

الفلسفة عند اليونان

تأليف
الدكتور أمير همامي مطر
المدرسة بكلية الآداب جامعة القاهرة

١٩٦٥

مكتبة الإشراف
دار ومطابع الشعب

الفلسفة عند اليونان

تأليف
الدكتور أمير حمادي مطر
الدرجة بكلية الآداب جامعة القاهرة

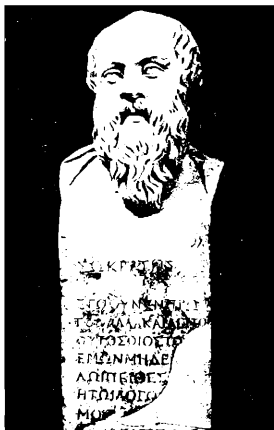
شبكة كتب الشيعة



مهند ونوره
دار ومطابع الشعب

shiabooks.net

رابطه بتديل < mktba.net



سقراط

تصدير

الفلسفة أصلها يوناني ، ومعناها محبة الحكمة . ولقد أوتى أقوام كثيرة من قبل اليونان ومن بعدهم حكمة وفكرا وحضارة وفنا ولكن الحكمة التي اقتص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فاليونان هم أول من قدم المنهج والمصطلح الذي سارت عليه الفلسفة إلى اليوم . ومذاهبهم التي جادت بها قرائح فلاسفتهم قد امتدت إلى تفسير الكون والحياة الانسانية على السواء حتى ليتمكن أن نقول إنهم أول من حدد المشكلات والانتجاهات الرئيسية في الفلسفة حتى اليوم :

وكانت الفلسفة اليونانية التي ولدت في القرن السادس قبل الميلاد ثمرة لظروف تاريخية وعوامل حضارية واقتصادية خطيرة . كان العامل الرئيسي لنشأة الفلسفة في اليونان هو انتقال المجتمع اليوناني من مجتمع قبلي تحكمه التقاليد الموروثة والأساطير الدينية ويقوم^{عليه} باقتصاد بدائي أساسه الرعي والزراعة إلى مجتمع دولة المدينة City-State . ومع قيام دولة المدينة ظهر تنظيم جديد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية والملكية الفردية واستخدام الرقيق . وفي ظل هذا المجتمع أمكن للإنسان السيطرة على الطبيعة باكتشاف الحديد واستخدامه في صناعة الأسلحة والآلات ، وكان استخدامه في العملة النقدية من أهم أسباب نشاط التجارة واتساعها . ومع اتساع التجارة نشطت حركة الملاحة والاكتشاف والاستعمار ، وكان انتصار اليونان على الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد إيذانا بانتصار الديمقراطية التي تحققت في أثينا لأول مرة في التاريخ .

وفي ظل الديمقراطية الأثينية تحققت مبادئ المساواة بين المواطنين وأخذ برأى الأغلبية العديدة في شئون السياسة والحكم وأصبح للفرد مكانه في المجتمع ، وأنتجت أثينا رواع فيها الخالد في المسرح والنحت والتصوير وقدم فلاسفتها نظرة جديدة تسير التطور المادى الكبير وتغير في القيم القديمة الموروثة في الأخلاق .

لكن الصراع بين القديم والحديد ما لبث أن امتد إلى حرب أهلية مزقت أوصال البلاد إلى أن جاءت امبراطورية الاسكندر الأكبر فكانت آخر انتفاضة للحياة ، سرعان ما أعقبتها نكسة الاضمحلال والذبول .

وفي العصر الهلنستي انضلت الحركة الفكرية إلى مراكز جديدة للثقافة في غير بلاد اليونان تبعاً للقوى السياسية التي بدأت تعمل عملها في سير مجرى التاريخ . وكانت الإسكندرية من أهم مراكز العلم والفلسفة بعد أثينا . وعكست الفلسفة في هذا العصر الهلنستي آثار الحياة السياسية المضطربة والأزمات التي حلت بالشعوب نتيجة لطغيان الحكام وانشغالهم في حروب ومنازعات لا تنتهي ، فكان الغنى يزداد غنى والفقير يزداد فقراً ولا أمل في إصلاح الأحوال أو تغييرها . وهكذا لم يجد الفيلسوف في العصر الهلنستي وفي حكم الرومان حلاً إيجابياً فلجأ إلى السلبية والعزلة ولم يعد يرى من خير أو حتى أوجال إلا في عالم مثالي لا يرق إلى الهلحس ولا العقل وإنما يتكشف للوجدان الصوفي ، واختلطت رؤية الفلاسفة برؤى رجال الدين حتى انحصرت مهمة الفلسفة في العصور الوسطى في خدمة الدين :

ولكن العصور الوسطى التي وجدت في الفلسفة اليونانية ما يؤيد نظرتها الدينية إلى الكون والإنسان والتي أخذت عن أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة مدداً عظيماً من الآراء قد قللت من شأن كثير من الآراء والفروض الفلسفية التي ساعدت على تقدم الإنسان الفكري والعلمي .

من أجل هذا رجع عصر النهضة إلى اليونان بحبي ما في تراثهم الفلسفي من نزعة إنسانية تعارض جفاف الروح الاسكولائية وتساعد على كشف آفاق جديدة من المعرفة والعلم في شتى أنحاء الحياة .

ونحن اليوم على أبواب نهضة عربية كبرى يجدر بنا ألا ننفل تجربة أسلافنا مع هؤلاء اليونان ، فما لاشك فيه أن التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام قد أخذ الكثير من اليونان وأنه قد تطور بفضل ما أخذه عن غيره وما أضافه من صميم ذاته حتى بلغ أوج ازدهاره في عصر العباسيين . وكما أخذ العرب عن اليونان منذ بدء دولتهم الفتية ، أخذت أوروبا

عن العرب واليونان في مطلع عصر النهضة ، ولا بد لنا كي نصل الماضي بالحاضر من أن نعي التراث القديم بأكمله متصل الحلقات كامل البنيان حتى تكمل لنا نظرة شاملة تقيم التراث وتحدد في أي اتجاه يسير التقدم وبأى المناهج يبلغ العقل الحقيقة ويكتشف المجهول من أجل خير الإنسان وسعادته في هذه الحياة .

مقدمة

(١) تاريخ الفلسفة :

حظى تاريخ الفلسفة في العصور الحديثة بعناية وافرة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة خاصة بعد أن دخلت فكرة التاريخ مجالات الفكر الإنساني . فتاريخ الفلسفة الذي لم يكن عند القدماء يتعدى تجميعاً لأقوال الفلاسفة أو شرحاً وتعليقاً على مذاهبهم ، لم يكن في الواقع يعتمد على منطق التطور الطبيعي لهذه المذاهب عبر التاريخ .

كذلك كانت أكثر التصنيفات التي وضعها القدماء تعتمد على اعتبارات ذاتية ترجع في الغالب إلى حماسة المؤرخ أو انتمائه لمذهب معين يفضله ويكتب مدافعاً عنه ضد معارضيهِ .

والواقع أن أهمية العامل التاريخي لم تتضح في مجالي العلم والفلسفة قبل القرن التاسع عشر ، وإنما ظهرت أهميته بعد أن سادت نظرية التطور في ذلك القرن عممت على سائر مجالات البحث الإنساني وأصبح لفكرة الزمان أثرها في التفسير العلمي للظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء . وبما لاشك فيه أن تتباين اليوم وجهات النظر في الفلسفة عند كل مؤرخ بحسب الأساس المنطقي الذي يعتمد عليه .

فقد يعتمد المؤرخ على أساس زماني تاريخي صرف ، وقد يعتمد على أساس موضوعي فيبحث في تطور وعي الإنسان بمشكلة معينة والحلول المختلفة المتعاقبة لهذه المشكلة أو قد يعتمد المؤرخ على أساس حضاري فيربط بين خصائص حضارة معينة وخصائص الفلسفة الصادرة عنها المتباينة منها .

كذلك تتباين وجهات النظر إلى تاريخ الفلسفة بقدر ما تتباين المناهج والفلسفات التي تتناول هذا التاريخ ، وكذلك تدبّر أن تاريخ الفلاسفة ما هو إلا الفلسفة ذاتها على حد قول ليون روبان^(١) .

(١) L. Robin. La Pensée Grecque. Paris, 1948. p. 5.

ومما لاشك فيه أن التاريخ نفسه هو أهم عامل يغير من تاريخ الفلسفة ، فمفردتنا بالأصول القديمة وتفسيرنا للمذاهب المختلفة مرتبط دائماً بما في حوزتنا من قدرات كما أنه عرضة دائماً للتغيير والتبديل بفضل ما يستجد من اكتشافات وتفسيرات ومن جهة أخرى فقد أصبح من الواضح اليوم أن البحث في الأسس الاقتصادية والاجتماعية قد أصبح الأداة التي لاغنى عنها لكل مؤرخ للفلسفة إذ أن التمسك بهذا المنهج هو السبيل الوحيد الذي يفسر لنا الارتباط القوى بين الفلسفة والحياة الإنسانية كما أنه يوضح لنا اتصال الكيان الفكري للإنسان بكيانه المادى .

وأخيراً يمكننا أن نقول إن العناية بهذين الاعتبارين اعتبار الظروف التاريخية والذاتية للمؤرخ نفسه وما بين يديه من مادة ونصوص واعتبار الظروف التاريخية الموضوعية للمذاهب الفلسفية المختلفة هما في الواقع من أهم الأسس التي يمكن الاعتماد عليها لكل دارس لتاريخ الفلسفة اليونانية .

ثم تأتي اعتبارات أخرى قد لا تقل بعض الأحيان في أهميتها عما سبق ويجدر بالباحث في تاريخ الفلسفة أن يعنى بها ، وعلى رأس هذه الاعتبارات النظر في ظروف حياة كل فيلسوف وتفاعله مع بيئته ثم مدى مشاركة المذاهب الفلسفية المختلفة في تقدم الإنسانية ورقبها إذ من الواضح أننا لا يمكن أن نعنى الفلسفة من مهمة التوعية للحياة الإنسانية .

على هذا النحو آثرنا أن نتابع الطريق ولكن لا بد لنا قبل أن نمضى في عرضنا لهذه الفلسفة من أن نعهد للقارئ طريقه بمقدمة نشر فيها أولاً إلى المصادر التي يمكن أن نستقى منها مادة هذه الفلسفة ثم نشر إلى صلة الفلاسفة اليونانية بالتفكير الشرق القديم السابق عليها .

(ب) مصادر الفلسفة اليونانية :

تعد البرديات التي اكتشفت في مسهل العصور الحديثة وخاصة منذ عصر النهضة حين بدأ إحياء التراث القديم هي السجل الرئيسى الذى نستقى منه معرفتنا بالفلسفة اليونانية وسائر أجزاء التراث اليونانى فى العلم والأدب والتاريخ .

ولقد نشطت في القرن الرابع قبل الميلاد تجارة هذه البرديات ، ووجدت مكبات لحفظها من أهمها مكتبة الاسكندرية في عصر بطليموس فيلادلفوس ومكتبة أثينا في عصر بزيستراتوس وكذلك مكتبة برجاما . وكانت هناك نسخ كثيرة منقولة وخالية من الإمضاء الأمر الذي عرض هذه النسخ الكثير من الأخطاء الناجمة عن النقل غير الدقيق .

وقد تعرض أكثرها للتلف وخاصة مجموعة مكتبة الاسكندرية القيمة التي تعرضت للتلف بالحريق مرات عدة أولا عام ٤٧ ق.م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها إلى روما ، والثانية عام ٢٧٢ في حكم الامبراطور أوريليان Aurelien ، وعام ٣٩١ بأمر الراهب ثيوفيل Théophile ، ثم في عام ٦٤١ عند الغزو العربي .

كذلك تعرضت هذه البرديات للتلف بفعل الحروب وكراهية الوثنية في العصور المسيحية غير أن ابتداء من القرن الثامن وخاصة القرن الثاني عشر بدأ كثير من الرهبان البندكتيين Bénédictins جمع هذه البرديات ونقلها على الجلد والاستفادة بها للدفاع عن العقيدة ، بل ذهب البعض إلى القول إنها كانت تبشر بالحقيقة الالهية في هذه العصور (١) .

كذلك عنى العرب في العصور الوسطى بمعرفة فلسفة اليونان ونقلوا الكثير منها إلى لغتهم العربية عن الترجمات السريانية إذ كان أكثر نقلة الفلسفة في العالم العربي من السريان وعلى رأس هؤلاء المترجمين حنين بن إسحق ومدرسته .

غير أن أمانة هؤلاء النقلة ودقهم لم تكن تصل في الغالب إلى المستوى اللائق ، فوقع على فلاسفة العرب العبء الأكبر في تصحيح ما وصل إليهم ناقصاً مشوهاً ، وإن استطاعوا على الرغم من ذلك أن يخرجوا من هذا الركام المشوه بتفسيرات وشروح كان لها أبعاد الأثر فيما بعد وخاصة عند الأوربيين في العصور الوسطى (٢) .

(١) A. Rivaud ; Les Grands Coursants de la pensée Antique. Colin. pp. 3-15.

(٢) د . مر فروح : العرب والفلسفة اليونانية . بيروت ص ١٥ - ص ١٦ .

وليس من باب الزهو أن نقول إن البحث عن تراث اليونان في العلم والفلسفة قد اتجه اليوم إلى التنقيب في الترجمات والمختصات العربية التي ما زال أكثرها مخطوطاً قيد بحث المحققين .

وتعد هذه الترجمات العربية سجلاً بالغ الأهمية خاصة فيما يتعلق بالأصول اليونانية المفقودة .

وعدا ما ترجمه العرب لمصنفات اليونان في الفلسفة قدم مؤرخوهم مصنفات عرضوا فيها لمذاهب فلاسفة اليونان وأرخوا لفلاسفتهم ومن أشهر هذه المصنفات كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني وأخبار الحكماء للقفطي والفهرست لابن النديم وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .

أما فيما يتعلق بالمصادر اليونانية القديمة لهذه الفلسفة فنجد أهمها فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بقصد تدوين فلسفتهم أو نشرها .

غير أنه يعترض الباحث في هذا المجال صعوبات ، أهمها ضياع الكثير من هذه المخطوطات ، كما أن بعضها قد تأثر بالاتجاه القديم في التعليم وهو الاتجاه إلى السرية وإلى التعليم الشفهي فوجد من الفلاسفة من لم يكتب على الإطلاق مثل سقراط وفيثاغورس .

وتأتي في المقام الأول من هذا النوع من المصادر ، المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وما تبقى من شذرات ومقتطفات يرجع بعضها إلى الفلاسفة السابقين على سقراط أو اللاحقين على أرسطو من أبيقوريين ورواقيين وشكاك ثم لدينا مؤلفات شراح هذه الفلسفات الكبرى والمعلقين عليها فيما يتعلق بفلسفة أفلاطون وجد عدد من الشراح أهمهم بوزيد ونيوس Posidonius الذي علق على معامرة تيماس لأفلاطون في القرن الأول الميلادي . وخطالقيديوس Chalcidius في القرن الرابع الميلادي الذي أثر في فلسفة العصور الوسطى والينوس Albinus في القرن الخامس وبرقلس Proclus في القرن السادس الميلادي .

أما عن شراح أرسطو فأهمهم الاسكندر الافروديسي في نهاية القرن الثاني الميلادي وسبليقيوس Simplicius في القرن السادس الميلادي وهو أيضاً

من أهم المصادر في الفلسفة السابقة على سقراط وكذلك يذكر أيضاً المترجم اللاتيني بوثيوس Boethius وزير ثيودوريك الذي أدخل تراث أرسطو وخاصة منطقته إلى فلسفة المصور الوسطى :

وهناك من مؤرخي الفلسفة التالية على أرسطو يذكر شيشرون Cicero وبلوتارخوس Plutarchus وجالينوس Galinus الطبيب ومن الشكاك سكستوس امبريقوس .

ثم هناك طائفة من مؤرخي الأقوال والسير Doxographers ويرجع الفضل في التعريف بهم إلى الباحث الألماني هرمان ديبلز H. Diels (١) وهو يذكر على رأس هؤلاء المؤرخين ثيوفراستوس Theophrastus تلميذ أرسطو وخليفته على الأقميون مؤلف كتاب « آراء الفيزيقيين » ومن ثيوفراستوس استقى أكثر الباحثين معلوماتهم عن الفلسفة اليونانية القديمة ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن السادس الميلادي ومن هؤلاء سبليقيوس واستوبايوس Stobaeus وآيتيوس Aetios الذي اعتمد على مؤلف مجهول كاتبه يرجع إلى القرن الأول ويعرف باسم Vetusta Placita كذلك من أهم هؤلاء المؤرخين في القرن الثاني الميلادي ديوجين لائرتوس Diogene Laerce مؤلف كتاب عن حياة وآراء عظماء الفلاسفة .

وبعد تأسيس المكتبات العامة في العالم اليوناني للرومان وخاصة مكتبة الاسكندرية في عصر بطليموس أبورجيتوس وبفضل ديمتريوس الفاليري يظهر اهتمام بتاريخ حياة الفلاسفة ومذاهبهم وظهر اهتمام خاص بتصنيف مؤلفاتهم . فنجد مثلا كاليماخوس القورينائي يصنع قوائم للمؤلفين القدماء ، وصنف تلميذه اريستوفان البيزنطي محاورات أفلاطون في مجاميع ثلاثية Trilogy . وفي نهاية القرن الثالث الميلادي قدم سوتيون Sotion النحوي السكندري سجلا بتسلسل حياة الفلاسفة القدماء وكان يرجع كل مجموعة إلى مؤسس أول يسميه بالديادوخوس Diadochos كذلك وضع اراتوسينوس Eratosthenos أمين مكتبة الاسكندرية والفلكي الجغرافي تصنيفاً تاريخياً لحياة الفلاسفة ،

(١) Hermann Diels, Doxographi Graeci, 1879.

وكان التاريخ يستند في الغالب إلى وقت ازدهار حياة الفيلسوف ويحدد ببلوغه الأربعين ويشار إليه بلفظة *Acme* اليونانية (١) :

ولقد بذل العلماء والفلاسفة الأوروبيون في العصور الحديثة اهتماماً بالغاً بنقل هذه المصادر اليونانية القديمة إلى اللغات الأوروبية وظهر بينهم متخصصون في موضوعاتها وقد آن لنا اليوم أن نشارك في هذه الحياة الفكرية فننقل هذا التراث إلى لغتنا العربية وننشر ما سبق أن ترجم إلى العربية حتى نجد هذه الفلسفة ميسرة لنا كما يجدها الأوروبيون اليوم .

(٢) الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي :

ظهر الرأي الذي يرجع الفلسفة إلى الشرق منذ العصر السكندري ، في القرن الثاني من الميلاد ذهب نوميونيوس Numenius أول دعاة الفلسفة الافلاطونية الجديدة إلى القول بهذا الرأي الذي شاع في عصره وعرف عنه قوله عن أفلاطون بأنه موسى يتحدث اليونانية (٢) .

وباستثناء بعض علماء الألمان أمثال روت Röth وجلاديش Gladisch لم يأخذ أكثر مؤرخي الفلسفة المحدثين بهذا الرأي (٣) .

فهم يرجحون أن منشأ الفلسفة بمعناها الدقيق هو بلاد اليونان ، يقول برنت : إننا لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة لدى المصريين أو البابليين ، أما الذين يمكن أن ننسب لهم فلسفة من القدماء فهم الهنود ، ولكننا على الرغم من ذلك لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية إلى الهنود ، بل الأقرب إلى الاحتمال أن نقول إن الفلسفة الهندية هي التي قد تأثرت بالفلسفة اليونانية .

فقد ظهر للباحثين أن مذاهب السنسكريتية الهندية أحدثت من الفلسفة اليونانية ، كما أن تصوف البوذية والأوبانيشاد وإن كان قد أثر في اليونان إلا أن تأثيره كان ثانوياً لا يصل إلى أن يكون مصدراً للفلسفة اليونانية مثله مثل تأثير المذاهب الأورفية في ثيوجونيا هزبود مثلاً (٤) .

(١) L. Robin, *Ibid*, pp. 8-19. cf. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1949, pp. 31-38.

(٢) Ch. Werner, *La Philosophie Grecque* — Payot 1946 pp. 9-20.

(٣) *Ibid*, p. 9.

(٤) J. Burnet — *Early Greek Philosophy*. London 1949, introduction, p. 1-30.

وأساس اختصاص اليونان دون الشرق بالفلسفة يرجع كما سبق أن ذكرنا إلى أن التفكير الشرقى هو ثمرة من ثمرات التراث الجماعى الذى قدم تفسيراً للكون وصاغه فى شكل أساطير ذات رموز حسية ، أما الفلسفة فى اليونان فقد ظهرت مع أفراد لم يعتمدوا على تراث موروث من الأساطير والعقائد ذات السلطان الذى يصعب التحرر منه ، وإنما اعتمدوا على البحث العقلى المتحرر ولكن ليس معنى هذا أن التأمل الدينى لم يقدم للفلسفة فى اليونان مدداً عظيماً استلهمت الفلسفة فى حل كثير من مشكلاتها .

وقد يرى بعض الباحث أن الأساطير الدينية فى اليونان قد تأثرت بالأديان الشرقية ثم انتقل التأثير بعد ذلك إلى الفلسفة .

وواضح أن هناك تشابهاً بين كثير من أساطير اليونان الدينية وأساطير الأديان الشرقية القديمة ، كما نجد مثلاً بين أسطورة « أوزيريس » المصرية وأساطير « ديونيسوس » و « ديميتير » عند اليونان .

غير أن أكثر الباحث لا يرون فى هذا التشابه شيئاً كافياً لرد تفكير اليونان فى الفلسفة إلى الشرق وهم يؤيدون هذا رأى بقولهم إن الأساطير اليونانية كما تشابهت وأساطير الشرق فى مصر و بابل والهند قد تشابهت أيضاً وأساطير المناطق البعيدة غير ذات الصلة باليونان مثل بولينيزيا ؛ يدل على أن استجابة الوعى الجماعى لقوى الطبيعة يتشابه فى كل مكان .

وعلى هذا فقد تغلب الرأى التائل بأن الفلاسفة بمنأى الدقيق إنما قد نشأت فى بلاد اليونان .

ولكننا بدون أن ننكر على الفكر اليونانى أصالته لا يمكن أن نضع المشاكاة على هذا النحو القاطع ، بل لابد لنا من أن نعرف بفضل الشرق على الحضارة اليونانية بوجه عام وخاصة أن اليونان أنفسهم قد اعترفوا بفضل الشرقيين عليهم ليس فقط فى العصر السكندرى بل من قبل ذلك منذ هيرودوت الذى قال إن الدين والحضارة قد أتت اليونان من مصر — كذلك حين يذكر أفلاطون مصر فإنه يتحدث حديثاً يفيض بالإعجاب والاحترام وهو يروى فى إحدى محاوراته عن صولون عبارة الكاهن المصرى الذى خاطب بها

اليونان فقال لهم « أيها الأغرقي أنكم أطفال » — أطفال إن قورنوا بأمة عريقة في الحضارة كصر .

كذلك يذكر افلاطون وأرسطو أن الرياضيات قد نشأت في مصر ، حيث توفر لكهنتها الفراغ الضروري للتفكير^(١) .

وقد أرجع أكثر اليونانيين علم طاليس وفيثاغورس بالرياضة إلى قدماء المصريين .

أما إذا نظرنا من جهة أخرى إلى منشأ الفلسفة اليونانية فاننا نلاحظ أنها قد نشأت في أيوبيه وهي ملتقى العناصر اليونانية الليدية بالبابليين والشرقيين على العموم ، هذا فضلاً عما نجده في بعض المذاهب الفلسفية من تشابه ونظريات كانت شائعة في الشرق مثل نظرية التناسخ وخلود النفس .

وعلى هذا يمكن أن ننهي إلى أن المعجزة اليونانية لم تخلق الفلسفة من العدم ولكنها نشأت من مادة سابقة قدمها الشرق القديم . غير أن أهم الخصائص التي تميزت بها عن تفكير الشرقيين فانما تتأخص فيما يلي :

أولاً: الحرية التي جعلت التفكير اليوناني غير مقيد بسلطان العقائد المتوارثة في الشرق . فقد كانت مركزية الحكم في الممالك الزراعية في الشرق القديم تضع السلطة في يد ملك أو فرعون تسنده طبقة من الكهنة تضي على حكمه طابعاً إلهياً . وقد كانت هذه الصبغة المركزية المقدسة ضرورة يفرضها نظام توزيع المياه على مدار السنة في الحضارات الزراعية كما كان الحال في مصر وبلاد ما بين النهرين ، وكان من الطبيعي أن يتبع هذه المركزية في الاقتصاد والسياسة فرض عقيدة واحدة رسمية للدولة لا يسهل على الأفراد الخروج عليها .

ثانياً: اقتص اليونان بالعلم بمعناه الحديث أى التفكير النظرى الذى يفسر الظواهر الجزئية بقانون عام يسرى عليها جميعاً وبذلك تطور عن علوم

(١) Aristotle, Met., A. 98: b33, Plato, Rep., 435c, Lois, 747b.

الشرقيين التي كانت أقرب إلى قواعد لحل المشاكل العملية . ولا شك في أن فلكي اليونان قد استفادوا من حسابات البابليين وطرقهم في التنبؤ بالחסوف ، ولكن الفلك في بابل ظل في مرحلة تجريبية محتمة أما المرحلة العلمية فقد بدأت منذ القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان منذ قدمت المدرسة الفيثاغورية أول بحث علمي في الفلك عام ٥٢٣ ق.م في عصر قهبيز واستطاع اليونان على مدى جيلين أو ثلاثة أن يستنجوا من معلوماتهم في الفلك نتائج عن كروية الأرض ودورانها حول الشمس ونظريات أخرى كثيرة في الكسوف ، وكذلك خلصوا علم الفلك من طابع الأساطير والتنجيم Astrology وعلى الرغم من أن المصريين القدماء قد توصلوا إلى اختراع كبير من الآلات كالمضخة والشادوف إلا أن هذه الاختراعات لم تثيرهم إلى التفكير في الفراغ أو في وضع نظريات في الطبيعة كما توصل اليونان وقالوا مثلاً إن الطبيعة تكره الفراغ كذلك استعمل المصريون الميزان قبل أن يضع أرشميدس قوانين الوزن بالآلاف السنين ، ولكن الجديد الذي أتى به أرشميدس هو وضعه للنظريات المفصلة لهذه العملية ثم قدم النتائج التي وصل إليها في نسق منظم من القضايا المرتبطة ببعضها ارتباطاً منطقياً مثل :

- ١ - أن الوزنين المتساويين اللذين على بعد واحد يتعادلان .
 - ٢ - إذا وضع وزنان غير متساويين على بعد واحد سقط الأثقل .
- كذلك عرف المصريون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية بواسطة حبل يعقدونه على ثلاث مسافات بنسبة ٣ : ٤ : ٥ .

ولكنهم لم يضيفوا النظرية التي توصل إليها فيثاغورس من أن مجموع زوايا المثلث القائم الزاوية تساوي قائمتين أو أن مجموع مربع الضلعين المكونين للزاوية القائمة يساوي مربع الوتر .

أى أن المصريين القدماء كانوا يعرفون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية وكانوا يستخدمون هذه الطريقة عند تقسيم الأرض بعد الفيضان ولكنهم لم يبتدوا هذه النظرية علمياً كما فعل فيثاغورس ، لم يستخرجوا الأساس النظرى الذى يفسر النتائج التي يتوصلون إليها .

وقد تبين اليونان أنفسهم هذه الصفة في علومهم فوصف أريستوكسينوس تلميذ أرسطو فيثاغورس بأن علمه في الرياضيات قد تجاوز مجرد حل عمليات العد والتجارة .

كذلك يقول ديمتريطس : قد تفوق في الرياضة على المصريين عاقدى الأجيال (١) .

ولقد فرق أفلاطون بين الروح اليونانية المتطلعة للمعرفة Philomathes والروح التينيقي والمصري المتطلعة إلى النفع العملي — Philochrematon . أما أرسطو فقد وضح كذلك خصائص الفكر الفلسفي اليوناني حين ميز بين الخبرة العملية وبين المعرفة العلمية ، فهذه تسمى وراء معرفة المفردات الحرفية ، أما المعرفة العلمية فتسمى وراء البحث عن العلة المفسره لجميع المفردات أى إلى القانون الكلي وفي هذه التفرقة أيضاً إشارة إلى خبرة الشرقيين العملية ومعرفة اليونان النظرية .

على أنه في الإمكان أن نلاحظ من جهة أخرى أن هذه العلوم النظرية التي برع فيها اليونان إنما هي بالذات العلوم التي عنى بها المصريون القدماء من قبل ، بل لم يتحدث انيونان علوماً لم يكن للمصريين فيها خبرة سابقة ، إنهم قد حافظوا على تلك العلوم العقلية كالرياضة والفلك واحترقوا التجربة الحسية والفنون الصناعية وبإستثناء علم الطب ظلت الفنون الصناعية والأعمال اليدوية محتقرة سواء (٢) عند المصريين القدماء أو عند اليونان .

يقول كسينوفون المؤرخ :

وإن الفنون الآلية لها طابع خاص ، وهي غير محترمة في بلادنا ، ذلك لأن هذه الفنون تصد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرم إلى حياة راكدة . وعمل داخل المنازل ، وفي بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار وهذا الفساد الفزيقي الجسماني يمتد إلى النفوس ، وأكثر من ذلك فإن العمال

(١) Cord-Fasteners, (arpedonaptai), cf. J. Burnet, E.G.P. introduction .

(٢) B. Farrington, Science in Antiquity, p. 37.

في هذه الصناعات ليس لديهم الوقت الكافي للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة ، لذلك ينظر إليهم على العموم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين ، وفي بعض المدن وخاصة المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية ... » وقد بقى هذا الرأي في احتقار العمل اليدوى على مدى تاريخ الفلسفة اليونانية وأخذ به الفلاسفة الكبار مثل أفلاطون وأرسطو .

على أى الحالات فالفكر اليونانى الذى تميز بطابعه الخاص لم يقطع فى يوم من الأيام صلته بالفكر الشرق القديم لأنه استفاد من خبرة الشرقيين . وتأثر بالشرق كثير من فلاسفة الأغرقيق وعلى رأسهم أفلاطون وخاصة فى نظرياته الأخيرة فى الطبيعة التى تذهب إلى افتراض نفس هى علة خير وأخرى للشر مما يذكرنا بثنائية زرادشت ، حتى إذا كان العصر الملئسى اقتنع الاسكندر الأكبر بضرورة نشر هذه الحضارة على العالم أجمع .

ثم ما لبث أن التقت الفلسفة اليونانية بروح الشرق وامتزجا ليقدما من الاسكندرية عروس البحر المتوسط ومن مدن آسيا فلاسفة يجمعون بين تراث اليونان وروح الشرق وعلى رأس هؤلاء أفلوطين أو الشيخ السكندرى كما سماه العرب .

الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

السابقون على سقراط

الفصل الأول

اتجاهات الفلسفة السابقة علي سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في طبيعة الكون . وكان ذلك امتدادا طبيعيا لشغف المفكرين والشعراء الذين شغلوا بتفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة على نحو مانجد في ثيوجونيا هيزيود وغيره في القرن الثامن ق.م.

غير أن هذا الاتجاه الى البحث في الطبيعة عند الفلاسفة الأول انما يعد قبل كل شيء استجابة لمقتضيات حياتهم العملية وانشغالهم بوضع مكتشفاتهم العملية واختراعاتهم موضع التنفيذ وفي خدمة واقفهم الاجتماعي الذي بدا لنا مكتمل النشاط والازدهار خاصة في مدن أيونية وأشهرها مدينة ملطية .

فقد كانت ملطية توفر لسائر ممالك آسيا الصغرى مثل ليديا وفرجيا وساحل أيونية معظم احتياجاتهم من الصناعات المختلفة خاصة صناعة الجلود والأقمشة والمعادن والأخشاب والحديد .

كذلك امتدت تجارتها الى معظم بلاد العالم القديم فشهدت مالم تشهده المدن الأخرى من رقي وازدهار .

لذلك يتميز تفكير الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الظروف بالعبارة بالمشكلات العملية الناتجة عن خبرة هؤلاء الفلاسفة العملية . فؤسس الفلسفة الملطية وهو طاليس Thales شغل بأعمال هندسية كبرى . وپروى هيرودوت أنه قد حاول تعديل مجرى نهر هاليس ليسهل على جيش قورش عبوره . ويصفه أفلاطون بالمهارة في الفنون الصناعية (1) .

(1) Plato, Rep. X., 600 a.

ولقد استرعى اهتمام طاليس ظواهر طبيعية ثلاث . هي ظاهرة المغناطيسية وظاهرة فيضان النيل ثم ظاهرة كسوف الشمس^(١) .

فالمغناطيسية ظاهرة استلقت نظر القدماء بوجه خاص ، أضف الى هذا وجود منطقة في أيونية بالذات توفرت فيها كميات هائلة من الحديد المغناطيسي . وحتى الآن ما زالت مدينة ماجنيزيا تقع في هذا الأقليم .

ولقد حاول القدماء تفسير هذه الظاهرة وقدموا فروض مختلفة . أما طاليس فقد افترض في المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد كما يقول أرسطو في كتابه في النفس .

أما عن ظاهرة فيضان النيل ، فهي أيضا من الظواهر التي شغلت فكر الاغريق القدماء خاصة الذين كانوا يفتدون الى مصر في زيارات مختلفة سواء للتجارة أم للسياحة أو للمعرفة والنظر الفلسفي .

ولقد قدر الاغريق قيمة هذا الفيضان وعدوه سر الحياة ومصدر الخير والثراء لهذا البلد العظيم .

ولعل تفكيرهم في هذه الظاهرة قد انتهى بهم الى البحث في مصدر الحياة وأصل الكائنات الحية . فقال طاليس ان الماء هو أصل كل شيء . وشغل انكسپاندر بالبحث في تطور الأحياء المائية وأصل الانسان . كذلك فعل كسينوفان وانبادوقليس فيما بعد .

ومما ينسب لطاليس أيضا مهارته في قياس حجم السفن على مسافات بعيدة من الأرض ويروى انه وضع طريقة لقياس الاهرامات .

أما عن ظاهرة كسوف الشمس التي كانت موضع كثير من التلقن عند القدماء فكانوا يفسرونها تفسيرات دينية تحيطها بالأسرار فقد استطاع طاليس أن يسلبها طابعها المقدس ويخضعها لتفكيره العلمي ، وكذلك علم الأيونيين على حد قول هيرودوت أن يتقبلوا الكسوف الذي تنبأ لهم به عام ٥٨٥ ق.م. بالثبات والاتزان حين هيا أذهانهم لتوقعه ومعرفته في حين وجل منه البرابرة وامتلوا منه رعبا .

(١) O. Gigon, Les grands Problemes de la Philosophie Antique Payot, Paris 1961, p. 33.

ولم يكن انكسياندروس تلميذ طاليس وثاني هؤلاء الفلاسفة أقل انشغالا من طاليس بالعلوم الطبيعية والرياضية .

فهو أول جغرافي وضع خريطة توضح حدود الأراضي والبحار في العالم القديم وقد صححها من بعده هيكتايوس الملطي مواطنه . ومن مخترعاته أيضا الزاوية gnomon والساعة اللتان أفاد بهما الملاحة في عصره .

وقد امتد اهتمام انكسياندروس بالجغرافيا الى علم الحيولوجيا والى البحث في المخربات وأصل الأحياء وخاصة الانسان .

وظهر له استحالة بقاء الانسان على الأرض لو كان منذ البداية على نفس صورته الظاهرة له في الحاضر فافترض انه قد تولد في الرطوبة على شكل أسماك .

وقد رأى بعض المؤرخين في هذا الرأي آثارا للعقيدة الطوطمية وسببا من أسباب تحريم الفيثاغوريين أكل الأسماك .

لكن تفسير انكسياندروس لهذه الظاهرة انما يكشف عن روح علمية تعتمد على ملاحظاته وعلى التفكير المنطقي الذي يستبعد العلل الغيبية والأساطير الدينية .

فهو مثلا يفسر الرعد بأنه يحدث نتيجة لانطلاق الهواء من السحب بعد أن كان التفسير الشائع يعمد الى الخيال ويفسر هذه الظاهرة بأن الإله زيوس يهز صولجانه^(١) .

ولقد استمر هذا الاتجاه العلمي الذي تجلّى في الفلسفة الملطية سائدا على مدى ثلاثة قرون كانت العصر الذهبي للعلم اليوناني . وتجلت هذه الروح العلمية عند كثير من الفلاسفة والعلماء الذين تلووا طاليس وانكسياندروس فأكدوا كيف أن هذه الروح العملية التي ازدهرت في أبويه منذ القرن السادس قبل الميلاد انما كانت ثمرة هذه العقلية المتحررة التي ارتبطت بظهور طبقة جديدة قوامها التجار والملاحون والصناع واستطاعت في

(١) P.M. Schuhl, Essai sur la formation de la pensée Grecque, P.U.F., 1949, p. 170.

القرن السادس ق.م. أن تؤكد كيانها ازاء طبقة الملاك الزراعيين . وقدمت نظرة جديدة للكون والحياة والمجتمع كان من شأنها نبذ كثير من الأفكار التقليدية وبث روح المغامرة والاكتشاف التي تخدم حياة الانسان وتقدمه .

ولقد بلغ المنهج العلمى التجريبي ذروته فى أبحاث الطب الاقراطى وليس هناك أدل على هذا المنهج فى الضكير العلمى من تلك العبارة التى تنسب لى اقراط عند تفسيره لمرض الصرع ، فهو يقول :

« يبدو لى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره ، بل له علة طبيعية كغيره من سائر الأمراض الأخرى ويظنه الناس مرضا إلهيا لأنهم لا يفهمونه ، ولكنهم لو ظنوا كل ما يعلمونه إلهيا فلن يكون هناك نهاية للأشياء ذات المصدر الإلهي فى هذا العالم ^(١) .

كذلك تظهر معالم هذه الروح العملية التجريبية فى فلسفات معظم الفلاسفة الطبيعيين السابقين على مقراط أمثال انبادوقليس وانكساجوراس وأتباع مذهب الفرة مثل لوقيوس وديمقريطس ثم فيما بعد ابيقور ولوكرىتيوس .

أما العلم الرياضى فقد كان تأثيره أبعد وأشمل عند جميع الفلاسفة اليونان خاصة من نزع فى فلسفته نزع دينية صوفية مثل فيثاغورس واتباعه وأفلاطون ومدرسته .

ولقد كشف البحث الحديث فى تاريخ الرياضة عند اليونان عن تقدم عظيم الشأن خاصة فى القرنين الخامس والرابع ق.م. ومع ارختياس الفيثاغورى وتيتاتوس واودوكس ، وكثيرا ما نسبت مكتشفات الفيثاغوريين الأول لى فيثاغورس نفسه :

ومما ينب لهؤلاء اختراعهم للأشكال الهندسية التى ترمز للأرقام الحسائية ، فنلا المثلث يشير للرقم ثلاثة والمربع للرقم أربعة . وكذلك شكل

(١) B. Farrington, Greek Science. Pelican, 1959. p. 79-82.

المثلث ذى العشرة نقاط والذي ترتب فيه النقاط بالنسبة التالية :

$$10 = 4 + 3 + 2 + 1$$



ويظهر ما سبق كيف ارتبط علم الحساب بالهندسة عند فيثاغورس غير أن الهندسة المسطحة لم تبلغ استقلالها واكتمالها الا مع اقليدس في القرن الثالث قبل الميلاد (١) .

وواضح أن هذا الاتجاه الدنيوى العلمى الذى يحدد الفلسفة الايونية فى اطار واضح المعالم ظاهر القصبات انما يعكس فى الواقع ايضا خصائص الروح الهومييرية التى قدمت لنا فى الالياذه منذ القرن الثامن ق.م. عالما من الآلهة الاولية والكائنات الميتافيزيقية التى تتجلى فيها سمات التناسق والاتلاف على مبادئ البساطة والوحدة .

تلك هى معالم الروح الابولونية كما حددها الفيلسوف الالماني فردريك نيتشه (٢) . وهى بهذا الوصف خصائص مميزة لحضارة الايونيين التى أثمرت العلم والفلسفة والأدب ، وبها تطور المجتمع اليونانى من مجتمع قبلى الى مجتمع مدنى يسوده القانون ويكتسب فيه الفرد حقوقا ويلتزم بواجبات لم تكن تقاليد المجتمع القبلى ترضاها له .

هذه الروح الابولونية التى اتخذت شعارها فى الأخلاق أن اعرف نفسك أبها الانسان ولا تتجاوز حدودك . وهى الأخلاق التى التزمت المقياس والحد والتى عدت التطرف قحة hubris ، هى أيضا روح الفلسفة العلمانية secular الدنيوية التى سادت مدن أبونية منذ القرن الثامن ق.م . وبلغت أوجها فى القرن السادس ق.م ، واستمرت تؤثر على مدى تاريخ الفلسفة .

(١) د . أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة ١٩٥٤
من ص ٨٠ إلى ص ٨٧ .

(٢) Nietzsche, la Naissance de la Tragédie.

لكن هناك نقيضا لهذه الروح الابولونية أفصح عنه نيتشه فيما أفصح عند تحليله للحضارة اليونانية . نقيض شعاره التطرف والقحة بمن لتقاليد المجتمع القبلي ووحشيته ، لا يعترف بالفردية ولا بالمدينة ولا بالقانون المكتوب ، يكره الظاهر ويعيش في الباطن ويكتف دائما في سحب من الغموض والظلام . ترف فيه روح خالدة أزلية لا تفتى رغم الولادات المستمرة *Metamorphoses* والتغيرات الدائمة .

هذه هي الروح الديونيسيه نقيض الروح الابولونية وهي أيضا روح يونانية أصيلة ، ألمها قديم لم يدخل في زمرة الاولمبيين الا متأخرا . ولم تعترف به الدولة ولا بعباده الا بعد أن ظلوا مشغولين متخفين في اسرار وطقوس وريادات *initiations* لا يجوز لغير الصفوة المؤمنة ان ترتادها . انها دعوة ايمان وتقديس تحاطب شخصية الاله وتتفاعل بها لم تكن الروح الاولمية الابولونية تفسح لها مجالا . ولقد سرت هذه الروح الديونيسية الى الديانات الشعبية القديمة السابقة على الديانة الاولمية مثل عبادة ديميتير والوزير والديانة الاورفية .

ولقد أثرت هذه الديانات السرية تأثيرا بالغا عند كثير من الفلاسفة الذين نزعوا الى الدين والتصوف .

ويمكن أن نعد فيثاغورس أول هؤلاء الفلاسفة الذين تأثروا خاصة بالحلقة الأورفية وان استبدل ديونيسوس اله الأورفيه ابولون الاله الاولمي .

وتأثر أيضاً بهذا الاتجاه الديني الصوفي وبدرجات متفاوتة كسينوفان وهرقليطس وبارمنيدس وانباقليس ثم بلغ ذروته عند افلاطون .

على ضوء هذه التفرقة بين النزعة العلمية التي تأتلف والروح الابولونية والنزعة الدينية الصوفية التي تأتلف والروح الديونيسية يمكن أن تصنف المذاهب الفلسفية على أساس ما كان منها أكثر تأثرا بالعلم وما كان منها أكثر تأثرا بالدين^(١) .

(١) cf. F.M. Cornford., *From Religion to Philosophy*. Harper, Torchbook. 1957.

وقد يرجع المؤرخون الى هذه الضيقة عند تصنيفهم لمذاهب الفلسفة اليونانية ، فيصفون ما كان منها مستوحيا الروح العلمية التجريبية بأنه مادي ، وما كان منها مستوحيا الروح الدينية بأنه مثالي . وكثيرا ما ارتبطت المادية بالموقف الاجتماعي والسياسي التقدمي للفيلسوف وهو موقف من يناصر الآراء الجديدة ويؤثر بالقيم التي تتطلبها الواقع المتطور ويتكيف مع كل ما يأتي به الزمن من تغيرات ، في حين ترتبط المثالية بالحمود والثبات وبالمحافظة على القيم القديمة والانصراف عن الواقع وما يجرى فيه من تطور وتجديد .

وبناء على ذلك عدت فلسفة الملطيين والذريين وفلسفة انكساجوراس من قبيل هذه الفلسفات المادية التقدمية ، واعتبرت الفلسفة الفيثاغورية على رأس التيار المثالي المحافظ الذي استمر مع سقراط وافلاطون وأرسطو .

ولا شك في أن الموقف الاجتماعي والسياسي للفيلسوف يرتبط في أكثر الأحيان بموقفه الفكري عموما

لكن على الرغم مما في هذه التصنيفات من ابضاح للاتجاهات العامة للمذاهب المختلفة الا أنه ينبغي للدارس أن لا يثق دائما بالتعميم المطلق لأنه سوف يصادف استثناءات وتفصيلات لا تخضع للمقاييس المجردة . فتصور بارمنيدس مثلا للمادة لم يكن ليحول بينه وبين المثالية المنظرقة التي أبعدهت تماما عن الواقع وسدت عليه جميع الحواس ، وقوله إن الوجود مادي لم يكن يعني عنده الاعتراف بمادية الواقع حوله . كذلك لم تكن مثالية فيثاغورس وروحانيته وموقفه الخامد المحافظ في السياسة ليحول بينه ومدرسته جميعا وبين التمسك بأدق ملاحظات العلم التجريبي والرياضي سواء في دراسته للسمعيات أو الفلك أو الطب أو الرياضيات . فهو مثل واضح لموقف يكشف عن رأى تقدمي بالنسبة للتفكير العلمي ولكنه رجعي في السياسة والاجتماع .

ومثل هذا التناقض يمكن أن نجده عند هرقليطس الذي على الرغم من اتجاهه المادي وتسلمه بظواهر الحركة والتغير في الوجود لم تكن فلسفته الانسانية أو موقفه السياسي يتقبل أى تجديد أو تطور .

ومن جهة ثالثة يمكن للباحث في تاريخ المذاهب الفلسفية في اليونان أن يتتبع تطور الفلسفة اليونانية تبعاً لانتقالها في مراكز جغرافية مختلفة وفقاً لتطور الظروف التاريخية والسياسية وعلى هذا الأساس المكاني يمكن الحديث عن فلسفة أيونية سادت في القرن السادس ق.م. لكنها ما لبثت أن تعرضت للفتنة بعد غزو الفرس للساحل الأيوني وتدمير ملطية عام ٥٤٩ ق.م. فانقلبت بعد ذلك الفلسفة إلى جنوب إيطاليا وصقلية

وبعد أن خلصت اليونان من الحروب الفارسية في القرن الخامس ق.م. أصبحت أثينا في عصر حكم الطاغية بريكليس مركزاً للحياة العقلية في اليونان. ومن ثم أمكن الحديث عن فلسفة أثينية غير أن أثينا مدرسة اليونان لم تنعم كثيراً بهذا الازدهار إذ ما لبثت الحروب الأهلية أن اشتعلت في شبه جزيرة المورة وبدأت تمزق أوصال الامبراطورية الاثينية وبعد الاسكندر الأكبر دخلت الفلسفة اليونانية طورها الهلنستي فانقلبت مراكز الثقافة إلى بلاد أخرى في الشرق وصارت الاسكندرية منارة للعلم والفلسفة في عصر البطالمة.

غير أن هذا التقسيم الجغرافي يبدو لنا بدوره تابعاً للأساس التاريخي الذي يراعى تسلسل المذاهب الفلسفية عبر الزمان.

أما إذا نظرنا إلى الفلسفة اليونانية من خلال المشكلات الرئيسية التي أثارها فتعرض آراء الفلاسفة بالنسبة لمشكلة معينة وتطورها وهي الطريقة التي اتبعتها أرسطو نفسه حين أرخ للسابقين عليه فأورد أقوالهم فيما يتعلق بالمشكلات التي عني بها، فسوف نجد فيها تفسيراً أدق وأشمل للموضوع الخاص بالمشكلة المراد دراستها. لكن تتعرض هذه الطريقة من جهة أخرى إلى أغفال النظر إلى الجوانب المتعددة لكل مذهب على حدة.

أما لو حاولنا حصر المشكلات الفلسفية الكبرى عند الفلاسفة السابقين على سقراط فلن نجد الكثير منها محمداً أو مفصلاً. وإنما تبلورت هذه المشكلات واتخذت صورتها الواضحة الكاملة في وقت متأخر نسبياً وذلك في فلسفة أرسطو بالذات، لأننا حتى عند أفلاطون لا نجد مثل هذا التقسيم أو التحديد للمشكلات الفلسفية المختلفة.

وعلى ذلك لا يجد الباحث في تاريخ الفلسفة خاصة لدارس هذه الفلسفة خبرا من مراعاة التسلسل التاريخي للمذاهب مع مراعاة ظروف الزمان والمكان لكل فلسفة وتقدير العوامل الاجتماعية والشخصية في حياة كل فيلسوف على حدة ومدى انتشار فلسفته وصددها في مجتمعه .

ومع ذلك فلن تضيع معالم المشكلة الفلسفية عند التعرض الزمني لتاريخ المذاهب السابقة على سقراط ، ذلك لأن اهتمامهم قد انصرف منذ أول الأمر الى البحث فيما اسماه بالطبيعة *physis* وكان هذا البحث في الواقع بداية عصر جديد في تاريخ الفكر الانساني قدموا فيه لأول مرة فروضا عقلية لتفسير الكون ونظرة شاملة كلية للوجود مازالت محور كل فلسفة حتى اليوم .

الفصل الثاني

المدرسة الملتية

يتى للمدرسة الملتية فلاسة ثلاث هم طاليس وانكساندروس وانكيمينس ، وقد تلمذ اللاحق منهم على سابقه واهتموا جميعا بالبحث فى طبيعة الكون أى بالكوزمولوجيا

وقد تلاقوا جميعا فى هذا الاهتمام بالبحث فى الطبيعة وتلاقوا أيضا فى عنايتهم بالعلوم المعروفة فى عصرهم وخاصة الرياضة والهندسة والفلك . وكانت لهم فضلا عن ذلك اكتشافات ومخترعات أفادت فنون عصرهم .

كذلك يجمعهم اتجاه واحد فى الفلسفة هو الاتجاه المادى بمعنى أنهم تصوروا جميعا أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لا بد أن تكون مادة . وكانت هذه المادة الأولية (الطبيعة) Physis تفيد كما سبق أن ذكرنا أصل الوجود ومبدأ نشأته وحركته .

ويمكن أن نشير الى كل منهم على حده ونبدأ بأولهم طاليس .

طاليس : Thales, Thalés

يتفق أرسطو وتلميذه ثيوفراستس على أن طاليس هو أول الفلاسفة (١) أما عن تاريخ حياته فهو مرتبط بمحادثة كسوف الشمس التى تنبأ بها والتى حسمت الحرب بين الليديين والميديين ، وقد وقع الكسوف حول عام ٥٨٥ ق.م. وحول هذا التاريخ أيضا بلغ طاليس أوج ازدهاره . وقد اشتهر فى عصره بالحكمة وسمى بالحكيم لذلك كثيرا ما يرتبط اسمه باسم الحكماء السبعة السابقين عليه .

(١) Arist., Met. A. 3. 989 b21, cf. L. Robin. Penée Grecque. p. 41.

ومن المرجح حسب رواية القدماء أن يكون طاليس قد زار مصر ،
فقد نسب إليه كثير من اليونان أنه أدخل علم المصريين بالمنسمة الى بلادهم
كما أنه قدم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا .

ويصوره أفلاطون (١) فيلسوفا نظريا يسر متأملا السماء فيقع في بئر
وتضحك منه فتاة صغيرة . غير أن هناك روايات أخرى تقدمه لنا بصورة
أخرى مخالفة ، اذ تؤكد ما قد تميز به من خبرة عملية ومن مشاركة في
الحياة العامة والحياة السياسية لبلاده .

فما يذكر بهذا الصدد أنه استطاع أن يتنبأ بوفرة في محصول الزيتون
في عام معين فاحتكر معاصر الزيت ثم أجراها بأجور مرتفعة وجمع ثروة
طائلة . أما عن مشاركته في سياسة بلاده فيروى أنه دعا الى اتحاد المدن
الأيونية في حلف تكون عاصمته مدينة تيوس Teos لمقاومة الفرس .
وكل ما يعرف عن طاليس مستمد من روايات القدماء ومن هذه الروايات
أيضا استمد أرسطو معلوماته عنه .

ولربما كان اهتمام طاليس بالبحث في الفلك والظواهر الجوية من
تبحر وندى وأمطار وفيضانات من أهم أسباب افتراضه الماء مادة أولى
ومبدا لجميع الموجودات .

أما أرسطو فقد فسر اختيار طاليس الماء مادة أولية ومبدا لكل شيء
من ملاحظته أن الكائنات الحية تنشأ في البيئة الرطبة ومن البذر . (٢)
وهناك أسباب أخرى تبرر هذا الاختيار أيضا مثل ملاحظته أن دلتا النيل
قد تكونت من الطمي المترسب من الفيضان .

ومما ينسب لطاليس أيضا قوله ان كل الأشياء مليئة بالآلهة أو بالنفوس
وان المغناطيس حي لأن فيه قوة تحريك الحديد . غير أن قول طاليس بأن
الكون مليء بالآلهة يجب ألا يفيد أى نزعة دينية ثيولوجية عند طاليس لأن

(١) Plat., Theet., 174a.

(٢) Aris., De Anima., I. 2., 405 b.

المادة كانت تسم عند القدماء بالحياة ولهذا وصف مذهبه بالترعة الحيوية
Hylozoisme وهي نزعة سادت معظم مذاهب القدماء في المادة كما
سوف يتضح لنا فيما بعد .

انكسياندرس Anaximander

انضلت رئاسة المدرسة الملطية بعد طاليس الى تلميذه وصاحبه انكسياندرس .
وكان ازدهاره في منتصف القرن السادس ق.م. أى حول عام ٥٦٥ ق.م .
والمعروف أنه ألف كتابا في الطبيعة Peri Phyeos بقيت لنا منه
شفرة واحدة . وقد ساهم انكسياندرس كما ساهم طاليس في علوم عصره
وتميز بمخترعات علمية من أهمها ساعة الظل والخريطة .

ويشهد أكثر المؤرخين المحدثين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما في
تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا يظهر بوضوح عند أقرانه الملطيين .
وقد شغل انكسياندرس بالبحث في الطبيعة ولكنه لم يوحد بين طبيعة
الكون وبين أى عنصر محدد كالماء أو الهواء أو النار وإنما قال «بالايرون»
Apeiron أى اللانهاى .

وقد اختلف المفسرون عند تفسيرهم لهذا الأيرون ، هل هو لانهاى
الكم ، ولكنه محدد من جهة الكيف ، أم هو أيضا لا محدد من جهة الكيف ؟
وذهب برنت الى أن الأيرون لانهاى الكم ، لأنه يحوى جميع الأشياء
احتواء مكانيا كما تدل لفظه Periechein اليونانية ولكنه ليس محدد
الكيف لأنه قد تحد من جهة الكيف عند انكسيانس حين قال بالهواء
ووصفه بأنه لانهاى^(١) أما غير برنت من الباحثين فيرون انه ليس محددا من
جهة الكيف أيضا لأنه يحوى جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة
معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهى لانهاية
ولا محدودة ولا متعينة^(٢) .

(١) J. Burnet, E.G.P. Note. p. 58.

(٢) د . أحمد فؤاد الأهواني ، نبر الفلسفة اليونانية ص ٥٨ و ص ٥٩ .

ولقد روى ثيوفراسطس ما ذكره انكسپاندروس عن هذا الايرون
فقال :

« قال انكسپاندروس ، الملطي ابن ابراكسيادس مواطن طاليس
وصاحبه ، أن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهاى . وهو أول
من أطلق هذا الاسم على العلة المادية وقال أنها ليست ماء ولا أى عنصر من
العناصر الأخرى بل جوهرًا مختلفًا عنها جميعًا لا نهائيًا نشأت عنه للسوات
والأكوان .

ووصفه بأنه أبدى سمردى يحوى كل الأكوان ، ومنه تنشأ الأشياء
والبه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون ، لأنها تعوض وتصلح
ما يصدر عن بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعًا لما يقضى به الزمان .
وبالإضافة الى ذلك وجدت حركة الدوامة خالدة *Diné* منها صدرت
الأكوان . وكذلك لم يرجع انكسپاندروس مصدر الأشياء الى أى تحولات
فى مادة معينة بل قال ان الأضداد فى هذا الجوهر الذى هو جسم لانهاى
قد انفصلت عن بعضها . (١)

وبهذه التفرقة بين الايرون وبين العناصر المادية الأخرى كشف
انكسپاندروس لأول مرة عن عما تتميز به فكرة الطبيعة من خصائص
تميزها عن سائر العناصر المحسوسة

؛ ولقد اعتبر انكسپاندروس هذا الايرون أشبه بالسديم الأول الذى
نشأ عنه الكون بالانفصال . وهو يتصوره أيضا أشبه بالهاوية والكاوس ،
Chaos لا يتميز بأى صفة معينة كما يصفه أيضا بأنه المبدأ الأول باليونانية
Arche ولكن كيف نشأت الموجودات عن هذا الأيرون ؟

هناك مراحل ثلاث رئيسية ، أولها حالة الأيرون الذى لا يحده شىء
ولا يتميز فيه شىء لأنه كل متجانس لانهاى فى الكم ولا محدد الكيف :

(١) Burnet. E.G.P. pp. 15a-59. cf.

انظر ترجمة الدكتور أحمد نوّاد الأهرمان لهذا النص فى فجر الفلسفة اليونانية ص ٧ • •

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون . فيقضى هذا القانون الذي بذكرنا بفكرة القدر *Moira* وهي فكرة يمكن أن نعتبرها بديلاً لفكرة القانون الطبيعي الذي كان يسرى على البشر والآلهة على السواء فيقضى لكل بنصيبه ويحدد لكل مكانه الذي يجب ألا يتعداه (١) .

هذا القانون يقضى عندئذ أن تتحدد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الايرون الذي كانت هي كاملة فيه وغير متميزة فيه . وعلى هذا يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره .

ففي المركز يوجد ما سواه البارد الرطب يغلغه الهواء ثم دائرة من اللهب أو النار . ويتم انفصال هذه العناصر بطريقة آلية عن الايرون وبفعل الحركة الحلزونية الدائرية أو الدوامة وهي حركة أزلية خالدة وهي علة انفصال الأضداد عن بعضها ولذلك يصف نشأة العناصر عن الايرون بلفظه الانفصال *Apokrisis*

أما المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة .

ويرى انكسپاندر أن في نشأة أي موجود جزئي مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدى وكسر لنظام العدالة ، ذلك لأن تكوين كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره . فالكائن يتولد من صراع الأضداد الجاف والرطب والحار والبارد وهي صفات العناصر الأربعة . ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللاهائية العدد يقضى على عالم آخر بالفناء لأن كل عالم يولد لا بد أن يكفر خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار .

ويرى البعض أن نظام تكوين العوالم والأكوان عند انكسپاندر وس يتسلسل عالمًا بعد آخر . ولكن الرأي الغالب أنه قال بعدد لانهائي من الأكوان تبعد

عن بعضها بأبعاد شاسعة تحدث وتنفى ويولد عدد غيرها . وهى علنا النحو أيضاً يتم التطور من اللاتجانس إلى الوجود المتحيز المحدد فى مجال الأحياء .

فقد افترض انكسپاندروس أن الحياة قد تولدت فى البيئة الرطبة وكانت جميع الأحياء فى البداية أشبه بالأسماك ذات الغلاف السميك وكذلك تطور الإنسان عن نوع من الأسماك أو احتضنته الأسماك حتى أمكنه الحياة على سطح الأرض الجافة .

بهذه النظريات الطبيعية التى شملت تكوين العالم ، واتسعت أيضاً لتفسير نشأة الأحياء يكاد انكسپاندروس يكون أول فلاسفة التطور فى تاريخ الفلسفة وسبق لبلاس وداروين بمئات القرون من الزمان .

وعدا هذه النظريات العامة فى الطبيعة قدم انكسپاندروس فروضاً علمية أخرى قصد بها تفسير شكل الأرض والأجرام السماوية . فقد تصور الأرض على شكل اسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ١ : ٣ (١) .

وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء بفعل ما يشبه الجاذبية . أما عن الكواكب الأخرى فهى تحيط بالأرض على شكل دوائر أو حلقات باطنها من النار وغلافها من الهواء وتنسرب النار منها عبر أنابيب متصلة بهذه الدوائر ولها فتحات يظهر لنا منها الضوء واللهب .

انكسپاندروس :

ويعد انكسپاندروس آخر ممثلى الفلسفة المملطية . وقد دون فلسفته فى كتاب من النثر الأيونى ذى الأسلوب السهل الواضح بقيت منه شئرة واحدة رواها ثيوفراسطس ومؤداها : « أن الجوهر الأول واحد لانهاى ولكنه محدد الكيف . إنه الهواء ، منه نشأت الأشياء الموجودة التى كانت وسوف تكون ، ومنه أيضاً نشأت الالهة وكل ما هو الهى وتفرعت باقى الأشياء » .

ويتضح من هذه الشئرة أن انكسپاندروس قد اختار أحد العناصر المعروفة كما فعل طاليس ليكون مبدأ الطبيعة Physis ومصدراً لكل ما يشاهد فى الكون

(١) L. Robin, *Perée Gr.*, p. 49.

من موجودات حية أو ظواهر طبيعية . ولقد اختار الهواء لأنه لا يحتاج لحامل كالماء ، كما أنه أكثر قدرة على الانتشار والنفوذ في الأشياء . غير أن أهم هذه الأسباب هو نزعه الجبورية التي تعتبر الكون كائناً حياً يتنفس بالهواء لذلك يقول :

« لأن النفس فينا هو مبدأ كياننا ووجدتنا كذلك الهواء يحرى العالم كله . »

وواضح أن انكسيمينيس قد وحد بين الهواء وبين النفس pneume ورأى أن كل العناصر الأخرى وما يفرع منها من كيميائيات محسوسة يمكن تفسيرها بالاستناد إلى هذا المبدأ وبواسطة حركتي التكاثف والتخلخل . فالتكاثف يحدث البرودة والتخلخل يولد الحرارة بدليل ما يلاحظ من أن نفس الإنسان يكون ساخناً عند الزفير بفتح الفم ويكون بارداً عند الزفير والشفثين مضمومتين .

لذلك يصف الهواء بقوله انه يختلف في العناصر المختلفة بواسطة حركتي التخلخل والتكاثف وعندما يتخلخل فانه يتحول إلى نار وإذا تكثف صار ماء وإذا تكثف الماء أكثر يتحول إلى تراب وإن زاد تكثفه صار صخراً .

ووصف انكسيمينيس الأرض بأنها تطفو على الهواء كدائرة مسطحة وكذلك الكواكب كما قال بعدد لانها في من الأكوان مثل سابقه انكسيمانديروس .

ولقد كان لفلسفة انكسيمينيس تأثير يفوق سابقه لا في مذهبه من بسطة ووضوح . فقد أخذ عنه الفيزيائيون فكرة تنفس العالم وحياته ، وقال ديوجين الابولتي بالهواء مبدأ للوجود . ولكن هل انتهى تاريخ المدرسة الملطية بانكسيمينيس ؟

يذهب رومان (١) إلى أنه ليس هذا مؤكداً وإن كانت سيطرة الفرس على أيونية قد أثارت عقبات في سبيل تقدم البحث العلمي واضطرت الحركة الفكرية إلى الهجرة نحو الغرب .

(1) L. Robin. Pensée Gr., p. 256.

ولكن في ذلك الزمان حيث لم يكن للكتاب فيه شأن يذكر إلى جانب التلقين الشفهي لا يمكن أن نفهم كيف استمر هذا التراث وظهر بعد ذلك مع أمثال ديوجين وهيبون .

لكن هناك فيلسوفاً رابعاً كثيراً ما يعد في زمرة هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين لأنه قال إن النار هي مبدأ نشأت عنه الموجودات ، كما أنها العلة في حركة المحسوسات على نحو ما قال طاليس بالماء وانكسباندروس بالايرون . وانكسمنيس بالهواء وهذا الفيلسوف هو هرقليطس الذي يعد شخصية ذات موقف خاص ، في تاريخ الفلسفة الأيونية .

الفصل الثالث

هرقليطس

Heracleitus

كان هرقليطس من أسرة نبيلة من ارستقراطية مدينة افسوس وورينا لمنصب ديني وسياسي عظيم ، ولكنه لم يجد في هذا المنصب ما يتلائم وميوله فتنازل عنه لأخ أصغر منه .

وأكد انصرافه عن السياسة وانزاعه عن الناس كراهيته لسياسة الديمقراطية التي بدأت تنتصر في مدينته فهاجم مواطنيه وغضب عليهم . والغالب أنه قد بلغ ازدهاره حول عام 500 ق . م . أو في الألبانياد التاسع والخمسين كما يروى ديوجين لايرتوس . ولقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد ويتضح عدم احتماله لجهل الناس وتعاليه عليهم في قوله « إن الفرد الواحد يساوي عندي عشرة آلاف إن كان ممتازاً » .

كذلك يكاد هرقليطس يقول بما قال به نيتشه في الانسان الأعلى كما يقترّب في طبعه المتشائم من شوبنهاور على الرغم من أنه لم يغلب في فلسفته الشر على الخير بل قال أنهما وجهان لحقيقة واحدة كما يكون الجمال والتبجح والحياة والموت⁽¹⁾ .

ودون هرقليطس كتاباً واحداً بقيت منه مائة وثلاثون شفرة ، ويصفه ديوجين لايرتوس بأن عنوانه في الطبيعة . ويتقسم إلى ثلاثة أقسام قسم ، في طبيعة الكون وقسم في السياسة وقسم ثالث في البيولوجيا . وقد أهدى الكتاب لمعبد ارتيميس وانفق أغلب القدماء على أن الكتاب كان صعب الفهم ووصفوا مؤلفه بأنه الغامض الملتغز ، ويقول ديوجين أنه قد قد تعمد الغموض حتى لا يقرأه إلا من يقوى على فهمه من خاصة القوم . ولعله تعمد هذا الأسلوب ليدفع القارئ إلى التفكير ، لأنه كره الأسلوب السهل الخطابي ورأى أن

(1) P. Wheelwright. Heracleitus, Princeton. 1959. pp. 11-12.

أسلوب السيلا كاهنة الاله ابوللون - أقرب إلى بيان الحقيقة لأنه أسلوب يعتمد على الرموز .

ونتيجة هذا الإلغاز اختلفت تفسيرات فلسفته اختلافاً بينا عند شراحه المحدثين . ولعل سبب هذا الاختلاف أننا نطبق أسلوبنا في التفكير وعاداتنا في الفهم على اللغة اليونانية القديمة التي كثيراً ما تبتعد في معانيها عن تصوراتنا ولفظنا (١) .

ففي اللغات الأوروبية الحديثة التي تفرعت عن اللغة اللاتينية توجد تفرقة واضحة وتمييز في أجزاء اللغة لا يوجد مثله في اللغة اليونانية ووراء هذه التفرقة النحوية تحديدات انطولوجية تتعلق بأنواع الوجود . ومثال ذلك أنواع الكلمة الثلاثة الاسم والصفة والفعل ومقابلاتها الوجودية في الأشياء والصفات والأحداث .

.. وإن هذا التمييز ليس دائماً واضحاً إلا أن لغة هرقليطس خاصة واللغة اليونانية عموماً لم تكن تحتل مثل هذا التمييز .

ومثال لذلك قول هرقليطس: (٢)

« الأشياء الباردة تصبح حارة ، والحارة تصبح باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً » هل يتحدث هنا هرقليطس عن الأشياء أم عن الصفات ؟ الملاحظ في العبارة الأولى أنه يتحدث عن الأشياء الباردة على نحو ما هو واضح في الترجمة العربية التي تطابق الأصل اليوناني الذي يشير إلى هذه الأشياء باستعمال الجماد الجمع وأداة التعريف .

أما في العبارات الثلاث التالية فهو المفرد الجماد غير المسبوق بأداة التعريف مما يدل على أن التفرقة بين الصفات والأشياء لم تكن واضحة إلى قرن ونصف تالين حيث بين أرسطو أهمية هذا التمييز . ومما تغني الإشارة إليه أيضاً عند فهمنا لدراسة هرقليطس خلطه بين المعنى المجرّد والشئ العيني المحسوس

(١) Wheelwright, Ibid., p. 12-18.

(٢) تشير بحرف ب لبلي ووتر وترقيمه ، وبحرف د لديلز ، وهو واضح في الترجمة العربية

وتنطبق هذه الملاحظة خاصة على فكرته في النار التي يصفها بصفات محسوسة ومعقولة في آن واحد والاختلاف الثالث بين أسلوب التفكير الحديث وأسلوب هرقلطس هو عدم تمييزه بين الذات والموضوع أو بين الذات العارفة وموضوع المعرفة أو بين المفكر وفكرته ومثال ذلك حديثه عن الحكمة أو الكلمة أو ما سماه هو. باللوغوس Logos فهو تارة يعنى الحكمة بمعناها الموضوعى المنقل عن الذات العارفة كقوله الحكمة واحدة ، فهي راغبة وغير راغبة في أن تسمى باسم زيوس ، وقد تعنى العقل الانسانى بالمعنى الذاتى كقوله الحكمة واحدة وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء ، وقد ظل هذا الخلط بين الذات والموضوع سائداً في الفلسفة القديمة عموماً ، وإن أحس بعض القدماء بالمشكلة مثل بارمنيدس حين يفرق مثلاً بين طريق الحق بمعناه الموضوعى وطريق الظن . وعند السفسطائيين الذين برعوا في الخطابة والجدل وبلغت الفلسفة معهم درجة عظيمة من حيث اكتمال المصطلح .

وقد تغلبت النزعة الذاتية عند السفسطائيين وحاول أفلاطون أن يعدل فيها بما شاهده من ميثافيزيقا مثالية ولكن المشكلة ظلت على كل الأحوال غامضة عند الاغريق ولم تتضح إلا في العصر الحديث وبعد ما أكده ديكرارت من ثنائية الذات والموضوع .

ولقد جمعت النشرات الباقية من كتاب هرقلطس وترجمت إلى معظم اللغات الحديثة منذ بدأ شليرماختر Schleiermachre في جمعها وترتيبها عام ١٨١٧ ، وما زالت رهن بحث الباحثين إلى اليوم .

ومن النشرات الموثوق بها نشرة هرمان ديلز Herman Diels التي صححها والتر كرانتر Krantz عام ١٩٣٤ ، وقد اعتمدت على هذه الترجمة كاتلين فريمان K. Freemann في ترجمتها للنشرات إلى اللغة الانجليزية وكذلك اعتمد عليها فيليب ويلرايت Wheelwright في كتابه الحديث عن هرقلطس وقد أضاف خمس نشرات كانت مخدوفة من نشرة ديلز كرانتر . هي بترقيمه (٢٠ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ٦٢ ، ٧٤) كذلك قدم برنت Burnet

ترجمة هذه الشذرات يتفق وترتيب باى ووتر By water الذى راعى ترتيب الشذرات حسب الموضوعات (١).

ويجدد بنا عند دراسة فلسفة هذا الفيلسوف الغامض هرقليطس أن نميز بين ثلاثة موضوعات رئيسية هى منهجه فى المعرفة وفلسفته الطبيعية ورأيه فى الحياة الإنسانية ونبدأ برأيه فى المسج .

١ - مسج المعرفة : سار هرقليطس على ما كان متبعاً عند القدماء من توضيح مسج البحث الذى يسلكه الباحث عند دراسته لمشكلة معينة ولقد بدأ هرقليطس مؤلفه بالشذرة الآتية (٢) : « ومع أن هذا اللوغوس Logos حقيقة أزلية ، إلا أن الناس يعجزون عن فهمه حتى بعد سماعهم له لأول مرة كما لو لم يسمعه من قبل .

ومع أن كل الأشياء تحدث وفقاً لهذا اللوغوس يبدو الناس كما لو تكن لهم به أى خبرة ، على الأقل عندما يحكمون على هذه الأشياء بالكلمات والأفعال التى سوف أعرضها هنا :

ويتلخص مسجى فى تفسير كل شىء وفقاً لطبيعته ، وأحدد كيف يسلك . أما سائر الناس فإنهم على العكس من ذلك يكونون فى يقظتهم غير متنبهين وناسين كل ما يدور حولهم كما لو كانوا فى سبات عميق .

ويقول أيضاً « يجب علينا أن نتبع ما هو مشترك بين الجميع ، ومع أن اللوغوس مشترك بالنسبة للجميع ، إلا أن أغلب الناس يعيشون كما لو كان لكل منهم فكره الخاص . » (٣)

ولقد ظهر سؤال عام حول تفسير معنى « اللوغوس » فى الفقرتين السابقتين ، فالعنى الحرفى لكلمة Logos اليونانية يفيد الكلمة ، ولكن

(١) نجد ترجمة عربية لهذه النصوص للدكتور أحمد نؤاد الاخوان وضع فيها ترجمة برنت وديلز على السواء . ولقد استمنا كثيراً بهذه الترجمة فى دراستنا لفلسفة هرقليطس .

(٢) شذرة رقم ٢ ب أو ١ د .

من المؤكد أن هرقليطس قد أورد هذا النص فى مقدمة كتابه على حد رواية سكتوس امبركوس انظر ويلرايت ١- Appendix. Ibid. B. .

(٣) شذرة ٩٢ ت أو ٢ د

هل يعنى هرقليطس في هذين السياقين كلمة كلية عليا ليست خاصة به كنتكلم
أم هي خاصة به فهي كلمة الفيلسوف نفسه (١) ؟

وعلى الرغم من أن التفسير الأول هو الأرجح إلا أن برنت قد أخذ
بالتفسير الثاني أى أنها كلمة الفيلسوف نفسه (٢) ، ولعله قد أخذ بهذا التفسير
لأن القدماء كانوا يبدأون أمثالهم بعبارة أن فلان من الناس قد يقول كذا وهذه
العبارة قد وردت في كتابه وفقاً لشهادة سكتوس .

ولكن هناك اعتراض على هذا التفسير الذاتي للوغوس لأن تفسير
سكتوس امبريقوس يشير إلى المعنى الكلى الكونى للوغوس ، فيصفه بأنه
اللوغوس المشترك الالهى .

وفضلاً عن ذلك فإن هرقليطس يفرق في شذرة أخرى بين اللوغوس
وبين كلمته هو الخاصة به فيقول « لا تنصتوا لى بل للوغوس » (٣) .

وهذا التفسير الموضوعى الكونى ينطبق أيضاً على الشذرة الثانية التى وردت
في كتابه وهى التى يقول فيها « مع أن اللوغوس مشترك بين الجميع » .

كذلك يفرق الكاتب المسرحى ابيخارموس Epicharmus معاصر
هرقليطس بين اللوغوس وهو العقل الالهى وبين الفكر الانسانية الذى يشير
إليه بلفظه Logismos ولكن كيف تم هذه العملية المشاركة بين
الفكر الانسانى وهذا اللوغوس الالهى ؟

يلتزم هرقليطس إلى القول بأن جوهر العقل الانسانى من حقيقة هذا
الجوهر الالهى الكلى ، فالانسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحاداً كلياً ويترتب
على هذه المفكرة معارضة هرقليطس لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع
المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لها لأن العقل لكى يدرك الحقيقة
لا بد أن يتحد بها ، ولذلك هاجم أكثر العلماء والفلاسفة ووصفهم بأنهم

(1) Wheelwright, Ibid, P 21

(2) J. Burnet, E. G. P. P 133 nota 1.

(3) Fr. 1B. 50 D.

لا يصلون إلى الحكمة ولا يدركون اللوغوس يقول : « إن المعلومات الكثيرة لا تكفي للفهم » .

وواضح من ذلك أن منهج هرقليطس الذي يقضى بالانحداد بالحقيقة هو منهج أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف حيث نعرف الحقيقة بالعيان المباشر ، وبالانصال ، ولكن هذه النزعة الصوفية عنده لم تكن تتسع لقبول أى شىء غامض في العقل أو مبهم أو يفوق الحس . فهو على حد وصف برتراند رسل على رأس الفلاسفة الذين جمعوا بين التصوف والمنطق على السواء .

والتزامه بالمنطق العقل قد ظهر في قوله « إن للايقاظ عالمهم المشترك أما النيام فلكل عالمه الخاص » .

فالمعرفة لا تتم إلا باليقظة والانتباه والاعتماد على الحواس يقول « إنني أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شىء آخر » .

ولكن الحس وحده لا يكفي إن لم يكن وراءه تفكير وتعقل وفهم ، لذلك يقول : « إن العين والأذان مضلة لمن كانت نفوسهم بربرية » ويؤكد ضرورة تعمق الانسان لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان تحتاج إلى فهم وتعقل واجتهاد في التفكير المجرد . وينتهي إلى القول بأن البحث عن الحقيقة صعب لأن الطبيعة على حد قوله تحب أن تخفى ويقول أيضاً : « أن الاله صاحب نبوءة دلتى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز » وأيضاً إن لم تتوقع ما ليس متوقفاً فلن تجد الحقيقة أبداً » .

(ب) فلسفته الطبيعية :

ذهب هرقليطس إلى « أن هذا العالم ، وهو واحد للجميع ، لم يخلقه اله أو بشر ، ولكنه كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحساب وتخيبو بحساب » (١) فبدأ الأشياء كلها ومنهاها ليس مخلوقاً لاله ولا بشر ، وإنما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغيير وهي النار .

(١) شلرة ٢٠ ب أو ٣٠ د . فبر الفلسفة ص ١٠٤ - ١٠٥

وهذه النار يصفها أيضاً بأن بينها تبادل وبين جميع الأشياء كالتبادل بين
السلع والذهب أو الذهب والسلع . (١) .

لكن ما هذه النار ؟ هل كان يعنى بها هرقليطس النار المحسوسة التي هي
أحد العناصر الطبيعية التي منها الماء والهواء أم هي فرض عقلي ومبدأ ميتافيزيقي
يرمز لحقيقة التغيير على نحو ما تصور انكسايانديروس الايرون مثلاً ؟

لقد ذهب بعض المحدثين إلى القول بأنها النار المحسوسة (٢) معتمدين في
ذلك على شهادة القدماء وخاصة أرسطو وشراحه الذين يعدون هرقليطس في
زمرة الفائلين بأحد العناصر المادية مبدأ الكون الطبيعي .

لكننا إذا استبعدنا طريقة التمييز الكامل بين المحسوس والمعقول في
تفسيرنا لفلسفة هرقليطس فسوف نجد أن المعنى العيني المحسوس لا يتناقض
والتصور العقلي الميتافيزيقي .

فالنار المحسوسة التي هي المبدأ المادي للوجود هي من جهة أخرى مبدأ
روحاني عقلي ميتافيزيقي ، لأنها رمز للتغيير المستمر في الوجود وهي القانون
والمقياس الثابت له أو هي اللوغوس الالهي كما يصفها في شذرات أخرى وهي
مصدر الضوء والحرارة والحياة في كل شيء . ولكن كيف يتم التغيير فتمايز
العناصر الطبيعية وتختلف الأشياء عن بعضها ؟ .

يقول ان هذه النار تشتعل وتخبو بحسب وفي عبارة أخرى يقول : وهذه
هي الصور التي تتحول إليها النار . أولاً البحر ، ثم نصف البحر أرض ونصفه
الآخر أعاصير (٣) (ينابيع Prester برستير) وتفسير ذلك أن النار
تتحول إلى حالتين أخريين هما الماء والأرض ، فتكون الثلاث حالات الرئيسية
هي النار والماء والأرض .

ولكن هناك جزء من الماء يتحول بواسطة ما يسميه بالبرستير Prester إلى
هواء ونار . أما عن هذه الظاهرة فقد فسرها البعض فأنها أعاصير Whirl wind

(١) شذرة ٢٢ ب ، ٩٠ د

(٢) Arist., De Caelo, III, V. 303, Met., I, 3, 984 a7.

(٣) شذرة ٢١ - ٣٠ ، فجر الفلسفة . انظر ملحوظة ص ١٠٥

مثل برنت والبعض الآخر فسرها بأنها يتابع Water spout مثل كاتلين
فريمان وبالفرنسية ترجمها روبان بأنها Trombe .

ويذهب ويلرايت (١) إلى أنها مصطلح يوناني يشير إلى ظاهرة جوية
لا يوجد لها في اللغات الحديثة مقابل دقيق لأنها في تفسير ابيقور أشبه بالدوامة
الهوائية المصحوبة بسيل من المياه ، ولكن سيريل بيلى يدخل في تفسيره لهذه
الظاهرة عنصر النار ويستند في ذلك إلى رأى سنیکا الذى فسّر البرستير بأنه
انفجار مصحوب بلهب : inflammatur, ignis turbo ويشرحه آيتيوس
بأنه يحدث من احتكاك السحب .

والخلاصة أنه ظاهرة جوية تتضمن الماء والهواء والنار وبناء على ذلك يصف
هرقليطس نشأة العناصر من النار بقوله : « النار تحيا بموت الأرض ، والهواء
يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء » (٢) .

كذلك نلاحظ كيف يدخل هرقليطس مصطلح الحياة والموت على
تغيرات الطبيعة كتوله إن الشمس تولد كل يوم ..

ويصف هذه التحولات بعبارة أخرى فيقول بالطريق إلى أعلى والطريق
إلى أسفل في هذين الاتجاهين تحدث التغيرات .

فبالطريق إلى أسفل تنقل النار فتصبح ماء ، وجزء من الماء يصير أرضاً .
أما بالطريق إلى أعلى فتصاعد الأبخرة من الأرض والماء فتصير سحباً
ثم تشتعل فتعود إلى النار بواسطة ظاهرة البرستير . لذلك يستعمل هرقليطس
كلمة التصاعد exaltation ليفسر بها الطريق إلى أعلى أى عودة الأشياء
إلى النار .

ومما يلاحظ أنه يهتم بوصف عودة الأشياء إلى النار أكثر من اهتمامه
بوصف انفصالها عنها كما نلاحظ عند انكسيماندروس مثلاً ، ويفسر البعض
هذه الملاحظة بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء ولهذا فقد قال بفكرة
الاحتراق الكلى conflagration

(١) Whewright., Ibid., p. 43.

وقد افترن بفكرة الاحتراق الكلي فكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان ، وهى فكرة العود الأبدى والسنة الكبرى التى شاعت عند القدماء خاصة الرواقيين .

ولقد كان الكلدانيون أول من توصل إلى هذه الفكرة من القدماء لتعمقهم فى التنجيم والفلك وقد اعتقدوا أن هناك وقتا تشتعل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس ويحدث هذا فى رأيهم كل ستة وثلاثين ألف عام .

وقد بقيت آثار هذه الفكرة عند الفنود وفى ايرن أما عند اليونان فقد حددت السنة الكبرى بثمانية عشرة ألف عام أو عشرة آلاف عام وثمانمائة (١) ولقد اسرعى التغير المستمر والسيلان الدائم فى الطبيعة نظر هرقليطس واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة لذلك ردد القدماء عذارته التى يذكر فيها أن كل شىء فى تغير ولا شىء ثابت (٢) . (*Panta Rei*)

والنار التى هى مبدأ كل شىء يجرى فيها هذا التغير الدائم . ومن ثم فهى رمز لحقيقة الوجود .

ويتم هذا التغير حين يصير الشىء إلى ضده وعلى ذلك فهو يعد الأضداد متحدة ببعضها ويضع لألحمة كبيرة من الأضداد كالأهار والليل والشاء والصيف والحرب والسلم يقول فى الشذرات التالية : « لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياهها جديدة تغمرك باستمرار »

« الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا . »

« يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شىء ، وأن التنازع عدل وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع . »

فحقيقة الوجود تقوم على أساس من توتر الأضداد ، ويتضح هذا التوتر بقوله ان المثناب *srew* يتجه على خط لولبي ومستقيم فى آن واحد كما تكون البداية والنهاية متصلتين فى دائرة واحدة . ويرى هرقليطس أن هذا التغير

(١) Whechwright. *Ibid.*, p. 50-51.

(٢) *Plat. Cratyl.* 440. *Theet.* 18a. *Arist.*, *Met.*, 107b.

الدائم وهذا الصراع القائم بين الأضداد يحكمه قانون ازل واثلاف حتى هو ما يسميه اللوغوس . واللوغوس حين يرد في مثل هذا السياق يفيد معانى العقل والمقياس والقانون الذى يسرى على الأضداد المتناوذة التى يحدد بعضها ببعضها فى المكان وعلى الأضداد المتتالية التى تتوالى فى الزمان . وهو الذى يسميه أحيانا زيوس Zeus وهذا اللوغوس ليس لها متمسقا كآلة الميتولوجيا ولكنه عقل وبشعاع منه ندرك النار الالهية وتتصل بها .

لذلك فهو يوجد بينه وبين النار الأولية فيقول : « الحكمة واحدة ، أن نعرف العقل الذى يحرك كل شيء في كل شيء » .

« لا ينبغي للشمس أن تتعدى حدودها ، وان فعلت فان الايرنيات خادما العدالة بدركتها » (١)

وهكذا لا يجري الصراع والتغير بطريقة عشوائية ، ولكنها جميعا تكشف عن معقولة وقانون كوني واثلاف حتى هو أيضا اللوغوس .

ولكن هل معنى هذا ان هرقلطس قد انتهى الى فكرة اله مشخص عاقل يعنى بكل شيء كما قال سابقه كسينوفان مثلا ؟

هناك غموض حول هذا الموضوع عند هرقلطس ، فهو مثلا يقول : « ان القوة الملكية في يد طفل » ويقول « ان الصاعقة تفنى كل شيء » ويقول الأموات خالدون والخالدون أموات ، مما يرجح انه لا يفترض مطلقا سرى عملية التغير وقانونه (٢) .

(٣) نظريته في الحياة الانسانية :

ويترتب على نظريته الطبيعية آراء في النفس البشرية والحياة الانسانية .

أما النفس البشرية فهي متصلة بالنار الالهية العاقلة ، يصف نشأتها بالتصاعد أو بالطريق الى أعلى حين تتحول الرطوبة الى بخار ثم الى نار . فهي عرضة للتحويلات حسب طبيعتها فاما نحو الجفاف والنار واما نحو

(١) ١٩ ب ٢١ ، ٢٩ ب - ٩٤ د

(٢) ثارات ٢٨ ب - ٦٤ د ، ٧٩ ب - ٥٢ د ، ٦٧ ب - ٦٢ د

الرطوبة والماء ، وفي الحالة الاولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح وفي الحالة الثانية يتركها التصاد

النفس الحافظة صالحة وأكثر اتصالا باللوغوس أما الرطوبة فمفسدة ولذلك يقول ان النفس تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات وحين تنقطع صلها عن اللوغوس وعن الحقيقة وحين تنعزل في عالمها الخاص . أما في الحياة السياسية فقد استرعى نظر هرقلطس ما يجري فيها من صراع وتغيرات ولقد كان عصره عصر فلال سياسي ومنازعات داخلية .

فن جهة كانت هناك الحروب الفارسية بين اليونان والفرس ومن جهة اخرى كان مجتمعه الداخلي يتحول من مجتمع قبلي ارستقراطي الى مجتمع ديمقراطي . وكان هرقلطس ينتمي الى الارستقراطية فنار على الاتجاهات الديمقراطية التي سادت مدينته ، وحتق على مواطنيه ومن أقواله فيهم « خير للإفسين أن يشقوا أنفسهم وأن يتركوا السياسة للأطفال . » وكان يرى أن أصل القوانين الانسانية سهاوى وانها مرتبطة بقوانين الالهة ومن ثم لا ينبغي للناس ان يبدلوا فيها أو أن يغيروها « يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم »

ولقد كان لفلسفة هرقلطس تأثير عظيم فيها بعد . فهو وإن لم يؤسس مدرسة أو هيئة منتظمة الا ان شخصيته المستقلة قد اثرت على كثيرين اتبعوا فلسفته .

ومن أهم من تأثر به في اليونان اقراطليوس الذي أخذ بفكرة التغيير المطلق الى حد أن رفض الكلام واكتفى بالإشارة . وتأثر أفلاطون بأقراطليوس وأخذت الرواقية بكثير من آرائه فيما بعد .

كذلك تأثر بفلسفته الشاعر ابيخارموس الذي ألف ملهاة تعتمد على فكرة التغيير فذهب فيها الى أن من يستدين ديناً يجب عليه الا يرده ، ومن دعى لوثية يجب الا يحضرها لأن المدعو والداعي قد تغيرا .

وقد حظى هرقلطس باهتمام بالغ في العصر الحديث خاصة عند هيجل وفي الفلسفة المركسية ، لأنه أول من أكد حقيقة الصراع والتغيير في

الوجود وأول من عارض منطق الثبات الصوري بمنطق حركي ديالكتيكي مطابق للواقع .

فالمنطق الصوري يؤكد عدم التناقص ويرى أن الشيء إما س أو لاس ، ولكن الواقع في منطق هرقليطس يحتمل الضدين معا فهو س ولا س في وقت واحد .

وعلى ذلك يرى انصار المنطق الديالكتيكي ان المنطق الصوري لا يطابق الواقع لأنه يأخذ لحظة معينة فيجعلها مطلقة والفريقا الحديثة النسبية لا تأخذ باللحظة المطلقة بل بلحظة زمانية لها مدلول نسبي (١) .

(١) cf. G. Thomson. *Studies in ancient Greek Society*.
Vol. II, p. 28.

الفصل الرابع

الفلسفة الفيثاغورية

فيثاغورس ومدرسته :

انتقلت الفلسفة الأيونية نحو الغرب ، وازدهرت مع فيثاغورس وأتباعه في جنوب إيطاليا أو كما كانوا يسمونها قديماً بلاد اليونان الكبرى *Magna Graeca*

وكانت العوامل السياسية هي أهم العوامل في هذه الهجرة ، فمن جهة كانت هنالك غزوات الفرس المتكررة لساحل أيونية ، ومن جهة أخرى احتد الصراع الداخلي بين طبقات المجتمع اليوناني .

في ساموس ، مدينة فيثاغورس انتصرت سياسة الديمقراطية بفضل الطاغية بوليقراطس الذي ضيق الخناق على كبار التجار والملاك . ولما كان فيثاغورس أكثر اتصالاً بهاتين الطبقتين فقد فر هاربا إلى مدينة كروتونا بجنوب إيطاليا .

وهناك استطاع أن يكون مدرسته وأن ينشر آراءه الفلسفية والسياسية بين أتباعه الذين انتشروا في هذه المناطق الزراعية التي كانت أكثر ترحاباً بنزعاتهم الروحية والمثالية .

ولقد أوى فيثاغورس أشراف سيبارس بعد أن ثارت عليهم مدينتهم ولكنه جلب على نفسه غضب أهل كروتونا برعايته لحزب الاستقراطية ، وتسبب قيلون Kylon في إحراق مدرسته وجميع أعضائها عند اجتماعهم في منزل أحدهم هو ميلو البطل الرياضي . ولم ينج من الحريق سوى اثنين هما ارجيتوس وليزيس . أما فيثاغورس فيقال إنه كان قد توفي قبل ذلك في مدينة ميتابونوم .

أما عن شخصية فيثاغورس ، مؤسس هذه المدرسة فانما تحوطها كثير من الأساطير إذ كان مصالحا دينيا وصاحب فرقة من الأتباع تبعهم عقيدة دينية واحدة واتجاه فلسفي واحد .

ويروى أنه ولد حول عام ٥٧٠ ق.م. وعاش مائة عام . ومن الأساطير التي تروى عنه ، أنه زار هادس أو العالم السفلي ورجع مرة أخرى كما فعل أورفيوس نبي الأورفيه . كذلك اعتقد في تناسخ الأرواح وإمكانية حلولها في أي كائن حي . وكان معاصره كسينوفان Xenophanes يسخر من هذه النظرية ويروى انه رآه يمتع أحد الناس من ضرب كلب لأنه تبين في صوت هذا الكلب نفس أحد أصدقائه .

وعلى العموم ، فقد اعتقد فيثاغورس انه كائن أسى من البشر ، اذ كان يقول هناك بشر وآله وكائنات أخرى وسط بينهما مثل فيثاغورس .

أما عن اتباعه الفيثاغوريين فنحن لا نعلم الكثير عن قدامتهم المعاصرين له ، ولعل السبب في ذلك هو السرية التي كانوا يحيطون أنفسهم بها حيث لم يكن يسمح لأحد بأن ينسب لنفسه نظرية معينة أو يذكر اسم فيثاغورس فكانوا يشيرون اليه بقولهم المعلم أو هو قال (١) .

وكانت هذه السرية أيضا سمة مترتبة على طابع فلسفتهم الدينية الصوفى . ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص في مجرد بعض الافكار المنطقية المحدودة وانما كانت تصدر عن تجربة باطنية اساسها شعورهم الجماعى بالقوة الالهية السارية في الوجود والحياة الواحدة التي تصل جميع الكائنات ببعضها .

ولهذا فقد عدت الفيثاغورية حركة اصلاح وتجديد في العقيدة الاورفية التي كانت بدورها حركة اصلاح وتجديد في عبادة ديونيسوس السرية .

فن عبادة ديونيسوس احتفظت الفيثاغورية بمبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة ، ومن الأورفية اخذت فكرة المصدر الالهى للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التي بسببها سقطت من

(١) Cornford, From. Rel. to Phil., p. 203.

بالسما إلى الأرض وسجنت في الجسم الذي ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطة الزهد وطقوس الطهارة المختلفة ولكن اختلفت الفيثاغورية عن الأورفية حين اختارت أبوللون الأولي لها بدلا من ديونيسوس اله الأورفية كما اتخذت من الفلسفة والتأمل الفكرى وسيلة للتطهير والخلص (١) .

وقد انتشر الفيثاغوريون في أنحاء العالم اليونانى واستمرت تعاليمهم نشطة خاصة في مدن ريجيوم مع أرخبينوس .

وفي تارتنا مع أختياس صديق أفلاطون الذى كاد يحقق آماله في الحاكم الفيلسوف منذ القرن الرابع قبل الميلاد .

وفي بلاد اليونان نفسها أسس فيلولاوس مركزا للفلسفة في مدينة طيبة . ويعد فيلولاوس أعظم رجال الجيل الثانى من الفيثاغوريين وعليه تتلمذ سميثاس وسييس اللذان يذكرهما أفلاطون في محاوره فيدون .

ومن تلاميذه أيضا أوريتوس الذى أسس مركزا لهذه الفلسفة في فليونتس

ولقد استمرت الفيثاغورية لاربعة قرون بعد الميلاد مع الفيثاغوريين المحدثين الذين اختلط تاريخهم بالأفلاطونيين المحدثين
نظرية العدد والائتلاف :

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون ، رأوا أن التفسير المادى الذى قال به السابقون عليهم يثير صعوبات من أهمها ، أنه لو انصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فانه ان يكون مبدأ سابقا عليها في الوجود .

ثانيا : لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذى يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به (٢)

(١) Cornford, *Ibid.*, 199-200.

(٢) R.G. Collingwood, *The idea of Nature*, Oxford, 1957, p. 150.

ولقد وجد فيثاغورس وأتباعه حل هذه الصعوبات في ملاحظاتهم على الصوت أو في السمعيات Acoustics

فن تلك الملاحظات ان المطرقة حين تدق على السندان فإنها تحدث اصواتا مختلفة بحسب ثقلها . ومنها أيضا أن اختلاف الانغام الموسيقية الصادرة عن أوتار القيثارة لا ترجع الى اختلاف المادة المصنوعة منها تلك الأوتار ، ولكن يرجع اختلاف الانغام الى اختلاف طول الأوتار ، ومن ثم تختلف الذبذبات التي تحدثها هذه الأوتار .

من جملة هذه الملاحظات توصل الفيثاغوريون الى فكرتهم الجديدة في تفسير طبيعة الأشياء . فإدام العدد هو الحقيقة المعقولة المفصرة لظاهرة الصوت المحسوسة فيمكن أيضا أن يكون هو الحقيقة المفصرة لجميع الأشياء سواء منها المحسوسة أو العقلية .

وانتهوا من كل ذلك الى أن العلة والحقيقة المفصرة للوجودات ، ليست المادة ولكن العدد الذي يمكن أن نعبّر عنه بالشكل الهندسي أو كما كان يسمى باليونانية بالايديوس Eidos أى الصورة المرئية .

ولكن كيف يكون العدد حقيقة الأشياء ؟

يمكن أن نرجع في هذا الى رواية أرسطو ، وهي أهم مرجع استند عليه الباحثون حتى الآن . يقول أرسطو :

« ولقد عني الذين عرفوا بالفيثاغورين بالرياضيات وكانوا أول من افترض ان مبادئ الرياضة هي أيضا مبادئ جميع الاشياء .

ولما كانت الاعداد هي أول مبادئ الرياضة فقد تصوروا ان بينها وبين سائر الكائنات الموجودة تشابها كبيرا يفوق التشابه القائم بينها وبين النار أو الأرض أو الماء .

ولما لاحظوا أيضا أن الخواص والنسب التي تحدد الأنغام تعتمد على الأعداد . فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هي أيضا مبادئ كل شيء وتوصلوا الى أن السماء كلها ما هي الا اثتلاف وعدد . (١)

(١) Arist., Met., A. 5, 985b 29 etc.

ثم نسب اليهم أرسطو أيضا قولهم بأن الدكاد Decad أو مثلت العشرة هو الشكل الكامل الذي يحوى طبيعة كل الأعداد .

ولقد كان هذا النص موضع اختلاف المفسرين للفلسفة الفيثاغورية .

فن الصعوبات التي ينطوى عليها النص تحديد صلة الأعداد بالأشياء الطبيعية . هل هي صلة مشابهة أو محاكاة imitation ؟ أم أن الأعداد متحدة بالأشياء ومباطنة لها ؟ ان رواية أرسطو تحتمل المعنيين خاصة انه يؤكد في موضع آخر صلة المشابهة عندما يقارن بينها وبين فكرة الانلاطون في المشاركة بين المثل والمحسوسات ولقد رجح أغلب المفسرين أن تكون صلة المحاكاة اسبق من صلة المباطنة عند الفيثاغوريين الأوائل واستدلوا في رأيهم هذا على رواية ثيانو Theano زوجة فيثاغورس التي تنسب لها رسالة ذكرت فيها أن الاغريق قد رووا عن فيثاغورس انه قال إن الأشياء المصنوعة من الأعداد في حين أنه قد قال ان الاشياء مصنوعة وفقا للأعداد . على أن أغلب الباحثين قد رجحوا ان يكون الفيثاغوريون قد قالوا منذ البداية بكانتا النظريتين. (١)

وفضلا عن ذلك فقد انتهت دراسة الباحثين في معنى المشابهة أو المحاكاة Mimesis عند قدماء اليونان الى تفسير أبعد ما يكون عما يمكن أن يتبادر الى ذهن القارئ الحديث من ههنا .

فالمشابهة لاتعنى على الاطلاق معنى المفارقة أو تعالى الاعداد والتصورات الهندسية عن المحسوسات . كما أن فكرة المباطنة أو التعالى الخالصة لم تكن موجودة بشكل واضح عند السابقين على سقراط بل كانت كلمتا الفكرتين تستدعى الاخرى .

وعلى هذا فقد كانت علاقة المحاكاة بين الأعداد والمحسوسات عند الفيثاغوريين تفسر على أنها علاقة ارتباط بين الحقيقتين ، وأساس هذا الارتباط ان بينهما شيئا أو صفة مشتركة (٢)

(١) Robin, La Pensée Grecque. p. 68-69.

(٢) R.G. Collingwood, Ibid., pp. ٤55-56.

أما الصعوبة الثانية في تفسير هذه الفلسفة ، وهي ذات أهمية أكبر فتظهر عند تفسير مبادئ الأعداد التي هي أيضا مبادئ كل الموجودات .

وقد فسر أرسطو مبادئ الأعداد بأنها مبادئ الزوجي The even والفردي The Odd والواحد The One Monad يتكون من كليهما . لأنه إذا نظرنا إليه في ذاته (in its self identity) نظهر فرديته ولكنه بالإضافة الى غيره in respect of its otherness فإنه يكون الثنائي اللامحدود The indefinite Dyad^(١)

فاذا صح قول أرسطو هذا من أن الواحد وهو مبدأ الأعداد التي تدخل في تكوين الأشياء مركب من مبدئين ، مبدأ الزوجي ومبدأ الفردي ، فلا بد من تأكيد الأساس الثنائي في الفلسفة الفيثاغورية^(٢)

فالفردي والزوجي ليسا سوى مرادفين للأضداد العشرة الأساسية التي قالت بها الفيثاغورية وهي :

١ -	الحد	اللامحدود
٢ -	الفردي	الزوجي
٣ -	الواحد	الكثير
٤ -	الأيمن	الأيسر

(١) ملحوظة :

فسر سيلفيوس سبب وصف الزوجي باللامحدود والانهائي بأنه قابل للقسمة الزوجية إلى ما لا نهاية ، ولكن عندما يضاف له الفردي فإنه يمنع هذه القسمة إلى نصفين متساويين . ولكن من الواضح أن من الأعداد الزوجية ما ينقسم إلى انصاف فردية مثل ٦ و ١٠ والتفسير الذي يمكن أن يكون أوضح يرجع إلى اريستكينوس الذي يقول أنه في حين ينقسم الزوجي إلى نصفين متساويين يبقى عند قسمة الفردي طرف ثالث . وتفسير ذلك عند القدماء ، أن هناك فراغ يستمر موجودا بين شطري العدد الزوجي وهذا من قبيل النقص وعدم الاكتمال ، في حين يبقى ما يشبه النقطه أو طرف ثالث يحدد هذا الفراغ عند قسمة العدد الفردي .

cf. Burnet. E. g. P. p 288

(2) J.E. Raven. Pythagoreans and Eleatics. Cambridge 1949.

الموتث	المذكر	— ٥
المتحرك	الثابت	— ٦
المنحني	المستقيم	— ٧
الظلمة	النور	— ٨
الشر	الخير	— ٩
المستطيل	المربع	— ١٠

وعلى الرغم من أن الطرف الأيمن من هذه الاضداد لا يسبق الطرف الآخر ولا يفوقه في الخلود الا أنه يسمو دائماً عليه من حيث القيمة والوجود والحقيقة . ذلك لأن الحد هو الذى يعين صورة الموجود وحقيقته التى كانت في أصل لا معينة .

ويتفق هذا التفسير الثنائى لأسس الفلسفة الفيثاغورية ونظريتهم البيولوجية في الطبيعة اذ نسب لهم أرسطو نظرية تفترض وجود هواء أو بخار مظلم لا نهائى خارج العالم ويستنشق العالم من هذا الهواء فيحيا به وينمو . (١) .

وقد فسر كرر نفورد Cornford هذه النظرية البيولوجية عند الفيثاغورين بأنهم قد افترضوا وجود نواة حية أو بذرة حية Spermata تنمو باستنشاق الهواء للا محدود ، وتكون أشبه ببذر الذكر يَحْصَب بالمادة الموثثة وشبهها أيضا بمبدأ النور أو الحرارة تحيطه الظلمة والبرودة . (٢) .

وبناء على ذلك ذهب كورنفورد الى أن الفيثاغورين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقهم من الفلاسفة الطبيعيين لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموناد الأولية التى تملو على الزوجى والفردى وكل المتقابلات فهى ليست ناتجة عن التقاء الاضداد بل سابقة عليها ومنها اشتقت كل الموجودات الاخرى .

(١) Arist., Phys., D, 6, 213b 28.

(٢) Cornford, Plato and Parmenides introduction p. 19-20.

لكن التفسير الثنائي الذي يمكن استخلاصه من رواية أرسطو ومن نقد بارميندس لتفرقة الفيثاغوريين بين عالم الوجود وعالم اللاوجود كما ذهب رافن Raven يفضى الى القول بأن الموناد ناتجة عن ثنائية المبادئ عند الفيثاغوريين ، وانهم بهذه الثنائية قد تميزوا عن الفلاسفة الايونية الموحدة واستلهموا روح الزراد شنية الشرقية التي كانت تقول بمبدأي الخير والشر أو النور والظلمة .

تلك هي مبادئ العدد التي تكون الواحد أو الموناد ، أما باقي الأعداد فهي تصدر كلها عن الواحد أو ترتد الى الواحد ، حيث أنه لا توجد الا اثنين واحدة وثلاثة واحدة وعشرة واحدة الى آخره . فكل الأعداد اذن تشارك في الواحد أو في الموناد الأولى .

وكما تتسلسل الأعداد عن الواحد تتكون الأجسام الفيزيقية من الأعداد . ولكن كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعي من هذه الأعداد ؟ .

يمكن هنا الرجوع إلى نص نقله ديوجين لايرس عن الاسكندر بولستور (١) الذي كتب في القرن الأول قبل الميلاد يقول فيه : «إن مبدأ كل الأشياء هو الموناد ، نشأ عن الدياد أو الثنائي اللامحدود ومنها صدرت الأعداد ومن الأعداد التقاط ومن التقاط الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة النار والماء والأرض والهواء ، وجميعها في تغير وتحول ومنها نشأ العالم الحى الكروى الذى يحوى الأرض في مركزه .

ويتضح من هذا النص أن الفيثاغوريين لم يكونوا يفرقون بين طبيعة التصورات الرياضية والأجسام الفيزيقية . وذلك لأنهم تصوروا العدد بواسطة

(1) Diogene Laence. VIII, 25. Alexander Polyhistor, The Succesion of Philosophers. Cf. Cornford. Parmenides two ways of cognition. Classical quarterly. Vol. XXVII, 1935.

الشكل الهندسى . فالعدد اعندهم لم يكن يفيد معنى المجموع الحسابى ، بل الشكل أو الحجم ، فالواحد كان يقابله النقطة ، أى كان للنقطة حجم فى نظريتهم ولأنهم لم يكونوا قد اكتشفوا الصفر بعد. والاثنين يقابلها الخطه والثلاثة المثلث والأربعة الجسم الهرمى .

$$١ = ٠ ، ٢ = ٠ — ، ٣ = \Delta$$

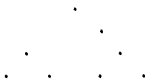
كذلك نجد أن الأعداد قد فسرت بأنها حدود تحدد فراغاً لا محدوداً ، فالعدد بهذا الوصف علة تفسر حقيقة الأشياء وتحدها كما تحدد النقاط الشكل الهندسى . وقد ظلت هذه الفكرة أساساً لنظريتهم فى (العدد — الفرة) عند الجيل الثانى من الفيثاغوريين ، وهم الذين تداركوا نقد الأيلية لفكرة صدور العالم عن الواحد وتكرين الواحد من زوج من الاضداد ، لذلك قالوا بما قال به معاصروهم اللاحقون على الفلسفة الإيلية بوجود كثرة أصلية تمثل فى نقاط أو ذرات لا محدودة العدد وغير منقسمة ، تتحرك فى امتداد هندسى لانهاى يمكن أن ينقسم وفقاً لرأى الأيليين إلى ما لانهاية واعتبرت النقاط والخطوط والسطوح حدوداً مكونة من عدد من النقاط التى لا تنقسم والتى يمكن بواسطتها تعيين كل الموجودات ، لأن أى موجود سواء كان عسراً فزيقياً أو شكلاً هندسياً يمكن تعريفه بواسطة عدد النقاط المطلوبة لتحديده . أما الامتداد اللامحدود فهو مقابل المادة التى تنقسم إلى ما لانهاية . وبهذا التفسير حافظت الفيثاغورية المتأخرة على أسس نظريتها المبكرة فى ثنائية مبادئ الوجود التى هى مبدأ الحد ومبدأ اللامحدود (١) .

وقدم الفيثاغوريون تفسيرات عددية للموجودات الحسية والعقلية على السواء حتى اتصفت الفيثاغورية المتأخرة بنوع من الرمزية العددية ، فقد

(١) Reven, *ibid.*, p. 111.

رمزوا مثلاً للوقت المناسب Kairos بالعدد سبعة الذي يقابل أيام الأسبوع السبعة ، وللعدالة بالعدد أربعة وللزواج بالعدد ثلاثة . ورمزوا للعقل بالواحد لأنه ثابت وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين ، ووضع أوريتوس رقماً للحصان ورقماً للإنسان وحدد أيضاً أرقاماً للعناصر الأربعة . أما العدد عشرة فقد كان له منذ البداية وضعاً مقدساً فاعتبروا مثلث العشرة The tetractys of the Decad أعظم الأشكال الهندسية وكانوا يقسمون به لأنه يضم الأعداد كلها ، وبالتالي طبيعة الكون فهو مكوّن من مجموع الأعداد الأربعة الأولية وهي :

$$: 4 + 3 + 2 + 1$$



وعدا مثلث العشرة كانت لهم نظريات في الهندسة من أهمها نظرية فيثاغورس في أن مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربع الضلعين الآخرين .

وقد استخدم الفيثاغوريون الرياضيات في تفسيرهم للموسيقى واستخرجوا النسب الحسابية بين الأصوات المختلفة في السلم الموسيقي أو في الأوكتاف Octave وحددوها بالنسبة ٦ : ٨ : ٩ : ١٢ وانتهوا إلى أن الائتلاف الموسيقي أو المهارموني مصدره وجود وسط رياضى بين نوعين من النغم (١) . ولعل فكرة الفيثاغوريين في الائتلاف الذى يتوج صراع الأضداد واندماجها في وحدة فكرة ترجع إلى هرقليلطس وربما كانت فكرة مستوحاة من واقعهم الاجتماعى الذى عاشوا فيه منذ تأسيس مدرستهم . فقد احتد الصراع بين طبقتين متطرفتين في المجتمع اليونانى ، طبقة الارستقراطية قوامها كبار الملاك الزراعيين وطبقة المعلمين الذين استرقهم الديون ، وكانت الديمقرراطية

(١) د . أحمد غزاد الامران ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٨٥ إل ص ٨٧ .

المعتدلة التي عمادها أغنياء التجار والملاحون تقوم بدور الوساطة التي تُهيئ هذا الصراع وتفرض نوعاً من التوازن والائتلاف في الحياة الاجتماعية .

ولم يكن مبدأ الائتلاف الذي أخذت به الفلسفة الفيثاغورية بغريب عن الروح اليونانية . فها هي أثينا في القرن الخامس ق.م. حين بلغت أوج حضارتها تقدم أوضح مثال لتطبيق هذا المعيار ، فدمتورها المعتدل الذي وضع أسسه صولون ودعمه بريكليز قد عبر عن معاني الاعتدال والتوسط إن قورن بالمساطر السياسية المتطرفة في المدن الأخرى . ، وألقها التي تولت حمايتها كما تمثل لنا في تمثالها الرابض على تل الاكروبوليس في معبد البارثينون ينم عن الاعتدال والتناسب والائتلاف ولا يميل إلى أي تطرف أو خروج عن الحد الوسط كذلك الطراز المعيارى الذي شيدت على أساسه معابدها يجمع في اعتدال بين الطراز الكورنثى المتطرف في التزيين والطراز الدوري المسرف في البساطة .

أما فن النحت عند فيدياس وبوليكليتوس وميرون فانه لا يخرج أيضاً عند تصويره للانسان على هذه النسب والقواعد التي يفرضها هذا المعيار الرياضى للجمال عند فيثاغورس .

وقد امتدت فكرة الفيثاغوريين في الائتلاف إلى الطب وإلى نظريتهم في النفس عند المتأخرين منهم . فقد تأثر الفهايون Alcmeon الطيب بالفلسفة الفيثاغورية ، وفسر الحالة السوية للجسم الإنسانى بأنها حالة اتزان isonomia أو ائتلاف بين العناصر المتضادة في الجسم أما المرض فهو تغلب أحد الأضداد أو اختلال هذا الاتزان والعلاج يتلخص عنده في محاولة إعادة الحالة السوية . وقد أخذ هذه النظرية أيضاً العلماء الفيثاغوريون الذين اهتموا بدراسة الطب وعلى رأسهم فيلولوس واستندت نظريتهم الطبية على ملاحظاتهم للجسم الإنسانى وفسروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامة في التناسب والائتلاف . فافترضوا أن هناك نارا مركزية في الجسم الإنسانى . يخفف شدتها تنفس الهواء البارد ومن ثم فان أى اختلال في عملية التبريد هذه يحدث اختلالاً في الدم والأمزجة ويسبب المرض .

وقد ترتب على هذه التفسيرات الطبية للصحة والمرض نظرية جديدة في النفس ، هي نظرية تختلف في طابعها العلمي التجريبي عن نظرية فيثاغورس القديمة التي كانت ترى في النفس حقيقة إلهية مستقلة عن الجسد كل الاستقلال بل تعد وجودها فيه بمثابة سجن تحاول الخلاص منه . ويذكر افلاطون هذه النظرية في محاوره فيدون^(١) وينسبها إلى سميثاس الطبي تلميذ فيلولاوس . ومودى هذه النظرية أن النفس أشبه بنغم القيثارة ، لأن الجسم بمثابة القيثارة فيه من الحرارة والبرودة ما في أوتار القيثارة من غليظ ورفيع الأصوات ومن توازن هذه الأضداد يحدث النغم فان اختل التوازن بينها تلاشى النغم وأصاب النفس الموت حتى قيل أن يبلى الجسد .

وأخيراً يمكن أن نجد للفيتاغوريين عدا هذه النظريات في الحساب والمهندسة والموسيقى والطب نظريات لا تقل جدة وإصالة في علم الفلك . فن نظرياتهم في الفلك نظريتهم في كروية الأرض ، وفي أن الأرض وباق الكواكب تدور حول نار مركزية أطلقوا عليها أسماء رمزية مختلفة مثل أم الآلهة أو بيت زيوس وحول هذه النار المركزية تدور الأجرام السماوية العشرة وأعلاها سماء الثوابت تدور من الشرق إلى الغرب ومن تحته الكوزموس تدور فيه السيارات الخمس والشمس والقمر ثم الأورانوس وهو السماء التي تحت القمر وهي تحيط بالأرض ، ثم الأرض يليها جرم لانراه لأنه يواجه الجزء الذي لا نعيش عليه وقد سموه بمقابل الأرض « الانتيختون Antichthon » وبهذا تم الأجرام العشرة التي تدور حول النار المركزية .

كذلك نرى كيف كان لهؤلاء الفيتاغوريين أعظم الأثر في تاريخ الفلسفة اليونانية فيما بعد . فباعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيتاغوريين عليه سواء كان هذا التأثير إيجابياً كما نجد عند انبادوقليس وسقراط وأفلاطون أو سلبياً كما يظهر عند الأيليين والسفسطائيين وأرسطو .

(١) Plat. Phéd., 86 d.

الفصل الخامس

الفلسفة الايلية

يذكر أفلاطون المدرسة الإيلية في محاوره السفسطائي⁽¹⁾ تلك المدرسة التي سميت باسم مدينة إيليا أو Velia — Elee في جنوب إيطاليا وقد نعمت هذه المدينة ببراء وافر وتترف جذب إليها أعظم مفكرى القرن الخامس ومن أهمهم كسينوفان الشاعر الفيلسوف المتجول .

والمعروف من شخصيات هذه المدرسة بارمنيدس الايلي وزينون الايلي وميليسوس الساموسى وهم الذين بقيت لهم كتابات . غير أن قلة المعروفين من المدرسة الايلية لا يقلل من أهمية هذه الفلسفة التي انتشرت في بلاد اليونان وكثيرا ما ينسب إلى هذه الأسماء كسينوفان من كلوفون وجورجياس الليونتيي الخطيب السفسطائي المعروف .

غير أن نسبة هذه المدرسة إلى كسينوفان تتعرض لكثير من النقد ، فأهم رواية تستند عليها هذه النسبة هي التي ترجع إلى أفلاطون إذ وصفهم بأنهم أنصار الكل⁽²⁾ وأن كسينوفان هو رئيسهم ، ولكن يضعف هذه الرواية ما جرى عليه أفلاطون من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء ، فهو ينسب كذلك فلسفة هرقليطس إلى هومبروس في محاوره ثياتوس⁽³⁾ ، أما الرواية الأخرى فترجع إلى أرسطو⁽⁴⁾ الذى يذكر أن بارمنيدس قد تتلمذ على كسينوفان . غير أن هذا الكلام لا يكفي لنسبة المدرسة إلى كسينوفان . فأرسطو نفسه يقول إن كسينوفان لم يفسر شيئا بوضوح . فضلا عن أن المعروف عن حياة كسينوفان أنه لم يستقر في مكان ما حتى تنسب له مدرسة وإنما عاش معظم حياته متجولا من بلد إلى آخر فهو يقول وقد بلغ الثانية والتسعين من عمره « لقد مضى على ستون عاما وأنا انتقل من بلد إلى آخر⁽⁵⁾ »

(1) Plat., Sophist., 242.

(2) Plat., Ibid.

(3) Plat., Theet., 179c.

(4) Arist., Met., A. 5. 986b.

(5) Diog. Laert., IX. 18-19

كما أن الرجوع إلى ما خلفه من كتابات لا يفيد في وضع نظرية متسقة للوجود ولا توجد بها أى إشارات لنقد الابلية لنظريات الفيثاغوريين في المكان وهو نقد كان له أهميته البالغة بين موضوعات فلسفتهم فهو لم يعن مثلا بالمشكلات الخاصة باتصال المكان أو بانقسامه بقدر ما انصب اهتمامه على المسائل الأخلاقية والدينية .

فما يروى عنه أنه قال إن الناس يتصورون الآلهة على شكلهم ، فالتراقبون يتصورهم شفر البشرية زرق العيون والأحباش يتصورونهم سود البشرة ، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شكله . أما رأى الذى يلحق جورجياس الفسطاى بهذه المدرسة فلا يلقى تأييدا من أكثر الباحثين ، فقد كان جورجياس من أعظم مؤسسى حركة الفسطاين في الفلسفة . وقد كان عنائه وجهة للخطابة ورفض الاتجاهات التقليدية التى تفترض وجود الحقائق الميتافيزيقية ورأى أى جمال الأسلوب الخطابى لا يعتمد على أى اتصال بأى حقيقة ميتافيزيقية وإنما يعتمد فقط على قلرة اقناع السامع .

وعندما تعرض جورجياس لمشكلة الوجود فقد شك في كل شىء وأنكر الوجود واللاوجود على السواء وهذا ما لم تنكره الابلية التى كانت فلسفة ميتافيزيقية تقول بنوع من الوجود العقلانى .

وعلى ذلك يمكن لنا أن نعد بارمنيدس مؤسس هذه المدرسة كما نعد ميلسوس الساموسى آخر أقطاب هذه المدرسة وليس جورجياس الخطيب الفسطاى^(١) .

(أ) بارمنيدس

وترجع أهمية بارمنيدس في الفلسفة اليونانية إلى أنه صاحب ثلاث اتجاهات ثلاثة رئيسية قبل سقراط ، الأول تمثله الملتية الطبيعية ، والثانى تمثله الفيثاغورية الرياضية ، أما بارمنيدس فهو مؤسس الميتافيزيقا والمنطق . فقد استطاع بارمنيدس وزينون من بعده أن يستخرجا من الفكر وحده

(١) Zaphiropolo, L'école Elcate, yParis 1959, pp. 22-48.

حقيقة الوجود ، فما دنا تفكر في شيء فهو الوجود أما اللاوجود فلا يمكن أن يكون موضوعاً لتفكيرنا . وكذلك وقف بارمنيدس موقفاً معارضاً لكل الفلسفات السابقة أو المعاصرة له ، واحتل الجانب النقدي من فلسفته المحل الأول ، إذ لم يكن معاصره هرقليطس هو وحده هدفاً لنقده ، بل تعرضت الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الملتية على السواء لذلك النقد الشامل .

فكل هذه الفلسفات قد حاولت تفسير الوجود الطبيعي واستخدمت الفروض العقلية لتفسير الظواهر المحسوسة المشاهدة في التجربة أما عند بارمنيدس فإن تفسير الوجود الطبيعي لم يعد يحتمل دراسة لأنه عالم الزيف والخداع أما التصور العقلي للوجود فهو وحده موضوع التفكير ، وقد شعر بارمنيدس بهذا الاختلاف بينه وبين سابقه جميعاً ، وذكر ذلك في قصيدته إذ تقول له الآلهة :

« وإذا بلغت هذا الموضوع فاني أقفل باب الكلام الصادق Logos والنمكر المتعلق بالحق وعليك من الآن فصاعداً أن تتعلم آراء البشر مصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظي^(١) . » ولا يذكر بارمنيدس من هم هؤلاء الناس الذين يسوق آراءهم الخادعة مما يدل على أنه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الناس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بتفسير الطبيعة .

ويلخص بارمنيدس القضية الأولى التي بنى عليها مذهبه في الميتافيزيقا بقوله : « فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه وهو أن الوجود موجود وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد لأنه كل ووحيد التركيب لا يتحرك ولا نهاية له ، وأنه لم يكن ولن يكون الآن مجتمع واحد متصل ، فأى أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه ؟ وكيف ومن أى أصل نشأ^(٢) ؟ » .

تلك هي القضية الأولى التي سلم بها بارمنيدس ثم أطلق لعقله العنان لينطلق من عقاله في حرية لا يعوقها قيد من قيود الحس أو التجربة الحسية .

(١) شلوة ٨ ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٣

(٢) شلوة ٨ ، المرجع نفسه

و الوجود موجود — ، وعلى ذلك ، فلا مكان للحديث عن صدور الوجود عن وجود آخر أى ليس فى تصور الوجود نشأة أو تولدا generation وإلا فن أين نشأ ؟ إن قلنا نشأ من اللاوجود كان هذا مستحيلا لأن اللاوجود غير موجود ، وإذن فلا بد أن الوجود كان دائماً وهو مستمر دائماً فى الوجود . وكذلك رجع بارمنيدس إلى مبدأ الفلسفة اليونانية أن لا خلق من العدم — وطبقه على تصور الوجود فأنهى إلى أنه ، لا خلق على الإطلاق . وكانت الفلسفة السابقة تقول بتولد وخلق ينشأ عن أصل وجدته الثيوجونيا فى بادىء الأمر فى الهاوية Chaos أو فى زوج من المبادئ الطبيعية مثل الزمان والأرض ، (Chronos, Chthonia) وافترضته الفلسفة الملطية فى المادة الأولية ووجدته الفيثاغورية فى العدد .

وقد ارتبطت بفكرة نشأة الوجود فى الفلسفة السابقة فكرة حياة الوجود ونموه ، وكلاهما من مظاهر النزعة الحويوية التى لم يخلو منها الفكر القديم إذ تصوروا العالم كائناً حياً يتغذى ويتنفس وينمو ، فالفلسفة الملطية كانت تفترض وجود مادة لا نهائية تحيط بالعالم ويتغذى بها لكى ينمو وإليها يعود ليفنى فيها ، وكذلك كان الكون فى الفلسفة الفيثاغورية ينمو عن وحدة أولى ثم يستنشئ الهواء اللانهائى الموجود خارج السماء لينمو .

ولكن بارمنيدس رفض هذه التصورات واستبعدها من تصور الوجود الذى لم يولد وبالتالي لا ينمو . وقد تأثر انبادوقليس وأفلاطون بنقد بارمنيدس لفكرة تغذى العالم فيتساءل انبادوقليس بخصوص العناصر الأربعة ماذا يمكن أن يزيد العناصر الأربعة ومن أين تأتى ؟ أما أفلاطون فيذكر أن العالم على الرغم من أنه حى إلا أنه لا يستنشئ الهواء من الخارج (١) .

على هذا النحو استخدم بارمنيدس المنطق العقلى فى نقد كل المذاهب الكوزمولوجية السابقة عليه فى القرن السادس ق.م. إذ اعترض على افتراضها وحدة أولى أو زوج من الاضداد الأولية اشتقت منها جميع الكائنات المتعددة .

(١) Plat., Tim. 93c, cf. Cornford, Plato and Parmenides, p. 56.

وانتهى بارمنيدس إلى القول بأن الوجود واحد ، لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أى شيء يمكن أن يمنعه من التماسك وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر بل كل شيء مملوء بالوجود ، فهو في كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود (١) .

ويعترض بارمنيدس على كل محاولة لتفسير اشتقاق الكثرة عن الوحدة . حتى عمليات الجمع والقسمة في الرياضيات يمكن أن تكون محل اعتراض على نحو ما نجد في محاوره فيدون من أن سقراط قد اشغل نفسه بالتفكير فيها ، إذ يعجب سقراط لهذه العمليات الرياضية التي تذكر دائماً مع العمليات الفيزيائية ، ويصرح بأنه لا يقبل أنه عندما نضيف واحداً إلى واحد بصير المضاف إليه اثنان ، أو أن الاثنین يصيران اثنين لمجرد إضافة واحد إلى واحد لأنهما عندما كانا منفصلين كانا كذلك الاثنین . كذلك لا يمكن أيضاً لعملية القسمة أن تجعل الواحد بصير اثنين ذلك لأن القسمة هي ضد الجمع فكيف يحدث أن يصبح ناتج القسمة اثنين مثل الناتج عن عملية الضرب؟ (٢) .

ويلاحظ أن هذا التفكير المنطقي في عمليات الرياضيات يشبه نقد زينون الايلي للفيثاغورية التي كانت تحاول تفسير تعدد الموجودات بواسطة التفكير في العمليات الرياضية . وقد يكون صاحب هذه الاعتراضات هو زينون وقد يكون بارمنيدس نفسه الذي تنكر فلسفته . كان نشأة الوجود عن اللاوجود ، كما تقول باستحالة إضافة شيء إلى آخر أو قسمة شيء إلى آخر ، لأن الوجود كل متجانس غير قابل للقسمة وهو لا يضعف في مكان عن آخر لذلك فهو يستبعد أن تكون له صفات المادة الأولية الايونية التي تتباين في الكثافة فينشأ فيها تخلخل وانقسام وتسمح بحدوث التعدد . ومن جهة أخرى يرفض بارمنيدس وجود الخلاء بين أجزاء الوجود فهو ملاء كامل من جميع الجهات ، إنه مثل الكتلة الكروية المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك ، ولا يعوقها شيء عن

(١) شذرة ٨ ، فير الفلسفة اليونانية ص ٢٢

(٢) Cornford, *Parmenides two ways of cognition*, pp. 97-111.

بلوغ النقط المتساوية عن المركز وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر بل هو كل لا انفصال فيه .

والخلاصة أن بارمنيدس قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود ، فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده ، وألغى نموه وحركته وألغى تعدده ، ولم يبق للوجود من الصفات سوى الصفات المتتمة لمقولة الكم ، أما ما يوصف بالكيف كالخار والبارد أو النور والظلام فيقول عنها : « فقد تعود البشر تسمية صورتين ، ويجب أن يمكوا عن ذكر إحداها عند الانحراف عن الحق وقد ميزوا من حيث تضادها في الصورة واستدلوا عليها بعلامات مختلفة إحداها النار في السماء والصورة الأخرى تضادها تماماً ، إنها الليل المظلم ، جسم ثقيل كثيف » .

ونتهى من ذلك إلى أن تصور الطبيعة قد تخلى عن مكانه في فلسفة بارمنيدس إلى فكرة الوجود ، وصار بارمنيدس على حد قول أرسطو أول معارضى المذاهب الطبيعية : *Anti-physique*

لأن في الطبيعة تعدداً ، وبارمنيدس يأبى إلا أن يكون الوجود واحداً ، ولم يفتن إلى أن الوجود يقال على أنحاء متعددة ، هي المقولات العشر على حد قول أرسطو عندما كان يصدد الرد عليه ، بل إن التعدد عند أرسطو لا يقتصر على افتراض المقولات العشر ، بل إن كل مقولة بدورها تقال على أنحاء كثيرة ، فيقال للانسان جوهر وللفرس جوهر ، وتقال كيفية للأبيض وللحار وعبارة بارمنيدس كل ما خلا الوجود من وجه فهو لا وجود غير صحيحة لأن ما خلا الوجود من وجه أي من حيث الجوهر مثلاً أو من حيث جوهر معين قد يكون وجوداً من وجه آخر أي عرضاً أو جوهرأ آخر ، وإذن فليس يستلزم أنه لا شيء (١) .

والطبيعة تفترض أيضاً الحركة ، أما بارمنيدس فيرى الوجود ثابتاً لأن الحركة في نظره تقتضي الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥

إلى الوجود ، وليس الأمر كذلك على حد قول أرسطو إذ يصح الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى ، مثل انتقال الموجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فالتغير قد يكون عند أرسطو انتقالاً من وجود إلى وجود آخر وليس انتقالاً من وجود إلى لا وجود^(١) .

ولقد دون بارمنيدس فلسفته في قصيدة رمزية ذكر فيها كيف دلت الآلهة على طريق الحق حين فتحت له أبواب السماء وجنبته خداع الحواس ودعته إلى استخدام عقله .

وقد وضح في هذه القصيدة قصور الحواس عن اكتشاف الحقيقة ووجه النقد لظواهر التعدد والحركة وذلك على النحو التالي :

- يبدأ بالفرقة بين الوجود واللاوجود .
- يقرر أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود .
- يرفض تداخل الوجود واللاوجود وبالتالي ينكر وجود التعدد والحركة
- ينتهي من ذلك إلى أن الوجود أشبه بكره ملاء لم يخلق ولا يتغير ولا يتعدد ولا يتحرك ويقربه بارمنيدس للأذهان ببدء تشبيهات فهو المطلق التام لا شيء خارج عنه وهو محدود وليس تحديده نقصاً بل كمالاً ، لأن اللامحدود في رأيه وجود ينقصه شيء ما ينبغي أن يكمله ويتممه . أما قوله لا نهاية له فيعني أنه متصل ببعضه مثل الكرة .

(ب) أتباع بارمنيدس

لمعرفة تاريخ الابلية يمكن الرجوع إلى محاوره أفلاطون بارمنيدس . حيث يظهر سقراط شاباً في العشرين وبارمنيدس في الخامسة والستين وزيون في الأربعين . ومن سن سقراط يمكن تحديد موعد المناقشة حول عام ٤٥٠ ق.م. وهذا التاريخ يجعل مولد بارمنيدس عام ٥١٥ ق.م. أما زيون فهو يصغر بارمنيدس بخمس وعشرين عاماً وينسب له سويدياس Suidas كتاب

(١) Arist., Phys., ١, 8.

عنوانه « معارضة الفلاسفة » ويعنى بالفلاسفة الفيثاغوريين وهم أول من استعملوا اللفظة للإشارة إلى أنفسهم .

وثالث أقطاب المدرسة الايلية هو مليسوس من ساموس ، والواقعة الوحيدة المعروفة عنه أنه كان قائدا من جزيرة ساموس وقهر الأسطول الأثيني عام ٤٤١-٤٤٠ ق.م. ، وأهم ما ينسب له من آراء يتلخص في أنه تصور الوجود لا نهائيا ، ذلك لأنه رأى أن الوجود لو كان كرة نهائية كما تصوره بارمنيدس وزينون فانه يفترض ألا يوجد وجود في الخارج .

ويرجع الفضل الأول إلى زينون في الدفاع عن فلسفة بارمنيدس وتفنيد حجج المعارضين ، ولما كانت حججه تبدأ دائما بمسألة تعرف عند الناس بأنها صحيحة فقد اعتبره أرسطو مخترع الجدل (١) . ولأنه اهتم ببيان الأضداد والمتناقضات في ما يبلى للناس متقاً فقد ساءه أفلاطون بفارس الايلية (٢) .

والواقع أن الجدل عنده كان يتلخص في اختياره للقضية التي يعلم بها الخصم ثم يستنج منها نتيجتين متناقضتين . فان كان بارمنيدس قد انتهى إلى نظريات تناقض شهادة الحواس فان مهمة زينون لم تعد تتلخص في مجرد إثبات نظرية بارمنيدس بل في بيان ما تطوى عليه نظريات الخصوم من تناقض .

ويتفق أكثر المؤرخين على أن معارضة زينون كانت موجهة إلى أولئك الذين كانوا يقولون بأن الأشياء كثيرة ومعنى الكثرة هنا قد يفسر إما على أنها كثرة الموجودات المحسوسة ، ولكن الكثرة قد تعنى أيضاً الافتراض العلمى الذى يفسر الجسم المحسوس بأنه مكون من عدد من الوحدات أو النقاط التي تحدد الأبعاد "a number of discrete units" وقد أخذ الفيثاغوريون بهذا التفسير ، وكان زينون أعظم معارضى الفلسفة الفيثاغورية وهى الفلسفة التي حظيت بالمكانة الأولى في إيطاليا الجنوبية موطن بارمنيدس وزينون . وترتكز حجج زينون في القضية التالية :

(١) Arist., Top., I, ١.

(٢) Plat., Phaedr 161, Parmenide 128c.

وإذا سلمنا بوجود الكثرة في الأشياء فإنها ستبدو مشابهة لبعضها ومختلفة عن بعضها في آن واحد ، وستبدو كبيرة وصغيرة ساكنة ومتحركة في آن واحد . وقد أشار أفلاطون إلى هذه التناقضات في محاوره فايدروس (١) ، كما ذكر أرسطو حجج زينون في تنفيذ معقولة الكثرة والحركة (٢) .

أما حججه في أن الأشياء إذا كانت كثيرة فيترتب على ذلك أن تتشابه صفاتها المحسوسة وألا تتشابه في آن واحد ، فقد وضحه بالمثال التالي : لو فرضنا حبة من القمح وشوال من القمح قد وقعا على الأرض فان ادراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود أما إذا سقط الشوال فاننا نسمع له صوتاً . ولما كانت الحبة جزءاً من الشوال فاما أن لها صوتاً مثله وإما أن صوت الشوال ليس في الحقيقة موجوداً . وبهذه الحججة يعارض زينون رأى بروتاجوراس في اعتماد المعرفة على الإدراك الحسى (٣) .

ويتضح من هنا البرهان أن الاعتماد على الإدراك الحسى لا يوصل إلى حقيقة الوجود لأنه سوف ينتهي إلى تناقض إذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة .

والحجة الثانية ضد الكثرة تلتخص في أنه لو وجدت الكثرة فان الأشياء ستكون في نفس الوقت لا متناهية الصغر لا متناهية الكبر في وقت واحد . ويعتمد هذا البرهان على فكرة المقدار ، فلو كان الوجود متعددًا فهو متعدد لأنه وحدات units وهذه الوحدات لا بد أنها لا متقسمة أى صغيرة جدا ، بل متناهية الصغر لا مقدار لها أو هي لاشيء ، أما إذا كان لها مقدار فالمقدار يستلزم مسافة تميزه عن غيره من الوحدات الأخرى ، ولكن هذه المسافة مقدار فذلك تستلزم مسافة غيرها وهكذا إلى ما لا نهاية فيكون الوجود كبيراً كبيراً لا متناهياً .

(١) Plat., Phaedr., 261.

(٢) Arist., Phys., IV, 1, 3 — VI, 2, 9. Met., III, 4.

(٣) Arist., Phys., VII 5.

ولما كانت الكثرة تقتضى التمييز بين المكان والشيء الذى يوجد فيه فاننا سوف نسأل فى أى شيء يوجد المكان وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا البرهان تأكيد لانكار بارميندس وجود الفراغ .

وهدف زينون من بيان هذه المتناقضات هو إثبات أن الكل واحد وأن هذا الوجود الواحد لا يمكن أن يتجزأ إلى كثرة من الوحدات كما أنه لا يوجد فراغ أو مكان يمكن التمييز بينه وبين ما يحويه .

أما حججه ضد الحركة ففأثبتها أيضاً سلب الحركة عن الوجود الواحد البارميندى وكلها تعتمد على إمكانية قسمة المكان إلى ما لا نهاية فى زمن متناه تستلزمه الحركة .

والحجة الأولى تلخص فى القول بأنك لا تستطيع أن تقطع مسافة من المسافات المكانية لأنك لا يمكن أن تقطع عددا لا نهائيا من النقاط فى زمن نهائى . إذ يجب أولا أن تقطع نصف المسافة ثم نصف النصف وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية (ad infinitum) .

والثانية تعتمد على نفس الفكرة فأخيل أسرع العدائين لا يمكنه أن يلحق بالسلحفاة إن كانت سبقته بأى مقدار من المسافة ، فلكى يلحق بالسلحفاة لابد له أن يقطع المسافة التى تقدمته بها السلحفاة ولكنه لكى يقطع هذه المسافة لابد له أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية .

والتناقض الثالث الذى ينتهى إليه افراض وجود الحركة هو المعروف بحجة السهم فلو تصورنا أن سهماً قد انطلق من مكان إلى آخر فانه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى مجموعة من الآنات الزمانية المنفصلة ، وحاله فى كل آن من هذه الآنات هو السكون التام فكيف تنشأ الحركة من مجموع حالات السكون ؟

والحجة الرابعة ضد الحركة تقوم على فكرة أن الشين المتساويين فى السرعة يقطعان مسافة متساوية فى نفس الوقت . ولكن لو تصورنا ثلاث مجاميع من الوحدات :

الأولى س ساكنة ، والثانية ب متحركة ، والثالثة ص متحركة .
فإن ب ا لكي تصل إلى س ٤ تكون قد مرت في وقت واحد بالوحدتين
س ٣ و س ٤ وكذلك بالوحدات الأربع ص ١ ص ٢ ص ٣ ص ٤ ، ومعنى
هذا أنها قطعت في نفس الوقت مسافة كاملة ونصفها وهذه النتيجة تناقض
الفكرة الأولى السابق ذكرها .

س^١ س^٢ س^٣ س^٤
ب^١ ب^٢ ب^٣ ب^٤
ص^١ ص^٢ ص^٣ ص^٤

الفضل السارس

أنبادوقليس

ولد أنبادوقليس بمدينة أجراكاس بجنوب صقلية ، والغالب أنه ولد حول عام ٤٩٠ وتوفى حول ٤٣٠ ق . م . ويرى أرسطو أن إنكساجوراس قد ولد قبله ولكنه لم يكتب إلا بعده (١) .

وكان جده المسمى أيضاً أنبادوقليس من أبطال سباق الأروبياد الواحد والسبعين أى حول عام ٤٩٦ ق . م . وهذا يدل على أنه ولد لأسرة ثرية حيث كان سباق العربات الذى فاز فيه والسفر من صقلية إلى بلاد اليونان أمراً عسيراً على أكثر الناس (٢) .

وقد اعتقد في نفسه قدرة تفوق الطبيعة بل ادعى الألوهية . وفى ذلك يقول : لقد أبتدكم كاه خالده مجل من الجميع كما تقتضى طبيعتى ، جتكم متوجاً بأكاليل الغار وقد اصطف لتحيى الرجال والنساء ، وكلما مررت بإحدى المدن يتبعنى آلاف من الناس يسألونى عن طريق الخلاص ، البعض يطالبنى باتيان المعجزات والآخرون ممن يقاسون شئى الأمراض يسألونى الشفاء (٣) .

ووصفه لنفسه بأنه إله خالده تحرر من الموت إلى الأبد يعنى أنه قد خلص من عجلة الميلاد والتناسخ التى يخضع لها غيره من البشر . بل يذكر أنواع الحياة السابقة التى عاشها نفسه .. أثناء التناسخ فيقول بأنه وجد أولاً فى غلام وفنأة وشجرة وطائرة وسمكة أى أنه قد طاف فى أنواع مختلفة من الحياة ، وهذا يؤكد تأثره بالنحلة الأورفية التى تأثر بها الفيثاغوريون الأوائل . بل يرى بعض المؤرخين أنه كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية التى اتخذت كروتونا

(1) Arist., Met., A. 9. 984a 11.

(2) J. Zafropulo, Empedocle d'Agrigente, p. 25-26. Paris les belles Lettres. 1953

(3) fr. 112. Purifications. Zafropulo, ibid., p. 288.

مركزا لها . وقد طاف أنبادوقليس ببلاد اليونان مبشرا برسالته كني ، ووزع أملاكه على الشعب ، وقد اشتهر بالخطابة وتلمذ عليه كثيرون مثل كوراكس Corax وتيزياس Tisias ، وجورجياس Gorgias السفسطائي الشهير .

وقد أله الناس بعد موته الذى تحوطه الأساطير ، ويقال إنه بعد اجتماع له مع أصدقائه اختفى تماما وظهر ضوء في السماء ثم قذف بركان اتنا بتعليه البرنزين .

أما عن كتاباته ، فقد نسب له المؤرخون عددا كبيرا من المؤلفات ضاع معظمه ولم يبق سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين إحداهما في طبيعة الأشياء وصل طولها إلى ألقى بيت من الشعر والأخرى في التطهير Katharmoi وقد وجد المؤرخون مشكلة حاولوا الوصول إلى حل لها بعدما لاحظوه من تعارض واضح بين طابع هاتين القصيدتين ، إذ تسود إحداهما النظرة العلمية الخالصة التي تمثل استمرارا للفلسفة الايونية وتسود الثانية الروح الدينية التي تعد استمرارا للصوفية الفيثاغورية .

ولكن على العكس من ذلك يرى البعض أننا لكي نفهم وحدة فكر انبادوقليس . ينبغي أن نبدأ بقصيدته في التطهير ثم نفسر قصيدته في الطبيعة على ضوءها ، فنجد أن هناك نوعا من التوازي بين تفسيره للنفس وأصلها الالهى وبين تفسيره لطبيعة الكون وحقيقته الأصلية الالهية . (١) والواقع أن كلا القصيدتين مكمل للآخر .

نظريته الطبيعية :

لقد بدأ انبادوقليس تفسيره للطبيعة على نحو ما فسر الفيثاغوري طبيعة الجسم الحى بواسطة زوج من الأضداد المعروفة وهى الحار والبارد والجاف والرطب ، فقال انبادوقليس بالعناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء .

(١) F.M. Cornford, *From Rel. & Philos.* p. 226-242.

والهواء يسميه أثيراً، وهو يتصور هذه العناصر تصوراً يخلع عليها صفة الحياة والالوهية ويسميا بأسماء الالهة، فزيوس Zeus الساطع رمز للنار، وهيرا Hera حاملة الحياة ترمز للأرض وأيدونيوس Aidoneus رمز للهواء أو الأثير ونستيس Nestis التي فاقت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات (١).

وقد أنكر انبادوقليس امكانية تحول هذه العناصر إلى بعضها كما ذهب سابقوه الذين قالوا ببدأ واحد للموجودات، بل اكتفى في تفسيره للموجودات الطبيعية التي تتكون من هذه العناصر بنسب مختلفة بواسطة العمليتين الآليتين الانضمام والانفصال، ولقد اضطر إلى القول بهذه النظرية ليتلافى نقد الفلاسفة الابلية لفكرة خلق شيء جديد لم يكن موجوداً من قبل وهي الفكرة التي تلخص في العبارة: لاشيء من العدم، Ex Nihilo Nihil، فافترض كثرة أصلية ولم يقل بوحدة اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالدة ولذلك فلا يمكن أن نصف أى موجود من موجودات الطبيعة بأنه مخلق أو يفسد بل يقال أن هناك امتزاج وانفصال لما سبق امتزاجه، يقول:

ليس هناك خلق Physis لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد لها نهاية بالموت، بل هو مجرد امتزاج Mixture، لهذه الخنثور الأربعة.

وقلسمى انبادوقليس هذه العناصر الأربعة بالخنثور الأربعة Racines, Roots Rhizomata واعتبرها متساوية في الالوهية والقيمة والخلود، وان كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء (٢).

أما عن الامتزاج والانفصال في هذه العناصر الأربعة فهو يحدث بفعل قوتين الميتين، الحب الذي يجمع والكراهية التي تفرق.

(١) شارة رقم ٦. فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٦

(٢) Arist., Met. 985a 31. cf. Burnet. E.C.P. p. 228-231.

وهما يتخللان جميع الأشياء ويحركاها ، الأمر الذى يفضى إلى القول بأن انباد وقليس قد كان أول من قال بفكرة نفس كونية هى علة حركة الكون كما سوف يقول أفلاطون فيما بعد . على أن هابن القوتين يشتركان مع العناصر الاربعة الأخرى فى جميع الصفات فهى فى مستوى الألوهية والخلود والقيمة أى أن المبادئ الالهية عنده ست أربعة جذرية Dieux-racines واثنان قوى Dieux-forces وتتغلب إحدى القوتين على الأخرى فتسود العالم فى دورات مستمرة هى التى يسميها بالعود الأبدى Le Retour eternal فحين يسود الحب تندمج كل العناصر فى كرة متماسكة يسميها بالكروى Sphairos وتكون أشبه شىء بالواحد البارمنيدي ، أما الكراهية فتبتعد وتتكشف فى أطراف هذه الكرة وهو يمثل عنده الصورة الكاملة للألوهية وبصفه بقوله :

« تماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف Harmonia ، كروية مستديرة مبهجة بوحدها الدائرية » (١) .

ولكن تقضى سة الكون وحكم الزمان والضرورة ، التى يرمز لها جميعاً انباد وقليس بفكرة القسم العظيم Le Grand serment, broad Oath أن تتدخل الكراهية لتطالب حقوقها فتقضى على سعادة الكروى وتماسكه ويتصدى لما الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم ، وعندما تتغلب الكراهية تماما تفصل العناصر عن بعضها تماما ولا توجد موجودات هذا العالم ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ليعود الكروى مرة أخرى وتندمج فيه جميع الأشياء .

وكذلك تتوالى على الكون أدوار أربعة ، تسود فى اثنين منهم الحب والكراهية ، أما فى الدورين المتوسطين فتوجد فيهما الكائنات التى توجد وتنفى .

وقدم انباد وقليس تفسيراً لتكوين هذا العالم بواسطة فعل الكراهية ، وكان أول

(١) ثلثة ٢٧ ص ١٧٠ فجر الفلسفة اليونانية .

العناصر انفصلا هو الهواء الذي أحاط بنصف سطح الكرة الأرضية Hemisphere ثم انفصلت النار وملأت النصف الآخر من سطح الأرض .

غير أن تكتل النار في قبة السماء أحدث اختلالا في التوازن تبعته حركة هي سبب تعاقب الليل والنهار وفي الوقت نفسه هي علة لثبات الأرض في مكانها . ويفسر أرسطو سبب هذا الثبات بتشبيهه لكوب من الماء معلق بطرف خيط يدور بسرعة كبيرة فمنع الحركة السريعة الماء من السقوط . (١) .

نظرياته في علم الحياة :

وقد اشتهر أنبادوقليس بالطب وتوصل في علم الحياة إلى نظريات تقرب كثيراً من النظريات الحديثة في تكيف الكائنات الحية والبيئة ونظرية بقاء الأصح .

فقد افترض أنبادوقليس أن أعضاء الحيوانات قد تكونت بالمصادفة ثم تكونت منها تركيبات غير منتظمة ، فرموس بغير رقاب ، وأذرع منفصلة لا أكاف لها ، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة ، فرموس بشر لأجسام ثيران والعكس ، ومخلوقات فيها طبيعة الانثى ممتزجة بطبيعة الذكر ، وهكذا إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء ، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التي تغلب على هذا العالم ، ثم ظلت تتناسل على النحو الذي هي موجودة عليه . (٢)

وقد وجه أرسطو نقده لهذه النظرية التي تجعل للمصادفة تأثيراً كبيراً في تكوين موجودات العالم الطبيعي الذي تظهر فيه الغائية بوضوح . (٣)

واهتم أنبادوقليس بوظائف الأعضاء في الحيوانات المختلفة ، وقدم نظريات كان لها تأثير كبير فيما بعد خاصة عند أفلاطون .

(١) Arist., De Caelo. B1., 284a 24.

(٢) شفرات ٥٧-٦١ ، فجر الفلسفة اليونانية .

(٣) Burnet, E.G.P. p. 243. Arist. Phys., B. 8. 198b.

. وقد ذهب انبادوة ليس إلى أن سطح الجسم تغطيه مسام كثيرة تتقبل اشعاعات تصدر من المحسوسات وعندما تنفذ الاشعاعات إلى الأعضاء الحاسة فإنها تلتقي بمادة مشابهة لها في العضو الحاس ، ولهذا فقد عرف عنه قوله أن الشبيه يدرك الشبيه ، وقد اهتم بتفسير الاحساسات المختلفة وخاصة حاسة البصر ، فذهب إلى أن العين تتركب من النار والماء ، ويعزل النار عن الماء غشاء رقيق تنفذ من خلاله النار إلى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء من المصباح . وقد ذهب إلى أن الدم هو العامل الأساسي في الادراك والمعرفة لأن العناصر الأربعة تكون ممزجة فيها بنسب متساوية ، ولأنه يصل إلى القلب وهو مركز الاحساس والمعرفة وليس المخ كما ذهب القمايون ومدرسته الطبية .

الفصل السابع

أنكساجوراس

يرجح المؤرخ أبوللودورس Apollodoros أن أنكساجوراس قد ولد بين عامي ٤٩٦ و ٥٠٠ ق . م . وأنه عاش حتى سن الثانية والسبعين وتوفي في نفس العام الذي ولد فيه أفلاطون أي حول عام ٤٢٧ ق . م (١) .

ومدينته الأصلية هي كلازومين Klazomenai ، ولكنه قدم مذهبه الفلسفي في أثينا فكان أول من أدخل الفلسفة إلى هذه المدينة .

ولقد تلمذ عليه بريكليز طاغية أثينا فتعلم منه العلم الطبيعي والخطابة على حد قول أفلاطون (٢) لكنه حوكم أثناء حكم بريكليز ووجهت له تهمة الإلحاد والاتصال بالفرس فحكّم عليه بالسجن غير أنه خرج وأبعد إلى مدينة لميساكوس Lampsakos حيث بقى إلى آخر حياته يبحث في الفلسفة الطبيعية ويعلم في المدرسة التي أنشأها .

أما عن اتهامه بالإلحاد فيروى أفلاطون أنه قال ان الشمس حجر ملتهب وأن القمر قد انفصل عن الأرض أما عن اتهامه في الاتصال بالفرس فيثبت من أنه كان يعمل بجيش الفرس لأن مدينة كلازومين وقعت تحت سيطرتهم . وقد ألف أنكساجوراس كتابا واحداً في الطبيعة بقيت منه شذرات وكان يباع في أثينا بدرأخة واحدة .

مذهبه في الطبيعة :

حاول أنكساجوراس أن يوفق بين مبادئ بارمنيدس العقلية وبين الواقع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر المحسوسة لا يؤدي إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود متبعا في ذلك قول انابوقليس ليس في الطبيعة تولدا

(١) J. Burnet, E.G.P. p. 251.

(٢) Plat., Phaedrus 270q.

لما لم يكن موجودا من قبل ولا فناء لما هو كائن ، وإنما مجرد انضمام وانفصال
لما هو موجود . ١

فأى جسم مادی في الطبيعة إذا جزء إلى أجزاء لا متناهية يظل دائماً
محتفظاً بنفس مادته ، فالشعرة مثلا إذا قسمت جزئين يظلان من الشعر أيضاً
وإذا استمرت القسمة إلى ما لا نهاية فإن جميع الأجزاء تظل دائماً من الشعر .
ومعنى هذا أننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم الشعرة فيها إلى أجزاء من الماء
والهواء والتراب والنار كما قال انباد وقليس . وهذا هو معنى قوله « كيف
ينشأ الشعر مما ليس شعراً أو اللحم مما ليس لحماً ؟ » (١)

وقد رأى انكساجوراس أن نظرية انبادوقليس في العناصر الأربعة
لا تصلح مبادئ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء . وذهب
إلى أن أى جسم مادی يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف من بعضها مهما
استمرت القسمة إلى ما لا نهاية .

ولكن على الرغم من امكانية القسمة اللانهائية في الأجسام يفترض
انكساجوراس وجود أجزاء في غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر
وهي أشبه بالذرات ويسمى بالذور ، وتحتوى هذه الذور على جميع
الكيفيات الممكنة وهي لا متناهية الصغر لا متناهية العدد وغير مدركة
بالاحساس بل تتصور بالعقل فقط .

وقد سماها أرسطو بالمتشابهات لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع
الكيفيات لذلك يقول انكساجوراس أن في كل شيء جزء من كل شيء . ٢

ولكن على الرغم من أن في كل شيء جزء من كل شيء إلا أن الأشياء
تتميز عن بعضها بحسب تغلب بعض الكيفيات في الحزيبات المتشابهة ، يقول :

« كل شيء من الأشياء يشبه وكان يشبه تلك الأشياء التي يحتويها أكثر من
غيرها » (٢) وقد كانت الذور في البداية مختلطة ببعضها في مزيج أولى أطلق

(١) شارة ١٠ ص ١٩٤ فبر الفيلسفة اليونانية .

(٢) شارة ١٢ ص ١٩٥ نفس المرجع .

عليه انكساجوراس اسم « بانسبرميا » وهو لا نهائى أشبه بالهواء عند انكسبميس ولا شئء بمحملة ولا شئء خارجه .

ولكى يتحرك هذا المزيج يحتاج إلى قوة محرّكة هي عند انكساجوراس قوة عاقلة وثبتت وجدانية كالحب والكراهية ، هي العقل .

« والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت ، والعقل هو الذى بث النظام في جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون ، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها . » (١)

وأحدث العقل في هذا المزيج حركة دائرية أخذت تتسع وتنتشر فتميزت الأشياء عن بعضها غير أن هذا العقل ليس خالصاً تماماً من المادة مثله مثل لوغوس هرقليطس ، هو مادة لطيفة جداً ، ولذلك فهو يؤثر في المزيج بحركة آلية ، بواسطتها يفصل الحار والخاف إلى الخارج . أما الرطب والبارد فيتجهان إلى المركز ، وقد فرق انكساجوراس بين الهواء وبين الأثير الملتب ، وفسر تكوين السحب بأنها تتكون من الهواء ومنها تصدر المياه ثم بالتكثيف توجد الأرض ومن الأرض تتكون الأجرام السماوية .

ويمكن أن نلاحظ أن العناصر الأربعة لم تعد عنده مبادئ أولية بل أمزجة من المبادئ تدخل كواسطة في تكوين الظواهر الطبيعية .

ويصف انكساجوراس العقل بأنه أثار الحركة في المزيج ويميز بين الأشياء ولكنه انفصل بعد ذلك عن جميع الأشياء التي تحركت . لأنه غير ممتزج بغيره ومكتف بذاته ، ولم يرض أرسطو عن هذا العقل الذى تحدث عنه انكساجوراس فوصفه بأنه أشبه بالآلة *Deux ex machina* (٢) فثأثيره آلى ولا يفسر الغائبية المشاهدة في الطبيعة ، فهو أشبه بالآلة التي تظهر فجأة على المسرح لتحل المشكلة في المسرحية اليونانية .

(١) ثلثة ١٢ نفس المرجع .

(٢) *Arim., Met., A. 4, 984a 18.*

ويضق معه في هذا النقد أفلاطون الذى جعل سقراط يفتبط في محاوره فيدون بهذا العقل ولكن رجاءه فيه ما لبث أن خاب بعدما ظهر له أن انكساجوراس يفسر كل شيء بواسطة العلل المادية^(١). ولقد أكد بلوتارخ هذا المنهج العلمى التجريبي عند انكساجوراس حين روى عنه رواية مشهورة لتلخص في أنه قد أحضر لبريكليز جدى ليس له سوى قرن واحد في رأسه ورأى أحد العرافين أنها اشارة انتصار حزب بريكليز وانفراده بالحكم أما انكساجوراس فقد فر هذه الظاهرة بشنوذ في تكوين مخ الجدى . ولقد أثار انكساجوراس دهشة مواطنيه عند تفسيره للنيزك الذى وقع في ايجوس بوتاموس بأنها ظاهرة جوية لا ترتب عليها أى تنبؤات غيبية ، ولعله استند على هذه الظاهرة عندما قال إن الشمس حجر ملتهب .

(1) Plat. Phed. 97b.

الفصل التاسع

الفلسفة الذرية Atomistes

يعد لوقيبوس Leukippos الملقب أول من قال بفرض الذرة في اليونان ، وقد هاجر إلى مدينة ايليا وتأثر بفلسفة بارميندس واتباعه ، لكن بقيت فلسفته على الرغم من ذلك بعيدة جدا عن التأثير بالنزعة الصوفية التي تميز الفلسفة الإيبالية ، وكان تأثيرها بالطابع العلمي للفلسفة الأيونية أوضح .

ويذكر له كتاب كان عنوانه نظام العالم الأكبر ولكنه فقد . ولما كانت المعلومات الخاصة بلوقيبوس ناقصة فقد عرفت نظرية الذرة مفصلة عند لاحقه ديمقريطس Democritus (٤٦٠ - ٣٦٠ ق . م) الذي يعد من أكثر القدماء اتساعاً في ثقافته وإلمامه بعلوم عصره وكان مواطناً لمدينة ابديرا الواقعة في إقليم تراقيا .

وقد بذل ديمقريطس جميع ثروته على رحلاته الكثيرة من أجل المعرفة والعلم ، فوصل إلى الهند وزار مصر ، ويقول إنه حين وفد إلى أثينا لم يعرفه فيها أحد ، فرجع إلى مدينته التي كرمته وعاش فيها ما يقرب من مائة عام وعرف عنه ببله للسخرية ومزاجه المرح .

وقد تأثر أفلاطون ببعض آراء ديمقريطس في محاورته تباوس غير أنه لم يذكر اسمه على الإطلاق ، أما أرسطو فلم يكن يذكره إلا بغرض النقد، وقد فقد أغلب مؤلفات ديمقريطس ولم يبق منها إلا مقتطفات يدور أكثرها حول الأخلاق .

النظرية الطبيعية :

أخذ لوقيبوس بما تظهره التجربة الحسية من وجود ذرات صغيرة متعلقة بالهواء ، ومن أن الضوء يتغذ من خلال الزجاج ، وأن الماء وبعض السوائل تغذ من الطوب ، وأخذ من جهة أخرى بمنطق الايليين ، بأن الوجود لا ينشأ

عن اللا وجود كما أن الوجود لا يمكن أن يبصر إلى اللاوجود ، وانتهى من كل ذلك إلى افتراض أن الوجود ليس واحداً كما قال بارميندس بل مقسماً إلى ذرات لا نهائية العدد لما جميع خصائص الوجود البارمينيدى من حيث الصلابة والخلود ، ولكنها تنفصل عن بعضها وتتحرك في خلاء ، وتجمعها يحدث كون الظواهر المشاهدة وانفصالها يحدث فسادها .

وقد اتفق معه ديمقريطس في هذه الآراء وعبر عن هذه النظرية بقوله إن الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود يعنى الذرات واللاوجود أو الخلاء .

أما عن صفات الذرات فتعرف من تسميتها باللامتقسمات Atoms indivisibles . أى أنها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يصيبها أى تغير كىفى وهى أيضاً في غاية الصغر بحيث أنها لا ترى بالعين المجردة . وعدد هذه الذرات لا محدود، وكذلك الخلاء الذى تتحرك فيه لا نهائى . وعدا صلابتها التى لا يمكن معها الانقسام يصفها ديمقريطس بخصائص أخرى هندسية إذ يمكن تمثيلها من ثلاث جهات هى الشكل ، figure ، فيها المثلث والمربع والكرورى وتختلف في الشكل كاختلاف الحروف A و N مثلا . وتختلف عن بعضها من حيث الوضع position مثل H و O ، كما يختلف ترتيبها أيضاً ، مثل AN و NA وتتحرك هذه الذرات حركة مستمرة في جميع الاتجاهات . أى ليس لها اتجاه واحد ولا تسقط إلى أسفل ، وهذا هو معنى وصف ديمقريطس لها بأنها ليس لها وزن .

وكانت الذرات منتشرة في الخلاء اللانهائى منذ البداية ثم ولدت عوالم لانهاية لها بواسطة حركة الدوامة Tourbillon فتنجمت الذرات المتشابهة ببعضها وتكونت الموجودات في هذه العوالم .

وقد استبعد ديمقريطس ، كل الحركات التى افترضها غيره من الفلاسفة مثل انبادوقليس وانكساجوراس ، ووصف ديمقريطس هذه الذرات بأنها تتحرك بذاتها حركة تلقائية ، ولما كان أرسطو لا يرضى عن فكرة هذه الحركة التلقائية لأن ديمقريطس لم يحدد لها اتجاهها أو غاية فقد وصفها بأنها حركة تسير بالمصادفة ، لكن الشفرة الوحيدة التى بقيت من لوقيبوس فيها

استبعاد واضح للمصادفة ، حيث يقول لوقيبوس في هذه الشفرة التي تمثل أيضاً رأى ديمقريطس : « لا شيء يحدث للاشياء ، ولكن يصدر كل شيء عن سبب وبالضرورة . »

ومعنى الضرورة هنا يفيد الارتباط الضروري أو الحتمية الطبيعية مما يقترّب من فكرة القانون الطبيعي ، وكذلك نجد أن الذرات قد اقتربت من فكرة المادة الأولية التي افترضها الفيلسوف الملطية ، وأصبحت الذرات أيضاً تفيد معنى الطبيعة . أى مبدأ الموجودات ، ولذلك يذكر سمبلقبوس أن ديمقريطس قد سمى الذرات بالطبيعة (١) .

وقدم ديمقريطس نظريات في تفسير الكون ووصف الأرض تشبه جسمها اسطوانياً يحيطه غشاء أرق يكون السماء ، وقال بعدد لا نهائى من العوالم الأخرى تسكنها أحياء مختلفة الأشكال ، لأن ذرات النفس أدق أنواع الذرات ، وتشبه النار وتسرى في جميع الموجودات ، ولكنه لم يقل بوجود عناية إلهية بل كل شيء يسير بحتمية القانون الطبيعي .

وقد اتسعت معرفة ديمقريطس بعلوم عصره وقدم نظريات في تفسير الآثار الجوية المختلفة وعن الأحياء والنباتات المختلفة .

نظرية المعرفة :

كان انبادوقليس هو أول من وضع نظرية في الاحساس فقال بأن الاحساس ينتج من أن العنصر في الشيء المدرك يرسل اشعاعاً يتصل بالعنصر المشابه في حاسة الانسان ، وكذلك قال لوقيبوس إن الذرات ترسل اشعاعات تؤثر على النفس فيحدث الادراك .

ويروي ثيوفراستس أن ديمقريطس قد عدل في نظرية لوقيبوس في الاحساس فقال إن الاشعاعات تتأثر بالهواء ، ولذلك تضعف كلما بعدنا عن عن المدرك الحسى ، وإلا فقد كنا نرى النملة حتى لو كانت في السماء .

(١) Kathleen Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford 1948, p. 107, fr. 168, Diels.

وإخلاصة رأى ديمقريطس في المعرفة أن النفس موزعة في الإنسان فبعض ذراتها يسرى في الجسم كله ليقتبل الاحساسات وبعض ذراتها الأذق توجد في الصدر فتكون سبب القدرة على التفكير ، ويتم الاحساس والتفكير بفضل تأثير الذرات الصادرة من الأشياء على مواقع الحس والفكر .

وأهم الحواس هي حاسة اللمس ، فالذوق مثلا يحدث من تلامس اللسان بالطعموم المختلفة غير أن حالة الجسم العامة تؤثر في طبيعة الاحساس ، فالشئ الواحد كما يقول مثلا قد يحدث احساسات مختلفة بحسب حالة الأشخاص الذين يتقبلون الاحساسات المختلفة .

وقد فرق ديمقريطس بين صفات حقيقية أو موضوعية موجودة بالطبيعة وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لا توجد إلا في إحساس الانسان مثل الطعم والصوت أو اللون أو الرائحة ، أما الصفات الحقيقية للأشياء فهي الصفات التي ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب .

الأخلاق :

وقد اشتهر ديمقريطس بين القدماء بحكته الأخلاقية ، ومن المشهور قوله إن أئينالما ثلاث مواهب للحكمة ، حسن التفكير وحسن الكلام واتقان العمل . ومنها قوله أنني أقدر معرفتي بأسباب الأشياء أكثر من امتلاك دولة الفرس بأكملها .

ورأيه في السعادة أنها أمر يتعلق بالنفس المترنة وذهب أيضاً إلى أن الطبيعة قد علمت الانسان أشياء كثيرة ، فالانسان يتعلم من الطيور كيف تغني وكيف تبني أعشاشها ، وقد اضطر الانسان أن يتعاون مع غيره حتى يمكن أن يكفي حاجاته المختلفة ومن ثم كان المجتمع ضروريا بالنسبة للانسان .

الباب الثاني

الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون

الفصل الأول

السفسطائيون

كانت الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط ثمرة الأزمة الفكرية التي تعرض لها فلاسفة القرن السادس ق . م . الذين حاولوا تفسير عالم الطبيعة الذي كان يبدو لهم غير ذي نظام ولا استقرار . أما العالم الإنساني فقد كانت قوة العادات والتقاليد تجعله في نظرهم أكثر استقراراً وأشد تماسكاً غير أن هذا الاستقرار والتماسك في العالم الإنساني بدأ يتعرض لهزة عنيفة منذ النصف الثاني من القرن الخامس ق . م . نتيجة لتغير الظروف الاجتماعية والسياسية التي سادت أثينا آنئذ ، فانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان وعاد اليونان يتساءلون : أين الحقيقة الثابتة في هذا العالم الإنساني السريع التغير ؟

ولعل عصر السفسطائيين هذا كان يمثل حال أوروبا في القرن الثامن عشر . فقد تغيرت معالم الحياة الأوروبية بعد الثورة الصناعية ونتجت عن ذلك مشكلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير Aufklärung وكان أهم العوامل السياسية التي دفعت بهذا الاتجاه الإنساني الجديد إلى الفلسفة في أثينا هو انتصار الديمقراطية ، ثم تحول حكومتها إلى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها المجدبة على الفرس (*)

وقد ترتب على هذا الاتساع السياسي توسع في التجارة وازدهار في الصناعة كان بدوره باعثاً على التخصص العلمي . وعلى استعمال مناهج البحث العقلي ، والاعتماد على الملاحظات والتجارب في كثير من أبواب المعرفة الإنسانية .

(*) انتصر الحزب الديمقراطي بعد موقعة سلاميس البحرية بفضل قوة الأسطول الذي اعتمد عليه تيمستوكليس . وقد استخدم هذا الأسطول في التوسع الاستعماري المرتبط بانتشار التجارة ، ولكن زيادة التوسع انتهت بالامبراطورية الاثينية إلى التدهور في نهاية القرن الخامس ، خاصة بعدما اشتبكت أثينا في حروب مع المدن الأخرى ذات النظم الأرستقراطية مثل اسبرطة .

فقد نبغ في الفلك مثلاً ميتون ٤٣٢ ق . م . مصحح النتيجة الاثينية
وابقراط الخيوس في الرياضة، أما في التاريخ فقد ظهر هيرودوت ونيوكيديدس.
وكان لهذه النهضة العلمية أكبر الأثر في الفلسفة ، إذ بدأت تستخدم هذا
الأسلوب العقل التحليل في دراستها للانسان والمجتمع ، وتعرضت القيم
الأخلاقية والقوانين السياسية لموجة من النقد المر والصرع العنيف أدى
بالانسان إلى أن يعيد النظر في أفكاره وفي قيمة الأخلاقية بل لقد امتد النقد
إلى الدولة ذاتها وإلى قوانينها ، ما هو سبيل الفرد إلى اصلاح نفسه وصلاح
دولته ؟

ولقد بلغت هذه المشكلة أوجها في فلسفة السفسطائيين ومعاصريهم
سقراط ، أولئك الذين أنزلوا جميعاً الفلسفة من السماء إلى الأرض وجعلوا
نقطة البداية في كل بحثهم هي الانسان . وكانت فكرة القانون الإنساني
هي أكثر الأفكار تعرضاً لموجة النقد التي سادت المجتمع ، إذ ظهر
للناس نسيبها بعد القلاقل والتطورات السياسية العنيفة التي سادت المجتمع
الاثيني منذ القرن الخامس ق . م . بوجه خاص . فالقوانين الطبيعية ، هي
دائماً — سواء كانت في اليونان أم في مصر أم في فارس — النار تحرق حيثما كانت
وفي أي وقت وفقاً لقانون واحد لا يتغير ، وكذلك تشرق الشمس
وتغيب بنظام ثابت لا يتغير ، ولكن هناك عشرات ومئات العادات المختلفة
في الزواج والميراث والعبادات والسلوك الأخلاقي ، ولا يمكن أن يكون شيء
من هذه الأمور الانسانية ثابتاً يمثل ثبات ظواهر الطبيعة ونظامها ، وقد قدم
المؤرخ هيرودوت أمثلة لتوضيح هذه النسبية في ظواهر الحياة الاجتماعية عند
الانسان ، فقد روى عن الملك قبيز أنه كان يضحك على عادات غيره من
الشعوب كأن عاداته وتقاليده أقل اصطناعاً من غيرها ، يقول هيرودوت
أيضاً ، إذا خبرنا الناس وطلبنا منهم اختيار أحسن العادات فسوف يختار كل
قوم عادات أمتهم .

ومن الجائز أن يكون هيرودوت قد تأثر بفلسفة بروتاجوراس واتصل
به في مدينة ثوري Thourioi التي كان يشرع قوانينها ، إذ يعد بروتاجوراس
أكبر دعاة المذهب النسبي في الأخلاق والسياسة .

ولا يمكن على العموم تعريف حركة السفطائين على أنهم أتباع مدرسة فلسفية واحدة ، وإنما كانوا في الواقع ثمرة للحياة الديمقراطية التي اعتمدت على النقاش والخطابة والجدل السياسي .

وكان هؤلاء السفطائيون هم معلمى الناس هذه الأسلحة التي ينتصرون بها في المجالس الشعبية وقد ازدادت أهميتهم بازدياد الصراع السياسي الذي ظهر على مسرح الحياة خاصة بعدما بدأت الحروب البلوبونيزية تهز أركان أثينا وتهدد حكومتها الديمقراطية . ولذلك لا يمكن أيضاً أن نحدد موقفاً واحداً لجميع السفطائين لأن بعضهم كان يناصر الديمقراطية وبعضهم يناصر الارستقراطية فكانوا في الواقع على حد قول فرنزيبجر (١) أداة استخدمت في هذا الصراع من كلا الجانبين .

ولقد عاب سقراط وأفلاطون على هؤلاء السفطائين تعليمهم الناس الفلسفة والخطابة في مقابل أجر يتقاضونه ، وأتهمهم بأنهم قد أخرجوا العلم عن دائرة الأسرار المقدسة فأذاعوه على الجمهور بغير استثناء وقدموه بلا شروط لكل من أعطاهم اجرا .

والواقع أنهم كانوا يوفون بحاجة تلك الطبقة الجديدة من أغنياء التجارة والتي كانت على استعداد لدفع ثرواتها في سبيل تقديم مفهوم جديد للانسان ومثل جديدة في الحياة الاجتماعية والسياسية وتعارض باديولوجيتها المثل القديمة لطبقة النبلاء .

ويعد بروتاجوراس من أعظم هؤلاء السفطائين الذين تركوا كتابات شرحوا فيها مذاهبهم ، .

بروتاجوراس

كان بروتاجوراس مواطناً لمدينة أبديرا مدينة ديمقريطس وقد ازدهر حول عام ٤٤ ق . م .

ولقد عنى بروتاجوراس بالمشكلة الرئيسية في عصره وهي التي يمكن التعبير عنها بالسؤال الآتي : هل القوانين الانسانية مفروضة بالطبيعة أم هي

(١) W. Jaeger, Paideia, Oxford 1939, Vol. I, p. 390-394.

مواضعات ترجع إلى اتفاق الانسان ؟ وذهب بروتاجوراس إلى أن مصدر القانون هو اتفاق الناس ومواضعاتهم ، كما وضح أثر الانسان في اختراع الفنون المختلفة التي يسيطر بها على الطبيعة وفي وضع القوانين المنظمة لحياته الأخلاقية والسياسية .

وانتهى من كل ذلك إلى التمييز بين آثار الفن الانساني وظواهر الطبيعة ولما كانت القوانين والعادات الانسانية مصدرها المواضعات والاتفاق الانساني فقد ظهر له أنها مختلفة باختلاف الزمان والمكان أى أنها نسبية . وقد لخص بروتاجوراس مذهبه النسبي في عبارته المشهورة :

« الانسان هو مقياس كل شيء ، مقياس وجود الموجود منها ومالا يوجد . » (١)

وقد فسرت نظريته في المعرفة على ضوء هذه العبارة ، ويظهر منها أنه اعتمد على الخبرة الحسية كطريق للمعرفة الانسانية ، كما أنه انتهى إلى أن الحقيقة ، ليست واحدة ولا مطلقة ، وإنما نسبية تتوقف على قدرة الانسان على الإدراك . وفي تفسير آخر اشاعه معارضوه وعلى رأسهم أفلاطون أن المعرفة تختلف باختلاف قدرة الأفراد على الادراك ومن ثم فقد انتهى إلى الشك في المعرفة .

وقد رأى بروتاجوراس أن الانسان لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل ولا يمكنه العلم بها ، ولذلك فهو يحتاج إلى معلم يرشده إليها ويبصره بها . يقول موضعاً هذه الفكرة « إن العدالة ليست ثمرة للطبيعة ولا المصادفة ولكنها تعلم والناس يحوزونها بالممارسة . » (٢)

ويفرق بروتاجوراس بين عيوب طبيعية لا يلام عليها صاحبها وبين عيوب أخلاقية يواخذ عليها الانسان لأنها ناتجة عن عدم التعلم ، ويرى كذلك أنه كما تعلم الطفل في الصغر اللغة والرياضة والموسيقى حتى تتم له الثقافة والتدريب

(١) K. Freeman. Ancilla, fr. ١.

(٢) Plat. Prot., 220c.

فكذلك الدولة تتولى تربية المواطنين ولا تركهم يتصرفون كل على هواه .
بل تشرع القوانين لتبين لهم ما يجب أن يعملوه (١) .

والخلاصة أن بروتاجوراس قد انتهى إلى أن أساس الشرائع والقوانين هو اتفاق الناس غير أن هناك اتجاهات أخرى لم تكن بأقل أهمية ظهرت مع فريق فريق آخر من السفسطائيين الذين حاولوا البحث عن أساس أثبت وأقوى ينبغي أن تستمد منه الشرائع الانسانية .

وقد وجدوا ذلك الأساس في الطبيعة ذاتها ، فإذا خالفت التشريعات الإنسانية الطبيعة عدت ظلما وجورا ، وإن اتفقت وإياها فقد سلمت وأنصفت . فالطبيعة التي قتل بروتاجوراس من شأنها قد ارتقت مع فريق من السفسطائيين الطبيعيين ، فأصبحت أساساً لبحثهم في الحياة الأخلاقية والسياسية ويمثل هذا الاتجاه الطبيعي من السفسطائيين انطيفون وهيباس وبروديقوس . وقد لخص انطيفون المشكلة في كتابه الذي سماه « في الحقيقة » في السؤال الآتي :

« أى القوانين يجب أن يسود ؟ أقوانين الانسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف ، تلك القوانين المكتوبة التي وضعها الانسان ، أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسرى على الانسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة (٠) »

(١) Plat. Prot., 324-326.

(٠) سبق البحث في هذه المشكلة بصورة أخرى عندما بدأ التشريع الانسان يصمم بقوة «عادات القديمة والتقاليد الموروثة . وظهرت هذه المشكلة بوجه خاص عند الشاعر المسرحي سوفوكليس . انتهى فتم العادات الموروثة على القوانين الوضعية واعتبرها الهية مقدسة لا يحق للانسان التنبير فيها أو التبدل ، ورأى أن العادات أرسخ وأثبت لأنها لا تعرف واضعها ، وهذا الرأي قد ساقه على لسان بطله انتيجونا حين احتجت على قوانين كرويون المكتوبة بالشرائع الالهية غير المكتوبة . غير أن المشألة قد تطورت وأخذت وضعا آخر عند السفسطائيين حين بدأ النقاش يدور حول تغير كبير من القوانين الوضعية . فاكفى بروتاجوراس ببيان الأصل الاتفاق للقوانين ، أما انطيفون وهيبيا وبروديقوس فقد بحثوا عن أساس أثبت تستمد منه القوانين السلية .

ومن هؤلاء الطبيعيين من استند على القانون الطبيعي ليؤكد حقوق الفرد التي دافعت عنها الديمقراطية ، وقد شوه افلاطون هذا الاتجاه بوصف أنه دعوة للانانية ، وساقها على لسان كالكليس وجورجياس الذين قالا بمشلق القوة .

وقد يكون بعض المتطرفين من السفسطائيين قد بالغوا في هذا الاتجاه .

ولقد فرق انطيفون بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة . وقوانين الطبيعة وهي القوانين الضرورية ، ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة ، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق ، أما قوانين الطبيعة فهي التي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها (١).

وكثيرا ما تتعارض عند انطيفون القوانين الوضعية والقانون الطبيعي يقول :

« ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لا غنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنمو الطبيعي والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس . »

ويستدل انطيفون على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذي يشبه العقاب الذي يلحق من يخالف الطبيعة ، فيقول :

« إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجما من الفضيحة والعقاب ، أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها ، وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية ، لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يخفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس ، ذلك لأن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال » (٢) .

وينتقد القوانين التي تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول :

« إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم . وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين . »

(١) A. Croiset, Revue des études Céziques, 1917, XXX. Anziphon. pp. 1-9.

(٢) فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٩٣ وما بعدها .

والطبيعة عند انطيفون ، هي الحقيقة المادية التي تقابل الاصطناع الخارجي أو القوانين المفروضة من الخارج .

وهذا التعارض بين الطبيعة والقانون أشبه بالتعارض الذي وجده بين المادة وبين الصورة الخارجية ، وكما قدم الطبيعة على الاصطناع قدم المادة في الموجودات الطبيعية على الصورة أو الشكل الخارجي ، فصر أرسطو نزعته الطبيعية بأنها نزعة مادية ويروى أنه قال :

«إننا لو دفنا سريرا خشبياً في الأرض وتركناه يتوالد فإن الذى ينشأ عن السرير هو الخشب أى المادة ، وليس سريراً آخر» (١) .

ويسير السفسطائي هيبياس في نفس الاتجاه الطبيعي حتى يصل به إلى القمة . فهو يؤكد الفكرة الرئيسية التي كانت توجه الفلسفة الطبيعية الأيونية إذ تعتمد دراسته للأخلاق والسياسة على معرفته بطبيعة الكون والأشياء .

فالتبيعة هي التي يجب أن تحدد معايير السلوك الانساني . (٢)

وحين زار هيبياس مدينة اسبرطة ، راعه ما في قوانينها من صرامة وقسوة فسخر من القوانين الوضعية ووجه لها مر النقد، وبين كيف أنها تخالف الطبيعة . فالقانون الوضعي يجب أن يخضع لقانون أعلى وأعم هو قانون الطبيعة الذي يحكم الانسانية جمعاء ، ولا يقتصر على أمة دون أخرى . (٣)

« انى أعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقاً لقانون الطبيعة . لا بالقانون (أو بالاتفاق) ذلك لأن الشبه يقرب من شبيهه بالطبيعة ، أما القانون فإنه يستبد بالبشر وكثيراً ما يرغمنا على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة . » (٤)

(١) Arist., Phys., II, 1, 193a 9-17.

(٢) Mario Unterwiesing: The Sophists. 1934, p. 278.

(٣) لقد قدم هيبياس واتباعه من الطبيعيين انزواء الأول للفرقة بين قانون الطبيعة وقانون الشعوب التي ظهرت في القانون الرومان وفي الفلسفة الرواقية واستمرت حتى العصور الوسطى خاصة عند المشرع هوجو جروتيوس .

(٤) Plat., Prot., 227D.

ويميل بروديقوس إلى اتجاه الطبيعيين ويظهر هذا خاصة في نظرية الألوهية التي ذكرها المؤرخ سكتوس . وخلصنا أن الانسان قد أله الأشياء الطبيعية التي يستفيد منها وبخاصة التي يتناول منها غذاءه . فقد عبد الأسلاف الأقدمون الشمس والقمر والأهوار والينابيع وكل شيء نافع كما عبد قدماء المصريين النيل وعدوه الماء . لذلك سمي القدماء الحبز ديمتر والخمر ديونيسوس والماء بوزيدون والنار هيفايستوس وكذلك كل ما هو نافع للانسان (٥) .

وإلى جانب هذه الديانة الطبيعية ، كانت له نظرية في الأخلاق قدمها في شكل اسطورة اختيار هرقل للفضيلة وهي التي ذكرها كسينوفون في مذكراته (١) .

وخلصنا أن هرقل قابل في صدر شبابه امرأتين إحداهما ترمز للفضيلة والأخرى ترمز للردبلة ، ودعته كل منهما لسلك طريقها ، فاختر هرقل طريق الفضيلة على ما فيه من مشاق وتعب .

ويمكن تفسير موقف هرقل هذا بأنه رمز يصور به بروديقوس الطبيعة الانسانية التي يتنازعها الخير والشر ولكنها تهتدى بفطرتها السليمة بالطبيعة إلى مثل هذا الاختيار ، وعلى ذلك تكون الطبيعة هي التي تهتدى إلى الفضيلة وإلى الخير .

غير أن الطبيعة التي انتهت مع هؤلاء الضسفاثيين إلى المساواة والاحياء العالمى فانها قد انتهت من جهة أخرى مع البعض الآخر إلى نوع من الأنانية التي وصلت إلى حد إلغاء كل قانون يحد من حرية الفرد وجعلت قانون القوة وحكم الغاب هو الذي يجب أن يسود وهذا الرأي هو الذي يذكره أفلاطون عن الطبيعيين في محاوراة جورجياس وينسبه إلى كاليكيس أحد السياسيين الاوليغاشيين في ذلك الوقت (٢) .

(٥) ديمترو ديونيسوس وبوزريهون وهيفايستوس أسماء آلهة يونانية .

(١) Xenophon. Mem. II, 1, 20-34.

(٢) Plat., Gorgias. 482-486.

وكذلك نجد أن الطبيعة قد أصبحت قانوناً صادراً عن حقيقة الموجودات
ناهماً عن ذاتية الإنسان وحقيقته التي لا تنفصل عن حقيقة غيره من الموجودات
الطبيعية الأخرى .

ولقد كان هؤلاء هم في الواقع امتداداً للفلاسفة الأيونيين الذين كانوا
أول من حاول تفسير ظواهر الطبيعة .

ولقد امتد تأثير هذا المذهب الطبيعي بعد ذلك عند من عرفوا بصغار
السقراطيين وعلى رأسهم انتستين الكلبي ، ثم سرى إلى الرواقية من بعدهم .
أولئك الذين دعوا إلى الاخساء العالمي والعيش وفقاً للطبيعة ، ونبهوا كل
ما يتعارض معها من قوانين وضعية فلم يكونوا على هذا الأساس سقراطيين
بقدر ما كانوا في نزعتهم هذه أتباعاً لهؤلاء السفسطائيين الطبيعيين الذين عارضوا
سقراط فحمل عليهم حملته الكبرى وحارب طبيعتهم بكل ما أوتى من قوة .

تلك الطبيعة التي لم يجد فيها ما كان ينتظره من تدبير وعناية والتي أنزلها
أسفل الدرجات بينما رفع من شأن القانون الالهي الذي يتجلى فيه كل ما يتميز
به العقل من حكمة ومن قصد وما يدرك في النفس الانسانية من غائية وفكر .

الفصل الثاني

سقراط

رجال المدينة هم الذين يعلمونني ،
أما الريف والأشجار فلا تعلمني شيئا ،
فيدون ٢٣٠

شخصيته وحياته :

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق.م. أى بعد موقعة سلاميس بحوالى
عشر سنوات . وكانت أمه فايناريت Phainarete تعمل قابلة ، أما
أبوه صوفرونيقوس Sophronique فكان نحاسا . وكان سقراط يسخر
من نسه الالهى الذى يصله بديدالس مخترع فن النحت (١)

ويروى أنه كان من المتفائلين في حياته إذ كان يقول انه رجل سعيد
لأنه حظى بثلاث ميزات ، أولها انه قد ولد انسانا وليس حيوانا، وثانيها
لأنه ولد رجلا وليس امرأة وثالثها انه ولد يونانيا وليس بربريا .

وكتيرا ما صوره افلاطون في شكل عجيب أقرب الى غرابة المنظر
وقبحه فهو مثل كائن الساتير Satyre ، الخرافى سلينوس Silences (٢)
أو هو مثل نوع من السمك الذى يحذر من يقرب منه (٣) ولقد كان
سقراط على ما يروى قبيح المنظر افطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين .
وقد تزوج من اكرانثيب التى كانت تصفره بأعوام كثيرة وشاع عنها
سوء مهافتها له ولكنه كان يقابل اسماءها بالحلم والصبر ويقول : إن اكرانثيب
مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكى (٤) على أن هذا الوصف ربما
كان من باب التندر والسخرية إذ لم يذكرها افلاطون بالسوء .

(١) Plat., Euthyph., 11b, Alcib. I, 121b.

(٢) Plat., Banquet, 216d.

(٣) Plat., Menon.

(٤) Xenophon., Memorabilia, II, 2.

وقد رأى سقراط في الحب نوعاً من العبودية . فكان ينصح الناس التمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف في العاطفة (١) وكان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان (٢) ولعل في هذا الاتجاه الاخلاقي عند سقراط ما يؤكد نزعة العقلية وبعده عن التطرف العاطفي والحماسة والاندفاع التي تتميز عصر هوميروس حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الانسان حيواناً كما يرى سقراط ، بل تجعله بطلاً مثل أخيليس أو أجاكس .

وهذه النزعة العقلية التي أخذ نفسه باتباعها تظهر في فلسفته بقدر ما تظهر في شخصيته . وقد ذهب نيتشه الى أن سقراط وليس أرسطو هو المشول عن جمود العقل الذي ساد الفكر الأوربي طوال العصور الوسطى . كذلك يرى نيتشه أن شوبنهاور في نظريته الخاصة بالارادة الكلية إنما يمثل عودة الى رأى السابقين على سقراط أولئك الذين يكونون العصر التراجيدي لليونان ، ففي هذا العصر اجتمعت الروح الابولونية وامتزجت بالروح الديونيزية واتحدت اتحاد النفس بالجسم في كيان واحد ، ولكن عندما جاء سقراط اختل التوازن ، اذ بدأ الجانب العقلي الابولوني يتغلب على الجانب الوجداني الديونيمي ، وكذلك شوه سقراط روح العصر التراجيدي في اليونان (٣)

بل يتفق نيتشه مع اريستوفان في السخرية من تطرف سقراط في النزعة العقلية وهي النزعة الجديدة التي سخر منها اريستوفان خاصة في مسرحيته السحب .

— ولقد أثر سقراط في شباب عصره بأسلوب حياته وظروف اعدامه ، فقد حاكته حكومة الديمقراطية وقضت عليه بالاعدام . وقد وجه الاتهام الى سقراط ثلاثة أشخاص هم انيتوس Anytos أحد زعماء الديمقراطية والشاعر التراجيدي Meletos وخطيب هوليقون Lycon

(١) Xenophon, Mem. I, 9-8.

(٢) Xenoph., Mem. (V, 5, 111.

(٣) F. Nietzsche, La naissance de la tragédie Grecque.

ويتلخص الادعاء في أن سقراط لا يقدر آله المدينة ليدخل آلهة أخرى، وأنه يفسد الشباب بتقدمه لحكم الديمقراطية وعدم احترام الآلهة .

وكان رد سقراط على ذلك بأنه ليس ملجدا حيث إن في تهمة عدم تقديس الآلهة ما يتضمن تقديسه لآلهة أخرى (*) ، أما عن افساد الشباب فيها هم آباء تلاميذه يحضرون محاكته ولا يدعى عليه أحد منهم إفساد أخلاق أبنائه . وقد صدر الحكم باعدامه وسئل عما اذا كان يقترح لنفسه عقابا آخر غير الاعدام فطلب من قضائه أن يهبوه أرضا ومعاشا الى أن يموت ، فأثار هذا الطلب القضاة واقترع على اعدامه فزادت أغلبية الاصوات التي تطلب اعدامه ، فاختتم دفاعه قائلا : والآن فقد حان وقت الرحيل . أنا الى الموت وانتم لتستأنفوا الحياة ، أينا مصيره أفضل ، العلم عند الله .

وتواجه الباحث في فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئا ، وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه .

وأهم المصادر الخاصة بحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب بعض المؤرخين (***) الى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفا ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط ، ولذلك فقط ذهبوا الى أنه ينبغي أن نكتفي برواية افلاطون (1)

لكن ذهب آخرون الى ضرورة الرجوع الى رواية كسينوفون لنفس الاسباب التي من أجلها رفضه غيرهم ، ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة

(*) كثر سقراط لا يتعلق بعدم إيمانه بالأساطير ، فكثير من الشعراء والفلاسفة اليونان قد أنكروا الأساطير الألية وأساطير هيزيود ، ولكنه كان يتعلق بعدم مراعاة وإقامة شعائر الديانة التي تدعوها الديمقراطية

A.E. Taylor, *Varia Socratica*, p. 16.

(**) عارض جون برنت وتيلور رواية أرسطو كما عارضا شهادة كزينوفون واعتبرا سقراط من أعظم الفلاسفة فهو صاحب نظرية المثل وخلود النفس والدولة المثالية .

A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911.

J. Burnet, *Greek Philosophy*.

(1) A.E. Taylor: *Varia Socratica*. Oxford, 1911, J. Burnet: *Greek Philosophical*, *Tales to Plato* London, 1953.

بكينوفون يجعله ناقلا محايدا لآراء سقراط ، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخما زائدا في المحاورات الافلاطونية .

غير أن وجود رواية أرسطو تحسم الأمر الى حد كبير ، لذلك يجب أن تقارن المصادر ببعضها ويقبل منها ما تجمع عليه .

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس الى سقراط . ويرجع هذا الرأي أيضا أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكملها الى سقراط ، فلن يمكن تفسير تطورها ومراحلها المختلفة في فلسفة افلاطون التي دامت حوالى نصف قرن من الزمان .

والواقع أن أهم ما جاء به سقراط للفكر الفلسفى هو فلسفته التصورية Conceptualisme ويعنى بها أنه لا يمكن لمعرفة شىء ما أن تقتصر على وجوده في الواقع . بل يجب أن تصل الى معرفة ماهيته في ذاتها وتعريفه الكلى ، فالمعرفة بالخزائيات هي التي شاعت مع معاصريه السفسطائيين وهي في رأيه معرفة ناقصة .

ولقد روى كسينوفون أن سقراط كان دائم البحث عن هذه التصورات العامة في الاخلاق مثل: ما هي الشجاعة أو ما هي العفة أو الامتزان . (١) وكذلك ينسب له أرسطو اكتشافه تعريف الكلبيات — واستخدامه منهج الاستقراء في هذا الاكتشاف . (٢)

من وجهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سقراط بمن عرفوا بصغار السقراطيين ، وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل اريستوفان . غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيرا من الفلاسفة قد انتسبوا الى سقراط اذ وجلوا في هذا تدعيا لآرائهم الفلسفية: ومن هؤلاء الذين انتسبوا لسقراط الكلبيون Cynics والقورينائيون والميجاريون ولكن يمكن أن نتبين كيف اختلف سقراط عن هؤلاء السقراطيين في كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكلبيين ، فهو لم يتطرق في زهده الى الحد الذي وصلوا اليه ،

(1) Xenoph. Mem. 4, 6.

(2) Arist., Met. A. 6, 987a, 3a 610. Met. M. 1078.

بل هناك فارق أساسي بين فلسفته وفلسفتهم . وذلك هو تمسكه بسياسة المدنية وباحترام قوانينها في حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التي أساسها المساواة الطبيعية فكانوا في ذلك أقرب الى السفسطائيين ذوى النزعة الطبيعية مثل هيبياوس وبروديقوس .

وقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعا لكل الخضوع لنظمتها وقوانينها ويجعله معارضا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغيرا يؤكد فردية المواطن ازاء الدولة كما كان ينادى كثير من السفسطائيين .

— ولقد عاش سقراط حياته في أثينا ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية ، فقتربت روحه بحب أثينا حتى آثر أن يموت بها على أن يعيش غربيا في أى أرض من أراضي البرابرة .

ولقد كان سقراط يحن الى أيام مجد أثينا وتاريخ قائدها الارستقراطي كيمون Cimon^(٥) ولم يكن من الموافقين على سياسة التوسع الامبراطورى للديمقراطية ، تلك السياسة التي ظهرت في أواخر القرن الخامس وفي نهاية حكم بريكليس .

لذلك كان من الطبيعي أن يختلف سقراط وسياسة الديمقراطية التي أفسحت المجال لحرية الفرد وأخذت بسياسة التوسع الأمر الذي جر عليه سحق حكومته الديمقراطية فضضت باعدامه عام ٣٩٩ ق.م .

موقف سقراط من الفلسفة السابقة عليه :

إذا رجعنا الى الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تعتمد على افتراض مبدأ لحركة الكون . وذهب البعض الى التفسير المادى لهذا المبدأ كما فعل الملطيون ، وذهب البعض الآخر الى التفسير الرياضى للكون الطبيعى كالمدرسة الفيثاغورية . أما الفلسفة الايلية فقد

(٥) كيمون . من أعظم قواد الأرسقراطية الاثينية ومنافس تيمستوكليس وبريكليس . كان من سياسته الصلح مع اسبرطة ومقاومة الفرس ونفاه بريكليس عشرة أعوام عاد بعدها الى أثينا ومات في قبرص عام ٤٤٩ .

كانت في جوهرها فلسفة ميتافيزيقية انصرفت عن تفسير الظواهر المحسوسة وألفت الحركة والكثرة من نظريتها في الوجود اذ اعتبرتهما نوعا من الوهم .

أما فيما يتعلق بالفلسفة الاخلاقية التي حمل لواها السفسطائيون في القرن الخامس ق.م. فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة ، ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على الأساس التعاقدى أو المصطنع للقانون ، وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة وقوانين الطبيعة ، وقد اختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا ما يرونه غير صالح من القوانين الوضعية أو العادات المتوارثة، ذلك لأن مصدر القانون لم يعد الهيا ولا مقدسا وانما هو من اختراع الإنسان . وكثيرا ما انتهت هذه الدعوة الى الرجوع الى الطبيعة الى نزعة تنادى بحرية الفرد وبتأكيد حقوقه ازاء الدولة والى الاتجاه نحو الاخوة العالمية ، وكانت هذه الاتجاهات الحديثة مما أثار نقد سقراط بوجه خاص . ولكي نتضح لنا فلسفة سقراط من مشكلات عصره ينبغي أن نبحث أولا عن موقفه من البحث الطبيعي ثم نتقل بعد ذلك الى تحديد فلسفته الأخلاقية .

(١) موقف سقراط من البحث الطبيعي :

هل عنى سقراط بالبحث في تفسير الطبيعة ؟ لو تتبعنا تاريخه العلمى ، فسوف نجد أنه قد اهتم في صدر حياته ، فن المعروف عنه أنه قرأ كتاب هرقليطس وليس بعيد أن يكون قد اطلع على كتاب انكساجوراس وكان يباع بدرائة واحدة في عصره . هذا فضلا عما ينسب اليه أريستوفان في مسرحيته السحب من بحوث في الطبيعة والفلك .

غير أننا نرجح أنه قد خرج من كل هذه الدراسات كما خرج ديكارت من دراسته للفلسفة المدرسية بالشك . فلو رجعنا الى محاوراة الدفاع مثلا ، ومن المؤكد انها من المحاورات السقراطية المعبرة عن فلسفة سقراط ، نجده ينكر معرفته بالفلسفة الطبيعية انكارا كليا ، يقول ردا على اتهام مليتوس أنه كان يبحث في الطبيعة وظواهرها .

« لشد ما يسوؤنى أن يتهمنى مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير ، أيا
الاثينيون الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من
الأسباب » (١)

كذلك نجد في محاوره فيدون يوجه النقد الشديد لفلسفة انكساجوراس
الطبيعية ، لأنها فلسفة آلية تفسر الأشياء تفسيراً آلياً مادياً ولا تبين العلة
الغائية في وجود الأشياء وحركتها ، لذلك فقد ابتأس سقراط لأن
انكساجوراس بعدما قال بفعل العقل وبأنه مبدأ في تكوين العالم لم يستخدمه
بعد ذلك في تفسير وجود الكائنات وحركتها الا عندما كان التفسير بالعناصر
المادية لا يعنفه (٢)

لذلك خرج سقراط من هذه الدراسة بالفشل وبالسخط بل ذهب الى
تحديها لأنها كفر والحاد في نظره ووصفها أيضاً بأنها جنون .
يروى كسينوفون في مذكراته (٣) قول سقراط :

« وكما يختلف المجانين ، فهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من
لا يستحي من التلطف أو من عمل أى شيء أمام الناس ومنهم من لا يحترم
المعبد ولا الهيكل ومن لا يهدى أى شيء الى الآلهة ، ومن يعبد الحجارة
والحيوان ، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون في الطبيعة ، بعضهم يعتقد
في أن كل الأشياء في صيرورة دائمة وبعضهم الآخر يلقى الحركة وبعضهم
يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لا وجود
ولافتاء » .

كذلك نجد كيف انصرف سقراط عن بحوث الطبيعة بل زاد على
ذلك بأن وصفها بأنها دراسة لاتليق بالانسان ، لأنه اعتقد بأن عالم الطبيعة
من صنع الآلهة فهي وحدها التى تملك معرفته ولذلك فقد حرمت الآلهة

(١) أفلاطون - محاوره الدفاع - ترجمة لذكور زكى نجيب محمود . القاهرة ١٩٣٧

Apol. 19c.

(٢) Plat., phéd. 96-99a.

(٣) Xenoph. Mem. I. 1-14.

على الإنسان هذه الدراسة والطبيعيون يبحثهم في الكون بخالفون حكم الآلة^(١)

غير أن فلسفة سقراط قد تركت تأثيرا هاما في علم الطبيعة ويظهر هذا التأثير في التزعة الغائية التي امتدت الى افلاطون والى أرسطو بعد ذلك . فقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع في وجوده وفي سيره لتدبير ولعناية عقل الهى فهو موجه الى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبا يحقق الخير والكمال .

وكما آمن سقراط بأن للكون عقلا مدبرا اعتقد كذلك بأن للإنسان نفسا عاقلة لها السيطرة على الجسم وهى الموجهة للإنسان الى الخير والى الفضيلة .

وهذا ينقلنا الى البحث عن موقف سقراط من الاخلاق وهو الموضوع الرئيسى في فلسفته .

(ب) سقراط والأخلاق .

وحدة العلم والفضيلة :

لما كان جوهر النفس عند سقراط هو العقل l'intelligence كان العلم هو وظيفتها الأولى وممارستها لهذا العلم هو سبيلها الى تحقيق الفضيلة . لذلك عرف عن سقراط قوله ان الفضيلة علم La Vertu est science غير أن العلم الذى به تحقق النفس فضيلتها ليس علم الطبيعة بل هو العلم الاخلاقى الذى يبين لها الخير ، أو هو الحكمة الانسانية ، كما يقول في الدفاع^(٢) ، وهذه الحكمة الانسانية التى جاءته من وحي نبوة دلتى تختلف كل الاختلاف عن العلم الشائع في عصره :

أولا : علم الطبيعة الذى شاع مع الفلاسفة السابقين عليه هو هذا العلم الذى أكد جهله به وانكره عن نفسه .

(١) Boutroux, Etudes d'Histoire de la Philosophie, Paris, Alcan 1913, p. 22-23

(٢) R. Schaefer, Episteme et Techné, pp. 58-69-65.

ثانيا : علوم الفسطاطيين التي وان كانت تعنى بالانسان الا انها لا تعنى ببيان الخير والفاية من السلوك ، فقد تركت الأخلاق في مستوى عملي ولم تؤسسها على أساس نظري يتدبر الفاية ويوجه الى الخير الاقصى . وعلى هذا فقد أساء الفسطاطيون في رأى سقراط الى الاخلاق باتخاذهم مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الانسانية ؛ وأخذ عليهم أكثر من ذلك انهم لجأوا الى تعليم المواطنين السياسة والحطابة والنقاش بغير ان يوجهوهم الى الفاية من هذا النقاش وكذلك عمدوا الى التمرين ، والتمرين وحده ، بغير فكرة خطر كبير ، لانهم وضعوا السلاح في أيديهم من يسيئون استخدامه . فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسماني اذا أسرف فيه الانسان ومارسه بغير خطة معقولة فانه يضر بالجسم . وكذلك الحال في التربية العقلية ان لم تكن توجهها فكرة أو غاية سليمة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكام .

كذلك طالب سقراط بأن يكون للاخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة التي لا تتغير وحتى لا يترك الفضيلة للمصادفة ولكنه يؤسسها على معرفة . ففي مقابل الاخلاق العملية عند الفسطاطيين يقيم سقراط أخلاقا علمية نظرية وهي أيضا علم يقابل الهام الشعراء والمثبئين . الذين يتتجون أعمالهم عن طريق موهبة طبيعية ونوع من الالهام الذي لا يستطيعون له تفسيراً (١) وكذلك أصبح العلم عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس، وكذلك أحل سقراط العلم محل معتقدات الاورفية في النفس وطقوسها من أجل الخلاص من الجسد .

أما كيف يكون العلم أو الحكمة هما الفضيلة عند سقراط فواضح من أن العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين أين يكون الخير وكيف يتم تحقيقه فالصحة والجمال والشجاعة والعفة كلها لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير وتوجيه إليه لذلك كان أساس الفضائل معرفة الخير في وجودها . فثلا الرجل الذي يحسن عن تقليد لا عن حكمة لا يعد فاضلا لأنه لا يعرف الهدف من الإحسان . والشجاعة مثلا لا بد أن تنبع من العقل بحيث لا تظهر إلا عندما

(١) Plat., Apol. 22a.

تكون من أجل غاية خيرة ويمكن أن نلاحظ كيف تختلف فكرة سقراط عن الشجاعة عن فكرة أفلاطون ، فهي عند سقراط تصدر عن النفس التي جوهرها هو العقل أما الشجاعة عند أفلاطون قوى أخرى غير القوة العاقلة هي القوة الغضبية والقوة الشهوانية .

ولما كانت الفضيلة عند سقراط معرفة فقد ترتب على ذلك قوله بأن التفضيلة واحدة لأنها دائماً معرفة أين يكون الخير وليست كل الفضائل الأخرى إلا صوراً لهذه المعرفة .

القانون عند سقراط :

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التي سبق أن أثارها السفسطائيون فيمكن أن نستدل بصددها على مقدار ما يكنه سقراط من احترام وتقديس لفكرة القانون . بل ليس هناك فكرة فلسفية قد أثرت في حياة سقراط قدر ما أثرت فكرة القانون وقد ظهر لنا مما سبق كيف عني بروتاجوراس السفسطائي بتوضيح أصل القانون ومهته بالنسبة للحضارة الإنسانية . غير أنه في حين ذهب بروتاجوراس إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان ، يرى سقراط في القانون حقيقة مطلقة ثابتة مصدرها إلهي وطاعتها واجبة . فالقانون رمز للعقل يجب أن يسود وينظم الفوضى والقانون مقدس أصله إلهي ومن ثم فهو ليس عرضة للتغيير والتبديل . ويكفي لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عند سقراط أن نرجع إلى خطاب القوانين لسقراط في محاوراة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له : هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذاً واطراحاً أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها ؟ ... ويتصور القوانين تخاطبه قائلة وماذا تنظن يا سقراط ؟ ألم تقل إن الفضيلة والعدالة والتشريع والقوانين هي أنفس الأشياء في هذا العالم ؟ (١) .

(١) أفلاطون محاوراة أقريطون انظر الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود . محاورات أفلاطون .

كذلك يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها الإلهي ، فيروى أنه حين كان رئيساً للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون ، ولم يخضع لأمر الحكام حين كلفوه محاكمة قواد حملة الأرجينوساي Arginusae الذين لم يتمكنوا من انتقاذ الأسطول الأثيني عند هبوب عاصفة أغرقته عام ٤٠٦ ق.م (١) .

فالقانون في ثباته وكاله كالحقيقة الرياضية عند سقراط ، لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، يقول : « لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء : ما عدد الحروف في كلمة سقراط ، هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر ؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد مثلاً: هل العشرة هي ضعف الخمسة ؟ هل ستخبره بإجابات مختلفة متعددة ؟ » (٢) .

ويؤكد سقراط أن ما ينص عليه القانون هو العدل الإلهي يقول : « إنني لأؤكد لك ياهيبياس بأن إطاعة القوانين والعدالة هي شيء واحد وإن كنت ترى أمراً آخر فاذكره لي » (٣) .

أما عن أصل القانون فيقول لمحدثه : « إنني لاعتقد أن الآلهة هي التي وضعت هذه (٤) القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذي يحض على عبادة الآلهة .

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا ، وهل كان سقراط يقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغيير والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية ؟

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان الفسطاطيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها .

(١) Plat. Gorg. 474. cf. Xen. Mem. I, 1, 18, (V, 4, 2.

(٢) Xen. Mem. IV, 4, 7.

(٣) Xen. Mem. IV, 4-18.

(٤) Xen. Ibid.

الفصل الثالث

أفلاطون

١ - حياته :

عاصر أفلاطون فترة عصيبة من فترات حياة أثينا السياسية . إذ ولد في السنة الأولى من الأولمبياد الثامن والثمانين ٨٨ في تقدير علماء الاسكندرية أى عام ٤٢٨ ق.م. وذلك بعد وفاة الطاغية بريكليز بعام واحد . وكان في الرابعة عشرة عندما نكبت أثينا في أسطولها في حروب صقلية . وكان في الثانية والعشرين عند أثينا في ليساندر Lysander وتخطيم الاسبرطيين لأسوارها واستيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم عام ٤٠٤ ، وكان من بين هؤلاء الطغاة الثلاثين اثنان من رجال أسرة أفلاطون هما كرتياس Critias وخارميدس Charmides وهما يتصلان بأسرة أمه ، فخارميدس هو خاله ، أما كرتياس فهو ابن عم أمه ، وتنسب أسرة أمه في النهاية إلى أحد الحكام المشهورين ويدعى دروبيدس Dropides وكان أركونا في عام ٦٤٤ ق.م. كما تتصل أيضاً بطريق غير مباشر إلى صولون المشرع اليوناني الشهير . أما أسرة أبيه فهي أيضاً من الأسر الارستقراطية . وتنسب إلى الملك كودروس Codrus ، وتروى الأساطير أنها تتصل أيضاً بالإله بوزايدون .

وكان لأفلاطون شقيقان أكبر منه هما أديمتوس وجلوكون وأخت هي بوتوني Potone وهى أم سبوزيبوس Speusipus الذى خلفه في رئاسة الأكاديمية ، وبعد أن توفي أبوه أريستون Ariston تزوجت أمه من بريلامبيس Pyrilambes الذى أوفد سفيرا لبلاده في مهام كثيرة كما كان من أشهر رجال الديمقراطية في أيام بريكليز ، أما ديموس ابنه فقد عرف أنه من أرشق فتيان حرب الأرخيداميان Arichidamian ، وأنجبت بركسيون أم أفلاطون من بريلامبيز ابنا هو انطيفون الذى ترك الفلسفة واهتم بتربية الجياد .

(٥) حرب تنسب إلى أرخيداموس Archidamus اثنان ملك اسبرطة الذى غزا اقليم اثينكا عام ٤٣١ ق.م .

وهكذا يمكننا أن نلاحظ أن أفلاطون كان مهيباً بحكم مولده في هذه الأسرة ذات التاريخ السياسي لأن يقوم بدور في سياسة بلاده وأنه كان أيضاً بحكم اتصاله بأقربائه على علم بدخائل السياسة وآفاتهما .

ويروى أرسطو أنه تلمذ في حديثه على أقراطيلوس الهرقليطي واتصل بسقراط في سن العشرين ويقول أفلاطون في الرسالة السابعة من رسائله وهي موجهة إلى صديقه ديون انه كان يعد نفسه للخوض في غمار السياسة وقد كان في إمكان كرتياس وخارميدس أن يهتبا له مكاناً مرموقاً عندما آلت السلطة إلى أيديهم في حكم الطغاة الثلاثين، غير أنه رفض كما رفض سقراط حين أرادوا إشراكه في جرائمهم ومظالمهم وهكذا يروى أفلاطون كيف أنه انصرف عن حكم الارستقراطية ممثلة في حكم الطغاة الثلاثين، ولما آلت السلطة إلى حكم الديمقراطية لم يتحرر أفلاطون من تشاؤمه وانصرف حائفاً عليها لمحاكتها وإعدامها استاذة سقراط، وبعد موت سقراط لجأ أفلاطون إلى ميجارا عند اقليدس أكبر تلاميذ سقراط سنة في ذلك الوقت، ثم بدأ بعد ذلك سلسلة أسفاره إلى قورينائية وتعرف هناك على ثيودورس الرياضي المشهور، وزار مصر . وإن لم نجد نصاً صريحاً يدل على هذه الزيارة إلا أن وصفه لها وكلامه عنها يشهد بأنه حديث المشاهدة المباشرة ويؤكد أن ما يرويه ليس مجرد نقل عن الغير، وسافر إلى إيطاليا واتصل هناك بدوائر الفيشاغورين وعلى رأسهم أرخيتاس التارنتي Archytas ثم زار سراقوصه Syracuse في صقلية وأقام في بلاط طاغيتها ديونيسوس الأول وتعرف هناك بصهر ديونيسوس وهو ديون Dion وكان ديون شاباً في العشرين من عمره، غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه إلى سياسة أخرى أدت إلى سوء العلاقات وإلى تسليمه إلى سفير أسبرطه الذي حجزه أسيراً في ايجينا ويقال إنه عرض للبيع فافتداه أحد أصدقائه من قورينائية وبدعى أنيكريس Anikeris واستطاع أفلاطون أن يعود أخيراً إلى أثينا . وهناك بدأ في تأسيس الأكاديمية حوالي عام ٣٨٧ . وأسس المدرسة في بستان البطل أكاديموس وعاش فيها يعلم ويدون وظلت لا تبارحه فكرة تأسيس الدولة العادلة يشاركه في هذه الأحلام صديقه ديون صهر ديونيسوس الأول الذي ما إن واثته الفرصة بموت ديونيسوس حتى دعاه إلى

سيراقوصة فسافر أفلاطون إلى سيراقوصة للمرة الثانية عام ٣٦٧ ولكنه فشل في تعليم الأمير الجديد ديونيسوس الثاني فلسفته السياسية وسامت العلاقة بينهما الأمر الذي انتهى إلى مراقبته وحبسه . كذلك نرى صديقه ديون . ولما عفا عن أفلاطون عاد إلى أثينا والتقى بديون الذي لم يفقد الأمل في العودة مرة أخرى إلى بلاده ، وفعلوا عاد أفلاطون إلى سيراقوصة مرة ثالثة في صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير وكاد أفلاطون أن يعدم لولا تدخل اريخيتاس التارنتي ، وقتل ديون في مؤامرة وعاد أفلاطون إلى أثينا ليقتضى بقية حياته في التأليف والتدريس بالأكاديمية وكانت آخر محاوراته هي محاوره القوانين ، وتوفى عام ٣٤٨ ق . م .

٢ - الأكاديمية :

فكرة قيام مدرسة عالية يومها الطلاب للتبحر في العلوم كانت موجودة منذ القدم وقد انتشرت قبل أفلاطون مدارس الفيثاغورية وأسس اقليدس مدرسة ميجارا ، وكان لايزو قراط الخطيب مدرسة تعاصر أكاديمية أفلاطون وقد أسس أفلاطون أكاديمته في أثينا عام ٤٨٧ ق.م. وظلت هذه الأكاديمية قائمة في بستان أكادemos خارج المدينة حتى حاصر القائد الروماني سولا Sylla أثينا عام ٧٦ ق.م. فانتقلت الأكاديمية إلى داخل المدينة وظلت قائمة حتى أغلقها الامبراطور جستنيان عام ٥٢٩ ميلادية . وكانت الأكاديمية أشبه بفرقة دينية Thiasos إلى جانب مهمتها العلمية فكان فيها معبد للأله Muses وكان يومها الطلاب من جميع أنحاء العالم المهلبي ، وقد كانت هذه الظاهرة من خصائص القرن الرابع ق.م. وهي ظاهرة تختلف عما كان يجري في القرن الخامس ، إذ كان أكثر العلماء غرباء يقدون على أثينا ويقيمون بها مدة ويظنون ينتقلون من مدينة إلى أخرى وكان طلاب العلم ينتقلون وراهم من مكان إلى آخر ولكن منذ تأسست الأكاديمية صار الطلاب يقدون إلى أثينا فيقيمون بها للدراسة واستحقت أثينا أن تسمى مدرسة اليونان ، وكان أفلاطون يدرس في الأكاديمية غير أنه لم يبق لنا شيئاً مكتوباً من هذه الدروس التي كان يلقيها في الأكاديمية مما يدل على أن دروسه هذه كانت دروساً شفوية . على أننا

يمكن أن نستخلص مما بين أيدينا من محاورات بعض ما كان يدور في الأكاديمية من دراسات فنظام تعليم الحراس في الجمهورية يشير إلى آراء أفلاطون في التعليم إذ هو يؤكد ضرورة تعليم الحراس الرياضة من سن العشرين حتى سن الثلاثين وبعد ذلك يبدأ الحراس في تعلم الفلسفة وهي العلم الذي يصل إلى المبادئ الأولى التي تربط بين العلوم وبعضها كما أنها وسيلة النفس إلى معرفة الحقيقة الثابتة التي لا تتغير .

وكانت الرياضيات التي تعتبر تمهيداً للفلسفة هي العلوم التي عني بها الفيثاغوريون من قبل وقد ظلت فيما بعد تسمى طوال القرون الوسطى باسم الرباع *Quadrivium* وهي الحساب *Arithmetics* والهندسة *Geometry* والسمعيات *Acoustics* والفلك *Astronomy* .

٣ - كتابات أفلاطون :

هذا فيما يتعلق بما كان يدرس في الأكاديمية . أما عن كتابات أفلاطون فلحسن الحظ أننا قد حصلنا على أغلبها كاملاً وهي المحاورات التي كانت تكتب ليقرأها الجمهور الأكبر وقصد بها أفلاطون بيان نقده للمذاهب الأخرى . والمشكلة التي كثيراً ما تثار حول هذه المحاورات هي مشكلة صحة نسبتها إلى أفلاطون . فقد يظن من آن لآخر أن هذه المحاورات أو تلك مدخولة أو من وضع أحد كتاب الأكاديمية الآخرين ، ويبالغ البعض فينتهي إلى حذف معظم المحاورات فقد ذهب شارشميدت *Scheersmidt* عام ١٨٦٦ إلى حذف ٢٧ محاوراً من ٣٦ محاوراً كانت تنسب إلى أفلاطون في ذلك الوقت فاستبعد بارمنيدس ، والسفطاني ، والسياسي ، وفيليبوس . وكان أساس هذا الحذف لا يرجع إلى معيار موضوعي ثابت بل كثيراً ما ينسب إلى الرأي الذاتي للمصنف ، فكثيراً ما يرى المصنف أن هذه المحاورات فيها آراء فلسفية لا تتفق والفكرة التي كونها عن الفلسفة الأفلاطونية ولذلك يلجأ إلى استبعاد المحاورات .

ولكن الاتجاه إلى مقاييس أكثر ثباتاً وموضوعية مثل الرجوع إلى رواية أرسطو وغيره وإلى الأحداث المذكورة في التاريخ وترد في المحاورات

أمكن التأكد من صحة المحاوره المراد التحقق منها إلى أفلاطون . ثم وجد الشراح أنفسهم إزاء مشكلة ترتيب المحاورات وكان أحسن ترتيب هو ترتيب العالم الاسكتلندي لويس كامبل L. Campbell عام ١٨٧٦ وهو الذى استخدم المنهج الأسلوبى أو الفيلولوجى Stylistique لترتيبها . وقد لاحظ أن أسلوب أفلاطون فى الكتابة قد تطور على مدى الخمسين عاماً التى ظل بدون فيها ، ولما تأكد من أن محاوره القوانين هى آخر ما قد كتب أفلاطون أمكنه أن يرتب المحاورات الأخيرة بالقياس إلى قربها من محاوره القوانين . وعلى ذلك فقد انتهى المصنفون إلى تقسيم محاورات أفلاطون إلى ثلاث مجموعات : المجموعة الأولى هى المجموعة التى كتبها أفلاطون فى صندر حياته وهى محاورات الشباب وأكثرها يدور حول حياة سقراط ولذلك تسمى بالمحاورات السقراطية ، والمجموعة الثانية هى محاورات الكهولة ، والمجموعة الثالثة هى محاورات الشيخوخة ، ولم يقتصر هذا التصنيف على المنهج الفيلولوجى وحده بل اعتمد فى أكثر الأحيان على تطور فلسفة أفلاطون . ويكاد الاجماع يكون تاماً على المحاورات الأخيرة ، أما الاختلاف فما زال حول المحاورات المبكرة . غير أنه على الرغم من ذلك فكثيراً ما نجد فى محاورات الشباب بعض الأفكار الفلسفية التى تنسب إلى عهد الشيخوخة وكثيراً ما يؤدي هذا إلى تغير التصنيف ، ولكن هناك احتمالاً آخر حين يفترض المصنف وجود الفكرة فى ذهن الفيلسوف فى وقت مبكر ، ولكنها تظل فى ذهنه لا يكتب عنها إلا فى وقت متأخر .

٤ - دروس أفلاطون الشفهية :

هل يمكن أن ننسب إلى أفلاطون فلسفة غير التى نجدها فى كتاباته أى غير التى تضمنتها المحاورات ؟

لقد نشأت هذه المشكلة عندما بحث مسألة دروس أفلاطون الشفهية ، فقد ذهب الباحث الأمريكى تشرنس Cherniss^(١) إلى أن كل معلومات

(١) H. Cherniss, The Riddle of the early Academy. Berkeley. 1945, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, I, 1944.

أرسطو عن فلسفة أفلاطون يمكن أن نتبناها في المحاورات . ونظرية الأعداد المثالية التي يذكرها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا (١) عن أفلاطون ويفسرها على أساس أن هذه الأعداد مركبة من الواحد ومن الكبير ومن الصغير يمكن أن نرجعها إلى محاورتي فيليبوس وتياوس .

غير أنه يبدو أن إنكار الدروس الشفهية لأفلاطون لا يخلو من تعسف . فالغالب أن أفلاطون قد شرح فلسفته في دروس شفوية . وهذا هو رأى أكثر المفسرين (٢) .

وهم يرجعون في إثباتهم لهذه الدروس إلى الأسباب الآتية :

أولاً : أن أفلاطون قد فضل التعليم الشفاهي على الكتابة ، وسجل هذا

الرأى في أكثر من مكان من كتاباته ، في فايدروس Phaedr. 275 e وفي الخطاب السابع ، هذا فضلاً عن تأثره بتعليم سقراط الذى لم يكتب شيئاً ، أما عن أسلوب كتابته للمحاورات فيؤكد هذا الرأى حيث نجده يختار أسلوب المحاوراة إذ أنه يمثل طريقة المناقشة الشفهية .

ثانياً : من غير المعقول أن تقتصر فلسفة أفلاطون الأخيرة على ما ذكره

أفلاطون في القوانين من آراء في السياسة والأخلاق ، ولذلك فلا بد من البحث عن محل آخر يفسر فيه أفلاطون نظريته الميتافيزيقية .

ثالثاً : هناك إشارة أرسطو إلى هذه الدروس الشفهية في كتاب الفيزيقا

(Phys. IV 209b-10-15) حيث يذكر رأى أفلاطون في المكان على نحو ما ورد في تياوس وفي الدروس الشفهية . كذلك كثيراً ما يتقد أرسطو آراء أفلاطون لا يرجعها إلى المحاورات كما في كتابي الميم والنون من الميتافيزيقيا مما يرجح أنه قد استمدّها من الدروس الشفهية — غير أن الصعوبة الرئيسية في هذه الرواية الأرسطية ترجع إلى أنه لم يكن يفسر نقده ، هل هو موجه إلى أفلاطون بالذات أم إلى

(١) Arist., Met., 992b.

(٢) D. Ross, Plato's Theory of Ideas. Oxford 1951, pp. 154-153. P.M. Schuhl., L'œuvre de Platon. Paris 1954., p 195

L. Robin, Théorie Platonicienne des idées et des nombres Paris. 1908.

خلفائه بالأكاديمية مثل سبوزيوس الذى أفرد للرياضيات مكاناً يعلو على المثل وكسينوقراط الذى وحد بين المثل والأرقام الرياضية والأساس الوحيد الذى يمكن أن نلجأ إليه للتغلب على هذه الصعوبة هو أن نفرق في هذا التقدير بين ما يمكن أن ينسب إلى أفلاطون وما ينسب إلى خلفائه بالرجوع إلى إشارة أرسطو لأفلاطون وذكره لاسمه بالذات .

رابعاً : هناك غير أرسطو من المؤرخين القدماء من ذكروا دروساً شفوية لأفلاطون مثل سمبليقيوس وارسطوكسينوس Aristoxene إذ يروى ارستوكسينوس أن أفلاطون قد خيب آمال كثير من الذين أقبلوا لسماع دروسه الشفهية في الخير إذ وجدوه يستطرد إلى الحديث عن الرياضيات وينتهى إلى التوحيد بين الخير والواحد .

لكن ما خلاصة هذه الدروس الشفهية ؟

يبدو أنها لم تكن محاضرة واحدة في الخير كما نستدل من كلمة akroasis التى تفيد معنى الجمع .

والمرجح أن هذه الدروس كانت تتناول تفسير الأعداد المثالية (٥) فتبين أنها مركبة من مبدئين الواحد ، الذى يدخل في تركيب كل الأعداد ، ومبدأ الكبير والصغير أو اللانهاى ، أى مبدئين واحد يساوى الحد والثانى للا محدود كما ورد في محاوره فيليبوس .

ثم يفسر علاقة المثل بهذه الأعداد المثالية فيذهب إلى تعيين أرقام للمثل ، فهنا المثل أقرب للواحد وذلك أقرب للثنتين وذلك للثلاثة وهكذا ، ولما كانت الوحدة هي أرقى مبادئ الأرقام فإن أعلى المثل الذى هو الخير يشارك في الواحد ، وكذلك ترتب المثل في هيراركية (٥٥) حسب مشاركتها في الواحد .

(٥) أى مجموعة الأعداد من الاثنين إلى العشرة وهى التى تشارك في مثل الثمانية والثلاثية والرابعة وفيها مبدأ الواحد أو الحد والكبير والصغير أو اللامحدود . ويقول أرسطو بالأطوال المثالية وهى في مرتبة أدنى من الأعداد المثالية والمثل مثل الخط المستقيم ، وفيها مبدأ ما هى هو الأطول والأصغر ومبدأ سورى هو الاثنين وهكذا

(٥٥) ترتيب دوجي .

الفصل الرابع

نظرية المعرفة

لاشك في أن تقسيم الفلسفة الأفلاطونية إلى جملة فصول أو إلى مشكلات مختلفة ليس إلا من وضع الدارسين لهذه الفلسفة . إذ لم يضع أفلاطون لفلسفته تبويماً معيناً كما فعل أرسطو مثلاً . ولا يخفى على قارئ المحاورات كيف تتشابك الموضوعات وكيف يكثر الاستطراد من موضوع إلى آخر حتى يصعب في كثير من الأحيان الاتفاق على اسم واحد للمحاورات الأفلاطونية . على أنه إن جاز للباحث أن يسأل عن محور لهذه الفلسفة فإنه لا بد أن يصل إلى تلك المشكلة الرئيسية التي ألهمت الفلسفة السقراطية بأسرها وهي مشكلة الخير .

ولقد حافظ أفلاطون على أساس الفلسفة السقراطية حين جعل الخير أيضاً هدفاً لفلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية على السواء .

فالخير وحده هو الذي يحدد ما يجب أن يعرفه الفيلسوف ؟ وهو الحقيقة التي يسعى إلى تحقيقها الفرد والمدينة على السواء . لذلك يذهب أ. كواريه A. Koyré إلى القول بأن المشكلة الفلسفية عند أفلاطون ليست في الواقع إلا مشكلة سياسية أنها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه (1) . ولما كان على كل باحث أن يضع تخطيطاً يسير عليه عند شرحه لهذه الفلسفة فيمكن أن نبدأ بنظرية أفلاطون في المعرفة .

نظرية المعرفة :

يبحث أفلاطون موضوع المعرفة في محاورات عديدة فيبين أنواعها المختلفة ويرتبها درجات حسب قيمتها في الكشف عن الحقيقة . ويهتم اهتماماً

(1) A. Koyré. Introduction à la lecture de Platon. New York. Brensiano's 1945.

بالغا بتعريف العلم الفلسفي الصحيح والتمييز بينه وبين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصريه . وإذا تتبعنا آراءه في هذا الموضوع خلال المحاورات فإننا نجدهم يهتم في ميئون وفي فيليون بنظرية التذكر .

أما في محاوره الجمهوريه فيشرح نظريته في الجدل . وفي تلياتوس يعرض للمعرفة الحسية ، وفي السفسطائي يناول تفسير الأحكام ، الصحيحة منها والخطئة ومغالطات السفسطائيين وفي فايدروس إشارات عديدة لتفسير طبيعة النظر الفلسفي ، وفي تياوس تحليل للنفس عند قيامها بوظيفة المعرفة ولكننا يمكن أن نرتب آراء أفلاطون في المعرفة بحسب قيمتها صاعدين من أدنى درجات المعرفة إلى أرقى درجاتها .

١ - المعرفة الحسية :

ذهب بروتاجوراس إلى أن المعرفة الإنسانية ، إنما تعتمد على الإدراك الحسي ، ولما كان الإدراك الحسي يختلف باختلاف قوة الحواس وظروف الإدراك نفسه فقد انتهى بروتاجوراس إلى القول بأن الحقيقة نسبية . ولقد عارض سقراط وأفلاطون هذه النظرية الحسية في المعرفة وأولاهما تأويلا انتهى إلى نزعة شك في المعرفة ، فما دامت الحقيقة هي ما تبدو للفرد ، فكل شيء إذن صحيح بالنسبة لإحساس هذا الفرد ، وبالتالي ما دامت الحقيقة نسبية فليس هناك حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع إليها لحسم الخلاف وليس هناك بالتالي خطأ . وقد ناقش أفلاطون هذه النظريات الحسية في المعرفة خاصة في محاوره تلياتوس وسأل هل يمكن أن يقدم الإحساس علماً ؟ ولكن الإحساس في رأي أفلاطون لا ينقل للإنسان إلا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، كما أنه لا يدرك سوى العناصر المحسوسة البسيطة كاللون والحجم والطعم ، ومثل هذه الإحساسات لا يكون علماً ولا يفسر حقيقة .

لذلك يبحث أفلاطون عن تفسير آخر للعلم فيسأل هل يكون العلم في المعرفة الذهنية التي تصاحب الإحساس أي في الحكم العقلي . فالحكم يجمع عدة عناصر في فكرة واحدة ، ولكنه لا يعد دائماً معرفة علمية لأنه بشرط أن يكون هذا الحكم صادقاً أي مطابقاً للوجود ، ولكن إذا كان الحكم الصادق تفكيراً في الوجود فما هو الحكم الخاطيء ؟ .

هل يجوز أن نصف الحكم الخاطيء بأنه تفكير في اللاوجود ؟ طبعاً لا .
إذ أن اللاوجود غير موجود فلا يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة أو حكم ما .
ويحاول أفلاطون تفسير مشكلة اللاوجود والأحكام الخاطئة في محاورة
السفسطائي ذلك لأنه لو أمكن تفسير الخطأ فإنه سيتمكن بالتالى من تعريف
السفسطائي وهو المغالط الذى يزيف العلم بواسطة الأخطاء .

وينتهى فى هذه المحاورة إلى تفسير الحكم الخاطيء بأنه ليس إثباتاً
للاوجود ولكنه إثبات لوجود آخر غير الوجود الحقيقى .

يضرب أفلاطون مثلاً يفسر به الحكم الخاطيء مؤداه أننا إذا قلنا أن
تثياتوس يطير وكان تثياتوس جالساً فقد قدمنا حكماً خاطئاً . ثم يفسر
هذا الخطأ بقوله : إن هناك مثلاً للجلوس ومثلاً آخر للطيران ، وتثياتوس
يمكن أن يشارك فى أى مثال من هذين المثالين والحكم الخطأ هو تقرير
مشاركة ليس لها وجود .

يتضح مما سبق أن المعرفة الحسية والأحكام العقلية لا يكفيان لبيان حقيقة
المعرفة العلمية . ولكنهما على كل حال ضروريان فى الحياة العملية ولتحقيق
كثير من الفضائل الأخلاقية . فالفضيلة كما يقول فى محاورة مينون ليست
فطرية ولا يشترط وجود العلم الحقيقى لكى تتوافر عند عامة الناس بل يكفى
لوجودها الحكم العقلى الصحيح . وكثير من الساسة والعظماء أمثال بريكليز
وأرسيد لم يكونوا علماء ولكنهم كانوا أفاضل بما لديهم من حكم صادق (١) .

وفى نهاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية يقدم أفلاطون تصنيفاً
واضحاً لأنواع المعرفة (٢) .

ويستند فى تصنيفه هذا لأنواع المعرفة على درجات موضوعاتها المختلفة
فى الوجود . فهو يفرق بين موضوعات مرتبة ، وموضوعات معقولة .

أما المراتب فيقسمها إلى الظلال أو الصور المنعكسة على المرآة أو على
الماء ومعرفتها وهم والقسم الآخر من المراتب يشمل الموجودات الطبيعية

(١) Menon, 97-100.

(٢) Rep. VI, 509-511.

كالمصنوعات والنباتات والأحياء ومعرفتها الحسية ظن ، أما المعقولات فنها معقولات تتطلب استخدام المحسوسات مثل الأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ومعرفتها فهم ، أما أرق أنواع الموجودات فهي المعقولات التي لا تحتاج للمحسوس ولا إلى استخدام الفروض كي تعقل ومعرفتها تعقل^(١) . وموضوعها التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية كالعادلة والجمال والخير . ولما كانت المعرفة بالرياضة تمهيداً للمعرفة الفلسفية فينبغي أن ننقل إليها .

٢ - الرياضة وأهميتها :

يظهر أثر العلوم الرياضية التي بلغت أوج ازدهارها عند اليونان في فلسفة أفلاطون الذي كتب على باب مدرسته « لا يدخل الأكاديمية إلا من كان مهنئاً » .

ولقد انتقل إليه هذا التأثير عن طريق الفلسفة الفيثاغورية المنتشرة في جنوب إيطاليا وصقلية وخاصة مع أشهر رجالها في عصر أفلاطون أرخيتاس التارنتي الذي كاد يحقق مثله الأعلى في الحكماء الفيلسوف . وقد كان أفلاطون على معرفة بأحدث نظريات الرياضة لصلته بكثير من علماء الرياضة المعاصرين له مثل ثيودور القورينائي وادوكس الكينيدي ، وتياتوس .

ولقد رأى أفلاطون أن في الرياضة مران للعقل على فهم التصورات العقلية المجردة كما أنها تعتمد على الاستدلال العقلي فتقدم نموذج التفكير الذي لا يتأثر بالخبرة الحسية .

من جهة أخرى تتميز الحقائق الرياضية بأنها حقائق ثابتة مطلقة لا تتغير بتغير الأمثلة المحسوسة التي تصفها . فإذا قلنا مثلاً أن $2 \times 2 = 4$ أو أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين فاننا نفرح حقيقة ثابتة على الرغم من اختلاف أمثلتها المحسوسة التي لا تبلغ في دقتها دقة الرياضيات ، فأين ذلك المثلث المثالي من أي مثلث مادي ذي حجم أو مادة معينة ؟ .

أنا في العالم المادى نجد أمثلة تطبيقية للرياضة فنجد أن برتقالتين وبرتقالتين يتساويان بأربعة ولكن قد نجد العكس ، فقد نجد برتقالتين هما ضعف أربع برتقالات إذا التفتنا إلى صفاتها الحسية . وإزاء هذا التعارض الواضح بين الحقيقة الرياضية الثابتة المطلقة والحقيقة المحسوسة النسبية المتغيرة نجد الفلاسفة أنفسهم إزاء موقفين فاما أن يبدأ البعض بالحقيقة الواقعية المحسوسة فيسلم بأن لهذه المحسوسات الأولوية في الوجود أما القوانين العقلية التي تفسرها إنما هي تقريرات مجردة نفترض وجودها أى تكون صحيحة لو وجد في العالم الخارجى ما يتفق معها . فالأربعة مثلا هي ضعف الاثنين لو استثنينا كل الصفات المحسوسة التي تلحق بالمعدودات المحسوسة .

وقد يبدأ البعض الآخر من الطرف الآخر فيرى أن الحقائق الرياضية لها الأولوية أما الوقائع المحسوسة الخارجية فانما هي أمثلة وصور تقريبية لها . فبالعقل نعرف الحقيقة الأولية ونستخرج بالاستدلال كل الصفات والخصائص المترتبة عليها . أما الخبرة الحسية والملاحظة فانما هي وسائل مضللة عند معرفة الحقيقة إنها لا تقدم إلا الأمثلة التقريبية أو الظلال .

وعلى هذا النحو سارت الفلسفة الأفلاطونية واختار أفلاطون هذا المنهج الرياضى لا في الرياضيات وحدها بل عموما في سائر مجالات المعرفة الفلسفية ، فالعدالة والخير والجمال لا تعرف ابتداء من أمثلتها المحسوسة في الواقع ولا تعتمد معرفتها على مناهج الملاحظة والخبرة الحسية وإنما تعرف من صورتها المثالية وبمقتضى هذه الصورة التي يتصورها العقل يمكن لنا أن نحكم على سائر الأمثلة التي تعرض لنا في الواقع .

لذلك يشترط أفلاطون أن يبدأ الفيلسوف بدراسة العلوم الرياضية الأربعة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وهو لا يعنى بالحساب فن العدد الذى يستخدمه التاجر أو القائد ولكنه يعنى به دراسة نظرية للأعداد ذاتها وخصائصها^(١) .

أما الهندسة فهي ليست قياس المساحات ولكنها دراسة للنسب المقولة .
أما علم الفلك فهو دراسة للنظام البادى في حركة الكواكب . وقد ارتبط
علم الموسيقى عند أفلاطون بعلم الفلك ، لأن الموسيقى تبحث في الائتلاف
والنسب الرياضية التي تدخل في نظرياتها .

لكن المعرفة الرياضية على الرغم من أهميتها عند أفلاطون تظل في مرتبة
أدنى من معرفة المثل ، وذلك لأن الرياضة تعتمد على فروض ومسلمات
ليس وجودها يقينياً ثم تسيّر بطريق الاستدلال في استنباط النتائج المترتبة على
الفرض الأساسى الذى سلمنا به . ولذلك يسميها أفلاطون بالعلم الذى لا يستغنى
عن استعمال الفروض . والضرورة فيها ضرورة فرضية كما يقول أرسطو .

ومثالها يظهر حين يقول إذا وجد المنزل فأساسه بالضرورة موجود ،
إذا ضربنا سبعة في سبعة فالنتائج ضرورة هو تسع وأربعون ، أما العلم اليقيني
فهو الجدل الذى لا يعتمد على الفروض hypothesis بل يبدأ بالمبدأ اليقيني
الذى لا يكون هناك شك في وجوده . فإذا عرف هذا المبدأ أمكن لنا تحديد
حقيقة كل شيء آخر بالنظر إلى صلته به . ولكن كيف ندرك هذا المبدأ ؟
لا بد من الانتقال إلى معرفة المثل والجدل .

٣ - معرفة المثل :

ليست معرفة المثل في تناول أى إنسان من الناس وإنما هي وقف على
الصفوة منهم . على الفلاسفة أولئك الذين خصصهم الطبيعة بمواهب لا تتوافر
عند سائر الناس ، خصصهم بأنبيء النفوس معدناً تلك النفوس الطاهرة التي
وصفها في محاوره فايدروس بأنها قد حظيت في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة
ولأفلاطون وسائل مختلفة لشرح هذه المعرفة بالمثل نبذوها بنظريته في التذكر .

ويعرض أفلاطون نظريته في التذكر في محاورتي مينون وفيلون .
في محاوره مينون يصور أفلاطون مينون متذكراً شاكياً من سقراط . فسقراط
بحواره وجدله يكاد يهدم كل ما في ذهن الناس من معرفة ومن علم ومن يقين
إنه أشبه شيء بالأساك التي تخدر من يقرب منها . وحتى هو ليس في أحسن
حال ممن يخدرهم ، فهو مخدر لا يعرف ما هي الفضيلة التي يسأل الناس عنها

غير أن سقراط يظل يلح على ضرورة بيان ما هي المعرفة فيقول : إن كنا نبحث عن شيء نجهله فكيف نتعرف عليه إذا صادفناه؟ وإن كنا نبحث عن شيء نعرفه فما فائدة أن نبحث عنه ؟ ثم ينتهي هذا التساؤل بقوله إن هناك من الأحاديث المشهورة عند الحكماء والكهنة وعند الشعراء أمثال بنداروس نظرية تقول ان النفس الإنسانية خالدة وأنها لا تفتى بعد الموت ولكنها تولد في حياة أخرى .

وما دامت النفس قد كان لها وجود سابق على هذه الحياة فلا بد أنها قد عرفت كل شيء منذ القدم ويمكنها التذكر . ولكي يثبت هذه النظرية يستدعي عبداً لمينون ثم يأخذ في توجيه أسئلة لهذا العبد في المنعمة فيجده يجيب باجابات صحيحة ، فيستدل من ذلك على أن المعرفة كامنة في النفوس .

ويشرح أفلاطون التذكر في محاوره فيقولون فيفسر كيف يقننه العقل عند رؤيته للمحسوسات فيتعرف على حقيقتها التي سبق للنفس أن رأتها في حياتها السابقة . ويذهب إلى أننا حين نرى شيئين متساويين في الواقع فإننا نحكم عليهما بالتساوي لمعرفتنا السابقة بحقيقة المساواة ، ولولا هذه المعرفة السابقة ، لما أمكننا إصدار مثل هذه الأحكام .

ولأفلاطون تشبيه مشهور معروف بتشبيه الكهف (١) يصور به عامة الناس مقيدين بأغلال في كهف معتم لا يرون أمامهم سوى أشباح وظلال لما يمر وراء ظهورهم من حقائق في الخارج ، فإذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده فخرج من الكهف ورأى الأشياء الحقيقية مباشرة انهر بصره لقوة ضوء الشمس ، ولكنه سرعان ما يعمد إلى تمرين بصره على رؤية الأشياء منعكسة في الماء ثم يمكنه بعد ذلك النظر إليها في الضوء وبعد أن يألف النور ينظر إلى السماء فيرى الكواكب والنجوم حتى يمكنه في النهاية أن ينظر إلى الشمس ذاتها فيعلم أنها مصدر الضوء وسبب الرؤية وبفضل حرارتها تستمد الموجودات وجودها . أما إذا عاد الذي أمكنه التحرر من الكهف القديم فإنه ولا شك سيبدو غريباً بين قومه ، لكنه لن يعاب بما يسمعه يدور بينهم حول

(١) Rep. VI, 415-521.

المعرفة ذلك لأنه قد رأى الحقيقة ورؤى العيان ، تلك الحقيقة التي خفيت عن الجميع . وعلى هذا النحو تماماً يكون الفيلسوف الذي تمت له رؤية الحقيقة رؤية مباشرة فتنبثق في نفسه المعرفة كما ينبثق الضوء فجأة فتراه ينقل طفرة واحدة من عالم الظلال إلى عالم النور والضياء ، ويسمى أفلاطون هذا النوع من المعرفة الحسية بالتعقل . على أن الفيلسوف الذي انكشفت له الحقيقة سيكون من واجبه العودة مرة أخرى إلى الكهف ليبين للناس حقيقة ما رأى ويوجههم إلى سبيل المعرفة الصحيح كما أنه سوف يعيد تقديره لقيم الأشياء مرة أخرى على أساس هذه المعرفة الحقيقية التي حظى بها . وفي هذا التشبيه الذي قصد به أفلاطون تقريب معرفة الفيلسوف بالمثل تتضح لنا معالم نظريته في الجدل أو في المنهج الذي يسميه بالديالكتيك .

٤ - الجدل (الديالكتيك) :

فن الديالكتيك باللغة اليونانية يعنى فن المناقشة والجدل وهى المناقشة التي تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة والافانها تصبح مرء Eristique^(١) وقد وضع سقراط اللبنة الأولى في بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل إلى مفهوم واحد ثابت للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار . ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات أفلاطون المبكرة أو في المحاورات السقراطية مثل محاورات لآخيس ، ليزيس ، وأوطيفرون ، وهيبياس ... إلخ . غير أن أفلاطون قد خطا خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط وذلك حين بحث في التصورات العقلية ، لا في عالم الأخلاق وحده بل في عالم الطبيعة بأسرها . وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضاً بحث عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة .

(١) أصبح الديالكتيك عند أرسطو يعنى الاستدلال القائم على الآراء السائدة وليس على المفاهيم اليقينية كالبرهان . وفي المصور الوسطى أصبح الديالكتيك يعنى المنطق الصوري ويكون مع الخطابة والنحو الثلاث في الفنون الحرة السبعة . وفي العصر الحديث يعنى الديالكتيك منطق الخلفاء ولكنه أصبح عند هيجل منطق الفكر وقانون الوجود حيث إن المنقول وسعه هو الوجود . أما عند ماركس فهو قانون الحركة المادية في الوجود وبالتالي منهج المعرفة بهذا الوجود المادي .

وكانت التصورات العقلية عنده تعنى الأنواع والأجناس الكلية بمعنى آخر كانت هي المثل العقلية . ولكن كيف يصل الفيلسوف إلى إدراك هذه المثل ، ثم كيف يحدد علاقتها بالأشياء الأخرى التي تشارك فيها ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها ويرتبطها في عالم واحد على قمته مثال الخير ؟

إن المنهج المؤدى إلى هذه المعرفة هو الذى يسميه أفلاطون بالديالكتيك . ويعرف أفلاطون الديالكتيك في محاورته الجمهورية بأنه المنهج الذى به يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً ، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة (١) .

ومعنى هذا أننا إذا أخذنا في دراسة فكرة أو تصور معين فإننا لا ينبغي أن نكتفى بالوقوف عند حد هذه الفكرة بل لا بد أن نردها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه إلى تالفة أعم من الجميع ، أى نصل من الشروط إلى شرطه أو من المعلوم إلى علته حتى نصل إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعاً وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً ، وهذه الفكرة ليست سوى مثال الخير .

وهذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول إن أى معرفة أيها كانت رياضية أو علمية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف في آخر الأمر إلى تحقيق الخير أو ما لم ينظر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها . لأن الخير هو المعيار المطلق الذى به تقوم المعرفة وتقيسها كما أنه أيضاً المعيار الدقيق الذى به تقيس الوجود (٢) .

وينتهى في الجمهورية إلى وصف الخير بأنه يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس فهو يضئ على المعقولات الضوء الذى به تكون مرئية والحرارة التي تكسبها الحياة . وروية الخير كما يصفها أفلاطون في محاوراته العديدة هي روية مباشرة وحس عقلى . وبغير حدوث هذه الروية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت لأن معرفة

(١) Rep. 511B.

(٢) Rep. 505c.

الخبر هي هدف كل العلوم الجزئية التي نفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو إلى النظرة الفلسفية التي تحدد علاقة هذه العلوم ببعضها ثم تحدد الهدف الأسمى لجميعها (٥) .

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين ، طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ، ومبدأها جميعاً أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذي يشملها جميعاً . وهذه الحركة هي المسماة بطريق الصعود بمعنى أدق بالتأليف . Synopsis (١) . أما الطريق الآخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط . لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس ، يهبط إلى الأنواع التي تنلج تحته وله أن يسير في هذا المهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستترة بحسب المثل (٢) .

لذلك يعود إلى ترتيب الموجودات ، مراعيًا في ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقي على حد قول اسبينوزا .

نظام الفكر هو نظام الأشياء Ordo idiarum ordo. rerum

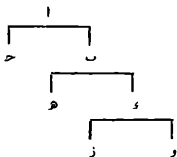
ولتوضيح ذلك نفترض أننا بصدد تعريف (س) فنختار فئة واسعة تشمل (س) وغيرها (أ) ثم نقسم (أ) إلى فئتين أحدها تشمل صفة موجودة في (س) وأخرى لا تحتوي على هذه الصفة فتسمى الفئة الأولى (ب) وتوضع على اليمين وتترك الأخرى على اليسار وتسمى (ج) ثم نأخذ (ب) ونقسمها بدورها إلى صفتين إحداهما تدخل في (س) فنسميها (د) ونضعها

(٥) فيمكن أن ترتب العلوم والفنون درجات حسب علاقتها بفكرة الخير ، فالغنى يفتح المدن ليحول الفيلسوف الحكم فيحقق الخير ، وقاطع الخشب يحضره لتجار فيصنع السرير ليستعمله الإنسان فيم تحفيق خير معين وهكذا .

(1) Rep. VI, 537c. Men. 100b. Theet 146c.

(2) Phédre 265-266. aPhilofte. 34b, Lois. V. 792b.

على اليمين والأخرى (هـ) على اليسار وهكذا حتى نصل إلى تعريف الفكرة التي كنا بصددنا ونحدد خصائص هذه الفكرة من مجموعة الصفات التي وضعت على اليمين (*) .



∴ (ا ، ب ، د ، و) = س .

وقد تميزت نظرية المثل في مرحلتها الأخيرة عند أفلاطون بطابع لم يكن واضحاً فيها في مرحلتها الأولى ، وهو قابلية المثل للمشاركة في بعضها وقدرتها على التأثير والتفاعل ، ومن ثم صار تحديد علاقة مثال بآخر هو طابع الديالكتيك عند أفلاطون في المحاورات المتأخرة . لذلك نجد يقول في محاوره السفسطائي وهي من المحاورات المتأخرة بوجود خمس أجناس عليا^(١) تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي الحركة والسكون والوجود والذاتية والغيرية فتعال الحركة هو غير السكون وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير باقي الأجناس الأخرى .

وتنتهي محاوره السفسطائي باثبات أن كل شيء بوصفه ذاته يشارك في الوجود وبوصفه غير الأجناس الأخرى يشارك في اللاوجود . ومن ثم فاللاوجود هو الغير أو الآخر .

(*) ذكر أرسطو الفسفة الافلاطونية في كتابه التحليلات الأول Prem. Analyt. وعدها بداية لمنهج الاستدلال القياسي ولكنها ناقصة لأنها تؤدي دائماً إلى نتيجة ضرورية إذ ليس بها حداً أوسط يكون علته ضرورية للاستدلال على النتيجة .

(١) Soph. 259d.

كنملك يثبت الديالكتيك أن نوعاً ما يأتلف مع بعض الأنواع الأخرى ولا يأتلف مع البعض الآخر ، فالإنسان لا يأتلف مع الثور لأنه حيوان ذى أربعة أرجل ولكنه يأتلف مع الحيوان ذى الساقين .

وعلى هذا النحو ينتهى كثير من المفسرين إلى اعتبار نظرية الجدل عند أفلاطون نوعاً من ميتافيزيقا الوجود (أنطولوجيا) أكثر منها نظرية فى المنطق الصورى ، لأنه دراسة للمثل أو للحقائق ذات الوجود الموضوعى التام^(١) .

الفصل الخامس

نظرية المثل

معنى المثال :

لفظة المثال في اليونانية هي الابدوس Eidos وجمعها Idea مشتقة من الفعل Idein يعنى يرى ولم يكن أفلاطون مبتدعاً لهذه اللفظة ، وإنما استمدها من المصطلح العلمى عند الفيثاغوريين ومن مجموعة الطب الأبقراطى . فقد كانت الابدوس تفيد في الفلسفة الفيثاغورية الشكل المرئى أو الصورة الهندسية ، أما في الطب فكانت تفيد طبيعة الشيء أو تركيب مادته .

أما المثال عند أفلاطون فإنما يشير إلى حقيقة شيء أو طبيعته فيقابل لفظة الطبيعة التى شاعت عند سابقيه . وأصبح المثال بناء على المعنى الأخير يفيد الطبيعة الجسمانية أو الطبيعة النفسية عند أفلاطون أما المصدر السقراطى لنظرية المثل الأفلاطونية فهو موضع نقاش عند المفسرين لهذه الفلسفة . فهل كان سقراط حقاً هو صاحب نظرية المثل التى عرضها أفلاطون في المحاورات ؟ .

لقد ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط فقالوا بأن شخصية سقراط التى تظهر في المحاورات إنما هي تصوير صادق لشخصيته التاريخية وآرائه الفلسفية ، وعلى ذلك يكون كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح النسبة له (1) .

لكن يبدو أن في هذا رأى كثيراً من المغالاة ، لأن سقراط وإن بحث في المثال الثابت للفضيلة ، أو في ماهية الفضيلة لا في أمثلتها المحسوسة المتغيرة ، إلا أنه كان لا يعتقد بوجود مفارق للمثل على حدرواية أرسطو في الميتافيزيقا (2) .

(1) A.E. Taylor, *Varia Socratica*, J. Burnet *Greek Philosophy*.

(2) *Arist., Met.*, 1078b, 30-1.

فالتصورات التي كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية ، أما نظرية المثل في المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير جميع الموجودات سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية . ومن يتبع تطور نظرية المثل خلال المحاورات الأفلاطونية يتبين أنها قد بدأت سقراطية ، إذ تميزت المثل في المحاورات الأفلاطونية المبكرة بأنها تصورات تتعلق دائماً بالأخلاق ، وتميزت هذه التصورات بأنها بمثابة علل مباطنة للسلوك الإنساني ولم تكن ماهيات مفارقة في عالم آخر يعلو على العالم المحسوس .

ومن أمثلة هذه المحاورات السقراطية محاوره خارميدس التي يناقش فيها أنطالون فضيلة العدالة ، ولاخيس وهي بحث في الشجاعة ، وأوطيفرون التي يحاول فيها تحديد العفة ، وفي هذه المحاورات بالذات يكثر استعمال سقراط لكلمة المثل ، بل تظهر فيها بوادر نظرية المثل بوضوح فيقول سقراط لمحاوره :

« اذكر يا أوطيفرون أنني لم أدعوك لبيان شيء أو شيئين من هذه الأشياء الكثيرة التي تكون تقية ، ولكني سألتك عن المثل الذي به تكون كل الأشياء التقية تقية » (١) .

ومعنى هذا أن المعرفة بالجزئيات لا تكون صحيحة إلا إذا توفرت للإنسان المعرفة العقلية بالفكرة العامة التي تفسر لنا الجزئيات المحسوسة أي معرفة مفهوم الشيء لا بد أن تسبق معرفة ما صدقته ويوضح أفلاطون حقيقة المثل في محاوره فيدون حيث يذهب إلى اعتبار المثل علة لتفسير الموجودات المحسوسة فيقول مثلا :

« إنني أقرر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر ، وبالصغر يصير الصغير صغيرا » (٢) .

(١) Euthyphron 6c.

(٢) فيدون ٩٨-٩٩ - الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود .

ولقد اتخذ أفلاطون من المثل في هذه المحاورة علة لتفسير الموجودات الطبيعية ، ذلك لأنه لم يعد يبحث عن العلل المادية في الوجود لأنها ليست حقيقة وليست ثابتة ، فلو قلنا مثلاً إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها فنحن إذن نلجأ إلى علة ليست دائماً سبباً للجمال ، كما أننا لو قلنا إن سبب الطول هو مقياس قدم فهذا القدم أحياناً قد يكون مقياساً للقصر وعلى هذا يستبعد أفلاطون التعليل المادى الفيزيقي ، بل يوجه له أشد النقد حين يسخر من انكاجوراس الذى كاد يتخلص من هذه التفسيرات المادية عندما قال بالعقل علة لكل شئ ، ولكنه سرعان ما عاد فوقع في نفس الخطأ القديم الذى وقع فيه جميع الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط حين بحثوا عن العلل المادية للوجود^(١) .

كذلك أصبح المثال يقوم في الفلسفة الأفلاطونية بوظيفة العلة المفصلة للوجود الطبيعي ، وهذه العلة المثالية أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقي الذى لا يكتفى بالبحث التجريبي في العلل بل يفترض أنها توجد في مستوى يعلو على التجربة وعلى المعلولات . وقد ترتب على هذا أن صارت علاقة العلة عند أفلاطون هي علاقة مشاركة Participation ، فإذ هذه المشاركة ٢ .

يروى أرسطو أن الفيثاغوريين قالوا إن الأشياء تحاكي الأعداد ، أما أفلاطون فقد قال إنها تشارك فيها وليس هذا اختلافاً إلا في الاسم^(٢) ، ولكن لو رجعنا إلى تفسير محاكاة الأشياء للأعداد عند الفيثاغوريين أو إلى بحث سقراط عن التصورات ، فسوف نجد أن أحداً منهم لم يقل قبل أفلاطون بأن للأعداد أو الماهيات وجوداً مفارقاً للأشياء وهذا ما ذهب إليه أرسطو عندما كان بصدد البحث عن نظرية المثل^(٣) .

بل يذهب أرسطو أبعد من ذلك عندما يحاول تفسير مفارقة المثل الأفلاطونية وتعالها عن الواقع المحسوس فيقول إن السبب الذى من أجله

(٢) Arist., Met., 987b. 11-13.

(٣) Arist., Met., 1078b 30.

انتهى أفلاطون إلى القول بمفارقة المثل للعالم المحسوس هو تأثيره بفلسفة أقراطايوس وهيراقليطس^(١).

فإذا كان الوجود المحسوس في صيرورة مستمرة وتغير دائم كما يقول هرقليطس وأقراطايوس ، وإذا كان العلم لا يتعلق إلا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط فكيف يرضى أفلاطون للمثل وهي الحقائق العقلية الثابتة أن تتعرض للصيرورة والتغير إذا كانت مباطنة للمحسوسات . ؟

لقد كان الحل الوحيد للتوفيق بين هذين الرأيين اللذين أخذ بهما أفلاطون هو أن ينأى بمثله في عالم مفارق كلما ازداد ضغط فلسفة هيراقليطس على تفكيره^(٢)

لكن القول بالانفصال الكامل بين العالم العقلي والعالم الحسي لم يعد يتخذ هذه السمات المطلقة الحاسمة في الدور الأخير من فلسفة أفلاطون . انذاك نجده يراجع في محاوره بارمنيدس ما سبق أن ذكره بخصوص المشاركة بين المحسوسات والمثل ، فيثير عدة مشكلات أهمها :

١ - لو كان المثل موجودا بأكله في كل المفردات التي تشارك فيه لتعدد المثل وققد ذاتيته .

٢ - لو شارك المثل في كل منها بجزء منه لانتقم المثل وأدى إلى تناقض خاصة إذا ما تعلق الأمر بمثل الصفر . فلو أن شيئاً صغيراً شارك في جزء من مثال الصفر فهل يصح لمثال الصفر أن يكون أكبر من جزئه ؟ .

٣ - لو تركنا فكرة المشاركة وقلنا بالمشابهة فإن الأمر لن يسلم أيضاً من التناقض لأن مشابهة شيئين في صفة معينة تقتضي وجود مثال لا هو مشترك بين الطرفين المتشابهين ولو اشتركت هذه الصفة مع الشئيين لاقتضى الأمر صفة ثالثة للشابه القائم بينها وبين باقي الأطراف وهكذا إلى ما لا نهاية .

(1) Arist., Met., 987a 32, 101a.

(2) A.G. Collingwood. The Idea of Nature p. 68.

٤ — وأخيراً لو قلنا إن هناك مثلاً منفصلة مفارقة فلا بد لكي نعلمها من عقل إلهي مفارق غير عقولنا الأرضية ذات المعرفة النسبية .

ولقد اختلفت التفسيرات التي قدمت لمهاورة بارمنيدس لما فيها من جدل لا ينهى إلى نتيجة إيجابية حتى يبدو أنها إنما كانت مراناً عقلياً وضعه أفلاطون لتنشيط ذهن طلاب الفلسفة حتى يفهموا دروسه الشفهية .

ومن الواضح أيضاً أنها كانت محاولة منه للرد على المثاليين المتطرفين خلفاء بارمنيدس من المجاريين الذين رفضوا إثبات أى علاقة بين العالم العقل والالعالم الحسى . ومن يتتبع تطور نظرية المثل بعد هذه المحاورة أى في الطور الأخير من فلسفة أفلاطون فإنه يتبين تسرب موثرين رئيسيين :

أولاً : قول أفلاطون بعلة النفس في العالم الطبيعي واعتبارها علة مباشرة فعالة بعد أن كان المثل يقوم بهذه الوظيفة .

ثانياً : تأثر أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية إلى حد التوحيد بين المثل والتصورات الرياضية . بل أصبحت المثل أقرب إلى نماذج مجردة ليس لها فعل مباشر في العالم الطبيعي أى (براديجما)
pradeigma^(١) .

ولقد أفضت فكرة أفلاطون في علية النفس وفعاليتها في عالم المحسوسات إلى إمكانية القول باشتراك المثل أو النماذج مع النفوس في التأثير على عالم الطبيعة . بل أصبحت النفس بمثابة العلة الفاعلة والمباشرة في تحريك الطبيعة بل واسطة بين الموجودات الحسية والمثل العقلية .

فالنفس الإلهية أو الإله الصانع علة مباشرة في وجود العالم كما يقول في محاورة تهاوس ولكنها لا تقوم بوظيفتها إلا بالاستعانة بعالم المثل أو النماذج والعلل الغائية . كذلك يتضح أن المثل أصبحت في الطور الأخير من مراحل

(١) Cornford, From Religion to Philosophy, p. 242-261.

فكر أفلاطون أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التي توجه فعل النفوس كما كانت توجه أفكار القدر والعدالة أفعال الآلهة الأولمبية عند اليونان .

وعلى هذا الأساس أيضاً يمكن أن نشبه المثل بالقوانين الرياضية التي تسيطر على حركة الطبيعة وحركة النفوس وبالتالي يمكن أن نبحت في نظرية متأخرة توحد بين المثل والأعداد المثالية التي هي موضوع دروس أفلاطون الشفهية والتي تظهر لنا مدى تأثير أفلاطون بالفلسفة الفيثاغورية وهو تأثير لم يظهر بوضوح إلا بعد أن انجبه إلى تفسير الطبيعة .

الفصل السادس

العالم لطبيعي والنفس

لم يكن علم الطبيعة عند اليونان مستقلاً عن دراسة النفس والإلهيات ويظهر هذا الطابع خاصة في فلسفة أفلاطون . ويكفي لكي يتضح لنا ذلك أن ننظر إلى محاوره تهاوس التي كرسها لتفسير الطبيعة حتى نجدتها تنهى إلى فكرة الصانع والنفوس الكونية ونفوس الأحياء . أو أن نبحث في الفصل العاشر من محاوره الفوانين وهو الفصل الذي كرسه أفلاطون لدراسة حركة الطبيعة حتى نجدتها تنهى إلى فكرة النفس الإلهية التي اعتبرها علة الوجود والحركة .

تكوين العالم الطبيعي :

قبل أن يفسر أفلاطون كيف تم تكوين العالم الطبيعي يبحث في العلة في وجوده ، فيقول أن كل ما يوجد يوجد ضرورة بفعل علة ، فن المستحيل أن يوجد شيء من غير علة . (1)

وقد افترض أفلاطون في محاوره تهاوس مبادئ أولية ثلاثة هي :

أولاً : عالم المثل أو النماذج الثابتة الذي خلق العالم على مثاله وقد سماه أيضاً الحى بالذات autozoon .

ثانياً : القابل أو المحل Receptacle chora ويصفه أفلاطون بصفات كثيرة منها أنه المادة أو الامتداد أو المحل الذي يتقبل كل الصور وتتكون فيه ومنه موجودات هذا العالم ، يصفه بأنه أشبه بالمادة التي يستخدمها صانع العطور . لا بد أن تكون نقية لا رائحة لها حتى لا تؤثر في طبيعة المادة التي يريد العطار أن يكسبها رائحة معينة (2) .

(1) Tim. 29c-d.

(2) Tim. 50 e.

ثالثاً : 'الاله الصانع' (١) الذى كون هذا العالم الطبيعى ونظمه بعد أن كان فى اضطراب وفوضى. وتفسير تكوين الصانع للعالم يتلخص فى أن القابل كان فى حركة عشوائية غير منتظمة تسيرها علة آلية غير عاقلة فتتحكم المصادفة والضرورة وهى العلة التى يسميها العلة الالائية . يقول أفلاطون فى محاوره تيمائوس ان نشأة هذا الكون قد تمت بفعل الضرورة والعقل . وقد سيطر العقل على الضرورة فأقنعها بتوجيه أكثر الأشياء نحو الخير (٢) .

ومعنى هذا أن الاله الصانع أو العقل الالهى تدخل لكى ينظم الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والغائية .

وقد استخدم الصانع فى عمله هذا المثل والنسب الهندسية والاعداد والاشكال وفرضها على القابل فتكونت جزئيات صغيرة ذات أشكال مختلفة ومن هذه الجزئيات تكونت العناصر الأربعة النار والأرض والماء والهواء . فالنار مثلاً تكونت من الأجسام الهرمية والأرض من الأجسام المكعبة والماء من الجسم ذى العشرين وجه والهواء من الجسم المثمن .

وكذلك أرجع أفلاطون الاختلاف الكبير لهذه العناصر إلى اختلاف تكوينها الهندسى مما يظهر تأثره بالفلسفة الفيثاغورية .

ومن هذه العناصر الأربعة كون الاله الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال .

ولكن إذا كان للعالم جسم متحرك فلا بد من افتراض نفس للعالم تحركه كما تحرك النفس الانسان وتوجهه . وقد كون الاله نفس العالم من ماهية اللامتنظمة البسيطة أو ماهية الذات (٣) التى بها تعقل المعقولات ومن الماهية

(١) Demingus

(٢) Tim. 48o.

(٣) Le même.

المنقسمة أو ماهية الغير^(١) التي بها تدرك المحسوسات ومن ماهية ثالثة وسط بينهما .

وقد أحاطت النفس العالمية بجسم العالم الكروي ، لذلك فهي تتحد بالسماء . وقد أراد الله للعالم أن يشابه بقلدر الامكان النموذج المثالي ، ولكن لأن العالم محسوس ومتحرك فلا يجوز له الأبدية ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية .

وجعل مقاييس الزمان حركة الكواكب ، وقد جعل لها الصانع أجساماً نارية كروية ونفوساً الهية خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة . ولذلك فقد سهاها أرسطو بالأحياء الخالدة .

ويفسر أفلاطون مصدر خطوها بأنه من صنع ذلك الإله الخبير الذي يأتي افساد ما أبدعه أحسن إبداع . كذلك يرجع خلودها إلى أن لها أجساماً خالدة ذات حركة منتظمة تدور حول محورها دائماً كما أن الحركة الوحيدة لهذه العقول هي حركة تعقل وتفكير متجه دائماً إلى الحقائق الخالدة .

ولكن لكي يتم وجود جميع أنواع الكائنات توجد أحياء أخرى فانية ، ولكن لا ينبغي أن تكون الأحياء الفاسدة من صنع الإله والا تكون بدورها خالدة ، لذلك فهو يترك تكوينها الآلهة الأخرى المساعدة أى لنفوس الكواكب .

ولكن لكي يبقى للنفس الانسانية جزء من الخلود فانه يأخذ ما تبقى من مادة النفوس الخالدة ويكون منها الجزء الخالد من النفس الانسانية وتضيف آلهة الكواكب جزئين فانيين في النفس الانسانية إلى جانب الجزء العاقل الالهى هما الجزء الفضيبي والجزء الشهواني .

ويفسر أفلاطون تدرج نفوس الاحياء من الانسان إلى أنواع الحيوان السفلى بواسطة نظريته في التناسخ^(٢) . فيفترض أن النفوس جميعاً كانت

(١) L'autre.

(٢) Tim. 76-90.

في الأصل ذكوراً ولكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها فان ابتعدت عن التمسك بالعقل فانها تولد في جسم امرأة ثم في أجسام حيوانات أخرى إلى أن تصادف نفساً طاهرة فتخلص من عجلة الميلاد وتعود إلى الكوكب الذي صدرت عنه .

ويكفي أن ننظر في الفصل العاشر من محاوره القوانين لنجده يقدم الأسس الأولى في بناء المذهب الروحي والتأليه في تاريخ الفلسفة .

في محاوره القوانين يثور أفلاطون على تفسيرات الشعراء والفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا الطبيعة بالمادة أو العناصر الأربعة ، ويصفهم جميعاً بالاحاد لأنهم لم يعلموا أن العلة الأولى في وجود الطبيعة هي النفس العاقلة يقول الغريب الاثيني لكلينياس الكريتي :

« لدينا في أثينا كتب ، علمت أنها لا تدخل بلادكم ، بعضها منظوم وبعضها الآخر غير منظوم ، وهي تتحدث عن الآلهة ، وأقدم هذه الكتب تذكر كيف تكونت السماء وباقي الأشياء من مادة أولية وتتحدث عن سلالة الآلهة وكيف تناسلوا عن بعضهم ، وهذه الكتب لا يمكننا منعها لشدة قدمها ، ولا أملاك مدحها بأي حال من الأحوال ، ولا حتى من باب المجاملة الآباء ، وعلى كل فلنترك هذه الروايات تمر ، ولكن لنترجع إلى هذه الانجماهاات الحديثة عند علمائنا المحدثين لأنها المشولة في نظري عن الخطر الجسم^(١) . »

والخطر الجسم يرجع إلى قولهم بأن كل ما في الوجود نشأ بالطبيعة وبالمصادفة وليس بفن ولا بتدبير^(٢) . فهم يقولون كذلك ، أن النار والماء والأرض والهواء موجودة بالطبيعة وبالمصادفة ولا شيء منها يرجع إلى الفن . وقد نشأت الموجودات الطبيعية مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب من هذه العناصر غير الحية . وتسير هذه العناصر بالمصادفة وبالتأثير المتبادل بين بعضها وبعض ، وبتلاق الأضداد . الحار والبارد ، الحاف والرطب . ، اللبن والصلب حدثت السماء وكل ما تحتوى عليه كما تكونت الحيوانات

(١) Lois, 886c-d-e.

(٢) Lois 889a.

والنباتات والفصول وهم يؤكدون فوق ذلك أن كل هذا قد تم من غير تدخل العقل . ولم يحدث بفضل اله أو بفضن ، بل بالطبيعة وبالمصادفة فقط^(١) .

ويتضح مما سبق أن لب المشكلة الطبيعية عند أفلاطون يتلخص في اثبات أن النفس أو العقل أقدم وهي علة لجميع الموجودات الحسائية لأنها علة الحركة في الطبيعة . لذلك فهو ينتهي في تعريفه للنفس بأنها الحركة التي تحرك نفسها بغير علة أخرى لأن كل ما هو متحرك يفترض علة لحركته وهذه العلة معلولة لعلة أخرى حتى تنتهي إلى حركة ليس لها علة^(٢) .

و يصف حركة هذه النفس الأولية التي تقوم مقام الاله الصانع في محاوره القوانين ووصفا أقرب إلى النشاط السيكلوجي . فن حركاتها مثلا التفكير والروى والظن والفرح والحب والكراهية وهي الحركات التي يسميها أفلاطون بالحركات الأولية أى حركات خاصة بالنفس الالهية الأولية غير المتصلة بالجسم^(٣) . غير أن هناك نوعا آخر من الحركات الطبيعية التي لا يبيلو فيها أثر العقل ولا النظام وهذا النوع من الحركات مصدره نفس أخرى غير عاقلة^(٤) . أقرب إلى العلة الالهية أو الضرورة التي أقمعها العقل في تهاوس بأن تتجه نحو الأحسن أو الخير الأمر الذي يؤدي إلى القول بشائية عند أفلاطون يقترن فيها كل الاقتراب من الفيثاغوريين .

وعلى العموم تتحدد هذه النفس الالهية التي يذكرها أفلاطون في محاوره القوانين بالاله الصانع السابق ذكره في محاوره تهاوس .

أما عن نظريته في النفس الانسانية فيمكن أن تدرس في محاورات أخرى عديدة .

(١) Lois 896b.

(٢) Lois 896e.

(٣) Lois 897.

(٤) Lois 898e.

نظرية أفلاطون في النفس الانسانية :

تحتل نظرية أفلاطون في النفس الانسانية تفسيرات مختلفة حسب السياق الذى يرد فيه حديثه عنها . فهو يتحدث عن النفس باعتبارها حقيقة أزلية الية خالدة فيقترب كل الاقتراب من عقائد الأدبان السرية وخاصة الأورفيه . ويقول بالتناسخ كما قالت الفيثاغورية . وتارة أخرى يصف طبيعة النفس وآواها ووظائفها المختلفة في حياة الانسان الأخلاقية كما يظهر في محاوره الجمهوريه . وتارة أخرى يصف تكوينها ويحدد علاقتها بالجسم فتتصل أكثر ما تتصل بالطبيعة والفلك ونظرية الحركة كما نلاحظ في محاورتي تهاوس والقوانين .

ولكن هناك على العموم مشكلات أساسية عند دراسة النفس الانسانية عند أفلاطون يمكن تحديدها في تفسيره لطبيعتها ومصيرها .

ولقد ذهب أفلاطون في محاوره القوانين إلى القول بأن النفس سابقة على المادة ، وظهر في محاوره تهاوس كيف نظم الاله الصانع هذا الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والتوجيه الغاية . لذلك فمن الأرجح أن تتحد النفس الأولية والاله الصانع بالعقل الذى يهده في محاوره فيليبوس العلة في وجود كل شيء .

أما الكواكب الثابتة منها والسيارة فلها أجسام ونفوس شأنها شأن العالم . ومثل هذه الأجرام جميعاً تعد أحياء في نظر أفلاطون ، ولكنها أحياء خالدة لأن أجسامها ونفوسها خالدة . وأدنى أنواع الكائنات هي الأحياء القانية من الحيوان والنبات أجسامها قانية ونفوسها قانية على السواء . ولكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء القانية من نبات وحيوان ، توجد النفس الانسانية . فيها الخلود والفناء على السواء ، ولقد أتانا الخلود هبة من الاله الصانع خلقها من بقايا نفس العالم . أما الفناء فيصيب الأجزاء التى خلقها نفوس الكواكب . وهى الأجزاء غير العاقلة من النفس الانسانية أى النفس الغضبية والشهوانية التى تقابل العقل الذى صنعه الاله الصانع .

فالنفس الانسانية ليست أزلية وإنما هى مخلوقة للاله الصانع وهذا رأى لا يظهر دائماً في جميع محاورات أفلاطون .

ونقيين أيضاً صفة تلزم النفس الانسانية دائماً هي انطوائها على صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادى الفانى . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالمعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة ، ولكن إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فصيرها الناسخ في أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل ، فتسقط في امرأة فطائر فحيوان إلى أن تصل إلى الزواحف والأسماك .

وفي محاوره فايدروس يذكر أفلاطون أسطورة تمثل النفوس غير مجسدة تسير في موكب يتبع الآلهة . ويشبه النفس بعربة يقودها سائق وجوادان ويرمز بالسائق للعقل وبالجوادين للارادة والشهوة .

فاذا سيطر السائق على الجياد ، تحكم العقل في حياة النفس فظلت تنعم مع الآلهة الخالدة وتعد بروية الحقائق المثالية ، ولكن إذا تغلبت الشهوة التي يرمزها الجواد الجامح أفلت الزمام من السائق وتبع العقل الشهوة فتسقط النفس من أرفع مكان إلى العالم الأرضى وتظل سجينه البدن وقد تظل تنتقل من بدن إلى آخر ولا تتحرر من عجلة الميلاد إلا بالتطهير الذى يتم بحياة الفكر الفلسفى والفضيلة .

وفي محاوره الجمهورية يبين أفلاطون الصلة بين تكوين الفرد والمجتمع . فما دامت المدينة ليست سوى مجموعة من الأفراد فلا بد أنها تضم جميع القوى المتمثلة في هؤلاء الأفراد . فطبقات المدينة الثلاث الحكام والحند والمتجرون من الصناع والزراع يقابلون قوى النفس الثلاث العقل والارادة والشهوة . فاذا كانت عدالة النفس وفضيلتها لا تتم ما لم يسيطر العقل ويوجه ويحكم فكذلك لن تتم عدالة المدينة ما لم يحكم الفلاسفة الذين يقومون مقام العقل في نفس الفرد .

أما عن مصير النفس في هذه المحاوره فيظهر في الفصل العاشر حين يأتي أفلاطون بفكرة الثواب والعقاب . فيعد الموت تحاكم النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من نصيب من العقل والتفكير الفلسفى في حياتها السابقة على نحو ما يروى إر بن ارمنيوس البامفلى .

فقد عاد إر إلى الحياة بعد أن أدركه الموت وعاد بروى ما شاهده من نواب عادل للأخيار ومن عقاب يصيب الظالمين والأشرار .

ويكسر أفلاطون محاوره فيلدون لاثبات خلود النفس ويسوق أدلة من من أهمها أن النفس تترك المثل العقلية الخالدة ، ومن ثم فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة طبيعتها فلا تتعرض للفساد أو للانحلال الذى يصيب الأجسام المركبة . ومن هذه الأدلة أيضاً أن النفس تشارك في مثال الحياة وما يشارك في مثال الحياة لا يقبل ضدها فلا يدركه الموت .

وتنتهى محاوره فيلدون إلى نتيجة تتفق مع محاوره الجمهورية من حيث أن الذى يفنى هو الجسد وأن النفس جوهر مستقل عن البدن كل الاستقلال وأنها التى توجه البدن وتأمره وتظل تقاوم مطالبه وشهواته إلى اليوم الذى تتحرر فيه كاية من قيوده فتعود لتتعم بصحبة الآلهة والنفس الخيرة .

ويؤكد في نهاية المحاوره ما سبق أن ذكره في محاوره الجمهورية من يوم للحساب تثاب فيه النفوس الطاهرة فتذهب مباشرة إلى السماء في صحبة الالهة الخالدة وتعذب النفوس التى أخطأت بقدر أخطائها وآثامها في أرض للتوبة ، أما الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم فيعذبون في العالم السفلى .

الفصل السابع

فلسفة أفلاطون السياسية

كان أفلاطون بحكم انبثاقه لأسرة أرستقراطية وبتعلمه على سقراط أكثر ميلاً إلى نقد الديمقراطية . ولما قضت الديمقراطية على سقراط بالاعدام لحاً إلى ميجارا في حماية أفلاطون مثل الفلسفة الإيلية في ذلك الوقت ، وكان هذا الحرب في الواقع ضرورة لأن أثينا لم تكن ترحب بأصدقاء سقراط . وبعد ذلك بدأ أفلاطون سلسلة رحلاته إلى مصر وقوريناثية وصقلية . وفي صقلية اتصل بحاكم سيراقوصه ديونيسيوس الأول . وكانت سيراقوصة من أكبر الممالك التجارية في ذلك الوقت بل منافسة لتجارة أثينا . وتبين أفلاطون أن حكم ديونيسيوس لا يتفق ومبادئه السياسية فذهب خلاف بينهما انتهى بإرسال أفلاطون أسيراً في جزيرة اجينا حيث بيع في سوق الرقيق وعرفه أحد أصدقائه من قوريناثية ففداه ورجع أفلاطون إلى أثينا . ولكنه لم يترك سيراقوصة في هدوء بل ظل متبعاً لأحوالها السياسية متأمراً مع ديون صهر ديونيسيوس لاقتناص الفرصة المناسبة لتحقيق مدينته الفاضلة ❁

(هـ) إذا حاولنا تقصي الأحوال السياسية في سيراقوصة في ذلك الوقت نكتين أن ديونيسيوس الأول كان من أعظم حكام سيراقوصة ، إذ أصبحت دولته أقوى دولة في صقلية بل صارت من القوة بحيث قهرت أسطول أثينا في عامي ٤١٣، ٤١٢، وخلع عليها هذا الانتصار ما خلعه انتصار أثينا على الفرس من زهو ، وقد ساعدت اسيرطه سيراقوصة في هذه الانتصارات . غير أن التحالف مع اسيرطه لم يكن يتم إلا تحت ضغط ظروف الحرب ، فاكادت تنتهي الحرب حتى بدأت الأحزاب الديمقراطية تنادي في سيراقوصة برفض التحالف مع اسيرطه أكثر مدن اليونان رجعية ، واستطاع الديمقراطيون بقيادة ديوكليس طرد القائد هرموقراطس داعية التحالف الاسيرطي وقتله عام ٤٠٧ ق . م . - ومن بعد هذا الانقلاب استطاعت الديمقراطية أن تثبت أقدامها بفضل ديونيسيوس الأول الذي اتقى آثار بريكليسي في أثينا ، ولكن ليس غريباً أن تنتهي الأحزاب الارستقراطية الفرصة بعد موت ديونيسيوس الأول للاستيلاء على الحكم . وقد حاول ديون أن يجعل ولاية العهد لابن ديونيسيوس العليل ليكون وصياً عليه ولكن تمكن الابن الأكبر من الوصول إلى الحكم وحكم باسم ديونيسيوس الثاني ، وحاول ديون الاستماتة بأفلاطون غير أن محاولة أفلاطون باءت بالفشل إزاء قوة الحزب الديمقراطي في سيراقوصة ، وعاد أفلاطون إلى أكاديمته وأنصرف لحياة التأمل والفكر .

ولقد تأثرت فلسفة افلاطون السياسية بواقع الحياة المضطربة في عصره خاصة إذا علمنا أن اثنين من زعماء الحزب الارستقراطي ينتميان لأسرته .

فلقد قتل خاله خارميدس في معركة قامت بين الارستقراطيين والديمقراطيين عام ٤٠٣ في معركة مونيخيا ، أما كرتياس قريب أمه فكان ضمن الطغاة الثلاثين المتطرفين من الارستقراطيين الذين بلغ بهم الشطط أن أعدموا ثيرامين زعيم الارستقراطية المعتدلة والذي انضم إلى الحزب هو وسقراط بعد استيلاء الحزب على الحكم حول عامي ٤٠٦ ، ٤٠٥ بمساعدة القائد الاسبرطي ليساندر ولكن الديمقراطية ما لبثت أن جمعت صفوفها مرة أخرى ففضت على حكم الطغاة والارستقراطيين وكانت محاكمة سقراط بداية سياستها في التكيل باعدائها .

وعلى ضوء هذه الظروف السياسية المضطربة يمكن أن نتبين الدوافع والعوامل المؤثرة في نظرياته الخاصة بالعدالة والحكم في دولته المثالية .

(١) نظرية العدالة عند أفلاطون :

يبحث أفلاطون في محاوره الجمهورية مشكلة تعريف العدالة وتظهر لنا في هذه المحاوره شخصيات رئيسية ثلاث تمثل أهم اتجاهات السياسة الاثينية في نهاية القرن الخامس ق . م . فشخصية السفسطائي تراسيماخوس تمثل في الواقع الحزب المتطرف من الديمقراطية ، ومن الطبيعي ألا يوافق على آراء سقراط في أن للعدالة مثالا خالدا لا يتغير ويلجأ إلى تعريفات للعدالة ويسوق آراء تمثل ما كان يلجأ إليه كثير من الثائرين الداعين لحكم القوة لمصلحة الأكثرية أما سيفالوس فهو شيخ معتدل لا يتطرف كهعادة الشيوخ في رأى ما . كان جده من الأثرياء أما أبوه فقد ضيع الكثير وكل أمه أن يترك لابنائه قدر ما تركه جده لأبيه . فالمر وف إذن عن شخصيته أنه كان من أثرياء الصناعة وبمكث مصنعا في البرابوس يعمل فيه عدد كبير من العبيد ويبدو أنه من مؤيدي الديمقراطية المعتدلة .

أما سقراط فيمثل موقف فلاسفة الارستقراطية التي تدافع عن مثال ثابت للعدالة مستمد من التقاليد القديمة للأجداد .

ويشدد في بداية المحاوره النقاش بين سقراط وتراسيا خوس وينسى
سقراط في تعريفه للعدالة بأنها فضيلة النفس الانسانية التي تتألف قواها من
أجل تحقيق السعادة .

ويتدخل في المناقشة شابان بريان أن العدالة ليست في التزام الفضيلة بل في
التظاهر بها من أجل المنفعة . ولكن سقراط لكي يعرف لهما العدالة يدعو الجميع
إلى البحث عن العدالة في الدولة لأنها ستظهر لهم بصورة مكبرة فتكون أكثر
وضوحاً ، ذلك لأن النفس الانسانية ليست في الواقع سوى صورة مصغرة من
الدولة ؟

ويبدأ سقراط في تفسير قيام الدولة ويذهب إلى أنه لا يوجد فرد يمكنه
أن يكفى بنفسه حاجاته الضرورية للمعيشة ، لذلك لابد من اجتماع مجموعة من
الصناع والبائنين والمزارعين غير أن زيادة الإنتاج تؤدي إلى قيام التبادل
التجارى والتوسع فيه فنشأ التجارة الخارجية واستعمال النقود ، ثم تظهر
الحاجة إلى الكاليات فتتعدد العلاقات بين الناس وتنشأ المنازعات التي تؤدي
إلى قيام الحروب فتظهر الحاجة إلى الخند التي تتكون منهم طبقة الحراس
فنختار المتفوقين منهم لتعلمهم الفلسفة ونجلسهم على مقاعد الحكم .

ويأخذ أفلاطون بنظرية في العدالة تعتمد على فكرة التخصص في السياسة
بحسب المواهب التي خصت الطبيعة بها طبقات الشعب . وبحسب ما وهبهم
الطبيعة من ميزات يقسم الأمة إلى طبقتين ، طبقة الشعب المنتج ، وطبقة
الحراس ، أما الحراس فتتوفر فيهم فضائل الشجاعة والحكمة ، أما الشعب ففضيلة
أفراده الاعتدال ، وهو يعنى عنده عدم التطرف والتزام المرء لحدوده ،
وكذلك تتحقق العدالة في الدولة عندما تعكف كل فئة على عملها الذي هيئها
الطبيعة له ولا تحاول أن تتدخل في أعمال الطبقات الأخرى .

وبذلك يبعد أفلاطون طبقات الشعب المنتجة عن التدخل في توجيه سياسة
الدولة ويقصرها على طبقة أرستقراطية لها كل الفضائل والامتيازات بحكم
الطبيعة .

وهذا يتقلنا إلى نظرية أفلاطون في الحكم .

(ب) نظرية الحكم عند أفلاطون :

قدم أفلاطون في محاوره الجمهورية نظاماً لدولته المثالية أول ما يتميز به هذا النظام أنه يشبه الدولة بالجسم العضوي ، الرأس فيه ترمز لطبقة الحكام ، لها القيادة والسيطرة على باقي الأعضاء . والفرد فيه كالإصبع أو أى عضو آخر ينفذ ما يحيله الرأس من التعليمات ، ويرتب على ذلك أننا لا يمكن أن نعتبر للفرد كياناً مستقلاً عن المجموع . بل تطرف افلاطون في هذه الفكرة إلى الحد الذى أنكر فيه الحقوق الطبيعية للفرد خاصة في رأيه عن شيوعية الحكام .

لذلك تتصف دولة أفلاطون بأنها دولة كلية (تعبية Totalitarian state) أى أن الدولة ليست مجرد مجموع أفرادها ، كما أن الجسم الإنسانى ليس مجرد مجموع أعضائه وإنما هى كيان يعلو على مجموع الأجزاء وفى هذا الكيان ، تختلف علاقة الأعضاء بالكل باختلاف أهميتهم النسبية : فثلاً الرأس أو القلب لا يساويان الأصبع أو القدم ، ومن الواضح أن الدولة الكلية تختلف عن الدولة الديمقراطية التى تدعو إلى المساواة بين الأفراد equalitaran state ، ولقد كان في اليونان من دعا إلى المساواة الكاملة بين أفراد الدولة في الحقوق السياسية مثل انطيفون وهيبياس من الفسطاطيين .

فالمساواة تقضى بإلغاء الامتيازات الطبيعية ولا تقر التفرقة بين الأفراد في الحقوق السياسية على أساس الاختلاف البيولوجى الذى قسم أفلاطون على أساسه طبقات الدولة وذهب إلى أن قيام بعض الطبقات بوظائف البعض الآخر هو أشد أنواع الفساد وأول أسباب هدم العدالة في الدولة ذلك لأنه لو ترك الحكم لمن لم تهبه الطبيعة لتول مهامه بمعنى آخر لو تدخلت الطبقات غير المهيأة للحكم لانقلبت الأوضاع كما لو تدخل المريض الجاهل في فن الطبيب ، لهذا فقد ذهب إلى أنه لا بد من أن يترك الحكم للفنيين فيه . باختصار لمن يكونون في الدولة محل الرأس من الجسم للأعقل والأكثر علماً أو للفلاسفة ولكن كيف نهباً للدولة هذه الطبقة من الحكام الفلاسفة ؟

(ح) تربية الحكام في الجمهورية :

نختار أفلاطون من تميز من الأطفال بمواهب طبيعية في الذكاء والقوة البدنية ويتولاهاهم منذ صدر طفولتهم بالتربية والعناية حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الحسية والعقلية . ويراقب كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الأطفال من قصص تروى لهم مربياتهم أو ما يخذى نفوسهم من فنون ومن آداب ، فلن تروى لهم أساطير هوميروس وهيزيود التي تشوه سير الآلهة والأبطال وتثبت فيهم الخوف من الموت . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تمرض طبيعته على الشاعر التاون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع . بل يحدد لهم ما يجب الاستماع له من أنواع الموسيقى فلا يسمح إلا بأبسط الأنغام وأكثرها قدرة على إيضاح التناسب والجمال الذي يؤثر على نفوسهم فيبعث فيها بالتالي الائتلاف والجمال .

ولا يغفل أفلاطون تربية هؤلاء الحكام الفيزيقية فيفرض عليهم التمارينات الرياضية ويراعى نظام تغذيتهم حتى لا تعزل أجسامهم . فإذا ما بلغوا العشرين يكونون قد ارضعت أذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة . وقويت أجسامهم بالتربية الرياضية ويكونون قد صاروا أهلاً لتلقي العلوم العقلية فبدأ في تعابيحهم العلوم الرياضية والفلسفة . وهذا الأعداد هو الذي كان أفلاطون بنوى فرضه على طلاب الأكاديمية . ويشترط أفلاطون ضرورة تعلم الحراس الرياضة لأنها العلم الذي ينبه العقل ويعدده ليدرك المعقولات المجردة . وأول علم من علوم الرياضة هو الحساب فعلم الهندسة ثم علم الثمناك فعلم النسب الصوتية في الموسيقى أو الائتلاف الموسيقي Harmonies وتظل هذه العلوم تدرس لمدة عشر سنوات من العشرين إلى الثلاثين ، وبعد سن الثلاثين يمكن هؤلاء الحراس أن يتعلموا الفلسفة لمدة خمس سنوات .

ولن يسمح بدراسة الفلسفة لكل من أتم دراسة الرياضيات بل لمن استفاد من هذه الدراسة فأمكنه أن يربط بين هذه العلوم الرياضية بعضها ببعض ويصل منها إلى نظرة شاملة تجعله يدرك الغاية القصوى وراها جميعاً .

فاذا نجح في هذه الدراسة انضم لطبقة الحراس الذين توكل لهم القيادة الحربية والحكم في الدولة ويظل يتمرس بتجارب الحياة العملية مدة خمس عشرة سنة ، فاذا ما بلغ الخمسين انصرف إلى عالمه الفكري يتأمل ما فيه من خير وحق وجمال ويسدى النصيح للدولة ويكون حاكماً يعتقد برأيه ويكرم بعد موته تكريم الأبطال . ويجعل أفلاطون هؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق الذي لا يحد من سلطتهم بشر ولا قانون ويدافع عن الحكم المطلق للفلاسفة بقوله إن الحاكم هو خادم للدولة يحفظ فيها التوازن بين الطبقات ويحافظ على حدود المدينة ولكي يضمن للحكام قيامهم بهذه المهمة يقدم نظريته في شيوعية الحكام .

(د) شيوعية الحكام في الجمهورية :

يتطرف أفلاطون في تأكيد نظام الحكم حتى يلغى الحقوق الطبيعية للفرد في الملكية الخاصة وفي تكوين الأسرة ، وذلك امعاناً منه في تقوية اتحاد طبقة الحراس .

أما بقية أفراد الشعب فتتم وحدتهم بالخضوع لهذه الطبقة الحاكمة وقد تأثر أفلاطون في فكرته هذه عن حياة الحراس بنظام الحكم الذي ظهر في اسبرطة ، حيث كان الحكم فيها بيد قلة من الغزاة المحاربين الذين استولوا على إقليم مسينا الزراعى الكبير وكان لابد أن يظل هؤلاء الغزاة متحدين باستمرار لضمان خضوع الأعداد الغفيرة من سكان البلاد الأصليين الذين كان يطلق عليهم اسم Helots ، والذين كانوا يثرون كثيراً على حكم تلك الارستقراطية الدورية الغازية .

وكان لابد أن يكون المثل الأعلى للحكام في اسبرطة هو مثال الحنذية ، ومن هنا كانت التربية الارستقراطية في اسبرطة تربية عسكرية قاسية ، كانت تقدم القوة البدنية على كل شيء وتقر بنظام قتل الأطفال الضعفاء . بل ساد هذا النظام الأسبرطى في كريت حيث كانت توجد صلات وروابط بين الطبقات الدورية الحاكمة فيها وفي اسبرطة ، وكانت النوادي المنتشرة في أنحاء بلاد اليونان تقوم بمهمة التقريب بين المواطنين .

كذلك يظهر تأثر أفلاطون بنظام اسبرطة حين كان يصدد تربية الحراس في مدينته حين اشترط ضرورة اتصافهم بالشجاعة وخصهم بحياة أشبه بحياة المعسكرات ، كل ما فيها مشترك ، بل لقد سمح للمرأة أن تكون حارسة ومحاربة وأن تتلقى نفس التربية والتعليم الذى يفرض على الرجال .

ولم تكن دعوة أفلاطون هذه لمشاركة النساء الرجال في الحكم بعيدة عما كان يجرى في اسبرطة على خلاف ما كان سائداً في أثينا . فقط كانت حياة النساء في أثينا تقضى عليهن بالعزلة في المنازل ، ويحرم عليهن الظهور في الأسواق والمجتمعات ، أما في اسبرطة فقد كانت النساء أكثر حرية . وكان يوربيدس الشاعر المسرحى من دعاة تحرر النساء كما يظهر في مسرحيته *Medea* ، ولقد سخر اريستوفان من هذه الدعاوى في مسرحية *Ecclesiazusae* .

وبتم الزواج في طبقة الحراس بأن يتدخل الحكام في تنظيم زيجات مؤقتة للممتازين من الحراس غايتها لإنجاب نسل ممتاز *eugenisme* ويوهومهم بأن هذا الاختيار قد تم بالقرعة ، أما الأولاد فتتولى تربيتهم مربيات مختصات لكي تنفرغ الأمهات لأعمال الحكيم والدفاع .

ويختلط الأطفال ببعضهم حتى لا يعرف أحد منهم أباه ولا أمه بل سيدعو كل من كانوا في سن أخوته وكل من كان في سن والديه أباً وأماً . ولقد كان قول أفلاطون بشيوعية الحكام وتحرر النساء هما الموجبتين العائيتين اللتين ألقا بهما في الجمهورية بعد قضيته الأولى في تولى الفلاسفة الحكم .

وبعد أن قدم أفلاطون الصورة المثالية للمدينة ، بحث فيما حوله من حكومات فرتبها بحسب اقترابها من هذا النموذج المثالى . وكانت اسبرطة نموذج الارستقراطية الحربية وأثينا نموذج الحكومة الديمقراطية . أما سيراكوصة فكانت أقرب لحكومة الطغاة .

كان حكمه على هذه الحكومات هو من جهة أخرى حكم في الوقت نفسه على الأخلاق التي تسود عند أفرادها^(١) : وقد انتهى إلى ما يشبه فلسفة تاريخية تعتمد على قانون تدهورها من المثل الأعلى إلى الصور الأدنى منه .

فإذا كانت حكومة الفلاسفة هي الحكومة التي تستند على القوة العاقلة فإن من الحكومات الأخرى ما يستند على القوى الأخرى . ويمكن أن ترتب الحكومات التي تلي الحكومة المثالية على النحو التالي :

١ - حكومة الاستقراطية الحربية Timocracy

وفيها ينتج العقل للحماسة أو للقوة الغضبية وتسود الفرد فيها تمسكه بالشرف وتنتج آمالاً نحو المجد الحربي . غير أن فساد الحكم يؤدي إلى أن يتحول الحكام من رجال مجدون الشرف العسكري إلى رجال يسعون إلى الثراء وعندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليغارشية .

ب - حكومة الأوليغارشية :

ولكن انقسام الدولة إلى فئة قليلة تتركز في أيديها الثروة وأكثرية فقيرة يؤدي إلى صراع ينتهي بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادى بالمساواة للجميع ولا تنتج شهوة هذه الحكومة الجديدة إلى المال وحده ، كما كان الحال في الأوليغارشية بل سوف تطلق العناية لكل الشهوات بغير تمييز ولا تنظيم وتستعمل القرعة في تقليد الحكم للأفراد أمعاناً في الديمقراطية .

ج - حكومة الديمقراطية :

لذلك يخلط أفلاطون بين الديمقراطية وبين الفوضى فكل شيء فيها جائز حسب أهواء الأكثرية ولكن تدهور الحكم ينتهي بالديمقراطية إلى الاستبداد أو الطغيان .

د - حكومة الطغيان Tyranny

وفي هذه الحالة يأتي الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها ، إذ يعتمد الطغيان على أسوأ أنواع الشهوة

(١) انظر الفصل الثامن من محاضرة الجمهورية .

شهرة الشر والعدوان . فتختفى العدالة من الدولة ويسودها الظلم وبالتالي تكون تعة . لأن العدالة لا بد أن تتبعها السعادة ، ويقارن أفلاطون بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية .

ويفتى أفلاطون من ذلك إلى ترجيح ما انتهى إليه العدالة في هذه الحياة من حسن الثواب في العالم الآخر ، ونراه يهتم بمحاورة الجمهورية التي كرسها لدراسة العدالة بأسطورة ارثي تعد العادلين بسعادة وتنتذر للظالمين بجهنم وبئس المصير .

الفصل الثامن

الأخلاق

لقد جاء اهتمام أفلاطون بالأخلاق مبكراً نتيجة طبيعية لارتباطه بسقراط. واحتلت المشكلات الأخلاقية التي ترددت في عصره مكانة رئيسية في كتاباته إلى آخر حياته ، بل تداخلت وجملة بحوثه في المجالات الأخرى المختلفة خاصة في السياسة والطبيعات .

ولقد تحدت المشكلة الأخلاقية منذ الفسطين وسقراط في المقابلة بين أهمية الواجب والقانون من جهة وأهمية اللذة أو الطبيعة من جهة أخرى .

ودارت أكثر بحوثهم حول مصدر القانون والإلزام فذهب البعض إلى القول بالاختراع والمواضع الإنسانية مثل بروتاغوراس ، أما سقراط فقد ذهب إلى أن مصدر القانون إلهي ومن ثم فهو مطلق ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان وقال كثير من الفسطينين باتباع الطبيعة التي كثيراً ما تقضى بالتعارض مع القوانين الموضوعية والالتزام بالواجبات الأخلاقية المتوارثة .

وقد انتهت هذه النزعة الطبيعية عند هؤلاء الفسطينين إلى نزعة مادية كان من نتائجها في الأخلاق الدعوة إلى اتباع اللذة باعتبارها قانوناً طبيعياً كما انتهت مع بعض المتطرفين إلى استخدام القوة وتغليبها على المواضع الإنسانية .

وكان موقف الفسطينين سواء منهم من قال بنسبية القانون أو من أخذ بالنزعة الطبيعية المادية هدفاً لتقدي أفلاطون ، وكب محاوراته دفاعاً عن مبدأ الواجب والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة .

وقد عمد أفلاطون في سبيل إثبات هذه الفكرة إلى استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة فتمكن من تقصي آثار العقل والتدبير

في الكون وانتهى إلى أن في الطبيعة قانوناً ونظاماً وغاية ، ولما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجري في الكون فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذين ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة .

ولقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهت فلسفة سقراط ، لذلك فقد غلبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة تلك الروح السقراطية التي تميل إلى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية مطلقة كما نجد مثلاً في محاورات أمريطون وبروتاجوراس وجورجياس . فنجد في محاوره بروتاجوراس مثلاً دفاعاً عن القانون ينأى به عن أن يكون مجرد تعاقب أو اتفاق يتساوى فيه الطرفان المتعاقدان كما يذهب اتباع المذاهب النسبية وبروتاجوراس . إنما تكون الرابطة التي تربط الفرد بقوانين الدولة رابطة عضوية كرابطة العضو بالجسم العضوي أو كرابطة الابن بالأب^(١).

وتضمنت محاوره جورجياس أهم المشكلات الأخلاقية التي تعرض لها في المحاورات الأخرى .

ففي محاوره جورجياس يقابل أفلاطون بين حياة التفلسف التي يدعو لها سقراط وحياة اللذة التي يجدها كاليكليس تلميذ الفسطاطيين وداعيهم : غاية الحياة الأولى هي الفضيلة أو الخير أما الحياة الثانية فإنما تسعى إلى إشباع كافة اللذات الدنيوية .

وحين يذهب كاليكليس في هذه المحاوره إلى السخرية من الفلسفة ووصفها بأنها تجعل من صاحبها أضحوكة بين الناس لأنها تنتهي به إلى البؤس وسوء الحال . يجيبه سقراط بقوله إنه لا يبغى ارتكاب الظلم ولا تحمل^(٢) ، ولكنه إذا خير بينهما فانه يفضل تحمل الظلم على ارتكابه ، إذ ليست السعادة في إرضاء اللذات وإنما السعادة في التمسك بالفضيلة أما من تبع أهواءه وانساق إلى إشباع لذاته بكل الوسائل فهو شقي لأنه في رغبة دائمة للإستزادة ،

(١) E. Barker. Greek Political Theory. k 129. Plat Prot. 320-323

(٢) Gorg. 469-473

شأنه شأن من يحاول ملاقاة متقوية أو شأن من أصيب بداء الحرب لا ينفك بحك جلده بلاجدوى .

ثم يعود سقراط في ختام هذه المحاوراة إلى التفرقة بين لذات نافعة هدفها تحقيق الخير ولذات لا توصل إلى الخير وينتهي إلى أن من يعرف الخير يعرف بالتالي طريق السعادة التي تليق بالإنسان العاقل وتنتصر الفلسفة في النهاية على منطق القوة واللذة الذي دعا إليه كاليكليس في بداية المحاوراة . ويكرر أفلاطون هذه المناظرة بين حياة اللذة وحياة التضلعف أو الفضيلة في كثير من المحاورات ، خاصة في الجمهورية وفي فيليون .

في بداية محاوراة الجمهورية يقدم صورة للطاغية الذي يطأ بقدمه جميع القيم الأخلاقية من أجل تحقيق مطامعه ويثبت كيف أنه رغم كل ما ينجح فيه من مكاسب دنيوية شتى إن قورن بالرجل الفاضل الذي يلتزم العدالة والذي هو في نفس الوقت حكيم وسعيد يأخذ أفلاطون في محاوراة فيليون بنفس الآراء السابقة ويذهب إلى أن النفس جوهر مستقل كل الاستقلال عن البدن ، ويبين كيف أن طبيعتها تنفر من المادة وتعارض مع الجسد ، ومن ثم فهي تنأى بنفسها عن المادة وتبتعد عن الجسم ومطالبه وتشد غذاهما الروحي في التعقل وممارسة الفلسفة والتعلق بالحكمة ويسود المحاوراة إيمان عميق بما ينتظر النفوس الطاهرة من سعادة في الدار الآخرة . وتتطور نظرية أفلاطون في اللذة والفضيلة على ضوء تطور نظريته في النفس والمعرفة إذ ترتبط اللذة في محاوراة الجمهورية بتحليله لقوى النفس المختلفة وبمعرفة المثل .

فيصنف أنواع اللذة بحسب أجزاء النفس الثلاث ، فثمة لذات حية تتعلق بالنفس الشهوانية ، وأهواء تناسب النفس الغضبية ولذات عقلية ، هي فعلا اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم والتي تليق بالنفس العاقلة . فاللذة إذن طبيعية بحسب كل شخص ، ولكنها تختلف باختلاف وجهات نظر الناس للحياة وتتوقف على مقدار نصيبهم من الفلسفة ومدى تقديرهم لقيم الأشياء . فمن لا يلبك الخير في حقيقته لا يقدر اللذات العقلية ويقف عند المستوى الحسي .

أما من يستطيع تنسيق الجمال الخالص للعالم المعقول ومن يعلم حقيقة الخير الذي هو مبدأ جميع الموجودات فلاشك أنه سيجادل تأمل هذا العالم المثالي والتمسك بالحكمة والفضيلة حتى يبلغ السعادة التي هي غاية الفيلسوف . وهكذا يكون الخير في ذاته أو الخير المطلق مبدأ المعرفة ومبدأ الأخلاق على السواء .

وبهذه الطريقة أيضاً يحقق الفيلسوف الذي حظى بمعرفة عالم المثل الفضيلة العليا التي يسميها بالعدالة .

وما العدالة إلا حالة النفس التي توفرت لها المعرفة الفلسفية فانتظمت بحيث تحققت فيها الفضائل الثلاث التي تناسب قواها المختلفة . والفضائل الثلاث التي يذكرها في الجمهورية هي الفضائل التي تنسب لقوى النفس الثلاث ، فالعفة هي فضيلة القوة الشهوانية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والحكمة فضيلة القوة العاقلة . أما العدالة فتحقق نتيجة لتوفر هذه الفضائل الثلاث وانتظام علاقتها ببعضها بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها تخضع للقوة العاقلة .

ولا تختلف العدالة في الدولة عنها في الفرد فكما تتحقق في الفرد بسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى فإنها تتحقق في الدولة بتولى الفلاسفة الحكم وتمسكهم بفضيلة الحكمة التي تناسب نفوسهم الممتازة .

ويرى أفلاطون أنه بهذه النظرية يؤسس الأخلاق على أساس من طبيعة الأشياء ، وهو في الواقع لا يسترحى إلا موقف الارستقراطية التي تفترض أنها تولى الحكم لأحسن الناس بحكم الطبيعة .

ولم يبلغ أفلاطون الحياة الحسية إطلاقاً وإنما يقول باختصاصها للعقل ويرى في ذلك نوعاً من النظام الطبيعي الذي يخضع مبدأ المادة اللامحدودة لمبدأ العقل والنظام في نظرية الطبيعية ويخضع سياسة الدولة لفكر الحكام في نظريته السياسية .

وكلما تلبو فكرة العدالة لقارىء الجمهورية أقرب إلى نسبة معينة ينبغي دائماً المحافظة على ثباتها وإلا اختل النظام . وهي نسبة تحدد لكل طبقة

مكانها وتحفظ التوازن بحيث لا يمكن للطبقة المتجة من الشعب أن تتطلع إلى المشاركة في السياسة . ومن هنا يؤخذ على أفلاطون عداؤه لحكم الديمقراطية إلى كانت تأخذ برأى الأغلبية في المجالس الشعبية والمحاكم بل تولى المناصب العامة بطريق القرعة .

ولقد ازدادت أهمية تصورات التناسب والائتلاف والمقياس في المحاورات المتأخرة مثل محاورات السياسي^(١) وفيليبوس والقوانين ، مما يؤكد تأثره بالفيتاغوريين المتأخرين .

على أن أهمية فكرة المقياس في الأخلاق الأفلاطونية تظهر بوجه خاص في محاوره فيليبوس حين يتعرض أفلاطون لتعريف الخير . فيقول إن المقياس *la mesure* أساس معقولة الخير . فالحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الغالب^(٢) . ولا نجد في محاوره فيليبوس تلك النظرة التي كانت تصف الخير في فيدون بأنه في الخلاص من الجسد ووآد اللذات وإخماد الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها تكله لما ذكره في الجمهورية من أن الخير لا يتحقق إلا بتنظيم القوى المختلفة في النفس الإنسانية . فلا يقول بالفصل التام بين حياة العقل وحياة الجسد وإنما بتنظيم العلاقة بينها في حياة متوازنة تنتفي من اللذات أفضلها وأنقاها أي مالا يستتبع منها الألم .

ومن قبيل هذه اللذات الإحساس بالأصوات أو الألوان أو الأشكال الجميلة التي تؤثر في النفس تأثيراً يبعث فيها التناسب والائتلاف ويؤدي إلى سيادة القوة العاقلة . ويرى أفلاطون أن التناسب والائتلاف في الأشكال والألوان والأصوات ينتج الجمال الفني ، أما التناسب والائتلاف في قوى النفس المختلفة فيولد الجمال الروحي الذي يسميه تارة بالخير وتارة بالعدالة وتارة بالقانون^(٣) .

(١) Polit. ٢٨٣٩

(٢) Phileb ٢٢.

(٣) Gorg. ٥٠٢-٥٠٨

ولا يرى أفلاطون تعارضاً بين الطبيعة والقانون كما يذهب الفسطائيون ،
وإنما يؤكد اتفاق الطبيعة والقانون .

فأدات الطبيعة موجهة بعقل وتدبير وتكشف عن غاية ونظام وما دام
القانون بدوره يؤدي إلى تنظيم الحياة الإنسانية ويبعث فيها النظام والعدالة
فليس هناك إذن تعارض بينهما ، بل ينبغي أن تعتمد قوانين الحياة الأخلاقية
والسياسية على طبيعة الإنسان وطبيعة الكون .
يقول :

ولكى يكون الإنسان سعيداً ، فيبغي عليه التزام الاعتدال ويتأذى
عن الإسراف فتحقق العدالة في حياته وفي الدولة . . . بل يؤكد العلماء
(يقصد الفيثاغوريين) باكاليكليس أن السماء والأرض والآلهة والبشر
تربطها جميعاً رابطة الحب وتلتزم جميعاً بمراعاة قوانين الاعتدال والعدالة ،
ومن أجل ذلك فقد سمي الكون بالنظام Cosmos ولم يسمى بعدم النظام (١)
ومن سمات هذه النظرية التي توفق بين الطبيعة والقانون ، رأيه في
ضرورة تنظيم الدولة على أساس نظريته التي تنهى إلى أن لكل طبقة من
طبقات المجتمع وظيفة مهياة لها بحكم طبيعتها .

ويذهب إلى أن طبيعة النساء لا تختلف عن طبيعة الرجال ، ومن الممكن
أن تقدم لمن نفس التربية والتعليم ونقلدهن نفس الوظائف في الدولة .

وعندما يختار فلاسفة المستقبل الذين سيقلدهم مقاليد الحكم ، يسير على
نفس المبدأ الذي افترضه فيشترط عند اختيارهم أن يكونوا ممن حبهم
الطبيعة أحسن المواهب العقلية والقدرات الجسمانية ، فهيأهم لتولى هذه
المهمة التي لا يجب أن يشاركهم فيها أحد من الطبقات الأخرى غير المحظوظة
بمثل هذه المواهب .

وكذلك يرجع أفلاطون في اختياره للحكام إلى مثل الارستقراطية
القديمة التي كانت تمجد جبال الحلقة ونبل الخلق في مثال واحد يعرف باسم
الكالوكاجاثيا Kalokagathia .

ويستند أفلاطون على نظريته في اللامساواة الطبيعية عندما يؤكد
الضفة المنصرية بين اليونان والبرابرة فيقول في محاورة منكسينوس (١)
وفرض علينا كراهية البرابرة بالطبيعة لأننا إغريق خلصاء لايجرى فينا
دم بربرى .

ومما سبق تبين كيف فسر أفلاطون الطبيعة تفسيراً مخالفاً كل الاختلاف
لتصير السفطائين الذين قالوا على النقيض من ذلك إن الطبيعة تفرض
المساواة والأخوة بين البشر . من جهة أخرى ذهب بعضهم وعلى وجه
الخصوص بروتاجوراس إلى أن مبادئ التشريع والقوانين الأخلاقية
نسبية متغيرة ومصلرها اختراع العقل الإنساني ، ولقد انتهى هذا الرأي إلى
استبعاد أى مصدر يفوق الطبيعة أو يعلو على الإنسان .

أما أفلاطون فقد أدخل لأول مرة مبادئ العقل والنظام والقانون في
الطبيعة ، ووضح آثار العقل والنفس في الكون ، فكان على رأس تيار
عظيم الأهمية في تاريخ الفكر البشرى عامة والفلسفة اليونانية خاصة ولم
يفلت من تأثيره أحد ممن تلوه باستثناء الأبيقوريين تقريباً

الفصل التاسع

الفن

إن نظرية أفلاطون في الفن لا تتضح للباحث ما لم تدرس على ضوء بيته الفنية . وهي نظرية لم تنشأ بغير مؤثرات سابقة ومعاصرة له كان لها أهميتها ، وكان أفلاطون فوق ذلك فناناً ومتصوفاً إلى حد أن جاءت فلسفته مصوغاً في لغة أدبية رائعة وأسلوب درامي يأتي عن قدرة فائقة في الكتابة كما يؤكد إحاطته بكافة الفنون السائدة في عصره .

ولقد دارت جملة أحاديث أفلاطون عن الفن في محاوراته العديدة ، فتحدث عن صلته بالتربية والأخلاق والحياة الاجتماعية ، وقدم أول نظرية عرفها تاريخ الفلسفة في شرح معنى العمل الفني ، هذا فضلاً عما نصادفه في كتاباته من آراء تؤكد نضوج أحكامه الفنية وقدرته على النقد والتحليل .

ولكن رغم هذه المهبة الفنية التي لا سيبل إلى إنكارها عند أفلاطون إلا أنه قد اتهم في تاريخ الفلسفة بأنه عدو الفن اللدود الذي ضحى به على مذبح الفلسفة .

ورأينا أن عداء أفلاطون للفن لا ينصب على الفن إجمالاً وإنما على أنواع معينة منه ، إذ كانت له وجهة نظر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد .

وهي وجهة نظر مرتبطة بالانجازات الفنية المعاصرة له . فن يلقي نظرة سريعة على تاريخ الفن اليوناني في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد يتبين الدوافع التي حركت أفلاطون إلى الثورة على أنواع معينة منه والانجازات التي شكلت فلسفته الجمالية . فقد شهد الفن خاصة في عصر أفلاطون تطوراً وتجديداً لم يسبق لها مثيل ، إذ تبحرت الفنون المختلفة من أكثر القيود والقواعد

تقدمة لتي كانت تخضع لها في الماضي القديم . وهي قواعد كانت تفرض على الفن نوعاً من الثبات والجمود وتجعله أداة لخدمة الأهداف الدينية الأخلاقية في المجتمع .

ولقد بلغ هذا التحرر في عصر أفلاطون حداً انتهى بأكثر الفنانين والشعراء والمفكرين إلى تبني نظريات جديدة لا تبتنى من الفن أى هدف خارجي كأن يكون هدفاً أخلاقياً أو دينياً وإنما تبتنى من الفن تحقيق النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين .

وقد عرفت هذه النزعة الجديدة باسم النزعة الواقعية أو الطبيعية في الفن اليوناني . (١)

وكان من سمات هذه النزعة الواقعية الطبيعية، استخدام أساليب الخداع البصري Illusionism في الرسم بواسطة الظلال المختلفة ، أما في النحت فقد زاد الاهتمام بالتفاصيل المميزة لجسم الإنسان ، والتعبير عن العواطف والانفعالات النفسية التي تظهر على وجه الإنسان .

ومالت التراجيديات كذلك خاصة مع يوريبيليس إلى وصف الشخصيات وإلى التعبير عن الانفعالات الإنسانية التي تثير في الناس الحساسية العاطفية .

ونجح جورجياس السفسطائي في أن يقدم نظرية في الفن تتفق وهذه النزعة الواقعية الجديدة ، فذهب إلى القول بأن غاية الفن هي التأثير في النفس بواسطة أساليب الإيهام والخداع وإثارة العواطف الإنسانية وطبق نظريته العامة في الفن على الخطابة فأعلن أن غاية الخطابة هي الإقناع بما في لفة الخطيب من سحر يوثر في نفوس السامعين بصرف النظر عن مراعاة أى حقيقة .

ولكن أفلاطون الذي أخذ جانب الفن القديم الذي يراعى دائماً القيم الأخلاقية والدينية أعلن ثورته على هذه الاتجاهات الجديدة التي تبغى اللذة وحدها دون الفائدة وعارض الأساليب التي تلجأ إلى إثارة الانفعالات

(١) A. Hauser, The Social History of Arts, Vol. 1, p. 99-100.

القوية فتقتضى على ثبات النفس الإنسانية واتزانها وبدأ يفشر نوعاً مثالياً من الفن يتفق وفلسفته العامة في الوجود ويؤيد أهدافه السياسية والأخلاقية وكانت الفكرة الأساسية التي اعتمد عليها أفلاطون في نقده للفن هي فكرة المحاكاة *Mimesis* .

واتخذت كلمة المحاكاة عنده معنى رديئاً ، ذلك لأن المحاكى في رأيه هو الفنان الرديء الذى لا يتقصى حقيقة وإنما يزيف إذ يصور بالرسم أو باللفظ ما لا يعرف ، ولا يعبر عما في نفسه من معارف أو حقائق ، ولهذا فهو يصفه بالجهل ويستبعده من مدينته النافضة .

وواضح من أقواله أن ليس كل الفن محاكاة ، لأنه حين يتعرض للشعر أو التصوير في الباب العاشر من محاوره الجمهورية يقول :

« إننا لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك الجزء من الشعر الذى يتلخص في المحاكاة . . . إذ ييلو لى أن كل آثار هذا النوع من الفن تفسد نفوس من يسمعونها ما لم يكن لديهم علم بحقيقتها ومناعة تقسيم شرها » (١) ثم يبين أفلاطون الأسباب التي يستبعد من أجلها ذلك النوع من الفن الذى يتلخص في المحاكاة ، فيستطرد إلى ذكر أمثلة يوضح بها فكرته ، فيقول إننا نفترض دائماً مثلاً واحداً لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة ، فللأسرة مثال واحد للسرير .

وإذا كان الله هو صانع هذا المثال فان للأسرة الخشبية المحسوسة صانع هو النجار الذى يحاكي المثال فيصنع الأسرة المحسوسة .

ثم هناك رجل ثالث لا يحاكي المثال ولكنه يحاكي ما يصنعه النجار ، فهو لا يحاكي الحقائق المثالية ولكن يحاكي المحسوسات كما تبدو له . وهذا الرجل هو المصور الذى يحاكي المظاهر فقط ولا يصل إلى الحقائق .

ومثل هذا المصور يمكنه أن يرسم لنا أى شيء بغير علم أو معرفة بحقيقة ما يصور ، ومثله تماماً الشاعر التراجيدى ، فهو مبروس مثلاً الذى تحدث عن

(١) Rep. 595 a-b.

كافة الفنون لم يكن على علم أو معرفة بأى منها ، إنه أيضاً صانع خيالات لا يعرف حقيقة ما يتحدث عنه ، وينتهي من كل ذلك إلى أن الفنان المحاكى سواء كان مصوراً أو شاعراً ليس لديه علم ولا حتى معرفة ظنية فيما يتعلق بجمال أو بقيح الأشياء التي يتحدث عنها وهذا هو مصدر النقص في الفن (١) .

ويتضح معنى هذا الحديث عن المحاكاة بمقدار أكبر إذا فسر على ضوء ما سبقه من أحاديث وردت في الجمهورية وغيرها من المحاورات الأخرى .

فقد سبق أن وضح أفلاطون معنى المحاكاة في الكتاب الثالث من الجمهورية فهد لما ذكره بعد ذلك في الكتاب العاشر . فقد ذهب أفلاطون في الكتاب الثالث إلى التفرقة بين أسلوب الرواية البسيط ، الأسلوب الدرامي الذي سماه بأسلوب المحاكاة .

وضرب أمثلة من الإلياذة فسر بها معنى الأسلوب الروائي الذي يستخدمه الشاعر حين يروي قصة معينة بلسانه هو لا بلسان شخصياتها وهذا الأسلوب هو الذي سماه بالأسلوب البسيط الذي يتخلو من المحاكاة وهو الأسلوب المستخدم في الملحمة .

أما أسلوب المحاكاة فهو الأسلوب الدرامي أي الذي يستخدمه الشاعر الراجيدي حين يتحدث بلسان الشخصيات ويتخفى هو نفسه وراءها (٢) .

وبعد أن حدد أفلاطون معنى المحاكاة على هذا النحو أخذ يبحث في قيمتها وهل يجوز أن تعرضها على أسماع الحراس في مدينته الفاضلة .

يقول إن المحاكاة تتعرض للأبطال في محنتهم وتبغى إثارة انفعالات الناس لمصائبهم ، ومثل هذا الأسلوب الواقعي في تصوير الانفعالات يؤدي إلى الاضرار بنفسية من نريد لهم التربية الصحيحة .

ومن أجل ذلك ينبغي ، إذا ما حضر مدينتنا رجل ماهر في المحاكاة واتخاذ كل الأساليب وبدأ يعرض شعره على الناس ، علينا أن نبجله ولكننا نبؤه أن

(١) Rep. X, 596-602b.

(٢) Rep. III, 392-394.

لا يوجد لثله مكان في مدينتنا ونبعده إلى مدينة أخرى بعد أن تعطره بالمسك وتتوجه بالزهور .

إنما يليق بنا شاعر وقصصي أكثر جدية وأقل سحراً يتفق فنه وسياستنا ، لا يحاكي إلا أسلوب النبلاء ويراعي أسس التربية التي نخارها للحراس (١) .

ويعني أفلاطون بهذا الكلام أن ما هو سائد من فنون ، خاصة الشعر التمثيلي الذي يعتمد إلى إثارة العواطف عن جهل بحقيقة الجمال وبطبيعة النفس الإنسانية هو فن خطر يجب استبعاده من المدينة الفاضلة . ويتهمه تارة بأنه تزيف للحقيقة ويصفه تارة أخرى بأنه يخجل باتزان النفس ويفسد تربية الحراس .

على أنه إذا كان من الواضح في محاوره الجمهورية هذا النقد الصريح للفن ، إلا أنه لا ينبغي أن ننسى الجانب الإيجابي من نظريته .

فكما أن هناك فن ردىء ومحاكاة لا تستند إلا على الجهل ، فهناك أيضاً فن جيد يرضى عنه أفلاطون وله شروطه التي ينص عليها .

وأول هذه الشروط عند أفلاطون هي أن يكون الفنان على معرفة وثيقة بطبيعة الخير والجمال حتى يحسن التعبير عنهما وتكون محاكاته لهما محاكاة صادقة .

وبعد الشعر الغنائي خاصة ما كان موجهاً إلى مدح الآلهة والأبطال مثل شعر بنداروس وترتايبوس مثالا للشعر الجيد الذي يوجه النفس إلى الغايات السامية (٢) .

وتوضح معالم هذه النظرية الإيجابية في باقي الفنون إذا تتبعنا آرايه في المحاورات الأخرى مثل محاورات فايدروس والمأدبة والفسطاطي والقوانين . وقد فرق أفلاطون في محاوره جورجياس بين الخطابة التي لا تستند إلى معرفة بالحقيقة وتكتفي بالاعتناق بغير علم والخطابة الفلسفية التي تعتمد على

(١) Rep. ٣٩٨a-b.

(٢) Rep. ٦٠٧q.

المعرفة كذلك عارض في محاوره فايدروس بين خطابة ليزياس التي تمثل النوع الأول وخطابة إيزوقراط الفلسفية التي تعتمد على المعرفة (١).

أما في محاوره المأدبة فقد قدم أفلاطون نظريته المعروفة عن الحب الذي ينتهي إلى الجمال المثالي ، والذي يتحد بالخير .

ويجعل أفلاطون من الحب دافعاً وملهماً للفنان الحقيقي ويقول إن الحب يهدف دائماً إلى بلوغ الجمال ، إذ ليس القبح أبداً غاية للحب . ويوم ولد الحب جاءت البشر كل النعم (١) ، ونظرية الحب عند أفلاطون ، هي نظرية توحد بين الجمال والخير ، أما الحدل الذي يصعد به المحب درجات مختلفة فبمعنى أن الحب هو دائماً وراء كل خلق سواء كان في مجال الفن أو الفلسفة أو السلوك .

لأن أول درجات الحب هي التي تقف عند الجمال المحسوس المتمثل في شيء معين ، ولكنه يرق بعد ذلك إلى المثال الكلي الذي هو علة الجمال في كل المحسوسات .

وواضح أنه الحب في مستواه الأدنى أي حين يتعلق بالمحسوس أو في مستواه الأرقى أي حين يتعلق بالمعقول يكون دائماً دافعاً إلى الخلق .

ولكن قد يرق الحب أيضاً إلى التعلق بجمال النفس الانسانية والاعجاب بما تنطوي عليه من معانٍ وصفات سامية فيكون الحب دافعاً وراء الأعمال الجليلة في ميدان الأخلاق ثم ينتهي الحب إلى تأمل مصدر الجمال في كل المعقولات أي الجمال المطلق الذي لا يمكن للفيلسوف تحديده وإنما يدركه الفيلسوف بتجربة صوفية وروئية باطنية لا يحظى بها إلا فئة قليلة من الناس (٢)

ولا شك في أن أي خلق في مصدره عن عشق ذلك الجمال المثالي إنما هو فن جيد أصيل .

(١) Gorg. 454e-466-503-504. Phaedr. 259.

(٢) Symp. 196-197

(3) Symp. 204-210

ويذكر أفلاطون في محاوره القوانين⁽¹⁾ ما ينبغي للفن أن يلتزم به من شروط مثالية أساسها التعبير عن التناسب والاختلاف اللذين يؤثران في النفس الانسانية تأثيراً حسناً ويوجهانها إلى الغايات السامية ويشيد بالفن المصري القديم ويمتدح ما فيه من محافظة على القواعد والأساليب الكفيلة بتحقيق الاتزان النفسى .

وحينما أن نرجع مرة أخرى إلى تلك الأقوال التي عرضها في محاوره الجمهورية . فأكد ما أورده متاثراً في المحاورات الأخرى من سمات الفن المثالى الذى ينشده وهو الفن الذى يلتزم بالتعبير عن الجمال والخير المثاليين . يقول في الجمهورية :

« لا يجب أن نبحث عن الفنانين الموهوبين في تقصى طبيعة الجمال والخير فيتشرب النشأ الجمال بفضل ما تقع عليه أبصارهم وآذانهم كما يستشقون الهواء ، فيعشقون الجمال ويحكونه »⁽¹⁾
وحين يتعرض للموسيقى يقول :

« وإذا كانت الموسيقى أهم وسائل التربية ، أفلا تكون كذلك لما تبعته من من ايقاع ومن نغم يؤثر في النفس ؟ ... ألا ينبغي لها أن تؤدي إلى حب الجمال ؟ »

ويصل إلى لب المشكلة حين يشترط شرطاً أساسياً للمحاكاة الجيدة فيؤكد ضرورة صدق الفنان في التعبير عما يؤمن به من مثل عليا . يقول :

إذا كانت الموسيقى مكونة من الالفة والوزن والنغم وإذا كانت جميعها صادرة عن النفس والخلق الانسانى ، ألا يصح أن نرجع بساطتها وحسناً إلى بساطة هذه النفس وإلى امتلائها بالخير والجمال ؟⁽²⁾

ويفيد هذا القول أن تشرب نفس الفنان وامتلائها بحب الخير المطلق وتأمل الجمال المثالى هما السبيل الوحيد لأكمل ابداعه الفنى .

(1) Lois II. 656

(2) Rep 401

(3) Rep 400

ذلك لأن المحاكاة لن تكون محاكاة جيدة متجة للفن الجيد ما لم تكن تعبيراً صادقاً عما بنفس الفنان من معرفة (١) .

ويمكن أن ننهي من كل ما سبق إلى أن أفلاطون قد عارض معيار المحاكاة الحرفية للواقع وهو المعيار الذي ساد الفن في عصره ، ووصف هذا الفن بأنه فن لا يبغى سوى اللذة وإثارة الانفعالات المضرة باتزان النفس وإليه ينصرف المعنى السيء للمحاكاة .

ولكن كان لأفلاطون رأى آخر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد وهو رأى ينهى إلى ضرورة ارتباط الفن بالحقيقة المثالية والجمال المطلق . وهو من جهة أخرى فن يخدم المجتمع المثالي الذي وصفه في جمهوريته الفاضلة ويلتزم بالقيم الدينية والأخلاقية لهذا المجتمع .

فما لم يصدق الفنان في تعبيره عن الحقيقة المعقولة الثابتة وما لم يهدف إلى خير المجتمع فلن يكون هناك سوى فن مزيف .

وكذلك كرس أفلاطون رسالة الفن لخدمة الفلسفة ووفق بين رسالة الفنان ورسالة السياسي فأكد الارتباط الوثيق بين تصورات الجمال والحق والخير على السواء .

(١) J. Tate. Imitation in platon' Republic. Class quarteriv. 1928-1932



أرسطو

الباب الثالث

أرسطو

الفصل الأول

أرسطو

حياته :

ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق . م في مدينة أسطاغيرا بشبه جزيرة خلكيدونية . وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً لامتناهات الثاني ملك مقدونيا وجد الاسكندر الأكبر وفي سن الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون الذي أعجب به وسماه بالقراء أو عقل المدرسة .

وظل أرسطو بالأكاديمية حتى وفاة أفلاطون وتولى أسبوزيبوس رئاستها عام ٣٤٨ ق . م وعلى أثر ذلك ترك أرسطو الأكاديمية إلى بلاط هرمياس زميلة في الأكاديمية الذي صار حاكماً لمدينة أسوس Assos ، وقضى أرسطو ثلاثة أعوام بأسوس وتزوج ببثياس Pythias ابنة هرمياس بالتبني وبعد وفاتها ارتبط بعلاقة غير شرعية . هيربيليس Herpyllis التي أنجب منها نيقوماخوس واليه أهدى كتابه في الأخلاق وبعد أن أقام فترة بمدينة ميثلين بترتيب من صديقه ثيوفراستس تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا ليكون معلماً لابنه الاسكندر الذي كان في الثالثة عشرة من عمره وقتئذ .

وظل ملازماً لاسكندر حتى توليه الحكم عام ٣٣٥ ق . م ، وبعد ذلك عاد إلى أثينا وأسس مدرسته في حديقة كانت مكرسة لربات الشعر وأبوللون ليكايوس Lyceus ولذلك سميت بالليقون Lyceum وكان من عادته أن يمشي مع تلاميذه في الصباح يتناقشون في المشكلات الفلسفية . وفي المساء يوجه دروساً لجمهور أكبر من الناس .

وقد استند القدماء على هذا النظام ففرقوا بين مؤلفاته الخاصة بالطلاب المتخصصين وهي التي سموها بالكتب المستورة esoteric ، والمؤلفات التي كانت تكتب للجمهور الأكبر من الناس أو الكتب المنشورة exoteric والغالب

أنه كان يحرص تلاميذه المتخصصين بالبحث في الموضوعات الأكثر تجريدًا وتعقيداً كالمنطق والفيزيكا ، والميتافيزيقا في حين كان يتناول في محاضراته العامة بحث المسائل المتعلقة بالخطابة والسياسة والأخلاق .

وقد فاقت مدرسته في نظامها ومستوى الدراسة بها جميع المدارس المعاصرة لما وجمع فيها أرسطو مئات المخطوطات فكون مكتبة تعد نموذجاً احتذته مكتبات العالم القديم كما أسس بها متحفاً للتاريخ الطبيعي . ويروي أن الاسكندر قد ساعد في تأسيسه بمنحه مائة ألف دينار ، كما أمر رجاله باحضار كل ما يلزم أبحاث أرسطو من أحياء تقع في متناول أيديهم .

وبعد وفاة الاسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق . م تعرض أرسطو لسخط الأثينيين لانصاله بالمقدونيين وربما تحت تأثير أعدائه ومنافسيه في المدارس الأخرى فترك المدينة حتى لا تسح للاثينيين فرصة ثانية للاجرام في حق الفلسفة مرتين على حد قوله .

ورحل إلى مدينة خالقيس بعد أن ترك اللقيون بين يدي ثيوفراستس ولكنه توفي بعد عام واحد من رحيله .

وبلاحظ أنه قد بلغ أوج ازدهاره العلمي في عصر فتوحات الاسكندر ولكنه عاش في أثينا كغريب مقنوني كرس حياته للبحث العلمي والفكر الفلسفي ولم يشارك عملياً في الحياة السياسية التي كان يتم فيها أعظم أحداث التاريخ اليوناني مما يرجح الرأي الذي يصفه بأنه كان يهتمي بكبار الشخصيات السياسية ولكنه كان يتأى بنفسه عن الخوض في معترك الحياة .

وقد عرف عنه أنه كان أنيقاً وسيماً اشتهر بسرعة بديهته ولذا دعا لسانه .

(ب) مؤلفاته :

يمكن أن نميز بين ثلاثة مجاميع في مؤلفات أرسطو وذلك على النحو

التالي :

أولاً : مؤلفات الشباب التي كتبت في شكل محاورات وكانت تنشر ليقرأها جمهور واسع من غير المتخصصين وهي التي تسمى بالكتب المنشورة بعض الأحيان .

ثانيا : مذكرات خاصة بأرسطو نفسه كان يجمع فيها معلوماته الخاصة بأبحاثه .

ثالثا : المؤلفات التعليمية التي كان يدرسها لجمهور خاص من الطلاب وهي عادة ما تسمى بالكتب المستورة .

وهذه المؤلفات الأخيرة هي الموجودة الآن بين أيدينا وبفضلها قد عرفنا فلسفة أرسطو أما النوعين الآخرين فقد ضاعت ولا نعلم عنها إلا القليل الذي بقي في شكل شذرات ومقتطفات عند بعض المؤلفين القدماء مثل ديوجين لايرتوس في القرن الثالث الميلادي . ومحاورات الشباب هذه الضائعة هي التي كانت معروفة لجمهور القراء غير المتخصصين وقد كتبت على نسق محاورات أفلاطون المتأخرة و يبلغ عددها تسع عشرة محورة حسب تقدير لايرتوس ، وهي المؤلفات التي وصف أسلوبها شيشرون بأنها تسيل كأنهار الذهب . *Flumen orationis aureum* . والغالب أنها قد كتبت وقت طلب أرسطو العلم بالاكاديمية ، إذ تتشابه عناوينها بتناوين محاورات أفلاطون مثل السياسي والفسطاني ومنكسينوس والمأدبة وكتب أيضاً أوديموس على نسق محورة فيلون وتتناول مسألة خلود النفس وسميت على اسم أوديموس صديق أرسطو الذي مات في محاولة ميسية اشترك فيها أفلاطون بقصد استرداد السلطة لديون في سيراقرصه عام ٣٥٤ ق . م وله أيضاً ضمن هذه المجموعة « تمهيد للفلسفة » بروترتيديكوس *Protrepticus* كبه ليشرح الأمير تيمسو *Themiso* القرصى على دراسة الفلسفة وكانت نموذجاً احتفاه به إبلينخوس *Iamblicus* عندما كتب تمهيده للفلسفة وألف أيضاً للإسكندر مؤلفاً في الاستعمار وتضاف أيضاً إلى هذه المجموعة كتاباته الأدبية من رسائل أو أشعار .

أما عن المؤلفات التعليمية الباقية من أرسطو فلها قصة تروى أنها انتقلت لثيوفراستس من بعد أرسطو ثم إلى نيلوس الذي خاف عليها من الضياع فحزنها في قبر حتى اشتراها هاو لاكتيب يدعى إبلينكون *Appelicon* ونشرها بأخطاء كثيرة لأنها كانت قد تآكلت من وضعها في هذا القبر . ثم أعاد

أندرونيقوس الرودسى نشرها في القرن الأول الميلادى ، ثم نقلت إلى روما بعد أن غزا القائد الرومانى سيلا أثينا .

وتتطوى هذه الرواية على كثير من المبالغة وربما كانت تفيد الناشر الذى صحفها إذ لا يعقل أن هذه الكتب الذى كان أرسطو يعلم منها تختفى دون أن يوجد نسخ منها بين أيدي طلابه حتى على فرض اختزان الأصول في هذا القبور . ومن المعروف فضلا عن ذلك أنه كانت توجد نسخ منها في مكتبة الاسكندرية في عصر البطالسة .

وعند دراستنا لهذه المجموعة الباقية لنا من مصنفات أرسطو وهى التى كتبت في عصر استاذيته باللقيون يمكن أن نقسمها إلى خمسة أقسام حسب الموضوعات التالية :

١ - الكتب المنطقية :

عرفت مجموعة كتب أرسطو في المنطق باسم الأورجانون Organon أو الآلة أى آلة الفكر . وهو يدور حول البرهنة . وقد بدأ أرسطو بدراسة الحدود في المقولات ، التى ترجمها العرب عن اليونانية بلفظه قاطيغورياس Kategoriai وسماها بالكليات العشرة ، والمؤلف الثانى يتناول تركيب الحدود في عبارة ولذلك سميت بالعربية بكتاب العبارة أو بارى أرمنياس De interpretatione, Periermenias والمؤلف الثالث يعنى بالاستدلال والقياس ويسمى بالتحليلات الأولى أو أنا لو طبقا الأولى Prior Analytics ثم يدرس أنواع القياس في المؤلفات الثلاث الأخيرة من الأورجانون ، فما كان منه يقينا درسه في التحليلات الثانية ، أما القياس ذى المقدمات المحتملة أو المبنية على الآراء الشائعة فيسميه بالجدل ويدرسه في كتاب المواضع أو الطويقا Topics ، أما القياس ذى المقدمات الوهمية فهو موضوع كتاب الأغاليط أو المضطمة .

وقد يضاف كتاب الخطابة إلى هذه المجموعة بعض الأحيان لأنه اعتبر الخطابة نوع من البرهنة الناقصة التى تتلخص في القياس الذى تنقصه إحدى قضايا المقدمتين enthymème

٢ - كتب الطبيعيات أو الفيزيقا :

وتعنى الفيزيقا ببيان العلل الأربعة للوجود لأن أفلاطون والمثاليين لم يعنوا إلا بالعلة الصورية والفلاسفة الطبيعيون لم يعنوا إلا بالعلة المادية أما التفسير الصحيح للطبيعة عند أرسطو فهو الذى يضيف أيضاً إلى هاتين العلتين العلة الفاعلة والغائية . ونحن نصل إلى العلة الغائية لحركة الكون عن طريق البحث فى الموجودات المتحركة والحياة وهو موضوع الكتب التالية :

السماح الطبيعى أو سماح الكيان , Physics

وينقسم إلى ثمان مقالات . الأربعة الأولى فى الطبيعة والأربعة الأخيرة

فى الحركة :

De Caelo السماء

De Generatione et Corruptione. الكون والقساد

Meteorologica الاثار العلوية

أما فى علم الأحياء فله :

De Anima فى النفس

Parava Naturalia الطبيعيات الصغرى

وتحتوى على الأبحاث الآتية :

De Seusu et sensibilibs فى الحس والمحسوس

De Memoria et reminiscentia فى التذكر

De somno, de insomnis فى النوم

De Devinatione per somnium فى التنبؤ بالأحلام

De Vita et Morte فى الحياة والموت

De Respiratore فى التنفس

أما فى علم الحيوان فله :

De Historia animalium تاريخ الحيوان

De Partibus animalium أجزاء الحيوان

De Motu animalium حركة الحيوان

De Generatione animalium توالد الحيوان

٣ - كتب الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا :

الفلسفة الأولى هي علم خاص بالمبادئ الأولية التي تعتمد عليها المعرفة في باقي العلوم . وقد رأى أرسطو أن كل علم يتناول دراسة نحو معين من أنحاء الوجود ولكن ليس هناك علم يبحث في الوجود ذاته ومن ثم فقد رأى أن يفرد لهذه الدراسة علماً خاصاً هو علم الوجود بما هو موجود ، وهو علم المبادئ أو العلل الأولى للوجود ، كما أنه أيضاً علم العلة الأولى أو الوجود الالهي الثابت علم الالهيات ، كما قال العرب أو الشيولوجيا .

أما اسم الميتافيزيقا فهو اسم أطلقه أندرونيقوس الرومسي على الكتب التي تلت كتب الفيزيقا عند ترتيبه لكتب أرسطو وكتاب ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ينقسم إلى أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية ابتداء من الالف إلى النون .

٤ - الأخلاق والسياسة :

لم يفصل أرسطو بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة فهما علما السلوك الانساني في الأسرة والمجتمع .

وقد ألف في الأخلاق ثلاث مؤلفات هي :

الأخلاق إلى نيقوماخوس ، والأخلاق الأوديمية ، والأخلاق الكبرى وهي ملخص للأخلاق الأوديمية ، وقد ظن الكثيرون أن الأخلاق الأوديمية قد كتبها أوديموس ولكن ثبت أنها صحيحة النسبة لأرسطو .

أما في السياسة فقد كتب أرسطو كتاب السياسة وهو صحيح النسبة له وتوفى قبل أن يتمه . وضاع كتاب اللساتير الذي يضم ١٥٨ دستوراً ، وعثر في مصر عام ١٨٩٠ على بردية منه هي دستور أثينا .

٥ - الفن :

ألف أرسطو في التقدير الفني كتاب الشعر الذي يعد أهم الكتب التي عدت الشعر فنا وليس أداة تعليم أو تربية ، أما كتاب الخطابة ففيه دراسة لأساليب الاتناع والحجج المختلفة .

هذه هي كتب أرسطو التي عرفها اليونان ثم نقلها العرب عن الصيرانية إلى العربية ولم تتأثر بها أوروبا إلا في القرن الثالث عشر بعد أن رجع الأوروبيون إلى الفلاسفة العرب يأخذون عنهم العلم والفلسفة ويترجمون إلى لغتهم - اللاتينية كتب التراث القديم .

ويعد بوثيوس Boethius أول من حاول إدخال أرسطو إلى العالم اللاتيني منذ القرن السادس الميلادي فقد ترجم كتابين من منطق أرسطو هما المقولات والعبارة وكان لترجمته هذه أعظم الأثر في فلسفة العصور الوسطى أما باقي كتب أرسطو فقد ظلت مجهولة إلى أن رجع الأوروبيون إلى تراث العرب وتفسيراتهم لأرسطو وخاصة تفسيرات ابن رشد . ولما جاءت النهضة وعصر الإحياء كان الأثر عكسيا بالنسبة لأرسطو فقد حاربته عصر النهضة كما حارب الروح الاسكولائية بوجه عام لذلك لم يستفد أرسطو كثيراً من حركة إحياء التراث اليوناني لاقتران اسمه بفلسفة العصور الوسطى التي سيطر عليها سيطرة لا مثيل لها حتى عرف باسم المعلم الأول .

أما العودة إلى دراسة أرسطو بمناهج علمية دقيقة تستند إلى النصوص اليونانية فقد بدأت في العصر الحديث منذ القرن التاسع عشر وما زالت كنه موضع دراسة الدارسين ومناقشتهم إلى اليوم .

الفصل السّاف

المنطق

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علماً نظرياً غايته المعرفة كالفيزيكا والرياضيات والفلسفة الأولى وما كان منها عملياً غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة . وما كان منها انتاجياً غايته انتاج شيء جميل أو مفيد مثل فن الشعر . أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم .

ولعل السبب في عدم اعتباره المنطق علماً من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أي منها لأنه يدرس التفكير الذي يستخدم فيها جميعاً بل يدرس أيضاً التفكير الذي لا يدخل في نطاق العلم كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذي يستخدم في الخطابة .

كذلك يقدم المنطق القواعد التي تجنب الانسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم وأطلق عليه فيما بعد اسم الآله أو الأورجانون Organon ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث وإنما استخدم كلمة التحليلات Analytics أي تحليل التفكير إلى استدلالات ، والاستدلال إلى أقيصة والاقيسة إلى عبارات وحدود .

وانتد كانت نقطة البداية في منطق أرسطو هي جدل سقراط وأفلاطون ، فن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل الذي عرف باسم الطوبيقا أو المواضيع Topics وكذلك بحثه في المقولات مقالة الدال Δ من الميتافيزيقا .

ففي المقولات Categories عنى أرسطو بتوضيح أعم أنحاء الوجود أو الأجناس القصوى التي بها نعرف أي شيء من الموجودات فإذا أردنا مثلاً أن نعرف ما هو سقراط انتقلنا إلى صفة عامة تشمل سقراط وغيره فنقول مثلاً أنه

إنسان ثم نواصل السؤال ونبحث عن ما هو أعم من إنسان إلى أن تنتهي إلى أعم الأجناس كلها وهو مقولة الجوهر .

ومثال ذلك يقال على أى شيء آخر فنلا إذا سألنا ما هو الأحمر قلنا أنه لون ثم نصل في النهاية إلى مقولة الكيف .

وهكذا تكون المقولات هي أعم أجناس الوجود وقد حدد أرسطو عددها بعشرة هي :

الجوهر ، الكم ، الكيف ، العلاقة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال .

ولقد عد أرسطو الجوهر أول المقولات لأنه الموضوع الذي تحمل عايه باقي الصفات أو المقولات . وفرق بين الجوهر الأول الذي لا يحمل على موضوع آخر ولا يوجد في موضوع آخر أى الفرد الجزئى مثل سقراط وبين الجوهر الثانى الذى يحمل على موضوع غيره وهو الكل أو الجنس والنوع مثل حيوان أو إنسان . أما ما يوجد في موضوع آخر فهو باقى المقولات .

ولقد كانت عناية أرسطو بالقضية استكمالاً لهذا البحث في الحدل . وتلخصت مشكلة الحدل عنده في البحث عما إذا كان يمكن نسبة صفة معينة إلى شيء معين أولاً وهل هذه الصفة تتعلق بالموضوع ضرورة أم بصفة عرضية .

ولذلك اتخذت القضية عنده صورة واحدة ، هي القضية التى تنسب صفة ما أو فعل ما إلى موصوف أو فاعل معين . وتلك هي القضية الحملية (Logos apophanticos)

أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية أو الانفصالية فلم يعن أرسطو بها .

ولقد نشأت مشكلة الكليات الخمس : الجنس *genus, genre* والنوع *Species espèce* والفصل *Difference, difference* والخاصة *proper propre* والعرض *accident, accident* التى عرضها فودفوريوس في كتابه

الشهر ايساغوجى من بحث أرسطو في مدى علاقة المحمول بالموضوع
في القضايا المحلية المختلفة هل المحمول صفة ضرورية للتعريف بحقيقة
الموضوع أم هي صفة عرضية له ؟

ولقد سبق لافلاطون أن استخدم منهج القسمة Division لتعيين
حقيقة الأشياء . وكانت القسمة الافلاطونية تبين أعم الأجناس التي يندرج
فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل ، ومن مجموع الجنس والفصل
نحصل على تعريف الشيء أو على نوعه .

فتعريف الانسان يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) وجميع
هذه الصفات الثلاث تجيب على السؤال الآتى ، ما هو ؟ Ti estى
تكون التعريف definition الذى يعبر عن الماهية essence
أما الخاصة والعرض فهي صفات لا تدخل في ماهية الشيء .

ولقد حدد أرسطو الأنواع المختلفة للقضية المحلية وذلك من جهة الكم
والكيف وانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا هي :

الكلية الموجبة	مثل	كل	س	هى	ص
الكلية السالبة	»	لا	س	ص	ص
الجزئية الموجبة	»	بعض	س	ص	ص
الجزئية السالبة	»	بعض	س	ليست	ص

وقد رمز الأوربيون لهذه القضايا بالحروف a, e, i, o,

وبناء على هذه التفرقة بين أنواع القضايا حدد أرسطو مقدمات القياس
وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به . ولقد ضمن أرسطو نظريته في القياس
في كتاب التحليلات الأولى .

ويعرف القياس الأرسطى في كتب المنطق التقليدية بأنه « قول مؤلف
من أقوال إذا سلم بها لزم عنها بذاتها وبالضرورة قول آخر » .

يعنى إذا سلمنا بمقدمتين فيلزم أن نسلم بالنتيجة المترتبة عليهما ، وغاية القياس هي إضافة محمول معين إلى موضوع بواسطة طرف ثالث هو الحد الأوسط الذى يظهر في المقدمتين ويختفى من النتيجة ، أى هو برهان تثبت به صدق قضية من القضايا بواسطة قضيتين تندرج الواحدة منهما تحت الأخرى بواسطة صفة تتضمن في الأولى وتوجد في الثانية وهذه الصفة هي الحد الأوسط .

فلكي تثبت مثلا أن سقراط فان ينبغي أن ندخل سقراط في زمرة الفئة انسان ثم ندخل انسان في زمرة الفئة فان .

أما الحد الأصغر فهو موضوع النتيجة والحد الأكبر فهو محمولها وتسمى المقدمة باسم الحد الذى يظهر فيها مقدمة كبرى ومقدمة صغرى .

وأشكال القياس عند أرسطو ثلاثة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط في المقدمتين وهي على النحو التالى :

$$\begin{array}{ccc} \text{و ك} & \text{ك و} & \text{و ك} \\ \frac{\text{ص و}}{\text{ص ك}} & - & \frac{\text{ص و}}{\text{ص ك}} \end{array}$$

وقد أضاف جالينوس فيما بعد الشكل الرابع للقياس يكون الحد الأوسط فيه محمول الكبرى وموضوع الصغرى على النحو التالى .

$$\begin{array}{c} \text{ك و} \\ \frac{\text{و ص}}{\text{ص ك}} \end{array}$$

ولما كانت المقدمات تختلف من حيث الكيف والكم اتخذ كل شكل من هذه الأشكال هيئة معينة سميت فيما بعد بالضرب Mood وقد حدد أرسطو أنواع الضروب المنتجة في كل شكل من أشكال القياس الثلاث فوضع أربعة ضروب منتجة في الشكل الأول وأربعة في الشكل الثانى وستة في الشكل الثالث .

ولقد عد أرسطو الشكل الأول أكمل أشكال القياس لأن الاستدلال فيه على النتيجة واضح ومباشر وقد وضع قواعد خاصة برد الاشكال الأخرى إلى الشكل الأول بواسطة عكس القضايا أو باستبدال الكبرى بالصغرى والصغرى بالكبرى أو ببيان أنه إذا لم تصح نتيجة قياس معين تصح نتيجة أخرى مناقضة لها على نحو ما هو موضح في كتب المنطق الصورى .

ويتضح مما سبق أن القياس الأرسطى لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ، ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، لأن النتيجة التى يبينها إنما هى حقيقة متضمنة في المقدمة الكبرى .

فقولنا مثلا إن سقراط فان هو نتيجة مندرجة في قياس مقدمته الكبرى كل انسان فان .

ولذلك كان أول نقد يمكن أن يوجه للقياس الأرسطى أن فيه مصادرة على المطلوب *petitio principii* أو ما سماه العرب خطأ الدور .

كذلك ظهر للمناطق أن القياس ليس الصورة الوحيدة الاستدلال ، لأن هناك أنواعاً أخرى من التفكير الرياضى لا تتخذ شكل القياس .

من جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن عناية أرسطو قد انصرفت إلى الاستدلال . *deduction* أى استنباط حقيقة جزئية من حقيقة كلية تتضمنها .

أما الطريق الآخر لمعرفة الحقيقة أو الاستقراء *induction* الذى يبدأ بالحقيقة الجزئية لينتهى إلى حقيقة كلية فلم يعن به أرسطو العناية الكافية لأنه عد الاستقراء مرحلة بدائية للمعرفة ولكنها غير أساسية في مراحل اكتمال العلم لأنها غير يقينية .

فالمعرفة لا تتم في عقولنا بنفس الطريقة التى تنتظم بها الأشياء في الطبيعة فإما هو في ذاته أو ضح وأشد يقينا ليس كذلك بالنسبة لنا أى أن ما هو أولى في الطبيعة ليس أوليا بالنسبة لنا ، فنحن نبدأ بالادر الكاحسى ونحفظ بالمذكرات في الذاكرة ثم نكون منها الخبرة ثم ننقل من الخبرة إلى العلم .

لكن الاستبراء لا يقدم لنا الحقائق اليقينية التي يعتمد عليها العلم اليقيني دائماً وإنما تدرك هذه المقدمات اليقينية والأوليات الضرورية التي تعتمد عليها العلوم بنوع من الحدس العقلي المباشر (١) Nous شأن معرفة المثل الاقلاطونية في الديالكتيك ومنها أوليات الرياضة وهناك مبادئ أولية تدرك بالإحساس المباشر مثل أن النار تحرق (٢).

وعلى ذلك فالعلم البرهاني science apodictique هو القياس ذي المقدمات اليقينية وهذه المقدمات اليقينية ليست مستمدة من استدلال سابق بل تعرف بطريقة مباشرة هي الحدس العقلي ومنها التعريفات الأولية للرياضة ومن هذه الأوليات اليقينية أيضاً البديهيات الواضحة بذاتها مثل أن الشئين المساويين لشئ واحد متساويان . ومنها أيضاً قوانين الفكر العامة التي تدخل في أي تفكير سليم مثل قانون الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع (٣) وهي لا تستنبط منها نتائج ولكنها أوليات في العقل ضرورية لكي يكون التفكير متسقاً . ومن هذه الأوليات أيضاً قضايا لا يبرهان عليها فهي مسلمات نسلم بها مثل التعريف الخاص بموضوع علم ما (٤).

ولقد افترض أرسطو أن لكل علم من العلوم مبادئه وأوليائه الخاصة به على نحو ما وضع اقليدس البديهيات . والمصادر والتعريفات في مذهبه في الهندسة .

ومن هذه الأوليات اليقينية يمكن الانسان أن يسير بطريقتي البرهان أو القياس البرهاني إلى نتائج يقينية وبرهانية ما دام يراعى قواعد الاستدلال الصحيح .

وعلى العموم فقد رأى أرسطو أن من الممكن لعلم معين أن يتقدم على علم آخر إذا كان موضوعه أبسط ، فالحساب مثلاً يتقدم على الهندسة

(١) An.yPost. I, 2, 72a 21.

(٢) Eth. N. 1, 7, 1098b 3.

(٣) الذاتية أ - أ

عدم التناقض أ ليست لا - أ . الثالث المرفوع س أما أن تكون أ لا - أ

(٤) An.aPost. 1, 9, 76.

وهذه تتقدم على الفلك الخ ... كما أن هناك مبادئ عامة تظل مشتركة بين مجموعة من العلوم .

هذا فيما يتعلق بالتفكير العلمي أو العلم البرهاني ، ولكن في أكثر الحالات لا يتوفر اليقين الكامل في المقدمات ، حيث إن الحقيقة الواضحة بناتها ليست دائماً موجودة ولذلك تكون المقدمات في كثير من الأحوال آراء تستوجب الاحترام لأنها تنسب إلى مصادر موثوق فيها أو تكون آراء يأخذها أكثر الناس فهي إذن مقدمات محتملة ولكن ضدها ليس دائماً مستحيلاً .

وأمثلة هذا الاستدلال توجد في أكثر أنواع التفكير الشائع بين الناس والمحاورات الاغلاطونية حافلة بأمثالها ولقد سمي أرسطو هذا النوع من الاستدلال ذى المقدمات الاحتمالية بالجدل أو الديالكتيك ، والمرجح أن يكون أرسطو قد بحث فيه قبل وضعه لنظرية القياس لكثرة استعماله في الاكاديمية .

وهناك أخيراً بحث أرسطو في الأغاليط التي تحدث من اساءة استعمال اللغة أو التلاعب بالاقية واستخدام الاقيسة ذات الصورة الصحيحة والمادة الخاطئة وهذه هي موضوع كتابه في تفنيد الفسطة Sophistici elenchi .

الفصل الثالث

الفلسفة الأولى

(الميتافيزيقا)

يقول أرسطو بوجود علم يدرس الوجود بوصفه موجوداً ، ويسميه بالفلسفة الأولى .

والوجود الذي يشار إليه في اللغة اليونانية بفعل الكينونة *cinai Tobe-étre* هو معنى عام قد يفيد معنى وجود كائن معين أى جوهر كأن تقول الحصان موجود : أو يفيد وجود عرض أو صفة تضاف إلى هذا الجوهر كأن تقول : الحصان - يكون - أبيض .

ولكن الأعراس والصفات التي يشير إليها أرسطو بالمقولات جميعها تفترض أولاً وجود الجوهر ، فوجودها جميعاً متوقف على وجود الجوهر . فالجوهر إذن هو الموجود بالمعنى الأتم ، ووجوده هو موضوع بحث الفلسفة الأولى .

فلكى نعرف ماذا يكون سقراط مثلاً ، لا نقول عنه إنه أبيض أو طويل أو فيلسوف ، بل نقول إنه إنسان . وإنسان تين لنا ماهية سقراط . إنها الإجابة على السؤال ما هذا ؟ أو ما هو ؟

وبمعرفة ما ماهية الموجودات يمكن لنا بالتالي أن نصفها في أجناس معينة ونميزها عن بعضها بواسطة الفصل المميز .

كذلك نرى أن الفلسفة الأولى تعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة كهذا الحصان أو سقراط ، ولكنها تعنى بها من حيث وجودها . أما باقي العلوم النظرية الأخرى فلا تدرس وجود الموجودات وإنما تدرس صفات وأعراض هذا الوجود أو كما يقول أرسطو تدرس وجود الوجود .

فعلم الطبيعة يدرس مثلا الموجودات من جهة أنها مادة وحركة وعلم الرياضة يدرس الموجود من حيث هو كم أما الميتافيزيقا فتدرس الموجودات من حيث وجودها .

ولم جانب دراسة وجود الجوهر تعنى الفلسفة الأولى بالبحث في مبادئ الوجود وعمله وتعنى بدراسة الله ولذلك فقد عرفت عند فلاسفة العصور الوسطى بعلم الأليات .

وتقع دراسة أرسطو للفلسفة الأولى في أربع عشرة مقالة أطلق عليها اندرونيقوس الرودس اسم الميتافيزيقا أى الكتب التى تالت كتب الطبيعة عند تصنيفه لأبحاث أرسطو . وقد عرفت مقالاتها الأربعة عشرة بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألفا إلى حرف النو .

وباستثناء المقالة الثانية ، الألفا الصغرى (α) التى تعد بمثابة مقدمة لدراسة الطبيعة والتى تنسب لأحد المشائين هو باسبكليس ، ومقالة الدلتا (Δ) التى يدرس فيها أرسطو المصطلح الفلسفى ، تبقى موضوعات شتى يدرسها أرسطو في باقى المقالات الإثنى عشرة . وكذلك يعنى علم الميتافيزيقا عند أرسطو بدراسة ثلاث مشكلات رئيسية هى :

أولا : نظرية الوجود أو الجوهر .

ثانيا : علل الموجودات أو مبادئها أو رأيه في المادة والصورة والقوة والفعل .

ثالثا : نظريته في الألوهية .

١ - نظرية الجوهر :

عنى أرسطو عند بحثه في الجوهر بنقد نظرية المثل الأفلاطونية . فقد نسب الأفلاطونيون للمثل وجوداً مفارقاً على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة في صفة معينة تفترض لهذه الصفة وجوداً مستقلاً يعلو على وجود هذه الأشياء (١) .

لكن يعترض أرسطو على الأفلاطونيين بأن المثل إن وجدت فلن تكون جواهر أو موجودات قائمة بذاتها . وإنما تكون مثلاً للجواهر أو للصفات أو للعلاقات . ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهراً وكذلك مثال الجواهر لا يكون جوهراً لأن الجواهر واحد .

من جهة أخرى فإن المثال الذى يعده الأفلاطونيون جوهراً يعرف بالجنس والفصل . فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين وكل شطر من شطرى هذا التعريف حيوان مثلاً ومزدوج الساقين يشير إلى مثال أى إلى جواهر ، فيكون فى الإنسان جوهراً وهذا يفضى إلى القول بأن ليس للإنسان جواهر واحد .

وكما يفقد النوع وحدته عن طريق تعريفه بالجنس والفصل فكذلك يتعدد الجنس لأنه يقبل فصولا متعددة فالحيوان مثلاً قد يكون تارة ذا أربعة أقدام أو ذا قدمين .

لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلى العام لا يمكن أن يكون جوهراً . ويعترض أرسطو ثالثاً على الأفلاطونيين لأنهم لم يستطيعوا تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة .

فالمثل هو تصورات ثابتة مجردة مفارقة فهي علة لثبات الأشياء ولا يمكن أن تكون سبباً لحركتها . فالكلى المجرد لا يصلح علة لوجود المحسوس العيني ، فالمهندس هو الذى يبني البيت ، والرجل هو الذى يتجرب رجلاً وليس مثال الرجل (١) . والاعتراض الأخير يتعلق بتفسير أفلاطون لعلاقة المشاركة بين المحسوسات والمثل .

ويرى أرسطو أننا لو افترضنا مثلاً مشتركاً بين مجموعة من الأشياء المتشابهة ، فإنا سوف ننهى آخر الأمر إلى افتراض عدد لا متناه من المثل لكل فئة من الأشياء . فلن يكون المثال واحداً كما يذهب أفلاطون . وينطبق هذا مثلاً على الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثلاً ثالثاً

(١) Met., A. 9. 991q. Z. 8. 1039b 26-32.

لرجل مشترك بينهما ، ثم أن المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدي إلى افتراض رجل رابع وهكذا إلى ما لا نهاية (١) .

كذلك رفض أرسطو أن يكون المثال الأفلاطوني جوهرًا ، ورفض أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة .

ولكن هل سار أرسطو في ثورته على الأفلاطونية إلى آخر الشوط ؟ وهل نجح في تقديم نظرية واقعية يعارض بها مثالية أفلاطون ؟

يبدو أنه ظل مترددًا بين الواقعية والمثالية كما سوف يتضح لمن يتبع أقواله المتناثرة عن الجوهر في بحثه المقولات والميتافيزيقا .

تعريف الجوهر :

يعرف أرسطو الجوهر بأنه ما لا يحتمل على موضوع ولا يحل في موضوع أو هو الشيء القائم بذاته الذي لا يوجد في غيره ومن الواضح أن الأساس المنطقي لفكرة أرسطو في الجوهر مستمد من بحثه في اللغة فاللغة ترد إلى عبارات والعبارة بدورها ترد إلى موضوع ومحمول .

الموضوع هو الجوهر ، والمحمول هو ما يضاف إليه من صفات ، كقولنا هذا الحصان أبيض أو قولنا سقراط في الحديقة . فهذا الحصان وسقراط جواهر تحمل عليهما صفات معينة وهي لا تحتمل على شيء .

لذلك يكون الجوهر موضوع الحكم الذي يمكن أن تثبت له أو تنق عنه محمولات معينة .

ويتضح مما سبق أن الجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس فهو يقال على أنواع الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة أى كل ما في العالم الطبيعي من أشياء وعلى الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما (٢) .

فالجوهر بمعناه الأول هو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط أو هذا الحصان .

(١) Met. Z. 19, 1039a 2.

(٢) Met. Z. 2, 1028.

ولكن قد ينصرف الجوهر إلى معنى آخر حين يشير إلى النوع والجنس
كقولنا إنسان أو حيوان . إذ يجوز أن يكون النوع أو الجنس موضوعين
في عبارة فيكونا جوهرين ولكن بالمعنى الثاني .

وحين يتعلق الأمر بالجواهر الثاني يكون النوع أكثر جوهرأ من الجنس
ذلك لأنه أقرب إلى الفرد .

لكن الجوهر الثاني حين يحمل على الجوهر الأول كما في سقراط إنسان
لا يكون شأنه شأن أى صفة أخرى تحمل على سقراط مثل سقراط أبيض
أو بلبس الفراء .

فهناك فرق بين وصف سقراط بأنه إنسان ووصفه بأنه أبيض أو بلبس
الفراء . لأن إنسان تكون ماهية سقراط ، أى حقيقته الثابتة التى يكون
بها تعريف صورته .

ومن خصائص الجوهر سواء كان أولاً أو ثانياً أنه لا ضد له فما هو
مثلاً ضد الإنسان أو ضد سقراط ؟

كذلك لا يقبل الجوهر التدرج ، فرجل معين ليس أكثر أو أقل
في وقت ما عنه في وقت آخر كما أنه لا يكون أكثر أو أقل من رجل آخر .
إذ ليس شأن الرجل بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لغيره شأن صفة كاليأس مثلاً
يكون أكثر أو أقل في الشيء الواحد تبعاً لاختلاف الأوقات أو لاختلاف
الأشياء .

ويشيز الجوهر أيضاً بأنه يقال ثابتاً وواحدأ في حين تتوالى عليه
الصفات المتضادة .

فالرجل الواحد هو نفسه رغم توالى الصفات المتعارضة عابه فقد يكون
تارة خيراً وتارة سيئأ في حين أن الأبيض لا يمكن أن يتحول إلى ضده
بدون أن يفقد ذاتيته .

وبعد أن ينهى أرسطو من تعريف الجوهر وتحديد خصائصه في
معه . في المقولات (١) نجده يبحث عن وجوده وأنواعه في الميتافيزيقا
كما يبحث عما يمكن أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر .

فيري أن المادة ينطبق عليها وصف الجوهر من حيث أنه الموضوع الذي تحمل فيه الصفات المختلفة ولا يحل هو في شيء . فللمادة يمكن أن تسمى جوهرأ لأنها ثابتة تتلقى الصور المختلفة .

لكن المادة غير محددة ولا تكون موجودة بالفعل إلا إذا حددتها الصورة لذلك فهي ليست جوهرأ حقيقياً لأنها غير قائمة بذاتها ولا يمكن أن يشار إليها بأنها هذا أو ذاك كما يكون الجوهر بحسب تعريفه . أي هي ليست وجوداً محمداً والأجدر بأن يكون جوهرأ هو الصورة أو المركب من مادة وصورة (١) .

فإذا بحثنا في المركب من مادة وصورة فإننا نتبين أن ما يجعله كائناً معيأً ومحدد وجوده إنما هو الصورة التي تعبر عنها الماهية التي تكون واحدة ثابتة في جميع أفراد النوع . أما اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعدددهم فلأنما يرجع إلى المادة .

لذلك فإن الصورة هي المبدأ الأهم في وجود الأشياء . فلو سألتنا مثلاً لماذا يكون هذا الشيء حصاناً ؟ فإننا نجد السبب والعللة في ذلك هو صورة الحصان التي هي في الوقت ذاته ماهيته .

والصورة هي ثانياً مبدأ وحدة الكائن ، لأننا لو أخذنا أي جوهر فردي معين فإننا نجد مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع في الكلمة يتركب من جملة حروف أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربعة . ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف أو جملة هذه العناصر الطبيعية ، وإنما كل منهما شيء له وحدته . ومصدر هذه الوحدة هو الصورة .

فالصورة هي ذلك المبدأ المحرر الذي تتحول بفضلها مجموعة عناصر مادية إلى كائن واحد محدد قائم بذاته . ويلاحظ أن من الكائنات ما هي ذات وحدة مصطنعة كما هو الحال في الأشياء الصناعية التي لا يقال عنها

(١) Met. Z. 9, 1009a 29.

جواهر إلا بالتقريب ، لأن الصورة الجوهرية لا توجد بالمعنى الصحيح إلا في الكائنات الطبيعية .

والصورة بعد ذلك هي موضوع العلم ، فالعلم لا يعنى بسقراط وأفلاطون وإنما يعنى بمعرفة ماهيتهم أى بالإنسان أو بالحصان أو بالدائرة أو بالمثلث ويهدف إلى إثبات أو نفي صفات معينة تتعلق بكل نوع منها بواسطة البرهنة التى تستخدم الحد الأوسط . لذلك فإن الكل الذى هو موضوع العلم عند أرسطو هو النوع القريب الذى لا يوجد في ذاته وإنما يوجد في الأفراد .

وأرسطو لم يختلف هنا عن أفلاطون حين رأى الحقيقة الثابتة في الصورة ولكنه قد اختلف عنه حين لم يجعل للصور عالماً منفصلاً ورأى أن ماهية الإنسان أكثر حقيقة من سقراط وأفلاطون ولكنها لا توجد إلا بهما .

ولكن تظهر هنا مشكلة تتعلق بجوهرية هذه الماهية . إذ كيف يمكن أن تكون الماهية جوهرأ واحداً في حين أنها بحكم تعريفها مجزأة تتكون من جنس وفصل . فالماهية - إنسان - مثلا يكون تعريفها حيوان مزدوج السابقين .

يرى أرسطو أن الماهية ليست مركبة من أجزاء مادية . فاللحم والعظام مثلا هي أجزاء مادية تدخل في تكوين الإنسان . ولكنها لا تدخل في تعريف ماهية الإنسان .

لأن الماهية لا تنتج من مجرد تجميع الأجزاء المادية لشيء ما . فالواقع أن الأجزاء المادية لشيء ما لاحقة على وجود هذا الشيء ، لأن الكل سابق على الجزء ، فالجسم مثلما سبق في وجوده على وجود اليد أو باقي الأجزاء . وإنما تتركب الماهية من أجزاء منطقية هي الجنس والفصل كما قلنا .

ولكن كيف يتحد الجنس بالفصل وينتجا ماهية واحدة ؟ يقول أرسطو إن إضافة الفصل إلى الجنس ليست شأنها شأن إضافة أى صفة إلى موصوف لأن إضافة صفة إلى موصوف قد تعنى إما إدخال الموصوف

ضمن هذه الصفة كقولنا الحصان أبيض أو قد تعني ان الموصوف يتضمن هذه الصفة كقولنا الإثنين عدد زوجي .

ولكن اتحاد الفصل المميز بالجنس عند تعريف ماهية الإنسان مثلا لا يفيد أى نحو من التحوين السابقين ، إذ يترتب على ذلك أن الجنس سوف يشارك في فصول متعددة متعارضة أو أنه من جهة أخرى سوف يتضمن فصول متضادة كما لو قلنا مثلا أن الحيوان قد يكون تارة مزدوج الساقين وتارة ذا أربعة أقدام .

ويحل أرسطو الإشكال حين يذهب إلى أن اتحاد الجنس بالفصل هو اتصال أوثق من ارتباط أى صفة بموصوف ، لأن الجنس حيوان مثلا والفصل مزدوج الساقين لا يشيران إلى شيئين منفصلين بل يشيران إلى شيء واحد يبدو تارة لا محدداً عند ذكر مادته أو عند وجوده بالقوة ، ويبدو تارة أخرى محدداً حين يعبر عن صورته ووجوده بالفعل فالتعريف إذن هو قول واحد بشي إلى كائن واحد ويحدده أولاً بطريقة ناقصة عندما يذكر الجنس كحيوان وبطريقة كاملة حين يضيف إلى الجنس الفصل الذى يحدده كزودج الساقين (١) .

وبهذه الطريقة لا يكون التعريف مجرد مجموعة أجزاء ولا يحدث أننا نتكلم هنا عن شيئين مختلفين عن بعضهما حين نتكلم عن حيوان وعن مزدوج الساقين ، بل نتحدث عن كائن واحد تارة بغير تحديد وتارة بالتحديد . ومن الواضح أن الفكرة الكاملة هي فكرة النوع لأن ماهية الإنسان توجد بالفعل وجوداً سابقاً على مكوناتها ، أما فكرة الحيوان فتبدو ناقصة بالنسبة إلى فكرة الإنسان .

ويعترض أرسطو على طريقة القسمة الأفلاطونية التى تبدأ بالجنس كحيوان ثم تقسمه إلى أنواع منها الإنسان ومنها الحصان ، لأنها تسير من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل . والأصح عند أرسطو أن تسير بادئين من

(1) Met Z. 19. 1037 d. cf E. Brehier Histoire de La phi Low pblic Vol. I 1, p 194-197.

الموجود بالفعل فنحطه إلى مكوناته المنطقية لأن الماهية ذات وحدة بسيطة وليست شيئاً مركباً من عناصر كتركيب المقطع من عدة حروف .

كذلك فإن تحليل التعريف ليس تقسيماً له لأن الماهية لا تعرف إلا بطريقة مباشرة يسميها أرسطو بالحدس العقلي *Noesis* .

والحدس يدرك الماهيات اللامتنظمة كما يدرك البصر اللون (١) .

وهذا الإدراك العقلي المباشر لا يحدث بعد مرحلة ديبالكتيكية يعلوبها العقل من المحسوس إلى المعقول كما يرى أفلاطون ، وإنما تحدث دفعة واحدة وملازمة للإدراك الحسي .

لأن الماهية لا توجد بدورها إلا ملازمة للأشياء المحسوسة (٢) .

لكن الماهية التي تهب الكائنات المحسوسة حقيقتها لا توجد إلا في محسوس والصورة لا بد أن تتحقق في مادة فما صلة المادة بالصورة وما درجة كل منهما في الوجود ؟

ب - القوة والفعل أو المادة والصورة :

تعتمد تصورات أرسطو للمادة والصورة أو القوة والفعل على وجهة نظره في التغير أو الصيرورة . لأن أى تغير يفترض الثبات وكل صيرورة تستلزم وجود شيء لا يصير .

ولقد نشأت مشكلة عند القدماء الذين قالوا إن الوجود لا يمكن أن يصير عن وجود ولا عن لاوجود . وتنبه بعضهم إلى هذه الصعوبة وانتهى إلى وجهة نظر تقترب من الحقيقة حين قالوا إن الوجود ينشأ عن الأضداد الفردى والزوجى أو الحار والبارد أو الحب والكراهية أو الخلاء والملاء . ولكن يرى أرسطو أن الضد لا يمكن أن يتحول إلى ضده مباشرة كما أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود ، وإنما لا بد من افتراض محل تتوالى عليه الأضداد ، أما هذا المحل أو الحامل الذي تتوالى عليه الأضداد فهو المادة أو الهيولى . أما الأضداد فهي الصفات أو الصور التي تتوالى على المادة .

(١) *De Anim.* III, 6, 430b.

(٢) *Met.*, ٥, 9, 1051b, 24-30.

وكل جزهر أو موجود معين مركب من هذين المبدئين . مبدأ المادة التي تقدم أساساً لوجوده ومبدأ الصورة التي تحدد حقيقته وماهيته وأن انصفت الصورة بأنها الوجود إلا أن المادة ليست اللاوجود أو العدم المطلق ، وإنما هي وسط بين الوجود واللاوجود ، أو هي باختصار استعداد وإمكانية potentiality للوجود ، أو هي مجرد بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل بعد حصوله على صورة معينة . أي أن المادة هي مجموعة الشروط الواجب توافرها كي تظهر الصورة (١) .

وأي وجود لا ينشأ في رأى أرسطو من العدم بل من إمكان أي من وجود بالقوة .

وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته ونهاية التغير هي أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها ، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجوداً بالفعل . فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان اليقظ بالنسبة للنائم أو كالبفرة بالنسبة للشجرة أو كالبرنز بالنسبة للشمال .

لذلك فإن القوة لا معنى لها بذاتها وإنما نفهم بالنظر إلى ما ستصير إليه أو إلى الصورة .

لذلك فإن الصورة فعل (إنرجيا) actuality - energia لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل ولذلك فهي أيضاً كمال وغاية (إنتلخيا) entelechia أي أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة (٢) .

وهي أيضاً التي تهب الكائن حقيقته الثابتة أو ماهيته essence-quiddité ومن هنا فقد انتهى أرسطو عند بحثه في العلل إلى التوحيد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . فالصورة هي الغاية في كل تغير لأن التغير يهدف إلى تحقيق الصورة وهي أيضاً محركة وفاعلة . فصورة البيت التي هي غاية البناء فاعلة من حيث أنها تتحد بفن المعمار ، وصورة

(١) E. Brehier, Hist. de la Phisik., I, 1, p. 199.

(٢) Met., Th. 3, 1047a 30.

الإنسانية في الفرد علة محركة للتوالد لأن الأب يهب الإبن صورته التي هي الغاية النهائية لوجوده .

فلا يبقى إذن تعارض إلا بين علتين رئيسيتين هما الصورة والمادة .
والصورة أكثر أهمية كما سبق أن ذكرنا لأن المادة غير محددة ونسبية لا تعرف إلا بالقياس إلى الصورة .

فإن قلنا مثلاً إن مادة التمثال هي البرنز فيمكن أن نسأل بعد ذلك وما هي مادة البرنز فنقول إنها العناصر الأربعة مثلاً ثم نبحث عن المادة في هذه العناصر فننتهي إلى مادة غير محسوسة ولا محددة هي المادة الأولى التي ليس لها صورة أى تحديد فهي مجرد قابلة للتغيرات^(١) .

أما عن الصورة فهي مبدأ لتحديد أى موجود ومبدأ معقوليته لأن العلم لا يعنى بالمتغير أو بالعرضي وإنما موضوع العلم هو الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد .

فالجزئي موضع إمكانيات وأعراض سببها دخول المادة فيه إلى جانب الصورة أما النوع فتظهر فيه الضرورة والوجود الثابت الذي يكون دائماً على نحو محدد بالضرورة . لذلك نجد أن الصورة هي مبدأ المعقولة والثبات في الجوهر المركب من مادة وصورة ، أما المادة فهي مبدأ النقص والتغيرات والإمكان المستمر وهي بهذا المعنى تتجاوز معنى الوجود بالقوة لأنها تتدخل إيجابياً في إحداث أنواع النقص التي تنصف بها الأفراد الجزئية المحسوسة لأنها تقاوم تحقق الصورة واكتمالها فهي مصدر الشذوذ والمصادفات وهي سبب تعدد الأفراد في داخل النوع الواحد .

وعلى العموم فإن معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو ، فقد تكون الصورة مادة بالنسبة لصورة أخرى ، فصورة البرنز مثلاً تصبح مادة وهيولى لصورة التمثال .

أما الصورة التي لا يصبح أبداً أن تكون هيولى لغيرها والتي ينتهي عندها تسلسل الصور فهي الله أو المحرك الأول .

(١) Met. Z. 10, 1036a 9 — M. 1077b 17-30.

ج - الله أو المحرك الأول :

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة .
فازمان لا بداية له ولا نهاية ، لأن كل آن Nun منه له قبل وبعد ، فهو
موجود منذ الأزلى وإلى الأبد .

ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية
ومثل هذه الحركة لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية
ولا نهاية وهي حركة السماء الأولى .

وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلى خالد مثلاً .

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لا بد أن يكون ساكناً لأنه لو تحرك
فاما أن يتحرك بغيره أو بذاته . فان تحرك بغيره لافتراض محركا لو تحرك
افتراض محركا بعده وهكذا إلى ما لا نهاية ولما كان من المستحيل أن تتسلسل
العلل إلى ما لا نهاية فلا بد أن لا يتحرك المحرك بغيره .

أما إذا افترضنا أن المحرك الأول يتحرك بذاته فسوف ينقسم إلى جزء
محرك وجزء لا يتحرك لأن الشيء لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التي
يحرك بها في وقت واحد ومن جهة واحدة لذلك ينتهي إلى افتراض محرك
يحرك هذه الحركة الأزلية الأبدية ويظل في الوقت نفسه ساكناً لا يتحرك .

وأول ما يتصف به هذا المحرك الذي لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس
به مادة . لأن احتواءه على مادة يعنى افتقاره إلى صورة وبالتالي وجود بالقوة
ينزع إلى الفعل . فلا بد إذن أن يتصف هذا المحرك اللاتحرك بأنه صورة
خالصة وفعل خالص لا يوجد به شيء من القوة . ويترتب على ذلك أيضاً
ألا ينقسم وألا يتعدد لأنه خال من المادة .

ولكن إذا كان فعلاً خالصاً فما معنى هذا الفعل؟ إنه لا يعنى الحركة ولكنه
يعنى نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة ولا جسماً فهو ليس سوى معرفة وتعقل .
واكته لو تعقل شيئاً لا تفعل بهذا الشيء فأصابه النقص لذلك فهو لا يتفعل
سرى ذاته لأنه متحد بذاته وتفعله لذاته هو اتصال مباشر أو حدس لاستدلال

ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج . فهو بناء على ذلك عقل وعقل ومعقول
في آن واحد وهذا العقل الدائم يبه أسى أنواع السعادة فهو في سعادة دائمة
لا يصل إليها البشر إلا أحياناً نادرة .

هذه هي صفات المحرك الأول أو العقل الإلهي فكيف نحدد صلته بالكون
والبشر ؟

أولا فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغي ألا نفهم من ذلك أنه يحركه
بحركة فزيقية مادية ، وإنما يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت بوصفه غاية
لها ومعشوقه وتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها .

والفلك أشبه بكرة مشفة مجوفة لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذي تحته
بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته إلى أن ننهي إلى آخر
الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو فلك القمر وهكذا عندما يحرك المحرك
الأول الفلك الخارجى يحرك بالتالى جميع الأفلاك المتصلة به .

وتتحرك الشمس حول الأرض في دورة كل أربعة وعشرين ساعة
فيتعاقب الليل والنهار وتتحرك أيضاً حركة أخرى في دورة سنوية تتوالى
بفضلها الفصول الأربعة وتحدث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض نمو
النبات وتوالد الحيوان أو افسادها .

ولكن أرسطو لا يلبث أن يقدم فرضا آخر لتفسير حركة الأفلاك
يتناقض وفكرة المحرك الأول الواحد فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولا
عددها إما خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلا هي محركات هذه الأفلاك
ثم يعود فيقرر في ختام مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا أن حكم الكثرة
غير صالح ولذلك فلا بد أن يكون الحاكم واحدا .

ولعله قد فرق بين هذا المحرك الأول ومحركات الكواكب من جهة
أن المحرك الأول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض . وليس شأنه شأن
النفس تتحرك بالعرض حين تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه .

ثم أنه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كاتصال الصورة بالهيولى ، لأنها أيضاً عقول مفارقة .

ولكن لما كان أرسطو قد نص على أن المحرك الأول هو المنتظم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنه يحرك أيضاً هذه العقول كغاية لها أو كوضع لعشقتها . أما عن صلة الله بالعالم فإنا نجد نصاً يشبه فيه أرسطو وجود الله في العالم بوجود الخير والنظام . يقول إن الخير للجيش في نظامه وفي قائده ، وهو في القائد أكثر لأنه علة النظام .

وكذلك نجد الأشياء منظمة في الكون على نحو معين يجعلها جميعاً متجهة نحو غاية معينة وفي ائتلاف كامل . ويذكر أرسطو هذه الغاية في الطبيعة حين يقول إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً .

ولقد حاول كثير من المفسرين خاصة في العصور الوسطى أن يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير إلى عناية الله بالعالم وفاعليته فيه . لكن رغم كل ذلك فإن في مذهب أرسطو ما يؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات لأن الغاية الملاحظة في الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الإلهي وتوجيه الأشياء حسب خطة وغاية يتصورها .

وإنما مصدر هذه الغاية هو قوة غير مشخصة ولا واعية هي الطبيعة *Physis* التي توجه الأشياء إلى تحقيق صورها الكاملة .

ومن الواضح أيضاً أن الإله عند أرسطو لم يخلق الكون ولا يعرفه ولا يعنى . ولئن حاول رجال العصور الوسطى أن يفسروا علم الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته لأنها علتها جميعاً إلا أن أرسطو كان واضحاً في هذه النقطة لأنه قد فرق بين احتمالين معرفة الله بذاته أو معرفته بالأشياء واختار الافتراض الأول منهما .

أما عن تأثير الله في العالم فليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوبها لأنه لا يؤثر فيه إلا كغاية غائية .

الفضل الرابع

الطبيعات (الفيزيكا)

يقع علم الطبيعة عند أرسطو في مجموعة العلوم النظرية التي تشتمل أيضاً على الرياضة والفلسفة الأولى .

والفيزيكا هي العلم الذي يتناول دراسة الموجود المتحرك الجسماني ، أما الموجود المتحقق في الجسماني وغير المتحرك فهو موضوع علم الرياضة ، والعلم الذي يتناول اللامتحرك اللاجسماني فهو الفلسفة الأولى .

وغاية هذه العلوم النظرية جميعاً هي المعرفة لذاتها .

ولقد أكد أرسطو أن أول شروط علم الفيزيكا هو وجود الحركة ، أما المذاهب الفلسفية التي تلتقي الحركة فهذه كلها في رأي أرسطو مذاهب ضد الطبيعة – anti-physiques – ومن أجل هذا كان لابد لأرسطو من توجيه النقد للفلسفة الإيلية .

(١) إثبات أرسطو للحركة والتعدد ورده على الإيلية : -

أنكر الايليون وجود التغير بحجة أن التغير غاية ايجاد وجود من ، اللا وجود أو عودة الوجود إلى اللا وجود وهذا في رأيهم مستحيل لأن الحقيقة ثابتة والوجود واحد لا يحتمل أي تغير .

وكان رد أرسطو على الايليين ومن يذهبون مذهبهم من الميجاريين الذين ينكرون إمكانية اثبات صفة لأي موضوع ، ان قسم فكرة الوجود إلى درجات أو إلى مقولات متعددة فكما يوجد للوجود أسماء كثيرة فكذلك يوجد له درجات في حقيقته ووجوده ، والتغير ماهو إلا انتقال وجود إلى وجود آخر وكذلك الحركة لا تحدث من انتقال الوجود إلى اللاوجود بل تحدث حين ينتقل الوجود من مرتبة دنيا إلى مرتبة أخرى أعلى منها في درجات

الوجود أو كما يقول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل كما ذكرنا في باب الميتافيزيقا (١).

ويرى أرسطو علم جنوى البرهنة على وجود الحركة في العالم الطبيعي ، لأن هذا أمر واضح بالتجربة الحسية عند الجميع والبرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ليس إلا تصرفاً من الشخص العاجز عن التفرقة بين ماهو معروف بذاته وما هو غير معروف ومثله مثل شخص يولد أعمى ثم يأخذ في التفكير في الألوان (٢).

ويقسم أرسطو الموجودات إلى ماهو موجود بالطبيعة . وما لا يوجد بالطبيعة ، مثلاً يوجد بصناعة الانسان أو بالفن يقول :

« من الأشياء ما يوجد أو يحدث بفعل الطبيعة ، وبعضها الآخر ليس كذلك فالحيوان وأعضاؤه والنبات والأجسام البسيطة مثل الأرض والنار والماء والهواء جميعها وأشباهاها توجد بالطبيعة وهي تتميز عما لا يوجد بالطبيعة بأنها تتضمن في ذاتها مبدأ الحركة (أو التغير) والسكون . سواء في المكان أو في الكم مثل الزيادة والنقصان أو في الكيف .

وعلى العكس من ذلك فان شيئاً مثل السرير أو الثوب وما يشابههما من الأشياء المصنوعة فانه لا ينطوى على هذا الاتجاه الطبيعي نحو التغير وان كان له بالعرض مثل هذا المبدأ مجرد أنه مركب من الحجر أو من الخشب أو من مزيج من هذا القبيل .

ذلك لأن الطبيعة هي مبدأ وعلّة الحركة والسكون في الأشياء التي توجد فيها مباشرة وبالمهية وليس بالعرض » (٣) وقد ذكر أرسطو هذا النص في مقدمة الفصل الثاني من كتاب الفيزيقيا .

أما الفصل الأول منه فقد أورد فيه أقوال السابقين عليه لكي يفند ما لا يقبله . ويؤكد ما يوافق عليه .

(١) أنظر الفصل السابق من هذا الكتاب .

(٢) Arist. *Metaph.*, I, 102a.

(٣) *Phys.*, II, 192b.

وواضح من هذا النص أن أرسطو قد حدد موضوع علم الطبيعة في تلك الظواهر التي ندرکها بحواسنا من حيوان ونبات وعناصر طبيعية . ثم خص هذه الظواهر جميعاً بصفة مشتركة هي احتوائها على مبدأ للحركة فما هذا المبدأ ؟
(ب) الطبيعة Physis — عند أرسطو :

أول ما يلاحظ في تفسير الطبيعة هو قول أرسطو إنها مبدأ للحركة والسكون في وقت واحد . وقد سبق للفلاسفة السابقين على أرسطو أن وصفوا هذا المبدأ بأنه مبدأ الحركة في الطبيعة ولكن كيف تكون الطبيعة مبدأ للحركة والسكون في وقت واحد ؟

وهل يتطلب السكون مبدأ ؟

الواقع أن أرسطو لا يعنى بالسكون هنا الثبات المطلق *immobilité* وإنما مجرد سلب الحركة الظاهرة *Le Repos* (١) . ويلاحظ ثانياً أن هذا المبدأ يوجد مباشرة وبالماهية وليس بالعرض .

ومعنى هذا أن وجود هذا المبدأ في الأشياء الطبيعية ليس كوجود الركاب في السفينة مثلاً لأنهم موجودون فيها مباشرة ولكن بالعرض أما هذا المبدأ فوجوده في الأشياء ضروري ويدخل ضمن صفاتها الذاتية أو في ماهيتها .
ثم يشرح أرسطو التفسيرات المختلفة لفكرة الطبيعة عند السابقين عليه فيقول :

« ويرى البعض أن طبيعة الأشياء وجوهرها هي الموضوع القريب اللا مصور بذاته ، فثلاً طبيعة السرير هي الخشب وطبيعة التمثال هي الصلب ، والبرهان على ذلك كما يقول انطيفون هو أننا لو دفنا سريراً في الأرض وتحلل هذا السرير بحيث يتج سلالة له فان الناتج عنه لن يكون سريراً آخر بل مادة الخشب .

وهذا يبين لنا ضرورة التفرقة بين الجانب الاتفاقي المصطنع الموجود بالعرض في الأشياء وبين الجوهر الموجود الدائم فيها والذي يتقبل كل هذه

(١) Hamelin, Le Systeme d'Aristote. p. 301.

الصفات . ولكن إذ كانت هذه الحقيقة الجوهرية مرتبطة ارتباطاً كلياً بحقيقة أخرى كما يكون الصلب والذهب بالنسبة للماء أو يكون العظم والخشب بالنسبة للأرض فان هذه المادة الأولية سوف تكون لهذه الموضوعات طبيعة وجوهاً .

ولذلك فقد رأى البعض النار والبعض الأرض والآخرين الهواء والماء وغيرهم مجموعة هذه العناصر طبيعة للموجودات .

وجميع هذه العناصر الأولية تكون في رأيهم جوهر الأشياء وعداها ليس سوى تشكيلات مصطنعة وكل من هذه المواد الأولية خالد لا يتناهب أى تغير وكل ما عداها فانه يتعرض إلى مالا نهاية له من الكون والفساد^(١)

ويعقب أرسطو على هذا التفسير المادى لمعنى الطبيعة بقوله فبمعنى ما تسمى المادة التي تكون موضوعاً مباشراً للأشياء التي نحوى في ذاتها مبدأ حركتها وتغيرها تسمى هذه المادة بالطبيعة .

ولكن معنى الطبيعة لا يقتصر على هذا التفسير ، إذ تعنى الطبيعة عند أرسطو ما هو أهم من المادة تعنى الصورة يقول :

ولكن الطبيعة بمعنى آخر هي النوع Le Type . وهي الصورة القابلة للتعريف . وكما أننا نسمى ما هو متفق واصول الصناعة في الأشياء فناً فاننا نسمى ما هو متفق والطبيعة طبيعة .

وفيما يتعلق بالشئ الصناعى لا نقول أن فيه شيئاً متفقاً والفن إذا كان مجرد سرير بالقوة ولم يحصل بعد على صورة السرير إذ لا يصح أن نقول أن يمثل هذه الأشياء فناً .

وكذلك فيما يتعلق بالموجود الطبيعى ، فاللحم والعظم الموجودان بالقوة لا يتضمنان طبيعتيهما الخاصة ولا يوجدان بالطبيعة طالما لم يحصل على صورة اللحم أو العظم ، وأقصد هنا الصورة القابلة للتعريف تلك التي نذكرها لكي نعرف ماهية اللحم أو العظم وبالتالي فهذا المعنى الآخر تكون الطبيعة في

(١) Phys. II, 193a.

الأشياء التي تحوى في ذاتها مبدأ حركتها النوع أو الصورة غير المفارقة إلا إذا كان ذلك على نحو منطقي^(١).

ويؤكد أرسطو هذا المعنى الصورى للطبيعة بقوله إن الكائن المركب من مادة وصورة لا يكون طبيعة ، بل موجودا بالطبيعة مثل الانسان والشجرة . والطبيعة في مثل هذا الموجود تتحدد بما هو عليه من صورة ومن وجود بالفعل أى أن المركب من مادة وصورة هو الموجود الطبيعى .

وفضلا عن هذا يلاحظ أن الكائنات الطبيعية تتوالد ويتم هذا التوالد بأن يهب الأب صورته إلى الابن فالرجل مثلا ينجب رجلا وبهذا المعنى تتخذ الصورة في الطبيعة معنى العلة الفاعلة في وجود الكائنات .

ولما كانت الكائنات الطبيعية تهدف دائماً إلى تحقيق غاية معينة هي صورتها النوعية الكاملة تضمنت الصورة معنى الغاية التي تنهى إليها حركة الكائنات^(٢) . وقد يحدث أن تخطف الطبيعة سيرها عند تحقيق هذه الغاية على نحو ما يحدث الخطأ في الفنون أيضاً ، ومن هنا تنشأ الشواذ وسبب أخطاء الطبيعة لا ينتج من أن الطبيعة تسير على غير هدى ، بل لأن عقبة جاءت فاعترضت سيرها المرسوم .

ولما كان مبدأ الصورة في الكائن الطبيعى هو الذى يضفى عليه النظام والمعقولة والكمال وعنصر المادة هو مبدأ اللاتعيين وعدم الانتظام فان تدخل المادة يسبب عرقلة سير الطبيعة . وعرقلة المادة هي سبب نشأة الشواذ أو عدم اكتمال الكائن الطبيعى . فالابن مثلا الذى لا يشبه أبويه فيه انحراف نحو الشذوذ^(٣) .

وخلاصة القول أن الطبيعة إنما تعنى عند أرسطو المادة كما تعنى أيضاً الصورة . غير أن أرسطو كان أميل إلى التوحيد بين الطبيعة والعلة الصورية منه إلى التوحيد بينها وبين العلة المادية .

(١) *Phya. II*, 199b.

(٢) *Phya.* 193b 14.

(٣) *Gen. Anim.* IV 9.

فالرأى الذى لا يوحد بين الطبيعة والمادة لم ينسب إلى نفسه بل نسبه إلى السابقين عليه في حين أنه قد ساق أكثر من دليل يفيد اتحاد الطبيعة بالصورة فالأشياء الطبيعية كالحجم والعظم لا يمكن أن نصفها بأنها موجودات طبيعية ما لم تكن موجودة بالفعل أى حاصلة على هذه الصورة .

ولكن إذا كان أرسطو أقرب إلى التوحيد بين الطبيعة والصورة ، فلماذا ذكر المعنى الأول الذى يوحد بين الطبيعة والمادة ؟

لعل السبب في ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة ، ولكى تكون الطبيعة علة ضرورية للحركة في هذه الكائنات يجب أن تحتل هذه الكائنات الحركة ولا بد أن يكون في هذه الكائنات امكانية للتغير أى يكون فيها وجود بالقوة أو مادة تتقبل الصورة لكى تتحول إلى وجود بالفعل (١) .

فالشئ الطبيعى بوصفه قابلاً للحركة لا بد أن يحتوى على مبدأ المادة ومبدأ الصورة الذى يوجد فيه أيضاً ويكون له بمثابة العلة أو الغائية في وقت واحد .

وعلى ضوء هذا التفسير انتهى أرسطو إلى تعريف موضوع التمييز بأنه الموجود المتحرك المركب من مادة وصورة وانتهى من ذلك إلى القول بمعنيين ، معنى المادة ومعنى الصورة وينبغى دراستها على نحو ما تدرس الافطس لأن هذه الموضوعات ليست بلا مادة كما أنها ليست أيضاً مقتصرة على المادة (٢) .

(ح) الفن والمصادفة والقوة :

ولكن إذا كانت بعض الكائنات توجد بالطبيعة فهناك موجودات أخرى صناعية ، وعلّة وجودها هو الفن الانسانى .

يقول إن الفن ينتج أشياء لا تنتجها الطبيعة أو هو يحاكي الطبيعة والشئ الصناعى الناتج عن الفن يختلف عن الموجود الطبيعى ، بأنه يظل ثابتاً على ما هو عليه ولا يمكنه التغير ولا الحركة ، التلقائية وإذا حدث أن تغير هذا الشئ

(١) Hamelin, *Syn. d'Aristote*, p. 304.

(٢) *Phy. II*, 194a 12.

أو تحرك فليس بما هو عليه من حالة صناعية بل بوصفه من عنصر طبيعي كأن يكون من أرض أو ماء مثلاً .

وهناك علل أخرى يذكرها أرسطو لأنها تتدخل في سير الأشياء عندما تهب العلتان السابقتان .

فالخط هو علة توجه سير الأشياء عند غياب الفن لأنه علة تتعلق بالأمور الإنسانية التي تحدث دون سابق تدبير أو تفكير في الغاية ، كأن يقابل الدائن للمدين فيحصل على دينه .

أما المصادفة فهي حدوث شيء في الطبيعة ولكن بشكل استثنائي لا يطاق النحو الغالب الذي تجرى عليه الظواهر الطبيعية ومن أمثلة هذه المصادفة سقوط الأمطار صيفاً بدلاً من الشتاء (١) .

وهناك فكرة أخرى تقرب من الفن والطبيعة هي فكرة القوة *Dunamis* (٢) ويعرفها أرسطو بأنها مبدأ الحركة أو التغير في كائن آخر أو في نفس الكائن ولكن باعتبار المحرك فيه شيئاً آخر فتلافى البناء ليس موجوداً في البناء أو في البيت ولكنه عند البناء أو المهندس وقد يوجد فن العلاج مثلاً في المريض نفسه الذي يعالج نفسه ولكنها توجد فيه باعتباره طبيباً .

والقوة في هذين المثالين تعني مبدأ الحركة أو قابلية التغير من كائن آخر أو من نفس الكائن باعتباره آخر .

ويمكن تعريف القوة بأنها مبدأ الفعل أو قابلية الانفعال تقتضي دائماً الإشارة إلى طرفين أحدهما موثر والآخر متأثر . فقوة الطبيب مثلاً على علاج نفسه والشفاء ذات جانبيين جانب فاعل وجانب متفاعل .

تلك هي مبادئ الحركة التي يعنى أرسطو بتوضيحها في كتاب «الطبيعة» وهو ينتقل بعد توضيح هذه المبادئ إلى شرح نظريته في الحركة وما يتعلق بها من تصورات عن المكان والزمان واللانهاى ويخصص لدراسة هذه الموضوعات الفصول الأربع الأخيرة من الخامس إلى الثامن من كتاب الطبيعة .

(١) - *Phys. II*, 196-198.

(٢) *Met., D*, 12-1019-1020.

الحركة :

يتناول أرسطو ظاهرة الحركة بدراسة مقشعبة لا تقتصر على مجال علم الطبيعة ، وإنما تمتد أيضاً إلى دراسته للفلسفة الأولى — وذلك لأنه لا يقتصر على تفسير ظاهرة الحركة وطبيعتها ، وإنما يتطرق أيضاً إلى دراسة الحركات والعلل الأولى للحركة .

ويعرف أرسطو الحركة بأنها « التحقق الفعلى The actualisation لما هو بالقوة بما هو بالقوة — أو بعبارة أخرى هي فعل energia ما هو بالقوة بما هو بالقوة » (١) .

أى إذا فرضنا مثلاً أن شيئاً ما هو س بالفعل و ص بالقوة ، فإن الحركة هي تحول ص إلى وجود بالفعل .

مثلاً لو كانت هناك ورقة بيضاء بالفعل ولكنها قابلة للاصفرار أى صفراء بالقوة ، فحركتها أن تتحول إلى اللون الأصفر . فتحريف الحركة يقتضى وجود طرفين ، طرف متفعل يقبل الحركة أو التغير وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل ذاته الذى يتحقق فى مادة تقبله .

ففيما يتعلق مثلاً بالحركة المكانية ، طرف قابل للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها .

ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل energia وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل — فالفرق بين المتحرك وبين ما هو بالفعل هو نقص فى المتحرك يبنى إكمالته ليتحقق وجوده بالفعل ، أما الفعل التام فيعنى انتهاء الحركة . ولذلك لا يمكن إرجاع الحركة إلى ما هو بالقوة تماماً ولا إلى ما هو بالفعل تماماً ، وإنما إلى ما هو وسط بينهما ، لأن الحركة هي تحقق الفعل مع عدم اكتماله .

ويبحث أرسطو فى أى المقولات تقع الحركة ، فيذهب إلى أن الحركة تقع فى ثلاث مقولات .

(١) Phys. III, 1, 201a 9-15.

فحركة في الكيف هي حركة الاستحالة ، أى حين يتحول الشيء من لون إلى لون آخر مثلا .

ثم حركة في الكم هي الزيادة والنقصان ، ثم حركة في المكان هي النقلة . والحركة المكانية هي أعم هذه الحركات ، لأنها متضمنة في غيرها . فالاستحالة انتقال صفة إلى صفة أخرى ، والزيادة والنقصان تقع في المكان . وجميع هذه الحركات المشاهدة ذات اتجاه واحد لأن لها بداية ونهاية . وإنما تكون حركة النقلة كاملة ومتصلة ولا نهائية حين تكون دائرية وهي حركة السماء الأولى الأزلية الأبدية^(١) .

يضاف إلى هذه الحركات الثلاث حركة أقرب إلى التغير في مصطلح أرسطو هي حركة الجوهر ذاته حين يتناوبه الكون والفساد (genesis Phthora) . وبها يحل موجود محل آخر ، وهي تقرب من حركة الاستحالة حين تحل صفة محل صفة أخرى في الجوهر ، غير أن التغير الكيفي لا يتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، أما في حالة الكون والفساد فإن التغير يتم بين تقيضين وجود كائنين أو لا وجوده ، فثمة تغير في الصفات الذاتية .

ولما كان من المستحيل في رأى أرسطو تصور الحركة أو التغير بغير تصور عنصر ثابت فانه يرى أن من التناقض أن نضيف حركة إلى حركة أو تغير إلى تغير وبالتالي فلا نضيف الحركة لمقولتي الفعل والانفعال لأن الفعل والمفعول يتضمنان معنى الحركة .

كذلك لا يجوز إضافة الحركة لمقولة العلاقة ، لأن إضافة علاقة معينة إلى شيء ما لا يعنى تغيره في رأى أرسطو ، فلو تغيرت العلاقة من التي تنسب لـ ص فان من قد تسلب عن ص ولكن ص لا تتغير .

كذلك ينفي أرسطو الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذى يتحرك .

(١) Phys. V. 1-2, VIII, 7-8.

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على قسمة وأبديتها . يقول ليس للزمان بداية ولا نهاية لأن الزمان يرتد إلى الآن والآب نهاية زمن مضى وبداية زمن مستقبل فقبله زمان وبعده زمان ولما كان الزمان أزلياً أبدياً فكذلك الحركة لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . (١)

تلك هي أنواع التغير أو الحركة . ويدرس عالم الطبيعة العلل المختلفة للحركة . وتبعا لوجهة نظره لهذه العلل فانه قد يفرق بين علل خارجية مفارقة وعلل مباطنة .

فاذا رأى أن الوالدين هما علة في حدوث الابن أو أن الدواء علة لحدوث الشفاء ، فانه يقول بأن الوالدين في الحالة الأولى والدواء في الحالة الثانية علل فاعلة مفارقة لمعلولاهما . ومن ثم يبلى للعالم الطبيعي أن أول العلل الخارجية هي العلة الفاعلة أو المحركة Motrice , efficiente .

أما إذا بحث العالم الطبيعي عن الغاية أو الغرض الذي من أجله يحدث الشيء ، كأن يبحث الانسان في الغاية من بناء البيت فيقول إنها السكنى ، أو الغاية من الرياضة فيقول إنها الصحة ، فانه يبحث عن العلة الغائية .

ولكن قد يرى الباحث في المصدر المادى الذى ينشأ منه الشيء علة مادية لوجوده . وتظهر هذه العلة المادية باطنية وليست خارجية كالعتين السابقتين ومثالها - على سبيل التقريب (لأن المادة دائماً غير محدودة ولا مفهومة) البرنز الذى يصنع منه التمثال ويظل مادة له .

غير أن التعمق في بحث العلتين الفاعلة والغائية اللتين يتصور أنهما خارجيتان ينتهى إلى التوحيد بينهما وبين ما يسديه أرسطو بالعلة الصورية المباطنة للموجود الطبيعي وبالتالي فإنهما ستكونان متضمنتين في ماهية مفعولها أى مباطنتين له لأن الصورة تفترض الوظيفة والغاية على السواء . فالعلة الفاعلة مثلا لا تكون علة إلا لأنها جزء من ماهية مفعولها والعلة الغائية لا تكون كذلك إلا لأنها هذه الماهية منظوراً لها كنموذج .

(١) Phys. VIII, 1, 251.

أنظر بان الأدلة على قدم الحركة وأبديتها في هذا الفصل .

فالوالد مثلاً متضمن فيما يولد له بوصفه ماهية هذا الولد أو النموذج الذى يحقّه هذا الولد وكذلك أيضاً تتضمن الصحة أو الشفاء معنى الرياضة أو الدواء .

لذلك فإن تصور هاتين العلتين خارج مفعولهما ليس إلا من جهة الباحث أما فى الموجودات الطبيعية ، فإن العلتين القاعلة والغائية ترتبطان بماهية الشيء الناتج عنهما وتتحدان بعلة الصورية ولذلك ترتد العلة فى الموجودات الطبيعية إلى علتين مباπτين هما المادة والصورة .

ولكن لما كانت المادة فى الطبيعة لا وجود لها وغير محددة فإن تعريف الكائن الطبيعى يعنى تحديد الصفات الذاتية له والتي تكون ماهية ونحوه صورته .

وتتنظم الصور فى الطبيعة درجات بحسب نظام تكون الصورة الأهل هى التى تتضمن عدداً أكبر من الماهيات .

وكل مركب من مادة وصورة يكون بمثابة مادة لصورة أخرى هى علة له فيمكن مثلاً أن نقول ان علة الثمالة هى بوليكليتوس . المثال ويمكن أن نقول إنها الانسان أو نقول إنها فن النحت^(١) .

وهكذا تتسلسل العلة الصورية حتى نصل إلى أكثر الصور حقيقة ووجوداً ونقاء من المادة ، هى علة أولى ومحرك أول لا يتحرك^(٢) .

ويحرك هذا المحرك الأول السماء الأولى كاملة غائية لا كاملة فاعلة ولكنه مع قوله بهذا المحرك الأول يقول بوجود محركات أزلية أبدية هى عقول الكواكب التى افترض وجودها .

ولما كانت الحركة عند أرسطو تفترض المكان والزمان واللاتهاى فقد عرض أرسطو لهذه التصورات فى بحثه للطبيعة .

(١) Phys. II, 3, 193.

(٢) Phys. VIII, 5-6, 259.

المكان :

أ يعرض أرسطو نظريته في المكان في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة . ويمكن فهم نظريته في المكان أو بلفظه أدق في المحل Le lieu بالرجوع إلى فكرته في الحلول le remplacement أى وجود شيء في محل معين .

وعلى العموم فإن أرسطو يفرق بين المحل العام الذى يحوى الكون كله والمحل الخاص بشيء معين بحكم طبيعته . ويدخل الشيء في مجموعة أماكن تتداخل في بعضها إلى أن تصل إلى المكان العام الذى يحوى الكون كله ولا يحويه شيء .

فللعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية ، فالنار والأرض في أقصى الطرفين وبينهما الهواء والماء . أما حين تكون الأشياء في غير أماكنها الطبيعية فإنها تنزع إلى الرجوع إليها .

فالمكان إذن مرتبط بالشيء الذى يحويه ، ولكنه ليس صورة له وإلا فإنه يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء :

فمن الواضح أن الأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحد بظل ثابتاً وموجوداً ومن الواضح كذلك أن حركة النقلة تستلزم وجود مكان يسير فيه المتحرك .

وليس المكان من جهة أخرى مادة كما ذهب أفلاطون عندما وحد بين المكان Chora وبين المادة اللامحددة اللامصورة (القابل) ذلك لأن المكان يجد ما يحويه فهو شيء مجرد وليس جسماً مادياً .

وينتهي رأى أرسطو في المكان إلى أنه أشبه بوعاء يحوى ملاء معيناً . وتعريفه أنه الحد الباطن للحاوى للملاص مباشرة للمحوى على ألا يكون متصلاً بالمحوى وفي تعريف الفلاسفة المسلمين أنه السطح الباطن من الجرم الحاوى للملاص للسطح الظاهر للجسم المحوى (١) .

(١) أنظر د . عبد الرحمن بدوي - أرسطو القاهرة ١٩٥٣ ص ١٤٥

وتتداخل الأمكنة الخاصة حتى فصل إلى المكان العام الذى لا يحويه مكان آخر فهو السماء الأولى التى تحوى الكون بأسره ولا يوجد خارجها خلاه .
ويظل المكان ثابتاً على رغم من حركة ما به من أشياء كالإناء الذى يفرغ من الماء فيمتلئ بالهواء ، وحين تقع الحركة فى المكان يكون شأنها أشبه بالحلول المتعاقب للأشياء أو كالمسك والماء الذى يسبح فيه كل منهما محل الآخر .

ويترتب على ذلك ألا يكون الخلاء شرط الحركة كما يذهب النريون بل يرى أرسطو أن افتراض الخلاء يؤدي إلى تناقضات شنيعة . فلو وجد الخلاء فى الطبيعة فكيف نفسر اتجاه العناصر نحو مكانها الطبيعى وسرعة حركتها عندما تكون فى هذا الاتجاه ؟ وسوف يترتب على افتراض الخلاء أيضاً أن تسقط الأجسام غير المتساوية فى الكتلة والثقل بسرعة واحدة فى مسافة واحدة — إذ يرى أرسطو أن الأجسام تتحرك بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجودة فيه — . كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء أن أى شيء متحرك سوف يتحرك بسرعة لانهاية وهذا مستحيل فافتراض الخلاء مستحيل .

الزمان

يدرس أرسطو الزمان فى حقيقته وخصائصه فى الفصل الرابع من كتاب الطبيعة^(١) .

ويبدأ بانارة بعض المشكلات المتعلقة بوجوده وبفكرة الآن Nun وبحاول تفسير علاقة الزمان بالحركة . فطبيعة الزمان غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود ، فإ فيه من ماضٍ ومستقبل غير موجود ، وليس هناك حاضر موجود ثابت فحيث لا حركة فلا زمان . ويمكن أن نفهم الزمان بواسطة ما يسمى بالآن :

فالآن أشبه بمجد يحد الزمان لأنه فاصل يفصل الماضى عن المستقبل أو هو نهاية فترة ماضية وبداية فترة آتية .

ولكن إذا كنا نعتبر الآن حداً للزمان ، إلا أنه لا يجوز أن نعتبر الآن جزءاً من الزمان .

فالزمان كم متصل ينقسم إلى مالا نهاية ، وشأنه شأن الامتداد المكاني المتصل أو الخط . فالخط ينقسم إلى مالا نهاية وليس له حد أصغر ، إذ لا يجوز أن نعتبر النقطة جزء الخط لأن أى خط يمكن أن ينقسم إلى خطين وهكذا باستمرار .

وكذلك الحال بالنسبة للزمان لأن بين كل آئين فترة زمانية تنقسم إلى مالا نهاية .

ولما كان من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذى صفة خاصة بحيث يمكن أن يكون بداية وليس نهاية في الوقت ذاته لزمان معين ، أو يكون على العكس نهاية وليس بدوره بداية لزمان معين ، فقد انتهى أرسطو إلى رفض فكرة حدوث الزمان وعارض رأى أفلاطون الذى قال بخلق الزمان (١) فالزمان قديم وخالد عند أرسطو وكذلك الحركة الدائرية الموجودة فيه وعلى أساس من أبدية الزمان والحركة يثبت أرسطو وجود المحرك الذى لا يتحرك .

أما عن علاقة الزمان بالحركة فواضحة ، بل هناك من يذهب إلى التوحيد بين الزمان والحركة .

ولكن يبدو أن في هذا رأى مغالاة ، لأنه في حين توجد أنواع كثيرة للحركة ، إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها .

من جهة أخرى ، فالحركات منها السريع ومنها البطيء ، أما الزمان ، فراتب مستظم فيه المتحرك كثيراً في وقت قليل أو المتحرك قليلاً في وقت طويل . فالزمان إذن ليس هو الحركة ، ولكنه مرتبط بالتغير والحركة كل الارتباط .

ونحن نشعر بمرور الزمان عندما نعى تغير حالاتنا النفسية ، أما من يستفرقون في سبات عميق فلا يعون مرور الزمان فيكون شأنهم شأن من

(١) انظر محاضرة تيلوس

ناموا في كهف سرديس كما تقول الأسطورة يصلون لحظة يقظتهم بلحظة نومهم فلا يلركون الزمان .

كذلك نحن نعرف الزمان بواسطة الحركة . أى عندما يقطع متحرك ما مجموعة من النقاط في فترة زمانية معينة فنميز فيها بين نقطة وآن سابق ونقطة وآن لاحق .

ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه عدد الحركة بحسب السابق واللاحق . أو هو بمعنى آخر الجانب المعدود من الحركة . فهو عدد بمعنى ما يعد أو يقبل العد من الحركة .

ثم ينطرق أرسطو من فكرة العدد هذه التي يعرف بها الزمان إلى إثارة مشكلة لا يجب عليها بطريقة محددة وذلك حين يسأل : هل يكون للزمان وجود بغير وجود النفس الإنسانية ؟

ويجب انه إذا لم توجد النفس التي تعد فلن يكون هناك زمان بل حركة غير معدودة .

أما الحركة الأصلية التي يكون الزمان عددها فهي حركة النقلة الدائرية المنتظمة للسماء الأولى لأنها وحدها ذات الثبات والدورات المنتظمة .

اللامتناهى :

يقول أرسطو ، لا بد لمن يعنى بدراسة الطبيعة من أن يهتم بدراسة اللامتناهى في وجوده أو لا وجوده وبتفسير حقيقته .

ولقد ذكر اللامتناهى جميع الفلاسفة الطبيعيين عند ما تحدثوا عن مبادئ الطبيعة .

أما أفلاطون والفيثاغوريون فقد ذهبوا إلى أنه جوهر قائم بذاته . فهو في رأى الفيثاغوريين يدخل في تركيب جميع المحسوسات بوصفه مبدأ الزوجي اللامحدود في مقابل مبدأ التحديد الفردى بل انه يدخل أيضاً في تركيب الأعداد . وهو موجود خارج الكون .

وذهب أفلاطون مذهبه حين أقر وجوده في المحسوسات وفي المثل تحت اسم (الكبير والصغير) أو اللامحدود .

ولكن اللامتناهي لا يمكن أن يكون جوهرأ قائماً بذاته .

فلو كان جوهرأ فأى جزء فيه سيكون أيضاً لامتناهياً وهذا مستحيل ، إذ ستوجد ما لانهاية في ما لانهاية وهذا تناقض فلا يجوز إذن تصور اللامتناهي ^(١) على أنه جوهر قائم بذاته وإنما هو عرض يحمل على جواهر أخرى .

وهناك أسباب تقضى بضرورة افتراض اللامتناهي ومن جملة هذه الأسباب ، أن المقادير الرياضية يمكن قسمها إلى ما لانهاية .

ويتساوى في الرياضة ما يقبل القسمة وما يقبل الزيادة في صفة اللانهاية . فأى شيء محدود الكم يمكن قسمته إلى أجزاء تنقص بنسبة معينة إلى ما لانهاية . ولذلك يتصف المكان بأن له حداً أقصى ولكن ليس له حد أدنى .

وعلى العكس من ذلك العدد يقبل دائماً الزيادة إلى ما لانهاية فإذا أضفنا أجزاءً تصغر عن بعضها بنسبة معينة إلى ما لانهاية فإنا يمكن أن نحدد له حداً أدنى ولكنه يظل لانهايةً من جهة الحد الأقصى ^(١) .

والزمان أيضاً لا متناهي ، لأن أجزاءه تتوالى باستمرار إلى ما لانهاية .

لذلك فحد اللامتناهي أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كما المكان أو الاستمرار في الإضافة إليه كالعدد .

ولكن إذا كان اللامتناهي موجوداً على النحو السابق ، أى بوصفه عرضاً لا جوهرأ ، فما طبيعته ؟ يرى أرسطو أن اللامتناهي لا يوجد بالفعل وإنما يوجد بالقوة . على ألا يفهم الوجود بالقوة هنا بمعنى إمكانية التحول إلى الفعل .

فهناك اختلاف بين وجود اللامتناهي بالقوة ووجود البرنز الذي هو تمثال بالقوة وسيتحول إلى تمثال بالفعل .

(١) D. Ross. Aristotle, London, 1949, p. 83.

فوجود اللامتاهى بالقوة يعنى القوة التى تظل كذلك باستمرار ولا تنتهى إلى الفعل .

ويمكن أن نلاحظ كيف تقرب فكرة اللامتاهى من فكرة الحركة ، فكلاهما موجود بالقوة لا يتحقق أبداً بالفعل — فالحركة يقال عنها إنها بالقوة باستمرار وبمجرد تحقق الصورة فإنها تنتفى (١) .

وبواسطة اللامتاهى استطاع أرسطو أن يفند دعوى زينون في عدم إمكانية الحركة . فقد ذهب زينون إلى أن الحركة مستحيلة لأنها تقضى أن يقطع الشيء مكاناً ينقسم إلى ما لا نهاية في وقت متناه .

ولكن يرى أرسطو أن الزمان شأنه شأن المكان يمكن أيضاً أن ينقسم إلى ما لا نهاية ولكن بالقوة وليس بالفعل . وإمكانية انقسامه تشبه إمكانية انقسام المكان إلى ما لا نهاية .

(١) انظر . د . عبد الرحمن بدوى — أرسطو ١٩٥٣ ص ٢٠٧ .

الفصل الخامس

العالم الطبيعي

يفرق أرسطو عند دراسته للعالم الطبيعي بين عالم ما فوق فلك القمر
Supra Lunaire وهو عالم خالد بعيد عن الحدوث والفناء ، وعالم ما تحت
فلك القمر sublunare .

(١) عالم ما فوق فلك القمر :

يستدل أرسطو من وجود الحركة الدائرية البسيطة على وجود جسم
بسيط يقابلها . يقول : إذا صح أن الحركة الدائرية هي حركة طبيعية لشيء ما ،
فلا بد أن يكون هذا الشيء بسيطاً وأولياً وملتزماً بحركة دائرية كما تتجه
النار مثلاً إلى أعلى والأرض إلى أسفل . (١)

وهذا الجسم البسيط هو الأثير ذو الحركة الدائرية وبما أن حركته دائرية
فهى ليس لها ضد وهو غير قابل للزيادة أو النقصان ولذلك يمكن أن يتصف
بالالوهية (٢) .

ويكون الأثير aither مادة الأجرام السماوية وتتركب منه الكواكب
وأفلاكها .

فالكون في رأى أرسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة
والتي لا يفصل بينها أى فراغ Concentric spheres .

والأرض توجد في الفلك المركزى الذى تدور حوله باقى الأفلاك
أما آخر الأفلاك أو أقصاها فهو السماء الأولى التى تحوى النجوم الثابتة وهو
فلك الثوابت .

(١) De Caelo. I, 2, 269b.

(٢) Meteor, 1, 3, 339b 25.

وقد حدد أرسطو عدد هذه الأفلاك بخمس وخسين فلكا . يضاف إليها أربعة أرضية هي طبقات غير مستقرة لما يتناوبها من تغيرات واستحالة وهي طبقة النار والهواء والماء والأرض .

وتتم حركة السماء الأولى بنوع من العشق المتجه إلى الله . أما حركات الأفلاك الأخرى وهي حركات أكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات أخرى هي نفوس الكواكب .

وقد رجع أرسطو في تفسيره لهذه الحركات إلى نظرية أودوكس Eudoxe التي أكلها صديقه كاليبوس .

وتبين مما سبق أن الأفلاك السماوية تشبه الكائنات الحية ، فهي أحياء خالدة إذ لها نفوس عاقلة خالدة .

ومن هنا نشأ مشكلة تتلخص في السؤال الآتي :

إلى أى محرك تدين هذه الأفلاك السماوية بحركاتها ؟ هل إلى طبيعتها الاثيرية المتحركة ؟ أم إلى نفوسها ؟

يذكر هاملان تفسيراً للاسكنتر في هذا الصدد خلاصته ، أن الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس ، فالمحرك الفعلي هو النفس أما طبيعة الأثير فهي استعداد وقوة تفتقر لمساعدة نفس ، تخرجها من القوة إلى الفعل^(١) .

وعلى العكس من العالم السماوي فإن عالم ما تحت فلك القمر يخضع لكثير من عدم الانتظام ، فالكائنات الأرضية فيها تنطوي على مادة تقبل امكانيات كثيرة وقد تتجه بعض الأحيان إلى عكس الطريق السليم فتنشأ فيها الشواذ .

وفي العالم الأرضي توجد عناصر كثيرة في الكائنات بشكل غير منتظم فتوجد كائنات غير ذات وحدة كاملة^(٢) ، أما المركبات الصناعية فليس لها وحدة باطنية على الاطلاق وإنما تتحد العناصر فيها بشكل مصطنع فوجدتها خارجية وليست طبيعية كما تكون في الكائنات الطبيعية والأحياء .

(1) Hamelin, Systeme d'Aristote, p. 354-358.

(2) Met. Z. 17, 1041b.

عالم ما تحت فلك القمر :

تركب الأجسام الطبيعية في عالم ما تحت فلك القمر من العناصر الأربعة ، ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر البسيطة بنفس الطريقة التي استدل بها على وجود الأثير عند بحثه في السماء .

فالحركتان البيطتان ، هما الحركة الدائرية والحركة الرأسية ، أما الحركة الدائرية فهي الخاصة بالأثير ، والحركة الرأسية فهي التي تتقبل الأضداد لأنها تستدعي فكرتي الأعلى والأسفل ، أى تتجه إلى سطح الكرة الأرضية ومركزها .

والذى يتحرك إلى أعلى هو الخفيف أو النار ، والذى يتحرك إلى أسفل هو الثقيل أو التراب ، ولكن إلى جانب الخفيف والثقيل المطلقان ، يوجد خفيف وثقيل نسيان هما الهواء والماء .

ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر الأربعة بطريقة أخرى أى بواسطة الاعتماد على حاسة اللمس . أى بالاحساس بالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة .

ويتكون كل عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كئيفيتين من الكئيفيات الأربع فالتار مثلا تتكون من (الحار والجاف) . والهواء (الحار والرطب) . الماء (البارد والرطب) ، الأرض (البارد والجاف) .

ويفرق أرسطو في هذه الكئيفيات التي تركب منها العناصر الأولية بين كئيفيات إيجابية active وكئيفيات سلبية passives فالحار والبارد كئيفيات إيجابية فعالة أما الرطب والجفاف فكئيفيات سلبية مفعلة . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية مشتملا على جانب فعال إيجابي وجانب آخر سلبي وهذان الجانبان يسمحان بالتحويلات المستمرة بينهم^(١). فالعناصر الأولية لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط منها ولكن يمكن تحول بعضها إلى البعض الآخر ، لاختلاف تكوين كل منها ، إذ يوجد في كل

(١) De Gen. et corr. II, 2-8.

عنصر من هذه العناصر إحدى الكيفيتين الإيجابيتين وهما الحار والبارد ،
وإحدى - الكيفيتين السليتين وهما الرطب والحاف .

ويكون التحول بين العنصرين المشتركين في صفة واحدة بطريقة أسرع
وأسهل عنه بين عنصرين مختلفين في جميع الصفات .

فالنار والهواء لا اشتراكهما في كيفية الحار لا يستدعي تحولهما إلا إذا تحول
الحاف في النار إلى الرطب ، وعند تحول الهواء إلى ماء يتغلب البارد على الحار
ويبقى الرطب مشتركاً بينهما ثم يتحول إلى أرض يتغلب الحاف على الرطب
ويبقى البارد مشتركاً وهكذا تتم التحولات بين العناصر في حركة دائرية .

وقد تم التحولات بين العناصر في اتجاه عكسي بان تغير الكيفيتان في
كل منهما مثل تحول النار إلى ماء ولكن مثل هذا التحول يتطلب وقتاً أطول .

وتختلف حركة التحول *transmutation* أو الاستحالة عن حركة
النمو *l'accroissement* في الكائنات الطبيعية لأن في النمو إضافة عنصر
جديد إلى عنصر ثابت يشترك معه في طبيعته . ويختلف تحول العناصر عن حركة
التغير في الكيف ، لأنها تقتضي بقاء جوهر ثابت تتعاقب عليه الكيفيات .

فحركة التحول مختلفة عن حركة النمو والاستحالة الكيفية ، وهي تشبه
حركة التوالد *génération* لأن الهواء الذي يتولد من النار إنما يعنى
تحققه بالفعل بعد أن كان موجوداً فيها بالقوة ويتميز هذا التوالد في العناصر
عن غيره من أنواع التوالد الأخرى بأنه يتم في شكل دائري بحيث يرجع إلى
النقطة التي بدأ منها ثم يعود إلى حيث بدأ وهكذا باستمرار (١) .

وعلة الحركة في هذه العناصر هو مبدأ الطبيعة *Physis* الموجود بها
مباشرة وبالمهية ، وتكون حركتها وفقاً للطبيعة حين تتجه إلى مكانها الطبيعي
كأن يتجه الخفيف إلى أعلى والثقيل إلى أسفل ، ولكنها قد تتحرك حركة
مضادة للطبيعة بفعل العنف أو القسر وذلك حين تتجه بفعل محرك خارجي
في عكس اتجاهها الطبيعي كأن يتجه التراب إلى أعلى مثلاً .

(١) De Gen. et corr. II, 10 — Met. II, 2.

وتتم الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يعوقها عائق لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بتزوع وقابليته للحركة نحو غاية معينة كما أن تولد العناصر عن بعضها هو انتقال الوجود من القوة إلى الفعل . فالهواء الذي يصدر مثلاً عن النار كان موجوداً فيها من قبل وجوداً بالقوة .

والأشياء الطبيعية جميعها يتلازم فيها نوعا الوجود فهي موجودة بالفعل وتنطوي في الوقت نفسه على وجود بالقوة ، لأن تحول الوجود من القوة إلى الفعل يقتضى التلازم في شيء واحد وهو يحصل ما لم يعوقه عائق .

فالبارد مثلاً يحتوى على الساخن بالقوة وينتقل إلى الفعل حين يتحول الهواء إلى نار ما لم يقف في طريق التحول عائق وكذلك فيما يتعلق بالخفيف والثقيل فالخفيف بالقوة مثل الماء يصير خفيفاً بالفعل مثل الهواء ويتجه إلى أعلى أو إلى مكانه الطبيعي ما لم يعوقه عائق .

وكذلك تظهر الطبيعة في الكائنات المتحركة أقرب إلى قابلية ونزوع نحو غاية معينة ولكن في هذه القابلية والنزوع قصد واتجاه فالنار تتجه إلى أعلى لأن مكانها الطبيعي في أعلى الطبقات والماء حين يتولد من الهواء فإنما لأنه كان موجوداً فيه بالقوة ثم تولد بالفعل وكلا الحركتين توجهه دائماً غاية واتجاه بحيث تبدو الطبيعة دائماً عند أرسطو ذات تبصر وعناية ولذلك يصفها بأنها لا تحدث شيئاً عبثاً .

الفصل السادس

الأحياء والنفس

يرجع اهتمام أرسطو بدراسة الأحياء إلى تاريخ أسرته المعروف في الطب فلا عجب أن تصل مؤلفاته في هذا الميدان إلى ما يقرب من ثلث مؤلفاته جميعاً .

ولقد حدد أرسطو ظاهرة الحياة بوظائف التغذية والنمو والاحساس والحركة المكانية التلقائية ، أما الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهي غير قابلة إلا للحركة طبيعية واحدة ولا يوقف هذه الحركة إلا القسر (١) وعلة الحركة في الكائنات الحية هي النفس التي تعد للجسم بمثابة الصورة من المادة ... والنفس فضلاً عن هذا غاية الجسم الحى وهو آلة لها فهي على حد تعريفه كمال أول (انتليخيا) لجسم ما ذى خصائص معينة ، لأن الأجسام تختلف باختلاف النفوس التي تناسبها فالجسم في النبات غير الجسم في الحيوان غير الجسم الانسانى لأن للنفوس أنواعاً مختلفة ، فنفس نباتية أو غاذية ونفس حساسة ونفس عاقلة ..

والنوع الأعلى من النفوس يشمل الأدنى ، فالنفس الحساسة تشمل النفس الغاذية ، وليس العكس صحيحاً ، لذلك كانت النفس العاقلة أو الناطقة شاملة لكل قوى النفوس الموجودة في الأحياء الأدنى من الانسان . لذلك يلزم عند دراسة الأحياء أن نبدأ بدراسة النفس الانسانية وما تشمله من قوى مختلفة بعضها مشترك بين الانسان والحيوان وبعضها يقتصر على الانسان وحده .

ولم يفرق أرسطو بين علم الحياة ودراسة النفس لأن النفس عنده هي مبدأ الحياة . ولقد اتسعت دراسته في علم الحياة لفروع متعددة مثل دراسة

(١) *Phys. VIII, 4, 255.*

مورفولوجيا الحيوان Morphologie وفسولوجيا الحيوان Physiologie
وعلم أجنة الحيوان ، Embryologie .
وعلى العموم فيمكن أن يعد بحثه في النفس المرجع الرئيسي للدراسة
الكائنات الحية ...

نظرية النفس :

يخص أرسطو للكائنات الطبيعية بالقدرة على الحركة الذاتية ، غير أن
التفارق بين الأحياء وغير الأحياء يرجع إلى اختلاف المهرك في كل منها :
فبدأ الحركة في الطبيعة غير الحية يرجع إلى طبيعتها الباطنية Physis أما
المهرك في الأحياء فهو النفس psyché ولكنه تكون النفس علة للحركة
لا بد أن تكون محركاً لا يتحرك . ولما كانت غير قابلة للحركة كانت بالضرورة
صورة خالصة . لأن كل ما به مادة فهو متحرك أو قابل للحركة . وفي هذه
الفكرة يختلف أرسطو اختلافاً واضحاً عن أفلاطون الذي وصف النفس
بأنها متحركة فأضاف إليها صفة المادية^(١) .

نقد أرسطو للقدماء :

ويؤيد أرسطو في الباب الأول من كتابه في النفس رأيه الذي ينشأ به
صفي المادية والحركة عن النفس فيبدأ بنقد نظريات الفلاسفة السابقين عليه
الذين وصفوها بالمادية والحركة

وعلى رأس هؤلاء السابقين الذين يتعرضون لنقد أرسطو ديمقريطس
وأتباعه الذين .

فقد قال ديمقريطس ان النفس تتركب من ذرات مادية متحركة ، وهي
تحرك الجسم بنفس حركتها وسبب ذلك أن ديمقريطس وأتباعه قد عجزوا
عن تصور أن مالا يتحرك يمكنه التحريك .

(١) كتاب النفس لارسطو طالس . نقله إل العربية الدكتور أحمد غزاد الأهواي وراجعه
الأب جروج شحاته تنوات . القاهرة ١٩٤٩ . الباب الأول ، ٣ ، ٤٠٦ .

ولكن يعترض أرسطو على هذه النظرية إذ أنها يمكن أن تفسر طريقة تحريك النفس للجسم ولكنها لا تفسر لنا كيف توقف النفس حركة الجسم . من جهة أخرى يؤكد أرسطو غائية الحركة عند الحيوان مما لا يتفق ونظرية الحركة الآلية عند ديمقريطس .

كذلك يذكر أرسطو أنبادوقليس الذى وصف النفس بأنها مركبة من نفس العناصر المادية التى تتركب منها سائر الأشياء التى تعرفها .

فبالأرض مثلا ندرک الأرض وبالماء ندرک الماء وهكذا اعتمادا على مبدأ أن الشبيه يندرك الشبيه . ويعترض أرسطو على هذه النظرية التى تصف النفس بأنها مادية ويقدم أدلة يرفض بها هذه النظرية . ومن هذه الأدلة أن هذه العناصر التى تدرکها النفس لا تدرکها نقيه فى حالة خالصة ولكنها توجد دائما فى تركيب واثلاف معين فهل تحتوى النفس أيضا على هذه الصور المتعددة للعناصر ومركباتها ؟

يتضح من هذا أنه لا يكفى القول بأن النفس مركبة من نفس العناصر التى تدرکها فى الأشياء ما دامت لا تحتوى على التركيبات المختلفة لهذه العناصر .

ومن جهة أخرى يترتب على هذا القول أن الله سيكون أجهل الأشياء لأنه ليس مركباً من العناصر .

وخلاصة القول أن من المستحيل أن تتحرك النفس فى رأى أرسطو لأن كل متحرك بذاته يتقسم ضرورة إلى عنصر يحرك وعنصر متحرك ، فالإنسان مثلا كائن متحرك والمحرك فيه هو النفس والمتحرك الجسم ، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك لأنها لو تحركت لوجب التمييز فيها بين عنصر يحرك صورى وعنصر متحرك مادي ، (هـ) ولكن النفس صورة خالصة لا مخالطها أى أثر للمادة كما أنها تقوم بوظيفة المعرفة ولكن لا يلزم من ذلك أنها مكونة من نفس العناصر التى تتكون منها موضوعات المعرفة .

(هـ) تصف النفس بالحركة العرفية حيث أنها مصاحبة للجسم الذى يتحرك وهو فى هذه النقطة تختلف عن المحرك الذى لا يتحرك على الإطلاق .

تعريف النفس :

وفي الفصل الثاني من كتاب النفس يعرض أرسطو رأيه الخاص في النفس ويبدأ بتعريفها فيعرفها بأنها كمال أول بلحسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة^(١) ويقضى تفسير هذا التعريف أن نذكر معنى كل حد على النحو التالى .

١ - كمال أول :

الكمال يعنى الفعل ويفرق أرسطو بين درجات الكمال فكمال أول *actus primus* وكمال ثان وهو يقصد فى هذا التعريف الكمال الأول أو الفعل الأول يعنى أول درجات تحقق الوجود .

فالوجود يمتثل ثلاث درجات ، وجود بالقوة هو إمكانية أو استعداد ووجود بالفعل الأول هو أول درجات تحقق الوجود بالفعل ووجود بالفعل الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود الفعلى .

ويوضح أرسطو هذا التفسير فيقول بثلاث درجات للعلم أول هذه الدرجات عند الجاهل الذى فيه استعداد للمعرفة فيكون العلم عنده بالقوة ، والدرجة الثانية عند من تعلم فقد حل فيه العلم فصار موجوداً بالفعل الأول ، أما من تعلم ثم استخدم علمه فهو فى مرتبة الفعل الثانى .

وقياساً على ذلك يعنى تعريف النفس بأنها كمال أول أن بها الوجود الفعلى ولكن لا يتحتم من مجرد هذا الوجود أن تمارس النشاط الذى يمكنها ممارسته على أكمل وجه ، فحالتها فى الكائن الحى حال العلم عند من تعلم ولم يمارس علمه ، إذ يكون للكائن الحى نفس على الرغم من عدم ممارسة الكائن الحى لكل القوى والوظائف التى تنطوى عليها هذه النفس كما نلاحظ مثلاً عند النائم أو الطفل الرضيع .

(ب) جسم طبيعي آلى :

الجسم الطبيعي يقابل الجسم الصناعى ويتميز عنه بأن حركته ذاتية وليست قسرية ، أما الآلى فيعنى أنه جسم توفرت له جميع الشروط التشريحية أى اكتملت آلاته أو أعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

فلو فرض مثلاً أن هذا الجسم الطبيعي لم يكتمل له الأعضاء الخاصة به كالرأس أو القلب أو اليدين لفقد الشروط الواجب توافرها لوجود النفس فى هذا الجسم .

(ح) ذو حياة بالقوة :

ذو حياة بالقوة يفيد أن هذا الجسم الكامل تشريحياً يقتضى أيضاً توفر الشروط الفزيولوجية أى أن تم لهذا الجسم الآلى الاستعداد الضرورى لأداء النشاط الحيوى ليؤدى الوظائف الفزيولوجية التى تؤدها النفس فى الكائن الحى . فلو كانت جثة كاملة من الجهة التشريحية فلا يكفى لكى تمارس وظائف النفس .

ويمكن أن نلاحظ أن وجود الحياة بالقوة صفة ذاتية فى الجسم ، فليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئاً خارجاً تضيفه النفس على أى جسم بل وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد المعين . وننتهى من هذا التعريف إلى أن الكائن الحى لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة وينفس بمثابة الصورة . ويكفى عند تعريفها أن توجد بالفعل الأول وهو أول درجات التحقق .

لكن التعريف الكامل للنفس ينبغى ألا يقتصر على ذكر ماهيتها بل يتناول بيان أنواعها .

فكما لا نكتفى فى الهندسة بتعريف الشكل بوجه عام فنحدد أنواع الأشكال الهندسية مثل المثلث والمربع والدائرة ونوضح كيف يدخل البسيط فيها فى المركب كذلك عندما ندرس النفس فى الكائنات الحية ينبغى لنا أن نحدد أنواع النفوس المختلفة وما تشمله كل نفس من هذه الأنواع من قوى ووظائف مختلفة .

فالنفس إذن على الرغم من أن لها تعريفاً واحداً يسرى على جميع أنواعها ، إلا أن لها أنواعاً ترتب في نظام تدريجي بحيث يشمل النوع الأعلى الأنواع الأبسط منه ،

وأبسط أنواع النفس هي النفس الغذائية nutritive لأنها موجودة في كل الأحياء ثم تليها النفس الحساسة sensitive وهي موجودة في جميع الحيوانات وتدرج وظائف هذه النفس بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنه أبسط الإحساسات ويشترك في كل الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً (١) ثم يلي اللمس الذوق فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصر وظائف النفس الحساسة على الإدراك الحسي فحسب بل تشمل أيضاً الشعور باللذة والألم الذي يتبعه الرغبة والتزوع . كذلك يتفرع عن الإحساس قوتى الخيال والذاكرة الموجودتين عند بعض الأنواع العليا من الحيوان .

أما أعلى أنواع النفوس فهي النفس الإنسانية التي تتميز عن باقي أنواع الحيوان بالقوة العاقلة .

هذا فيما يتعلق بأنواع النفوس في الكائنات الحية أما من جهة وحدة طبيعة النفس فيتساءل أرسطو :

هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ؟
أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟

ويرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون في أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء . وحجة أرسطو في هذا الرفض أنها لو انقسمت فاذا يكون علة وحدتها ؟

هل يكون الجسم ؟ لا يمكن قطعاً لأن النفس هي مصدر وحدة الكائن الحى . .

(١) النفس - الباب الثامن ٤١٤ ، ٤١٥ .

لذلك ، ينتهى إلى أن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لاتنقسم بدليل أننا نلاحظ فى بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قطعت أجزاء فان كل جزء من هذه الأجزاء يظل محتفظاً بكل خصائص النفس فى الجزء الآخر .

وعلى العموم فن الواضح أن أرسطو حين يذكر كلمة أجزاء النفس فانما يعنى قواها المختلفة Faculties .

ويمكن أن ندرس هذه القوى فى أنواع النفوس المختلفة بنظام يبدأ بالأبسط إلى الأكثر تعقيداً .

١ - القوة الغذائية :

تعد القوة الغذائية أول قوى النفس ومعرفة هذه القوة تستلزم معرفة الوظائف التى تقوم بها فى الكائن الحى .

فما هى وظائف القوة الغذائية التى تتمثل فى النفس النباتية ؟

إن أهم هذه الوظائف ، هى التغذية والنمو والتوالد .

أما فيما يتعلق بالتغذى ، فيرجع أرسطو إلى آراء السابقين الذين قالوا إن الشبيه يتغذى بالشبيه ، وإلى الذين قالوا على العكس إن الشيء يتغذى بضده . ويتوسط أرسطو فيقول بأن الجسم الحى يتغذى بشيء مختلف بالفعل شبيه بالقوة ، لأن الغذاء هو عملية تحويل الضد إلى مادة مشابهة لمادة الكائن الحى المتغذى وينتج عن التغذية النمو .

ولكن لا يكتفى تفسير النمو من جهة الزيادة المادية التى تطرأ على الجسم الحى وذلك لأن الكائن الحى يتخذ فى نموه اتجاهاً ونسبة وحداً معيناً ، يحدد جميعاً صورة الكائن ، فيفسر النمو يتعلق بالنفس لا بالجسم .

ولكن غاية الكائن الذى يتغذى وينمو ليسه حفظ الكائن الفرد الذى مهما طال وجوده فإنه فان وإنما غاية الكائن الحى هى استمرار نوعه وحفظه بطريق التوالد المستمر وهذا يشارك الفرد الثانى فى الخلود والألوهية .

ب - القوة الحساسة :

ذهب السابقون على أرسطو في تفسيرهم للإحساس إلى أنه تغير كيمي يحدث في العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو بقوله إن هذا التأثير الفيزيقي لا يكفي وحده لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسي عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتمييز .

ولقد تمسك أرسطو بعلم وسط بين من قالوا إن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه وبين من قالوا إنه يحدث بين الضد وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه في عملية التغذية فقال إنه تحول الضد إلى شبيهه وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون الخ . . . (١)

غير أن الإدراك الحسي يختلف عن عملية التغذية بأنه إدراك للصورة فقط خالية من مادتها في حين يكون التغذية تقبل للمادة . فشان الإحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادته من الحديد أو الذهب .

وكل حاسة من الحواس الخمس لاتنفعل إلا بصورة محسوسها فحاسة البصر مثلاً لاتنفعل بالصوت وإنما تدرك اللون الذي يؤثر على العين بواسطة وسط مشف يسرى فيه الضوء وكذلك في السمع عند إدراك الصوت الذي يتم بواسطة الهواء . ويحدد أرسطو نسباً معينة لهذه الصور التي تؤثر على العضو الحاس بحيث لو زادت حدثها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة هي نسبة بين ضدين ، مثلاً بين الحلو والمر فيما يتعلق بالفوق أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر ، أو الصلابة واللينة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الإحساس المؤثر في حدود معينة أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فإنها تؤدي إلى فساده أو توقيه .

ول هذه الملاحظة قيمتها المعروفة في علم النفس التجريبي الذي يحدد مقياساً معيناً لتأثير الإدراك الحسي بالموثرات الخارجية وهو ما يعرف في علم النفس الحديث بعنبة الإحساس :

الحواس الباطنة :

الحس المشترك ، الخيلة ، الذاكرة :

وبعد أن يوضح أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة ، يقول بوجود موضوعات للإحساس تترك باشتراك هذه الحواس ، خاصة البصر واللمس ، لأنها تفترض حركة العين واليد وهذه الموضوعات هي الشكل والعدد والحجم .

ووجود هذه المحسوسات المشتركة يفترض ما نسميه بالحس المشترك :

sensus Communis (١) .

ولا يعتبر أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وإنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة . فالإحساس عموماً قوة واحدة ولكنها تنوع وتتعدد وظائفها .

وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به عندما لا يتدخل في عمل الحواس الأخرى أى عندما يقوم بالعمليات التالية :

إدراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسة مثل إدراك الحركة والسكون والعدد والوحدة والشكل والحجم .

إدراك المحسوس بالعرض كأن تترك مثلاً أن س من الناس هو ابن ص ؟ التمييز بين المحسوسات المختلفة في كل جنس ، مثل التمييز بين الأبيض والأسود في داخل اللون .

ويرى أرسطو أن مركز هذا الحس المشترك هو القلب لأن هناك نفساً حاراً يجرى ويحمل رسالة الحواس إلى القلب .

(١) النفس ١٢٧ ٢٧١ .

الخيالة Phantasia والذاكرة Mnémé :

وتنفرع عن الإحساس قوة التخيل لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالإحساس كما أنها تعمل في بعث الصور في الأحلام (١) ولا توجد الخيالة في كل الحيوانات في حين يوجد الحس فيها كلها . والخيالة هي أساس تكوين الذاكرة ، ولكن الذاكرة تتعلق بصور الماضي ، أما حين نستحث الذاكرة بالإرادة فيسمى هذا تذكراً . وعلى العموم تظهر الذاكرة عند أرسطو فيما نسميه اليوم في علم النفس الحديث بتداعي المعاني .

القوة العاقلة :

ويدرس أرسطو القوة العاقلة ووظائفها في الفصل الثالث من كتاب النفس . وهو يخص الإنسان بهذه القوة ويصفها بأنها تختلف عن باقي قوى النفس الأخرى لأنها غير مرتبطة بالجسم . وينص أرسطو على أن العقل مفارق للبدن والدليل على هذه المفارقة يتلخص في أننا لو قارنا بين عمل أى حاسة وعمل العقل فسوف نجد أن الحاسة تضعف من كثرة الاستعمال وترهق بحيث أنها لا يمكنها أن تقوم بوظيفتها . فبعد أى إحساس شديد لاتقوى الحاسة على إدراك ما هو أبسط منه أما العقل فعلى العكس من ذلك تزداد قدرته على تعقل البسيط بعد إدراك المركب .

أما عن وظيفة العقل فهي تختلف في رأى أرسطو عن الإحساس ، وإن كان يفسر طريقة أدائه لهذه الوظيفة بنحو يشبه تماماً طريقة عمل الحواس . فكما تتأثر الحواس بالصور الحسية فكذلك يتأثر العقل بالصور العقلية المجردة ، فثلاً نترك الفطوسة في أنف معين بواسطة الإحساس أما بالعقل فنترك معناها المجرد أى أن العقل يدرك الماهيات المعقولة . ولكي يمكن للعقل القيام بتجريد المعاني العقلية والماهيات الكلية يفرق أرسطو بين قوتين في العقل .

(١) De insomniis 459b 5.

قوة قابلة لتلقى جميع المقولات هي ملكة استعداد لتقبل الصور المقولة وبها المقولات بالقوة ولكنها لاتعقل هذه المقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعاني الكلية من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود بالفعل في العين الإنسانية .

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقليين في النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيولاني Patheticos وعقل فعال Poeticos ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شيء آخر هو دائماً بالفعل .

وعلى الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقليين ، المنفعل والفعال موجودان في النفس الإنسانية^(١) إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالق وأزلي ، وأنه يأتي الإنسان من الخارج .

أما عن طبيعة هذا العقل فهي فعل خالص وهو في تعقل دائم ، الأمر الذي يجعله أقرب شيء إلى العقل الإلهي .

وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة في العقل إلى اختلاف المفسرين .

فقد ذهب الاسكند الافروديسي في القرن الثالث الميلادي إلى الرأي الذي يميل إلى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السماوات الذي هو دائماً بالفعل .

أما ثامسطيوس في القرن السادس الميلادي فقد تمسك بعبارة أرسطو التي يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود في النفس الإنسانية .

(١) النفس ، الباب الثالث - الفصل الخامس ١٣٠ و ١٠ .

وينبغي أن نميز في النفس ذلك التمييز الموجود في الطبيعة بين المادة التي هي وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذي يحدد هذا الوجود ومثل هذا التمييز نجده في الفن والمادة التي تستخدم فيه^(١).

وقد ترتب على هذا الاختلاف في طبيعة العقل الفعال اختلاف آخر في علاقته بباقي قوى النفس الأخرى، ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفي العصور الوسطى^(٢).

وهكذا نجد أن النفس عند أرسطو لم تكن أكثر من مجرد شرط القيام بوظائف البدن^٢

إلا أن نظرية العقل جاءت في آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه واتباعه المتأخرين.

(١) النفس الباب الثالث، ٥٤ - ٤٣٠ و ١٠

(٢) أنظر د. محمود قاسم، في النفس والعقل للفلاسفة الإغريق والاسلام ١٩٤٩.

الفصل السابع

الأخلاق

هناك رأى يتفق عليه العامة والخاصة ، هو أن الغاية القصوى للحياة الإنسانية هي السعادة . فالسعادة هي الخير المطلق لأنها تطابذاتها وليست وسيلة لشيء آخر خير منها أو يعلو عليها .

ولكن إذا اتفق الجميع على تفسير الخير المطلق بأنه السعادة إلا أنهم يختلفون في الوسائل التي تؤدي إلى السعادة .

وهم على العموم يذهبون في تفسيرهم للسعادة على ضوء الحياة التي يحونها . فالبعض يبحث عنها في اللذة ، والبعض في الثروة والبعض الآخر في المجد السياسي ، بل يختلف رأى الفرد نفسه بحسب الظروف والأحوال فان أدركه إملاق ظن السعادة في الثروة وإن أصابه مرض تصورها في الصحة وهكذا .

أما رأى أفلاطون في الخير فيبدو غامضاً إن قيس بهذه الآراء فهو يقول بمثال للخير هو مصدر للخير في كل شيء في الوجود ، ولكن يوجه إلى هذا الرأى جملة اعتراضات من أهمها : أنها تفترض خيراً ليس في استطاعة الإنسان أن يعرفه أو يحصل عليه ، بل حتى لو أمكن للبشر الحصول عليه فلن يكون مصدر خير لهم كما يقول الأفلاطونيون لأنه ان ينفع الحاصل عليه شيء ، فلن يجعل الصانع أو الفنان أمهر في صنعته ولا في فنه (١) .

لذلك ينبغي أن نكف عن البحث عن مثال للخير وأن نبحث عن الخير بالنسبة للإنسان .

ولكى يمكن أن نحدد هذا الخير الإنسانى نبدأ بالنظر إلى أمثلة أبسط
فنسأل مثلاً ما هو الخير بالنسبة للموسيقار أو للمثال ؟ فنجد أن الخير لكل
منهما هو إتقان وظيفته .

وبأخذ أرسطو هنا بقاعدة لا تنطبق على الأخلاق أكثر مما تنطبق على
جميع مجالات فلسفته هي أن أى كائن أو شىء معين لا يبلغ غايته إلا بأدائه
لوظيفته .

فأى كائن حى أو أى أداة لا تتميز بالكمال إلا بأدائها للوظيفة الخاصة
بها ، فغاية العين مثلاً أن تبصر وغاية الفأس أن تقطع ، وقياساً على ذلك
يكون للإنسان وظيفة خاصة به إذا أداها بلغ غايته التى هي السعادة . فإهذه
الوظيفة التى تناسبه بوصفه إنساناً ؟

لو نظرنا إلى الإنسان فإنا نجد كائناً مكوناً من جسم ونفس وله
وظائف جسمانية ووظائف عقلية ، أما وظائف الجسمانية فإنما يشترك فيها
مع باقى أنواع الحيوان بل يشترك مع بعض أنواع النبات بما له من نفس نباتية
وإنما يتميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية بنفس ناطقة وفى نشاط هذه
النفس الناطقة يمكن تحديد فضيلته . فإهى الفضيلة ؟

مادامت الفضيلة صفة تتعلق بالنفس الإنسانية ، فيدبى أن ننظر فى
صفات النفس وأحوالها فنجد أنها إما انفعالات Pathos أو قوى
طبيعية Dunamis أو عادات خلقية مكتسبة Heksis (١)

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية ، فنحن
لا نصف أحداً بأنه فاضل أو سىء لأنه يفعل بالغضب أو بالخوف أو لأن
فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات ، وإنما الفضيلة هى عادة
خلقية مكتسبة أو طريقة لسلك الإنسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات
فالفضيلة إذن ليست موجودة بالطبيعة ولكنها عادة مكتسبة . ووجود
الفضيلة يتطلب شرطين ضروريين هما الإرادة والتعود .

(١) Et. N. II. ٤. 1105b 19.

لأن الفضيلة هي عمل إرادى ، والعمل الإرادى هو ما كانت دوافعه صادرة عن باطن الإنسان أو نفسه . أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للإنسان عليها ، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للإنسان أو كأن يكون إرغام أو عمل صادر عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل ، فلا يسمى عملا إرادياً .

ويلاحظ أرسطو أن الفعل الإرادى ليس موقوفاً على الإنسان وحده بل يوجد أيضاً في بعض أنواع الحيوان ، وإنما يتميز العمل الإرادى الأخلاقى عند الإنسان بأنه عمل صادر عن اختيار وروية وتفكير Proairesis والتفكير هنا لا يتناول غاية العمل بل الوسائل التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية .

وإذا تعود الإنسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائماً اختياره ، بل يشعر بالذة وسرور عند ممارسته . لذلك ينادى أرسطو بضرورة تدخل المرهب في تكوين العادات الحسنة في الأطفال ويستخدم في سبيل ذلك العقاب والحزاء حتى تتمكن العادة من صاحبها وتصبح له بمثابة طبيعة ثانية فتساعده في المستقبل على اختيار الفعل الخير عندما يشرع في التفكير .

ولكن كل ماسبق لا يكتفى إلا في تحديد صورة الفضيلة، والذى نعرف ما هو مضمون العمل الفاضل يكتفى أن ننظر فيها لعمله الطبيعة والفن . فنجد أنهما تتفاديان التطرف وتتجان كل شيء بمقياس ونسبة ثابتة .

فالأطباء مثلا يحددون الصحة بأنها نسبة معينة ثابتة للقوى المتضادة الحار والبارد التى تؤثر على الجسم والمثال والمهندس يهدفان أيضاً إلى تحقيق النسب الصحيحة في أعمالهما .

وكذلك يكون مضمون الفضيلة دائماً في الوسط العدل بين رذيلتين كلتاها إفراط وتفريط .

فالشجاعة مثلا هي وسط بين جبن وتهور ، والكرم فضيلة وسط بين إسراف وتقتير .

ولا يعنى تحديد الوسط ، إننا نأخذ المتوسط الحسابى بطريقة آلية كما يكون الحال فى الكم المتصل ، لأن الانفعالات والأفعال لا تختمل مثل هذه الدقة ، ولأنها تخاطب أناساً مختلفين فى الطباع وتتحقق فى ظروف متباينة ، فهذا الوسط يختلف باختلاف الأشخاص لأن بعضهم يكون أقرب إلى أحد الطرفين من الآخر ، فتحديد الوسط بالنسبة للجبان يكون بزيادة الجرأة وعند المتهور بكميت نزعة العدوان . كما أن بعض الفضائل تكون أقرب إلى أحد الطرفين فالكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التمتطير . وهناك من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفها المرذولين فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب وهكذا يختلف معنى الوسط من فضيلة إلى أخرى . ولئن كانت الفضيلة بحكم تعريفها وسط بين رذيلتين إلا أنها فى ذاتها مطلقه كاملة وسابقه على هذين الطرفين لأنهما يعتبران نقصاً بالنسبة لها .

ولقد أراد أرسطو بهذا التفسير للفضيلة أن يقف موقفاً وسطاً بين زهد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلى إشباعها وينتهى أرسطو إلى تعريف الفضيلة بأنها :

خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذي يحدده العقل أو يحدده رأى الحكيم . (١) وينص هذا التعريف على أن الفضيلة الأخلاقية كما تفترض الإرادة فإنها تفترض أيضاً التفكير والرأى السديد .

لذلك كانت الحكمة العقلية أساسية فى كل فضيلة أخلاقية وكانت أهمية العقل فى الحياة الأخلاقية عند الإنسان .

ولقد سبق أن وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فأصاب حين قال إن الفضيلة تفترض المعرفة ولكنه نظرف حين أرجع كل الفضائل إلى العقل .

لأنه إذا كانت الفضيلة الأخلاقية تعنى تحكّم العقل فى الإرادة لتحديد الوسط العدل إلا أن هناك فضائل عقلية تتكون بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفظنة والرغبة فى العلم . ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتناقض

(١) Et. N. II, 6, 1106b 36.

إلا بالأفعال الجزئية المختلفة وهي متوقفة على وجود ظروف معينة ملائمة للعمل ، ولكنها لا تسمو إلى مرتبة العلم بالكليات والموجودات الضرورية الوجود لذلك فهناك فضيلة تعلق على جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هي فضيلة التأمل النظرى^(١) . وهنا يترك أرسطو الاعتماد على منهجه التجريبي ويلجأ إلى الميتافيزيقا يستمد منها المبادئ الأولية التي يترتب عليها رأيه في فضيلة التأمل النظرى .

يقول إن الفلسفة الأولى تبين لنا أن الله سعيد سعادة مطلقة ، وسعادته غير متوقفة على أى ظروف خارجية . ولا يتاح للإنسان أن يحظى بمثل هذه السعادة إلا في أوقات نادرة فيسعد سعادة مطلقة ويرتفع في درجاتها بقدر تعمقه في التأمل^(٢) . وإذا كانت الآلهة تحظى بهذه السعادة بصفة دائمة ، والإنسان يحظى بها أوقاتاً نادرة فإن الحيوانات لا تحظى على الإطلاق لذلك فهي محرومة من السعادة وممارسة هذه الفضيلة لا تستلزم أى ظروف خارجية شأن الفضائل الأخرى التي لا يمكن للإنسان أن يمارسها إلا في مجتمع فالكرم يقتضى معاملة المرء للناس بهذه الصفة وهكذا .

ويرى أرسطو أن الفضيلة لا تتحقق تماماً إلا لطبقة أرسطراطية ذات مستوى مادي معين يقول :

من المستحيل أو من الصعب جداً على المعدم أن يأتي الأفعال النبيلة ، لأن هناك كثيراً من الأشياء لا يمكن فعلها بغير الاستعانة بالأصدقاء والمال والنفوذ السياسى^(٣) .

وقد عنى أرسطو من جهة أخرى بتأكيد الصلة بين السياسة والأخلاق ، واتفق مع أستاذه أفلاطون في أن الدولة قوة تربوية عليا تهيء للفرد ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة .

(١) Et. N. X — 6-8

(٢) Et. N. X. — 8, 1178.

(٣) Et. N. I , 8, 1099b.

فاذا كانت السياسة تبحث في الفرد بوصفه مواطناً ، فان الأخلاق تبحث في تكوين الفرد ونهياته ليكون مواطناً صالحاً قادراً على تحمل مسئولياته السياسية . لذلك يؤكد أرسطو أن الشرط الرئيسي لتحقيق الفضيلة هو وجود المجتمع لأن الإنسان حيوان مدني ولا يمكنه بلوغ الكمال وممارسة وظائفه وفضائله المختلفة ما لم يوجد في مجتمع وعلى الدولة أن تعنى بتربية الأفراد منذ الصغر وبتشريع القوانين التي تبين للمواطن السلوك الفاضل وتجنبه ما لا ينبغي له فعله . فقوانين الدولة هي أداة لتربية أفرادها وهي تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات .

ولكن إذا كانت التشريعات تفرض الأفعال الفاضلة على المواطنين إلا أنها لا تكفي لبلوغ الفرد الكمال الخلقى لأن هدفها هو كمال الدولة في مجموعها .

ويصبح موضوع العدالة تبعاً لذلك هو الجانب الاجتماعي من حياة الأفراد الأخلاقية ، وهو أيضاً الجانب الذي يظهر في علاقاتهم ببعض . وتقوم العدالة الاجتماعية عند أرسطو على أساس مبدأ المساواة ، ولكنها لا تكون مساواة حسابية إلا عندما يتعلق الأمر بتعويض الأفراد عن أضرار ناتجة عن اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة .

أما عند ما يتعلق الأمر بتوزيع نصيب الأفراد في الثروة والكرامة فتكون المساواة توزيعية أى يوزع لكل نصيبه بحسب قيمته .

وتبقى مشكلة أخيرة في الأخلاق الأرسطية هي أن كل الأحياء تبغى اللذة . فما طبيعة اللذة وإلى أى حد تدخل في تكوين السعادة ؟

يرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة . البعض يرى في اللذة المادية منتهى السعادة والبعض الآخر يرى السعادة في الهروب منها وفي احتقارها (١) .

ويضرب مثلاً للفئة الأولى بأودوكسوس الفلكي نلميذ أفلاطون الذي ذهب إلى أن كل الأحياء سواء العاقلة أو غير العاقلة تسعى إلى اللذة وتعددها الخبر

(١) Et. N. X. ١, 1172.

الأسى. أما الفئة الثانية فعلى رأسها سبوزيبوس الذى عد اللذة شراً ينبغي اجتنابه .

ولا يمكن فى الواقع أن نعد اللذة فى ذاتها خيراً كما يقول إودوكوس لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيراً ما يسعى الانسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألماً .

ومن جهة أخرى فان استبعاد اللذة نهائياً كما يلعب سبوزيبوس وأنتستين فيه كثير من التطرف لأن من الطبيعى أن يتجه الانسان إلى اللذة وبتبعد عن الألم واللذة طبيعة ومصاحبة للعمل الانسانى ، لأن الانسان عادة يشعر بلذة عند إتمامه لعمل ما .

لذلك يرى أن قيمة اللذة مقرونة بالعمل الذى تصاحبه ، وبما أن الأعمال تتفاوت فى الخير والشر ، فكذلك توجد لذة أنواع مختلفة ، والناس يختلف فى تقديرهم لها .

ولكن لما كانت أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هى النظر العقلى كانت أسمى أنواع اللذة هى اللذة المصاحبة للنشاط العقلى .

الفصل الثامن

السياسة

يبدأ كتاب السياسة بتوضيح أهمية المدينة . فهي الصورة المثلى للمجتمع الإنساني ، كما أنها توفر الخير والسعادة لمواطنيها ، لأن بالإنسان رغبة طبيعية لأن يعيش في الجماعة وهو كائن مدني بالطبع . أما من يستغنى عن الحياة في المدينة فاما أن يكون هيمه أو الها .

والأسرة سابقة على المدينة في الزمان ، ومن مجموعة الأسر تتكون القرية ، ومن مجموع القرى تتكون المدينة التي تكفي حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السعيدة .

ولكن المدينة وإن كانت لاحقة على الأسرة في الزمان إلا أنها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة لأن الكل سابق على أجزائه .

ولقد أكد أرسطو أن جذور المدينة قائمة في الطبيعة ، فهي ليست نظاما مصطنعا أو موجودا بالعرف والموضعات كما يرى كثير من السفسطائيين وعلى رأسهم تراسيماخوس وليقوفرون . كذلك لا يمكن للفرد أن يكفي ذاته وأن يعيش مستقلا عن المدينة أو كواطن عالمي كما يرى الفلاسفة الكليون وبعض السفسطائيين .

وواضح مما سبق كيف عارض أرسطو هذه الآراء التي ازداد تأثيرها في عصره نتيجة انهيار نظام المدينة إزاء جيوش امبراطورية الاسكندر وخاصة بعد موقعة خايرونيا الحاسمة في تاريخ اليونان .

وتقوم المدينة على أساس ارتباطين رئيسيين ، الارتباط الأول تفرضه غريزة بقاء النوع ، وهو القائم بين الرجل والمرأة ليتكوين الأسرة .

أما الارتباط الثاني فيهدف إلى المحافظة على الذات ، وهو الارتباط القائم بين العقل الموجه والقوة المنفذة والذي يتمثل في علاقة السيد والعبد :

ولا يمكن لأي قوة من هذه القوى أن تعمل منفردة خارج الارتباط الذي ندخل فيه . وينطبق هذا أكثر على الطرف الأدنى ، لأن علاقة العبد بسيد غير علاقة السيد بالعبد ، فوجود العبد مرتبط بسيد ارتباط العضو بالبدن لا وجود له بدونه وليس العكس صحيحاً .

والعبد هو أداة حية للحياة والإنتاج ، يقوم بالأعمال المنافية للمواطن الحر . وكان يستخدم في الأعمال المنزلية في الأسرة ولم يكن عاملاً زراعياً أو صناعياً ويبحث أرسطو هل هناك أناس مهينون بالطبيعة لأن يكونوا أرقاء ؟ وينتهي إلى أن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة بالطبيعة وفي كل الأشياء . بين النفس والجسد ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، وحيث يوجد هذا التمييز فالخير في أن يحكم الطرف الأعلى وأن يطبع الطرف الآخر .

والخلاصة أننا نجد بعض الناس سادة بالطبع والبعض الآخر رقيق ، والرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل . (١) وانتهى أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنها رقيق بحكم الطبيعة والبعض الآخر أحرار . وخص الاغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التي تميز أهل الشمال والذكاء الذي يتميز به الشرقيون .

ولقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق الذي عده ضرورياً للإنتاج فأوصى السيد ألا يسيء استغلال سلطته على عبيده وأن يصاحبهم ويعاملهم بالاعتدال ويهبهم الأمل في العتق .

كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس دائماً واضحاً وأنه لا يلزم لابن الرقيق أن يكون رقيقاً بالوراثة .

وعلى العموم لم يكن نظام الرق في اليونان بقسوة ما كان عليه عند الرومان مثلاً .

(١) انظر السياسة لأرسطو طالس - ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد القاهرة ١٩٤٧ .

وإلى جانب دراسة أرسطو للملكية والانتاج القائم على نظام العبيد عنى
كذلك بدراسة كسب الثروات ، وتعد هذه الدراسة أول خطوة في تاريخ
علم الاقتصاد وعلاقته بدراسة السياسة .

وكسب الثروة إما أن يكون بطرق طبيعية حين يحصل المرء من الطبيعة
على الثروة المطلوبة لأغراض الحياة .

ومن هذه الطرق ، الرعى وتربية الماشية ، والصيد بكافة أنواعه كالصيد
البرى والبحرى أو القرصنة وقد كانت مشروعة وقتئذ .

يقول إن الحرب كذلك وسيلة طبيعية للكسب إذ أنها تشمل الصيد الذى
يصطنعه الانسان للوحوش . وللأناس الذين قد خلقوا ليطيعوا ، فتلك حرب
قضى الطبع نفسه بمشروعيتها (١) .

أما الطريق الثانى لكسب الثروة فهو طريق المعاوضة بالتجارة .

وللتجارة نوعان ، نوع طبيعى يرمى إلى سد الحاجات الضرورية .

ويتلخص فى استيراد ما ينقص من حاجيات وتصدير ما يزيد عن الحاجة .

ولكن بعد استعمال النقد ظهرت القدرة على تنمية الأموال بغير حد .

إذ أصبح الكسب وحده هو الهدف وظهر الربا الذى يستخدم المال بطريقة
غير طبيعية وكل ذلك قد أدى إلى زيادة الثروات زيادة غير طبيعية فأصبح
جمع المال فى ذاته غاية لا وسيلة لإرضاء الحاجات .

وفى المقالة الثانية من كتاب السياسة يعرض أرسطو لنظم الدولة المختلفة
والدساتير المعروفة ويبدأ بتوجيه النقد لجمهورية أفلاطون .

ويأخذ على أفلاطون قوله بالغناء الملكية وشيوعية النساء والأطفال ، لأن
فى هذه الأقوال ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتماعية .

ويرى أرسطو أن أفلاطون قد اندفع إلى القول بهذه الآراء لأنه خشى
الخلاص بين الحكام على ملكية الأشياء وأن يقول كل منهم هذا لى أو لى

لى . وانتهى إلى ضرورة اشتراكهم فى كل شىء إمعاناً منه فى تأكيد وحدة الدولة واتحاد حكامها .

لكن أخطأ أفلاطون حين ظن أن الدولة وحدة متجانسة ، لأن الوحدة الأساسية هى الفرد ، أما الدولة فهى كثرة متنوعة . وليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والمنازعات ما دمت لا تسمح بازديادها إلى حد غير مقبول ، لأن الملكية الفردية تكون حافزاً لكل شخص على زيادة الانتاج .

أما إذا ضحينا بالأسرة والأولاد فسينتهى الأمر إلى أن يكون الابن ابناً للجميع وليس لأحد ، والأب أباً للجميع وليس لأحد فتصبح العلاقات الطبيعية وتضيق العواطف البشرية .

ويبحث أرسطو فى المقالة الثالثة عن نظم الدول وأنواع الحكومات المختلفة ودساتيرها ليبين الصالح منها والفساد ويحدد وظائف المواطن ، ويعد هذا الجزء من أهم أجزاء بحثه فى السياسة .

ويبدأ بتعريف المواطن ، وهو تعريف غير متفق عليه فى كل مكان ، فقد يكون فلان مواطناً فى حكومة الديمقراطية ولا يكونه فى دولة أوليجاشية . ولا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده لأن محل الإقامة يملكه أيضاً الأجانب المقيمون والعبيد .

إنما الصفة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هى فى تمتع بوظائف القضاء والحكم أو بعضوية الجمعية العمومية (الإكليزيا) .

ويلاحظ أنه فى أى بلد آخر غير الديمقراطية لا يجوز لأى مواطن أن يتمتع بالحق فى أن يكون عضواً فى الجمعية العمومية أو أن يشارك فى سياسة بلده وتشريعاتها وإنما تقتصر هذه المهام على فئة معينة من المواطنين .

ولا يشترط أرسطو أن يكون للمواطن أسلاف مواطنون وإنما حسب المواطن أن يتمتع بالمشاركة فى سياسة بلده .

وواضح أنه يخرج العبيد والأجراء من دائرة المواطنين ويقصر الدولة على مجموعة المواطنين السابق ذكرهم وحدهم .

ثم ينتقل بعد ذلك لمناقشة المسائل لأن الدستور هو الذى يعين نظام الوظائف فى الدولة وعلى الخصوص الوظيفة التى لها السيادة .
 والسيادة فى الدولة هى للحكومة ، فالحكومة هى الدستور .
 ويوضح ذلك بأن السيادة فى الديمقراطيات تكون للأمة أما فى الأوليغارشيات فتكون على الضد من ذلك لأقلية من الأغنياء .
 وبما أن الحكومة والدستور شئ واحد ، وبما أن للحكومة الولاية العليا على المدينة فينبغى أن يكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً وإما قلة وإما المواطنين كافة .
 ومتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفاً إلى المصلحة العامة فالحكومة صالحة أما حينما يحكمون لمنفعتهم الخاصة سواء كانت منفعة فرد واحد أم منفعة الأقلية أم منفعة السواد فهى حكومة فاسدة .
 وينتهى أرسطو من ذلك إلى تحديد ثلاثة أشكال لكل نوع من نوعى الحكم بحسب صلاحيته أو فساده فيكون له ستة أنواع من الحكم هى المينة كما يلي :

الحكومات الفاسدة	الحكومات الصالحة
الظفیان	الملكية
الأوليغاشية	الارستقراطية
الديماجوجية أو	(بوليتيا) أو
(ديمقراطية فاسدة)	الجمهورية ديمقراطية معتدلة

ولا يختار أرسطو حكماً معيناً ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة .
 ولكنه لما كان يرى دائماً أن خير الأمور الوسط فإنه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأى الأكثرية خير من رأى الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة .

لذلك ينتهى أرسطو إلى تفضيل دستور نادر أهمله سابقوه هو دستور الجمهورية الديمقراطية المعتدلة ويسميه (بوليتيا - Politeia) .

ويولى الحكم الطبقة المتوسطة فيتقضى مساوىء حكم الأغنياء ولفقرء على السواء (١) .

وفساد الجمهورية يكون بحولها إما إلى أوليجاشية أو إلى ديمقراطية النوعاء وكل من هاتين الحكومتين تكون أقرب إلى الفساد المطلق الذى هو الطغيان وهو أسوأ أنواع الحكم .

ونظام الجمهورية الذى يقترحه أرسطو يفضل باقى النظم الأخرى لأنه أشدها استقراراً وأقلها تعرضاً للثورات .

وأكثر ما تنشأ الثورات عندما تنقسم الدولة إلى معسكرين من الأغنياء والفقراء .

ويتطرق أرسطو إلى بيان أسباب الثورات وطرق تجنبها وأنواعها المختلفة .

أما عن الأسباب العامة للثورات فصلدها دائماً الاختلاف فى تفسير معنى العدالة . فالديمقراطيون يرون أنه ما دام الناس جميعاً متساوين فى الحرية فينبى أن يكونوا متساوين فى كل شيء ، أما الأوليجاشية فتعتقد أنه ما دام الناس مختلفين فى الثروة وملكية الأرض فلا بد أن يتميز بعضهم عن بعض عند تولى مهام الحكم .

وواضح أن أرسطو يتوسط فى حله لهذه المسألة حين يقول بتولية الحكم لطبقة متوسطة الثراء ويرى فى العدالة رأياً مخالفاً للديمقراطية حين يذهب إلى توزيع مناصب الحكم والشرف تبعاً لمقاييس الثروة ونبيل المولد والتميز بالفضيلة (٢) .

وأخيراً يعنى أرسطو بتأكيد وظيفة الدولة التربوية . فغاية الدولة أن تهيب لأفرادها حياة سعيدة . ينعمون فيها بممارسة أفضل وظائف الإنسان وهما حياة الفضيلة الأخلاقية والنظر العقلى .

(١) السياسة ٦ م باب ٩

(٢) السياسة ٣ م باب ٩ - مقالة باب ١

ويحدد أرسطو الشروط الواجب توافرها في جمهوريته الفاضلة .
فيشترط وجود أرض تكن مواطنيها لكي يعيشوا في دعة وسلام .
أما عن شكل الأرض فينبغي أن تكون على حد رأى المجرىين في الحرب صعب
المدخل على العدو ، سهل المخرج على المواطنين ، وأن تكون المدينة في موقع
مجاور للبحر ليسهل عليها تلقي الامدادات الخارجية واستيراد البضائع الضرورية .
أما عن عدد السكان فانما يقدر بغدد المواطنين الأحرار ويخرج من عددهم
العبيد والصناع والأجانب .

ويشترط ألا يزيد عددهم عن حد معين لولا صعبت سياستهم ومراقبتهم
وعين للمواطنين حدود ملكيتهم الخاصة للأرض ويرى أن يمتلك
المواطن جزءاً من الأرض قرب المدينة وجزءاً عند أطرافها ليحسن الدفاع
عن أرض الوطن عند الحروب . ولهؤلاء المواطنين وحدهم الحق في حمل
الأسلحة والتصويت في الجمعية الشعبية .

ويستحق أرسطو جزءاً من الأرض ليصرف منه على الصالح العام والمآدب
الشعبية والأعياد الرسمية .

ويتدخل المشرعون في تخطيط سياسة كفيفة بتكوين المواطنين الصالحين
فيحددون سن الزواج لينتج نسلاً قوياً تتولاه الدولة بالرعاية والتربية الحسنة
منذ الطفولة .

فينظر في تربيتهم الحسانية والأخلاقية والعقلية ويشمل برنامج التربية
الذي يختاره لتربية المواطنين تعلم الآداب التي تشمل القراءة والكتابة والنحو
والرياضة البدنية والموسيقى والرسم .

تلك هي معالم جمهورية أرسطو الفاضلة ، جمهورية لا شك أنها بعيدة
بعداً كبيراً عما كان يجري في عصره من أحداث سياسية . ولكنها تكشف عن
إحاطته الواسعة بالحكومات والديكتاتوريات اليونانية المختلفة .

ورغم ما جاء فيها من معارضة لآراء أستاذه أفلاطون في الأسرة والملكية
إلا أنه لم يختلف عنه كثيراً في الاتجاه العام لفلسفته السياسية . فهو لم يختلف عنه

في قسمة مواطني الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بكافة أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التي تميزت بها الاستمراطية القديمة .

ولئن كان رجعيًا متطرفًا خاصة فيما ذهب إليه من سيادة الجنس اليوناني وتمييزه لطبقة من المواطنين عن غيرهم على أساس الفضيلة والوراثة والعلم واعتباره الرقيق آلة حية للانتاج إلا أنه قد حاول أن يتوسط فيشترط بعض التحفظات التي تجعله يبدو أحيانًا أميل إلى الاعتدال وكرهية التطرف .

الفصل التاسع

الفن

لم يفرد أرسطو مؤلفاً خاصاً بالفنون ، ولذلك جاءت كتاباته في الفن متناثرة . غير أن كتابه في الشعر « يوثيقاً » قد تضمن نظريات في غاية الأهمية فيما يتعلق بالشعر المسرحي والملحمي الذي بلغ أوج ازدهاره مع هوميروس واثينيلوس وصوفوكليس .

أما كتاب الخطابة فلا يعد دراسة نظرية في فن الخطابة بقدر ما يعد بحثاً في القواعد العلمية المستخدمة في الخطابة اليونانية القديمة ، إذ يدرس فيه أرسطو أساليب الاقناع المختلفة وأهمها استعمال الأمثلة والأقيسة المضمرة enthymeme ولذلك كثيراً ما يدرس هذا الكتاب ضمن مجموعة الكتب المتعلقة .

ولا يصل كتاب الخطابة على العموم إلى ما وصل إليه كتاب الشعر من قيمة فلسفية ذات أهمية بالغة في تاريخ الفلسفة .

وكلمة بويطيقا poetica اليونانية لا تقتصر فقط على فن الشعر بل تشمل جميع الفنون سواء منها الفنون النافعة أو الجميلة .

لكن أرسطو قد ميز الفنون الجميلة عن غيرها من الفنون النافعة حين وصفها بأنها فنون المحاكاة⁽¹⁾ .

ولئن اتسعت فكرة المحاكاة عند أفلاطون فشملت محاكاة الفيلسوف للمثل من ناحية ومحاكاة الفنان لموجودات العالم المحسوس من ناحية أخرى ، إلا أن المحاكاة الفنية عند أرسطو قد اقتضت موضوعاتها على الحياة الانسانية ، ويعبر أرسطو عن هذا الرأي بعبارته المشهورة في كتاب الشعر أن الموضوعات التي تدور حولها الفنون الجميلة هي أفعال البشر⁽²⁾ .

(1) Poetica, 1447a 13-6.

(2) Poet. II, 1.

وتختلف الفنون باختلاف وسائل المحاكاة ، فقد تستخدم المحاكاة الإيقاع أو الوزن Rhythm كما هو الحال في فن الرقص أو الإيقاع والنغم . tone كما في الموسيقى الآلية ، أو تستخدم اللفظة وحدها كما في محاورات أفلاطون ، أو تستخدم اللفظة والإيقاع كما في الشعر الغنائي والملمحى أو تستخدم الوسائل الثلاث اللفظة والنغم والإيقاع كما في فن التراجيديا .

ولما كانت موضوعات المحاكاة تستمد من الحياة الإنسانية فتكون محاكاة للشخصيات أو الانفعالات أو الأعمال ، فإن الشعراء أما أن يصوروا الناس أحسن مما هم عليه في الطبيعة أو أقل مما هم عليه ، وفي هذا يتلخص الفرق بين المأساة والمهابة ، فالمأساة تظهر الناس أحسن مما هم عليه والمهابة تظهرهم أسوأ .

والمحاكاة في الشعر لا تعنى النقل الحرفي للأحداث والأشياء كما هي في الواقع وإنما تعنى تصوير الأشياء على النحو الذى يجب أن تكون عليه .

ومعنى هذا أن الفن الجيد عند أرسطو هو الذى يتجاوز ما في الواقع من نقص وعدم انتظام ويتجه إلى المثالية وإلى تأكيد المعقولة والارتباط بين الأشياء ، لذلك فأرسطو يترك للشاعر حرية التصور والتخيل التى تضى على الأحداث نظاماً ومعقولة ويفضل في الشعر المقنع غير الممكن الوقوع على الممكن غير المقنع (١) .

أما عن نشأة فن الشعر عند الانسان ، فبرى أرسطو أنه قد نشأ من ميل الانسان الفطرى للمحاكاة والإيقاع ومن اللفظة التى يشعر بها عند تنوقه للإيقاع أو المحاكاة عند الغبر . وقد نشأ الشعر المسرحى عن ترانيم مدح الآلهة الديثورامب وتطور عنه فن التراجيديا الذى بدأ مع اسبيلوس حين أضاف ممثلاً ثانياً ثم اكتمل مع صوفوكليس الذى أضاف ممثلاً ثالثاً .

أما الكوميديا فقد تطورت عن أغاني الطبيعة وعن الشعر الهجائى الساخر .

ولمذ كان فن التراجيديا الذى بلغ أوج ازدهاره عند اليونان هو الموضوع

(١) Poet., XXXIV, 10, VXX, 17.

الرئيسي في كتاب الشعر لأرسطو ، فقد اهتم أرسطو بتعريفها وتحليل عناصرها .

ويتلخص تعريف أرسطو للتراجيديا بأنها :

« محاكاة لعمل جيد ذي طول معين بلغة مصحوبة بأشياء ممتعة برد كل منها على انفراد وفي العمل نفسه ، وتكتب بأسلوب درامى لاقصى وحوادثها تثير الشفقة والخوف لتحقيق التطهير .

وتفسير هذا التعريف يمكن أن يبدأ بقوله إنها محاكاة ، وموضوعها يدور حول عمل جيد أى نبيل وحسن أى لا يجوز أن يكون موضوعها محاكاة لفعل محقر أو مردول . كذلك يشترط أن يكون كاملا أى له مقدمة ووسط وخاتمة ، وأن يكون ذا حجم معين ، أى يجب ألا يطول عن دورة شمسية واحدة ، وبلغة مشفوعة بأشياء ممتعة تعنى أن التراجيديا القديمة كان يصاحبها الموسيقى والغناء ، وأسلوب التراجيديا هو الأسلوب الدرامى أى ليس القصصى الذى يستخدم في الملحمة . وغاية التراجيديا هى أحداث التطهير Catharsis بإثارة عواطف الشفقة والخوف .

ولفكرة أرسطو في التطهير أساساً في علم الطب عند أبقراط ، إذ كانت هذه اللفظة تعنى استبعاد المادة أو المزاج الذى يسبب المسأ في الجسم لإعادة تحقيق التوازن .

وبناء على هذه الفكرة يكون التفسير الأرجح لهذه النظرية عند أرسطو هو إحداث توازن نفسى بنصفية مشاعر الشفقة والخوف في النفس الإنسانية وذلك عند تعاطفها ومأساة البطل .

وتفيد الكاثاريسيس المعنى المقابل أى أن الإنسان العادى تظل مشاعره راكدة وعند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر الخوف والشفقة فيحدث له اتزان إذ تليقظ مشاعره ويزداد وعيه بذاته .

أما عن عناصر التراجيديا فأهمها العقدة Plot تليها الشخصية ثم الفكرة . وقد دار نقاش طويل عند النقاد حول الأهمية النسبية للعقدة والشخصيات وأخذ كثير من النقاد على أرسطو تقديمه للعقدة على الشخصية . لكن وجهة نظر أرسطو يمكن أن تفسر بأن العقدة هى التى تقدم الشخصيات في فعلها

وتبرز إمكانياتها ، فهي بمثابة الفعل من القوة إذا قارناها بالشخصيات التي تظل مجرد إمكانيات معطلة إلى أن تبرزها العقدة .

ويشترط أرسطو للعقدة الجيدة شروطاً مختلفة منها أنها تدور حول عمل واحد ، إذ لا يصح أن تتكرر الأحداث في وقت واحد وأن تم أيضاً في مكان واحد .

أما عن وحدة الزمان فقد أشار إليها حين اشترط للعمل المسرحي ألا يطول أكثر من دورة شمسية واحدة .

أما الفكرة في المسرحية فتظهر مع العمل على لسان الشخصيات وهناك عناصر أخرى ثانوية تتدخل في تكوين التراجيديا مثل العبارة أو لغة الكتابة والنغم والموسيقى التي تصاحب المسرحية ومنها أيضاً المشهد الذي تدور فيه الأحداث .

وقد فضل أرسطو المأساة على غيرها من أنواع المحاكاة الأدبية ، ولم يشترط للتراجيديا النهاية المحزنة ، بل اشترط فيها حدوث التحول ، أي تحول الحال من الحسن إلى الأسوأ أو العكس .

وقد وصف أرسطو في كتابه عن الشعر خصائص الملحمة ووجه الاختلاف بينها وبين المأساة ، وأهم هذه الشروط أنها تكتب بالأسلوب القصصي وأنها يمكن أن تطول إلى أي حد مناسب .

أما الملهاة فقد وعد بالحديث عنها في مقالة أخرى تالية ولكنها فقدت في الغالب .

وقد تأثر الغربيون بكتاب أرسطو في الشعر تأثيراً كبيراً إلى حد أن اعتبروه أساساً لعلم النقد الأدبي ، وقد عرفه فلاسفة العرب وقدموا له مختصرات ، غير أنهم لم يتأثروا كثيراً بفن المسرح اليوناني ، وعرفوا الكوميديا بأنها فن الهجاء ، أما التراجيديا فعرفونها بأنها فن المديح^(١) .

(١) أنظر كتاب الشعر لأرسطو طالس . ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بديو

الباب الرابع

الفلسفة في العصر الهلنستي

الفصل الأول

خصائص الفلسفة في العصر الهلنستي

تطلق فترة العصر الهلنستي في الحضارة القديمة على القرون الثلاثة التالية على الاسكندر الأكبر وإن كانت تمتد في الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالي ثلاثة قرون فسود العالم القديم حتى تهزيمها الفلسفة المسيحية .

ولقد مات الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م. تاركاً إمبراطورية قد امتدت أطرافاً ما بين النيل والكنج ، ووسعت ألواناً من الأجناس البشرية ، والحضارات القديمة التي تفاعلت والثقافة اليونانية التي حملها الإسكندر مع فتوحاته العديدة ، وعد نفسه مبشراً بها .

وبعد موت الإسكندر الأكبر اقتسم قواده الزركة فصارت آسيا إلى حكم سليوكوس seleucus وعاصمتها وإن كانت غير مستقرة لكثرة الحروب انطاكية Antioch أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلى أنتيجونوس Antigonos وهو من سلالة ديمتريوس الفاليري (٥) - وصارت مصر من نصيب بطليموس وحملت الاسكندرية مع البطالمة مشعل الفكر والثقافة في العصر الهلنستي من بعد بلاد اليونان وإن ظلت أثينا مركزاً للفلسفة على الرغم من كثرة الاضطرابات السياسية التي توالت عليها .

ويمكن أن نتبع الخصائص العامة للحضارة الهلنستية التي تميزت بها الفلسفة في هذا العصر فيما يلي :

أولاً : التخصص العلمي :

انفصل العلم عن الفلسفة بعد أن كان مرتبطاً بها في المذاهب الكبرى الفلسفية عند أرسطو وظهرت نتائج هذا التخصص العلمي في الاسكندرية فقد كانت بمأمن من كثرة الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان

(٥) كان من خلفاء أرسطو المدرسة المشائية وتلميذاً لثيوفراستس ، ورثياً للحكومة الأثينية (٣١٧ - ٣٠٧ ق.م. وساعداً على انشاء مكتبة الاسكندرية ، وتنظيمها .

ونشطت بها التجارة ورعا البطالسة الحركة العلمية فازدهرت الرياضة ونبغ بها إقليدس ووضع كتابه مبادئ الهندسة ٣٣٠ - ٢٧٠ ق. م كذلك درس بها أرشميدس المراقوص ونبغ الجغرافى واللغوى اراتوستن (٢٧٥ - ١٩٤) وكان أميناً لمكتبها الشهيرة وكان أول من سمى نفسه بالفيلولوجى مميّزاً بذلك نفسه عن الفيلسوف واستطاع أن يقدر مقياساً لمحيط الأرض ، وفى الاسكندرية كذلك اخترع هيرون الآلة البخارية ، وذاع صيت مدرسة الطب لاسيا فى التشريح ، وترجمت التوراة إلى الأخرىقية .

ولمى جانب الاسكندرية ظهرت مراكز أخرى للعلم فى اتيوخ وبرجاما ورودىن ومن أشهر فلكى هذا العصر أرسطرخوس الساموسى الذى وضع نظرية فى الفلك تجعل الشمس مركزاً تدور حوله الأرض ، غير أن هذه النظرية وجدت نقداً عنيفاً من علماء العصر لقصورها وقتئذ عن تفسير كثير من الظواهر الفلكية كالكسوف وشاع مع هذه النهضة العلمية منهج تجريبى يأخذ بالملاحظة الدقيقة للواقع .

أما ثانى خصائص الفلسفة فى هذا العصر فهو تأثرها بالأفكار الشرقية والمعتقدات الدينية السائدة فى بلاد الشرق ، فعرفت الزراد شتية ونظريتها الثنائية فى الخير والشر وتفرقتها بين المادة والروح وكذلك عرفت عبادة ميترأ اله الشمس فى فارس وهو الاله الذى مجده الرومان خاصة لأنه اله الحروب ، كذلك عرفت ديانات الهند وخاصة الديانة البوذية - كذلك غزت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين ثقافة اليهود خاصة فى سوريا وفلسطين ، وظلت تأثر تأثيراً بالغاً فى الديانة المسيحية. وثالث الخصائص التى تميزت بها الفلسفة فى هذا العصر هى اتجاهها إلى الأخلاق وبحثها عن سعادة الفرد . بل لم يكن البحث فى الطبيعة يأخذ فى ذاته بل من أجل الإنسان . ولم تكن الأخلاق تفهم بمعنى انشغال الفرد بأدله واجباته نحو المدينة لموطن كما كانت تفهم أخلاق المدينة القديمة فقد أنهار نظام المدينة وماارتبط به من أخلاق وواجبات سياسية ومثل عليا وصار الفرد حراً فى الانتعال وراء كسب العيش فى أنحاء الإمبراطورية الواسعة الأطرافه وتبع هذا

ضياح الروابط التي تربطه بمدينة أو وطن أو دين معين ، وأصبح الفرد لا يعنى إلا بسعادته الخاصة فطلب أبيقور « الاتراكسيا » أو الخلو من المومم والرواقيون « الابايا » أو الخلو من الانفعالات وتوقف الشكاك كلية عن الحكم . وكثر التنقل وراء كسب العيش والسعى وراء الثروة حتى عظمت الثروات ورعوس الأموال من التجارة الواسعة الأمر الذى ولدنزعة مادية شاعت في الفلسفة كما شاعت في الفن فكان الفنى يستمتع بماله إلى درجة كبيرة وظهرت مظاهر البذخ والترف المادى غير أن كثرة الجروب والانقلابات السياسية كثيراً ماكانت تهدد هذا الرخاء لكثرة المدمين والبؤساء فاذا بالخط بقلب ظهر المحن للسعداء ومن هنا كانت عبادة الحظ Fortuna ذات شأن في أكثر المذاهب وزاد التعلق بالغيبيات والتنجيم ونأليه الأجرام السماوية وكان أفلاطون قد آله الكواكب ووضع نظاماً رتب فيه أفلاكاً سبعة تدور فيها السيارات حول الأرض ، وقد تصوروا أن لسر الكواكب في أفلاكها موسيقى الهية لايسمعاها إلا المختارون من البشر حين تحدث لهم حالات من النشوة الصوفية .

كذلك شاع التنجيم إلى حد اعتقد فيه الفلاسفة وخاصة الرواقين - وإلى تأليه الأجرام السماوية عرف تأليه العظاماء من البشر فقد آله الشرق الاسكندر وكذلك فعل خلفاؤه البطالسة والسليوكيديون وأباطرة الرومان وتبع هذا ميل الناس إلى الاعتقاد في الأشياء الغريبة الخارقة عن المألوف وقد ظهر هذا الميل أيضاً في فن هذا العصر .

غير أن الفلسفة على العموم كان قد نصب معينها فننر الابداع وشاع التقليد ورجح فلاسفة هذا العصر إلى القدماء يقتضون آثارهم . (فقد رجع ابيقور إلى ديمقريطس ، والرواقية إلى هرقليطس والسقراطية إلى سقراط على نحو ما سوف يضح لنا فيما بعد .)

أما أفلوطين ومدرسته الأفلاطونية الجديدة ، فقد كان منشؤها مدينة الاسكندرية وعلى الرغم من أن هذه الفلسفة قد شاعت في عتظف أنحاء العالم اليونانى الرومانى إلا أنه ينبغى أن نضعها في مكانها الأسمى فنلحقها بالحركة الفكرية التي ظهرت في الاسكندرية في العصر الهلنسى . وعلى ذلك يكون لنا فلسفة هلنسية أثينية وفلسفة هلنسية اسكندرية

الفصل الثاني

(١) الفلسفة الهلنسية الأينية

المدارس السقراطية :

استمرت المدارس السقراطية فترة طويلة من تاريخ الفكر اليوناني : فقد عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون ، ثم امتد تاريخها بعد ذلك طوال العصر الهلنسي . بل عاشت المدرسة الكلية إلى القرن السادس الميلادي وحدث آنتذ من دعاة الفلسفة الوثنية في العالم المسيحي .

وقد ظهرت هذه المدارس صغيرة بجانب عمالقة الفكر اليوناني أفلاطون وأرسطو ثم الرواقية والأبيقورية من بعدها ، غير أنها على الرغم من هذا قدمت من النقد وأثارت من المشكلات ما يعد مادة خصبة اغتذت منها هذه المذاهب الشائعة . والمدارس السقراطية المعروفة ثلاث هي :

١ - المدرسة الميجارية :

مؤسسها اقليدس الميجاري أكبر تلاميذ سقراط وهو الذي احتسب به أفلاطون بعد وفاة سقراط ، وقد أغرم بالتلاعب بالأفكار المنطقية وتأثر بمجدل المدرسة الإبلية وخاصة زينون . ومن اتباع هذه المدرسة بعد اقليدس ، أو بوليدس الملطي . معاصر أرسطو الذي وضع منطقاً معارضاً لمنطق أرسطو ، وقد استرسل في تأليف الأغاليط ، ومن أشهر هذه الأغاليط . معارضته مبدأ عدم التناقض الأرسطي أي قولهم باستحالة وصف القضية بالإيجاب أو بالسلب ، ومثل ذلك قوله :

« إذا قلت أنك كاذب ، وكنت صادقاً ، فأنت كاذب » .

أي أنك إن قلت إنك كاذب وكنت صادقاً في قولك هذا فأنت كاذب وصادق في آن واحد ولكن أرسطو حين قال بمبدأ عدم التناقض وصف

القضية بأنها لا محتمل الإيجاب والسلب في آن واحد أضاف ومن جهة واحدة ، وهذا ما غفل عنه أويوليس .

ومن أغاليطه المشهورة كذلك ، من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه وأنت لم تفقد قرنين فلك إذن قرنان .

وأكثر هذه الأغاليط أشبه بفكاهات منطية .

ومن أقطاب المدرسة كذلك استلبون الميجارى (١) .

وهو معاصر ثيوفراسطس خليفة أرسطو على القيون ، وترجع أهمية استلبون إلى إثارته مشكلة الاسناد في الحكم ، وهي المشكلة التي شغلت أفلاطون في محاوره السفطائي وقد ذهب استلبون إلى استحالة إضافة تصور إلى تصور آخر ، وعلى ذلك لا يمكننا أن نحكم بأن الرجل خير ، بل يجب أن نقف عند حدود الحكم بأن الرجل رجل والخير خير .

كذلك رجع الميجاريون في جملهم هذا إلى منطق بارمنيدس وخلفائه وعابوا على أفلاطون خيائه لبارمنيدس جدهم الأكبر .

٢ - المدرسة الكلية (٢) :

وترجع الكلية إلى مؤسسها انتستين الكلبى تلميذ سقراط ، وقد تلمذ انتستين كذلك على سفسطائي العصر وأشهرهم وأبرعهم في الخطابة جورجياس وقد اشترك في معركة مع الخطيب إيزوقراط الذي هاجم انتستين في مؤلفه « مدح هيلينا » وفي مقاله « ضد السفسطائيين » . واهم انتستين بشعر هوميروس واختار منه روايات ورموز لتوضيح أفكاره الفلسفية . فاختار البطل أوديسوس Udysses ورحلاته البعيدة وانتصاره على المصاعب والشراك التي نصبت حوله ليرمز إلى النفس ورحلتها في هذا العالم ومقاومتها لمغريات العالم الحسى . وكان البطل الثانى الآخر عند الكلبين هو هرقل الذى كتب عنه انتستين كتباً ثلاثة دافع فيها عن الكلبى وحياته التي هي أشبه بحياة هرقل الذى رفعه زبوس إلى السماء لما امتاز به من أعمال البطولة

(١) Stilpon de Mégare

(٢) سميت - بالكلية نسبة إلى المكان الذي كانوا يجتمعون فيه وكان يسمى Synagoga

وتمسكه بالفضيلة وعلم انتستين أن الفضيلة في الأعمال وأنها لا تحتاج إلى علم نظري ولا إلى هبة الهية ولكنها نتيجة التمدد والممارسة *Askesis* وكان الكلييون التفتاء على مثال انتستين في تمسكهم بالفضيلة الأخلاقية والزهد في الرف والديوى ، وتمثلوا - بقوله أنه يفضل للجنون على الشعور باللذة (١) فكان جنونك على طرفه نقيض من أرسيتوبس القويوناني . هل أوقد التزم الكلييون هذه المبادئ حتى تسائل الامبراطور جوليان . هل الكلية فلسفة أم نوع من الحياة ؟

وقد ميز الكلييون أنفسهم عن باقي الناس بلطالة شعورهم وملاصمهم الغربية وبعضايم وحصرتهم وزهدهم ، ولم يغيروا في شكل أزيائهم بعد الغزو المقيوني كما فعل اليونان .

ومن أشهر الكليين بعد انتستين ديوجين السينوي *Diogenes de Sinope* وكان أبوه يعمل في تزييف النقود ، فقال إنه ورث صنعة أبيه ، غير أن مهمته هي تزييف مواضعات الناس وتقاليدهم واهتمامهم الديوية . ويرى أنه عاش في جرة كبيرة كانت تستعمل عند القدماء للدفن . وقد بقيت عنه صورتان ، تقدمه إحداهما فاضلا زاهداً ، أما الثانية فتقدمه ساخراً مستهزأً ، ولكن الأرجح أنه كان بالوصف الأول حكيماً زاهداً . غير أن الذي ساعد على انتشار الصورة الأخرى هو كثرة الغرابة التي أحاطت بلذهب والتي جعلت أتباعه أشبه بقراء الهنود ، شحاذين مجرّفين ، يطلبون الحمة ويسخرون من ما يحياها ، ويحتضرون العلوم ومظاهر المنية ويوجهون إلى الطبيعة يعيشون عليها كالحيوانات ، وانساق بعضهم في طلب اللذة وظهرت لهم كثير من البدع والسخرية والوقاحة والخروج على المألوف .

وعلى العموم فلم يكن الكلييون يعنيهم صلاح المجتمع أو المشاركة في الحياة السياسية وكانوا يؤمنون بأخوة البشر ، وضاعت معهم نكرة العنصرية اليونانية التي تميزت بها فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وايزوقراط ، بل كان انتستين لا يستشعر فخراً في انتصار اليونان على الفرس ويرجع هذا إلى الحظ ، ولم يكونوا بالتالي يتحمسون لنظام المدينة اليونانية الذي كان

(١) يقول : لو سادت افروديت *Aphrodite* لحنيتها يدي .

في الواقع قد آذن بالأفول ، وقد شاع مذهب الكليين في الأسكندرية في القرن الثالث ق.م.

٣ - المدرسة القورنائية :

وتنسب المدرسة القورنائية إلى أرسطيوس . ويقال إن ابنته قد رأت المدرسة من بعده ثم من بعدها حفيده أرسطيوس ، وهو صاحب نظرية اللذة . ولم يكن أرسطيوس يطلب لنفسه سوى السعادة في الحياة وقد عاصر أفلاطون وزار سيراقوصه وأقام عند طاغيتها ديونيسوس ، ولم يكن يرفض ما يعرض عليه من حياة الترف ، إذ كان يرى أن السعادة في اجتماع اللذات بل كان يطلب اللذة الحسية ويقدمها على اللذات الروحية والعقلية ، ويعتبرها خيراً . فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الألم وطلب اللذة .

كذلك كان له نظرية في المعرفة تعتمد على الإحساس . وكان يرى أن الإحساس نسبي ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع على عكس اللغة التي هي وسيلة للتضام بين الناس جميعاً .

وكثيراً ما وردت اشارات عند أفلاطون عن أصحاب اللذة ، وخاصة في محاورات فيليوس وتياتوس حيث يعرض بروتاجوراس لنظرية اللذة عند أرسطيوس ، والغالب أنه قام نقاش في داخل مدرسة أفلاطون حول اللذة ، وكان أودوكسوس الفلكي من أنصارها في حين كان سوزيبوس يعتبرها شراً ويفضل اللذات العقلية كذلك وردت إشارات في كتاب الأخلاق عند أرسطو بصدد هذه المشكلة .

وقد فسرت اللذة في أكثر المذاهب على أنها حركة ذات مقياس معين إن قل لايم الإحساس وأن زادت أحدثت ألماً .

وكان هجسياس آخر من رأس المدرسة وقد ذهب إلى أن اللذة هي الخير الوحيد غير أنه من المستحيل تحصيل اللذة خالصة نقية من الألم ورأى أن الألم يصاحب حياة الإنسان . وأنه لا يمكن التغلب عليه فخير للإنسان عندئذ أن يتحرر ويهرب من الحياة وقد خشي بطليموس من هذه التعاليم ونفاه تفاقداً لشرها وعقاباً له على ابتداعها (١) .

(١) كان يمثل القورنائية في أثينا في القرن الثالث ، وفي عصر ابيقور وزينون تيودور الملحة التي تؤمن قورنائية (انظر د . عبان أمين ، الفلسفة الرواقية ص ١٩)

الفصل الثالث

الشكاك والأكاديمية الجديدة

لا يمكن الحديث عن مدرسة بمعنى الكلمة للشكاك ، بل الأولى أن نقول إنه اتجاه في الفلسفة نشأ نتيجة لتدهور الفلسفة في العصر الهلنستي وانصرافها عن النظر إلى الحياة العملية .

لذلك سوف نتناول أهم الشخصيات التي اعتنقت هذا الاتجاه الفلسفي .

أهمها :

١ - برون :

وينسب شكاك العصر الهلنستي إلى برون الذي ولد بمدينة إليس وكان في الأربعين من عمره وقت وفاة أرسطو أي توفي عام ٢٧٥ ق.م. وقد تبع برون الإسكندر إلى آسيا وإلى الهند ، وتأثر بسقراط وشكك في العلم وكذلك بجدل المدرسة الميجارية وبتعاليم ديمقريطس . ولم يكتب هو شيئاً على عادة سقراط ولكن وصلتنا أخباره عن طريق تلميذه تيمون الفليونتي ، وكذلك عن طريق سكستوس امبريقوس الذي يفصله عنه حوالي أربعة قرون . وقد أقر برون بأنه يحس بالظواهر ، ولكنه امتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها ، إذ أننا في رأيه لا نستطيع أن نعين حقيقة الشيء إذ أن الأضداد كلها تنطبق عليه . فالأشياء ليست جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولاظالمة . لذلك فقد سمي توقعه عن الحكم بالإيوخي (Epoché) .

ومن قبيل تفسيره للإيوخي أنه يحس مثلاً أن العسل حلو المذاق ولكنه يمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق . لذلك فقد انتهى إلى الصمت .

وكان يسلك كما يسلك الناس في حياتهم العملية ويزور المعابد ، ولكن دون أن يؤمن بشيء ، كما لا يعترف في الأخلاق بشيء اسمه خير أو شر .

وهو لا يسعى وراء اللذة كما يفعل القوريناثيون لأنه لا يريد أن يفعل
بشيء ولا يريد أن تشغل نفسه بأى موضوع .

وكذلك قدم لليونان فلسفة لاتؤمن بشيء زاهدة في كل شيء ، تلغى
الحياة الدنيوية ، أشبه بما رأه عند فقراء الهنود من زهد ومن انصراف عن
الدنيا .

ويمكن على العموم أن نعد فلسفة الشكاك ظاهرة انحلال للفلسفة في هذا
العصر . إذ امتد شكهم إلى الإحساس بطريقة سطحية لاتصل إلى النقد
الذى قدمه أفلاطون وأرسطو كما أنهم لم يتعرضوا في تقدمهم للمعرفة النظرية
لأكثر من بيان تضارب الآراء .

وقد فرق سكتوس ، وهو أهم مصدر لنا عن فلسفة الشكاك بين
فتين ، يمثل الأولى أناسيديموس الذى قدم عشرة حجج للإبيقوس .
أما الفئة الثانية فيمثلها أجريبا وقد اختارت خمسة حجج للتوقف
عن الحكم .

أناسيديموس :

والمعروف عن أناسيديموس أنه علم الشك في الاسكتنرية ، وأهدى
كتابه مقالات بيرونية إلى توبيرون . وفى الغالب أنه قد عاش بين القرن
الأول ق.م والأول الميلادى .

وقد جمع حججه العشرة للشك من السابقين عليه وتأثر فيها بكثير
من الفلاسفة وخاصة اتباع الأكاديمية الجديدة .
وخلاصة الأربعة الأولى :

أنه لا يمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأن الحكم يختلف باختلاف
الحيوانات وقدرتها على الإحساس .

ثانياً باختلاف الأشخاص وقدرة الناس فيما بينهم على الإحساس .
ثالثاً باختلاف الحواس فما تصوره حاسة من الحواس صغيراً
تقدمه الأخرى كبيراً ، ورابعاً باختلاف ظروف الإحساس نفسه ، فالمرضى
لا يشعر بالطعام شعور السليم .

والثلاثة التالية تتناول اختلاف الإحساس باختلاف وضع الشيء أو بعده أو المسافة التي يكون عليها والمكان الذي توجد فيه ، وثامن البراهين يتعلق بنسبة الشيء المدرك للشخص الذي يدرك مثلا إدراك الإبن لأبيه ، والتاسع هو اختلاف الحكم عليه بحسب المألوف والنادر فالشيء المألوف يحكم عليه حكماً غير حكمتنا عليه لو كان نادراً والعاشر يدور حول نسبة الأحكام الأخلاقية باختلاف العادات والتقاليد والزمان والمكان .

أجريبا :

أما أجريبا فلا نعرف عنه شيئا إلا أنه وضع خمسة حجج للشك تتضمن الأولتان منهما الحجج العشر عند أنا سيديموس والثالثة ترى أنه لكي نسلم بشيء لا بد أن نبرهن عليه وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية . والرابعة تتلخص في أن المبادئ التي تبني عليها البراهين هي فروض لا برهان عليها ، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم .

ثم ظهر فئة من الأطباء الشكاك من أهمهم :

سكستون أبريقوس :

لقب بالتجريبي لأنه رفض العلم وركن إلى العمل يسترشد به وهو الذي حفظ تاريخ الشكاك من قبله . وقد انتهى إلى أن الشاك غير محتاج لمعرفة مبادئ عامة ولا إلى اليقين بحقائق بل يتبع الطبيعة ويسير كما يسير الناس فيصل إلى النتائج بغير معرفة بالمبادئ . ومن تلاميذه الشاك ساتورينوس في القرن الثاني الميلادي وكذلك مينودوت الذي هاجم جالينوس . وقد تميز الشك عند هؤلاء المتأخرين بأنه قد اتجه إلى نقد المعرفة العلمية في حين كان في أول الأمر يقتصر على مجال الأخلاق .

ويمكن أن نضيف الأكاديمية الجديدة إلى اتجاه فلسفة الشكاك .

الأكاديمية الجديدة :

أصبحت الأكاديمية بعد القرن الثالث قبل الميلاد من أهم مصادر فلسفة الشك ، إذ عارضت روح الإيمان التوكيدية والأحكام المطلقة التي سادت

تعاليم الرواقيه ومالت إلى روح الشك عند سقراط وإلى المناقشة التي تميزها حوار أفلاطون وتوقفت عن القطع بحقيقة مطلقة وإن كانت كثيراً ما تبادلت الهم مع مدرسة الشكاك .

ويعد أرقازيلاس (٣١٦ - ٢٤١) باعث الشك في الأكاديمية الجديدة . وقد نهجت المدرسة على نهجه حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد ولد بابولييه في آسيا الصغرى ثم جاء أثينا ودرس بالأكاديمية حتى تولى رئاستها . وكان يناقش ولا يكتب وهاجم فكرة الحقيقة المطلقة عند زينون غير أنه اختلف عن بيرون ومدرسته في قوله إن من الممكن في الأخلاق أن يميز العقل بين ما يبدو مستقيماً ثم خلفه كارنيادس .
كارنيادس (٢١٤ - ٢١٨)

كل ما يعرف عن كارنيادس أنه التحق بالأكاديمية ثم أصبح رئيساً لها . وقد أوفده الأثينيون إلى روما مع سفيرين أحدهما رواقى والآخر ارستطالى ليدافعوا عن مدينتهم من تهمة تخريب مدينة أروبو .

وخطب في مجلس الشيوخ أوفى الجمهور الرومانى وعرض مذهبه في خطبتين قدم في الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق ثم فند في الثانية ما سبق أن أورده في الأولى فلقى من الجمهور إعجاباً عظيماً . ولكن السلطات المحافظة غضبت عليه وخاصة كاتو الذى طالب بإبعاده خوفاً على التزايد والأخلاق ولم يكتب كارنيادس شيئاً ووصلتنا أخباره عن طريق خليفته كليتماخوس .

الفصل الرابع

الأبيقورية

حياة أبيقور وظروف عصره :

ولد في جزيرة ساموس عام ٣٤١ ق. م. ، وأرسله أبوه في سن الرابعة عشرة إلى جزيرة تيبوس ل يستمع للدروس نوزيفان الذي كان يعلم الفلسفة الأيونية ، فأعجب أبيقور بفلسفة ديمقريطس وتأثر بها . وبعد أن أمّ واجب الخدمة العسكرية بأثينا حتى بأسرته لمدينة كلوفون وبرع أبيقور في الفلسفة فأسس مدرسة أولاً في متلين ثم لمبساكوس وأخيراً استقر في أثينا وعاش يعلم الفلسفة في حديقته حتى توفي في سن التاسعة والستين .

وكان لأبيقور مؤلفات كثيرة ضاع أكثرها ولم يبق منها سوى ثلاث رسائل إلى هيرودت مختصر في الفلسفة ورسالة لبيتوكليز (في المثولارجيا) ورسالة إلى منيكايوس (في الأخلاق) وكذلك بعض الشذرات .

(وقد نشرها أوسر في لبيزج عام ١٨٨٧ - Usner. Leipzig 1887)
وترجمها إلى الفرنسية صولوفين^(١) .

وبعد أبيقور آخر أقطاب فلسفة النرة في اليونان فهو سليل المدرسة التي كان لوقيبوس وديمقريطس أول مؤسسها غير أن تلاميذه وأتباعه استطاعوا أن ينشروا فلسفته في أرجاء العالم اليوناني الروماني في القرن الرابع من الميلاد ، وعرفت فلسفته باسمه فسميت بالفلسفة الأبيقورية وكان من أشهر المعجبين بها شاعر الرومان الفيلسوف لوكريتيوس الذي ألف قصيدة تعد من روائع الأدب اللاتيني كرسها لشرح هذه الفلسفة^(٢) .

(١) Solovine. Lettres d'Epicure. Paris Alcan. 1925

(٢) Lucretius, De Recum Nature.

ولكى تتضح لنا الفلسفة الأبيقورية لابد لنا من تمثل ظروف الحياة السياسية والاجتماعية في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . فقد كانت الحياة السياسية بعد موت الاسكندر تموج بالاضطراب بحيث انتهى الأمر بالفرد إلى الزهد في الحياة العامة بل كان الفرد يطلب الهروب منها والفرار إلى أغوار نفسه يبحث فيها عن موطن الهدوء والاستقرار ومن هنا كان الهدف من الفلسفة هو بيان الطريق إلى هذا الهدوء والاستقرار . وقد تصورت المدارس المختلفة هذا الطريق على أنحاء متباينة وأن اتفق أغلبها على انطواء الفرد على ذاته والزهد في مطالب الحياة . وكان الكليبيون كما ذكرنا من أزهد زهاد هذا العصر أولئك الذين لم يكونوا ليكثرثوا لشيء ولا يطلبون ولا يملكون شيئاً . وشاركهم الشكاك الذين زهدوا في العلم وشككوا في الأخلاق وقالوا بعدم إمكانية المعرفة . غير أن تاريخ الفكر عند اليونان لم يكن ليترك للضياح على أيدي كليبين وشكاك وإنما تبنته مدارس حاولت وضع نظريات في الكون والطبيعة تؤيدها نظرياتها الأخلاقية وهذا هو ما سوف يظهر لنا في الفلسفة الأبيقورية والرواقية .

غير أن تفسير كل من هاتين المدرستين للطبيعة كان يختلف في الواحدة عن الأخرى اختلافاً جوهرياً ترتب عليه اختلاف فهم كل منهما للإنسان وتصورها للنحو الذي ينبغي أن تكون عليه أخلاقه وسعادته . .

ولم يكن هذا الاختلاف جديداً على الفكر اليوناني بل لعل تاريخ الفكر اليوناني ليس إلا تاريخ هذا الاختلاف الأساسي في فهم معنى الطبيعة والإنسان .

أم أن له جوهر آخر روحاني هل يكون هذا الإنسان الذي قهر الطبيعة وسخرها إنبأ لها وثمرتها من ثمراتها ، أم أن له جوهرها آخر روحانياً أسمى من كل الموجودات الطبيعية له الالهية والحلود ؟

ولقد تواضع فلاسفة أبونية في إجابته على هذا السؤال حين فسروا نشأة الوجود الطبيعي ولكن الثورة الأفلاطونية التي استلهمت تأليه النفس البشرية من سقراط والفيثاغورية استطاعت أن تعلق علم الطبيعة أيضاً على

فكرة نفس كونية ومن ثمة فقد اقتنعت بوجود عقل مديبر يفرض على الطبيعة نظاماً وقانوناً كما يفرض على الإنسان سلوكاً اخلاقياً معيناً . وكان هذا التفسير الأفلاطوني للكون والإنسان أثره الكبير على الفلسفة الرواقية التي أسست علم الطبيعة على مبدأ الهى عاقل هو اللوغوس ، وهو العقل الكلى الذى يعد عقل الإنسان جزءاً منه .

وقد ترتب على هذه الاجابة عند الرواقين ان تركزت سعادة الانسان عندهم فى توثيق عرى الاتصال بين عقل الانسان الخزنى والعقل الكلى وذلك بأن يخضع ارادته لإرادة الطبيعة الكلية وقانون القدر . غير أن المذهب الذى صدر عن حديقة ابيقور لم يكن له ذلك النعم الذى رددته أجواء الرواق فقد رجع ابيقور إلى الفلسفة الايونية القديمة يستمد منها أصول فلسفته الطبيعية وأخذ بفلسفة ديمقريطس فى الذرة ..

وقدم ابيقور مذهباً فلسفياً غايته البحث عن سعادة الانسان ، يشمل نظرية فى المعرفة الطبيعية ، كانت بمثابة المقدمة لبحثه فى الأخلاق .

نظرية المعرفة :

عنى ابيقور بالبحث فى تحديد معيار الحقيقة ووضع نظرية فى المعرفة ، وسمى بحثه بالقانون (canonic) وتلخص هذه القواعد فيما يلى : —

١ — ليس هناك من معيار للحقيقة إلا الادراك الحسى فى المعرفة والشعور بالالذة والألم فى العمل .

٢ — إن كل إحساس أو إدراك حسى لابد أنه صادق ولا يمكن الشك فيه سواء جاء هذا الشك بسبب إحساس آخر مماثل له لأنه يتساوى معه فى الصدق أو بسبب فكرة عقلية لأن العقل لا يمكن أن يعمل بدون الاستمانة باحساس سابق عليه .

أما أخطاء الحواس فهى ليست صادرة عن الصور التى تأثر عليها مباشرة ولكن تصدر من الحكم العقلى الذى يؤول هذه الصورة وينسبها لشيء معين . بل إن رؤى المرضى والأحلام صادقة لأنها تؤثر فينا وما دامت تأثر فلا بد أنها صادقة ولا بد من افتراض وجود المؤثر .

٣ - كذلك تتكون الأفكار الكلية Prolepsis التي تتكون في الفكرة بعد تكرار احساسات متشابهة تكون صادقة ، حتى التصورات الخيالية تكون صادقة لأنها تتكون من صور توثر في النفس وقد تكون هذه الصور وقتية أو تتكون في الهواء من تجمع الذرات .

٤- وقد حاول أبيقور أن يتحقق من صحة الاستدلال بطرق التشبيه والمقارنة ولكنه لم يصل في هذه المحاولة إلى وضع نظرية في الاستقراء وإنما أراد أن يقين من صحة الاستدلال من المعلوم إلى المجهول .

وهو يشرح نظريته هذه في المعرفة في رسالة له يقول فيها : « لا بد أن نتق في احساساتنا وتمثلاتنا التي تحضر لأذهاننا » - « ويقول أيضاً في نفس الرسالة أننا ندرك علل الظواهر الساهوية بالاعتماد على ملاحظتنا للظواهر القريبة منا على الأرض وما يقع تحت حواسنا وأنا كثيراً ما نعتبر الكواكب كائنات سعيدة وخالدة . وننسب لها الارادة ونعتقد في أساطير تصور لنا هول العقاب الأبدى الذي ينتظرنا بعد الموت لكن سعادتنا تتطلب منا التخلص من هذه المخاوف ودوام تذكرنا لهذه الحقائق الأولية وهذه المعلومات العامة .

الطبيعة عند أبيقور :

يقول أبيقور ما لم يكن لنا حاجة إلى التخلص من خوف الموت والالهة لما بحثنا في الطبيعة . وقد رجع في ذلك إلى الأساس الذي اعتمدت عليه الفيزيقا الأيونية من أنه لا يوجد شيء من العدم ولا ينهى شيء إلى العلم أى الاعتقاد في عالم أزلي أبدي لم يخلق ولا نهاية له . كذلك لا يعترف أبيقور بوجود نظام ثابت معقول في الكون كما يرى الأفلاطونيون والارسططاليون . بل يرى ابيقور أن هناك عدداً لا نهائياً من الأكوان التي تتكون من عدد لا نهائى من الذرات المتحركة .

أما عن هذه الذرات فيقول إنها تختلف في الحجم والشكل والوزن وهذا الوزن هو السبب الباطنى لحركتها التي تصدر من باطنها ولذلك فهو يستبعد فكرة الهركات ويستبعد فكرة النفس والله كعلل لحركة الموجودات والعالم

فالم ابيقور هو عالم يستبعد الانسان والاله من مركزه . أما عن حركة الذرات فهي تم بشكل تساقط وليس بحركة الدوامة التي سبق أن قال بها ديمقريطس . ولما كانت حركة التساقط عمودية فقد اضطر ابيقور عند تفسيره لانتفاء الذرات ببعضها عند تكوين الأشياء إلى القول بوجود انحراف في حركتها

Clinamen, Swerve

الأخلاق والدين عند ابيقور :

ولما كان الهدف الأخير لفلسفته هو البحث عن سعادة الانسان شأن كل الفلاسفة الأخرى في عصره . فقد بدأ بالبحث في أسباب تكدير هذه السعادة وانتهى إلى أن أهم هذه الأسباب التي تفقد الانسان السعادة هو خوفه الذي يغمره بالقلق والأوهام التي تضلل تفكيره : يقول لوكريتيوس موضحاً فكرة ابيقور هذه :

وليس حالنا أفضل من حال الأطفال حين يرتجفون في الظلام خوفاً من خيالاتهم وأوهامهم .

كذلك نحن ترانا نرتجف في وضوح النهار مذعورين من أشياء لا تزيد في حقيقتها عن خيالات الأطفال .

ولا يبدد هذه الأوهام أضواء النهار ولا أشعة الشمس ، بل معرفتنا بقوانين الطبيعة .

كذلك ربط ابيقور بين سعادة الانسان ومعرفته بعلم الأشياء وأسبابها . وذهب إلى أنه لا يوجد هناك قدر ولا قدرة تضرر للانسان شراً ولا خيراً ، فالعالم نفسه وجد من تلاق ذرات لا نهائية العدد تجوب خلاه لا نهائياً منذ الأزل ، ونحن نستدل على هذا الوجود بما يقدمه لنا إدراكنا الحسي من صور لمركبات من هذه الذرات التي اعتبرها ابيقور المبادئ الأولية لهذا الوجود .

واعتقد ابيقور بحرية ارادة الانسان واستطاع أن يجد لها أساساً في نظريته الطبيعية ، إذ رأى أن حركة الذرات في الخلاء تتعرض لظروف مصادفة فيحدث فيها انحراف مفاجيء غير متوقع وعلى هذا النحو ترك ابيقور فرصة

لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على إرادة الانسان التي لا ترتبط بقدر سيره في جبرية لا تقبل تغييراً . وبنى على هذا الاعتقاد في حرية الانسان أخلاقاً تخضع للعقل ، فتمسك الانسان بالفضيلة ينتهي به إلى سعادة دائمة ولا يصل الانسان إلى هذه السعادة إذا انساق وراء مطالبه وشهواته وجرى وراء اللذة العابرة ، فاللذة التي طلبها ابيقور لتكون أساس سعادة الانسان لم يتركها بغير قيود ولا نظام ، بل عنى بتضيورها ونجح إلى حد بعيد في هذا السبيل . فقد قسم ابيقور اللذات إلى ما هو طبيعي وضروري وهذا النوع قد يتجم عن عدم اشباعه ألم ، ومن قبيل هذا النوع الأكل والنوم ثم يليها نوع طبيعي ولكنه ليس ضرورياً مثل اللذات الحسية ، ثم يليه لذات ليست طبيعية ولا ضرورية وهذه كمالية ويجب الزهد فيها ومن قبيل هذا النوع الرغبة في أكل معين أو ملابس معين .

لذلك طلب للناس الخلو من الألم الجسماني Aponia كما طلب لهم سلامة النفس واتزانها وخالوها من الموم والأوهام الاثراكسيا Ataraxia وكثيرا ما هوجم ابيقور في تاريخ الأخلاق وغيره خصومه بأنه لم يقدر معنى الحياة الروحية ذلك لأنه كان جريئاً في بحثه عن صلة الجسم بالنفس وانتهى إلى أن الاحساسات الحسية والانفعالات العاطفية تمت أثرها إلى النفس ، وقد أخذ ابيقور على عاتقه مهمة تحرير الناس من المعتقدات الخاطئة وتنقية نفوسهم من الأوهام والخاوف . يقول :

« ليس الملحد من يحطم فكرة العامة عن الآله بل الملحد من ينسب إلى الالهة ما تنسبه العامة لهم » ويقول في رسالة لصديقه منكايوس : لنوقن أن الالهة خالدة وسعيدة ولتحذر من وصفها بأى شيء يقتاني وهذا الخلود وهذه السعادة .

كذلك عارض ابيقور التأليه الافلاطوني الذي يعلق علم الطبيعة على فكرة نفس كونية ويضع في الكواكب نفوساً وارادة تسيطر على ارادة الانسان وقد تعرض من أجل ذلك لهجوم كثير من أتباع أفلاطون وعلى رأسهم بلوتارخ وشيرون .

ديانة أبيقور :

كان الدين في القرن الخامس ق . م ، أو في العصر الكلاسيكي . دين مدينة وكان أداء الطقوس وعبادة آلهة المدينة واجبا وطنيا .

غير أنه إلى جانب دين المدينة ، وجد اتجاه ديني آخر ، اتجاه شخصي أو فلسفي *Personal religion* (١) حين يتصور الفيلسوف لها وعقلا مدبراً للعالم . كما فعل أفلاطون بعد انحلال نظام المدينة . وقد كان الاتجاه الأفلاطوني أثره الكبير في العصر الهلنستي الذي بدأ بعد موت الاسكندر . وذلك بسبب الظروف التي أدت إلى زوال نظام المدينة . ولذلك سادت فكرة وجود إله كوني في أكثر الفلسفات . أما آلهة المدينة التي كانت مرتبطة بسياسة المدن القديمة فقد آذنت هي الأخرى بالزوال . وأصبحت تبدو في العصر الهلنستي باهتة اللون لا قيمة لها ولا شخصية إلى جانب شخصية أبطال التاريخ مثل الاسكندر وخلفائه الذين حطموا المدن وهزموا آلهتها شر هزيمة .

ولعل هذا هو السبب الذي اضطر ديمستينيس إلى أن يجيب طلب الاسكندر فيلقه ابن زيوس أو بوزايدون إن أعجبه كذلك .

بل ظهرت هذه الفكرة عند منياندر المؤلف المسرحي ، في مسرحية التحكيم *Arbitration* إذ يقول على لسان عبد يدعى أونيسيموس فكروا كم يوجد في هذا العالم من مدن وكم يوجد في كل مدينة من قوم اتظنون أن الآلهة ستعني بكل هموم هؤلاء .. إنها حياة لا تليق بالآلهة .

(1) A.J. Festugière. *Personal Religion among the Greeks*. University of California Press. Berkeley. 1960.

cf. Festugière, *Epicurus and his Gods* Transl. by C.W. Chilton Oxford, 1955.

الفصل الخامس

الفلسفة الرواقية

بعد الغزو المقدوني لبلاد اليونان بقيت أثينا مركزاً للفلسفة اليونانية . غير أن أكثر فلاسفتها لم يكونوا اثينيين ولا حتى من بلاد اليونان فأكثر الرواقيين المعروفين في القرن الثالث ق . م . كانوا من عناصر أخرى غير يونانية . فزينون مؤسس الرواقية من أصل فيثيق وكريزيوس ثاني مؤسسها من صقلية ، وكذلك كان أكثر أتباع المدرسة . ولم تكن مدنها التي نشأوا فيها ذات تراث فلسفي ولم يكونوا بالتالي يحسون بشعور المواطنين الأصليين للبلد اليونانية ذات التراث الفلسفي القديم ومن هنا يمكن أن نفهم سر عدم مبالاهم لسياسة استقلال المدن اليونانية التي دافع عنها أفلاطون وأرسطو ، بل لعل في هذا تفسيراً لتأييدهم حكام الممالك الكبرى منذ الاسكندر المقدوني ٣٢٣ حتى تدخل الرومان في سياسة العالم اليوناني حول عام ٢٠٥ ق . م . فقد كان - هؤلاء الحكام يرون في تعاليم هؤلاء الفلاسفة قوة معنوية وتأييداً وتأثيراً في رعاياهم لا يمكن إغفاله فقبولهم واعتناقهم من أمثلة ذلك أنتيخونوس جوناتوس Antigonos-Gonatas خليفة الاسكندر على مقدونيا وبلاد اليونان ومؤسس أسرة الانيجونيدس Antigonides الذي كان من المعجبين بزينون وهو الذي أمر ببناء قبر له من السيراميك بعد موته . بل لعل دكتاتورية الاباطرة الرومان كثيراً ما تطلبت لها لكثرة ضحاياهم ومنهم فلاسفة من أعظم الرواقيين مثل سنيكا (١) .

(١) يقول جلبرت مري لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريباً بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقين . ص ١٠١ ، تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل - الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود .

ونحن لا نعرف تاريخ الرواقية عند تأسيسها إلا بطريقة غير مباشرة من مؤلفات المتأخرين من فلاسفتها أى بعد أربعة قرون من نشأتها من مؤلفات فلاسفة العصر الرومانى . فقد انتسب إلى الفلسفة الرواقية كثير من الفلاسفة يمكن أن نقسمهم إلى ثلاثة عصور ، فلاسفة العصر القديم الذين قدموا الرواقية اليونانية ثم ظهر فى القرنين الثانى والأول شخصيات يرجع إليها الفضل فى إدخال هذه الفلسفة إلى العالم الرومانى وهم الذين قدموا الرواقية الوسطى ومن أشهرهم بناينيوس Panaetius وبوزيد ونيوس Posidinius أما ثالث عصور الفلسفة الرواقية فهو العصر الرومانى وذلك من القرن الأول حتى عام ٥٢٩ وهو الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية وأهم أقطابها هم سنيكا الوزير ، وابكتيتوس العبد ، ومرقس أوريلوس الامبراطور .

وبمقارنة نظريات الرواقين بالفلسفة السابقة والمعاصرة لهم يمكن أن نلاحظ : أن الرواقية قد اتفقت والفلسفة الأبيقورية فى تحديد الغاية من الفاسفة فقد كانت الغاية عند كليهما هى تحديد المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الانسان ليصل إلى السعادة غير أنهما انتهيا إلى نظريات على طرفى نقيض فى تفسيرهما لحقيقة الوجود ، فعلى الرغم فى نزعهما المادية ، إلا أن الأبيقورية قد قسمت المادة إلى الذرة اللانمتزعة وافترضت وجود الخلاء وأخرجت الآلهة خارج العالم وقالت بعدد لانهاى من الأكوان التى تتكون بالمصادفة وبطريقة آلية . أما الرواقية فقد أخذت على العكس من ذلك بالترعة الحيوية Vitalisme التى تفترض وجود نفس وعقل مدبر للكون الواحد الذى لا يوجد به خلاء ويهدف فى حركته إلى تحقيق غاية معقولة مرسومة .

وكانت المدرسة الكلبية من أكثر المدارس السقراطية تأثيرا فى الفلسفة الرواقية فقد كانت الكلبية تجد فى سقراط مثلها الأعلى ، ووضع انتمتتين الكلبى مذهباً فى الأخلاق مرتبطاً بكل الارتباط بمنطق الميجارين الذى يعتمد على مبدأ الذاتية وبمقتضاه نزل التصورات منزلة عن بعضها ويستحيل قيام علاقات بينها أى نزل الماهيات منفردة وغير مقسمة ولا يمكن تحليلها فى تعريف يبين عناصرها ، كذلك يستحيل اتصالها بغيرها ومن ثم يستحيل

بالتالى الحكيم المنطقى ، وإذا طبقنا هذا المنطق على اهاية الانسان فاننا ننهى إلى ذاته المفردة خالصة نقية من أى شىء ، ثم يستحيل بعد ذلك إضافة أى صفة أخرى إلى ماهيته أو اختلاط جوهره بأى طبيعة أخرى غريبة عنه ، ومن ثم يرفض الغنى الترف واللذة ومظاهر الشرف والحب لأنها كلها أشياء غريبة عن طبيعة الانسان لا يمكن اضافتها إليه ، وهذه الأخلاق الكلية التى تجرد الانسان من كل شىء سوى ذاته والتى تجعله كافياً لنفسه عن كل شىء autarkia هى أيضاً التى سوف تدخل فى تكوين الحكيم الرواقى .

وتأثر الفيلسوف الرواقية بالافلاطونية واضح فى نظريتهم الطبيعية والاخلاقية فالكون الذى تصوره أفلاطون فى تياوس على أنه كائن حى فيه نفس وعقل لا تجرى الحوادث فيه بطريقة عشوائية وإنما على أساس خطة وتديبر الهى قد انتهى إلى نظرية تفسر اتباع الطبيعة على أنه اتباع للعقل والتديبر الالهى كما تذهب الرواقية . كذلك قدمت شخصية سقراط كما وصفت فى المحاورات الافلاطونية مثلاً للرواقيين يحتفون به فقد أعجب الرواقيون بقوة احتماله البدنية التى كانت تصل إلى حد المشى حافياً على الثلوج وقوة احتماله المعنوية وشجاعته التى كانت تصل به إلى حد التجول فى المعارك كما لو كان يتجول فى أسواق أثينا وثباته للموت وعزوفه عن الحرب احتراماً لقانون البلاد .

وكانت من جهة أخرى شخصية الحكيم التى جاء وصفها فى محاورات الجمهورية وجورجياس وما يجب أن يكون عليه من زهد فى ماديات الحياة الزائلة واكتفائه بفضيلته وتعاليه عما يجرى وراءه العامة واتزانه كلها بوادر أولى استقت منها الرواقية مثلها الأعلى لحياة الحكمة التى يجب أن يكون عليها الفيلسوف ، غير أن هدف أفلاطون كان يرمى إلى إعداد الحكيم لحياة مدنية مثالية يحيا فيها مع الآلهة . أما الرواقيون فقد كانوا يهدفون إلى الحياة فى مجتمع بشرى يضم الناس جميعاً على هذه الأرض ، ولعلمهم لم يعرفوا أفلاطون إلا عن طريق سقراط الذى أثر فيهم كما أثر فى الفلسفة الكلية تأثيراً كبيراً .

وعلى الرغم من التقاء الرواقية بالتيار السقراطى الأفلاطونى فى نزعهما العقلية ، إلا أنه يمكن التمييز بين النزعة العقلية الرواقية Rationalisme

وبين النزعة الفكرية intellectualisme عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ،
فالعقل في الرواقية لم يكن إلا وجهها آخر للحس في حين كان الديالكتيك عند
أفلاطون يفترض التمييز الكامل بينهما بحيث يعاو المعقول على المحسوس ،
أما في الرواقية فقد كان العقل دائماً مباطناً للاحاساس ، وقد ترتب على ذلك
توحيد الرواقية بين الوجود المادى والجوهر الروحى .
تاريخ الرواقية القديمة :

تنسب الرواقية القديمة إلى زينون الذى ولد بمدينة كيبوم (٣٣٦-٢٦٤)
بقبرص ، وقد تعلم الفلسفة على اقراطس الكلبي واستلبون الميجارى
وتأثر بطبيعات هرقليطس ونظريته في النار وأنها جوهر الوجود الدائم التغير
وقد أخذ أيضاً بفكرة الاحتراق الكوفى ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهى
فكرة العود الأبدى التى قال بها انباد وقليس واعتقد فيها نيثسه في العصر
الحديث . وقد بدأ زينون الفلسفة في حوالى سن الثلاثين وعاش ٩٨ عاماً وعلم
في الرواق المنقوش Stoa Poikile الذى تنسب المدرسة إليه . وكان
أبيقور قد بدأ تعليمه بالحديقة قبل بدءه تدريس زينون في هذا الرواق ويقال
إنه كان يتمشى في الرواق أثناء القاء دروسه وكانت له مؤلفات فقدت كلها
ولم يبق سوى عناوينها عند ديوجين لايرس .

وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الاحساس وماديته
في الطبيعة إلا أنه كان يتخذ أسلوب النبي الشرقى أو صاحب الرسالة التى يريد
من سامعيه التسليم بها والايمان به .

وخلفه على المدرسة كليانتمس Cleantes (٣٣١ - ٢٣٢) الذى ولد
بمدينة أسوس وكان مصارعاً قبل اشتغاله بالفلسفة وقد اضطره الفقر الشديد
إلى العمل المضنى ليوفر مصاريف استماعه لدروس زينون فكان يسقى الحدائق
ويحجز العيش وقد أعجب به زينون لفضائله وأخلاقه وعهد إليه أن يخلفه على المدرسة
ولكنه كان بطيء الفهم ولم يكن بارعاً في الجدل أو في الرد على أعداء المدرسة
لذلك كانوا يطلقون عليه اسم « الحمار » ولم يكن يفضض لهذا ، وكان يقول
« ولكنه أقدر الجميع على حمل بردعة زينون » . وله قصيدة مشهورة وجهها

إلى زيوس لخص فيها أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق وفيها أيضاً نعمة صوفية
تخلع على رواقيته مسحة التدين القوى . :

وثالث فلاسفة الرواقية القديمة هو : كريسيبوس Chrysippe (٢٨٢) —
(٢٠٩) الذى ولد بمدينة صول Soles-Tarse بجزيرة قبرص واشهر
بمهارته الفائقة في الجدل وقد بلغت مؤلفاته ٧٠٥ مؤلفات غير أنه لم يبق منها
سوى عناوينها ، وقال القدماء لو لم يوجد كريزيبوس ما وجدت الرواقية
فهو موضع المذهب الرواقى وقد رد عنه نقد المفرضين ويعتبر المؤسس
الثاني للمدرسة .

وقد نسبت إليهم جميعاً النظريات التي أخذوا بها في فروع الفلسفة
المختلفة وهي عندهم المنطق والطبيعة والأخلاق ، لذلك يجدر عرض خلاصة
هذه النظريات مع الإشارة إلى ما يخص كل منهم .

نظرية المعرفة والمنطق عند الرواقين :

أخذ الرواقيون بنظرية حسية في المعرفة إذ تصوروا الذهن كالصفحة
البيضاء تأتينا الانطباعات الحسية من الخارج فتتنش فيها كالحلم على الشمع
فتحدث التصورات أو التمثلات (Representation) غير أن
العقل والارادة يسرعان إلى التصور فتحكمان عليه ويسمى هذا حكماً أو تصديقاً
فان كان التصديق مؤيداً للتصور بحيث يصل إلى يقين بمطابقة
التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين الذى يوجد فيما يسمونه
بالتصور المحيط Katalepsis فاذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تنظم المعلومات
كلها في نسق واحد مترابط بلغنا مرتبة العلم الذى لا يتحقق إلا عند الحكيم .
وهذه المراتب الأربع للمعرفة قد بسطها زينون للناس إذ شبه التصور باليد
المبسوطة فاذا ارتقى درجة شبه التصديق باليد حين تنثنى الأصابع ثم حين يصل
إلى الإدراك في التصور المحيط يطبق الكف فاذا وصل إلى مرحلة العلم قبض
بيده اليسرى على كفه اليمنى .

كذلك قال الرواقيون بوجود معاني شائعة بين الناس جميعاً أو مبادئ تساعد الانسان في الحكم أصلها أيضاً من الاحساسات ولكنها متوارثة لأنها تنشأ مبكراً وبطريقة طبيعية وسابقة على باقي الأفكار ، وهذه المعاني شائعة وعلى أساس هذه النظرية في المعرفة أقام الرواقيون منطقاً تجريبياً إذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هي الحوادث والوقائع الجزئية والبحث في الروابط بينهما وليس إقامة علاقة تضمن للماهيات inclusion بين بعضها والبعض الآخر كما ذهب أرسطو وكذلك اعتبر الرواقيون المنطق جزءاً من أجزاء الفلسفة وليس مدخلاً ولا آلة لها كما اعتبره أرسطو وشرحه .

ويشمل المنطق عندهم الخطابة ، وهي الحديث المرسل والديالكتيك وهو نظرية الحديث المنقسم إلى أسئلة وإجابات أى الحوار ، وقد درسوا تحت عنوان الديالكتيك الموضوعات التي سبق لأرسطو دراستها فناقشوا نظرية التعريف والمقولات والأحكام والأقيسة .

ولما كان الفكر عندهم ليس سوى حديثاً قد يكون باطنياً أو خارجياً فقد عنوا بالترفة بين التعبير أو الرموز التي يدل بها على شيء To semainon ودرسوا تحت هذه النظرية الشعر والموسيقى ، وبين المبرر عنه أو المعنى To semainomenon ودرسوا تحت هذا العنوان كل ما سبق دراسته في المنطق الصورى .

أما فيما يتعلق بالمقولات الأرسطية التي كان عددها عشرة فقد اختصرها إلى أربع هي :

١ - الموضوع (أو الحامل أو المادة أو الموجود) Hupokeimenon

٢ - الصفة (أو تعيين الموجود وصورته) Poion

٣ - الحال (أى صفة الذاتية) Tos Echon

٤ - صفة النسبية (أو نسبه) Pros Ti

والمقولاتان الأوليتان تكونان الجوهر، أما الأخرتان فهما صفتان عارضتان بالنسبة له . وعلى العموم فان منطقهم التجريبي لم يكن يقيم نظريات أرسطو

في تعريف الخزني بارجاعه إلى نوع أو جنس قريب ، وإنما ذهبوا إلى أن الأجناس والأنواع لا وجود لها خارج الذهن ولذلك فقد اعتبروا من الفلاسفة الاسمين بسبب موقفهم هذا من مشكلة الكليات .

وقد ترتب على هذه النظرية في التعريف رأيهم الخاص في القضايا التي لم تعد تستخدم في إسناد ماهية إلى ماهية أخرى كما سار المنطق الأرسطي ، وتلافوا مشكلة تداخل الماهيات التي أثارها الفلاسفة الشكاك والميجاريون .

وكذلك صار موضوع القضية دائماً جزئياً معيناً مثل - هذا أو سقراط ، أو بعض التلاميذ ، أما المحمول فهو حدث أو فعل يصف هذا الموضوع مثل يتكلم فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل من فاعل وليست تقرير نسبة أو علاقة بين معنيين .

غير أنهم عنوا بوجه خاص بالقضايا المركبة أو الشرطية التي تربط بين مقدم *antecedent* وبين التالي *Consequent* لأنها أكثر تعبيراً عن ارتباط وقائع بين بعضها وبعض . (أى أدل على الحقيقة الواقعة) .

كذلك لم يعتبروا إلا بالأقيسة الشرطية التي تستخرج النتيجة من قضية شرطية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر فيها عن كل حدث بقضية حملية ، وكذلك فقد صارت النماذج الخاصة بالأقيسة عندهم خمسة لوجود خمسة أنواع من القضايا الشرطية :

١ - قياس المقدمة الكبرى فيه شرطية : إذا سطعت الشمس فالنهار
Conjunctif موجود والشمس ساطعة .

إذن النهار موجود

٢ - المقدمة الكبرى شرطية منفصلة : إما أن النهار طالع أو الليل مخيم
disjonctif والنهار طالع

إذن ليس الليل مخيم

٣ - المقدمة الكبرى سببية *Causal* : لأن ، من حيث أن الشمس
طالعة فالنهار موجود ولكنها

ليست طالعة إذن فالنهار ليس

موجوداً

٤ — المقدمة الكبرى فيها تقابل بالتضاد : ليس صحيحاً أن يكون أفلاطون
أو بالتناقض : قد مات وأن يكون حياً (لكن

أفلاطون قد مات) إذن ليس
صحيحاً أن يكون أفلاطون حياً

٥ — المقدمة الكبرى قضية فيها مفاضلة : كلما كان النور أكثر كانت
الظلمة أقل والنور أكثر
إذن فالظلمة أقل

نظرية الطبيعة عند الرواقين :

ترتب على نظريتهم الحسية في المعرفة ونزعتهم العملية نظرية مادية
ديناميكية تنهى إلى وحدة الوجود الطبيعية .

وتعريف الوجود عندهم هو ما يقبل الفعل والانفعال ويترتب على هذا
التعريف أن الوجود كله جسماني . حتى العقل مادام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلا بد
أن يكون أيضاً جسمانياً حتى الصفات الأخلاقية . فالخير كما يقول سنيكا جسم
لأن له فعل وله تأثير في النفس، والله والنفس كذلك مادبان فالنفس مادتها
نفس عاقل حار ، وهي خليط من الهواء والنار وتأثر بالجسم وتؤثر فيه
ويمكنها الانفصال عنه .

ولما كانت الصفات مادية والوجود الذي يحمل تلك الصفات مادياً كذلك
كان لا بد من وضع تفسير لكيفية التداخل بين الحامل Substrat وبين
الصفات ومن هنا جاءت نظريتهم في المداخلة Krasis

فالأجسام تنتشر في بعضها انتشاراً كلياً وتمتزج كامتزاج قطرة الخمر إذا
وقعت في بحر إيجة فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسي

غير أن هناك في الأجسام مبدأ سلبي ومبدأ إيجابي ، فالبدأ السلبي منفعل
بفعل المبدأ الإيجابي الذي هو أشبه بالصورة عند أرسطو أو النفس عند أفلاطون
وهذا المبدأ الإيجابي هو الذي سموه بالنفس بنوما Pneuma فهو نفس حار

يتحرك في كل الاتجاهات وهو مركب من الهواء والنار ويحدث في الأشياء حركتين حركة نحو المركز centripède وحركة نحو المحيط centrifuge وينتج عن هذه الحركات توتر Tonos مزدوج غير أن هذه البنوما هي حرارة حية بفضلها يحيا الكائن ويناسك ويكون له وحدة سواء كان جماداً أو نباتاً أو أو حيواناً وهذه البنوما هي أساس نزعهم الحيوية في الوجود .

والعالم كله له مثل هذه العلة الروحية ففيه نفس وعقل هي زيوس أو الله الذي سموه بأسماء كثيرة وهو روح وهو جسم ولكنه أتى الأجسام جميعاً لأنه . أثير ونار وهواء ، وهو أيضاً عقل وقانون Logos هو كما يصفه ديوجين لايرس نار فنانة خالقة مدبرة .

وهو مباطن للعالم غير مفارق له وهو خالق للعالم ولكنه والعالم شيء واحد ومنه حدث العالم وإليه يعود فهذه التفرقة بينه وبين العالم ليست إلا نسبية كنسبة الصورة للمادة في الجوهر الواحد عند أرسطو .

غير أن فكرة الرواقية عن الله كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم فإنه الرواقية مخالفة كل الاختلاف عن إله أرسطو الصورة المحضة المفارقة للعالم ذلك الإله السعيد الذي يجهل ما تموج به الإنسانية والعالم ولا يؤثر عليها إلا بمجاذيبه وجماله وليس له عناية ولا تدبير ، وكذلك كانت الآلهة الشعبية عند اليونان لها حياتها المستقلة عن حياة البشر . وإن كانت ديانة ديونيسوس قد استطاعت أن تحقق شيئاً من التقارب بين الإنسان والإله وذلك عن طريق التجربة الصوفية إلا أن الإله لم يكن ينزل إلى الإنسان وإنما كان الإنسان هو الذي يرتفع إليه ولكن إله الرواقية لم يكن في لا مبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الانفلاطوني ولا كان أولمبيا ولاديونيسيا بل كان عقلاً يحيا في مجتمع البشر ويعنى بأموهم ويصرفها ولم يعد الغريب المنجول خارج العالم بل كان يسرى في كل جزء من أجزائه ويتجلى في النظام ، والتدبير الذي لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعنى بها . ومن هنا فقد جاء إيمانهم بعناية الهية Pronoia . واعتقادهم بأن لكل شيء غاية وحكمة في وجوده حتى البراغيث خلقت لتروظ الناس من نومهم التثليل وحتى الشر الذي يبدو في الظاهر شراً وإنما وجد لحكمة ما تحقق الخير للكُل .

أما عن هذا العالم فقد وجد عندما حول الله الذى كان ناراً جزءاً من نفسه إلى هواء وماء ثم ميز في داخل الماء بين عنصرين إيجابيين وعنصرين سلبيين ، الإيجابيان هما الهواء والنار والسيان هما الماء والأرض ، ومن هذه العناصر وجد العالم ، والعالم ليس أبدياً كما يذهب أرسطو إذ سيأتى عليه وقت يحترق ويعود مرة أخرى إلى النار الأولية في الاحتراق الكلى *ekpurosis* ولكن زيوس يعود فيخلق العالم من جديد وهكذا تتوالى الدورات في عود أبدي (!) تتكرر فيه السنة الكبرى (٢) التى تتكرر فيها نفس الأحداث ، وهذه الدورات قد دبرت ووضعت من قبل وفقاً لخطة مرسومة وهى تجرى حسب قانون ضرورى حتمى ومن هنا فقد جاء اعتقاد الرواقيين في الضرورة *la necessité* وفى القدر إذ لا بد لكل شيء من علة تربطه وهذه بعلة أخرى بحيث تسلسل العلل وترتبط أبسط الأشياء بأكبرها ، وعلى أساس هذه الفكرة أمكن للرواقيين أن يعتقدوا في التنجيم والتنبؤ إذ يستطيعون أن يستدلوا من حدث بسيط على غيره من الأحداث الكبرى واعتقدوا أن الأحداث تجرى على أساس خطة لا يمكن للإنسان أن يغيرها وإنما عليه أن يتبع إرادة القدر على نحو ما نرى في باب الأخلاق .

الأخلاق الرواقية : —

احتلت الأخلاق في المذهب الرواقى أهمية كبرى بل تحولت الرواقية في العصر الرومانى إلى مذهب في الأخلاق ، فابكتيتوس يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما إلا بقدر ما يوضحان الأخلاق أما مرقس أوريلوس فيحمد الله أن كفاه البحث في الطبيعة والمنطق ، ولهم تشبيه بصور الفيلسفة بأنها بستان المنطق سورهِ والطبيعة أشجاره ، والأخلاق ثماره . وكان هدف الرواقية هو البحث عن سعادة الفرد وكانت القضية الأساسية التى بنت عليها الرواقية مذهبها في الأخلاق هى العيش وفقاً للطبيعة .

(١) Retour éternel.

(٢) La grande année .

والطبيعة هنا تعنى طبيعة الكون وليس فقط طبيعة الانسان ، وهى لاتعنى الرجوع إلى الحياة البسيطة الطبيعية بل تعنى الحياة وفقاً للعقل الذى يسرى فى الطبيعة والذى هو أشبه بقانون يقضى بترابط الأشياء بعضها ارتباطاً ضرورياً بحيث يكون لأنفء الأشياء قيمة بالنسبة للكلى ، وقد ترتب على هذا شعور الرواقين بارتباط الوجود كله وبوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم وبين بعضهم Sympathy حتى النجوم كانوا يقولون إنها تتلألأ أعينها بالدموع مشاركة منها لاحساسات البشر ، غير أن الرواقية موقف آخر غريب إذ قالت بأنه يجب على الحكيم فى الوقت الذى بأسى فيه لمصائب الناس وإشاركتهم أحزانهم فى الظاهر أن يحتفظ فى سريرة نفسه على اتزانة وعلى استبعاد الانفعالات بحيث يحافظ دائماً على حالة الخلو من الانفعالات أو الاباثيا Apathia وذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست فى ذاتها شراً وإنما الشر فى أحكامنا عليها بأنها شر ، أو أنه لا بد من الحزن لها ، فوئ الصديق مثلاً ليس فى ذاته شراً وإنما حكنا بأنه مصيبة نستلزم الحزن هو الخطأ ، لذلك كانت الأحكام الخاطئة هى المستولة عن الانفعالات الخاطئة التى يجب على الحكيم الرواق أن يتحرر منها ، فالفضيلة كما يقول سقراط أساسها معرفة ، وأساس العمل الخير هو وعى بأهمية ما يعمل ، فقد يحدث عمل من شخصين ، ولكنه يعتبر خيراً من أحدهما وغير خير من الآخر لأن العبرة ليست بالنتيجة ولكن بمدى اتفاق إرادة الفاعل والإرادة الكلية ، فحتى أنفء الأعمال إذ صدر عن إرادة ووعى خير كان خيراً فثلاً الانتحار على الرغم مما يبدو عليه من منافاة للطبيعة إلا أنه يكون جائزاً إذا صدر عن حكيم يرى أن بقاءه قد صار منافياً للطبيعة ، وعلى هذا فالانسان إما أن يكون فاضلاً أو غير فاضل لأن الفضيلة كالعلم إما أن توجد ، أو لا توجد ، وهى إن وجدت لاتكون ناقصة ولا متغيرة ، فأفعال الحكيم خيرة كلها . كذلك إرادة الانسان كإرادة الآلهة لان نفس الانسان هى جزء من النفس الكلية والإرادة الخيرة هى وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما باقى الأشياء الأخرى كالغنى والصحة والمكانة فكلها أشياء مخارجية وهى نسبة متغيرة ، وهى أشياء لاحكم لنا عليها كما يقول

ابكتيتوس أما الأشياء التي لنا حكم عليها فهي إرادتنا وحكمتنا على الأشياء
وعملنا وفقاً لهذا الحكم الصحيح .

غير أن الأخلاق الرواقية قد وقعت في خطأ البحث عن الخير والسعادة
في طبيعة الفرد منزلاً عن ظروف بيته فأخطأت في فهم تأثير المجتمع
ونظمه وقوانينه وتأثيرها في الإنسان . واعتبرتها أموراً صناعية وتشككت
في قيمتها ولم تبحث في تأثيرها على الأخلاق كذلك كان لفكرتها في وجود
عدالة كونية وقدر حتمى لا يمكن تعديله أو التأثير فيه أثراً سلبياً في موقف
الإنسان بالنسبة للأوضاع الخارجية السائدة في زمانها غير أنها استطاعت أن
تضم إليها نخبة من العقول الممتازة وأثرت عقيدتها في أخوة البشر على التشريع
الرومانى وخاصة في نظرية القانون الطبيعى وقانون الشعوب (١) .

ومن أهم رواقى العصر الرومانى :

سنتيكا : (٤ق٦٥م) ولد بقرطبة وعاصر أكثر أباطرة الرومان
جنوناً وظلماً ، كاليجولا ونيرون ، وقد نفاه الإمبراطور كلوديوس إلى
قورسيكا بعد فضيحة له أخلاقية (أهمته مسالينا المهتكة بالزنا) ولكن استدعته
أجربينا من منفاه لتربية ابنتها نيرون عام ٥٤ - ٦١م وكان نيرون في الحادية
عشرة غير أن الأمر انتهى بأن وجهت له تهمة المؤامرة السياسية وأذن له
نيرون بالانتحار فقطع شريانه وترك رسائل إلى صديقه لوقليوس .

إبكتيتوس : ولد بآسيا الصغرى عام ٥٠ م وأرسل إلى روما وصار
عبداً لأبافروديت وسمى إبكتيتوس أو العبد ، وقد شغف بفلسفة مزونيوس
روفوس الذى تعلم عليه المذهب الرواقى ولما تحرر من الرق هاجر إلى بلاد
اليونان وظل يعلم بها بعد أن أصدر الإمبراطور ديمتريانوس أمراً باخراج
الفلاسفة من إيطاليا عام ٩١م ، وفى بلاد اليونان ذاع صيته وقصد دروسه
جمهور كبير ولم يدون إبكتيتوس بنفسه آراءه الفلسفية وإنما الذى دونها
هو تلميذه فلافيوس أريانوس الذى جمع دروسه في كتاب سماه محادثات

(١) *ius naturae, ius gentium.*

ابكتيتوس Entretiens غير أنه لم يبق منه سوى الأربعة أبواب الأولى وقد جمعت في ملخص لها سمى بالجامع ، أو المحصل (Manuel) .

مرقس أوريليوس : ولد بروما عام ١٢١م وتبناه الإمبراطور انطونينوس ، وخلفه وصار امبراطوراً في الأربعين من عمره وقضى معظم حياته في إخماد الفتن والحروب التي حمل عبأها في صبر وجلد ، فقد كان يكره الحرب ومات بالطاعون في فيينا عام ١٨٠ وترك تأملاته الفلسفية في كتابه الحوارات والتأملات .

وعمت مرقس أوريليوس عام ١٨٠ انتهى تاريخ أعظم فلاسفة الرواقية وإن ظلت مبادئها تؤثر في تاريخ الفلسفة تأثيراً بالغاً سواء في الفلسفة المسيحية الغربية أو في الفلسفة الإسلامية عند العرب^(١) .

أما القرن الثالث الميلادي فقد أتى الإمبراطورية الرومانية بأوخم الكوارث ، فقد زاد تدخل الجيش في الإدارة وفي توليته الأباطرة ، وظهر تكاسله عن رد غزوات البرابرة القادمين من الشمال والشرق ، فانقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى جزء شرقى وجزء غربى . ولم تستطع المدارس الفلسفية المعروفة من رواقية أو أبيقورية أو مشائية أو أكاديمية أن تأتي بمجديد بعد مرقس أوريلوس . ولم يبق للفلسفة من مجال إلا في الأنطاطونية الجديدة ، وفلاسفتها لم يكونوا من نبت روما وحدها . وقد ندر تعلم اليونانية في القسم الغربى من الإمبراطورية كما لم يعد للاتينية بعد قسطنطين في الجزء الشرقى من أهمية سوى في القانون ونظم الجيش — ولعل السبب في إندثار الحضارة الفكرية هو تسرب العناصر السيئة والبربرية في الجيش وعدم اهتمامها بالثقافة . وعلى العكس من ذلك زاد تغفل الديانات غير الهلينية وزاد الإيمان بالخرافة والغيبيات .

(١) أنظر الفلسفة الرواقية لذكور عبان أمين . القاهرة ١٩٤٥ - الباب الرابع ..

وكما أتت فتوحات الاسكندر للعالم اليوناني بكثير من نخل الشرق ،
ودياناته ، أتت فتوحات روما إلى العالم الغربي بهذه الديانات .

واشتهر في هذا العصر كثير من الدجالين والسحرة والعرافين ، بل
وصل الأمر إلى تولية العرش للإمبراطور هليوجبالوس Heliogabalus
(٢١٨ - ٢٢٢م) الذي كان كاهناً سورياً من عبدة الشمس وأرسلت
صورته إلى روما وجاء وصفها عند جيبون Gibbon ملونة بألوان ملبسه
ووجه مزين بألوان التجميل . وأدخل إلى روما عبادات الشرق (١) .

(١) B. Russell, History of Western Philosophy London, 1947, p. 303.

الفصل السادس

الفلسفة الهلنستية السكندرية

مقدمة

فتح الاسكندر مصر عام ٣٣٢ ق.م وقد رحب به المصريون الذين كانوا كارهين لحكم الفرس واستطاع الاسكندر أن يكسب جهم حين أعلن ولاءه للآلهة المصرية (١) . وزار معبد آمون وحياه الكاهن على أنه ابن الاله وسر الاسكندر لذلك واعتقد أنه ابن زيوس آمون . وقد صمم مدينة الاسكندرية المهندس اليوناني دنيوقراطس واتخذها البطالسة عاصمة لهم بدلا من منف . وكانت أبوقير Canopus مكاناً يلتمس فيه اللهو حين انصرف البطالسة إلى الترف الزائد والمجون . وقد عنى البطالسة الأول بالناحية العلمية فكونوا مكتبة ضخمة في الاسكندرية كانت تضم قرابة نصف مليون بردية . وقد استعار بطليموس الثالث من مكتبة أثينا أهم مؤلفات الشعراء والفلاسفة اليونان على أنها سلفة يردها بعد أخذ نسخ منها ولكنه كثيراً ما ماطل في رد الأصول .

وفي الاسكندرية وضعت أسس تصنيف العلوم ونقد النصوص ونشطت الرياضة والعلوم . غير أن حكم البطالسة قد تميز عموماً بالترف الزائد والرخاء الذي انتهى بهم إلى الإغراق في الفسوق . واتخذ البطالسة لأنفسهم ألقاباً إلهية فهم المنفذ Soter والخير Eurgetes والإله الظاهر : Epiphanus غير أن اغراقهم في الفسوق والمجون كان من أهم أسباب انكسارهم الحربي أمام ملوك سوريا والرومان من بعد .

وكانت كليوباترا هي آخر ملوك البطالسة وسقطت مصر في عهدها في يد الرومان بعد موقعة اكتيوم عام ٣١ ق.م وفضلت كليوباترا الانتحار

(١) انظر هذا الجزء التاريخي في كتاب مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربي .
تأليف آي.دس بل وتعمير د . محمد هود حسين ، د . عبد الحليف أحمد علي .

بلدغة الثعبان المقدس على أن تسير أسيرة في موكب النصر في طرقات روما . وضمت مصر بعد ذلك إلى أملاك الشعب الروماني في عصر أوغسطس بل يقال إنها صارت ملكاً خاصاً للإمبراطور . وقاست من حكم الرومان أقصى أنواع الظلم والاضطهاد وساءت حال شعبها من كثرة الضرائب الباهظة التي فرضت عليه بل صارت مصر أقرب إلى ضيعة تستترف روما كل خيراتها ونشطت الدعوة المسيحية بها منذ القرن الثاني الميلادي وحلت اللغة القبطية فيها محل اللغة الإغريقية .

وظل العصر القبطي إلى بداية القرن السابع ، ففي عام ٦٣٩ تمكن القائد العربي عمرو بن العاص أن يفتح مصر بقوة لا تزيد على ٤٠٠٠ جندي ، ولما وصلته رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب التي يقول فيها « إذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع أما إذا بلغتها فلتواصل زحفتك والله معك » سأل عمرو أتى مصر نحن أم في سوريا ، فأجابوه في مصر فقرأ عليهم الرسالة وأعلن أن الجيش سيتقدم والله معنا (١) . وسرعان ما تهاوت أمامه قوات الرومان فسقط حصن بابلون ثم فتح الاسكندرية وأجلت القوات الرومانية تماماً عام ٦٤٢ ، وبدأت مصر تشارك في بناء الحضارة الإسلامية .

أما عن الحركة الفكرية في عصر الاسكندرية فيمكن أن نقول إنه باستثناء بعض العلماء المتخصصين في العلوم الذين ظهروا في الجزء الأول من عصر البطالمة والذين استقل العلم معهم عن الفلسفة ، فإن الحركة الفلسفية في العصر اليوناني الروماني كادت تنحصر في التفكير الديني والتنبؤيات . وتميز الفكر الديني في هذا العصر بامتزاج فلسفة اليونان بالأديان السهاوية المنتشرة في الشرق الأوسط عندئذ . خاصة في العقيدة اليهودية التي شاهدت عصرها من أنشط عصورها في الاسكندرية والعقيدة المسيحية التي كانت قد بدأت تنتشر وتثبت في العالم الروماني الذي دخل في طور الذبول .

من جهة أخرى كانت الحضارة الهلينية قد امتزجت بالحضارة المصرية القديمة وظهرت آثار هذا الامتزاج في كافة أنحاء الحياة الفكرية والاجتماعية

(١) مصر من الاسكندر حتى الفتح العربى نفس المرجع ص ٢٥٨ .

وكان من أبرز الشواهد على هذا الامتزاج هذا الاتحاد الذي حدث في عصر البطالسة بين الآلهة اليونانية والآلهة المصرية القديمة . فقد اتحد الإله ديونيسوس بأوزيريس فصار إله الحياة الزراعية يرمز للخصوبة والخلود . كذلك تأثرت عبادة سيراييس (*) التي كان لها معبد في الاسكندرية بالأفكار اليونانية فكان يرمز لهذا الإله بشاب ملتحي على هيئة زيوس اليوناني وكان يعتبر إله البحارة الذي يحفظ الناس من أخطار البحار .

ولقد تمثلت الحركة الفكرية في الاسكندرية في العصر الهلنستي في ثلاثة اتجاهات رئيسية . اتجاهان كانا ثمرة التقاء الفكر اليوناني بالعقيدتين اليهودية والمسيحية .

أما الاتجاه الثالث فيتمثل في تلك المدرسة التي تعد استمراراً لتيار الفلسفة الوثنية القديمة نغني مدرسة الاسكندرية التي امتدت إلى أفلوطين وتلاميذه في الأفلاطونية الجديدة .

(*) كان يسمى في الأصل أوسيرايس وهو اسم مشتق من اسم أوزيريس والسجل أبيس

الفصل السابع

اليهودية والحركة الفكرية في الاسكندرية

إن يمكن أن نقول إن اليهود قد عاشوا حياة مكرمة في عصر البطالسة ولم يضطهدوا باسم الدين .

بل لقد ترجمت التوراة في عصر بطليموس فيلادلفوس إلى اليونانية ونشطت الحركة الفكرية بينهم واستطاع فيلون أن يقدم نظرية فلسفية فيها يتعلق بفكرة اللوغوس ، وكانت هذه في الواقع فترة رخاء نم بها اليهود في مصر إن قورنت بحالة اليهود في البلاد الأخرى أو في مصر في العصور السابقة على عصر البطالسة .

فقد طردوا أيام الفراعنة من مصر وكانوا مع ذلك يرجعون إليها فراراً كلما حدثت غارات أسيوية على فلسطين ، ولم يكن ملوك مصر يرحبون بهذه الهجرات (١) . وكثيراً ما حذرهم أنبياؤهم من القرار إلى مصر . ففي التوراة يقول الرب مخاطباً اسرائيل . « من مصر تحذين كما خذيت من آشور » ، ويحذرهم إرميا بقوله : « إن كنتم تجعلون وجوهكم للدخول إلى مصر وتذهبون لتغربوا هناك يحدث أن السيف الذي أنتم خائفون منه يدرككم هناك فتصوتون في أرض مصر (٢) ولعل السبب في تحذير إرميا قومه من المصريين يرجع إلى أن اليهود في أواخر القرن السادس قبل الميلاد وبعد غزو نبوخذناصر Nebuchadrezza وقسوته عليهم عام ٥٩٧ ق.م هربوا إلى مصر وأقاموا لأنفسهم مستعمرة في أسوان (جزيرة فيلة) وبنوا معابد لم فيها وقد ظهر في ديوانهم عندئذ نوع من تعدد الآلهة إذ تذكر أسماء آلهة مثل أناث Anath زوج يهووا بثل Bethel وهرم Herem (٣) . ولما غزا

(١) انظر سفر الملوك الثاني الإصحاح الثامن عشر ٢١ .

(٢) أرضاً الإصحاح الثامن والأربعون .

(٣) cf. B. Russell. Hist. of West. Phika. pp. 328-346.

الفرس مصر ثار عليهم المصريون ولكن اليهود لم يشاركوا المصريين الثورة على الفرس ، فهدم الفرس معابد المصريين وأبقوا على معابد اليهود . فلما انتصر المصريون عام ٤٠٤ ق.م استطاعوا أن يأخذوا بثأرهم وينتقموا من اليهود ويهدموا معابدهم ومن ثم جاء تحذير إرميا لم من المصريين .

أما في العصر الهلنستي فقد انتعش اليهود خاصة في فلسطين وتأثروا بالحضارة اليونانية خاصة في حكم انتيوخوس إيفانوس (١) ١٧٥ - ١٦٤م Antiochus Epiphanes الذى أراد أن يدخل الآلهة اليونانية إلى فلسطين وأخذ يدعو ويروج للثقافة اليونانية غير أن محاولته هذه أثارت فريفاً من اليهود المحافظين الذين سموا بالقدسيين Hasidim ومنهم تفرعت فرقة الاسينيين وقاد الثورة يهودا المكابي Judas Maccabeus .

غير أن الثقافة اليونانية تسربت على الرغم من كل هذا إلى العقيدة اليهودية بل اتخذتها الارستقراطية اليهودية مثالا لها يحتذى وتهاونوا في تطبيق الشريعة الموسوية . ولما تأسست الاسكندرية أقام بها كثير منهم واستطاعوا أن ينعموا بمظاهر الحضارة اليونانية بل نساو العبرية واتخذوا اليونانية لغة لهم ومن هنا ظهرت الحاجة إلى ترجمة العهد القديم كتابهم المقدس إلى اللغة اليونانية . وفي القرن الأول الميلادى ظهر في الاسكندرية أشهر فلاسفة اليهود حوالى ٤٠ ق.م . فيلون السكندرى الذى ذهب في سفارة إلى الإمبراطور كاليجولا يلتصق منه العدالة ليهود مصر وقد قدم مذهبه باللغة اليونانية وتشبع بالفلسفة اليونانية إلى حد لقب فيه بأفلاطون اليهود .

وقد كان له تأثير كبير في الفلسفة المعاصرة له سواء كانت وثنية كالأفلاطونية الجديدة أو كانت مسيحية . وقد تميزت فلسفته باستعمال التأويل الرمزي أو المجازي Allegories للتوراة وقد عرف هذا التأويل في المسيحية والإسلام إذ ساد الاعتقاد بأن الكعب السماوية إنما تخاطب

(١) هو انيوخوس الرابع من سلالة السليوكيين أراد أن يفرض الحضارة اليونانية على اليهود فنع الختان وسمح بتقديم الخنازير قرابين للالهة ، وأكلها فثار عليه المحافظون من اليهود .

الناس جميعاً العامة منهم والخاصة ولهذا فهي تلجأ إلى الرموز تقرب بها الحقائق لفهم الناس فيقع العامة بظاهر النصوص أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعاني .

فلسفة فيلون الاسكندري

لم يقدم فيلون مذهباً فلسفياً متسقاً ، وإنما يمكن استخلاص بعض النظريات الخاصة به وأهمها :

١ - نظرية التأويل المجازي : Allegoric Method, Le Commentaire allégorique

شاع في عصر فيلون أسلوب التأويل الرمزي المجازي وخاصة في الفلسفة اليونانية^(١) وقد استعمل هذا التأويل في شرح هوميروس بوجه خاص ، حتى انتقد سنيكا هذه الطريقة التي أرادت أن تجعل من هوميروس رواقياً وأبيقوريا ومشائياً في وقت واحد . وشاعت أيضاً عند الرواقين وخاصة في تفسيرهم لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبي . وكذلك عرفها السفسطائيون وأفلاطون ، ولعل فكرة التأويل المجازي التي تفترض أن الحقيقة مخفية وراء رموز وأمثال إنما ترجع إلى الأسرار الأورفية وقد استعمل فيلون هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة . فرمز لتاريخ بني إسرائيل في طاعتهم أو عصيانهم الله بالنفس في اقترابها أو ابتعادها عن الله أو لأحوالها التي تتوالى عليها في هذه الظروف . فمن تأويله لسفر التكوين La genèse أن الله أول ما خلق العقل التي السماوي الذي يحيا بالفضيلة التامة ، ولكنه يشكل على مثال هذا العقل السماوي عقلاً أرضياً يرمز له بشخصية آدم ثم يخلق له مساعداً . هو الإحساس أو حواء ولكنها تفضله وتقويه فيفسد بالشهوة التي يرمز لها بالحية ، غير أن الأمل والرجاء يعودان إلى النفس (انيوس) فتأسف النفس على ما صدر عنها فيملاها الندم (إديس) لينتهي الأمر بالعدالة (نوح) والتطهير التام (الطوفان) . كذلك يستلزم التأويل في حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته فيقول بأن هناك طرقاً ثلاثاً هي :

(١) f. Decharme. Critique des trad. religieuses chez les grecs 1905.

أولاً : المجاهدة والزهد ، وهو طريق المريدين ، ويرمز لها يعقوب Jacob
والثانية : تعتمد على الدراسة والتعلم ويرمز لها إبراهيم Ibrabam
أما أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء والكاملين فيم هبة إلهية أو نعمة
إلهية وهو طريق اسحاق Isaac هذه هي أمثلة لاستعمال فيلون طريقة
التأويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس وهي طريقة لحا إليها فيلون حين
أراد أن يجعل من الشريعة الموسوية اليهودية شريعة عامة للناس كافة لآنخص
شعباً دون آخر ولا ترتبط بمكان دون مكان أو زمان دون زمان :
وقد استطاع أن يصل بهذا الأسلوب إلى نظرية فلسفية يشرح بها
عقيدته في الوجود :

ب - نظرية فيلون في الله وصلته بالوجود :

إن يهوا Yahoweh إله اليهود الذي آمن بوجوده فيلون هو الإله المفارق
للعالم المحسوس وهو الإله المتعال اللامتناهي في صفات الكمال التي لا يمكن أن
تحدد أو تحصر في عدد معين لذلك فهو لا يمكن وصفه إلا بالسلب . غير
أنه لفرط علوه عن العالم ولعظم الهوة التي تفصله عنه لا يؤثر مباشرة في
العالم بل يؤثر عن طريق وسائط أو قوى إلهية وهذه الوسائط تختلف بعضها
عن بعض بحسب الأعمال التي تقوم بها وعلى العموم فلها أنواع أربعة أولها
وأهمها هي :

الكلمة أو اللوغوس : Le Verbe, logos

وتعد نظرية اللوغوس أهم ما في فلسفة فيلون وقد تأثر فيها بمصادر
شتى . ولعل أقدم هذه المصادر في الفلسفة اليونانية يرجع إلى هرقليطس وإلى
الرواقين :

أما هرقليطس فقد كان يعنى باللوغوس قانون الأضداد الذي يكسبها
توازناً وانسجاماً ووحدة وقد تأثر فيلون بهذه الفكرة حين عين اللوغوس
بأنه لوغوس قاسم أى بواسطته يقسم الله الكائنات فيميز بعضها عن بعض
ويحفظ في الوقت ذاته النسب الثابتة بينها .

وكان اللوغوس يفيد عند الرواقين معنى علة الأشياء وقانونها ، كما أنه أيضاً قوة تسرى فيها غير أن اللوغوس عند فيلون يختلف عن لوغوس الرواقية ، إذ أنه كائن وسط بين الله ومخلوقاته ولكنه في الرواقية الإله الأكبر ، والعلة الأولى التي تسرى في جميع الكائنات . وقد عرفت الكلمة أو اللوغوس في التراث اليهودي بأنها كلمة الله Le verbe ومجموع الحكم الإلهية في الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس Pentateuque عند اليهود وهي أسفار موسى .

وقد استقى فيلون فكرة اللوغوس من هذه المصادر المختلفة وحاول أن يقربها إلى العقل ويجعل منها فكرة فلسفية أما من جهة صلة اللوغوس بالعالم ، فنجد أن اللوغوس أشبه بمثل أفلاطون إذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على مثاله ، ويصفه بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال . أما عن صلته بالله فهو واسطته إلى الخلق ورسوله إلى الناس وهو أيضاً الذي ينقل إليه تضرعاتهم فهو ابن الله ورسوله وهو وسيلته في خلق العالم وقد أثرت هذه النظرية في العقيدة المسيحية وظهرت آثارها في إنجيل يوحنا وهو الإنجيل الرابع الذي يرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني الميلادي وتأثر كاتبه بفيلون ، وإن ذهب بعض المؤرخين الآخرين إلى العكس من ذلك إذ يرون أن فيلون هو الذي تأثر بالإنجيل الرابع .

الحكمة الإلهية : صوفياً :

أما الوسائط الأخرى التي تصورها فيلون بين الله والعالم إلى جانب اللوغوس فهي القوى الإلهية قوة الخير في الله التي يتم بها إيجاد العالم وقوة القدرة التي يسيطر بها على العالم فهي قوة خيرة خلاقة وهي أيضاً قوة حاكمة تنزل العقاب لتحقيق سيادة الله على خلقه . وهي أيضاً الحكمة (صوفياً) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحادها بها العالم . وكثيراً ما يرمز لهذه الحكمة الإلهية بأنها أم العالم وقد تتصف بأنها زوج الإله . وفكرة زواج الكائنات الإلهية فكرة شائعة في الأديان القديمة فزيروس عند اليونان يتزوج من هيرا ، وأزيريس في الديانة المصرية القديمة يتزوج ايزيس وينجب حورس .

الملائكة والجن : Daemons

ومن هذه الوسائط أيضاً الملائكة وهي فكرة أخذها فيلون عن دين اليهود L'angéologie وكذلك الجن والأرواح Daemons فيها النارية والأثرية وكلها تنفذ أوامر الله .

وكل هذه الوسائط تتوسط بين النفس الإنسانية والله . وإلى جانب الله اللامتاهى وجد العالم المتناهى عالم المادة ومصدر الشر الذى تحاول النفس الخلاص من إما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة الإلهية لكي تصل إلى الله وتتحد به ، وهذه هي الغاية من الإيمان في العقيدة اليهودية .

وكذلك استطاع فيلون أن يقيم على أساس من إيمانه باليهودية نوعاً من الفلسفة المتأثرة بالفلسفة اليونانية ، بل هو خير مثال لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر اليهودى بالاسكندرية .

الفصل الثامن

المسيحية والحركة الفكرية في الاسكندرية

يقال إن الذى أدخل المسيحية في مصر هو القديس مرقس St. Mark مؤسس الكنيسة الاسكندرية (١). غير أن أقدم البرديات التى تحمل إشارات من انجيل يوحنا إنما ترجع في تاريخها إلى القرن الثاني الميلادى . فربما دخلت المسيحية أرض مصر في تاريخ سابق ولكن لم تسجل فيما يوجد لها من آثار وربما كان السبب في ذلك هو الاضطهاد الذى وقع على المسيحيين الأول . وعلى الرغم من تعدد الأديان في ظل الإمبراطورية الرومانية وتسامحها مع كثير من العقائد الدينية وسماحها لها بالحياة بعضها إلى جانب البعض الآخر إلا أن المسيحيين كانوا طائفة تحوم حولها الشكوك . فقد كانوا لا يشاركون كأصحاب الملل الأخرى في القيام بطقوس الديانة الرسمية ولا يقدمون صور الأباطرة وعلى العموم كانت لهم سمة الجمعيات السرية .

وكان أشد عصور اضطهاد المسيحية هو عصر الإمبراطور ديكوس ٢٤٩ - ٢٥١ Decius الذى أئزم جميع رعايا الإمبراطورية الرومانية بتقديم شهادات تثبت تقديمهم لقرابين للآلهة الوثنية Libelli وكان من لا يقدم هذه الشهادة يعتبر مسيحياً ويعاقب ، غير أن أعنف اضطهاد شهدته مصر كان في عصر دقلديانوس Diocletians فقد دمرت الكنائس وأحرقت الكتب الدينية وكثر عدد الشهداء حتى قال ترتوليان « لقد نبتت الكنيسة من أرض روثها دماء الشهداء » - وكانت الدعوة تزداد بسرعة تتناسب وقسوة الاضطهاد - كانت مصر عام ٣٠٠ م بلداً وثنياً ، غير أنه في عام ٣٣٠ م عدت بلداً يدين معظم أهله بالمسيحية . الأمر الذى انتهى بالأباطرة إلى التسامح حتى اعتقد قسطنطين عام ٣١٣ أنه رأى الصليب مرسوماً على قرص الشمس وعابه عبارة تقول « كذلك انتصرت Hoc Vincet » وأصبحت المسيحية

(١) مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربى ص ١٦٩ وما بعدها .

على يديه ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية ، وفي عام ٣٢٥ جمع مجمع
قونية Nicaea لحسم مواضع الخلاف التي دار حولها الجدل بين رجال
الكنيسة .

فقد كان من الطبيعي بعد أن دانت الإمبراطورية بالمسيحية أن يحتل
رجال الكنيسة مناصب ومكاسب ليس من السهل الحصول عليها بغير منافسات
وخلافات ومؤامرات ، ومن ثم فقد ظهر الصراع في ما دار بينهم من
جدل وتقاش حول العقيدة نفسها ، بعد أن كان في بادئ الأمر أى في
القرنين الأولين يدور حول الدفاع عنها ضد الوثنية ويتجه إلى تدعيم كيانها
إزاء المذاهب الأخرى يهودية كانت أم وثنية . ظهرت في القرون الأولى
للمسيحية فرق تجمع بين المسيحية والوثنية وكانت أهم هذه الفرق هي :

١ - الغنوصية :

ظهرت الغنوصية أول الأمر في سوريا ، وازدهرت في القرن الثاني
وانتشرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط وخاصة في مصر وامتد أثرها إلى
اليهودية والإسلام .

ويقال إنها أثرت أيضاً في انجيل يوحنا ، وهو الإنجيل الذي أدخل
في المسيحية فكرة اللوغوس أما الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ومرقس ولوقا)
وهي المسماة بال Synoptic أى لاتفاقها مع بعض في الصورة العامة للمذهب
فتميل إلى البساطة في تقديمها للعقيدة وتميل في تصويرها للمسيح إلى صورة
المسيح الإنسان ، في حين يؤكد الإنجيل الرابع وهو انجيل يوحنا الجانب
الإلهي الميتافيزيقي ، ولعل ما ساد هذا الإنجيل من أسرار ومن نزعة صوفية
هو الذي قربه إلى نفوس المصريين في عصر نقلت عليهم أعباء الحياة حتى
هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام في نظم الرهبنة والأديرة المنتشرة في
الصحارى ، بل يقال إن انجيل يوحنا قد كتب في الاسكندرية :

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادعت المسيحية ويتطرق اسم الغنوصية
على تفكيرها ، ومن أهمهم مرقيون Marcion وبازليدس Basilide وفالنتينوس
Valentinus . وقد عاش الأخيران بالاسكندرية وعلمنا بها خلال القرن
الثاني الميلادي :

ويعتمد مذهبهم على فكرة الجنوسيس Gnosis أو المعرفة الصوفية التي تهدف إلى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله .

وذهبت الغنوصية في تأويلها لعقائد المسيحية مذهباً خاصاً بها ، وخاصة في عدائها للدين اليهودى . فقد رفض الغنوصيون تعصب اليهود وادعائهم أنهم شعب الله المختار ووجدت في هذا الكلام صدمة لكبرياء اليونان والعناصر الأخرى فعارضت التوراة بالإنجيل وكرهت إله العهد القديم ، وعدته لإلهاً شريراً خلق العالم المادى مصدر الشر والنقص ، بل نبذت التوراة وقدمت نظريتها الخاصة بالخلق . فقد اتفق الغنوصيون جميعاً على القول بوجود عدد كبير من الموجودات الروحانية أو القوى التي توجد بعد الله ، أو الإله الأعلى . ومن هذه الموجودات إناث وذكور ، وكلها مظاهر للإله غير المعروف وتكون جميعاً الصفات الإلهية ويبلغ عددها ثلاثة وثلاثين قوة ترمز للثلاثين عاماً من عمر المسيح . وقد سماها فالنتينوس أشهر معلمى الغنوصية بالايونات Aeons ، وإحدى هذه الأيونات هي الحكمة صوفيا Sophia التي ضلت فخلقت العالم بواسطة ابن لها ماكر هو إله اليهود . لكن أحد الأيونات الخيرة ، وهو المسيح بعث بعيد الحكمة إلى صوابها ويرجعها إلى زمرة المجموعة الروحانية الخيرة - بمعنى آخر ذهبت الغنوصية إلى أن هذا العالم المحسوس من خلق جيوفوا - يهوا Yabweh إله التوراه ، وهو ابن عاق للحكمة الإلهية غير أن الإله الأعلى الخير لم يترك لإله اليهود الحكم المطلق في العالم فأرسل ابنه في شخص المسيح ليحرر الناس من تعاليم موسى الخاطئة :

وقد وجد المسيحيون الأول ضرورة الرد على هذه الفرق الغنوصية التي حاولت التضليل بالعقيدة المسيحية . ومن أشهر المدافعين عن المسيحية ضد الغنوصية القديس ايريناىوس St. Ireneus المولود بأزمير حول عام ١٢٦ لأسرة مسيحية وقد عرفت آرائه من بحث كنه عرف باسم ضد الفرق الخارجة Adversus Haereses أكد فيه أنه لا يوجد سوى إله واحد خبير وليس كما يقول الغنوصيون بأنه خبير وإله صانع للعالم ماكر وشرير :

كذلك اختلطت المسيحية في مبدأ نشأتها بالمانوية Manicheisme التي ترجع إلى ماني بن فاتك الذي ولد ببايل عام ٢١٥ ووصلت دعوته إلى الهند ، ولكن لقي مذهبه معارضة من الزرادشتية وانتهى الأمر باعدامه عام ٢٧٢ .

وقد أخذ عن ديانة زرادشت القول بمبدأين للعالم مبدأين النور والظلمة أو الخير والشر وتجلد الشر في المادة وصار عنصراً مقابلاً تماماً للخير المتمثل في الروح ، واعتقد أنه رابع الأنبياء ، والثلاثة السابقون عليه هم المسيح وزرادشت وبوذا ، فجمع بين المجوسية والنصرانية على حد قول الإمام الشهرستاني^(١). ولكنه حرف في عقائد النصرانية ، فذهب إلى أن المسيح لم يولد بل جاء رجلاً ، وإنه لم يصب بل الذي صلب هو الشيطان ، وقال بنبوة المسيح عليه السلام ولم يقل بنبوة موسى عليه السلام فاقرب في كراهيته العهد القديم من الغنوصيين :

وقسم ماني الناس إلى ثلاث طوائف ، الصديقون أو المختارون وهم اسمى الدرجات ويلدركهم الخلاص فينعمون بعد الموت يلهم الساعون ثم الخطاة وهم أهل الأديان الأخرى . وكان للمانوية نظام كنسي يرأسه أمام مقره بايل يليه اثنا عشر معلماً أشبه بالحواريين ثم أساقفة وكهنة وشمامسة^(٢) . وبقيت المانوية منتشرة في الشرق وحول البحر المتوسط إلى القرن الثالث عشر وعرفها العرب من الكتب السريانية وذكروها ضمن ما ذكروا من ملل القدماء وأديانهم :

وإلى جانب هذه الفرق ، تعرضت المسيحية المبكرة لهجوم أنصار الوثنية وعلى رأسهم كلوسوس Celsus الفيلسوف الأفلاطوني . فقد رأى أنها لم تأت بمجديد ، فالاعتقاد في إله متعال موجود في الفلسفات السابقة والمناداة بأخوة البشر والمحبة قد ردها كثير من الفلاسفة قبل المسيح ، وتولى الرد على انتقادات كلوسوس أوريجين وكليمنت :

(١) كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني تخريج محمد بن فتح الله بدران .

الطبعة الثانية . القاهرة القسم الأول ص ٢٢٤ - ٢٢٩ - الطبعة الثانية .

(٢) يومف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٥٨ إلى ص ٢٦٠ .

ويرى أكثر المفسرين أن المسيحية لا تقوم على أساس فكرة جديدة بقدر قيامها على أساس شخصية المسيح المعجزة . ومن جهة أخرى يمكن التمييز بين المسيحية وما عاصرها من أديان أخرى على أساس القيمة النسبية للطقوس والاعتقاد ، فبينما كان أداء الطقوس هو أساس العبادات القديمة الوثنية بحيث كان أى خطأ يحدث أثناء الطقوس يلغى العبادة نجد أن المسيحية قد رجحت جانب الاعتقاد على جانب الطقوس بحيث صار للإيمان الأولوية على أداء الطقوس .

ومن أشهر المدافعين الأول عن المسيحية كليمانت الإسكندري ١٥٠ - ٢١٧ وتلميذه أوريجين . ويمثل كليمانت مذهب الفلسفة المسيحية الخالصة من كل المؤثرات الغنوصية أو الوثنية . وكتب مؤلفات من أهمها المدخل تعدد فيه هداية الوثنيين إلى الإيمان بالمسيحية ويرشدهم إلى الحق الذى هو أوضح من معتقداتهم وخرافاتهم الفاضلة .

وكتابه الثانى سماه المؤدب قصد به أن يصلح من عادات الوثنى ويقوم أخلاقه . ولكن الإصلاح الأخلاقى لا يكفى ، فكذب كتاب الطنائس (١) لإرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية . وقد كان هذا الكتاب رداً على الدعوة التى تميل إلى تبسيط العقيدة المسيحية وتنقيتها من تعقيد الفلسفة الذى يتناف مع الإيمان . فذهب كليمانت إلى أن التفكير العقلى ضرورى لتمهيد الطريق للإيمان وذهب إلى أن الله قد زود اليهود بالشريعة الموسوية ، وبعث للمسيحيين المسيح ، أما قدماء اليونان فقد لجأوا إلى الفلسفة لترشدهم إلى ما أرشد إليه الدين الأمم الأخرى : فالفلسفة لا تتعارض مع الدين بل هى خادمة الدين كما تكون القنون الحرة الأخرى خادمة الفلسفة . ويخص فيثاغورس وأفلاطون بالإعجاب ويمتدح أخلاق الرواقين ولكنه يعارض تصوراتهم المادية لله والنفس .

وذهب كليمانت مذهب جميع معاصريه فى تعالى الله، ورأى أننا لانعرف الله إلا بواسطة ابنه وحكته الذى يعنى بالعالم ويهدى البشر :

أوريجين :

ولد بالاسكندرية لأسرة مسيحية وتلمذ على كليمانس الكهندي ثم على أمونيوس سكاس معلم أفلوطين . ثم أسس مدرسته وبدأ يعلم منذ عام ٢١٨ ، ولما قامت معارضة بعض أساقفة الاسكندرية لبعض آرائه وحظروا عليه التعليم رحل إلى فلسطين وهناك شب اضطهاد خفيف للمسيحية في عصر دقيوس فاعتقل وعذب ومات بمدينة صور .

ومن أهم ما بقي من مؤلفاته كتابه ضد كلوسوس Contra Clus وكتاب المبادئ Peri Arkhon وقد استخدم أوريجين الفلسفة في تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء في سفر التكوين في البدء خلق الله السماوات والأرض ، بأنها لا تعنى أنه خلقها في الزمان بل من الأزل لأن الله لا ينبغي أن يبقى بلا رعية أو أن يتحول من الالخلق إلى الخلق . وكذلك ذهب إلى أن النفوس أزلية أبدية ولكنها تختلف عن الله بصيها الفساد والصلاح ، وقد ذهب إلى أن النفوس كانت جميعها في البداية كاملة وكان لها دائماً أجسام خفيفة مضيئة ولكنها سقطت بعد أن تحولت عن تأمل الله فأصبح بعضها ملائكة وبعضها شياطين وبعضها بشرا ، ولكنها سوف يدركها الخلاص جميعاً حتى نفوس الشياطين والأشرار في وقت ما لأن حياتها لا تنتهي بالموت .

وقد رأى كثير من رجال الكنيسة في آراء أوريجين عن قدم العالم وخلص النفوس جميعاً خروجاً على العقيدة المسيحية . فالمسيحية لا ترى أن الخلق يستدعي حدوث تغير في الله ، بل تقول ان الإرادة الإلهية قديمة مثل الله وأن مفعولاتها حادثة . ويؤكد أوريجين بأنه لا يعنى بقدم المادة أنها غير مخلوقة بل يقول إنها مخلوقة من العدم منذ الأزل . ويرى أن النفس الإنسانية روحانية صرفة ولها الحرية في اختيار مصيرها وإذا كان الله يعلم اختيار المخلوقات إلا أن علمه بها لا ينقص من هذه الحرية لأنه يوجه إلى الخير ويترك للبشر اختيار الطاعة والعصيان . أما عن المعاد فقد ذهب إلى عكس ما يذهب إليه الأفلاطونيون الذين أقرروا الخلود للنفس وحدها بعد مفارقتها البدن فقال أوريجين بان الجسم ليس شراً لأنه صنع الله ، ويصاحب النفس

في خبرها وشهرها ومن ثم فقد اعتقد أن البعث يكون بالأرواح والأجساد معاً . غير أن هذا الجدل حول المسيحية قد انتهى في بداية القرن الرابع الميلادي من الموضوعات الفلسفية العامة إلى تناول المعتقدات الخاصة بالمسيحية نفسها . وهذا ينقلنا إلى مشكلة الخلاف بين رجال الكنيسة حول السيد المسيح ، والتجسد وهي المشكلة التي اشغلت الفكر الفلسفي الديني في الاسكندرية منذ القرن الرابع الميلادي .

طبيعة الثالث :

كان مثار الجدل هو الخلاف في تفسير طبيعة الثالث أو تحديد الجوانب الإلهية والإنسانية في شخصية المسيح . فقد جاءت المسيحية بفكرة التجسد التي تجمع بين الإله والإنسان في شخص واحد ، فالمسيح إلهي من طبيعة أبيه وبشر من طبيعة أمه . وجاء آريوس وكان أحد قساوسة الاسكندرية فلم ينكر الهوية المسيح ولكنه اعتقد أن المسيح هو ابن الله ، لا بد أن يكون أصغر منه ، فالأب أسبق في الوجود على الإبن ، ورأى أن طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة أبيه وإن لم تكن هي نفس طبيعته ومن هنا سمي أتباع آريوس بأصحاب الطبيعتين ، إذ آمن آريوس وأتباعه بأن المسيح هو خالق الكون لأن الله أعلى من أن يتولى هذا الأمر بنفسه . وقد مالت العناصر اليونانية أو المتأثرة بالفلسفة اليونانية إلى مذهب آريوس وعضد الأباطرة طول القرن الرابع النظرية الآريانية باستثناء الامبراطور الوثني جوليان المرتد ٣٦١ - ٣٦٣ . لكن أنثاسيوس Athanasius ٢٩٧ - ٣٧٣ أسقف الاسكندرية استطاع أن يكسب من جمهور المصريين أتباعاً لرأيه في هذه المشكلة ، إذ رأى أن عقيدة آريوس مع أنها تقرب المسيح من قلوب الناس إلا أنها تتعالى بالله إلى حد يخرجها عن العواطف البشرية ورأى أن الإبن والأب لا بد أن يكونا من طبيعة واحدة ، ولذلك سمي وأتباعه بأصحاب الطبيعة الواحدة Monc-Physis Monophysite وقد اصطبغ جهاد أنثاسيوس الديني بالصيغة القومية إذ رأى فيه المصريون شخصية يلتفون حولها^(١) وهذا ما جلب عليه عناء الأباطرة سواء منهم من اعتنق المسيحية أو من ظل وثنياً . غير أن

(١) د . وهب كامل : ألياتوس مركيلينوس ، انظر المقدمة .

النقاش قد عاد فامتد في القرن الخامس إلى البحث في أم المسيح ، هل يمكن أن تلقب باسم أم الإله Theo to kos أم هل كانت أما للطبيعة البشرية فقط وليس للطبيعة الإلهية ؟ .

ولعل أصل هذه المشكلة يرجع إلى مشكلة أخرى فلسفية هي هل تأتى النفس الإنسان عند الولادة أم قبلها ؟ — فإن صح أن النفس العاقلة لا تكون في الجنين حتى يولد تكون العنراء أم بدن المسيح ، أما إن صح وجود النفس في الجنين قبل ولادته فتكون العنراء أم الإله . وقد ذهب نسطور يوس Nestorus ^(١) بطريرك القسطنطينية إلى سلب العنراء لقب أم الإله ، حيث أن للمسيح طبيعتين . ولكن قامت احتجاجات كثيرة من جانب أنصار الطبيعة الواحدة ، ونجح القديس كيرلوس St. Cyril الاسكندرية في حمل مجمع أفسوس عام ٤٣١ على إدانة نسطور يوس وأتباعه فقد هُربوا غير أن كثيراً من أتباع نسطور يوس من السوريين قاطعوا المجمع وعرف هؤلاء المنشقون باسم النساطرة .

ولقد انتصر النساطرة في أماكن بعيدة فوصلت آراؤهم إلى الصين والهند . وانتصر أتباع كيرلس وسُموا بأنصار الطبيعة الواحدة Monophysite غير أن البابا Leo الذى دفع خطر أتيلاء عن روما دعا إلى مجمع آخر في Chalons رفض فيه دعوى أتباع الطبيعة الواحدة وعارض مجمع أفسوس وقرر في مجمع شالون أن للمسيح طبيعتين واحدة إنسانية والأخرى إلهية . ومنذ بداية القرن الخامس صارت القبطية هي اللغة السائدة في مصر ، بل صارت وحدها لغة العلم الذى انحصر في حدود الحياة الدينية ، وبدأت الكنيسة المصرية تؤكد ذاتها إزاء الكنيسة الكاثوليكية وكره المصريون أتباع الحكومة الإمبراطورية المسمين بالملكانيين Melkites وسمى أكثر المصريين باليعاقبة نسبة إلى يعقوب البردعى Jacobus Baradaeus وكانوا يأخذون دائماً بنظرية الطبيعة الواحدة للمسيح .

(١) انظر . علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب . تأليف دى لاس أولبرى وترجمة الدكتور وهيب كامل .

وعلى العموم فقد كان الرهبان في العصر القبطي قليلي الاهتمام بدراسة
الفلسفة اليونانية وقاطعوا التفكير العلمي وهاجموا الفلاسفة وينسب لهم
قتل رئيسة المدرسة الأفلاطونية الجديدة الفيلسوفة هيپاتيا Hypatia عام
٤١٥ ففضوا بذلك على كل تفتح علمي حتى إذا ما جاء القرن السادس
كانت الحضارة الهلينية محتضرة تماماً في الاسكندرية واندثرت اللغة
اليونانية وحلت محلها اللغة القبطية وفي بداية القرن السابع كان العرب قد
تم لهم فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص وفي خلافة عمر بن الخطاب .

الفصل التاسع

الاسكندرية والفلسفة الأفلاطونية الجديدة

تنسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين ، وهناك من المؤرخين من يعتبرونها ضمن فلسفة الاسكندرية ، ولذلك فقد سعى العرب أفلوطين بالشيخ الاسكندرانى ، ومما لاشك فيه أن الاسكندرية كانت مهد الأفلاطونية الجديدة حيث كانت مركزاً للعلم والثقافة منذ عصر البطالسة وبين قاعاتها ومعابدها التقى الشرق بالغرب وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الإغريقية ، غير أن هناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة الاسكندرية ، إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التي حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الاسكندرانية بل لعل ما صاد الأفلاطونية الجديدة من تصوف جعلها على التقيض من الروح العلمية والتخصص الذى تميزت به علوم الاسكندرية . من جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان ما . فقد وضع أفلوطين مذهبه في روما وليس في الاسكندرية وشاعت الأفلاطونية الجديدة في أرجاء العالم اليونانى الرومانى وتقبلها الاسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى ، وبعد موت أفلوطين نشر فورفوروس ويامبليخوس مذهبه في كل جهات العالم الرومانى التى كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون في الأكاديمية وبقيت بها حتى أغلق جستينيان المدارس الفلسفية عام ٥٢٩ وطرده أساتذتها بعد أن ظلت الأكاديمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام .

على أنه لا يمكن على أى حال أن نفصل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة عن البيئة الثقافية التى سادت الاسكندرية في القرون الأولى الثلاثة للجيلاد فالتيار الأفلاطونى في الفلسفة اليونانية الذى اختلط بفلسفة الرواقين وجد في الاسكندرية مجالاً خصباً لعمله فيسرى متلوناً بلون البيئة المصرية القديمة وبادبان الشرق السحرية إلى كتاب هذا العصر ، ولا يمكن أن

نستثنى أفلوطين من التأثير بهذا التيار السكندري ذى السمات الواضحة فقد درس أفلوطين على أمينيوس سكاس الذى وضع مذهبه فى الاسكندرية واتسم مذهبه بروح التصوف السائد عند غيره من معاصريه أمثال فيلون السكندري ، أما من يرفضون تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة أو فلسفة الاسكندرية بسبب أن فلسفة أفلوطين لاتتسم بالروح العلمية التجريبية التى سادت دوائر المتحف والمكتبة فإنهم فى الواقع يغفلون تطور الحياة الفكرية وتدهورها السريع على مدى أربعة قرون من الزمان . فمما لاشك فيه أن اسكندرية البطالسة الأولى غير الاسكندرية تحت وطأة استعمار الرومان لها ، ومهما ظهر فى عصر البطالسة من مجون وظلم أرهق كاهل المصريين أصحاب البلاد الأصليين إلا أن فقدانهم استقلالهم واستنزاف روما لموارد بلادهم قد ساء أحوالهم إلى حد لم يجدوا معه بداً من الالتجاء إلى الدين والتصوف والهروب من الحياة .

فالحياة العلمية التى كانت مزدهرة فى المتحف والمكتبة قد أصابها ما أصاب الحياة العامة من ضمور وتوقف عن كل إنتاج أصيل . فدخل العلم منذ القرن الثانى الميلادى تحت تأثير غيبي سحرى^(١) ، فانقصد كتاب العصر السكندري اليونانى الرومانى علم الرياضة الذى تألق مع أفقليدس لأنه يبعد الإنسان عن الله والتقوى ، أما علم الطبيعة المستمد من تباؤس أفلاطون وأرسطو فقد وقع تحت تأثير الفلسفة الرواقية التى تلجأ فى تفسيرها لظواهر الكون المادى إلى القوى الروحانية فتفسر مثلا ظواهر المد والجزر بمبدأ التعاطف الكونى .

أما الطب فبعد مدة ارتبط فيها بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء دخل تحت تأثير الفلسفة الشكية إلى مرحلة أصبح فيها طب خبرة ووصفات ، وبتأثير جالينوس أخذ صبغة فلسفية تظهر الغائية والعناية الربانية مما قربه لعقول رجال العصور الوسطى .

(١) د. نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها انظر من ص ٤١ إلى ص ١٧ .
دار المعارف ١٩٦٢ .

تلك السمات الغيبية التي أثرت على العلم لم تكن في الواقع غريبة عن روح الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وليس تفكير أفلوطين بعيد عما عرف منتشرأ في القرن الثاني الميلادي من مؤلفات سميت بالمؤلفات الهرمسية .

ولا يمكن إرجاع المؤلفات الهرمسية إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي^(١) وإن أصبحت في القرن الرابع تنسب إلى (هرمس - توت) إله الحكمة والفنون في مصر ، وقيل إنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية . ولكن الأرجح أن يكون المحتوى الفكري فيها مستمداً من أصول يونانية ، وإن مؤلفيه يونان تمصروا . وفي لغة هذه المؤلفات تشابه واضح بينها وبين لغة التساقيات ، التي تعمد دائماً إلى البدء بقول لأرسطو أو أفلاطون ثم تأخذ في التعليق عليه ، وكانت تقول بمعرفة صوفية ورؤى روحية أشبه بما انتهى إليه أفلوطين وتتفق مع التيار الأفلاطوني في فكرة سقوط الإنسان وخطيئته فتقترب مما ورد في الجمهورية وفيلون وفايدروس .

ويمكننا في النهاية أن نقول إن أفلوطين هو امتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكلمة للتيار الذي سار من أفلاطون إلى أرسطو والرواقيين ، ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الاسكندرية ويكشف عن تأثر واضح بروح الشرق الدينية ، وبعد حلقة من أهم الحلقات الأخيرة في سلسلة الفكر اليوناني وورثاً لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية .

حياة أفلوطين :

نعرف حياة أفلوطين من بحث كتبه تلميذه فرغوريوس عن حياة أستاذه . فقد لازمه فرغوريوس حوالى ست سنوات ، وكان فرغوريوس في الثلاثين حين بدء اتصاله بأفلوطين الذي كان عندئذ في التاسعة والخمسين لذلك فقد اعتمد فرغوريوس في تأريخه للفترة المبكرة من حياة أفلوطين على رواية تلميذ آخر لأفلوطين يسمى أمليوس . ورواية فرغوريوس لاتبين بوضوح

(١) د. نجيب بلدي ، المرجع نفسه ص ٩٧ .

منشأ أفلوطين لأنه كان لا يحب أن يذكر شيئاً عن ميلاده ، وعرف أنه ولد بمدينة ليقوبوليس - أسيوط - بمصر عام ٢٠٥ ، وكان في الغالب من أسرة ميسورة استطاعت أن توفر له منذ سن الثامنة الحضور على أساتذته في الرياضة والشعر ، غير أن موهبته الفلسفية لم تفتح إلا على يد أمنيوس سكاس الأفلاطوني السكندري الذي لم يكتب شيئاً ، وكان مسيحياً مرتداً ، وكان من تلاميذه عدا أفلوطين لونيغينوس الأديب وأوريجين وهرنينوس ، وقد تعاهد التلاميذ على حفظ أسرار أمنيوس ولكن أخل هرنينوس بالوعد وتبعه أوريجين ثم أفلوطين .

ومكث أفلوطين إحدى عشرة سنة في مدرسة أمنيوس ثم حدثت له أزمة نفسية ترك الاسكندرية على أثرها وتبع الإمبراطور جورديان في حملته على سوريا لطرد الفرس منها ، وكان يأمل أن يسير في موكب النصر الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم كما حدث لفلاسفة عصر الاسكندر ، ولكن هزم الإمبراطور في ما بين النهريين والتجأ أفلوطين إلى انطاكية ومنها قصد روما واستقر بها وكان وقتئذ في الأربعين من عمره .

وفي روما استطاع أفلوطين أن يجتذب أعظم شخصيات العصر والتف حوله اناس مثل الإمبراطور جالينوس وزوجه سالونينا ، وكان لشخصية أفلوطين الفضل الأكبر في جمع هذا الجمهور الذي لم يكن في الواقع جمهور زهاد بل كان من الأرسقراطية العليا القادرة على التزود بالثقافة والرحلات ولم يكونوا من المتفرغين لحياة روحية دعا إليها أفلوطين في مدينته المثالية « أفلاطونوبوليس » ، التي جاءت أشبه بدير منه إلى جمهورية أفلاطون ولعله تأثر في تصوره لها بأديرة اليهود الإسينيين (١) .

أما عن التساميات فهي مذكرات تركها أفلوطين بخط رديء ، فجمعها فرغوريوس ونظمها ونشرها . يقول سررت بالعدد ستة والعدد تسعة فجمعتها في ست تاسوعات ، ولم أسرفها على نظام زماني في ترتيبها فهذا قد بينته في مكان آخر ، وإنما قسمتها بحسب الموضوعات .

(١) *Enneades, Esotériques.*

فالتاسع الأول يحتوي على موضوعات أخلاقية - ، والثاني يبحث في الموضوعات الخاصة بالطبيعة ، والثالث يتناول موضوعات خاصة بالعالم أما الرابع فيبحث في النفس ، والخامس يتناول العقل والحقيقة التي تعلق على العقل ، أما السادس والأخير فيتناول موضوعات مختلفة ومنطقية .

فتكون مجموع البحوث أربعة وخمسين بحثاً ، أكثرها أشبه بشروح لفلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكثيراً ما يبدأ البحث بمجملته لأرسطو ثم يعقبها شرح طويل لهذه القضية .

والنظرية الرئيسية في هذه التساعيات تتلخص في وصف مسيرة النفس في صعودها إلى العالم العلوى وهبوطها إلى العالم الأرضي .

وبعد موت أفلوطين أخذ تلاميذه في نشر مذهبه ، فنشر فرغوريوس تأريخه لحياة أستاذه عام ٢٩٨ أى بعد موته بحوالى عشرين عاماً ثم نشر التساعيات وكتب هو المخلخل إلى المعقولات الذى عرف باسم إيساغوجي . فلسفة أفلوطين .

رجع أفلوطين إلى فكرة الرواقية في أن مترلة الشيء في الوجود متوقفة على مدى تماسكه ووحدة أجزائه (١) . فدرجات الوحدة مختلفة ومتدرجة ، فمن وحدة كومة الطوب الناتجة عن تلاصق مفرداتها إلى وحدة الجوقة أو الجيش إلى وحدة الكائن الحى التي ترجع إلى وجود النفس إلى وحدة أقوى من الوحدة العضوية هي وحدة العلم الذى تنطوى النظرية فيه على باقى النظريات بالقوة ، وهكذا تكون الوحدة في الروحانيات والمجردات أقوى منها في الجسمانيات . ولكن كل وحدة غير مكتملة ولا مطلقة تفترض فوقها وحدة أشد اكتمالاً ، فالتلاف أجزاء الجسم الحى تفترض وجود وحدة أعلى هي وحدة النفس ، ووحدة النظريات العلمية في الكيان العلمى تفترض فوقها وحدة العقل الذى يدركها ووحدة العقل تنتهى في آخر الأمر إلى المبدأ الواحد الأقصى المطلق الذى هو أساس وحدة كل شيء ووجود كل شيء وبغيره يتفتت كل شيء وينشفت ولا يوجد له كيان .

(١) E. Brehier, Histoire de la Philosophie, T. I, 2, p. 451.

وكانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحاني يسرى في الكائن فيكسبه تماسكاً ووحدة ، أما أفلوطين فبرى أن مبدأ الوحدة في الكائن تشبه مايجرى في العلوم ، فالعلم واحد لأن هناك عقل واحد ينظر إلى موضوع واحد، وكذلك تأمل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضئ عليه وجوداً ووحدة ، فقولنا إن الواحد هو مصدر الوجود يعنى أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود ، ولا يقتصر التأمل على العقل حين يتأمل موضوعه بل ينطبق أيضاً على الطبيعة فهى تأمل صامت لمثال ونموذج تحاول محاكاته (١) إذ لا يحصل حيوان أو نبات أو كائن طبيعي على صورته ولا على وجوده بالفعل مالم تنظر الطبيعة إلى نموذج مثالي موجود في العالم العقلي .

وفلسفة أفلوطين هى وصف لطريقين ، أحدهما هابط تدريجياً من الواحد أو الخير إلى العقل الإلهي الذي يحوى المثل إلى النفس بأنواعها المختلفة إلى أدنى الحقائق أى الأجسام المحسوسة ، فهو طريق فيه محاولة جادة لبناء مذهب ميتافيزيقي في الوجود . وطريق آخر صاعد يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق واتحادها به ، فيكون عندئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفي .

فثمة طريقين في فلسفة أفلوطين طريق ميتافيزيقي يسير من الواحد إلى الكثرة وطريق صعود صوفي يتلخص في العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية .

نظرية الأقاليم (٢) :

المبدأ الأول To Proton هو الواحد To En وهو الخير المطلق T'Agathon لا يمكن معرفته أو الإحاطة به ، لأنه غير محدود لاتحده صورة ولا تعريف لأنه فوق العقل والمعرفة . إنه أشبه شيء بالواحد البارمينيدي عند أفلاطون إذ يمكن أن نسب له كل شيء ونسب عنه كل شيء ، كذلك هو أقرب

(١) Brehier, Ibid, p. 45a.

(٢) V. 2, 1.

شيء إلى مثال الخير الذي جاء وصفه في الفصل السادس من معاورة الجمهورية لأنه يفيض على الكائنات بوجودها لذلك فهو يسمو على الوجود .

ثم يصف أفلوطين الواحد بأنه لا يفكر لأن الفكر يعنى التفرقة بين الذات المفكرة وبين موضوعها وهذا التمييز يتناقى مع الوحدة المطلقة لذلك فالفكر لا يجوز إلا للعقل ثانياً درجات الحقيقة . ولكن ليس معنى ذلك أن الواحد لا يعنى شيئاً لأن له نوع من الإدراك لذاته .

ويحرص أفلوطين على تأكيد تعال الواحد واستبعاد كل صفة مكانية عنه إذ ليس الواحد لها مفارقاً للعالم انه في كل مكان وفي لا مكان . والأصح أن نقول إنه يحوى كل شيء لأن الأقل في الأكبر ، فالجسم في النفس والنفس في العقل والعقل في الواحد . ولأن الواحد غير محدود في شيء معين فانه موجود في كل شيء بحسب قابلية كل شيء لتقبله .

لكن هذا الواحد شأنه شأن كل ما هو كامل لا بد أن يخلق كالكائن الحي يتوالد إذا اكتمل نضوجه . وتوالد الواحد بصدور غيره وعى ولا إرادة لأنه أشبه بالفيض الصادر عن النبع أو كالأشعة والضياء تسيل من الشمس بغير أن يؤثر الناتج على مصدره وقد عرفت هذه التشبيهات الأفلوطينية لصدور الأشياء عن الواحد باسم نظرية الفيض emanation .

غير أن الناتج يجتهد قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذى تلقى عنه حقيقته ، وبمجرد صدوره عنه يلتفت إليه ليتأمله ، وفي هذا الالتفات والتأمل يتولد — ولادة أبدية الاقنوم التالى :

والاقنوم التالى يتصف بأنه وجود être وعقل intelligence وعالم معقول intelligible . ولشدة تعقيد فكرة أفلوطين في العقل بلجأ إلى استخدام كلمة اللوغوس Logos ليعبر عن هذا العقل في علاقته بالواحد . يقول إن العقل كلمة ولوغوس للواحد أى مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود . وكما يكون العقل كلمة للواحد تكون النفس بلورها لوغوس وكلمة للعقل . واستعمال أفلوطين لكلمة اللوغوس يفيد هنا

معنى الاستمرار والوحدة بين المستويات المختلفة للوجود في مذهب أفلوطين (١) والعقل أيضاً روح وحياة ونشاط ، ولذلك يلجأ كثير من الشراح إلى استعمال كلمة الروح Spirit للإشارة إليه (٢) والعقل يدرك نفسه ادراكاً مباشراً أو بحدس مباشر Noein وادراكه لنفسه هو ادراك لعالم المعقولات أو المثل الأفلاطونية ، وهنا يقترب أفلوطين من بعض الأفلاطونيين المتوسطين الذين قالوا إن المثل هي أفكار الله . ويرى أفلوطين خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو أن للأفراد الجزئية مثلاً في هذا العالم العقلي هي التي تكون نماذجها وحقاتمها . وعلى الرغم من الكثرة الموجودة في هذا العالم إلا أن العقل يوحد بينها ، لذلك يصفه بقوله إنها الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ، والكل مجتمع . وعدد المثل وإن كان كبيراً إلى حد لا معقول إلا أنها ليست لا نهائية ويتصورها أفلوطين أعداداً فيظهر تأثيره بالفيثاغورية الجديدة .

وفي الفصل الأول من التاسع السادس يوجه أفلوطين نقده لمقولات أرسطو العشرة إذ يرى أنها لا تنطبق إلا على عالم الظواهر المحسوس ، ويرى أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود ، وكل زوج منها يتضمن ضدين وهي العقل لأنه تفكير ، والوجود لأنه موضوع التفكير ، ثم الاختلاف والذاتية والحركة والثبات . فهو حركة لأنه تفكير وثبات لأن التفكير لا يعنى التغير بل الثبات ، وهو اختلاف لأن الأشياء التي تعقلها تتميز عن بعضها وذاتية لأنها في الوقت نفسه متحدة ببعضها . وهذه المقولات التي قال بها أفلوطين تعتمد على المقولات التي وضعها أفلاطون للوجود في الفسطيني وفي بارمنيدس (٣) .

(١) A.H. Armstrong, Plotinus. London, 1953. p. 35.

(٢) يرى إنج أن أفلوطين لم يكن فيلسوفاً عقلياً شأن هيجل مثلاً ولم ينسب للعقل التفكير الاستدلالي المنطقي بل نسب الفسي . أنظر .

W.R. Inge The Philosophy of Plotinus.

Longmans 1923, second edit. Vol. II, p. 37-38.

(3) Sophist 254 — Parm. 145-147.

ويستبعد أفلوطين الزوج الأول من المقولات بعض الأحيان ويستبقى الأربعة الأخيرة وأحياناً أخرى يستبعد العقل ولا يعده ضمن المقولات ، ولكن خلفاء أفلوطين لم يلتزموا بهذه المقولات ورجعوا إلى مقولات أرسطو العشرة بعد ذلك .

ومحوى العقل الكلى العقول الفردية كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة ، فجميعها عقل كلى بالفعل وعقول جزئية بالقوة . وفي الإنسان القدرة على التماسى والاتحاد بهذا العقل الكلى لأن في هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة .

وعندما يفكر العقل في ذاته ينتج العقول الجزئية ، اما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الاقنوم الثالث وهو النفس .

يقول لأن العقل كامل فهو ينتج النفس التي تناسب للعالم العقلى وتقف على حافته . وتتخذ النفس في فلسفة أفلوطين المنزلة التي أخذتها عند أفلاطون فتكون واسطة بين عالمى العقل والحس .

وهي في حقيقتها عدد شأن المثل العقلية وتتصف بالحياة والنشاط شأن العقل لذلك فهي أقرب إلى العالم العقلى منها إلى العالم الحسى . ولما كان العقل متحداً بذاته لا منقسماً فكذلك تظل النفس متحدة بذاتها طوال مشاركتها وتأملها العقل ، ولكن لما كان في طبيعتها رعونة وميل للاختلاط بالعالم المحسوس فإنها تتولى تقبل المثل العقلية فيها لعالم الاجسام المحسوسة بقليل تقبل هذا العالم لهذه الصور .

لذلك يمكن التمييز في النفس الكلية بين مستويين ، المستوى الأعلى للنفس حين تعمل بوصفها مبدأ للعقل والنظام ، والمستوى الأدنى عندما تعمل بوصفها مبدأ للنشاط والحياة في الأجسام الطبيعية وهذا المستوى الأدنى هو في الواقع أقنوم رابع يشير إليه أفلوطين أحياناً ويسميه الطبيعة— فوزيس Physis وهي تتصل بالنفس الكلية العليا كما تتصل النفس العليا بالعقل فتأملها ويصدر عن هذا التأمل صوراً جسمية ضئيلة ، لأن التأمل الضئيل لا ينتج

سوى كائنات ضئيلة . ويصف أفلوطين تأمل الطبيعة في الفصل الثامن من التاسع الثالث فيقول :

« إن سألت مسائل الطبيعة عما تفعل ، فإنها تجيبه جدير بك ألا تسأل بل تفهم في صمت . عليك أن تفهم ، إن ما ينتج عنى صادر عن رؤياى وهى تأمل صامت ورؤية خاصة بى . وإنى قد نشأت عن نوع من هذا التأمل ، ولى أيضاً طبيعة التأمل . وتأملى يخاق ما أراه ، كما يرسم المهندس الأشكال التى يتصورها وكذلك ولدت أنا عن مصدر يتأمل بدوره ولكن ما معنى هذا ؟ »

معنى هذا أن ما يسمى بالطبيعة ليس إلا نفساً تولدت عن نفس أسبق منها وأكثر امتلاء بالحياة ، ولكن تأمل الطبيعة ليس تأملاً واضحاً لأنه أشبه بالحلم ، وهى تكتفى برويتها لنفسها ولذلك فإن الناتج عن تأملها ضعيف ضعف هذا التأمل .

وأهم ما يميز نشاط النفس هو الحركة والانتقال ، فهى لا تمتلك موضوعاتها امتلاكاً مباشراً كحس العقل المباشر بموضوعاته الحاضرة دائماً فيه ، وإنما تنتقل من تصور إلى آخر في زمن معين ، لذلك فهى تلجأ إلى التفكير الاستدلالي Discursive Thought الذى يتطلب الزمان . لذلك يعرف الزمان بأنه حياة النفس وحركتها بعدما تغادر السكون الذى كانت عليه في عالم العقل عالم الأبدية . فيكون الزمان صورة متحركة للأبدية كما قال أفلاطون في تيهوس (١) ولكنه يظل زماناً داخلياً لا يمكن تصوره خارج النفس كما لا تتصور الأبدية خارج الوجود العقلي (٢) ، فحركة الزمان هنا عقلية ليست طبيعية فيزيقية ، وهى حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار فهى أشبه بيبوع لا يفيض في الخارج بل يصب في الداخل باستمرار على شكل دورى الماء الذى فيه (٣) .

وتتصل بالنفس الكلية أيضاً النفوس الفردية . فثمة نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للحيوان ونفوس للنبات فما يخلو من النفس لا يكون

(١) Tim. 37.

(٢) III, 7, 11.

(٣) انظر د . عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى - ١٩٤٥ ص ٦٨

موجوداً . والنفس عند أفلوطين روحانية خالدة ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الابيقوريون ولا شيء مضاف للبدن كالصورة عند أرسطو ، بل كائن روحاني غير مخلوق ولا يسرى عليه العدم . ويرى أن نصيبها من الروحانية يختلف باختلاف اتصالها أو انفصالها عن النفس الكلية ، فانزالتها في الجسم أم يبعدها عن الخلاص .

والنفوس الفردية متعددة بتعدد الأفراد ولكنها تتحد في النفس الكلية ، ولا يعنى هذا الاتحاد في النفس الكلية أن النفس الكلية تنقسم إلى هذه النفوس الفردية لأن الانقسام لا ينطبق إلا على الامتداد المادى . ومن هذه الأقسام الثلاثة يتكون العالم العقلى الألهى الذى يتصف بالخير والحق والجمال . أما العالم المحسوس فهو مظهر للعالم العقلى وهو ليس شراً مطلقاً بل هو أكمل عالم يمكن تحقيقه ، وفى هذا يحافظ أفلوطين على الروح اليونانية التى لا ترى فى العالم المحسوس شراً كما يرى النوصيون ولما كان هذا العالم صادراً عن النفس فهو أبدي وإن كانت أفرادها فانية أما العالم العقلى فخالد وكل أفرادها خالدة . ومصدر النقص فى هذا العالم المحسوس هو دخول المادة عليه وهى مصدر النقص والشر الملاحظ فى هذا العالم .

فالمادة تعارض التحقق الكامل للصورة فى الموجودات الأرضية ، وهى مصدر التغيرات الدائمة والكون والفساد والضرورة الدائمة .

والمادة فى ذاتها لا محدودة ولا معينة وهى ليست امتداداً لأن اتصالها بالامتداد يعنى حلول صورة الامتداد فيها وليست حجماً معيناً بل هى ما يقبل الأحجام ، أنها مجرد إمكانية للوجود كما قال أرسطو من قبل . والمادة هى سبب الشر والنقص فى العالم المادى . ولأنها سلب وعدم فإنها لا توجد بذاتها أبداً ووجودها لا يكون إلا مصحوباً بصورة معينة . لذلك تنتهى فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة للعالم لأن الوجود عنده يتحد دائماً بالخير أما الشر فليس وجوده إلا نسبياً والعالم فى جملة خير .

أما الشر الأخلاقى ووجوده فى النفس الإنسانية فيفسره بأن النفس معرضة للزلل وبدلاً من اتجاهها إلى التأمل العقلى الذى يصلها بالواحد ،

يحدث أن تنجى إلى المحسوس فتخطيء الاتجاه ، فلا تتأمل إلا نفسها فيكون مصرها مصر^(١) الزرجس الذى جذبته صورته ففرق في الماء محناً عنها ، وفى هذا يكون سقوط النفس (١) في الجسم . أما الفلسفة والحياة العقلية فتعمل على تحرير النفس من العالم الحسى وترتقى النفس في حياتها الروحية درجات المعرفة الديالكتيكية فتبدأ من الإدراك الحسى إلى المعرفة العقلية الاستدلالية ثم إلى المعرفة الحدسية المباشرة Noein ولكنها تصل إلى معرفة أرقى من هذه الدرجات حين تصل إلى تجربة الجذب الصوفى Extase الذى لا يصل إليه إلا قلة من الناس وفى ساعات نادرة ، وفيها يتصل الانسان بالعالم الألهى فرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه ولا تعيه الاسماع وقد ذكر أفلوطين أن هذه التجربة قد حدثت له أربع مرات ، أما فرفرىوس فقد حدثت له مرة واحدة ، أما باقى الفلاسفة فقد عدوا هذه التجربة غير ممكنة على الأرض .

الأفلاطونية الجديدة بعد أفلوطين :

امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة في انحاء العالم اليونانى الرومانى المختلفة وغزت بعد ذلك العالم المسيحى والإسلامى طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور . وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية ، أما فى العالم الإسلامى فقد ترجمت أجزاء من التساعيات الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثم نقلت إلى العربية ونسبت خطأ إلى أرسطوطاليس وسميت هذه المقتطفات باسم اثولوجيا ارسطوطاليس وكذلك وصل ارسطو إلى العرب فى صورة أفلاطونية جديدة .

أما عن خلفاء أفلوطين فى العالم اليونانى الرومانى إلى يوم إغلاق المدارس الفلسفية فى اليونان فهم :

فرفرىوس الصورى :

عرفت سيرة فرفرىوس من بحث كنيه أونابىوس Eunapius بعد مائة عام من وفاة فرفرىوس (٢) . وقد ولد فرفرىوس بمدينة صور Tyre ونشأ

(١) IV. 8

(٢) إسافرى لفرفرىوس الصورى نقل بن عثمان المشق . بقلم الدكتور أحمد عزاد

في بيئة شرقية سريانية وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك ثم ترجمت إلى اليونانية بازيلوس ثم فرغوريوس Porphyrius ورحل إلى أثينا حيث تزود بالثقافة اليونانية وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين في روما . ومنذ عرف أفلوطين دأب على إثارة كثير من المشكلات التي كان أفلوطين يرد فيها عليه ويقول لو لم يسألني فرغوريوس ما وجدت اعتراضات تحتاج إلى حل . ومن أهم اعتراضات فرغوريوس مسألة وجود المعقولات . فقد رأى فرغوريوس عند بدء اتصاله بأفلوطين أن المثل الأفلاطونية توجد خارج العقل وليس في العقل ، ولكنه اقتنع أخيراً برأى أفلوطين .

والمعروف عن حياة فرغوريوس أنه أصيب من جراء حياة الزهد التي أخذ نفسه بها بنوع من الانقباض حتى دار بخلده الانتحار ولكن أفلوطين نصحه بالرحلة فسافر إلى صقلية واستعاد صحته . وتزوج أرملة أحد أصدقائه وكانت تدعى مرسبلا ليربي أطفالها السبع ، وعلمها الفلسفة اليونانية حتى لا تتأثر بالمسيحية . وعاد أفلوطين إلى الاشتغال بالعلم فألف المدخل إلى المعقولات شرح فيه فلسفته الميتافيزيقية التي أكد فيها انفصال النفس عن الجسم ، وكتب رسائل دينية في الرد على النصارى وكتاب في فلسفة الكهانة سجل فيه عقائد الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية . ولكن أهم مؤلفاته هو المدخل إلى مقولات أرسطو أو إيساغوجي Eisagoge الذي شرح فيه الأصوات الخمس Ai Pente Phonai التي عرفت أيضاً بالكليات الخمس ، وهي الجنس والتنوع والفصل والخاصة والعرض العام .

وكان لشروح فرغوريوس على منطق أرسطو تأثير كبير في العصر الوسيط فقد عني بها في العالم المسيحي بوثيوس Boethius أما عند العرب فقد نقل لإساجوجي عن السريانية إلى العربية وأضيفت له شروح وتعليقات وضعها المناطق العربية أمثال أبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم .

بابيلخوس :

وخلف فرغوريوس تلميذه يامبيلخوس الذي ولد بمدينة خلقيس بسوريا وكان يجمع بين الدين والفلسفة ، وضع نظاماً للعالم العقلي أكثر فيه من عدد

الوسائط التي توجد بين كل موجود وما يشارك فيه من موجودات أخرى . ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد بالخير فيه تعيين له ، فقام الواحد الأفلوطيني إلى اثنين ، الأول فوق المبادئ ولا يمكن التعبير عنه والثاني بقابل الواحد أو الخير عند أفلوطين . وكذلك قسم العقل إلى معقول وعاقل ، الأول هو عالم المثل والثاني هو عالم الكائنات العاقلة . أما النفس فيقسمها إلى ثلاثة أنواع فنفس مفارقة للعالم ونفسان صادرتان عنها ، وهناك عدد غير من الآلة والجن والملائكة والأبطال تتدخل في سير العالم . ويأخذ يامبليخوس بالسر والتنجيم ويحفظ كل هذا بالفلسفة الرياضية للفيثاغوريين .

وقد امتد تأثير مدرسة يامبليخوس السورية إلى برجاما حيث ظهر فيها مجموعة من الفلاسفة الوثنيين في هذا العصر . كذلك ظهرت في الاسكندرية مهد الافلاطونية الجديدة مدرسة ذات طابع خاص . فقد كانت هذه المدرسة على خلاف روح التدين والتصوف التي سادت المدرسة الاثينية ، إذ فضلت المناهج العقلية وعينت بالرياضيات وكان شرحها لفلسفة أفلاطون وأفلوطين موضوعياً بقدر كبير ، وفضات منطلق أرسطو وفرقت بينه وبين فلسفة أفلوطين . ومثلت هذه المدرسة في الاسكندرية الفيلسوفة هيباثيا التي اشتهرت بالرياضة وعلم الفلك وقتلت ضحية تعصب الرهبان في عهد البطربرك كيرلس عام ٤١٥ .

وطراً على الافلاطونية الجديدة تطور جديد حين امتزجت بفلسفة أرسطو خاصة مع ثمتيوس Themethius الذي قدم للفلسفة الأرسطية تفسراً يتفق والفلسفة الافلاطونية الجديدة . وقد ذهب ثمتيوس إلى القول بأن العقل المنفعل مفارق شأن العقل الفعال وواحد بالإضافة إلى نبي الإنسان وقد أخذ بهذا التفسير ابن رشد من بين فلاسفة الإسلام (١) .

وقد سار بلوتارخ Plutrch على نهج ثمتيوس فوفق بين أفلاطون وأرسطو في نظريته في النفس ورأس مدرسة أفلاطون الاثينية حتى عام ١٢١ ، ثم خلفه عليها سيريانوس Syrianus الذي مال إلى فلسفة أفلاطون وكان تلميذ

سبريانوس هو برقلس أشهر فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وأهم ممثلها في الأكاديمية . ولد عام ٤١٠ بالقسطنطينية ، واستقر بأثينا وهو في العشرين من عمره وتوفى عام ٤٨٥ . وقد تأثر برقلس بالكهانة الشائعة في الشرق وبالفيثاغورية الجديدة وقدم مذهباً فلسفياً كان له فيها بعد تأثير كبير . وقد اعتمد مذهبه على فكرة التثليث . فالبدأ الأول الذي يقبض يشابه ما يقبض عنه بموجب التشابه المشترك ، وفي الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والآخر فرع ولكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على مستوى أدنى . فهناك إذن ثلاث لحظات أو مراحل للوجود هي الوحدة ثم ما يصدر عنها ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى :

Moné — Proodos — Epistrophé

أما المصدر الأول فيفوق الوجود والمعرفة شأن الواحد عند أفلوطين . ولكن بين الواحد والعقل توجد عدد من الوسائط هي وحدات Henades . وكذلك ينقسم العقل إلى ثلاثة عقول ترمز للوجود والحياة والفكر ، والنفس بدورها تنقسم إلى ثلاثة أنواع ، إلهية وجنية وإنسانية . ولقد ترك برقلس عدداً جماً من الشروح على محاورات أفلاطون تياوس والسياسي وبارمنيدس والقيبادس وافرابطيلوس . ومن أهم مؤلفات برقلس (عناصر الثيولوجيا — Elements of Theology) عرف العرب له ملخصاً باسم كتاب الإيضاح في لخير المحض (١) ، ترجمه من السريانية إلى العربية اسحق بن حنين وقد نقل هذا الكتاب من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر نقله جبرار الكريموني وعرف عند الغربيين بكتاب العلل Liber Bonitatis Purae — Liber de Causis وعنى ولهم الموربيكي بترجمة باقي مؤلفاته في القرن الثالث عشر وقد امتد تأثير برقلس في الفلسفة المسيحية عن طريق من تسمى بديونيوسوس الأريوباغي الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية باعتبارها لأحد تلاميذ بولس الرسول .

(١) انظر الأفلاطونية الحديثة عند العرب . حققها وقدم لها د . عبد الرحمن بدي .

وبعد برقلس ظلت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة سائدة في الأكاديمية حتى قرار جستنيان في مطلع القرن السادس الميلادي عام ٥٢٩ باغلاق المدارس الفلسفية في اليونان . فصودرت كتب الفلسفة وحرمت تدريسها ولم يسمح بها إلا في الحدود التي تسمح بها الكنيسة ، وهرب سبعة من الفلاسفة الباقين في الأكاديمية على رأسهم الدمشقي ومن أشهرهم سمبليقيوس إلى فارس يحتمون بملكها كسرى أنوشروان غير أنهم على الرغم من ترحيب كسرى بهم وأمره بترجمة كتبهم وجدوا من الأفضل لهم أن يرجعوا إلى وطنهم يقضون فيه بقية حياتهم في ظل الامبراطورية الرومانية .

تلك هي الفلسفة التي جادت بها عبقرية اليونان ، ولدت وتطورت على مدى ألف ومتى عام وحفلت بكل ما يقناب العقل البشري من نضوج وتألق ، وما يعتوره من فتور وذبول وكانت بحق التجربة الأولى التي اعتمد عليها الفكر الإنساني في محاولته الكشف عن نقاب الحقيقة وسط غياهب الظلام وتوالت الحضارات والفلسفات كل تحيها على ضوء حياتها ، وكل تنهل من مواردها الثروة على مدى التاريخ .

المراجع العربية

- أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط طبعة أولى ،
القاهرة ١٩٥٤ .
- أفلاطون . دار المعارف ، نوايغ الفكر الغربي .
عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني القاهرة النهضة ١٩٤٦
خريف الفكر اليوناني القاهرة . النهضة ١٩٤٦
أفلاطون ، القاهرة . النهضة ١٩٤٤
أرسطو ، القاهرة . النهضة ١٩٤٤
- عنان أمين : الفلسفة الرواقية القاهرة ١٩٤٥
- محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، الجزء الأول - الفلسفة
اليونانية من طاليس إلى أفلاطون القاهرة ١٩٦١
- محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الأغرقيق والإسلام
القاهرة ١٩٤٩
- نجيب بلدي : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ، القاهرة دار
المعارف ١٩٦٢
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٤٦

المراجع الأجنبية

مراجع عامة

- Bréhier, E. : Histoire de la Philosophie, Tome 1, Paris, P.U.F., 1948.
- Farrington, B. : Greek Science. Pelican, 1953.
- Gigon, O. : Les Grands Problèmes de la Philosophie Antique, Paris, Payot, 1961.
- Gomperz, Th. : Les Penseurs de la Grèce traduc. M.A. Reymond, 1928.
- Jaeger, W. : Paideia, 3 Vols. Oxford , 1939.
- Rivaud, A. : Les Grands Courants de la Pensée Antique. Colin, 1932.
- Robin, L. : La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique. Albin Michel, 1948.
- Rodier, G. : Etudes de Philosophie Grecque, Paris, Vrin 1926.
- Russell, B. : History of Western Philosophy, London, 1927.
- Thomson, G. : Studies in Ancient Greek Society, Vol. II, London, 1955.
- Werner, Ch. : La Philosophie Grecque, Paris, Payot, 1946.
- Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy, London, 1931.

مراجع خاصة بالبَاب الأول

الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط

- Baily, C. : *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
- Burnet, J. : *Early Greek Philosophy*, London, 1949.
- Cornford, F.M. : *From Religion to Philosophy* Harper, Torchbook, 1957.
- : *Plato and Parmenides*, 1939.
- : *Principium Sapientiae*. Cambridge, 1952.
- Diels, H. : *Fragmente der Vorsokratiker*, Walter Kanz, 5th. ed. Berlin 1910.
- Freeman, K. : *The Pre-Socratic Philosophy*, Oxford, 1946.
- : *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1948.
- Giorgio de Santillana : *The Origins of Scientific Thought*, Mentor, 1961.
- Guérin, P. : *L'idée de Justice, dans la Conception de l'Univers Chez les Premier Philosophes Grecs*, Paris, Alain, 1934.
- Heidel, W.-. : *A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics* Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences, January, 1910.
- Jaeger, W. : *Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.
- Raven, J.E. : *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
- Schuhl, P.M. : *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Paris, 1949.
- Wheelwright, P. : *Heracleitus*, Princeton, 1959.
- Zaphiropolo : *L'Ecole Eléate*, Paris, 1950.
- : *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953.
- : *Anaxagoras de Clazomène*, Paris, 1948.

مراجع خاصة بالباب الثاني

الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون

السفسطائيون

Untersteiner : The Sophists. Transl. by K. Freeman, Oxford, 1954.

سقراط

Richmond, W.K. : Socrates and the Western World. London, 1954.

Taylor, A. : Varia Socratica, Oxford, 1911.

Tovar, A. : Socrate, sa Vie et son Tem s. Paris, Payot, 1954.

Xenophone : Memorabilia.

أفلاطون

مؤلفات

Platon : Œuvres Complètes, Paris, Guillaume Budé, 13 Tomes 1941.

دراسات عامة وخاصة

Ast. Lexicon Platonicum, Lipsiae, 1838.

Bousoulas, N. : L'Être et la Composition des Mixtes dans le Philèbe de Platon, Paris, P.U.F. 1952.

Burnet, J. : Greek Philosophy, Thales to Plato, London, 1953.

Cornford, F.M. : Plato's Theory of Knowledge, London, Kegan Paul, 1935.

Crossman, R.H.S. : Plato To-Day, London, 1959.

Dits, A. : Autour de Platon, 2 Vols. Paris. 1928.

Festugière, A.J. : Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon, Paris, 1936.

Frutiger, P. : Les Mythes de Platon Paris, 1930.

- Fiel, G.C. : *Plato and his Contemporaries*, 1930 .
— : *The Philosophy of Plato*, Home University Library, 1939.
- Goldschmidt, V. : *Le Paradigme dans*
— : *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F. 1947.
— : *La Religion de Platon*, Paris, 1949.
- Grube, G.M.A. : *Plato's Thought*, Beacon Press. Boston, 1958.
- Klibansky, R. : *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, Warburg Institute, London, 1939.
- Koyré, A. : *Introduction à la Lecture de Platon*. New York, Brentano's, 1945.
- Petrement, S. : *Le Dualisme Chez Platon*, Paris, P.U.F., 1947.
- Moreau, J. : *Realisme et Idealisme Chez Platon*, P.U.F., Paris, 1951.
- Popper, K.R. : *The Open Society and its Enemies*, 2 Vols.
- Ross, W.D. : *Plato's Theory of Ideas*, 1951.
- Robin, L. : *Platon*, 1935.
— : *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, Paris, 1908.
— : *La Théorie Platonicienne des idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
- Skemp, J.B. : *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 1942.
- Schaerer, R. : *Episteme et Techné. Etude sur les Notions de Connaissance et d'Art d'Homère à Platon*, 1930 .
— : *La Question Platonicienne*, Neuchatel, 1938 .
- Schuhl, P.M. : *Platon et l'Art de son Temps*, Paris P.V.F. 1952.
— : *L'Œuvre de Platon*, 1954.
- Taylor, A.E. : *Plato, The Man and his Work*, 1952 .
- Winspear, A.D. : *The Genesis of Plato's Thought*, 1940.

مراجع خاصة بالبَاب الثالث

أرسطو

مؤلفاته

Aristote : Œuvres Complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire : Organon, par Tricot, *Metaphysique*, 2 Vol., de l'Âme, par Carteron, *Physique*.

Aristotles : The Basic Works of Aristotles, edited by Richard Mc. Keon.

دراسات عامة وخاصة

Allan, D.J. : The Philosophy of Aristotle, London, 1952.

Butcher, H. : Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, 1932.

Carteron, H. : La Notion de Force dans le Système d'Aristote, Paris, 1923.

Cherniss, H. : Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Vol. 1, Baltimore, 1944.

Chevalier, J. : La Notion du Necessaire Chez Aristote et Chez ses Predecesseurs Particulièrement Chez Platon, 1914.

Greene, M. : A Portrait of Aristotle, London, 1963.

Hamelin : Le Système d'Aristote, Paris, 1920.

Jaeger, W. : Aristotle, Oxford, 1948.

Levéque, Ch. : Le Premier Moteur et la Nature dans le Système d'Aristote, Paris, 1852.

Mansion, A. : Introduction à la Physique Aristotélicienne, Louvain, 1946.

Robin, L. : Aristotle, Paris, P.U.F., 1944.

Roas, D. : Aristotle, 5th ed. London, 1956.

— : De Anima. Oxford, 1961.

— : Metaphysics, 2 Vol. Oxford, 1958.

— : Physic, Oxford, 1936.

Taylor, A.E. : Aristotle, Nelson, London, 1943.

Werner : Aristotle et l'Idéalisme Platonicien, 1916.

Walzer, R. : Magna Moralia.

مراجع خاصة بالباب الرابع

العصر الهلنستي

أبيقور

- Bailey, C. : *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928 .
Festugière, A.J. : *Epicurus and his Gods* Transl. by Chilton.
Oxford, 1955.
Guyau, M. : *La Morale d'Epicure*, 1881 .
Lucretius : *De Rerium Natura*.
Solovine : *Epicure Doctrines et Maximes*, 1925 .

الرواقية

- Bréhier, E. : *Chrysippe et l'Ancien Stoicisme*, Paris, P.U.F. 1951.
Jagu, A. : *Epictète et Platon*, Vrin. 1946 .

الشكاك

- Brochard, V. : *Les Sceptiques Grecs*. 2e. éd. 1923 .
Robin, L. : *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*. Paris, 1944.

فيلون

- Bréhier, E. : *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon
d'Alexandrie*, 3e. éd. Paris, Vrin. 1950 .

الأنفلاطونية الجديدة

- Plotin : *Ennéades*, Textes et trad. E. Brehier 7 Vol. G. Budé,
1924-1938.
Armstrong, A.H. : *Plotinus*, London, 1953 .
Bréhier, E. : *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1947.

- Inge, W.R. : *The Philosophy of Plotinus*. 2 Vol. London.
- Vacherot, E. : *Histoire Critique de l'Ecole d'Alexandrie*, 3 Vol.
1846-1851.
- Whittaker, T. : *The Neoplatonists*, 2e. éd. 1918.
- Proclus : *The Elements of Theology*. trans. E.R. Dodds. Oxford,
1933.
- Ruelle, C.E. *Le philosophe Damas cuis.*
études sur sa Vie et ses écrits, 1861.

الفهرس

صفحة		
٣	:	تصدير
٥	:	مقدمة
٦	:	مصادر الفلسفة اليونانية
١٠	:	الفلسفة اليونانية والفكر الشرقى

الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

السابقون على سقراط

١٩	:	انجاهات الفلسفة السابقة على <u>سقراط</u>	الفصل الأول
٢٨	:	المدرسة الملطية	الفصل الثانى
٣٦	:	هرقليطس	الفصل الثالث
٤٨	:	الفلسفة الفيثاغورية	الفصل الرابع
٦٠	:	الفلسفة الإيلية	الفصل الخامس
٧١	:	انبادوقليس	الفصل السادس
٧٧	:	انكساجوراس	الفصل السابع
٨١	:	الفلسفة النرية	الفصل الثامن

الباب الثانى

الفلسفة الأخلاقية

٨٧	:	السفسطائيون	الفصل الأول
٩٦	:	<u>سقراط</u>	الفصل الثانى
١٠٧	:	أفلاطون . حياته ومؤلفاته	الفصل الثالث
١١٤	:	نظرية المعرفة	الفصل الرابع

١٢٦	: نظرية المثل	الفصل الخامس
١٣٢	: العالم الطبيعي والنفس	الفصل السادس
١٤٠	: فلسفة أفلاطون السياسية	الفصل السابع
١٤٩	: الأخلاق	الفصل الثامن
١٥٦	: نظرية الفن	الفصل التاسع

الباب الثالث

أرسطو

١٦٧	: حياته ومؤلفاته	الفصل الأول
١٧٤	: المنطق	الفصل الثاني
١٨١	: الفلسفة الأولى	الفصل الثالث
١٩٥	: الطبيعيات	الفصل الرابع
٢١٢	: العالم الطبيعي	الفصل الخامس
٢١٧	: الأحياء والنفس	الفصل السادس
٢٢٩	: الأخلاق	الفصل السابع
٢٣٦	: السياسة	الفصل الثامن
٢٤٤	: الفن	الفصل التاسع

الباب الرابع

الفلسفة في العصر الهلنستي

٢٥١	: خصائص الفلسفة في العصر الهلنستي	الفصل الأول
٢٥٤	: المدارس السقراطية	الفصل الثاني
٢٥٨	: الشكاك والأكاديمية الجديدة	الفصل الثالث
٢٦٢	: الأبيقورية	الفصل الرابع
٢٦٩	: الفلسفة الرواقية	الفصل الخامس
٢٨٣	: الفلسفة الهلنستية السكندرية	الفصل السادس