

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف : ولتر ستيس

ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة

تصميم الغلاف : علي مولا



تَاتِجُ الفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

تأليف
وولتر سانس

ترجمة
مجاهد عبد المنعم حجاج

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

هذه ترجمة للكتاب :

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

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ واعتمدنا على الطبعة الصادرة
عن دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .

إهداء

الى عاتقة اليونانيات

الدكتورة : أميرة حلمي مطر

مجاهد عبد الجنعم مجاهد

تصدير

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

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

أن الفلسفة اليونانية لم يتقدم عليها العهد حتى الان ، وأن ثرواتها القيمة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالتراث القديم فحسب . اننا نقول هنا أشياء حية لا مجرد أشياء ميتة — اننا لا نتناول العظام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن احاضر واكتب للاحياء لا لمجرد أناس اثريين . ولولا ايمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الاقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا تتقدم ولا تشيخ ، لما اضعفت خمس دقائق من حياتى عليها .

يقول كاتب شعبي حديث هو ه . ج . ويلز في دراسته « أول الأشياء وآخرها » : « نحن لا نربى العقول الشابة ضد المشاكل الأولية العريضة القليلة الا وهى مشاكل الميتافيزيقا . . . ونحن لم نجعل هذه العقول ليناقشوها ويصححوها ويضوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم في كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات الميتافيزيقا ، ونحن نعطي اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها أناس من جميع الاصناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفي ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدأنا تعليم الحساب بمحاضرات طويلة عن أصل الارقام الرومانية ثم ننقل الى حياة ودوافع علماء الرياضة العرب في الاندلس أو نبدأ بروجر بيكون في الكيمياء أو سير ريتشارد أوين في التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تدرك أن مشكلات الميتافيزيقا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد في كل عقل . . . أن المطلوب هو فلسفة وليس نثارا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث الميتافيزيقا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتائج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى في هذه المسائل » .

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

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

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

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

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

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

وهناك هدفان في هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

أولا ، اعتمدت في تناول الفلسفة السياسية عند افلاطون على محاورة « الجمهورية » ولم أقل شيئا عن « النواميس » . وهذا غير مسموح به في تاريخ للنظريات السياسية وكذلك في تاريخ للفلسفة يولى عناية لنفمة خاصة للسياسة . ولكن — من وجهة نظري — تقع الفلسفة السياسية على الهامش الاقصى للفلسفة حتى أن تناولنا هزيلا لهذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك فإن « الجمهورية » سواء كتبت مبكرا أم متأخرا تعبر في رأيي عن آراء افلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطى المميز للمثال السياسى الافلاطونى مهما اقتضى هذا المثال شيئا بعد الى تعديل من النواحي العملية .

ثانيا ، اننى لم اذكر الراى الذى يأخذ به الان البعض القائل بأن نظرية المثل هى حقا من انتاج سقراط لا افلاطون وأن فلسفة افلاطون واردة في نظرية الاعداد الملعزة الممتزجة بالمذاهب المؤلهة وغيرها . وكل ما يمكننى القول أن هذه النظرية كما عرضها الاستاذ « بيرنت » مثلا لا آخذ بها أى أننى في الواقع لا اؤمن بها وفضلت أن أهملها على الاطلاق لما كان سيستحيل على أن أبحث المسألة بحثا دقيقا مستفيضا في كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على أساس مختلف تماما عن تفسير الاستاذ « بيرنت » لبارمنيدس ، أن هذا الامر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص فحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وتلك مسألة مبدأ وهذه مجرد الاشخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم فحسب مؤرخ الفكر القديم . أن الامر اشبه بمشكلة هل شيكسبير أم غرنسيس يكون هو مؤلف المسرحيات المنسوبة الى شيكسبير وهى مشكلة لا تهم محب الدراما على الاطلاق .

ومما لا شك فيه أن مشكلة افلاطون — سقراط ذات أهمية بالنسبة
للقدماء ، ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب
نظرية المثل حقا ، فالتشبه الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك
النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة أن هذا الكتاب
معنى أساسا بالافكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالاتها وليس معنى
بصوابيات وأخطاء المجادلات القديمة . انه يقصد أن يكون حقا « تاريخيا »
تماما كما يقصد أن يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى
لا أن الكتاب يتناول الافكار الفلسفة فى تتابعها وترابطها التدريجى ،
وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى أن تصورات التطور فى الفلسفة وتصورات
السيطرة المضطربة للفكر الى هدف محدد وتصورات غيابهما التدريجى
والمضطرد الى ذرى عالية للمثالية وانهيائها التالى وتدهورها الاقصى
ذات تأثير عميق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات أهمية حيوية بالنسبة
للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الامر هكذا لكان السيد ويلز
على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تزل من التناول وفق الترتيب
التاريخى . وأخيرا يمكننى أن أنوه بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريخى
« نقدى » يعنى أنه نقدى أو يحاول أن يكون نقديا لا بالنسبة للتواريخ
والنصوص والقراءات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى ادين بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الاستاذ الراحل
بكلية ماهندا بمدينة جال بـسيلان فى مساعدتى على استكمال فهرس
الاسماء وفى المسائل الأخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

أصول الفلسفة اليونانية ونطورها .

من الطبيعي في بداية أية دراسة أن يتوقع القارئ من المؤلف أن يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . أن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالأجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور القشرة الأرضية غما هو — إذن — المجال الخاص للفلسفة ؟ عن أى شيء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التي في العلوم الأخرى . فاولا نجد إن محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا في حقب التاريخ المتباينة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضيق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان في السابق متضمنا في الفلسفة . وهكذا نجد في أيام أفلاطون أن الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزئين من أجزاء الفلسفة بينما هما الآن يشكلان علمين منفصلين . وعلى أية حال ليست هذه الصعوبة مما لا يمكن تذليلها . فما يقوم أساسا ضد الجهد لوضع إطار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الدقيق للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فإن تعريفا للفلسفة قد يرسمه أحد أتباع الفيلسوف البريطاني هيربرت سبنسر إن يكون مقبولا من جانب مفكر هيجلى النزعة كما أن التعريف الهيجلى مرغوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فإذا ادخلنا في تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالطلق » فإن هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الفلاسفة فإن آخرين سيرفضون وجود أى مطلق على الإطلاق . وقد تقول مدرسة أخرى انه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى أن الفلسفة لا يمكن أن تكون

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

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

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

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

فلنتناول بعض الامثلة التوضيحية . ان الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها فى الخبرة العامة المشتركة فهى تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة . وما من علم بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة أو المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالاضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الاساسية المحددة التى ترى انها واضحة فى ذاتها ولا تقتضى أى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . أمثلة على هذا أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان وأنه اذا أضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة فى أساس هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهدفون الى التشكيك فى صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد ان هناك شيئاً غريداً وحقيقة جديدة بالبحث هى أنه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا أن نقدم عنها براهين تفصيلية وأن هناك عبارات فى حالات أخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها وأخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو أساس هذه التفرقة ؟ وعندما نفكر فيها غاننا نجد أن الخواص الفريدة للعقل انه يجب أن يكون قادرا على التعبير عن الاشياء بعبارات كلية وغير مشروطة اطلاقا دون ذرة برهان أو دليل . وعندما نقول ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان غاننا لا نقصد نحسب اننا نجد هذا صحيحا بالنسبة لكل خطين متوازيين جزعيين مما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انها لايمكن أن يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو ، اننا نقصد أنه منذ ملايين السنين لم يلتق أى خطين

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

مرة أخرى أن العلوم الفيزيائية تسلم بوجود المادة . غير أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة . قد يبدو لأول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف فمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروفة تماما . غير أن التأمل المتأنى سوف يبين أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما عما يبحث فيه الفيلسوف . فانه حتى لو ظهر أن المادة كلها أثر أو كهرباء أو ذرات غلن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو أمكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا أن الانواع المختلفة للمادة هي أشكال من وجود فيزيائي واحد . لكن ما نريد أن نعرفه هو ماهية الوجود الفيزيائي نفسه . فالبرهنة على أن نوعا من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فإن هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

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

بالاضافة الى هذا فان كل علم — غيا عدا العلوم الرياضية
البحث — تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعترف أن
السببية هي القانون الاقصى للعلوم وأنه أساسها جميعا ، فإذا لم نؤمن
بصدق قانون السببية أى أن لكل شيء علة ، وأن الأشياء تحدث دون
تغيير في نفس الظروف فان جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيما .
وفي كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون . وإذا سالنا عن عالم
الحيوان كيف يعرف أن جميع الجبال آكلة للأعشاب فانه سوف يشير
في البداية دون شك الى الخبرة بمعادات آلاف الجبال دلت على ذلك .
غير أن هذا القول لا يدل إلا على أن هذه الجبال المحددة هي آكلة مشب .
فماذا بشأن ملايين الجبال التي لم نلاحظها بعد ؟ أن عالم الحيوان
لن يملك إلا أن يحيل الى قانون السببية فان تكوين الجبل على هذا النحو
هو الذى يحول بينه وبين أكل اللحوم . أن المسألة مسألة علة ومعلول .
فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر (إذا استبعدنا
مسألة الضغط الخ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق في مناطق الأرض التي
لم يشاهدها مخلوق ؟ الأمر يرجع نحسب الى أننا نعتقد أنه في الظروف
نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن الغيل المتشابهة تنتج
معلولات متشابهة دائما . ولكن كيف تعرف صدق قانون السببية أو
العلية نفسه ؟ أن العلم لا يطرح هذه المسألة . أنه يرجع تأكيدات الى
هذا القانون لكنه لا يذهب الى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الأساسى
كقضية مسلمة . لهذا فان أسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف
نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية .

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

الفعلية لم تبحث كاملا الا فى العصر الحديث . أن اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة فسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح ، أن المسألة لا يمكن أن تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهى لدى الإنسان لا يستطيع أن يفهم اللامتناهى عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التى تترد من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيم على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا فى أساسها بل أخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا أنفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولا أن نعريف بالضبط ما الذى نقصده بالضبط بهصطلحات « العقل » و « متناه » و « لامتناه » . ولن نجد أن صعوباتنا تنتهى حتى هناك .

اذن فان الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهى لا تأخذ شيئا كقضبية مسلمة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على أنها شيء مهم بصفة خاصة وأن كنا نمس مسائل لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . أن الفلسفة هى محاولة للارتفاع مما هو حسى الى الفكر اللاهسى المحض . وهذا يقتضى بعض الايضاح .

فاذا جاز لنا القول فاننا نعى وجود عالمين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . فاذا تطلعنا الى الخارج فاننا نعى العالم الاول واذا حددنا فى الداخل على عقولنا : فاننا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لانه يتضمن العقول الأخرى . اننى على وعى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا أتحدث الان عما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب . اننى لا أستطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل أدرك فحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين اننى على وعى بوجود عقلك عن طريق

(١) لا شك أن استدلالات الشكاك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المتفرد .

الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التي تصدرها شفتاك . والعقل الوحيد الذي يستطيع ان ادركه على نحو مباشر هو عقلى . اذن هناك عالم فيزيائى خارجى بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى باطنى .

غاي من هذين العالمين يعد اكثرها واقعية على نحو طبيعى ؟ ان الناس سيعدون اكثر هذين العالمين حقيقة هو اكثرها ألفة ، وهو ذلك العالم الذى يتصلون به اول ما يتصلون والذى لديهم اكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى فمعهما يولد طفل غانه يستدير بعينه نحو الضوء الذى هو شئ فيزيائى خارجى . وبالتدريج يحدث له ان يعرف الاشياء المختلفة فى الغرفة ، فهو يعرف امه لكن امه هى فى المقام الاول شئ فيزيائى ، انها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة ان تصبح الام بالنسبة للطفل عقلا أو نفسا . وبصفة عامة ان كل تجاربنا الاولى هى عن العالم المادى . ولا يحدث ان تعرف العالم الذهنى أو العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا فى الشبَاب أو الرجولة . وهى لا تحدث اطلاقا لعدد كبير من الناس . وفى كل هذه السنوات المبكرة التى تجدد فيها المعرفة بالانطباعات اى عندما تتكون اشد افكارنا باستمرار عن الكون . يكون مهتمين فى اغلب الامر بالعالم المادى فحسب . اما العالم الذهنى الذى نكون اقل ألفة به فانه يميل الى ان يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقى نسبيا ، يبدو عالما من الخلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ماديا .

وما قلته عن الفرد صادق بالمثل على الفرق ، فالانسان البدائى لا يترتب على وقائع ذهنه فالضرورة ترغمه على ان يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ونفع الاخطار التى تهدده دوما من الاشياء المادية الاخرى . وحتى بيننا فان غالبية الناس عليهم ان يمضوا معظم وقتهم فى النظر الى الجوانب المختلفة للاشياء الخارجية . بالنسبة لهم . وبالتدريج للفردى لكل انسان ، وبعبارة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائى اكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وغرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الانسانية . فنحن نسعى الى شرح الغريب عن طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف في اطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسعى دائما الى التعبير عن العقل بالمماثلة مع ما هو غيبيائي . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « وأصحا » . غالوضوح صفة للأشياء الفيزيائية . فالماء يكون واضحا أو صافيا اذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول أن أفكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيهه مستمد من الضوء المادى . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « في مؤخرة عقلنا » . « افى المؤخرة ؟ » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اننا نتحدث عنه كما لو كان شيئا غيبيائيا يشغل مكانا . اننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه » . والانتباه يعنى مد العقل أو توجيهه في اتجاه خاص . اننا نتأمل عن طريق عكس أفكارنا وهذا يعنى عكس أفكارنا على ذاتها . ولكن اذا تحدثنا حرفيا فان الأشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحنى . وعندما نريد أن نعبر عن شيء ذهنى فاننا نتحدث عنه عن طريق المماثلة . اننا نتحدث عنه في اطار الأشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا عميقة الجذور . ولو كان العالم العقلى أكثر اللفة وحقيقة لنا عن العالم المادى لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسى . أن اقدم كلمات اللغة كانت تستعبر عن الحقائق العقلية ولكان علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الأشياء الفيزيائية عن طريق المماثلات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن اذا كانت تعنى أنه يوجد في الشرق أو في أى مكان آخر في العالم عرق من الشعوب مثاليون بطبعهم فانها تكون عبارات جوفاء غامادية مغروسة في جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما نحاول أن نفكر في الأشياء التى تعد غير مادية مثل الله أو النفس . فإن الامر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورهما كاشياء مادية وهذا يندو مناهضا للأمور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من الفلاسفة من المادية المتوارثة ضدنا . والفكرة الشائعة عن الاشباح تفسر هذا ، فلن أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض أنهم يعتبرونها كنسوع

من النفوس غير المتجسدة . أن شخوص الاشباح في المجالات تظهرها كما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبهه بالبخار . وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على انها مثالية مع هذا تعلمنا أن الفكر أو العقل نوع دقيق من المادة للغاية ادق من أى مادة يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين القائلين بأمثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا أنه من الخطأ للتفكير في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكامنة فيحاولون أن يكفروا عن خطئهم بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الإيم عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « جفير » جدا . فهذه المادة « الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية محض ، الا انها تصور الصعوبة الفريدة التى يواجهها العقل العبادي في محاولته الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير اللاهسى ، وهو تصور المادية الكامنة في الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هي ايضا سبب التصوف والرمزية . فالتفكير الرمزي يحتوى بالضرورة على حدين . الرمز والحقيقة التى يرمز اليها والرمز هو دائما شئ حسى أو مادى أو أنه صورة ذهنية لمثل هذا الشئ والحقيقة هى دائما شئ لا حسى . ولما كان العقل الانسانى يجد نفسه دائما يخوض في كفاح مهيت للتفكير على نحو لا حسى فانه يسعى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويجعله يرمز الى الشئ غير المادى الذى هو شئ واه حتى يصعب التقاطه . وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا تعبير طبيعى للغاية عن البوصى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ، فالنور هو وجود غيزيائى والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة أو كهرباء . ان الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا ورائعا . انهم يقولون : « يالها من قطعة مثسيرة من الرمزية ! » لكن الرمزية فى الحقيقة هى علامة على عقل غير صارم . وهى علامة على ضعفنا لا على قوتنا فتجذرنا قائم فى النزعة المادية وهى نتاج وصياغة اولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والآن : الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الزمى والنصوى للوصول إلى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرجز كَمَا هُوَ في حد ذاته . وهذه الاشكال الدنيا من التفكير هي عون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم ارهاض لأولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى أعلى مستوى من الحقيقة .

وعَالِيَا مَا يقال أن الفلسفة هي موضوع صعب ومعضل وتكهن صهيوتها في الأغلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي . وعندما نصل إلى أي شيء في الفلسفة يبدو أنه يتجاوزنا فأننا سوف نجد بصيغة عابرة أن جذر المشكلة يكمن في أننا نحاول أن نفكر في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية ، أي أننا نحاول أن نكون صوريا ذهنية لها فان كل الصور الذهنية تتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتفكير المحض . وتستحيل المبالغة في هذه الصعوبة ، فحتى أعظم الدسيسة قد خضع لها . وسوف يشير دائما إلى أنه عندما يفشل فيلسوف عظيم مثل بارمنيدس أو أفلاطون ويبدأ في التخطئ في المصاعب فالسبب عادة هو أنه بالرغم من احرازه للحظة من اللحظات للتفكير المخلص فإنه يفص ثانية ويستند إلى التفكير الحسي وأنه يحاول تكوين صورة ذهنية لما هو وراء قوة أي من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع في التناقضات ونحن نأين أن نضع هذا دائما نصب أعيننا في دراسة الفلسفة .

وفي الأزمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة إلى الميتافيزيقا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الأخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى أية حال فان التقسيمات الحديثة لا تناسب بالمرّة الفلسفة اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الانقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نساعد بدلا من محاولة ارغام مادتنا إلى التكيف مع هذه الاشكال .

غاذّا تطلعنا الآن إلى العالم ونساعلنا في أية أفكار وفي أية عصور قد أحز ذلك التفكير الذي حاولنا وصفه درجة عليا من التطور فأننا لن نجد مثل هذا التطور إلا في اليونان قديما وفي أوروبا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظمى في مصر والصين وأشور وهكذا . ولقد أنتجت هذه

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

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

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

وهذا يفضي بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير دينى أكثر منه تفكيراً فلسفياً ، فان هذا التفكير نادراً ما يرتفع أو لا يرتفع إطلاقاً من التفكير الحسى الى التفكير المحض . أنه تفكير شاعرى أكثر منه تفكيراً علمياً . أنه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلاً من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — عن الحقيقة . مثلاً : التفكير الرئيسى فى الاوإانيشاد هو أن الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالداً لا متناه يسمى « برهمن » أو « باراماتمان » . وعندنا فصل الى المسئلة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الالوان فى الشعلة أو الحديد المخبى من الشيء الكامن المطوى آلاف الطبقات كذلك جميع الأشياء تظهر من (اللامتغير) وتعود اليه ثانية » أو مرة أخرى : « كما أن النسيج يصدر عن التعنكوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . أن هناك آلافاً من أمثال هذه العبارات فى الاوإانيشاد . ولكنه واضح أن هذه العبارات لا تفسر شيئاً ولا تحاول أن تفسر شيئاً ، غهى ليست سوى كنايةات أو تشبيهات ضحلة ، انها صور شاعرية أكثر منها تفكيراً علمياً . وهى قد تشبع الخيال والمشاعر الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلى . أو مرة أخرى عندما يصف « كريشنا » فى بها جاغات — جيتا — نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم ويمر وسط الجبال ذات القمم العالية فانه من الواضح أننا أمام مجرد تراكم صورة حسية آترة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . أن القمر والشمس ويمر وهى أشياء حسية غيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين أن هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى أمثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ الا

عند تجاوز الرمزية . ومما لا شك فيه أنه يمكننا أن نتخذ الخط الذاهب الى أن تفكير الانسان عاجز عن التقاط اللامتناهى في حد ذاته ونستطيع أن نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة أخرى ، وسواء كان ممكنا أم مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فإن الفلسفة هي أساسا محاولة للقيام بهذه المحاولة .

وأخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير — مهما تكن طبيعته — قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها . وبالتالي مهما تكن قبيته في حد ذاته فإنه لم يمارس الا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

وأحيانا ما يثير المستشرقون أنفسهم أن الفلسفة اليونانية قد نبعت من الهند ، وإذا كان هذا صحيحا فإن هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا في آخر فترة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بأن الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلّى عنها . ان الثقافة اليونانية — وخاصة الرياضة والفلك — تدّين بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدّين بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بأنها ولدت على أيدي كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على أنها مستمدة من مصر أنها يتملق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيميا طبيعيا أن يقولوا : « لابد أن هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مجائل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشراقى بأن الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد أى دليل على هذا ، فهدا الرأى قائم أساسا على تشابه مفترض بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه في الحقيقة هو تشابه أسطورى . غالباب الكلى للفلسفة اليونانية أوربى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . أن هذا المذهب الهندى الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى أمبيدوكليس وأفلاطون . لقد استمدّه الفيثاغوريون من النحلة الاورفية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشبكل غير مباشر وأن كان هذا أيضا غير مؤكد وهو موضع الشك في

الحقيقية ، ولكن حتى لو كان هذا حقيقيا فانه لا يبرهن على شيء .
فالتناسخ ليست له الا أهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية . وحتى عند
أفلاطون الذى استغله استغلا كبيرا غير جوهرى بالنسبة للأفكار
الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وأن تأثير هذا
المذهب على فلسفة أفلاطون كان تأثيرا سينا فقد كان مسئولا الى حد كبير
عن الخطأ الكبير في فلسفته مما اقتضى الامر وجود أرسطو لتصويبه .
وكل هذا سيتضح عندما نبحث في مذهب أفلاطون وأرسطو .

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

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

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب أن نفترض أننا نشير
فحسب الى الأرض الام التى نسميها الآن اليونان . ففي العصور القديمة
للتاريخ هاجر يونانيو الأرض الام الى جزر بحر ايجه وصقلية وجنوب

إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقيا أكثر من البحث عنها أرضيا أو جغرافيا . فهي فلسفة قوم للعرق اليوناني أينما كان مستواهم ، وفي الحقيقة ، أن أول غمرة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين . ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي إلى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين في آن واحد على سقراط . وهذه الفترة هي ظهور الفلسفة اليونانية . ثانيا : الفترة من السوفسطائيين إلى أرسطو والتي تشمل سقراط وأفلاطون وهي فترة نضج الفلسفة اليونانية والسميت الحقيقي والذروة القصوى لها هي دون شك مذهب أرسطو . وأخيرا فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانهيار الفكر القومي . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف في حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن يقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فإذا أردنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أمانا إلا الرجوع إلى مؤلفاتهما . غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا إلا على شكل شذرات كما أن عددا كبيرا من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات : أولا شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت في حالات عديدة طويلة وهامة وفي حالات أخرى كانت نادرة . ثانيا هناك إشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجده في المقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو الذي هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثا : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها قديم وبعضها عديم القيمة واردة في مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن في العصر القديم .

الفصل الثاني

الأيونيون

يتم اقدم فلاسفة اليونان لما سمي فيها بعد بالمدرسة الايونية .
والاسم مشتق من أن الممثلين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس
وانكسماندريس وانكسمانس كلهم من ايونيا اى من ساحل آسيا الصغرى .

طاليس

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

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

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

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

انكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء . وكل مذاهبهم هي محاولات للإجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة ، وهكذا نجد طاليس يؤكد أن الحقيقة القصوى هي الماء ويحددها . انكسماندريس بأنها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بأنها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بأنها العدد ويحددها الايليون بأنها الوجود الكونى ويحددها هيرقليطس بأنها النار ويحددها امبيدوكليس بأنها العناصر الاربعة ويحددها ديمقريطس بأنها الذرات وهكذا . وهكذا كانت الفترة الاولى أساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . وتكمن اهميته في أنه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

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

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

اليونانية تناولها تناولوا واهنا بل اتها لا تتناوله على الإطلاق . ولم يحدث الا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحو الداخل الى نفسها وبدأت فى النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الاولى للفلسفة اليونانية الى فترتها الثانية .

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

انكسماندريس

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

لقد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق انكسماندريس مع طاليس أن المبدأ الاقصى للأشياء هو مبدأ مادى لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد أنه أى نوع خاص من أنواع المادة ، بل هو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة عامة . ان المادة — كما نعرف — هى دائها نوعا خاصا من المادة نهى يجب أن تكون حديدا أو نحاسا أو ماء أو هواء أو أى شىء آخر . والفرق بين الأنواع المختلفة للمادة هرق كیفى أى أننا نعرف أن الهواء هواء لان له صفات الهواء وأنه يختلف عن الحديد لان الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الاولى عند انكسماندريس نهى مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح أنواعا مختلفة للمادة . ولهذا فان هذه المادة بلا صفات وهى هلامية . ولما

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

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

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

ولقد طور انكسماندريس أيضا نظرية مدهشة عن أصل الكائنات الحية وتطورها . غفى البدء كانت الأرض سيالة ومع الجفاف التدريجى عن طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان أول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجيا الى أجهزة عضوية أرقى عن طريق التكيف مع بيئاتها . ولقد كان الإنسان فى البدء سمكة حية فى الماء مع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الأرض عالية وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الأرض ثم أصبحت زعانفها عن طريق التكيف . ولرأنا ملائمة للحركة على الأرض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماما أن انكسماندريس قد تطرق — بضربة حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية عن تكيف الانواع مع بيئاتها .

أن تعاليم انكسماندريس أنها تظهر تقدما ملحوظا يتجاوز وضع طاليس . فلقد علم طاليس أن المبدأ الاول للأشياء هو الماء . أما المسألة الهلامية عند انكسماندر فانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدما عن الماء فهى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانيا : لقد حاول انكسماندريس أن يطبق هذه الفكرة وأن يستخلص منها العالم الموجود ، فلقد ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الاول الى عالم دوين جلي تجاها .

انكسمانس

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

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . وتلوح آراء انكسمانس لأول وهلة تدهورا عن مكانة انكسماندريس لانه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هى المبدأ الاول . ولكن فى مجال واحد على الأقل يوجد هنا تقدم عن انكسماندريس فهذا الأخير كان غامضا بصدد كيف يتأتى للمادة الهلامية أن تتميز الى عالم الأشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على أنه عمليتا التخلخل والتكثيف . فإذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الأول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع أقصى للمادة فإن مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : فمثلا ، اذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها الخ ؟ أما أن هذه الصفات يجب أن تكون في الهواء الاصلى أولا يجب أن تكون فإذا كانت الصفات توجد فيه إذن فإن الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب أن يكون ببساطة خليطا من أنواع المادة . وإذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذى ليس فيه صفات الأشياء التى نراها أن يبعثها ؟ وأبسط طريقة للخروج من المأزق هو تأسيس صفة على صفة وتفسير الصفة الاسبق بالقدر أو المقدار أى بالزيادة أو النقصان فى المادة الموجودة فى الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المتصود بالتخلخل والتكثيف ، فالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة فى الحجم نفسه والتخلخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه فى حيز صغير قد يفضى الى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فإن انكسمانس يعد الى حد ما منكرا اكثر منطقية وتحديدا عن انكسماندريس ولكن لايمكن أن يقارن به فى الروعة والاصالة فى مجال الفكر .

المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة فى المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لآراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون أما طاليس أو انكسمانس فى القول بمبدأ العالم اما انه ماء أو انه هواء . فمهبوبون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفق اذا يونس مع انكسمانس من أن العالم مستمد من الهواء . أما ديوجين الابوللوني فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش فى زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الاكثر تقدما ووضع مقابلها المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو أساس الأشياء جميعا .

الفصل الثالث

الفيثاغوريون

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

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

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

ان الاراء الاخلاقية الفيثاغورية هي آراء ذات طابع دينى وزاهد .
لقد أصروا على التطهير الكامل للحياة فى أعضاء الطائفة . واصرؤا على
الامتناع عن تناول اللحوم وأن كان هذا تطورا حدث فيها بعد، ونحن نعرف
أن فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا . ولقد حرموا اكل البقول وارتدوا
زيا خاصا بهم . وقالوا ان الجسم سجن أو مقبرة للنفس . وقالوا أن
الانسان لا يجب أن يحاول « التحرر » بالانتحار لان الانسان هو ملكية
الله ، أنه الوديعة الخاصة بالله . انهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى
الحديث لكن اجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن فى السياسة .
ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين
فى كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا
بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وأدى هذا الى هجمات على
الطائفة ومحاكمة اعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط فى كروتونا
أنه مطلوب منه الا ياكل البقول وأنه لا يستطيع أن يأكل كلبه تحت اية
ظروف فإنه يجد أن الامر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة واحرق المقر
العام للفيثاغوريين وتشتت الطائفة وقتل اعضاؤها أو نفوا . وحدث
هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى
أحياء الجمعية وواصلت أوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن
الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت اذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون الطقوس
والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . ومحبة الاسرار هذه وطابعهم العام
باعتبارهم اصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الاساطير التى تناسجت حول
حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد غرضوا التحكم الاخلاقى فى النفس ودرسوا
الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان
تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات أقليدس وهناك من الأسباب القوية ما يدعو إلى الاعتقاد بأن لب الحساب الأول لأقليدس هو من عمل فيثاغوراس .

فاذا التفتنا الآن إلى آرائهم الفلسفية فإن أول شيء علينا أن نفهمه هو أننا لانستطيع أن نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث بحسب عن فلسفة الفيثاغوريين وذلك لأنه لا يعرف نصيب فيثاغوراس في هذه الفلسفة وما هو النصيب الذي ساهم به أتباعه . وتذهب هذه الفلسفة إلى أننا ندرك الأشياء في الكون بصفات غير أن غالبية هذه الصفات ليست كلية في مداها ؛ فلبعض الأشياء بعض الصفات ولبعضها الآخر صفات أخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الأشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الإطلاق والأمور نفسه ينطبق على الأنواع والروائح فبعض الأشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة في الأشياء تكون كلية وشاملة في مداها وتنطبق على كل شيء في الكون المادي وغير المادي أن كل شيء (يمكن عده) ويمكن حسابه . زيادة على ذلك أنه يستحيل أن نتصور كونا لا نجد فيه العدد . أنك تستطيع بسهولة أن تتخيل كونا لا يوجد فيه لون أو أي ذوق حلو أو كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع أن تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الأسس يخول لنا استنتاج أن العدد هو جانب هام للغاية للأشياء ويشكل جزءا أساسيا في إطار العالم . وعلى هذا الجانب للأشياء يضع الفيثاغوريون تأكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه إلى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها الصفات السائدة في الكون . وعندما نتأمل في أفكار التناسب والنظام والتناغم سوف نتيين أنها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الأرقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالأرقام فعندما نقول أن اصطفاغ غرفة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد أنهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم من بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الأقدام أو البوصات . وأخيرا ؛ فلتأمل في فكرة التناغم فاذا كنا في الأزمنة الحديثة نقول أن الكون هو كل تناغم

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

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

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

لامتناه . والعدد الفردى لا يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم غانه يكون وحدة
للبثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود المبدأين المطلقين للكون .
المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية فى الكون وقد تكون المحدود أولا
ثم ينطلق فى جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده ، وعندما يصبح
محدودا يصبح شيئا محددا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم
الفيثاغوريون قائمة من عشرة أضداد يتألف منها الكون وهى :
(١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) اليهين
والينسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى
(٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد اصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية
متعسفة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع أن الواحد هو النقطة والاثنين الخط
والثلاثة السطح والاربعة الصلبة والخمسة الصفات الفيزيائية والسته
الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة . والتوحيد بين الاعداد
المختلفة وبين الاشياء المختلفة متروك فحسب لهوى وتخيل الفرد . ويختلف
الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شيء محدد من
الاشياء . فمثلا ، يقولون أن العدالة هى التى تساوى بين الاشياء فاذا
سببت أذى الانسان فان العدالة تقتضى أن اصاب بأذى ومن ثم يحدث
تساوى بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب أن تكون عددا يسمح
باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة
حاصل ضرب 2×2 وهذا يقيم تساويا بين الاشياء ، ومن ثم فان اربعة
هى العدالة غير أن التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض
الفيثاغوريين الآخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى غيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين أن كيف المادة
متوقف على عدد جوانب اصفر جزيئاتها . ومن الاوجه المنتظمة الخمسة
عرف الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى غيلولاوس أن المادة التى اصفر
جزيئاتها رباعية هى النار وبالمثل فان الثراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة افلاطون فى محاوره (طبيماوس) حيث نجد الواجهه الثابته الخمسة كلها وارده فى النظرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على انها هى الوحده هى من الاشياء المميزة لمذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هى مركز الكون وأن كل شئ يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هى التى تدور حول النار المركزية وينتاب المرء شعور أن يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تدور حول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن أن الارض تدور حول النار المحورية فى فترة زمنية مماثلة لما تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هم أول من رأى أن الارض نفسها هى كوكب من الكواكب وقد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وحول النار المركزية التى تسمى أحيانا — على نحو غامض — « مدفأة الكون » تدور عشرة أجرام . وأولها « الارض المقابلة » وهى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالشمس فالقمر فالكواكب الخمسة وأخيرا سماء النجوم الثابته وهذا النظام قد يكون مثيرا فى علم الفلك أما سبب عدم جدواه فراجع أساسا الى تأثير أرسطو الذى هاجم النظرية وأصر على أن الارض هى مركز الكون ولكن فى النهاية انتصر الرأى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيكوس استلهم عرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

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

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

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغراء لربط أكثر خصائص الفكر عمومية بالأعداد الأولى . فنقول أن الواحد هو البسيط والمباشر والاثنين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنين . وعلى أية حال فإن مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس في الأعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الأفكار المحددة . ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد أن ما هو أكثر تعسفا هو ارتباط أعداد محددة بأفكار محددة . . . وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الأزمنة الحديثة فإن الحاق أهمية لجميع أنواع الأعداد والأرقام والأشكال هو إلى حد ما فكاهة بريئة وتسلية لكنه أيضا علامة على قصور في التفكير العقلى . ويقال أن هذه الأعداد تخفى معنى عميقا وتوحى بقدرة من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هي ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمناخ الأصلي للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

(١) هيجل : المنطق الأصفر ، ترجمه إلى الإنجليزية ولاس ، الطبعة الثانية ص ١٩٨ .

الفصل الرابع

الايليون

يسمى الايليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة ايليا في جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون الممثلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطنى ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية غجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفى الا فى عتامة . والان فاننا مع الايليين نخطو لأول مرة على ارض الفلسفة الحققة فالإيلية هى الفلسفة (الحققة) الاولى ولها ظهر العامل الاول للحقيقة مهما يكن شاحبا وواها وغير دقيق . فالسلفة ليست — كما يظن الكثيرون — تجمعها بسيطا للتأملات المتفرقة التى قد ندرسها بترتيب تاريخى بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسفة يمثل خطأ محددًا للتطور . ان الحقيقة انما تكشف نفسها تدريجيا فى الزمن .

اكزينوفان

المؤسس المشهور للمدرسة الايلية هو اكزينوفان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا أصلا . زيادة على ذلك غانته يمت لتاريخ الدين اكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقى للمدرسة الايلية هو بارمنيدس غير ان بارمنيدس وجد بذورا معنية فى تفكير اكزينوفان وحولها الى مبادئ فلسفية . لهذا فان عندنا ما نقوله أولا عن اكزينوفان . لقد ولد حوالى ٥٧٦ ق . م . فى قولوفون فى ايونيا . وانقضت حياته الطويلة فى التجوال فى المدن الهلينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات فى الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر فى النهاية فى ايليا امر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو فى سن متقدم فى الثانية والتسعين كان لايزال يتجول فى اليونان . وجرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى أية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراشى وهجائيات عن الموضوعات المختلفة وحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت الينا شذرات من هذه القصائد .

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

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

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

بارمنيديس

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

يصدر تامل بارمنيديس من ملاحظة النقلة والتغير في الاشياء فاعالم كنها نعرغه هو عالم التغير والحركة فكل الاشياء تظهر وتنفذ ولا شيء دائم ولا شيء يظل فالشيء في لحظة لا يكون في اللحظة التالية ويكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه ليس موجودا بمثل ما يكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه موجود وحقيقة الاشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائما . ومن ثم غان تفكير بارمنيديس يصبح هو الجهل

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

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هذه الصفة أو تلك وأنه هنا أو هناك ، وتتناقض أو لا . أنه بكل بساطة (يكون) ، أن صفته الوحيدة هو (الكينونة) أن جاز لنا القول .

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

ومذهب الوجود الذي وضعناه يشغل القسم الاول من قصيدة بارمنيدس . والقسم الثانى هو عن طريق الظن الزائف . ولكن سواء كان بارمنيدس يقدم هنا ببساطة جرذا بالفلسفات الزائفة في أيامه (وإذا كان يفعل هذا فليس في هذا أهمية كبرى) أم أنه كان يحاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير أصل ذلك العالم الخاص بالمظهر والوهم الذى وجوده الحق قد أنكره في القسم الاول من القصيدة فإن هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على أية حال هي أن عالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد ، أو النور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلما زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

فما هو الموقف الذى ننسبه لبارمنيدس في الفلسفة ؟ كيف لنا أن نصف مذهبهم ؟

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

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

ودعونا الآن ننتقل الى الجانب الآخر من الصنورة هما: هو الاساس الذى يدعو الى اعتبار بارمنيدس مثالياً ؟ أولاً يمكننا أن نقول ان مبداه الاقصى ، أى الوجود ، مهما تكن فكرته عنه ، ليس مادياً فى الحقيقة ، بل هو فكر تجريدى انسانياً ، أنه مفهوم . أن الوجود ليس هنا ، أنه

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

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

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

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

ولكن لا يزال أمامنا أن نتساءل عن ماهية الرأى الحقيقى عند
بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ اليس أفلاطون وهو يفسره
مثالياً أنها يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ ألسنا إذا فسرناه مثالياً أنها

نقرأ فيه أفكارا متأخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ،
فيتضح مما قاله بارمنيدس نفسه انه يعد الحقيقة القصوى للأشياء
مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب اليه . مذهباً متطوراً ومتماسكاً
للمثالية . فإذا قلت لبارمنيدس أنه مثالي غربياً لن يفهم ما تقول ، فالتفرقة
بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . وإذا قلت له أن الوجود
هو مفهوم غربياً لن يفهمك لأن نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت إلا في
زمن سقراط وأفلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخي الإصرار على هذا
وتبين أن الفكر المتأخر ليس منسوباً لبارمنيدس . ولكن إذا كانت هذه
وظيفة الدراسة التاريخية فإن من وظيفة الاستبصار الفلسفي أيضاً
التقاط بذور الفكر الأرقى وسط التفكير المضطرب عند بارمنيدس فنتبين
ما كان يسعى إليه وبين ما لم يستطع أن يراه إلا بغموض وعتامة .
واظهار ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وفصل ما هو
قيم وجوهري فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضي . وبهذا الصدد
أقول أن المعنى الحق والجوهرى عند بارمنيدس هو مثاليته . ولقد ذكرت
في الفصل الأول أن الفلسفة هي الحركة من الفكر الحسى إلى الفكر غير
الحسى وقلت أن هذه الحركة تحدث بصعوبة ومشقة كبرى وقلت أنه
حتى الفلاسفة الكبار قد فشلوا أحياناً بهذا الصدد . ونحن نجد أول مثال
على هذا عند بارمنيدس فقد بدأ بالقول أن الوجود هو الحقيقة الجوهرية
والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير أن بارمنيدس كان رائداً فقد وطأ
على أرض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين
لارشاده ، ومن ثم لم يتمسك بهذا الفكر غير الحسى الأول ولم يقاوم
الاغراء بأن يوظف لنفسه صورة عقلية أو لوحة للوجود . أن كل
الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم
حدث أن بارمنيدس صور الوجود على أنه شيء كروى يشغل حيزاً . ولكن
ليست هذه هي حقيقة بارمنيدس ، فهذا بكل بساطة هو فشله في إدراك
و فهم مبدأه والتأمل في فكرته . ومن الحق أن خليفته المباشرين أمبيدوكليس
وديمقريطس التقطوا هذا وبنيوا فلسفتها عليه . ولكنها بهذا أنها كانت
تبنين على حلقة بارمنيدس وعلى عتامة رؤيته وعجزه عن التمشي مع
فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيدس .

زينون

وثالث المفكرين الهامين في المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينون . وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده في احوالى ٤٨٩ ق . م . ولقد ألف بحثا كتبه نثرا عرض فيه لفلسفته . ومساهمة زينون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف اى شيء ايجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد ايد بارمنيدس في مذهبه عن الوجود ، غير ان نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاجرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في مجاولته لتأييد المذهب البارمنيدي من وجهة نظر جديدة ادلى بأفكار محددة عن الطبيعية القصوى للمكان والزمان وهى افكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات أهمية قصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس ان عالم الاحساس هو على مزيف . والشيطان الجوهريان في ذلك العمل هما الكثرة والتغير . أما الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه أية كثرة أو تعدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه أية حركة . ان الكثرة والحركة هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وجاول بشكك غير مباشر ان يدعم نتائج بارمنيدس باظهار ان الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول ان يرغم الكثرة والحركة على ابراز تهافتها باظهار انها قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتهما . ان أية قضيتين تناقض كل منهما الأخرى لا يمكن أن تكون كلتاها صادقة ، ولهذا فان الغرضين اللذين منهما نتيجان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن أن يكونا شئيين حقيقيين .

حجج زينون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة فهي يجب أن تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . ان الكثرة يجب أن تكون لا متناهية الصغر لانها مركبة من وحدات وهذا هو ما نقصده بقولنا انها كثرة . فانها عدة انجزل أو وحدات وهذه الوحدات يجب ألا تكون منقسمة لانه لو أمكن زيادة انقسامها اذن فهي ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اذن فانها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا فان الكثرة مركبة من وحدات ليسن لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد اجزاء للكثرة لها عظم فإن الكثرة بكل ليس لها عظم ولهذا فإن الكثرة لا متناهية الصغر . لكن الكثرة يجب أيضا ان تكون لا متناهية الكبر لان الكثرة لها عظم وعلى هذا فهي تنقسم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . ومهما نشرع في التقسيم فإن الاجزاء لايزال لها عظم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فإن الكثرة تنقسم الى مالا نهاية . ولهذا يجب أن تتألف من عدد لا متناه في الاجزاء كل منها له عظم لكن أصغر عظم الذي يتكرر أو يتعدد الى مالا نهاية يصبح عظميا لا متناهيا لهذا فانه لا متناهيا في الكيسر .

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

حجج زينون ضد الحركة :

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

(٢) يدخل أخيل والسيلحفاة في سباق . فإذا كانت السيلحفاة تسبقه على أخيل فإنه لن يستطيع أن يلحقها ، علولا يجب أن يصل الى النقطة التي انطلقت منها السيلحفاة وعندما يصل الى هناك تكون السيلحفاة قد انتقلت أبعد . ومن ثم فعلى أخيل أن يصل الى تلك النقطة وسيجد عتذوذ أن السيلحفاة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا الى الأبد ومن ثم فإن المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجاز كليا ، ومن ثم لن يلحق أخيل بالسيلحفاة على الإطلاق .

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

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (النقائص) والنقيضة هي برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتان بالتساوى من افتراض محدد فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد أطلق أرسطو على زينون اسم مخترع الجدل . أن الجدل يعنى أصلا النقاش والحوار لكنه أصبح مصطلحا غنيا في الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذى يستهدف تطوير الحقيقة بجمل ما هو زائف ينفى ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون وأفلاطون وكانت وهيجل .

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

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

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

قال الفيلسوف الالماني كانت — باطنية في تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يتضمنان هذه التناقضات فانه يترتب عنها ليست أشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصان الأشياء في حد ذاتها بل يخصان بالاحرى طريقتنا في النظر الى الأشياء ، فهما صورتنا ادراكنا الحسى ، وعقلنا هو الذى يفرض المكان والزمان على الأشياء وليسست الأشياء هى التى تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فان كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هى أن استيعاب اللامتناهى ليس فى مكتة العقل الانسانى ؛ ولقد حاول أن يبين أنه عندما نحاول أن نفكر فى اللامتناهى سواء اللاتناهى الأكبر أو اللاتناهى الأصغر غائنا نقع فى تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج أن الملكات الانسانية عاجزة عن استيعاب اللاتناهى . وكما هو متوقع فان كثيرا من المفكرين قد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون أن جانبنا منه لا يترتب من المقدمات وأن جانب صحيح والآخر كاذب . والفيلسوف البريطانى ذيفيد هيوم مثلا قد أنكر القسمة اللامتناهى للمكان والزمان وأعلن أنها مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . غير أن الصعوبة فى أنه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لا تفسرها هيوم تفسيرا مقنعا ، وبصفة عامة يندو أن أى حل يكون مقنعا يجب أن يسمح بوجود جانبى التناقض ولن يفيد انكار جانب أو آخر والقول أن جانبنا كاذب والآخر صادق ، والحل الصحيح لا يكون ممكنا إلا بالارتفاع عن مستوى المبتدئين المتناقضين ورفعهما الى مستوى التصور الأعلى حيث يلزم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذى اتبعه هيجل فى حله للمشكلة ولسوء الحظ لا يمكن فهمه فهما كاملا بدون معرفة بسيطة ببنائنه الفلسفية العامة التى يقول عليها . وعلى أية حال سوف أوضح الامر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه التناقض غمى تبدو كمجرد حوادث فى تطور تفكيره ، أنه لا ينظر اليها كخالات مغزولة للتناقض الذى يحدث فى الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر اليها لا كاستثناءات بل كأمثلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يختوى على تناقضات باطنية حيث

يطرحها أولا ثم يوفق بينها في وحدة. أرقى وهذا التناقض الجزئى للقسمة اللامتناهية يتم حله في الفكرة الأرقى (للكلم) . أن فكرة الكم تحتوى على عاملين هما (الواحد) و (الكثير) والكم يعنى بالضبط كثرة في واحد أو واحد في كثرة . فإذا نظرنا على سبيل المثال الى كم إى شئ وليكن كوما من القمح فإنها واحد ، كل واحد ثم أن الكوم كثرة لأنه مكون من أجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصل . أن الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، أنها الكثرة (في) الواحد . والنقيضة التي نببحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة في تجريد زائف عن الجانب الآخر . وأن تصور الوحدة على أنها ليست في ذاتها كثرة أو الكثرة على أنها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . أن فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وأنت لا يمكن أن تكون لديك بدون واحد كما أنه لا يكون هناك طرف للخط بدون الطرف الآخر. وإذا نظرنا الى إى شئ يقاس كميا مثل الخط المستقيم ، فإنه يمكن تناوله أولا كشيء واحد وفي هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن أن نتناوله ككثرة حيث أن فيه أجزاء ومرة أخرى يمكن اعتبار هذه الأجزاء على أنها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم، ومرة ثانية كل جزء يمكن أن يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الأجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن أن تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرية للمسألة أدت الى التناقضات التي نببحثها ، لكنها نظرة خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطئ للنظر أولا للكثرة على أنها شئ له حقيقته بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على أنه شئ له حقيقته بمعزل عن الكثرة . فإذا أصررت على القول أن الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة إذن ستنشأ نظرية الوحدات التي لا تنقسم وإذا أصررت على القول أنها كثرة وليست واحدا إذن فإنها تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هي أنها ليست كثرة بسيطة وليست واحدا بسيطا ، أنها كثرة (في) واحد ، أي أنها (كلم) . ولهذا فإن جانبى التناقض صادقان بمعنى أنهما يعلمانى لأن كل جانب عامل في الحقيقة لكن الجانبين زائفان أيضا إذا اعتبرنا كل منهما لنفسه هو الحقيقة كلها .

ملاحظات نقدية على الايلية

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

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

فاذا تطلعنا الان الى الطريق الذى قطعناه منذ بداية الفلسفة اليونانية نسوف نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الايونيون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للأشياء ؟ » وردوا بأن أعلنوا أن المبدأ الاول للأشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فأعلنوا أن الأعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال فأكدت أن المبدأ الاول للأشياء هو الوجود . أن الوجود كما نعرفه كمى وكيفى . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسى . وليس الكم والكيف — فى الواقع — الصفتين الوحيدتين للعالم ولكنها الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونييين هو أن الحقيقة المطلقة كمية وكيفية معا أى انها المادة فالمادة هى ماله كم وكيف . ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الأشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فإن موقف الفيثاغوريين هو أن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة أبعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد عن الكم كما حدث تجريد عن الكيف . فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للأشياء ولا يتركونها الا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وفيه لا يوجد انقسام (كم) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فإن الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو أساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجريدى تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونييين الى الايلييين .

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

ان البحث عن التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل فى الفكر
الانسانى وايضا نتطلع فى عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهرا .
ولقد سبق ان قلنا انه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف ايضا
بوضوح شديد فى تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة
كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية المؤلهة وهى الايمان باله واحد هو المؤلف
والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشيء نفسه فى التفكير الهندوكى
فهو يقوم على مبدأ ان « الكل هو الواحد » ، ان كل شيء فى العالم
مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير ان هذا الاتجاه الواحدى
لا يمكن تتبعه فى الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه ايضا فى
العلم . ان تقدم التفسير العلمى هو تقدم فى أساسه نحو الواحدية . فاولا
تفسير الوقائع المعزولة يقوم دائما فى نسبة العلل اليها . فنفرض ان

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

تزداد قلة وتعميها . وواضح أن الهدف الأكبر هو تفسير الأشياء جميعا بمبدأ واحد . ولا أقصد أن أقول أن رجال العلم عندهم هذه الغاية بوعى . لكن ما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو رد الأشياء جميعا الى مبدأ واحد .

اذن نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدى في التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف أن هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟ كيف تعرف أنه ليس سوى خطأ كلى اليس هناك أى أساس منطقى أو فلسفى للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أن هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالاساس الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم غلن نطيل هنا بشأنه بل نقول بايجاز أن السؤال المطروح هو : هل هناك أى داع للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ اننا اذا أردنا أن نفسر الكون فيجب توفر شرطين : أولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول بها أن نفسر كل شئ يجب أن تفسر كل الأشياء الأخرى فى العالم ، ويجب أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الأول يجب أن يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى تفسير بشئ آخر ، فإذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا مطلقا ثم نجحنا فى استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد غسر . وهذا على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فإذا افترضنا أنها تفسر الأشياء كلها بما فى ذلك العقل وقد ظهر من المادة غسان الاعتراض سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر أى شئ على الإطلاق لان المادة ليست وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق ليس تفسيرا له . مرة أخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم انما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى الاولى ؟ لماذا نتوقف فى سلسلة العال ؟ أن كل علة هى بالضرورة معلول لعلة أسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتساءل من فى هذه الحالة الذى خلق الله انما يسأل سؤالا حسيا للغاية . أو فنفترض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العال فنصل الى علة لدينا دواع تدفعنا الى القول هل هى العلة الاولى حقا فهل نكون قد غسرنا أى شئ ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدا التفسير لا يمكن ان يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدا يفسر نفسه ولا يفضى الى شيء ابعد مثل علة اخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدا وجوده الكلى فى ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شيء وراءه . يجب أن يكون شيئا نستوعبه تماما فى ذاته دون الرجوع الى أى شيء خارجه ، أى انه يجب أن يكون ما نسميه مطلقا محددا لذاته . أن أى مبدا مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحدا . فلنفرض انه اثنين ، فلنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بمبدأين هما أ و ب كل منهما مبدا مطلق لا يستمد الواحد منهما من الآخر . والان ما هى العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب أ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة وجود أ قائم فى علاقته مع ب وجانب من طابع أ انها يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيرا ذاتيا بل هو يفسر بشيء ليس هو لهذا فان التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم فسوف نكتين أنها تنشطر الى ثنائية باعثة على اليأس فكيف فسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجواب أنهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلا من اشتقاق العالم من مبادئهم الاولى انكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شيء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقى وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيرا على الإطلاق . أن اعتبار العالم وهما ليس تفسيرا له ، فاذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . واذا كان العالم وهما اذن فسكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سمه وهما اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى وهما . ومن ثم غفى الفلسفة الايلية هناك عالمان يتواجهان ويقومان جنبا الى جنب دون تصالح —

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

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

تكشف عن اتجاه للتفكير في الأشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهذه المحولات التقطت فحسب من العالم المتناهى وطبقت كيما اتفق على الله وهى محمولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير أن هذه التعبيرات تعلمنا على الأقل أنه من الفراغ المحض لا شئ يظهر وأن العالم لا يمكن أن يصدر عن شئ أدنى وأقل من ذاته . وهنا فى العالم نجد مقياسا معينا ومحبة وحكمة وامتيازا وقوة . وهذه الأشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون فقيرا حتى أنه لا يحتوى الا (الكينونة) . يمكن للأقل أن يصدر عن الأعظم ولكن الأعظم لا يصدر عن الأقل . ونستطيع أن نقابل الإيلية لا بالمسيحية فحسب بل حتى باللائرية الحديثة . فهذه اللائرية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللائريون هو أن العقل الانسانى غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الإيلى هو أنه ليس فى قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئا قليلا عن الله وأن افكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بل بالعكس انهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن الله الذى لا يمكن أن يقال عنه شئ سوى (أنه موجود) لانه ليس هناك المزيد لنقله ، وهذا التصور لله هو تصور وجود فارغ خاو تماما .

لقد قلت أن الواحدية هى فكرة ضرورية فى الفلسفة فالمطلق يجب أن يكون واحدا ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فاذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماما من كل سيرورة وكثرة فانه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السيرورة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحدا أو ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة فى واحد بمثل الثالوث فى المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الالهة المجرى (الله كثرة) الى واحدية مجردة (الله واحد ، اليهودية والهندوكية والاسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل الى واحدية مبنية (الله كثرة فى واحد ، المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشأن عقيدة

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

الفصل الخامس

هيرقليطس

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

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

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

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى اخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل .
والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للأشياء فهو ينجم
من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شىء سيال » فمثلا ليست
الشمس التى تغرب اليوم هى الشمس التى تشرق غدا ، انها شمس
جديدة ، غنار الشمس تحترق وهى تتقد ثانية من أبخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بأن الأشياء تتغير من لحظة الى
أخرى . غفى الان الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس
الامر ان الشىء يوجد أولا ثم لا يوجد فى لحظة تالية . انه موجود وغير
موجود فى الوقت نفسه . **وتعاصر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة.**
وسوف نفهم هذا على نحو أفضل اذا قابلناه بالمبدأ الايلى ، غاليليون
يصفون كل الأشياء وفق تصورين : الوجود واللاوجود ، وعندهم
أن الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم .
أما هيرقليطس فان الوجود واللاوجود حقيقيان على السواء فهما صادقان
ومتماثلان فالصيرورة هى ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها
الا شكلان هما قيام الأشياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها
وانحلالها . وربما قد تعتقد أن هذا ليس صحيحا وأن هناك أشكالا
أخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الانسان يولد ، وهذا هو
انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجد تغيرات
وسيلة ، فهو ينمو أكبر وينمو أسن وينمو أحكم أو أكثر غباء ويستحيل
لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجرد المجيء الى
الوجود والانقضاء . فهى تتغير فى الشكل والقالب واللون ويستحيل من
أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الأخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا
يوجد أى شىء فى كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشىء نفسه بل
لصفاته . فالتغير من الأخضر الى الاصفر هو انحلال اللون الأخضر
وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجود
والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . إذن فالصيرورة ليس هيها
سوى عاملى الوجود واللاوجود وهذا يعنى تحول الواحد الى الآخر .
ولكن لا تعنى هذه الاستحالة عند هيرقليطس انه فى أن واحد يوجد
الوجود وفى الان التالى العدم . انما الامر يعنى أن الوجود واللاوجود هما

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

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

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

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

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

ولقد كان هيرقليطس شكاكاً فى آرائه الدينية لكنه لم يوجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكرينوفاغان بل بالاحرى **هاجم الطقوس والاشكال الخارجية التى تظهر فيها الروح الدينية نفسها** . وهاجم عبادة التماثيل والصور وبرز عدم جدوى القرايين التى يرائى فيها الدم .

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

معرفة قانون الصيرورة . وفى استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان والطريق الوحيد الى السعادة . والانسان اذا فهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل الضرورى للخير والالم هو المقابل الضرورى للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدآن وعلى صراعهما يتوقف وجود الاشياء نفسه . والشر أيضا ضرورى وله مكانه فى العالم وتبين هذا يرغمنا فوق الصراعات العميقة والداعية للشفقة ضد القانون الاسمى للكون .

الفصل السادس

امبيدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجفنا في صقلية ويقع مولده في حوالى ٤٩٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل غيثاغوراس له شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الاساطير وتنافسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا فصاحة آسرة للغاية غانته ارتفع الى مصاف زعامة الديمقراطية في اجريجفنا الى أن طرد منها منفيًا .

وغلسفة امبيدوكليس هي غلسفة انتقائية في طابعها . غالفلسفة اليونانية تطورت في هذه المرحلة الى أضرب من المبادئ المتصارعة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصهرها في مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد اشرت اثناء الحديث عن بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن أن تفسر أما مثاليا أو ماديا وأن هذين الجانبين يقومان جنبًا الى جنب عند بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذاك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . أن التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لايمكن أن ينتقل الى اللاوجود كما أن اللاوجود لايمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجد يظل الى الابد موجودا . فاذا اخذنا هذا في سياق مادى خالص غان ما يعنيه هو أن المادة ليست لها بداية ولا نهاية وأنها غير مخلوقة ولايمكن انفاؤها . وهذا هو المبدأ الاول عند امبيدوكليس ومن جهة أخرى كان هيرقليطس قد اظهر أنه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هو

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

والان ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى أن جميع الأشياء تتألف من مادة مطلقة واحدة . ولقد اعتقد طاليس أن هذه المادة هي الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن أن النوع الاقصى للمادة يجب أن يكون قادراً على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فإذا كانت هذه المادة هي الماء اذن فان الماء يجب أن يكون قادراً على التحول الى النحاس أو الخشب أو الحديد أو أى نوع آخر من المادة . والامر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى أية حال ذهب بارمنيدس الى أن ما يوجد يظل دائماً هو هو وليس هناك إمكانية للتغير أو التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمنيدس أيضاً ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لا يمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالتأثير لا تصبح اطلاقاً ماء ولا يمكن للتراب أن يصبح هواء على الإطلاق . وهذا أغضى بامبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هي كلمة اخترعت فى عصر متأخر وامبيدوكليس إنما يتحدث عن العناصر على أنها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هي التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الأربعة وكل الأنواع الأخرى للمادة . تفسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة . ومن هنا فان كل تكون وفساد وكذلك الصفات المختلفة لأنواع بعينها من المادة يجرى الان تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الأربعة وكل صيرورة هي بكل بساطة تركيب وتحلل .

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

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فإن سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا في وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ في موضع ما من المواضع . اذن نُسوف نبدأ بالمحيط . ففي المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماماً وتنفذ كل منها في العناصر الأخرى نفاذاً كاملاً . لم يكن الماء منفصلاً عن الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلاً عن التراب . وكلها مختلطة معاً بشيء من الفوضى . وفي كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فإن العناصر في حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة في المحيط هي الحب أو التناغم . ومن هنا فإن المحيط يسمى « الها منعماً » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجياً من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماماً على نحو ما تتجمع العناصر بالتشابه . فيكون الماء معاً ، وتكون النار معاً وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويطرّد الحب خارجاً بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره ينفذ في المادة ويسبب

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

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

الفصل السابع

* * *

الذريون

* * *

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

لقد رأينا أن فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بأرمينيدس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق فلا وجود للانتقال من الوجود الى اللاوجود أو من اللاوجود الى الوجود . ومع هذا فإن موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذي به يمكن التفسير هو افتراض أن الاشياء ككل تظهر وتنقضى أما الجزئيات المادية التي تتألف منها فهي موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلي الذي أعطاه

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

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

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

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

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

ليس فيه شئ يجعله حقيقيا أكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فانها لا تختلف من المكان الخالى الا فى أنها (ممثلة) ، ومن ثم غان الذرات والخلاء يسميان أيضا : (الملاء) و (الخواء) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها غان المطلوب هو قوة محركة ، غما هى هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن فسوف يتضح أصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب الابيقوريين نجد أن الحركة الاصلية للذرات انما ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللامتناهى . وبطبيعة الحال ليس لدى الذرين أية أفكار حقيقية عن الجاذبية كما انهم لم يفهموا أنه لا يوجد غوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة اثقل من الاصغر . والمادة التى تتكون منها هى نفسها دائما ، لهذا غان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة أخرى فى الحجم فانها ستكون ضعفها أيضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ ثانيا بافتراضهم أن الاشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الاشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذرين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدفعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العالم للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهى والذرات تتساقط دائما . فلا بد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالما واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة غان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى أية حال غان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو اضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . غاذا كان الامر كذلك غانه من الصعب للغاية تبين تفسير الذرين الاول ليوقيبوس وديمقريطس للحركة الاصلية . غما هى قوتها المتحركة اذا لم تكن الثقل ؟ غاذا كانت الذرات بلا ثقل غان الحركة الاصلية لا يمكن أن تكون سقوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة غامضة

على هذا النحو وذلك « (١) . وربما كان هذا (أسلم) شئء نقوله لانه لايعنى شيئاً بصفة خاصة . أن الحركة نفسها لايمكن أن تكون غامضة ، فان افكارنا عن الحركة هى وحدها الغامضة . فاذا كانت هذه النظرية سليمة اذن فكل ما يمكن أن نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محدد لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القوة المحركة . وواضح أنهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذى رأى من قبل ضرورة حل المشكلة واعطاء حل محدد وأن كان غير مقنع بنظريته عن الحسب والكرائية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمقريطس أن لم تنطبق على ليوقيبوس .

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

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

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

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

الفصل الثامن

انكساجوراس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الثالثة للعقل هي أنه نقى تماما وغير مختلط بأى شيء آخر . أنه يعيش بمعزل وبذاته في ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شيء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا أن نتساءل عما اذا كان العقل شخصا . هل هو — مثلا — موجود شخصي مثل اله المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يبحثه . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور عن الشخصية . وحتى عند أفلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصي وككائن غير شخصي هو فكرة حديثة تماما وما من يوناني بحث المسألة .

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

العقل الذى صمم المدن قد خلق أيضا المادة التى صنعت منها .
وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الغائية ليست دليلا على عقل
خالق للعالم وإذا أردنا أن نبرهن على هذا فمطينا أن نلجأ الى خطوط
أخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — اذن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة
للمادة ، والعقل أدخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت
هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط
حجر فى الماء . فهذه الدوامة تستمر للأبد وهى تجذب دوما المزيد من
المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فإن الحركة لا تتوقف
أبدا ، وهى تتسبب فى أن تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى
الشبيه فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء
ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب أن نلاحظ أن فعل العقل الكلى
قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة
تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجذب المزيد من المادة المحيطة
الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزيئات الدافئة والجافة والخفيفة وهذه
تكون الاثير أو الهواء العلوى ، ثم تأتى الجزيئات الباردة والرطبة
والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى
نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكسمانس —
قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل
من الحجارة تمزقت من الارض بقوة دورانها ولما كانت مقذوفة للخارج
فانها تصبح ساطعة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض
ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس أول من ادرج السبب
الحقيقى لنور القمر . وكان أيضا أول من اكتشف النظرية الحقيقية من
الكسوف والخسوف فقد قال أن كسوف الشمس يرجع الى توسط
القمر بين الشمس والارض وأن خسوف القمر يأتى من وقوع ظل الارض
على القمر . وقد آمن بوجود عوالم أخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها
شموسها وأقمارها وهذه العوالم أهلة بالسكان . والشمس فى رأى
انكساجوراس كبيرة للغاية وأصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم
توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

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

وترجع أهمية انكساجوراس في تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل
فلقد كانت هذه هى المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى
واللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر فيلسوف فى المرحلة الاولى من
الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن أبديت ملاحظة فى الفصل الثانى أن
هذه المرحلة الاولى تتميز بأن العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم
الخارجى ، غهى تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة ، ولم تتعلم بعد
التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقل
نجدها فى العقل عند انكساجوراس . لقد برز العقل الآن الى مقدمة
الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجاد (العقل فى كل الاشياء وفى الفلسفة
وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة
اليونانية . وصياغة التناقض بين العقل والمادة هى اعم انجاز
لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو أول من ادخل فكرة الغائية الى
الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العالم
الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالعلل لكن العلية —
كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية فى العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر
بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر أصلا ، وهذا لا يمكن تفسيره الا
بإظهار (الغرض العقلى) بالنسبة للاشياء بإظهار العملية كلها كوسيلة
نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية (علة) الاشياء لتفسيرها هو
نظرية الالية أما التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقد كان
أنكساجوراس أول من تبين هذا بعنامة ولهذا أثنى عليه أرسطو وجعله
على عكس أصحاب النزعة الالية ليوقيبوس وديمقريطس ويقول أن
انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتوهين » . والمبدأ الجديد
الذى ادرجه فى الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطون
وأرسطو . أن ادراك النقائص التوائى : العقل والمادة ، الالية والغائية،
هو ما يشكل عظمة أنكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، في تطور هاتين الفكرتين ، تظهر أشكال قصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة عن العقل لدرجة أن فلسفته تنتهى الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنباً الى جنب كمبدأين مطلقتين أصليين . وأن المادية الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والثانية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم بأى من هذين العملين ، فكل منهما متروك في نظريته كسر أقصى بلا تفسير ، لهذا فإن فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

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

الفصل التاسع

السوفسطائيون

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

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

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

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

فمن هم السوفسطائيون وما هى ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلسفة . لا يمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الايليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث فى اية مدرسة — اى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد ايا منهم قد شيد مذهباً للفكر . ليس لديهم شئ مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء فى المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين فى جميع أنحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين . ويرجع ظهور السوفسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبى الذى كان مطلبا أصيلا من أجل الاستنارة والمعرفة فى جانب منه ، لكنه كان فى الاغلب رغبة فى تعليم مثل هذه المعرفة المغرضة التى تؤدى الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية متاحة الآن للجماهير والتى كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاي انسان أن يرتفع الى ذروة المناصب فى الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كافيًا بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التى تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هى التى أخذ السوفسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فأخذوا يطوفون باليونان من مكان الى آخر ، فالتقوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ ودخلوا فى مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا أول من تلقى اجرا على تعليم الحكمة فى اليونان ، وليس فى هذا ما يشين فى حد ذاته لكنها لم تكن عادة على وجه الاطلاق . وحكماء اليونان لم ينالوا اى أجر اطلاقا على حكمتهم . وسقراط الذى لم يقبل اى أجر بل قدم حكيمته مجاناً لكل من ارادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسوفسطائيين فى هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون فلاسفة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماما وهم يعلمون أى موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، أخذ بروتاجوراس على عاتقه أن يبيث فى تلاميذه مبادئ النجاح كسياسى أو كموطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويتقوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة أصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على أنهم معلمو فضيلة والوصف صحيح بشرط أن تفهم كلمة الفضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات فحسب . فهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على أن يؤدى بنجاح وظائفه فى الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة أن يفهم الالة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تمرينها . ولقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم أن يدربوا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين فى الدولة .

غير أن المهمة الأكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة فى ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا فى الدولة . ومن أجل هذه المهمة ما هو ضرورى فوق كل شئ هو الفصاحة أو اذا كان هذا متعذرا فعلى الأقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدل لمواجهة أية قضية تثار أن لم يكن بالاستدلال القوى غبالا فالحام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شئ طيب فى حد ذاته . لقد كانوا أول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير أن خطابتهم لها أيضا جانبها السيئ الذى أصبحت فى التوجانها الوحيد . فان أهداف السياسيين الشبان الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل مجرد اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه . ومن ثم فان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعبأون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أى موضوع أو البرهنة على أية قضية وهم يشحنون قدرتهم لكن يجعلوا الاسوأ يبدو هو الأفضل

والبرهنة على ان الاسود هو الابيض. وبعضهم - مثل جورجياس - اكدوا انه ليس ضروريا ان تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكى يدلوا باجابات مرضية بشأنه . ولقد أخذ جورجياس على عاتقه بشدة ان يجيب على أى سؤال عن أى موضوع فى القو وعفو الخاطر . واستخدم لاحراز هذه الغايات مجرد الشكشكة والتلاعب اللفظى . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سعوا الى تحيير خصومهم وبلبلتهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهم يلجؤون أيضا الى التعمية بالتشبيهات الغريبة او المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالامثال والجميل الانفراقية القائمة على التناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من ان يكونوا صادقين . وعندما يكون الانسان شابا غانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالانفراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبأ بهذه الامور وأن يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شابا ، ولقد أحبوا الاقوال البارة وهذا هو ما يهتم فى التسامح الذى اسبغوه حتى على أشد عبارات السوفسطائيين عبثا .

واقدم سوفسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى ابيدرا حوالى ٤٨٠ ق . م . ولقد جاب اليونان واستقر بعض الوقت فى أثينا . وعلى أية حال فقد اتهم فى أثينا بالتحلل والالحاد وهذا يستند الى كتاب ألفه عن موضوع الالهة وقد بدأه بهذه الكلمات : « أما بالنسبة للالهة فناننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس ان يهرب من أثينا غفر الى صقلية لكنه غرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وذهب السوفسطائيون المتأخرون الى ابعد مما ذهب اليه بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هي تطبيق تعاليم بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة له الصديق فكذلك أيضا لن يكون هناك قانون اخلاقى موضوعى وما يبدو انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له . واذا كان علينا ان نحرز شيئا جديرا بان نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب ان يكون قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب ان يكون صادقا وملزما لجميع الناس ومن ثم يجب ان يتأسس على ما هو كلى في الانسان اى عقله . وان تأسيسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسيسه على الكتمان الرملية المتحركة . ان مشاعرى وأحاسيسى لا تلزم اى أحد سوى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لا يمكن ان يتأسس عليها . ومع هذا وحد السوفسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما أظن أنه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار ان يفعله يكون مشروعا له ، وهذه النتائج استخلصها بولوس وتراسيماخوس وكريتياس .

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

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

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

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

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

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

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

والصدق . « الإنسان هو معيار الاشياء جميعا » ، من المؤكد هذا ، ولكن الإنسان ككائن عاقل لا الإنسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتى الارادى والغرائب والخزملات والخيالات .

والامثلة الطيبة على المبادئ الحقّة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها فى البروتستنتانية المحدثّة والديمقراطية الحديثة . غالببروتستنتانية كما يقال فى الغالب قائّمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد فى ممارسة عقله . ولكن اذا غسرنا هذا على أنه يعنى أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتخيالاته الوهمية كقانون فى المسائل الدينية اذن غسيكون لدينا النوع السيئ من البروتستنتانية والديمقراطية هى بكل بساطة بروتستنتانية سياسية والافكار الديمقراطية هى النتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطى على أنه ليس مطلوبا من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذى لا يقبله عقله . لكن القانون يجب أن يتأسس على العقل ، على ما هو كلى فى الإنسان . أنا ، كفرد ، كمجرد أنا ، ليست لدى حقوق ولكن عندما أكون كائنا عاقلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضوا فى مجتمع العقل تكون لى حقوق واستطيع أن اشرع لنفسى وللآخرين . ولكن اذا كانت ارادة الفرد الهوائية وأهواؤه وأوهامه موجودة فى القانون اذن غسوف تتحول الديمقراطية الى غوضوية وبولشفية .

وسيكون خطأ كبير افتراض أن مذاهب السوفسطائيين هى مجرد افكار عفى عليها الزمن وأنهار أفكار ميتة وحفرية لاتهم سوى المؤرخين وليست لها أهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، أن الفكر الشعبى الحديث يوج بأفكار واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال أن الإنسان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك أناس يشتطون حتى فيقولون أنه لا يهتم ما يؤمن به الإنسان طالما أن ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومن المؤكد الآن أن من الحق أن الإنسان ذا القناعات القوية أكثر أهمية من الإنسان الذى بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة فى العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلافاعلية . ولكن مجرد التأكيد المطلق على القناعات

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

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق في ان تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول احيانا على نحو مختلف ، فاذا تمسك الانسان برأى لا عقلى كامل واذا كان كل سلاح ينزع من يديه واذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى انه لا يبقى له سوى الاعتراف بسأته مخطيء فان مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول ان له الحق في ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان له حق الاراء الخاطئة ، انه لا يوجد اى حق في الاراء الخاطئة . ليس لك حق في رأى من الاراء ما لم يتأسس على ما هو كلى في الانسان الا وهو عقله . وأنت لا تستطيع ان تزعم هذا الحق باسم انطباعاتك الذاتية وأهوائك اللاعقلانية . واذا فعلت هذا فأنت تخطيء خطأ السوفسطائيين .

واتجاهات النمط الاكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيراً سوفسطائياً مماثلاً. فيقال أن الافكار الخلقية تتباين كثيراً في البلدان المختلفة والعصور المختلفة فمثلاً البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحارم لم يكن ممنوعاً في مصر القديمة . وهذه الافكار يجب أن تكون تحذيراً لنا ضد العقلية الضيقة الأفق القطعية في المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوقائع أنه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . أن النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . أن آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية فحسب بل أيضاً حول أى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بأن الارض مسطحة على حين أننا نؤمن الآن بأنها مستديرة فاته لا يترتب على هذا أنها بلا شكل على الاطلاق وأنه لا توجد حقيقة مطلقة

في المسألة . وإذا كانت آراء الناس تختلف في العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقي الحق فإنه لا يترتب على هذا أنه لا يوجد قانون خلقي موضوعي .

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

الفصل العاشر

سقراط

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

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

ويؤمن سقراط بأنه مسئلهم في أعماله بصوت علوى يسميه (الشیطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — أعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاماله المفترضة وما من شئ يستطيع أن يحول بينه وبين اطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية فلسفة أى أنه لم يشيد مذهبا نفسيا في الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته في التفلسف قائمة على الجدل وكانت عادته أن يتوجه الى السوق

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

وسقراط وهو يواصل عمله اليومي قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعى . وعن أصل هذه الرسالة لدينا قدر منها في محاولة (الدفاع) لأفلاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور في كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفى وسال الراعية في جراءة لتنبؤه — وأعود فأرجو ألا تقاطعوني — سال الراعية لتنبؤه أن كان هناك من هو أحكم منى فأجابت النبىة أن ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما اتانى جواب الراعية قلت في نفسى : ماذا يعنى الاله بهذا ؟ انه لغز لم أفهم له معنى ، من جانبى ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله اننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وأمعنت في التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة أحقق بها القول اعترمت أن أبحت عنى يكون أحكم منى ، فان صادفته أخذت سميتى نحو الاله لارد عليه ما زعم فأقول له: (هاك رجلا

(١) هذا النص غضلت ادراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب (محاورات أفلاطون) الذى يضم ترجمته لمحاورات أفلاطون . أوطيفرون ، الدفاع ، أقريطون ، غيڊون (المترجم)

أكبر منى حكمة وقد زعمت انى أحكم الناس) لهذا قصدت الى رجل السياسة — ولا حاجة بى الى ذكر اسمه — فقد عرف بحكمته وامتحنته فانتبهت الى النتيجة الاتية :

لم أكد أبدأ معه الحديث حتى قرئت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقاً ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وقد جاوز به الفرور شهادة الشاهدين فحاولت ان اقنعه بأنه وان يكن قد ظن فى نفسه الحكمة الا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلاً فى نفسى : انى وان كنت أعلم ان كلنا لا يدري شيئاً عن الخير والجمال فاننى أفضل منه حالاً لأنه يدمى العلم وهو لا يعلم شيئاً . وأما انا فلا أدري ولا أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فانتبهت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الاخر وأيده فى موقفه عدد كبير .

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

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف ان هناك شيئا او شيئين في الموضوع المطروح لم يفهمه ويشعر في القاء اسئلة محرجة لظاهر الضحالة او التفاهة او الجهل الوارد في الاجوبة .

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

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث نهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به .

(٣) افساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . غالتهمة الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين فمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الاقوال بل بالعكس ، كان يشترك فى تكريم الالهة وكان يحث سامعيه فى أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، غانه — حسب رواية اكزينوفون — يميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرعى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط انه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا فى هذا الزعم غانه لا يصلح أساسا قويا لاتهامه بالدعوة لاله جدد . والتهمة الثانية الخاصة بافساد الشباب هى بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لاثينا فيما بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظلالا على الفيلسوف فى أعين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولا عن الافعال الشائنة التى ارتكبها القبيا دس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الافساد تماما .

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

يوم ما واجبات الدولة . ولم يحدث الا في مناسبتين اثنتين فقط أن اشترك في السياسة وفي المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان واردتان في محاوراة (الدفاع) لافلاطون سوف أوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساي ، لقد أحرز الاسطول الاثيني نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة في اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل متهم يجب أن يقدم في محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بادانة القادة قرروا في هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط في محاوراة (الدفاع) : « اننى لم اشغل منصبا الا مرة عضوا في مجلس الدولة وكانت رئاسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجنيس لقبيلة أنتيوخس — وهى قبيلتى — نرايتم أن تحاكموهم جميعا . وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا فيما بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين أهل برتيان أعارض الافتئات على القانون ، وأعلنت رأئى مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطيأ بالحبس والطرده وصحتم جميعا فوجهى أثرت أن أتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلم خشية السجن أو الموت حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطفافة الثلاثون أرسلوا الى والى أربعة معى وكنا تحت السقيفة فأمرونا أن نسوق اليهم ليون السلامى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت — وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا أن يلقيوها لكى يشركوا معهم في جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وعملا انى لا أعبأ بالموت وأنه لايزن عندى قشة أن صح هذا التعبير وان كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا شائنا فلم أرهيب طغيان تلك العصبة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الآخرون الى سلامسى في طلب ليون . اما أنا فقد أخذت سمى نحو الدار في هدوء صابت ، وكنت أتوقع أن أفقد حياتى لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل . » (١) .

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوفسطائيين ، وهذا أمر خاطئ تماما لان سقراط لا يماثل السوفسطائيين بالمرة سواء في طريقة حياته أو في اتجاه تفكيره وهى شئ مضاد للسفسطة . غير أن مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريسطوفان . لقد كان أريستوفان رجعيا في الفكر والسياسة ويكره السوفسطائيين باعتبارهم ممثلين للحداثه وقد هاجمهم في مسرحيته الكوميديّة « السحب » . ويظهر سقراط في المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوفسطائيين . وهذا غير حقيقى بالمرة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوفسطائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن أريستوفان ليخاطر بإيراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه في هذا الظن . وفي هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تغمر اثينا وكان هناك تحامل ضد السوفسطائيين الذين كان الظن فيهم أنهم يقبلون جميع مثل الحق والخير. ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوفسطائيين .

ولقد تبدى سقراط في المحاكمة رزينا وممتلئا بالثقة . ولقد كان معتادا في تلك الايام أن يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعيول لتلقي القضاة والبحث عن خلاص بشتى الطرق ويستثير الشفقة باظهار زوجته وأولاده في المحكمة . وقد رفض سقراط أن يفعل أى شئ من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن (دفاعه) في الحقيقة دفاعا عن نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضاته وسكان اثينا على فسادهم ورضيلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى أدى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بأنه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنعمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته بأغلبية قليلة . وكان القانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة أن يقرروا أى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو

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

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

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

» لقد نهض ودخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى أشار اليها بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث وتفكر فى أمر الحواز وفى هول المصاب ، لقد كنا كمن نكل فى أبيه وأوشكنا أن نقضى ما بقى من أيامنا كالايتام ،

فلما تم اغتساله جىء له بأبنائه (وكانوا طفلين صغيرين ويافعا) كما وغدت نساء أسرته ، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسمع من أقريطون ، ثم صرهن وعاد الينا .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الحمام وقتا طويلا ، وعاد بعد اغتساله فجلس الينا ، ولكننا لم نفص في الحديث وما هى الا أن جاء السجان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست أنهك يا سقراط بها عهده في غيرك من الناس ، من سورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصيحون في وجهى حينما آمرهم باجتراح السم ، ولم اكن الا صادعا بأمر أولى الامر . اما انت فقد رأيتك أنبل وأرق وأفضل ، ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرني شك أنك لن تنقم على ، فليس الذنب ذنبى ، كما تعلم ، انما هى جريرة سوى . وبعد غوداعا ، وحاول أن تحتل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وأنتك لعليم غيم قدومى اليك ، ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جليل بجميل . فسادع بها أمرتنى به . ثم التفت الينا وقال يا له من خادم ! انه ما انك يزورنى في السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه فضله أن يحزن من أجلى ، فلزام علينا يا أقريطون أن نفعل ما يريد . مر أحدا أن يجىء بالقدح أن كان قد تم اعداد السم ، والا فقل للخادم أن يهيب شينا منه .

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

« فقال سقراط : نعم يا أقريطون ، لقد أصاب من حدثتنى عنهم فيما فعلوا ، لانهم يحسبون أن وراء التأجيل نفعا يجنونه ، وانى كذلك لعلى حق فى الا أفعل كما فعلوا ، لاننى لا أظن انى منتفع من تأخير شراب

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

« فلما سمع أقريطون هذا أشار الى الخادم غدخل ، ولم يلبث قليلا أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : أى صديقى العزيز ، أنك قد مرنت على هذا الامر ، غارشدى كيف أبدا : فأجاب الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم ترقد ، غيسرى السم ، وهنا ناول سقراط القدح فحدق فى الرجل بكل عينيه ، يا أشكراتس ، وأخذ القدح جريئا وديعا لم يرع ولم يمتنع لون وجهه . هكذا تناول القدح وقال : ما قولك لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، اغيجوز هذا أم لا يجوز ، فأجاب الرجل : أننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه كافيا ، فقال : انى أفهم ما تقول ، ومع ذلك غيحق لى بل يجب على أن أصلى للالهة أن توفقنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الآخر — فلعن الالهة تهنى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رفع القدح الى شفثيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش مفتبطا وقد استطاع معظمنا أن يكبح جماح حزنه حتى تلك الساعة ، أما وقد رايناه يشرب السم ، وشهدناه يأتى على الجرعة كلها ، غلم يعد فى قوس الصبر منزع ، وانهر منى الدمع مدرارا على الرغم منى ، غسرت وجهى وأخذت أندب نفسى ، حقا انى لم اكن أبكىه بل أبكى غجيعتى فيه حين أفقد مثل هذا الرفيق . ولم اكن أول من فعل هذا ، بل أن أقريطون وقد ألفى نفسه عاجزا عن حبس عبراته ، نهض وابتعد ، غتبعته ، وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم ينقطع بكأؤه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد صرفت النسوة خاصة حتى لا يستن صنيعا على هذا النحو ، غفقد خبرت انه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، غسكونا وصبرا .

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

حيناً بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدميه بقوة وسأله هل أحس غاجاب أن لا ، ثم ضغط على ساقيه وهكذا صعد ثم صعد ، مشيراً لنا كيف أنه برد وتصلب ، ثم لمس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين يصل السم الى القلب غلبا أخذت البرودة تنهش في أعلى غنذيه كشف عن وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال : (وكانت هذه آخر كلماته) أننى يا اقريطون مدين بدين لاسكليپوس فهل انت ذاكر أن ترد هذا الدين ؟ غاجاب اقريطون أنه سيوفى الدين ثم سأله أن كانت لديه رغبة أخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا دقيقة أو دقيقتان سمعت حركة ، فكشف عنه الخادم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، غاقل اقريطون غمه وعينه .

« هكذا يا اشكرانس قضى صديقنا الذى أدعوه بحق أحكم من قد عرفت من الناس ، وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً » . (١)

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة أساساً من مصدرين : أفلاطون واكرينوفون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل أفلاطون في محاوراته سقراط هو لسان الحال الناطق بتعاليمه هو ولهذا كان غالبية الاهداف التى يعبر عنها سقراط هى عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لأول وهلة أنه لا توجد إمكانية لى تؤكد في محاورات أفلاطون أى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند التدقيق لا يبدو هذا صحيحاً لان محاورات أفلاطون الاولى قد كتبت قبل أن يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذا لسقراط معنياً بفحسب بالتعبير على أحسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى أية حال نحتى في هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك . وأفلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة أو مؤرخ ، والاحداث والمحاورات رغم أنها بلا شك قائمة على حقائق هى في أساسها خيالية . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أنها تحتوى على لب وقلب فلسفة سقراط . والمصدر الآخر هو اكرينوفون وهو الآخر له مزاياه . فإذا كان أفلاطون

فيلسوفاً يضفى الطابع المثالى . فان اكرينوون كان كاتباً ناثراً وهو رجل الوقائع . لقد كان جندياً بسيطاً أميناً ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بأية فلسفية سقراطية أو غير سقراطية . ولم يكن مرتبطاً بسقراط أساساً كـفيلسوف بل كان معجباً بطابعه وشخصيته . فإذا كان افلاطون قد أعلى من شأن سقراط فان اكرينوون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكرينوون أو ذكرياته تحتوى على قدر هائل من المعلومات عن حياة سقراط وأفكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية أخلاقية فى جوهرها ، وفى هذا وحده يكن أى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين ادخلوا فى الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . وإلى هذه المشكلات يواجه سقراط أيضاً انتباهه بالكامل . أنه ينحى جانباً جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة التى سمعنا عنها كثيراً فى فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة بمثل هذه التأملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الأخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشكالاً ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال أنه لم يتعود أن يتجول خارج المدينة لأنه لا يوجد شئ يمكن أن يتعلمه من الحقول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الأخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد أقام السوفسطائيون المعرفة على الادراك الحسى ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبايجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول أنه علم أن (كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم) ، فما هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود أى شئ جزئى ، انساناً أو شجرة أو بيتاً أو نجماً فان هذا الوعى يسمى ادراكاً حسياً . وعندما نغلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشئ وهذا الوعى يسمى صورة خيالية أو تمثلاً . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هى

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

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

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

لى أنه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما أختار أن افعله هو غاضل بالنسبة لى « أن فعله لا يجب أن تحكمه انطباعاته الذاتية بل المفهوم أو التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . إذن هذه هى نظرية المعرفة التى عرضها سقراط . يقول أن المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى أن كل فرد يستطيع أن يعين الحقيقة كما يريد . المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هى على نحو موضوعى فى استقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء . لهذا فإن تفلسف سقراط يقوم أساسا على محاولة تأطير المفاهيم الحقة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحصافة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقة أو التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول أن يجد أساسا للايان بحقيقة صادقة موضوعية وقانون خلقى صادق موضوعى .

ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار . انه يتناول امثلة مشتركة من الافعال التى يعترف بأنها حصيفة ويحاول أن يجد الصفة المشتركة فيها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصافة ثم يطرح امثلة جديدة ليتبين ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، فإذا لم تتفق فإن المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

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

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

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

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

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

والسقراطية الاخرى هى أن « الفضيلة واحدة » . اننا نتحدث عن فضائل عديدة : التسامح ، الحصافة ، البصيرة ، الراحية ، الشفقة

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

وهذا يكمل عرض التعاليم الإيجابية عند سقراط . ولا يبقى أمامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : أولا هناك مذهب المعرفة وهو أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الأخلاقية . أن الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . أما أفكاره الأخلاقية برغم ما فيها من أخطاء مليئة بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم فإنها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . غير أن نظرية المفاهيم أحدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها ومن خلال أفلاطون تأسست فلسفة أرسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتأثير المباشر لهذه النظرية على أية حال هو تدعيم تعاليم السوفسطائيين .

لقد ذهب السوفسطائيون الى أن الحقيقة هى الإدراك الحسى ولما كانت الإدراكات الحسية عند الأفراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فإنه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة ذوق الفرد ، وهذا يقوض كل إيمان بالحقيقة كحقيقة موضوعية، وبالتالى يقوض — بالاستدلال نفسه — الإيمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . أن المكانة الجوهرية لسقراط هى أنه الإنسان الذى استعاد الإيمان ، وتكمن عظمتة فى أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تنفيذ الفرض الأساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو أن المعرفة هى الإدراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهب القائل أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استعادتها من مجال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .

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

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

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

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

الفصل الحادى عشر

انصاف السقراطيين

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

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

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

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

حقيقة — لم يكن يفكر فى حلقة مفرغة . أنه لا يقصد أن الفضيلة (هى) المعرفة وأن كان مذهبه فى الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدى الى سوء الفهم . أن ما يقصده هو شىء مختلف وهو أن الفضيلة (تعتمد على) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . أن المبدأ فى واقع الحق ليس هو أن الفضيلة هى معرفة الفضيلة وبالتالي التفكير فى حلقة مفرغة ، بل هو أن الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائرى . اذا ما عرفت الفضيلة غائك فى هذه الحالة وحدها تستطيع أن تكون غاضلا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة أو أية محاولة لتعريفها . ولايزال السؤال الذى يواجهنا « ما هى الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه أن هذا يرجع فى جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى أسلوبه التحاورى فى التفلسف وذلك أنه يستحيل تطوير تفكير مذهبى ابان المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع فى جانب منه أيضا الى شمولية العباقرة ، فلو كان من الاتساع حتى يتبين له أن من المستحيل ربط الفضيلة بأية صيغة ضيقة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك فى ظروف الحياة المختلفة ، وبالرغم من أن مبدأ سقراط كله يقوم فى منهج التعريفات لم يترك لاتباعه أى تعريف للمفهوم الاكبر فى فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا كان أتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا افكارا مختلفة عن أى أنواع الحياة هو الفاضل .

الكليـون

لقد رد انتستينس مؤسس المدرسة الكلية القضايا الشائعة القائلة بأن الفضيلة قائمة على المعرفة وأنها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما أثار اعجاب انتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع افكاره الخاصة عن الحق يصرف النظر عن آراء الآخرين . وهذا الاستقلال كان

فى الواقع مجرد نتاج ثانوى للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلاً عن كل الخيرات والممتلكات الارضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائماً على كنز أكبر الا وهو احرار المعرفة . أن مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بأراء الآخرين كانا بالنسبة له غايتين فى حد ذاتهما وهو لم يؤقنهما أو يجعل منهما صنمين . غير أن الكليبيين غشروا تعاليمه على أن المقصود بها هى أن الاستقلال عن اللذات والممتلكات الارضية هو فى ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفضيلة وهو التخلّى الكامل عن كل شئ يجعل الحياة جديرة بأن تعاش فى أعين الناس العاديين ، أنهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن أن المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هى المعرفة الاخلاقية وقد اظهر نزوعاً الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الأخرى . ولقد بالغ الكليبيون فى هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء لكل من وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلالة . يقول انتستينس : « الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، أن المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد أن المثال الكلبى للفضيلة مثال سلبي تماماً : أنه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل الممتلكات . وكثير من الكليبيين رفضوا اقتناء بيوت أو أى مكان للسكن وأخذوا يتجولون أشبه بالافاقين والشحاذين . ولهذا السبب عينه عاش ديوجين فى حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يعرف أنه خير فانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بأراء الآخرين مثل تحرره من الممتلكات ليس غاية فى ذاته فهو لم يفسر المسألة على أنه يريد عمداً أن يهاجم الراى العام . غير أن الكليبيين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الراى العام وأبدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكليبيون أن الفضيلة هى وحدها الخير والرذيلة هى الشر الوحيد ولا شئ عدا هذا يمكن أن يكون خيراً أو شراً . وكل شئ آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والموت

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

القورينائيون

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

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

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضى في الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما أمر يتوقف بالكامل عن أى نوع من اللذة في ذهنهم . غاذا كان المقصود هو اللذة المهبذة والعقلية غانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية غان النتائج لا تعد نبيلة . أن القورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية أكثر عقما وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا غقد انقذوا من الهوات الدنيا للزرعة الحسية والبهيمية بقولهم أن الانسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب أن يمارس الحصافة . غاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود يفضى في البواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا غان الحكيم سىظل دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الادنى من أجل لذة أكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والاقل من الالم . والمثال القورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد أساسا على اللذة والذى لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غابته بحصافة وبصيرة وذكاء . ومثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد . ويمكننا أن نلاحظ مثالين :

لقد آمن أنبثاريس القورينائى في الحقيقة بأن اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه اعلى من شأن اللذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم أن يكون مستعدا للتضحية بنفسه من أجل اصدقائه أو اسرته — وهذا شعاع من ضوء في الحلقة الاخلاقية . أما هيجسياس المتشائم غقد ذهب الى أن المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية غان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن أن تتحقق هى تجنب الالم .

الميجاريون

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

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

وكما أن الكلبين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبي والزهد ووجدوها القورينائيون فى اقتفاء اللذة بطريقة منرطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى أى فى معرفة الوجود .

الفصل الثاني عشر

أفلاطون

لم ينشئ أى من الفلاسفة السابقون على أفلاطون مذهباً فلسفياً فمما قدموه وبوغرة شديدة هو الافكار والنظريات والآراء والاقتراحات الفلسفية المعزولة .

وكان أفلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهباً شاملاً عظيماً فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع ، وأفلاطون بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وتجسم فى مذهب خير ما عند الفيثاغوريين والايلىين وهيرقليطس وسقراط ، لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال فى هذا الصدد فغتلظن أن أفلاطون كان مجرد شخص ينتقى أو يلتقط خبرة أفكار الآخرين ويجعل منها كشكولاً فلسفياً خاصاً به . بل لقد كان على العكس مفكراً أصيلاً بأعلى درجة . غير أن مذهبهم بما فى فكر المفكرين السابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على أفكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدفينة فى الارض التى شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت نور مبدأ جديد وأصيل .

(١) حياته وكتاباتة

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد أفلاطون مسألة يعتمورها الشك ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ — ٤٢٧ ق.م . وهو تاريخ لا يبعد كثيراً عن الحقيقة .

لقد انحدر من أسرة أثينية أرستقراطية وكان يمتلك ثروة كافية تمكنه من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة . ويأتى شبابه فى وقت

أكبر فترات التاريخ الاثيني خطورة. فبعد صراع مرير استمر لأكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزية بالانهيار الكامل لأثينا كقوة سياسية . واضطربت شئون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شئونها الخارجية . وهنا — كما في أى موضع آخر — تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الغوغاء ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الارستقراطي السلطة مع حكم الطفلة الثلاثين وكان من بينهم بعض أقارب افلاطون غير أن الحزب الارستقراطي الذى كان أبعد ما يكون عن تحسين الامور انعكس في التو في حكم اراقة الدماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع تأثيرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، فلو كانت لديه أية رغبة لتولى منصب سياسى فان الظروف الفعلية للحال في أثينا لابد أنها قد أخذتها ، فهو الارستقراطي بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع أن يتلام مع حكم الغوغاء. وإذا كان قد تخيل أن عودة الارستقراطية للحكم من شأنها أن تحسن الامور فانه لابد أن أزيلت الغشاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطفلة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية — والارستقراطية على السواء فانه — كما يبدو قد تقاعد واعتزل

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

ولم يعرف الكثير عن شباب الفليسوف ، لقد أنشأ القصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن أثيني أن يحصل عليها . وكان أستاذه قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك أن افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفيلسوف . وهناك احتمال أنه أراد أن يكون جاهلا بمجادلات السوفسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الارجح كتاب أنكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة في ذلك الوقت في أثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة عن كل هذه النقاط ، وما نعرغه بالفعل هو أن الحدث الحاسم في شبابه وفي حياته كلها في الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل افلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط في الثمانى سنوات الاخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الاستاذ الدافع الثقافى الأكبر لحياة افلاطون وكانت هى الملهم لكل تفكيره .

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

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

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

ومع عودة افلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاخيرة من حياته . وفيما عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما عابرين لم يترك اثينا اطلاقا وهو الآن يبدو لأول مرة كمعلم محترف وفيلسوف . وقد اختار كساحة لوجه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية وفيها جمع حوله تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى فترة تمتد حوالى أربعين عاما — بالنشاط الادبى وادارة المدرسة التى أسسها . وكانت طريقته فى الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط ولا يشبهه أستاذه. ألا فى شيء واحد هو أنه لم يكن يقتضى أى أجر من

تدريسه ونحيا عدا هذا فان حياتى الرجلين العظميين لا تشابه بينهما اطلاقا
لقد ذهب سقراط وتقول بحثا عن الحكمة فجاب الاسواق مع كل القادمين .
أما افلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحى نفسه
من صخب العالم بحلقة من المريدين المخلصين . ولم يكن متوقعا من رجل
له رهاغة افلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية أن يكن التقدير لرجل
مثل سقراط بأعتبره رجل العامة والذى عاش حياة التسكع والخشونة
فى أسواق أثينا ، وليس مرغوبا من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون
هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية فى الحياة
فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجي لا يتولد من
المجادلات على قارعة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمى عظيم مثل
مذهب افلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ ضروريين .

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

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة افلاطون للخطر ولم ينقذه الا تدخل الفيثاغوريين فعماد الى اثينا وهو فى السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية أن يتدخل فى السياسة العملية .

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

وقد اتخذت كتابات افلاطون شكل المحاورات وفى معظمها يشغلها سقراط الذى وضع افلاطون على لسانه عرض فلسفته هو الخاصة . وفى عدد قليل من المحاورات — منها (بارمنيدس) على سبيل المثال — هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة الافلاطونية ولكن حتى فى هذه المحاورات يلعب سقراط دائما (دورا) هاما . ولم يكن افلاطون مجرد فيلسوف فحسب بل كان غنانا أدبيا ممتازا . والمحاورات عبقرية فى بنائها الدرامى وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطفة ودودة فحسب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسب لحما وتسرى فيها الدماء .

ومن العناصر الهامة فى أسلوب افلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمى مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن أن تندرج تحت تسمية واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبى الرائع وبالرغم من هذا غائتها تنطوى على مساوئ خطيرة ، فافلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمى الى الاسطورة حتى أنه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل مصورا فى تفكيره نفسه ، والحقيقة هى أن جماع الشاعر والفيلسوف فى شخص واحد هو جباع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل أن موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفى بل استيعابها عقليا لا مجرد اعطائنا سلسلة

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

الواقعي . ولهذا نجده في محاوراة (طيماوس) بدلا من أن يقدم التفسير العقلاني يعطينا بسلسلة من الاساطير الخيالية عن اصل العالم ، وحيث نجد اساطير في محاورات افلاطون فانه يمكننا أن نشك في اننا قد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة في مذهبه .

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

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

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

أو « تيتيوس » .

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

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

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

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

وربما كانت محاورتا (جورجياس) و (ثييتتوس) التوأمتان هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شيء محدد ولهما طابع سلبي ، فأفلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التمهيدى . وتناقش محاورة (جورجياس) وتفند توحيد السوفسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئا موجودا على نحو موضوعى ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاورة (ثييتتوس) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوفسطائيون بل هى شيء حقيقى موضوعى في حد ذاتها . والمحاورات الاخرى في هذه المجموعة هى (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) . وتناقش محاورة (السوفسطائى) الوجود واللاوجود وعلاقتها بنظرية المثل . وتبحث (بارمنيدس) فيماذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايليين ولهذا فان هذه المرحلة تعطينا تصور أفلاطون عن علاقة فلسفته بالنزعة الايلية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج أفلاطون في مرحلة النضج فخلد سيطر الان تماما على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته ونقائه كما في المرحلة الاولى . واذا كانت المرحلة الاولى تتميز اساسا بالموهبة الادبية فان المرحلة الثانية تتميز

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

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

وخطة عرض أفلاطون التى تخطر لأول وهلة هى أن نمر بالمحاورات الواحدة بعد الأخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

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

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكد للتقسيم ، بل المبدأ المعتقد عادة ما يتسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . أن الجدل أو نظرية المثل هى مذهب افلاطون فى طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هى نظرية الوجود الظاهرى فى الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث فى الزمن . وتشمل الاخلاق السياسة ، أى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك اخلاق الفرد . وهناك اقسام محددة فى المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثلا لا تقع فى أى من هذه الاقسام بل بالعكس ، فانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الاخرى وهى أهمها تقع بتمامها فى أحد هذه الاقسام . فمثلا محاورات (طيماوس) و (غيدون) و (غايدروس) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات (غيلبيوس) و (جورجياس) و (الجمهورية) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات (تيتيوس) و (السوفسطائى) و (بارمنيدس) فهى محاورات متعلقة بالجدل .

(٢) نظرية المعرفة

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

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

(٢) الإدراك الحسي يفضى الى انطباعات متناقضة ، فاشيء الواحد يبدو كبيرا عن قرب وصغيرا عن بعد . وهو بمقارنته ببعض الاشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الاشياء الأخرى يبدو ثقيلًا . وهو يبدو في ضوء ما أبيض ويبدو أخضر في ضوء آخر وهو في الظلام لا لون له على الإطلاق . وهذه الصفحة اذا ما نظر اليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فأي من هذه الانطباعات هي الشيء الحقيقي ؟ ولكي نعرف ما هو الحقيقي يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباعات على آخر والفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن اذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسي اذن فلن يكون لنا حق اعطاء افضلية لإدراك حسي على حساب ادراك حسي آخر . فاذا كانت الإدراكات الحسية كلها هي المعرفة اذن غانها كلها حقيقية .

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

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

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

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

(٧) فى كل ادراك حسى هناك عناصر لا تأتى عن طريق الحواس . فنفرض اننى أقول (هذه القطعة من الورق بيضاء) فقد نطن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الادراك الحسى فلا شيء يتقرر سوى ما ادركه عن طريق حواسى ولكن اذا تمننا فيها لن نجد الامر هكذا فاولا

وقيل أى شىء يجب أن افكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى
أننى صنفتها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت أنها من
نفس الفئة معها . إذن فان تفكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . أن
الشيء هو احساس مركب من البياض والتربيع . الخ أن كل ما
استطيع أن أثبته على أنه قطعة من الورق إنما يتم بتوحيد هذه
الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات
المماثلة فى الماضى . ولا يجب على فحسب أن أدرك تشابه الاحساسات
بل يجب على أيضا أن أدرك الاختلاف عن الاحساسات الأخرى ولا يجب
على أن اخلط بين الاحساسات التى أتلقاها من الورقة والاحساسات التى
أتلقاها من قطعة من الخشب . غالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب
أن يكونا معروفين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشيء
نفسه صادق عندهما أقول أن هذه القطعة من الورق « بيضاء » فلا يكون هذا
مكنا الا بتصنيفها مع الأشياء البيضاء الأخرى وتمييزها عن الأشياء التى من
الوان أخرى غير أن الحواس نفسها لا تستطيع أن تقوم بأعمال المقارنة
والاختلاف ، فكل احساس بقعة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجاوز
نفسه ليقارن بينه وبين الأشياء الأخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤديها العقل
الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التأزر فيتلقى الاحساسات
المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

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

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

فاذا لم تكن المعرفة هي نفسها الادراك الحسى فانها أيضا ليست من جهة أخرى مثل الظن . والقول بأن المعرفة هي الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التى يسعى أفلاطون الى اثبات تفاهتها .

ان الظن الخاطيء واضح أنه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لا يمكن أن يسمى المعرفة . فاذا قلنا — ولم يكن لى سند فى هذا — أنه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فقد يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لا يمكن أن يقال وقد قمت بهذا التخمين الاعمى أن لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتأسس أيضا لاعلى مجرد التخمين بل على شيء وإن كان أفضل الا أنه لايزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالبا ما نشعر عن طريق الحدس أو الغريزة أن شيئا ما صادق وإن كنا لا نستطيع أن نقدم أى أساس محدد لاعتقادنا . أن الاعتقاد قد يكون صحيحا تماما لكنه — فى رأى أفلاطون — ليس معرفة ، أنه ليس سوى ظن صادق . أما لى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه أن يعرف فحسب أن الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف أيضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المدى أن يعرف الدوامى والاسباب والمعرفة يجب أن تكون فهما كاملا ومكتملا ، يجب أن تكون استيعابا عقليا لا مجرد عقيدة غريزية . أن المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والايمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الايماء والفسفطة بفن الخطيب ورجل البلاغة ، أما المعرفة فلا يمكن أن تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل أن يحويه فن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، أما المعرفة الحقة فلا يمكن أن تهتز وتزعزع . ومن يعرف

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

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

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

(٣) الجدل أو نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التى هى أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف الفضيلة لكى نتأكد ما إذا كان هذا الفعل فعلا ناضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله أفلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقى . ونظريته في المثل هى نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة أفلاطون ، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شيء له حقيقة الخاصة به .

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

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

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

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

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

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

ومن الأمثلة السابقة هناك العديد من الأفكار الأخلاقية المرغوبة العديدة مثل الجمال والعدل والخير ولكن مثال البياض سيفيد في أن يبين أن النظرية تنسب الواقع لا للأفكار المرغوبة بحسب بل للأفكار الأخرى أيضا . وفي الواقع يمكننا أن نحل الشر محل الخير ونجد أن كل الحجج نفسها تنطبق بالتالي . أو يمكننا أن نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسال ما الذي نعنيه بالجواد . أنه لا يعنى الجياد الفردية العديدة فلما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة فيجب أن تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالأشياء البيضاء الفردية . أنها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير أو الجمال يجب أن تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

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

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

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

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

ثالثا ، الافكار ليست (اشياء) بل (افكارا) لا يوجد (شيء) اسمه الحصان بصفة عامة . فلو كان هكذا لكنا قادرين على ان نجده في موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بدل أن يكون كليا . ولكننا بقولنا أن المثل افكار يوجد خطأ يجب تجنبها بعناية . الخطأ الاول

المفترض أنها أفكار إنسان ما ، وأنها أفكارك أو أفكارى . والخطأ الثانى هو المفترض أنها أفكار - فى عقل الله . هذان الرايان كلاهما خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن أفكارنا يمكن أن تكون صلة الكون . أن مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خلطها بالمثل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا عن الجبل بالجبل نفسه . كما أنها ليست أفكار الله ، أن الحديث عنها يتم أحيانا فى الحقيقة على أنها « مثل فى العقل الإلهى » ولكن ليس هذا الا مجرد تعبير تشبيهى تصويرى ونستطيع - إذا أجيبنا - أن نتحدث عن محصلة المثل كلها على أنها تكون « العقل الإلهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطان كلاهما يرجعان الى أننا نجد صعوبة فى تصور الافكار بدون مفكر . وعلى أية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . أنها ليست مثلا ذاتية أى مثلا فى عقل جزئى وموجود . أنها مثل موضوعية ، أنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

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

خامسا ، المثل ثابتة وغير غائبة . أن المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفا . والامر الكلى فى التعريف هو أنه يجب أن يظل هو نفسه . أن موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع ان نقول اطلاقا ما اذا كان أى شكل جزئى مثلا أم لا . أن التعريف هو شيء دائم على نحو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات من طبيعة المثل ، وبالتالي المثال لا يمكن أن يتغير أن الاشياء الجميلة العديدة تظهر وتنقضى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . أنه خالد لا يتغير ولا يفنى . أن الاشياء الجميلة

العديدة ليست سوى التعبيرات المفلتة عن الجمال الخالد الواحد .
وتعريف الإنسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . أن مثال الإنسان
خالد ويظل لا يتأثر بميلاد الأفراد وشنخوختهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . أن التعريف يعطيناها هو
ما هو في الشيء . فلو نحن عرفنا الإنسان كحيوان عاقل
فهذا يعني أن العقل هو ماهية الإنسان . وكون هذا الإنسان
له أنف متجه الى أعلى وأن ذاك الإنسان له شعر أحمر حقائق عرضية
ليست جوهرية بالنسبة للإنسانية ، أننا لندرجها في تعريف الإنسان

سابعا : كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته
فالإنسان الكامل هو النمط الكلى الواحد أي مثال الإنسان ، وكل الأفراد
يشقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر . وطالما أنهم تنقصهم فكرة
الكمال فإنهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . أن كونها خارج المكان مسألة
واضحة ، فلو كانت في مكان فلا بد أن تكون في موضع محدد وعلينا أن
نكون قادرين على أن نجدها في مكان ما ، وقد يمكن للتلسكوب أو
الميكروسكوب أن يكشف عنها ، وهذا يعني أنها أشياء مفردة وجزئية
وليست كلية على الإطلاق . وهي أيضا خارج الزمان ، فهي لا تتغير وهي
خالدة ، وهذا لا يعني أنها هي في كل وقت ، فلو كان الأمر هكذا فإن
ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعلينا أن نتطلع اليها من
وقت لآخر لنتبين أنها لم تتغير بالفعل . غير أن ثباتها ليس مسألة ترجع
الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهي ليست مجرد أنها دائما هي
نفسها في الزمان بل أن الزمان لا علاقة له بها . أنها بلا زمان ،
والقلاطون في مخاورة (افلاطون) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهي
فالأخير يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية أي أنها يتم استيعابها من خلال العقل .
وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائي ومن خلال هذا
وجده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب أن يلاحظ هذا الأشخاص

الذين يتصورون أن أفلاطون هو إلى حد ما صوفي أريحي ، أن الواحد الذى لا يفنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحدس أو بأى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .
وأخيرا : وحده أفلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والامسداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من أرسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات أفلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية اعتنقها فى سن متأخر والقاهها فى محاضرات استمع إليها أرسطو ، وهى خطوة رجعية وتحميل إلى الخط من شأن مثالية أفلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصوغا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضع الأخرى نجد أن تأثير الفيثاغوريين على أفلاطون ضارا .

ويتربط على هذه النظرية الشاملة للمثل أن هناك مضررين للتجربة الإنسانية هما الإدراك الحسى والعقل . الإدراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص نقىض خصائص المثل . أن المثل حقيقة مطلقة ، وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة ، لا وجود إلا بقدر ما تكون المثل فيها ، والحقيقة التى تحتويها تزجج إلى المثل . وفى مذهب أفلاطون مبدأ اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيزياء عنده . أن موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود . أنها أنصاف حقائق . أما المثل فهى — مرة أخرى كلية ، أشياء الحس دائما جزئية وفردية . المثال واحد ، وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثال خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تدفق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ أفلاطون موقف هيرقليطس من أن هناك ضرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يضم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تدفق مستمر . والمثال موجود دائما ولا يصبح أو يتغير أبدا ، أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولا يكون ثابتا اطلاقا . ولهذا السبب غنى رأى أفلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئا عما يتغير من لحظة إلى لحظة أخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

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

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

ولقد لاحظ أرسطو أن نظرية افلاطون في المثال لها ثلاثة متناذر هي : تعاليم الايليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد أخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الصيرورة وهي تبدو في مذهبه على أنها عالم

الحس . ومن الابليين أخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن ستراط أخذ مذهب المفاهيم وشرع في التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم السقراطية ، واعطاه هذا نظرية المثل .

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

فمن اى نوع هذه المثل ؟ هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال ، وهناك مثل للاشياء الجسمانية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض والثقيل والحلاوة كما رأينا . ولكن ليست هناك محاسب مثل للموضوعات الجسمانية الطبيعية ، بل هناك مثل أيضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للاسرة والناضد والملابس ، وليست هناك محاسب مثل للذاتيات الاخلاقية المتأززة مثل الجمال والعدالة ،

بل توجد أيضا مثل للقبیح والظلم، بل أن هناك حتى مثلا لما يبعث على الغثيان مثل الشعر والقذارة والروث ، وهذا ثابت في محاوره (بارمنيدس) نفى تلك الحاوره ترد تعاليم افلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشك ما اذا كانت هناك مثل للشعر والقذارة والروث وقد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للأشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الامر ويقول له انه عندما يحرز ذروة الفلسفة فإنه لن يمود يحتقر مثل هذه الأشياء . زيادة على ذلك فان مثل الأشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثال عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك فئة من الأشياء تسمى باسم واحد .

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

يبعث افلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدي للغاية أنه يقرر المبادئ الواردة ويترك الامر للقارئ لتطبيقها على نظرية المثل . ومسألة ما اذا كان المطلق واحدا أو كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر في استقلال عن أية نظرية خاصة عن طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية افلاطون وهي أن المطلق يتألف من المثل . لم يتقبل افلاطون التجريد الا إلى غاى واحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لان كل وحدة يجب أن تكون بالضرورة كثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الاخرى ولا يمكن التفكير في أى منهما بدون الاخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد عايب بمثل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا عايبا ، وذلك لان الواحد لا يمكن أن يتحدد الا على

أنه ذلك الذى كثرة ولا يمكن تحديد الكثرة إلا بأنها ما ليس واحدا . أن الواحد لا يمكن التفكير فيه إلا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، أن الواحد الجرد لا يمكن التفكير فيه كما أنه مجهول لأن كل فكر ومعرفته قائم فى تطبيق المحولات على الموضوعات وكل حل منطقي يتضمن ثنائية موضوعه .

فإنظر الى أبسط تأكيد يمكن أن نقوله عن الواحد وهو « الواحد موجودا » . هنا لدينا شيئان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فإن الواحد اثنين فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود . والقضية تؤكد أن هذين الاثنين شئ واحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، وبهما نقله عنه فإنه يتضمن ثنائية . وهكذا نجد أن كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الإيلية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول أن تتجنب الصعوبة فلا تقول أى شئ إيجابى عن الواحد . وهى لا تنسب إليه سوى محولات سلبية لا تقول لنا ما هو بل ما ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس عن براهمان على أنه بلا صورة وبلا حركة وبأنه لا يفنى وبأنه لا يتحرك وبأنه لا يخلق . ولكن هذا بالطبع وصف لاطائل منه "حتى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشئ ثم أن الصفة السلبية هى دائما صفة إيجابية بالتضمن وأنت لا يمكن أن تكون لديك صفة سلبية بدون صفة إيجابية . أن نرى الشئ هو إثبات لعكسه ، أن نفى حركة الواحد بتسميته بالمتحرك وهو تأكيد سكونه . وهكذا فإن الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لا يمكن التفكير فيه . وبالمثل فإن فكرة الكثرة يجرى تصويرها بدون فكرة الواحد ، لأن الكثرة هى واحداث متكررة ، ومن ثم فإن الواحد والكثرة لا يمكن أن ينفصلا على الطريقة الإيلية ، وكل وحدة يجب أن تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث أننا نفكر بالكثرة فى فكرة واحدة وإذا لم نفعل غائنا لن نعرف حتى أنها كثرة . أن المطلق يجب — لهذا — ألا يكون واحدا مجردا أو كثرة مجردة ، بل يجب أن يكون كثرة فى واحد . وبالمثل ، الوجود لا يمكن أن يستبعد اللاوجود كلية فهما مثل الواحد والكثير مرتبطان وكل منهما يتضمن الآخر بالتبادل

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

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

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

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة « نظرية المثل » ولكنه يستخدم أيضا بمعنى أضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة أى المثل التى تنضم وإيها التى لاتنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، أنه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحراز هذه المعرفة هو — فى رأى افلاطون — المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، فمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الأخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الأولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بالعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الأشياء المفردة العديدة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الأدنى تحت المثل الأعلى الحقبة ولكن بطرق متباينة . يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأدنى مثل الحمره والبياض الخ ويرتبتها تحت مثالها الأعلى وهو مثال اللون، وهذا هو التصنيف . أو يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأعلى وهو مثال اللون ويقسمه الى مثل أدنى هى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الأسفل الى الأعلى ، والتقسيم يبدأ من الأعلى الى الأسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها افلاطون فى أقسام ثنائية . فنحن إما أن نقسم اللون مباشرة الى أحمر وأزرق وأبيض الخ ، أو يمكننا أن نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فإن اللون ينقسم الى أحمر ولا أحمر واللااحمر الى أبيض ولا أبيض والملابيض الى أزرق ولا أزرق وهكذا دواليك . وهذه العملية الأخيرة هى تقسيم ثنائى وافلاطون يفضلها لأنه وإن كان متعبا فإنه شامل ونسقى .

والاداء الفعلى لافلاطون لمهمة الجدل التصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيمًا، فهو لم يحاول أن يكمله، وكل ما فعله هو أن يعطينا أمثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لأن عدد المثل واضح أنه لا متناه . ومن ثم فإن مهمة ترتيبها لا يمكن أن تكون كاملة . وهناك على أية حال قصور هام فى الجدول اعتقد افلاطون أنه حالجه .

فهو يقول لنا أن المثال الأعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو أساس كل المثل الأخرى ، لهذا كان على أفلاطون أن يستمد المثل الأخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد أنه أكد بشكل قطعى تقريبا أن مثال الخير هو المثال الأقصى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثال الأخرى . وعلى أية حال من السهل أن نتبين السبب في هذا التأكيد ، فهو في الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لمذهبه ، فكل مثال هو كمال في نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما أن الجمال الواحد هو المثال الذى يترأس كل الأشياء الجميلة فإن الكمال الواحد يجب أن يكون المثال الأقصى الذى يترأس كل المثل الكاملة . لهذا فإن المثال الأقصى يجب أن يكون الكمال ذاته أى مثال الخير . ومن جهة أخرى يجب بالمثال أن تلخ على أنه لما كانت كل المثل جواهر فإن المثال الأقصى هو مثال الجوهر . وكل ما يمكن قوله هو أن أفلاطون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى أن يؤكد أن المثال الأقصى هو الخير .

أن النظر في مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث في كيف أن مذهب أفلاطون مذهب غائى . فبإمعان النظر قليلا سوف نتبين أنه مذهب غائى للغاية ، ونستطيع أن نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الأقصى الواحد . أن كل مثال هو كمال في نوعه وكل مثال هو أساس وجود الأشياء المفردة التى تندرج تحته . وهكذا فإن تفسير الأشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الأشياء الجميلة هو الجمال الكامل . أو ربما تأخذ مثالنا مثال الدولة الذى وصفه أفلاطون فى (الجمهورية) . فالنظرة العادية هى أن أفلاطون كان يصف دولة هى من اختراع مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالمرّة . وهذا أساءة فهم كاملة لأفلاطون فهو أبعد ما يكون عن التفكير فى الدولة المثالية على أنها لا واقعية بل يعتبرها — بالعكس — الدولة الواقعية الوحيدة . أن كل الدول الموجودة مثل الدولة الاثينية أو الاسبرطية غير حقيقية حيث أنها تختلف عن الدولة المثالية ، وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهى الدولة المثالية هى أساس وجود جميع الدول الواقعية ، أنها تدين بوجودها لواقعيتها . ووجودها لا يمكن أن يفسر إلا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول إليها فى الواقع بل هى الدولة الكاملة

التي تجعل نحوها جميع الدول الفعلية غان. من الواضح أن لدينا هنا مبدأ غانيا. . والتفسير الحقيقي للدولة لا نجده في بداياتها في التاريخ في عقد اصل أو في الضرورات البيولوجية بل في غايتها ، الدولة النهائية أو الكاملة . . أو اذ غضلنا أن تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية ، أن النهاية — أو الغاية — يجب أن تكون في البداية بالامكان وعلى نحو مثالي والا غانها لن تبدأ . . والامر نفسه مع جميع الاشياء الأخرى . والانسان يفسره الانسان المثالي ، الانسان الكامل ، ويفسر الأشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شيء يفسر بغايته لا ببدائته ، والأشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة في مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائي لكل المثل الأخرى والكون كله . وان وضع الأساس النهائي لكل الأشياء في الكمال نفسه يعني أن الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الأشياء جميعا .

وهناك مسألة أخرى تقتضي ايضاحا هنا هي المكانة التي يشغلها مفهوم الله في مذهب افلاطون . فهو كثيرا ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المفرد والجمع ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالهية الموحدة الى الالهية المتعددة الالهة . وبجانب الالهة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة التي الخالق الاسمى الواحد المسيطر وحاكم العالم الذي يجري تصوره كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هي علاقة هذا الله الاسمى بالمثال وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلا عن المثال الاقصى اذن — كما أشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهي تحظى باعتراض عليها جميعا . أولا الله قد يكون علة أو أساس مثال الخير ولكن هذا يدمر جوهرية المثال وفي الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . أن الماهية الخالصة لفلسفته هي أن ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتي ولا تدين بوجودها لشيء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله . يعتمد عليه من أجل وجوده . ثانيا ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون أساس وجود الله كما أنه أساس كل شيء آخر في الكون . لكن هذه النظرية تفتك فكرة الله وتحوله الى مجرد

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

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

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

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

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

ويمكن للإنسان أن يتصور على أى نحو سيكون جواب افلاطون على السوقة وأوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا فائدة الفلسفة وباية طريقة تكون (عملية) . والجواب على مثل هذا التساؤل عند افلاطون مستحيل لأن السؤال نفسه غير مشروع . أن افترض أن للشئ نفعاً يتضمن أنه وسيلة لغاية . للنار فائدة لأنها يمكن أن تكون وسيلة لطهى الطعام . المال مفيد لأنه وسيلة للحصول على السلع . وما هو غنية فى ذاته وليس وسيلة لغاية أبعد لا يمكن أن يكون له أى نفع . وأن اقترح أن تكون للفلسفة فائدة هو وضع العربة أمام الجياد وطلب كل سلم القمم . أن هذا يعنى أن الفلسفة هى وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية المطلقة التى يجب أن تكون كل الأشياء الأخرى وسيلة لها . أن كل شئ آخر هو (لها) . وإذا كان هذا يبدو رأياً مبالغاً فيه أو غير عملى فإننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الرأى مأخوذ بالوعى الدينى للإنسان . أن الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو بالنسبة للدين مثلاً المثال هو بالنسبة للفلسفة . أن الله هو اسم تشبيهى للمثال . ووضع غاية الحياة فى معرفة المطلق أو المثال هو — لهذا — تعاليم الفلسفة والدين معاً .

(٤) الفيزياء أو نظرية الوجود

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

(١) مذهب العالم

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

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

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

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

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

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

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

أن ما أدرجنه عن أصل العالم ليس سوى أسطورة وأفلاطون يعرف انه أسطورة . وأن ما يؤمن به — على أية حال — هو وجود النفس العالمية ولا بد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . أن النفس فى مذهب أفلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهى تشبه عالم المثل فى انها غير مادية وخالدة وهى تشبه عالم الحس فى انها تشغل حيزا . لقد ظن أفلاطون أنه لا بد من وجود نفس فى العالم تدبر السلوك العقلانى للأشياء وتفسر الحركة . والعقل الذى يحكم العالم ويدبره مستقره فى النفس العالمية . والنفس العالمية هى علة الحركة فى الكون الخارجى كما أن النفس الانسانية هى علة حركات الجسم البشرى . أن الكون كائن حى .

١٤ مذهب النفس الانسانية

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

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

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

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

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

المعرفة الرياضية تبدو فطرية في العقل . أنها لا تنفرس غينا بالثقف ولا تكتسب من التجربة . وفي الحقيقة لقد وجد أفلاطون في عصر اكتشاف ما يسمى في العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهي تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الالمانى كانت أساس التطورات البعيدة المدى في الفلسفة أن طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا أن نشرح هذه التفرقة يمكننا أن نمثل للمعرفة العقلية بقضية أن اثنان بالاضافة الى اثنين تشكل أربعة . وهذا لا يعنى كحقيقة مجرد أن شيئين وشيئين آخرين نجربها تصبح أربعة .

أن الأمر ليس مجرد واقعة بل هي ضرورة . ليس الأمر مجرد أن اثنين واثنين يصنعان (بالفعل) أربعة بل هي (يجب) أن تكون أربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الأمر أن نذهب ونتبين في كل حالة جديدة أن الأمر هكذا . اننا نعرف مسبقا أنها ستكون هكذا لأنها يجب أن تكون هكذا . أما الأمر فهو مختلف مع قضيته مثل « الذهب أصفر » فليست هناك ضرورة في هذه القضية ، أنها مجرد واقعة فعند كل انسان يستطيع أن يتبين أن الذهب يمكن أن يكون أزرق وليس هناك شيء لا يمكن تصوره من كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور أن اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال أن كون الذهب أصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية أى أنه يتحد وبعلا وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقي أن نتصور ذهباً أزرق على عكس أن نتخيل أن اثنين واثنين خمسة . وأن أية قضية في الرياضية لها نفس الضرورة .

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

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

أما ان يكون القيصر قد اغتابه بروتس فأنها حقيقة لايمكن أن تكشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا أستطيع أن أحصل عليها الا بأن يقال لى ، لكن أن تكون زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين إنما هو أمر اكتشفه بأعمال الفكر فحسب . أن القضية عن بروتس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن أن تكون على نحو آخر ومن ثم لابد أن يقال لى ما اذا كانت حقيقية أم لا . أما القضية عن المثلث المتساوى الساقين فهي قضية ضرورية ، ولهذا أستطيع أن أثبت أنها يجب تكون حقيقية دون أن أخبر بها .

ان أفلاطون لم يتم بوضوح بهذه التفرقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما أدركه بالفعل هو أن المعرفة الرياضية يمكن أن تعرف بدون الخبرة أو التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالماني كانط فيها بعد بتفسير أقل تخيلا عن هذه الامور . غير أن أفلاطون خلص الى أن مثل هذه المعرفة يجب أن تكون ماثلة من قبل فى العقل سامة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بأنه بالرغم من أن هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن أن يكتسب بالتعليم فيمكن أن يبيته عقل آخر . وعلينا أن نعلم الاولاد الرياضية التى يجب أن نقوم بها اذا كانت فى عقولهم من قبل . غير أن جواب أفلاطون هو أن المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فإن الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الامر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس أن ليثبونه واقعة على نهر تاجوس فإن الطفل لا يستطيع أن يتبين بنفسه صحة الامر .

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

ويحاول أفلاطون في محاوره (مينون) أن يعطى برهانا تجريبيا لراية في التذكر . فيتصور سقراط وهو يتحدث الى عبد صغير ليست لديه تربية في مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئا على الإطلاق وهو لا ييث فيه أية معلومة بل كل ما هنالك أنه يوجه الاسئلة ومن ثم فان معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع الى تعليم سقراط ولا ترجع الى الخبرة . أنها لا يمكن أن تكون الا تذكرا . ولكن اذا كانت المعرفة تذكرا فيمكننا أن نتساءل ، لماذا لا نتذكر في التو ؟ لماذا هذه العملية المضنية للتعليم في الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل الى الحس لها معرفتها التي انمحت أو تفرقت بفرقتها في الحس . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها الا تذكر معتم وخافت للغاية . لهذا يجب أن تذكر بها ومن ثم غلابد من مجهود كبير لاسترجاع الافكار شبه الضائعة الى العقل ثانية . وعملية التذكر هي التعليم .

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

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

(٥) فلسفة الاخلاق

(١) فلسفة اخلاق الفرد

وكما أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتنفيذ النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فإن الأمر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبي مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة . وهذان القسمان السلبيان في فلسفة أفلاطون يتطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولا حينذاك باظهار أن المعرفة ليست هي الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فإنه الآن يلح على أن الفضيلة ليست هي اللذة . وكما أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فإن الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان أن المعرفة هي الادراك الحسى وأن الفضيلة هي اللذة ليستا في الحقيقة إلا المبدأ نفسه مطبقا على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين أن ما يبدو حقا للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هي الادراك الحسى فمرة أخرى أن ما يبدو أنه حق الفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا أن من الحق بالنسبة لكل فرد أن يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على أنها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادئ السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين أنفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

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

(١) كما أن النظرية السوفسطائية في الحقيقة تدمر الحقيقة الموضوعية فإن الرأي القائل بأن الفضيلة هي لذة الفرد إنما يدمر موضوعية الخير ، فلا شيء خير في ذاته ، والأشياء لا تكون خيرة إلا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم ستترب على هذا نسبية أخلاقية مطلقة فيها تختفى فكرة معيار موضوعى للخيرية اختفاء تاما .

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

(٣) اللذة هي أشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان . غير أن الاخلاقيات الموضوعية لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

فاذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فإنه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى .

(٤) أن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بها هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها .

لكن النظرية السوسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات غنى رايها أن علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل أنه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فإن الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فإن الفضيلة ليست هي اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هي الإدراك الحسى . كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فإن الفضيلة ليست هي الفعل الصواب . أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحق لا يجب أن نعرف فحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحق هي الفعل الحق المنطلق من فهم عقلانى للقيم الحق .

ومن ثم تظهر في فلسفة أفلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على أساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — في الحقيقة — فعل محكوم بالمبادئ . والفضيلة الاعتيادية هي الفعل الحق المنطلق من أى أسس أخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرة الغريزية هنا نجد أن الناس يفعلون الصواب لمجرد أن الآخرين يفعلونه ، لأنه شيء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه — وهذه هي فضيلة المواطن الأمين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، أنها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ أفلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون أنفسهم في الحياة الأخرى وقد ولدوا كنحل وكنمل . وأفلاطون لا ينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسيين رجالات الدولة في اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحققة هي الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فإن معرفة طبيعة الهدف الاقصى يصبح المسألة الكبرى في فلسفة الاخلاق . ما هي غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن أن الغاية يجب أن تقع في داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هي الخير . فما هو — إذن — الخير ؟ ما هو الخير الاقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل أن ندخل في تفاصيل هذه المسألة . أن أفلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على أنه يستهدف وينتهى في (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدث في آذاننا قد نظن أن أفلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة فالمنفعة العامة عند بنتام وجون ستيورات مل تتحدد بتحدد بأنها تضع غاية الاخلاقيات في السعادة . ومع هذا لم يكن أفلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة وكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدتها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفطائى القائل بأن اللذة هي غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو أنه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فإن مل يجعل الفضيلة هي لذة المجموع فعند مل أن الفعل الحق

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

الحقيقة قائمة فى أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة . إن اللذة هى اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة أو رغبات خسيسة اذن ماهى السعادة ؟ لايمكن تحديدها الا على أنها الرغاية المتناغمة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه فى الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقي ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسة وبؤس ممكن وحيث لا توجد أية لذة فى حياته فإن مثل هذا الانسان لا يزال سعيدا بالاخلاق . السعادة اذن عند افلاطون هى مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون أن الخير الاقصى هو السعادة فإنه لا يقول لنا شيئا عنها . أن كل ما هنالك هو مجرد اسم جديد . ولا يزال أمامنا أن نتساءل ماهو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

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

ونتيجة عدم التناقض هذا على أية حال أن ظل أفلاطون انسانا وواسع الأفق فهو لم يدع الى التباعد الانانى المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد الضيق الاق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولا يسمح بالقيمة الا لما هو (على) . لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كتلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يغفر جانب فى الانسان على حساب الجوانب الاخرى .

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

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

لقد ذهب سقراط الى أن الفضيلة واحدة ، وأفلاطون فى كتاباته الاولى اعتنق هذا الرأى . ولكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة فى الانسان لها مكانتها ووظيفتها والممارسة الحقّة لوظيفتها هى الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل عن وحدة الفضيلة تماما بل آمن بأن وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة فضائل أساسية ثلاث منها تتفق مع اجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هى وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هى الحكمة ، وفضيلة النصف

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

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

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

وأفلاطون لا يندد بالعبودية وهو لا يعنى نفسه لتبريرها لأنه يعتبرها حقاً بثشكل واضح لا يحتاج إلى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة إنسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم إدخال العاطفة .

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

هو أن يكون الإنسان طيباً مع أصدقائه وشريراً مع أعدائه، وأفلاطون يهاجم هذا صراحةً فليس أمراً حسناً أن نفعل الشر بل على الإنسان بالأحرى أن يفعل الخير مع أعدائه ومن ثم يحولهم إلى أصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ أفلاطوني لا يقل عن كونه مبدأ مسيحياً .

(ب) الدولة :

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

ونستطيع أن نتتبع هنا أيضاً تيار الفكر نفسيهما كما حدث في فلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد أنه لما كان المثال وحده هو الحقيقي فإن العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لا يمكن أن تكون الحياة المثالية للإنسان العقلاني والانسحاب الكامل من العالم إلى مجال المثل هو هدف أكثر نبلاً وأهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سوى غفاعات غارغة . وبالرغم من أن الفيلسوف هو وحده المخول له أن يحكم إلا أنه مع هذا لم يقوم بهذه المهمة في الدولة إلا تحت الأرقام . غفى الدول السياسية على نحو ما توجد في العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لا تتحرك بطموحاتها . غير أن التيار الفكرى الآخر هو الأعلى عندما يقال لنا أن الفرد في الدولة وحدها فإن قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرأيين . فإذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فإنه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب أن تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف أن يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضاً على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد أو للدولة أن يصل إلى الكمال . وأن تأسيس الدولة على العقل هو النغمة الأساسية في السياسة عند أفلاطون .

وهذا يعطينا — أيضاً — مفتاحاً لمشكلة : ما هي غاية الدولة ؟ لماذا يجب أن تكون هناك دولة أصلاً ؟ وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة في التاريخ ؟ نحن لا نبحث عن العلة بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . أن غاية الحياة

كلها هى الحكمة والفضيلة والمعرفة. والفرد بدون عون يستطيع أن يصل الى هذه الغايات، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغيات أن تهبط من السماء الى الأرض . وغاية الدولة هى الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين . ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فان الوظيفة الاولى للدولة هى وظيفة تربية .

لما كان على الدولة أن تتأسس على العقل فان قوانينها يجب أن تكون عقلية، والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين، أى الفلاسفة! يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا ارسقراطية لا بال ميلاد أو الثروة بل بالعقل . والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثانى هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللاعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب غرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر فان المبدأ العامل الثالث هو العمل . وأفلاطون يؤمن بمبدأ تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيا لها . وعلى هذا فمقابل المبادئ العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف أوهم . ان العقل يتجسد فى الحكام — الفلاسفة ، والقوة تتجسد فى المحاربين والعمل يتجسد فى الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسيم الثلاثى للنفس . فمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النصف الانبل من النفس الغائية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير . ومن ثم فان الفضائل الرئيسية الاربع تمت الى الدولة من خلال آداء الطبقات الثلاث . وفضيلة الحكام الفلاسفة هى الحكمة، وفضيلة المحاربين هى الشجاعة، وفضيلة الجماهير هى الاعتدال . والفائز المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضى الى السعادة .

ولا يجب على الحكام أن يكفوا عن أن يكونوا فلاسفة، فمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه فى دراسة المثل والفلسفة ولا ينفقون الا جانباً صغيراً من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لا ينشغلون فى وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . ومهمة المحاربين هى حماية الدولة ضد الاعداء الخارجيين وضد الدوافع اللاعقلانية لجماهير مواطنى الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسى غرض عقائد الحكام —

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

ولما كانت غاية الدولة هى فضيلة المواطنين فان هذا يتضمن القضاء
على ما هو شرير وتشجيع ما هو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب
القضاء على اطفال الاباء السيئين أو النسل الذى لم يلق جزاءه من الدولة .
وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعيشوا . والتشجيع
الاجباى للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ
سنواتهم الاولى لا يمتون الى آبائهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزعوا
دفعة واحدة من حضن آبائهم ونقلهم الى حضانات
الدولة ولما كان الاباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام
بهم فانه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون
بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الاباء لن يتمكنوا من تمييز اطفالهم .
وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال
فان الشعر لا يسمح به الا فى شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية
الثلاثة : الملقى والدرامى والفنائى يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة
وذلك لانها أدوات قوية لترويج الشر وهى تصور لا اخلاقية الارباب .
ولا يسمح الا بالشعر الفنائى مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى
الوزن انما تحددهما السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر انه ذو قيمة
فى ذاته باعتبار ان له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فان القصائد كلها يجب
أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

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

(٦) آراء حول الفن

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

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

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

والتقدير الأدنى الذى يمكنه أفلاطون للفن يبدو فى نظريته عن الفن باعتباره محاكاة وإشارات المثلثة بالأزدياء لطبيعة العبقرية الفنية . أن الفن عنده ليس إلا محاكاة ، أنه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس إلا نسخا لمثال ومن ثم فإن العمل الفنى ليس إلا نسخة لنسخة . وأفلاطون لا يتبين ابداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد أنها خاطئة ، فإذا كانت أهداف الفن هى مجرد المحاكاة فإن الصورة الفوتوغرافية ستكون هى أفضل الصور حيث أنها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها . أما ما فشل أفلاطون فى تبينه هو أن الفنان لا ينسخ موضوعه بل يضيف عليه طابعا مائاليا ، وهذا يعنى أنه لا يتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل ككشف عن المثال انه لا يرى الظاهرة بعينى انسان آخر ، بل ينفذ من الاطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خلال ستائر الحس .

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

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

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الأفضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهما مناقشات عميقة لان المتناقشين لايعلمون الا من شأن تخصصاتهم . فلانسان ذو المزاج الفنى طبيعى أن يفضل الفن ويقول أنه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا أنها هوايته الخاصة . ومثل هذه المناقشة عميقة . ويجب ان تتقرر المسألة وفق مبدأ ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق أو المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو فى ذاته أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، أما الفلسفة فتستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . اذن الفلسفة هى الاعلى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب أن تعترف بهذا غائبا لايجب أن تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة . انه يجب بشكل ما أن يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة أن الفن هو غاية فى ذاتها وفى هذا يكهن غشل أفلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة القدرة الفنية فى تأليفه والذى كتاباته من أصرم التأليف العلمية كان أكثر عدلا للفن عن أفلاطون ونظريته أكثر اقتناعا . ان أفلاطون هو نفسه فنان عظيم لكنه غير منصف بالمرّة للفن . والسبب فى هذا أن أرسطو منصف للفن هو أنه لم يكن فنانا . فلما كان مجرد فيلسوف فان كتاباته علمية وغير فنية . وهذا يمكنه من تبين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جداراته الخاصة . أما أفلاطون فلم يستطع أن يبقى على الاثنين منفصلين . أن محاوراته هى أعمال فنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سئ على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين أنه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . أن ممارسته كفيلسوف - فنان هى أن يستخدم الفن الادبى كوسيلة - بحسب التعبير عن الافكار الفلسفية ، وهذا يلون نظريته الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظريته فى هذا الموضوع

(٧) تقييم نقدي لفلسفة أفلاطون

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

أن نظرية المثل ليست شيئاً قفز فجأة فى العالم من عقل أفلاطون ، فلها جذورها فى الماضى . وكما أوضح أرسطو فانها نتيجة التحديدات الايلية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نمت أساساً من التفرقة بين الحس والعقل وهى خاصية عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيدس . لقد كان بارمنيدس أول من أكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمى . وكان هيرقليطس وحتى ديمقريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الازمة مع السوغسطائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسس المعرفة كلها على الاحساس وهذا مبعث المعارضة لهما من جانب سقراط وأفلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : وأضاف أفلاطون الى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصى التى منها يستمد الكون . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية أفلاطون هى أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلى ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل فانها هى الأطروحة الأساسية لكل المثالية . ومنذ أفلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى فى الفلسفة . واعتبار المطلق

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

ولكن علينا أن نفحص الى حد ما في التفاصيل فعلينا أن نتبين الى أى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وأنا فى كلامى عن الايليين قلت ان أية فلسفة ناجحة يجب أن تحقق شرطين على الأقل : أولا أنها يجب أن تتحدث عن المطلق وأن المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلى للوقائع من المبدأ الاول .

ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب أيضا أن يفسر نفسه ، يجب أن يكون مطلقا حقا أى لا يجب أن نشير الى شئ خارجة وعداه لكى نفهمه . واذا كان علينا أن نلجأ الى شئ خارجى اذن فان مطلقنا لا يكون مطلقا على الاطلاق ، أن مبدانا الاول لا يكون أولا ، والشئ الذى يفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب أن يكون مبدانا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الاطلاق . أن مبدانا الاول يجب أن يكون تفسيرا ذاتيا . ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نتبين أولا ما اذا كان مبدأ المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

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

كيف تظهر ؟ . فإذا أمكن حل هذه المعضلة فلا يكتفى أن نبين بفعل صوفى تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب هو مهمة الفلسفة لكى تفسره . وهذا السبب أيضا يجب أن يوجد فى طبيعة المثل نفسها لاجلها . يجب أن تكون فى طبيعة المثل ضرورة باطنية ترغمها على إعادة انتاجها فى الاشياء . وهذا هو ما نعينه بقولنا أن المثل هى تفسر كاف لوجود الاشياء ، ولكن لا يوجد فى مثل أفلاطون مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على أنها الحقيقة الوحيدة ولها كل الحقيقة فى ذاتها وهى كافية بذاتها ، وهى لا ينقصها شئ . وليس ضروريا بالنسبة لها أن تدرك وجودها فى التجلى العينى للاشياء لانها باعتبارها حقيقية تماما لا تحتاج الى تحقق . إذن لماذا لا تظل للابد بسيطة كما هى ؟ لماذا تخرج من ذاتها فى الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة فى ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى إعادة انتاجها فى الاشياء ؟ يوجد — كما يعرف — أشياء بيضاء فى الكون ، ويقال لنا أن وجودها يفسره مثال البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض أشياء بيضاء ؟ أنه هو نفسه البياض الكامل ، فلماذا لا يظل بذاته بمعزل وساكن فى عالم المثل طوال الابدية ؟ لا نستطيع أن نثبت المسألة لا توجد فى المثل ضرورة تدفعها نحو إعادة انتاج نفسها وهذا يعنى أنها ليس لها أى مبدأ لتفسير الاشياء .

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

من اتهمه بادراج نزعة مؤلّهة لا تتمشى مع غلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفي هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب ان تفسره مثال الخير ، غير ان هذا المثال عقيم عقم المثل الاخرى .

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

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

التفرقة ومما لاشك فيه أيضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل الا انهما يجب أن يكونوا في هوية ، يجب أن يكونا تيارين مختلفين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تعتقد أن الحقيقة المطلقة قائمة فى العقل يجب أن تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع أفلاطون أن يتبين الهوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما غان فلسفته تصبح جهدا عقيما مستمرا لتخطى الثنائية الناتجة.

وهكذا غان الجواب على تساؤلنا الاول عما اذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الاشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا ننقل الى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبدأ — مثل مبدأ المبادئ — يرد الكون كله الى عامل غامض مطلق . نحتمى اذا ظهر أن سبب كل شئ هو المادة فانه لايزال أمامنا أن نتساءل عن سبب المادة . ونحن لا نستطيع أن نقبين أى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . أنها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون إعطاء أى سبب لها . ومبدانا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل عن سبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفسه ومن ثم يشبع فى ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والان لا يوجد الا مبدأ واحد فى العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . أنك تستطيع أن تسأل عن سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكأنك لا تستطيع أن تسأل عن سبب العقل لان العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى . عندما نطالب تفسيرا لاي شئ ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ ألا نقصد أن الشئ يبدو لنا لا عقلانيا ونحن نريد أن نظهر أنه عقلانى ؟ وعند ما يتم هذا القول أنه تم تفسيره ، فلنفكر على سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، أن الناس غالبا ما تتحدث عنها على أنها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو عرفنا هذا فانه لن يفسر أى شئ . لنفرض أن الشر بدأ لان شخصا ما أكل تفاحة ، فهل يجعل هذا المسألة أكثر جلاء ؟ هل نشعر أن معضلاتنا عن وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو ما

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

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

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

اذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلانى وهذا يعنى أنه مفهوم (ضرورى) . والقضية الضرورية هى القضية التى يكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان أربعة فعكسها مستحيل . وهكذا نجد عند افلاطون أن المثل لى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفى حقيقتها ، فيجب أن يستحيل الاعتقاد فى العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفىها يجب اظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لا يمكن تفسيرها . وعن مثل هذه الواقعة نقول انها كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هو تبين ضرورتها فلا نتبين انها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

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

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

وربما عند هذه النقطة يشرق علينا شعاع من أمل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، أفلم يؤكد أفلاطون أن السبب المطلق وأساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الاقصى ؟ فإذا كان هذا هكذا فهذا يعنى أن المثل الدنيا يجب أن تجد ضرورتها في المثال الاقصى . وإذا استطعنا ان نتبين أن مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الأخرى إذن فان هذه المثل الأخرى تكون قد غسرت حقا . بقول آخر ، يجب أن نكون قادرين على استخلاص كل المثل الأخرى من هذا المثال الواحد . يجب أن نتمكن من اظهار أن كل المثل الأخرى تصدر عن مثال الخير وقد أعطى لنا وأن نفترض الخير وننكر المثل الأخرى سيكون أمرا متناقضا لا يمكن التفكير فيه .

وهناك عدة مثل عند أفلاطون تشير الى نوع الاستنباط الذى نطلبه . فمثلا ، في محاوره (بارمنيدس) أظهر أن مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فأنت لاتستطيع أن تفكر في الواحد بدون أن تفكر أيضا في الكثرة ، وهذا يعنى أن الكثرة مستمدة من الواحد وأن الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب أن نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح أن هذا مستحيل . يمكنك أن تحلل الخير كما تريد وتستطيع أن توجهه في كل اتجاه تتخيله لكذلك لاتستطيع أن تستخلص البياض منه فالمثالان لايتضمن كل منهما الآخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الآخر . والامر نفسه مع كل المثل الأخرى ، ما من واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما أن المثل الدنيا لاتحتوى الا على ما هو مشترك بين أشياء غثة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا أيضا تضم ما هو مشترك مع المثل التى تدرج تحتها ولكنها تستبعد ما ليس مشتركا . فمثلا، مثال اللون يحتوى الشئ المشترك في الأبيض والأزرق

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

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد
وقائع ، والامل فى أن ضرورتها فى المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض اننا
اغضينا عن هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك
مثالا للخير . اذن لماذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة فى ذلك ؟ اننا
لا نستطيع ان نقين أية ضرورة . وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل
على المثال الاقصى . قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن افلاطون لم يظهر هذا .

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

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

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

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

مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الأفلاطونية التى بدأت على مستوى رغبة من التفكير المثالى وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكلى نفسه الى أنه مجرد جزئى موجود . وهذه هى القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لا يستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصور تتكون من ماديات حسية ولما كنا لانستطيع تكوين صورة أية شئ ليس شيئا جزئيا فان تشكيل صورة للكلى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه أى على أنه جزئى فردى . وهكذا يرتكب أفلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى الى أى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شئ .

ولنلخص الامر فنقول ان أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية والمبادئ لكل الحقائق التالية فى الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته غجة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العالم ، أنها لا تستطيع أن تفسر نفسها . وهى لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها لأنها قالت ولأول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل وأن مباشرتها تنسى عقيدتها وتفرق فى النزعة الجزئية التى تعتبر المثل افرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التى شرع أرسطو فى تصحيحها للوصول الى مثالية أكثر صفاء هى القذى فى عين أفلاطون

الفصل الثالث عشر

أرسطو

١ - الحياة والكتابات والطابع العام لأعماله :

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

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصى عليه بروكسينوس الى أثينا المركز الثقافى للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك فى السابعة عشرة من عمره . وفى العصور التالية حاول الذين يقللون من شأنه المفرمون بتلطيح شخصيته أن يتهموه (بجحوده) نحو أستاذه أفلاطون . ويقال أن أفلاطون فى شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستياءات التى تفشت فى المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أسس لوضع أى لوم على أرسطو لايجاد المتاعب الأفلاطون وهى متاعب لا وجود لها أو كانت مبالغاً فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الإشارة الى أفلاطون فى أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال اذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على أفلاطون أن يظل لمدة عشرين عاماً فى الأكاديمية ولم يتركها الا عند وفاة أفلاطون ، زيادة على ذلك ، بالرغم من أن أرسطو فى أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فانه لا يوجد فى هذه الهجمات أى اجراءات بالتعامل أو الاستياء الشخصى ، بل بالعكس ، أشار الى نفسه على أنه صديق أفلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على أكبر احتمال — هى أن رجلا له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أسمى وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الأدنى فى المدرسة وكما هو غالباً فى حالة الشباب ذوى المقدرة فان التلميذ النابغة قد يعانى من نفاد صبر الشباب . وليس فى هذا شيئاً سيئاً .

وبينهما كان أرسطو فى الأكاديمية أظهر روحاً رفاعةً وحماسةً شديدة من أجل المودة فى كل اشكالها ، وهذه الروح تسببت فى ظهور ملح وطرائف فيها قدر من الحقيقة مثل معظم الملح والطرائف التى تتناسج حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص أنه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوقفه اذا نام ن كثرة اجتهاده فى لدرس .

وفى عام ٣٤٧ ق . م مات أفلاطون واختر ابن اخته سبسيبيوس رئيساً للأكاديمية وقد غادر أرسطو أثينا مع زميل الدراسة أكرينوقراطس ولجأ الى بلاط هرمياس ملك انارنيوس فى آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات أفلاطون واستقبل الفيلسوفين الشباب كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات فى انارنيوس . وهناك تزوج بثيباس ابنة عم الملك . وفى أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربليس التى انجبت له ولداً هو نيقوماخوس . وفى نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو الى ميثلين وهناك ظل لعدن سنين الى أن تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لى يكون مربياً للاسكندر الشاب الذى سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك فى الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للاسكندر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والاسكندر قد أسبغوا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب الى أن البلاط المقدونى لم يزوده فحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالآلاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس .

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

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

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

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

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

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالي أربعمئة كتاب وتخف دهشتنا لهذا الإنتاج نوماً ما عندما نذكر أن ما يسمى هنا (كتاباً) مماثل كثيراً لما نسميه نصلاً في البحث الحديث وقد عقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقى لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطي الكامل في كل أقسامه . وعلى أية حال

وصل إلينا معظم الكتابات فى حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة فى « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فإنا نجد أن عدة كتب من « الميتافيزيقا » هى بلا شك كتب منقولة . وواضح أن كتابا أخرى وردت بترتيب خاطئ . ونحن نجد أن كتابا من الكتب يتوقف فى منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالى نجد أننا فى منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها فى كتابات أرسطو الأخرى وإن كان بدرجة أقل . ويبدو الأرجح أن لم يكن مقصودا بها أن تنتشر وهى فى حالتها الراهنة ، فينقصها التنقيح النهائى واللمسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فإن الكتابات هائلة فى الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكننا لنتتبع كل المواقف الرئيسية فى تفكير أرسطو .

لقد رأينا - فى حالة أفلاطون - وقد أمتد نشاطه الأدبى لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها فى حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشئ نفسه ليس صحيحا فى حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التى وصلت إلينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو فى أثنائها أى بعد أن تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتفلا وناضجا وفى كامل تطوره ومنسالة ترتيب كتاباته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فإن نتيجة البحث النقصى تبين أنه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق ويأتى بعد هذا العلم الفيزيائى ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذى ترك ناقصا .

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان إنسانا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن أعظم خبر فيه فى عصره فيها عدا الرياضة على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفا مجردا . حتى أن ميولة الطبيعية كإمارة بالأحرى فى مجال العلم الطبيعى عن الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو أنه كان يشتغل على حقل لمعرفة كل مستوعبا كل العلوم الموجودة ورفض ما يبدو خاطئا عند سابقيه

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

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

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

ولكن اذا كان الاتفاق أكثر عمقا عن الاختلافات وقائما على الاعتراف بالمخال على أنه الأساس المطبق للعالم فإن الاختلافات لا تقل في هذا لفتا للنظر . أولا أن أرسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما أفلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز أرسطو بشأن مذهب أفلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الحظ من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية في تفكير أفلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفاً للغاية بالوقائع ، ولا يهم فروع المعرفة . فقد كان أرسطو يتلقى الوائحة بحماسة شديدة ، وكانت لا تبعد الأفلاطون ذات أهمية على الإطلاق عادات بعض الحيوانات الغامضة فما يهم وحده هو متابعة معرفة المثل . لقد اشتط بعيداً لحد انكار أن معرفة العالم الحسى يمكن وصفها بأنها معرفة على الإطلاق غير أن عادات الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أثار الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » عن احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده أن أرسطو لا يعبا بالوقائع بل ينظر المسألة (قبليا) من دماغه وبذل الفحص اللثاني لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعمده (عقلانيا) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته .

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

ولقد خلط ببيكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك إنسان أكثر احتفاء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المثاني في جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل القماء متهمًا بخطيئة الإرادة استدلالات (قبليّة) عندها لا تكون هناك حاجة إليها . ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن الفجوم يجب أن تتحرك في دوائر الآن الدائرة هي الشكل الكامل ، ويمكن التنبّاس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتملا . والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المتأن للوقائع ولكن عندها يكون هذا مستحيلا ، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي في مكتته وهي عقله .

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

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبيهما النثري . أن أرسطو لا يعبأ إطلاقا بالزخرفة وبجماليات الأسلوب ، وهو يستبعدهما تماما من عمله والشئ الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعتنى بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقده

فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكه ، ومن ثم فأنه واحد من أكبر مبتدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عددا هائلا من المصطلحات ، ولانشتط اذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لانه مخترع تاموس من المصطلحات الفنية . وكثيرا من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الانسان تجريدا هى من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمى صارم الأتة بلا حس جمالى ، فبالعكس تماما هو الصحيح . وبحثة عن الفن يظهره على أنه خير ناقد فى العالم القديم وهو فى تذوقه وتقديره للجميل يبرز أفلاطون بكثير لكنه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شئ يقضى على الفن قدر اعتباره حاملا للاستدلال العقلى . ولا شئ يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

ومذهب أرسطو ينقسم الى خمسة أقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة .

(٢) المنطق

لا نحتاج الى أن نقول الشئ الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علما ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبيا . ولهذا فإن اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضا . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

الصورى) وما هو موجود حتى يومنا هذا فى كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم فى جميع المدارس والجامعات هو فى جوهره منطق أرسطو . وكتاباتة عن الموضوع تشمل تفاوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحمولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الاشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتاب حديث عن المنطق الصورى . ولم يحدثه أى تقدم الأنى مجالين من جانب المناطقة بعد أرسطو ، أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول الا القياس الحملى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما اذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هى مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضرورى فانه ليس جوهرى لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها الى القياس الحملى ، فالقياس الحملى هو النمط الأساسى للاستدلال ويمكن أن نرد اليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصورى التى قد انتجها بعض الحديثين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهى ليست سوى شغشقات أكاديمية الأفضل نسيانها بدلا من تذكرها . ومن ثم فان منطق أرسطو يحتوى كل ما هو جوهرى فى هذا الموضوع . والأساس الوحيد الذى يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على إجراء تجربى ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره جميعا وتنظيما وتحليلا لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة واحدة بضربة معلم احدة .

(٣) الميتافيزيقا

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

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

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

١ — أن افكار أفلاطون لا تشرح وجود الأشياء ، فشرح السبب في أن العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية أفلاطون في الاطلاع بهذا . فإذا ضربنا مثلاً وقتلنا حتى وهى تعترف بأن فكرة البياض موجودة فإننا لا نستطيع أن نبين كيف تنتج الموضوعات البضاء .

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

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فانه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض أن مثال البياض ينتج الأشياء البضاء وأن مثال الجمال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا ، فانه يتبقى أنه إذا كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذى هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون ستونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير أن العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وضرورة . أن أفلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح ضرورة الأشياء التى لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء البضاء فانه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذى يجعل هذه الأشياء تظهر وتتطور وتتآكل وتكف عن الوجود ، ولكى يمكن تفسير هذا لابد أن يكون هناك مبدأ ما للحركة فى المثل نفسها . غير أنه لا يوجد فهم ثابتة وبلا حياة .

٤ — أن العالم يتكون من كثرة من الأشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب جودها . وعن طريق الشرح كل ما يقوم به أفلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة أخرى من الأشياء هى المثل . غير أن النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الاشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شيء ؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز عن إجراء العد بعدد صغير فانه يتصور أنه اذا ضاعف العدد فسيكون الأمر أمانة أسهل فى العد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون أن مبدأ لا حسيماً ما يجب أن يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزاً عن إيجاد مثل هذا المبدأ فإن كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الإنسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئاً يبدو مختلفاً . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « مأقنة » ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة فى الديانة الشعبية .

يقول أرسطو : « وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فإن المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود » . لقد قيل أن الاشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع أن المثل ليست سوى نسخ الاشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جتل « الشخصى الثالث » وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذى يلجأ اليه لشرح ، أن المثل مفترضة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل ، وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للإنسان . ولكن هناك أيضاً عنصر عام مشترك للإنسان الفرد ولمثال الإنسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والإنسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد آخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

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

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

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

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

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

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

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

فاذا أخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فإن أرسطو يجد أن هناك أربعة أنواع من العلل المادية والفاعلة والصورية والعلة الغائية

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

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

وهكذا نستطيع أن نتبين في التو كيف أن هذا التصور للعللة أكثر رحابة من التصور الحديث ، فإذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل للعللة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فإننا نجد أنه يحدد العلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية في التو ، لأن العلة الغائية هي النهائية وليست حدا سابقا في الزمان . كما أنها لا تتضمن العلة الصورية ، وذلك لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءا من علته . ولا يتركنا هذا إلا مع العلتين المادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو فج مع الأفكار الحديثة عن المادة والطاقة . وحتى العلة الفاعلة لأرسطو تبدو في ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من أن العلة الفاعلة هي الطاقة التي تنتج الحركة فإن العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها — كما سوف نتبين — كقوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية . ولكن لا يجب أن نعترض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فإننا ندعى أن أرسطو مخطيء في إضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . أن المسألة ليست مسألة أفضلية أولا أفضلية على الإطلاق . أن العلم الحديث لا ينكر بالمرّة حقيقة العلتين الصورية والغاية . كل ما هنالك أنه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة العلم ما إذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هو العلة الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سبيل المثال — أن العلة الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللا على الإطلاق . فهي ما أسميناه بالأسباب . فإذا كان علينا أن نشرح وجود شيء ما في الكون فإنه من الضروري إدراج علة صورية ومفاهيم لاظهار لماذا توجد الأشياء ولاظهار أسبابها في الواقع . غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشياء ، فهو يأخذ بوجودها قضية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلة الصورية . أنه يريد أن يطرح التصور الآلي للكون ومن ثم لا ينظر إلا في العلة الآلية . غير أن نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علما تشمل كلا من مبادئ الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئا جديدا
تأما تصدر لأول مرة من عقله . فهو لم يهجم على أية مشكلة كانت
عادته أن يبدأ بالتأثير السائد والآراء السابقة لينقدها ويطرح ما لا قيمة له
لكي يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية .
ونتيجة هذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها
جديدة تأما بل كتطور لآراء السابقين . وهذا المسار هو الذي يتبعه أيضا
فى الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى فى كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل
الفلسفة السابقة من طاليس الى أفلاطون لظهور كيف أن العلل الأربعة قد أدركها
السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية ، فالأيونيون
آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سعوا الى شرح كل شيء عن طريق
المادة وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها
طاليس بأنها الماء ووصفها أنكسماندريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث عنها
بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد
أمبيدوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها انكساجوراس عددا لا متناهيا من
أنواع المادى . غير أن النقطة الجوهرية هى أنهم أدركوا الحاجة الضرورية
لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

أذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة فحسب
ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة
« فإن الشيء نفسه قد أرشدهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير
الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ،
فالخشب ليس علة تحوله الى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله الى
تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . إن الأيليين لم يتبينوها لأنهم أنكروا
الحركة ولهذا بالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو
أن بارمنيدس مع هذا قد تأرجح حول هذه النقطة وأباح على شكل
غامض وجود علة ثانية مينة على أنها الحار والبارد . والاشارة بطبيعة
الحال الى الجزء الثانى من قصيدة بارمنيدس . وقد افترض الفلاسفة
الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن عنصرا واحدا —
النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أى أنه أكثر
إنتاجا للحركة . ومن المؤكد أن أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

عين القوى المحركة بأنها التناغم والتنافر ، الحب والكراهية . كما استخدم أنكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العلل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالأعداد أشكال أو صور . غير أنهم أخطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لقصل إلى مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي تصنع منها الأشياء .

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

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

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

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

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

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

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

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

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا أن أرسطو يتصد بالهيولى عين
ما نقصده نحن بالجواهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده
بالصورة هو الشكل بكل بساطة . والآن وبالرغم من أن هنالك صلة قرى
فى الأفكار فان هذين الزوجين من الأفكار غير متماثلين . فلنبدا بالهيولى .
ان فكرتنا العادية عن المسادة كجواهر فيزيائى هى تصور أى أن الشيء الذى
تسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة وإلى الأبد ، انه ليس ماديا من
جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة .
كما أنه خلال سيرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح أى شيء إلا أن يكون مادة أو هيولى . وما لا شك
فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول
الراديوم الى هيلوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول الى رصاص ،
ولكن حتى مع هذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولى . غير أن
تصور أرسطو للهيولى هو تصور نستبى ، فالهيولى والصورة متدفقتان ،
وهما يصبان فى بعضهما ، فالشيء هو من ناحية هيولى ومن ناحية أخرى
صورة . وفى كل تغير تكون الهيولى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى
يطرأ عليه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . أن ما يصبح
هو الهيولى وما يصبح عليه هو الصورة . ان الخشب هيولى اذا نظر اليه
من ناحية علاقته بالسريير ، لانه هو الذى يصبح سريرا ، غير أن الخشب
هو الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالنبات لانما لانه هو الذى يصبح
عليه النبات . ان شجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هيولى
الاثاث المصنوع من البلوط . ان الهيولى والصورة مصطلحان نسبيان وهما
بظهران أيضا أن الصورة ليست مجرد شكل ، لأن ما هو صورة فى جانب
هو هيولى فى جانب آخر ، لكن الشكل لا يمكن أن يكون أى شيء إلا أن

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

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

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

والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده إن اختلاف النحاس عن الحديد ليس مسألة اختلاف فى الهوى بل اختلاف فى الصورة . وعلى هذا يمكن للهوى أن تصبح أى شىء حسب الصورة المطبوعة عليها ، أن الهوى هى إمكانية كل شىء وأن كانت هى فى الواقع ليست شىئا ، وهى لا تصبح شىئا إلا بأحرازها للصورة ، وهذا يؤدى مباشرة الى أكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هى نفسها الهوى والفعل هو الصورة ، فالهوى هى كل شىء بالإمكانية فهى قد تصبح كل شىء وهى بالفعل ليست شىئا ، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شىئا ، ولكن ما يعطى الهوى تعينا على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شىئا فعليا هو الصورة وهكذا فإن واقعية الشىء هى بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالضرورة ، وهى لغز طرحه الأيليون ولم يكف عن إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الضرورة ممكنة ؟ إن انتقال الوجود الى الوجود ليس ضرورة فهو لا يتضمن أى تغير ، وإن انتقال اللاوجود الى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شىء من العدم . وعند أرسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجودا ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة فى فلسفته تحل محل اللاوجود فى المذاهب السابقة وهى تحل اللغز لأنها ليست وجودا مطلقا ، أنها لا وجود بقدر أنها لا شىء بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان . لهذا لا تتضمن الضرورة القوة المستحيلة من العدم الى الشىء ، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل . ومن ثم فإن كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة الى الفعل ، انتقال الهوى الى الصورة .

ولما كانت الهوى ليست فى ذاتها شىئا ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هى الفعل ، هى الوجود الشامل والتكامل فانه يترتب على هذا أن الصورة ليست شىئا أرقى من الهوى . لكن الهوى هى ما يصبح الصورة . لهذا فمن ناحية الترتيب الزمنى الهوى أسبق والصورة لاحقة .

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

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

هناك تقدم فى الفلسفة . وفهمها يعد محكا رائعا فيما اذا كانت لدى الانسان المعية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة ان كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقى ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الأمر هكذا فان علاقة الوجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الاطلاق .

وفكرة الانسار العادى هى انه اذا كان هناك مبدأ أول أو انه على الاطلاق ، فيجب أن يكون موجودا قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شئء نتيجه يظهر العالم الى حيز الوجود . وهكذا يجرى تصور المطلق على أنه العلة والعالم على أنه المعلول والعلة دائما تسبق معلولها فى الزمن أو اذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الاطلاق فان تفكير الانسان العادى سيفضى به الى الاعتقاد بأنه ليس ضروريا فى تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الاطلاق . لكن اذا كان الزمن مجرد مظهر فان هذه الطريقة كلها للنظر الى الأشياء يجب أن تكون خاطئة . ان الله ليس متعلقا بالعالم ارتباط العلة بالمعلول ، انها ليست علاقة زمن على الاطلاق ، انها علاقة (منطقية) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجهتها حتى ان الله اذ منح جاء العالم بالضرورة فى أعقابه بمثل ما تعطى المقدمة النتيجه المترتبة . وهذا هو السبب الذى دفعنا ونحن نناقش افلاطون أن نقول انه من الممكن (استنباط) العالم من مبدأه الأول . فاذا كان المطلق هو مجرد علة العالم فى الزمن فانه لن يفسر العالم فالأمر كما ذكرت كثيرا من قبل . اللل لا تفسر شيئا . ولكن اذا كان العالم مستنبط من المطلق فان العالم يتم تفسيره ، يكون هناك (غرض) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشكل المقدمة الغرض العقلى للتوسط الى النتيجه . ان نتيجه القياس تترتب على المقدمات أى أن المقدمات تأتى أولا والنتيجه ثانيا . لكن المقدمة لا تأتى أولا الا فى الفكر لا فى الزمن . انه تتابع منطقى لا تتابع زمنى ، وبالمثل فان المطلق أو الصورة بلغة أرسطو هى من الناحية المنطقية أولا لكنها ليست الأولى فى الترتيب الزمنى وبالرغم من أن الصورة هى الغاية فانه فى الفكر هى البداية المطلقة المطلقة ومن ثم فهى أساس العالم ، انها المبدأ الأول الذى منه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض أنه اذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن فان الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية . وهذا الاعتراض هو اساءة فهم لفلسفة أرسطو . فبالرغم من أن الأشياء فى الزمن تسعى نحو الغاية أو النهاية على الاطلاق ، أو — بقول آخر —

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

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

وما يأتى فى قمة السلم ، الصورة المطلقة ، يسميه أرسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هى الفعل فان الله وحده هو الواقعى على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقى ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى فى السلم هو الأكثر واقعية لأنه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقى المطلق وهو الله الى اللاحقى المطلق وهو الهيولى اللهلامية . ثانيا : لما كان مبدأ الصورة يحتوى على العلل الصورية والغائية والفاعلة فان الله هو كل هذه العلل . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذى تسعى اليه كل الموجودات ، وكل موجود له دون شك غايته فى ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الأدنى . ولما كانت غاية كل شئ هى الكمال المتكامل للشئ فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . وأخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والصورورة . انه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . ويكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة ضرورية لتصور أرسطو له كفاية وكصورة ، فالحركة هى انتقال الشئ نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

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

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

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

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

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

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

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

اذن لدينا فرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق .
فإذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لغة أرسطو لغة تشبيهية ويكون استخدامها
لمثل هذه اللغة غير متسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهذا
— على أية حال — مجرد عدم اتساق فى اللغة لا الفكر ، وهذا لا يعنى
أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع فى
التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللغة التشبيهية . فانه
وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . ان هناك بعض الافكار
المتناقضية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الإطلاق بدون
استخدام لغة التشبيهية . أن اللغة هى صناعة الناس العاديين للاغراض
العادية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغالب على استخدام المصطلحات
التي يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من غير أن تعبر بدقة عنه . وربما
تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، وإذا كان
أرسطو قد فعل هذا وكان غير متسق مع نفسه فنيا فلا عجب فى الامر
ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل أن الله شخص
يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الذكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا
يكون الامر متعلقا بمجرد تفصيل غير هامة بل بالنسبة للاطروحة المحورية فى
مذهبه وهذا يعنى أنه يسف نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضا
تاماً مع جوهريات مذهبه .

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

وما أخلص إليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسمية الله يجب اعتباره شخصا ، فאלة فكر ولكنة ليس فكرا ذاتيا . أنه ليس فكرا موجودا فى عقل ، بل هو فكر موضوعى حقيقى فى ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقيا وموضوعيا فيجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ ، والفكر المطلق هو الحقيقى باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو .

(٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

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

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلىنا أن نضع فى الالذهان بعض الآراء العامة . أولا : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فان العملية الكلية فى العالم باعتبارها انتقالا من الهيولى الى الصورة هى حركة نحو غايات فى الأساس . ولكل شىء فى الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شىء بدون غرض والطبيعة تبحث فى كل موضوع عن إجراء أفضل الممكنات . ونحن نجد فى كل موضوع شواهد للتصاميم والخطلة العقلية . وفلسفة أرسطو فى الطبيعة فى جوهرها فلسفة غائية . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح فى النهاية غائبة لأن العلة الفاعلة الحقيقية هى العلة النهائية الغائية .

ولكن إذا لم يكن هناك شىء فى الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الاتفاق ان هذا الرأى لا يعنى أن كل شىء يوجد من أجل استخدام الإنسان وأن الشمس قد خلقت لاعطائة النور بالنهار

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

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

وفى عملية الطبيعة أو سيرورتها الصورة دائما هى التى ترغب الهىولى والهىولى هى التى تتقهقر وتعترض . وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة لتشكيل الهىولى ولكن لما كانت للهىولى فى ذاتها قوة مقارنة فان هذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصورة لا تستطيع أن توجد بدون الهىولى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهىولى ومن ثم لا يمكن للهىولى أن تذوب تماما فى الصورة . وهذا يفسر أيضا ما يحدث عرضا فى الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين فهنا نجد أن الصورة قد فشلت فى أن تذلل الهىولى ، لقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه وفى العادى تتبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى . وأرسطو مفرم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى » و « غير طبيعى » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعى هو ما يحقق غايته حيث تنجح الصورة فى السيطرة على الهىولى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الأفكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضرورى أن ينظر فى هذه الأمور . الحركة هى انتقال الهىولى الى الصورة وهى أربعة أنواع : أولا الحركة التى تؤثر فى جوهر الشئ بتكونه وغنايه . ثانيا : تغير الكيف . ثالثا : تغير الكم بالزيادة والنقصان . رابعا : النقلة أو التغير فى المكان . وأهم هذه الحركات وأكثر أساسا الحركة الأخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ استجالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الأعلى القائلى أن كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فالكيف له وجوده الحقيقى الخاص به وهو يرفض أيضا رأى القائل أن المكان شئ فيزيائى فلو كان هذا حقيقيا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشئ والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على أنه الحد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط أراء ما هو محاط ، وكما سوف نقيين فيما بعد فى سياق آخر لا يحدد
أرسطو المكان لا متناها .

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

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والافاز المتعلقة بهما عند
زيفون فان من رأى أرسطو أن المكان والزمان ينقسمان بالامكانية الى ما لا نهاية
لكنهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شىء يمنعنا من أن
نستمر الى الابد فى عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يندرجان فى التجزية
كقسيمة لا مفاهيمية .

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

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا لاداروينية ، فبأى معنى اذن تكون نظرية أرسطو هنا نظرية فى التطور أو الترقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، انها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقي . ان الأدنى يحتوى الارقى دائما بالامكانية . ان الانسان موجود فى الفرد بالامكان . والارقى يحتوى الأدنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك اضافة أيضا . وما هو موجود ضمنا فى الصورة الأدنى موجود جبهة فى الصورة الارقى ، والصورة التى تتبدى بمعنىا وهى تفاضل من أجل الضوء فى الأدنى تحقق ذاتها فى الارقى . الارقى هو نفسه الأدنى لكنه الشئ نفسه بحالة اضافية أزيد . الارقى يعترض الأدنى ويعد أساسه . الارقى هو الصورة حيث الأدنى هو الهيولى . الارقى هو بالفعل ما يكافح الأدنى لكى يكونه . ومن ثم فان الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية أو سرورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خالدة . والحقيقة القصوى الوحيدة أى الله أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فان كل المراحل يجب ان توجد جنبا الى جنب دوما .

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

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

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


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


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

ويحاول أرسطو فى كتبه من الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحا ما هى الاجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التى تلجأ اليها الحيوانات المختلفة . أن توالد الجنس هو علاقة العضونة الارقى عن التكاثر بالتلقيح .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضوى الانسانى يحتوى على مبادئ الاجهزة العضوية الادنى بطبيعة الحال . ان الانسان يغذى نفسه وينمو ويكاثر نوعه ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هذا أن تكون له وظيفته النوعية الخاصة التى تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غاذية وحساسة وعاقلة . لهذا ففى الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر الا فى الهوى اللامضوية كجاذبية وتفاير للاعلى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهور آخر فى صورته الحققة على نحو ما هو عليه حقا أى العقل . ان عقل العالم لما أنه يكافح نحو النور فانه يصل اليه ويصبح موجودا بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحققة .

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

هامة بالنسبة لما تقررہ  وهذا يكشف تمام التیار المثالی لتفکیر أرسطو لأنه اذا كانت الصورة هی الشئء المعروف فی الشئء فانه کلها کان هناك المزیء من الصورة أصبح الشئء معروفا أكثر ، والصورة المطلقة ای الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما کان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو کامل والمتناهی والمادی مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهریة فی المثالیة وهذا على نقیض تام مع الفكرة الشائعة عن العقلانیة القائلة ان المطلق هو المجهول والهیولی هی المعروفة . فی المثالیة المطلقا هو العقل أو الفكر . فماذا یمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا یمكن للفکر أن یفهم ان لم یکن الفكر ؟ وهذا لم یقره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظریته فی الادراك الحسی .

والتالی فی السلم فوق الحواس الحسی المشترك . ولیس لهذا شأن بما نقهه من تلك العبارة الا انه یرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاکر وتنتقل هو جماع الاحساس المحوری حیث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأینا ونحن نقنول افلاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بیضاء » لا یضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل یضمن مقارنتها وتقابلها  أن الاحساسیس المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما یربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نلقاها من أعضاء الحس المختلفة وما یعقد مقارنة وتناقضا بینها ویحولها من خلیط أعمى من الاوهام الى خیرة محددة وكون واحد هو الحس المشترك وأداته القلب .

وهو الحس المشترك تأتى ملكة التخیل وأرسطو لا یعنى بهذا التخیل الخلاق عند الفنان بل یعنى قوة یملكها كل انسان لتشکیل الصور والاخلیة الذهنیة . وهذا یرجع الى اثاره فی عضو الحسن تستمر بعد أن یکف الشئء عن التأثير .

والملكة التالیة هی الذاكرة وهى مثل التخیل الا انه یرتبط بالصورة المتخیلة التعرف علیها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذکر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهدوء من خلال العقل والتذکر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذکر الى ملكة العقل التى یختص بها الانسان . غیر أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنیا تسمى

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

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

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

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

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

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

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

ليست هذه كلمات أرسطو ولكنها تفسيرا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . وبعد الانسان تأتى الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر السدى يدور حول الارض فى اتجاه عكس اتجاه النجوم . وبعد هذا فى سلم الوجود تأتى النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للسنة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات إلهية ، ولكن هذا مصطلح نسبى ، فالانسان كمالك للعقل هو أيضا إلهى لكن الاجرام السماوية أشد فى هذا

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

فإذا تركنا النجوم فإنا نصل الى ذروة السلم الطويل من الهيولى
الى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولما كانت الهيولى الهلالية
ليست شيئا موجودا فان الصورة اللامادية ليست موجودة أيضا —
ان الله — لهذا — ليس موجودا فى عالم المكان والزمان على الاطلاق .
ولكن مما يدعو الى التفكير ان أرسطو لا يكف عن اعطائه مكانا خارج
الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل
هذا الكون الدنيوى ولهذا فان المكان مقناه . والله يجب أن يكون خارج
الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى يأتى دائما خارج الأدنى .

ولقد وصفنا الآن سلم التطور بكامله ، فإذا اتينا نظرة ثانية عليه نستطيع
أن نتبين دلالاته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامادية . وكل شئ فى
العالم هو فى جوهره عقل . وإذا أردنا أن نفهم الطبيعة الجوهرية حتى
لهذه الأرض الباردة فإن الجواب هو أنها عقل وان كان هذا الرأى لم
يقطع أرسطو حيث أن الهيولى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده الى الصورة
والعملية الكونية الكلية للأشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته
ويصبح موجودا فى العالم . وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو
مقارب فى الانسان وعلى نحو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

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

وقيمة نظرية أرسطو فى التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هى ما يهم . وأن تطبيق المبدأ فى عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض فى الحالة التى كانت موجودة آنذاك فى العلم الفيزيائى ، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن . والعلـم بكل شئـه هو وحده الذى يستطيع أن ينهى هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه . وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة فى الفلسفة ربما ينضج أكثر اذ قارناها أولا بالنظريات العلمية المحدثة عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

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

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يخمن ما اكتشفه المحدثون ألا وهو أن التطور ليس محسب تطورا منطقيا . بل هو حقيقة فى الزمن . وأرسطو عرف ما المقصود بالعضونة

الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف أن العضونة الدنيا تستحيل بالفعل إلى العضونة الأرقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو في الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . أن الفرق الحقيقي هو أن أرسطو نفذ بعمق أكبر إلى فلسفة التطور من العلم الحديث ، ويمثل هذا في أن العلم الحديث ليست له فلسفة في التطور على الإطلاق . فالمسألة الأساسية هنا — إذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هي ما الأساس العقلاني الذي يجعلنا نطلق عليها الأرقى والأدنى ؟ أن كون الأدنى ينتقل في الزمن إلى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما إذا كان الكون يعد عقيما وبلا معنى ولا عقلانيا أم علينا أن نقبل فيه النظام والخطأ والفرض . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلا ؟ أم أنه بالأحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ أن شيئا ما يشبه القرد قد أصبح إنسانا ، فهل هنا تطور أي هل هناك حركة من شيء أدنى حقا إلى شيء أرقى حقا ؟ أم أنه مجرد تغير من شيء مختلف إلى شيء مختلف آخر ؟ في الحالة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق في أن يصبح الفرد إنسانا أو أن يصبح الإنسان قردا ، فالإنسان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم إلى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

أن كل ما يفعله المذهب الحديث في التطور ليس إلا جعل العالم أكثر معقولة ، ليس إلا تطورا إلى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث إلا باعطاء أساس عقل للاعتقاد أن بعض أشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الإنسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ فإذا أجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، وإذا فشلت في الإجابة فإن تكون لديك هذه الفلسفة ، أن رجل الشارع قد يقول أن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . فإذا سألته لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه إلى استبسر وساعتها سنحصل على نوع من الجواب . الإنسان أرقى لأنه أكثر تنظيما ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . وإذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد في

واقع الاشياء أرقى أو أوفى ، وما اقصد به بالأرقى والادنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرقى والادنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الانسان فى النظر الى الاشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعى الأرقى ما هو أقرب إلينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى . ولكن هذا يعنى رد الكون الى مستشفى مجانيين ، فهذا يعنى عدم وجود غرض وعدم وجود عقل فى أى شىء يحدث ، والكون فى هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة عقيمة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شىء آخر أيضا . وإذا لم يكن هناك أرقى وأوفى حقا فلا يوجد شىء اسمه أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون قاتلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسمى لنكون قديسين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرقى والادنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد « طريقة الانسان فى النظر الى الأشياء » .

اذن ليس لدى اسبىس أى جواب عن السؤال : لماذا التنظيم الأكثر هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا الى أرسطو وهو لديه جواب . يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرقى والادنى (ألا فى اطار العلاقة بغاية) لا يوجد شىء اسمه تقدم الا اذا كان تقدما نحو شىء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض فى خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو فى أى من الحالىن لنس أقرب الى أى شىء . ولكن اذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فاننا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا اذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شىء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شىء اسمه أرقى أو أدنى ، لا يوجد تطور . فما هى الغاية اذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، ان الوجود الادنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى الى الوجود انه يلعب نفسه بغموض على أنه جاذبية لكن هذا أبعد ما يكون من غايته التى هى وجود العقل كعقل فى العالم ، وهو يزداد قريبا فى النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي فى الانسان الآن الانسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى فى

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

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

(١) انظر : ه. اس . ماكران : مذهب هيجل فى المنطق الصورى .
المدخل : فصل عن تصور التطور وأنا مدين له بالكثير بالنسبة
لفكرات السابقة .

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

(٥) فلسفة الأخلاق

(١) الفرد :

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

تحقيقه على هذه الأرض بل الأحرى ذلك الخير الذى يوجب تحقيقه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتي أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبران عن خصائص الرجلين وطبيعتيهما . أن أفلاطون يحتقر عالم الحس ويسعى إلى أن يتجاوز تنهما إلى ما وراء الحياة المشتركة للحواس . وأرسطو بحبه للوقائع وما هو عينى يظل مرتبطا بحدود التجربة الانسانية الفعلية .

المشكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأقصى ، أننا نرغب فى شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث . ولكن إذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر إلى ما لا نهاية إذن فإن الرغبات كلها والأعمال كلها عقيمة وبلا هدف ، ولا بد من وجود شيء واحد نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو . فما هى هذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل النشاط الانسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان متفق بشأن اسم هذم الغاية ، أنها السعادة أن ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل أفعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسم فإنهم غير متفقين فيما عداه . والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيرا بشكل لا يقل عن العناية فى معنى كلمة السعادة هذه . بعضهم يقول أنها حياة اللذة وآخرون يقولون أنها تقوم فى التخلّى عن اللذات ، البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

وعلينا أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة أفلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخطئ مذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع أفلاطون . أن النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشعور ذاتى بالمتعة . والأزمنة الحديثة تعطى السعادة انطبعا بالشعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والعمل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل بالعكس أنه يسبب المنة لأنه خير . ويذهب مذهب المنفعة العامة إلى أن المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا أن الخير الأقصى هو السعادة فانه لا يقول لنا شيئا عن طبيعتها بل كل ما هنالك

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

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

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

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

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

ولا يفضل أرسطو انقول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا أن ننقل في التوا إلى الموضوع الرئيسي لمذبة الأخلاقى وهو الفضائل الأخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا في تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تماما وانها لا تحتاج إلا للمعرفة وأن الإنسان اذا فكر بشكل سليم فانه يسلك بشكل سليم . ولقد نسى وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالإنسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يثنيه له عقله الى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن أن تكون لها اليد العليا وتحرفه عنه فكيف إذن يمكن للعقل أن يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة فحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فإذا خضعت لامرة الإنسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة في الأخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للإنسان أن يصبح خيرا .

فإذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فانها تتركب من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين ، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فان المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطيء كلية ، فانه يتغافل عن أن الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهذا عكس تصور التطور — أنها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزء عضوى في الإنسان وأن تدميرها يعنى جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها ونظما نزعة الزهد قائم في أنها تدمر هيولى الفضيلة وافترض أن الصورة يمكن أن تقف بذاتها . ان الفضيلة تعنى أن الشهوات يجب أن تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك طرفان يجب تجنبهما . فالتطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بأن تصل الى

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

ولم يحاول ارسطو ان يقوم بتصنيف نسقى للفضائل كما حاول افلاطون فمثل هذه الخطاطية ضد الطابع العملى لتفكيره . انه يرى ان الحياة معقدة للغاية حتى انها لا يجب تناولها بهذه الطريقة . والوسط الصحيح مختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحياة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها ان تكون قائمة شاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من ان عدد الفضائل لامتناه الا ان هناك انواعا من العمل الخير محددة تماما لها اهمية دائمة فى الحياة حتى أصبح اسماء . . وبمثال لبعض هذه الفضائل يصور ارسطو مذهبه فى الوسط . فمثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى ان الجبن هو نقص البسالة والتهور افراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

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

ولا شكاد العدالة ترد فى هذه الخطاطية ، فهى فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض أن المخصص لها فى « فلسفة الأخلاق » قد وضع خطأ . والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح . والفكرة الأساسية فى العدالة هى تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الأفراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فإذا حصل الإنسان فدية دون وجه حق فإن الأشياء يجب أن تتعادل بأن تفرض عليه مساوىء مثالة . وعلى أية حال . العدالة هى مبدأ عام وما من مبدأ عام مكافىء لتمتد الحياة . ولا يمكن التكهن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضرورى للعلاقات الإنسانية النابع من هذه القضية هو المساواة .

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

(ب) الدولة :

السياسة ليست موضوعا منفصلا عن فلسفة الأخلاق انها ليست منوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا بحسب لأن السياسة هى فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد بل لأن أخلاقيات الفرد غايتها حقا فى الدولة

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

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

مثل هذا هو اذن الأصل التاريخى للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فإن هذا التساؤل من الأصل التاريخى لا شأن له — فى نظر أرسطو بالسؤال الأكثر أهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع الى للأسرة والجماعات الريفية ، و (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة فى الزمن فإن الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفى الواقع الواقع الآن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى لأن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كهوى وبففس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكنا إلا بالغاية فإن الغاية هى التى تفسر البداية ، والدولة هى التى تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فإن الطبيعة الحقة للدولة ليس أنها محصلة كلية للأفراد فهى ليست مثل كومة الرمال التى هى جماع الحبات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وارتباط الجزء بالجزء ليس آليا بل عضويا .

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

وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء آخفاء تاما .، لكن الرأى الحق هو أن الدولة كجهاز عضوى هى وحدة تحتوى التغاير . أنها متماسكة لكنها متغايرة . وقد أخطأ أفلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رأيه فى الفرد .، ان أرسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . أنها جهاز عضوى داخل جهاز عضوى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن أن تطمس ، غير أن أفلاطون استهدف نحو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حصانات الدولة بعد عام من مولد الطفل كال ضربة مميتة للجزء الجوهري فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فإن أرسطو يؤكد نظام الأسرة لاعلى أساس عاطفى بل على أسس فلسفية .،

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

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

ان حكم الانسان الحكيم والعادل على نحو كامل سيكون أفضل من أى شىء آخر . ولكن يجب أن نقتلع عن هذا الآن هذا غير عملى فمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس إلا بين الشعوب البدائية نجد البطل ، الانسان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاهه حتى أنه يحكم على نحو طبيعى . والدولة الفاضلة التالية هى الأرستقراطية وتأتى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون أفضل الدول الملائمة للاحتياجات الخاصة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

(٦) علم الجمال أو نظرية الفن

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

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

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

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

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

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

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

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

وينفكس الطريقة لا يقصد أرسطو أن البطل الكوميدي هو بالضرورة انسان
وغد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن
هناك شيء وضع وحقر فيه يجعلنا نضحك .

ان التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرعب
أو الخوف ، ان الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيفة لا تجعلنا أصحاب
نبالة لكن عرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية انها بيعت في
المشاهد الشفقة والرعب والخوف للذين يطهران روحه ويجعلها نقية
وصلبة . وهذه فكرة ناقذ عظيم ونفاذ الرؤية . ويرى بعض الدراسين
ان نظرية أرسطو تعنى ان النفس تتطهر لا (من خلال) الشفقة
والخوف بل (من) الشفقة والخوف وأننا بالتخلص من هذه العواطف
والانفعالات غير الجميلة أنها نكون سعداء وهم يقيمون تحليلاتهم
على أساس اشتقاقى لغوى ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في
دراساتهم غير أن فهمهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقد
أرسطو العظيم والنفاذ نقاعة جوفاء خالية من المعنى .

(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

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

ثانيا ، الخطأ الرئيس في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي
معد أفلاطون وما قيل عن أفلاطون لا يحتاج الا لتطبيق قصير في حالة أرسطو .

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة أفلاطون
مع ازالة بعض أشكال القصور والفجاجة . لقد كان أفلاطون هو مؤسس
فلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع
وجود زوائد طفيلية . فنظرية الفجة في النفس باعتبارها شيئا يدخل ويخرج

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

ويستحق أرسطو أيضا الجدارة فى أنه قدم الفلسفة الوحيدة فى التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة فى التطور الا بعد أن سار الى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر اسهامات أرسطو فى الفكر أصالة . ومع هذا فان عناصر المشكلة قد استمدتها من أسلافه وأن لم يستمد حلها . لقد عذبت مشكلة الصيرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت فى حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر . لقد شحذ

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

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

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

الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة اذن يجب ان نبرهن على أن كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهيولى يظهر من ذلك الوجود الاولى ، فلما أن الهيولى تظهر من الصورة أو أنها لا تظهر منها فإذا كانت تظهر منها فإن هذا الظهور يجب أن يعرض . وإذا كانت لا تظهر . اذن فإن الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لأن الهيولى هي جوهر مطلق أولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفي تلك الحالة لدينا يجب أن يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشان جنباً الى جنب من بدء الازل . وهذه ثنائية وهذا هو القصور في أرسطو . فهو لا يكتفى بعدم اشتقاق الهيولى من الصورة بل واضح أنه لا يرى ضرورة لهذا ، ومن المحتمل أنه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا ، لأنه عندما يوجد بين العلل الصورية والغائية والفاعلة — تاركا العلة المادية — فإن هذا مساو لتأكيد أن الهيولى (لا يمكن) أن تشتق من الصورة . ومن ثم فإن ثنائيته متعددة ومقصودة .

يقول أرسطو ان العالم مؤلف من الهيولى والصورة . فمن أين تأتي هذه الهيولى ؟ وفي مذهب الهيولى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع ان نستنتج سوى أن وجودها في ذاتها بالكلية أي أنها جوهر ، حقيقة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرّة مع تأكيد أرسطو أنها في ذاتها ليست شيئاً سوى إمكانية محض ، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهيولى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود العسارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الأخير . ان العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقاً من مبدأ واحد . فإذا كانت الصورة هي المطلق فإن العالم كله يجب أن يشتق منها وهي لا تشتق منها في مذهب أرسطو .

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

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

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

النظام معكوسا فهذا يعنى ببساطة أن فلسفتنا في التطور قد فشلت في نقطتها الرئيسية ، انها تعنى أننا لا نستطيع أن نقبض أي فرق حقيقي بين الأدنى والأعلى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فسواء أن تنتقل أ الى ب أو أن تنتقل ب الى أ والطريقة الوحيدة التي يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هي أن يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذي يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقي هو نفسه تطور عقلاني ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة في التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية ولأنه حاول أن يسير الى المراحل المختلفة في الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيا في أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضروري وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أفلاطون — قد (سمى) مبدأ ذاتي التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته . ومع هذا بالرغم من أشكال القصور هذه فإن فلسفة أرسطو هي فلسفة من أعظم الفلسفات التي شهدتها العالم أو يتحمل أن يشهدها . وإذا كانت لا تحل كل المشكلات فإنها تجعل العالم معقولا أكثر بالنسبة لنا من ذي قبل .

الفصل الرابع عشر

(الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو)

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

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذى جاء بعد أرسطو انما ترتبط ارتباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية فى تلك الحقبة .. وبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة لم تساعد بأى حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية . وفيما عدا سبارطه أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة الاسكندر هذه الحقيقة . ولم يكن الأمر قاصرا على البداوة أو الفظاظة لكن لتتهم حضارة جميلة ورائعة فذلك الحضارة كانت هى نفسها تنهار فلقد كف اليونان على أن يكونوا شعبا عظيما وحرأ وأخذت حيويتهم فى الانحسار فقد بدأوا يشيخون .. لقد بدأوا ينتهقرون أمام الاجناس الأكثر شبابا والأكثر قوة . ولم تنقضى عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد إقليم روماني وهى تنفصل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الانسان فهى تستير جنباً الى جنب مع التطور السياسى والاجتماعى والدينى والفنى . وما التنظيم السياسى والفن والدين والعلم والفلسفة الا اشكال مختلفة تعبر فيها حياة الناس عن نفسها . والجوهر الاقصى الصبى للحياة القومية انما يوجد فى الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو عصب تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا إذن أن الفلسفة اليونانية بعدما من الاسكندر انما ستعرض للأعراض المرضية للانهيار .

والعلاقة الجوهرية لانهيار الفكر اليونانى هى الذاتية الشديدة التى

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

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

المحاصرة بفكرة واحدة غير المقيدة بأى اعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر عن أية مطالب أخرى إنما تدفع فكرتها الحرونة الى تطرفها المنطقى ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهرى والتهور ، ومن ثم فان الرواقيين اذا جعلوا واجبههم هو مراقبة الذات لابد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدوافع الطبيعية بشدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا فيما عدا الكلية ، ومن ثم فان الشك اذا نادوا بأن المعرفة صتعب تحصيلها لابد وأن يندفعوا الى نتيجة متطرفة وهى أن أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الأفلاطونيين الجدد سيتددون بكل هذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقى وسيدخلون فى التأمل كل الادوات الخيالية الخاصة بالسحر والشياطين وأشباه الآلهة . اذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صفاء وهذوء افلاطون وأرسطو وحنت محلها الطنطنة والتهور .

ونقص الأصالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فانها لا تزدهر . وبدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتقهقر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتنتعش عظامها الميتة وتنتفض منتصرة ، ويعود الروافيون الى هيرقليطس فى الفيزيقا ويحيى أبيقور النزعة الذرية عند ديمقريطس . وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركّز مذاهب ما بعد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرّة: فالرواقية تستعير أفكارها الرئيسية من الكلبية ، والأبيقورية تستعير أفكارها الرئيسية من القورينائية ، ان فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم يتحولون لهم أفكار الماضى ويبالغون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلونها ويوجهونها فى كل اتجاه ويستقطرون جفافها بحثا عن قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، أن الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منه ، ومن أول رواقى الى آخر افلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن يضاف الى الفلسفة ولن يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الانكار الكليية والسيئة التى جلبها الافلاطونيون الجدد من الشرق .

وأخيراً فإن النزعة الذاتية تنتهى على نحو طبيعى — الى النزعة الشككية وهى انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — عند السوفسطائيون — ظاهرة الذاتية انما تفضى الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات الفردية هى معيار الحقيقة والأخلاق وهذا يعنى فى النهاية انكار الحقيقة والأخلاقيات معا . وهكذا الأمر ايضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية والأبيقورية تبعثها نزعة الشك عند فيرون وأتباعه ومعهم كما هو الحال مع السوفسطائيين — لا يوجد شيء حقيقى أو طيب فى ذاته بل ان الرأى هو الذى يجعله كذلك .

الفصل الخامس عشر

الرواقيون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من أصل فينيقي وقد ولد حوالي ٤٣٢ ق. م. وتوفي عام ٢٧٠ ق. م. ويقال أنه سار في طريق الفلسفة الأثنية فقد كلل أملاكه في حادث غرق سفينة — وهو دافع يمد من خواص ذلك العصر لقد أتى إلى أثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلي وستيبانو من ميجارا وبوليمو من الأكاديمية ، وفي حوالي عام ٣٠٠ ق. م. أسس مدرسة في رواق بوكلي ومن هنا جاء اسم الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعة كلينثس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلا له إنتاج هائل وعمل دراسي ضخم ، ولقد ألف أكثر من سبعمئة كتاب ولكن فقدت جميعا ، وبالرغم من أنه ليس مؤسس المدرسة إلا أنه كان العمود الرئيسي في الرواقية ، ولقد جذبت المدرسة العديد من الأتباع وازدهرت لعدة قرون لا في اليونان وحدها بل فيما بعد في روما حيث كبار الكتاب من أمثال ماركوس أورليوس وسنيكا وأبكتيتوس وهم يعدون أنفسهم من أتباع هذه المدرسة .

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

المنطق

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

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

ولما كانت كل معرفة هي معرفة بموضوعات الحس فإن الحقيقة هم ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما إذا كانت أفكارنا نسخا صحيحة من الأشياء . كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الاحلام أو الاوهام ؟ ما هو معيار الحقيقة ؟ أنها لا يمكن أن تقوم في المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شيء حقيقي سوى انطباعات الحواس ولهذا فإن معيار الحقيقة يجب أن يقوم في الاحساس نفسه . أنها لا يمكن أن تكون في الفكر بل يجب أن تكون في الوجدان . ويقول الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الإدراكات الحسية الحقيقية من الحلم أو الخيال . من ثم فإن معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقي يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن إنكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق إلى الذاتية الكاملة الكاملة ، ولا يوجد معيار أساسي كلي للحقيقة ، وهي لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شيء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

الفيزياء

القضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي أنه « ما من شيء غير مادي له وجود » ، وتتمشى هذه المادية مع النزعة الحسية لمذهبهم في المعرفة . لقد وضع أفلاطون المعرفة في الفكر ووضع الحقيقة — لهذا — في المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة في الاحساس الفيزيائي ووضعوا الحقيقة — لهذا — لما هو معروف بالحواس أي المادة .

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

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

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

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

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من الله ، ومن ثم فهى نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية قصوى فى الأخلاق الرواقية نغىر أن نفس كل فرد لا تأتى من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت فى الانسان الأول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل فى فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس فى الوجود الفردى حتى الحريق العام حيث تعود هى والأشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعاً ويرى البعض الآخر أن هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

فلسفة الاخلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدئين سبق أن وردا فى الفيزياء عندهم ، أولاً : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأى استثناء ، ثانياً : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هى العقل ، وكلاهما يتلخصان فى الشعور الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعور فيه جانبان : أنه يعنى — أولاً — أن الناس جب أن يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أى أن يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانياً — أنهم يجب أن يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية أى العقل وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئاً واحداً فالكون ليس محكوماً

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

أذن الفضيلة هي الحياة بمقتضى العقل والأخلاقيات هي ببساطة الفعل العقلانى ، ان العقل الكونى هو الذى يدبر حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والإنسان الحكيم يلحق — بوعى — حياته بحياة الكون كله ويدرك نفسه كمجرد ترس في الآلة الكبرى . والآن ، ان تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمقتضى العقل ليس مبدأ خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالا بنفس الشيء . وفي الحقيقة — كما سبق لنا أن تبينا — ان تأسيس الأخلاقيات على العقل لا المشاعر او المواطنين أو الحدوس الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة أخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الاحصاى الجانب الضيق الأفق الذى أعطوه لهذا المبدأ . لقد ذهب أرسطو الى أن الأخلاقيات في اتباع هذا المبدأ أى اتباع الإنسان لطبيعته الجوهرية ، لتكبه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضونة الانسانية ولم يطابق باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير أن الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطالبوا بمحوها محو تاما وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والمواطن بحيث لا يجب القضاء عليها قضاء مبرما . ومن ثم فان آراءهم الأخلاقية تنتهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

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

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

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

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

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

فإذا لم يكن الروافيون سوى كلبين أقل تماسكا ولم
يأتوا بشيء أصيل فى مذهبهم فى الفيزياء والأخلاق الا أن الفكرة
على الأقل هى التى يستطيعون أن زعموا أنها من اختراعهم ، وهذه
الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصدرين :
أولا : الكون واحد وهو ينطلق من الله ، و هو منظم بقانون واحد ويشكل
نسقا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الأمور غير الجوهرية فانهم يشتركون
فى طبيعتهم الجوهرية وفى عقلهم ومن ثم فإن الناس جميعا على صعيد واحد
حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسام

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

الفصل السادس عشر

الابيقوريون

ولد أبيقور في ساموس عام ٣٤٢ ق م . ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسيس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البداية ستقترون . لفتت تعرف أبيقور متمهصرتان ولقد استمرت مدرسة أبيقور لأكثر من مئكترا على الفزعة الذرية عند ديمثريطس غير أن دراسته للمذاهب الأولى للفلسفة لا تبعدو أنها دراسة مستفيضه وحياتة حياة تتسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذى أسسها وهو الذى أكملها وليس هناك أبقورى لاحق أضاف أو غير الكثير فى المعتقدات التى وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقورى موغل أكثر فى الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فإن ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمعيار الحقيقة وطبيعة النعالم والنفس وما الى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماما تابعا . ولقد قسم أبيقور بالمثل مذهبها الى المناطق (الذى سماها القوانين) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فإن فرعى التفكير الأولين تابعهما باهمال واضح وبعدم عناية . وواضح أن المناجالات الرواقية تنعجب أبيقور ، ومذهبه خفيف وضحل ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وقال ان الرياضنة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهمله تماما حيث لا يحتوى على اية عناصر ذات أهمية ومن ثم ننتقل دفعة واحدة الى الفيزياء .

الفيزياء

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

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

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

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

« خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الإطلاق »

وهم سادة على جميع المساحات اللامثلة

وهم عظماء على الاشباع وعالمون على الاستجابة » (١)

(١) الشعر للشاعر البريطانى المعاصر سو ينبرن .

لهذا فإن الإنسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس أمامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطيق حياته القصيرة على الأرض . ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير الى ما يهم حقا الا وهو فلسفة الاخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الانسان فى حياته

فلسفة الاخلاق

اذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقليين للكليبيين فان للابيقوريين علاقة مماثلة بالقورينائيين . فهم مثل اريشبيوس أسسوا الاخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لانهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة مما عرف القورينائيون ، ان اللذة وحدها هى الغاية فى ذاتها . أنها الخير الوحيد ، والالهم هو الشر الوحيد . لهذا فان الاخلاقيات هى نشاط يدر اللذة . ان الفضيلة لا قيمة لها فى ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التى تصاحبها .

هذا هو الاساس الذى يستطيع ابيقور أن يجده أو يرغب فى أن يجده من أجل النشاط الخلقى . وهذا هو المبدأ الاخلاقى الوحيد . وتتألف بقية الاخلاق الابيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولا أن ابيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القورينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقئية . انه يقصد اللذة التى تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لانفسنا بأن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفض عن اللذة اذا كانت ستفضى فى النهاية الى ألم أكبر ، علينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قادمة أكبر .

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الابيقوريون الذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والألم الا عندما يدومان . والجسم لا يملك فى ذاته ذاكرة ولا استباقا مغريا . والعقل هو الذى يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والألام قوة هى تلك الخاصة بالتذكر والتوقع . واللذة الفيزيائية هى لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع الألم قادم هو قلق عقلى وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب ، لأن لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون — مثل الرواقيين — ينايدون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانية والظروف الخارجية . ولهذا فان الانسان لا يجب أن يعتمد فى سعادته على ما هو خارجى ، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيع أن يكون سعيدا حتى وهو فى كرب جسمائى وذلك لأنه يمتلك فى هدوء نفسه الداخلى سعادة تفوق كل ألم جسمائى . ومع هذا فان اللذات البريئة للاحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأى شئ يستطيعه بدون ضرر . ويضع الابيقوريون ثقلهم — من بين كل اللذات العقلية — على الصداقة . ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل شئ جماعة من الاصدقاء ،

ثالثا : يميل المثال الابيقورى فى اللذة بالاحرى الى التصور السلبي لا الايجابى له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون اشارة المشاعر ، ان اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثالهم ، بل هم يستهدفون بالاحرى الى الغيبة السلبية للآلم ويستهدفون الهدوء والسكينة القائمة وراحة الروح وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق . وكانت نظراتهم للعالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الايجابية بعيدة عن تناول الفانين . وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الآلم والعيش على القناعة الهادئة .

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

وأخيرا فإن المثال الابيقورى رغم أنه لا يتضمن أية نبالة سنارية . فأنسه
لا يتضمن مع هذا أية أنانية . فقد ظهر جميع شقوق أريحي عند هؤلاء القوم .
وهم يقولون أن ما هو باعث أكثر على اللذة عمل فعل ملء بالشفقة عن تلقى
الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الابطال فى هؤلاء الفلاسفة
الذين هم أشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة ومحبوبة فى الفزعات
الاخلاقية اللطيفة عندهم .

الفصل السابع عشر

الشكك

نزعة الشك شبة مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشك أو ينكر امكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يدمر الفلسفة نظراً لأن الفلسفة تزعم أنها شكل من أشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتعاود الظهور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر ، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين . فعندما يقال إذا كان هناك شيء موجود فأنه لا يمكن معرفته . إنما يكون هذا تعبيراً مباشراً عن روح الشك . ونجد عبارة بروتاجوراس : « الإنسان معيار كل الأشياء ترقى الى الشيء نفسه لأنها تتضمن أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الأشياء إلا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها ، فى العصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذى حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الأساسية مثل الجواهر والعلة وهىة ومن ثم فأنه يقوض نسج المعرفة . وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية الى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الذات بالموضوع وأن وضع التأكيد المتطرف . الغاصر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع إنما يفضى الى انكار حقيقة كل شيء فيما عدا ما يبدو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والآن لدينا معاودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكك الذين نحن على وشك تناولهم ظهوروا فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الرواقيون والأبيقوريون . والاتجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتيجهما المنطقية عند الشكك . فنزعة الشك تظهر عادة — وإن لم تكن دائماً — عندها تكون القوى الروحية لقوم من الاقوام فى حالة انهيار . فعندها تتبدد الدوافع الروحية والعقلية فان الروح تفرغ وتصبح قلقة وتقلد ثقتها وتبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

فيرون

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

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

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

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

وبالطريقة نفسها لا شيء فى حد ذاته خير أو شرير بل ان الرأى والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . وعندما يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف عن تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هى اللامبالاة فكل فعل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بأن شيئاً أفضل من شيء آخر . فإذا اتجهت الى الشمال فهذا — لسبب أو لآخر — لاننى أرى أن هذا أفضل من الاتجاه الى الجنوب . أمتنع هذا الايمان وتعلم أن الشيء ليس فى الواقع أفضل من الآخر بل يبدو هكذا فحسب ولن يسير الإنسان فى أى اتجاه على الاطلاق . أنت منع الرأى على نحو تام يعنى مذبح السبلوك والفعل والى هذا كان يستهدف فيرون . الا فتكون هناك آراء هو شعار الشكاك لانه يعنى من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة التامة . ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كل فعالية هو مثال الحكيم . وفى هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبات لأن الرغبة هى الرأى بأن شيئاً أفضل من شيء آخر . انه سيعيش فى سكينة تامة وفى راحة تامة للنفس متحرراً من كل الاوهام . والتعباسة هى نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان أو فقدان عظمه يحزره . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبات — متحرر من التعباسة . وهو يعرف هذا بالرغم من أن الناس يناضلون ويقاقلون لما يرغبون فيه وهم يقترضون — عبثاً — أن هناك أشياء أفضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا نضالاً عقيمًا للشيء لأن كل الأشياء بلا أهمية على حد سواء ولا شيء يهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والموت الاختلاف ليس شيئاً ، ومع هذا فطالما أن الحكيم مضطر أن يسلك فانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير أو حقيقتها .

الأكاديمية الجديدة

والنزعة الشكية التى أسسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل فى جوهره فى الظهور وبدأ تدريس فى مدرسة افلاطون . فبعد افلاطون استمرت الاكاديمية بقيادة قادة مختلفين فى اتباع السبى

شكته المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيلالوس دخلت النزعة الشكية
الاكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الاكاديمية الجديدة فبالرغم
من أن استمرارها التاريخي كمدسة لم يقض عليه الا أن طابعها الاساسى
طرا على التغير . مما ميز الاكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها
التامة للرواقيين الذين هاجموا اعضاءها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية
فى ذيك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعة بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات
دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له أساس غير سليم
فإن المناذاة بأى رأى ايجابى مهما يكن إنما نعهذ نزعة قطعية . وكان الرواقيون
اقوى وأكثر نفوذاً ومقدرة من كل الذين كانوا فى ذلك الوقت ينادون بأراء
فلسفية ايجابية ، ومن ثم اقتصهم الاكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم
أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيلالوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن
معيار الحقيقة . فالقناعة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى
نظر الرواقيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار
للحقيقة سواها فى الحس أو العقل . يقول أرسيسيلالوس : « لست
متيقناً من شيء . بل اننى حتى لست متيقناً أننى لست متيقناً من شيء .

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

وعادة ما يعد كارنيديس أعظم الشكاك الاكاديميين ومع هذا لم يصف
شيئاً جوهرياً جديداً لنتائجهم وعلى أية حال يلوح أنه كان انساناً صاحب
عقلية دقيقة وقوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنجنيق مدمر لا للرواقية وحدها بل
لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المثلين التاليين كأمودج لانكاره .
أولاً : لا يمكن البرهنة اطلاقاً على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها
مقدمات وهذه بدورها تقتضى برهاناً وهكذا دواليك (الى ما لا نهاية) .

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

نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشكية الظهور فى الاكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينسيديس — وهو معاصر لثيشرون — أول أنموذج وبعد هذا نجد الاسماء الشهيرة سبيليكيوس وسكتس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف فيرون . فالاكاديمية الجديدة فى شغفها للاطلاع بالقطعية الرواقية قد وقعت فى نفسها فى نزعة قطعية . فاذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالاكاديميون بالمثل ينفون على نحو قطعى . غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى . ومن ثم نجد الشك المتأخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد ان الاكاديميين قد سمحوا بامكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح يعد الآن نزعة قطعية . وأينسيديس هو مؤلف المجادلات العشرة المشهورة لاطهار استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وما التعدد الا تنويع فى التغيرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وادراكات الاحياء جميعا تتباين .

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

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة عن الأشياء .

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

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

الفصل الثامن عشر

الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة فى الفلسفة اليونانية أصلا ، بل إن اردمان فى كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها فى القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة أسباب : أولا : أنه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تأسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما تذكرنا أن المنظور الشامل للتكثير اليونانى من كالبس الى الشك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وأفلوطين المؤسس الحقيقى للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثانى هذه الاسباب يرجع الى أن طابعها هو طابع غير يونانى وغير أوروبى فالتصوف الشرقى قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهى مدينة لم تكن يونانية بل مدينة عالمية ففيها تلتقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها أيدي الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض عن الافلاطونية الجديدة . ولكن — من جهة أخرى — سيكون من الخطأ ادراك تفكير أفلوطين وأتباعه فى فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلى لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على أرض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التى حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة أخرى ليست محسنة لا مسيحية بل هى حتى مضادة للمسيحية ، والتأثير المسيحى الوحيد الوارد فيها هو المعارضة فهى احياء للروح الوثنية فى الحقب المسيحية . فهى الروح الوثنية القديمة وهى تناضل يائسة ضد مناقشتها الفتية وأخيرا تموت . وفيها : رى الأنفاس الأخيرة والزفرة الأخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسيوية وعناصرها فانها تستمد استلهاها تماها من فلسفات الماضى من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهى بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الآخرة فى الفلسفة اليونانية . ان فترت التوقف الطويلة التى انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتى تتبعنا تاريخها وتأسيس الافلاطونية الجديدة تمتلئ بالوجود المستمر — بشكل ملىء بالنقيب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها أحيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتنب أن نتبع بالتفصيل التطور فى هذه المدارس — المجادلات التافهة التى تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفى أن تقول أنه بمرور الوقت تقاعمت الفروق بين المدارس وأصبحت أشكال الاتفاق فيها أكثر ظهورا . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسيان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — فى الضلال المريح ذى الطبيعة الطبقيّة القائل بأن كل الأديان وكل الفلسفات سواء : ومن ثم أصبحت النزعة الانتقائية والتفيقية هى المميز للمدارس الفلسفية . وهى لم تحافظ على أن تظل متميزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يدرسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد إلا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأوا عن النزعة الانتقائية السائدة فى العصر . وظهرت أيضا اتجاهات أخرى فلقد كان هناك تجديد للفيناغورية برمزياتها وصوفيّتها . ونما اتجاه يعلى من شأن تصور الله عاليا فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التى تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وأن الله لا يستطيع أن يكون فعلا فى الهوى ولا الهوى قادرة على أن تكون فعالة فى الله . وكان مثل هذا التفاعل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والأرواح والملائكة — لشغل الفجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثال على هذه النزعات الأخيرة وكمهيد للافلاطونية الجديدة نجد أن فيلون اليهودى يستحق تنويعها موجزا . لقد عاش فى الإسكندرية بين ٣٠ ق م ، ٥٠ م ولما كان من التمسكين الأشداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودى ، فإنه آمن بالوحى الوارد فى العهد القديم . لكنه تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هى تكشف أكثر اعتمادا لتلك الحقائق التى تجلت على نحو الكهل فى الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

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

بأن هذه الفلسفة نبعت من الهند ، فان فيلون أعلن أن كل ما هو عظيم فى الفلسفة اليونانية موجود فى اليهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنهما استفلا العهد القديم واستمدا منه حكمتها . وأفكار فيلون الخاصة أنها تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودى والفلسفة اليونانية فى مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول إلى حد كبير عن تلوث الجو النقى الخالص للفكر اليونانى بضباب التصوف الشرقى الواهن .

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

الفصل التاسع عشر

الانفلاطونيون الجدد

ان كلمة الانفلاطونية الجديدة خطأ فى التسمية فهى لا تقوم مقام احياء اصيل للانفلاطونية .، ومما لا شك فيه ان الانفلاطونيين الجدد من نسل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعى ، فان العظمة الحقيقية لانفلاطون تكمن فى مثاليته العقلانية ، أما أشكال قصوره فترجع فى معظمها الى ميله للأسطورة والتصوف . ولقد أشاد الانفلاطونيون الجدد بأشكال قصوره على انها هى السر الحقيقى والباطنى لمذهبه فاستخلصوها وربطوها بأحلام فلاسفة الشرق المتسرعين والمؤسسين الشهير لهذا المذهب هو أمونيوس ساكاس لكننا يمكننا ان نتجاوزه ونصل الى تلميذه افلوطين الذى كان أول من طور الانفلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان أعظم عارض لهذا المذهب بل وربما يعد المؤسس الحقيقى له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد فى ليقوبوليس بمصر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرسة هناك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠. ولقد خلف كتابات مطوئة تم الحفاظ عليها .

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

لا يوصف وهو فوق التصور . والمحولات الوحيدة التى يطبقها أفلوطين عليه هى الواحد والخير . وعلى أية حال فانه يرى أن هذه المحولات شأن المحولات الاخرى . انما تحد اللامتناهى . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرشى تعبيرا عن طبيعة اللامتناهى ، بل على أنها تصوير تشبيهي . أنها محولات لا يمكن تطبيقها الا على سبيل المجاز ونحن فى الحقيقة لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الواحد سوى أنه (موجود) .

والآن انه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله متعاليا تماما على العالم فانه لا يمكن أن يدخل فى العالم . ولما كان متناهيا بشكل مطلق فانه لا يستطيع أن يجد نفسه لكى يصبح متناهيا ومن ثم يتسبب فى بعث عالم الاشياء ، ولما كان واحدا على نحو مطلق فان التعمد لا يمكن أن يصدر عنه . ان الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق فاعلية والواحد ساكن ويستبعد كل فاعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الاول للامتناهى لكل الاشياء ، فانه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعانى . ومع هذا فان الكيفية التى بها تبعث الوجود لا يمكن تصورها لأن أى فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تنهيه . ولقد رأينا مرة — فى حالة — الايليين — أنه مما هو مأساوى تحديد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيورة واننا اذ قمنا بهذا فاننا نجتذ كل امل لظهار كيف أن العالم قد صدر عن المطلق . والامر كذلك بالنسبة لأفلوطين . فنحن نجد مذهبه فى التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى أن أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل الى مأزق مهمت كامل فى هذه النقطة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة أبعد . اننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضى من الله الى العالم ، ونحن منخرطون فى تناقض منطقى باعث على اليأس . غير أن أفلوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا تزج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد فانه كان عليه أن يلجأ الى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فالله بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه (يرسل شتعاها) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلاطون دون أن يحل المعضلة يخفف من وطأتها بنعمومة في عبارات براقية وهكذا يمرر طريقته .

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

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

أن فكرة الفيض هي في جوهرها تشبيهية شعري وليست مفهوما عقلانيا. لقد تصورنا أفلاطون طريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يشع من مركز مضيء ويزداد اعتما وهو يتجه الى الخارج الى أن يتلاشى أخيرا في حلقة تامة . وهذه الحلقة التامة هي المادة أو الهولي . والهولي باعتبارها نفا للنور وباعتبارها حدا للوجود هي في ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمان الهولي . وثنائية الهولي والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان — عبثا — لاختصاصها وحلها — قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة .

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

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

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد افلوطين مع تعديلات لدى اثماعة موزونوريوس وامايليكوس وسيريانوس وبرقلس والآخرين .

ويتبدى الطابع الجوهرى للافلاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتفى — على نحو طبيعى — آثار النزعة الشكية فعند الشكك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبددت . فهم يصلون الى العقم الكامل للعقل فى التوصل الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع أن نحزر الحقيقة بأوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان نحزرها عن طريق المعجزة . فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى تماما . والافلاطونية الجديدة انما تثبنى على اليأس ، اليأس من العقل . انها آخر كفاح مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى نشعر عندها أنها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يائسة مرغمة . انها تسعى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة وهى تشعر بأنه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروحى .

ومن الطبيعي ضرورة أن تنتهي الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهي محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن نعترف بأى شيء أسنى من العقل ، وإن الاعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو العسكر فوق الفكر أن هو الاموت الفلسفة والفلسفة اذا أقرت بمثل هذا الاعلاء انها تجعل دهما ينزف والذي هو الفكر . لهذا فان الفلسفة القديمة بالافلاطونية الحديثة تكون قد انتحرت ، وهذه هى النهاية . وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة . ان المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها . ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتنفس الانسان روحا جديدة للبحث والدهشة فى عصر النهضة وحركة الاصلاح .، وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبعث دافع فلسفى جديد مازلنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الانسانية — حتى نصل الى هذه الحقبة الجديدة — أن تمر أولا بحقول النزعة المدرسية الحرداء .

فخرس

صفحة

أهداء ٥

تصدير ٧

الفصل الأول : فكرة الفلسفة اليونانية بصورة عامة :

أصول الفلسفة اليونانية وتطورها ١٣

الفصل الثاني : الأيوثيون ٢٩

— طاليمس ٢٩

— أنكسماندريس ٣٢

— أنكسمانس ٣٥

— المفكرون الأيونيون الآخرون ٣٦

الفصل الثالث عشر : أفلاطون ١٤٣

الفصل الثالث : الفيثاغوريون ٣٧

الفصل الرابع : الأيليون ٤٥

— إكزيفونيان ٤٥

— بارمنيديس ٤٧

— زينون (حجج زينون ضد التعدد — حجج زينون ضد الحركة) ٥٤

— ملاحظات نقدية على الأيلية ٦٠

الفصل الخامس : هيرقليطس ٦٩

الفصل السادس : امبيدوكليس ٧٧

الفصل السابع : الفريون ٨١

الفصل الثامن : أنكساجوراس ٨٧

الفصل التاسع : السوفسطائيون ٩٧

الفصل العاشر : سقراط ١١٣

الفصل الحادي عشر : أنصاف السقراطيين ١٣٥

صفحة

— الكليبيون	١٣٧
— القورينائيون	١٣٩
— الميجاريون	١٤١
(١) حياته وكتابات	١٤٣
(٢) نظرية المعرفة	١٥٤
(٣) الجدل أو نظرية المثل	١٥٨
(٤) الفيزياء أو نظرية الوجود (مذهب العالم — مذهب النفس الانسانية)	١٧٧
(٥) فلسفة الاخلاق	١٨٦
(فلسفة أخلاق الفرد — الدولة)	
(٦) آراء حول الفن	١٩٥
(٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون	١٩٨
الفصل الثالث عشر : أرسطو	٢٠٩
(١) الحياة والكتابات والطابع العام لآعماله	٢٠٩
(٢) المنطق	٢١٦
(٣) الميتافيزيقا	٢١٧
(٤) الفيزيكا أو فلسفة الطبيعة	٢٣٨
(٥) فلسفة الاخلاق	٢٥٦
(٦) علم الجمال أو نظرية الفن	٢٦٥
(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو	٢٦٩
الفصل الرابع عشر : الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو	٢٧٥
الفصل الخامس عشر : الرواقيون	٢٧٩

٢٧٩	•	•	•	•	•	•	•	•	•	المنطق
٢٨٠	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفيزياء
٢٨٢	•	•	•	•	•	•	•	•	•	فلسفة الاخلاق
٢٨٧	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفصل السادس عشر : الأبيقوريون
٢٨٨	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفيزياء
٢٩٠	•	•	•	•	•	•	•	•	•	فلسفة الاخلاق
٢٩٣	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفصل السابع عشر : الشكاك
٢٩٤	•	•	•	•	•	•	•	•	•	فيرون
٢٩٥	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الاكاديمية الجديدة
٢٩٧	•	•	•	•	•	•	•	•	•	نزعة الشك المتأخرة
٣٠٣	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفصل التاسع عشر : الافلاطونيون الجدد

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

يعالج هذا الكتاب، مشكلة العلاقة بين الدين والعقل والحديث، ويجيب عن أسئلة هامة يطرحها كثيرون مثل: ما هو وضع الدين في عالمنا المعاصر؟ هل يمكن أن يبقى الدين بعد التقدم المذهل الذي حققه العلم؟ هل تبقى النظرة الدينية إلى العالم؟ هل يمكن القول بالغرضية أو الغائية، بعد أن رفضها العلم؟

ويجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب، نعم سوف يبقى الدين قائماً ركناً أساسياً في حياة الإنسان رغم الانتصارات العلمية الهائلة. فالخبرة الدينية دفيئة مطمورة في أعماق النفس البشرية، ويعتقد المؤلف أن الإنسان قادر على العيش في عالمين مختلفين، عالم عقلي يتميز بالتفكير العلمي ثم عالم الدين، عالم "الأزل"!.. ومثل هذا الفهم يجعل الجانبين يلتئمان في الإنسان ويبدد الكثير من الغيوم، ويزيل اللبس والغموض من أذهان الناس.

