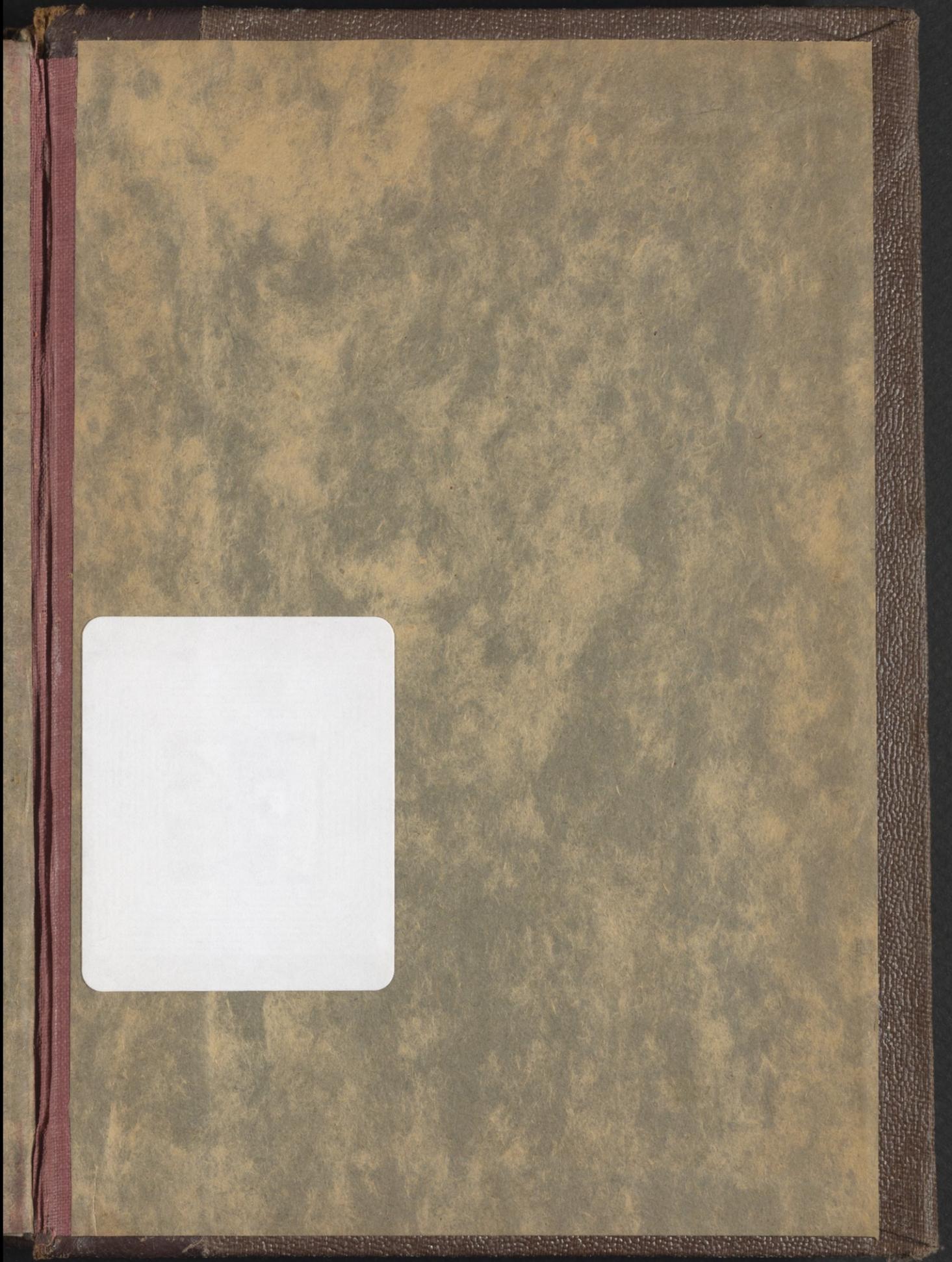


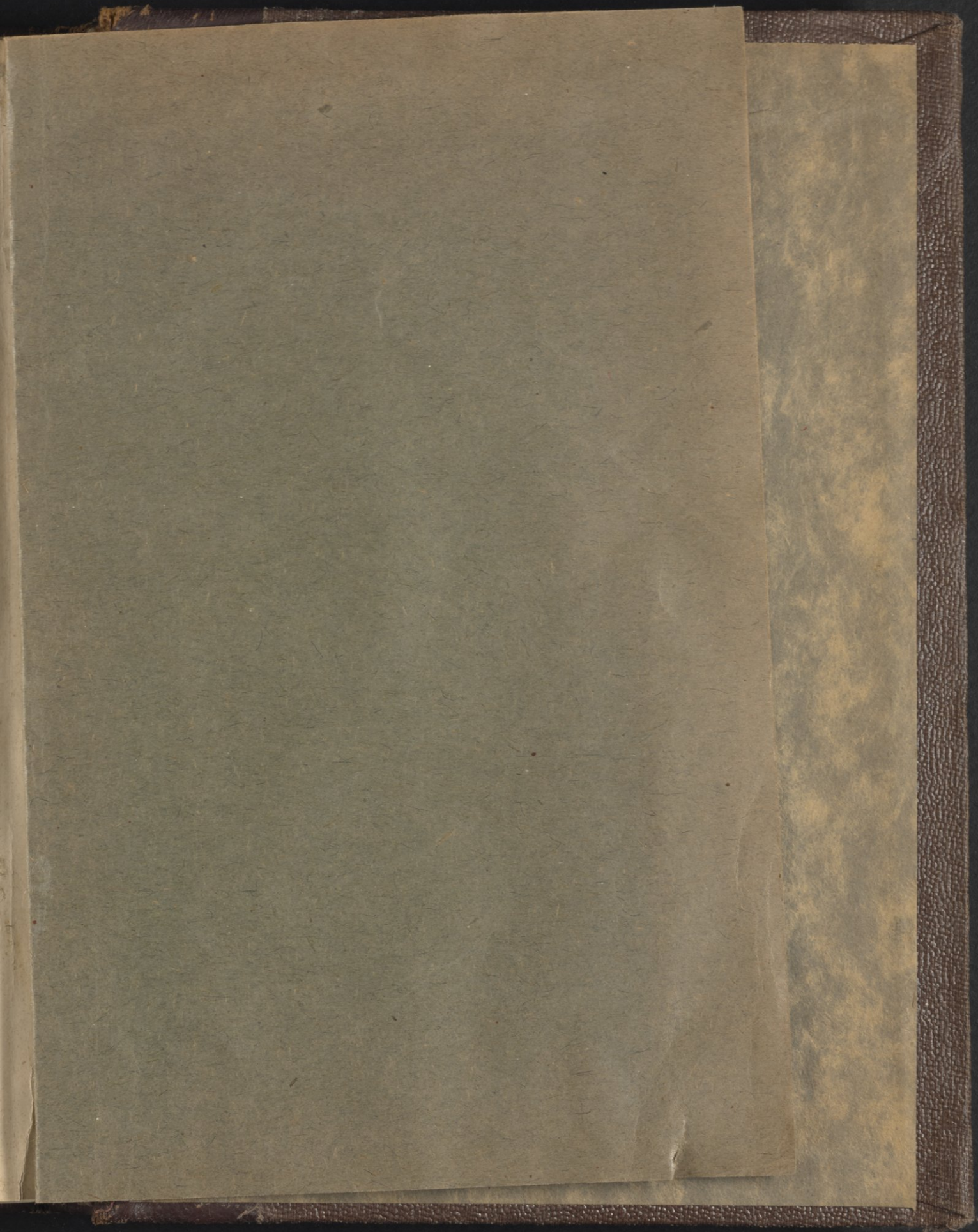
AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY



3 8534 01039 1914



B [redacted]  
I88  
B3  
I943



06-B 3169 Pwt

EX. LIBRIS KRAUS  
No. 219

B

188

B3

1943

Bedawi, Abd al-Rehman

Rabi' al-Fikr al-

Yunani.

MAR 21



ربيع الفكر اليوناني

①

# خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْاَوَّلِيِّ

سلسلة النبايع

لا إله إلا الله محمد رسول الله  
عبد الرحمن بدوي  
صبر الهم برة

عبد الرحمن بدوي

١٤

# رَبِيعُ الْفِكْرِ الْبُونَانِيِّ

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ عدلى باشا - عصر

١٩٤٣

oelo

318

۱۸۴  
ب.ع. ۱۰

48812



## فهرس الكتاب

صفحة  
تصدير عام : ... .. ز - ي

### تأريخ الفلسفة

الفلسفة والتاريخ (٣-٩) ؛ مشاكل تاريخ الفلسفة (١٠-١١)  
المشكلة الأولى : اين يبدأ تاريخ الفلسفة ؟ (١٠ - ١٥) .  
المشكلة الثانية : حدود تاريخ الفلسفة (١٥ - ١٩) .  
المشكلة الثالثة : تاريخ تأريخ الفلسفة ( في العصر القديم : ٢١-٢٢ ؛  
في عصر النهضة : ٢٢-٢٣ ؛ في القرن السابع عشر : ٢٣-٢٤ ؛  
في القرن الثامن عشر : ٢٤-٢٨ ؛ عند كوزان : ٢٩ ؛ عند أوجست  
كونت : ٢٩ - ٣٣ ؛ عند هيغل : ٣٢ - ٣٥ ؛ عند نوتشييه :  
٣٥ - ٣٦ ؛ في نهاية القرن التاسع عشر : ٣٦ - ٣٨ ؛ المنهج  
الفيلولوجي وتأريخ الفلسفة : ٣٨ ؛ النزعة الفردية : ٣٩ ؛ النزعة  
القومية : ٤٠ ؛ المنهج الحضاري وتأريخ الفلسفة : ٤٠ - ٤٤) .

### الروح اليونانية

خصائص الروح اليونانية : عموماً : ٤٧ - ٤٩ ؛ في الرياضة : ٤٩ -  
٥٠ ؛ الازدواج والتوفيق بين الباطن والخارج : ٥١ - ٥٤ ؛ في  
الأخلاق والسياسة : ٥٤ - ٥٥ ؛ في الفن : ٥٥ - ٥٦ ؛ الذاتية  
والموضوعية في الفلسفة : ٥٧ - ٦٢ ؛ لوجه الاختلاف بين الفلسفة  
اليونانية والفلسفة الحديثة : ٦٣ - ٧٢) .  
عصور الفلسفة اليونانية : فكرة التقسيم في التطور الروحي (٧٣ - ٧٥) ؛  
التقسيم تبعاً للجنسية (٧٥ - ٧٧) ؛ تقسيم هيغل (٧٧ - ٧٩) ؛

تقسيم تسلسل ( ٧٩ — ٨١ ) ؛ تطور الفلسفة اليونانية ( ٨٤ — ٨٦ ) ؛  
 هل تنسب الأفلاطونية المحدثة إلى الفلسفة اليونانية ( ٨٦ — ٨٨ ) ؛  
 ادوار الفلسفة اليونانية عند تسلسل ( ٨٨ — ٩٠ ) ؛ المنهج الحضارى فى  
 تقسيم الفلسفة ( ٩٠ — ٩٣ ) ؛ نظرنا إلى ادوار الفلسفة اليونانية  
 . ( ٩٣ — ٩٥ )

### ربيع الفكر اليونانى

خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الأول : تقسيم هذا العصر

. ( ٩٩ — ١٠٤ ) ؛ خصائص هذا العصر ( ١٠٥ — ١١١ ) .

نشأة الفلسفة اليونانية : الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية

مزعومة ( ١١٢ — ١١٣ ) ؛ مصادر نشأة الفلسفة اليونانية ( رأى

نيتشة : ١١٣ — ١١٥ ؛ رأى بوتل : ١١٥ — ١١٩ ) .

التفكير السياسى : ( ١١٩ ؛ التفكير الاخلاقى : ١٢٠ — ١٢٦ ) .

المدرسة الايونية : طاليس ( ١٢٨ — ١٣١ ) ؛ انكسمندريس ( ١٣١ —

١٣٦ ) ؛ انكسمانس ( ١٣٦ — ١٣٩ ) ؛ امتداد المدرسة الايونية

. ( ١٤٠ — ١٤١ ) .

المدرسة الفيثاغورية : نظرية العدد ( ١٤٢ — ١٤٩ ) ؛ تطور هذه

النظرية ( ١٤٩ — ١٥٢ ) . العالم ( ١٥٢ — ١٥٣ ) ؛ تناسخ

الأرواح ( ١٥٤ — ١٥٥ ) ؛ الدين والأخلاق ( ١٥٥ — ١٥٦ ) ؛

خصائصها ( ١٥٦ ) .

المدرسة الايلية : اكسينوفان ( ١٥٧ — ١٦٢ ) ؛ برميندس ( نظرية

المعرفة : ١٦٣ — ١٦٥ ؛ نظرية الوجود : ١٦٥ ) ؛ زينون الايلي

( حجج زينون ضد التعدد : ١٧١ — ١٧٣ ؛ ضد الحركة : ١٧٣ —

١٧٧ ؛ نقد هذه الحجج : ١٧٨ — ١٨٠ ؛ قيمتها : ١٨١ ) ؛

مليسيوس ( ١٨١ — ١٨٢ ) ؛ مكانة المدرسة الايلية ( ١٨٢ — ١٨٤ )

- هرقليطس : السيلان الدائم (١٨٦ — ١٨٨) ؛ اللوغوس (١٨٨) ؛ العود  
الابدى (١٨٩) ؛ مذهبه الطبيعي (١٩٠ — ١٩١) ؛ المعرفة  
والأخلاق (١٩١ — ١٩٢) .
- انبا ذوقليس : العناصر الأربعة (١٩٥ — ١٩٧) ؛ المحبة والسكرافية  
(١٩٧ — ١٩٩) ؛ الخليط (١٩٩ — ٢٠٠) ؛ نظرية المعرفة  
(٢٠١ — ٢٠٢) ؛ مكاتته (٢٠٢) .
- الذريون : نشأة المذهب (٢٠٥) ؛ صفات الذرات (٢٠٦ — ٢٠٧) ؛  
نشأة العالم (٢٠٧ — ٢٠٨) ؛ نظرية المعرفة والأخلاق (٢٠٨ —  
٢٠٩) ؛ مكانة المذهب الذرى (٢١٠) .
- انكساغورس : الهوميومريات (٢١١ — ٢١٤) ؛ النوس أو العقل  
(٢١٤ — ٢١٧) ؛ نظرية المعرفة (٢١٧) ؛ مكاتته (٢١٨) .

### عصر التثوير

- النزعة السوفسطائية : التصور القديم لهذه النزعة (٢٢١ — ٢٢٢) ؛  
التصور الجديد (٢٢٣) ؛ عوامل قيام السوفسطائية (٢٢٣ —  
٢٢٦) ؛ النزعة السوفسطائية نزعة ضرورية (٢٢٧ — ٢٢٨) ؛  
مبادئها في الفن (٢٢٩ — ٢٣١) ؛ الاخلاق السوفسطائية (٢٣٢ —  
٢٣٤) ؛ نظرية المعرفة (٢٣٤ — ٢٣٦) ؛ نظرية الوجود  
(٢٣٧ — ٢٤٠) ؛ الامة الحضارية للنزعة السوفسطائية (٢٤١ —  
٢٤٢) .
- حواشى ومراجع : . . . . . ٢٤٣ — ٣٦٤

*[Faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

## تصدير عام

هاهنا معبدُ الروح ، فطوبى للداخلين ؛ وها هنا ميلادُ  
العقل ، فهلموا تحتفل به يا من بالعقل تؤمنون . هلمُّوا ، فهنا ،  
وفي لحظة قدسيّة عالية ، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرة  
هزّة الخلق ، فانتفض عنها جنينُ العقل ، وبالعقل كان  
الإنسان الأعلى .

هنا اجترأ الإنسان ، فنجى الإلهى نقابه ؛ وافترع الكون ،  
فانفضت منه أسرارُه ؛ واستشرف إلى عين الوجود ، فتجلّى  
في نور الفجر .

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

أرأيت إليهم وقد أطلُّوا على سرِّ السرِّ من عليائه ، وعلى  
جباههم مسحةٌ من البساطة المقدسة ، وفي عيونهم برقانُ  
الدهشة الساذج ، ومن نظراتهم إشعاعُ الطفولة الأبدية !  
ها هم أولاء يتفرسون كلمة اللغز ، ويقسمعون إلى الصوت

الهاتف من أعماق الوجود ، فإذا برأئدهم طاليس يصيح : إنه  
الوحدة ، فإليها يردُّ كلُّ تعدد . أجل أيها الرفيق ! هكذا يجيب  
انكسيمندريس ؛ ولكنه الوحدة اللامحدودة ، أو اللانهائي  
الواحد ، لأنه حتى ترى ، وليس لهذه الثروة حد ولا لتلك  
الحياة نهاية . ولكن اللانهائي خليط هائل ، فأين النظام ؟  
هنا ويقول فيثاغورس : لا بد وأن يكون خاضعاً للعدد وقانون  
العدد ، حتى يكون ثم انسجام . ولكن إيجاد الانسجام من  
شأن العقل ، فليكن ثمة عقلٌ أو « لوغوس » ، يكون الناموس  
الأعلى الذي يجري على أساسه التغير في الوجود ، التغير الدائم ،  
لأن الوجود دائم السيلان ، كما يقول هرقليطس . الوجود دائم  
السيلان ! كلا إنك واهم ، بهذا يصرخ پرمينيدس ؛ ألا إن  
الوجود ثابت ، لأن في الثبات الكمال ، ولأن في التغير العوز  
والنقصان ؛ فعلموا بالأبصار إلى ما فوق الظاهر والمحسوس !  
ولكن كليهما كان ينظر من جانب واحد ، ألا فلننظر من كل  
الأنحاء ، ولنرجع الكون إلى أربع عناصر أزلية أبدية كافية  
وحدتها لتفسير كل موجود ، كما نصح أنباذوقليس ؛ أو إلى  
جواهر فرّدة يسودها أشدُّ أنواع الاتفاق نزاء وتقلبا ، وتسلك  
سبيلها في كون تحكمه الآلية المطلقة . وهنا يتمرد انكيساغورس

على كل هذه الآلية والمادية اللاصقة بالتراب ، هاتقاً في نشوة  
ووجءد : بل يحكمه العقل .

ولكن « الانسان » قد ضاع خلال ضباب الموجود  
الواحد . فكان لا بد أن يرتفع صوت يدوى عالياً في تمرد  
وحنق : هذا هو الكون الأكبر ، فأين الكون الأصغر ؛  
هذا هو الموجود الواحد ، فأين الانسان الفرد ؟ تنازعوا ماشاءت  
لكم نفوسكم التنازع ، واختلفوا ماشاءت لكم أهواؤكم  
الاختلاف ، ولكن هناك فوق كل اختلاف وكل تنازع  
حقيقة أولى ، هي الحقيقة الانسانية ، وقيماً علمياً ، هي القيم  
الانسانية الخالصة . فعليكم بها ، تكتشفوا أسراراً فوق كل  
الأسرار الكونية ، أسراراً تسود حياة المدينة ويعلو بها  
المضمون الروحي للفرد . إنهم يقولون : في البدء كان الماء أو  
اللامحدود أو الهواء أو النار أو الجوهر الفرد ، أما نحن ، معشر  
السوفسطائيين ، فنقول لكم : في البدء كان الانسان .

هنا أزمة : أزمة الانسان وقد اكتشف لأول مرة نفسه .  
والأزمة رمز على حياة ، لأن الأزمة قلق ، والقلق للوجود الحي  
ينبوع . ولذا كان في أزمة الإنسان هذه ، حياته وخلصه .  
فالآن ، لتخرج الروح اليونانية ، بل الروح الانسانية بأسرها ،

من ربيع نموها ، كى ترتفع الى صيفها وتمام نضجها لدى سقراط  
وأرسطو وخصوصا أفلاطون ؛ ولتتوقل سلم السمو الروحي حتى  
نهاية درجاته ، فقد هداها السوفسطائيون الى الانسان ، قائلين :  
من هنا الطريق !

وهنا نحن أولاء نجد اليوم هذا النداء ، متوجهين به الى  
المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة ، كى تثبت الإنسانية  
فى عرشها من جديد ، فى العصر الذى سادت فيه الآلية ، فاخترق  
الانسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم ؛ وكلنا أمل وثاب  
فى أننا سنستطيع ، نحن المؤمنون بهذه الروح من أبناء هذا  
الجيل ، أن نقيم ، إن عاجلاً أو آجلاً ، عالماً ممتازاً من القيم  
الروحية الانسانية العليا

عبد الرحمن بدوى

ديسمبر سنة ١٩٤٢



تاريخ الفلسفة

٥٥٥

فصل فی شرح

التاريخ والفلسفة يبدوان لأول وهلة متناقضين متعارضين :  
لأن الفلسفة معناها الكشف عن الحقيقة ، والحقيقة معناها مطابقة  
الفكر للواقع ، فإما أن يكون الفكر مطابقا للواقع وحينئذ يسمى  
حقيقة ، أو لا يكون فلا يمكن أن يسمى حقيقة . فالحقيقة تقتضى  
الثبات ، مادامت هي في جوهرها ليست غير مطابقة الفكر للواقع .  
بينما نشاهد من الناحية الأخرى أن التاريخ موضوعه التغير ، إذ  
لا يمكن أن يفهم بدون الزمان ، أو بعبارة أخرى ليس التاريخ  
غير سلسلة من الحوادث المتتابعة التي ترتبط أشد الارتباط .

كلا الموضوعين إذن مختلف : الفلسفة والتاريخ ، ما دام  
موضوع الحقيقة أو الفلسفة هو الثبات ، بينما موضوع  
التاريخ هو التطور والتغير والزمان . فهلا يمكن إذن أن لا يقوم  
للفلسفة تاريخ ، مادامت الفلسفة ليست حوادث ووقائع تقع  
في زمان دون زمان ، وترتبط بظروف الزمان والمكان أشد  
الارتباط ؟ الواقع أن هذا القول لا يمكن أن يعد صحيحاً ، ولو  
أن الذين وقفوا هذا الموقف ، أى الذين أنكروا أن يكون للفلسفة  
تاريخ ، وأنكروا أن هناك شيئاً اسمه الفلسفة بالمعنى الذى  
حددناه سابقاً ، نقول إن هؤلاء قد جعلوا الموقف بالنسبة إلى  
تاريخ الفلسفة ينقسم قسمين : فإما أن يعتبر المرء أن هناك تاريخاً ،  
وليس ثمة فلسفة ، أو أن يعتبر أن هناك فلسفة وليس ثمة تاريخ

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

أما أصحاب الموقف الثاني فقد قالوا أن ليس ثمة حقيقة في ذاتها ، وأن المذاهب متعارضة متناقضة ، وعلى هذا لا يمكن أن نعتبر أن هناك فلسفة . وهؤلاء هم الشكاك الذين اتخذوا من تضارب المذاهب الفلسفية وتناقض الواحد مع الآخر وسيلة للحط من الفلسفة ، وإنكار المعرفة إنكاراً تاماً أو شبه تام . وهناك موقف وسط بين هذين الموقفين ، وهو الموقف الذي يصرف النظر عن الحقيقة ولا يحكم عليها ، سواء أكانت هي في ذاتها حقيقة أو غير حقيقة ، ومن هنا يحاول أصحابه الوصف دون الحكم — أي أن أبحاثهم اذن وصفية لا تقويمية ، — وهؤلاء هم مؤرخو الفلسفة بالمعنى البعداني لكلمة تاريخ الفلسفة . ونحن نجد في العصور القديمة ثلاثة من المؤرخين يمثلون هذه النزعات الثلاث : فيمثل النزعة التاريخية الوصفية ذيوجانس اللاثرسي ، ويمثل النزعة الثانية سكستوس إمپريكوس وهي نزعة الشكاك ، ويمثل النزعة الثالثة استوييه ، وهي النزعة الفلسفية التي تنظر إلى الفلسفة دون اعتبار لتاريخ الفلسفة . وفي العصر الحديث نشاهد أن هذه النزعات يمثلها على التوالي امستانلي ، وپيپربيل ، ثم يعقوب بروكر (١) .

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

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

فهناك إذن ، حتى من ناحيه اعتبارنا أن موضوع الفلسفة ثابت .  
 ما يُلزِمنا القول بأن ثمة للفلسفة تاريخاً .  
 ولكن هل هذا صحيح ؟ أى هل موضوع الفلسفة ثابت ؟  
 الواقع أن لا ، وذلك لأن العالم الخارجى — كما انتهى إلى إثبات  
 ذلك كَسَنَتْ — لا يوجد إلا لأن الروح الانسانية أو العقل  
 الانسانى قد أنشأه ، أى أنه ليس ثمة حقيقة خارجية موضوعية ،  
 بل الحقائق قائمة على الروح الانسانى . وعلى هذا فانه لما كانت  
 الروح الانسانية حية ، أى أنها روح متطورة عرضة للنمو أولاً ،  
 والازدهار ثانياً ، والانحلال ثالثاً ، واللفناء أخيراً ، فانها متغيرة .  
 فالحقائق التى تنتجها متغيرة بتغيرها ، والنتيجة إذن هي أن موضوع  
 الفلسفة متغير .

والواقع أننا لو أخذنا بهذه النظرة إلى الروح الانسانية ،  
 فقلنا ، كما يقول هيجل — من أن الروح هي التاريخ نفسه أو أن  
 التاريخ ليس إلا الروح أو الفكرة المطلقة وهى تعرض نفسها على  
 مر الزمان فى العلم والفن والدين والفلسفة والقانون — إذا قلنا  
 بما يقول به هيجل ، فان معنى هذا أن الروح متغيرة ؛ ومن حيث  
 أن الفلسفة فى نظره هو ، وفى نظر المثاليين جميعاً ، هى إدراك  
 الروح لذاتها فى تطورها ، فان الفلسفة وتاريخ الفلسفة تبعاً لهذه  
 النظرة شيء واحد .

تلك هى نظرة هيجل ورجال المدرسة الهيجلية إلى تاريخ  
 الفلسفة . وإنا لنجد هذه النظرة قد ظهرت بوضوح عند كونوفشسر

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

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

أن هناك تحولا سريعا . إنما نقط التحول ليست غير رد فعل تقوم به النفس الانسانية حينما تشعر بأنها يثست ، أو على الأقل قد شبعت ، من كل ما عرفته حتى الآن . فهمي تعبير عن حالة نفسية تشعر فيها النفس الانسانية بأن المعتقدات التي قد وجدت أمامها لم تعد تشبع نزعاتها ، ولم تعد قادرة على أن تكون مستجيبة لهذا النداء الجديد الذي تشعر به روح العصر الجديدة حينما تبدأ يقظتها . فهذه الأدوار التي يخيل فيها إلى المرء أن الروح الانسانية قد اتجهت اتجاهاً جديداً وتنكرت للماضي ، لا بد مع ذلك أن تكون على اتصال وثيق بالماضي وبروح الماضي . فتراها في البدء تنور ثورة عنيفة على هذا الماضي من أجل أن تؤكد كيانه بازائه ، ثم يستمر هذا التضاد بين الروح الجديدة والروح القديمة في ازدياد شيئاً فشيئاً ، ولما سكنه مع ذلك لا يستطيع أن يقطع الصلة بهذا الماضي . ثم هناك اعتبار آخر : وذلك أن من بين الحجج التي يبيها أنصار التنكر للماضي من أمثال ديكرت ، أن ليس في الماضي شيء مفيد أو جديد ، وأنه لا يصلح أن يكون مراناً للروح الفلسفية ولا دافعاً لها في طريق البحث : ولكن هذا الرأي ، أو هذه الحجة ، لا تقوم أيضاً على أساس صحيح ، لأن النظرة في المذاهب الفلسفية السابقة من شأنها أن ترسم للانسان الحدود التي يستطيع في داخلها أن يسير ، وأن تبين له المشاكل التي يجب عليه أن يحلها ، إن لم تكن قد حلت من قبل ، أو أن يكمل حلها إن كان قد تم منها قبيل شيء . ومن شأن التاريخ أيضاً ، وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، أن



يزيل عن الانسان فكرة التعصب للرأى ؛ أو ما يسمونه باسم  
 التزمت والحتمية . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ، تبعاً لكل ما قلناه  
 حتى الآن ، إن هناك تاريخاً للفلسفة . أولاً ، وأن هذا التاريخ مفيد  
 ثانياً ، فإذا انتهينا من هذا ، بدأت أمامنا مشاكل جديدة :  
 إذ كيف نستطيع أن نقوم بكتابة هذا التاريخ ، وما هى الأسس  
 التى يبنى عليها ، وما هو المنهج الذى يجب على مؤرخ الفلسفة أن  
 يسير عليه ، وما هى القوانين العامة التى يستطيع أن يستهدىها خلال  
 بحثه فى هذا التاريخ ؟

كل هذه المشاكل تنحل إلى مشاكل ثلاث رئيسية هى :

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة ، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع  
 أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل ، ومنه نستطيع بعدئذ  
 أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة .

ثانياً : مشكلة حدود الفلسفة ، أى إلى أى حد نستطيع  
 أن نقول إن تمت تاريخاً للفلسفة ، وإن هذا التاريخ مستقل عن  
 بقية العلوم الروحية . أى : ما هى الفلسفة أولاً ، وثانياً ما هى الصلة  
 بين الفلسفة ( على النحو الذى نحدده ) وبين بقية العلوم الأخرى ،  
 وهل يمكن للفلسفة أن تفهم مستقلة عن بقية مرافق الحياة الروحية ؟  
 ثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى  
 تطورها ؟ وإذا كان هناك مثل هذا القانون ، فما هو ، وما هو  
 المنحنى الذى ترسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ ؟  
 هل المذاهب الفلسفية تنحل كلها إلى مذهب واحد ، وليست

المذاهب التالية غير تكرر لهذا المذهب الأول ، أو أن كل مذهب جديد هو جديد بمعنى الكلمة ، لا صلة له بما تقدمه من مذاهب ؟ ثم إذا كان ثمت صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر ، أو هل هي صلة دورات مقفلة ، ولكل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص ، الذي تسيير عليه ؟

تلك هي المشاكل الثلاث التي تعترض مؤرخ الفلسفة حينما يبحث لأول مرة في تاريخها ، فلنبدأ الآن بالتحدث عن كل مشكلة من هذه المشاكل على حدة .

**المسألة الأولى :** اختلف المؤرخون من قديم الزمان في بدء تاريخ الفلسفة ، أي في النقطة التي ابتدأ عندها تكوين الفلسفة . فقال أرسطو : إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملمطي . وقال ديوجانس اللايرسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين . فنحن هنا إذن بإزاء رأيين متعارضين ، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين ، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي .

فالبحوث التي قام بها المستشرقون قد كشفت في السنوات الأخيرة عن وجود حضارة شرقية بابلية زاهرة . ونحن نجد في إحدى القصائد التي بقيت لنا من نتاج هذه الحضارة ، قصيدة تسمى

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

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

الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين قد وصلت إلى درجة عليا من التطور (٥) وهذا الرأي نستطيع أن نرد عليه أيضاً بما رددنا به على الحجة السابقة من قبل ، فنقول : أجل إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والآشوريين ، تجريبية صرفة ، أى أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا عدداً ما في العدد ٣ ، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه ، فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظرى الذى تقوم عليه عملية حسابية ما . ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره «خرميدس» لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب : بين حساب هوفن الحساب ، وبين الحساب النظرى . فالمصريون اذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملى أو فن الحساب ، بينما كان لدى اليونان ، إلى جانب هذا ، علم الحساب أى الحساب النظرى .

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

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

وتمت حجة ثالثة ، يسوقها أيضاً أنصار الرأي القائل بأن أول بدء الفلسفة كان عند الشرقيين ، مؤداها أنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة ، كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري ، مثل لفظة قَدَر و عدالة وغيرها . فمثل هذه الألفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً . كما أن من الممكن أن نرد بعض أنواع ذلك الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير الذي يسميه كاسيرر بالفكر الشكلي التركيبي (٧) ، في مقابل الفكر العلمي القائم على قانون العلية ، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلة والمعلول . وهذه النزعة إلى الربط بين

الفكر الفلسفي والعقلية البدائية قد لقيت رواجاً عظيماً بفضل الاجتماعيين المحدثين، وبخاصة الفرنسيين منهم أمثال ليقي بريل. ولكن هذه النزعة قد أصبحت مقضياً عليها الآن تقريباً ولم يعد لها كثير من الأنصار. ومن ردودنا هذه ننهي إلى النتيجة التالية: وهي أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي. وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل التئيل من هذا الرأي واعتبار الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي. وعلى كل حال سنتناول مسألة الصلة بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي فيما بعد بالتفصيل.

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

بدورها وانتقلت إلى الأوزوبيين . ومعنى هذا أنه كانت هناك  
ثمة صلات بين الشرق والغرب لا نستطيع أن ننكرها ، وعلى كل  
حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتمل مكاناً ضخماً في دراستنا غالباً ،  
نظراً لإعتبارنا شرقيين تقريباً ، ومسلمين غالباً ، وبالتالي فنحن  
مضطرون إلى أن نفسح لها مجالاً كبيراً في دراستنا لتاريخ  
الفلسفة .

**المسألة الثانية :** إلى أي حد نستطيع أن نعتبر أن للفلسفة  
تاريخاً مستقلاً عن بقية العلوم الأخرى ؟ هل نستطيع أن نفصل  
بين الفلسفة وبين الدين والفن والعلم والسياسة التي وجدت في  
نفس العصر الذي وجد فيه هذا المذهب الفلسفي أو ذاك ؟ وهل  
تاريخ الفلسفة عرض للأفكار والنظريات الفلسفية فحسب ،  
دون اعتبار ما للوسط الذي نشأت فيه والبيئة التي خرجت منها ؟  
نظن أن لا . أولاً : لأن الفلاسفة لا يمكن أن يفهم مذهب  
الواحد منهم إلا إذا ربطناه بالمركز العام الذي يشغله والاتجاه  
الذي يتجهه في تفكيره العام . فلم يكن الفلاسفة جميعاً محترفين  
للفلسفة فحسب : إذ كان منهم المشتغلون بالإصلاح الاجتماعي مثل  
أوجست كونت ، والمشتغلون بالسياسة مثل قولتير ، والذين اهتموا  
المهن الفنية أمثال هربرت اسپنسر الذي كان مهندساً اشترك  
في إنشاء أول سكة حديدية في إنجلترا . وكان منهم كذلك من كان  
فيلسوفاً خالصاً ، تفرغ للفلسفة والتفكير الفلسفي فحسب ، مثل كنت  
وديكارت . ثانياً : ومن ناحية أخرى ، اختلف الغرض الذي من

أجله طُلِبَت الفلسفة : فلقد كان الروماني مثلاً يطلب من الفيلسوف أن يكون موجهاً لضميره ، بينما كان البابوات في القرن الثالث عشر الميلادي ، أمثال أنوسنت الثالث وجريجوري التاسع واريان الرابع ، يطلبون من الفلسفة أن تقوم بالدفاع عن العقائد المسيحية ضد الفلسفة الإسلامية التي غزت الغرب في ذلك الحين ، كما كانت الحال في جامعة باريس التي أنشئت في القرن الثالث عشر ، وصدق على لواحقها البابا سنة ١٢١٥ . ونحن نجد في القرن الثامن عشر أن المفكرين من رجال الانسكلويديا ، كانوا يطالبون الفلسفة بأن تكون محررة للعقول من ربة التقاليد والعقائد الموروثة

وهنا يقال إن الفلسفة لا صلة لها بهذا كله . وإنما الفلسفة هي البحث النظري الصرف الذي يتجه إلى الكشف عن الحقيقة وحدها ، بصرف النظر عن الملابسات الخاصة المتوقعة على الزمان والمكان . فتاريخ الفلسفة ، هو كما يرى كسنت ، تاريخ العقل الخالص أو المجرد .

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



بهذا القول . ولما أخذ مثلاً العبارة المشهورة : « اعرف نفسك بنفسك » ، فنجد أنها تختلف عند سقراط عنها لدى القديس أوغسطين : فهي عند سقراط أن يحلل الانسان العقائد التي يعج بها ذهنه ، وأن يكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه ؛ وهي عند القديس المسيحي أوغسطين تعني أن يكتشف الانسان في نفسه الثالوث الذي مثله الله في الانسان باعتبار أن الانسان — في نظر المسيحية — صورة لله . فالاختلاف الذي نلاحظه بين المعنيين ( في تفسير كل من القديس أوغسطين وسقراط لهذه العبارة التي أوردناها ) راجع إلى طبيعة كل مفكر . إذ كان سقراط فيلسوفاً خالصاً ، بينما كان القديس أوغسطين رجلاً لاهوتياً .

وتمت مسألة أخرى وتلك هي ما يسميه برييه في كتابه « تاريخ الفلسفة » (٨) : اختلاف مستوى المذاهب . فمثلاً في مشكلة العقل والنقل نجد أن الشيء الواحد كان يعتبر في عصر من العصور تابعاً لميدان الايمان — أو النقل — ، بينما يعتبر هذا الشيء نفسه في عصر آخر تابعاً لميدان العقل . فنرى مثلاً أن فكرة لامادية الروح هي فكرة عقلية في نظر ديكارت ، بينما نجد لها من بعد في نظر لوك عقيدة دينية ولا يمكن أن تكون عقيدة عقلية . والحياة السعيدة أو حياة النعيم هي في نظر رجال الدين ، فكرة دينية في أصلها ، ولكنها أصبحت فيما بعد على يد رجل فيلسوف هو اسپينوزا ، فكرة عقلية ، بله رياضية ، برهن عليها اسپينوزا بطريقته الرياضية في إثبات الحقائق الميتافيزيقية .

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

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

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

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

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

## تاريخ تأريخ الفلسفة

- ١ -

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

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

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

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

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

أو الثاني الميلادي ، فلم يكن من المتيسر إذن أن يتميز الإنسان الصلة بين هذه الفلسفة القديمة التي تقدمها لنا هذه المراجع ، وبين الفلسفة المسيحية التي ظهرت في العصور الوسطى . ومن هنا أيضاً كان من الصعب أن يتميز الإنسان أن هناك استمراراً لتأريخ الفلسفة وتطوراً للمذاهب الفلسفية الواحد تلو الآخر . ومع ذلك فقد بدأ بعض الكتاب ، مثل لونوا ، يكتب عن تأريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وذلك في كتابه الذي يعرف باسم : « المدارس المشهورة قبل وبعد شرلمان (٩) » .

وهذه النظرة التي حددت النظر إلى تأريخ الفلسفة إبان ذلك العصر ، قد عبر عنها بكون أوضح تعبير في كتابه عن « مكانة وتقدم العلوم » حيث قال إن تأريخ الفلسفة جزء من التاريخ العام الأدبي ، وهذا التاريخ يبحث في المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت على مر عصور الفلسفة ، فكأن تأريخ الفلسفة إذن هو تاريخ تتابع وتنازع الشيع المختلفة .

فاذا بحثنا الآن في الطريقة التي كان يسير عليها رجال عصر النهضة في نظرتهم إلى تأريخ الفلسفة ، نجد أولاً أن الاتجاه الأول كان هو الميل إلى الكتابة عن تاريخ فرقة من الفرق ، لأن الكاتب لهذا التاريخ يؤمن بهذا المذهب . ومعنى هذا أن كل تاريخ هو تاريخ للشيع ، وأن كل مؤرخ متشيع للشيع التي يكتب عنها .

فترى مرسيليو فتشينو (١٠) يكتب عن الأفلاطونية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة ، في كتابه : « الالهيات الأفلاطونية » ، وذلك

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

ولقد كان هناك مذهب آخر غير هذه المذاهب ، كان يسير على طريقة الشكك ، وذلك أن الشكك كان يعينهم أن يكتبوا تاريخاً للفلسفة ، لكي يبينوا ما هنالك من تعارض بين المذاهب الفلسفية المختلفة ، متخذين من هذا التعارض وسيلة لانكار الفلسفة نهائياً ، ومن أشهر الكتب التي كتبها الشكك كتاب سككتس امريكوس : « ضد المتزمتين » ، وقد طبع هذا الكتاب من يتشيعون لهذا الرأي من رجال النهضة ، فقد طبعه وترجم جزءاً منه « هنرى استين (١٣) في القرن السادس عشر ( سنة ١٥٦٢ ) .

— ٢ —

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

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



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

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

— ٣ —

ومع ذلك يجب علينا ملاحظة أنه كان هناك منذ زمن بعيد ، أى منذ مستهل القرن السابع عشر ، تيار آخر معارض لهذا التيار ، حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحدة ، وأن يوفقوا بين المذاهب المختلفة ، وأن يعتبروا هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الانساني وهو يتطور ناشداً الكمال أو الحقيقة الكاملة . ففي سنة ١٦٠٩ نشر جوكانيوس (١٤) . كتابه «التوفيق بين الفلاسفة» وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو الذي بيناه . وإلى جانب هذه النزعة قامت نزعة أخرى هي نزعة التلفيق ، ويرى أصحابها من ورائها إل اختيار ما يرونه حقيقة في كل مذهب ، فهم

يعتقدون أن كل مذهب يحوى جزءاً من الحقيقة ، وما على المؤرخ إلا أن يكشف عن هذا الجزء الحقيقي من كل مذهب ، وأن يضم جميع الأجزاء التي جمعها بعضها إلى بعض . وهذه النزعة نجدناها ممثلة أولاً في كتاب جورج هورن الذي أشرنا إليه آنفاً ، وعنهما أفصح في مقدمته لكتابه هذا . ثم إنها من ناحية أخرى أثرت في بروكر في كتابه المذكور سابقاً . وكذلك أثرت في رجال الانشكولوبديا كما نشاهد ذلك جلياً تحت مادة « التلفيق » . وفي هذا الصدد يقول جورج هورن وبروكر إن مذهب التلفيق هو المذهب الوحيد الجدير بأن يتبعه مؤرخ الفلسفة . وعلى هذا نرى أن تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر قد نظر إليه إما من ناحية نزعة التوفيق أو من ناحية نزعة التلفيق .

ولكننا نشاهد في هذا القرن أيضاً بذوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة ، لأن هذه النزعة السالفة لا تستطيع أن تتبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية ، ولا تستطيع أن تتصور أن في التاريخ الفكري تتابعاً واستمراراً .

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

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

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

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

أما من ناحية ديچراندو نفسه فقد أرجع كل الأسئلة التي يمكن للعقل الانساني أن يضعها لنفسه فيما يختص بحقيقة الوجود

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

وعلى نحوٍ مشابه لما فعله ديجرانو ونجد فكتور كوزان الذي اتخذ له طريقة تجمع بين منهج عالم النبات الذي يقسم كل النباتات إلى عائلات ، وبين منهج عالم النفس الذي يحاول إرجاع المذاهب إلى أصول في النفس الانسانية . وعلى هذا قسم أولاً المذاهب عدة أقسام وحاول من بعد أن يرجع هذه التقسيمات إلى الملكات الرئيسية التي تحويها النفس الانسانية ، ففيها — كما كان يرى علم النفس في ذلك الحين — قوى ثلاث : القوة المفكرة ، والقوة الحاسنة ، والقوة النزوعية . والمذاهب الفلسفية المختلفة تنقسم بحسب كل ملكة من هذه الملكات ، فلدينا اذن ، في نظر فكتور كوزان ، تصنيف للمذاهب الفلسفية المختلفة يرجعها إلى الملكات الثلاث الرئيسية الكائنة في طبيعة النفس الانسانية .

— ٤ —

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

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

فهناك من ناحية إذن استمرار في التطور ، ومن ناحية أخرى هناك وحدة تسود وتعلو على كل خطوة من خطوات هذا التطور . أما النظرة إلى فصل تاريخ الفلسفة أو تاريخ الحياة الروحية وتقسيمه إلى أجزاء ، فهي نظرة الكاثوليك الذين لعنوا العصور القديمة ، والبروتستانت الذين حملوا على العصور الوسطى ، والمتحررين المحدثين الذين ينفون أن يكون في التاريخ ارتباط بين أجزائه المختلفة ؛ أما الواقع فهو أن التاريخ مترابط كل الترابط ، ومستمر في حلقاته . أما الحركات

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

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

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

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

ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن كونت في نظره إلى تاريخ



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

ويشابه هذا الرأي الذي قال به أوجست كونت ، ما قال به هيغل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين يُنظر إليها من الخارج ، أى باعتبارها تعرض نفسها في الزمان . فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلى ادراك ذاتها ؛ وإدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعاً لذاتها ؛ وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة ، وترتفع إلى درجة أعلى من الدرجة التي كانت عليها . والروح في هذا التطور تسير على أساس المنهج الديالكتيكي ، وخلاصته ، إن كل موضوع أو فكرة مرتبط أشد الارتباط وبدون انفصال ، عن المذهب أو الفكرة المناقضة له ، ولا بد من بعد أن ترتفع فوق هذا التناقض بين الشيء ونقيضه لكي نصل إلى مركب يعلو على الاثنين ويرفع التناقض الموجود بين كلا الشئيين المتناقضين . وهذا الشيء الثالث هو ما يسمى باسم « مركب الموضوع » . ونستطيع أن نترجم هذه الألفاظ بقولنا :

موضوع ، ونقيض موضوع ، ومركب موضوع . وهذا المركب موضوع يصبح موضوعاً لا يلبث أن يكون له نقيض موضوع ، فيحتاج الأمر إلى مركب موضوع من جديد ، وهكذا دواليك .

وعلى هذا النحو يسير التاريخ ، والتاريخ الفلسفي هو الآخر . وذلك بأن يأتي مذهب من المذاهب يقول بفكرة ما ، فيأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة ، ثم يأتي من بعد مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين ، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض . وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة . فهما اختلفت المذاهب الفلسفية ، فهي ليست في الواقع غير وحدة واحدة ، تجمعها الروح المطلقة التي تعرض نفسها في تاريخ الفلسفة . وكما أن الفلسفة ليست غير الروح المطلقة ، منظوراً إليها بدون الزمان ، فكذلك الحال ، ليس تاريخ الفلسفة غير الفلسفة نفسها ، منظوراً إليها باعتبار الزمان .

فاذا رأينا اختلافاً بين المذاهب الفلسفية ، فليس معنى هذا أنها مختلفة بالجوهر ، وإنما كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذي يليه . وعلى هذا الأساس ، فإن المذهب اللاحق يتضمن المذهب السابق ويعلو عليه . والنتيجة لهذا هي أنه كلما تأخر المذهب كان أكثر تقدماً ، . لأنه سيحتوي كل المذاهب السابقة عليه ، وقد أضيفت إليه أشياء جديدة ترتفع فوق الاختلاف الضروري الوجود ، بين المذهب الواحد والمذهب الآخر . ومن نظرتي كونت وهيغل هاتين ، نستطيع أن نستخلص

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

إلى التناقض الموجود بين فكرتي الجبر والاختيار ، فكل المذاهب الفلسفية تدور حول هذه المشكلة ، مشكلة الحرية والجبر . وعلى هذا فالمذاهب الفلسفية ليست غير محاورة أبدية بين أنصار هذين الرأيين ، وليس ثمت من جديد في موضوع الفلسفة مطلقاً ، لأن كل تفكير فلسفي يدور حول هذا الموضوع

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

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

والسبب في هذه النظرة الجديدة إلى تاريخ الفلسفة أنه قد  
دخل عاملان جديدان على تصور المؤرخين للفلسفة : وكان العامل  
الأول نتيجة للنهضة العظيمة التي نهضتها الدراسات الفيلولوجية في  
النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ،  
بل حتى يومنا هذا . فقد اكتشفت نصوص كثيرة ، وعنى  
المؤرخون بعمل طبقات جديدة . وجدوا كثيراً في البحث عن  
الوثائق ، وكانت نتيجة هذا كله أنهم يعدون ينظر إلى تقسيم العصور

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

ومن هنا فإن لدينا صعوبة كبيرة في كتابة تاريخ الفلسفة كتابة عامة تركيبية باعتبار أنه يسير على قانون معين . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أتى عامل آخر مخالف للعامل الأول — كما سنرى بعد حين — وهو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه ، كما فعل أصحاب النظرات السابقة أمثال هيجل وكونت . فهؤلاء قد ظنوا أن الفلسفة معناها الحقيقة فقط والحقيقة مجردة عن أصحابها والقائلين بها . وعلى هذا لم يكن يعينهم مطلقاً أن يربطوا بين الفيلسوف وبين مذهبه ، ولم يكونوا يراعون ما هنالك من خلاف بين الفيلسوف الواحد والفيلسوف الآخر ممن يتبعان مذهباً واحداً . والواقع أن التاريخ لا يسير على هذا النحو : فإن للشخصية أكبر الأثر في

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

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

ثم أضيف إلى هذين العاملين — أو بعبارة أدق إلى العامل الثانى — عامل ثالث هو عامل القوميات ، خصوصاً بعد أن تكونت القوميات وأصبح الضمير القومى فى كل البلاد الأوربية ضميراً حياً مرهفاً . فإن هذا العامل قد اضطرنا إلى أن ننظر إلى شىء آخر

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

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

تلك هي الحال التي كان عليها تاريخ الفلسفة في مستهل هذا القرن ، أي إلى أن جاءت الحرب العظمى الماضية ، وحينئذ — أي بعد الحرب — بدأت محاولة جديدة كل الجدة للتوفيق بين النظرات المختلفة ، وبخاصة النظرتين الأخيرتين اللتين تعرضنا لهما ، ونعني بهما النظرة الفيولوجية والنظرة الفردية ، بما تتضمنه من قومية وزمنية . وهذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف من أكبر فلاسفة الحضارات ، ونعني به أوزفولد اشبنجلر (٢٦) .

يرى اشبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات ، عدها



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

ولذا ذكر على سبيل المثال أن الحضارة اليونانية لم تكن تعرف اللامتناهى ، بينما تسود الحضارة الأوربية فكرة اللامتناهى . ولهذا نجد هذه الخاصية تسود كل مظاهر الحياة الروحية اليونانية ، كما أن خاصية اللانهاية تسود كل مظاهر الحياة الروحية الأوربية . وفي الرياضيات لم تكن فكرة اللامتناهى موجودة عند اليونانيين ، ولذا لم يستطيعوا أن يكتشفوا الأعداد اللاعقلية ، كما لم يعرفوا أيضاً حساب اللامتناهيات ، بينما قد وجد هذا الحساب في العصر الحديث على يد ليبنتس . وكذلك الحال في فكرة الزمان والمكان ، لم يكن ينظر اليهما في الفلسفة اليونانية باعتبارهما لامتناهيين . فمعنى هذا إذن أن لكل حضارة من الحضارات خصائصها المميزة لها . وبهذه الخصائص ينطبع كل تفكير وكل مرفق من مرفق الحياة الروحية الخاصة بكل حضارة من هذه الحضارات .

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

فالحضارة تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل الى القمة فى وقت هو صيفها ، ثم تبدأ فى الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يقابل الخريف بالنسبة الى السنة ، ثم يأتى الشتاء بمعنى أن الحضارة يفنى كل ما فيها من قوى فتموت . فهناك للحضارة اذن أربعة أقسام . إلا أن كل قسمين يكونان شيئاً واحداً . ولذا تنقسم الحضارات بمعناها العام الى القسم الأول ، وهو الحضارة ؛ والقسم الثانى وهو المدنية . والذي يعيننا الآن هو أن تطور الفلسفة فى كل حضارة من الحضارات يتم تبعا لهذا التقسيم . فى دور الحضارة يسود علم ما بعد الطبيعة ، وفى دور المدنية يسود علم الأخلاق . والميتافيزيقا فى الدور الأول مرتبطة أشد الارتباط بالرياضيات ، باعتبار أن الرياضيات رموز للحياة الروحية الموجودة إبان ذلك الطور . كما أنها من جهة أخرى مرتبطة بالدين . أما فى دور الأخلاق ، فالأخلاق مرتبطة أشد الارتباط بالاقتصاد السياسى ، بدلا من الرياضيات ، وبقواعد المعاملات ، بدلا من الدين .

فى الطور الأول - أى طور الحضارة - تنكشف الحياة ، بينما فى الطور الثانى - أى طور المدنية - تصبح الحياة موضوعا ؛ والطور الأول يكون طور تأمل يبدأ ايمانيا ويصبح عقليا فيما بعد . أما فى الطور الثانى - أى طور الأخلاق والمدنية - فإن التفكير يكون عمليا قائما على أساس العاطفة وعلى أساس المنفعة العملية وينكر كل ما للعقل من قيمة فى اكتشاف المعلومات . وبينما كانت مشاكل الوجود الكبرى هى التى تشغل رجل الحضارة ، ترى أن الذى يعنى

رجل المدنية هو مشا كل الحياة العملية ، سواء أ كان ذلك خاصا بالفرد كفرد ، أو بالجماعة كجماعة . ففى الحضارة اليونانية نجد أن الرواقى كان يعنى بجسمه ، والرواقى هذا ينتسب بالطبع الى دور المدنية ، ويقابل هذا فى الحضارة الحديثة ما يفعله أنصار المذهب الوضعى ، من عنايتهم بالجماعة . ومثل هؤلاء يسميهم اشپينجلر باسم المتواقين ، بمعنى أن الرواقى فى الحضارة اليونانية القديمة يقابله صاحب المذهب الوضعى فى الحضارة الأوروبية الغربية . والحضارة القديمة قد بلغت أوجها عند ارسطو وابتدأت المدنية بعد موته . أما فى الحضارة الحديثة ، فقد بلغت أوجها عند ككنت ، ومن بعد ككنت بدأت المدنية ، ولهذا نرى أن الفلاسفة الذين يبدو أنهم ممن يعنون بعلم ما بعد الطبيعة هم فى الواقع مشغولون بالأخلاق ، قبل أن يكونوا مشغولين بعلم ما بعد الطبيعة . فشوينهور لا يكتب الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه الموسوم باسم « العالم امثال واردة » إلا من أجل الجزء الرابع وهو الخاص بالأخلاق ، بينما الأجزاء الأولى خاصة بنظريته فيما بعد الطبيعة . وهيغل مثلاً قد أثر ، وأنتج الماركسية .

فعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إن للحضارة خصائص معينة ، أو على حد تعبير نيتشه ، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر ، فى أى ناحية من نواحي الحياة الروحية ، بطابعه الخاص . ولا نستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلاسفة إلا اذا عرفنا

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

والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتمى إليها ، وبدوره يعطيها خصائص جديدة ؛ فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتا ويضع لها قيماً خاصة . ومعنى هذا أن الفردية والشخصية دخلاً كبيراً فى تكوين كل فلسفة . وبهذا نكون قد أروضينا النزعة الفردية . وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا اشينجلر ، سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية .

٥٥٣

# الروح اليونانية

Faint, illegible handwritten text in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.

في بيان عيال و عيال

Faint, illegible handwritten text in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.

أراد نيتشه أن يسمى الحضارة اليونانية باسم يعبر عن خصائصها العامة كلها فأعطى لها اسم الحضارة أو الروح الأبولونية نسبة إلى الإله أبولو الذي يمثل الروح اليونانية ، من بين جميع الآلهة ، أصدق تمثيل . إلا أنه لم يقتصر على هذه التسمية ، بل عارضها بتسمية أخرى هي الروح الديونيزوسية نسبة إلى الإله ديونيزوس ، أو باخوس كما يسميه اللاتينيون . وهذه التفرقة بين الروح الأبولونية والروح الديونيزوسية ، تقوم على أساس أن الروح الأبولونية هي روح الانسجام ، بينما الروح الديونيزوسية هي روح الاختلاط والفوضى . وعلى هذا فبينما فضيلة الاعتدال « سفروسونية » σωφροσύνη تسود الروح الأبولونية ، نجد أن صفة الجرأة أو القحة ὕβρις تسود الروح الديونيزوسية . وقد أخذ اشبنجلر التسمية باسم أبولو نسبة : وقصر هذه التسمية وحدها على الروح اليونانية ، وذلك في مقابل روح الحضارة الغربية التي سماها باسم الروح الفاستية . فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية ، أو الأبولونية ، كما عرضها اشبنجلر .

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

لا تعرف الماضي، وبالتالي لا تستطيع التأريخ ولا الترجمة لحياة الأشخاص. وذلك كله يرجع إلى أن فكرة السكون كانت تسود هذه الروح، بينما كانت تجهل فكرة الصيرورة والحركة المستمرة. ولهذا فقد كانت نظرتها إلى السكون نظرة سكونية لا نظرة حركية. وبهذا الطابع انطبعت الرياضيات عند اليونان، كما انطبع الفن، لأن هذه الفكرة — التي أوضحناها — من شأنها ألا توجد فكرة اللامتناهي، وإنما هي تستلزم قطعاً فكرة النهائية. ومن ثم فقد عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد اللامعقولة (كما أوضحنا من قبل). لأن العدد اللامعقول هو عدد لانهائي، فمثلاً الجذر التربيعي للعدد ٢ لا يمكن أن ينتهي، ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشأوها.

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



— كما سنرى فيما بعد — قد خضع خضوعاً كبيراً للروح الشرقية (١).  
وإذا انتقلنا من الرياضيات إلى الفن وجدنا أن المثل الأعلى للفن  
اليوناني هو في النحت ، لأن النحت يمثل شيئاً ساكناً ، كما أننا لا نجد  
في هذا الفن ، فكرة المنظور ، لأن فكرة توحى باللانهاية .

— وإذا انتقلنا من ذلك إلى الفلسفة ، وجدنا أن الروح اليونانية  
لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان باعتبارهما لانهايين .  
وكذلك الحال في الدين ، لم يكونوا يتصورون الله كما تصوّرته  
المسيحية فيما بعد ، باعتباره لانهاياً أو هو اللانهاى ، بل كانت  
تمثل الآلهة على صورة إنسانية ، أى على صورة نهائية ( باعتبار  
أن الإنسانية متناهية ) .

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

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

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

وهذه الفكرة تتمثل في الفن بأجلى مظاهرها ، فالانسجام بين الأجزاء هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني وسيظهر هذا جلياً عند كلامنا عن خصائص التراچيديا اليونانية . والمعبد الدوري هو أوضح مثال لتجلى الانسجام في الفن اليوناني .

وفي الفلسفة اليونانية نجد أن فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني ، وكل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية . ومعنى هذه الفضيلة الانسجام بين مختلف قوى النفس . وكذلك الحال في الصورة التي يضعها المفكرون للكون ، يلاحظ فيها دائماً فكرة الانسجام . ولهذا أدخلوا ، منذ زمن مبكر ، فكرة العقل باعتبار أنه منظم للفوضى التي كان العالم عليها في الأصل . وفكرة النظام هذه ، باعتباره موجوداً في الكون يعبر عنها أجلى تعبير في الكلمة التي تدل على الكون عند اليونانيين ، وهي Κόσμος (كوسموس) . فالمعنى الاشتقائي لهذه الكلمة هو النظام ، ومن هذا المعنى انتقلت ، فأصبحت مدلولاً على الكون نفسه ، باعتبار أنه تحقيق النظام في أجلى وأوضح صورته .

— ٢ —

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

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

وهنا نلاحظ أن هذه العلاقة مرتبطة بالصفة الأساسية التي قررناها من قبل وهي صفة الانسجام ، تلك التي كانت الروح اليونانية تنشدها في كل ما تحاول تفهمه أو عمله . وذلك تابع بالضرورة لخصائص الروح الأبولونية كما قدرناها ، ولهذا فإنا نرى أن الصلة بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية هي صلة الانسجام ، وأنه ليس ثمة تعارض بين كلتا الطبيعتين . ولكن يجب ألا نفهم من هذا أن ذلك الانسجام كان على حساب إحداهما دون الأخرى ، وإنما كان ذلك التوفيق توفيقاً حقيقياً يقوم على أساس أن لكلتا الناحيتين حقها في النظر والعمل : فلم تكن الصلة إذن بين الاثنين صلة عدم تفرقة مطلقة ، كما هي الحال لدى الروح الشرقية . فهذه الروح الأخيرة كانت تصور الطبيعة الخارجية باعتبارها كل شيء ، محاولة إفناء الطبيعة الداخلية إفناء تاماً في تلك الطبيعة الخارجية ، وإنما لاحظ اليونانيون كلتا الناحيتين : فالروح اليونانية هي أول روح تحررت من نير الطبيعة الخارجية . ومضى هذا أنها في محاولتها إيجاد فلسفة أو فن أو علم ، حاولت دائماً أن تؤكد كيانها بآراء الطبيعة الخارجية ، حتى أنها اضطرت إلى النظر إلى الطبيعة الخارجية باعتبارها بمثابة صورتها

الطبيعة الداخلية الانسانية . فالنظرة الى السكون والنظرة إلى الحياة العملية والنظرة إلى الدين . . . كل تلك النظرات كانت الروح اليونانية تحاول فيها أن تتحرر من قيود الطبيعة الخارجية . فتراها في الدين مثلاً تنزل الآلهة ، الذين هم قوى طبيعية فوق الانسان ، إلى جبل الأولمب . وهذه الآلهة — كما سنرى فيما بعد — آلهة إنسانية صرفة تخضع لما يخضع له الانسان ، وتتأثر في وجودها بما يتأثر به الوجود الانساني .

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

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

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

وهذا الازدواج في الطابع ظهر في كل الأخلاق اليونانية ، حتى في العصور التي تقيمت فيها الروح اليونانية بازاء الروح الشرقية المعارضة لها . فالأخلاق عند ابيقور أو عند الرواقين ، لم يكن في استطاعة واحد منها أن يتحرر نهائياً من الطبيعة الخارجية أو من الطبيعة الانسانية . وإنما كان لابد أن يجعل ثمة اعتباراً لكلا الطرفين .

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

وخضعت للوثرات الشرقية ، وذلك عند الرواقين وعند أفلوطين .

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

ولهذا لم يبرع اليونانيون فى فنين رئيسيين لا يمكن مطلقاً أن يقوموا إلا على أساس استخلاص الطبيعة الداخلية وحدها فى مقابل أو فى تعارض مع الطبيعة الخارجية . وهذان الفنان هما : الموسيقى ، ثم الشعر التراجيدى . وما وجد عندهم من هذين الفنين

مختلف تمام الاختلاف عن طبيعة هذين الفنانين كما تصورتها الروح الغربية الحديثة . وذلك راجع الى شيئين ؛ الشيء الأول والرئيسي أنهما لا يقومان إلا على أساس حياة باطنة قوية غنية ، وهذا ينطبق على كلا الفنانين . والأمر الثاني هو أن الموسيقى تعتمد بالذات على فكرة اللانهاى وفكرة الصيرورة . وذلك لأن الموسيقى في تعبيرها الأصيل إنما تعبر عن اللانهاية ، لأنها لا تعبر عن هذه العاطفة الخاصة أو تلك الأخرى ، وإنما هي تعبير عام عن إرادة الحياة كما هي ، أى باعتبارها شيئاً لا متناهيماً .

أما في الفن التراجيدى ، فانه على الرغم مما هنالك من تراجيديات أو مآسى عظيمة كماسى سوفوكليس ؛ إلا أنه يلاحظ أن الصراع الذى يقوم بين البطل وبين الطبيعة الخارجية ليس صراعاً بالمعنى الحقيقى ، وإنما يخضع البطل للطبيعة الخارجية ، فليس ثمة مجال للصراع : فأوديب المملك هو أوديب فى كولون . بينما نلاحظ أنه فى التراجيديات الحديثة ، نجد أنها تقوم كلها على أساس صراع مستمر ونضال سجال بين البطل ، أى بين الطبيعة الانسانية ، وبين القدر ، أو الطبيعة الخارجية . فليروهاملت ، لا وجود لهما فى تلك المآسى إلا باعتبارهما فى نزاع مستمر ومتساو مع القدر .

والخلاصة أن الصورة فى الفن اليونانى كانت مساوية للضمون ، ولم يكن يوجد مضمون إلا وجدت معه الصورة التى تعبر عنه تعبيراً كاملاً . أى أنه كان هناك توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الانسانية (٣) .



— ٣ —

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

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

ففي الفلسفة اليونانية نفسها لم تقم النزعة إلى النقد إلا حين

تكونت معلومات عديدة على يد الفلاسفة السابقين على سقراط .  
 وحينئذ بدأت الروح الجديدة ، روح التنوير ، تثور على ما وصل  
 حتى الآن أو على التجربة الروحية الدينية كما نقلت اليهم ، وهذا  
 الدور قد قامت به السوفسطائية .

فلم يكن لنا اذن ان نتوقع من الفلسفة اليونانية ان تقف هذا  
 الموقف ، موقف من ينظر إلى الصلة بين الذات المدركة  
 والموضوع المدرك باعتبارها صلة تنازع ، ومن هنا نلاحظ  
 ان الفلسفة الحديثة قد بدأت بأن شك بكون في العلم كما وصل  
 اليه ، وشك ديكرت في المعرفة الانسانية بوجه عام ، وخصوصاً  
 كما تصورهما رجال العصور الوسطى أى كما صورتها الحياة  
 الدينية . وهذا الشك الديكرتي اذن شك شامل تام ، يشمل  
 الحقيقة كلها ، ومثل هذا الشك لا يمكن أن يقوم إلا حين يدرك  
 الانسان ادراكاً حقيقياً واضحاً ان ثمة تفرقة بين الذات المدركة  
 والموضوع المدرك ، أى بين الوعى أو الطبيعة الداخلية ، وبين  
 الكون أو الطبيعة الخارجية .

→ حقاً إن أرسطو قد عنى بالبحث في كل المعارف الانسانية ، أى  
 في كيفية تكوين المعانى أو المفهومات عن طريق حس من  
 المحسوسات . إلا أنه لم يبين الشروط التي يكون بها المدرك صحيحاً ،  
 أى أنه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً ، يتجه أولاً وبالذات  
 إلى بيان الشروط التي بها ، وبها فحسب ، تكون المعرفة صحيحة .  
 فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من

لوك وهيوم ، وهي التي توسع فيها كنت من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ومن أجل هذا ، أي بسبب أن الفلاسفة اليونانيين لم يبحثوا في شروط المعرفة الصحيحة ، نجدهم كثيراً ما يستنتجون استنتاجات سريعة ، دون أن يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا الاستنتاج . وعلى أساس ما يستنتجون ، يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم إذن كانت تجارب ناقصة ، ومعرفة لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يمتاز بالدقة . ولهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون وتمتاز الروح الحديثة بعنايتها بهذه التفرقة الدقيقة ، بين الذات المدركة والأشياء المدركة . ولذا فإن المثالية الحقيقية لم توجد بمعناها الحقيقي إلا في العصر الحديث .

حقاً إن رجلا مثل أرسطو حينما كان يرد على السابقين أو يناقش الفلاسفة الأفلاطونيين ، كان يستعمل من البراعة والذكاء أكثر مما فعله الفلاسفة المحدثون . ولكن هذا راجع إلى ضعف أو نقص في الفلاسفة المحدثين لا إلى طبيعة روح الفلسفة الحديثة نفسها . فإن روح الفلسفة الحديثة بمعناها العام هي النقد والتفرقة المطلقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك . وهذه الخاصية الثانية تقودنا إلى وضع خاصية ثالثة ، هي في الواقع المقابل الوجودي للخاصية الثانية . فالتفرقة بين الذات وبين الموضوع في نظرية المعرفة يقابلها في نظرية الوجود التفرقة بين الروح وبين الجسم . وهنا نلاحظ كما لاحظنا فيما يتصل بالذات

والموضوع أن التفرقة بين الروح والجسم لم تكن تفرقة واضحة قوية عند الفلاسفة اليونانيين في تصورهم للكون . فنحن نجد من جهة أن الفيلسوف اليوناني أنكساجورس قد فرق بين العقل وبين المادة ، كما نلاحظ أيضاً أن أفلاطون قد عني دائماً بأن يفرق بين الحياة الروحية والحياة الجسمية ، بين عالم غير الحس وعالم الحس ، بين المثل أو الصور وبين الأشياء . كذلك الحال عند أرسطو ؛ فعنده تصل هذه التفرقة إلى قمتهما .

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

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

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

— ٤ —

فلننتقل الآن إلى الكلام عن وجوه هذا الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة باعتبار تطور كل واحدة منهما. فنشاهد أولاً أن تطور الروح اليونانية كان من شأنه أن يوجد بعض التغيير في طبيعة هذه الروح اليونانية في الفلسفة، أي أن يتخذ هذا الطابع صوراً متعددة تبعاً لتطور العصور. ولما كنا نستطيع مع ذلك أن ندين الطابع الرئيسي في كل عصر من هذه العصور، مهما خيل إلينا في بعض الأحيان أنه غير موجود. فالطور الأول من أطوار الفلسفة اليونانية، وهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط، طور يمتاز بأنه كان يبحث في الطبيعة الخارجية مباشرة بصرف النظر عن الطبيعة الداخلية. ومع ذلك ترى — كما قلنا من قبل — أنهم كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية باعتبارها كائناً حياً. ومعنى هذا أنهم حاولوا أن يوفقوا بين كلتا الطبيعتين: الخارجية والداخلية، ولو أن ذلك التوفيق كان إبان هذا الطور على حساب الطبيعة الداخلية. فلما غالى هؤلاء في هذه النزعة إلى تقديس الطبيعة الخارجية، ثارت الروح اليونانية، وكانت هذه الثورة ما يسمى باسم النزعة السوفسطائية. فبدأت العناية تتجه إلى الطبيعة الداخلية، وخصوصاً لدى سقراط الذي بدأ الطور الثاني من أطوار الفلسفة اليونانية، وهو الطور الذي ختم بأرسطو. وهنا نلاحظ أن توجيه سقراط النظر إلى الطبيعة الداخلية لم يكن من شأنه أن يصرفه عن الطبيعة الخارجية.

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

يأتى بعد هذا مذهبا أرسطو وأفلاطون . وهذان المذهبان هما أعلى صورة بلغتها الفلسفة اليونانية . وفيهما نجد الطابع الأساسى للروح اليونانية قد تجلى بأجلى مظاهره ، وأنه على الرغم مما هنالك من قرب كبير بين طابعى هذين المذهبين وطابع الفلسفة الحديثة ، إلا أن الاختلاف ظاهر واضح نستطيع أن نلنسه في شىء من السهولة . فمع أن أرسطو وأفلاطون قد قالوا بوجود فوق حسى ، ومع أنهما قد قالوا بأن هذا الوجود اللاحسى أعلى وأسمى من الوجود الحسى ، وأن عالم الظواهر ليس غير صورة مشوهة لعالم الحقائق ، وهذا الأخير فوق الطبيعة والحس ؛ ومع أنهما انتحيا في الأخلاق ناحية القول بأن الفضيلة هي العلم والتفكير ، أى إلى جعل الذاتية في هذا كله الأساس ، نقول على الرغم من هذا كله . نشاهد أنهما لم يجعلوا الجانب الروحى مضاداً للجانب المادى ، وأنهما لم يضعان نزاعاً واختلافاً جوهرياً بين كلا العالمين .

فلنأخذ أولاً أفلاطون . فإذا كان أفلاطون قد قال بعالم الصور وبالحقائق الأبدية ، إلا أن هذه الصور ليست في الواقع صوراً ذهنية ، سواء أكان هذا الذهن ذهن الله أو ذهن الانسان . فكل من أرسطو وأفلاطون لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجى من



صنع عقولنا وأنه لا وجود له ، إلا باعتبار أن هناك ذاتاً تضعه وتفترضه : ففكرة الذاتية كما هي عند كمنت أو عند فثستته باعتبار أن هناك وجوداً روحياً هو الأساس في كل تصور أو أن الوجود كله هو قوة روحية تتمثل وتتصور كما يقول ليمبتس ، هذه الفكرة لم تكن موجودة عند أفلاطون ؛ بل إن الصور الأفلاطونية تستمد وجودها من الأشياء ذاتها ، كما أن الأشياء ذاتها تستمد وجودها من هذه الصور . وعلى هذا يجب أن نفسر الصور الأفلاطونية — لا كما حاول الآخرون أن يفسروها — إذ قال البعض ، وخاصة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون ، إن الصور في عقل الله ، وتبعهم في ذلك آباء الكنيسة وبعض رجال العصر الحديث مثل أيلت ولوتسلافسكي . كما أن هناك آخرين قد فسروا هذه الصور باعتبارها في عقل الإنسان . والذي يمثل هذا الاتجاه ، هو مدرسة ماربورج ، وأشهر رجالها هرمن كوهن وپاول ناتورپ . فهذا الاتجاه إلى تفسير الصور الأفلاطونية باعتبار أنها صور ذهنية أو صور في ذهن الله ، ليس هو الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن يتخذ في تفسير الصور الأفلاطونية .

ثم نلاحظ بعد هذا ، أن أفلاطون في كلامه عن نظرية المعرفة لا ينظر إلى الأصل الذي نشأت عنه المعرفة ، أي لا يبحث في الذات ، وإنما يبحث في المعرفة من حيث هي متصلة بالوجود . أي يبحث بحثاً موضوعياً خالصاً لاصلة له بالذات المدركة . فإلى جانب اعترافه بالماهيات ، لا يريد أن يفصل هذه الماهيات فصلاً تاماً عن

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

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

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

لا نراه ابناً حقيقياً للروح اليونانية ، بل نراه متأثراً بالعناصر الشرقية التي تأثر بها ، خصوصاً عن طريق تأثره بالفيشاغوريين .  
والحال كذلك بالنسبة إلى أرسطو . فعلى الرغم من الدقة العلمية الشديدة التي أظهرها أرسطو ، وعلى الرغم من قرب الصلة بين مذهبه في البحث والنتائج التي ينتهي إليها ، وبين منهج البحث الحديث والنتائج التي وصلت إليها الطبيعة في العصر الحديث ، إلا أن أرسطو مع ذلك كان يونانياً ، أى أنه لم يتخلص من ضرورة التوفيق بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية . ولهذا نرى أن أرسطو لم يشأ مطلقاً أن يجعل الصورة مفارقة للهوى . إنما تصور الأثنين مرتبطين ببعض في الوجود ارتباطاً لا انفصال له ، ولا توجد الصورة مفارقة إلا في الذهن فحسب . ومن هنا يتبين أنه ليس تمت تعارض في الوجود بين الصورة التي هي الجانب الروحي ، وبين الهوى التي هي الجانب المادي . وفي الإدراك أو نظرية المعرفة ، نشاهد أن أرسطو كان يقول دائماً إن الكل لا وجود له إلا في الذهن ، والوجود الحقيقي هو وجود الأفراد لا الأجناس والأنواع . وفي هذا تعبير واضح عن ضرورة الجمع بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية ، بين الروح والمادة ، بين الحسى واللاحسى .  
كذلك في الأخلاق . فانه على الرغم من أن أرسطو قد فصل بين الأخلاق والسياسة ، إلا أنه ، كما لاحظنا من قبل ، لم يكن هذا الفصل تاماً بين الاثنين ؛ فالأخلاق الأرسططالية مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسية من محاسن ومساوىء .

كذلك الحال أيضاً ، في الطبيعة عند أرسطو ، فان أرسطو . يقول إن المادة أو الهيولى تصبو إلى الصورة . أى أن في الهيولى نزوعاً نحو الاتحاد بالصورة ، ومعنى هذا أن في الهيولى نفسها شيئاً من الروحية ، لأن هذا النزوع هو شئ روحى صرف . ولهذا أيضاً ترى أن أرسطو في نظريته في الكواكب يشاطر أفلاطون رأيه فيقول إن للكواكب نفوساً ، بل يقول أيضاً أن للكواكب عقولاً . ونظرية عقول الكواكب من النظريات المشهورة الماثورة عن أرسطو ، على الرغم مما أثير حولها من اختلافات .

فاذا ما انتقلنا من هذا العصر الثانى من عصور الفلسفة اليونانية — وهو العصر الذى ابتداء من سقراط أو السوفسطائين وانتهى بأرسطو — إلى العصر التالى والثالث للفلسفة اليونانية ، نجد أنه على الرغم مما نراه من ضعف شديد فى الروح اليونانية من جراء ما أصابها من انحلال باطنى ومؤثرات خارجية ، كادت تقضى على جوهرها وطبيعتها ، على الرغم من هذا كله نستطيع أن نتبين خصائص الروح اليونانية فى المذاهب التى ظهرت إبان ذلك العصر . فالرواقيون أولاً ، ولو أنهم كادوا ينصرفون انصرافاً شبه تام عن الطبيعة كى يقتصروا على الذات ، إلا أنه يلاحظ أن هذه النزعة الذاتية كانت مشوبة أيضاً بنزعة موضوعية ، لأن الرواقين كانوا يتصورون الطبيعة الخارجية على غرار الطبيعة الداخلية أو الذاتية . ولهذا كان المثل الأعلى فى الاخلاق لديهم هو الحياة بمقتضى الطبيعة . فهذه هى القاعدة الرئيسية التى تلخص مذهب الرواقين .

فمن ناحية الأخلاق نجد أن الأخلاق الرواقية أخلاق طبيعية صرفة ،  
 بمعنى أنها كانت ترى أن السير بمقتضى الطبيعة هو الخير الأسمى  
 والغاية العليا في الأخلاق . ومن ناحية النظرة إلى الطبيعة ، يلاحظ  
 أن الرواقيين كانوا يعدون الطبيعة كلها كائناً حياً يسمى باسم  
 « پنما »  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  . وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو  
 نفساً أى لم تكن مادة صرفة . ومن ناحية نظرية المعرفة ، نشاهد  
 أن الرواقيين كانوا يعتبرون النفس المدركة هى نار ، ومعنى هذا  
 أن هذا الشيء الروحى هو شيء مادى هو النار . وعلى هذا لم يكن  
 هناك انفصال شديد بين الروح وبين المادة فى رأى الرواقيين .

أما الأبيقوريون ، فعلى الرغم من ماديتهم الصرفة ، إلا أنه  
 يلاحظ مع ذلك أن النتيجة الأخيرة للأخلاق عندهم ، كانت نتيجة  
 روحية . فالى جانب قولهم بأن الأصل هو الذرات الفردية ، وأن  
 الأصل فى المعرفة هو اتصال الذرات ، وأن الكون نشأ عن  
 اجتماع الذرات ، وأن الدين ليس غير وهم ، وأن الأخلاق يجب أن  
 تكون أخلاقاً طبيعية صرفة خالصة — إلى جانب هذا كله ، جعلوا  
 هناك مكاناً ومجالاً للأشياء الروحية فى داخل هذه التوكيدات  
 المادية الصرفة . فمن ناحية نظرية المعرفة أولاً ، نجدهم ماديين تقريباً ،  
 ولم يحاولوا أن يضيفوا شيئاً روحياً إلى التفسير المادى . ولكنهم  
 فى الطبيعة اضطروا إلى القول بعنصر روحى هو ذلك « الميل »  
 الموجود فى طبيعة الذرات ، والذي يجعلها تتحد بعضها ببعض . فإن  
 هذا الميل هو عنصر نزوع ، أى أنه عنصر روحانى . ثم يلاحظ

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

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

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

تامة بين الروح وبين المادة ، ويجعل هناك تعارضاً مطلقاً بين الاثنين .  
وما كان للأفلاطونيين المحدثين أن يقوموا بمثل هذا الصراع لو  
أنهم اتفقوا مع أصحاب الدين المسيحي في نظرتهم نحو الطبيعة .  
ونحن نشاهد أن ابرقلس وفورفوروس قد قاما بحملة عنيفة على الدين  
المسيحي في نظراته إلى الطبيعة ، مؤيدين الدين الوثني . والنزاع  
بين الروح وبين المادة عند أفلوطين ليس نزاعاً كبيراً ، بل إن  
هناك صلة كبيرة بين المادة وبين الروح ، فلا يحاول أن يرفض  
الأولى رفضاً تاماً .

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

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

لا ثنائية فيها ، بينما قد أدت نقطة البدء في الفلسفة الحديثة إلى النظر إلى هذه الوحدة باعتبارها توفيقاً بين كلا العالمين . فالوحدة في الروح اليونانية وحدة لا أجزاء فيها ، بينما الوحدة في الفلسفة الحديثة وحدة منقسمة . ولأن كانت الروح اليونانية قد خضعت في عصورها الأخيرة لنوع من الثنائية ، بل وأيضاً في عصر الفلسفة اليونانية الزاهرة ، فإنه حينما تكونت هذه الثنائية حدثت هُوَّة في النظر الفلسفي ، لم تستطع الروح اليونانية أن تعبرها ، ومن هنا كان عجزها عن التوفيق ، وقدرة روح الفلسفة الحديثة على هذا التوفيق . ولكننا رأينا ، على الرغم من هذا كله ، أن الروح اليونانية قد ظلت ، بطريقة مباشرة حيناً ، غير مباشرة حيناً آخر ، مخلصه لنقطة ابتدائها ، وهي الانسجام التام بين الطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية .



## عصور الفلسفة اليونانية

للتاريخ وجهان : فالتاريخ حياة ، والتاريخ فسر . هو حياة باعتبارها شيئاً حَيِّياً أناس معينون في عصر معين وتحت ظروف معينة ، وهو من ناحية أخرى وثائق تركتها لنا هذه الحياة التي حَيَّتها هؤلاء الناس ، يقوم التفكير بالنظر فيها . ففي التاريخ إذن ثنائية بين الحياة وبين الفكر . وهذه الثنائية هي الصعوبة الكبرى التي يجدها المؤرخ حين يريد أن يؤرخ تأريخاً حقيقياً صحيحاً . وذلك لأن الفكر بطبيعته مضاد للحياة ، كما أثبت لنا ذلك برجسون ، إذ التفكير لا يتم إلا عن طريق مقولات أو إطارات ثابتة ، بينما الحياة تقتضي التطور . ومعنى هذا أن الفكر ، حينما يطبق على الحياة ، يحيل الحياة إلى شيء مادي آلي . ومن هنا اختلف الناس في تصورهم للتاريخ ، وبالتالي اختلفوا في تصورهم للزمان الذي يقوم عليه التاريخ . فهناك زمان آلي هو زمان الساعات ، وهناك زمان حقيقي لا يقاس بالساعات ، وإنما يقاس بالقدر الذي نحيا به الأحداث والتجارب . فهناك اختلاف إذن بين الزمان الآلي والزمان الحيوي — إن صح هذا التعبير — ، والأول لا بد من اللجوء إليه إذا ما فكرنا في التاريخ . أي أن الحياة ، وهي جوهر التاريخ ، حينما تصبح شيئاً مسروداً مسجلاً لا بد أن تنطبع بطابع التفكير ، الذي هو الآلية .

ومن هنا لن نستطيع مطلقاً أن نتخلص من مقتضيات الفكر ،

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

نظرة جديدة غالباً ما تكون متعارضة ، وفي تناقض تام تقريباً ، مع النظرة التي سادت الطور السابق .

فاذا بحثنا الآن في فلسفة التاريخ من هذه الناحية ، وجدنا أن هذه الفترة التي يكون فيها انتقال مفاجيء أو شبه مفاجيء من اتجاه ضخم إلى اتجاه آخر ضخم ، توجد حينما يتم الانتقال مما يسميه الفلاسفة الألمان — وبخاصة اشبنجلر — الحضارة إلى المدنية ، وتسمى فترة الانتقال هذه باسم التنوير . وسنتحدث عن خصائص التنوير حينما نصل إلى عصر التنوير عند اليونان ، ونعني به السوفسطائية .

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

— ٢ —

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

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

وفي العصر الثاني ، كان النظر متجهاً نحو إيجاد الروح الكلية . ويمثل هذه النزعة أنكساغورس وديموقريطس من ناحية ، ومن ناحية أخرى أنساذوقليس وذيوجانس . ثم يأتي العصر الثالث وفيه تبدأ محاولة إيجاد روح جديدة مقابلة للروح التي هدمتها السوفسطائية ، وهذا يكون العصر الثالث والأخير ، ويبتدىء من سقراط وينتهي بانتهاء الفلسفة اليونانية .

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

وعلى هذا فليس ثمت من مبرر للفصل بين هذين العصرين .  
 ثم إنه يلاحظ أيضاً أن هذا التقسيم غير متناسب ، فالبعد كبير  
 بين مقدار العصر الأول والعصر الثاني من جهة ، والعصر الثالث  
 من جهة أخرى . فالعصر الثالث يشمل شخصيات ضخمة كبيرة  
 لا تتناسب مطلقاً مع أصحاب العصر الأول والثاني ، هذا من  
 ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نقول إنه كان ثمة اتجاه  
 واحد طوال هذا العصر الثالث ، كما يزعمان . وذلك لأننا سنرى  
 أنه سيبدأ اتجاه جديد بعد موت أرسطو . ولا بد من الفصل  
 بين الفلسفة المبتدئة بسقراط ، والمنتية بأرسطو ؛ وبين الفلسفة  
 التي جاءت بعد أرسطو حتى آخر الفلسفة اليونانية . فعدم التناسب  
 هذا يكفي وحده للقضاء على نظرية برانس .

وعدم التناسب هذا ، نجده في نظرة هيغل الذي رأى أن  
 الفلسفة تنقسم إلى عصور ثلاثة أيضاً ، وأن العصر الأول كان  
 عصر الوحدة ؛ ثم جاء العصر الثاني فكان ثورة على هذه الوحدة ؛  
 وجاء العصر الأخير فكان محاولة للتوفيق بين الاثنين .

قسم هيغل (٤) عصور الفلسفة اليونانية على هذا الأساس ،  
 فجعل هذه العصور ثلاثة : العصر الأول ويبتدىء من طاليس ،  
 كما هو متفق عليه بين الجميع ، وينتهي هذا العصر الأول بأرسطو  
 ثم يبدأ العصر الثاني ابتداء من المدارس التي تلت أرسطو ، وهي  
 الرواقية والأيقورية والشكك ، سواء منهم القدماء أو المحدثون ،  
 والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثه . والأساس في

هذا التقسيم هو منهج هيغل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية. فانه يقول إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجة من درجات تحققها عند أرسطو، وبعد أرسطو بدأت الوحدة تنحل إلى شئيين متعارضين: إلى موضوع ونقيض موضوع. فمن ناحية نرى المذاهب التوكيدية وهي الرواقية والأبيقورية، ومن ناحية أخرى يضاد هذه المذاهب مذهب الشكك الذي هو نقض لكل توكيد. وتبعاً لسير التاريخ من موضوع إلى نقيض موضوع، ثم إلى مركب موضوع، كان لابد بعد انفصال الصورة الكلية إلى نقيض موضوع، وهو موضوع، أن تكون هناك وحدة هي مركب الموضوع بين الموضوع ونقيض الموضوع. وهنا سيكون هذا المركب سلباً للسلب أي إيجاباً. فأصبحت الفكرة المطلقة وحدة من جديد، وهذا قد تم على أيدي الأفلاطونية المحدثة.

ولهذا لابد أن نقسم التاريخ الفلسفي لليونان على هذا الأساس. ومع ذلك نستطيع أن نجعل ثمة تقاسيم في داخل العصر الأول، فنقسمه حينئذ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام. وهنا ينظر هيغل نظرة جديدة إلى السوفسطائية فيجعل ابتداء القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية، بدلاً مما كان يفعله المؤرخون الأسبقون، الذين كانوا ينظرون إلى السوفسطائية باعتبارها حركة انتهاء، لا حركة ابتداء. وعلى هذا يبدأ القسم الثاني من العصر الأول بالسوفسطائية، ويدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة. أما القسم الثالث

فسيكون حينئذ القسم الخاص بأفلاطون وأرسطو ، وهذا التقسيم الفرعي يقوم على أساس أن الروح المطلقة الكلية قد وصلت إلى أول درجة من درجات كمالها على يد أنكساغورس لما قال بفكرة العقل ، ثم بدأت تنحل هذه الفكرة المطلقة على يد السوفسطائيين وسقراط ، ثم سارت إلى الوحدة من جديد وبلغت أوجها من الوحدة على يد أفلاطون وأرسطو .

— ٣ —

وايكن تسار لا يشاء أن يأخذ بهذا التقسيم ، فيقول أولاً إن النسب غير متساوية ، كما هي الحال من قبل عند برانس . فطول العصر الأول لا يتناسب مطلقاً مع قصر كل من العصرين الآخرين . ولو أنه من الناحية التاريخية يمكن أن يكون هذا التقسيم متناسباً ، إلا أنه من ناحية المضمون ، أي من ناحية الأفكار الفلسفية التي وجدت في كل عصر من هذه العصور الثلاثة ، غير متناسب تماماً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ تسار أنه لا يجب أن نبدأ بالسوفسطائية عصرأ جديداً للفلسفة اليونانية ، وذلك على أساس المقياس الذي اتخذته من قبل وهو أنه لا يمكن أن نبدأ عصرأ جديداً إلا إذا بدأ تيار جديد قد تحددت معالمه وأصبح شاعراً بنفسه . والسوفسطائية في رأي تسار ليست بدءاً لفلسفة جديدة ، وإنما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة . نعم إنهم وجهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية ، بدلا مما كان عليه الحال من قبل حينما كان الفكر متجهاً بكليته إلى الطبيعة الخارجية

فحسب . ولسكنهم نظروا إلى الذات لا باعتبارها الانسان ، أى لا باعتبارها معنى كلياً ، وإنما نظروا إلى الانسان باعتباره هذا الانسان أو ذاك ، أى لم ينظروا إلى الانسان كفكرة كلية ، بل كفرد محدد معين . وهم فى نظريتهم فى المعرفة لم يقولوا مطلقاً إن الوجود الذهنى هو الوجود الجدير بالبحث أو هو الوجود الحقيقى ، كما يقول سقراط . وعلى هذا فإن السوفسطائية لا تمثل اتجاهاً جديداً ، فلا يمكن اذن أن نبدأ بها عصرأ جديداً .

ورأى تسلسل فى هذا مخالف كل المخالفة للبحوث التى كتبت من بعده وفى أيامه أيضاً بل وقبله ، والتى انتهت الى القول بأن السوفسطائية يجب أن تعد عصرأ جديداً . وذلك لأن السوفسطائية هى ، كما يسمونها ، نزعة التنوير عند اليونان ، وليست حركة سلمية كما ظن تسلسل ، وإنما هى ثورة ناتجة عن شعور قوى برغبة ملحة ونزعة قوية نحو إيجاد نظرة جديدة فى الكون وفى الوجود . فمن قبل تسلسل أشار إلى هذه النزعة هيغل وآست ؛ ومن بعد تسلسل أعطى لهذه الكلمة كل مضمونها وكل ما تشمله من معان جوهرتس (٥) . وتوالت الابحاث بعد ذلك وكما تسير فى هذا الاتجاه . فنراها خصوصاً عند ييجر فى كتابه عن التربية أو الثقافة « بيديا » . وأخيراً جاء فى عام سنة ١٩٣٧ جوزيه سييتا فى كتابه « نزعة التنوير عند السوفسطائية اليونانية » (٦) فرد للسوفسطائية كل اعتبارها ، ونظر إليها باعتبارها النزعة الحقيقية للفكر اليونانى ، واعتبرها تماثل كل نزعة تنوير وجدت فى الحضارات الأخرى ، وبخاصة فى الحضارة الغربية فى القرن الثامن عشر .



وعلى كل حال ، فان رأى تسلسل هو كما عرضناه . ولهذا لا يشاء أن يبدأ العصر الجديد وهو العصر الثاني بالسوفسطائية ، بل يبدأه بسقراط ، ويرى أن التيار الجديد الذى سرى فى الفلسفة هو جعل الموجودات الذهنية الموجودات الحقيقية . فقال سقراط إن المعرفة الحقيقية هى معرفة الذات لنفسها وهى معرفة المدركات أو التصورات . ولا بد أن يتجه الانسان — لا إلى تحليل الموضوعات الخارجية — بل إلى تحليل مدركاتنا المماثلة لهذه الموضوعات الخارجية . فالمرء لا بد له إذن ، لا أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الخارجية ، بل بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات . والشعور بهذه النزعة الجديدة واضح قوى لدى سقراط ، فهو لم يعن أدنى عناية بالطبيعة ، بل وجه كل همه نحو الانسان . ولو أنه لم يتقدم كثيرا بالبحث فى المدركات ، إلا أنه أعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد .

وجاء من بعده تلميذه أفلاطون ، فجعل الوجود الذهنى هو الوجود الحقيقى ، وقال إن ما عداه من وجود ليس وجوداً حقيقياً . فالصور أعلى درجة فى الوجود من الأشياء المقابلة والتى هى مشاركة للصور فى الوجود . وجاء بعد ذلك أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء . وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية ، فان حملته هذه لم تخرجه عن التيار الجديد . فعند أرسطو أيضاً الصورة هى الوجود الحقيقى . وإنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو فى وجود هذه الصورة : هل توجد مفارقة للهادة أو لا توجد ؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة

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

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

اقتطفوا من هنا وهناك بعض المذاهب التي تفيدهم في تحقيق غايتهم التي ينشدونها . فأخذوا عن الفلاسفة السابقين على سقراط مذاهبهم في الطبيعة الخارجية : فأبيقورس يأخذ عن المذهب الذري والرواقيون يأخذون عن هرقيطس . ولو أن هؤلاء الآخرين قد عُنوا بعض العناية بالبحث في الطبيعيات ، إلا أن ذلك لم يكن مطلقاً يقصد لذاته ، بل كان نتيجة لقاعدتهم الأخلاقية الرئيسية وهي « عش » بمقتضى الطبيعة ، وكل ما يعنى الانسان من البحث الطبيعي هو أن يعرف عن الطبيعة كل ما يفيد في تحقيق هذه القاعدة . فعلى الانسان أن يعرف — على هذا الأساس — أن في العالم روحاً كلية واحدة ، وعلى هذا ستكون الأخلاق أخلاقاً عالمية .

وفي نظرية المعرفة لم يكن يعنهم من البحث فيها إلا أن يطمئنوا على أنفسهم . وعلى هذا الأساس ، اتخذ أبيقورس المذهب الحسي الذري في تصوره للطبيعة الخارجية . وإذا كان الرواقيون قد عُنوا بالأبحاث الدينية ، فلم تكن تلك العناية متجهة إلى البحث في الإلهيات ، بل أن يطمئنوا إلى عدم غضب الالهة ، وإلى أن الآلهة لا يحدثون شيئاً مضرّاً بالانسان ، وكذلك الحال في نظرة أبيقور إلى الدين . وكان طبيعياً من أجل هذا ، أن تتخذ الأخلاق المكان الرئيسي . ومع ذلك فقد كانت الأخلاق مختلفة كل الاختلاف في طابعها عن الأخلاق كما هي عند أرسطو وأفلاطون ، وكما كانت من قبل . فالأخلاق الجديدة لن تكون متصلة بالسياسة لأن

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

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن هناك تياراً جديداً قد بدأ يحل محل التيار القديم . لكن يعترض هذا القول صعوبة جديدة علينا أن نحلها قبل أن ننتقل إلى تحديد انتهاء هذا العصر . وذلك أنه قد يتبادر إلى الذهن أن ثمة شبهة قوياً بين هذه المدارس الجديدة وبين المدارس التي وجدت إبان عصر السوفسطائية وسقراط : فالميغاريون يقابلون في شكهم الشك اليونانيين ، والكليون يقابلون الرواقين ، والقورينائيون يقابلون الأبيقوريين . لكن يجب أن يلاحظ الاختلاف بين كلا النوعين من المدارس ، فالشك الميغاري مختلف أشد الاختلاف عن الشك كما مثله الأكاديمية . فإن الشك الميغاري يقوم على فحولة في التفكير بينما يقوم شك الشك على انحلال وضعف تام في الروح اليونانية ؛ الشك الأول شك يريد أن يعرف ، أما الشك الجديد فشك يريد أن يجهل . فهما اذن مختلفان . كذلك الحال في النزعة الحسية اللذية عند كل من الأبيقوريين والقورينائيين : فاللذة التي ينشدها أرسططس لذة إيجابية تريد أن تأخذ بكل ما في الحياة ، بينما اللذة التي يصبو إليها أبيقورس لذة سلبية خالصة معناها الخلو من الألم . فكل ما يريده الفرد هو أن يكون هادئاً آمناً في سربه ، ليس من شيء يعكر

عليه صفو حياته الداخلية ، وعلى العكس من ذلك كان القورينائي ينشد التغير والتعدد في اللذة ، وينشد الألم ، لأن اللذة لا تدرك بدونها . وعلى هذا كانت اللذة كما يفهمها القورينائي مختلفة جداً باختلاف عن اللذة كما يفهمها رجال العصر الذي نحن بصدد التحدث عنهم ، وهم الأبيقوريون .

كذلك الحال بالنسبة إلى الكليين ، فقد كانت نظرتهم نظرة لا تتصل بالفكر بل تتصل بالمذهب الخارجى فحسب ، ومعنى هذا أنها نزعة غير نظرية ، بينما نجد أن النزعة الرواقية نزعة نظرية إلى جانب كونها عملية ، بمعنى أن الأخلاق قد بحث الرواقيون في أسسها النظرية ، بينما لم يعن الكلييون شيئاً غير تغيير المظاهر الخارجية ، دون أن يمس الداخل بشيء .

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

الأول يشمل الأبيقورية والرواقية والشكك ، والثاني يشمل نزعة التلفيق ثم الرواقية الرومانية والشكك المتأخرين ثم المبكرين من أتباع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، والقسم الثالث يشمل الأفلاطونية الحديثة .

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

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

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

قد أثبتوا أنه لا حقائق في داخل الذات ، فاستنتج الأفلاطونيون المُحدَثون من ذلك أنه ما دامت لا توجد حقائق داخل الذات ، فالحقيقة توجد خارج الذات . ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات فوق الموضوعات أيضاً ، فهو عال على الوجود ، ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلو ، فهذا المبدأ العالی على الـكون إذن هو الله . ولكن إذا فُصل فصلاً تاماً بين هذا المبدأ العالی وبين الذات ، فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها ، فلا بد إذن من شيء من التوفيق بين هذا العلو وتلك الذاتية . وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجد .

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

ولكن الباحثين المحدثين الذين أتوا بعد تسلر ، قد زادوا من أهمية الأفلاطونية المحدثة حتى جعلها البعض ، أو جعل رأسها على وجه التخصص ، وهو «أفلوطين» أكبر فيلسوف فيما وراء الطبيعة في الفلسفة اليونانية كلها ، وفي هذا الاتجاه الجديد سار أولاً إنج في كتابه «فلسفة أفلوطين» ، الذي ظهر في جزأين عام ١٩١٨ ثم قُسمت في كتابه «أفلوطين» سنة (١٩١٩) ثم مورسلي في كتابه عن أفلوطين (١٩٢٧) ثم برييه في كتابه «فلسفة أفلوطين» (عام ١٩٢٨) كذلك لم تنحصر العناية فقط بأفلوطين ، مؤسس المدرسة ، بل ازدادت بالنسبة للتلاميذ الثاني والأكبر وهو أبرقليس ، خصوصاً عند الإيطاليين (٧) .



والنتيجة النهائية التي تستخلص من هذا كله عند تسلسل هي أن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى ثلاثة أدوار رئيسية : الدور الأول هو الدور الطبيعي التوكيدي : هو طبيعي ، لأنه يبحث في الطبيعة ولا يفرق بعد بين الروحي والمادي . وهو توكيدي ، لأنه يفترض افتراضاً سابقاً أن المعرفة الانسانية — ما دامت تتجه إلى الموضوع — صحيحة . ولم يبحث مطلقاً في ماهية المعرفة والمقاييس التي تقاس بها صحتها وبطلانها . وحينئذ شعرت الروح اليونانية — على يد السوفسطائيين — بأن هذا التوكيد يجب ألا يكون ، لأن المعرفة متغيرة : فالحس متغير ؛ وتبعاً لهذا لا نستطيع أن نثق وثوقاً تاماً بالمعرفة الانسانية كما هي ، بل لابد من إقامة القواعد ومن البحث في المفاهيم والأشياء الذهنية . وتلبية لهذه الحاجة ، جاء سقراط فقال إن الشيء الموصل للحقيقة هو البحث في المعرفة . فالبحث في المعرفة هو نقطة الابتداء . ثم جاء أفلاطون من بعد ، فقال إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك ، ويمتد بفكرة الديالكتيك إلى بقية العلوم ، فينشئ الطبيعة والأخلاق . ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصورة ، ويقول ان الصورة كال الأشياء ، ويقم على هذا الأساس مذهباً شاملاً في الفلسفة والعلم .

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

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

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

— ٣ —

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

ظهرت النزعات الجديدة المضادة للنزعة التاريخية من جهة ، والنزعة الخاصة بتطور الحضارات من ناحية أخرى . ولهذا اختلف معه المؤرخون الذين جاءوا بعده فى تقسيمهم لعصور الفلسفة اليونانية . ولكن هذه الاختلافات ترجع غالباً إلى الاهتمام بناحية معينة على حساب نواحٍ أخرى . فمثلاً نجد تقسيم جومبرتس يختلف عن تقسيم تسلر فى أنه يوجه عناية كبيرة إلى السوفسطائية باعتبارها نزعة التنوير الرئيسية فى الفلسفة اليونانية . والمؤرخون الذين يهتمون بالأفلاطونية المحدثة هم الذين تأثروا بالنزعة الانسانية الجديدة ، النزعة التى أسسها قرنزييجر وسار عليها كتاب مجلة « الحضارة القديمة » . ولكن أهم رأى أو نظرة قد أثرت فى تصور تاريخ الفلسفة — ولو أن ذلك لم يتم حتى الآن — فتلك هى نظرة أوزفالد اشپنجلر . وقد عرضنا من قبل لنظرية اشپنجلر فى الحضارات ، ونريد الآن أن نلخص تقسيمه للعصور الروحية .

يرى اشپنجلر أن العصور الروحية متوافتة ، بمعنى أن لكل عصر من العصور فى حضارة معينة عصرًا مماثلاً له فى حضارة أخرى . وعلى هذا الأساس نقسم الحضارات من الناحية الروحية إلى عدة أقسام أو عصور رئيسية ، عددها فى الأصل أربعة ، بحسب ربيع وصيف وخريف وشتاء الحضارة . وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام ، توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متقابلة فيما بين هذه الأقسام الرئيسية بعضها وبعض . فنلاحظ أنه فى ربيع

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

ويتلوه دور المدنية أى الخريف . وهنا نرى أن أول نظرة هى نزعة التنوير ، والنظرة إلى الطبيعة نظرة تقديس ، واعتبار العقل هو الأساس فى الوجود والحكم الأكبر الذى يرجع إليه . ويمثل نزعة التنوير هذه السوفسطائيون وسقراط وديموقريطس . وبعدها يكون إنشاء الرياضيات إنشاء قوياً وهو ما تم على يد أركميتاس وأفلاطون ، وفى هذه النزعة توجد أيضاً فكرة القطاعات المخروطية . ثم يأتى بعد ذلك تكوين المذاهب الفلسفية الشاخحة ، وهى مذاهب مثالية نظرية منطقية متصلة بنظرية المعرفة : ويمثل هذه النزعة أفلاطون وأرسطو ، وبهذا ينتهى دور الخريف .

وأخيراً يأتي دور الشتاء، وهنا نجد أن النظرة الرئيسية هي العناية بالأخلاق والناحية العملية، ثم عبادة العلم والاتجاه اتجاهاً كلياً نحو الواقع العملي. ويمثل هذه النزعة العصر الهلنسي وخصوصاً أبيقوروزينون الرواقى. ثم يأتي بعد ذلك تكوين الرياضيات تكوينا كاملاً، وذلك على يد إقليدس. وأخيراً النزعة العالمية، فتكون النظرة ممتدة إلى العالم بأجمعه، ولا تكون محصورة في الحضارة التي نشأت فيها. ثم تأتي النظرة إلى الفلسفة باعتبارها حرفة وباعتبارها جمعاً للمعلومات، ويمثل ذلك الشكك المتأخرون ثم الأكاديمية، في عصرها الأخير ثم أصحاب نزعتي التوفيق والتفريق. وهنا يلاحظ أن اشينجلر لا يدخل الأفلاطونية المحدثة في عالم الحضارة اليونانية، بل يدخلها في عالم الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية.

فاذا أردنا الآن أن نكون رأياً نهائياً عن تقسيم تاريخ الفلسفة اليونانية فإننا نستطيع أن نستفيد إلى حد كبير مما قاله اشينجلر. وعلى هذا تتلخص نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة اليونانية على النحو التالي:

لابد لنا أولاً أن نربط بالتفكير الدينى عند هوميروس وعند هزيبود نشأة الفلسفة اليونانية وذلك لأن الفلسفة تأخذ رموزها الأولى من الدين. فان المشاهد دائماً أن الفلسفة تولد في أحضان الدين، ولو أن ولاية كهذه من أجل أن تكون ضد الدين. فلا بد إذن من تقديم للفلسفة اليونانية يعنى ببيان النظرة السكونية كما وجدت

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

فأما أن نجعل لهؤلاء عصرًا مستقلاً بذاته، أو أن نجعلهم مقدمة للدور الجديد وهو دور المدنية. ويبدأ العصر الجديد حينئذ إما بهؤلاء وإما بأفلاطون وأرسطو وينتهي بهؤلاء أو بهذا الأخير. وذلك لأن خريف الحضارة ينتهي بهذه المذاهب الميتافيزيقية المثالية المنطقية الباحثة في نظرية المعرفة.

ويبدأ العصر الجديد تبعاً لأن النظرة الكونية قد تغيرت، فأصبحت نظرة عملية تجعل الأخلاق والعلم هما الأساس. فالعصر الذي يمثل هذه النظرة هو عصر الأبيقوريين والرواقيين والشكاك ثم المتأخرين من الشكاك والموفقيين والمفقيين والمشائين المتأخرين. وهنا لا بد أن ينتهي هذا العصر ولا بد أن يبدأ عصر جديد — بخلاف ما يقوله اشبينجلر — لأننا نريد أن ندخل الأفلاطونية

المحدثه في داخل الحضارة اليونانية . والأفلاطونية المحدثه مختلفه  
 في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب التي ذكرناها منذ قليل ،  
 لأنها تمثل الميتافيزيقا وعلم الوجود أكمل تمثيل . فالميتافيزيقا  
 تبلغ أوجها في هذا الدور الأخير الذي يقابل ما نريد أن نسميه  
 باسم دور التناهي ، وفيه يعود الانسان من جديد إلى أصل الوجود  
 لكي يستمد منه معنى الوجود ، ومن استمداده لهذا المعنى يؤسس  
 نظرة شاملة كاملة في ماهية الوجود . ومعنى هذا أن هناك عصرأ  
 رابعاً مستقلاً بذاته ، هو عصر الأفلاطونية المحدثه .

ربيع الفكر اليوناني

١٠٠

Faint, illegible handwriting in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Second section of faint, illegible handwriting in Arabic script, also appearing to be bleed-through from the reverse side.





ربيع الفكر اليوناني

٥٥٥

رسالة في بيان الحروف العربية

## خصائص الفلسفة اليونانية

في العصر الأول

— ١ —

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

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

فلاحظ أولاً أن تقسيم هذا العصر إلى فلسفة طبيعية وأخلاقية ودياكتيكية ليس تقسيماً صحيحاً ، لأن الأخلاق والدياكتيك لم يكن الواحد منهما منفصلاً عن الطبيعيات ، فلا الأخلاق كانت منفصلة عن الطبيعيات ، وكذلك لم يكن

الديالكتيك . ولذا فإن أرسطو كان مصيباً حينما قال إن  
 الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعيين ، بينما الأخلاق والديالكتيك  
 لم يبدأ إلا بسقراط . كما يلاحظ أيضاً أن مثل هذا التقسيم لا يمكن  
 أن يقوم إلا على أساس أن الفيثاغوريين كانوا حقاً فلاسفة أخلاقيين  
 فحسب ، وأن الفلاسفة الإيليين كانوا معنيين بالمنطق أو الديالكتيك  
 وحده ، أو على الأقل كانت معظم عنايتهم متجهة إليه .  
 يلي ذلك تقسيم الفلسفة في ذلك العصر إلى فلسفة واقعية  
 وفلسفة مثالية . وهنا يلاحظ أن المؤرخين الذين قالوا هذا القول  
 يريدون أن يجعلوا الفلسفة الأيونية فلسفة واقعية ، بينما الفلسفة  
 الفيثاغورية والفلسفة الإيلية فلسفتان مثاليتان . وهو تقسيم  
 لا يقوم في الواقع على أساس صحيح ؛ لأنه يفترض مقدماً أن  
 هناك فصلاً بين الجسمي والروحي أو بين المادى والروحي .  
 والمثالية أو الواقعية لا يمكن أن تقوم إحداها إلا على أساس  
 الشعور شعوراً قوياً بالتمييز بين ما هو حسي جسمي مادى وبين  
 ما هو نفسي روحي . فنشاهد أولاً أن الفلسفة الفيثاغورية  
 والفلسفة الإيلية قد ارتفعتا حقاً فوق الظواهر الحسية ، وقالت  
 أولاً بفكرة العدد ، وقالت الثانية بفكرة الوجود . إلا أنه  
 يلاحظ أنهما في هذا الصدد ليسا بنسبة واحدة . فالفلسفة  
 الفيثاغورية أقل تجريداً من الفلسفة الإيلية ، أى أن هذه الأخيرة  
 أقرب إلى المثالية من الأولى . ولا يمكن وضع الاثنتين في  
 مستوى واحد . فعلينا أن نقول إذن بأن هناك ثلاث فلسفات :

فلسفة واقعية ، وفلسفة مثالية ، وفلسفة بين بين .  
 فاذا بحثنا الآن فيما ينسب من مثالية إلى الفيثاغورية والاييلية ،  
 وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يجعلون الأعداد أساس الأشياء ،  
 بمعنى أن الأجسام المادية هي نفسها أعداد . وكذلك فعل الايليون ،  
 وعلى رأسهم پرميندس : فانه قال إن الوجود هو الوجود في  
 المكان ، أو هو الأجسام موجودة في المكان ، ومعنى هذا كله أن  
 العدد عند الفيثاغوريين كالوجود عند الايليين مادي وليس فيه  
 شيء من مفهوم الروحانية — كما هو لدينا في مثالية العصر  
 الحديث ؛ أو في العصر القديم عند أفلاطون وأرسطو ، فعند  
 أفلاطون مثلاً نشاهد أن وجود الصور يختلف اختلافاً كلياً عن  
 وجود الموجود عند الايليين ، وهو قائم على أساس الفصل بين  
 عالمين عند أفلاطون : العالم العلوي والعالم المادي . أما عند  
 الايليين ، فإن الموجود هو الأجسام حالّة في المكان ، أي أنه  
 والأجسام المادية شيء واحد . والأعداد عند فيثاغورس غيرها  
 عند أفلاطون : فالأعداد عند أفلاطون — كما سنرى فيما بعد —  
 وسط بين الوجود الحسي والوجود العقلي ، بينما عند فيثاغورس  
 وجود الأعداد هو الوجود المحسوس . وفيثاغورس في وصفه  
 للروح يصفها بما يصف به الأشياء الحسية . وكذلك الحال عند  
 پرميندس ، فاذا كان هذا الأخير يجعل الفكر والوجود ، أو  
 الماهية والوجود — على حد تعبيرنا الحديث — شيئاً واحداً ، فلا  
 يجب أن نفهم من هذا ما فهمه ريننج<sup>(١)</sup> من قبل ، حين قال إن في هذا

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

فنستخلص من هذا إذا أنه لا يمكن لنا أن نقسم الفلسفة  
اليونانية السابقة على سقراط إلى فلسفة واقعية وفلسفة مثالية ،  
لأن الفصل بين العالم المادى والعالم الروحى لم يتم بعد . ولهذا  
لم يكن أرسطو مخطئاً حينما وضع بروتاغوراس وديموقريطس مع  
برمنيدس فى فلسفة واحدة . أما أول الفلاسفة الذين بدأ لديهم  
هذا الفصل بين العالم الروحى والعالم المادى فهو أنكساغورس ، ولذا  
لا نستطيع أن نقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط ترد  
فلسفتهم إما إلى المثالية أو إلى الواقعية .

فاذا ما انتقلنا من هذا التقسيم الثانى إلى التقسيم الثالث ، وهو الذى  
يقوم على أساس العنصر ، فانا نلاحظ أولاً أن هذا التقسيم أكثر  
توفيقاً من تقسيم الفلاسفة السابقين على سقراط إلى فلاسفة إيونيين  
وفلاسفة إيتاليين . وقد جعل برانس من بين الدوريين فركيديس  
والفيثاغوريين والإيليين وأنباذوقليس . ولكن يلاحظ أن هذا

التقسيم أيضا لا يقوم على أساس صحيح ، لأننا لا نفهم لماذا يعد  
 فر كيدس من بين الدوريين ، كما أن الفيثاغوريين كان مؤسس مذهبهم  
 أيونيا ولد في شامس . وكذلك الحال في انفسفة الايلية فقد كان  
 مؤسسها اكسينوفان من آسيا الصغرى ، كما أن هذه المدرسة قد  
 انتهت في أواخر أيامها على يد كبير من أتباعها وهو ميليسوس  
 بأن كانت أيونية . أما الذي يمكن أن يقال عنه حقا إنه دورى فهو  
 أنباذوقليس . ولكن يلاحظ أيضا أن أنباذوقليس كان أيوني النشأة  
 وكتب باللغة الأيونية ولم يكتب باللغة الدورية . فإذا اعترض  
 علينا مثلا بأنه ليس المقصود من هذا التقسيم ، التقسيم من حيث  
 المولد بل من حيث النشأة والتربية ، قلنا أيضا إن تربية هؤلاء كانت  
 في الغالب تربية أيونية ، لأن التربية الأيونية كانت التربية الرئيسية  
 الحقة ، وعليها نشأ معظم ( أو كل ) الفلاسفة اليونانيين السابقين  
 على سقراط . فظاهر إذن أن هذه التقسيمات كلها ليست تقسيمات  
 حقيقية ، فعلينا أن نرفضها وأن نبحث عن تقسيم آخر إن كان  
 لا بد من تقسيم .

هنا ويحاول بعض المؤرخين أن يعود إلى نظرية هيغل في التناقض  
 وفي الديالكتيك التاريخي . فيقولون أنه قد ظهرت أولا فكرة  
 البحث في نشأة الأشياء ثم تفرعت عن هذه الفكرة فكرتان  
 متعارضتان إحداهما تقول بالحركة والسيلان والأخرى تقول  
 بالثبات ، فعلى أساس التعارض بين هاتين النظرتين اللتين ، تقوم  
 إحداهما على الصيرورة وتقوم الأخرى على الوجود الثابت ، نشأت

فلسفتان جديدتان . وبعد هذا كان لابد أن يتكون من هذا الموضوع ونقيض الموضوع مركب موضوع يحاول الفلاسفة فيه أن يرتفعوا فوق التناقض بين الصيرورة والثبات . فكانت مذاهب أنباذوقليس وديموقريطس وأنكساغورس . وتبعاً لهذا تنقسم الفلسفة السابقة على سقراط إلى عصر تكون فيه الموضوع وهو الفلسفة الأيونية الأولى عند طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس ، وإلى عصر انقسم فيه هذا الموضوع إلى نقيض موضوع ونقيض آخر ، فكانت فلسفة هرقليطس القائلة بالصيرورة ، وفي الجانب الآخر فلسفة الإيليين القائلة بالوجود الثابت . وجاء عصر ثالث كان فيه مركب موضوع حاول فيه الفلاسفة التوفيق بين الصيرورة والوجود الثابت ، فكانت مذاهب أنباذوقليس وديمقريطس ، أو المذهب الذري على وجه العموم ، وأنكساغورس .

ولكن هذا التقسيم أيضاً لا يعطينا صورة تاريخية حقيقية ، وأكثر ما يعطينا إيابة هو وضع العلاقة أو بيان الصلة بين المذاهب المختلفة التي نشأت ابان ذلك العصر . فنحن نستطيع من هذه الناحية أن نعتبره مفيداً لنا في الدراسة ، دون أن نجعله أساساً للتقسيم . ولهذا مال المؤرخون — وعلى رأسهم تسيلر — إلى عدم التقسيم اطلاقاً ، محاولين فقط أن يبينوا الخصائص الرئيسية التي تسود هذا العصر .

— ٢ —

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



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

ولم تكن تفرق بين عالمين في نظرية المعرفة . وعلى هذا ، فاذا رأينا  
 أن بعضاً من الفلاسفة قد حملوا على الحس والمعرفة الحسية ، وفرقوا  
 بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العلمية الصحيحة ، فانهم لم يفعلوا  
 ذلك كنتيجة لنقدم للمعرفة أو لتأملهم في الذات من حيث قدرتها  
 على إدراك الموضوع الخارجي ، وإنما هم فعلوا ذلك لأن برميندس  
 — مثلاً — قد شك في الحس ، لأن الحس يظهر لنا الأشياء متغيرة ،  
 بينما الوجود الحقيقي وجود ثابت . كما شك هرقليطس في المعرفة  
 الحسية لأنها تُظهر لنا في الوجود الثبات ، بينما الوجود الحقيقي دائم  
 السيلان . كما أن أنباذوقليس لم يشأ أن يعتمد على المعرفة الحسية ،  
 لأنها تظهر لنا الانفصال والاتصال باعتبارهما كوناً وفساداً ، أى  
 تعتبر تجمع الأشياء وتفرقها باعتبارها خلقاً من العدم أو فناء بعد  
 وجود . وهكذا لم يكن عند هؤلاء الفلاسفة تفرقة بين العالم الباطني  
 والعالم الخارجي ، ولم يكن بالتالي هناك عدم ثقة في قدرة الانسان  
 على المعرفة ، فلم يكن من شأنهم اذن أن يبحثوا في القواعد التي  
 يجب أن تقوم عليها المعرفة العلمية الصحيحة .

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

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

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

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

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

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى، فلم يكن بحتم هذا منصباً على الحركة باعتبارها مبدأ للكون والفساد. وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو هرقليطس الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان، وإنه لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء، فكأنه يبدأ بهرقليطس اتجاه جديد في تطور الفلسفة اليونانية في الدور الأول من أدوارها. ويظهر من البحوث الجديدة أن هرقليطس كان شاعراً شعوراً قوياً بأنه يختلف في تطوره الفلسفي عن المدارس السابقة، فهو في الواقع لم يضع مذهبه إلا كرد على مذهب الإيليين. إذن فهيرقليطس ينشأ قسم ثان في الفلسفة اليونانية في الطور الأول، ويبدأ بالقول بأن الفلاسفة السابقين قد جعلوا فكرة التغير فكرة

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

وبعد هذا يتطور الفكر اليوناني على النحو التالي : بعد هرقليطس يأتي أنبازوقليس والذريون ، فيقولون بوجود مبادئ متعددة ويقولون أيضاً بالتغير ، فأنبازوقليس يقول بأكثر من مبدأ ، والاختلاف بين هذه المبادئ هو اختلاف في الكيف ؛ ويقول الذريون إن المبادئ أكثر من واحد ، وهي لا تختلف من ناحية الكيف ، وإنما تختلف من ناحية الكم فحسب ، أى من ناحية الشكل الرياضى . ولكي يفسروا الحركة ، قال أنبازوقليس بمبدأ آخر مخالف للمبادئ الأولى ، فما دامت هذه المبادئ الأولى لا تتغير بالكيف ، فلا بد من وجود عامل آخر ، مخالف للعامل الأول من شأنه أن يحدث التغير . وهذا المبدأ الآخر ( أو المبادئ الأخرى ) هو مبدأ الحب والكراهية . أما الذريون فقد ساروا على طريقتهم الآلية ولم يشاءوا أن يعترفوا بشيء آخر يحدث التغير غير العوامل الآلية ، فقالوا إن الكون والفساد يحدثان عن طريق انفصال الذرات واتصالها . وجاء بعد هؤلاء انكساغورس فقال أولاً بمبدأين متعارضين ، وجعل المبدأ المادى فيهما يحتوى على عناصر كثيرة فكأنه إذن قد قال بالكثرة في المبدأ المادى . ولكي يفسر الحركة قال بالمبدأ الآخر وهو المبدأ العقلى . وهذا المبدأ العقلى هو العقل . فمن ناحية

إذن نشاهد المادة بما تحتوى من بذور ، ومن ناحية أخرى العقل باعتباره المبدأ الذى يخرج الأشياء من اللاحركة إلى الحركة أى من اللاوجود إلى الوجود . وتفسير أنبساذوقليس للتغير تفسير ديناميكي ، بينما تفسير النزيين تفسير ميكانيكي ، أما أنكساغورس فيرتفع فوق هذين التفسيرين إلى تفسير عقلي أو شبه عقلي .

وهنا يلاحظ أن أنكساغورس بقوله بالمبدأ العقلي قد وضع تفرقة كبيرة الخطر بين ما هوروحى وبين ما هو مادى . ولما كانت هذه التفرقة غير واضحة لديه ، ومن ناحية أخرى كانت غير معلومة لدى الفلاسفة السابقين عليه ، فانا نستطيع من ناحية أن نعهده خاتمة للعصر الأول ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نعتبره مبدأ لتطور جديد ، لأن النظرة التى قال بها ، ونعنى بها التفرقة بين الروحى والمادى ، من شأنها أن تقلب الاتجاه الفلسفى الذى كان سائداً منذ البدء حتى الآن وأن تعطى اتجاهاً جديداً للتطور الفلسفى . وتبعاً لهذا لا بد لكى ينتقل الانسان من الاتجاه الأول إلى الاتجاه الجديد أن تحدث أزمة روحية ، وهذه الأزمة الروحىة هى السوفسطائية .

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

كذلك نستخلص أيضاً أنه إذا كان لا بد من وضع تفرقة  
 أو من عمل تقسيم لهذا العصر الأول ، فإن هذا العصر الأول  
 سيقسم حينئذ إلى قسمين : القسم الأول يبدأ من طاليس وينتهي  
 بانتهاء المدرسة الايلية ، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة  
 الفيثاغورية والمدرسة الايلية . والقسم الثاني يبدأ بهرقليطس  
 وينتهي بأنكساغورس ، وأشهر الشخصيات فيه هرقليطس أولاً  
 ثم أنباذوقليس ، ثم المدرسة الذرية ، وأخيراً أنكساغورس .

١١٠  
 ١١١

## نشأة الفلسفة اليونانية

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

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



أشهر من يمتلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة ، أبل ريه (٢) في كتابه الموسوم باسم « شباب العلم اليوناني » ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للوضع الذي قدمه وهو « العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان » . ومن أنصاره أيضا موندلفو (٣) في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب تسيلر الى الايطالية . وأصحاب هذا الرأي الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيولوجي ، مما جعل القطع برأى نهائى في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن ، والى أن يتمكن المنهج الفيولوجي من القطع برأى نهائى في هذه المشكلة ، فانا لانزال عند رأينا في أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة .

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

سنة ١٨٧٣ الى سنة ١٨٨٠) . وجاء بعد نيتشه، وسار في هذا الاتجاه، صديقه إرفن روده، فكتب كتابه المشهور « النفس، عبادة النفس وخلودها عند اليونانيين » وقد ظهر عام ١٨٩٤ . وجاء أخيراً « كارل يونل » فإلخص كل البحوث السابقة، وأعطى لها لونا جديدا في كتابه: « نشأة الفلسفة عن روح التصوف » وقد ظهر سنة ١٩٠٣ (٤) .

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

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

فكأن نيتشه إذا يريد أن يقول إن أصل النظرة الفلسفية ومصدرها نظرة صوفية ، فيـدلا من التشبيه جاء التصور الموضوعي فجاء كارل يوتل فقال إن الروح اليونانية والفلسفة ابتدأت من الذات الباطنة وعن طريقها انتقلت من الأشياء المتفرقة إلى الوحدة الكلية . فكأن هناك إذن فارقاً بين ما يقوله يوتل وبين ما يقوله نيتشه : فنيتشه يعتقد أن التطور جاء من التشبيه إلى الموضوعية ، بينما يوتل يرى أن التطور حدث عن طريق العكس ، أي عن طريق الانتقال من الفناء في الأشياء الخارجية إلى الشعور بالذاتية ، وجعل هذا الشعور هو الأساس الذي عليه تتصور الأشياء . ويوتل يشبه عصر الفلسفة الطبيعية عند اليونان بعصر النهضة وبالعصر الرومانتيكي ؛ فيقول إن الروح التي أملت فلسفة عصر النهضة هي التي أملت الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط . وهذه الروح تجعل الإنسان نواة الطبيعة . فعند رجال عصر النهضة ، الإنسان هو كتاب الطبيعة الأصغر كما يقول كوزانو ، وهو مركز الطبيعة كما يقول رويشيلن ؛ وهو نموذج الطبيعة كما يقول ليوناردو دافنشي ؛ وهو الصورة الكاملة للطبيعة كما يقول أغريبا فون نتسهم . فالطبيعة في نظر هؤلاء هي الإنسان ، لأن الإنسان نواة الطبيعة .

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

قال بعقل كلي ، فانه قد تصور الطبيعة على غرار الانسان .  
ومن هذا كله يتبين في رأى يؤئل كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد  
تصوروا الطبيعة الخارجية على أساس الطبيعة الانسانية . ولكن لكي  
تم النظرة الصوفية لدى هؤلاء جميعا ، جمعوا بين الطبيعة الانسانية  
والطبيعة الخارجية عن طريق الله . فقال طاليس بوجود إله هو  
الطبيعة عينها ، ووحّد بين الآلهة ، أو على الأقل جعل زيوس فوق  
الآلهة . وفعل هذا بشكل أظهر منه أنكسمندريس ، حينما جعل اللامحدود  
هو كل الوجود ، وهذا اللامحدود هو الله تقريبا . وظهرت هذه  
النزعة الى التوحيد بين الطبيعة وبين الآلهة في أجلى صورتها عند  
عند اكسينوفان الذي حمل حملة شديدة على الآلهة المتعددة المنظور  
إليها نظرة إنسانية خالصة وحاول أن يجعل الآلهة هي الطبيعة ،  
فقال بنوع من وحدة الوجود . كذلك فعل هرقليطس في قوله  
باللوغوس ، باعتبار أن اللوغوس هو العقل السائد في الكون ، وهو  
الله . وظهر هذا من بعد عند بقية الفلاسفة اليونانيين السابقين على  
سقراط . فكأنهم بهذا كله قد وحدوا بين الطبيعة الخارجية والطبيعة  
الانسانية والله . ويسمى يؤئل هذه النزعة باسم panentheismus  
أى أن الكل في الله . (من παν أى كل ، و ev في ، و Θεός الله )  
وهذه النزعة كانت مرتبطة أشد الارتباط بالنزعة الأورفية فهما  
نزعتان قد سارتا جنبا الى جنب ، فكان جميع الفلاسفة السابقين  
على سقراط أورفيين في نفس الآن ، لأن نظرتهم كانت نظرة  
صوفية ، فكان طاليس مثلا يعتبر أن الطبيعة حية ، وأن المغناطيس

حتى كذلك . وبهذا كله استطاع يوثل أن يقول إن الفلسفة اليونانية صدرت عن مصدر صوفي .

ورأى يوثل هذا ، كان يمثل نزعة سادت في عصر ما من العصور ، أعنى في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ، والعشرين سنة الأولى من القرن العشرين ، حين كان التفسير الحيوي لكل الأشياء هو السائد ، سواء عند الفلاسفة أو المؤرخين ؛ أى في ذلك الدور الذى أصبحت فيه النظرة إلى الوجود نظرة إلى الحياة ، وعلى حد تعبير هينرش ركرت كانت فلسفة الحياة هى الفلسفة الشائعة . وليس من شك فى أن هذه النظرة الحيوية قد انقضت عصرها من سنة ١٩٢٠ تقريباً ، ولكن بقي لها مع ذلك كثير من القيمة ، لأنها دللتنا على مصدر حقيقى تصدر عنه الفلسفة فى نشأتها وهو التصوف أو الدين . ويجب هنا أن نلاحظ أن الدين لم يكن فى نظر هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين منفصلاً عن الفلسفة بل كانا — وعلى الأخص فى البدء — شيئاً واحداً . والفلسفة تنشأ دائماً — كما يشاهد فى التاريخ الروحى — فى أحضان الدين ، كما أثبت ذلك كارل كيسنر<sup>(٥)</sup> . ويؤيد هذا ما نراه من أن الفلاسفة فى الدور الأول للتفلسف يستخدمون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين ، والدين أيضاً هو التصوف هنا ، فأخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شئ واحد . وقد كتب برجسون صفحات رائعة فى هذا الموضوع فى كتابه « ينبوع الأخلاق والدين »<sup>(٦)</sup> . ولهذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى هذا العامل ، عامل الدين ، بعين

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

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

التفكير الأخلاقي : لم يشأ تسلسل أن يعترف بأن الأخلاق يمكن أن تكون سابقة على الطبيعة ، ولهذا لم يكن من رأيه أن تكون الفلسفة الطبيعية نتاجا للتفكير الأخلاقي ، وذلك لأن الفكر يتجه أول ما يتجه الى الطبيعة الخارجية ويتجه من بعد الى الطبيعة الانسانية . ولكنه مع ذلك اعتبر من بين المصادر المحلية التي صدرت عنها الفلسفة الطبيعية التفكير الأخلاقي الذي وجد عند الحكماء السبعة وعند بعض الشعراء . والواقع أن التفكير الأخلاقي الذي كان في بلاد اليونان يقدم لنا أول صورة من صور التفكير الفلسفي . وهذا ظاهر في جميع الحضارات : فهي تبدأ بأفكار خاصة بالحياة الانسانية يرتفع بها الانسان عن مستوى العرف والتقاليد ، ويكون في هذه الاعتمالات الأخلاقية عنصر تفكير عقلي ظاهر . ولكن هناك محاولات قام بها بعض الباحثين منذ عهد غير قليل أرادوا بها أن يثبتوا أن التفكير الطبيعي سابق على التفكير الأخلاقي ، وأن حوادث الطبيعة الخارجية هي التي تحدد وتعطي المقياس والقيم لحوادث الطبيعة الانسانية باعتبارها حياة ومجتمعاً . ومن أشهر من قالوا حديثاً بهذا الرأي رينيه برتلو . ففي البحوث التي كتبها في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٢٣ » والتي ظهرت فيما بعد تحت هذا العنوان : « الفلك الحيوي والفكر الآسيوي » قد حاول أن يثبت أن التفكير الطبيعي والمسائل الرئيسية في الطبيعيات هي التي حددت الأوضاع الأخلاقية التي ظهرت فيما بعد . ولكن يلاحظ على هذه المحاولة وعلى كل المحاولات المماثلة



لها ، أنها لم تستطع أن تصل الى تحديد نقطة الابتداء : أهي أخلاقية أم طبيعية . والواقع أن نقطة الابتداء دائماً في كل الحضارات هي النقطة الأخلاقية ، لا المسألة الطبيعية .

فنعن نشاهد مثلاً في الحضارة اليونانية التي نحن بصدد البحث فيها الآن أن التفكير الأخلاقي ظاهر ظهوراً واضحاً في القصائد الهومرية ، وقد قال ماكس فُنت في كتابه تاريخ الأخلاق ( الجزء الأول ، الفصل الأول ) إن التطور الأخلاقي في بلاد اليونان قد سار بأن انتقل الانسان من الانفعالات التي لاضابط لها إلى الحكمة وإلى الجرأة — هوبريس « ὕβρις » — أي انتقل من الأخلاق الفردية التي يسودها الهوى ، إلى الاعتراف بقانون كلي ، وهذا القانون الكلي هو الذي يجب أن تسيّر على أساسه الحياة الانسانية . وأول ما ظهر هذا القانون ظهر على صورة فكرة القدر ، وهذه الفكرة بدورها قد جرت عدة أفكار الى جوارها . فالقدر — مويرا ، μοῖρα — قد أصبح الضرورة التي لا بد لكل إنسان أن يخضع لها ، وهذه الضرورة يصورها اليونانيون على نحوين : فهناك الضرورة العمياء التي يخضع لها الناس والآلهة على السواء والكائنات الحية والكائنات غير الحية أيضاً ؛ وزيوس نفسه ، وهو كبير الآلهة ، خاضع لهذا القدر . ولكن القدر قد تصور على نحو آخر ، هو أنه القانون الأخلاقي السامي الذي يجب أن يخضع له الانسان لكي يسير في حياته سيرا مستقيماً . فهو القانون الكلي العام الذي يجب أن تخضع له الحياة الانسانية ، وإلا فانها ستكون إذن معارضة

ما  
ن  
ير

للآلهة ، وهذا ما يسمى الهوبريس أو القحة .  
وهذا التفكير مصدره فكرة التوحيد ، أى الرغبة فى إيجاد قانون  
كلى واحد يعترف به الجميع ، ولا يستطيع الانسان إلا أن يخضع له .  
وهذا القانون اذا تصوّر من ناحية أنه الضرورة المطلقة التى تسيّر  
الانسان دون أن يكون مخيرا فى أفعاله ، فانه يؤدى الى نظرة تشاؤم  
فى الوجود . وهذه النظرة نجدها واضحة عند ثيوجنيس ، وهى  
نزعة تميل الى التشاؤم وتعتبر الحياه كلها شراً . وأكبر ممثل لهذه  
النزعة التصورات التى قيلت خاصة بالاله ديونيزوس ، وكانت  
الوسيلة للخلاص من هذا التشاؤم ، أى للخلاص من هذه الضرورة ،  
الالتجاء إما الى الطقوس الديونيزوسية أو الى الطقوس الأورفية ،  
وهى طقوس تقوم خصوصا على إمكان نسيان التشاؤم وآلام  
الحياة عن طريق الشُّكر . أما اذا تصورت الضرورة على النحو  
الثانى باعتبارها قانونا عاما يسيّر الأشياء فى الطريق المستقيم ، فان  
فكرة القدر تنقلب إذن الى فكرة هى فكرة العدالة δίκη . وهذه  
العدالة تقتضى بدورها العقاب ، لأن الذى لا يخضع للقدر باعتباره  
عدالة يكون مذنباً ، وهذا الذنب لا بد أن يكفر عنه ، وهذا  
التكفير هو عقاب الآلهة للشخص المذنب ؛ فالجريمة والعقاب هنا  
مرتبطان أشد الارتباط . ولذلك فاذا كان فى العالم شرٌ — كما دعانا  
الى القول بذلك تصور القدر على النحو الأول — فان هذا الشر  
ضرورى أيضا فى الوجود ، لأنه عبارة عن التكفير الذى يكفر به  
انسان عن خطاياہ . فوجود الشر طبيعة فى الوجود ، من حيث أنه

مثل العقاب .

لكن يلاحظ مع ذلك أن هناك — الى جانب الشر — يوجد الخير ، وهو اتباع القانون العام ، قانون العدالة . فهذه النظرة الجديدة إذن مخالفة للنظرة الأولى من حيث أنها نظرة تفاضل ، بينما الأولى نظرة تشاؤم . وفكرة العدالة هذه فكرة لعبت دورا خطيرا في التطور الفلسفي طوال العصر السابق لسقراط ، بل نجدها عند أفلاطون وعند ارسطو كذلك . والشئ الرئيسي الذي يجب علينا أن نستخلصه من هذا كله هو أن الغرض من إيجاد مثل هذه الأفكار وهي القدر والعدالة . . . الخ هو إيجاد نظرة واحدة في طبيعة الحياة الانسانية بدلا من أن تترك الى الاعتبار الشخصي والى الهوى الفردى . ولقد كان اليونانيون وبخاصة الأيونيون ، يشعرون شعورا قويا حين نشأت الفلسفة ، وقبل هذا عندما نشأ التفكير الأخلاقي ، الى إيجاد الوحدة ، بعد أن رأوا أن الوجود كله تغير . فأرادوا عند هذا التغير أن يطلبوا وحدة في الوجود ، وكان هذا التغير الذى استرعى انتباههم موجبا للدهشة ، والدهشة كما يقول أفلاطون وأرسطو هي أول التفكير الفلسفي أو هي الدافع الى التفكير الفلسفي بوجه عام ، فدفعت أول مادفعت الى هذا التفكير الأخلاقي ، فنشأت الوحدة في الحياة الأخلاقية ، ودفعت ثانيا عند طاليس ومن وليمه من الفلاسفة السابقين على سقراط الى نشدان وحدة في الطبيعة ، كما رأينا ذلك من قبل حين قلنا أن الفلسفة لا تبدأ حقا بطاليس إلا من أجل أن طاليس قال إن الأشياء واحدة ، أى من

بما  
ر  
ر

حيث أن مرجعها جميعها الى شيء واحد .  
ومن هنا نستطيع أن نعتبر أن هذا النوع من التفكير الأخلاقي  
كان هو العنصر الأساسي الذي دفع أو الذي عمل على إيجاد الفلسفة .  
فالى جانب العنصر الصوفي الذي ذكرناه من قبل ، يجب أن نعد  
أيضا العنصر الأخلاقي باعتباره عنصرا أساسيا ومصدرا نشأت عنه  
الفلسفة . وظاهر من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة  
السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقي  
الى أبعد حد . فنحن نجد أولا أن ذوجانيس اللائسي ينسب إلى  
طاليس أنه قال إن كل شيء خاضع للضرورة ، ويأتي بعد طاليس  
انكسمندريس فيقول إن الوجود نشأ من الانفصال أو الابتعاد ،  
من حيث أن نوعا من النزاع قد نشأ في الوحدة الأولى التي هي  
اللا محدود أو الأبيرون  $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  . فأصل الوجود إذن عند  
انكسمندريس هو هذا العامل الأخلاقي ، أي النزاع . ولو أنه يجب  
أن يلاحظ هنا أن الاتفاق اتفاق شكلي أو في اللفظ فحسب ، أكثر  
من أن يكون اتفاقا في المعنى ؛ فان هؤلاء الفلاسفة لم يصلوا الى  
درجة من التجريد تسمح لهم بأن يستخدموا ألفاظا غير هذه الألفاظ  
الحسية . ولهذا فانا لانستطيع أن نأخذ بالرأي الذي قال به ألبير  
ريثو - في كتابه « مشكلة الصيرورة وفكرة المادة في الفلسفة  
اليونانية منذ البدء حتى ثاوفرسطس » ( باريس سنة ١٩٠٦ ) (٧)  
حيث يقول إن كتاب « في الطبيعة » لانكسمندريس أولى به أن  
يعتبر بحثا في الأخلاق من أن يعتبر بحثا في الطبيعة . وإلا فانا اذا

اعتبرناه بحثاً في الطبيعة أخطأنا فهم المقصود من الكتاب خطأ تاماً. ويأتي بعد هذا هرقليطس فيقول إن العدالة أو الضرورة هي القانون الذي يسير عليه الوجود، وإن هذا القانون يخضع له كل شيء، ويسمى هذا القانون تارة باسم اللوغوس، ويصوره تصويراً حسياً، تارة أخرى، على شكل النار. كذلك الحال عند برمنيدس: نشاهد أن العدالة هي الحارسة لباب الحقيقة في قصيدته «في الطبيعة». ونشاهد أيضاً عنده أن الضرورة هي الأساس في كل الوجود، ويسمى «هيمر مينيه». وقصيدته التي تكون هذا الكتاب تقوم كلها على أفكار أخلاقية صرفة، وهذه الأفكار هي التي تكون مذهب الطبيعي كله.

ثم يجعل أنباذوقليس من مبدئين رئيسيين من المبادئ الأخلاقية وهما المحبة والكراهية المبدئين اللذين يكونان الوجود؛ فعن طريق المحبة، تتكون الأشياء، وعن طريق الكراهية تنفصل الأشياء؛ والعالم يخلق من الخليط بأن تؤثر الكراهية فيه، وهذه الكراهية هي التي تفرق أجزاءه، فينشأ عن هذه التفرقة هذا الوجود. ويأتي بعد ذلك الحب، فيجمع هذه الأشياء المتفرقة، ويرجعها إلى الوحدة الأولى. وهكذا تتعاقب مملكتنا المحبة والكراهية، وبين مملكة الواحد والآخر فترة سكون، كما سنرى ذلك مفصلاً فيما بعد عند كلامنا عن مذهب أنباذوقليس.

والذي يعنيننا من هذا كله هو أن التصورات الأخلاقية هي التي أعطت لأنباذوقليس فكرة المبادئ الطبيعية، أي أن المبادئ

ما  
0  
ب  
ب

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

وهكذا نجد باستمرار عند هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط أن التفكير الأخلاقى كان عندهم المصدر الذى صدرت عنه تصوراتهم للطبيعة ، أى أن الفلسفة عندهم قد نشأت عن مصدر أخلاقى . بل استمرت هذه الأفكار الأخلاقية حتى عند أفلاطون ، فانا نجد مثلاً أن أسطورة الإير فى الكتاب العاشر من «الجمهورية» تقوم على فكرة أخلاقية صرفة ؛ و«طوماوس» تلعب فيها التصورات الأخلاقية أخطر دور ، ومعروف أن «طوماوس» هذه هى التعبير الكامل عن مذهب أفلاطون فى الطبيعة .

• • •

والخلاصة التى نستخلصها من كل ما قلناه ، هى أن المصادر التى نشأت عنها الفلسفة اليونانية مصادر متعددة من ناحية ، ومعقدة من ناحية أخرى . فهى متعددة سواء نظرنا إلى نشأة الفلسفة اليونانية باعتبارها نشأة محلية خالصة ، أو باعتبار أن هذه النشأة قد عمل فيها أيضاً أفكار أجنبية . فاذا نظرنا إليها باعتبارها قد نشأت عن مصادر محلية فحسب ، فانا نرى أن نشأة هذه الفلسفة لم تكن عن مصدر واحد كما قال يوتل الذى أرجع هذا المصدر

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

مصادر  
١٢٧

## المدرسة الأيونية

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

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

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



يقول بهذا القول . وقد حاول أرسطو أن يفسر هذه الأسباب فقال (٢) : لعل السبب الذي دفع طاليس إلى هذا القول هو أنه رأى أن الكائنات الحية تتغذى من الأشياء الرطبة ، فالماء إذن أصل الحياة . ولكن أرسطو يسوق هذا التفسير باعتباره حدساً فحسب ، لا باعتباره تفسيراً تاريخياً عرفه عن طاليس . ولما أتى شرح أرسطو — وعلى رأسهم سنطقليوس (٣) — قالوا بتفسيرات مقاربة . فمنهم من قال إن طاليس قد رأى أن النبات يتغذى من الماء وأن الحيوانات المائية كثيرة بل وأكثر من الحيوانات البرية ، وأن تكوين السحاب هو العلة في الحياة ، وتكوين السحاب يؤدي إلى المطر فالماء ، فأصل الأشياء إذاً هو الماء . وليس يهمننا من هذا كله أن نعرف التفسير الحقيقي الذي يبين لنا الدوافع التي دفعت طاليس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الماء ، ولكن الشيء المهم لدينا هو أنه قال إن أصل الأشياء كلها هو الماء . وخطورة هذا القول تأتي من أنه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد ، وهذا المبدأ الواحد ليس مبدأ صادراً عن المشاهدة الخارجية بل هو شيء ارتفع به طاليس فوق كل مشاهدة ، وقال به باعتباره نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود .

وهنا يجب أن ننبه إلى خطأ تفسير يحاول أن يجعل طاليس ، أو هو على الأقل يتضمن القول ، بأن طاليس كان يعرف أيضاً بقية العناصر الأربعة المعروفة . وأنصار هذا الرأي يقولون بأن

ما  
ن  
ن

طاليس حاول أن يرجع بقية العناصر إلى الماء ؛ ولكن هذا الرأي أو هذا القول متأخر ، ومن وضع المتأخرين .

والقول الثاني الذي يهمننا من أقوال طاليس هو أن طاليس كان يقول إن الأشياء حية . وهنا يجب ألا نأخذ هذا القول على علاقته ، لأن طاليس لم يكن يؤمن بعد ، أو هو على الأصح لم يكن يعرف بعد ، أن هناك شيئاً اسمه الروح منفصلاً عن شيء اسمه المادة وحالاً بها . فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها ، وليست الروح السكونية . والأقوال التي تؤكد بأن طاليس كان يقصد من هذه الروح أنها روح كلية ، قد صدرت عن مصادر روائية ، كما يظهر من اللغة التي صيغت بها ، فانها لغة روائية خالصة .

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

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

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

انكسمندريس : رأينا اذن كيف أن طاليس قد أرجع أصل

الأشياء أو المبدأ الذي صدرت عنه إلى شيء معين بالسكيف هو الماء . إلا أنه قد بدا أن هذا التفكير غير مقنع ، لأن من الصعب أن

نرجع جميع الأشياء الى الماء لهذا كان على خلفه انكسمندريس

أن يلجأ الى القول بمبدأ آخر أكثر وفاء بهذا الغرض . لهذا قال

إن المبدأ هو اللامحدود . وهنا تختلف الأقوال كثيرا في ماهية هذا

اللامحدود . هل هذا اللامحدود معناه اللانهاى ، بالمعنى الذى أصبح

معروفا لدينا اليوم عن اللانهاى ، أى باعتباره شيئا مجردا عن المادة

أو شيئا روحياً ؟ الواقع أن رأى الذى يكاد يكون أصح الآراء

في هذا الصدد هو القائل بأن اللامحدود أو الأيرون —  $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\upsilon\nu$  —

هو المادة اللامحدودة ، فهو إذن شيء مادى أو هو المادة نفسها

متصفة بصفات اللانهاية أو اللامحدودية . ولكن بأى معنى يجب

علينا أن نفهم هذه اللامحدودية : أهذه اللامحدودية ، لامحدودية في

الكيف ، أو فى الكم ، أو فيهما معاً ؟

اختلفت الآراء أيضا بين النقاد المحدثين حول هذا . هم متفقون

أولا فى أنه لامحدود من ناحية الكيف ، بمعنى أنه غير معين .

اذهو قد لجأ الى هذا المبدأ لأنه رأى أن الشيء الواحد

أو العنصر الواحد لا يكفي وحده لاثبات هذا التغير المستمر فى

الطبيعة ، فلا بد اذن من تصور مادة لامحدودة بالكيف منها ينشأ

بما  
ن  
ن

(2)

هذا التغيير اللامحدود في الوجود . فمن الطبيعي إذن أن يكون هذا اللامحدود لامحدوداً من جهة الكيف . ومن هنا كان النقاد متفقين من هذه الناحية ، ناحية اعتبار هذا اللامحدود لامحدوداً في الكيف ؛ ولكنهم اختلفوا من ناحية الكم أشد الاختلاف . فمنهم من يقول بأن هذا اللامحدود ليس لامحدوداً من حيث الكم . وعلى رأس هؤلاء تسنرى (٤) و تيشملر . والذي أدى بهم الى هذا القول هو أن انكسمندريس يقول بأن الأبيرون يتحرك حركة دائرية . فهذه الحركة الدائرية لا يمكن أن تتصور اذا كان اللامحدود لامحدوداً في الكم أيضاً . ومنهم من يعارض تسنرى و تيشملر فيقول إننا نسلم بما يقولان به من أنه اذا كانت الحركة التي يتحركها الأبيرون حركة دائرية فلا بد أن يكون اللامحدود محدداً في الكم . ولكننا ننكر أن تكون الحركة التي يتحرك بها الأبيرون حركة دائرية . وبهذا أثبت هؤلاء أن اللامحدود كان أيضاً لامحدوداً في الكم . أما الحركة الدائرية فلا يتحرك بها غير السماء öüqavog (أورانوس) . ومن أشهر أصحاب هذا الرأي ممن عارض تسنرى و تيشملر ، تسلر . وجاء بعد ذلك جون برنت في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية » ( § ١٧ ) فقال إن هذه الحركة التي يتحركها الأبيرون هي الحركة التي تحدث عنها أفلاطون في طيماوس ، وهي الحركة التي تذهب وتعود .

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

مذاهب هؤلاء بما نقيس به المنطقية اليوم في مذاهب المحدثين ، فقد يكون من الممكن أن انكسمندريس لم يستطع أن يدرك أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين أن يكون الأبيرون لا محدوداً في الكم وبين أن يكون متحركاً حركة دائرية . والذي يستخلص من هذا كله هو أن انكسمندريس كان ينظر إلى اللامحدود باعتباره لا محدوداً في الكم والكيف معاً .

والآن ، كيف نحدد هذا اللامحدود من ناحية الكيف ؟ لحاول المتأخرون ومن أشهرهم شراح أرسطو ، وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي وسبيلقيوس ، حاول هؤلاء أن يحددوا هذا اللامحدود ، فقالوا إنه عنصر بين الهواء والنار ، وقال آخرون إنه عنصر بين الهواء والماء . إلا أنه من الظاهر أن هذا لا يتفق مع طبيعة اللامحدود ، من حيث أنه يجب ألا يكون محدوداً من ناحية الكيف ، حتى يمكن أن يفسر التغير الكثير الذي لا نهاية له في الوجود .

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

ما  
ن  
ر  
ر

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

أول ما ينشأ عن طريق هذا الانفصال من اللاحدود الحار والبارد . وتقول بعض الروايات إنه بعد ذلك يتحول الحار ، إذا كان متكاثفاً ، إلى الهواء ، وإذا كان متخلخلاً إلى النار . كذلك الحال في البارد إذا كان متكاثفاً تحول إلى تراب ، وإذا كان متخلخلاً تحول إلى ماء . إلا أن هذه الرواية — كما لاحظنا من قبل بالنسبة إلى طاليس — تفترض مقدماً أن القول بالعناصر الأربعة كان معروفاً لدى انكسمندريس ، ولما كنا قد رفضنا هذا القول باعتبار أنه لم ينشأ إلا فيما بعد ، فالتنازل نستطيع الأخذ بهذه الرواية كذلك ، والأشياء عند انكسمندريس تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد ، وهو يقول إن الكواكب الثابتة ، ثابتة في جلد السماء ، أما

الكواكب غير الثابتة فهي عبارة عن الشُّغْرَات الموجودة في غلاف السماء ، وحينما تسد ثغرة من هذه الثغرات يحصل الخسوف أو الكسوف .

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

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

بمبدأ غير معين ، إن من حيث الكيف أو من حيث الكم . ولهذا كان فكره أرق من فكر طاليس ، لأنه أقرب إلى التفسير الصحيح . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان انكسمندريس عالماً طبيعياً بالمعنى الحقيقي ، لأنه حاول أن يرجع الأشياء بطريقة طبيعية خالصة إلى أصولها ، وأن يفسر نشأتها تفسيراً طبيعياً خالصاً . ثم إن انكسمندريس قال لأول مرة بعوالم لانهاية لها توجد وتفتي <sup>لها</sup> وهذا القول كان المقدمة لقول أرسطو فيما بعد بأن حركة العالم أزلية أبدية .

انكسمانس : انتهى انكسمندريس الى أن المبدأ الأول لا بد أن يكون لانهاية أو لا محدوداً ، فكان لا بد لخلفه أن يقول أيضاً بمبدأ لانهاية أو لا محدود ولكنه كان يؤخذ على انكسمندريس أن المبدأ الذي قال به لم يكن مبدأ معيناً بالكيف ، ولهذا كان لا بد للمبدأ الجديد الذي يقول به خلفه أن يكون معيناً بالكيف . لذا قال انكسمانس ، الذي كان تلميذا لانكسمندريس ومعاصراً له ، بمبدأ جديد اعتقد فيه هاتين الصفتين . وهذا المبدأ الجديد هو الهواء . وهنا يختلف المؤرخون والنقاد في ماهية هذا الهواء ، فهو يختلف عن الهواء المعروف الذي هو أحد العناصر الأربعة ، أم هو كهذا الهواء سواء بسواء . والرأى الأرجح الذي كاد المؤرخون أن يتفقوا عليه هو أن هذا العنصر هو الهواء بعينه كما نتصوره ، خصوصاً اذا لاحظنا أن انكسمانس كان يعتبر الهواء الشيء الذي يحيط بالكون ، ومعنى هذا أن الهواء شيء لانهاية ، وهذا الهواء يتحرك حركة دائمة . فكما قال انكسمندريس من قبل عن اللامتناهي



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

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

والكتاب الأقدمون ينسبون أيضا الى انكسمانس أنه جعل  
من هذا الهواء إلها . ولكن يلاحظ أيضا أن هذا الرأي ليس  
بثابت تمام الثبوت . ولكن من المرجح أن انكسمانس كان يعتبر  
المادة حية ، وكان يعتبر — تبعاً لهذا — أن مادته هي أيضا تتصف  
بالحياة ، وأنها لما كانت تسود كل الكائنات فهي كالآلهة سواء  
بسواء . أما الدوافع التي دفعت انكسمانس الى القول بأن الهواء  
هو الأصل ، فلعل أرجح ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أنه قد  
رأى أن مصدر الحياة في الانسان هو الهواء ، لأنه بمجرد انتهاء  
التنفس تنتهي الحياة . فمصدر الحياة في الانسان إذن هو التنفس أو بعبارة  
أخرى هو الهواء . فينقل انكسمانس هذا المصدر من الانسان الى  
الطبيعة الخارجية كلها . وفي هذا تظهر صحة رأى نيتشه من قبل ،  
وهو أن الفلاسفة اليونانيين قد انتقلوا من التشبيه الانساني الى  
الطبيعة الخارجية مباشرة . ويلاحظ أن انكسمانس كان يعتبر  
النفس روحا هي الهواء ، أي أن النفس كانت عنده هواء . وحينما

ما  
ن  
ن  
ن

يريد أن يوضح كيفية نشأة الكون ، يحاول أن يوضح الفكرة الغامضة التي قال بها انكسمندريس وهي فكرة الانفصال ، فيقول إن ذلك يتم عن طريق التخلخل والتكاثف . فالطريقة التي تصدر بها الأشياء عن المبدأ الأول هي بأن تتخلخل أو تتكاثف ، ويستمر التخلخل والتكاثف حتى تنشأ جميع الأشياء . ويلاحظ أولاً أنه عن طريق التخلخل يستحيل الهواء ناراً ، ثم تستحيل النار إلى بخار وبخار إلى ماء ، ويستحيل الماء أخيراً إلى تراب . ولكن تسلم يلاحظ هنا أن نسبة هذه الأقوال إلى انكسمانس نسبة غير محتملة . لأن هذه الأقوال تفترض أن انكسمانس كان يقول بالعناصر الأربعة ، وقد رأينا من قبل كيف أن تسلم يرى أن هذا القول لم يأت لأول مرة إلا عند أنباذوقليس .

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

فاذا انتقلنا من هذا إلى بيان مكانة انكسمانس في المدرسة الأيونية وفي الفلسفة اليونانية على وجه العموم ، وجدنا أولاً أنه كان متأثراً

بمسابقته كل التأثير ، وأنه لم يكن طريقاً كل الطرافة كما يدعى رتس .  
 وذلك لأن قوله بلانهائية أو لالمحدودية المبدأ الأول وهو الهواء ،  
 وقوله بأن هذا المبدأ الأول في حركة مستمرة نقول إن هذين  
 القولين قد أخذهما قطعاً عن انكسمندريس . ثم أن تحديده  
 للكيفية التي تتم بها نشأة الأشياء عن المبدأ الأول تحديد يتفق  
 من بعض الوجوه — أو في الفكرة على الأقل — مع التحديد  
 الذي وضعه انكسمندريس من قبل . هذا من ناحية ،  
 ومن ناحية أخرى يلاحظ أن انكسمانس كان متفقاً مع طاليس  
 في جعله المبدأ الأول معيّننا بالكيف ، مما يدعو إلى القول بأنه كان  
 متأثراً في هذا به .

ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقول إن في انكسمانس كثيراً من  
 الطرافة ، فهو يمثل لنا — كما رأينا — كمال الفلسفة الأيونية ، ويمثل  
 لنا النزعة العلمية الخاصة التي بدأت تظهر عند الفلاسفة الأيونيين ،  
 لأن التوجه إلى الأساطير كان قليلاً كل القلة ، فبينما نرى عند  
 انكسمندريس أن نشأة الكوان وفناءها ، أو كونها وفسادها ، إنما  
 كان ذلك لعلة أخلاقية هي العدالة وما تقتضيه من عقاب أو جزاء ،  
 نجد أن انكسمانس يحاول أن يفسر ذلك تفسيراً آلياً ، أي علياً ، بقوله  
 بفكرتي التخالخل والتكاثف . ومعنى هذا أننا نجد في انكسمانس  
 تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء .

امتداد الفلسفة الأيونية : وقفت المدرسة الأيونية عند  
 انكسمانس . إلا أن مبادئ هذه الفلسفة قد أثرت كل التأثير فيمن

أتوا من الفلاسفة بعد هذه المدرسة ، خصوصا الفلاسفة الذين ولدوا في أيونية مثل هرقليطس وأنكساغورس وديموقريطس . إلا أنه يلاحظ أن مذاهب هؤلاء لها طابع خاص واضح ظاهر ، يجعلنا نفرق تفرقة كبيرة بين فلسفتهم وفلسفة المدرسة الأيونية ، ولهذا لا يمكن لنا أن نعددهم امتداداً للفلسفة الأيونية . أما الذين كانوا حقاً امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهم فلاسفة آخرون من عيار أقل من هؤلاء الفلاسفة ، وأشهر هؤلاء أوكلا هيبون وقد قال بما قال به طاليس من قبل من أن الماء هو المبدأ الأول لجميع الأشياء . والذي دعاه الى هذا القول هو أنه رأى أن الحيوانات المنوية مائية أو على الأقل - على حدّ تعبير أرسطو - رطبة ، ولهذا يجب أن يعد المبدأ الذي نشأت عنه الأشياء رطبا أي ماءً أيضا . إلا أن المعلومات التي لدينا عن هيبون ضئيلة تافهة . وأرسطو من ناحية أخرى يتحدث عنه حديثا ملؤه السخرية والازدراء ، فلم يكن يعتبره فيلسوفا ذا قيمة (٦) .

أما الفيلسوف الذي كان ذا قيمة كبيرة ، ممن كانوا امتداداً للفلسفة الأيونية ، فهو ذيوجانس الأيولوني . قال ذيوجانس إن المبدأ الأوّل يجب أن يكون أوّلا أزليا أبديا قادراً على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركا باستمرار . ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ، ولذا قال بما قال به انكسانس من أن هذا المبدأ هو الهواء ، لأنه وجد أن الهواء ينقذ في جميع الأشياء ، وأنه لانهاى ، وأنه أزلى أبدي ، ثم من ناحية

أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية ، أى إلى الروح .  
 وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولا الأزلية والابدية ، وثانيا  
 الحياة ، وثالثا العلم ، ورابعا القدرة ، وخامسا العظم . وهذه  
 الصفات كلها لا بد منها لكي يمكن تفسير فعل المبدأ الأول من  
 حيث أنه مبدأ الحياة وأنه مبدأ الحركة وأنه المبدأ الأول الذي  
 تنشأ عنه جميع الأشياء فهو إذن أكبر الأشياء ، ومن حيث أن  
 الاستحالات المختلفة يجب أن تكون صادرة عنه . وهنا يلاحظ أن  
 ذيوجانس الايولوني يقول إن هذا المبدأ واحد ، وينكر على  
 أنباذوقليس قوله بمبادئ أربعة ، لانه رأى أن مثل هذا  
 القول يجعل من الصعب علينا أن نفسر التغير ، لأن التغير معناه  
 قابلية تحول الشيء الى شيء آخر ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت  
 الأشياء من جنس واحد .

تلك هي أهم الأقوال التي قال بها ذيوجانس زيادة على أقوال  
 المدرسة الايونية ، ويلاحظ أيضا أن ذيوجانس كان في هذا متأثرا  
 بالتطور الفلسفي العظيم الذي حدث منذ انكساجانس حتى عهده . ففيه  
 نرى أولا آثارا واضحة من تفكير انباذوقليس ، على الأقل في رده  
 عليه ، وثانيا تأثير انكساجورس ، من حيث أنه اضطر إلى القول  
 بأن المبدأ الأول مبدأ روحى .

هذا  
 من  
 زكريا

## المدرسة الفيثاغورية

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

فتقول أولاً : إن القول الرئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد لا يبد أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم قول هذه المدرسة على نحوين مختلفين : فالصيغة الأولى لهذا القول هي أن كل الأشياء أعداد ، بمعنى أن الأشياء نفسها في جوهرها أعداد ، أو بعبارة أخرى إن الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء . والصيغة الثانية لهذا القول ، هي التي تذكر أن الأشياء تماكي الأعداد ، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو

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

بما  
ن  
ن

∞

∞

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

هنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافاً شديداً ، فبعضهم يقول إن الأعداد تكونن جوهر الأشياء باعتبارها الصورة ، وبعضهم يقول إن الأعداد تكونن جوهر الأشياء باعتبارها صورة وهيولى معاً . وتسار من أصحاب الرأي القائل بأن الأعداد صورة وهيولى معاً للأشياء . ولكن المؤرخين الأحدث منه ، قالوا إن الأعداد كالصورة بالنسبة إلى الأشياء ، معتمدين في ذلك على التفرقة التي كانت موجودة من قبل بين الأبيرون ἀπειρον والپيرس πέρας . فالأبيرون هو الشيء القابل ، بينما الپيرس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء ، والمنظم لها وعلّة الانسجام فيها ومصدر الرابطة التي ترتبط بها . وعلى هذا الأساس كان الفيثاغوريون ينظرون من جهة إلى الأعداد باعتبارها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء ، بينما كانوا يقولون أيضاً بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى أو الأبيرون . ويظهر أن هذا القول الأخير أقرب إلى الرجحان من قول



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

أما عن الدافع الذي دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول ، فنذكر أن السبب الأصلي الذي دفع أولئك الفلاسفة الفيثاغوريين إلى هذا — كما يح — دثنا أرسطو وفيلولاوس — هو ما رأوه من انسجام بين الأشياء ، وعلى الأخص بين حركات الكواكب ، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء واعتبروا أن الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام . وهم من ناحية أخرى قد لاحظوا من عنايتهم بالموسيقى أن النغمات أو الانسجام يقوم على الأعداد : فالنغمات الموسيقية تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً للعدد . وقد يبدو لنا مثل هذا القول غريباً ، ولكن يلاحظ من أجل أن يبدو هذا القول أقل غرابة ، أنهم كانوا يربطون الأعداد بمعتقداتهم الدينية ، فكان لبعض الأعداد سر خاص ، وكانوا في هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية ، خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود . هذا من ناحية ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن اكتشاف الفيثاغوريين للانسجام الموجود في الكون قد أدهشهم ، وجعل من الطبيعي لديهم أن يمتد هذا الانسجام إلى جميع الكون حتى يصبح هذا الانسجام جوهر الأشياء ، ولما كان الانسجام يقوم على العدد ،

ما  
ن  
ر  
م

كان من الطبيعي إذاً أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد .

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

بيد أن هذه اللوحة ليست لوحة قديمة ، بل يظهر أنها لوحة قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا في العهد الثاني من عهد المدرسة الفيثاغورية ، ونقصده عهد فيثاغوراس ، فعنده نجد هذه اللوحة كاملة ، أما عند المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض .

ثم ننتقل الان إلى الكلام عن هذا التقسيم للعدد إلى فردى وزوجى أو محدود ولا محدود ، فنقول إن الفيثاغورين أنفسهم قد اختلفوا اختلافاً كبيراً فى بيان ماهية العدد من هذه الناحية . فبعضهم قال إن الأصل فى الأعداد هو الوحدة ، وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية . والوحدة عند أصحاب هذا رأى تقابل الصورة ، بينما الثنائية تقابل الهيولى أو المادة . ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية ، والأولى أو الوحدة مصدر الخير ، بينما الثانية مصدر الشر . ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان فى كل الأشياء تمام الارتباط . ثم حاولوا من بعد أن يرجعوا هذه الوحدة إلى الله فقالوا إن الوحدة هى الاله ، وفى مقابل الاله توجد الهيولى ، والأشياء تشارك فيما بين الله وبين الهيولى ، وهنا مصدر الخير والشر فى الوجود .

أما أصحاب الرأى الآخر ، فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة ، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر ، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور . فعن الوحدة الأولى ، التى هى مزيج من الوحدة والكثرة ، ينشأ الكون والأشياء ، وسيرجع إلى الوحدة مرة ثانية . وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونية الحديثة . ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأى هم المتأخرون من الفيثاغورين . ولسنا نستطيع أن نعد هذا القول مذهب الفيثاغورين الأولين . كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الانسجام والنظام الأول . وهى

بما  
ان  
ال  
له

فكرة واضحة عند المدرسة الفيثاغورية الأولى .

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

وهناك قول ثالث بأن الأعداد يجب ألا ينظر إليها من الناحية

الحسابية ، إنما من الناحية الهندسية ، بمعنى أن الأعداد هي أولاً النقطة ، وعن النقطة يتفرع الخط والسطح والجسم ... الخ : فالأعداد أعداد هندسية ، وليست أعداداً حسابية . ومن الذين ينسبون إلى الفيثاغوريين وفيثاغورس أنهم قالوا إن الأشكال الهندسية هي أصل الأشياء ، شراح أرسطو الذين غالوا في هذا إلى حد بعيد ، حتى أنكروا على الأعداد الفيثاغورية أن تكون أعداداً حسابية بوجه من الوجوه . إلا أن هذا القول أيضاً غير صحيح ، لأن مالدنيان وثائق ، خصوصاً المبكرة منها ، لا تدلنا على أن الفيثاغوريين قد قالوا بمثل هذا القول . وهو كالأقوال السابقة ، إما أن يكون منحولاً إلى الفيثاغوريين الأولين ، وإما أن يكون من وضع المحدثين من الفيثاغوريين الذين وجدوا في عصر الجمع والتلفيق .

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

أعداداً هندسية . وليست الوحدة الأولى منها إلهياً ، كما أن هذه الوحدة ليست أيضاً ثنائية تجمع بين الوحدة والثنائية . ومعنى هذا أن الرأي الأخير هو أن الأعداد الفيثاغورية أعداد حسابية في ماهيتها وهذه الأعداد الرياضية هي أصل الموجودات . ولكننا قلنا إن أصل الوجود هو التعارض من حيث أن العدد أصل الوجود ، والعدد بدوره ينقسم قسمين ، فهل الوجود في تعارض مستمر ؟ هنا يأتي الفيثاغوريون بنظريتهم في الانسجام فيقولون إن الأشياء المتعارضة تتحد أيضاً ، فالكثرة تصبح وحدة والمختلف يصبح مؤتلفاً ، وهذا الانسجام نفسه يتم عن طريق الأعداد نفسها . فالعدد بطبيعته يحتوي مبدأ الانسجام ، وليست الأعداد إذاً مبدأ التعارض فحسب ، بل هي في الآن نفسه مبدأ للانسجام .

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

بدأ الفيثاغوريون بأن نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية ،

هذا  
المراد

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

والفردى ، والعدد ١ هو العدد الزوجى ، والعدد ٣ هو العدد الفردى  
الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه ، والعدد ٥  
رأينا صفته من قبل ، ويضاف إلى هذه الصفة أنه العدد الذي إذا  
ضرب في أى عدد آخر فإن حاصل الضرب (العدد الجديد) سيكون  
منتهياً إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ . والعدد ٦ هو العدد الذي  
إذا ضرب في نفسه أتيح في خانة الآحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧  
فهو المتوسط النسبي بين الأعداد الأولى إلى عشرة (١٠) ،  
وذلك كما يلي :  $١ + ٣ = ٤$  ،  $٤ + ٣ = ٧$  ،  $٧ + ٣ = ١٠$  ،  
وذلك إلى جانب العدد ٣ . أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبي .  
والعدد ٩ تأتي له أهميته من حيث أنه أولاً مربع ٣ ، ثم من حيث أنه  
ثانياً آخر الأعداد قبل العشرة . أما العدد ١٠ فهو كما رأينا أكمل  
الأعداد ، وكل ما وراءه من أعداد هو تكرار لهذا العدد .

ننتقل من هذا إلى تطبيق نظرية الأعداد على العناصر . وهنا  
يقول الفيثاغوريون إن العناصر لا بد قطعاً أن تكون مقابلة للأشكال  
المنتظمة . وأول الأشكال المنتظمة المكعب وهو يقابل التراب ، ثم  
الشكل الهرمى وهو يقابل النار ، والمثلث المنتظم يقابل الهواء ، وذو  
العشرين وجهاً المنتظم يقابل الماء ، أما العنصر الخامس فيجوى  
جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة ، وهو  
ذو الاثنى عشر وجهاً المنتظم . ولسنا نعرف على وجه التحديد لمن  
تنسب هذه النظرية : أهى لفيثاغورس نفسه أم لفيولاولوس ، لكن  
يغلب على الظن أن هذه النظرية كانت نظرية فيولاولوس ولم تكن

ما  
ر  
ب

نظرية فيثاغورس أو المدرسة الفيثاغورية الأولى . وسنرى فيما بعد كيف أن أفلاطون في طيماوس يتخذ مثل هذه النظرية عينها ، فيقول إن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة بحسب ما قلناه . فإذا ما انتقلنا الآن من العناصر إلى الأشياء التي يتركب منها الكون ، وجدنا أولاً أن الفيثاغوريين كانوا يقولون بأن العالم حادث ، وذلك واضح من كلام أرسطو حين يقول إن واحداً من الفلاسفة السابقين لم يقل بأن العالم قديم ، بل كلهم قالوا إن العالم وحدة واحدة . وهذا يدلنا دلالة قاطعة على أنه حتى الفيثاغوريين أنفسهم قالوا بأن العالم حادث . ولكن كيف يقولون بأن العالم حادث ؟ لقد قالوا إن العالم كان في البدء في وسطه أو في مركزه النار ( كما فعل هرقليطس ) ، وعن طريق الجذب إلى هذه النار تنفصل الأشياء عن اللامحدود — واللامحدود عند فيثاغورس أو الفيثاغوريين هو الهيولى أو الخلاء — نقول حينئذ ينتجذب نحو النار بعض العناصر القريبة إليها ، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم . والعالم مكون أولاً من السماء الأولى ويلى السماء الأولى الكواكب الخمسة ، ويلى الكواكب الخمسة على الترتيب : الشمس ثم القمر ثم الأرض . ولكي يتم عدد هذه الأجرام فتصبح عشرة من أجل أن يكون الكون كاملاً ، أضافوا جرماً جديداً سموه باسم الأرض المقابلة ، وهذا الجرم الجديد مركزه بين الشمس ، وبين الأرض ، وهو الذي يتمثل في أحداث الليل والنهار .

وعلى هذا الأساس قام النظام الكوني عند الفيثاغوريين . وتأتى



بعد ذلك فكرة الانسجام ، وهنا يقول الفيثاغوريون إن الكواكب متحركة. وان كل حركة تؤدي إلى نغمة، وإن النغمة تختلف الواحدة منها عن الأخرى تبعاً لسرعة الحركة. والأجرام أو الكواكب مختلفة في سرعة نغماتها تبعاً لبعدها أو قربها عن المركز — ولهذا فإنها نغمات مختلفة، إلا أن هذه النغمات المختلفة تكون في تدرجها الأوكتاف (الطبقة)، والأوكتاف هو الانسجام عند الفيثاغوريين ، ولهذا فإن الأجرام السماوية في حركاتها تبدو في انسجام أو تحدث انسجاماً .

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

ما  
نفس  
العالم

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

يقول الفيثاغوريون إن الانسان عوقب ووضعت نفسه في سجن ، هو البدن . والذى وضعها في هذا السجن هو الله أو الآلهة ، ولا يستطيع الانسان أن يتخلص بنفسه من هذا السجن ، وإنما هو يستطيع فقط أن يتحرر منه عن طريق الموت ، بانفصال النفس عن البدن . وهنا إذا انفصلت النفس عن البدن ، فإنها إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة وذلك إذا كانت محسنة ، وإما أن تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار في هادس أو تحيا مرة أخرى حياة أرضية في جسم إنسان آخر أو في جسم حيوان ، وهكذا تستمر حياة النفوس . ويذكر الفيثاغوريون تأييداً لهذا قولهم إن الذرات الترايبية التى نجدها فى أشعة الشمس ليست إلا نفوساً إنسانية انفصلت عن أبدانها وعاشت حلقة فى الهواء . وهذه النظرية التى قال بها الفيثاغوريون فى تناسخ الأرواح هى النظرية التى سيأخذ بها أفلاطون ، ويتحدث عنها طويلاً فى « فيدون » .

وليس من شك فى أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون

لم يكن رأياً علمياً قالوا به ، بل كان معتقداً دينياً أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين ، ولهذا لا نستطيع أن نعدده من بين فلسفتهم .  
يضاف إلى هذا كله الآراء التي وردت عن الفيثاغوريين فيما يختص بالآلهة ، فإن الأقوال التي نسبت إليهم في هذا الصدد ليست أقوالاً علمية ، ولكنها معتقدات دينية آمنوا بها واتخذوها من أجل مساكهم في الحياة ، فهم قد أخذوا إذن بالمعتقدات الشعبية ، وهذا لا يمنع من أن يكون الفيثاغوريون قد أخذوا بها بعد أن هذبوها وارتفعوا بها إلى شيء من التنزيه والتجريد .

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

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

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

## المدرسة الإيلية

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

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

استطاعت الخيل أو البقر أن تصور الله لصورت الله في صورة الخيل والبقر . وعلى هذا ، فإن الناس قد صورت الآلهة بصورة الانسان . ولم تكتشف بهذا بل أضافت أيضا الى الآلهة الأفعال الانسانية الدنيئة ، خصوصا عند هوميروس وهزيود . والواقع أن هذا كله يتنافى أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله ، لأن الله منزه كل التنزيه عن أن يتصف بصفات البشر ، فلكي نحفظ للالهية بقداستها لا بد أن ننزهها عن صفات الانسان ، ولما كان الله هو الكمال فإن الله أيضا واحد . وإكسينوفان يشرح هذا الرأي فيقول : إن الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء ، كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة الى أن تتخذ خدما وأتباعا ، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة ، بل لا بد من وجود إله واحد .

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

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

المؤرخون أشد الاختلاف ، ولكن خلاصة الرأي أن اكسينوفان كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله ، وتحدث عن الله باعتباره طبيعة ، وعن الطبيعة باعتبارها الله .

تأتى بعد هذا مسألة الوجود ، وهل تصوره إكسينوفان باعتباره واحداً أو كثيراً ، فنجد أولاً أن أفلاطون يقول عن إكسينوفان إنه قال إن الكل واحد ونرى أرسطو يقول إن إكسينوفان كان أول من قال بثبات الوجود ووحدته ، وردد هذه الأقوال — بما لا يدع مجالاً للشك — ثاوفرسطس ثم تيمون . والعبارة التي تنسب إلى إكسينوفان في هذا الصدد ، هي أنه قال إن الإله يظل دائماً كما هو ، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً ، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً . فعلى أى نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة ؟ يجب أن يقال أولاً إن إكسينوفان كان يفرق بين الوجود باعتباره كلا ، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود . أما من ناحية الوجود باعتباره كلا ، فقد قال إكسينوفان عنه إنه واحد ، بمعنى أن صفاته لا تتغير . وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبتها إلى الله ، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغير ولا الحدوث . وعلى هذا فالوجود ، باعتباره كلا ، ثابت في نظر إكسينوفان . ولكن هذا لا يمنع من أن إكسينوفان لم ينكر التغير ولم ينكر الظواهر ، فإن حديث إكسينوفان عن التغيرات وعن نشأة الكون من الطين ثم تحوله إلى الأرض وتحول

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

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

أما تصوره للكون فالرأى مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون  
 محدوداً أو لا محدوداً ، فبعضهم يذكر عنه أنه تصور الكون باعتباره  
 كرة . وتبعاً لهذا فإن أكسينوفان كان يقول بأن الكون محدود ،  
 والبعض الآخر من هذه الروايات يجعله يقول إن الكون لا محدود ،  
 وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لأنكسمندريس خاصة .



وقد ذكر ثاوفرسطس صراحة أن إكسينوفان كان تلميذاً  
 لأنكسمندريس . فاذا نظرنا الآن نظرة اجمالية إلى مذهب  
 إكسينوفان وجدنا أنه بدأ أولاً باعتباره تلميذاً لأنكسمندريس  
 بأن كان فيلسوفاً طبيعياً ، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب  
 مذهب ميتافيزيقي لاهوتي ، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير  
 مقدمة لللاهوتيات . ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل  
 رينهرت (١) يصف إكسينوفان بأنه كان شاعراً فحسب ، وينسب  
 إليه البعض أيضاً أنه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر  
 الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في المدرسة الايلية . وأصحاب هذا  
 الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين إكسينوفان  
 والمدرسة الايلية ، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب  
 أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين المدرسة الايلية . وقد نسب إلى  
 إكسينوفان أنه كان شاباً ساخراً ، ولكن هذا ليس بثابت تماماً  
 بالنسبة إليه ، وهي فكرة صادرة عن هؤلاء الذين نظروا إليه  
 باعتباره شاعراً فحسب ، وليس فيلسوف دين .

وإذا نظرنا إلى مذهب إكسينوفان من ناحية الوجود الفيناه  
 أولاً ينسب إلى الله الصفات التي سينسبها من بعد الايليون إلى الوجود .  
 ولكنه لا ينظر إلى الوجود تلك النظرة التي نظرها الايليون  
 إلى الوجود ، وإنما يجعل في الوجود تغييراً ولم يكن بعد قد  
 أدرك المشكلة الكبيرة التي تكمن في كون الوجود ككل وجوداً  
 غير متغير ، بينما الوجود كأجزاء متغير . أما الذي أدرك هذه

ما  
 ر  
 ر  
 ر

المشكلة لأول مرة فهو زعيم المدرسة الايلية الحقيقي ، ونعني به  
برمنيدس . ويلاحظ فيما يتصل بتكوين فلسفة إكسينوفان أنه كان  
متأثراً فيما يتصل بالمسائل الطبيعية بأنكسمندريس لأن  
أنكسمندريس قد قال أولاً بفكرة اللامتناهي ، وهذه الفكرة  
هي أيضاً تلك التي قال بها إكسينوفان ، ولكن أنكسمندريس  
كان فيلسوفاً طبيعياً ولم يرتفع إلى مرتبة فيلسوف الدين ، بينما  
إكسينوفان قد أضاف شيئاً جديداً إلى فلسفة أنكسمندريس ، هو  
الناحية الدينية .

أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرسة الايلية  
برمنيدس . هو برمنيدس ، ويعدّه البعض أول فيلسوف ميتافيزيقي وجد في  
بلاد اليونان ، خصوصاً إذا لاحظنا أنه قد قصر بحثه على فكرة  
الوجود ، ونظر إلى الوجود باعتباره شيئاً مجرداً وليس هو الطبيعة  
نفسها . كما أنه أضاف إلى الوجود الصفات الاصلية التي تجعل من  
هذا الوجود كلاً لوهية سواء بسواء . ولهذا لم يكن برمنيدس  
يفرق بين الوجود والآلهة ، لأنه ابتداءً من مسألة الوجود ،  
بأن قال إن الشيء الحقيقي الوحيد هو الوجود ، أما ما عداه فهو  
عدم ، والعدم لا يمكن أن يفهم ، ولا يمكن أن يتحدث به ، وهو  
ليس وجوداً بأي حال من الأحوال . وقد أراد برمنيدس عن  
هذا الطريق أن يحتفظ للوجود بكل صفاته ، ويجعله خالياً من العدم ،  
ولهذا فان الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت فحسب .  
فالوجود أولاً يتصف بالوحدة لانه لا شيء غير الموجود ، ويتصف

ثانية بالثبات لأن كل تغير فهو من الوجود الى الوجود ومعنى هذا أنه لا تغير مطلقا لان التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم : فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن ينتج العدم ، وعلى هذا فالتغير غير ممكن . وبهذا وضع پرمینیدس الصیغة الأولى أولا للثباتية ، وثانيا للقول بثبات الوجود ، وهو في هذا قد عارض هرقلیطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هرقلیطس بالتغير المستمر .

وابتداء من پرمینیدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين : الطريق الذى يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير ، وسيأتى الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين ؛ وسيكون هذا التوفيق إما توفيقا آليا كما سيفعل الذريون من بعد ، أو توفيقا روحيا عقليا كما سيفعل انكساغورس ، أو توفيقا يجمع بين الاثنين وفيه عنصر أسطورى كما سيفعل أنباذوقليس . فاذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة پرمینیدس المشككة التي ظهرت في فلسفة إكسينوفان — ولكنه لم يستطع أن يحلها — ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذى تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات ، فانا نرى أن پرمینیدس قد اضطر أيضاً إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟

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

بما  
ر  
ر  
ر

وقد انتهى عن هذا الطريق إلى مذهب عقلي مثالي يصور الوجود الخارجي باعتباره وهما ويجعل الوجود الحقيقي وجوداً آخر هو الوجود الذي يكشف لنا عنه العقل ، وبهذه التفرقة بين المعرفة العقلية وبين المعرفة الحسية وضع برميندس لأول مرة مشكلة المعرفة في وضعها الصحيح .

يبدأ برميندس بنظرية المعرفة فيقول إن من الواجب أن يفرق الانسان بين نوعين من المعرفة : المعرفة الأولى هي المعرفة الظنية أو الظن ( دوکسا  $\delta\omicron\kappa\alpha$  ) والمعرفة الثانية هي المعرفة العقلية . أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود في شكل تغير ، والحقيقة تصبح تبعاً للحواس خيالاً وحلماً فحسب ، على حين أن العقل هو الذي يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقي . والآن ، فما هو هذا الوجود الذي يصوره لنا العقل ؟ هذا الوجود هو الوجود المطلق الأزلي الأبدى الواحد غير المتغير غير الحال في المكان ، وهو الوجود الذي لا يمكن التعبير عنه . فالوجود أولاً هو كل شيء ، لأن ما عدا الوجود ، وهو العدم ، ليس بشيء : فلا شيء خارج الوجود يمكن أن يعقل أو يؤكد ، بل والعدم نفسه لا نستطيع أن نصوغه في صيغة السلب ، لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئاً من الوجود ولو أنه وجود ذهني ، وليس وجوداً واقعياً ، ومن هنا فلا نستطيع أن نعقل العدم أو أن نتصوره .

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

٨٠  
كذلك  
أجل  
سفه  
سفير  
الملك  
سفير

والوجود ثابت ، لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عنده من قبل أو أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، ولما كان الوجود هو الكل ، فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل ، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل ، وعلى هذا فالوجود غير متغير . هذا إلى أن التغير يقتضي المكان ، والمكان هو السطح الحاوي للأجسام المحوية ، فإذا لم توجد أجسام ، لم يكن ثمة مكان . والآن ، فانه لما لم يكن هناك أجسام فلن يكون هناك مكان ، وبالتالي لن تكون ثمة حركة . وعلى هذا فالوجود ثابت .

والوجود قديم أبدي ، لأنه إذا كان حادثاً فإنه في هذه الحالة إما أن يكون محدثاً لنفسه وإما أن يحدثه غيره ، والفرص الثاني غير صحيح لأنه لا شيء غير الوجود كما قلنا من قبل ، والفرص الأول كذلك غير صحيح ، لأنه إذا كان هو الذي يحدث نفسه ، فلماذا أحدث نفسه في لحظة دون لحظة أخرى ؟ ( ومعنى

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

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

ذلك هو مذهب برميندس الرئيسى فى الوجود ، وهو المذهب الذى يقول بالعقل ، وهو الشرط الأول من مذهب برميندس . إلا أن برميندس — مع ذلك — فى الشرط الثانى من قصيدته يتحدث عن الوجود كما تصوّره الحواس أو كما يصوره المعتقد العامى ، أى أنه يجب ألا نفهم هذا الجزء باعتباره مذهباً قال به برميندس نفسه من حيث أنه هو مذهبه ، بل نفهمه باعتباره قولاً أراد به برميندس

إن يصور الوجود الذي تتصوره الحواس . يقول برمنيدس هنا إن الوجود مثل الكرة . لأن الكرة هي أكمل الأجسام ، ومستوية من جميع النواحي ، وثابتة في كل أجزائها . ثم ينتقل إلى بيان أصل الوجود فيقول إن له أصليين : هما الحار والبارد أو النور والظلمة ، وعن هذين المبدئين ينشأ الوجود . وهو يسمى هذين المبدئين أيضاً باسم الزوج والزوجة ، وعن هذا التزاوج بين الاثنين ينشأ الأروس أي الحب ، وعن الأروس ينشأ باقي الوجود . ولا يعنيننا هنا ما يقوله برمنيدس في الطبيعيات ومذهبه الكوني ، بل يعنيننا أن نرجع إلى أقواله الأولى ، لكي نبين مكانة برمنيدس في تاريخ الفكر .

يختلف المؤرخون أشد الاختلاف في هذا الصدد . وذلك لأن برمنيدس يصور الوجود تصويراً حسيماً خالصاً فيقول إنه الملاء . فهذا القول دعا تسلسر ثم برنت (٢) إلى اعتبار برمنيدس لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي ، لأنه تصوره تصوراً حسيماً من حيث أن الوجود هو الشيء المادي الباقي ، أو الأساس لكل الموجودات . وعلى هذا الأساس يقول برنت إن برمنيدس واحد من مادي أو أبو المادية . وعلى العكس من هذا الرأي ، يقوم رأي آخر مناقض للأول تمام المناقضة ، وهذا الرأي هو الذي يجعل من الوجود عند برمنيدس وجوداً عقلياً صرفاً . وأصحاب هذا الرأي نوعان : منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً ، فالأولون يجعلون برمنيدس —

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

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



درجة التجريد ، فيما يتصل بالوجود ، لم تكن درجة كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لاحتيا أو وجوداً منطقياً .

زينون الايلي : أقام پرميندس مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد الى مواد . وإنما كل ما بقى هنالك هو أن يدافع عن هذا المذهب ضد خصومه ، فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذه ، زينون الايلي ومليسوس .

ويمتاز زينون من ميليسوس في أن الأول كان رجلاً منطقياً إذا قدرة عظيمة على الحجاج ، فبرع كل البراعة في الدفاع عن مذهب أستاذه ، بينما كان ميليسوس أقل قدرة ، حتى اضطر في النهاية إلى الخروج بعض الشيء عن مذهب أستاذه ، تبعاً لالزامات الخصوم التي كان لا بد له أن يأخذ بها في دفاعه عن هذا المذهب . والنتيجة التي تستخلص من الدفاع الذي قام به كل من زينون ومليسوس هي أن مذهب الوجود ، كما تصوره پرميندس ، لا يمكن أن يوفق بينه وبين المذهب المضاد له ، وهو مذهب الكثرة والتغير . وكلما اشتد هذان التليذان في الدفاع ، ظهر لأصحاب هذا المذهب ، إن كانوا يريدون حقاً الاستمرار فيه ، ألا يسلبوا للخصوم بشيء ، فإن في مجرد التسليم بشيء اعترافاً بفساد الباقي ، لأن هذا المذهب يكون وحدة تامة .

سسز

زينون الايلي هو تلميذ پرميندس ، لم يخالف أستاذه في شيء ؛ وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات — ويلاحظ أن كل ماورد لنا في هذا الباب مشكوك فيه — لم يخرج مطلقاً عما قال به پرميندس . ولهذا

فمن الراجح أن زينون لم يقل شيئاً في الطبيعيات ، لأن أستاذه قد قال كل شيء .

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

ومذهب پرميندس في الوجود يقوم على أصليين رئيسيين هما

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

**حجج زينون ضد التعدد : أولاً -** الحججة الأولى خاصة بالمقدار ، وفيها يقول زينون أنه اذا كان الوجود متعددأ ، فانه سيكون حينئذ لامتناهيا في الصغر ولامتناهيا في الكبر في آن واحد . وذلك لأنه اذا كان متعددأ ، فمعنى هذا أنه مكون من وحدات ، وهذه الوحدات بدورها إما أنها وحدات نهائية أو أنها تنحل الى وحدات نهائية ، وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم . والآن : فان كل ما لا ينقسم ليس له مقدار ، وعلى هذا فاذا كان ليس له مقدار فانه اذا أضيف الى شيء أو أنقص منه فانه لا يؤثر شيئا ، والشئ الذي اذا أضيف أو اذا انترع لا يؤثر ، هو لا شيء . ومعنى هذا في النهاية أنه اذا كان هذا الوجود متعددأ ، فهو مكون من وحدات هي لا شيء . فالوجود إذن سيكون متناهيا في الصغر . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إذا قلنا أو اذا أردنا أن نجعل للوجود مقدارأ ، فمعنى هذا أنه لا بد لنا أن نضيف (نسب) الى الوحدات مقدارأ ؛ فاذا كان لكل وحدة مقدار ، فان لوحدة الواحدة تتميز عن الوحدة الأخرى بوجود شيء يميز ، وإلا لكان الاثنان شيئا واحداً ؛ وهذا الشئ المميز هو مقدار ، مادامنا قلنا إنه لكي يكون وجود فلا بد أن يكون

ثمة من مقدار . وعلى هذا فانه بين الوحدة والوحدة ووحدة ثالثة ،  
وهذه الوحدة الثالثة ذات المقدار بينها وبين كل من الوجدتين  
الأخرين مقدار كذلك ، وهكذا الى ما لا نهاية . . . ومعنى هذا  
أن الوجود سيكون كبيراً كبيراً لا متناهيًا .

ومن هذا نرى اننا إذا قلنا إن الوجود متعدد ، فانا ننتهي إلى تيجتين  
متناقضتين ، وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة ، فالوجود  
إذن ليس متعددًا بل هو واحد .

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

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

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

رابعاً : تقوم الحجة الرابعة على فكرة التأثير الكلى . ويضرب مثلاً لذلك ، فيقول : إننا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها ، فإنها ستحدث حينئذ صوتاً ، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة من القمح وبذرناها وجدنا أنها لا تحدث صوتاً . فكيف تسنى إذن أن ينتج شيء كلى ، هو الصوت هنا ، من أشياء لا وجود لها ؟ معنى هذا أنه إذا كانت الأشياء متعددة فلا يمكن أن تنتج شيئاً ، ما دامت الوحدات المترتبة منها لا تنتج وحدها شيئاً . وعلى هذا فالوجود ، ما دام ينتج شيئاً ، فإنه ليس متعدداً ، وعلى هذا فالوجود واحد . تلك هي الحجج الأربع التي أدلى بها زينون ضد التعدد . وندتقل منها إلى :

### مهمج زينون ضد الحركة :

أولاً : تسمى الحجة الأولى باسم الحجة الثنائية ، لأنها تقوم على القسمة الثنائية . وتتلخص هذه الحجة في أنه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان ، لا بد أن يمر بكل الأجزاء الموجودة بين كلا المكانين ، وعلى هذا فإذا قام جسم من ( أ ) لكي يصل إلى ( ب ) فإنه لا بد ، لكي يصل إلى هدفه وهو ( ب ) ، أن يمر أولاً بالمنتصف ، وليكن ( ح ) ؛ ولكن قبل أن يصل إلى ( ح ) ، لا بد أيضاً أن يكون قد مر بمنتصف المنتصف وليكن ( د ) . ولكن

يجب أيضا ، قبل أن يمر بالنقطة ( و ) أن يمر بمنتصف الربع ،  
وهكذا وهكذا . فاذا كان التقسيم لا متناهيا ، فانه لا يمكن أن  
يصل إلى النقطة المطلوبة وهي ( ب ) ، إلا إذا مر بما لا نهاية له  
من النقط ، ولما كان من غير الممكن أن يقطع شيء ما لا نهاية له  
من النقط في زمن متناه ، فمعنى هذا أنه لا يمكن مطلقا أن يصل  
الشيء إلى هدفه ، أى أنه لا يمكن للحركة في المكان أن تكون .  
فعلى أساس المقدمة الاولى ، الحركة اذن غير ممكنة .

ثانيا : يقول زينون إن أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد  
الاشياء بطءا ، إذا كان هذا الشيء الاخير سابقا له بأى مقدار من  
المسافة . فاذا تصورنا مثلا أن آخيل موجود في مكان ما ، وأن  
هناك سلحفاة تسبقه بمسافة ما ، فانه إذا بدأ الاثنان معاً الحركة  
في ساعة واحدة ، فان آخيل لن يلحق بالسلحفاة . وذلك لانه لكي  
يلحق بها لا بد له أولا أن يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ،  
وقبل أن يقطع هذه المسافة عليه أن يقطع منتصف هذه المسافة ،  
وهكذا باستمرار . . . وما دام المكان منقسما إلى ما لا نهاية له  
من الأقسام ، فلن يستطيع آخيل اذن أن يلحق بالسلحفاة .

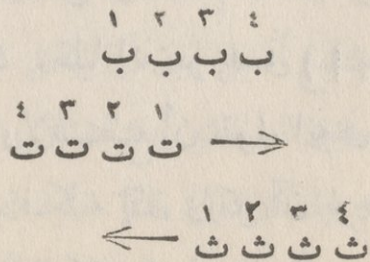
ويلاحظ أن الحججتين السالفتين متشابهتان وتقومان على مسألة  
واحدة ، وهي تقسيم المكان إلى ما لا نهاية له من الوحدات .  
والفارق في البرهانين هو أن الهدف في الحججة الأولى ثابت محدود ،  
بينما في الحججة الثانية الهدف متحرك متغير باستمرار .  
وهاتان الحججتان خاصتان بالمسكان .

ثالثاً : قلنا إن الحججتين الأوليين تقومان على فكرة أن المكان منقسم الى مالا نهاية له من الأقسام ، أما الحججتان الأخرى انفقاًئمتان على أن الزمان ينقسم الى مالا نهاية له من الأقسام . وأولى هاتين الحججتين الأخريين هي تلك المسماة باسم حجة السهم . فلو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل الى نقطة ما ، فإن هذا السهم لن يتحرك ، وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في الآن يكون غير متحرك ، وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات هي الآن ، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في آن ، ولما كان وجوده في الآن وجوداً ساكناً ، فإنه سيكون إذن ساكناً باستمرار . ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أى أنه ينطلق ولا ينطلق ، أى أننا ننتهي الى نتيجتين متناقضتين مما يؤذن ببطلان المقدمة .

ولتوضيح هذه المسألة نقول إنه من المسلم به — كما اعترف بذلك أرسطو (٦) نفسه الذي رد على هذه الحجج جميعها — أن الشيء في اللحظة ساكن ، لأننا اذا سألنا عن الشيء أين يوجد في هذا الآن أو ذاك ، قلنا إنه يوجد في (١) أو في (ب) أو في (ح) ، . . الخ ولا نستطيع أن نقول انه في المسافة بين ١ و ب ، أو بين ب و ح . فكأنه إذن في كل آن يوجد الشيء المقذوف في أثنائه ساكناً . ولما كان الزمان هو مجموع الآنات ، فإن الشيء المارّ في الآنات سيكون ساكناً إبان كل الآنات أى إبان الزمان ، أى أنه سيكون ساكناً باستمرار .

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

رابعاً : الحجة الرابعة تقوم على فكرة أن الشئين المتساويين في السرعة يقطعان مكاناً متساوياً في نفس الوقت . وعلى هذا ، فإذا تصورنا ثلاث مجاميع وكل مجموعة من هذه المجموعات مكونة من أربع وحدات ، ولتكن المجموعة الأولى مكونة من أربع وحدات :  
 ب<sup>١</sup> ب<sup>٢</sup> ب<sup>٣</sup> ب<sup>٤</sup> ؛ والمجموعة الثانية مكونة من أربع وحدات أيضاً هي :  
 ت<sup>١</sup> ت<sup>٢</sup> ت<sup>٣</sup> ت<sup>٤</sup> ؛ والمجموعة الثالثة مكونة من أربع وحدات  
 ث<sup>١</sup> ث<sup>٢</sup> ث<sup>٣</sup> ث<sup>٤</sup> ، وأنها مرتبة أولاً في ملعب على حسب الصورة الآتية :



فلنتصور الآن أن المجموعة ب غير متحركة ، فيبتدئ إذا تحركت ت<sup>١</sup> في اتجاه ب<sup>١</sup> بينما تحركت ث<sup>١</sup> في اتجاه ب<sup>١</sup> ، وكان هذا التحرك في



نفس اللحظة ، فانه يشاهد بعد وصول ت<sup>١</sup> إلى ب<sup>٤</sup> ستصل ت<sup>١</sup> تحت ب<sup>٤</sup>  
فتكون على الشكل التالي :

١	٢	٣	٤
ب	ب	ب	ب
٤	٣	٢	١
ت	ت	ت	ت
١	٢	٣	٤
ث	ث	ث	ث

وهنا يلاحظ أنه لكي تصل ت<sup>١</sup> إلى ب<sup>٤</sup> نراها قد مرت  
بوحدين بالنسبة لـ ب هما ب<sup>٢</sup> و ب<sup>٣</sup> ولكنها من جهة أخرى قد  
موت ، وفي نفس الآن ، بأربع وحدات من ت وهي ت<sup>١</sup> ت<sup>٢</sup> ت<sup>٣</sup> ت<sup>٤</sup> ،  
أى أنها قطعت في نفس المدة وحدتين وأربع وحدات معاً . ولما  
كانت كل وحدة من هذه الوحدات مساوية للأخرى ، فمعنى هذا  
أن ت<sup>١</sup> قطعت في المدة عينها مسافة ونصفها . والآن : فانه لما كنا  
قد قلنا تبعاً للبدا الرئيسى فى علم الحركة إنه إذا تحرك جسمان  
متساويان فى السرعة فانهما يقطعان نفس المسافة فى مدة واحدة ،  
فاننا نجد هنا أن النتيجة التى وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ ، لأن  
الشئ الواحد قد قطع المسافة ونصف هذه المسافة فى آن واحد .  
إذن فالمقدمة باطلة ، ومعنى هذا أنه ليس ثمة حركة ، وإذن فالحركة  
غير ممكنة .

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

أوعلى الأقل الأكثرية منها ، قابلة للنقد . فالحجة الثالثة من المجموعة الأولى وهى الخاصة بأن كل ما هو موجود فهو موجود فى مكان ، يجب أن تتضح من حيث المعنى ومن حيث مدى التطبيق . وذلك لأنه لا بد فى النهاية من أن نقف عند مكان أخير مهما كان بعد هذا المكان . والحجة الرابعة خاطئة ، لأن الحجة الواحدة من القمح تحدث أيضا صوتا مهما كان من ضعف هذا الصوت ؛ وباجتماع هذه الأصوات الضعيفة لحبات القمح المختلفة يتكون صوت واحد كبير ، هو صوت كيلة القمح حين تبذر . والحجتان الأوليان — والاثنان تقومان على فكرة واحدة كما قلنا — غير صحيحتين كذلك . لأن التقسيم إلى مالا نهاية هو تقسيم بالقوة فحسب ، كما سيقول أرسطو فيما بعد ، وليس تقسيما بالفعل . أى أنه إذا قسمنا شيئا ما مهما كان من عدد الأقسام التى نقسمه اليها فالعدد لا بد محدود ، ثم إنه يلاحظ خصوصا فيما يتصل بالحجة الأولى أنه ليس هناك زيادة ولا نقصان لأنه بقدر ما يزيد عدد الأجزاء بقدر ما ينقص مقدار الأجزاء ، ولكن النتيجة باستمرار هى أن المقدار واحد . ولنشرح هذا فنقول : إذا أخذنا مقدارا وليكن (١) وقسمناه إلى أقسام عددها (ع) فإن كل قسم يساوى  $\frac{1}{ع}$  وبمجموع الأجزاء  $ع = \frac{1}{ع} \times ع = ١$  ومعنى هذا أنه مهما كان من عدد الأقسام فإن المقدار ثابت باستمرار ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يقال إن المقدار سيكون صغيرا إلى مالا نهاية أو كبيرا إلى مالا نهاية .

وحجج القسم الآخر يمكن الاجابة عليها كذلك ، فالحجتان  
الأوليان ( والاساس فيهما واحد كما رأينا من قبل ) يقومان على  
أساس التقسيم في الواقع إلى مالا نهاية له من الاجزاء ، ولكن هذه  
التجزئة لا تستمر إلى مالا نهاية في الواقع أو بالفعل بل بالقوة  
فقط تتم هذه التجزئة . هذا من جهة ومن جهة أخرى يلاحظ أنه  
مادمتنا نقول بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام ، فعلينا  
أن نقول أيضا إن الزمان الذي فيه يتم التحرك طول هذه المسافة  
المكانية لا بد أيضا أن ينقسم إلى مالا نهاية له من الاقسام وعلى  
هذا لا يصح لنا أن نقول بأن مالا نهاية له من النقط يقطع في زمن  
نهائي . فاذا سلمنا بأن المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقط ،  
فعلينا إلزاما أن نقول أيضا إن الزمان ينقسم إلى مالا نهاية له من  
النقط ، فاذا كان من الممكن أن يُقطع مكان لانهاى من حيث  
التقسيم فهو سيقطع أيضا في زمان لانهاى من حيث التقسيم .  
وحجة السهم ولو أنها أبرع الحجج إلا أنها أيضا ظاهرة الخطأ  
وذلك لان فيها مغالطة منطقية من النوع المسمى باسم quaternio  
terminorum أى استعمال الالفاظ بمعنيين مختلفين في حالة واحدة .  
فحين يقول زينون إن السهم في حالة انطلاقه يوجد في نفس المكان ،  
فان قوله في نفس المكان يتضمن معنيين مختلفين ، فاما أن يكون  
بمعنى أن السهم يوجد في مكان واحد بعينه لا ينتقل منه إلى مكان  
آخر ، وإما أن يكون بمعنى أنه يوجد دائما في مكان مساو ، وزينون  
يستعمل عبارته بالمعنيين وينتقل من المعنى الواحد إلى المعنى الآخر ؛

وفي هذا الانتقال يرتكب المغالطة المنطقية ، لانه من الصحيح أن السهم موجود دائما في كل آن في مكان مساو ولكن ليس معنى هذا أنه موجود في كل الآنات في نفس المكان ، بل هو منتقل من المكان الواحد الى المكان الآخر .

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

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

الحجج ولهذا النوع من التفكير ، شأن خطير في الفلسفة إبان ذلك الحين ، لأن المنهج الذي سار عليه زينون كان منهجا جديدا كل الجدة ، بما جعل أرسطو يعتبر زينون مكتشف الجدل . والقيمة التاريخية لهذه الحجج أكبر بكثير مما نتصوره لها من قيمة حقيقية . فقد أثارَت مشكلة التغير والظواهر ووضعها في أحد صورها ، وكان على كل باحث في الطبيعة ، أى في التغير ، أن يعمل حسابا لهذه الحجج . ولهذا نرى أفلاطون وأرسطو يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرد على هذه الحجج قبل أن يبحثا في الحركة .

ذلك هو زينون : نراه قد دافع دفاعا قويا عن مذهب أستاذه برمنيدس . وقد بقي علينا أن نتحدث عن التليذ الثاني الذي دافع عن نفس المذهب ، ألا وهو مليوسوس .

**مليوسوس** : كان مليوسوس أقل حظا من القدرة على الجدل إذا قورن بزميله زينون ، كما أنه انحرف عن مذهب برمنيدس واختلف عنه بعض الاختلاف — على العكس من زينون .

ولما كانت الحجج التي يسوقها مليوسوس ليست بمختلفة كثيرا عن حجج برمنيدس نفسه ، — لأن مليوسوس يسير على نفس المنهج المباشر الذي سار عليه برمنيدس ، فيحاول أن يستنبط من نفس فكرة الوجود كل صفات الوجود ، على خلاف زينون الذي سلك مسلكا غير مباشر ، بأن أثبت تهافت حجج الخصم لأنها تؤدي إلى تناقض ، وبهذا ، وبطريقة غير مباشرة ، أثبت صحة مذهب أستاذه — نقول إنه لما كان مليوسوس لم يأت بشيء جديد في هذا الباب ، فلن

تحدث عنه إلا فيما يتصل بانحرافه عن مذهب أستاذه .  
 لقد قال برميندس إن الوجود أزلي أبدي فاستنتج مليوسوس  
 من هذا أنه إذا كان الوجود أزلياً أبدياً ، فهو أيضاً لا متناه ، لأنه  
 إذا لم يكن له أول من حيث أنه أزلي ، وإذا لم يكن له آخر من  
 حيث أنه أبدي ، فعنى هذا أنه لا متناه سواء من ناحية البدء أو  
 من ناحية الختام أو النهاية . وهنا يلاحظ أن مليوسوس قد اختلف  
 بهذا مع أستاذه وانحرف عن مذهبه بل ناقض هذا المذهب ، ولم  
 يكن هناك من دافع يدفعه إلى مثل هذا القول . والذي حدث هنا  
 هو أن مليوسوس قد جمع بين الزمان وبين المكان فاعتقد أن اللانهاية  
 هي في المكان . ولكن هذا ، كما سيثبت أرسطو من بعد ، غير صحيح .  
 وأغلب الظن أن ما دفع مليوسوس إلى هذا القول هو أنه كان متأثراً  
 إلى حد كبير بعلم الطبيعة الأيونية فتصور الوجود تصوراً مادياً  
 صرفاً ، واستخلص من لانهاية الزمان لانهاية المكان ، وليس من شك  
 أيضاً في أن مليوسوس حين قال بهذا القول قد قصد اللانهاية في المكان  
 بالفعل ، ولم يقل إن هذه اللانهاية هي اللانهاية العقلية أو لانهاية  
 المعقولات ؛ فإن حديثه عن الوجود حديث مادي خالص ، كما فعل  
 برميندس من قبل . إلا أن برميندس جعل هذا الوجود متناهياً ،  
 بينما جعل مليوسوس هذا الوجود غير متناه في المكان .

• • •

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

الدور السابق على سقراط ، وبها ينقسم هذا الدور قسمين ، ولو أن البعض يغالى فيقول إنه بالمدرسة الايلية انقسمت الفلسفة اليونانية ، منذ نشأتها حتى آخر أرسطو ، قسمين ؛ وإن نقطة التحول قد بدأت بالمدرسة الايلية . وأصحاب هذا الرأي يقولون تبعاً لهذا إن فلسفة المدركات أو التصورات أول من قال بها هم الايليون ، وليس سقراط . ولكننا نجد في هذا الرأي شيئاً من التطرف ، ولو أن الرأي الآخر المعارض لهذا الرأي رأى متطرف كذلك ، وهو الذى يجعل من الايليين فلاسفة طبيعيين فحسب ، وتبعاً لهذا يجعلون بيده فلسفة المدركات لا بـرمنيدس بل بسقراط . وعلى كل حال فسواء صح الرأي الأول أو الرأي الثانى ، فإن من المسلم به أن المدرسة الايلية قد أثرت أكبر تأثير في الفلسفة اليونانية في الدور الثانى من الطور الأول ، فكان على كل الفلاسفة الذين تلوا هذه المدرسة أن يأخذوا بأقوالها ، أو على الأقل أن يعملوا حساباً لهذه الأقوال . ومن هنا نشاهد أنها أثرت حتى في أعدائها المعارضين لها تمام المعارضة ، مثل هرقليطس . وكان تأثيرها واضحاً ظاهراً في أنباذوقليس وانكساغورس وديمقريطس : فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفاً بالصفات التى يتصف بها الموجود عند الايليين : فهو أرلى أبدي ثابت . وتبعاً لهذا غير متغير بالكيف . ولهذا نلاحظ أن جميع المبادئ الأولى التى قال بها هؤلاء الفلاسفة اللاحقون على المدرسة الايلية لم تكن تقبل التغير بالكيف بل تقبل التغير بالكم وحده ، كما أنه يلاحظ أن فكرة التغير قد أخذت تقل

في الدور الذي تبعهم ، فأصبحت الطبيعة بعد ذلك طبيعة آلية تفسر  
ظواهر الطبيعة تفسيراً كيمياً آلياً لا كيمياً ، يقوم على تغير الكيفيات  
باستحالتها بعضها إلى بعض .

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



## هرقليطس

إذا كان مذهب الايليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة ، فاننا الآن بازاء مذهب يعارضه تمام المعارضة: فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات ، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة . ولكن المذهبيين — مع ذلك — يسيران في طريق متوازٍ تقريبا ، لأن نقطة البدء عند الواحد هي نقطة البدء عند الآخر ، كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة .

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس ، فيقول ان الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلاً ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطيء ، والطريق الذي يسرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهي ؛ وعلى وجه العموم ، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئة ، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظاً كثيراً من عامة الناس . وهنا يحمل هرقليطس على هزيود ، وهو ميروس خصوصاً ، وفر كيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة ، وينسب اليهم تضليل الناس في الجزء الأكبر من معتقداتهم ، لأنهم يتحدثون حديثاً خيالياً غير قائم على العقل ، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن . والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر هرقليطس هو أنهم يطالبون بالوجود الثابت ، والواقع أنه ليس ثمة شيء ثابت قط ، وكل شيء في تغير مستمر ، ولا يبقى شيء ثابتاً ، بل الوجود يتحول باستمرار ، ولا يقف لحظة

واحدة عن التغير ، (لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان ،  
على حد تعبيره  $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\iota$  . فالشيء الواحد لا يستمر على  
حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار . وليس فقط الشيء الواحد  
يتحول إلى شيء آخر ، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة  
واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائماً وباستمرار من حال  
إلى حال / فالشيء يكون حاراً ، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد ،  
وهكذا باستمرار . وهكذا في جميع الأشياء : لا تثبت لها صفة  
واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة . ومن هنا  
يقول هرقليطس بأن كل شيء يشمل ضده ويحتويه ، لأن كل شيء  
حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بد له إذاً أن يكون حائزاً من  
قبل على الشيء الآخر لكي يمكن لهذا التغير أن يتم . إلا أن هذا  
القول يجب ألا يفسر على النحو الحديث كما فعل هيغل مثلاً ، وكما  
فعل لاسل<sup>(١)</sup> . فان هؤلاء صوروا هرقليطس باعتبار أنه القائل  
بالمذهب الذي سيقول به هيغل من بعد وهو أن المتقابلات واحدة :  
ولم يكن لمثل هرقليطس في هذا الدور من أدوار الفسك<sup>الانسانى</sup>  
أن يصل إلى هذا المستوى .

السلسل<sup>ة</sup>

ولكن ، وعلى الرغم من هذا ، يمكن أن يقال إن هرقليطس قد  
قال بأن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر ، وأن كل  
ضد مرتبط به ضده . وهنا — على طريقة الفلاسفة اليونانيين  
السابقين على سقراط جميعاً <sup>أ</sup> يصور هرقليطس هذا المبدأ القائل  
بأن الأشياء جميعاً دائماً السيلان تصويراً حسيماً فيقول إن هذا

المبدأ هو النار ، لأن النار هي العنصر الذي تتمثل فيه فكرة التغير الدائم المستمر. ولكن هنا تعترضنا مسألة هي : هل قال هرقليطس إن الأشياء جميعاً دائماً السيلان ، لأنه رأى أن أصل الأشياء هي النار ، أم أن هرقليطس قال إن أصل الأشياء النار ، لأنه رأى أن الأشياء دائماً السيلان ؟

إن الروايات والمنطق ، ينطلقان بصحة الرأي الثاني القائل بأن هرقليطس جعل النار المبدأ الأول لأنه رأى أن الأشياء كثيرة التغير أو دائماً السيلان . فأرسطو وسنباقيوس في شرحه على أرسطو (٢) يقولان لنا إن هرقليطس قد جعل المبدأ الأول النار ، لأنه رأى أن هذا المبدأ هو — من بين المبادئ كلها — الذي يتمثل فيه دوام السيلان ، أما المبادئ الأخرى فلا يتمثل فيها هذا الدوام في السيلان . والنار التي قال عنها هرقليطس إنها أصل الأشياء ، لا يجب أن تفهم بمعنى رוחي وإنما يجب أن تفهم أيضاً بمعنى حسي مادي باعتبارها هذا العنصر الذي يدركه الحس ، وهذه النار التي هي أصل الأشياء هي مصدر الأشياء كلها ، وعنها تصدر الموجودات . والآن فكيف يتم هذا الصدور ؟ هذا الصدور يتم عن طريق التنازع ، لأننا قلنا إن الأشياء تتحول الأضداد منها إلى الأضداد الأخرى ، فالأشياء المتقابلة أو المتضادة هي التي ينشأ عنها الوجود . وهكذا يلاحظ أن مصدر الوجود هو مبدأ النزاع ، إلا أنه يوجد إلى جانب مبدأ النزاع هذا ، مبدأ الانسجام ؛ فإن الأشياء لا تستمر في هذا النزاع ، بل تعود إلى شيء من الوحدة ، ولو أن هذه الوحدة

ليست شيئاً نهائياً ، والأحرى أن يقال تبعاً لمذهب هرقليطس إن هذه الوحدة هي الفناء كما سيقول أنبا ذوقليس من بعد . فـسـكـان هناك إذن ، يهيمن على جميع الأشياء ، مبدأ واحداً يجعلها تتغير باستمرار . وتبعاً لهذا المبدأ أو القانون تتحول الأشياء بعضها الى بعض عن طريق هذا السيلان الدائم ، وهذا المبدأ يسميه هرقليطس باسم القانون أو باسم النسب المستمرة الثابتة ، أو باسم اللوغوس  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  . هذا اللوغوس هو القانون العام الذي يسير عليه الوجود في غيره من ضدّ الى ضد . وهو الشيء الوحيد الثابت في هذا الوجود الدائم السيلان ، وهو الله ، وهو النار .

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

أسفل هو الممتد من النار ، ماراً بالماء ، حتى التراب ؛ والطريق من أسفل  
الى أعلى هو المبتدىء بالتراب ماراً بالماء ، منتهياً عند النار . وهذا  
التعبير قد أخذه أفلاطون عن هرقلطس وأورده في « طيماوس » .  
وهنا نرى أن هرقلطس لما كان قد قال بهذين الطريقين  
المتضادين ، فإنه يقول بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها  
ثم يبدأ من جديد الوجود . وهكذا باستمرار : يوجد أولاً العالم ،  
ويستمر هذا العالم في التغيير والتطور حتى ينتهي تطوره الى حد يفنى  
فيه كل الوجود ، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى  
الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق . وهكذا يسير  
الوجود في دورات ، وكل دورة مشابهة للأخرى . وهذا هو مذهب  
« العود الأبدى » عند هرقلطس . وعلى الرغم من اختلاف الناس  
في تصوير هذا الجزء من مذهب هرقلطس ، وعلى الرغم من أن  
هذا التصوير متأثر كل التأثير بمذهب الرواقين الذين تأثروا هرقلطس  
في كل شيء تقريباً ، فإن من المسلم به نهائياً أن هذا المذهب قد قال به  
هرقلطس مع اختلاف في التفاصيل بحسب الروايات . فبعض هذه  
الروايات تفصل هذا المذهب تفصيلاً تاماً ، فتقول إن هرقلطس  
قد قال بأن هناك شيئاً اسمه « السنة الكبرى » وهذه السنة الكبرى  
تأتي في دورات معينة ، وفي هذه السنة الكبرى يحدث للعالم احتراق  
تام ، فيفنى العالم لكي تبدأ دورة جديدة مشابهة تمام المشابهة للدورة  
السابقة . وهذه الروايات التي تفسر لنا القول في مذهب هرقلطس  
فيما يتصل بهذه المسألة تختلف في مقدار الزمن المقدر لكل دورة حتى

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

والقول بهذه الأدوار يستخلص مباشرة من القول بالطريقين :  
طريق الصعود وطريق النزول ، وعلى هذا كان من المنطقي أن يقول  
هرقليطس بهذا المذهب ، إلى جانب أن هذا المذهب — كما قلنا —  
قد قالت به الروايات الصادرة عن أرسطو وشراحه فيما يتصل  
بهرقليطس .

والمعلومات التي لدينا عن الطبيعيات عند هرقليطس  
معلومات تافهة أكثرها متحل . ومن بين هذه المعلومات أنه  
قال بأن الشمس تفتنى كل يوم وتتجدد كل يوم ، وطبيعي  
أن يقول بمثل هذا المذهب ما دام يقول بالتغيير الدائم ،  
وما دام يقول بأن الشيء الواحد يتغير تغيراً مستمراً من  
ناحية الكيف . وهنا نلاحظ أنه في قوله بالمبدأ الأول  
كان مختلفاً كل الاختلاف مع الفلاسفة الذين جاءوا بعده ، فبينما هم  
يقولون جميعاً عن المبدأ الأول إنه لا يتغير من ناحية الكيف وإن  
التغير لا يتم بالكيف بل بالكم عن طريق الامتداد والتقلص  
أو التخلخل والتكاثف ، نجده — على العكس من ذلك —  
يقول إن المبدأ الأول يتغير بالكيف باستمرار وإن التغير  
هو تغير استحالة ، أي تغير الأعراض بعضها إلى بعض

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

والآن ، إذا نظرنا إلى الصلة بين القول بأن الأشياء دائمة

السيلان ، وبين القول بأن المبدأ الأول هو النار ، وجدنا أن

هرقليطس لم يصل إلى هذا الاستنتاج عن طريق استدلال منطقي

بل عن طريق الخيال ، فكان نوعاً من الإدراك الوجداني استطاع

أن يدرك فيه ، مرة واحدة ، الصلة بين دوام السيلان وبين النار

باعتبارها المبدأ الأول الذي يصلح وحده لأن يمثل دوام السيلان

هكذا وفكرة اللوغوس قد أثارت حولها كثيراً من الجدل فيما

يتصل بماهية هذا اللوغوس : أهو نفس النسب التي على أساسها

تتوالى التغيرات ، أو أنه العقل ، وأن هذا العقل هو العقل بالمعنى

المفهوم فيما بعد باعتباره الوجود اللاحسوس ، أو الروح الكلية

— كما سيقول الرواقيون من بعد . فهنا يذهب بعضهم إلى القول

بأن اللوغوس عند هرقليطس هو نسب فحسب ونسب مادية ، بينما

يتصور الآخرون اللوغوس باعتباره مبدأ عقلياً يهيمن على الوجود ،

كما تهيمن الروح الكلية أو الله على جميع الأشياء (٣) .

فاذا انتقلنا من مذهب هرقليطس العام في الوجود إلى مذهبه

في المعرفة ، وجدنا أنه قد حمل على المعرفة الحسية — كما فعل برمنيدس

من قبل — وقال إن المعرفة الصحيحة هي وحدها المعرفة العقلية ،

وأما معرفة الحواس فليست معرفة حقيقية بل هي ظن ولا تؤدي

إلى اليقين . وأقوال هرقليطس في النفس ، تجعل من النفس شيئاً

ناريا ، وهذا طبيعي تبعاً لمذهبه العام : ولكن ، هل يجب أن نفهم من هذا أنه يتصور النفس جسماً نارياً كالنار الحقيقية سواء بسواء . أو أنه يرتفع بها في درجة الوجود ، فيصورها تصويراً مجرداً لا حسيّاً ؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة كالإختلاف في المسائل السابقة التي أشرنا إليها من قبل : فمن يجعلون هرقليطس يقول بمبدأ لا محسوس وبالو غوس باعتباره العقل ، يجعلون النفس عنده شيئاً روحياً لا حسيّاً ، والذين يذهبون المذهب المضاد يجعلون النفس ناراً كالنار المحسوسة سواء بسواء .

ومن نظرية المعرفة نصل إلى الأخلاق . فنجد أن أول بحث في الأخلاق بمعناها الحقيقي عند اليونان ، كان هرقليطس هو أول من قام به . فقد كان يطالب بالحرية الأخلاقية ، وبأن يسير الإنسان على العقل في أفعاله ، وبألا يتبع العامة والمجموع . وكان من أجل هذا يحمل على الديموقراطية لأنها قانون العامة وأوساط الناس . ولكن يلاحظ مع هذا أن الأخلاق التي أقامها هرقليطس لم تكن لتخرج كثيراً عن الأقوال الأخلاقية المنتشرة التي قال بها الفلاسفة السابقون ، فهي لا تكون مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة ، كما أن نظرية المعرفة عنده لا تكون نظرية في المعرفة بالمعنى الحقيقي ، لأن نظرية المعرفة عنده لم يكن ينظر إليها باعتبارها الأساس التمهيدى الذي يجب أن يبدأ به الإنسان قبل بدء البحث في الوجود .



ونحن إذا نظرنا نظرة عامة إلى مذهب هرقلطس من الناحية التاريخية ، وجدنا أنه جديد كل الجدة ، لأنه أول مذهب قال بالتغير الدائم المطلق ، وجعل من التغير في الكيف تغيراً مستمراً ، الأساس في الوجود ، كما أن فكرته في الأضداد وفي أن كل شيء يحوى ضده وأن الأضداد هي هي نفسها ، نقول إن هرقلطس كان في كل هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة . وقد أثرت في كل الذين قالوا بالتطور ، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هرقلطس أن يعمل حساباً للتغير الدائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبات الدائم .

## انبأذوقليس

لئن كان پرمينيدس قد قال بالوجود الثابت وأنكر التغيير ونفى التعدد ، ولئن كان هرقليطس — على العكس من ذلك — قد قال بالتغير الدائم وبالكثره المطلقة ، فإنا سنجد أنفسنا الآن أمام مفكر أراد أن يجمع بين كلا المذهبين ، فيجمع بين وجود ثابت ، يصفه بما يصف به پرمينيدس وجوده ، وبين فكرة أو مبدأ من شأنه أن يجعل التغيير ممكناً .

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

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

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

هذه المبادئ التي هي أكثر من واحد، هي العناصر الأربعة المعروفة، وليس من شك في أن أنباذوقليس هو أول من قال بهذا المذهب، وهذا يظهر ليس فقط من الروايات التي تحدثنا عن ذلك كما فعل أرسطو، بل وأيضاً من ملاحظتنا لجميع المذاهب السالفة، فإن واحداً من هذه المذاهب لا يستطيع القول بهذه المبادئ كلها وإنما قال البعض إما بمبدأ واحد كما فعل طاليس وانكسمانس، وإما بمبدأين كما فعل انكسمندريس حين قال بمبدأ الحار والبارد، وإما بثلاثة مبادئ كما فعل هرقليطس، وإما بخمسة مبادئ كما فعل فيلولاوس، أما القول بمبادئ أربعة هي النار والماء والهواء والتراب، فأول من قال به هو أنباذوقليس. وهنا يلاحظ أيضاً أن الكلمة اليونانية التي تدل على عناصر وهي «استويخيون» (استطقس) لم يكن أنباذوقليس أول من قال بها، بل إن أفلاطون هو أول من أدخلها في المصطلح العلمي، كما يظهر من محاوره «تيتاتوس».

سبا

وقد أضاف أنبا ذوقليس إلى هذه العناصر الأربعة كل الصفات التي أضافها برميندس إلى الوجود من حيث الأزلية والأبدية ومن حيث عدم التغير من ناحية الكيف ؟ والنقطة الرئيسية هنا هي أن هذه المبادئ لا تتغير عن طريق الكيف ، وإنما تفسر الحركة والتغير تفسيراً كيميائياً آلياً ، لأن التغير نتيجة للاجتماع أو الانفصال ، وكل عنصر من هذه العناصر مكون من جزيئات صغيرة ، وبين كل جزيء وجزيء توجد مسام . ويتم الاتحاد ، سواء أكان هذا الاتحاد كيميائياً أو آلياً ، بأن تأتي الذرات المتشابهة في العنصر الواحد فتدخل المسام الموجودة بين الذرات أو الجزيئات الموجودة في العنصر الآخر ، وتكون درجة الاتحاد تابعة لتلاؤم المسام الموجودة في العنصر مع الذرات المنبعثة من العنصر الآخر . فهناك إذن مسام ، وهناك سيال مستمر يجري بين الجزيئات المختلفة في العنصر الواحد والجزيئات الأخرى في العنصر الآخر . وعن هذا الطريق يمكن أن يفسر التغير ، فهو اجتماع أو انفصال جزيئات العنصر الواحد بجزيئات العنصر الآخر . وهنا يلاحظ دائماً أنه ليس هناك تغير في الكيف ، بل كل تغير هو تغير في الكم فحسب ، كما يلاحظ أيضاً أن التغير عند أنبا ذوقليس لا يمكن أن يكون موجوداً في الوجود ككل ، ولكنه يوجد في الحوادث الجزئية فحسب ، أي في داخل الكل الأكبر . بينما نحن قد رأينا عند برميندس أن التغير لا يتم سواء في العالم ككل ، أو في أجزاء الوجود كما .

والآن كيف يتم هذا التجمع أو هذا الانفصال ؟ لا يريد

أنباذوقليس أن يقول بأن في المادة نفسها مبدأ للحركة والتغير ، فلم تكن نظرتة إلى المادة تلك النظرة التي كانت سائدة في المدرسة الأيونية من حيث أن المادة تحتوى الحياة وفيها مبدأ الحركة . وإنما قال أنباذوقليس لأول مرة في تاريخ الفكر اليونانى بوجود مبدأ مخالف للمادة ، هذا المبدأ هو الذى يحدث الانفصال أو الاتحاد . ولما كان التغير على نوعين ؛ تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد رأى أنباذوقليس أنه لا بد من القول بمبدأين : مبدأ خاص بالاتحاد ومبدأ خاص بالانفصال ، فمبدأ الاتصال سماه أنباذوقليس بالكراهية . ومبدأ المحبة هو الذى يجمع بين الأشياء ، بينما مبدأ الكراهية هو الذى يفرق بينها . وهنا تعترضنا مشكلة مهمة ، وهى : هل هذان المبدأان مبدأان مجردان عقليان ، يمكن أن يتصورا على أساس تصور هرقليطس لمبدأ اللوغوس ، أو هذان المبدأان هما مبدأان ماديان مكونان من مواد؟ الواقع أن الروايات في هذا الصدد متضاربة أشد التضارب . وأرسطو في مواضع كثيرة يشير إلى أن هذين المبدأين هما فى الآن نفسه علتان فاعليتان وعلتان ماديتان ، كما هو ظاهر من الفصل العاشر فى المقالة الثانية عشرة من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ويعنى بذلك أن مبدأ المحبة ومبدأ الكراهية ليسا علة فاعلية عقلية ، أو علة صورية ، بل يتصورهما أنباذوقليس باعتبارهما مكونين من مواد .

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

عند المفكرين اليونانيين بدرجة تسمح لهم أن يجعلوا هذين المبدأين اللذين هما مبدأ الحركة والتغير في الوجود ، مبدأين عقليين أو مبدأين عاليين على المادة . ولهذا فإنه يدخل في هذين المبدأين الكثير من التصورات الأسطورية ، لأن أنباذوقليس كان متأثراً بالمشثاوجيا اليونانية في قوله بهذين المبدأين ، كما يدخل أيضا تصورات مادية كالتصورات التي سادت المدرسة الايونية والفلاسفة اليونانيين السابقين له ، من ناحية أخرى .

.. أما فيما يتصل بنشأة العالم ، فيلاحظ أن أنباذوقليس قال بأن هذين المبدأين أزليان أبديان ، يتناوبان السيادة في الكون . فتارة تكون السيادة للمحبة وتارة تكون السيادة للكراهية ، وطوراً تأتي حالة بين بين ، يكون فيها هذان المبدأان سائدين معا أو متنازعين ، ولو أن أنباذوقليس يميل الى جعل مبدأ المحبة في هذين الدورين الأخيرين متغلبا على مبدأ الكراهية . وعلى هذا الأساس توجد في العالم دورات ، وكل دورة من هذه الدورات منقسمة الى أربعة أقسام : ففي القسم الأول تكون هناك سيادة مطلقة لمبدأ المحبة ، وفي القسم الثاني يكون هناك انتقال من سيادة مبدأ المحبة الى سيادة مبدأ الكراهية ، ويأتي بعد ذلك القسم الثالث وفيه تكون السيادة المطلقة لمبدأ الكراهية ، ويلى ذلك القسم الرابع والأخير وفيه يكون الانتقال من سيادة مبدأ الكراهية الى سيادة مبدأ المحبة من جديد . وهكذا تبدأ دورة جديدة بسيادة مبدأ المحبة مرة أخرى من

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

وهنا نلاحظ أن أنباذوقليس لم يحدد لنا مدة كل دورة من  
هذه الدورات، والذين قالوا إن هذا يتم عن طريق الاحتراق  
العام، لم يفعلوا أكثر من أنهم أضافوا الى أنباذوقليس قول  
هرقليطس من قبل. كما يلاحظ أن الوجود الحقيقي لا يوجد  
في جميع هذه الدورات، بل يوجد في الدورين الثاني والرابع  
فحسب، وهما دورا الانتقال أولاً من المحبة الى الكراهية، وثانياً  
من الكراهية الى المحبة من جديد. أما القسمان الآخران، وهما  
المحبة المطلقة والكراهية المطلقة، فليس فيهما وجود بالمعنى  
الحقيقي - والأصل في الوجود أنه كان مختلطاً تسوده المحبة، وفي  
هذه الحالة كان يسمى باسم الخليط (μῆγμα).

وأنباذوقليس يسمى هذا الخليط تارة باسم الواحد، ويضيف  
اليه صفات الوجود التي قال بها يرمثيدس، وتارة يسميه باسم  
الآلهة، دون أن يجعل من هذا الخليط شيئاً عالياً على الوجود باعتباره  
إلهاً فوق الكون، وإنما هو يسميه بهذا الاسم فحسب، لأن مبدأ  
المحبة هو وحده الذي يسود فيه. كما أنه يصور لنا هذا الخليط في  
صورة الكرة، لأن في الكرة لا يوجد تنازع، بل كلها استواء في  
استواء. وعن هذا الخليط الأول ينشأ الوجود، وذلك بدخول  
مبدأ الكراهية في هذا الخليط السائدة فيه المحبة وحدها، وذلك لأنه  
لكي يتم الوجود لا بد أن يأتي زمان ينتقل فيه السكون، الذي هو

المحبة ، الى الحركة التي توجد فيها الكراهية أو تتم عن طريقها الكراهية .  
 وأول ما يتم ذلك بأن يأتي مبدأ الكراهية ويدخل في هذا الخليط  
 الأول ويحدث انفصالا تاما بين جميع الجزئيات ، ثم يأتي جزء من  
 مبدأ المحبة أو مبدأ المحبة نفسه فيدخل جزءاً من الخليط المشتت  
 ويدخوله يحدث تجمعا بين الجزئيات المنفصلة ، ويتم هذا التجمع  
 على شكل دوامة ؛ وبعد هذا ينشأ الوجود من هذه الدوامة الاولى .  
 تلك هي النقطة الرئيسية في مذهب أنباذوقليس في الطبيعة . ولا  
 يعنينا بعد التفصيلات التي قال بها فيما يتصل بنشأة الكون وتكوين  
 الكواكب ، كما أنه لا يعنينا أيضا كثيراً أن نتحدث عن نظريته  
 الخاصة بعلم الحياة ، ولو أن لناذوقليس الفضل الأول في أنه وجه  
 عناية كبرى الى علم الحياة بل قد ذهب بعض المؤرخين مثل برنت  
 الى القول بأن أنباذوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق  
 الحفريات التي رآها وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة ، وأن  
 الأحياء قد تطورت عنها وانما يعنينا فقط في هذا الباب كلام  
 أنباذوقليس عن المعرفة .

يلاحظ أن أنباذوقليس قد حاول أن يفسر كل شيء عن طريق  
 مبدئه الأول وهو العناصر واختلاطها بعضها ببعض ، ولهذا نراه  
 يقول إن المعرفة تتم باجتماع عناصر متألفة تمام التآلف في جسم  
 الانسان ؛ وهذا الاجتماع في أعلى صورته في الدم ، والدم مركزه  
 القلب ؛ ولذا جعل أنباذوقليس للقلب الأهمية الكبرى في المعرفة ،  
 وقال إنه مصدر المعرفة أو أداتها . وتبعاً لما قاله من قبل من أن



الاتحاد يكون أتم إذا كانت الذرات المنبعتة متفقة مع المسام التي ستتقبلها ، نرى أنباذوقليس يقول إن المعرفة الصحيحة تتم بين الشبيه والشبيه ، ولهذا يقول إن الانسان يدرك كل عنصر من العناصر بعنصر خاص فيه ، فهو لا يدرك عنصر التراب في الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب الموجود فيه ، وهكذا بالنسبة إلى جميع العناصر . وكما نثار يرميدس وهرقليطس من قبل على المعرفة الحسية ، نرى أنباذوقليس يشور من جديد على المعرفة الحسية ، ويجعل المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية ، ويحمل على التصورات الشعبية ، ولو أن ذلك كله ليس من شأنه أن يجعل من أقوال أنباذوقليس في هذا الصدد مذهباً تاماً في المعرفة .

وتفسير المؤرخين لمذهب أنباذوقليس يختلف كل الاختلاف بين المؤرخ الواحد والآخر ، فبعضهم يحاول أن يجعل منه مذهب وحدة في الوجود ، مثل كارستن (١) الذي قال بأن المبادئ الستة كلها مبدأ واحد ، وأن الوجود جميعه ليس غير هذا المبدأ ، ولكن هذا الرأي قد عارضه تسلا أشد المعارضة ، وقال إن أنباذوقليس يفرق تفرقة واضحة بين العناصر المختلفة من ناحية بينها بعضها وبعض ، ومن ناحية أخرى بينها وبين مبادئ المحبة والكراهية .

فاذا نظرنا الآن نظرة إجمالية عامة إلى مذهب أنباذوقليس وجدنا أن هذا المذهب يجمع بين الأقوال المختلفة التي قال بها الفلاسفة اليونانيون السابقون ، محاولاً أن يستخلص من هذه الأقوال

جميعاً من ذهباً منطقياً فيه توفيق بينها جميعاً ، فهو بلا شك قد تأثر  
 بهرمنيدس ، كما تأثر بهرقليطس ، ولو أن تأثره بهذا الأخير  
 كان أكثر من تأثره بالأول ، لأن أنباذوقليس قد وجه عناية  
 كبرى إلى تفسير التغير والكثرة ، وفي هذه العناية قد لعب تأثير  
 هرقليطس دوراً كبيراً . وإلى جانب هذا نلاحظ أن أنباذوقليس  
 قد تأثر بالفلسفة الأيونية ، ولكن يؤخذ عليه — كما لاحظ  
 أرسطو (٢) — أنه اضطر إلى القول بمبدأين من أجل تفسير  
 الحركة ، مع أنه لم يكن هناك ضرورة منطقية أو وجودية تحمله  
 على هذه الثنائية ، كما لاحظ أرسطو أن كل انفصال هو في الآن  
 نفسه اتصال ، فليس من الواجب إذن أن يجعل مبدأ الاثنين  
 مبدأين ، بل يجب أن يكون مبدأ الانفصال والاتصال مبدأ واحداً  
 من حيث أن عملية الانفصال هي من ناحية أخرى في نفس الآن  
 عملية اتصال . وعلى الرغم من هذه الملاحظة ، فإن أهمية أنباذوقليس  
 في أنه قال بأن المبادئ كلها مبادئ غير متغيرة بالكيف ، وأنه  
 فصل القول في العناصر الأربعة ، وأنه قال ، أو اضطر إلى القول ،  
 بمبدأ خارج على المادة من أجل أن يفسر حركة المادة .

## الذريون

مؤسس المذهب الذري هو ليوقيش . إلا أن أقوال المؤرخين  
عن ليوقيش مختلطة تمام الاختلاط بأقوال ديموقريطس ، حتى أننا  
لا نستطيع أن نتحدث عن الواحد دون التحدث عن الآخر ، ولهذا  
فإن ما نقوله عن المذهب الذري يشمل الاثنين معاً .  
يقول أرسطو (١) في شرحه لكيفية نشأة المذهب الذري  
ما يلي : إن الايليين قالوا بالوجود الثابت وأنكروا التغير لأن  
ذلك يستدعي القول بالخلاء ، ولما كان الخلاء عدماً ولا شيء ، فإن  
الحركة والتغير لا يمكن أن يكونا ، فلما رأى الذريون ذلك قالوا  
بما قال به الايليون من أن الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل  
التغير ، وقالوا أيضاً بأن الخلاء لا شيء . ولكنهم قالوا من ناحية  
أخرى ، بعكس ما قال به الايليون وهو أن الوجود يحتوي أيضاً  
إلى جانبه العدم والخلاء ، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيرات ولم  
يعتبروها من خداع الحواس كما قال الايليون ، بل قالوا إن التغير  
شيء حقيقي ، ولما كان شيئاً حقيقياً فيجب أن نبحت عن تفسيره ،  
ولما كان تفسيره لا يتيسر إلا عن طريق الخلاء فقد وجب القول  
بالخلاء . فكأن هذا العدم أو هذا اللاوجود الذي هو الخلاء هو  
شيء أيضاً ، أي أنهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة  
بل كثيرة ، وأن هذه الكثيرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة  
لانهاية ، ولذا قالوا إن الوجود يتكون في الأصل من أجسام

لا متناهية في العدد ، ولما كانت هذه الأجسام متصفة بصفات الوجود عند پرميندس ، أى أن هذه الأجسام أزلية أبدية غير قابلة للتغير ، فإن التغير لا يمكن أن يتم في داخل كل جسم من هذه الأجسام على حدة ، ونقصد بالتغير هنا التغير من حيث الكيف ، وهذا طبعى لأن هذه الأجسام لا تحتوى على خلاء بل هى ملاء تام . ولما كانت الحال كذلك ، فإن التغير غير ممكن الحدودث في داخل الأجسام ، وعلى هذا فهذه الأجسام الأولى غير متغيرة من حيث الكيف ، فهى متصفة إذن بصفات الوجود الثابت عند پرميندس . ولما كانت هذه الأجسام خالية أيضاً من الخلاء ، ولما كان الخلاء هو وحده الذى به يمكن أن تنقسم الأشياء ، فإن هذه الأجسام لا تقبل القسمة ، بل هى الأجسام النهائية التى تنحل إليها الأشياء ، ولا تنحل إلى شىء من الأشياء . ثم إنهم رأوا من ناحية أخرى تبعاً لحجج زينون أنه إذا قلنا بأن الأشياء تنقسم إلى ما لا نهاية ، فالنتيجة لهذا هى أن الأشياء ستكون لا متناهية فى الصغر أو لا متناهية فى الكبر ، ولذا كان عليهم أن يقفوا عند حد التقسيم ، فيقولوا بأجزاء لا تتجزأ ، وهذه الأجزاء التى لا تتجزأ هى ما يسمى باسم الذرات أو الجواهر الفردة . والذرات يوجد بينها الخلاء ، والخلاء نفسه موجود فى داخل الذرات بينها بعضها وبعض ، وليس موجوداً فحسب خارج الذرات كلها ومحيطاً بها .  $\alpha$  والآن ما هى صفات هذه الذرات ؟ قلنا إن الذريين قد قالوا

بأن التغيير التام غير ممكن ، وبأن التغيير بالكيف لا يتم بالنسبة إلى الذرات بل ولا بالنسبة إلى الوجود كله . ولذا فإن هذه الذرات لما كان المراد منها أن تفسر اختلاف الأشياء والتغير ، كان لا بد لها في هذه الحالة أن تكون من ناحية متصفة بصفات مختلفة ، ومن ناحية أخرى لا بد ألا يكون هذا الاختلاف راجعاً إلى اختلاف في الكيف بل في الكم وحده ، ولذا أضاف الذريون إلى الذرات صفات كمية فحسب ، فقالوا إنها تختلف من حيث الشكل والمقدار والوضع أولاً ؛ وتلك هي الصفات الأولية الصادرة عن طبيعة الذرات نفسها . وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية ، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه الذرات ، فهناك صفات مثل الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء . ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد : فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلًا بالنسبة إلى شخص ، خفيفًا بالنسبة إلى آخر ، فهي صفات نسبية وليست صفات مطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى .

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

بها الذريون ، وهذا طبيعي أولاً لأن مبادئ الأشياء عندهم هي الذرات وهي لا تختلف من حيث الكيف ، بينما عند أصحاب القول بالعناصر ، العناصر هي المبادئ الأولى ، وهي تختلف فيما بينها وبين بعض بالكيف . ويلاحظ ثانياً من ناحية أخرى أن أصحاب القول بالعناصر يجعلون العناصر خمسة على الأكثر ، بينما الذريون لا يجعلون للمبادئ الأولى عدداً محدوداً . بل يقولون إن الذرات لا متناهية في العدد ، فلا يمكن أن نقول عنهم إنهم قالوا بفكرة العناصر .

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

أما الصفات الأخرى الثانوية فأهمها من غير شك صفة الثقل . ولو أن ديموقريطس وليوقيبس لم يوضحا توضيحاً تاماً لفكرة الثقل . إلا أن هذه الفكرة فكرة أساسية في المذهب الذري كما تبين ذلك بكل وضوح لا يبقو رس لكن يلاحظ أن بعضهم ينكر ذلك ، قائلاً إن إبيقورس لم يوضح القول في هذا إلا كنتيجة لنقد أرسطو لفكرة الذرات كما تصورهما ديموقريطس وليوقيبس ، وعلى هذا فمن الممكن ألا يكون ديموقريطس وليوقيبس قد قالوا بمسألة الثقل . وعلى

كل حال فان تسلسل من أصحاب الرأي الأول وهو ينسكرك هذه الرواية  
الآخيرة كل الانكار .

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

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

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

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



أنبأ دوقليس قد قال من قبل بفكرة السيال من أجل أن يبين تغير الأشياء من حيث تأثير بعضها في بعض على بُعد، كذلك نرى ديموقريطس يفسر تغير الأشياء فيما يتصل بتأثيرها على بعد عن طريق افتراضه وجود سيالات مستمرة فيما بين الذرات بعضها وبعض. ومن هنا يفسر كيف يحدث التأثير دون الملامسة.

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

وقد وجه ديموقريطس بعض عنايته إلى الأخلاق، فنصور الأخلاق من ناحيته تصوراً حسياً كما يقتضى ذلك مذهبه، وقال إن السعادة هي اللذة والخلو من الألم. إلا أنه لم يتصور هذه اللذات تصوراً لياً صرفاً باعتبارها لذة وألماً فحسب، بل إلى جانب ذلك، تصورها باعتبارها سعادة عقلية، ولذا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هي سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل والتأثيرات الخارجية. فكان بذلك شبيهاً كل الشبه بتلميذه في المذهب الذري أبيقورس. وعمى الرغم من هذه العناية بالأخلاق فإننا لا يمكننا أن نقول إن مذهبه في الأخلاق كان مذهباً أخلاقياً بمعنى الكلمة، بل هو لا يخرج عن كون ملاحظات أخلاقية توسع فيها بعض التوسع، فبحث في المسائل الأخلاقية، ولكنه لم يبحث في الأسس التي تقوم عليها الأخلاق.

فاذا نظرنا الآن نظرة عامة الى المذهب الذري ، وجدنا أن هذا المذهب قد جمع بين المذاهب السابقة جميعا . فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الایليين ، وبين الكثرة والتغير عند هرقلیطس ؛ كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج ، وعلى هذا فمذهب الذريين جمع بين المذاهب المختلفة . ويؤخذ عليه أنه مذهب مادي صرف ، لا يخرج من التفسير الآلي إلى أى تفسير عقلي أو روحى . وقد حاول البعض أن يصور هذا المذهب بأنه مذهب سوفسطائى ، ومن اتباع هذا الرأى اشلير ماخر (٢) ثم رتر (٣) ؛ إلا أن هذا الرأى قد فنده تسلىر تفنيدا نهائيا ، لأنه رأى أن هؤلاء ينسبون الى المذهب الذري صفة السوفسطائية نظراً لأنه لم يكن فى اتجاهه فى المعرفة مذهبا علييا تاماً ، والواقع — فيما يرى تسلىر — أن صفة السوفسطائية لا يمكن أن تضاف الى المذهب إلا إذا كان لا يؤمن بالحقائق الموضوعية ويجعل الانسان مقياس كل شىء ، ويتصور كل الأشياء تصورا ذاتيا لا تصورا موضوعيا . وهذه الصفات لا تتوفر فى الذريين ، ولذا لا يمكن أن نعلم من بين السوفسطائين .

detramanism

cause

## انكساغورس

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

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

والذريون . فقد ابتدأ من الجزئيات لكي يصل إلى المبادئ الأولى  
 واعتبر أن وجود الجزئيات هو الوجود الأصلي . أما وجود المادة  
 الأولى التي عنها تنشأ الأشياء فقد اعتبره ثانويًا ، ولذا حين أراد  
 أن يفسر التغير وحين رأى أنه لا بد أن يعترف أيضا بالكثرة قال  
 بالتغير بين الأشياء المختلفة وبالكثرة ولما كان قد رأى من ناحية  
 أخرى أن الشيء لا يمكن أن يتغير إلى آخر إلا إذا كان محتويا لهذه  
 الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها ، فقد اضطر من ناحية إلى  
 القول بالكثرة ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف  
 وهو اختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء بل  
 أن كل شيء من الأشياء الكثيرة المتعددة يختلف عن الآخر من حيث  
 الكيف ، فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في  
 الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساغورس إلى المبادئ الأصلية التي  
 منها تنشأ الأشياء ، وعلى هذا قال بوجود جزئيات أصلية أو ذرات  
 مبدئية ، وكل ذرة من هذه الذرات المبدئية تحتوي على كل الصفات  
 الكيفية الموجودة في كل وجود ، وذلك لأن الشيء الواحد يمكن  
 أن يستحيل إلى شيء آخر ، ومثل هذه الاستحالة لا يمكن أن تتم  
 إلا إذا كان هذا الشيء المستحيل محتويا على كل الصفات التي  
 سيستحيل إليها ، كما ذكرنا آنفاً .

ويتحدث أرسطو عن هذه الذرات فيسميها باسم  
 ὁμοιομέρεια ، إلا أن هذا الاسم ليس من وضع  
 أنكساغورس ، ولا تدل رواية واحدة من كل الروايات التي

وردت لنا عن أنكساغورس ، سواء أكانت تلك الشذرات التي بقيت لنا من مؤلفه « في الطبيعة » ، أو ما ذكره الثقة من الرواة عن مذهبه ، نقول إنه ليس ثمة رواية واحدة تدل على أن أنكساغورس قد استعمل هذا اللفظ ، وإنما أول من استعمله بالنسبة إليه هو أرسطو . كما يلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يضيف إلى هذه الهوميومريات الصفات الخاصة بمذهبه هو فيما يتصل بالتغير من الضد إلى الضد ، وفيما يتصل بفكرة القوة والفعل . وهنا يلاحظ أن هذه الذرات تختلف أشد الاختلاف عن الذرات عند الذريين . فذرات هؤلاء لا تختلف مطلقاً من حيث الكيف ، كما أن ذرات الذريين هي جواهر فردة ، أى لا يمكن أن تنقسم ، بينما ذرات أنكساغورس تنقسم إلى ما لا نهاية . ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذرات أنكساغورس لا تشبه العناصر في شيء ، لأن العناصر تضم صفات قليلة محددة ، بينما ذرات أنكساغورس تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الوجود . وعلى هذا فهذه الذرات عند أنكساغورس تشتمل على كل الصفات التي في الوجود . وهذه الذرات توجد في الأصل مختلطة بعضها ببعض كل الاختلاط ، ولكي تخرج من هذا الاختلاط لا بد من وجود قوة أخرى تستطيع إخراجها منها . وهنا يلاحظ التجديد الكبير الذي أتى به أنكساغورس في الفلسفة ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أو عن طريق آخر مادم ليس بتفسير مقنع ، وإنما التفسير المقنع هو ذلك الذي يرجع الحركة

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

هذا العقل هو الذي ينظم الوجود ، ويخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي ، وهذا النوس يتصف بصفات ثلاث : الأولى هي البساطة والثانية العلم والثالثة القدرة . فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء ولأن كل مركب من شيء لا يوجد مساوياً لنفسه في جميع الأجزاء ، فلكي يكون العقل مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث الكيف يجب أن يكون العقل بسيطاً . نعم إن بعض الأشياء تحوى مقداراً من العقل أكثر مما تحويه بعض الأشياء الأخرى ، إلا أن هذا المقدار هو مقدار كمي فحسب ولا يؤثر أدنى تأثير من حيث الكيف ، وعلى هذا فالعقل بسيط . كما أن هذه البساطة تقتضيها القدرة وذلك لأنه لكي يكون العقل قادراً ، لا بد له أن يكون نافذاً في جميع الأشياء ، ونفوذها في جميع الأشياء لا يمكن أن يكون إلا إذا كان العقل بسيطاً ، لأن النفوذ مطلوب منه هنا أن يكون متساوياً من حيث التأثير ، وعلى هذا فاللبساطة تقتضي القدرة ، والقدرة تقتضي البساطة ، كما أن القدرة بدورها تقتضي العلم ، أنه لكي يكون الإنسان مالكا لشيء ، لا بد أولاً أن يكون عالماً به تمام العلم ، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم . وعلى هذا نرى أن القدرة تقتضي العلم ، كما اقتضت من قبل البساطة . والقدرة بدورها يقتضيها التنظيم ، لأن

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

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

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

فكان فكرة العقل هنا كفكرة الآلة الذي ينزل عن طريق الآلة *deus ex machina* في تمثيل المسرحيات . وعلى ذلك نراه لم يدرك المعنى التام الذي يجب أن يدرك من فكرة العقل ومن فكرة هذا الوجود اللاحسوس . كما أنه يلاحظ من جهة أخرى أنه كثيراً ما يصف العقل وصفاً مادياً باعتباره مادة لطيفة كل اللطف تنفذ في جميع الأشياء ، فمثل هذا الوصف يجعل هذا العقل قريب الشبه بالمادة ، وان كان الشبه هنا مختلفاً عنه بالنسبة للفلاسفة السابقين .

وقد كان هذا العقل أول محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادى الخالص واعتبار المادة شاملة لمبدأ الحياة إلى تفسير ثنائى يجمع بين المادة واللامادة ، بين الهيولى وبين الصورة أو بين المادة والروح . فاذا قارنا هذا المبدأ الذى قال به أنكساغورس بالمبدأين اللذين قال بهما أنباذوقليس مثلاً وجدنا أن مبدأى أنباذوقليس مبدأن أسطوريان لا يقتضيهما العقل ولا يصدران عن التجربة ، وإذا قارنا هذا المبدأ بمبدأ الذريين ، وجدنا أن الذريين قد جعلوا المبدأ حركة السقوط ، وهذا مبدأ الى صرف : فالثقل لا يمكن أن يعد إلامبدأ مادياً ، ولهذا لا يمكن أن نعد الذريين مقاربين لأنكساغورس فى شيء من هذا .

وأول حركة يحدثها هذا العقل فى الخيط الأول الذى اختلطت فيه الهوميومريات ، حركة دائرية يحدثها العقل فى جزء من هذا



الخليط ، وتمتد هذه الحركة شيئاً فشيئاً حتى تشمل بقية الكون  
وعنها ينشأ الوجود . وهنا يلاحظ أن أهمية العقل في هذه الحالة  
تنحصر كلها في إحداث هذه الحركة ، حركة الانفصال بين  
الهوميومريات ، وبعد هذا تنشأ الأشياء كلها ويتكون العالم .

وإذا ما رجعنا إلى نظرية انكساغورس في المعرفة ، وجدنا أنه  
قال أيضاً بما قال به من قبل بريميدس وهرقليطس وأنهاذوقليس  
من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وأن المعرفة العقلية هي  
وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن نعتمد عليها ، كما أنه فسر  
الإحساس أو الإدراك تفسيراً يختلف عن تفسير أنهاذوقليس الذي  
يقول إن الشبيه يدرك الشبيه — شأن جميع الفلاسفة اليونانيين —  
فيقول انكساغورس إن الإنسان لا يدرك بالحس غير المعيار ، أما  
الشبيه فلا يدرك الشبيه ، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه ، أما  
المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه ، ومن هنا  
يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس — وإذا رجعنا  
إلى تفسير الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك  
الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين ، ولا  
يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين .  
وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه ، بل إن المخالف يدرك  
المخالف .

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

الالتهام الذي اتهم به أنكساغورس من أنه ملحد ، والعقل كما تصوره  
لا يمكن أن يعد لها لكن بعض الروايات تجعل أنكساغورس يقول  
إن العقل هو زيوس ، وتنسب إليه أيضا أنه تصور الإلهة «أثنية» ،  
باعتبارها شيئا ماديا . وكل ما يمكن أن يقال عن أنكساغورس  
في هذا الصدد هو أنه قال إن بعض الظواهر التي كان ينسب إليها  
الكثير مما يتصل بالسحر هي ظواهر طبيعية وليست ظواهر دينية  
أو صادرة عن الإلهة .

وإذا نظرنا الآن بالأجمال إلى مذهب أنكساغورس وجدنا أن  
التجديد الكبير الذي أتى به هو قوله بوجود شيء لامادي هو الذي  
ينظم الكل ، ولو أنه لم يستطع أن يتوسع أو يدرك مدى هذا القول  
إدراكا تاما . وهذا ما يجعله فيلسوفا طبيعيا كبقية الفلاسفة الطبيعيين ،  
كما يجعله من ناحية أخرى مبشرا بتيار جديد تظهر فيه الثنائية  
واضحة بين المادة والروح .

عصر التنوير

*[Faint, illegible handwriting in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]*

## النزعة السوفسطائية

لعل تياراً من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية ، خصوصاً فيما يتصل بمركز السوفسطائية في داخل التفكير الفلسفي العلمي . وأول ما نشاهد هذا الاختلاف في العصر القديم نفسه ، إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة شعواء ، ونلاحظ أن هذه الحملة كانت منصبة بوجه عام على آرائهم في السياسة والأخلاق ، لا على آرائهم العلمية . والموضع الوحيد الذي تحدث فيه أفلاطون عن النزعة السوفسطائية العلمية هو في «تيتاتوس» عند ما تحدث عن مشكلة الخطأ عند السوفسطائيين وبخاصة عند بروتاغوراس زعيمهم . وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل ، وبهذا محا كل ما للسوفسطائية من مكانة في تاريخ الفلسفة . واستمرت هذه الحال كذلك حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر ، وحينئذ ابتدأ فهم السوفسطائية يقرب من الصواب . فقد ارتفع هيجل بالنزعة السوفسطائية ارتفاعاً كبيراً ، وذلك في كتابه «تاريخ الفلسفة» ، وجعلها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان ، كما رأينا من قبل عند تقسيم الفلسفة اليونانية إلى عصور . ولكن المؤرخين الذين تلوا هيجل ، حتى نهاية القرن التاسع عشر ، استمروا يرددون النغمة القديمة التي كانت تنظر إلى السوفسطائية باعتبارها نزعة هدامة لا يمكن أن تعد نزعة

فلسفية بالمعنى الصحيح ، تخلط بينها وبين نزعة الشكاك ، وصار الهدم فيها كالهدم عند الشكاك . واستمرت الحال كذلك حتى أوائل القرن العشرين ، وحينئذ بدأ الناس يعودون إلى نظرة هيجل في السوفسطائية ، وبدأت صفة جديدة تنسب إليهم ، هي صفة التنوير . وكان العامل الأساسي في تغيير وجهة النظر الأولى هو قيام فلسفة الحضارة ، واتجاه الناس إلى البحث فيها اتجاهاً كبيراً . فقد بدأ لهم على أثر ذلك أن السوفسطائيين من الناحية الحضارية لحظة مهمة في تاريخ اليونان الروحي الحضاري . وكان من أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور جومپرتس ثم ابنة هينرش . ثم لم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى السوفسطائية أن اتسعت ووجدت صدى لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية . حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند قرنز ييجر في كتاب «بيديا» ، وأخيراً وجدت أكبر مدافع عنها — ولو أنه ارتفع بدفاعه بالنزعة السوفسطائية إلى مستوى مرتفع جداً — نقول إنها وجدت في جوزيبي سيتا الذي وضع كتاباً بعنوان : «نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين» سنة ١٩٣٨ ، أكبر مدافع عنها . والواقع أنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية ، أن نضعها في وضعها الصحيح في داخل التطور الروحي عند اليونان ، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إدراكاً تاماً كلياً حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو ؛ ولم تكن إذن ظاهرة

ثانوية أو خارجة عن التطور . وليبان هذا نقول أولاً : إن الأوضاع السياسية في الحياة اليونانية في القرن الخامس كانت قد انقلبت رأساً على عقب . فبعد أن كانت البلاد اليونانية مدناً تكون دويلات وتقوم كل دويلة من هذه الدويلات بنفسها ، ظهر في هذا القرن نوع جديد من الصور السياسية ، هو الامبراطورية في عهد بركليس . وحينئذ انتقلت الحياة السياسية من الصورة القديمة التي كانت لها في عصر هوميروس وفي العصر السابق أي في القرن السادس . وكان لابد تبعاً لهذا التغيير في الوضع السياسي أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة من المواطن . ففي العصر القديم كان يطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرسقراطياً ، وأن تكون هذه الارستقراطية ارستقراطية دم ، لأن الحياة كانت حياة أسرية ، تقتضى تبعاً لهذا أن تكون مسألة الدم هي العامل الأساسي في إيجاد الفضائل ، هذا إلى أن القوة الجسمانية والصفات الملازمة للارستقراطية الحربية لا توجد دائماً إلا في الأسر النبيلة التي توارثت هذه الصفات ؛ فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير داخل هذه الأسر . أما الحياة في القرن الخامس ، وقد أصبحت حياة امبراطورية تخرج على حياة الأسرة والمدينة ، فقد أصبح فيها المواطن بلا جذور ، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه وأن يثبت امتيازاه . وحينئذ ستنقلب الصفات الارستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى نستطيع أن نسميها أرسقراطية أيضاً ،

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

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

أجل ، إنه لا يطلب من السوفسطائي أن يخلق قادة من حيث لا تسمح الطبيعة بإيجاد القادة ، فان هذه الصفات التي تستلزمها القيادة مثل حضور الذهن والمثابرة والاقدام ، وهي الصفات التي تتطلبها ثيوكليدس من السياسي ، لكي يكون على رأس دولة وبها وصف ثوستوكليس ، نقول إن هذه الصفات صفات فطرية وليس للسوفسطائي



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

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

ومن ناحية التطور الروحى بالنسبة إلى الفرد ، قلنا من قبل إن الروح الفردية قد سادت وتغلغلت فى كل المرافق الروحية عند اليونان . ولذا كان لا بد للفلسفة ، التى ستعبر عن التطور الروحى كما وصل فى تلك الفترة ، أن تكون فردية أو أن تقول بالفردية ، وهذه الفردية تقتضى العقلية أو النزعة العقلية ، لأن هذه وحدها تتفق مع الحرية ، والحرية هى الشخصية ، والشخصية أساس الفردية .

فكان لا بد إذن أن توجد روح فردية تقوم مضادة للنزعات العامة التى كانت موجودة عند كل المفكرين والفلاسفة اليونانيين الذين سبقوا السوفسطائيين . فبدلاً من أن تكون الروح الموضوعية

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

فالروح العامة لليونان في تطورها كانت تقتضي اذن إيجاد النزعة السوفسطائية ، كما أن الفلسفة في تطورها في القرن السابق وفي هذا القرن الخامس أيضا كانت تقتضي بدورها هي أيضاً أن تقوم النزعة السوفسطائية ، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس إدخال العنصر الانساني أو الانسان بكل ما له من خصائص ، إلى جانب الطبيعة الخارجية . وقد ظهر ذلك جلياً ابتداء من إكسينوفان ، إذ نجد عنده لأول مرة جرأة شديدة في إدخال الانسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية . ولو أن محاولة إكسينوفان لم تمتد في المدرسة الايلية الذي كان هو مؤسسها ، إلا أن هذه النزعة قد استمرت وظهرت بشكل واضح عند هرقليطس ، الذي شاء أن يجعل من اللوغوس المبدأ الأول الثابت في الوجود . وفي هذا الشيء الكثير من إدخال الانسان في التفكير الفلسفي ، لأن اللوغوس أو العقل هو خاصية الانسان ، فكأننا هنا انتقلنا من الانسان إلى الطبيعة الخارجية ، وطبقنا على هذه الطبيعة الخارجية ما نجده في الانسان . وأنكساغورس قد قال بمبدأ عقلي روحي ، ولو أنه لم يستخدم هذا المبدأ على الوجه الصحيح من حيث أنه

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

وعلى هذا النحو نشاهد أن الإنسان قد أخذ يدخل في دائرة  
 تفكير الفلاسفة اليونانيين شيئاً فشيئاً ، وكان لابد لهم إذاً أن  
 يخطوا الخطوة الأخيرة فيرتفعوا بالإنسان فوق الطبيعة ارتفاعاً  
 تاماً ، وأن يجعلوه مقياس الطبيعة بدلاً مما كانوا يفعلون من قبل حين  
 جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان ، وأنكروا أن يكون للإنسان وجود  
 مستقل قائم بذاته ، مختلف عن الوجود الخارجي . ومن هنا كان  
 من الضروري ، من حيث منطق التطور الروحي الفلسفي ، أن تتجه  
 الفلسفة الجديدة إلى الإنسان اتجاهاً كبيراً وأن تجعله محور التفكير .  
 وإذا كان السوفسطائيون قد غالوا في هذه النزعة مغالاة  
 كبيرة ، فهذه هي الظاهرة الطبيعية التي تشاهد دائماً حينما نرى رد  
 فعل ضد حركة من الحركات ، فإن رد الفعل لا بد أن يكون فيه  
 إفراط وغلو باستمرار . ولم يكن لسقراط وأفلاطون من مهمة  
 إلا إرجاع هذا الإفراط إلى وضعه الصحيح ، وإعطاء كل من  
 الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية حقها . فلهذه الأسباب الثلاثة كلها .

نستطيع أن نقول إن النزعة السوفسطائية كانت نزعة ضرورية لا غنى عنها ، لأن منطق التطور الروحي والحضارى يقتضيها في هذه الفترة بالذات من فترات التطور الروحي عند اليونان .  
ويلاحظ من ناحية أخرى أن النزعة السوفسطائية لم تكن كما وصفناها فحسب ، بل كانت أيضا استمراراً لتيار قديم كان سائداً في العصر القديم وهو عصر هوميروس وهزيود ، ولكن هذا التيار اختفى وكان وراء الستار في القرن السادس والقرن الخامس . وهذا التيار كان يمثله الشعراء ابتداء من هوميروس ثم هزيود ، ووجد صورة واضحة له عند بندار ، بل قد وجدت هذه النزعة ليس فقط عند هؤلاء الشعراء بل عند المؤرخين أيضاً وخصوصاً هيرودوتس وثيوكديدس ، فكأن هذه النزعة السوفسطائية لم تكن شيئاً جديداً بل كانت استئنافاً لتيار كان قويا في عصر من العصور ، واستمر ينمو شيئاً فشيئاً دون أن يكون ظاهراً على السطح ، حتى ارتفع به السوفسطائيون على السطح وجعلوه التيار السائد . ولهذا الأسباب اعتبرت النزعة السوفسطائية معبرة تعبيرا دقيقاً عن خصائص الروح اليونانية .

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

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

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

وهذه النزعات الثلاث هي الخصائص الرئيسية التي تميز النزعة السوفسطائية أجيالاً تميز، وذلك ظاهر في فروع الحياة الروحية التي تناوها السوفسطائيون. فهي ظاهرة أولاً في الدين، ثم في الفن، ثم في الأخلاق والسياسة.

أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين

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

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

ونظرة في السياسة. وعند أنتيفون أصبحت الخطابة طب النفوس. والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنة ارتفاعا كبيرا. وعند هيباس أصبحت الخطابة ارتفاعا بالروح ولطفا فيها وسموا في التفكير العقلي. وعلى العموم يلاحظ أن الخطابة قد ارتفعت عند السوفسطائيين جميعا إلى مرتبة العلم بمعناه الصحيح، وذلك راجع خصوصا إلى أحوال البيئة من ناحية، وإلى مذهبهم من ناحية أخرى. أما البيئة فقد كانت تطلب من التربية تكوين القادة، والقادة لا تكونهم التربية من أجل أن يرتفعوا إلى مرتبة القيادة فحسب، بل وأيضا من أجل أن يحتفظوا بالقيادة. وارتفاعهم إلى مرتبة القيادة والاحتفاظ بها لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التأثير في الناس، والتأثير في الناس لا يتم أحسن ما يتم إلا عن طريق الخطابة.

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

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

في أساطيرهم ، إلا أن تطور الروح اليونانية كان يسير دائماً في هذا الاتجاه نحو إخراج الخوارق على الطبيعة من التفكير نهائياً . وتبعاً لهذا لم يكن من شأن الروح اليونانية أن تؤمن بوجود حقيقة عالية على الطبيعة ، بل كانت دائماً تصور الأشياء في صورة طبيعية ؛ أو بالأحرى في صورة إنسانية ، لأن الطبيعة والانسانية ، خصوصاً عند السوفسطائية ، شيء واحد . ومن هنا كان على السوفسطائيين — وقد مثلوا هذه الروح اليونانية أجلى تمثيل — أن يشوروا على المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق وبوجود حقيقة عالية على الوجود . وكان التفكير العقلي من ناحية أخرى ، والنزعة الفردية التي تمثلت في الروح اليونانية والسوفسطائية خاصة — نقول إن هذه النزعة العقلية كان من شأنها أن تدفع بالسوفسطائية إلى الحملة على الأساطير والتصورات الشعبية ، وبالتالي على الدين كما يتصوره عامة الشعب . وهم في هذا كانوا يسرون في نفس التيار الذي سار فيه من قبل الفلاسفة والشعراء والمؤرخون اليونانيون من ميل إلى الهجوم على الدين هجوماً عنيفاً من أجل إخراج التصورات الشعبية من هذا الدين فالحملة التي قام بها السوفسطائيون على الدين لم تكن غير استثناف أو استمرار للحملة التي قام بها هرقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة ، ويوريديس وأرستوفان من بين الشعراء ، وهيرودوتس وتيوكديدس من بين المؤرخين .

فإذا ما انتقلنا الآن من ميدان الدين إلى ميدان الأخلاق والسياسة وجدنا أن السوفسطائيين قد جالوا جولة طويلة في هذا الميدان



والأساس في أقوالهم كلها في هذا الصدد يقوم على التفرقة بين الطبيعة  
 Φύσις وبين القانون νόμος. وقول بروثاغوراس: إن الانسان  
 مقياس كل شيء، قد أعطى في هذا الصدد الكثير من الاختلاف في  
 وجهة النظر إلى التفرقة. لذا اختلفت آراء السوفسطائيين في هذا  
 الصدد وكان قسم منهم مغالياً متطرفاً، بينما القسم الآخر كان معتدلاً.  
 وعلى رأس رجال هذا القسم الثاني بروثاغوراس نفسه، فبروثاغوراس  
 يقول إن الانسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور  
 الحضارة والمدنية عن طريق القوانين والنزعة الفردية تجدها ما يكبح  
 جماحها في القانون، ولكن هذا القانون ليس قانوناً مفروضاً من  
 الخارج. وإلا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية مع أنها  
 النزعة الأساسية عند السوفسطائية. ولكن هذا القانون هو ما يمليه  
 الحس العام، ففيه إذن تتمثل الفردية من ناحية باعتبار أن العقل  
 الانساني هو الذي يشرعه أو أن الناس هم الذين شرعوه، ومن  
 ناحية أخرى يتمثل فيه شيء من تضيق الفردية، لأن هذا القانون  
 يجب أن يخضع له الجميع أو كل المواطنين.

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

فهما يقولان إن القوانين من صنع الضعفاء قد وضعوها للقضاء بها على الأقوياء ، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء ، وهى شر ، والطبيعة هى الخير ، والسير على الطبيعة هو الأساس . وذلك لأن النجاح فى الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم ، فالظلم إذن هو الشئ الطبيعى ، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعفة . ولهذا فإن الطبيعة منافية للقانون ، والطبيعة هى التى يجب أن تكون المشرع لنا ، أما القانون فلا يجب أن نخضع له . والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسيين اللذين يحكمان الناس ، والقوة هى مصدر كل شئ ، وبها يمكن أن يبرر كل شئ .

فاذا انتقلنا الآن من هذه المذاهب العامة التى قال بها السوفسطائيون فى الفن والدين والأخلاق إلى مذاهبهم الخاصة فى الفلسفة ، وجدنا أن هذه المذاهب متصلة خصوصاً بنظرية المعرفة . فلنحاول الآن أن نعطي صورة عامة عن نظرية المعرفة عند أشهر السوفسطائيين ، فنقول أولاً إن السوفسطائيين قد بدأوا جميعاً من طرفين متعارضين كي يصلوا إلى نتيجة واحدة : فبعضهم قد بدأ من مذهب هرقليطس والبعض الآخر ابتداءً من مذهب برمنيدس . ويجب علينا أن نتساءل الآن كيف وصلوا إلى نتيجة واحدة من هذين الطرفين المتعارضين . فنقول أولاً إن السير الديالكتيكي يقتضى أن يتم ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن يعنى السوفسطائيين من سيرهم فى هذين المذهبين المتعارضين أن يقولوا بأحد هذين المذهبين كما هو ، لأنه لم يكن يعنيه شئ فيما يتصل

بالدراسة الطبيعية، نظراً لانصرافهم عن دراسة الطبيعة الخارجية وانجاههم إلى الانسان . فلهذين السببين إذن كان طبيعياً أن يتبدى السوفسطائيون من هذين الابتداءين المتناقضين .

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

إن لها وجوداً حقيقياً في الخارج ، وتبعاً لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد ومعتمدة عليهم ، ومن هنا قال پروتاغوراس قوله المشهورة الانسان مقياس كل شيء ، ماهو موجود باعتباره موجوداً وماهو غير موجود .

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

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير . فمنهم من يقول بالتفسير الأول وهو أن پروتاغوراس لم يكن يقصد من الانسان غير الأفراد الذين تتكون منهم الانسانية . وعلى هذا فالحقائق مختلفة بالنسبة لكل فرد على حدة ؛ ومن أنصار هذا الرأي تسلا وهو يعتمد في هذا اعتماداً كبيراً على أفلاطون وكيفية سرده لمذاهب السوفسطائيين . أما القول الثاني فهو قول أكثر المؤرخين الذين جاءوا بعد تسلا كما أنه رأى جوزيه سيتا . ونظن نحن أن هذا الرأي أرجح الرأيين .

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

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

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

أما إذا قلنا إنه نشأ عن الوجود فهذا أيضاً مستحيل لأنه كيف يصير  
 الوجود وجوداً ، وذلك لأن التغير معناه الانتقال من حالة إلى  
 أخرى . هذا وإذا قلنا إنه حادث عن لاوجود ، وهذا اللاوجود  
 موجود ، فاننا سنقع إذن في نفس الخطأ من حيث أر هذا اللاوجود  
 الموجود سينطبق عليه نفس الكلام عن الوجود باعتباره صادراً  
 عن الوجود . وإذا كان قديماً فمعنى هذا أنه لا ابتداء له ، وما ليس له  
 ابتداء كما لاحظ ملبسوس هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن  
 يوجد في غيره ، وإلا لم يكن لامتناهياً ، كما لا يمكن أن يوجد في نفسه  
 لأنه لا بد من التفرقة بين الحاوي والمحوى ، وعلى ذلك فإذا كان  
 الوجود قديماً ، فانه سيوجد لافي محل (في غير مكان) والشيء الذي  
 يوجد لافي محل لا يمكن أن يكون موجوداً ، وعلى ذلك فسواء أ كان  
 هذا الشيء موجوداً قديماً أو حديثاً فانه لا يمكن أن يكون موجوداً .  
 ثانياً : يلاحظ أن الوجود إما أن يكون واحداً وإما متعدداً ،  
 فإذا كان واحداً فمعنى هذا أنه وحدة ، والوحدة هي الشيء الذي ليس  
 له مقدار مادي ، وما ليس له مقدار مادي هو لاشيء ، فإذا كان  
 الوجود واحداً فلن يكون إذن شيئاً . وبعد هذا إذا كان الوجود  
 متعدداً ، فمعنى أنه متعدد أنه مكون من وحدات ، والوحدة كما قلنا  
 لاشيء . وعلى هذا فسيكون الوجود مكوناً من عدة « لاشيء » ، أي  
 من لاشيء أيضاً .

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

لا يمكن أن يكون وجوداً ، فانه بالأحرى لا يكون الاثنين معاً ، وبهذا  
يثبت بطلان الفرض الثالث ، ومن هذا كله يثبت بطلان القول بأن  
شيئاً ما موجوداً ، وتبعاً لهذا لا شيء موجود .

والقضيتان الأخرى ان أسهل في البرهنة عليهما من القضية الأولى .  
ويبرهن جورجياس على القضية الثانية بقوله إن الوجود أو الموجود  
غير المعلوم ، وإلا لسكان كل معلوم موجوداً ، وحينئذ يكون الخطأ  
مستحيلاً ؛ ولما كان الخطأ موجوداً وممكناً ، فمعنى هذا أن الموجود  
غير المعلوم ، وإذا كانت الحال كذلك فكيف يمكن للوجود أن  
يكون معلوماً مادام الاثنان مختلفين كل الاختلاف ؟

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

وعلى الرغم مما في هذه الحجج من محاولات جدلية لفظية ، إلا أنه يلاحظ أنها قد ابتدأت — وخصوصاً في القضية الأولى — من مذاهب سابقة أظهرها مذهب الايليين في الوجود، كما أنها تأثرت بحجج زينون مما يمكن مشاهدته بوضوح إذا نظرنا إلى الطريقة التي أوردت بها هذه الحجج . وعلى كل حال نستطيع أن نقول إن الغرض الأصلي الذي أراد السوفسطائيون أن يصلوا اليه من هذا هو أن يقضوا على العلم كما وصل ، لاعلى العلم بوجه عام ، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم باعتبار أنه شك هدام من أجل البناء ، لاشك هدام من أجل الفناء . وبهذا يكون شكهم محتفياً عن شك الشكك في العصور المتأخرة . وقد نظرنا — في أول كلامنا عن النزعة السوفسطائية — نظرة عامة إلى هذا المذهب ، ونستطيع أن نضيف هنا إلى ما قلناه من قبل أن هناك كثيراً من الشبه بين النزعة السوفسطائية ونزعة عصر النهضة . والواقع أن هاتين النزعتين متوافقتان — على حد تعبير اشبنجلر — في كل من الحضارتين اليونانية والأوربية ، وذلك لأن أوجه الشبه بين الحركتين أو النزعتين كثيرة . فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للانسان واحتفلت له احتفالاً شديداً . وكذلك فعل السوفسطائيون إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الانسان وأرجعوا مصادر القيم — سواء ما كان من هذه القيم متصلًا بالحق أو الجمال أو الخير — إلى الانسان نفسه باعتبارها المقوم الأكبر والمشرع الأول والأخير . بل إن في عناية رجال عصر النهضة بالآثار الادبية القديمة لمما يشبه تمام الشبه عناية



السوفسطائيين بالآثار الأدبية اليونانية وباستئناف التيار الأدبي الذي كان سائداً في بلاد اليونان من قبل، ولهذا ترى أنهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية للخطابة والنثر؛ بل إن النثر الحقيقي في بلاد اليونان لم ينشأ إلا في عصر السوفسطائيين. كذلك الحال عند رجال عصر النهضة، امتازوا بالهضة الأدبية خصوصاً فيما يتعلق بالخطابة والنقد والنثر، وإن كان الكثير منهم قد اتجه اتجاهات شعرياً، فإن أمثال بتراركه نستطيع أن نجد له مثالا أو مقابلاً في حركة السوفسطائية. وهكذا نجد أن التشابه كبير بين كلا النزعتين وإذا كانت حركة السوفسطائيين مقدمة لعصر قيام المذاهب الفلسفية الشاخنة في بلاد اليونان، فإن الحال كان كذلك أيضاً في عصر النهضة: إذ كان رجالها مقدمة لقيام المذاهب الفلسفية الشاخنة في الحضارة الأوروبية.

بيد أنه يلاحظ مع هذا أن حركة السوفسطائيين أقرب شهاً بالقرن الثامن عشر منها بعصر النهضة، فكلا العصرين، ونعني بهما القرن الخامس قبل الميلاد بالنسبة للحضارة اليونانية، والقرن الثامن عشر بعد الميلاد بالنسبة للحضارة الأوروبية — نقول إن هذين القرنين يتصفان بصفات متشابهة. وهذه الصفات تتلخص في كلمة واحدة هي التنوير، فإن خصائص نزعة التنوير هي أولاً: الايمان بالتقدم المستمر نحو الغاية الأصلية للإنسانية، وثانياً: جعل العقل الحكم المطلق في كل شيء، وثالثاً: إخضاع كل العقائد والتقاليد الموروثة لحكم العقل، ورابعاً: النزعة الفردية التي تجعل

من الفرد من حيث حرته واستقلاله الأساس لكل تقويم، سواء  
 أكان ذلك في الفن أو في الأخلاق أو في العلم أو في الدين. وهذه  
 الخصائص كلها نجدها واضحة في كلا القرنين المتواقتين، مما يدفعنا  
 إلى القول بأن قرن السوفسطائية هو قرن التنوير في الحضارة  
 اليونانية.

ولم نذكر الشبه بين عصر النهضة وبين القرن الخامس قبل  
 الميلاد إلا لأن هناك بعض الشبه خصوصاً من الناحية الأدبية.  
 أما التوافق الحقيقي من الناحية الحضارية فهو بين عصر  
 السوفسطائيين وعصر التنوير في الحضارة الحديثة أي القرن  
 الثامن عشر الأوربي.

## حواشي ومراجع تاريخ الفلسفة

اعتمدنا في هذه المقدمة على :

١ — اميل برييه : « تاريخ الفلسفة » ، المجلد الأول ( العصور القديمة والوسطى ) ، الكراسة الأولى ( مقدمة : العصر اليوناني ) ص ١ — ٣٨ ، طبعة جديدة سنة ١٩٣٥ . باريس سنة ١٩٣٥ ، طبعة الكان .

ÉMILE BRÉHIER : Histoire de la philosophie.

(ب) : « تكوين تاريخ الفلسفة لدينا » ، بحث ظهر في مجموعة المقالات المقدمة إلى أرنت كاسيرر بعنوان الفلسفة والتاريخ ، ونشرها كليمانسكي وبيتون بالانجليزية PHILOSOPHY & HISTORY. Essays presented to Ernst Cassirer. Ed. by Klibansky & Paton في ١ كسفورد سنة ١٩٣٦ . ومقال برييه من ص ١٥٩ — ١٧٢ .

٢ — تسلر : « فلسفة اليونانيين » ، المجلد الأول من الجزء الأول ، الطبعة ٥ ص ١ — ١٩

ED. ZELLER : Die Philosophie der Griechen.

٣ — كونو فشر : « تاريخ الفلسفة الحديثة » ج ١ ص ٣ — ١٤ ط ٥ ، هيدلبرج سنة ١٩١٢ K.Fischer : Geschichte der neuern Philosophie

٤ — فيكتور دلبوس V. DELBOS : « تصورات تاريخ الفلسفة » ؛ « المنهج في تاريخ الفلسفة » ، في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٧ صفحات ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛ ٣٦٩ — ٣٨٢ .

٥ — اميل بوترو EM. BOUTROUX : « أهمية تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة » ، بحث قدم إلى المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة المنعقد في جنيف سنة ١٩٠٤ ، وقد ظهر في « التقرير عن المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة » ، جنيف ، كينديج Kündig ، سنة ١٩٠٥ .

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

## الحواشي

- (١) توماس ستانلي TH. STANLEY : فيلسوف انجليزي وأديب ؛ درس في كمبريدج ؛ واشتغل خصوصاً بالأبحاث الفيلولوجية. ولد في كمبرلو ( هرتفورد ) سنة ١٦٢٥ وتوفي بلندن سنة ١٦٧٨ .
- وأشهر مؤلفاته : تاريخ الفلسفة Hist. of Philosophy سنة ١٦٥٥ — ١٦٦٠ .
- بيير بيل P. Bayle : فيلسوف فرنسي شهير ؛ درس في تولوز ؛ وأصبح أستاذاً للفلسفة في روتردام سنة ١٦٨١ — ١٦٩٣ ، حيث لجأ لأسباب دينية . وكان حاد العقل واسع الاطلاع حر الفكر ، فكان مبشراً بنزعة التنوير التي سادت فرنسا في القرن الثامن عشر ، ولد في لوكرلا ( ارييج ) سنة ١٦٤٧ وتوفي بروتردام سنة ١٧٠٦ .
- وأشهر مؤلفاته : المعجم التاريخي النقدي Dict. histor. et crit. سنة ١٦٩٧ .
- وبروكر J. J. Brucker : فيلسوف ومؤرخ ألماني ؛ كان أستاذاً للفلسفة في بينا سنة ١٧١٨ ؛ وكان عضواً باكاديمية برلين سنة ١٧٢٩ . ويعتبر كتابه في تاريخ الفلسفة أول مؤلف شامل كتب بروح نقدية إلى

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

Historia critica philosophiae.

(٢) كونو فيشر KUNO FISCHER (سنة ١٨٢٤ — ١٩٠٧) :  
فيلسوف ألماني ومؤرخ للفلسفة الحديثة . كان أستاذا بجامعة ميينا  
وهيدلبرج ؛ وكان في البدء هيغليا ثم صار من أتباع المذهب التجريبي .  
وأشهر مؤلفاته : كتابه هذا في تاريخ الفلسفة الحديثة سنة ١٨٥٤  
— ١٨٧٧ ( في عشرة أجزاء : ١ — ديكارت ؛ ٢ — اسپينوزا ؛  
٣ — لينتس ؛ ٤، ٥ — كنت ؛ ٦ — فشته ؛ ٧ — شلنج ؛ ٨ — هيغل ؛  
٩ — شوينهور ؛ ١٠ — سيكون ) Geschichte der neueren  
Philosophie.

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

EMERSON : Autobiographie.

(٤) راجع دلاپورت ، «العراق» — باريس سنة ١٩٢٣ ص ١٥٢ .  
Delaporte : La Mésopotamie. Bibliothèque de synthèse  
historique ( أوردته برييه أيضاً في الموضوع نفسه ص ٣ ) .  
(٥) باريس سنة ١٩١٠ ص ١٢٧ G. MILHAUD : Nouvelles  
études sur l'histoire de la pensée scientifique. ( أوردته برييه  
ص ٤ ) .

(٦) راجع جوبلو : نظام العلوم ص ٢٣ — ٢٦ . الطبعة الثانية .  
Ed. GOBLOT : Le Système des sciences ١٩٣٠ باريس سنة  
(٧) ارنتس كاسيرر E. Cassirer ولد سنة ١٨٧٤ . كان أستاذاً في  
هيدلبرج ، ومن أتباع مدرسة ماربرج المتأثرة بـ كنت .

ومن أشهر مؤلفاته : (١) نظرية المعرفة في الفلسفة والعلم في العصر الحديث، في ثلاثة أجزاء سنة ١٩٠٦ وما يليها *Das Erkenntnisproblem* (٢) الحرية والصورة *Freiheit und Form* ط ٤ سنة ١٩٢٣ ؛ الفرد والكون في فلسفة النهضة سنة ١٩٢٧ *Idivi* *Die Philos. der duum und kosmos* ؛ فلسفة التنوير سنة ١٩٣٢ *Aufklärung*.

(٨) اميل برييه E. BRÉHIER : أشهر مؤلفاته «تاريخ الفلسفة» في مجلدين ؛ وكل مجلد في عدة أجزاء . والاشارة هنا إلى المجلد الأول ، الدراسة الأولى ص ١٠ .

(٩) J. de Launoï ( سنة ١٦٠٣ — ١٦٧٨ ) : لاهوتي فرنسي ؛ عاش بباريس . وكتب هناك مؤلفاته في التاريخ والفلسفة ؛ وطرد من السوربون لأنه لم يوافق على الحكم الصادر ضداً له ، أحد رجال بورويال . ومن كتبه في تاريخ الفلسفة هذا الكتاب : *De Scholis celebratoribus seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem* وظهر سنة ١٦٧٢ ؛ ثم كتاب : *تطور مكارمة أرسطو في الأكااديمية الباريسية سنة ١٦٥٣ De varia Aristotelis in Acad. Parisina Fortuna* .

(١٠) مرسيليو فيتشينو Mar. FICINO ( سنة ١٤٣٣ — ١٤٩٩ ) : فيلسوف وفيلولوجي إيطالي ؛ عني مبكراً بالدراسات اليونانية وبفلسفة أفلاطون بوجه أخص ، لأنه كان شديد الإعجاب بها ، حتى أشأ أكاديمية أفلاطونية في فيرننتسه . وأشهر مؤلفاته : *الالهيات الأفلاطونية سنة ١٤٨٢ Theologia platonica* ؛ وترجم مؤلفات أفلاطون إلى اللاتينية سنة ١٤٨٣ — ١٤٨٤ .

(١١) يوستوس ليسيوس JUSTE LIPSE ( سنة ١٥٤٧ — ١٦٠٦ ) : فيلولوجي بلجيكي ، كان أستاذاً للتاريخ بيننا ولبون ولوكان وكان واسع الاطلاع ، شاكا في الدين . ومن كتبه كتابه عن الفلسفة الرواقية سنة ١٦٠٤ *Manuductio ad stoicam Philosophiam* ؛ وعن الفسيولوجيا

الرواقية physiolog. stoica في نفس السنة .

(١٢) كلود بريجار أو بوريجار BÉRIGARD, BEAUREGARD ولد سنة ١٥٧٨ أو سنة ١٥٩١ .

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

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

(١٤) رودلف جوكليوس R. GOELENIUS (١٥٤٧ — ١٦٢٨) : فيلسوف مؤرخ ألماني ؛ ذاع صيته بفضل تعليمه الذي استمر أكثر من خمسين سنة وبفضل مؤلفاته الكثيرة ؛ وكان أستاذاً للمنطق في جامعة ماربورج ، حيث منحه اجازة الدكتوراه ، كما يقولون ، ستمائة مرة . وأشهر مؤلفاته : « المعجم الفلسفي » Lexicon philosoph. ؛ مدخل جوكليوس إلى أورغانون أرسطو ، سنة ١٥٩٨ Goclenii isagoge in Organum Aristotelis وفيه يعرض النوع الجديد من الأقيسة المركبة مفصولة النتائج والتي عرفت من بعد باسمه .

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

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

فيلسوف ألماني ممن لعبوا دوراً خظيراً في إذاعة فلسفة كنت وعرضها بواسطة « رسائله » التي ظهرت ما بين سنة ١٧٩٠ و سنة ١٧٩٢ في مجلدين . والمقال المشار اليه هنا ظهر في مجموعة فليبورن FUELLEBORN الموسومة باسم : « مذكرات في تاريخ الفلسفة » ، في ثلاثة أجزاء سنة ١٧٩٦ ، وذلك في المجلد الأول منه ، سنة ١٧٩١ .

(١٧) قللم تدين TENNEMAN (سنة ١٧٦١ — سنة ١٨١٩) : مؤرخ للفلسفة الماني ؛ كان أستاذاً للفلسفة وتاريخها بجامعة بينا ثم ماربورج . وأشهر مؤلفاته كتابه « تاريخ الفلسفة » ( في احد عشر مجلداً ) وقد ظهر أول ما ظهر منه سنة ١٧١٨ وآخر ما ظهر منه سنة ١٨١٩ ، ولم يستطع أن يتمه . وقد لحصه سنة ١٨١٢ ؛ وترجم فكتور كوزان هذا الملخص إلى الفرنسية في جزئين سنة ١٨٢٩ ، ١٨٣٩ . ويمتاز هذا الكتاب بأنه يقصر نفسه على ميدان الفلسفة الطبيعي ، محاولاً أن يربط تاريخ الفلسفة بالتاريخ العام للعقل الانساني والحضارة ؛ وانما يعيبه أنه كان متأثراً بمذهب كنت في عرضه للمذاهب ، مما جعله غير عادل فيما يتصل بالمذاهب غير المثالية .

(١٨) ماري جوزيا ديجراندو DEGÉRANDO (سنة ١٧٧٢ — ١٨٤٢) : فيلسوف فرنسي ؛ تقلب في غمار السياسة المضطربة أبان ذلك العصر ، عصر الثورة الفرنسية ، وتقلد عدة مناصب إدارية . أما من الناحية الفلسفية فقد تأثر أول الأمر فلسفة كوندياك التي سادت فرنسا حينذاك . ولكن شهرته ترجع خصوصاً إلى كتابه : التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية فيما يتعلق بمبادئ المعارف الانسانية سنة ١٨٠٤ Histoire comparé des systèmes de philosophie relativement aux principes des Connaissances hum. وفي هذا الكتاب حاول أن يوجد في تاريخ الفلسفة وحدة بأن عرض المذاهب مرتبطة بمشكلة واحدة من شأنها أن تعطي لكل مذهب طابعه المميز ، ووجد هذا النوع في مشكلة المعرفة ، فوقف عندها كي يعرض المذاهب من ناحيتها .

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



ص ٢ . باريس سنة ١٩٢١ ، طبعة كرس ، *Système de politique positive*. Ed. Crès

(٢٠) أدورد تسلر Ed. ZELLER ( سنة ١٨١٤ — ١٩٠٨ ) :  
 أعظم مؤرخ للفلسفة اليونانية ؛ وفيلسوف الماني ؛ كان أستاذا للفلسفة في  
 برن وماربورج وهيدلبرج وبرلين ( منذ سنة ١٨٧٢ ) ، وأحيل إلى  
 المعاش سنة ١٨٩٥ . بدأ من اللاهوت ؛ وكان في الفلسفة من بين هؤلاء  
 الذين نادوا بالعودة إلى كنت . وأشهر كتبه : « فلسفة اليونانيين » في ثلاثة  
 مجلدات سنة ١٨٤٤ — ١٨٥٢ ؛ وأصبح الآن في ستة مجلدات مقسمة  
 إلى ثلاثة أقسام : الأول في الفلسفة قبل سقراط ؛ والثاني في سقراط  
 وأفلاطون وأرسطو ؛ والثالث في الرواقية والايقورية والشكك والافلاطونية  
 المحدثة . ولهذا الكتاب مختصر بعنوان « موجز في تاريخ الفلسفة اليونانية »  
 سنة ١٨٨٣ ؛ ج ط ٢ سنة ١٩٢٨ بإشراف فلهم نستله . والأول في  
 الأصل *Die Philosophie der Griechen* ؛ والثاني *Grundriss der*  
*Geschichte der grech. Phil.* وكلاهما مترجم إلى الإنجليزية .

(٢١) بيير دوهم Pierre Duhem ( سنة ١٨٦١ — ١٩١٦ ) : عالم  
 فزيائي فرنسي ؛ كان أستاذا للفيزياء في بورد . وعنده أن القوانين الفيزيائية  
 والنظريات ليست إلا تركيبات رمزية ، وهي بالتالي نسبية مؤقتة ولا تعبر  
 عن الحقيقة الواقعية بدقة ؛ فلا هي بالصحيحة ولا هي بالباطلة . ومذهبه  
 هذا قد تأثر فيه بنزعة الكاثوليكية . وكان له أثر كبير في نقد العلم إلى  
 جانب أثر كورنو وتيري وپونكاريه . وأهم كتبه في هذا الصدد : « النظرية  
 الفيزيائية ، موضوعها وتركيبها سنة ١٩٠٦ » *La Théorie physique,*  
*son objet et sa structure* وله عدا ذلك كتابه المذكور *Le système*  
*du Monde de Platon à Copernic* سنة ١٩١٣ — ١٩١٧ ؛ وكان  
 في عزمه أن يشمل اثني عشر مجلداً ، ولكن لم يظهر منه إلا خمسة مجلدات  
 فحسب ؛ وفيه يشيد بالعلم في العصور الوسطى .

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

للفلسفة الماني ، كان أستاذا بجامعة كينجزبرج . حاول في كتابه عن « المنطق  
وتاريخ المذاهب المنطقية » بون سنة ١٨٥٧ System der Logik und  
Geschichte der logischen Lehren أن يقيم المنطق على أسس ارسطائية  
فوق موقفا وسطاً بين المنطق الصوري الذاتي ( كنت ) الذي يميز بين  
صورة الفكر وصور الوجود ، وبين المنطق الميتافيزيقي ( هيغل ) الذي جعل  
الاثنين شيئاً واحداً . ومن أشهر كتبه إلى جانب ذلك الكتاب كتابه  
« موجز تاريخ الفلسفة » سنة ١٨٦٣ — ١٨٦٦ Grundriss der  
Geschichte der Philos. الذي يعتبر أول كتاب من نوعه في تاريخ الفلسفة  
Handbuch. وقد نشر نشرات جديدة بعد ذلك آخرها سنة ١٩٢٣ — ١٩٢٨  
في خمسة مجلدات : الأول عن الفلسفة اليونانية ، والثاني عن العصور الوسطى ،  
والثالث عن الفلسفة الحديثة حتى نهاية كنت ، والرابع عن الفلسفة من  
أول القرن التاسع عشر حتى اليوم في ألمانيا ، والخامس عن هذه الفترة في  
خارج ألمانيا ؛ والأول من عمل يرشتر K. Praechter ( ط ١٢ سنة ١٩٢٦ )  
والثاني من عمل جاير B. Geyer ( ط ١١ سنة ١٩٢٨ ) ؛ والثالث من  
عمل موج W. Moog ( ط ١٢ سنة ١٩٢٤ ) ، والرابع ( ط ١٢  
سنة ١٩٢٣ ) والخامس ( ط ١٢ سنة ١٩٢٨ ) كلاهما من عمل إيسترش  
K. Oesterreich . ويعد هذا الكتاب أوفى ثبت للمراجع .

( ٢٣ ) ارنست تريلنش ERNST TROELTSCH ( سنة ١٨٦٥ —  
١٩٢٣ ) : كان أستاذاً للاهوت في جامعة جينجن سنة ١٨٩١ وجامعة  
بون سنة ١٨٩٢ وهيدلبرج سنة ١٨٩٤ ؛ وأستاذاً للفلسفة في جامعة برلين  
سنة ١٩١٥ . وهو من تلاميذ رتشل ويول دي لاجارد وتريتشكه ، ومن  
تأثروا بدلتاي ولوتسه . وقد ابتداءً باللاهوت البروتستنتي وأصبح مؤرخاً  
للاهوت معتمداً . ويمتاز في بحثه التاريخي بسعة المواد التي يقيم عليها بحثه .  
وعنده أن الدين تجربة روحية قبلية a priori ؛ والصورة الحقيقية العليا ،  
وإن كانت أخطر الصور ، للدين تقوم على تجربة روحية صوفية . وأم  
مؤلفاته : « التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية » Die Soziallehren der

Der Historis- chirst. Kir. النزعة التاريخية ومشاكلها سنة ١٩٢٢ -  
mus und seine Probleme النزعة التاريخية والتغلب عليها سنة ١٩٢٤  
Der Hist. und seine Ueberwindung . وهو من أهم من تقدموا النزعة  
التاريخية ، أعنى تلك التي تريد أن تحل الشخصية إلى عناصر موجودة من  
قبل وتتنظر إليها كخليط لا جدة فيه ولا طرافة .

(٢٤) فيكتور دلبوس VICTOR DELBOS ( سنة ١٨٦٢ —  
١٩١٦) : مؤرخ للفلسفة فرنسي كان تلميذا لامييل بوترو BOUTROUX  
في دراسته لتاريخ الفلسفة . وله من الكتب : الفلسفة الفرنسية سنة ١٩١٩  
La philos. française ؛ مذهب اسپينوزا سنة ١٩١٦ Le Spinozisme ؛  
فلسفة كنت العملية سنة ١٩٠٥ La philos. pratique de Kant ؛ صور  
ومذاهب الفلاسفة سنة ١٩١٩ Figures et doctrines de philosophes  
وله بحث خاص في « المنهج في تاريخ الفلسفة » ظهر بمجلة الميتافيزيقا  
والأخلاق RMM سنة ١٩١٧ ص ١٣٥ — ١٤٧ ؛ ص ٢٧٩ — ٢٨٩ ؛  
ص ٣٦٩ — ٣٨٢ De la méthode en histoire de la philos . وكان  
خصما لنظرية هيغل في كتابة تاريخ الفلسفة ، فكانت عناية متجهة إلى  
دراسة الخصائص الفردية والانسانية عند كل فيلسوف ، أكثر من عناية  
بالوظائف المنطقية المكمية .

(٢٥) R. METZ : Die philosophischen Strömungen der  
Gegenwart in Grossbritannien. Leipzig, 1935, 2 Bde  
إلى الإنجليزية في مجلد واحد نشرته مكتبة الفلسفة بإشراف مويرهد سنة  
١٩٣٨ بعد زيادة بضعة أشياء بسيطة ؛ 1. BENRUBI : Les sources  
et les Courants de la philosophie contemporaine en France  
في مجلدين سنة ١٩٣٣ وله طبعا موجزة ، الإنجليزية والألمانية ؛  
E. ASTER : Die Philosophie der Gegenwart, 1935.

(٢٦) راجع فيما يتعلق اشبنجلر كتابنا عنه : « اشبنجلر » ، القاهرة

## خصائص الروح اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

- (١) فرنريجر : الثقافة اليونانية ( تكون الرجل اليوناني ٢ ج ١ برلين سنة ١٩٣٣ ، خصوصاً المقدمة ؛ وهذا الكتاب ترجم إلى الانجليزية والاطالية WERNER JAEGER : Paideia, Die Formung des griechischen Menchen. وبعد أعظم كتاب في بابه ظهر حتى الآن .
- (٢) ادورد تسلر : فلسفة اليونانيين ج ١ ص ١١٩ — ١٤٦ .
- (٣) ر. موندولفو : حاشية على الفصل المذكور في تسلر في الترجمة الايطالية لكتاب تسلر ج ١ ص ٣٠٦ — ٣٥٥ ، فيرنتسه سنة ١٩٣٢ . وهذه الحاشية أوفى وأدق ما كتب في تحديد العبقرية اليونانية ، وفيها المراجع الوافية في هذه المسألة فلتراجع فيها .

## الحواشي

(١) فيما يتعلق بالعلوم عند اليونان راجع :

- أ — جاستون مليو : «دروس في أصول العلم عند اليونان» ، باريس سنة ١٨٩٣ : G. MILHAUD : Leçons sur les origines de la Sci. grec. : «الفلاسفة المهندسون في اليونان، أفلاطون وأسلافه» ، باريس سنة ١٩٠٠ : Les philosophes géomètres de la Grèce... ؛ وكتابه المذكور في التعليق رقم ٥ من المقدمة ؛
- ب — پ. تنرى P. TANNERY : «حول تاريخ العلم اليوناني» سنة ١٨٨٧ (الطبعة الثانية مع المراجع قام بها «أ. ديس A. DIÈS» ، باريس سنة ١٩٣٠) Pour l'hist. de la science hellène ؛ «مذكرات في العلم» ج ١ — ٢ ، mémoires scient. ، تولوز سنة ١٩١١ — ١٩١٢ ؛
- ج — ي. ل. هيرج : العلوم والرياضيات في العصر القديم (اليوناني) لبيسج سنة ١٩١٢ — ١٩٢٠ ، Naturwiss. u. Mathem. im Klass.

Altert. ( ترجم إلى الإنجليزية ، أ كسفورد سنة ١٩٢٢ ؛ وإلى الإيطالية ، روما سنة ١٩٢٤ ؛

و — ١ . ميللي : العلم عند اليونان ج ١ ، فيزنتسه ١٩١٦

A. MIELI : le scienza greca ;

ه — ٢ . سارتون : مقدمة في تاريخ العلم ، ج ١ : من هو ميروس

G. SARTON : Introd. to the history of scienc. ، وشنطن سنة ١٩٢٧

وفما يتعلق بالرياضة خصوصا ، راجع :

أ — ١ . تيري TANNERY : « الهندسة اليونانية » ، باريس سنة ١٨٨٧

La Géométrie grecque

ب — ٢ . م . سيمون : « تاريخ الرياضيات في العصور القديمة » ، برلين

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

ج — ٣ . لوريا : « العلوم الدقيقة في اليونان القديمة » ط ٢٢ ميلانو

سنة ١٩١٤ ( طبع فرنسية سنة ١٩١٤ ) G. Loria : Le scienze esatte nell' antica Grecia.

د — ٤ . بوترو : المثل الأعلى العلمي عند الرياضيين في العصور

القديمة والعصر الحديث ، باريس سنة ١٩٢٠ : P. BOUTROUX

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

ه — ٥ . هيث : تاريخ الرياضيات اليونانية (١) من طاليس حتى

أقليدس (٢) من ارسطو حتى ذيوفنطس ، في مجلدين أ كسفورد سنة ١٩٢١

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

و — ٦ . جنتر : تاريخ الرياضيات ج ١ برلين سنة ١٩٢٧

S. GUNTHER : Gesch. d. Mathem ;

(٢) فيما يتعلق بالسياسة عند اليونان ، راجع

أ — ٧ . هنكل : « دراسات في تاريخ النظريات اليونانية في الدولة » ،

ليپنيسك سنة ١٨٧٢ . H. HENKEL : Stud. z. Gesch. d. griech.

Lehren von Stast.

- ب — ف. ارنم : النظريات السياسية في العصر القديم ، فينا سنة ١٩١٠ .  
 V. ARNIM : Die polit. Theorien d. Altert.
- ج — پ . چانيه : « تاريخ علم السياسة متصلا بالاخلاق » ، ط ٤ ،  
 باريس سنة ١٩١٣ : P. JANET : Hist. de la science polit. dans  
 ses rapp. avec la morale.
- د — ر . هـ . موري : تاريخ علم السياسة من أفلات حتى العصر  
 الحاضر ، كمبردج سنة ١٩٢٦ R. H. MURRAY : The history of  
 political science from Plato to the present.
- هـ — ت . ر . جلوثر : الديمقراطية في العالم القديم ، كمبردج  
 سنة ١٩٢٧ T. R. GLOVER : Democracy in the ancient world.
- (٣) فيما يتعلق بعلم الجمال عند اليونان ، راجع :  
 ا — ي . وALTER : تاريخ علم الجمال في العالم القديم ، ليمتسج سنة ١٨٩٣  
 J. Walter : Die Gesch. d. Aesthet. im Altert.
- ب — ب . كروتشه : علم الجمال ، باري B. CROCE : Estetica  
 ج — ا . بنيامي : كتاب الشعر لارسطو وفكرة الفن عند الأقدمين  
 فيرننه سنة ١٩٣٢ E. BIGNAMI : La poetica d'Aristote. il comedia  
 dell'arte presso gli antichi ;
- (٤) ظهر التفسير الأفلوطيني للصور الأفلاطونية في العصر الحديث  
 بوضوح عند الأفلاطونيين في عصر النهضة ؛ وقال به حديثا أولا برتيني  
 G. M. BERTINI في كتابه : تفسير جديد للصور الأفلاطونية ، تورينو  
 سنة ١٨٧٦ Nouva interpret. delle idee platon. ثم اتبعه كثيرون  
 نخص بالذكر منهم لوتوسلافسكي في كتابه : نشأة ونمو المنطق عند أفلاطون  
 Lutoslawski : The origin and growth of plato's Logic.
- أما التفسير السكتي فيظهر بوضوح عند تيمان أولا ( نظام الفلسفة  
 الأفلاطونية ، ليمتسك سنة ١٧٩٢ — ١٧٩٥ Syst. der plat. Philos.)  
 ثم عند رجال مدرسة ماربورج وعلى رأسهم زعيمها هرمن كوهن

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

### أدوار الفلسفة اليونانية

يراجع فيما يتصل بهذا الفصل :

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

### الحواشي

(١) آست : موجز في تاريخ للفلسفة ، ط ١ § ٤٣ : Grundr. AST : einer Gesch. der Philos. ، وآست هو ج . آست (سنة ١٧٧٨ — ١٨٤١) : فيلسوف ألماني ، وكان أستاذاً للأدب في لاندسهوت وميونخ سنة ١٨٠٥ — ١٨٢٦ ، وممن أخذوا بعذبه شلنج ، ولكنه برز خصوصاً في أبحاثه عن أفلاطون ، وهي تشمل : حياة أفلاطون ومؤلفاته لپیتسج سنة ١٨١٦ Platon's Leben und Schriften ، مؤلفات أفلاطون ، لپیتسك سنة ١٨١٩ — ١٨٣٢ ، نشرها باليونانية واللاتينية في ١١ مجلداً ، المعجم الأفلاطوني ، لپیتسك سنة ١٨٣٤ — ١٨٣٩ .  
Lexicon Platonicum

(٢) ركسندر : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٤٤ وما يليها . وتدايوس انسلم ركسندر THADDAEUS ANSELM RIXNER (سنة ١٧٦٦ — ١٨٣٨) : مفكر ألماني ممن نزعوا نزعاً شلنج . ومن كتبه الكتاب المذكور : « متن تاريخ الفلسفة » Handbuch der Gesch. d. Philos. ، طبع في زولتسباخ

- Sulzbach سنة ١٨٢٢ — ١٨٢٣ ، ط ٢ سنة ١٨٢٩ ، وفيه يظهر  
 بهيجل ، أقوال من الفلسفة كلها Aphorismen der gesamten Philos  
 طبع في لندسهوت Landshut سنة ١٨٠٩ .
- (٣) كرسين برانس : تاريخ الفلسفة منذ كُنْتُت ج ١ ص ١٠٢ وما  
 يليها ، ١٣٥ ، ١٥٠ وما يليها ، برسلاو سنة ١٨٤٢ : BRANISS  
 ، وكرستين برانس ( سنة ١٧٩٢ —  
 ١٨٧٣ ) فيلسوف ألماني ، كان أستاذاً في جامعة برسلاو سنة ١٨٢٥ ،  
 وله من المؤلفات أيضاً : موجز المنطق ، برسلاو سنة ١٨٣٠ Grundriss  
 d. Logik ؛ مذهب الميتافيزيقا ، برسلاو سنة ١٨٣٤ System der  
 . Metaphysik
- (٤) هيجل : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ١٨٢ Geschichte der  
 . Philosophie
- (٥) تيودور جومپرتس : المفكرون اليونانيون ج ١ THEODOR  
 GOMPERZ : Griechische Denker . وتيودور جومپرتس (سنة ١٨٣٢ —  
 ١٩١٢ ) كان أستاذاً للفيلولوجيا القديمة في فينا ، وأشهر كتبه  
 الكتاب السابق في ثلاثة أجزاء ، سنة ١٨٩٣ — ١٩٠٤ .
- (٦) G. SAITTA : L'illuminismo della Sofistica greca. (٦)  
 . Milano, 1938
- (٧) راجع : نزارى : ديالكتيك ابرقلس ، سنة ١٩٢١ : NAZARI  
 ، ولوزكو : مقدمة في عناصر الالهيات (لابرقلس) La dialettica di Proclo  
 سنة ١٩٠٧ : LOSACCO : Introduzione Agli Element di teologia  
 والكتب الأخرى أسماؤها كما يلي : INGE : Philosophy of Plotinus  
 E. BREHIER : La philos. de Plotin. ; MORSELLI : Plotin. ; M.  
 . WUNDT : Plotin



## العصر الأول من عصور الفلسفة اليونانية

- (١) ربنج : عرض تسكوفيني لمذهب الصور عند أفلاطون ، ج ١ ص ٣٧٨ . RIBBING : Genet. Darstellung d. Platon. Ideenlehre
- (٢) أبل ريه Abel Rey : نشأة العلم اليوناني ، محاضرات ظهرت بمجلة «الدروس والمحاضرات» رقم ٣١ ، شباب العلم اليوناني ، باريس سنة ١٩٣٣ La jeunesse de la science grecque ؛ العلم المشرق قبل اليونانيين ، باريس سنة ١٩٣٠ La science orientale avant les Grecs
- (٣) موندولفو : الكتاب المذكور ج ٢ ص ٢٧ — ٩٨ (تعليقات) وفي هذه التعليقات عرض شامل ومناقشة دقيقة لكل الأبحاث الأخيرة المتصلة بهذه المشكلة ، فراجع بأكملها .
- (٤) NIETZSCHE : Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen ; Erwin Rhode : Psyche : Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen ;
- KARL JOËL : Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik ;
- (٥) كارل ياسپير : فلسفة ، في ثلاثة أجزاء ، برلين سنة ١٩٣٢ ، ج ١ الفصل الأخير . KARL JASPERS : Philosophie
- (٦) صفحات ٢٣٢ وما يليها . باريس ، سنة ١٩٣٢ : BERGSON : Les deux sources de la morale et de la religion.
- (٧) البيرريشو : Le problème du devenir : ALBERT RIVAUD : et la notion de la matière dans la philos. grec., des origines jusqu'à Théophraste.

## المدرسة الأيونية

- (١) نيتشه : الفلسفة في العصر التراجيدي : س ١٤ — ١٥ . ج ١ سنة ١٩٢٥ ، لپتسك ، كرير .

- (٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٣ ص ٩٨٣ ب ، س ٢٢ -  
 (٣) سنبليوس : شرح الطبيعة ٢٣ : ٢١  
 (٤) تيري TANNERY : حول تاريخ العلم اليوناني ج ١ ، ص ٩٩ وما يليها .  
 (٥) رتر : تاريخ الفلسفة ج ١ ص ٨٤ ، RITTER : Gesch. der  
 Philos. ورتتر هذا هو ا. ه. رتر ( سنة ١٧٩١ — ١٨٦٩ ) :  
 فيلسوف ألماني ، كان أستاذا للفلسفة في برلين ( سنة ١٨١٧ ) وكيل  
 ( سنة ١٨٣٥ ) وجينجن ( سنة ١٨٣٧ ) . وله من الكتب : تاريخ  
 الفلسفة الأيونية ، برلين سنة ١٨٢١ ؛ مقدمة في المنطق برلين سنة ١٨٢٣ ؛  
 تاريخ الفلسفة ( وهو أهم كتبه ) ، همبرج سنة ١٨٢٩ — ١٨٥٣ ،  
 وقد ترجم إلى الفرنسية ؛ وبمساعدة برلر PRELLER ألف كتاب تاريخ  
 الفلسفة اليونانية الرومانية ، غوطة GOTHA سنة ١٨٢٨ — ١٨٥٧  
 Historia philosophiae graeco-romanae .  
 (٦) ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ ص ١٩٨٤ س ٣ ؛ في النفس :  
 م ١ ف ، ص ٤٠٥ ب س

## مراجع

- ذكرت المراجع بصورة وافية جدا في طبعة ك. بريشتر K. PRAECHTER  
 للجزء الأول من كتاب ايرثك : موجز تاريخ الفلسفة سنة ١٩٢٩ .  
 ولهذا فاتفق في ذكر المراجع لن نعني إلا بذكر ما ظهر منها بعد سنة ١٩٢٥ ؛  
 وهاك هي ، فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط بوجه عام :  
 H. MEYER : Gesch. der alten Philos. München, Käsel  
 —Postet, 1925 ;  
 W. THEILER : Zur Gesch. der teleologischen Naturbet-  
 rachtung bis auf Aristoteles, Zürich, Füssli, 1925 ;  
 G. RODIER : Etudes de philos. grecque, Paris, Vrin, 1926 ;

- L. BRUNSCHVICG : Les progrès de la conscience dans la philos. occidentale, Paris, 1927 ;
- P. GORGIA DE BRITO : La pensée philosophique à travers les âges. L'antiquité, Paris, Vrin, 1931 ;
- J. STENZEL : Die Metaphysik des Altertums (in Handbuch der Philos. hrg. von Baeumler & Schröter), München, 1931 ;
- B.A.G. FULLER : History of Greek philos. ; New-York, Holt, 1931 ;
- F.M. CORNFORD : The laws of motion in ancient thought, Cambridge University Press, 1931 ; Before and After Socrates, ibid. 1932 ;
- H. DINGLER : Geschichte der Naturphilosophie, Berlin, Junker, 1932 ;
- E. LOEW : "Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit und Erkenntnismöglichkeit", Rhein. Mus. 1932, p. 104 sq. ; Class. Quart. 1932 ;
- J. BAUDRY : Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philos. grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, Les Belles-lettres, 1931 ;
- A. REY : La jeunesse de la science grecque, Paris, La renaissance du livre, 1933 ;
- W. JAEGER : Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd I, Berlin, Leipzig, De Gruyter, 1933 ;
- R. Mondolfo : L'infinito nel pensiero dei Greci, Firenze, Le Monnier, 1934 ;
- P.M. Schuhl : Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, Alcan, 1934 ;
- A. COVOTTI ; I Presocratici, Napoli, Rondinella, 1936 ;
- J. STENZEL. Zur Entstehung der wissenschaftlichen Begriffen in der griech. Philos., in, Scientia, 1934 ;

وفيما يتعلق بالمدرسة الأيونية خاصة :

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

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

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

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

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

وعن طاليس خاصة :

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

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

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

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

A. REY : "L'école ionienne, Thalès." Revue de Synthèse, decembre, 1932.

E. ORTH : Anaxiména, 1934.

### المدرسة الفيثاغورية

(١) ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٥ .

## المراجع

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

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

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

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

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

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

R. STERNBERG : Das Problem des Ursprungs in der Philos-  
ophie des Altertums, Breslau, 1935;

Ad. LEVI : "Sulla metafisica del pitagorismo antico", Athen-  
eum, 1933 ;

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

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

## المدرسة الاييلية

(١) رينهرت : « پرمينيدس » ، ص ١١٢ وما يليها . سنة ١٩١٦

REINHARDT : Parmenides

(٢) برنت : « فجر الفلسفة اليونانية » ، ص ١٦٧ Early

Greek Philosophy

(٣) جومپرتس : « المفكرون اليونانيون » ، ج ١ ص ١٤٥ وما يليها

(٤) رينهرت : پرميندس ، ص ٢٩ ، ٧٤ وما يليها ، ص ٢٥٠ .  
 (٥) برونو باوخ : مشكلة الجوهر في الفلسفة اليونانية حتى العصر الزاهر  
 BRUNO BAUCH : Das Substanzproblem in der griech. Philos. bis zur Blutezeit.  
 ص ٥٠ وما يليها

(٦) ارسطو : الطبيعة : م ٦ ف ٩ ص ٢٣٩ ب س ٣٠ .  
 (٧) اثار حجاج زينون في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن  
 الكثير من الأبحاث حول قيمتها وأهميتها . واختلف الباحثون بازائها  
 بين مؤيدين ومعارضين مع اعتراف من الجانبين بما لها من قيمة أكبر مما  
 يتبين لأول وهلة ، حتى مع اعترافنا بما فيها من سفسطة . ولنذكر من بين  
 هذه الأبحاث :

دينان : حجاج زينون الايلي ضد الحركة ، باريس سنة ١٨٧٤  
 :DUNAN : Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement  
 بروشارد Brochard : « حجاج زينون الايلي ضد الحركة » سنة ١٨٨٨ ،  
 « مقالات زينون المزعومة » سنة ١٨٩٣ ، وقد نشرت هاتان المقالتان  
 من بعد في كتابه « دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة » ، باريس سنة ١٩٢٦  
 ص ٣ — ١٤ ، ص ١٥ — ٢٢ ، وهذه المقالة الثانية كانت رداً على  
 مقالة ج . نوبل NOEL بعنوان « الحركة وحجاج زينون الايلي » مجلة  
 الميتافيزيقا والاخلاق RMM ج ١ ( سنة ١٨٩٣ ) ص ١٠٨ وما يليها ،  
 ومقالة ج . مليو MILHAUD بعنوان « فكرة العدد عند الفيثاغوريين  
 والايالين » في المجلة نفسها ص ١٤٠ وما يليها ؛ واشترك في هذه المناقشة  
 أيضا ف . ايقلان F. EVELIN بمقال بعنوان « حول زينون الايلي أيضا »  
 ص ٣٨٢ وما يليها ، و ج . لوشالا G. LECHALAS بمقال عنوانه  
 « تعليقات على حجاج زينون الايلي » ، ص ٣٩٦ وما يليها ؛ ورد  
 ج . مليو على بروشار بعنوان « رد على مسيو بروشار » ص ٤٠٠  
 وما يليها . وقد علق على كل هذه المناقشات لورتسنيج LORTZING في  
 الكتاب السنوي Jahresb. ج ١١٢ ( سنة ١٩٠٢ ) ص ٢٦٥ وما يليها ،  
 ص ٢٦٨ وما يليها .

ومن أهم من عني بها عناية خاصة في تلك الفترة برجسون . فقد بحث فيها في كتبه الثلاثة الرئيسية : بحث في المدلولات المباشرة للشعور : ص ٨٥ — ٨٧ ؛ المادة والذاكرة : ص ٢١١ — ٢١٣ ؛ التطور الخلقى : ص ٣٣٣ — ٣٣٩ .

### المراجع

راجع عدا ما تقدم :

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

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

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

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

### هرقليطس

(١) في كتابه : فلسفة هرقليطس الغامض ، برلين سنة ١٨٥٨ ؛ ط ٢ ، لبيتسك سنة ١٨٩٢ . Die Philos. Herakleitos's des . ١٨٩٢ . Dunkeln . وفردينند لاسله Ferd. Lassalle ( سنة ١٨٢٥ — سنة ١٨٦٤ ) هو الاشتراكي السياسي المشهور ، مؤسس الديموقراطية الاشتراكية الألمانية ، وكان من أتباع الفلسفة الهيجلية .

(٢) أرسطو : في النفس م ١ ف ٢ ص ١٥٠٤ ، س ٢٥ ؛ سنبلقيوس : شرح الطبيعة ص ٣٦ س ٨ ؛

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

اللوغوس عند هرقليطس هو المعيار الأبدى الموجود وراء التغير الدائم للظواهر،  
والمقياس والغاية لجميع الأشياء . ويرى ما كس ثنت (مخفوظات Archiv  
في تاريخ الفلسفة مجلد رقم ٢٠ ( سنة ١٩٠٧ ) ص ٤٥١ وما يليها ، أن  
اللوغوس عند هرقليطس ليس له إلا المعاني التالية : ١ — الكلام ،  
٢ — المذهب ، ٣ — العملية المنطقية ، ٤ — اللغة . والعالم منطقي لأن  
روحا تفكر تفكيراً منطقياً تدركه . ولم يفرق هرقليطس بين اللوغوس  
الذاتي واللوغوس الموضوعي ؛ وأما الرواقيون هم الذين نسبوا إلى هرقليطس  
أنه فهم اللوغوس بمعنى عقل العالم .

راجع فيما يتصل باللوغوس عند هرقليطس وفي الفلسفة اليونانية عموماً :  
أناثون آل : فكرة اللوغوس في الفلسفة اليونانية ، سنة ١٨٩٦ Anathon  
نظرية : Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Phil  
HEINZE : Die Lehre vom Logos in الفلسفة اليونانية  
DALL : Der ١٨٩٩ — ١٨٩٦ ، ب ج ، سنة ١٨٩٩  
Logos, Gesch. s. Entwick. in d. griech. Philos.

### مراجع

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

### أنباذوقليس

- (١) كارستن : أنباذوقليس ، امستردام سنة ١٨٣٨ .  
KARSTEN : .  
Empedoclis Agr. carm. rel.  
(٢) ارسطو : الكون والفساد ج ٢ م ٦ ص ٣٢٣ ب .



راجع أيضاً :

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

الذريون

(١) ارسطو : الكون والفساد : ج ١ م ٨ ص ٣٢٥ ب

(٢) اشليمرنجر : تاريخ الفلسفة : ص ٧٤ وما يليها

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

مراجع

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

انكساغورس

(١) أفلاطون : فيدون ٩٧ ب

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

السوفسطائية

مراجع

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

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

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

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

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

## فهرس الأعلام\*

١٥٠ : Speusippus اسپوسيبوس	(١)
٤ : Stanley استانلى	٧٥ : Ast آست
٤٠ : Aster استر	٨٨ ، ٧١ : Proclus أبرقلس
٢٣ : Estienne (هنرى) استيين (هنرى)	٦٥ : Apelt آپلت
٢٠ ، ٤ : Stoboeus استوبويه	٥٤ ، ٢٣ : Epicurus أبيقور
Alexander الاسكندر الافروديسي	٧٨ ، ٧٧ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦١
١٣٣ : Aphrodisiensis	٢٠٩ ، ٢٠٦ ، ٩٣ ، ٨٧ ، ٨٣
٢١٠ : Schleiermacher اشليرماخر	٢٥ : Athenagorus أثيناغورس
٤٤٤ — ٤٠ : Spengler اشبنجلر	١٦ : Urbanus (الرابع) اربان
٢٤٠ ، ٩٤ — ٩١ ، ٧٥ ، ٤٧	٨٤ : Aristippus ارستيبس
Agrippa von اغريا فوت نتسهم	٢٣٢ : Aristophanes ارستوفان
١١٥ : Nettesheim	١٤ ، ١٠ : Aristoteles ارسطو
٦٩ ، ٢٣ ، ١٢ : Plato افلاطون	٧٧ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٤ ، ٥٩
٨٣ ، ٨١ ، ٦٦ — ٦٤ ، ٦٢	٩٢ ، ٨٩ ، ٨٥ ، ٨٣ — ٨١
١٠١ ، ٩٤ ، ٩٢ ، ٨٩	١٢٩ ، ١٢٣ ، ١٠٠ ، ٩٤
١٤٣ ، ١٣٢ ، ١٢٦ ، ١٢٣	١٤٥ ، ١٤٣ ، ١٤٠ ، ١٣٣
١٥٩ ، ١٥٣ ، ١٥٢ ، ١٥٠	١٥٣ ، ١٥٢ ، ١٥٠ ، ١٤٨
٢١٥ ، ١٩٥ ، ١٨٩ ، ١٨١	١٨٣ ، ١٨١ ، ١٧٥ ، ١٥٩
٢٢١	١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٩٠ ، ١٨٧
٨٨ : Plotinus أفلوطين	٢١٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢
: Neo-platonici الافلاطونية المحدثه	٢٢١ ، ٢١٥ ، ٢١٣
٧٧ ، ٧١ ، ٧٠ ، ٦٥ ، ٢٢	١٥ : Spencer اسپنسر
١٤٧ ، ٨٨ — ٨٦	٢٦٨ ، ١٧ : Spinoza اسپينوزا

\* الاعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .

- الايليون Eleatici : ١٠٠٠ ، ١٠٠٢ ،  
 ١٠٧ ، ١١٦ ، ١٥٧ — ١٨٥ ،  
 ٢٠٣ ، ٢١٠ ، ٢٢٦
- ب
- بترركه Petrarca : ٢٤١  
 برانس Braniss : ٧٥ — ٧٧ ،  
 ٧٩ ، ١٠٢  
 برتلو Berthelot : ١٢٠  
 برجسون Bergson : ٧٣ ، ١١٨  
 بركليس Pericles : ٢١١ ، ٢٢٣  
 برمنيدس Parmenides : ٧٦ ،  
 ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،  
 ١٢٥ ، ١٦٢ — ١٧٢ ، ١٨١ ،  
 ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ،  
 ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٧  
 برنت Burnet : ١٦٧ ، ١٦٨ ، ٢٠٠  
 پروتاغوراس Protagoras : ١٠٢ ،  
 ٢٢١ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ،  
 ٢٣٥ ، ٢٣٦  
 بروكر Brucker : ٢٤ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٢  
 بريجارڊ Bérigard : ١٢  
 برييه Brehier : ١٧ ، ٨٨  
 بطليموس Ptolemaus : ٥  
 پندار Pindarus : ٣٢٨  
 بنروبي Benrubi : ٤٠  
 بوترو Boutroux (بيير) : ٥٠  
 بوخ Bauch : ١٦٨
- ٩٣ : Euclides اقليدس  
 ١٠٣ : Xenophanes اكسينوفان  
 ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٥٧ — ١٦٣  
 ٧ : Emerson امرسون  
 ٧٦ : Empedocles انبازوقليس  
 ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ،  
 ١١١ — ١٢٥ ، ١١٦ ،  
 ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٩٤ ،  
 ٢٠٢ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٦ ،  
 ٢١٧ ، ٢٢٧  
 انتيفون Antiphon : ٢٣١ ، ٢٣٣  
 انج Inge : ٨٨  
 انكساغورس Anaxagoras : ٦١ ،  
 ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ،  
 ١٠٩ — ١١١ ، ١١٦ ، ١٤٠ ،  
 ١٤١ ، ٢١١ — ٢١٨ ، ٢٢٦  
 انكسمانس Anaximenes : ١٠٤ ،  
 ١٠٧ ، ١١٦ ، ١٣٦ ، ١٤١ ،  
 ١٦٠ ، ١٩٥  
 انكسمندريس Anaximander : ١٠٤ ،  
 ١٠٧ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٣١ —  
 ١٣٦ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٩٥  
 انوسنت (الثالث) Innocens : ١٦  
 الاورفيون Orphaici : ٩٢ ، ٢٢٧  
 اوغسطين Augustinus : ١٧ ، ٢٥  
 اويرثك Ueberweg : ٣٧

- جسندی Gassendi : ٢٣  
 جليليو Galileo : ٥  
 جورچياس Gorgias : ٢٣٠ ، ٢٣٦  
 — ٢٣٩
- جوكلنيوس Goclenius : ٢٥  
 جومپرتس Gomperz : ٨٠ ، ٩١ ،  
 ١٦٨ ، ٢٢٢  
 د
- دلبوس V. Delbos : ٤٠  
 دوهم Duhem : ٣٦  
 ديجرانو Degerando : ٢٨  
 ديكارت Descartes : ٧ ، ٨ ،  
 ١٥ ، ١٧ ، ٥٩  
 ديلاند Deslandes : ٢٦ ، ٢٧  
 ديموقريطس Democritus : ٧٦ ،  
 ١٠٤ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ٢٠٣ ،  
 ٢١٠ ، ٢٣٢  
 ديونيزيوس Dionysius : ١٢٢  
 ذ
- الذريون : ٢٠٣ — ٢١٠  
 ذيوجانس الاپولوني Diogenes Apol-  
 loniensis : ٧٦ ، ١٤٠ ، ١٤١  
 ذيوجانس اللاثرسي Diog. Laërtius :  
 ١٠ ، ٢١ ، ٢٤ ، ١٢٤  
 ر
- رينج Ribbing : ١٠١
- بورليوس Burleus : ٢١  
 بيكون Bacon : ٢٢  
 بيل Bayle : ٤  
 ت
- ترازيماخوس Trasyrnachus : ٢٣٠ ،  
 ٢٣٣  
 ترتليانوس Tertullianus : ٢٥  
 تريتس Troeltsch : ٣٩  
 تسلر Zeller : ٣٦ ، ٧٦ ، ٧٩ —  
 ٨٨ ، ٨١ — ٩١ ، ١٠٤ ،  
 ١١٢ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،  
 ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ،  
 ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ،  
 ٢٢٦  
 تبرى Tannery : ١٣٢  
 تنيان Tenneman : ٢٨  
 تيشملر Teichmüller : ١٣٢  
 تيمون Timon : ١٥٩  
 ث
- ثاوفرسس Theophrastus : ١٥٩ ،  
 ١٦١  
 ثوستوكليس Themistocles : ٢٢٤  
 ثيوجنيس Theognis : ١٢٢  
 ثيوكيديس Thucydides : ٢٢٤ ،  
 ٢٢٨ ، ٢٣٢  
 ج
- جريجوري (التاسع) Gregorius : ١٦

- ٥٦ : Sophocles سوفوكليس  
 ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٨٠ : Saitta سيتا  
 ٢٢٢  
 ش  
 ٩٢ : Charlemagne شرلمان  
 ٤٣ : Schopenhauer شوپنهور  
 ص  
 ١١٩ : Solon صولون  
 ط  
 ، ٧٧ ، ١١ ، ١٠ : Thales طاليس  
 ١٢٨ ، ١٢٣ ، ١١٧ ، ١٠٤  
 ، ١٣٥ ، ١٣٤ ، ١٣١ —  
 ١٩٥  
 ف  
 ٢٢ : M. Ficino فتشينو  
 ١٨٥ ، ١٠٢ : Pherecydes فر كيدس  
 ٦٥ : Fichte فشته  
 ٦ : Kuno Fischer فشر (كونو)  
 ٥٥ : Fr. Vischer فشر (ف)  
 ٢١ : Plutarchus فلوطرخس  
 ، ٨٨ : Max Wundt فنت (ماكس)  
 ١٢١  
 ١٥ : Voltaire فولتير  
 Pythagorus فيثاغوس والفيثاغورية :  
 — ١٠٠ ، ٩٢ ، ٧٦ ، ٤٨ ، ١٣  
 ، ١٠٨ ، ١٠٧ ، ١٠٥ ، ١٠٣  
 ١٥٦ — ١٤٢ ، ١١٩ ، ١١٦
- ١١٠ ، ١٣٩ ، ١٣٣ : Ritter رتر  
 ١١٨ : Rickert ركرت  
 ٣٧ ، ٣٥ : Renouvier رنوفييه  
 ، ٦١ ، ٥٤ ، ٢٣ : Stoïci الرواقية  
 ٨٧ ، ٨٣ ، ٧٨ ، ٧٧ ، ٦٩  
 ١٩١ ،  
 ١١٤ : Rhode روده  
 ١١٥ : Reuchlin رويشليان  
 ١٢٤ : Rivaud ريقو  
 ١٦٨ ، ١٦١ : Reinhard رينهرت  
 ٢٧ : Reinhold رينهولد  
 ١٣٢ ، ١١٣ : Rey ريه  
 ز  
 ٩٣ : Zenon زينون الرواقي  
 ، ١٨١ — ١٦٩ : زينون الايلي  
 ٢١٠ ، ٢٠٤  
 س  
 ، ١٧ ، ١٣ : Socrates سقراط  
 ، ٦٦ ، ٦٤ ، ٦٣ ، ٦١ ، ٥٩  
 ، ١٨٣ ، ٨٥ — ٧٧ ، ٦٨  
 ٢٢٧  
 : S. Empiricus سكستس امپيريكوس  
 ٢٣ ، ٤  
 ، ١٢٩ : Simplicius سنپليقيوس  
 ١٨٧ ، ١٣٣  
 — ٧٥ : Sophistae السوفسطائية  
 ، ١٩٠ ، ٩٤ ، ٨٩ ، ٨١  
 ٢٦٠ ، ١٨٤

- ٢٢ : Launoi لونوا  
 ٣١ : Leibniz لينتس  
 ١٤ : Levy-Brühl ليشى بريل  
 ٢٠١ ، ١٢٦ : Leucippus لبوقبس  
 ٢١١  
 Leonardo da (دافنتشى) ليوناردو  
 ١١٥ : Vinci  
 م  
 ١٨١ ، ١٠٣ : Melissos مليسوس  
 ١٨٢ ،  
 ١١ : Milhaud مليو  
 ٨٨ : Morselli مورسلى  
 ١١٣ : Mondolfo موندولفو  
 ٨٤ : Megarici الميغاريون  
 ن  
 ٦٥ : Natorp ناتورب  
 ٤٧ ، ٤٣ : Nietzsche نيتشه  
 ١٣٧ ، ١٢٨ ، ١١٥ — ١١٣  
 ه  
 ١٤٠ : Hippon هيون  
 ٢٣٣ ، ٢٣١ : Hippias هيباس  
 ٧٦ : Heraclitous هرقلطس  
 ١٠٨ ، ١٠٦ — ١٠٤ ، ٨٣  
 ١٤٠ ، ١٢٥ ، ١١٦ ، ١١١  
 ١٩٧ ، ١٩٥ ، ١٨٣ ، ١٥٢  
 ٢١٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠١ ، ١٩٩
- ١٤٥ : Philolaus فيلولاولوس  
 ١٩٥ ، ١٥١ ، ١٤٦  
 ق  
 ٨٤ : Cyrenaici القورينائيون  
 ك  
 ٢٠١ : Karsten كارستن  
 ١٣ : Cassirer كاسيرر  
 ٧٤ : Croce كروتشه  
 ٨٥ ، ٨٤ : Cynici الكيليون  
 ٢٣٣ : Calicles كليكس  
 ClemensAlex-الاسكندري  
 ٢١ : andrinus  
 ٥٨ ، ٤٣ ، ١٦ ، ١٥ : Kant كنت  
 ٢٣٦ ، ٦٥  
 ٥ : Copernicus كوپرنيكس  
 ٢٩ : V. Cousin كوزان  
 ١١٥ : Cusano كوزانو  
 ٣٥ — ٣٠ ، ٢٠ ، ١٥ : كونت  
 ٢٧ : Condorcet كوندورسيه  
 ٢٥ : Condillac كوندياك  
 ٦٥ : H. Cohen (هرمن) كوهن  
 ل  
 ١٨٦ : Lassale لاساله  
 ٢٣ : Lipsius ليسيوس  
 ٦٥ : Lutoslawski لوتسلافسكى  
 ٦٠ ، ١٧ : Locke لوك

٤٣ ، ٥٧ ، ٧٧ ، ١٠٣ ،	٢٣١ ، ٢٢٨ ، ٢٢٦ ، ٢١٧
٢٢١ ، ١٨٦	٢٣٣—
٦٠ : Hume هيوم	٩٤ ، ٩٢ : Hesiodus هزيود
ى	٢٢٨ ، ١٨٥ ، ١٥٨
١١٨ : K. Jaspers (كارل) يسپرز	٢٦ : Horn هورن
١١٩—١١٤ : K. Joël يوئل	٩٤ ، ٩٢ : Homerus هوميروس
١٢٧	٢٢٣ ، ١٨٥ ، ١٥٨ ،
٢٢٢ ، ٩١ ، ٨٠ : Jaeger ييجر	٣٦ ، ٣٣ ، ٢٠ : Hegel هيجل

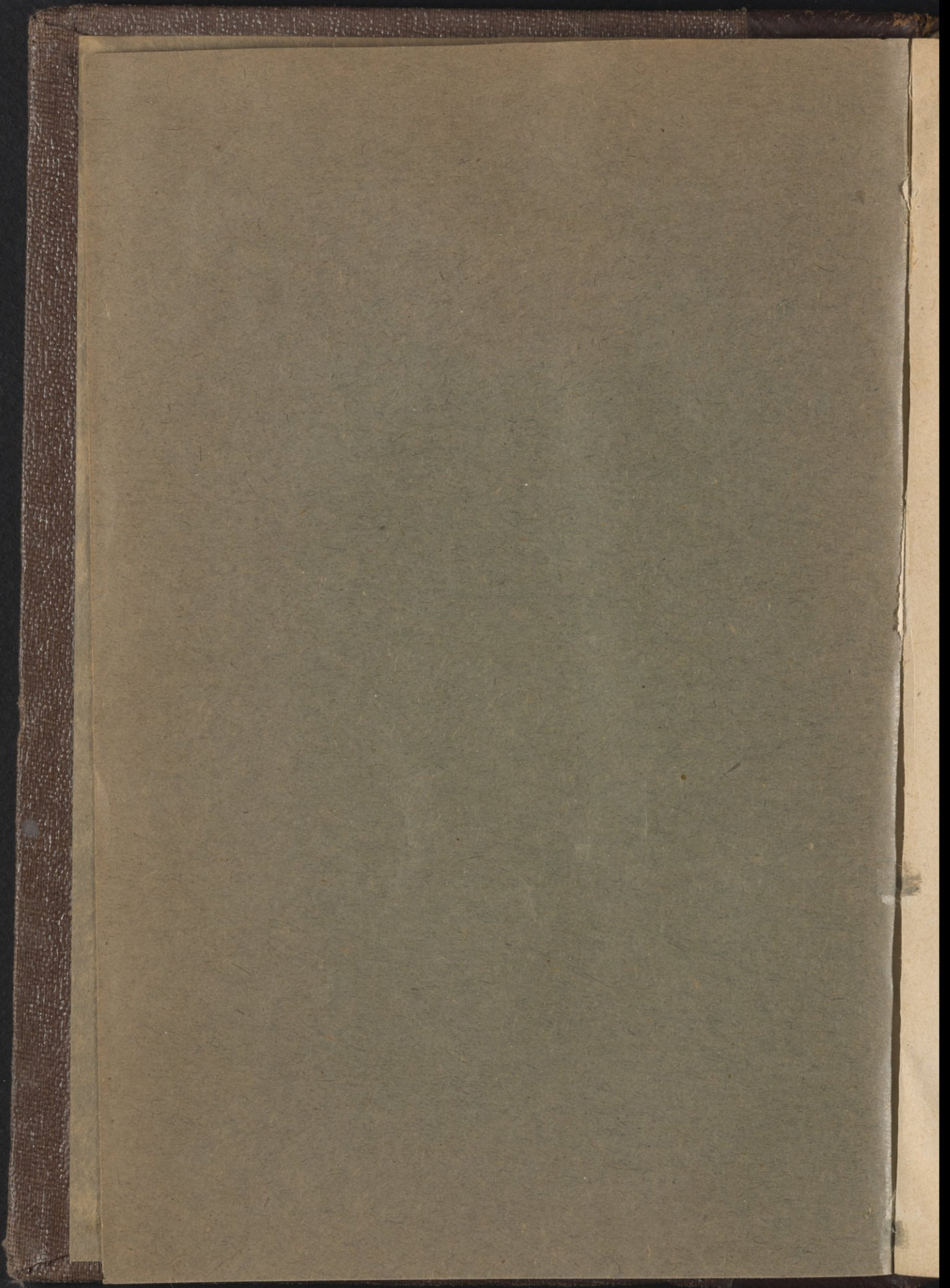
I 14941624

B 13142124

تصويب الأخطاء

صواب	خطأ	سطر	صفحة	صواب	خطأ	سطر	صفحة
والفكر	الفكر	١٠	١٦٨	أمثال هوّلاء	أمثال	١٠	٣٦
موجود	موجوداً	٣	٣٣٩	لأنها	لأن	٤	٤٩
الكلية	الملكية	١٧	٢٥١	على أحد	على	١٧	٥٣
تخذف	٢	٣	٢٥٢	بشيء	شيء	١٠	٨٥
Staat	Stast	الآخر	٢٥٢	—٤—	—٣—	١٧	٩٠
يظهر تأثره	يظهر	١	٢٥٦	سنبليوس	سنبليوس	٩	١٣٣









1 0 0 0 0 0 5 0 9 6 7



