



وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة

جامعة باجي مختار عنابة

قسم الفلسفة

مطبوعة الدّعم البيداغوجي موجّهة لطلبة السّنة الثّانية ليسانس ل.م.د في
مقياس: مدارس الفلسفة اليونانيّة.

إعداد الأستاذ:

عمران جودي.

السنة الجامعيّة 2023/2022.

إنَّ أيَّ تفكير فلسفي لا يتأسس على دراسة شاملة لمذاهب الماضي سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة، إذ ليس من السهل هنا الإدلاء بتعريف دقيق للفلسفة نظرا لأنَّ محتواها أصبح فضفاضا ومتداخلا مع مرور كلِّ حقبة تاريخية، وفي كلِّ مرّة يفرض منطق الزمن نفسه ليميز قطبا فكريًا عن آخر؛ نجد في زمن أفلاطون أنَّ الإهتمام بشؤون المعرفة واردة كجزء هام، إلى جانب الدراسات المنطقية في زمن أرسطو، مرورًا بالفلسفة الرواقية والأبيقورية واهتمامهما بطريقة حصول المعرفة في الذهن، وهو الأمر الذي سيضع حدًا لكلِّ جهد فلسفي يريد أن يحدّد إطارًا عامًا لفعل التفلسف من جانبه الزمني والمكاني، بمعنى آخر، أنَّ أيَّ محاولة لطرح إشكالية دقيقة وشاملة سيكون مجرد زعم غير مبرر كون أنَّ الموضوع غير ثابت وسيقاب البحث في حالة حركة دائمة، ومردّ ذلك إلى كون أنَّ الفلسفة تعيد كلَّ شيء إلى أسسه القصوى، لكن بالمقابل نجد أنَّها - شأنها شأن باقي العلوم - تقرّ بوجود كون على الإطلاق ينتج الأشياء جميعًا، بما فيها تفكيرنا في حدّ ذاته وغالبا ما ينساق الإنسان وراء وهم إدراك اللامتناهي ومحاولة استيعابه من خلال مجموعة من التساؤلات، وهذه التساؤلات نفسها تشكّل أهمّ مشكلات الفلسفة.

- "العقل" "المتناهي" "اللامتناهي" "الجوهر"... مصطلحات شغلت في الغالب جميع أطوار الفلسفة اليونانية، ويمكن أن يكون السبب في ذلك طغيان الفكر الميتافيزيقي الذي ساد الحضارات الشرقية القديمة، أين تجلّى أكثر من مرّة في تضارب الآراء حول مشكلة الألوهية، إضافة إلى وعي الإنسان بذاته وعمّا حوله جعله يتساءل عن هويته ضمن هذا الكون العجيب الذي يستمدّ نظامه من شيء يختلف تماما عن ذاته، فعقله الميتافيزيقي جعله يبحث عن الله عمّا حوله وهو الأمر الذي يفسّر تعدّد الآلهة بتعدّد الحضارات تفسيرًا أسطوريًا يبحث عن علله انطلاقًا من الخرافات، والطابع العملي القائم على أساس الحاجة جعله يبتعد عن التنظير والتخبّط فيما وراء المعطى المباشر.

- يمثّل أفلاطون الاتجاه المخطّط الذي يؤمن بالقدرة التي تحددها السلطة العامة، كما يمثّل أرسطو الاتجاه العام الديناميكي الحركي باعتبار أنَّ المجتمعات كائنات حيّة صفتها التنوّع وتقسيم العمل، ويجب الإشارة إلى أنَّ هذه النظرية الإجتماعية التي تلت الحضارات الشرقية القديمة قد امتدّت وضافتها إلى لقاء بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني، حيث ظهر في الإحتكاك الحضاري والثقافي للمجتمع اليوناني نتيجة هجرة بعض القبائل من الشعوب المجاورة له، ونتيجة الحروب الغليمية وبعض الحضارات الشرقية القديمة لاسيما البابلية والأشورية، وهو ما سيسمح لنا الحديث في خضم هذه المحاور عن فكر إنسانيّ مع سقراط وفكر اجتماعي نقدي مع

السُّوفسطائية وفكر تنظيري مع أفلاطون وفكر ممارساتي مع أرسطو، مروراً بالفكر الأخلاقي المدرسي مع الأبيقورية والرواقية.

ومع ظهور الكتابة الميسينية بدا جلياً التشابه الكبير بين الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليوناني في نمط العيش وطريقة التفكير، غير أنّ منعطفاً آخر يظهر مع أشعار هوميروس من حيث أنّ المجتمع اليوناني مجتمع غير مرتبط بتاتا بالماضي البعيد، كما أنّ فهم هكذا طبيعة يظهر في الانتقال من الميثولوجيا والدين إلى فكرة البوليس كتجريد عقلائي على ضوء عاملين:

أولاً:

وجود البيئة الإجتماعية والسياسية المواتية، والتي عبّرت بجلاء عن وعي شعب اليونان بعالمهم، وإخضاع تلك الظروف للنقد والتمحيص، ومن ثمّة:

- الإلتقاء الحضاريّ بين الأقاليم المختلفة على شاطئ البحر، وهو ما سمح بالحركة والنقل.
- استعمال الثقافة الإيجية وتطوّر نظام الحكم؛ من حكم الملوك إلى حكم الأشراف والنبلاء إلى حكم الطبقة الوسطى.
- الفراغ أنتج أرسقراطية متساهمة.
- التحوّل من التفكير اللاهوتي إلى التفكير العقلي.

ثانياً:

- التأثر بالفكر الشرقي القديم، حيث تظهر العناصر المكوّنة للتفكير اليوناني في ديانتين:
- الأورفية نسبة إلى أورفيوس والتي شكّلت الأساس للديانة الديونسيوسية الأولمبية، وهي عبارة عن قصائد هوميروس وهزيود.
 - أشعار هوميروس وهي مجموعة من القيم الأخلاقية (استنكار الآلهة، وتقديس الوفاء)، كما قام بأنسنة الآلهة مما ساهم في نشأة الحركة العلمية.
- وفيما يتعلّق بالإطار الجغرافي للفكر اليوناني سيلاحظ المتأمل لخريطة أورثا أنّ بلاد اليونان شبيهة باليد التي تمتدّ أصابعها إلى البحر الأبيض المتوسط تقع في جنوبها جزيرة كريت التي استولت عليها اليونان في الألفي سنة ق م وإلى الشرق آسيا الصغرى وإلى الغرب تقع إيطاليا وصقلية وإسبانيا، وفي الشمال تحدّها مقدونيا.

كانت أثينا ذات ميناء وأسطول بحريّ كبيرين، وبين عامي 490 و470 ق م تناست أثينا وإسبارطة المنافسة والغيرة التي سادت بينهما ووجدتا قوّاتهما وجيوشهما في محاربة الفرس تحت حكم داريوس الذي أراد أن يحوّل اليونان إلى مستعمرة آسيويّة، وفي هذا الصّراع بين أوربا الفتية والشرق الهرم قدّمت أثينا الأسطول البحري وقدّمت إسبارطة الجيش.

عندما انتهت الحرب سرّحت إسبارطة الجيش وقاست من المشاكل الإقتصاديّة النّاجمة عن هذه العمليّات العسكريّة، بينما حوّلت أثينا الأسطول الحربي إلى أسطول تجاري وأصبحت إحدى المدن التجاريّة الكبرى في العالم القديم، وعادت إسبارطة إلى عزلة زراعيّة بينما تحوّلت أثينا إلى سوق كبيرة وميناء اجتماع لكثير من الرّجال من مختلف الأجناس والعادات والمذاهب، الأمر الذي أدّى إلى التّحليل والمقارنة، لأنّ كثرة المعتقدات والتقاليد يجعلنا نشكّ فيها جميعاً. كما تطوّر الحساب بزيادة تعقيد التّبادلات التجاريّة، وتطوّر الفلك بزيادة مخاطر الملاحة وقدّمت الثروة الفراغ والرّاحة والتأمّل.

كلّ هذا بعث بإشكاليّة الأصل: هل نحن أمام فلسفة يونانيّة أم فلسفة إغريقيّة؟ لا يجب أن نشير فقط إلى الأرض الأم التي نسّمّيها اليوم اليونان، لأنّ العصور القديمة تقول بهجرة اليونانيّين إلى جزر بحر إيجه وصقلية وجنوب إيطاليا وساحل آسيا الصّغرى وأسّسوا مستعمرات مزدهرة وتشمل يونان الفلسفة كلّ هذه الاماكن لذا وجب النّظر إليها عرقياً أكثر من البحث فيها جغرافياً.

تنقسم الفلسفة اليونانيّة إلى:

* مرحلة النّشوء التي جسّدتها الفلسفة الماديّة مع (الأيوّنيين والفيثاغوريّين والإيليين)؛

* مرحلة النّضج ومثّلتها الفلسفة من السّوفسطائيّين إلى أرسطو؛

* مرحلة التّدهور ومثّلتها فلسفة المدارس (ما بعد أرسطو).

وهي ما نسّميه على التّوالي حريف الفلسفة، ربيع الفلسفة، شتاء الفلسفة.

3/ المشكّلات الكبرى في الفلسفة اليونانيّة:

تخصّ كلّ مرحلة وهي أيضاً على التّوالي:

- مشكلة تفسير الطّبيعة (المرحلة الأولى).

- قضايا الإنسان (المرحلة الثانية).

- مشكلة الألوهية (المرحلة الثالثة).

* الإشارة إلى مفهوم المعجزة اليونانية: جورج سارتون (الفكر اليوناني امتداد للفكر الشرقي)

نيتشه (الفكر اليوناني إبداع محض).

- منهج الدراسة:

اعتمدنا على المنهج التاريخي الوصفي التحليلي، حيث قمنا بجمع المعلومات والروايات التاريخية من المصادر والمراجع ومحاولة تحليلها بشكل موضوعي، بما يخدم موضوع الدراسة وتبيان مدى الدلالات الرمزية البعيدة، وارتباطها بالهدف الأساسي واختلاف وتبيان طرق تناولها.

- مبررات الدراسة:

غزارة ما كتب عن موضوع التاريخ الشعبي عند فلاسفة اليونان في عصرنا هذا، مع أنّ ذلك يمثل جانباً مهماً من جوانب الحضارة الإغريقية في العصر الباكر، دون أن نستثني موضوع الأسطورة الإغريقية التي أشبعت دراسة وبحثاً من جانبها الثقافي والفلسفي على حدّ سواء وإظهار تأثير الأسطورة ودورها الفعال في الحياة الفكرية للعامة، وكذا إبراز مجالات الحياة العامة (الزراعة والتجارة والإبحار والقيم والأخلاق والظلم والعدالة) في ظل السلطة الإقطاعية، وكلّ هذا من زاوية الوجه الإنساني والأخلاقي للحضارة الإغريقية في العصر المبكر.

- صعوبة الدراسة:

مع أنّ الأفكار التي يدور حولها البحث تسجّل جوانب مختلفة لفكر اليونان إلا أنّنا لا نزعم في المقابل بأننا تناولنا كلّ الكتابات، إذ يُعدّ هذا العمل كغيره من البحوث لا يخلو من صعوبات منها ما يتصل ببعض المصادر التي وإن توفّرت فإنّها مكتوبة باللّغة الأصليّة ممّا يطرح مشكلة الترجمة، وإذا ذهبنا إلى المراجع باللّغة العربيّة المتخصّصة في الفلسفة اليونانية وجدناها مرتكزة على البعد الوصفي للمشكلات الاجتماعيّة والساسيّة والإقتصاديّة للمعيش اليوناني اليومي، وقد يرجع ذلك في المقام الأوّل إلى الإهتمام الواسع بالفكر العربي والغربي في زمانه، بالإضافة إلى هذا واجهنا عراقيل أخرى تتصل مباشرة بموضوع البحث، باعتبار أنّ المسألة تحتاج رصدًا شاملاً لكل ما صدر من دراسات ومقالات ورسائل علميّة وهذا ما لا نزعمه في بحثنا هذا.

مع ظهور الكتابة المسيحية بدا جليًا التشابه الكبير بين الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليوناني في نمط العيش وطريقة التفكير، غير أنّ منعطفًا آخر يظهر مع أشعار هوميروس من حيث أنّ المجتمع اليوناني مجتمع غير مرتبط بتاتا بالماضي البعيد وبالرغم من قلة المهتمين فيه لأنّ مؤرخي تلك الفترة، لم يجدوا في الأحداث اليومية والحياة الاجتماعية العامة للناس أيّ مصدر للأهمية، إذ انبرى أولئك المؤرخون لتأريخ الأحداث السياسية والحروب والحديث عن الملوك، إلا أنّ ذلك لم يمنع بعض المؤرخين من الاهتمام بالتأريخ الشعبي، وتعد هذه الكتابات غاية في الأهمية، حيث تبين لنا كيف كان المواطن العادي يعيش ويؤمن قوت يومه، وكيف كان يتزوج ونوع الأعمال التي يقوم بها، واهتماماته ومشاكله وغير ذلك، ومن بين هؤلاء المؤرخين الإغريق الشاعر الكبير هسيود الذي كتب رائعته المعروفة بـ (الأعمال والأيام) حيث تحدّث فيها عن الزراعة والصناعة والإبحار وأهمية العمل الزواج وقيم العدالة ومبادئ الأخلاق، فهي تعكس الحياة التي كان يعيشها المواطن الإغريقي تحت سلطة الأقطاع، في فترة كان يشهد فيها المجتمع الإغريقي تغيرات وتأثيرات خارجية خاصة عن طريق البحر، كما أنّ فهم هكذا قطعة يظهر في الانتقال من الميثولوجيا والدّين إلى فكرة البوليس كتجريد عقلائي على ضوء عاملين:

أولاً:

وجود البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة المواتية، والتي عبّرت بجلاء عن وعي شعب اليونان بعالمهم، وإخضاع تلك الظروف للنقد والتّمحيص، ومن ثمّة:

- الإلتقاء الحضاريّ من خلال الأقاليم المختلفة على شاطئ البحر، وهو ما سمح بالحركة والنقل.
- استعمال الثقافة الإيجيّة وتطوّر نظام الحكم؛ من حكم الملوك إلى حكم الأشراف والنبلاء إلى حكم الطبقة الوسطى.
- الفراغ أنتج أرستقراطية متسامحة.
- التحوّل من التفكير اللاهوتي إلى التفكير العقلي.

ثانياً:

- التأثر بالفكر الشرقي القديم، حيث تظهر العناصر المكوّنة للتفكير اليوناني في ديانتين:
- الأورقيّة نسبة إلى أورفيوس والتي شكّلت الأساس للدّيانة الديونسيوسية الأولمبية، وهي عبارة عن قصائد هوميروس وهزيود.

- أشعار هوميروس وهي مجموعة من القيم الأخلاقية (استنكار الآلهة، وتقديس الوفاء)، كما قام بأنسنة الآلهة مما ساهم في نشأة الحركة العلمية.

* الإطار الجغرافي للفكر اليوناني:

سيلاحظ المتأمل لخريطة أورثا أنّ بلاد اليونان شبيهة باليد التي تمتد أصابعها إلى البحر الأبيض المتوسط، تقع في جنوبها جزيرة كريت التي استولت عليها اليونان في الألفي سنة ق م وإلى الشرق آسيا الصغرى وإلى الغرب تقع إيطاليا وصقلية وإسبانيا، وفي الشمال تحدها مقدونيا.

كانت أثينا ذات ميناء وأسطول بحريّ كبيرين، وبين عامي 490 و470 ق م تناست أثينا وإسبارطة المنافسة والغيرة التي سادت بينهما ووحدتا قوّاتهما وجيوشهما في محاربة الفرس تحت حكم داريوس الذي أراد أن يحوّل اليونان إلى مستعمرة آسيوية، وفي هذا الصراع بين أوربا الفتيّة والشرق الهرم قدّمت أثينا الأسطول البحري وقدّمت إسبارطة الجيش.

عندما انتهت الحرب سرّحت إسبارطة الجيش وقاست من المشاكل الإقتصادية الناجمة عن هذه العمليات العسكرية، بينما حوّلت أثينا الأسطول الحربي إلى أسطول تجاري وأصبحت إحدى المدن التجارية الكبرى في العالم القديم، وعادت إسبارطة إلى عزلة زراعية بينما تحوّلت أثينا إلى سوق كبيرة وميناء اجتماع لكثير من الرجال من مختلف الأجناس والعادات والمذاهب، الأمر الذي أدّى إلى التحليل والمقارنة، لأنّ كثرة المعتقدات والتقاليد يجعلنا نشكّ فيها جميعاً. كما تطوّر الحساب بزيادة تعقيد التبادلات التجارية، وتطوّر الفلك بزيادة مخاطر الملاحة وقدّمت الثروة الفراغ والراحة والتأمل⁽¹⁾.

2/ فلسفة يونانية أم فلسفة إغريقية؟

لا يجب أن نشير فقط إلى الأرض الأم التي نسّمها اليوم اليونان، لأنّ العصور القديمة تقول بهجرة اليونانيين إلى جزر بحر إيجه وصقلية وجنوب إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة وتشمل يونان الفلسفة كلّ هذه الاماكن لذا وجب النظر إليها عرقياً أكثر من البحث فيها جغرافياً.

تنقسم الفلسفة اليونانية إلى:

مرحلة النشوء التي جسّدتها الفلسفة المادية مع (الأيونيين والفيثاغوريين والإيليين)؛

¹- مصطفي النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص ص 25، 26.

مرحلة التّضح ومثلتها الفلسفة من السّوفسطائيّين إلى أرسطو؛

مرحلة التّدهور ومثلتها فلسفة المدارس (ما بعد أرسطو).

وهي ما نسّميه على التّوالي حريف الفلسفة، ربيع الفلسفة، شتاء الفلسفة.

3/ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية:

تخصّ كلّ مرحلة وهي أيضا على التّوالي:

- مشكلة تفسير الطّبيعة (المرحلة الأولى).

- قضايا الإنسان (المرحلة الثانية).

- مشكلة الألوهيّة (المرحلة الثالثة).

وقد بدأت جذور هذه الإشكاليّات تظهر في ظل الحضارة اليونانية، ثمّ نمت وتطورت ووصلت إلى أعلى مستويات رقيّها و اعتاد المؤرخون أن يميزوا في هذا العصر بين مرحلتين هما:

أ- المرحلة الهيلينية: وهي تسمية أو وصفة مأخوذة من هيلين الذي كان اليونانيون يعتقدون أنه جدّهم الأعلى ومنه انحدروا.

أمّا المعنى الفلسفي لها فيقصد به اتصاف الحياة اليونانية بكافة مظاهرها وأنشطتها الفكرية بالطابع اليوناني الخالص. وتشمل هذه الفلسفة كل الاتجاهات، والمدارس الفلسفية التي برزت في ظل ازدهار الحضارة اليونانية منذ القرن السادس قبل الميلاد تقريبًا، وتمتد حتى وفاة الإسكندر الأكبر وكان من أبرز الاتجاهات التي تضمنتها الفلسفة اليونانية خلال هذه المرحلة:

- الإتجاه الكوزمولوجي:

مصطلح الكوزمولوجيا مرّكب من كلمتين كوزمو وأصلها كوزموس ومعناها باللغة اليونانية القديمة الكون ولوجيا ومعناها علم وبالتالي فإن كوزمولوجيا تعني علم الكون أو علم الكونيات؛ أي معرفتنا بالوجود أو الطبيعة من حولنا، ويمكن القول إن أول بحث شغل فلاسفة اليونان في العصر القديم كان البحث في العالم -الكون- الوجود والطّبيعة كما تبدو للإنسان.

وكان الإتجاه الكوزمولوجي يهدف إلى الإجابة عن أصل الكون، فهو يبحث عن المبدأ الأول الذي نشأت منه جميع الموجودات الطبيعية التي نشاهدها من حولنا.

وكان من أهم المدارس التي تمثل الاتجاه الكوزمولوجي مدرسة الطبيعيين الأوائل (الواحدية) ومدرسة الطبيعيين المتأخرين (التعددية).

- الإتجاه الأنثروبولوجي:

بعد أن كانت اهتمامات فلاسفة اليونان الأولية مرتكزة على دراسة الطبيعة ومحاولة الإجابة عن سؤال أصل الكون، ما لبث هذا الاهتمام أن تحول في حقبة تالية نحو الإنسان وقواه ونشاطاته وسلوكه ... ويربط المؤرخون هذا التحول بجهود الفيلسوف سقراط، كما تمثل السفسطائية أيضًا دورًا بارزًا في هذه الحقبة التي كان يحمل اهتمامها يدور حول الإتجاه (الأنثروبولوجي) وعلم الإنسان.

- الإتجاه الشمولي:

يسعى هذا الإتجاه الفلسفي الشمولي إلى إقامة أنظمة فلسفية متكاملة، بعد أن كان البحث الفلسفي مقصورًا على أصل الكون أو العالم في مرحلته الأولى، ثم تطوره إلى البحث الفلسفي عن الإنسان، وقواه ونشاطاته في مرحلته الثانية، ثم بعد هاتين المرحلتين استطاع الفكر اليوناني أن يحقق تطوّرًا، تمثل في التّظم الفلسفية التي وضعها عدد من الفلاسفة، لا سيما أفلاطون وتلميذه أرسطو؛ ذلك أن اهتمامات هذين الفيلسوفين لم تقتصر كسابقهم على عدد محدود من المسائل والقضايا، وإنما توسّعا في دائرة بحثهما دون وضع حدود لأبحاثهم، وبالتالي نجد أنهما عمدا إلى الاستفادة من معارف وخبرات سابقهم ودرسا الأشياء من جميع جوانبها؛ فصاغوا أفكارهما وآراءهما على شكل نظام فلسفي متكامل، فأصبحت فلسفتها ذروة ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تطور ونضج.

ب- المرحلة الهيلينستية:

المرحلة الهيلينستية هي الحقبة التي أعقبت وفاة الإسكندر وبالتحديد بعد وفاة أرسطو الذي مات بعد الإسكندر بعام واحد، وتمتد لثلاثة قرون تالية وإن كانت في الواقع تمتد إلى أبعد من ذلك، حيث إنها ستظل ممتدة إلى ظهور الفلسفة المسيحية التي يبدأ منها ما يعرف بالعصر الوسيط في الفلسفة الغربية.

والهيلينستية مصطلح وضعه لأول مرّة المؤرخ الألماني يوهان غوستاف دروسيان، ويدلّ المصطلح على التحوّل من الثقافة العرقية التي كان يهيمن عليها اليونان إلى ثقافة يهيمن عليها الناطقون باليونانية من مختلف الأعراق، وقد برز خلال هذه المرحلة المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية الذي غلب عليها البحث في المسائل الأخلاقية وقد كانت القرون الثلاثة بعد الميلاد حقبة مليئة بالتناقضات، فقدت اليونان خلالها تفوقها العسكري والفكري على حد سواء وهو أمر كانت نتيجته انتقال المركز الفكري اليوناني إلى الشرق، وأصبحت الإسكندرية في ذلك

الوقت تمثل مفترق الطرق بين الشرق واليونان، وقد شهدت هذه المرحلة محاولات لامتزاج الفلسفة بالدين وامتزاج الدين بالفلسفة على حد سواء، والغاية المشتركة من ذلك خلق الشعور بالرضى، والطمأنينة لدى الناس نتيجة للتناقض الحاد الذي أخذت تشهده الحياة الاجتماعية، فتلاققت في الإسكندرية آراء وعقائد الشرقيين المصريين والبابليين واليهود والفرس والهند، وفلسفة الغربيين اليونان على وجه الخصوص، ونتج عن ذلك عقائد دينية ونظم فلسفية متأثرة بتأمل اليونان وإلهام الشرقيين، وقد تجلّت هذه النتائج في مذاهب الأفلاطونية المحدثة وفلسفة فيلون الإسكندري.

- تعريف الفلسفة في العصر الهلنستي:

لقد تعيّر مفهوم الفلسفة في هذا العصر، فاهتمّ بالناحية العلمية لنتائج التفكير الفلسفي، وانتقل من البحث النظري إلى البحث العملي، فصارت مباحث الفلاسفة في هذا العصر تدور حول الإنسان وما يتعلق به من ناحية أخلاقه وسلوكه في الحياة.

وكان من أكبر مدارس هذا العصر مدرسة الرواقية والأبيقورية (فعرّفت المدرسة الرواقية الفلسفة بأنها) علم الإلهيات والإنسانيات، ولكن هذا التعميم لم يمنع الرواقيين من أن يوجهوا الفلسفة وجهة أخلاقية فيتفقوا في هذا مع سقراط، وإن كانوا يختلفون معه حين يقررون أنّ الحكمة هي فن تطبيق كل نافع في الحياة وقد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن تعريف المدرسة الرواقية للفلسفة- أنّها علم الإلهيات والإنسانيات- قد أدخل في الفلسفة كل معرفة بشرية فتكون الدائرة واسعة النطاق، بل هي ضيقة أشد الضيق، لأن كلمة إلهيات وإنسانيات معناها الكون كله وهذا الكون نشأ عندها من النار فيكون معنى قولها: الفلسفة هي معرفة الإلهيات والإنسانيات) يساوي قولها الفلسفة هي معرفة النار على أصلها وبعد استحالتها، ولا يخرج أي شيء في الكون قديمه وحديثه عن ذلك، وأما المدرسة الأبيقورية فقد عرّفت الفلسفة بأنها: النشاط العملي الذي يحقق السعادة في الحياة، ويعني هذا أن الأبيقوريين يطلبون السعادة ويرونها في الحصول على اللذة، وقد تلى ذلك اختلاط الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية، فامتزج الفكر بالتصوف، وظهرت النزعات الإشرافية، ولم تعد الفلسفة علمًا تركيبيا وإنجذابًا دينيًا فحسب، بل أصبحت أيضًا وجدًا صوقيًا.

وبعد عرض هذه التعريفات للفلسفة، ربما يكون من الصعب أن نستخلص ما يمكن صدقه عليها، لكن هذه التعريفات كلها تتفق على أمر واحد، وهو أن من أهم مميزات الفلسفة الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها، ومن هنا أطلق اسم الفلسفة على كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكري في مقابل العلم الإلهي الذي يصل إليه الإنسان بطريق الوحي، وهكذا صار معنى الفلسفة العلم العقلي المنظم.

تمهيد:

من المعلوم أنّ الديانة الإغريقية قد تضمّنت الاعتقاد المقدّس بمجموع التّعاليم التي تحدّث عنها الإرث الشرقيّ القديم، ولم تكن لدى الإغريق عقائد دينية ثابتة، ولا طبقة كهان تمثل الإيمان وتحفظ التعليم وتشرح أصول العبادات، وإذا رجع الإنسان في مخيلته إلى بدايات الزمن الغامضة لوجد أنّ الديانة الحقيقة لم تنر ذهن الإنسان ولم تفسر نشأة الأشياء. وبالمقابل وعلى الرغم من سداجة الأساطير التي تضمّنتها أطوار الفكر اليوناني والشرقيّ القديم إلا أنّها تعبّر بشكل واضح عن ثقافة وأفكار المجتمع الذي خرجت منه، فالأساطير الإغريقية بقيت منفردة عن غيرها من الأساطير المختلفة باحتوائها على المنطقية والتعليل والدلالات الرّمزيّة المختلفة فبدت وكأنّها حقيقية وظلّت هذه الأساطير طوال عصور مديدة غير مكتوبة يتلقاها الناس شفويا وينقلها الجيل إلى الجيل التالي بالكلمة المنطوقة، وفي معظم الأحوال كان يتناولها الكثير من التغيرات على يد من تسلّموها.

ويستطيع الشاعر ذو الخيال الخصب، أن يضيف إليها بعض اللّمسات هنا وهناك، وأحيانا يتناول شاعر عظيم مثل هوميروس أو هسيود أسطورة ما ويرويها بطريقة الخاصة، وبواسطة أمثال أولئك الشعراء العظام انتظمت الأساطير شيئا فشيئا في اليونان، متأثرة بتطور العلوم والفنون والأفكار، فصارت لها طبقات وشرائح ووظائف تراتبية، ووصفت جميع العناصر الطبيعية وجعلتها تحت هيمنة الآلهة الصّغار منهم والكبار، مما يدلّ على أنّها فسيحة الأرجاء تشمل السّماء والأرض والبحر والجحيم، بكلّ ما فيها من أشخاص ومخلوقات ومن دلالات اعتبارية بعيدة المدى والتأثير كما هي موجودة عند هسيود في (الثيوغونيا).

ومن يسعى للولوج في عالم الأسطورة اليونانية، يجد أنّها غنيّة بالمعالم الإنسانيّة والحضاريّة وأنّها أثّرت تأثيرا في ثقافات العالم الأوربي وبخاصة ضفاف البحر المتوسط وبنى عليها كبار الكّتاب في العالم نصوصا أدبية نفيسة، واستوحى مضامينها موسيقيون لامعون في التراث الموسيقي الكلاسيكي، وابتكر أفكارها فنانون مهمّون في العالم من رسامين ونحاتين ومسرحيين.

I- التحلة الأورفية:

لا يمكن معرفة نشأتها بالتحديد*، يقال أنّها تضرب بجذورها في القرن 6 ق م وهي عبارة عن مجموعة من الأساطير السريّة ذات الأصول الأسيويّة؛ وقد اشتملت على أساطير يونانيّة قديمة مع القرن 8 ق م وارتبطت بالشاعر الأسطوري أورفيوس الذي ينتمي إلى العصر البطولي الذي تحدّث عنه هوميروس والإله ديونيسيوس، وكان اللقاء بين هذين الأخيرين في طقوس الطّهارة والتّراتيل، كون أنّ التحلة الأورفيّة تمثّل الطبقة الوسطى المتثقفة والذين استطاعوا فيما بعد تهذيب الأساطير القديمة وكذا التمهيد للتفكير الطّبيعي، وعلى كلّ فقد كان أورفيوس كاهنا وفيلسوبا قبل أيّ شيء آخر، وكانت شخصيّة غامضة لكنّها تستوقف النظّر، ويعتقد أنّه كان رجلا حقيقيّا في حيث اعتقد آخرون أنّه كان إلهًا أو بطلا خياليّا⁽¹⁾، ووضع أورفيوس الماء كمبدأ أوّل لكلّ الأشياء إذ منه جاء الطّين ومن كليهما جاء الزّمن، ونشأت مع الزّمن الضّرورة وهو قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره.

أ- النفس عند الأورفيّة:

ربطت التحلة الأورفيّة في العالم الآخر بالرّحمة وربطت الحياة على الأرض بالإثم، واعتبرت حلول النّفس في الجسم سقوطا لها من العالم الآخر، هذا وقد قالت بالتناسخ وكان للأورفيين طقوسا سريّة لا يعرفها إلاّ مرتادوا الدّيانات السريّة في اليونان.

وترى التحلة الأورفيّة أنّ للنفس طبيعتين:

- طبيعة خيرة في نفس الإنسان مصدرها ديونيزوس.

- طبيعة شريرة تسكن جسم الإنسان.

وفي الحالتين تظلّ النفس سحينة الجسم عقابا لها على ذنب اقترفته أثناء وجودها بجوار الآلهة، ولكي تتطهّر من خطاياها يستوجب عليها أن تمرّ خلال ولادات على مدى آلاف السنين، وهي في طريقها نحو الخلاص من الشرّ تحتاج إلى مرشد يكون لها بمثابة الرّوح⁽²⁾.

* اتفق الرواة على أنّ الشاعر أورفيوس قد عاش في تراقيا قبل عصر هوميروس، غير أنّ أشعار الأورفيّة لم تكتشف إلاّ في القرن 6 ق م، حيث تمّ العثور على ألواح ذهبية في كلّ من جنوب إيطاليا وروما وكريت في قبر على شكل وصايا وطقوس.

¹ - برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، تر: زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، 1967، ص 43.

² - محمّد فتحي عبد الله، التحلة الأورفيّة (اصولها وآثارها في العالم اليوناني)، الإسكندرية: الدّار الأندلسيّة، 1990، ص 21.

والغرض الأساسي من عقائد الأورفوية هو تخليص النفس من عجلة الميلاد ومن أن تتناسخ في الصور الحيوانية والنباتية، فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلهية تمتع ببركات دائمة.

ب- الدين:

من الواضح أنّ تعاليم الأورفوية كانت ذات صبغة عقلية، وقد أعاد إحياءها هوميروس من خلال تصوّرهم عن العلاقة بين الإنسان والله، وهي علاقة قوية تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية وقيم العالم الروحاني والطهارة الباطنية، وهم في ذلك لا يرون إلههم كباقي الآلهة الموجودة في اليونان، وهم يمجّدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائي للضعيف المظلوم صاحب الحق، كما كانت للأورفوية سمتان جديدتان على العالم اليوناني:

- أنّها استندت على وحي كتابي كمصدر للسلطة الدينية.

- الرابطة الدينية الإختيارية بدلا من رابطة الدم المقدسة والتراب.

تعدّ العقيدة الأورفوية حركة إصلاح وتجديد في عبادة ديونيسوس السرية⁽¹⁾، والتي نادى بالفلسفة كطريقة للحياة، وقد التزموا بهذا التعريف للفلسفة، كما كان للأورفوية تأثير بالغ الأهمية في الفلسفة اليونانية من منشئها المادي مع طاليس وفيثاغورس إلى توجّهم الروحي مع سقراط وأفلاطون، ويمكن القول على وجه العموم، أنّه على الرغم من تأثير الأورفوية والفيثاغورية على الفكر اليوناني إلا أنّ هذا التأثير لم يفلح في تأخّر ظهور الفلسفة، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك في الدين اليوناني القديم، ومكّن الفلاسفة من أن يتحرّروا من تأثيره⁽²⁾.

ما يزيد غموض المسألة الأورفوية هو نقص النصوص التي يمكن تحليلها للوقوف على خصائصها بصفة دقيقة وكذا مقارنتها ببدايات التفكير اليوناني، وليس معنى هذا محاولة إيجاد قوانين مشتركة بين الفكرين باعتبارهما ينتميان إلى فترات زمنية مختلفة، بقدر ما نريد التأكيد على أنّ هناك فلسفة تقوم على تأثير السابق باللاحق، مكنتهم من تصوّر التفكير في أبعاده المختلفة ونقص بالدرجة الأولى مشكلات الطبيعة ونشأة الكون، والإهتمام ببعث قضايا الإنسان وتحليل طبيعتها العلائقية من الزاوية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على حدّ سواء، وهي علاقات ساعدت اليونانيين على تطوير حياتهم وفكرهم على النحو المتقدم الذي ظهر فيما بعد في كتاباتهم وآثارهم.

ويتلخّص مذهب أورفيوس ختماً في بداية العالم وخلقه وحقائق الإنسان الذي يعيش في حضّمه، والزّمان مبدأ أوّل ومنه نشأت الضّورة والزّمان كقانون عام يسري في شرايينه القضاء والقدر، ثم انبثق منه الأثير والظلام وبعدهم

¹ - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة قبل سقراط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954، ص 28.

² - محمد فتحي عبد الله، النحلة الأورفوية (اصولها وآثارها في العالم اليوناني)، مرجع سابق، ص 29، 30.

تشكل الزمان بيضة تولد عنه فانس Phanes أو التور، ويقال أنّ البيضة انقسمت شطرين أحدهما كان السماء والأخر كان الأرض، وبقي التور خالق جميع الموجودات بما فيها الكائنات والجمادات.

II- البدايات اليونانية:

أ- هوميروس*:

القول في أنّ شعر هوميروس يمثل طفولة الفكر اليوناني أمر مختلف فيه، حيث نجد طرحا آخر يقول بوجود آثار عديدة في جزر مثل كريت جنوب إيطاليا بثمانية قرون قبل هوميروس، وقد تمّ ذكرها في أساطيرهم وفي أحداث طراودة إلى أن دمرها الدورثيون في إغارهم المشهورة حوالي سنة 1100 ق م، وغير بعيد من هذا يرى النقاد أنّ الإلياذة جاءت في القرن التاسع ق م والأوديسة في أواخر نفس القرن والتّصف الأول من القرن الأول من القرن الثامن ق م، وهنا ظهرت القصائد الهوميرية في مرتبة دنيئة من مراتب الفكر الإنساني، حيث تمّ تصوير الطبيعة والإنسان والآلهة والأحلاق بنوع من الإستهتار⁽¹⁾.

إنّ محاولة هوميروس أنسنة الآلهة في الأساطير القديمة يجعل من هذه الأخيرة مجرد كائنات تتكاثر وتأكل وتشرب، وما يميّزها فقط هو ذلك الخلود الذي يجري في دمائها، وقد امتازت أشعار هوميروس عموما بوجود بعض الآراء الخلقية مثل الحبّ والوفاء وتقديس الأسرة واستنكار العبودية؛ إذ يتحدّث في الأوديسة عن عدالة زيوس وتقدير الفضيلة والرّجولة، إضافة إلى حديثه عن حرّية المرأة ودورها في المجتمع، وعلى أيّة حال فقد كانت لهذه الصّورة الإلهية الإنسانيّة على حدّ سواء تأثير بالغ في نشأة الفلسفة وشيوع الفكر الحرّ بين اليونانيين، ونقصد بالدرجة الأولى الإنقاص من قداسة الآلهة وموت المفارق ممّا ساهم في ما بعد في انتشار العلم والإحتكام إلى سلطة العقل والحايث (العالم الحسي)، دون أن نسي في مقابل هذا سخط المتديّنين على هذا الإستهتار الهومييري في وصف عبادتهم ومعبوداتهم، الأمر الذي بشرّ بنوع من الحركة التّقديّة في الوسط اليوناني⁽²⁾، من جهة أخرى لعبت فكرة الضّرورة والقدر في الأشعار الهوميرية دورا هاما في تفسير الموجودات الطّبيعيّة والأفعال الإنسانيّة رغمّ امتلاك هذا الأخير لحرّية السّلوك والتّفكير وأن يصنع حياته على الشّاكلة التي يريد لها لنفسه.

* ولد حوالي القرن العاشر إلى القرن التاسع ق م، وكني بهوميروس بمعنى الزّهينة لوقوعه أسيرا في الحرب، أو بمعنى الخطيب والمحدّث لاشتهاره بالخطابة وبلاغة القصص، أو بمعنى كفيف البصر لأنّه فقد البصر في ريعان شبابه كما أشار إلى ذلك بنفسه في الأوديسا.

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، 1936، ص ص 3، 4.

² - مصطفى النشار، المصادر الشّرقية للفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 34، 36.

وفي الأخير يمكننا القول أنّ أهميّة الملحمتين تكن في الدلالة على عمق التفكير اليوناني وارتباطه بالواقع المعاش زمانا ومكانا؛ فالإلياذة قصّة حرب والأوديسة قصّة سلام تعبّر عن المدى الإنساني في المعرفة اليونانية، فمثلا لم نجد عند هوميروس ما يجمع بين العقل والنفس، فالعقل مزيج بين التيموس والنوس والنفس هي الملكة الحافظة لكلّ موجود بشريّ وهي سبب كلّ الأفكار والصّور⁽¹⁾.

من هنا يمكن القول أنّ الشّعر الهومييري كنز من اللّغة العذبة وأصل التّاريخ في ديمومته العقلية والوجدانية، والمثل الأعلى للأخلاق والفضيلة والشّجاعة التي سادت الفكر اليوناني إلى غاية القرن الرابع ق م، وأصبح العالم يحمل مظهره فيما وراء المعطى المباشر ليرتبط بدرجات التعقّل والتحليل، وأنّ نظام الطّبيعة أصعب من أن تحمله مجموعة من المعتقدات التقليديّة التي لا تصلح أساسا لتفسير الموجودات.

ب- هزيود*:

وجّه شعره توجيهها تعليميا يبتغي وراء ذلك تعليم النّاس شؤون دينهم وديناهم على حدّ سواء، وهو ما ظهر أكثر من مرّة في قصيدة الأعمال والأيام، إضافة إلى شغفه الكبير بفكرة العدالة وكان يسعى إلى تقديم إجابات عن مشاكل حقيقية تنتمي إلى شؤون زمانه، أين كان يحثّ على العمل والإنخراط في الحياة اليوميّة.

"الأعمال" عبارة عن حكم وأمثال تسودها فكرة العدالة، وينقسم الدّيون إلى أربعة أقسام رئيسيّة⁽²⁾:

- قسم الأخلاق والحثّ على ممارستها.
- نصائح في الزراعة وإرشادات في الملاحاة.
- مجموعة من الوصايا في الزّواج والعلاقات الاجتماعيّة والشّعائر الدّينيّة.
- تقويم يدلّ على أيام الحظّ والنّحس ويظمّ الكثير من الخرافات الشّعبيّة.

ويخبرنا هزيود عن حياته باقتضاب غير محلّ بلمسة شعريّة هادفة؛ كيف لا وقد ألف "الأعمال والأيام" على خلفية الخلاف مع أخيه برسيس على ميراث والده، وكذا تعليم النّاس العدالة وطرق الوصول إلى السّعادة ونبتذ

¹- Brano snell, **The discovery of the mind- Harper**, New York: Torch Books, 1960, p p 8, 9.

* يقال أنّه ولد عام (846، 777 ق م) ، وقال آخرون 650 ق م في حين أنّ الأرجح أنّه عاش في القرن 8 ق م، وهو شاعر إغريقي مشهور من خلال أعماله التي تصبّ في تصوير عصر حكم الأرستقراطية في بلاد الإغريق.

²- يوسف كرم، مرجع سابق، ص 04.

الكره والأحقاد، وانتهى إلى القول بأن العدالة مبنية على جهد البشر وسعيهم إليها، وإذا ما انتقلنا إلى قصيدته الثيوغونيا "نشأة الآلهة" نراه من الأوائل الذين تساءلوا عن مبادئ الكون وأصل الآلهة وتعاقيهم وتزاحمهم من أجل امتلاك الكون.

هذا وكان هزيود يعرف الكثير عن أنساب الآلهة، فقد عرفت له محاولة في ترتيب الآلهة الأقدمين في سلسلة مرتبطة الحلقات ومنسجمة الألوان⁽¹⁾، ولم يخل شعره من الخرافات الشعبية لأنه كان يكتب للفلاحين والفقراء مع محاولته عرض أفكاره بطريقة عقلية واعية، الأمر الذي لعب دورا هاما في بداية النظرية الفلسفية للمعرفة، فقد حملت تساؤلاته نفحة دينية عميقة رفعت من شأنه شخصا وفكرا رغم السداجة التي تكتنف أفكاره، إلا أنه عرضها بشكل منطقي يحمل الكثير من المعاني والعبير والدلالات.

وفي أوائل القرن 4 ق م هناك سفسطائي Alcidas روى قصة مسلية حول منافسة شعر بين هوميروس وهسيود، بدا فيها أن هوميروس سيربح، لكن هسيود وضع أمام مجموعة أسئلة والغاز وأجاب على جميعها بامتياز أخيرا دعا القاضي كل منهما ليقرا أفضل مقطع من قصائدهم:

1- هزيود قرأ البداية من نصائحه الزراعية (الأعمال والأيام) عندما الثريا ولد من الأطلس

2- هوميروس قرأ وصفا رائعا لرسم المحاربين اليونانيين في التشكيل القريب لمواجهة الخصم ومدح الحشد هوميروس لكن القاضي منح الجائزة لهسيود الذي تكلم عن الأرض والذي أوصى بالفلاحة والأعمال وهذا ربما لأن هذا القاضي ضجر بالملحمة العسكرية وأظهر حماسا للشاعر التعليمي.

وهكذا نلاحظ أن المقارنة بين قيم مجتمع هسيود والقيم التي سادت في مجتمع هوميروس في القرن 4 ق م قد أخذت اهتماما بالغا، وخصوصا أن قيم مجتمع القرن 4 ق م قد اتجهت نحو المادية ونلاحظ خاصية واحدة تجمع القصيدتان وهي ارتباط هسيود وهوميروس الديني بزيوس العظيم العالم ومراقب العدالة.

¹ - صموئيل نوح كزيمر، أساطير العمل القديم، تر: أحمد عبد الحميد يوسف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص ص 236، 238.

تمهيد:

تمتع التفكير الشرقي القديم بعناصر هامة تراوحت بين التفكير الفلسفي والحكمة العقلية، ورغم أنها لم ترق إلى مستوى البحث النظري المنظم بسبب طابعها الأسطوري، ومذاهبها الدينية وكذا انشغالها العملية، لكنها ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة تفسيرات أخرى تعبر عن أفكارها ومضامينها بطريقة منطقية تكفلها أسس عقلية معللة، يرتبط فيها المعلول بالعللة ارتباطاً وثيقاً، ويلاحظ أنّ هذه الفلسفة على اختلافها متّجهة نحو العالم الخارجي قصد دراسة الظواهر والأشياء عن كثب بإعمال الملاحظة.

ثم إنّ القول بإهمال الإنسان في المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية يعتبر عدماً لقيم نادى بها المدارس اليونانية والتي كانت بدورها إجابة لفترة زمكانية محدّدة - على الأقل من قبيل التأثير بالفكر الشرقي القديم-، لكنهم نظروا إلى الإنسان باعتباره جزءاً ينتمي إلى ذلك النظام الكوسمولوجي Cosmologique الذي سيتمّ دراسته على ضوء التجربة الحسية؛ لذا فإنّ فالإشكالية: من أنا من الكون؟ هو بحث عن الأصل الطبيعي للوجود الدّاتي، كما يعتبر غياب الفن في تلك الفترة أكبر دليل عن التأخر الجمالي المتعلق بالنشاط الإبداعي لحركية الدّات، لكنهم بالمقابل صعّدوا في تراتبية حسية حتى وصلوا إلى تعليل الموجودات، كما أنّ اكتشاف اليونان أنّ مسألة أصل الكون يمكن حلّها بالتفكير بمثل نقطة تحوّل حاسمة في تاريخ الفكر البشري.

ولعلّ الإشكالية الأولى في أيّ فكرة أو فلسفة أو حتى نسق علمي هي مسألة تتعلّق بالدرجة الأولى عن بدايتها الأولى، الأمر الذي يجعل أمامنا حقائق ذات وجوه متعدّدة؛ الطبيعة بين الظاهرة والتصوّر، بين الصّيرورة والسّكون، ثمّ أفكارنا وعلاقتها التاريخية والاجتماعية... بحيث أنّ آخر كلام نبداه إزاء الظواهر -على اختلافها- سيصير إلى بداية الإشكالية ومنطلق التساؤل الأول الذي دفعنا إلى البحث فيه:

من أين نبدأ؟ هل نبدأ بالأشياء أم بوعينا بالأشياء؟ ثمّ هل الدّهن أسبق من الطّبيعة أم أنّ الطّبيعة هي العنصر الأول بحيث لن يكون الفكر إلّا نوعاً من الترجمة التي تدّعي الوقوف على حقائق الأشياء؟

لذا سنحاول توضيح كيف انتقل الفكر الفلسفي اليوناني وتطوّره من الأسطورة إلى الفكر الطبيعي، من خلال عرض مختلف أفكار المدرسة الأيونية والمدرسة الإليّة والمدرسة الفيثاغورية.

سنحاول أن نقف على مفهوم المادية قبل أن نتطرق إلى التفسير المادي للطبيعة:

* إنّ ظواهر الكون هي أشكال المادة الموجودة في حركة، بمعنى أنّ المادة هي ما يوجد خارج ذهني وذهنك، وكلّ موجودات العالم تتكوّن من المادة ولا وجود لها خارج المادة، كما أنّ الكون حسب المادية ليس بحاجة إلى أذهاننا كي يقوم.

* المادة هي الحقيقة الواقعية الأولى التي ليست أحاسيسنا سوى انعكاس عنها، حيث أنّ العلوم الطبيعية الحديثة جاءت إلى جانب المادية؛ وأكبر دليل على ذلك بروز المادية العلمية، وكلّها تسلّم أنّ الحياة صورة متطورة للمادة باعتبار أنّ المادة وحدها الكفيلة بتفسير أنماط الظواهر العقلية جميعاً.

* العالم وقوانينه يمكن معرفتهم من خلال النشاط العملي حيث يمكننا افتراض صحتها من كذبها لأنّها في متناول التجربة، ذلك لأنّ تشكّلات المادة وحركاتها خاضعة لقوانين طبيعية لا تتخلف، وبها يمكن أن نفسر كلّ الظواهر الطبيعية والحالات النفسية والحوادث التاريخية دون الاعتقاد بأيّة قوّة مفارقة.

والمادية طريقة خاصّة في تفسير الواقع، تتجه إلى تفسيره بعامل واحد ولا يعتبر هذا العامل في المادية فريداً من نوعه، فقد جنح جمهور من الكتاب والمفكرين إلى تفسير المجتمع والتاريخ بعامل واحد، من العوامل المؤثرة في دنيا الإنسان، إذ يعتبرونه المفتاح السحري الذي يفتح مغاليق الأسرار، ويمتلك الموقف الرئيسي في عمليات التاريخ. ويفسرون العوامل الأخرى على أنّها مؤثرات ثانوية، تتبع العامل الرئيسي في وجودها وتطورها، وفي تقلباتها واستمرارها.

وفي ما يلي سنتناول المادية في بداية التفكير اليوناني، بصفتها طريقة عامة في فهم الكون وتفسيره:

أولاً: على ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية، التي يتكون منها مفهوم المادية العام عن الكون.

وثانياً: بما هي نظرية عامة تحاول استيعاب التفكير الإنساني.

وثالثاً: بتفاصيلها التي تحدد النظرة والقوانين السائدة من فيلسوف إلى آخر على رأس كلّ مرحلة.

إنّ استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم بوصفها لغوا لا يشكل قاعدة عقلانية تخدم الصلة المعرفية التي يجب أن تقوم بينهما لخدمة تطور المعرفة البشرية حتى وان كان هذا الاستبعاد مبنيا على أسس منطقية وعلمية (وإذا كانت حجة جماعة (فيينا) في ذلك قائمة على أساس أن بعض الأفكار الميتافيزيقية قد أعاققت التقدم العلمي، وأبرزها فكرة (أفلاطون) بتحقيير المادة وكل ما يتصل بعالم الحواس، ولم يتردد أرسطو في الإستنجاد ببعض الأساطير أو المعتقدات الشعبيّة من أجل إثبات أقوال علميّة أو اعتبارها غير علميّة، كما لجأ الرواقيون الأولون إلى استخدام الأساطير المنسوبة إلى أورفيوس مثلا وحاولوا التوفيق بينها وبين مذهبهم ولم يزهّد أفلوطين في الأساطير والأسرار التي حملتها التقاليد.

كان التفكير الميتافيزيقي قائما على مبدأ فكريّ ينتهي إلى وحدة الوجود؛ ويعتقد أتباعه أنّ العالم موجود واحد ومن طبيعة واحدة فهم يرفضون الكثرة تماما كون أنّ كلّ شيء مسقّر وساكن في نظرهم، وقد مثل هذا الإتجاه كلاً من أكرينوفان، بارمنيدس، زينون، ميلسيوس، وهذا يعدّ أرسطو مؤسس علم ما بعد الطبيعة كونه من حدّد أهمّ موضوعاته وميّز بين مجالات المعرفة الأخرى وخاض فيه باعتباره علما مستقلاً، كما أنّه لم يطلق عليه إسم الميتافيزيقا وإتّما الفلسفة الأولى أو الحكمة Sophia.

1- المدرسة الأيونية:

* طاليس (Thalès de Milet) (624، 548):

يعتبر أوّل الطبيعيين وقد عرفت الفلسفة مع أفكاره منعرجا هايقا؛ كونه أدخل علم الهندسة من مصر إلى بلاد اليونان وكان مهتمّاً بدراسة الطبيعة لدرجة أنّه تنبأ بكسوف 28 أيار 585 ق م، وقام بقياس الأهرام انطلاقاً من ظلّها، وكان يقول أنّ الأرض تطفو فوق الماء ربّما استناداً إلى الكثير من الأساطير الشعبيّة والدينيّة على حدّ سواء، ومن أفكاره:

- الماء مصدر كلّ شيء: كان هذا القول سبباً في الإنتقال من الأسطورة إلى الفلسفة، وسبب قوله هذا أنّ الرطوبة هي غذاء كلّ شيء وأنّ الحرارة نفسها حدثت وظلّت حيّة بسبب الرطوبة ومن هذه الأخيرة

نشأت الأشياء، وما منه يتغذى الشيء فهو بالضرورة مصدر له⁽¹⁾، وفي هذا التفسير حجة شديدة الإرتباط بالملاحظة، كونه كان يعيش أمام البحر وارتبط بالحدث عيانياً وبطريقة مباشرة.

- العالم مليء بالآلهة أو النفوس: اعتقد طاليس أنّ هناك قوّة خفيّة تحرك الأشياء كما يحرك المغناطيس المعادن المختلفة " إنّ الرّوح قوّة محرّكة والمغناطيس به حياة أو أنّ في المغناطيس نفساً لأنّه يحرك الحديد؛ وبعبارة أخرى كلّ شيء حيّ، وكلّ شيء فيه نفس، وبذلك أنزل طاليس الآلهة من سمائها وجعلها تسكن في الأشياء، وكأنّ هناك اتحاداً في العنصر الأوّل أو المادّة الأولى الموحدة للأشياء، الأمر الذي يمنحها فيما بعد استمرار وأزليّة الآلهة.

* أنكسماندرس Anaximandre de Milet (610، 548):

تلميذ طاليس وشريكه لكنّه لم يقلل بالماء كمصدر وحيد لنشأة الكون، يعتبر أوّل من وضع خريطة جغرافيّة للعالم، ففي الوقت الذي كان سلفه يتصورون الأرض مستوية واسعة، تصوّرها هو على شكل أسطوانة ثابتة، جمع في شخصيته بين رجل السياسة ودارس لتاريخ العلوم الطّبيعيّة وعلم الأحياء، ومن أفكاره:

الأبيرون مصدر الأشياء: الأبيرون* من اللفظة اليونانيّة بيراس Peras، أي أنّ المادّة الأولى هي اللّامتناهي من حيث الكيف، واللّا محدودة من حيث الكمّ؛ الأصل مزيج من الأضداد جميعاً كالحر والبارد واليابس والرّطب، حيث أنّ هذه الأضداد كانت في البدء مختلطة ثمّ انفصلت بحركة المادّة وما زالت الحركة تفصل بعضها عن بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة حتّى كوّنت الأشياء والأجسام على اختلافها " أوّل ما انفصل الحار والبارد، فتصاعد البخار بفضل الحار وكان من هذا البخار هواء، أمّا الرّاسب فييس بالتدرّج فكان منه البحر ثمّ الأرض".
وأهمّ أفكاره:

¹ - Charles M. Bake Well, **Source book in Ancient philosophy- charles Scribner's sons**, New york, 1907, p p 1,2.

* الأبيرون مبدأ الأشياء، ويستعمله أنكسماندرس للدلالة على فكرة النقي، ونحن نعلم أنّ فكرة المبدأ في الفلسفة ذات أهميّة قصوى؛ فاجتماع الحواس على مجموعة من المبادئ لا بدّ أن تنتهي إلى مبدء لا يحتاج في وجوده وغيابه إلى شيء آخر، بل العكس تماماً إذ أنّ المبادئ الأخرى باعتبارها موجودات حسيّة بحاجة إليه كي تقوم.

- الأحياء تولد من الرطوبة بعد التبخر، وهنا ذهب أنكسماندرس إلى ما وراء المعطى الحسي ليضع مفهومًا ميتافيزيقيًا يمكن استخدامه بنوع من الآلية في التفسير؛ أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير من الحركة دون علة فاعلة متميزة ودون غائية من شأنها أن تتحدد في أصل واحد.⁽¹⁾

- التطور قانون عام (تفسير الكون تفسيرًا آليًا): وهو أصل الكائنات الحية، فقد وضح أنكسماندرس أنّ أصل البشر يعود إلى السمك وأنهم سكنوا الأرض بعدما أصبحوا قادرين على مجابهة جبروت الطبيعة وإخضاعها لرغباتهم الخاصة.

- عوالم لا تحصى وتدور إلى ما لا نهاية: والتي تعني إقنا وجود عوالم كثيرة لا حصر لها معًا، أو أنّ فناء العالم يعقبه ظهور عالم آخر وهذا التعدد من شأنه أن يكون زمنيًا أو مكانيًا، وهنا ميّز أنكسماندرس بين المادة الأولى للأشياء والعناصر المحسوسة، وذلك خلافاً لـ"طاليس" الذي وُحدها في عنصر الماء.

* أنكسمانوس **Anaximenes (524، 588)**: ذو نزعة مادية، يعدّ آخر فلاسفة المدرسة المالمطية وحاول أن يوفق في نظريته هذه بين آراء طاليس وآراء أنكسماندرس، واتفق مع هذا الأخير في القول بأنّ مادة الطبيعة كانت واحدة وغير محدّدة، لكنّه لم يتفق معه في القول بأنّها غير متعيّنة، إذ منه نشأت الموجودات وكلّ ما هو إلهي، وربّما اختار الهواء كإله أصليّ للكون لأنّه يتمتّع بخاصية الانتشار والتفاد بسهولة في الأشياء، ومن أفكاره:

- الهواء أصل الأشياء:

عاد إلى موقف طاليس واعتبر الأرض قرصاً مسطحاً قائماً على قاعدة تطفو على الهواء إلى جانب الكواكب، وأنكر حركة الشمس وقال بعدد لانهائيّ من الأكوان⁽²⁾، وكانت فكرة التحوّل من الكمّ إلى الكيف فكرة جديدة ومهمّة على حدّ سواء، وأصل الكون محسوس متجانس هو الهواء لا متناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض " الهواء يتكاثف ويتخلخل بذاته ويحدث النار فإلهاء فالتراب فتتكوّن منه الأشياء"، ويبدو أنّ اختار الهواء عنصراً أصلياً ليس لأنّه على صلة بمختلف الآثار العلوية والمظاهر الحسية الأخرى، بل كذلك لأنّه جوهر ونفس العالم وإذا لم

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 16.

² - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 55.

يكن بمقدورنا أن نتصوّر موجودات حيّة بدون نفس منبثّة فيها، بالمثل لا يمكننا أن نتصوّر العالم بدون هواء يجعله قائما بذاته.

إلى جانب هذا سار أنكسمانس على خطى أنكسماندرس وقال بنظرية العوالم اللامتناهية والمتعاقبة على الطريقة التي يتطوّر بها الكون من الهواء وفق عمليتي التخلخل والتكاثف، حرارة وبرودة متناميتين؛ يصبح فيها الهواء بالتخلخل نارا، ثمّ يصبح الهواء بالتكاثف سحبا ثمّ ماء وترابا.

2/ هيراقليطس Héraclite d'ephe (475،535) فيلسوف النغير:

فيلسوف يوناني من مدينة أفسوس (آسيا الصغرى) عاش في أواخر القرن السادس أو في أوائل القرن 5 ق م، عاش قسوة الحرب بين أبونيا والفرس والتي عادت عليه باضطرابات مريرة غلى الصّعيدين الإجماعي والفكري.

كان هيراقليطس من القائلين بفكرة اللوغوس Logos وأكد عليه في كثير من المرات "كلّ شيء يحدث وفقا للوغوس، وكلّ شيء منظم من اللوغوس"، وهذا اللوغوس شامل منبث في كلّ الكون، والغريب في فكرة اللوغوس عند هيراقليطس أنّه كان ينظر إليه في بعده المادّي، حيث مثله بالنار والتي تعتبر بدورها أسمى أشكال المادّة وبالتالي أصدق تعبير للوغوس الكوني، لهذا لم يعترف هيراقليطس بالحواس وحدها طريقا للمعرفة، فهي ظنّ وخداع لا يؤدّي إلى اليقين، وعليه فإنّ الحواس عنده أداة تعين العقل على التماس الحقيقة الخالدة التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ عن طريق العقل⁽¹⁾، ومن أفكاره:

- النغير والحرب: سار على طريق الفلاسفة المالمطين من حيث المبدأ وقال بالنار كأصل لتفسير نشأة الكون " الأشياء جميعا تتبادل مع النار والنار مع الأشياء جميعا كما تتبادل السلع مع الذهب والذهب مع السلع)، لما كانت النار في حركة دائمة لا تعرف السكون فسيكون العالم أيضا متغيّرا لا ثبات فيه، حيث يعبر هيراقليطس عن هذه الفكرة بمثاله المشهور "إنك لا تنزل نفس النهر مرّتين لأنّ مياهه تتدفّق باستمرار".

¹ - محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، الإسكندرية: الدلتا للطباعة والنشر، 1992، ص 1.

تقوم المعرفة عند هيرقليطس على الحواس: البصر، السمع والشم، لكنّ الحواس لا تعبّر عن الحقائق الخالدة وإتّما هذه الأخيرة مصدرها العقل، ومن جهة أخرى لا يمكن فهم التغيّر عند هيرقليطس بمعزل عن تعارض الموجودات وتضادّها وهو ما يسمّيه هيرقليطس بالتجربة الفلسفيّة الأولى.

لكنّنا إذا نظرنا إلى الصّلة بين دوام الأشياء وسيلانها وبين حركة النّار باعتبارها مبدأً أولاً، وجدنا أنّ هيرقليطس لم يصل إلى استنتاج دوام السّيلان عن طريق استدلال عقليّ، بل بنوع من الإدراك الوجداني⁽¹⁾، فكوسمولوجيا هيرقليطس تفسّر كلّ شيء تفسيراً ينتهي إلى النّار؛ يولّد النّهار والليل، الشّتاء والصّيف، الحياة والموت، الشّر والخير مجموعة من الأضداد المتساوقة والمتنافية على حدّ سواء لتستقرّ في جوهر النّار التي تعبّر عن الإنسجام، والإنسجام هو نتيجة المتقابلات ويتضمّن ثلاثة أوجه⁽²⁾:

- التوتّر الداخلي سمة المتقابلات التي هي سمة الموجودات.
- تمتّع المتقابلات بالوحدة فيما بينها، أيّ أن كلّ مفهوم يتوتّر مع ضده.
- وحدها الحرب تعبّر عن سلامة الأمور.

- اللوغوس أو القانون:

كلمة اللوغوس كلمة فضفاضة اختلف معناها مع اختلاف الأزمنة، لكن ما يهّمنا هو أنّ العقل عند هيرقليطس يعتمد على الإلهام ويسمّيه Phronein ويعني التّفكير المستقيم، كما تدلّ الكلمة أيضاً على معنى دينيّ وأخلاقيّ، ففي الوقت الذي يرى البعض أنّ اللوغوس عند هيرقليطس هو الوجود اللاحسوس أو الرّوح الكليّة، يرى البعض الآخر أنّه مبدأ عقليّ يسيطر على الوجود تماماً كما تهيمن الرّوح الكليّة أو الإلهيّة على الأشياء.

أدرك هيرقليطس اللوغوس كتفكير فتح الطّريق لإدراكات جديدة من حيث أنّه الحقيقة الأولى، وهو حقيقة تجمّع بين الموجود وضده في إطار قانون عام للكون، يعتبر اللوغوس وفق هذه النظرة إذن مبدأً عامّاً يضمن الإنسجام وهو سبب التّوافق، يحقّق استمرار الموجودات لأنّ الإنسياب هو الإطار الذي فيه يتمّ تطير حركة الموجودات، لذا

¹ - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ط1، 1969، ص 142.

² - بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، القاهرة: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، الجزء الأول، ط1، 1984، ص 534.

فإنَّ اللُّوغوس تعبير مركزي لوحدة الحياة والعقلانيَّة، إذ أنَّ الفكر وسعيه لفهم الأشياء يعتبر قاسما مشتركا بين الجميع، والوعي الفردي لا يصبح عقلانياً إلاَّ بالإرتباط المتحد باستمرار مع العقل الكوني⁽¹⁾.

وغير بعيد من هذا فإنَّ مذهب هيراقليطس يبدو من الأصالة بمكان، كونه من السِّبَاقين إلى اتسعمال مفاهيم جديدة لم ترد في مذاهب الأوَّلين كالصِّيرورة وفكرة الأضداد.

3/ المدرسة الفيثاغوريَّة Pythagore (572، 497):

مدرسة فلسفيَّة تُجمع بين المبادئ الأخلاقيَّة والدينيَّة والصوفيَّة، أسَّسها فيثاغورس في السَّاحل الغربي لجزيرة كرتونا جنوب إيطاليا والتي ستمارس فيما بعد الفضيلة بأسمى معانيها، ورغم أنَّها كانت مدرسة سرِّيَّة يتعارف فيها الشُّباب بطريقة الإشارات إلاَّ أنَّها أثَّرت تأثيرا بالغا في المذاهب الفلسفيَّة اللاحقة كالأفلاطونيَّة والأفلاطونيَّة المحدثَّة، ولقد طوَّر الفيثاغوريُّون الطَّقوس والإحتفالات والأسرار الخاصَّة بهم، كما فرضوا التَّحكُّم الأخلاقي في النَّفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والطِّب والموسيقى.⁽²⁾

من هنا أمكننا القول أنَّ الفيثاغوريَّة قبل أن تكون نظريَّة في المعرفة هي جماعة تهمَّ بالإمتداد القيمي للإنسان، حيث حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التي كانت تحياها بلاد اليونان في ذلك العصر، رغم أنَّ هذا الطَّابع الأخلاقي العملي لم يكن هو الطَّابع الذي ساد تفكيرهم العلمي، وهو القائل بأنَّه ليس حكيما لأنَّ هذه الأخيرة تعتبر خاصيَّة إلهيَّة وإنَّما هو مجرد محبِّ للحكمة وغاية الإنسان في هذا الوجود أن يكون في وفاق مع الآلهة، ومن أفكار الفيثاغوريَّة:

- أصل الكون عدد:

كان مولعا بالهندسة والعلوم الأخرى، وكان شغوفاً بالدين ومن المرجَّح أنَّه توسَّع في تعلُّم الموسيقى ودرس العلاقة بينها وبين الحساب، ووصل الفيثاغوريُّون إلى المعرفة العقليَّة من خلال وضع الأعداد المجرَّدة كمنظِّمة للوجود وبشروا

¹ - ثيوكاريس كيسيديس، جذور الماديَّة الديالكتيكيَّة - هيراقليطس -، تر: حاتم سليمان، دار الفارابي، دط، دس، ص 265.

² - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، لبنان: المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص ص 32،33.

بالتفكير الميتافيزيقي المجرد من الحواس، الأمر الذي جعلهم يؤمنون بالتفكير الحدسي أو بعبارة أقرب التفكير الرياضي.

الجديد في الفلسفة الفيثاغورية هو القول بنسب بين الأشياء تشبه النسب الرياضية والموسيقية وقد تصوّر فيثاغورس الأعداد على أنّها امتداد، والعدد ليس في الحقيقة الرمز الحسابي وإنما يرمز إلى شكل وحجم هندسيين، وقد قسم الفيثاغوريون العدد إلى قسمين:

* عدد زوجي لا محدد خاصيته الإنقسام.

* عدد فردي محدد لا ينقسم.

- العالم ليس فراغاً: بل يملؤه الهواء والملا محدود وهو الذي يفصل بين الأشياء بعضها ببعض، كما يعتقد أنّ باطن الأرض يحتوي على نار كامنة وهي مركز الأفلاك يسميها أم الآلهة ويعتقد أنّ عرش زيوس بجانب هذه النار، واعتبرت فلسفة فيثاغورس أنّ العالم (حادث) وليس (قديم) وقد جاء على هذا الترتيب: السماء الأولى، الكواكب الخمسة، الشمس والقمر والأرض، وكلّها تدور حول مركز الأفلاك والذي يمثّل عرش الإله زيوس وهي في تواجدها كموجودات حسية يصدر عن حركتها المتناغمة نغم موسيقي، فأصل كلّ وجود واحد لا محدود أطلق عليه فيثاغورس إسم "الهيولي الأولى"، ورغم أنّه واحد إلا أنّ الكثرة تصدر منه وتستفيد منه وهذه هي الوحدة المتساوقة والمتلازمة مع الموجودات⁽¹⁾.

- الحركة هي طبيعة الموجودات: الزمن ينساب كالتهر الذي لا نستطيع إيقافه. وأنّ جميع الأشياء يصدر عنها نغم موسيقي " هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو التراب، وقالوا إنّ مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات وإنّ الموجودات أعداد وأنّ العالم عدد ونغم"، "العدد أحكم ما في الوجود والإنسجام أجمل ما في الكون"، وفي هذا نوع من التطابق بين الموجودات الحسية والعدد كتجريد، لأنّ العدد الذي يتحدّث عنه فيثاغورس يعتبر امتداداً أو صورة أخرى لما نشاهده عيانياً، ذلك لأنّهم نسبوا إلى الأعداد صفات هندسية وقيماً أخلاقية على حدّ سواء: فالعدد 1 يناظر النقطة ويأخذ صفة الألوهية، والعدد 2 يناظر الخط، والعدد 3 يناظر السطح ويمثّل قيمة الزواج، والعدد 4 يناظر الجسم ويمثّل العدالة،

¹ - الشّهستاني، الملل والتحل، بيروت: منشورات دار المعرفة، 1980، ص 22.

مما يوحي بتناظر بين الأعداد وبين الأشكال الهندسية كموجودات إنسانية، وهو ما يسميه الفيثاغوريون "البيرس" أو العلاقات الموجودة بين الأشياء.⁽¹⁾

- **تناسخ الأرواح:** إذا كانت الفيثاغورية قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة، فإنها قد وضعت أسسا عميقة للتطهير؛ الموسيقى تطهير للنفس، والطب والرياضة لتطهير الجسد. تأثر الفيثاغوريون بفكرة تناسخ الأرواح أي انتقال الروح بعد فناء الجسد إلى جسد آخر، ما يعطيها مقاومة ضد مختلف التأثيرات وتجنّد في خدمة العقل، لأنّ الشيء الذي يجعل الروح تمتاز بالألوهية والقداسة هو العقل والقدرة على المعرفة، فالروح لا تموت وأنّ كلّ شيء يتحرّك تماما كما تنتقل الأنفاس بين الحيوانات والبشر دون أن تفقد ماهيتها. ومع ذلك يرى أنّ النفس منفصلة عن البدن وأنها لا يمكن أن تتحرّر من سجن البدن إلا بعد حياة نقيّة، باعتبار أنّ الروح أبدية وسابقة زمنيا عن وجود البدن والنفس تأليفات عددية وألحان موسيقية متناغمة، أمّا الوجود في حدّ ذاته أو العالم فإنّه يتألّف بدوره من الألحان البسيطة الروحانية التي تستمرّ بدون توقّف وبدون أيّ انقطاع، لتحدد بذلك موقع الإنسان في هذا الوجود، وهو تحديد لا يتمّ بمعزل عن النفس الإنسانية، إذ كلّما أحسن الإنسان تقويم نفسه وتهدئتها أمكنه فهم ما يحيط به فهما أصيلا⁽²⁾.

من هنا يمكننا القول أنّ للفيثاغورية أثر كبير في الإطار الفكري للفلسفة اليونانية، سواء كان الأثر إيجابيا كما نجده عند أنبادوقليدس وسقراط وأفلاطون، أو سلبيا كما يظهر عند الإيليين والسفسطائيين وأرسطو، تبقى الفيثاغورية نحلة دينية ومذهبا في الفلسفة يحاول الإرتقاء عن التفسير المادي لفلاسفة أيونيا، وهي إلى جانب هذا مدرسة رياضية بقدر ما عنيت بالرياضة والموسيقى والحساب وبعض المشكلات الهندسية وهو الأمر الذي حوّل لها إبداع مصطلحات جديدة ترمي إلى إقرار النظام في المدينة.

4/ المدرسة الإيلية:

* أكسانوفان 576 ق م:

¹ - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 230.

² - محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، الإسكندرية: منشورات دار علاء الدين، ط1، 1999، ص 103.

العالم موجود واحد وطبيعة واحدة فهو ينكر الكثرة والتعدد ومن أفكار أكسانوفان أنّ الناس هم من إستحدثوا الآلهة وسخر من فيثاغورس في فكرة تناسخ الأرواح.

* بارمنيدس: 514 ق م

له كتاب في الطبيعة شعرا وهو قسمان: الأولى في الحقيقة أي الفلسفة.

الثانية في الضن أي العلم الطبيعي، فالمعرفة عنده نوعان: عقلية وضنية وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس.

الحقيقة الأولى: "الوجود موجود واللاوجود غير موجود".

الحقيقة الثانية: الفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر.

كما أنّه ينفي الكثرة والتغير.

* زينون الإيلي:

الوجود واحد لا ينقسم:

وجّه زينون هجومه ضدّ الحركة والكثرة، وحاول أن يساند بارمنيدس في إظهار أنّ الحركة والكثرة مستحيلتان وكان منهجه في ذلك إظهار النتائج غير المقبولة وغير المعقولة ابتداء من مقدّمة المذهب المعارض بطريقة جدلية.

قدّم مجموعتين من الحجج: الأولى وعددها أربعة تعارض التعدّد والثانية عددها أربعة أيضا ضدّ الحركة.

5/ خصائص الفلسفة الطبيعيّة:

- أول من طبّق الإتجاه العقلي تطبيقا واسعا؛ حيث استطاعوا أن يتجرّدوا إلى حدّ بعيد من التفكير الخرافي الذي كان سائدا في مرحلة ما من مراحل التفكير الإنساني.

- استخدموا الملاحظة وانتقلوا عن طريقها إلى الفكر، وكان ذلك بديلا للتفسيرات الوجدانية التي تأخذ لنفسها مكانا من منطلق الحاجة.

- فكر فلسفي بقدر ما حاولوا الوصول إلى مبدأ واحد يفوق الظواهر؛ بمعنى تمكّن الطبيعيّ اليوناني أن يميّز بين صعود الماء وتبخّره وبين الرطوبة وعامل تكاثف البخار.

- ربطوا بين الإنسان والحياة المادية؛ حيث لم يعد وجود الإنسان وجوداً مفارقاً تصنعه الآلهة بشئى أنواعها، وإنما أصبح وجوداً محايثاً لا ينفصل عن انشغالاته اليومية وتطلعاته المستقبلية.

- يلاحظ أنّ هذه الفلسفة على اختلافها متّجهة نحو العالم الخارجي قصد دراسة الظواهر والأشياء عن كتب بإعمال الملاحظة، ثمّ إنّ القول بإهمال الإنسان في المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية يعتبر عدماً لقيم نادى بها المدارس اليونانية والتي كانت بدورها إجابة لفترة زمكانية محدّدة - على الأقل من قبيل التأثير بالفكر الشرقي القديم-، لكنّهم نظروا إلى الإنسان باعتباره جزءاً ينتمي إلى ذلك النظام الكوسمولوجي Cosmologique الذي سيتمّ دراسته على ضوء التجربة الحسية؛ لذا فإنّ فالإشكالية: من أنا من الكون؟ هو بحث عن الأصل الطبيعي للوجود الذاتى، كما يعتبر غياب الفن في تلك الفترة أكبر دليل عن التأخر الجمالي المتعلق بالنشاط الإبداعي لحركة الذات، لكنّهم بالمقابل صعدوا في تراتبية حسية حتى وصلوا إلى تعليل الموجودات، كما أنّ اكتشاف اليونان أنّ مسألة أصل الكون يمكن حلّها بالتفكير يمثّل نقطة تحوّل حاسمة في تاريخ الفكر البشري.

مرحلة نضج الفلسفة (ربيع الفلسفة)

1/ السفسطائية:

تمهيد:

إذا كانت المرحلة الأولى من البحث قد طرحت مشكلة أصل العالم ومحاولة الوقوف على علله المكوّنة والمفسّرة لمآلاته المختلفة، فإنّ المرحلة الثانية تناولت الإنسان باعتباره موجودا لا ينفصل عن كيانات الكون الواسعة والمتعدّدة، ثمّ إنّ الحديث عن الفلسفة السفسطائية يجعلنا نستحضر بشكل أو بآخر مفهوم الحكمة، باعتبارها مفهوما محوريًا ومؤطرًا مركزيًا لفعل التفلسف عند السفسطائيين خاصّة وأنّ تفكيرهم أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة؛ ذلك لمحاولاتها الفكرية الجريئة والتميّزة والمرتبطة أساسا بتغيير التصوّر السائد عند اليونانيين الأوائل فيما يخصّ مسألة الحكمة باعتبارها سلوك نخبوي تجريدي وليس فكريا غيبيا مفارقا لعالم الإنسان وفي الوقت ذاته اعتقد الكهنة أنّهم نخبة المجتمع الأثيني وهم الوحيدون القادرون على ممارسة فعل التفلسف وكأنّه حقّ مقدّس وطبيعي دون غيرهم من شرائح المجتمع، فالروح العامّة لليونان كنت تقتضي ظهور الحركة السفسطائية، كما أنّ الفلسفة في تطوّرها في القرن السابع والخامس قبل الميلاد كان يلحّ على وجود حركة جذريّة من شأنها أن تصنع فهما آخر للعالم والإنسان، وكانت نتيجة هذا التطوّر دخول العنصر الإنساني بكلّ خصائصه المميّزة إلى جانب الطّبيعة الخارجيّة وارتفاعه عنها.

مهما يكن الأمر فقد ظهر من يميز بين العقل والطبيعة، ومن يعترف بأنّ العقل أرقى منها وكانوا يقولون بمجموع الحقائق التي وصلت إلينا عن طريق الحواس أو تأثرنا في معرفتها بالتقليد، وعلى العموم فقد أتوا بمبدأ البحث الموضوعي تخلّص فيه العقل البشري شيئا فشيئا من المادة في تفسيره لأصل الكون المادى الظاهر.

من هنا ظهر الصّراع الفكري الذي خاضه السفسطائي ضدّ التفكير التقليدي والأسطوري الغيبي المتوارثين عن المرحلة الهيلينية القديمة أو ضدّ النزعة السقراطية الأخلاقية الصّاعدة، ولعلّ الإشكالية الأولى في أيّ فكرة أو فلسفة أو حتى نسق علمي هي مسألة تتعلّق بالدرجة الأولى عن بدايتها الأولى، الأمر الذي يجعل أمامنا حقائق ذات وجوه متعدّدة؛ الطّبيعة بين الظّاهرة والتصوّر، بين الصّيرورة والسكون، ثمّ أفكارنا وعلاقاتها التاريخيّة والاجتماعيّة... بحيث أنّ آخر كلام نبديه إزاء الظواهر -على اختلافها- سيصير إلى بداية الإشكالية ومنطلق التساؤل الأول الذي دفعنا إلى البحث فيه: من أين نبدأ؟ هل نبدأ بالأشياء أم بوعينا بالأشياء؟ ثمّ هل الدّهن أسبق من الطّبيعة

أم أنّ الطبيعة هي العنصر الأوّل بحيث لن يكون الفكر إلاّ نوعاً من الترجمة التي تدّعي الوقوف على حقائق الأشياء؟

1/ ظهور الحركة السفسطائية:

ظهرت في القرن الخامس ق م في بلاد اليونان وكانت نزعة فكرية مشتقة من كلمة المعلم، واختصّ بها Sophistos سوفسطوس أي معلّم البيان أو اللّغة، لكن سرعان ما لحق هذا اللفظ تحقيراً على يد سقراط وأتباعه في كثير من الحلقات الفكرية خاصّة عندما اتّجهوا نحو الجدل والانتصار للرأي والإقناع حتى ولو على حساب الحقيقة والصواب، الأمر الذي جعلهم يفتخرون بالرأي ونقيضه في آن واحد.

لم تبلغ الصلّة الوثيقة بين الفلسفة والمجتمع في اليونان كما بلغت لدى السفسطائية لأنّها حركة أظهرتها الظروف السياسيّة والإجتماعيّة في القرن 5 ق م أين سخّر السفسطائيون الفلسفة للخدمة العامة ولم يرو فيها رأي الأولين من نظر في الوجود، وأصبح للفرد قيمة مركزية لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن نتناول موضوعاً ما دون الحديث عنه كمركز مؤطر لكلّ حركة فكرية، وتحت تأثير الأوضاع السياسيّة والإجتماعيّة أصبح مفهوم العقل مفهوماً عقلياً ومدتياً⁽¹⁾.

كان الفكر الفلسفي قبل السفسطائيين متّجهاً نحو العالم الخارجي، فجاء السفسطائيون واتّخذوا الإنسان وحضارته موضوعاً لهم، وانشغلوا بجزئيات الحياة فكان منهجهم واقعياً تجريبياً، بينما انشغل الفلاسفة السابقون عليهم بالوجود الخارجي ومشكلاته وانتهجوا منهجاً تأملياً جدلياً بغية تفسير الوجود.

كان هذا الصّراع حضاريّاً تاريخيّاً ومجتمعيّاً بامتياز، استطاع السفسطائيون من خلاله أن يبرهنوا للفرد والمجتمع على مدى نسبيّة المعارف وبالتالي تقديم الحجّة العمليّة، ضدّ واقع التصرّور الفكري للعقل التقليدي والأسطوري والمثالي الغيبي المهيمن.

من هنا فإنّ ممارسة فعل التّفلسف ليس سلوكاً مقدّساً ومنزّهاً، كما ادّعت أو تصوّرت سلطة العقل التقليدي وإنّما يمكن لأيّ مواطن مجتهد مهما كانت طبيعة مهنته أو موقعه الإجتماعي أن يتفلسف، ويصبح حكيماً وفيلسوفاً بالطريقة التي صار عليها الفيلسوف السفسطائي، وهي طريق العلم والمعرفة والإجتهد والإحتكاك بذوي الخبرة

¹ - عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993، ص 85.

والعلم بالمجال الفلسفي، فصارت الفلسفة عند السفسطائيين تعني ممارسة المعرفة التعليمية والتربوية ارتباطا وثيقا بالواقع العلمي والتفصي للإنسان أي تعلم دروس في كافة العلوم والمعارف مقابل الأجر؛ بمعنى أن التفلسف هنا له طابع تعليمي ويمارس حسب حاجة وطلب المتلقين والمريدين له مثل فئة الشباب والأسر المواطنة التي ناصرته التغيير الاجتماعي التي تخلّصت من إرث الفكر المتحجر.

2/ المعرفة عند السفسطائيين:

كان الشائع قبل مجيء السفسطائية أن الحسن لا يصلح أساسا للمعرفة لسببين اثنين: أولهما أنها قاصرة على التعبير عن حقائق الأشياء لجهلها بتفاصيل ومكونات المحسوس، وثانيهما أن الحواس مختلفة بين الناس ولا يمكن بالمرّة الوقوف على أساس مشترك بين الأفراد الحاسّة، فكل واحد يحسّ بنفسه وبطريقة شخصية وفريدة "ولذلك لا يمكن أن ينقل فرد ما يحسّه لفرد آخر، بينما يكون في مقدوره أن ينقل ما يفكر فيه لشخص آخر بعقله، لأنّ العقل مشترك بين جميع الناس" (1).

هذا ولم يجد السفسطائيون مبررا للتمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية أو إثبات معرفة على حساب أخرى، إلى درجة أنهم اعتبروا أن قانون التغيير الذي تحدّث عنه ديمقريطس لا ينطبق فقط على الأشياء الحسية بل يتعداه إلى الموجودات العقلية والأخلاقية على حدّ سواء، وعلى ذلك فإذا كان الفلاسفة السابقون قد آمنوا بمطلقية الأشياء والأحكام بإمكان العقل اكتشافها متى أراد إليها سبيلا، فإنّ السفسطائيين رأوا أن العقل لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يكون أصدق من الحواس، وقالو بالمثل أنه إذا انعدمت الحقيقة في العالم الحسيّ فإنّها ستغيب بالضرورة في العالم العقلي، وهنا بالذات أصبحت قيمة المعرفة تقاس بمدى منفعتها في الدفاع عن قضية ما بطريقة جذابة من شأنها أن توقع المستمع في سحر الكلمة وبريق البيان.

من هنا يمكن أن نستشفّ خاصيتين رئيسيتين في الفكر السفسطائي: طموحهم اللامحدود في الإدعاء بأن معرفتهم للأشياء لا تعرف نهاية، وامتلاكهم سلاح اللغة كوسيلة تليغية وإقناعية، ولا يهتمهم إذا كان في قولهم تناقض أو التباس بقدر ما يهتمون بالصحة الصورية للخطاب، فالمخاطبة البرهانية هي التي تكون من المبادئ الأولى الخاصة بكلّ تعليم، وهي التي تكون بين عالم ومتعلم بشأن أن يقبل ما يلقي إليه المعلم، لا أن يفكر فيما يبطل قول المعلم، مثل ما يفعله السوفسطائيون (2).

¹ - Mario untersteiner, **the sophists**, tras: Kathleen freeman, oxford, 1954, p p 19, 21.

² - ابن رشد، تلخيص السفسطة، www.al-mostafa.com، ص 5.

وبعيدا عن جلّ الإنتقادات التي يمكن أن توجه إلى الحركة السفسطائية في جوانبها الأخلاقية والمعرفية وحتى السياسية رأينا أن نستعرض أهم ما جاء فيها من أفكار عند قطبيها البارزين:

أ- بروتاغوراس (Protagoras) (480، 410 ق م):

ولد في أيديرا بعدما طاف بلادا كثيرة وألقى فيها خطبا كثيرة وبليغة، اهتم بالإلحاد استنادا إلى كتاب ألفه في موضوع الآلهة، وكان أول من نظم الخطب وطرح أسس علم الحساب والتحو والصرف، وقد جمع بين نظرية هيرقليطس في التغيير المتصل ورأي ديمقريطس في كون أن الإحساس هو المصدر الوحيد لبلوغ المعرفة، وهو مصدر صادق لأنه يربط مباشرة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بدون تدخل أي وساطة من شأنها أن تحول بين الموضوع وفهمه، ومن من عباراته أيضا:

* " أنا لا أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، لأنّ أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصّها غموض المسألة وقصر الحياة" من هنا اهتم بالإلحاد وأحرقت كتبه علنا، ففرّ هاربا ومات غارقا أثناء فراره.

* " الإنسان مقياس كلّ شيء، مقياس ما يوجد منها ومقياس مالا يوجد؛"

شرح أفلاطون هذه العبارة في محاوره "تيايتوس" حيث أكد أنّ بروتاغوراس يرى في الأشياء على النحو الذي تبدو له، وهي بالإضافة إليك كما تبدو لك، فالريح الباردة التي تهبّ على رجلين، هي باردة بالإضافة بالنسبة للذي يشعر ببرودتها، فإنّ الأشياء هي بالإضافة إلى كلّ منّا كما يشعر بها كلّ منّا⁽¹⁾.

لا وجود لشيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا شيء يمكن أن يسمّى أو يوصف بالضبط... لأنّ كلّ شيء يتحوّل، فما نحسّه هو موجود على النحو الذي نحسّه، وما ليس في حسنا فهو غير موجود وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحلّ مكانها حقائق متعدّدة بتعدّد الأشخاص.

المادّة والحواس في تغير دائم؛ فالحواس تتغير حسب مراحل الحياة وأحوال البدن التي تنتقل من حال إلى حال، كما تشتمل المادّة على العلل الخاصّة بكلّ الصّفات التي يمكن للجميع مشاهدتها في لحظة ما، وهم يدركون صفات الشئ في فترات مختلفة ومتعاقبة استنادا على أحوالهم النفسية المختلفة، من هنا أحدث السفسطائيون

¹ - أفلاطون، محاوره تيايتوس أو عن العلم، تر: أميرة حلمي مطر، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1973، ص ص 46، 47.

خاصة بروتاجوراس منعطفًا حاسمًا إزاء مدركاتنا عن العالم، سواء تعلّق الأمر بالحسّ أو العقل ما دام الأمر متعلّقًا بوجود كيانات مستقلّة عن أذهاننا.

من هنا يمكن أن نفهم نظريّة بروتاجوراس في المعرفة على ضوء أنّ:

- الإحساسات صادقة وهي مصدر كلّ حقيقة.

- المعرفة نسبيّة.

- الوجود متوقّف على الذات المدركة.

وهكذا ترقى الفكرة التي جاء بها بروتاجوراس إلى مصاف الفلسفات التي تجزم يقينًا باستحالة المعرفة بصفة عامّة وكذا انعدام الحقيقة الموضوعيّة بكلّ أشكالها، وهو الموقف الذي لم يتعد عنه جورجياس كثيرًا.

ب- جورجياس Georgias (480، 375 ق م):

ولد في ليونتيوم، تتلمذ على يد أنبادوقليس، اشتغل بالطبيعيّات واهتمّ باللّغة والبيان فكان فصيح زمانه وبلغهم... جاء إلى أثينا ليطلب العون لمدينته سراقوصة، فأعجب الناس بأثينا ببلاغته إلى أن مات في تساليا، وضع كتابًا في اللاوجود:

لا يوجد شيء، إن وجد لا يمكن إدراكه، وإن تمّ إدراكه لا يتمّ نقله إلى الغير⁽¹⁾.

العبارة الأولى: لا يوجد شيء؛

اللاوجود غير موجود من حيث أنّه لا وجود، والوجود غير موجود أيضًا لأنّ هذا الوجود إمّا أن يكون قديمًا أو حادثًا؛ فإن كان قديمًا فهذا يعني أنّه ليس له مبدأ وأنّه لا متناه، أمّا إذا كان حادثًا فإمّا أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود وبفعل شيء غير موجود، ومهما يكن الأمر فقد ظهر من يوحد بين العقل والطبيعة، ومن يعترف بأنّ الحسّ أرقى المعارف وكانوا يقول بمجموع الحقائق التي وصلت إلينا عن طريق الحواس أو تأثرنا في معرفتها بالتقليد، وعلى العموم فقد أتى بمبدأ البحث الموضوعي الذي توحد فيه العقل البشري شيئًا فشيئًا بالمادة في تفسيره لأصل الكون المادي الظاهر.

¹- W. K. C. Guthrie, **A history of greek philosophy**, London: University press, 1780, p 68.

العبرة الثانية: إن وجد لا يمكن إدراكه؛

لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن تكون تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، بمعنى أن يكون الفكر مطابقا للوجود وأن يوجد على ما نتصوره، ولكن هذا باطل⁽¹⁾.

العبرة الثالثة: وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، ولكن إشارات اللغة وضعية رمزية مشابهة للأشياء المفروض علمها... لأن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع، وما هو موجود خارجا عنه مغاير للألفاظ فنحن ننقل للناس ألفاظا وليست أشياء، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان.

نفهم من هنا أنّ جورجياس قد أخذ بالهدم الإيلي للمعرفة؛ فالعقل لا يمكنه غدراك الحقيقة لأنها ليست موجودة أصلا، ثم إنّ البحث عنها يعتبر مجرد سير نحو الأمام لن يعرف نهاية ومستقرًا، لكن ومع هذا لا يعني البتة أنّ الفلسفة السفسطائية لم تحمل في جوهرها فكريا تنويريًا قامت على أنقاضه فلسفات كبرى، بل حملت في مقابل هدمها للقيم والمعرفة نظرة كوتية شاملة للإنسان والعالم، وفي مثل هذه البناءة يحمل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تنتقل عبر العصور إلى جماهير الشعب لتحديث ثورة كوبرنيكية على مستوى الأفكار والتصوّرات.

هذا النوع من المعرفة يتضمن الوصول إلى نتائج من مقدمات معلومة ومشاركة عند كافة الناس مثال عن ذلك معرفتنا بأن جميع المعادن تتمدد بالحرارة، والحديد معدن يجعلنا نستنتج على الفور ونستدل على أنه هذا الأخير يتمدد بالحرارة بما أنه معدن، وكذلك عند معرفتي أن كل إنسان فان، وبما أن سقراط إنسان فهذا يقودني مباشرة إلى استنتاج أن سقراط هو الآخر فان، وهكذا فإن في هذه المرحلة والنوع من المعرفة الاستدلالية التي أطلق عليها سبينوزا أيضا اسم "العقل" ينتقل من معلومات معلومة إلى استنتاج أفكار أخرى مجهولة، وأيضا من شيء إلى آخر ناتج عنه مثل معرفة أن الحرارة تذيب الجليد، وأيضا معرفتي بأن الشيء عندما يكون بعيدا يبدو أصغر من حجمه تقودني إلى معرفة أن الشمس بما أنها بعيدة فهي أكبر وأعظم مما تبدو لي، وكذلك عندما نتأثر بشيء ما جسديا فإننا نعلم من هذا أن جسدا على ارتباط وثيق بعقلنا، رغم أننا لا نعلم على وجه الدقة كيف يرتبط الاثنان معا ولا طبيعة الإحساس ذاته، مما يقودنا هذا إلى أنه عندما نفكر فإننا لا نستطيع التفكير بمعزل عن الجسم وبالتالي نستنتج أن هذا الإنسان هو هيئة من هيئات الجوهر الواحد، لكنه حامل لشيئين هم الامتداد والفكر، وعليه فهذا النوع يستنتج فيه المعلول من علته.

¹ - محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، مرجع سابق، ص ص 48، 49.

تمهيد:

القول فيها أنّ الفلسفة اتخذت منهجا كوتيا من حيث أنّها راحت تسعى إلى الثورة على نظرية أكثر تبليغا وإقناعا من تفسير الخرافة والأسطورة، حيث كانت تفسّر الموجودات الطبيعية والعلل القصوى بإرجاعها إلى أصول غامضة إن لم نقل غير مفهومة لأنّها في الغالب تؤول إلى تفسيرات خفية، فكانت المبادئ الطبيعية خطوة تقديمية في تاريخ التفكير اليوناني العلمي والفلسفي على حدّ سواء.

شهدت نهاية القرن 6 ق م تطورا فكريا هاما حاول فيه الفلاسفة تجاوز التعليقات المباشرة والأحكام العقلية التي لا تتجاوز إطار الطبيعة والمادة التي اكتفى بها الأيونيون، إلى الكشف عن مبادئ أو قوانين خارجة عن نطاق الطبيعة ونقصد بالدرجة الأولى مبادئ وقوانين مستمدة من التجريد النظري مرتبطة بالميتافيزيقا، لذا أمكننا أن نقول أن البحث قد تعيّر لأنّ الوسيلة فيه قد أخذت منعطفًا آخرًا رغم أن الهدف متعلّق بفهم الوجود الإنساني، ونحن إذ نعبر عن هذه الفكرة نقول أنّنا أمام مقولة " من الحسّ إلى العقل".

سقراط (Socrate) (469،399): فيلسوف يوناني، وأحد اللّوحات التي وصلتنا عن "أفلاطون" * من خلال محاوراته المعرفية والأخلاقية و "زينوفون (430، 354) ** و "أريستوفانيس" (446، 386 ق م) ***؛ ذلك لأنّه لم يترك لنا كتبًا أو دواوينا يمكننا أن نستند إليها ونحن نتحدّث عنه كشخصية أو كفكر، ويقال أنّ سعيه الدائم وراء الحقيقة أدخله في نقاشات طويلة ومريرة مع الحركة السوفسطائية التي تنتمي إلى نفس عصره زمكائيا، هذا وقد أسّس فلسفته على طريقة بارمنيدس من حيث أنّ الأشياء واحدة وثابتة.

عاش سقراط فترة ازدهار الحكم الأثيني وتدهوره أمام أسبرطة في معركة البلوبونيز، ومع استعداد أثينا لتهيئة شؤون البيت من جديد في مناخ شبه هيستيري وجهت اتهامات إعدام وأحكام على أصعدة مختلفة طالّت المئات من الشّباب، فبينما كانت المدينة تبحث عن قادتها الأصليين، أصبحت تحاول جذب قادة أجنبية لمساعدتها في الحرب، وهو الأمر ذاته الذي جعل حدّا لحياة سقراط باسم الإلحاد والتمرد على تقاليد البوليس.

* في محاورتي " دفاع سقراط " و " المأدبة " و " المأدبة " يبيّن أفلاطون الوجه الملائكي لأستاذه سقراط من خلال وفائه لقوانين الدولة، واهتمامه الكبير بشباب أثينا من خلال تعليمهم الفضيلة مجانا.

** كان زينوفون يتألّم عندما يسمع أنّ سقراط بنكران الآلهة وجرّ الشّباب إلى تبني مواقف عدائية نحوها، وأنّ آراءه لم تكن ثورية بقدر ما كانت إصلاحية للخير العام.

*** تناولت هذه الشخصية في مسرحية "السحب" سقراط بطريقة تمثيلية ساخرة في إطار النقد السياسي اللاذع، ويظهر أريستوفانيس سقراط على أنّه سوفسطائيّ بامتياز ورجل شارع أثيني يتلاعب بعقول الشّباب.

1/ الرؤية الفلسفية عند سقراط:

كان سقراط يرى أنّ المعرفة الصّحيحة هي التي تنشأ من ماهيات الأشياء باستعمال الطرق الصّحيحة للوصول إلى المعرفة، الأمر نفسه بالنسبة للأخلاق التي لن يكون لها أساس صحيح إلاّ قامت على طريق العلم كوسيلة، لهذا السّبب اختلف البحث في المعرفة عند سقراط مقارنة بالفلاسفة السّابقيين، فالفكرة العاظمة في هذه الأخيرة تتمثل في بلوغ الأشياء في ذاتها من خلال عللها والوسائل المؤدّية إليها، مع الفصل بين القول بمعرفة الماهيات باعتبارها المعرفة الحقيقيّة وإمكانية وجودها الحقيقي.

لم يكن لدى سقراط أيّ مذهب أو نسق فلسفيّ ينسب إليه، ولم يكتب لأنّ عصره كان يهتمّ فقط بكتابة المسرحيّات، ويتفق سقراط مع السّفسطائيّين في أنّ الفلسفة ينبغي أن تنصرف عن دراسة مشاكل الطّبيعة وأنّ تتّجه نحو دراسة الإنسان ومشاكله في جانبها الاجتماعيّ والفردية، فموضوعات الطّبيعة وكيفية نشأتها وطرق تغييرها لم تعد مجدّية وجدّية بالدراسة؛ فقد شغلت تفكير الأوّلين بدون أيّ نتيجة، لذا انصبّ اهتمام سقراط على جانبين رئيسيّين هما الإنسان والدّولة، ولا يهتمّ بالنظر في طبيعة الوجود على الإطلاق، ونقصد من حيث خصائصه التي تسري على قوانين العالم الطبيعيّة الفيزيائيّة في علاقتها بالإنسان من زاوية تمثّلها كموجودات، وهو يركّز البحث في مجال القيم وطبيعة ماهيتها وعلاقتها بتحليلات الرّوح؛ والإنسياق وراء البحث عن زمكانيّتها وهل هي مجرد معانٍ في العقل، أم لها وجود مستقلّ عن العقل؟ إلى غير ذلك من المباحث التي يتناولها عادة علم الأخلاق واللاهوت وعلم الجمال، وهي العلوم التي تبحث في المسائل المتصلة بطبيعة العلم الإنساني من حيث إمكانه ووسائله وصوابه وخطئه وحدوده التي يقف عندها، وهو ما يجعلنا نقول أن هناك حدًا فاصلاً بين مبحثي الوجود والمعرفة عند سقراط خاصّة فيما يتّصل بالموضوعات التي تبحثها نظرية المعرفة على وجه العموم . وامتداداتها على قضايا النّفس والرّوح، ذلك أن التعريف الحقيقي لأي علم لا يكون إلا بعد الإلمام بمسائله ومباحثه، إضافة إلى أن غموض معنى الفلسفة، وتطوره من عصر إلى عصر يجعل من الصعب الإتفاق على تعريف محدد لمعناه الاصطلاحي، فكان لا بد من الإشارة ولو بشيء من الإيجاز إلى ديدن الإهتمامات السقراطية، فلقد كانت الفلسفة في زمن طاليس تبحث عن المادّة الأولى للكون، أو بالأحرى العناصر الأساسية التي تكوّننه، واستمر هذا النقاش عند السوفسطائيين الذين استخدموا الفلسفة في التضليل والتشكيك من أجل مصالحهم وتغليب وجهات نظرهم، لكنّ سقراط استطاع تحويل التفكير الفلسفي من التفكير في الكون، وعناصر تكوينه إلى البحث في نماذج لتعريف الفلسفة، وانتهى إلى القول بأنّها البحث بوساطة النظر العقلي عن حقائق الأشياء وقيمتها من زاوية الخير والفضيلة.

لقد تغير مفهوم الفلسفة في عصر السفسطائيين وسقراط، فاهتموا بالناحية العملية لنتائج التفكير الفلسفي، وانتقل التفكير من البحث النظري إلى البحث العملي، فصارت مباحث الفلاسفة في هذا العصر تدور حول الإنسان وما يتعلق به من ناحية أخلاقه وسلوكه في الحياة من جهة، و الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها من جهة أخرى، ومن هنا أطلق اسم الفلسفة على كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكري في مقابل العلم الإلهي الذي يصل إليه الإنسان بطريق الوحي، وهكذا صار معنى الفلسفة العلم العقلي المنظم.

أ/ الطبيعيات:

لعل الإشكالية الأولى في أي فكرة أو فلسفة أو حتى نسق علمي هي مسألة تتعلق بالدرجة الأولى عن بدايتها الأولى، الأمر الذي يجعل أماننا حقائق ذات وجوه متعددة؛ الطبيعة بين الظاهرة والتصور، بين الصيرورة والسكون، ثم أفكارنا وعلاقتها التاريخية والاجتماعية... بحيث أن آخر كلام نبديه إزاء الظواهر -على اختلافها- سيصير إلى بداية الإشكالية ومنطلق التساؤل الأول الذي دفعنا إلى البحث فيه: من أين نبدأ؟ هل نبدأ بالأشياء أم بوعينا بالأشياء؟ ثم هل الذهن أسبق من الطبيعة أم أن الطبيعة هي العنصر الأول بحيث لن يكون الفكر إلا نوعا من الترجمة التي تدعي الوقوف على حقائق الأشياء؟

كان سقراط مهتماً بالمسائل والنظريات الفلسفية التي كانت في أثننا بمنتصف القرن 5 ق م "حين كنت شاباً يافعا كنت مهتماً بإلحاح بهذا النوع من المعرفة التي يطلق عليه اسم "البحث في الطبيعة" فوجدت فيه روعة لا تضاهي، فبواسطته يمكن معرفة علل كل شيء، تلك العلل التي تأتي الأشياء بسببها إلى الوجود ثم تختفي أو تستمر في الوجود... وقد انتهيت إلى رأيي بهذا الشأن وهو أنه قد ظهر عجزني وعدم استطاعتي الإستمرار في مثل هذا البحث"، إلى جانب هذا اعتبر سقراط مثل هذا العلم أسطورة خداع إلى حد ما؛ لذا لم يعد يهتم بالبحث عن علل الموجودات بقدر ما صار مهتماً بالقيم وغايات الموجودات.

وجد سقراط أن تفسير الفلاسفة الطبيعيين للكون غير واقعية، ذلك لأنها فسرت الأشياء تفسيراً آلياً بحثاً في حين أن القول بأن الأشياء هي على ما هي عليه أحسن، وهو في تأسيسه لمنظوره العلمي الجديد نراه يبحث عن أسس ومبادئ ثابتة، إذ أن العلم لا يبدأ إلا من تحديد المعاني وإقامة التصورات بطريقة الإستقراء والانتقال من الجزئي إلى

الكلي، من أجل الوقوف على الحدّ الكلي والماهية المشتركة وإثبات أنّ الموجودات العقلية هي الموجودات الحقيقية والأصلية لكلّ فكرة⁽¹⁾.

مع أنّ سقراط أعجب بقول أنكساغوراس بفكرة العقل، إلّا أنّه وجد أنّ أنكساغوراس لم يحسن استخدامه، ذلك لأنّه لم يستخدم العقل إلّا حين تعذّرت عليه التفسيرات الأخرى؛ لم يعط هو النظريّة النحو الذي تتضمنه، لقد فكّر أنّه ليس كافيا أن نضع العقل دفعة واحدة في أصل العالم، كان لابدّ من إظهار أنّ الأشياء كلّها تحمل سمة العقل من حيث هي منظّمة على أحسن نحو ممكن، فوضع المفاهيم والاستدلالات في قوالبها الخاصّة هي عملية تجميعها في إطار نسفيّ يضمن لها سلامة المبادئ والغايات، فالتعريف هو مجرد التعبير عن الأشياء والمفاهيم بالكلمات، ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة⁽²⁾.

من هنا أمكننا القول أنّ فلسفة سقراط هي فلسفة للإنسان، حيثلم يهتمّ بالطبيعيّات والرياضيّات كما يجب وأنما نظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق، وذلك استنادا على فكرة العقل بدل الإدراك الحسيّ، وهنا يتضح أنّ رؤية سقراط تتمثل في أنّ العقل جوهر العالم وكلّ شيء صادر عنه، إذ هو الذي يحكم العالم وهو الذي يوجدّه، حيث كان العالم عنده كاملا يسيطر عليه العقل و يدير شؤونه وينظمه تنظيما متجها نحو الخير حتما، وهو يجل في هذا العالم و يجعل منه كلا متكاملا وجميلا

ب/فكرة الماهيات:

كان يقول أنّ في الكون من الأمثلة الدالة على التناسق والإنسجام، ما لا يمكن فهمه من قبيل الصدفة المحضة، أو على الأقل من دون علة لأنّ الأمر سيكون أكثر تعقيدا إذا فهمنا سير العالم من دون علل وهو فهم من شأنه أن يجعله معقدا عقليّا، تماما كما نجهد شؤون الآلهة وأحوال السّماء، لذا ميّز بين موضوع العقل وموضوع الحسّ، وواجب الإنسان إزاء هذين الموضوعين هو الإكتفاء بقدرة العقل على الوقوف على مضامينها (الموضوعات) لأنّ الأصل فيها غموض يعقبه غموض آخر، هنا بشرّ سقراط بالتفسير الغائي في الإعتقاد بأنّ لكلّ شيء غاية يسعى إلى بلوغها وفيها يتحقّق كماله، وعلى هذا الأساس قال سقراط بأنّ في الكون مثلا أو نماذج هي بمثابة غايات أو

¹ - عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1983، ص 104.

² - محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلايفة اليونان، الإسكندرية: الدلتا للطباعة والنشر، 1992، ص 20.

حدود قصوى تسعى الأشياء المحسوسة إلى الوصول إليها ومحاولة الإقتراب منها ما أمكن، وهي سبب كون الأشياء وفسادها وكل شيء يصير ما هو بسبب اقترابه منه أو مشاركته في مثاله.

الشيء يصبح جميلاً قدر مشاركته في مثال الجمال أو محاولته الإقتراب منه؛ الأشياء لا يمكن تفسيرها بالعناصر الماديّة التي تتركّب منها وإنما تتعلّق قبل كلّ شيء بمبدأ يوجّه امتزاج العناصر، فينتهي بكلّ كائن إلى كماله الخاصّ به ويربط الكائنات جميعاً بعضها ببعض بروابط متناسقة، من هنا وجّه سقراط جلّ بحثه في معرفة الماهيات أو المدركات الذي من شأنه أن يوصلنا إلى ماهيات الأشياء⁽¹⁾، ومرّد ذلك أنّ سقراط يري أنّه لا يوجد علم خارج الملكات الدّهنيّة وأنّه يحتوي مبدأ الحقيقة في ذاته، لكن سقراط بإعلانه معرفة الماهيات في عالم ندرکه بالتعقّل الخالص، لم يعتبرها المعرفة الحقيقيّة كما أنّه لم يقل أنّ وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي، وإنما اقتصر على إعلان المبدأ القائم على معرفة الماهيات باعتبارها المعرفة الوحيدة التي تتمتع بالصدق.

غير بعيداً ممّا ذكرناه سابقاً نجد أنّ الرسالة السماويّة التي كان سقراط يعتقد أنّه يحملها، تظهر مجسّدة إلى حدّ كبير في فلسفة أفلاطون على أنّ القوانين الأزليّة للأخلاق والفرّ ليست قيماً مباشرة وموروثة، بقدر ما تضرب بجذورها في عمق الموجودات المثاليّة التي لا ندرکہا إلّا بإعمال العقل، حتّى يتمكّن من صناعة نموذج للطبيعة البشريّة والموجودات المحيطة بها يتوافق مع الوجود المحكم للنموذج الإلهي، ويرى أفلاطون أنّ الجمال هو حالة كشف صوفي لجمال مطلق في ذاته ولذاته، أي الجمال المفارق والشمولي ونموذج النماذج ومثال المثل؛ أي الجمال المطلق وحين يبحث في الجمال لا يبحث عنه في عالم الجمال بل في عالم الحقّ، ولهذا نجده يخلط مثالات الجمال والخير والحق ويضع العقل والفضيلة كمعايير للجمال العلوي المتعالي.

يصل العقل إلى إدراك الوحدة الشاملة والنظام الكلي للأشياء من خلال إدراكه لنفسه وفهمه لماهيته التي هي جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وبالتالي يمكننا القول هنا أنّ العقل في هذه المعرفة ينتقل من التأمل ومن الفكرة الكاملة المكونة عن ماهية الصفات الإلهية إلى إدراك ماهية الأشياء التي ما هي إلا امتداد للصفات الإلهية، وهنا تتشكل معرفتنا للأشياء من خلال تلك المعرفة العقلية المكونة لدينا عن الجوهر الإلهي اللامتناهي، ومن هنا نستنتج أنّ معرفة الأشياء وكذا "القوة التي يستمر بموجبها كل شيء في الوجود تنتج عن الوجود الأزلي لطبيعة "الله"، وهذا ما ندرکه في المستوى الثالث لمعرفتنا التي نصل فيها إلى معرفة مباشرة (حدسية) بالأشياء عن طريق ماهيتها الخاصة، حيث يكون العقل فيها أفكاراً مطابقة عن أنفسنا وعن الأشياء كما هي في الله وكما يتصورها الله، لأن الحقيقة كما تقوم في صفتها المطابقة مع الموضوع الخارجي.

¹ - عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979، ص ص 26، 27.

علينا أن نشير إلى أن دلالة كلمة الإله تأخذ المفهوم الذي يعني المادة المكونة مثل قولنا الخشب مادة الكرسي، وهو بناء الوجود ذاته الكامن تحت كل الأشياء والحوادث والذي يشكل غالب العالم، وأيضا لا بد أن يكون هذا الإله كاملا وتاما وإلا فسوف يكون محدودا أو ناقصا، وبما أنه متعال عن النقص فهو الكامل المطلق، وهذا يعني أنه لا يتغير ولا يتبدل أبدا، لأن التغير هو صفة لشيء يبحث عن الكمال، أما الكامل فلا يتغير لأنه لا يوجد نقص به، فيجب على هذا الجوهر أن يكون لا متناهيا ومستقل عن أي موجود آخر فضلا عن كونه خالدا كاملا لا يتغير بحسب الظروف، لأن التغير قد يعني الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال، وبالتالي فإن هذا الجوهر الواحد هو الحقيقة الكاملة و الأساسية في هذا العالم أو الوجود، وكل ما في الوجود أو الكون هي صفات أو أشكال لهذا الجوهر الوحيد، ونعني هنا أن الصفة هي التي تجعلنا نحدد ماهية الإله فهي تنكشف للفكر باعتبارها جوهرًا، ويدركها العقل في هذا الجوهر على أساس أنها ماهيته، وبهذا فهي ما يكون بها الجوهر وبدونها لا يكون ولا يمكن تصوره وتعبير آخر هي ما لا يوجد الشيء ولا يتصور بدونها، فإذا كان الله هو الجوهر الواحد فالصفة هي التي تعبر عن الجوهر ووجودها يعني بالضرورة وجود الجوهر، كما أن لله صفات لا متناهية وبما أن الله خفي لا يظهر للعيان هنا تأتي الصفة أو صفات الله اللامتناهية التي تظهر للناس فيتين بذلك وجود الله الضروري ويدركه العقل، "وهذا الرأي يتكشف لنا، على وجهين: الوجه المادي والوجه الذهني، أي أننا نعرف من الجوهر صفتين: الإمتداد والفكر، ولكن ذلك لا يمنع في وجود عدد لا متناهي من صفات أخرى للجوهر نصل إليها بالمعرفة على اختلافها، وما يمكننا إدراكه منها صفتان فقط وهما صفة الفكر وصفة الامتداد، يعني العقل والمادة بشكل أوضح، ويجب أن ننتبه هنا أن الفكر والإمتداد هما ليسا شيئين أو جوهرين مستقلان أو منفصلان عن بعضهما البعض، بل هما صفتين لجوهر واحد "فالله إذن كائن ممتد ومفكر في وقت واحد وإذا أردنا الدقة في التعبير قلنا أن الله ليس ممتد كسائر الأشياء الفردية بل هو الإمتداد ذاته أي النظام الكلي للمكان وليس الله فكرة معينة كبقية الأفكار الفردية بل هو الفكر كله أو النظام الكلي للأفكار، وبالتالي فإن الإمتداد صفة الجوهر وكذلك الفكر صفة لنفس الجوهر وكل منهما لا يمكن أن يوجد بدون الآخر.

من هنا نستنتج أن تعريفات الجوهر لا تنطبق على أي شيء جزئي، وبما أن أشياء العالم من نبات وحيوان وإنسان في حاجة إلى أشياء أخرى لتوجد، فإن هذا يقودنا إلى فهم أن الجوهر عنده يرتبط بمفهوم الإله، فمتى استبدلنا كلمة جوهر بكلمة إله لم يحتل المعنى في شيء، وإلى جانب الصفات الأساسية للجوهر يمكن القول أنه واحد، أزلي، لا نهائي، وضروري.

2/الفضيلة:

النظرية السقراطية في المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها، بل كانت مطروحة لغايات عملية بدءاً من تعريفه للفضيلة ومن ثمة ممارستها في الحياة اليومية، وهذا الأمر يميلنا إلى النقطة الرئيسية في تعاليم سقراط الأخلاقية وهي التوحيد بين الفضيلة والمعرفة.

لم تكن الفلسفة عند سقراط ديناً مقدساً أين يكون الخير تطابقاً مع رغبة الآلهة، ولا علماً قائماً بذاته يتراوح بين ما وراء الطبيعة والطبيعة في حد ذاتها، بل كان فن انسجام الذات وتديير شؤون البيت حيث الخير خير في ذاته وباعتباره كذلك يحدث رضا الآلهة ويجلب استحسان المجموع، ونقصد بالدرجة الأولى السياسة والأخلاق أين كان يرى أنّ المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل بغرض الوصول إلى المعرفة، كما أنّ الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق العلم، فالفضيلة تقوم على العلم؛ ومن أجل المعرفة لا بدّ من توفّر شرط الأخلاق، الأمر الذي يستوجب البحث في طرق الوصول إلى المعرفة⁽¹⁾.

ردّ سقراط على موقف السفسطائيين الذين أكدوا أنّ الإنسان مقياس الخير والشر والصواب والخطأ، كما أراد بناء الأخلاق على أساس العقل وجعلها تقوم على قواعد ثابتة بنفي أيّ سلطة عليها من الخارج من شأنها أن تجعل الحقائق نسبية والقيم والمبادئ الإنسانية والخلقية متغيرة بتغير ظروف الزمان والمكان، فالعقل عامل مشترك بين الناس جميعاً وهو أداة المعرفة ولذلك فهو أساس العمل، فعن طريق السكينة والإستقرار التفسيين يمكننا فهم ما يجوب في طبيعتنا الإنسانية، إذ يرتبط الخير والسعادة بمعرفة النفس من خلال تطهيرها من مختلف الأحكام السابقة والسعي وراء الإعتدال والعدالة... وهي خصال متى أحسن الإنسان استعمالها تحوّلت إلى فضائل، ومعنى هذا أنّ الأخلاق عند سقراط من حيّز العقل لا من حيّز الدين أو التقاليد، فلكي نتحقّق بالأخلاق الفاضلة لا بدّ من أن نتحقّق بالعلم والمعرفة، ولا بدّ لمن كان دأبه العلم والمعرفة أن يكون ذا أخلاق فاضلة ممّا يوحي بنوع من الوحدة بين العلم والفضيلة⁽²⁾.

حاول سقراط هدم النظرية السفسطائية فعمل على تحليل بعض المفهومات والمصطلحات الأخلاقية؛ فبحث عن تعريفات بعض المصطلحات مثل: الشجاعة، العدالة، التقوى، ولقد وصل سقراط بالعقل إلى القيم المطلقة في

¹ - Norman Gulley, **The philosophy of socrates**, London: Macmilan, 1968, p 75.

² - عبد الرحمن مرجب، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 104.

مجال الأخلاق باعتبار أنّ كلّ الفضائل جزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة، لذا فإنّ المعرفة هي الفضيلة الوحيدة وهي تشمل جميع الفضائل الأخرى، أو بعبارة أخرى تلتقي فيها جميع الفضائل الأخرى⁽¹⁾.

الطبيعة البشرية في نظره جسم وعقل يسيطر على دوافع الحسّ ونزواته، وليس مجرد شهوات ولذات كما كان الأمر عند السفسطائيين، وإذا كانت النفس أسمى جزء في الإنسان وأقدسها وكانت وظيفته معرفة الصّور "صورة الخير باعتبارها أقصى صورة"، فإنّه يجب أن تكون هناك علاقة تطابق بين معرفة الشّيء وممارسته كفضيلة، وكذا تعليمها للآخرين لأنّ الفصيلة لا يمكن تلقينها بالمحاضرات والتبليغ كما هو الشأن عند السفسطائيين باعتبارها نشاطا وسلوكا ضمن أطر اجتماعية محدّدة.

إذا كان السفسطائيون قد اعتبروا اللذة غاية الأفعال الإنسانيّة فإنّ السعادة عند سقراط تقوم في سيطرة العقل على نوازع الهوى ودوافع الشهوة لأنّ الفضيلة وليدة المعرفة.. متى عرف الإنسان الخير حرص على فعله ومتى أدرك الشّر تجنّب به ولا يأتي الشّر إلّا من جهله؛ وهكذا بدت العلاقة وثيقة بين المعرفة والفضيلة عند سقراط.

فالمبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه الأخلاق السقراطية أنّ الفضيلة هي العلم؛

* التقوى هي العلم بما يجب نحو الله.

* العدالة هي العلم بما يجب نحو الآخرين.

* القناعة هي العلم بما يجب نحو النفس.

وفي كلّ هذا التربية شرط أساسي في تكوين الفضائل والفضيلة هي الخير.

يحدّد سقراط الفضيلة في اتباع القانون وكان يرجع المقاييس الأخلاقية إلى المنفعة، غير أنّ الأخلاق السقراطية ترجع المعيار إلى المنفعة فإنّها تعني بها السعادة التي تعود على المجموع.

تختلف الأخلاق السقراطية عن الأخلاق السفسطائية من ناحية الوسيلة، إذ الوسيلة عند السفسطائيين هي الخطابة بينما عند سقراط هي الديالكتيك.

النتيجة عند سقراط تؤدّي إلى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه في حين الثانية تؤدّي إلى البراعة والمهارة والمنفعة الشخصية، وذلك على حساب المعرفة في حدّ ذاتها، والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون عن مثل هذه الإنزلاقات المعرفية، والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون من حيث أنّ السفسطائي كان يجمع القضايا وأنواعها والحجج وشروطها فقط من أجل الإبلاغ والمخاطبة.

¹ - W. K.C. Guthrie, Op Cite, p 78.

3/ المنهج السقراطي:

يري سقراط أنّ الأسلوب السليم لبلوغ الأسباب النهائية للموجودات بشقيها الماهوي والطبيعي يكمن في اكتشاف الخصائص العامة للفكرة باعتماد الطريقة الجدلية أو الإستقرائية؛ حيث كان يبحث عن حالات مفردة وفق تنظيم عقليّ أين يصنّف الأشياء حسب جنسها ونوعها، كما يرجع له الفضل في تعريف المصطلحات تعريفاً دقيقاً، ولا غرابة في ذلك إذ يعتبره السبيل الأنجع لكبح جماح وغلو النزعة السفسطائية التي جمعت بين الرأي ونقيضه.

*مرحلة التهكم:

مرحلة سلبية كان يتصنّع فيها سقراط الجهل والسذاجة ويتظاهر بتسليم أقوال محدّثيه ثمّ يلقي الأسئلة ويعرّض الشكوك، بحيث ينتقل من أقوال إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلّمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل¹، ويعتبر هذا النوع من المعرفة استدراجاً إلى منهج الديالكتيك الذي يسمح باستعراض جميع الآراء والنظريات بشكل شامل، يسهل فيها غرلة كل رأي يتنافى والإطار العام للنظرية.

من الأمثلة يعطي أفلاطون مثالا في محاوره "أوطيفرون": " يا أوطيفرون إنك رجل تدعو إلى التقوى والصّلاح بين الناس، فأذكر لي إذن معنى التقوى وأرشدني إلى الطّريق الذي إذا سلكته أستطيع أن أصبح تقياً"، وإذا كان سقراط قد اتخذ من التهكم أفضل سلاح في وجه السفسطائيين الذين كانوا يدعون أنهم يعرفون كل الأشياء معرفة كلية وشاملة، فإن المعرفة السقراطية قد جعلت هذا التهكم إلزاماً على كل فلسفة مقبلة، وهنا يكون سقراط قد وضع مقابل ادعاءات السفسطائيين الموسوعية شكاً مريباً يجعلهم على يقين تامّ أنّ الإنسان لا يستطيع الكلام عن شيء من دون أن يحدّده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن إسناده إليه، وأن القضية «الشيء هو ذاته وأنّ أهي أ» هي القضية الوحيدة التي يمكن إعلانها بحكمة، وإذا كان سقراط قد وضع شعار «اعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسفسطائيين، فليستنتج فحسب من هذه الوساطة الداخلية أن على الإنسان التمسك بمعرفة الخير كغاية قصوى لكل ما هو جميل.

ويغيّر الإنسان في الطبيعة مثلما يغير نفسه بنفسه، هذا الإنسان الذي يطبع الطبيعة بطابع السعي الدؤوب نحو الإستمرار يعتبر أرقى موجودات الطبيعة، فلقد تطورت مواضيع بحث الإنسان خطوة خطوة، ونما وعيه وهو يتأمل فيها مع فهم أشياء العالم، كما نما بمعرفة القوانين التي تحكم الطبيعة والناس، وكلما ازداد الإنسان وعياً كلما ازداد

¹ - أفلاطون، محاوره الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، القاهرة: دار الكتاب العربي، ص 327.

بعداً عن الحيوان وكلما صنع تاريخه بنفسه وبوعيه، ولهذا أصبحت المعرفة كلها ذا طابع اجتماعي، ونعني بذلك الدلالة الاجتماعية للمعرفة ومسئولية الفلاسفة إزاء قضايا الفهم.

*مرحلة التوليد:

مرحلة إيجابية إنشائية تكوينية، وفيها كان سقراط يساعد محدّثيه بالأسئلة والإعراضات مرتبة ترتيباً منطقيّاً للوصول إلى الحقيقة التي أقرّوا أنّهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ولا يحسبون أنّهم استكشفوها بأنفسهم. " كنت أشرف على الولادة، لا ولادة الأجساد بل ولادة النفوس، كانت لي القدرة على توليد الحقيقة في النفوس الجبلي بها" ففي محاوره مينون يستدعي سقراط عبداً صغيراً لم يدرس الهندسة مطلقاً ويرسم أمامه شكلاً هندسيّاً فيأخذ في سؤاله حتّى يجيله إلى الإجابة الصحيحة ويتوصّل إلى قضايا هندسيّة... العبد الصّغير استقى المعرفة من ذاته حيث كانت في نفسه موجودة فتذكرها.

مما سبق يتّضح أنّ سقراط قدّم تطوّراً للفكر كلّه سواء على مستوى الفرد أو الجنس على ضوء ثلاث مراحل: تتمثّل الأولى على نوع من الإيمان القائم على التصديق، وفي الثانية يظهر الفكر مفكّكاً ومشتتاً ينكر ما وصل إليه في مرحلة سابقة، وفي المرحلة الأخيرة يحاول إقامة جميع المدركات على العقل بعيداً عن إرهافات الحسّ ومقتضيات العادة، وهو في ذلك يؤمن بإمكانية استحداث مفاهيم معيّنة من خلال تعريفها تعريفاً محكم الحدود يمنع أيّ مغالطة على النحو السفسطائي على ضوء:

- الإيمان المطلق بإمكانية المعرفة من خلال استحداث وسائلها.
- ارتباط المعرفة بقيمة الفعل بحيث لم يعد كافياً معرفة الشيء بقدر ما يستوجب الوقوف على سبب وجوده بتلك الطريقة دون غيرها.

ويجتمع هذين الأساسين في المسعى الرئيسي للفلسفة السقراطية وهو اتّفاق المعرفة مع الفضيلة، والمعرفة المقصودة هنا هي تلك المعرفة المتعلقة بغاية الفعل وهو الوصول إلى السعادة بالمفهوم اليوناني للكلمة؛ وإذا كانت المعرفة هي التي تحدّد السلوك فإنّ الفضيلة هي التي تؤطّره وتضع له الإطار العام والتمثّل في الخير الأعظم.

هذا التصرّو يخدم غاية فلسفية، ذلك أنّ الفهم الحقيقي لكلّ معرفة إنسانية لا يكون إلا بالوقوف على مسأله ومباحثه ومناهجه، إضافة إلى أن غموض معنى الفلسفة، وتطوره من عصر إلى عصر يجعل من الصعّب الإتياف على تعريف محدد لمعناه الاصطلاحي، فكان لا بد من الإشارة ولو بشيء من الإيجاز إلى مفهومها وأهم ميادين التي تسبح في فلكها، وتصنيف المشتغلين بها منذ بداياتها إلى زمن الفيلسوف قيد الدّراسة، فلقد كانت الفلسفة في أول عهدها زمن طاليس تبحث عن أصل الوجود والصانع والمادة التي أوجد منها، أو بالأحرى العناصر

الأساسية التي تكوّن منها، واستمر هذا النقاش حتى أيام السوفسطائيين الذين شاع عنهم أنهم استخدموا الفلسفة في التضليل والتشكيك من أجل تغليب وجهات نظرهم، لكنّ سقراط استطاع تحويل التفكير الفلسفي من التفكير في الكون، وعناصر تكوينه إلى البحث في نماذج لتعريف الفلسفة، أين عزّف الفلسفة بأها البحث بوساطة النظر العقلي عن حقائق الأشياء وعن الخير والفضيلة، فالفلسفة إذًا ليست في معرفة الأشياء المحسوسة، بل في معرفة المعقولات؛ فالفيلسوف لا بد أن يكون عالماً أولاً ثم يشرع بعد ذلك في التفلسف، ثمّ إنّ من أهم مميزات الفلسفة الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها، ومن هنا أُطلق اسم الفلسفة على كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكري في مقابل العلم الإلهي الذي يصل إليه الإنسان بطريق الوحي، وهكذا صار معنى الفلسفة العلم العقلي المنظّم.

تمهيد:

غير بعيداً مما ذكرناه سابقاً نجد أنّ الرسالة السماوية التي كان سقراط يعتقد أنّه يحملها، تظهر مجسّدة إلى حدّ كبير في فلسفات لاحقة على أنّ القوانين الأزليّة للأخلاق والفرنّ ليست قيماً مباشرة وموروثة، بقدر ما تضرب بجذورها في عمق الموجودات المثاليّة التي لا ندرکها إلّا بإعمال العقل، حتّى يتمكّن من صناعة نموذج للطبيعة البشريّة والموجودات المحيطة بها يتوافق مع الوجود المحکم للنموذج الإلهي، ويرى سقراط عكس السفسطائيين تماماً أنّ الجمال هو حالة كشف صوفي لجمال مطلق في ذاته ولذاته، أي الجمال المفارق والشمولي ونموذج النماذج ومثال المثل؛ أي الجمال المطلق وحين يبحث في الجمال لا يبحث عنه في عالم الجمال بل في عالم الحقّ، ولهذا نجدّه يخلط مثالات الجمال والخير والحق ويضع العقل والفضيلة كمعايير للجمال العلوي المتعال، وهي النظرة التي ستصلح قانوناً عامّاً في فلسفة أفلاطون لاحقاً، من جهة أخرى كانت الرّوح العامّة لليونان تقتضي ظهور الحركة السفسطائيّة، كما أنّ الفلسفة في تطوّرها في القرن السابع والخامس قبل الميلاد كان يلحّ على وجود حركة جذريّة من شأنها أن تصنع فهماً آخر للعالم والإنسان، وكانت نتيجة هذا التطور دخول العنصر الإنساني بكلّ خصائصه المميّزة إلى جانب الطبيعة الخارجيّة وارتفاعه عنها.

مهما يكن الأمر فقد ظهر فاصل بين العقل والطبيعة، ومن يعترف بأنّ العقل أرقى منها وكانوا يقولون بمجموع الحقائق التي وصلت إلينا عن طريق الحواس أو تأثرنا في معرفتها بالتقليد، وعلى العموم فقد أتوا بمبدأ البحث الموضوعي تخلّص فيه العقل البشري شيئاً فشيئاً من المادة في تفسيره لأصل الكون المادي الظاهر. دعت العقليّة اليونانيّة إلى أهميّة الفلسفة والتساؤل عن الفضيلة والخير، وبيّنت أنّ كليهما لا يمكن أن يتحقّق إلّا عن طريق معرفة مطابقة لهما، فالفلسفة أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، ولما كانت الغاية الطبيعيّة للإنسان تتمثّل في ممارسة العقل، فإنّ الحياة العقليّة المكرّسة للتأمّل والنظر هي مهمّة الحقيقة وبها يبلغ كماله وسعادته، كما تقوم هذه الأخيرة على فاعليّة العقل وأنّ التّفلسف هو غاية الحياة الإنسانيّة بحكم طبيعتها المكتملة لذاتها، ويستخدم أرسطو كلمة العقل للتعبير عن بعد النظر وتدبير الأشياء كما تعني الإختيار الحرّ الذي يقرّره الإنسان بما يلائم طبيعته التي تنشأ الحقيقة بجميع حيثياتها.

1/ إشكالية الحسّ والعقل:

إذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية متعلقة بـ " أصل الكون " و " صيرورة الطبيعة "، فإنّ المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ مع السفسطائيين مع البحث في " وضع الإنسان في هذا الكون "، وكانت آراء الفلسفة الماديّة كونيّة Cosmique أما الفلسفة السفسطائية فقد تحدّثت عن الإنسان كمركز للعالم لذا اعتبرناها فلسفة إنسانية بامتياز .

نحن لا ننكر اجتماع الخطّ الماديّ بالفكر الإنساني على ضوء جدليّة خصبة مع أواخر المرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية، أين أضحت مشكلة الطبيعة ومشكلة العقل مركزين هامين عند أفلاطون وأرسطو فيما بعد... وفي هذا توجيه إلى منطق جديد وثورة عقليّة على مستوى < الفكر .

آمن الفلاسفة السابقون على السفسطائيين بحقيقة مطلقة يكتشفونها وشكّوا في صدق الحواس، لكنّ السفسطائية أثبتت أنّ عالم العقل ليس أصدق من الحواس، لذا قالوا: " إذا انقسمت الحقيقة في عالم الحسّ فلا بدّ أن تنقسم في عالم العقل أيضا " .

لد تغيّرت الغاية من التّفلسف والتّفكير بشكل عام عند السفسطائيين، وأصبحت غاية التّفكير عندهم هي الإنتصار على الآخر وكانت وسيلتهم في ذلك الإقناع والإغراء، ثمّ إنّ مفهوم التّفلسف ذاته قد تغيّر وتغيّرت تبعاً لذلك القيم والمعايير الفكرية التي كانت تميّز أنماط الحياة، وأصبحت قيمة المعرفة تقاس بمقدار نفعيتها للحياة الثقافيّة السائدة ومقدار نفعيتها في الدّفاع عن قضيّة الفرد.... هنا أصبح المفكّر الحقيقي هو الذي يجيد اختيار الموضوعات التي سيناقشها ويقدمها إلى الآخرين بشكل جذاب .

لم تبلغ الصّلة الوثيقة بين الفلسفة والمجتمع في اليونان كما بلغت لدى السفسطائية لأنّها حركة أظهرتها الظروف السياسيّة والإجتماعيّة في القرن 5 ق م أين سخّر السفسطائيون الفلسفة للخدمة العامّة ولم يرو فيها رأي الأولين من نظر في الوجود، من هنا فإنّ ممارسة فعل التّفلسف ليس سلوكاً مقدّساً ومنزّهاً، كما ادّعت أو تصوّرت سلطة العقل التقليدي وإتّما يمكن لأيّ مواطن مجتهد مهما كانت طبيعة مهنته أو موقعه الإجتماعي أن يتفلسف، ويصبح حكيماً وفيلسوفاً بالطريقة التي صار عليها الفيلسوف السفسطائي، وهي طريق العلم والمعرفة والإجتهد والإحتكاك بذوي الخبرة والعلم بالمجال الفلسفي، فصارت الفلسفة عند السفسطائيين تعني ممارسة المعرفة التعليميّة والتّربويّة ارتباطاً وثيقاً بالواقع العلمي والتّفصي للإنسان أي تعلّم دروس في كافّة العلوم والمعارف مقابل الأجر؛ بمعنى أنّ التّفلسف هنا له طابع تعليمي ويمارس حسب حاجة وطلب المتلقّين والمريدين له مثل فئة الشّباب والأسر المواطنة التي ناصرت التّغيير الإجتماعي التي تخلّصت من إرث الفكر المتحجّر، من هنا ظهر الصّراع الفكري الذي

خاضه السفسطائي ضد التفكير التقليدي والأسطوري الغيبي المتوارثين عن المرحلة الهيلينية القديمة أو ضد النزعة السقراطية الأخلاقية الصاعدة.

2/ المميزات:

- * مع السفسطائيين وسقراط نشهد عصر النقد نظرا لتراكم التراث الفكري وملائمة الظروف ونقصد بالدرجة الأولى حرب البيلوبونيز وهزيمة إسبارطة.
- الإشتراك في المعادة للتوجه المادي لأهم يعينان بالقضايا الإنسانيّة، فعندما ظهر السفسطائيون جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله بدءا، ونقصد بالدرجة الأولى القانون والعادة والسلطة وهنا بالضبط قوض السفسطائيون كلّ مثال للقيم (الخير والشر والسعادة والجمال...)
- نقد التقاليد الدينيّة (سادت نوع من اللأدرية)، بحيث لم يصبح من الأهمية أن يكون الإنسان متدينا بقدر ما تتجلى أهميته في كونه فاعلا في الوسط الذي يعيش فيه (متعلما، منتجا...).
- كانوا على اتصال مباشر بالشباب اتّصلهم المباشر بأسباب المعرفة، لأهم كانوا يؤمنون بأنّ تغيير أنماط السلوك في المجتمع متعلق بتغيير نمط التفكير، لذا أتهم السفسطائيو بمحاولة قلب النظام في كثير من المرات.
- استخدام الجدل في تعليم الفضيلة.
- انطلقوا من التجربة الإنسانيّة واعتبروها بمثابة المركز الذي لا يجب لأيّ فلسفة كانت أن تحيد عنه إذا ما أرادت أن تلامس الوضع الأصلي للمعيش اليومي.
- * هل بدأ سقراط بالعلم الطبيعي وانتهى إلى نقده أم العكس؟

بحث سقراط عن مذهب إيجابي في الأخلاق، إذ تعتبر محاولة لإقامة أخلاق حرّة لم يسبق لها مثيلا في تاريخ الفلسفة، لأنّ الأحكام الأخلاقية لا تتوالى عنده اتفاقا، وإنما تتابع دائما حسب نظام عقليّ ثابت تتلاقى حلقاته ونؤلف تسلسلا يكشفه العقل فيما بعد⁽¹⁾؛ حيث طلب سقراط الحدّ الكلي وانتقل منه إلى الماهيات المشتركة أو الطّبائع العامّة للأشياء وهو نوع من التخصيص استنادا إلى عامل اللّغة، وكثرا ما كان يسعى إلى استتصال أسباب الخرافة والتعصّب من خلال الشك في العالم المحيط بنا، وخلافا للسفسطائية لم يمتدّ شكّ سقراط نحو مواضيع الألوهيّة وتبني موقف واضح إزاءها.

¹ - محمد عبد الرّحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 103.

- كان مدافعا عن القانون ضد الطبيعة، فإذا كان وجود مبدأ جديد يقر صراحة على أن المعرفة تتمثل في الوصول إلى حقائق وماهيات الأشياء، فإن وجهة التفلسف هذه المرة ستكون المدركات العقلية بوصفها موجودات ذهنية وليس العالم الخارجي كما كان سائدا من قبل.

- انتقد التعليم السفسطائي القائم على الأجر، حيث أنهم لم يرتفعوا إلى مستوى الحقائق الكلية والمطلقة، بل ظلوا في المستوى الجزئي المحسوس، حيث أنهم لم يقولوا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والتدبر وإنما بقوا حبيسي الوجود المباشر والمحسوس.

- انتقد نسبة المعرفة وقال أنه ما دام العقل مشتركا بين جميع الذوات الفاعلة، فلا بد أن يكون له موضوع مشترك تتفق عليه العقول ويكون ثابتا لا يعترضه أي تغيير، وله وجود حقيقي في العالم الخارجي، بمعنى أنه لا بد من وجود حقائق ثابتة في العالم الخارجي وهو الأمر الذي رفضه السفسطائيون جملة وتفصيلا.

3- الأخلاق:

ترفض الأخلاق اليونانية بصفة عامة، أي تقيد بالقواعد والقوانين ويعتبرون أن هذه القواعد هي أعباء على الوجود البشري إذ تجبره على التقيد بسلوكات محددة، وبذلك يفقد الانسان حريته وتمنعه من تحقيق ذاته الأصلية، وبهذا فالفلسفة الإنسانية تركز على أهمية الذات والتي يكون لها بعد اجتماعي في حركيته، وتنادي الأخلاق اليونانية بالمواقف الأخلاقية التي توفر الطمأنينة والسعادة بدلاً من الواجب، وعلى ما هو مقبل وجديد وليس كل ما هو تقليدي، وهذا النوع يتجه إلى المستقبل ويتحدد الفعل فيها بأخذ كل ما هو جديد لتحصيل الاستقرار، فالأخلاق اليونانية هي أخلاق فردية ونسبية متغيرة ومثلونة وفقاً لما يختاره الفرد وهو في كامل حريته الشخصية التامة، فهو فرد يختار ما يشاء وهو مسؤول عما يختاره لأنها تصدر من الذات، وهذه الذات هي فردية، فالذات الفردية لا يجمعها اشتراك في العام بل يجب أن تكون متفردة، فإذا أحييت الذات إلى نفسها، فمعنى ذلك أنها تحيل إلى ما ترسب فيها من تجارب سابقة، ومهمة الفرد في المرحلة الأخلاقية هي أن يفهم معنى مقولة: "على المرء أن يختار ذاته"، ويُقصد بها مبدأ سقراط "اعرف نفسك بنفسك"، وبهذا يكون اختيار الفرد لنفسه عن طريق معرفته لنفسه غير أن السفسطائي يبين أن هذا النوع من المعرفة ليست تأملية ولا هي موضوعية، بل هي ذاتية سمتها فعل الاختيار.

لقد اعتبر الفلاسفة اليونانيين الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة وقد درسوا معظم القضايا الأخلاقية إن لم يكن جميعها وكان لهم أكبر الأثر في الفلسفات اللاحقة بحيث يسهل علينا أن نرى بصماتهم واضحة في الفكر الفلسفي في العصور الوسطى والعصر الحديث بل لا نكون مبالغين لو قلنا إن لكل نظرية فلسفية عامة أو أخلاقية خاصة

لقد كان للسوفسطائيين عناية خاصة بالإنسان والارتفاع به فوق الطبيعة ولكنهم قد أسرفوا فجعلوه مقياسا للخير والشر والحق والباطل والجمال والقبح وقد كان سقراط دائما على النقيض من هؤلاء يؤمن بالقيم الخالدة قيم الخير و الحق والجمال ويعتبرها معايير مسبقة تحكم فعل الإنسان. هذا وتعتبر السفسطة الجد الأعلى للمذاهب الإلحادية وإن لم يكن السوفسطائيين ممن يدعون للإلحاد أو اللادينية ولم يشتهر ذلك عنهم، كما زعم السوفسطائيون أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى وأن القوانين الوضعية ما هي إلا تحد لها : ومن ثم كانت تلك القوانين نسبية وغير واجبة الاحترام فهم لا يعترفون بمصدر للإلزام الخلقى أصلا سوى تلك القوانين الوضعية بل بناء على ذلك لا معنى وقد ذهب سقراط إلى ضرورة الإيمان بأن القوانين الواجبة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الخالق في قلوب البشر والإنسان بفطرته يبحث عن السعادة فإذا علم أن الفضيلة هي الطريق الوحيد الموصل إلى السعادة سلكه لا محالة، وهذا في حد ذاته قائم على افتراضات مجردة كافتراض أن العلم يوجب العمل وأن كون الفضيلة طريق وحيد للسعادة معلوم بالضرورة وهذا بلا شك غير وارد.

مما سبق يتضح أن سقراط والسفسطائية كانا متجاوزين لمختلف الأطروحات التي حملتها الفلسفات السابقة وممهدة في الآن نفسه للفلسفات اللاحقة، ونحن نرى التطور الطبيعي للفكر عند سقراط عبر ثلاث مراحل:

استخدام العقل وعدم الوثوق به على سبيل الإطلاق ومن ثم الشك في نتائجه وغاياته وإنكار مراحل السابقة ثم العودة إلى العقل كأساس للمعرفة وذلك استبعادا للعادة ومختلف الشروط النفسانية، ومن هنا تؤكد الفلسفة اليونانية على أهمية الفرد وتحرره من كل أنواع السلطة: سلطة الدولة (الإستبداد السياسي)، سلطة الجماعة (طغيان الموروث الثقافي والخضوع لسلطة الشيخ)، سلطة الأفراد (مرض الأنانية والإفراط في الفردانية)، ويجتمع علماء الاجتماع في مختلف العصور على اختلاف توجهاتهم السياسية على نقطة معينة تتمثل في أن المجتمع هو حرية المبدأ والغاية، وهو المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء آخر سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه؛ إذن هي أخلاق السعادة التي تؤمن بقدرات الذات الفاعلة في تحقيق غاياتها في المجتمع؛ تؤمن بقدرات الذات على فهم نشاطاتها المختلفة والإرتقاء في حضن هذا العالم الذي يمضي بسرعة هائلة، والخوض في غمار أحداثه بكل استقلالية عن الأطر الرجعية الماضوية والأنساق الإستبدادية المغلقة، وهي تختلف عن الأنظمة السياسية في كون هذه الأخيرة مركزها المنفعة وهو أمر يطرح إمكانية اضطهاد الأقليات بأطرافها المتباينة، فالفلسفة السفسطائية مثلا تهتم بحقوق الأقليات بقدر ما تهتم بحرية الفرد والذي من شأنه أن يكون سندا قويا لتلك الأقليات من خلال فتح أبواب النقاش وتوفير مناصب العمل وتزويدها بمختلف متطلبات الحياة (الإنتاج)، لكن هذه النزعة الفردانية Individualisme كثيرا ما تكون مصدرا لمزاعم متصارعة تحكمها أيديولوجيات تتمتع

بنفوذ سياسي واقتصادي رهيبين، وهنا تتمثل من جديد حدود العدالة في إمكانية تكريس التعاون من خلال محاولة إيجاد خطوط التماس بين الأطراف المتنازعة، وكذا التخفيف من بؤر التوتر في الحياة الاجتماعية وهو الأمر الذي ظهر فيما بعد باسم ديمقراطية البوليس والتي تجمع بين قيم الإنسانية وتطلعات الحرية.

تمهيد:

يَتَّفِقُ المؤرِّخون على أنَّ أفلاطون هو أرسطوكليس Aristocles ولد بين عام 428، 427 ق م من أسرة أرسقراطية عريقة بأثينا، عاش حياة زاخرة بالتعليم والتعاليم، هذا إلى جانب الأثر البالغ الذي تركته الحياة العلميَّة والسياسيَّة الزاخرة في أثينا وبلاد اليونان، حيث عاش فترة اضطراب فكري وسياسي كبير، كما شهد تضارب التيارات الفكرية وعندما نتحدث عن هكذا تيارات لا نستثني الديانات المترسبة من الفكر الشرقي القديم والتي حملتها تأثيرات الفلسفات اللاحقة فيما بعد.

هذا وكان لحرب أثينا وإسبارطة أثرها البالغ في بلورة مفهوم الحرية ضدَّ الهيمنة، وهو الأمر الذي فهمه أفلاطون فهما فلسفيًا عميقًا، وما زاده عمقا لقاءه بأستاذه سقراط في ريعان شبابه وإيمانه المطلق بأسلوب الجدل كنمط لفهم الحياة بشتى أنواعها، وإيمانه الزاسخ بضرورة تبني الأفكار السقراطية فيما يتعلق بسبل المعرفة وطرق سياسية المدينة، لكن في مقابل ذلك شهدت المدينة اليونانية تمزقا كبيرا من كل الشرايين النابضة بالحياة الإجتماعية وأصح السلوك السياسي وجها آخر لقانون الحرب، ونحن نلاحظ في مؤلف "الجمهورية" تصويرا حيا لشخصية اسمها "تراسيماخوس" من أقوال سقراط حول العدالة وارتباطه بالفضيلة والخير.

والحق أنَّ أزمة العصر الهليني كانت أزمة شاملة مسّت كلَّ أسس البنيان الإجتماعي للمدينة اليونانية، بعبارة أخرى التقاليد المتوارثة في ميدان الدين، حيث فهم الإنسان اليوناني ذاته فهما عميقا وهي تنفصل عن الوجود الحسي وعن الكيان الإلهي لتقول بضرورة إصلاح ظروف الناس المعيشية، بعدما اختبأت لمدة طويلة الطبقة البرجوازية وراء ستار الأسطورة والآلهة، ويجب الإشارة أيضا إلى أنَّ موضوع الآلهة بقي غامضا في فلسفة أفلاطون حيث لم يبدي موقفا صارما من القضية، لأنَّ من خصائص الفكر اليوناني أيضا إقامة نوع من الإنسجام بين العالم الباطن والعالم الخارجي؛ بين ما نعيشه كمعطى حسي وبين ما ندركه باعتباره تصوّرات ذهنية، وبين العالم الأكبر والعالم الأصغر وكانت نتيجة كلِّ تعارض بين الدّات وموضوعها فكر قاصر أو على الأقلّ غامض وعاجز عن الوقوف بطريقة علمية على حقائق الأشياء، وسنحاول هنا التطرّق إلى أبرز ما تضمّنته الفلسفة الأفلاطونية من أفكار ومواقف تعبّر عن الرّوح اليونانية فكرا وممارسة.

1/ نظرية المعرفة:

يعتبر أفلاطون المؤسس الحقيقي لهذه العقلانية الكلاسيكية، فلقد كان غرضها عنده التمييز بين عالم المعرفة وعالم الإعتقاد استنادا إلى النموذج الرياضي، والمعرفة وفق هذا النموذج قبلية وليست بعدية ضرورية وليست عرضية، كلية وليست جزئية.

أعجب سقراط بقول أنكساغوراس بفكرة العقل إلا أنه وجد أنه لم يحسن استخدامه، ذلك لأنه لم يستخدم العقل إلا حين تعدّرت عليه التفسيرات الأخرى، فقال بـ "العقل الحكيم" ووصفه بأنه أدق الأشياء لا يشوبه أي غموض ولا يسمح بأي إمكانية للإقتران بأجسام فيزيائية أو جسمانية؛ إنه بسيط متجانس في جميع أجزائه يتّصف بالبساطة والمعرفة والقوة، ويرى أفلاطون أنّ كلّ الفنون ذات الشّأن تستلزم المناقشة وإمعان الفكر في الطبيعة وفي السماء وهو ما يجعلنا نحصل على السمو الفكري والكمال الصحيح، وبالمقابل فإنّ المصادفة التي شغلت أنكساغوراس الذي كان رجلا من النوع المعنى بالمعرفة زودته بعلم طبيعة العقل والطّباع الأخرى والتي تمّ تناولها فيما بعد كمواضيع أساسية.⁽¹⁾

من المعروف أنّ الفلسفة اليونانية في مرحلة النشوء كانت مادية بامتياز لأنّها تناولت بالدراسة أصل الكون؛ وهي دراسة تقول مع هيراقليطس بـ "التغيّر الدائم" وبـ "الثبات" مع بارمنيدس والخاصية التي يمكن أن تجمع كلّ هذه التفسيرات هي أنّها اعتمدت على الحسّ تارة وعلى العقل تارة أخرى، إضافة إلى ظهور تيار ثالث حاول التوفيق بين العقل والحسّ الأمر الذي كانت خلاصته تباين أنواع المعرفة (يقينية، ظنية) ومن حيث طريقة تحصيلها (مكتسبة فطرية، مستحيلة، ممكنة)، ومن بين هذه الآراء المتضاربة جاء موقف أفلاطون الرافض للحواس بوصفها مصدرا للمعرفة، إلى درجة أنّه أبعد العقل عن الحواس باتجاه الممارسة الخالصة للتفكير القبلي، مشيدا بدور القيم الجمالية من حيث طبيعة الخير والشر والسلوك الحسن والسيء، بغرض إثبات أنّ العلم والمعرفة يجب أن يكون مركزا للسلوك.⁽²⁾

في محاوره الجمهورية يميّز أفلاطون بين نوعين من الوجود: الوجود المحسوس والوجود المعقول، فكما أنّ الوجود وجودين كذلك فإنّ المعرفة معرفتين؛ معرفة ظنية بالمتغيّر المحسوس ومعرفة يقينية بالثابت المعقول (المدرّك بالعقل).

¹ - أفلاطون، محاوره فايدروس، تقدم أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار ريب للطباعة والنشر والتوزيع، 200، ص 101. ينظر أيضا كريم متي، الفلسفة اليونانية، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971، ص 67.

² - أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، تر: عزّت قربي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 154.

أما عن المعرفة الأولى فإن أفلاطون يقرّ بأن المعرفة الحسيّة لا تعبّر تمام التعبير عن أصل الموجودات وحقيقتها، بحيث أنّه من يعرف الجمال في ذاته يدرك مباشرة أنّ الموجودات الحسيّة مجرد صور من الأشياء في ذاتها، يقول أفلاطون: "عندما يكون الشّيء جميلاً عن الآخر فإنّه لا يتفوّق عليه بالجمال وإنّما باللذّة والألم"⁽¹⁾، والمعرفة الثّانية تمثّل العالم العقلي وهو بدوره يحمل جزئيين: جزء يمثّل المفاهيم الرّياضيّة وجزء يمثّل الأشياء في ذاتها أو المثل والفرق بين الإثنين يكمن في نقطتين:

أ- المعرفة الأولى تضطرّ إلى استخدام الأشكال المحسوسة على الأقلّ كمساعد لها في براهينها، أمّا الثّانية فإنّها لا تلجأ إلى استخدام المحسوس في أيّ مرحلة من مراحل المعرفة.

ب- المعرفة الأولى تبدأ من فروض تنتهي إلى نتائج أمّا الثّانية فإنّها تنتهي إلى مبدأ أوّل مطلق لا يفترض شيئاً بل يفترضه كلّ شيء⁽²⁾.

اعتقد أفلاطون أنّ الحوار بمرحلتيه هو الطّريق الوحيد للبحث عن الفلسفة فاصطنع الجدل وأطلق عليه العلم الذي ليس بعده مناقشة، وقد عرّفه بأنّه المنهج الذي يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً، أو هو الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة أخرى. ويندرج الفكر في المعرفة من الإحساس إلى الظنّ إلى العلم الإستدلالي إلى التعلّل المحض مدفوعاً بقوة باطنة وجدل صاعد، فالفلسفة تبين للحواس أنّ هذا مرئي ملموس أمّا ذلك الذي تراه بطبيعتها الخاصّة عقليّ وخفيّ⁽³⁾، لأنّه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يصلح أن يكون أساساً لغيره مثل الرّياضيّات التي تعدّ بمثابة الواقع الوحيد الحقيقي الذي يميّز عن الظواهر الحسيّة، والرّياضيّات أدنى من معرفة المثل، ويرى أفلاطون أنّ معرفة الوجود معرفة حقيقيّة تتوقّف على دراسة الوجود نفسه، وكذا البحث في الأشياء من خلال أوجه الشّبه الموجود فيما بينها أو معرفتها بطريقة مباشرة من خلال ذاتها⁽⁴⁾، كما تؤمن النّفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، ويدرك بالعقل الصّرف والماهيات تتحقّق فيه بالذّات على نحو تحقّقها في العقل وتكون مفارقة للمادّة بريئة عن الكون والفساد.

¹ - أفلاطون، محاوره جورجياس، تر: محمّد حسن ظاظا، مراجعة علي سامي النشار، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1970، ص 74.

² - عزّت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، بيروت: جامعة الكويت، 1993، ص 209.

³ - أفلاطون، محاوره أوطفرون، أقريطون، فيدون، تر: زكي نجيب محمود، مصر: مكتبة الأسرة، 2005، ص 212.

⁴ - أفلاطون، محاوره كراتيلوس، تر: عزمي طه السيّد أحمد، عمان: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995، ص 74.

ويمكن تلخيص هذا في المخطط التالي الذي يعطي لنا عرضاً مجملًا ومنظمًا لنظرية المعرفة الأفلاطونية⁽¹⁾:

التعقل	المبادئ	ما هو مدرك بالعقل (العالم المعقول)
(الإدراك الحدسي المباشر) العلم اليقيني		
الفكر والإستدلال	الرياضيات	

اعتقاد (رأي)	المعرفة الحسية	الأشياء الحسية
صور وظلال الأشياء (وهم)	(العالم المحسوس)	ما هو معتقد

إذا كانت المعرفة تنشأ دون أي اقتران بالحواس، فما أصل المدركات التي تتمتع بها مختلف حواسنا؟ تعدّ الحجّة التي تدلّ على هذه القدرة في فهم الحقائق المحيطة بنا فطريّة في كلّ ذهن إنساني ويشرح أفلاطون هذه القدرة في محاوره مينون مستعينا بأسطورة الكهف (التذكّر)، أين يتبيّن الجدل في ملاءمة المثل بعضها مع بعض، وهو الذي يجعل العلم ممكنًا لأنّ العقل يكون مرتبًا في أنواع وأجناس إلى أن يبلغ الخير في ذاته⁽²⁾، فالجدل يتصوّر العالم المعقول على حقيقته بالتّزول من أرفع المثل إلى أدناها، ويمكننا ترجمة أنواع المعرفة وما يقابلها في تنظيم الموجودات على التّحو الآتي:

¹ - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000، ص 186.

² - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1936، ص 84.

- الإحساس وهو صور وظلال للأشياء التي لا يمكنها التعبير عن الواقع في معناه البريء من عوارض الأشياء وأشباحها في اليقظة؛

- الظن وهو الحكم على المحسوسات اعتمادا على رأي أو اعتقاد؛

- الإستدلال وهو علم الماهيات الرياضيّة المتحقّقة في المحسوسات " إنّ علم الحساب مفيد لمقاصدنا لأنّه يرفع العقل ويرغمه أن يحاجّ بشأن الأعداد المجرّدة، ولن تصدّه أية محاولة لقصر الحاجة على مجموعة من الأشياء المرئيّة أو الملموسة، علينا أن نعامل علم الفلك معاملة علم الهندسة وتجاهل السّموات المرئيّة إذا أردنا أن نوجّه عقلنا نحو القصيد المفيد"⁽¹⁾.

- التعقّل وهو الإدراك الحدسي المباشر وإدراك الماهيات المجرّدة في كلّ مادّة، من هنا يكون العقل بمثابة الأداة الوحيدة التي نستعين بها للوصول إلى المعرفة"⁽²⁾.

من هنا يمكننا القول أنّ العلم يدرس علاقة الموضوعات فيما بينها دراسة عقلية خالصة، وأنّ الفكر لا يصل إلى المثال أو التصوّر العقلي أو الفكرة الكلّية عن طريق عمليّة تجريد عقلي استنادا إلى العالم المحسوس أو معطيات التجربة، فالمفهومات الأخلاقية مثل الخير والعدالة مفهومة قبلًا بوصفها مثلا جوهرية ولا تحتاج لتقوم إلى أية وساطة خارجة عن الإطار العقلي، ومن ثمّة ليس هناك فارق جوهري بينها وبين الحقائق المجرّدة للمنطق والرياضيات.

2/الفضيلة:

في النفس ثلاث قوى: القوّة الشهوانيّة، القوّة الغضبيّة، القوّة العاقلة وكذلك الفضائل تنقسم هذه الأقسام لأنّ معنى الفضيلة هو تحقيق الطّبيعة، وتحقيق الطّبيعة معناه تعيين الحدود لكلّ فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى التّرتيب الذي وضعت من أجله:

القوّة الشهوانيّة: مهمتها خدمة القوّة العاقلة بعدم تجاوزها الحدود وأن تخضع لما تقوله القوّة العاقلة، وفضيلتها العفة وضبط النفس.

¹ - أفلاطون، الجمهورية المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمارز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص 527

² - F. M Conford, **Plato's theory of knowledge**, the theatetus and the sophist of Plato, New York : Macmillan Library of Liberal arts, 1989, p 106.

القوة الغضبية: مهمتها تلبية الأوامر الصادرة من القوة العاقلة وفضيلتها الشجاعة.

القوة العاقلة: مهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحكم على أساس الطبيعة وفضيلتها الحكمة.

بالإضافة إلى فضيلة موازنة بين مقتضيات وواجبات كل قوة من قوى النفس وهي العدالة.

3/الفن:

يعدّ أفلاطون أول فيلسوف يؤسس نظريًا لموضوع الفنّ والجمال على غرار فلسفته العائمة، والفنّ لديه عبارة عن نوعين من المحاكاة: المحاكاة السطحية كما هو الشأن في الموجودات الحسية، والمحاكاة المتعلقة بجوهر الشيء كما هو الأمر في العالم المثالي، كما يفهم أفلاطون فهما أخلاقيًا بمعنى أنّه الخير؛ فليس الجمال هو الصورة الحسية التي تحدث في النفس لذّة حسية جمالية، إنّما الجمال الحقيقي هو جمال الخير والحقّ (الفنّ هو تقليد التقليد) وهو تقليد الحسن لا وجود الصّور، فقد حارب أفلاطون خداع الحواس عن طريق التصوير وطالب بفن القياس الذي يفسّر النسب الحقيقية بين الأشياء بعيدا عن الزّيف والخداع، فالتنفس تندفع بالفطرة نحو كلّ جميل لأنّ الجمال شيء من طبيعتها ومصادفته في مكان ما هي بمثابة لحظة حاسمة للإرتفاع بالموجودات من مستوى الظلّ إلى مرتبة الألوان والقياسات، فكما يجب على الفنّان أن يلمّ بمعرفة حقيقة النفس البشرية، عليه أيضا أن يعرف الطبيعة الحقيقية للأشياء التي يتحدّث عنها دون الإكتفاء بمظاهرها الحسية، خاصّة وأنّ أفلاطون كان يسعى إلى طلب مثال الجمال بالذات وينكر المحسوسات المتغيرة على اختلاف أنواعها وأشكالها.

تظهر عبقرية أفلاطون في كونه استطاع أن يجعل من المفارق شيئا موجودا على الأقلّ كصورة ذهنية، وجودها وجود العالم الإلهي الذي لا يعتريه تغير ولا زوال، وكأنا إزاء شيء مفارق للمادة لكنّه بالمقابل يظل ملموسا، لكن كيف يمكن التسليم به كنموذج إلهي لا يشوبه نقد؟⁽¹⁾

غير بعيدا ممّا ذكرناه سابقا نجد أنّ الرسالة السماوية التي كان سقراط يعتقد أنّه يحملها، تظهر مجسّدة إلى حدّ كبير في فلسفة أفلاطون على أنّ القوانين الأزليّة للأخلاق والفنّ ليست قيما مباشرة وموروثة، بقدر ما تضرب بجذورها في عمق الموجودات المثالية التي لا ندركها إلّا بإعمال العقل، حتّى يتمكّن من صناعة نموذج للطبيعة البشرية والموجودات المحيطة بها يتوافق مع الوجود المحكم للنموذج الإلهي، ويرى أفلاطون أنّ الجمال هو حالة كشف صوفي

¹ - جورج سارتون، تاريخ العلم، تر: إبراهيم مذكور وآخرون، القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ج3، 1970، ص 33.

لجمال مطلق في ذاته ولذاته، أي الجمال المفارق والشمولي ونموذج النماذج ومثال المثل؛ أي الجمال المطلق وحين يبحث في الجمال لا يبحث عنه في عالم الجمال بل في عالم الحق، ولهذا نجده يخلط بمثالات الجمال والخير والحق ويضع العقل والفضيلة كمعايير للجمال العلوي المتعالي.

4/ السياسة:

تشير كل محاورات أفلاطون بصورة مباشرة إلى المسألة السياسيّة، ومع ذلك لا يوجد سوى ثلاث محاورات تشير عن طريق عناوينها إلى أنّها موجهة للفلسفة السياسيّة وهي: الجمهوريّة، السياسي، القوانين، ويسعى فيها أفلاطون إلى مدينة يكون فيها الحاكم حكيما ويكون فيها القاضي الأوّل فيلسوفا، لأنّه يستطيع أن يمارس قيادة المدينة بذكائه الخارق والمتمرس بعيدا عن إملاءات القانون ويعتبر أفلاطون هذا الوضع بمثابة المثل الأعلى للجمهوريّة، أمّا إذا كان هذا الهدف مستحيلا فإنّ تدريب المشرّع الفيلسوف لأمر حتمي، وذلك كي يتمكن إضفاء أحكام أخرى على القانون في حالة قصوره وعجزه عن التعبير عن إرادة المواطنين في المدينة.

يشرح أفلاطون بإسهاب في كتاب "القوانين" اقتراح نوع من التوفيق بين أعمال الذكاء وممارسة القوانين، لأنّ المطابقة بين الإثنين شرط أساسي لقيام دولة الحرّيات ومدينة القانون، كما يتحدّث في كتابه السياسي عن حكم القانون باعتباره أقوم الأشياء بعد الحكم المثالي، فكما أنّه يتعدّر أن نلتقي بمثل هذا الحاكم فإنّه لا بدّ من الإنصياح إلى توجيهات مكتوبة يتم الإسترشاد بهديها، وفي الرّسالة السابعة والثامنة نجد تأكيدا قويا على سيادة القانون كإطار محدّد لا ينبغي أن تحيد عنه السياسة العامّة للمدينة⁽¹⁾.

ثم إنّ العدالة هي المحافظة على القانون أو الإرادة الصّارمة من أجل إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، ونحن نرى أنّ العدالة لا تنفصل بتاتا عن القانون؛ كون أنّ العدالة خيرة عندما يكون القانون كذلك⁽²⁾، فالعدل هو أداء الفرد لواجبه وامتلاكه لما يخصّه، وبذلك فهم بأن أفلاطون يربط العدل بتقديم أداء الواجبات على امتلاك الحقوق، وفي الفلسفة الحديثة وخصوصا المثالية نجد 'كانط' خير ممثل لهذا الاتجاه حيث يعتقد أن الأولوية للواجب على حساب الحق، لأن الأخلاق تقوم على فكرة الواجب لذاته، ويقتضي الواجب القيام بالعمل لذات الواجب وليس لما يترتب عليه من حقوق من هنا فإنّ العدالة تقوم على مبدأ التوفيق بين الواجبات والحقوق، لأنّ العبرة ليست

¹ - إرنست باكر، النظرية السياسيّة عند اليونان، تر: لويس إسكندر، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1966، ص 75.

² - ليو شتراوس، جوزيف كريس، تاريخ الفلسفة السياسيّة من ثيوكلديدس حتى اسبينوزا، تر: محمد سيد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج1، 2005، ص 75.

بأسبقية أحدهما على الآخر وإنما بإحداث اتزان وتوازن بينهما، فبقدر ما يقوم الفرد بواجبات بقدر ما ينال حقوقا في مقابلها تتماشى مع طبيعة هذه الواجبات.

فإذا كانت الجمهورية بمثابة الغاية القصوى لتطور أي دولة واستمرار أي حكومة، فإنّ رجل الدولة أو السياسي تصنيف لأنماط الحكم بجميع أشكاله؛ وهذا ما يعبر عن حماسة أفلاطون لإنشاء دولة قوية تكفل مصالح المواطنين على تضاربها واختلافها، وهي تعكس بوضوح تطور الفكر الأفلاطوني في المجال السياسي.

5/ الألوهية:

من المعلوم أنّ فكرة الألوهية قد تضمّنت الإعتقاد المقدّس بمجموع التعاليم التي تحدّث عنها الإرث الشرقيّ القديم، ولم تكن لدى الإغريق عقائد دينية ثابتة، ولا طبقة كهان تمثل الإيمان وتحفظ التعليم وتشرح أصول العبادات، وإذا رجع الإنسان في مخيلته إلى بدايات الزمن الغامضة لوجد أنّ الديانة الحقيقة لم تنر ذهن الإنسان ولم تفسر نشأة الأشياء، وبالمقابل وعلى الرغم من سذاجة الأساطير التي تضمّنتها أطوار الفكر اليوناني والشرقيّ القديم إلا أنّها تعبر بشكل واضح عن ثقافة وأفكار المجتمع الذي خرجت منه، فالأساطير الإغريقية بقيت منفردة عن غيرها من الأساطير المختلفة باحتوائها على المنطقية والتعليل والدلالات الرّمزية المختلفة فبدت وكأنّها حقيقة وظلت هذه الأساطير طوال عصور مديدة غير مكتوبة يتلقاها الناس شفويا وينقلها الجيل إلى الجيل التالي بالكلمة المنطوقة، وفي معظم الأحوال كان يتناولها الكثير من التغيرات على يد من تسلّموها.

ويستطيع المفكر أن يضيف إليها بعض اللّمسات هنا وهناك، وأحيانا يتناول شاعر عظيم مثل هوميروس أو هسيود أسطورة ما ويرويها بطريقته الخاصة، وبواسطة أمثال أولئك الشعراء العظام انتظمت الأساطير شيئا فشيئا في اليونان، متأثرة بتطور العلوم والفنون والأفكار، فصارت لها طبقات وشرائح ووظائف تراتبية، ووصفت جميع العناصر الطبيعية وجعلتها تحت هيمنة الآلهة الصغار منهم والكبار، مما يدلّ على أنّها فسيحة الأرجاء تشمل السّماء والأرض والبحر والجحيم، بكلّ ما فيها من أشخاص ومخلوقات ومن دلالات اعتبارية بعيدة المدى والتأثير كما هي موجودة عند هسيود في (الثيوغونيا)، ومن يسعى للولوج في عالم الأسطورة اليونانية، يجد أنّها غنيّة بالمعالم الإنسانيّة والحضاريّة وأنّها أثّرت تأثيرا في ثقافات العالم الأوربي وبخاصة ضفاف البحر المتوسط وبنى عليها كبار الكتاب في العالم نصوصا أدبية نفيسة، واستوحى مضامينها موسيقيون لامعون في التراث الموسيقي الكلاسيكي، وابتكر أفكارها فنانون مهمّون في العالم من رسامين ونحاتين ومسرحيين.

يصل العقل إلى إدراك الوحدة الشاملة والنظام الكلي للأشياء من خلال إدراكه لنفسه وفهمه لماهيته التي هي جزء لا يتجزأ من الطبيعة، وبالتالي يمكننا القول هنا أنّ العقل في هذه المعرفة ينتقل من التأمل ومن الفكرة الكاملة

المكونة عن ماهية الصفات الإلهية إلى إدراك ماهية الأشياء التي ما هي إلا امتداد للصفات الإلهية، وهنا تتشكل معرفتنا للأشياء من خلال تلك المعرفة العقلية المكونة لدينا عن الجوهر الإلهي اللامتناهي، ومن هنا نستنتج أن معرفة الأشياء وكذا "القوة التي يستمر بموجبها كل شيء في الوجود تنتج عن الوجود الأزلي لطبيعة "الله"، وهذا ما ندركه في المستوى الثالث لمعرفتنا التي نصل فيها إلى معرفة مباشرة (حدسية) بالأشياء عن طريق ماهيتها الخاصة، حيث يكون العقل فيها أفكارا مطابقة عن أنفسنا وعن الأشياء كما هي في الله وكما يتصورها الله، لأن الحقيقة كما تقوم في صفتها المطابقة مع الموضوع الخارجي.

علينا أن نشير إلى أن دلالة كلمة الإله تأخذ المفهوم الذي يعني المادة المكونة مثل قولنا الخشب مادة الكرسي، وهو بناء الوجود ذاته الكامن تحت كل الأشياء والحوادث والذي يشكل غالب العالم، وأيضا لا بد أن يكون هذا الإله كاملا وتاما وإلا فسوف يكون محدودا أو ناقصا، وبما أنه متعال عن النقص فهو الكامل المطلق، وهذا يعني أنه لا يتغير ولا يتبدل أبدا، لأن التغير هو صفة لشيء يبحث عن الكمال، أما الكامل فلا يتغير لأنه لا يوجد نقص به، فيجب على هذا الجوهر أن يكون لا متناهيا ومستقل عن أي موجود آخر فضلا عن كونه خالدا كاملا لا يتغير بحسب الظروف، لأن التغير قد يعني الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال، وبالتالي فإن هذا الجوهر الواحد هو الحقيقة الكاملة و الأساسية في هذا العالم أو الوجود، وكل ما في الوجود أو الكون هي صفات أو أشكال لهذا الجوهر الوحيد.

ونعني هنا أن الصفة هي التي تجعلنا نحدد ماهية الإله فهي تنكشف للفكر باعتبارها جوهرًا، ويدركها العقل في هذا الجوهر على أساس أنها ماهيته، وبهذا فهي ما يكون بها الجوهر وبدونها لا يكون ولا يمكن تصوره وبتعبير آخر هي ما لا يوجد الشيء ولا يتصور بدونها، فإذا كان الله هو الجوهر الواحد فالصفة هي التي تعبر عن الجوهر ووجودها يعني بالضرورة وجود الجوهر، كما أن لله صفات لا متناهية وبما أن الله خفي لا يظهر للعيان هنا تأتي الصفة أو صفات الله اللامتناهية التي تظهر للناس فيتبين بذلك وجود الله الضروري ويدركه العقل، " وهذا الرأي يتكشف لنا، على وجهين: الوجه المادي والوجه الذهني، أي أننا نعرف من الجوهر صفتين: الإمتداد والفكر، ولكن ذلك لا يمنع في وجود عدد لا متناهي من صفات أخرى للجوهر نصل إليها بالمعرفة على اختلافها، وما يمكننا إدراكه منها صفتان فقط وهما صفة الفكر وصفة الإمتداد، يعني العقل والمادة بشكل أوضح، ويجب أن ننتبه هنا أن الفكر والإمتداد هما ليسا شيئين أو جوهرين مستقلان أو منفصلان عن بعضهما البعض، بل هما صفتين لجوهر واحد " فالله إذن كائن ممتد ومفكر في وقت واحد وإذا أردنا الدقة في التعبير قلنا أن الله ليس ممتد كسائر الأشياء الفردية بل هو الإمتداد ذاته أي النظام الكلي للمكان وليس الله فكرة معينة كبقية الأفكار الفردية بل هو الفكر كله أو

النظام الكلي للأفكار، وبالتالي فإن الإمتداد صفة الجوهر وكذلك الفكر صفة لنفس الجوهر وكل منهما لا يمكن أن يوجد بدون الآخر.

من هنا نستنتج أن تعريفات الجوهر لا تنطبق على أي شيء جزئي، وبما أن أشياء العالم من نبات وحيوان وإنسان في حاجة إلى أشياء أخرى لتوجد، فإن هذا يقودنا إلى فهم أن الجوهر عندما يرتبط بمفهوم الإله، فمتى استبدلنا كلمة جوهر بكلمة إله لم يحتل المعنى في شيء، وإلى جانب الصفات الأساسية للجوهر يمكن القول أنه واحد، أزلي، لا نهائي، وضروري.

تمهيد:

يبدأ أرسطو **Aristote (384 - 322 ق.م)*** دعوته بالإشارة إلى أهمية الفلسفة والتساؤل عن الفضيلة والخير، ويبيّن أنّ كليهما لا يمكن أن يتحقّق إلّا عن طريق معرفة مطابقة لهما، فالفلسفة أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، ولما كانت الغاية الطبيعيّة للإنسان تتمثّل في ممارسة العقل، فإنّ الحياة العقلية المكرّسة للتأمّل والنظر هي مهمّة الحقيقة وبها يبلغ كماله وسعادته، كما تقوم هذه الأخيرة على فاعليّة العقل وأنّ التّفلسف هو غاية الحياة الإنسانيّة بحكم طبيعتها المكّملة لذاتها، ويستخدم أرسطو كلمة العقل للتّغيير عن بعد النّظر وتدبير الأشياء كما تعني الإختيار الحرّ الذي يقرّره الإنسان بما يلائم طبيعته العاقلة.

تتراوح أعمال هذه الشخصيّة بين المثاليّة والمادّيّة، خاصّة وأننا عرفنا فلسفته على ضوء ميزتين:

* الوجود من حيث هو علّة وصورة، والتي تظهر بدورها في أربع أوجه؛

- الطابع المادي من حيث إمكانية تحقّقه في صورة
- الوجود من حيث صورة.
- علّة فاعلة والتي من شأنها أن تسمح بالحركة، وانتقال الأجسام من شكل إلى آخر وصولاً إلى المادّة الأولى، أين يبدو من العبث الحديث عن مادّة الشّيء لأنّه لم ولن يتحقّق في صورة، وتضمن الطبيعة جميع هذه التّحوّلات من المادّة إلى الصّورة، ويعتبر الله الضّامن الوحيد لكلّ حركة.
- مادّة الشّيء وصورته في حركيته وسكونه يهدف إلى غاية معيّة، والتي من أجله وجد أصلاً.

* النشاط الإنساني من حيث هو عمل وتدبير المنزل (الدولة)، والذي يستدعي قراءة لمختلف الشّروط الاجتماعيّة والبيئيّة المحيطة بالذّات العاقلة، لأنّه لا يمكن الوصول إلى نتيجة فعالة دون الإنطلاق من مبادئ مدروسة مسبقاً بطريقة منظمّة تستدعي روح العلم.

* الإبداع من حيث هو شعر وتمثيل، وفي المرحلة الإبداعيّة تنفجر المواهب الإنسانيّة لتعبّر عن فهم صحيح لما يجوب حولها.

* ولد في اسطاغيرا Stagiras وهي مستعمرة يونانيّة ومرفاً في مقاطعة مقدونيا، لكنّه قضى السنوات الأولى من حياته في عاصمة مملكة مقدونيا وحين بلغ الثامنة من عمره التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا، وما لبث أن برز بين أقرانه باطلاعه الواسع وذكائه الخارق؛ حيث كتب ف كلّ فروع المنطق والسياسة والأخلاق وعلم النفس والشعر..

1/ مفهوم العلم عند أرسطو:

تعلّق المصطلح الذي قدّمه أرسطو للعلم بمفهوم "الإبستمي" ولطالما تعلّق بدوره بمنظومة المعرفة التي لا ترسم لنفسها حدودا تفرضها مفاهيم الأشياء بمعنى أنّ المعرفة لا تقف عند الخبرة والمكتسبات، ولا تنضوي تحت إشكالية ماهية الأشياء، والقول بأنّ الشيء هو هذا وذاك ليس من المعرفة الحقيقيّة بشيء؛ بل المعرفة هي معرفة بالعلل ومبادئ الأولى.

يفرّق أرسطو في كتابه "ما بعد الطبيعة" بين الإحساس والتّجربة والفنّ والعلم والفلسفة قائلاً: "الرّغبة في المعرفة موجودة عند جميع النّاس بالفطرة، وآية ذلك اللّذة الحاصلة من الحواس.. فهي بصرف النظر عن نقدها تجلب لذاتها اللّذة، والفرق بين الحيوان والإنسان أنّ الحيوان يقف عند حدّ التخيّل والتذكّر ولا يكاد يوجد عند التّجربة. أمّا الإنسان فيرتفع إلى مرتبة الفنّ والإستدلال، وتقوم التّجربة في الإنسان على أساس الدّكرة وينشأ عن التّجربة الفنّ والعلم"، فالعلم عند أرسطو هو المعرفة البرهانيّة من خلال وسائط، وهي معرفة النّاتج من خلال المقدمات لأنّ العلم تحديد لعلّة الشّيء " العلم هو معرفة الأشياء من خلال عللها"

2/ تصنيف العلوم:

- العلوم النظريّة: غايتها طلب المعرفة للمعرفة وهي تتناول الوجود من ثلاثة جهات:

أ/ من حيث هو وجود بإطلاق وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي إلى المادّة كالحرك الأوّل.

ب/ من حيث هو مقدار وعدد وهو ما احتاج إلى العالم الخارجي دون المنطق إلى المادّة، العلم الرياضي ويسمّى العلم الأوسط ومن فروع الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقى.

ج/ من حيث هو متحرّك ومحسوس وهو ما احتاج موضوعه في حدوده وجود المادّة، وهذا هو وجود المادّة أو هو العلم الطّبيعي أو العلم الأدنى وهو يشمل علم الطّبيعة والآثار العلويّة والكون والفساد، علم النّفس وعلم النّبات والحيوان.

- العلوم العمليّة: وغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان وتشمل:

* الأخلاق وهي ما يهّم الفرد من سلوك وأفعال.

* السياسة موضوعها أفعال الإنسان داخل الجماعة.

- العلوم الإنتاجية: غايتها تدبير أقوال الإنسان من حيث إيقاعها في النفس أو من حيث قوت تأثيرها في الخيال وتبعاً لهذا تنقسم إلى الشعر والخطابة وتدبير المنزل، وأشرف هذه العلوم جميعاً هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل والعقل أسمى قوى الإنسان، وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التعرّير.

3/ الميتافيزيقا:

يذكر أرسطو في مقدّمة كتاب الميتافيزيقا أنّ الإنسان بطبعه يشواق للمعرفة، وليس من دليل أكبر من تلك اللذة الناشئة من عمل الحواس، غير أنّ ما تقدّمه لنا هذه الأخيرة لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية والفلسفية؛ فالحواس تكون الخبرة وهي تقدّم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة، كأن نعرف استعمالات الأشياء من أجل أغراض معينة، أما إذا حاولنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية فإننا لا نكتفي بذلك، لأننا نحاول معرفة العلة المفسّرة لارتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسية، فنحن نحاول البحث عن السبب أو العلة كون أنّ أصحاب الخبرة قد يعلمون أنّ شيئاً موجوداً لكنهم يجهلون السبب في وجوده، أما أصحاب العلم والفلسفة فيسعون إلى معرفة السبب والعلّة؛ ومنه فالميتافيزيقا إذن هو العلم الذي يصل إلى العلل الأولى للوجود، ويرى أرسطو أنّ الكلّي هو الحقيقة المطلقة لكنّه ومع ذلك لا يوجد إلا في الجزئي، ثمّ إنّ لا وجود لشيء مجرد والشيء المجرد لا بدّ أن يكون مخلوقاً من مادّة ذات شكل وكمّ ونوع، والمادّة تسبق اللامادة لأنّ الكمّ والنوع لا يمكن تحديدهما إلا بالمادّة، تماماً كما أنّ الإنسانية لا يمكن تصوّرها بعيداً عن الناس وكذلك الناس لا يمكن تصوّره بعيداً عن الإنسانية، فنزع الشيء المشترك بين الناس وبين الأشياء الأخرى يقودنا إلى تجريد الصفات عن أشياءها، ومن هنا تأتي أهمية دراسة الميتافيزيقا التي تقود الإنسان في نهاية المطاف إلى فهم الأشياء المحيطة به.

هذا وأطلق أرسطو على هذا العلم إسم الفلسفة الأولى أو الحكمة، ويذكر أرسطو في كتابه الميتافيزيقا أنّ الإنسان متشوّق للمعرفة والبرهان على ذلك واضح من تلك اللذة التي نستمدّها من عمل الحواس، غير أنّ ما تقدّمه الحواس من خبرة لا ترقى إلى مستوى المعرفة العلمية والفلسفية.. فالحواس تؤدّي إلى تكوين الخبرة وهي تقدّم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة، كما أن نعرف أنّ النار ساخنة وأنّ دواء معيّن قد أشفى سقراط من مرض معيّن هذه كلّها معارف مفيدة للحياة العملية، أما إذا حاولنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية والفلسفية فإننا لا نكتفي بذلك

لأننا نحاول معرفة العلة المفسّرة لارتباط الظواهر المشاهدة في الخبرة الحسيّة لأننا نحاول البحث عن السبب أو العلة؛ لماذا تكون النار ساخنة دائما؟ لماذا هذا الدوّاء بعينه؟

فأصحاب الخبرة قد يعلمون أنّ شيئا موجودا لكنهم يجهلون السبب في وجوده، أما أصحاب الفنّ والعلم والفلسفة فيتعمقون إلى معرفة السبب أو العلة الأولى، ويرى أرسطو أنّ الكلّي هو الحقيقة المطلقة لكنّه ومع ذلك لا يوجد إلاّ في الجزئي، ثمّ إنّ لا وجود لشيء مجرد والشيء المجرد لا بدّ أن يكون مخلوقا من مادّة ذات شكل وكمّ ونوع، والمادّة تسبق اللامادة لأنّ الكمّ والنوع لا يمكن تحديدهما إلاّ بالمادّة، تماما كما أنّ الإنسانيّة لا يمكن تصوّرها بعيدا عن النّاس وكذلك النّاس لا يمكن تصوّره بعيدا عن الإنسانيّة، فنزع الشّيء المشترك بين النّاس وبين الأشياء الأخرى يقودنا إلى تجريد الصّفات عن أشياءها⁽¹⁾، ومن هنا تأتي أهميّة دراسة الميتافيزيقا التي تقود الإنسان في نهاية المطاف إلى فهم الأشياء المحيطة به، وأخيرا يقدّم أرسطو تعريفا للميتافيزيقا يوحد بينها وبين الخوض في الإلهيات فيقول بثبات وخلود وجود ما يعتبر مفارقا، ولا ينبغي لهذا المفارق أن يكون إلاّ موضوع الإلهيات باعتباره أعلى أقسام العلوم النظريّة.

4- نظريّة المعرفة:

بحث أرسطو في طرق المعرفة المختلفة والتي شملت نظريّات دقيقة وعميقة خاصّة ما تعلّق منها بالإحساس والعقل، وقيمة كلّ وسيلة من هذه الوسائل في اكتشاف حقيقة الوجود وكذا تحديد المعرفة العلميّة.

تعدّ نظريّة أرسطو في المعرفة تمهيدا لنظريّته في العلم اليقيني الذي كانت غايته إدراك التّصورات والأنواع الكلّيّة بواسطة التّعريفات الثابتة، وبما أنّ الموضوع "الجوهر" هو موضوع العلم البرهاني، وبما أنّ الجوهر لا يدرك إلاّ بالكلّيّات فإنّ الأمر ينتهي إلى أنّ الفرد ليس موضوعا للعلم، لأنّ الإدراك الكلّي هو الذي يمثّل المعرفة اليقينيّة والجازمة "ليس كلّ قول جازم، الجازم الذي وجد فيه الصّدق أو الكذب"⁽²⁾، وهو ما يعرّب عنه ابن رشد (1126، 1198)* بالتّقريب: "فأمّا المقدّمة بالجملة فقد تقدّم رسمها حيث قيل أنّها أحد جزئي القول الجازم إمّا الموجب وإمّا السّالب، وقد تجد بأنّها قول حكم فيه بشيء على شيء وآخر فيه بشيء عن شيء ومنها موجبة

¹ - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مرجع سابق، ص 221.

² - أرسطو، العبارة، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980، ص 103.
* ولد ابن رشد في قرطبة (1126، 1198) من أسرة عريقة ذائعة الصّيّة في علوم الفقه والكلام، تقع مؤلّفاته في مجموعة تصانيف احتوت على مواضيع شتى تراوحت بين شروحات على كتب أرسطو، ومؤلّفات وضعها في الفقه والفلسفة والكلام وفي العلوم الطبيعيّة والرياضيّة والطّب.

وسالبة"⁽¹⁾، وقد سلك في سبيل هذه الغاية طرقاً متعدّدة تميّزت جميعاً بأنّها تهدف إلى الوصول إلى اليقين في طابعه الكلّي، من هنا تحدّد هدف العلم عنده وهو تحديد التعريفات الخاصّة بالأنواع المبنية على الماهيات الكلّيّة، وغاية الإستدلال هي الوصول إلى نتائج لازمة ترتبط بضرورة بمقدّمات يقينيّة، ولا يختلف الأمر في الإستقراء عنه في القياس لأنّ كليهما يبحث عن الارتباط الصّوري بين الجزئي والكلّي وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطاً ضروريّاً، يقول أرسطو في تعريف القياس: "قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنه شيء ما آخر من الإضطراب لوجود تلك الأشياء الموضوعه بذاتها، وأعني بذاتها أن تكون في غنى في وجوب ما يجب عن المقدّمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدّمات"⁽²⁾.

ذهب أرسطو إلى أنّ وسائل اكتساب المعرفة لدى الإنسان والحيوان تعتمد بداية على عمل الحواس؛ فالإدراك الحسيّ أول خطوات المعرفة ومن تكراره تتولد الذاكرة ثم الخبرة، وهذه كلها مشتركة بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان "إنّ الحرارة الطبعيّة فعلها في الأشياء/المنفصلة التي شأنها أن تصير إلى التمام هو الطبخ أولاً ثمّ التّضج ثمّ الهضم، وذلك أنّ ظاهره هو إتمام الكائن بفعل الحرارة الغريزيّة في الهيوالي الملائمة وهذا التمام هو الصّورة والطبيعة وهذا كلّه بالتّصفّح والإستقراء في الأشياء الطبعيّة والصّناعيّة"⁽³⁾، وفي نظريّة الإحساس يقول بأنّ العضو الحاس يتلقى صورة المحسوس في الأشياء بعملية تجريد مؤداها أنّ الأعضاء الحاسّة تجرّد الصّورة الحسيّة من مادّتها فينتبّع بها؛ أي انتقال الإحساس من الصّورة الحسيّة إلى الوجود بالفعل: "لا يمكن أن يقال أنّ المادّة اختلطت بالنّار التي أحرقتها حتّى ولا أنّها تختلط بها وقت ما تحرقها، كما أنّه قد لا يمكن أن يقال أنّها تختلط بنفسها في أجزاء النّار كما لا تختلط بالنّار نفسها، بل يقال ببساطة أنّ النّار تكوّنت وأنّ المادّة القابلة للإحتراق قد فسدت، كما أنّه لا يمكن أيضاً أن يقال لا عن الغذاء ولا عن صورة الخاتم أنّ الأولى باختلاطها بالجسم والثانية باختلاطها بالشمع، ينبغي الإعتراف أيضاً أنّه لا الجسم ولا البياض ولا كميّات الأجسام يمكنها أن تختلط بالأشياء مادام أنّه يرى على الضدّ من ذلك أن الإثنين يقيان، كذلك البياض والعلم في الواقع لا يمكنها أن يركّبا خليطاً ولا أيّ واحد من الكميّيات أو الخواص التي ليست قابلة للإنفصال"⁽⁴⁾، معنى هذا أنّ الإحساس عند أرسطو ليس عملية جسمانيّة

¹ - ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيزاز جيهامي، المجلّد الخامس من كتاب أنالوطيقا الثاني، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1996، ص 374.

² - أرسطو، التحليلات الأولى، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980، ص 142، 143.

³ - ينظر ابن رشد، الآثار العلويّة، تحقيق سهيل فضل الله أبو واقية وسعاد علي عبد الرزاق، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994، ص 66.

⁴ - أرسطو، الكون والفساد، تر: أحمد لطفى السيّد، مصر: الدار القوميّة للطباعة والنشر، العدد 3، د س، ص 160، 161.

كما يرى أفلاطون إنما هي عملية تستدعي عمل النفس واستخلاص الصورة من مادتها تمهيدا لعملية تجريد أخرى أعلى منها، وتحدث حين يدرك العقل المجردات أو حين يرتفع من إدراك الجزئيات المحسوسة إلى الكلّيات أو الماهيات العقلية، يقول أرسطو: "يجب أن نفهم أنّ الحاسة بوجه عام في كلّ إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية من الهيولي، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب؛ فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز لا من حيث أنّها ذهب أو برنز، والأمر كذلك في الحاسة التي تنفعل عند كلّ محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث أنّ كلاً من هذه الأشياء يقال عنها أنّها أشياء جزئية، بل من حيث أنّها صفة معينة ومن حيث صوتها".⁽¹⁾

بحث أرسطو في عمل العقل وقال بأنّ العقل الفعّال يجرد الماهيات لكي يطبعها في العقل المنفعل فيتحوّل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل* كما ميّز بين القوى العاقلة، وقال بعقل عملي وآخر نظري ينتمي أحدهما إلى مجال الضروريات بينما تتجسّد غاية الآخر في معرفة ما هو محتمل، غير أنّ المعرفة التي تمدّنا بالمقدّمات الأولية هي دائماً حدس أو تعقل به تدرك البديهيات والتعريفات وكذلك يصل إلى حدس الماهية من خلال الإدراك الحسي للجزئيات، يقول أرسطو: "إنّنا لا ندرك الصّوت عقب سماع أصوات شديدة، وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشمّ عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة، لأنّ العقل عندما يعقل معقولا شديدا فإنّه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، ذلك أنّ قوّة الحسّ لا توجد مستقلة عن البدن على حين أنّ العقل مفارق له".⁽²⁾

في سبيل توضيح نظريته في العلم بدأ أرسطو بتعريف ما هو الجوهر والفرقة بينه وبين الأعراض، لكي ينتقل إلى نظريته في التعريف ثم ينتهي في التحليلات الثانية إلى البحث في المعرفة اليقينية ومقدّماتها وهي وحدها المعرفة التي يصحّ أن تتّصف باليقين، ذلك لأنّ أرسطو يعتمد على نوعين من اليقين: يقين الاستدلال الواضح في الإستنباط الرياضي ويقين المقدّمات التي تكون مقدّمات الإستدلال خاصّة، حيث لاحظ الخلل الموجود في القياس الأفلاطوني لأنّ الانتقال من التقسيم إلى القياس هو طريقة جديدة في اكتساب التوسّط بين حدّين وهذا لا يتمّ بالحدّ الأشمل كما هو الحال عند أفلاطون، وإنّما بالعكس من ذلك تماما بتعميم الحدّ الأوسط لأنّ قلب العلاقة الشمولية بين "أ" و "ب" وقولنا "ج" هي "أ" و "أ" تتضمّن "ب" أو لا تتضمّننا نستنتج منه بالضرورة أنّ "ج"

¹ - أرسطو، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص 87.

* يتميّز العلم بالقوّة عن العلم بالفعل؛ العقل الفعّال يفارق العقل المنفعل بالتجريد الأمر الذي يجعله وماهيته شيئا واحدا فلا يتميّز عن ماهيته، والقول بالعقل الفعّال إنّما هو تأكيد لسموّ العقل الفعّال وأزليته.

² - أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 109.

هي "ب" أو أنها ليست "ب"، ويمكننا التعبير عن هذه الفكرة على هذا النحو:

يقول القياس عند أفلاطون: "ج" هي "أ"

"أ" تنقسم إلى "ب" و "لا ب"

إذن "ج" هي "؟"

ويقول القياس عند أرسطو: "ج" هي "أ"

"أ" هي "ب" "أ" هي لا "ب"

"ج" هي "ب" إذن "ج" هي لا "ب"

ربما يكون أرسطو قد تصوّر القياس على صورة الضرب الأول من الشكل الأول ثم عمّمه على الشكلين الآخرين⁽¹⁾، ولكن ما يهمنا هنا هو تصوّره للتسق العلمي استنادا إلى خبرته في علم الأحياء الذي يكشف فيه عن النوع الكلي باعتباره ليس منفصلا عن الأفراد برؤية الحدس العقلي، يقول أرنست كاسيرر (cassirer 1874)، (1945): "المنطق الأرسطي على صعيد مبادئه العامة هو تعبير عن ميتافيزيائه وانعكاس أمين لها"⁽²⁾، فما دامت المعرفة هي إدراك الصّورة الكلية بواسطة الإستقراء والحدس، فإنّ الخطوة التالية في العلم تفترض إدراك العلاقة بين الصّورة الكلية ومعرفة الشّيء الذي يقتضي أن نضعه تحت صنف من الأصناف أو نضع النوع تحت جنس أعلى وترتب علاقة الأنواع بالأجناس العليا، غاية أرسطو هي تصنيف هذه الأنواع وتحديدتها بواسطة التعريفات المبينة لماهيتها، فالعلم يكون بمعرفة الجنس والفصل النوعي وهذا هو التعريف التام أما التعريف الناقص فيكتفي بمعرفة الخاصّة والمبدأ الذي يوجّه كلّ هذه المركّبات هو العقل.⁽³⁾

فغاية التعريف عند أرسطو هي الوصول إلى تحديد الصّفات الجوهرية أي العلة في وجود الأشياء، فهناك من الصّفات ما هو ضروري ومفسّر للماهية مثل: سقراط إنسان وما هو عرضي ومحمّل مثل: سقراط فيلسوف، ولما كانت هذه الخبرة الحسّية وحدها لا تكشف لنا عن العلة الكلية والضرورية فإنّ الحدس العقلي هو الملكة القادرة على إدراك الكلي والضروري أي إدراك المبادئ اليقينية التي هي مقدّمات الإستدلال " أن تتصّفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كليّ حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك بالكلي"⁽⁴⁾.

من هنا يمكننا القول بأنّ عقلائية أرسطو تقوم على أساس الموازنة بين الإدراك الحسّي والإدراك العقلي، لأنّ

¹ - لوكازفيتش، نظرية القياس الأرسطية، تر: عبد الرحمن صبرة، مصر: دار المعارف، 1961، ص 44.

² - E. Cassirer, **Substance et fonction**, Paris: Minuit, 1977, p 14.

³ - أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 114.

⁴ - الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، 1961، ص 160.

معرفة العالم الخارجي توقّف للعقل إمكانية الوقوف على حقائق ضرورية كما أنّ العقل بدوره يوقّر مقولات نظرية يفسّر من خلالها العالم الخارجي، والعقل قوّة فاعلة ومنفعلة نفسّر بها كيفية الإدراك العقلي للصّور بينما تجعلنا القوّة الثانية ندرك ونميّز درجات المعرفة.

1/ الثانية ضد الأكاديمية

عرف البحث في المعرفة اتجاهات عدّة، منها من جعل الأصل في كلّ معرفة هو الحسّ ومنهم من قال بالعقل وهناك من وقّف بين الحسّ والعقل. وخلاصة القول أنّ الفلسفة مع أفلاطون وأرسطو جاءت خلاصة لمثل هذه السّجالات المعرفية من حيث طريقة اكتساب المعرفة، أنواعها، مشروعيتها... كما أنّ مثل هذه الفروق لا تلغي بتاتا إمكانية التّوافق في مواضع معيّنة من البحث، خاصة ذلك الإنتقال من مرحلة الأسطورة إلى الفلسفة الطبيعيّة منه إلى الفلسفة العقليّة، ويبقى مكمّن الفرق على مستوى بعض الدّلالات الإستمولوجيّة العامّة وبعض المفاهيم الفلسفيّة وطرق الإستدلال. والتي تظهر في المنهج وطريقة التّعبير عنها.

2/ الأفكار الأرسطية في مقابل الافكار الأفلاطونيّة؟

تبدأ واقعيّة أرسطو من المحسوس ثم ترتقي بعد ذلك نحو المبادئ المطلقة للوجود، وبالفعل في كتاب الميتافيزيقا يبيّن أنّ نظريّة المثل إمّا أن تكون متناقضة وخاطئة أو لسنا بحاجة إليها أصلا

يرتكز أرسطو في نظريّة المثل على قضيّة المشاركة، أي علاقة المثل بالأشياء المحسوسة (محاورة بارمنيدس): كيف يمكن لمثال الجمال أن يكون مشابها للأشياء المحسوسة وفي نفس الوقت مختلفا عنها؟

بما أنّ المثل موجودة هناك في عالم مفارق وليس لها صلة بالواقع فما الفائدة منها؟ ثمّ إنّ معرفتها لا تعيّر شيئا، لا وجوديا ولا حتّى معرفيا... بالنسبة لأرسطو الأشياء المحسوسة تمتلك جوهرها بذاتها وليست بحاجة إلى مثل خارجيّة تعطيها سبب وجودها. فلسفة أرسطو تهتمّ بمعرفة العالم الذي نعيش فيه، لذا قال أنّ أيّ شيء محسوس قائم بذاته هو جوهر مؤلف من علّتين رئيسيتين هما العلة الصّوريّة التي تعطي الأشياء ماهيتها (ما يوجد الشيء بالقوّة) والعلّة الماديّة التي تعطي الأشياء وجودها (أي ما يوجد الشيء بالفعل) بالإضافة إلى علّتين هما العلة الفاعلة (ما يوجد الشيء بسببه) والعلّة الغائيّة (ما يوجد الشيء لأجله).

نموذج العلم عند أفلاطون ذو طبيعة رياضيّة، أمّا عند أرسطو نموذج المنطق حيث أنّ إدراك ماهية الأشياء تتمّ من خلال إعادتها إلى نوعها وجنسها.

أرسطو	أفلاطون
الكينونة موجودة في العالم الحقيقي ولها وجودها المستقل بذاتها	الكينونة موجودة في عالم الأفكار ويتصور أنّ العالم الحقيقي هونسخة لتلك الأفكار
هدف الفلسفة هو المعرفة	هدف الفلسفة أخلاقي وسياسي
جميع المعارف تتساوى في الأهمية والإستقلال	الجدل هو العلم الأسمى
المعرفة أفقيّة: الذات ← الحسن	المعرفة هرميّة: الحسن الظنّ ← الإستدلال العقليّ ← التعقل المحض ← الإستنباط.
الحقيقة يمكن تحديدها بالتوافق مع الموجودات الحسيّة	الوجود العقلي وجود واقعي
الوجود بالمحاياة	الوجود بالمشاركة

3/ الإعتراضات على نظرية المثل يمكن أن تتعلق بـ:

- * مسألة العلاقة بين الماهية والوجود (مجال الأنطولوجيا)
- * مسألة الجوهر والحرك الأول (مجال العلم الإلهي أو التيولوجيا)
- * مسألة العلاقة بين الماهية والوجود هي علاقة اتّصال وليست مفارقة كما يقول أفلاطون:
- فصل الماهية عن الشّيء سيّجعله قائما بذاته وبالتالي سيكون بدوره بحاجة إلى ماهية وهكذا إلا ما لا نهاية...
- مفارقة الشّيء لماهيته يحول دون معرفة الشّيء، لأنّ معرفة الشّيء تتمّ بواسطة ماهيته.
- وجود المثل خارج الموجودات يعني أنّها ليست علل فاعلة لأغراض وجواهر الموجودات؛ لأنّ الكون إمّا أن يكون عن طبيعة أو اتّفاق أو صناعة.
- دليل الحركة: جوهر الأجسام الطّبيعيّة وكلّ الجواهر المحسوسة بنوعيتها السّرمدي والفايني هي الحركة التي لا توجد منفصلة عن الأجسام المحسوسة بل هي جوهرها، فمادام الموجود في حركة دائمة فإنّه سيتحوّل إلى غير ما هو عليه بالضرورة.

في الأفلاطونيّة لا يوجد سوى نموذج واحد من العقلائيّة وهي المعرفة النظريّة والعلميّة للمثل العليا، بينما بالنسبة لأرسطو لا بدّ من تمييز المجال العقلائي للنظريّة بالنسبة للنطاق الإنتاجي للفعل الأخلاقي من جهة،

وبالتسبة للتطاق الإنتاجي للفعل مثل الفنون المختلفة، لذا يلوم أرسطو أفلاطون لأنه يفتقد للطريقة العلمية الصارمة والتي قد تستخدم كبديل للمعرفة وفقا لأرسطو، فمثل هذه الجدلية الثنائية لمصطلح المثل لا يمكن الوقوف عليها حقيقة لسبيين:

* لا تبرر اختيار المصطلح ولكنها تفترضه؛ لذلك فهي لا تقدم تعليقات بل توضيحات فقط.

* تستخدم باستمرار الفرضية والإستقراء والحس وتعود بها إلى الفرضية الأولى على ضوء حركة نزولية وصعودية.

لعلّ السبب الذي اتّخذ أفلاطون في حاوره ما يحمل دلالات الضّعف في جوانب المنهج على أقلّ تقدير، وهو الأمر الذي تفتنّ إليه أرسطو - رغم إقراره بأنّه في بداية حياته كان أفلاطونياً - أنّ الأصل في كلّ بحث لا بدّ أن يعانق الطّبيعة والموجودات الحسيّة بوصفها كيانات تطالبا بالتحليل على ضوء مبادئ منطقية واستدلالات عقلية، وبالطّبع فإنّ مثل هذا التوجّه من شأنه أن ينظر إلى العلل الأولى للأشياء والتي منها ينبثق العلم في صورته الثلاث، ونقصد بالدرجة الأولى العلم باعتباره نظرياً وعملياً وتجريبياً.

تمهيد:

أثرت الرواقية تأثيراً واضحاً في جميع مناحي الحياة وأشكال التفكير الفلسفي، وهو الأمر الذي جعلنا نهتم بأفكارهم فيما يتعلق بالطبيعيّات والإلهيات والأخلاق والسياسة، وبتعبير آخر الإهتمام بالعلوم النظرية والإنتاجية على حدّ سواء، ونظر لأهمية هذا النوع من التفكير فإننا نجد إعلاناً صريحاً للتعاليم الرواقية في كتب أعلام الفكر الغربي والإسلامي وذلك من الأوغسطينية إلى الرشدية؛ ولا أدلّ من ذلك سعي فترة العصر الوسيط إلى محاولة التوفيق بين العقل والنقل وهو الأمر الذي بعث بقراءة جديدة للنص الرواقي خاصّة فيما يتعلق بـ "الناموس الإلهي" "القدر" "العناية" وكلّها معالم تكشف عن مفهوم الحكمة والرجل الحكيم عند الرواقيين.

الرواقية نسبة إلى زينون 333 ق م ولد في مدينة كتيون Kition، تتلمذ على يد كريستس الكلبي واشتهر في حياته الخاصّة بالحرص والإعتدال والتجهم... قسّم زينون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هي المنطق والطبيعة والأخلاق وأضاف الرواقيون أقساماً أخرى لهذه الثلاث كالخطابة والسياسة والإلهيات، وقد كان الرواقيون معنيون بالعلاقة بين الضّورة من جهة ديناميكية الكون وحرية الإنسان من باب الإيمان، وهذه العلاقة التي بحث فيها الرواقيون كفيّلة باستمرار الحياة وفق الطابع العملي التي تنشط فيه الذات، لذا جاءت الفلسفة الرواقية مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد أقام هؤلاء فلسفتهم على أساس البحث النظري قبل كلّ شيء، أما الرواقيون فلم يستعينوا بالأراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم إلا ما يكون سبيلاً إلى الجانب العملي من الحياة، ورأوا أنّ أفضل مؤشّر على فلسفة الفرد لا تكون فيما يقوله ولكن في الطريقة التي يتعامل بها مع الأشياء عملياً، هذا وألحوا أيضاً على الجانب الديني (الذي يستطيع شمول جميع العبادات ويأذن بالصلاة، ذلك الفعل المعبر عن التواضع الواثق تجاه «الفاعلية المهيمنة» وهو الجانب الذي تتضمنه فكرة العقل الكلبي، كما نادوا بالمعنى الأخلاقي للاستقلال الذاتي الداخلي (لا تتوقف الفضيلة والسعادة إلا على الرأي الذي نحمله عن الأشياء، وهذا الرأي من فعل إرادتنا وحدها)، ومن خلال هذه القيم، اهتمت المدرسة الرواقية، بأخوة البشر، حيث عمدوا - بعد ذلك - إلى تطوير فكرة كان منهجهم يحتويها بصورة ضمنيّة، وهي فكرة أنّ جميع البشر (بما فيهم الغرباء والعبيد) إخوة، باعتبارهم جميعاً وليدي نفس النفخة الإلهية، مما كان من شأنه تعبيد الطريق لأخلاق إجتماعية مستوحاة من نظرة بشرية جامعة ومحبة للإنسانية، مختلفة كل الاختلاف عن الاعتكاف المترفع الذي يستنتج من مذهبهم نظرياً لدى اعتباره من زاوية أخرى، ونحن نركّز هنا على الطابع الرّوحي لما جاءت به هذه المدرسة وجب علينا أن نفهم أنّنا أمام فلسفة أخلاقية الطابع عرضها إقامة التوافق بين الذات والطبيعة.

1- الله والطبيعة:

استمرت الرواقية* مع سنكا *sénèque* (4 ق.م-65 م) وأبكتيتوس *Pictète* (50-120م) وماركوس أورليوس *Marc-Aurèle* (121-180م) وغيرهم، نظرتها في الحياة من الجانب الجانبي الأخلاقي الذي هو أهم شيء في نظر الرواقيين كونها كيان متكامل كالبيضة قشرتها المنطق وضلالها الطبيعة ومخها الأخلاق، وظهر تأثير الرواقية على فكر الفلسفة الحديثة فيما بعد من خلال:

فكرتي الله والعالم حيث نظر الرواقيون إلى الله من زاوية مادية، بل حتى أنّ المعرفة الإنسانية في مجال الطبيعيات والأخلاق أو غيرها من المباحث لا تنفصل عن كونها مندرجة تحت هذه المنظومة الكونية السارية في هذا الوجود، أي بمعنى أنّها لا تنفصل عن ذلك الفاعل النشط الساري في الكون الذي لا يمكن أن يكون سوى إله متحد بهذا العالم المادي، منتج لجميع الأشياء والمعارف وعليه فإن الرواقيين يرون أن في الكون كائن حي يسري في جميع أجزائه نفس *pneuma* يمسك عليه وحدته، وهذه النفس اللطيفة داخل جميع الأجسام المادية ينساب فيها انسياب العسل في الشمع وهو الذي يمنحها الصور المميزة لها وهو ما يبعث فيها القوة والحياة، وهو الذي يضغط عليها ويشدها شدا يمنعها من الانتشار والتلاشي في الخلاء اللامحدود المحيط بالكون⁽¹⁾، ومن هذا المنطلق فقد تصور الرواقيون الله ميثوثا في العالم بأكمله، معبرين عنه بتلك النفس اللطيفة المتحدة بالكون المادي، تحرك كل جزء من أجزائه كما أنّ الله هو علة الأشياء ومرتبطة بها ارتباطا وثيقا، إذا هو روح هذا العالم يجول في كل جزء منه يمنحه الإرادة والبقاء ويبعد عنه كل السبل المؤدية إلى التلاشي والضياع، كما عمل الرواقيون على دحض تلك الآراء التي تعتبر الله شيء متعالي عن الطبيعة وتفصل بينهما، وبالتالي يرفض الرواقيون ثنائية أرسطو التي تؤسس الوجود على مبدأي الصورة والمادة، ويقولون بالواحدية والمحايثة، واحدية البنوما المحايث للكون والأشياء، وبهذه الصورة فإنهم يرفضون كل مبدأ متعالي منشئ للكون ومؤلف للأشياء، بل هم يرفضون عموما كل قول بالمتعالي.

* يمكن تقسيم المذهب الرواقي إلى ثلاث عصور كبرى:

* الرواقية القديمة: وتمتد من سنة 322 إلى غاية سنة 204 ق م ممثلة في زينون.

* الرواقية الوسطى: بعد موت كروسوس، أخذ عدد من المنطسفين الخافتين يتعاقبون على رئاسة المدرسة الرواقية، وحاول كل منهم أن يحدث تغييرا في المذهب القاسم لكن الشائع أنّ جوهر المدرسة لم يمسّ إذ بقي المنوال على هذه الحال إلى الثلث الأخير من القرن الثاني قبل المسيح حيث ظهر فيناطوس ثم قضى على أثره من بعد بوزيدونيوس وبوزيدونيوس.

* الرواقية الحديثة: وهذه المدرسة تمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل قائمة حتى الوقت الذي أغلقت فيه المدارس اليونانية عام 529 بعد الميلاد، وأبرز أقطابها سنكا الروماني.

¹ - جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، دب، دط، 1999، ص32.

فالإله لا ينفصل عن الكون بل إن هذا الكون والإله شي واحد جسده العالم المادي المنفعل وروحه متمثلة في الله الفاعل، وتعتبر النار عندهم هي المادة الأولى التي يتألف منها كل شيء، وإنها الإله لديهم كما كانت لدى هيرقليطس من قبل وهذه الأخيرة أي النار ينشأ منها كل شيء ويعود إليها مرة أخرى في دورات كونية متعاقبة بشكل أزلي، إذ أنه عندما تنتهي السنة الكونية الكبرى يفنى العالم اجمع في الحريق الكوني وبعد ذلك تعود الدائرة لتبدأ من جديد⁽¹⁾.

اتجهت الرواقية في مسلكها الطبيعي الديني اتجاه القائلين بوحدة الوجود، وصرحت بأن الله والطبيعة شيء واحد على رغم تفريقها بين الطبيعة الأساسية لله، وطبيعة العالم أو الكون وتظهر هذه الفلسفة كما جاءت مع الرواقيين الأوائل مستلهمة من الفلسفة الطبيعية لمرحلة ما قبل سقراط، وتكمن في خلفياتها فلسفة رواد الفكر اليوناني في مرحلته الكلاسيكية مع أفلاطون وأرسطو، وفي نفس الوقت وضعت مفاهيم خاصة بما كانت بدورها مؤثرة على الفلاسفة اللاحقة عليها.

ووفقاً لزينون هناك مبدآن للكون عنهما تمثل الوجود الكوني:

- بيون المبدأ الإيجابي الصانع وهو الإله والذي يوحدون بينه وبين اللوغوس
- بسخون المبدأ السلبي أو المادة

وهذان المبدآن بالرغم من أنهما خالدان ولا يولدان عن آخر وليس لهما صورة بل هما جسمان؛ لأن الرواقية ترى أن صفات الصنع تخص الأجسام فقط دون غيرها فهم ماديون إذ يقدم زينون الجوهر كجسم لكنه لا يذهب إلى مادية ديمقريطس التي ترى في العالم مجموعة من الذرات المتنافرة، ولكن يسير وفق نظام ويقصد هدفاً محدداً. ويرون في النار أنّها شيء حي فيه قانون أو قدر أو عقل تعمل بموجبه فهي أسمى العناصر الطبيعية الأربعة، ويميز الرواقيون بين نوعين من النار: النار الصانعة والنار المصنوعة؛ فالنار الأولى هي أسمى درجة إلى حد أنها تتطابق مع الإله، فهي تتخلل جميع أجزاء الكون بدرجات متفاوتة ومن النار في أصفى صورها تكون الأثير وهو من طبيعة الإله، وهكذا يؤكد فلاسفة الرواق الأوائل مع زينون على مادية الإله عندما يصفونه بالنار الصانعة. أما العالم فقد اعتبرته الرواقية جسماً في نفسه النار العاقلة ويدعون العالم بالله، فهم على هذا القول حلوليون لا يفصلون بين الله والعالم بل يحلون الله في العالم⁽²⁾.

¹ - محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء الدنيا للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1999، ص 110.

² - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 278.

وهنا يمكن أن يقال إن كلمة الإله عند هذه المدرسة تطلق بمعنيين عام وخاص؛ فالمعنى العام تكون كلمة الإله مرادفة لكلمة الكون كله، وبالمعنى الخاص يكون المراد منها الروح المدبرة الحاكمة في جسم الكون، وعلى الاعتبار الأول تكون هذه المدرسة وحدية تقول بوحدة الوجود وعلى الاعتبار الثاني تكون حلولية ترى أن الروح الإلهي حالّ في كل جزئية من جزئيات جسم الكون، وإذا دققنا النظر وجدنا أن هذه المدرسة ليس لها إلا مذهب واحد تفرع الثاني عنه بالضرورة؛ لأنّ الأصل هو وحدة الوجود إذ لم يكن إلا الروح الإلهي وهو النار كما ربطت المدرسة الرواقية ربطاً وثيقاً بين الدين والفلسفة، وقالت بوجود آلهة عديدة على الرغم من إيمانها في نفس الوقت بنزعة التوحيد وقيام اللاهوت الرواقي على الاعتقاد بإله واحد بوصفه خالقاً وحافظاً للعالم كما أنّ ذلك التوحيد لا يمنع التعدد؛ ذلك لأن الكائن الإلهي ليس متعالياً عن الأشياء، بل هو موجود في العالم نفسه بحيث إن مظاهره المتباينة يمكن أن تعتبر آلهة في ذاتها وتلك الآلهة ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس متعدد الأسماء والرواقيون يرون أن هذا الإله ينبغي أن لا يتمّ تصوّر على هيئة حيوان أو إنسان، إذ لا شكل له ويمكن أن يتخذ جميع الأشكال.

ولقد حددت الرواقية ثلاثة مصادر لللاهوت الرواقي وهي: الفلسفة والحكّام أو رجال الدولة والشعراء كما اعتمدت الرواقية في التدليل على إثبات وجود الله عدة أدلة فلسفية⁽¹⁾:

* العالم من صنع موجود عاقل، وهذا ناتج من الطبيعات كلها؛ فوجود العالم وجماله يدلان على وجود كائن عاقل أرفع من الإنسان، وليس هذا الكائن شيئاً آخر غير الله.

* أجمع الناس في كل الشعوب بوجود الآلهة، ووجود الآلهة فكرة فطرية مغروسة في نفوس الناس أجمعين

* أن في الاعتقاد بوجود الآلهة منفعة وأن في تلك المنفعة كفاية لإثبات ذلك الوجود

* الدليل المنسوب إلى زينون نفسه حين قال إن من العقل أن نمجد الآلهة وليس من العقل أن نمجد اللاموجود إذن فالآلهة موجودة والإله هو الوحدة وأن القدر هو قوته البارزة في مظاهر متعددة.

2- المنطق:

إذا كان منطق أرسطو متناسبا مع فلسفة المادّة والجوهر فإنّ الرواقيون لا يعتمدون تماما في منطقتهم على الأنواع والجواهر؛ إذ ما يميّز كائنا ليس الإشتراك في الجواهر أي الخواص التي تجعله منزويا في فئات معيّنة، بل ما يميّزه هو الصّفة الفردية القابلة للتعمّل عيانياً، ومنه فإنّ التعرّيق لا يتقوم بالمفارقة الخصوصية بل بتعداد الخواص، فما تعبر عنه مقدّماتنا ليس ربطا مفهوميّاً من قبيل "الإنسان ميّت" بل تعبر عن وقائع وأحداث في الزّمان من قبيل

¹ - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1971، ص ص 183، 184.

"الإنسان يمشي"، وهو ذات الأمر الذي يجعلنا نقف على منطق المادّة والحدث عندهم وبعبارة أخرى إنّه منطق مقدّمات (قضايا) وليس منطق أسماء. (1)

يتعلّق المنطق الرواقي بالقواعد لأنّه في جوهره أرسطي وأضافوا نظريّات عن أصل المعرفة وأصل الحقيقة، ويرى الرواقيون أنّ نفس الطّفل صفحة بيضاء خالية من كلّ أثر وصورة، ثمّ لا تلبث أن تتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجيّة، إذن فالعقل قابل للآثار الحسيّة منفعل بها وقد يكون له أثر فعّال ولكنّ ألاّ تتجاوز تلك الفاعليّة ما تقدّمه له أعضاء الحسّ من مادّة، فهو لا يخلق من عنده شي وإمّا ينحصر تصرّفه فقط في هذه الدّائرة الضيّقة وحدها، إذن فمعين المعرفة هو العالم الخارجي يرسل إلينا أسبابا العلم فتسلك إلى أذهاننا سبلا خمسة هي الحواس.

أنكر الرواقيون ما أثبتته أفلاطون أنّ هذه المدركات الكلية (أسماء الأجناس مثل إنسان وشجرة) صور لحقائق ميتافيزيقيّة موجودة فعلا خارج حدود أذهاننا... فتلك الإدراكات الكلية إن هي إلّا أفكار في عقولنا نحن انتزعناها ممّا صادفناه في الحياة من جزئيّات، فجمعنا كلّ طائفة في من الشّبّه في جنس واحد وأطلقنا عليه اسما مشتركا، فليس لهذا الإسم مدلول خارج نفوسنا، وما دامت المعرفة صدرت عن الأشياء الحسيّة فالحقيقة هي المطابقة بين من ينطبع في أذهاننا من آثار وبين الأشياء الخارجيّة نفسها أو بعبارة أخرى هي تطابق بين صورة الشّيء في أذهاننا وبين الشّيء نفسه وهي في هذا أقرب ما تكون إلى النزعة الإسميّة*، وفي مقياس الحقيقة يرى الرواقيون أنّ الأشياء الحقيقيّة تبعث فينا شعورا قويّا باعتبار أنّ الشّيء الحقيقي يفرض نفسه علينا ولا سبيل إلى إنكاره فمعيار الحقيقة إذن هو الشّعور وليس الفكر.

3- النظرة الماديّة للموجودات:

في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ساد المشروع الفلسفي القائل بمادية الكون وأصبح أصحاب المذهب المادي يؤكّدون على المعرفة الحسيّة أو الإرتباط المباشر بالموجودات بعيدا عن النّظر العقلي، فالعالم عبارة عن أجسام ممتدّة في الزّمان والمكان تحرك أو تتحرك والعالم هو الحقيقة الواقعيّة التي يلزم تفسيرها، والأشياء في وجودها واحدة ومتعدّدة في ذات الوقت تتألف بينها في نظام يحدّده الميل أو القابلية للإتلاف في إطار الكل والذي بدوره

¹ - روبر بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، تر: خليل أحمد خليل، لبنان: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، دس، ص ص 127، 128.

* تيار في فلسفة العصور الوسطى يعتبر المفاهيم الكلية مجرد أسماء للأشياء الجزئية. وأصحاب المذهب الأسمي يؤكّدون في مقابل واقعية العصور الوسطى (أنظر الواقعية في العصور الوسطى) أن الأشياء الجزئية وحدها، بخصائصها الجزئية، هي التي توجد حقا. أما المفاهيم العامة التي تخلقها أفكارنا من هذه الأشياء - وهي أبعد من أن توجد في استقلال عن الأشياء - لا تعكس حتى خواصها وصفاتها.

مجموعة من الأجزاء المتتابعة تلقائياً، والأمر أشبه بالنغم الموسيقي الذي يظم مجموعة من العلامات الموسيقية والإحلال بأحد هذه العلامات ينتهي إلى فساد اللحن الموسيقي برمته.

المبدأ المنظم لكل هذا يحمل عنصر إلهياً في الأشياء وهو الذي يحرك العالم في مجموعه، فالعالم مثله مثل الأشياء الفردية مكون من أجزاء تتماسك وتتآزر وتترابط بالتعاطف وبالتعاون العضوي في الكائنات بمختلف أصنافها؛ ونقصد النباتات والأجسام ودورات الحياة، بهذا المعنى يصبح كل شيء إلهياً بمعنى ما من حيث هو مادي وأصل الأشياء وماهيتها نابعة من نواتها وليست مجرد حالات خاصة لقانون عام، فالعالم يفسر تفسيراً طبيعياً خالصاً ومادياً محضاً دون اللجوء إلى عوامل مفارقة⁽¹⁾.

آمن الرواقيون بسيادة مبدأ العلية وقالوا إن هذا الكون واحد يشمل كل ما هو موجود، وهو محكوم بمبدأ حيّ فعال يمسك بالفكرة الأزلية أين لا يمكن للأحداث أن تكون منفصلة عن بعضها البعض، والأساس في كل هذا أن لا شيء يحدث في الكون بدون علة تحدثه في وفاق مع طبيعته النوعية وفي إطار قانون يسري على جميع الموجودات، ونحن ندرك هذه القوانين بغدراكننا لذواتنا ضمن العقل الكلي الشامل.

إذن فأساس الفلسفة الرواقية في الطبيعة تترجمها مقولة واحدة: " ليس في الوجود غير المادة"، فإذا كانت المعرفة لا تأتي إلا عن طريق الحواس، فما لا يحس لا يعرف وكل شيء موجود ه مادة، ذلك لأن:

- وحدة الوجود تتطلبه: فالعالم واحد ولا بد أن ينشأ من مبدأ واحد.
- الجسم والنفس والله والعالم متفاعلون... حيث تؤدي النفس إلى حركات في الجسم، ويبعث الجسم بدوره إلى أفكار في النفس مما يثبت اتحاداً في العنصر.

ثم بحثوا في أساس المادة وتبعوا في ذلك مذهب هيراقليطس وقالوا أن النار أساس كل شيء والله هو النار الأولى.

4- الأخلاق:

المبدأ الأصلي الذي تقوم عليه الأخلاق الرواقية هو السير بمقتضى الطبيعة، ولما كان الإنسان يسعى إلى الحفاظ على ذاته بمقتضى الفطر وجب علينا أن نسلّم بداية أن الغاية من الأخلاق هو السير بمقتضى العقل، وهذا العقل بدوره يكفل أمرين: المحافظة على الذات والعمل وفق تلك الطبيعة، من هنا يتحدد موقف الرواقية من الأخلاق الذي يجمع بين الطبيعة والعقل وفق الضرورة المطلقة، وكأنّ الذات تدرك جواهر الأشياء وخيريتها فتساق إليها عقلاً وحسّاً، وتجهل بباطن الأشياء فتتخذ موقفاً سليماً إزاءها خاصة عندما تفشل في التوفيق بين حساسيتها وتيتها الباطنة، وهو الأمر تماماً الذي من شأنه أن يفرق بين الحكيم والجاهل بالمفهوم الرواقي ويوحد بين الفضيلة

¹ - مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقين، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2014، ص 22.

والعلم، وهكذا نجد أنّ الفضيلة عند الرواقيين انتهت لتكون علما فقط بما تقتضيه الطبيعة وتكييفها للنفس وهي تتجه نفسياً في الاتجاه الذي تسري فيه قوانين الطبيعة، فالقيمة الأخلاقية هي دائماً في الموقف النفسي الذي يقفه الإنسان إزاء هذا الفعل.

ميّز الرواقيون بين نوعين من الفضيلة؛ فضيلة الحكمة أو الاخلاق النظرية وفضيلة الفطنة التي تكمن في تحقيق الفضيلة عملياً، ومرتبة وسطية يسمونها الملائم بين الشر المطلق والخير المطلق، وعلى هذا الأساس تقوم التفرقة الأساسية بين الأخلاق النظرية التي تتوقف على الغاية والأخلاق العملية التي تتوقف على الغرض؛ في الأخلاق النظرية نحن نقوم بفعل ما من أجل ذاته وفي الأخلاق العملية فنحن ننشد غاية ما وهي في الغالب تحقيق الطبيعة العاقلة.⁽¹⁾

وفي الأخير يمكننا الوقوف على بعض خصائص الأخلاق الرواقية وهي تعاليم مؤسسة أساساً على مبدئين:

* العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء.

* طبيعة الإنسان الأساسية طبيعة عاقلة فقالوا بـ "عش وفق الطبيعة" بمعنى:

- يجب أن يعمل الناس على قوانين الطبيعة التي تحكم العالم؛
- يجب أن يعمل الناس حسب أهم شيء في طبيعتهم وهو الجزء العاقل، فيسير الإنسان إلى ما يرشد إليه العقل.

هذا ويمكننا أن نضيف في الأخير أنّ الفلسفة الرواقية فلسفة كوتية بامتياز، كونها تهتمّ بالمعرفة والأخلاق والمنطق من زاوية أنّها مدركات إنسانية هدفها تحقيق الخير الأسمى وبلوغ السعادة التي هي مطلب إنساني نبيل، وهي أفكار وجدت لنفسها سندا في طابعا العملي الذي ينفي الإحتكاك بالعلم من أجل العلم وإنما العلم من أجل الفضيلة وتحقيق سعادة الإنسان في ظلّ كونه مواطناً في الكون.

من خلال ما تقدم يتضح أن رؤية الرواقيين تتمثل في أن الله جوهر العالم وكل شيء صادر منه، إذ هو الذي يحكم العالم وهو الذي يوجده، هذا وأطلق الرواقيون على الله اسم العناية، حيث كان عندهم العالم كامل يسيطر عليه الله و يدير شؤونه وينظمه تنظيماً متجهاً نحو الخير حتماً، وهو يحل في هذا العالم و يجعل منه كلاً متكاملًا و جميل " و لقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون و أرسطو على فكرة أن الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم و يدير الأشياء جميعاً على مقتضى قواعد الكمال، و يجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال، يسهر على بقائها سهراً موصولاً، واذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم التدبير الذي وضع الأمور في نصابها، ولم يترك

¹ - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 541.

للمصادفة منفا تنساب منه، أو اسم العناية الحاضرة في العالم كله و التي ربت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون، إذن العالم هو القدر والتدبير، ولكن تلك العناية الضرورية ليست عمياء، بل هي قانون عقلي و كل شيء دبرته العناية على أحسن ما يمكن أن يكون.

تمهيد

يعد القرن الثالث قبل الميلاد بداية مرحلة من الاضطراب السياسي في حوض المتوسط، فأثينا التي كانت دائماً عاصمة فكرية لامعة فقدت سيطرتها السياسية وحققها في سك النقود وتفوقها البحري، فأصبحت أسوارها العالية التي تربطها بالمرافأ خراب، وهذا ما عرّضها لهجمات قوى تمركزت على شواطئها، أما في المجال الفكري فقد حدث اضطراب كبير بسبب اختلاف الفلاسفة على اقتسام الإرث السقراطي، وإذا كان هذا الأخير قد اتخذ من التهكم أفضل سلاح في وجه السفسطائيين الذين كانوا يدّعون أنهم يعرفون كل الأشياء معرفة كلية وشاملة، فإن الكلبين هاجموا هذا التهكم بشدة محتفظين بجوهره، وإذا كان سقراط قد وضع مقابل ادعاءات السفسطائيين الموسوعية منهجا في الشك، فإن الميغاريين قد رأوا في الشك السقراطي مجرد وسيلة قاصرة على القضاء على مزاعم السفسطائيين، إذ يعتبرونه نوعاً من الديالكتيك الذي يقودهم إلى اعتبار أنّ الإنسان لا يستطيع الكلام عن شيء من دون أن يحدده بأن ينفي عنه كل ما لا يمكن إسناده إليه، وأن القضية «أ هي أ» هي الوحيدة التي يمكن إعلانها بحكمة، وإذا كان سقراط قد وضع «اعرف نفسك بنفسك» مقابل العلم الخارجي للسفسطائيين، فإن القورينائيين قد استنتجوا من هذه الوساطة الداخلية أن على الإنسان التمسك بمعرفة ما يحلو له والبحث عن المتعة، ولهذا اتخذوا من اللذة مقياساً للقيم جميعاً وهدفاً يسعى إليه كل إنسان.

بينما توجه الفكر الأخلاقي عند سقراط بأكمله نحو الإستقلالية والسيطرة الداخلية، فإن تأملات صغار السقراطيين مالت جميعها نحو تمكين الإنسان من الوصول إلى الإكتفاء والانتواء على ذاته، وفي تلك الأجواء المضطربة التي سادت جميع نواحي الحياة، حاولت الأبيقورية تعليم الإنسان كيفية الوقوف على الفهم الصحيح لمعنى الحياة والإمثال إلى قواعدها، وكذا التوفيق بينه وبين الطبيعة لتفادي الصّراع القائم بينهما في غالب الأحيان ومنه إلى محاولة جادة للوقوف على خصائص مشتركة بينهما، كجعل الإحساس أساساً للمعرفة مثلاً.

انصرف أبيقور (340، 270 ق م)* وصّبّ جلّ اهتمامه في مجال الأخلاق، وانتهى إلى القول بأنها أساس اللذة وهي الهدف الأسمى من الحياة والغاية من كلّ وجود هادف، والأيبيقورية مذهب فلسفي مؤداه أنّ اللذة هي

* ولد في شامس وترى تربية ذاتية، ويقال أنّه استطاع أن يتقّف نفسه بنفسه لأنه تمكّن ما الإطلاع على ثقافات من سبقوه في جميع النواحي التي يمكن أن تشتمل عليها كلمة ثقافة، ثمّ انتقل إلى أثينا وهناك أنشأ مدرسته المعروفة باسم حديقة أبيقور وظلّ يدرّس بها حوالي 36 سنة. وقد على أثينا في سن الثامنة عشر واستمع إلى فيلسوف أفلاطوني هو "بامفيلوس" ثم بعد ذلك استمع في طوس إلى نوزيفان من أتباع ديمقريطس وكان له تأثير ملحوظ عليه. وعاش فترة طويلة من حياته متنقلاً في ربوع آسيا الصغرى باحثاً عن الحكمة واستقرّ به المطاف آخر الأمر بأثينا، حيث أسس مدرسته في الحديقة وهو في الخامسة والثلاثين من عمره، وكان ذلك في نفس السنة التي أسس زينون فيها مدرسة الرواق.

الوحيدة على الإطلاق التي ينشدها كل إنسان بحكم الفطرة، والألم وحد الشر الذي يجب الإبتعاد عنه قدر الإمكان.

1/ المعرفة عند الأبيقورين:

لم ير أبيقور أي فائدة لعلم لا يخدم مصالح الناس، ولا يمت بأي صلة للأخلاق لذا جاءت فلسفته أخلاقية بامتياز تسبعت كل فكرة للعلم من أجل العلم، أو بعبارة أخرى إن لم يكن من تحته عمل من جهة، ومؤديا إلى السعادة من جهة أخرى.

يتساءل أبيقور عن دور الرياضيات والتاريخ والموسيقى؟ ماذا يكمن أن تضيفه في حياة الناس؟

يقول عن الرياضيات أنها تستنتج من مفهومات غير صحيحة وفي نفس الوقت غير مفيدة بتاتا، ويقول عن التاريخ أنه مجرد حشو للدماغ بمعلومات لا فائدة فيها لأنها لا تؤدي إلى أي شيء من العمل، لذ اشتغل بنقد المعرفة ونظر في سبل السعادة وكذا إمكانية تحصيلها والوقوف على معناها.

المعرفة عند الأبيقورين تتوزع على أربعة أنواع: الإنفعال والإحساس والمعنى الكلي والحدس الفكري استدلال له منهجان: فهو من جهة يؤدي إلى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة ولكن التجربة تقتضيها كشرط مثل الجوهر (شرط في العلم الطبيعي) والخلاء شرط الحركة من حيث أنه يسمح حركة الاجسام (يسمي أبيقور العملية باللامحسوسات ولا يقصد اللاماديات) باعتبار أن الحركة محسوسة، من ناحية أخرى الحدس الفكري استدلال يؤدي بنا إلى استخراج تفاصيل العالم من نظرة إجمالية؛ الإنفعال هو الشعور باللذة أو الألم الحاصلين، الإحساس هو الإدراك الظاهري للموضوعات إدراكا مباشرا لا يتوقف على أي اصطلاح، من هنا فإن خطأ الحواس لا يكمن في الحواس بقدر ما يكمن في الحكم، ويعبر أبيقور عن الفكرة بقوله: "إن الأصل في المعرفة هو الحس، والمعرفة لا تتم إلا به، والحس لا يخطئ وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور، مع أن الموضوع واحد باستمرار، فالأصل إذن هو الحس دائما، وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات" ومن هنا فإن⁽¹⁾:

* خطأ الحواس ليس في الإدراك بل في حكم العقل وإضافاته، والأحكام لا تصير تصديقات إلا إذا أتتها الإحساس؛

¹ - عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1979، ص ص 51، 52.

* تناقض الحواس لا تعبر عنه الإحساسات في توقعها، لأن كل إحساس يمتلك وجوده الخاص وإنما سبب التناقض هو الأحكام؛

* يجب أن نشق في الإحساس ونحذر من إضافات العقل، ومتى تكرّر الإحساس أحدث في الذهن معنى كلياً تُبتناه في لفظ كلي.

فالعقل يعمل وفقاً لمدلولات الحسّ ومجموع هذه التصورات تشكّل حكماً يسمّيه أبيقور "الظن" لأنّ اليقين ليس مطلوباً في المعرفة، ممّا يجعل المعرفة الظنيّة هي المعرفة الممكنة.

2/ الطّبيعيّات:

وفوق هذا يقول أبيقور أنّ الشّيء الذي يفعل وينفعل هو الشّيء الحقيقي، ولا شيء ممّا لا يفعل وينفعل بحقيقي، وهذا الذي ينفعل وينفعل هو الجسم المادّي المحسوس، من هنا يمكن القول أنّ الفلسفة الأبيقورية فلسفة ماديّة بامتياز تقوم على فكريّ الجسم والخلاء والجسم ينحلّ إلى ذرّات ويسقط الجسم لأنّه يملك ثقلاً.

يتلخّص مبدأ أبيقور في الطّبيعيّات في القول بأنّ لا شيء يمكن أن ينطلق من العدم، كما أنّه لم يثبت عن قدرة إلهيّة أنّها استطاعت أن تقدّم شيئاً إلى هذا الوجود الرّحب؛ فالكون مؤلّف من أجسام تسبح في الفراغ لكنّها موجودة في حيّز مكانيّ محدّد، ونحن نستدلّ على وجود الأجسام بالحواس وهو نوع من الإرتباط المباشر بالموجودات على اختلافها، ونقول بالفراغ والمكان انطلاقاً من طبيعة تلك الأجسام والتي لن يكون لها وجود إلّا في اقتراها بما على سبيل الضّرورة، وهذا النوع من التّصوّر دليل آخر على الحركة والإمتداد الغير المحدود الذي يكتنفه العالم منذ أزليّته، ومادام الأمر يتعلّق بعدد غير متناه من الذرّات فإنّ وجود عوالم لا تحصى يعبر عن حجم تلك الحركة في الفراغ، فالمكان بهذا المعنى ضروريّ للحركة في لا تنهايه إذ من دونه تستحيل الحركة وهو من طبيعة موجودة لا يمكن إدراكها عيانيّاً (بالتأمّل)، والزّمن عرض الأعراض الذي يرافق الأحداث التي من خلالها نتعرّف ونتمييز بين الإحساسات التي تبعثها الأجسام.

يتمييز أبيقور بين نوعين من الأجسام⁽¹⁾:

أجسام مرّبة تحتوي على مجموع الموجودات التي تشكّلها وهي مجموعة من الأنظمة المرّبة، وأجسام صنعتها عناصر يطلق عليها أبيقور الذرّات وهي عنصر صلب متراصّ ثابت لا يحتوي على أيّ فراغ ولا أيّ مسافة فاصلة

¹ - المرجع نفسه، ص 54.

بين مكوناته، وهي موجودات تتمتع بجزء المقدار وتمتلك شكلا ووزنا الامر الذي يجعلها تسقط نحو الأسفل كونها تمتلك ثقلا وانحرافا وتصادما بحيث:

- يؤدي الثقل إلى حركة عمودية بها يحدث فعل التساقط.
- ينتج من التصادم تغيير الوجهة أو المسار.
- يضمن الانحراف حركة تلقائية خارج مسار السقوط.

ولما كانت الذرة ثابتة فإن عملية حملها على كيميائية متغيرة يعتبر تناقضا؛ إذ تتعلق الكيبيات بالأجسام المركبة فقط، وهي إما أن تكون محمولات تعود إلى الجسم ذاته (الصور) وإما أن تكون أعراضا يمكن أن تعود إلى الأجسام بشكل مؤقت.

3/ الأخلاق:

وفي باب الأخلاق يمكننا القول بأن الأخلاق الأيقورية أخلاق لذّة مقياسها الفرد، يقول أبيقور: "مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم... يكفينا مشاهدة الناس في كل أدوار حياتهم من الميلاد إلى الموت... سعي دائم نحو تحصيل اللذات والإبتعاد عن الألم"، ويقسم أبيقور اللذات إلى:

- لذات حسية صرفة يسميها أبيقور لذات إيجابية تتضمن انفعالا، وهي اللذة بمعناها الحقيقي.
- لذات باطنة صرفة يسميها لذات سلبية تكون خالية من الانفعال، وتسمى الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا.

يعتبر أبيقور أنّ اللذة مصدرها ألم، لذا فإنّ اللذات الإيجابية تفترض ألما بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألما كما أنّها لا تفترض تنعما إيجابيا، وإلّا هي تفترض باستمرار الخلو من كلّ ألم.. الأمر الذي يجعلنا نعتقد أنّها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية لأنّها لا تتضمن ألما غير أنّ الأصل في الأخلاق الأيقورية هو اللذة. تهدف الأخلاق الأيقورية إلى إبراز مكانة اللذة في تقويم الأفعال الإنسانية وتأطيرها بطريقة منتظمة، إذ يعتبرها الطريق المباشر نحو الحكمة من خلال توفير الإتزان والهدوء والسكينة في اللذات العارفة بها، وهي أساسا⁽¹⁾:

- لذّة تقوم على المتعة الثابتة والمقومة لنتائج الفعل.
- لذّة حسية متعلّقة بالجسد بعيدا عن اللذة القورنايية التي تقول بالسعادة الفكرية.

¹ - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 290، 291.

- لذة تستبعد الألم الجسدي والإضطراب النفسي.

وهكذا نصل مع أبيقور إلى القول بأنّ الحكيم -بالمعنى الأبيقوري طبعاً- لن يخاف من الموت والأشياء التي يتعزبه في مسار حياته، لأنّه سيحصل على الخير بكلّ سهولة من خلال طبيعته التّوّاقة إلى ذلك بحكم الطبيعة والأصل وفي مقابل ذلك سيتقبّل كلّ أنواع الآلام لأنّها موجودة فقط لتوصله إلى السّعادة، وفوق كلّ هذا حرّ في اختياراته ومسؤول عن نتائج أفعاله لأنّ وجوده لا يتوقّف على الآخرين ولو للحظة.

4/ التّفنّس:

التّفنّس في نظر أبيقور جسم يظمّ قوى كثيرة تلتقي فيه التّفنّس بالبدن وتتولّد مجموعة من الإحساسات، وعدم اللّقاء يحيل التّفنّس إلى مادة فاسدة منحلّة على آخرها، ولعلّ ما يجعل أبيقور يصرّ على عدم إمكانيّة الفصل بين التّفنّس والبدن، هو قوله بالطّابع الذريّ للتّفنّس؛ فمن التّفنّس تأتي الحركة ومن الهواء ينتج السّكون، ومن الحارّ تنبثق الحرارة، وأخير الفكر الذي يقوم بنشر الحركات في الأعضاء.

عندما تتحرّك ذرّات التّفنّس تنتج حركات جسمانيّة معيّنة تتولّد منها الإحساسات، وكلّ الإحساسات حسب الأبيقورية تعود إلى اللّمس ومنها انبثقت الأحاسيس الأخرى كالشمّ والدّوق والسّمع والنّظر، الأمر الذي يجعل الإنسان متّصلاً بمحيطه اتّصالاً وثيقاً انطلاقاً ممّا ينقل إليه من إحساسات، ذلك لأنّ التّفنّس من طبيعة البدن يتفاعلا بينهما ويؤثّر الواحد في الآخر ، أمّا الفكر فيبقى يشغل في حدود ما تقدّمه له الحواس من معطيات.

هذا ولم ينف أبيقور الآلهة على اختلاف التصورات التي شكّلتها الأقوام المتعدّدة، لكنّه كان يرفض الأساطير التي ابتدعها عموم الجمهور إزاءها؛ كالقول بأنّ العالم من خلق الآلهة وإبداعها، يرى أبيقور في هكذا فكرة خطراً كبيراً على مذهبه القائل بأنّ الكون نشأ من التّقاء الذرّات ولا يصحّ بتاتا تدخّل أيّ قوّة مفارقة لتفسير نظام الكون وأيّ محاولة من هذا القبيل تعدّ من قبيل المبهم واللامفهوم.

كما اضطرّ أبيقور إلى القول بالتآلف الموجود بين البدني والتّفنّسي من أجل تفسير الحرّيّة الإنسانيّة، وهو الأمر الذي جعله يضيف نوعاً من القيمة الرّوحيّة على الواقع باعتبار أنّ هذا الإنحراف صادر عن طبيعة الذرّات نفسها وبالطريقة التي تشاؤها⁽¹⁾، ولعلّ هذا الطرح أثار أكثر من مشكل فيما يتعلّق بكيفيّة التّوفيق بين النّظرة الذريّة

¹ - عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 57.

والنظرة الكلية للكون، وكيف يمكننا التعبير واقعيًا بعيدا عن نمطية اللغة عن الضرورة باعتبارها حتمية تتجاوز وجود الأشياء والحرية باعتبارها مكتسبات وتراكمات ذهنية، وهكذا تكون الأبيقورية رغم أنّ منطلقها كان حسياً أو مادياً إلا أنها انتهت إلى نوع من التعليم التي يمكن أن نقول عنها أنّها تصبّ في المثالية، لكننا وبمجرد أن نفهم الغاية من الفلسفة عند الأبيقورية وهو بلوغ الحياة السعيدة، نفهم أنّ المنطلقات لا تعني شيئاً أمام الغايات خاصة أنّ فلسفة أبيقور عملية الطّابع، حسية الإطار وأخلاقية الأصل، وذلك انطلاقاً من الإيمان المطلق ببعض المبادئ الميتافيزيقية والطبيعية الأصلية، وكذا محاولة تأسيس الأخلاق وتحصيل السعادة على ضوء جملة من المبادئ التي يعتقدونها الإنسان.

والنفس تتألف من الذرات التي تتناثر عند الموت بحيث لا يبقى أيّ تفكير في حياة المستقبل، وهو ما يعتبره الأبيقوريون نعمة كبيرة كوننا استطعنا التحرّر من الموت ومن الخوف، ولعلّ هذا ما جعلهم يرون في الموت خيراً وعدمًا للشّر، لهذا فإنّ الإنسان وقد تحرّر من الخوف من الآلهة ليس أمامه سوى واجب واحد وهو الحياة في سعادة تامة.

وعن العناية الإلهية يقول أبيقور بانتفائها وجوداً ومفهوماً باعتبار أنّ مذهبه يقول بالمصادفة، تلك المصادفة التي أنشأت العالم بما فيه ذواتنا، ويبقى وجود النفس الإلهية وجوداً نقياً لا يتسلّل إليه الألم وهي موجودة من مادة نقية خالصة لا يتطرق إليها الفساد.

تمهيد:

لقد كان الشكّك في الفكر اليوناني عاملاً هاماً استطاع من خلاله التفكير اليوناني إحداث قفزات نوعية ومتجدد في مسيرته الفكرية، وكانت التعددية في المجتمع والديمقراطية السياسية تهيبّ المناخ والشروط الملائمة لإحداث التغيير في كلّ مرحلة (سواء كان التغيير فكرياً أو سياسياً أو اقتصادياً...)، وهو الأمر الذي يجعلنا نقول أننا لم نشهد نظرية في المعرفة بالمعنى الكامل للكلمة بقدر ما وقفنا على تأسيس معارف نسبية في مرحلة المدارس بصفة عامة.

وفي دواعي الحاجة إلى قواعد المعرفة المؤقتة، المنبثقة عن عدم قابلية معرفتها بصورتها المطلقة في جانبها الذاتي والموضوعي في الحياة العملية، إبان ممارسة الشكّك التأملية، الذي يستلزم "تأجيل الحكم" والقيام ب "إعادة ترتيب البيت"، فعدم التردد في الأعمال يتعارض مع رغبته في أن يكون سعيداً، ومن هنا كان فورون وأتباعه مكرهين في أن يتخذوا لأنفسهم "أخلاقاً مؤقتة ومعرفة مؤقتة" تركز على مجموعة من القواعد التي من شأنها أن تبين أن السعي في المعرفة مجرد سعي مؤقت.

ظهر الشكّك في الوقت الذي برز فيه الفكر الرواقي والأبيقوري على حدّ سواء كخلاصة منطقية لأهمّ الأفكار التي سبقت نظريتها في المعرفة، ثمّ إنّ التشتت الديني التي عرفته المرحلة جعل عملية الوقوف على فهم صحيح للأشياء أمراً مشكوكاً فيه وذلك إن لم نقل مستحيلاً، ولمدرسة الشكّك الفضل في رفض إحدى دلالات مفهوم الميتافيزيقا وهو القول بتوافر إمكانية إدراك العقل الإنساني (المحدود) للوجود الغيبي (المطلق) كما كان سائداً في الفلسفة الغربية اليونانية والحديثة عند المثاليين غير أنّها ألغت دلالة أخرى لمصطلح الميتافيزيقا هو الإيمان أي الاقرار بوجود وجود غيبي مفارق للوجود المحسوس والوحي كوسيلة لمعرفته، كما أنّها ساهمت في نقد السفسطائية التي استغلت لانهاية تراكيب اللغة لتفصل الفكر عن الواقع، فكلاً العبارات التي تستخدم الاستدلالات المنطقية حتى وإن بدت أنّها نتائج من مقدمات مسلم بها، لكن حتى هذه المسلمات أو المصادر تحتاج هي بدورها إلى تحليل لتستطيع أن تكون جديرة بذلك، ممّا يوقعنا في البحث اللانهائي في أساس المعرفة.

1/ مفهوم الشك:

أشهر الشكّك بيرون Pyrrho ولد سنة 360 ق م - ما وصلنا منه كان من تلميذه تيمون Timon - جوهر فلسفته أنّه ربط بين الشكّ والحياة اليوميّة، وذلك من أجل الإنفلات من قبضة اليأس والاضطراب التي كانت تسيطر على الناس.

هو ذلك المذهب الذي يقول باستحالة وجود إمكانيّة نتعرّف من خلالها على حقائق العالم، ممّا يعني أنّ السّعي وراء المعرفة اليقينيّة من قبيل المتعدّد والمستحيل، ومذهب الشكّك في الفلسفة قديم، ولعلّ أكبر ظهور له كان مع الحركة السوفسطائيّة وبالأخصّ مع جورجياس الذي شكّ حتى في وجود الأشياء وقيمتها من حيث الصدق والكذب.

وكلمة شكّك في اليونانيّة تطلق على من ينظر بإمعان، من يفحص باهتمام قبل أن يصدر حكماً على أيّ أو قبل أن يتّخذ أيّ قرار⁽¹⁾

2/ نظريّة المعرفة:

في بلوغ المعرفة يتحدّث بيرون عن ضرورة الوقوف على ثلاث إشكاليات رئيسيّة⁽²⁾:

* ما مصدر الأشياء؟

* ما علاقتنا بتلك الأشياء؟

* ما هو موقفنا إزاءها؟

وتبعاً لهذه الإشكاليات ستكون الإجابة على التّوالي:

- أنا لا أعرف الأشياء وأما أعرف ظاهرها فقط؛ لأنّ الشّيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة للأشخاص، إذ يختلف باختلافهم ويتعدّد بتعدّدهم، كما أنّ رأي الواحد منهم يختلف عن الآخر فمثلاً يختلف رأي الذكيّ عن رأي العبي ورأي العاقل عن رأي الجاهل ورأي العامّة من الناس.

¹ - بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الثاني، ط1، 1984، ص 17.

² - المرجع نفسه، ص 17، 18.

- إنّ علاقتنا بالأشياء مجرد آراء فردية لا غير، فنحن عندما نقترن بالشيء نكون إزاء رأي وليس إزاء حقيقة... إنّها مجرد آراء فردية.

- الموقف الذي يجب أن نتخذه إزاءها يتمثل في التوقف عن إصدار الأحكام، ومن ثمّة فالشيء " يظهر لي" و" يبدو لي" ومنه سنقول مثلا أنّ النار تبدو لي ساخنة وليس إنّ النار ساخنة، فالأشياء لا تحمل حقيقة في ذاتها بل إنّ حقيقتها تتجلى في مجموعة الاحكام التي تصدرها الذات إزاء الموضوع.

ألف تيمون رسائل في الشك أبرزها ما تتضمنه النظريات الفلسفية في أطوارها المختلفة من تناقضات، وخلاصة موقفه أنّه لا يمكن الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء فهي على النحو الذي تبدو لنا، كما يرفض الشكّك الموقف القائل أنّه سواء كانت معرفتنا للأشياء استنباطية أو استقرائية فإنّ نهاية كلّ تبرير يقوم حتما على طبيعة الأشياء، لأنّ الإستدلال عليها يعتبر نتيجة التفكير الملازم لها، وفهم هذه المبادئ على أنّها ضرورية ويقينية يعني أنّها مشتركة بين جميع العقول على اختلافها، وإضافة إلى كونها مبادئ أساسية للبرهان تعتبر أيضا قوانين أنطولوجية رئيسية⁽¹⁾، لأنّ قضية المعرفة -من المنظور الشكّي- تشمل الأشياء المادية والمعنوية على حدّ سواء، إذ لا شيء خيّر في ذاته أو سيّء في ذاته بل هو خيّر في نظري وشرّ في نظري.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه كيف يتمّ العمل إذا؟

إنّ أيّ عمل هو نتيجة التفضيل ولا وجود لمقياس للحقيقة، ويرى كارنيادس Carneades أنّه لا يمكننا البرهنة على شيء لأنّ النتيجة من المقدمات والتي تحتاج بدورها إلى برهان، وهو الأمر الذي يوقعنا في التسلسل، كما أنّ استحالة المقارنة بين الشيء وصورته في ذهننا تحول دون إدراك الموضوعات لأننا نعرف عن الشيء رأينا فيه، لذا ينكر كارنيادس الإدراك الحسيّ تماما كما ينكر النظر العقلي ويقول بخداع الحواس وقد قال بمعيار الحقيقة المتعلّق بالصلة بين التصوّر والذات المدركة على أساس الإحتمال، فماهية العالم المادي لا يمكن للحواس إدراكها ومعرفتها ومن ثمّة فإنّ معرفتنا التي نمتلكها عن العالم عن طريق الحواس لا تؤلّف ماهيته بأيّ صلة؛ مثل الصوت والدّوق والرّائحة لأنّها صفات يمكن أن تختلف من شخص لآخر، إذ تبقى مجرد خبرات لا يعوّل عليها بشأن الطّبيعة كحقيقة للواقع، وهنا يؤكّد الشكّك أنّ الخصائص العادية المحسوسة للموجودات لا تخبرنا عن طبيعتها الجوهرية، لأنّ الخاصية الوحيدة للشيء الموجود هي امتدادها وهي قابلة أن تتخذ عددا غير متناه من الأشكال الهندسية. ومراتب الإحتمال أوردتها في ما يلي:

¹- Joachim, H.H, **Logical studies**, London: Oxford university press, 1948, p 22.

- * من تصوّراتنا أفكار منها ما هو احتمالي في ذاته ومنها ما هو احتمالي بالتجربة؛
- * الطائفة الثانية من الأفكار الإحتمالية يرجع مصدر الإحتمال فيها إلى ارتباطها بأفكار أخرى محتملة؛
- * الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة نتعرّف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من عدم وجود تناقض فيما بينها.
- مع أنسيدا موس Aenesedimus ظهر الشك على ضوء عشرة مبادئ لكن سنحاول إيجازها في أربع لوجه الشبه فيما بينها وكلّها تقول أنّه لا يمكننا إدراك العالم لأنّ وسائلنا تحول دون ذلك:
- * شعور الأحياء وإدراكهم الحسيّ للأشياء تختلف تماما كما يختلفون فيما بينهم طبيعياً وعقليّاً، كما أنّ لحظة إدراكنا للشيء تتوقّف على حالتنا العقلية حينها.
- * تأثرنا بالأشياء يختلف.
- * إدراكنا للعلاقات بين الأشياء وذواتنا لا يخبرنا بحقيقة الأشياء.
- * اختلاف الأعراف ومدى احتكاكنا بالأشياء.
- وكلّ هذا إنّما المراد منه القول بأنّ العلم بكيفية الأشياء لا يمكن لأنّ ما نمتلكه كوسائل ومسوّغات لا يمكننا من الوقوف على طبيعة المعرفة من جهة، ولا خصائص الأشياء في ذاتها باعتبارها مواضيع للمعرفة من جهة أخرى.¹
- أنكر أركسيلاوس إمكان معرفة أيّ شيء عن طريق الحسّ أو العقل مؤكّدا أنّه لا توجد أيّ أفكار تحمل علامة حقيقيّة، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاً من المعرفة، بالمقابل هناك من الأشياء ما يبدو لنا مستقيماً وواضحاً غرضه تحقيق الخير العام ويمكن الدّفاع عنها بدون برهان مطلق لأنّ تطابعا احتمالي وهو ما يسمح أسسا بالفعل.
- سكستو أمبريقوس: ينقسم الشكّ عنده إلى قسمين شكّ سلبيّ وشكّ إيجابيّ؛ أمّا السلبيّ فتكرار لما سبق كمعارضة القول بقول آخر، كما رفض القياس والاستقراء، فالقول كلّ إنسان فان مصادرة على المطلوب لأنّ المقدّمة الكبرى لا تكون صادقة إلّا إذا كانت النتيجة معلومة، وعن الاستقراء يقول عدم جواز الانتقال من الكلّ إلى الجزء ولا يمكن تناول جميع الجزئيات.

¹ - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة، القاهرة: مطبعة دارالكتب المصريّة، ط2، 1935، ص 311.

أنكر العلة باعتبارها غير موضوعيّة تتوقّف عن الوجود الذهني؛

- لا يصحّ إطلاق لفظة "سبب" مادام لم يوجد بعد (سابقا) كما أنّه ممتنع عقليًا (لا حقا).
- إذا كان متزامنا فتسمية السبب مسبب والعكس صحيح دون تناقض وهذا مناف للوضوح.

القسم الإيجابي يظهر في الحياة اليوميّة وسائر الحاجا الطّبيعيّة.

وبهذا يكون اختيار الفرد لنفسه عن طريق معرفته لنفسه غير أنّ الشكّك يقولون أنّ هذه المعرفة ليست تأملية، ولا هي موضوعية، بل هي ذاتية وهي سمة لفعل الاختيار، أمّا مقولة القرار وهي ثاني مرحلة في مدرج المعرفة فإنّها ترتبط بالإختيار الذي هو شرط أساسي وضروري لاتخاذ أي موقف، وهذا يعني أنّه رأى في تعدد الأشياء المولدة لمجموعة من الأفكار يجب التفكير فيها، فكل صيرورة هي طريقة مبنية للتحرر من الوجود الأبدي، وينتقد الشكّك المواضيع المطلقة لأنّها حطمت كلّ فكرة تجاوزت قيمة الانسان لذاته والتي وضعته في راحة داخلية، وهذه كلها تعدّ بالنسبة للإنسان تنازلا عن الحقيقة باعتبارها إجراء وليست ملكيّة، إذ لا وجود لتحلّي الخاصيّة المميّزة للإنسان إلا في الحرية التي يرى فيها لنفسه صراعا وقلقا من أجل الفهم، ولهذا يجب أن نكف على أن نكون أخلاقيين كي نصبح حكماء وأن نكتب براءة جديدة تقوم على أنقاض المسايرة للأوضاع الحسيّة.

يتعلّق الأمر في نطاق التجارب والعقل بتحديد قوانين الظواهر وشرح نتائجها وكذا تصنيف الروابط كلّ حسب خصائصه المميّزة والتي كثيرا ما تكون غير معروفة، لكن تكون على الأقلّ قابلة للإكتشاف والتّحقيق، وهو ما يفتح الباب واسعا أمام إمكانيّات أخرى للمعرفة في إطار جدليّة العقل والتجربة، فمن شأن التجربة أن تتحقّق من جميع الوقائع في إطار موقف يأخذ بعين الإعتبار تتابع الحلول في إطار المنهج المتّبع من جهة، والإعتراف بعدم وجود عقل مطلق من جهة أخرى لأنّ العقلانيّة تهتمّ بمفاهيم كثيرة، ومن شأن العلم أن يحقّق توافقا نسبيًا بين العقول، وهو ما يجعل من الشكّك وظيفيّة وحيويّة.

استمرّت الشكوكيّة إلى فترات لاحقة واتّخذت طابعا نقديًا من شأنه أن يقف على الظواهر كما تتراءى للذات بطريقة حسبيّة مباشرة، أي الإلتزام بالوقائع الظاهرة فحسب وهو الأمر الذي من شأنه أن يلغي كلّ أشكال الإثبات، وكنتيجة لهذا يبقى الظاهر أو العيانيّ هو المقياس الوحيد الذي يوفّر الطمأنينة والتي هي بدورها غاية الفيلسوف، وفي باب الخيار نحن لا نختار هذا عن ذاك بقدر ما ننصاع لحاجاتنا البيولوجيّة بمعزل عن شروط العقل وهي حاجات من قبيل الأكل والشرب، وهو ما سيميّز فيما بعد بين النظريّة والحقيقة على حدّ تعبير شككية أنسيداموس.

تمهيد:

إنّ أبرز ما ميّز مسار التفكير الفلسفي خلال العقود الأخيرة من فترة المدارس المتأخّرة التي تحاول تفسير المعرفة والوجود من زاوية الحسّ، والتي تحاول تقديم إطار عام - ولو بطريقة نظريّة- للفلسفة على اختلاف أشكالها، هو الإطار الذي ينصّ بتحفظ على استخدام المنحى العقلي القائل بصحّة الطريفة البرهانيّة كنمط للتفكير، وأنّ العقل يملك معارف ضروريّة تتجاوز نطاق التجربة الحسيّة، لكنّ اختلاف الفلاسفة في تصوّره لطبيعة العالم واختلافهم في النتائج التي يصلون إليها في باب المعرفة، جعل معالم وأسس التفكير في ذلك الواحد الذي لا يتبدّى للعيان بطريقة عقليّة أو عيانيّة مبهمّة وغامضة، فمن الضّروريّ بمكان أن نضع في الحسبان التمايزات التوعية بين الفلاسفة على مستويات مختلفة ونقصد بالدرجة الأولى: الزمان والمكان وكذا المنهج المستخدم.

بما أن الفلسفة هي النظرة العامّة للكون والإنسانيّة، فإنّ ذلك يجعلها إلى التساؤل عن موجد هذا الكون ومنظم سيره، وبهذا تكون وسيلة يبحث بها الإنسان عن الموجود الكامل الذي أوجد هذا العالم الذي لا ينفكّ أن يكون جزءاً منه، وعليه فإنّ الإهتمام بالجدور الميتافيزيقيّة للوجود يعتبر وليد المفارقات النظرية التي كانت خلاصة للتشكيك والتنكّر للإلهيات والميتافيزيقا، وهذه الأخيرة من الموضوعات التي شغلت الفلاسفة منذ العهد اليوناني القديم، وكانت محلّ تساؤل أيضاً بين فلاسفة الدين، وإذا أردنا دقّ باب القرن الثاني قبل الميلاد لابدأً أولاً أن نمرّ بالمنظومة الفكرية والفلسفية التي نهضت فيها الرواقية كفلسفة عمليّة، والفيثاغوريّة في القرن الموالي كنزعة صوفيّة ولأنّ الأوضاع والظروف هي التي تصنع الفلسفة وتوجه الفكر على نحو ما فإنّ العودة إلى دراسة أفلاطون بشكل عام وإشكالية قدم العالم من حدوثه بشكل خاصّ قد أنتج نوعاً من الأفلاطونية الجديدة في القرن الأوّل الميلادي، وعليه أردنا من خلال هذا الدرس تتبع أهمّ الأفكار التي تضمنتها هذه الأخيرة وكذا أهمّ أعلامها، وتطورها بدءاً بفكر اليونانيين الأوائل وبعض الفلاسفة اللاهوتيين من خلال نظرتهم حول جوهر الوجود وطبيعة الموجد.

واستهلت الأفلاطونية المحدثة دراستها من فكرة الإنبثاق عن الواحد الأوّل، وتضمّنت شروحا مستفيضة لفلسفة أفلاطون وردوداً كثيرة على أقوال الرواقية بفكرة العناية الإلهية، كما استفادت من مختلف العلوم التي كانت سائدة وقتئذ في الإسكندرية -باعتبارها منطلقاً لها-؛ حيث ترجم التوراة إلى اللّغة اليونانيّة وشرحت المذاهب الدّينية والفلسفيّة شرحاً عميقاً يستوجب الإمعان في النظر، كما عرفت المنطقة نظريّات رياضيّة كان لها الأثر البارز في ظهور نظريّات عديدة امتزجت بالأفكار والمعتقدات والمذاهب واصطبغت بادئ ذي بدء باليهوديّة ثم المسيحيّة وأخيراً باليونانيّة على يد أعلام سنحاول الوقوف على أهمّهم هنا.

خرجت الأفلاطونية المحدثة من المرحلة الهيلينية واستفادت من جلّ الخصائص التي كانت سائدة فيها، لتعبّر هي الأخرى عن آخر منطلقات العبقريّة اليونانية في انفتاحها على الشّرق من جهة، وتعبيرا واضحا عن الرّؤية الخلاقية للعصور الوثنيّة في محاولتها استجلاء مذهب فلسفيّ مهمّته تنظيم متطلّبات المعيش اليومي للإنسانيّة من جهة أخرى، وكان من شروط التّأسيس لهكذا نظرة الإتّساق والمنطقية بين مطامح الإنسان اليوميّة وحاجاته الأخلاقية والدينيّة.

هذا واستثمرت الأفلاطونية المحدثة في الأسس التي قامت عليها فلسفة أفلاطونية في امتزاجها بالأورقيّة والفيثاغوريّة، وكذا مختلف الإنتقادات التي تمخّضت من الرّؤية الرواقية للمعتقدات الوثنيّة والأساطير والطّقوس والعبادات التي كانت تمارس في الأوساط الشعبيّة، لينتهي بها الأمر إلى الإستناد إلى اعتماد العقل من المنظور الأرسطي.

1/ فيلون الإسكندري (20 ق م، 70 م)*:

لقد ظهرت في أعقاب التوراة تفاسير عديدة، تُعدّ ضمن النصوص اليهودية المقدسة. وتعود التفسيرات اليهودية الأولى إلى القرن الثاني ق.م.، حين حلّت الآرامية محلّ العبرية كلغة متداولة. ومع أن هذه التفسيرات تُعرف بإسم "تارجوميم" (ترجمات)، فإنها تحمل صبغة تفسيرية وتشتمل على مقطوعات من التفسير ومن الأساطير، وتوجد تفسيرات (تارجوميم) لجميع أسفار التوراة ما عدا تلك التي تم تدوين الجزء الأكبر منها بالآرامية، كما أنّ لتفسير الوجود أهمية كبيرة في الفكر الفلسفي والديني، فكان من الصّورتيّ بمكان أن يحمل فيلون على عاتقه نقل كتاب العهد القديم من كتب قصص الانبياء إلى فكر فلسفي مبني على المنطق العقلي، في الوقت الذي كانت فيه أفكار الفلسفة اليونانية ومدارسها قد بلغت مرتبة الدّين في نفوس الأوساط الشعبيّة، لذلك جاءت رؤيته مزيجا من الفلسفة الإغريقية الميتافيزيقية والكتب الدينية اليهودية.

مع بدء انتشار المسيحية كانت الإسكندرية قد خلّفت أثينا كمركز للإشعاع الفلسفي وصارت تشكل مركزا تلاقت فيه وتلاقحت مؤثرات الثقافة اليونانية بفلسفتها وعلومها والثقافات الشرقية بدياناتها وأساطيرها، ونتج عن هذا

* يعتبر من أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأوّل الميلادي، ولد من أسرة نبيلة وعريقة في الإسكندرية اشتهر بحبّه الشّديد لفلسفة أفلاطون ودفاعه المستميت على التوراة باعتباره وحى الله الصّادق، وأكبر دليل على ذلك سعيه الدّؤوب في محاولة التّوفيق بين الفلسفة والنّص التّوراتي وتقديم قراءة شاملة يجمع فيها العقليّ بالتقليديّ، كان مثقفا جدّا في الديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية، أرسل على رأس وفد لمقابلة الإمبراطور كاليغولا في روما ليلتمس منه معاملة حسنة لبني قومه بعد أحداث 40 م في الإسكندرية ولكنه عاد خائبا بعد أن رفض طلبه من قبل الإمبراطور، كما كان أسلوبه باللغة العبرية أسلوبا جيدا، وفي اليونانية كان أسلوبه يليغا يقترب إلى شعريّة وتمثيلية أفلاطون، كذلك يعتبر أحد المصادر المهمة في التفسير اللاهوتي للديانة اليهودية والمسيحية في القرون الأولى من المسيحية وكان له إنتاج غزير قارب 57 مؤلّفا.

التلاقح الفكري مركب جديد هو الثقافة الهلنيسية، وكان مفكرو الإسكندرية من يهود ونصارى الذين امتزجت عندهم النزعتان الدينية والفلسفية وهم أول من واجه وتصدّى لإشكالية التوفيق بين العقل والدين. كانت الإشكالية التي حاول هؤلاء التصدي لها هي كيف يمكن التوفيق بين الدين الذي هو عقيدة موحاة تقتضي الإيمان وبين الفلسفة التي هي نظر عقلي يقتضي البرهان. وكان المفكر اليهودي فيلون الإسكندري رائد هذه الحركة التوفيقية من خلال تأويله الرمزي لنصوص التوراة، وكانت طريقة التأويل الرمزي معروفة عند الفيلولوجيين الإغريق شرحوا بها أشعار هوميروس وجعلوا منه بهذه الطريقة إرهاباً لكل ما جاء بعده من فلسفات، كما لجأ لها الرواقيون ليعطوا معنى لأساطير اليونان وعقائدهم الوثنية، وكان لهذا النهج التأويلي تأثيره لاحقاً على المفكرين المسيحيين الذين حاكوه في شرح العهد الجديد. كان فيلون يقف في تأويله للإلهيات عند حدود الشريعة لا يتعداها وحاول الاستعانة بالفلسفة لمجرد تبيان الحقيقة الدينية، وفي نظره أن الكتب السماوية تلجأ للرمز ظناً بالحقيقة على غير أهلها من السذج الذين نزلت فيهم الكتب المقدسة، استعمال الرموز والأمثلة التصويرية غرضها تقريب الحقائق إلى أذهان العامة الذين يأخذون بظاهر النص ويجدون فيه كفايتهم، أما الخاصة فيحاولون الغوص إلى جوهر المعنى عن طريق التأويل، وكان يرى أنه من الضروري تأويل النصوص التوراتية التي لو أخذت حرفياً لأثبتت لله صفات لا تليق بجلاله مثل التجسيم أو التدم أو المشي أو الجلوس، كما أنّ الصفة الوحيدة التي نستطيع إثباتها لله هو أنه موجود لكننا لا نعرف طبيعة هذا الوجود ولا كيفيته. يصعب علينا تحديد صفات الله لأن كل ما نستطيع الوصول إليه لا بد أن يكون مما هو في نطاق العقل البشري المتناهي بما يتنافى مع صفات الله اللامتناهية⁽¹⁾.

وإلى جانب هذا تعتبر فلسفة فيلون مزيجاً مبعثراً من الأفكار والآراء المتناقضة يغلب عليها الطابع الديني بعيداً عن أيّ تحديد واضح للمصطلحات، أو بعبارة أخرى مزيجاً بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والرواقية وتعاليم النص التوراتي؛ لذا لم يكن الإيمان عنده ليس مجرد عاطفة عاطلة من أي سبب عقلي، بل هو حقيقة يتقبلها العقل. فلا بد للإيمان الصادق من التعقل. وما دام الإيمان يقتضي العقل فإنه لا ينفر من نقد العقل، بعد أن يحصل الإيمان تصبح مهمة العقل تأييد العقيدة وترسيخ الإيمان، وكان الغرض من هذا التوفيق التأميل أكثر في شروح اليونانيين الأوائل تحت لواء الهرمسية -هرمس أو رسول الآلهة الذي كان يدّعي أنه ينقل كلام الآلهة لعامة الناس باستخدام التأويل على اختلاف أشكاله وقواعده سواء كان رمزياً كما هو الحال عند أفلاطون أو إعلاناً وإقراراً كما كان

¹ - محمد عبد الرحمان مرجبان، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 221، 225.

الشأن عند أرسطو-، وهي في الأصل شروح كانت كثيرا ما تحصر التوراة* في كونه قصة اتحاد النفس مع الله، حيث نجد الفكرة في الفصل الأول من سقر التكوين عندما عمدوا إلى القول بأن الله خلق عقلا أرضيا سماه "آدم" وخلق "حواء" وكانت بمثابة الحس، ليتضافر في النهاية العقلي بالحسي وتحدث اللذة ويتجسد الخلق مرة أخرى (1).

- الإله:

يرى فيلون أن الله من طبيعة غير مادية وهو العلة الأولى للوجود وهو الموحد للوجود في طبيعته الكلية، ومن كياناته أنه غير متناهي في الزمان والمكان وحر في أفعاله خالداً في ملكوته يحوي على كل شيء في ذاته، لذلك يقوم بطبيعته بعيداً عن كلّ سند بل تتخذ كلّ الموجودات سندا لتواجدها، فهو بالمثل - على حدّ تعبير أفلاطون- شمس الشمس؛ إذ أنّ وجود العالم ينتهي لا محالة إلى الله الخالق من العدم وذلك على الطريقة التي يتمّ خلق الأفكار من العقل، والإله إلى جانب كلّ هذا إله عادل ومحّب للرحمة ولولا رحمته لهلك جميع الناس فالرحمة عند الله تسبق العدالة حسب فيلون كما كانت في اليهودية ومن بعدها في لاهوت المسيحية.

يرجع فيلون في كلّ مرة إلى آراء أفلاطون في تصنيف مادة العالم، فيؤمن بوجود مادة العالم (الكون) قبل وجود العالم نفسه، خلقت هذه الكتلة من العدم ومنها خلق العالم الموجود الآن طبقاً لإرادة الله، لكن لا يؤمن فيلون بخلق الأضداد التي من شأنها أن تعكّر صفوة حياة الناس، بكلمة أخرى لم يؤمن بأنّ وجود الشرّ في العالم هو من خلق الله وإنما من خلال وسطاء آخرين تأخذ مكانها بين العالم الواقعي وعمليّة إنتاج الأفكار بواسطة الإرادة التي تعتبر قاصرة إذا لم تدرك محبة الله في النفس، فموسى دعى هؤلاء الوسطاء بالملائكة، والرسل يُبلغون الإنسان أوامر الله عن طريق الوحي، وهنا بالضبط يميز فيلون -بالعودة إلى أفلاطون طبعاً- وجود نوعين من النفوس هما النفس العاقلة والنفس غير العاقلة مع إجراء تغيير في مفهوم خلود النفس، وتبقى إمكانيّة إبادةها في حالة تدنّسها وإنزالها إلى الأرض رهنا وفقاً على إرادة الله (2).

* التوراة هو أساس كافة النصوص اليهودية المقدسة. وتشمل التوراة، بالمفهوم الأساسي المحض، الأسفار الخمسة لسيدنا موسى عليه السلام، التي تسرد قصة الخليقة، وعهد الله مع سيدنا إبراهيم وذريته، وقصة الخروج من مصر، والتجلي على جبل سيناء (حيث أنزل الله الوصايا العشر)، وتجوال بني إسرائيل في الصحراء، وتكراراً لتلك التجربة قبل دخول بني إسرائيل إلى الأرض المقدسة بوقت قصير، وتشمل أسفار الأنبياء نصوصاً تاريخية تمتد على الفترة ما بين توطن الشعب اليهودي في أرض إسرائيل وطرده إلى بابل، كما تشمل العظات الأخلاقية والدينية للأنبياء (بينهم إرميا، اشعيا وحزقيال). وتنطوي هذه النصوص على قطع شعرية دينية وعادية، وقطع من أدب الحكمة والكتابات التاريخية.

¹ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 323.

² - ماجد الفخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1991، ص 187.

- اللوغوس:

يعتبر مفهوم اللوغوس تعبيراً يونانياً بامتياز وهو قديم قدم الفلسفة اليونانية، حيث تناولته فلسفة أنكساغوراس في وصفه الكلي المثير لجميع الموجودات، واعتبره هرقليدس القوة العاقلة المنبثقة من جميع أنحاء الكون وهو بمثابة الروح الإلهي الذي يشع أثره في الوجود"، ثم إن الأثر الكبير الذي تركه فيلون على المسيحية واليهودية والإسلام هو تطويره وتقريبه للمصطلح الفلسفي الموجود في الفلسفة الإغريقية "لوغوس" من الأفكار اللاهوتية لهذه الديانات في بعده العقلي والتقليدي على حدّ سواء؛ لاسيما وأنّ المصطلح قد ظهر مرتبطاً بجيئيات مسميات مختلفة تجمع بين "العقل الإلهي" أو "النوس" باعتباره القوة المسيّرة والمدبّرة للكون والإرادة التي تفصل الله والعالم الطبيعي، أمّا عند الرواقيين كان لوغوس يعني العقل الايجابي أو الفعال أو المدير الذي يمدّ العقول الجزئية بما تمتلكه من المعرفة والعلم، فكان الرواقيين هم أول من ادخل مفهوم العقل بالقوة والعقل بالفعل ويكون لهاذا التمييز أثر كبير في لاهوت المسيحية واليهودية⁽¹⁾.

يؤمن فيلون بوجود سبع أنواع وساطات بين الإله الخالق والعالم (المادي)، لهذه الوساطات درجات تختلف في أهميتها أولها اللوغوس أو الكلمة، ابن الله، ثم يليه الحكمة الإلهية، ثم رجل الله (آدم)، فالملائكة، نفس الله، وأخيراً القوات التي هي من الملائكة والجن، أمّا فلاسفة اليهود فكانوا يصفون لوغوس قديماً "كلمة الله" لكن بعد امتزاج الفلسفة الإغريقية بالديانة اليهودية تغير المصطلح إلى "العقل الإلهي" باعتباره مصدر الشرائع والنبوءات.

2/ أفلوطين (205، 270 م) *:

عندما كانت الأفلاطونية المذهب المفضل عند أغلب اللاهوتيين وكانوا يعتبرونها أسمى الفلسفات وأقربها إلى الدين، خصوصاً بعد أن ألبست لاحقاً لباس الأفلاطونية المحدثة، جاءت الأفكار الأفلاطونية لتتلاقى استحساناً لدى المسيحيين من خلال القول بعالم معقول فوق عالم الحس وإله خالق هو الخير ذاته، إضافة إلى الإشادة بالزهد والخلود والاتحاد بالله؛ كيف لا ومذهب أفلوطين يقوم على أساس أنّ الغاية من الفلسفة هو الوصول بالإنسان إلى الطريق الصحيح في هدي الوحدة الإلهية، وكذا التقرب روحياً نحو الواحد من خلال التجارب التي يعيشها الإنسان سعياً نحو ذلك، كالإبتعاد من البعث واعتبار الجسم والمادة مصدراً لكلّ الشرور في هذا العالم وأنّ حياة الروح في

¹ - حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 392.

* - ولد في ليقوبوليس، أسويط حالي مصريّ الدّم وإسكندريّ التّربيّة وبعدّ من في أعظم مفكريّ القرن الثالث الميلادي لأنّ فلسفته تراوحت بين إعادة الحياة لفلسفة العالم القديم وفلسفة العالم الذي غزته النصرانية، وقد تأثر أفلاطوني بالتّيّار الصّوفيّ الممّثل في أفلاطون تأثراً شديداً واستطاع أن يبرزه في سياقها الدّقيق من خلال صدور الموجودات عن الله.

الجسد سجن تتوق للهرب منه والاتحاد بالله، ولا ينبغي أن نفسر وجود الله بمعنى أنه حال في مكان ما فهو سبحانه وتعالى في كل مكان ولكن دون أن يتموضع في مكان معين، كما أن علمه بما كان وما سيكون لا يعني سبق العلم والتنبؤ وإنما يعني أن الماضي والحاضر والمستقبل مهما كان بعيدا دائما حاضر كحضور التو واللحظة في علمه الذي لا يتجزأ ولا ينقسم ويحيط بكل شيء، ولا طائل من أن نسأل لماذا خلق الله العالم بإرادة الله ومشيئته هي العلة الوحيدة لوجود كل الأشياء وليس من علة فوقه تحدد فعله أو تحد من إرادته وقدرته.

وإذا كان أفلوطين قد نظر إلى فلسفته على أنها تجديد لفلسفة أفلاطون، فقد ترتب عن ذلك صعوبة تمييز ما هو أفلاطوني عما هو أفلوطيني وهو الأمر الذي أكسب فلسفة أفلاطون أهمية بالغة في الفلسفات الموالية لعصره خاصة ما تعلق منها بالجانب الديني، إلى جانب هذا أخذ أفلوطين فلسفة المذهب الرواقي من زاويتين:

* زاوية نقدية يرفض فيها الطابع المادي في الأفكار الرواقية ومغالاتها المخلة في اعتبار الحسن مصدرا للمعرفة؛ إذ يري الرواقيون أن نفس الطفل صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة، ثم لا تلبث أن تتوارد على حواسه آثار منبعثة من الأشياء الخارجية، إذن فالعقل قابل للآثار الحسية منفعل بما وقد يكون له أثر فعال ولكن ألا تتجاوز تلك الفاعلية ما تقدمه له أعضاء الحسن من مادة، فهو لا يخلق من عنده شيء وإنما ينحصر تصرفه فقط في هذه الدائرة الضيقة وحدها، إذن فمعين المعرفة هو العالم الخارجي يرسل إلينا أسبابا العلم فتسلك إلى أذهاننا سبلا خمسة هي الحواس، وكان أساس الفلسفة الرواقية في الطبيعة ترجمها مقولة واحدة: " ليس في الوجود غير المادة"، فإذا كانت المعرفة لا تأتي إلا عن طريق الحواس، فما لا يحس لا يعرف وكل شيء موجود ه مادة، ذلك لأن:

- وحدة الوجود تتطلبه: فالعالم واحد ولا بد أن ينشأ من مبدأ واحد.
- الجسم والنفس والله والعالم متفاعلون... حيث تؤدي النفس إلى حركات في الجسم، ويبعث الجسم بدوره إلى أفكار في النفس مما يثبت اتحادا في العنصر.

* أخذ بفكرة وحدة الوجود الديناميكية التي تقول بتغلغل النفس الإلهية في الموجودات، وكذا بحث الرواقيون في الأسس التي تقوم عليها المعرفة، وكذا المعيار الصحيح الذي يمكن أن تستند إليه وعليه، ورغم أن الفلسفة الرواقية تنتمي إلى مرحلة المدارس والتي تعبر عن تفهقر الفكر اليوناني إلا أنها تقف على تنظيم هام يتراوح بين المنطق والطبيعة والأخلاق وهي أقسام تناولتها الفلسفة اليونانية منذ أطوارها الأولى لكنها غيرت من منحى البحث فيها كيف لا وقد جاءت أساسا مناقضة لفلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين أقاموا فلسفتهم على أساس البحث النظري قبل كل شيء، أما الرواقيون فلم يستعينوا بالأراء النظرية ولم يعيروها من عنايتهم إلا ما يكون سبيلا إلى الجانب العملي من الحياة.

2/ الله والنفس:

عندما يتحدّث أفلاطون في محاوره طيماوس عن أصل العالم ونشأته نظيرا لفكرة حدث العالم، وحينما يقول أن الله بطيبته شاء أن يخلق من مادة الهيولي هذا الكون. إلا أن أفلوطين لا يضع بإزاء الله مادة غير مخلوقة بقدر ما يجد في العقل وجودا أزليا متعلّقا بالواحد ومتضمّنا فيه بحيث يكون هو الله نفسه، وكان من المبادئ الأساسية في الفكر اليوناني استحالة الخلق من العدم، ولذلك كان أفلاطون وأرسطو يريان أن وجود الله والمادة (الهيولي) وجود أزلي متساوق وأن الله شكل المادة التي كان وجودها قديما كوجوده وغير متأخر عنه في الزمان، في حين يرى أفلوطين أنه إذا أقرنا بقدرة الواحد على تنظيم المادة وتشكيلها فما الذي يمنع من القول بقدرته على انبثاق الأشياء منه بدافع الإشتياق: الجسم يشنق ويتعلّق بالنفس والنفس تشنق وتتعلّق بالعقل والعقل يشنق ويتعلّق بالواحد الأوّل⁽¹⁾، لذا وبهذا الصّد يري أفلوطين أنّ هناك تصاعدا أو تنازلا في الصّلة بين المعقول والمحسوس وفق ترتيب منطقيّ هرمه المعقول باعتباره أولا مرورا ببقية الموجودات وصولا إلى المادّة الخالية من كلّ معقول باعتباره حسّا، والكلّ متّسق في تواجده من الأوّل المعقول، هذا خلافا لأفلاطون الذي كان يري أنّ عالم الماهيات يفترضه كلّ شيء ولا يفترض بدوره شيئا كي يقوم بذاته، بين عالم الماهيات وعالم المحسوسات مجموعة من الحركات المعرفيّة ينتقل فيها العقل من الإحساس إلى الظنّ إلى الإستلال العقليّ إلى التعقّل المحض مدفوعا بقوة باطنة وجدل صاعد.

الصّور عند أفلوطين تمثّل الله بحيث يكون فيها الأوّل ثمّ يليه العقل الأوّل ثمّ بقية العقول في علوّ مطلق للأوّل بالنسبة لباقي المعقولات؛ أي أنّ الله هو الأوّل المبدع اللامتناهي والعقل صور الموجودات والنفس هي ما يتمّ به تحقيق الصّور في المحسوسات، وهي قوّة تكون في الواقع وسطا بين فعل "الأوّل" وتحقّق "العقل" بوصفه صورا " إنّ لهذا الهبوط نفسه فائدة، وإن بدا لأوّل وهلة أمرا ضارّا في كلّ الأحوال، فبواسطته تتمّ سيطرة النفس على العالم المحسوس، ويسري النظام في كلّ الأشياء، فلولا تغلغل النفس فيها لدبّ الإضطراب والتفرّق في كلّ شيء"⁽²⁾، ولما كان العقل شبيها بالواحد فإنّه بفيض قوّته تحدث صورة منه هي النفس الكليّة وتتوجّه النفس نحو العقل الصّادر عنه وتفيض فيوضا كثيرة وتتولّد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات.⁽³⁾

¹ - عبد الرّحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 202.

² - التساعيّة الزابعة لأفلوطين، في النفس، تر: فؤاد زكريّا، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1970، ص 114.

³ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مرجع سابق، ص 328.

وهكذا يكون أفلوطين قد ربط صدور الموجودات وتفاعل أجزائه وتماسك العالم بالواحد بعيدا عن الإرادة التي سجدها بقوة في مذهب أوغسطين، ويرى أفلوطين أنّ القول بإرادة الواحد يجعل منه إضافة لمجموع الموجودات التي لا تختلف عنه في طبيعة الوجود وهو أمر مناف للواحد الذي يصدر عنه كلّ شيء، وهكذا نجد أنّ الوجود كلّه حركة من الأوّل وصولا إلى سائر الموجودات في خطّ متّصل ومتسلسل في وحدة تامي يكفلها نظام الشرح وتمام الوحدة.

* العقل والعالم المحسوس:

تعتبر علاقة الجوهر بالصورة الصّادرة عن الواحد وجهها آخر لما ينتجه الواحد كصورة؛ وهي صورة كليّة في شكلها العقلي، ولولا ذلك العقل لما وجد شيء في الحياة يمكنه جمع الأجزاء على خطّ مستقيم غير منفصل؛ إذ مادام العقل وحده يجمع الأجزاء فإنّ الأساس في كلّ حالة هو تواجد وحدة معيّنة تتوق فيها جميع الموجودات عشقا إلى الصّعود أو الإنتهاء إليها وكذا الفناء فيها، وذلك على الشّكل الذي تحي به النفس في وحدة تامّة مع بقيّة النفوس ومع النفس الأولى في إطار التّأكيد على استقلاليتها في كلّ مرّة، وكأنّنا أمام تأكيد وإثبات تفرّد العقل في إنتاج العقول من منطلق كونه الأصل في خلق وتديير العالم.

في اشتياق العقول يمكننا تشبيه عملية فيض العقل الأوّل من الواحد بميلاد الطّفل الذي وإن كان يختلف مورفولوجيا عن أبويه إلاّ أنّه يبقى حاملا لخصائصه الجينيّة؛ فصدور العقل من ناحية المادّة، إنّما يعقل الأوّل الذي صدر عنه بأن يتأمّله، وفي تأمّله للأوّل يكون وجوده من حيث هو فكر فهو موجود باعتباره عقلا متعقلا يتعقل الأوّل، وهكذا يقوم العقل بوظيفة التعقّل من خلال:

- طريقة وجدانيّة يسمّيها أفلوطين الإشتياق.

- طريقة عيانيّة تأمليّة من خلال عمليّة الصّدور.⁽¹⁾

يجب أن نعرف إلى جانب هذا أنّ هناك نوعين من الهيولي عند أفلوطين: هيولي معقول وهيولي محسوس والأولى ثابتة والثّانية مستقرّة، وهكذا نجد أفلوطين يصرّو لنا الدّرجة الثّانية من درجات العالم المعقول وهي درجة العقل على أساس أنّ هذا العقل هو فكر ووجود معا وأنّ فيه تمايزا، وهذا التّمايز يؤدّن من ناحية أخرى بوجود مادّة فيه. تحدّث أفلوطين عن الله فقال بوحدة الوجود، إله منبثّ في كلّ شيء وفي كلّ مكان صفته اللّاتناهي وخارج عن إطار الزّمان، ولعلّه الأمر الذي دفع أفلوطين للحديث عن المادّة كون أنّ المادّة هي الحدّ الثّهائي الذي يجب أن ينتهي إليه الإضعاف المستمرّ والتدرّج التّزولي للقوّة العاقلة، كما استطاع أفلوطين الحديث عن المحسوسات من

¹ - عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 202.

زاوية أخلاقية مفادها أنّ المادّة مرادفة للشّر وهي خالية تماما من كلّ معقول، والعالم المحسوس كيان ضخم تعتبر النفس علّة حركاته الكلية أي حركات الأجرام السماوية، لأنّ الحركة الدائرية تحاكي حركة النفس على ذاتها والنفس الكلية وسط بين العالم المعقول والعالم المحسوس تتأمل الأول وتتدبّر في الثاني، أو بعبارة أدقّ تدير الثاني وهي تتأمل الأول⁽¹⁾، وهكذا تبقى كلّ الحكمة في تحرير الإنسان من ريقه الجسم والحواس ليحدث "التطهير" في أسمى معانيه الوجدانية وتتحدّ النفس بالواحد فوق الفكر إلى حدس العقل.

والخلاصة أنّ أفلوطين قد اكتشف قرار الفيض من العقل ثمّ استنبط المسافة الواقعة بين المدبّر الأول وبين العقول الأخرى في خطّ مستقيم لا يعرف الانفصال، وبديهيّ جدّا أنّ الخيال والعاطفة كانا غذاء لكلّ التصوّرات الأفلوطينية وموقد العالم والمصدر الأول لكلّ حياة ولكلّ حركة.

¹- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 327.

تكشف الدراسات الغربية والعربية الكثير في هذا المجال، حيث نجد محاولات ومقالات وملتقيات فيم يخص الفكر اليوناني وقضية التنامي السريع لمشكلاتها، و نذكر بعض المفكرين الغرب أمثال "Emile Bréhier" صاحب كتاب "Histoire de la philosophie" والمفكرين العرب أمثال عبد الرحمان بدوي "صاحب كتب "شتاء الفلسفة، حريف الفلسفة، ربيع الفلسفة"، وقد أقر هؤلاء الفلاسفة بوجود قراءة للطبيعة وطالبوا بتأسيس علاقة احترام متبادل بين البشر وفهم الموجودات الطبيعية، وألا نعامل الكون معاملة جامدة وتبعاً لذلك طالبوا ب "تأسيس رؤية" بين الطبيعة والإنسان، بعد أن كان العقد الوحيد الجدير بالاحترام هو مركزية الإنسان التي تؤلّه الإنسان فقط، وبفضل جهود هؤلاء الفلاسفة وغيرهم أصبحت الإشكاليات المطروحة كلها مترادفات تحقّق نفس المعنى، وكلّها معان ترى وجودها ومعناها الأصيل وهي مقترنة بموضوع البحث في الأسس القائمة والمقومة للفهم العام، وهو الأمر الذي نشأ منه فيما بعد ما يسمى "مبحث الوجود" وهو مبحث موضوعه نظرة البشر اتجاه الطبيعة.

إذا كانت السياسة باعتبارها أحد اهتمامات الفلسفة تهتمّ بعقلنة القوّة بصفة عامّة، فإنّ الفلسفة السياسيّة تثير إشكالات كثيرة حول الأنماط التي من خلالها يتعيّن التفكير السياسيّ السليم، ونقصد بالدرجة الأولى الدراسات الكثيرة التي تمخّضت في الغالب عن جدل واسع على مستوى اللفظ الواحد، لكنّها تهدف بصفة عامّة إلى تحقيق وعي عامّ من شأنه أن يطوّر القيم الاجتماعيّة ويرسم منظومة قيم تتلخّص في تعميق الرّؤى على ضوء مشروع واحد وموحد؛ ونقصد بالدرجة الأولى تعزيز الديمقراطيّة وترسيخ قيم المواطنة في إطار المسؤوليّة والالتزام، وهو الأمر الذي يسمح بالتّوصل بين شرائح المجتمع على تنوعها واختلافها على حدّ سواء.

كان لانتقال المجتمعات البشريّة بمراحلها المختلفة على أنّ الأنظمة المتعاقبة قد فشلت في تفسير الواقع الإنساني في شتى جوانبه، وكتبشير لظهور مجتمعات جديدة، ظهر المجتمع اليوناني على يد الطّبقة البرجوازية لكن سرعان ما اصطدم بدوره بمشكلة الملكية - وهو ما عبّرت عنه الإشتراكية فيما بعد باسم فائض القيمة - وأصبح من الصّعب الوقوف على فهم صحيح لمعنى "الإنسان" بمعزل عن "مكانته الاجتماعيّة"؛ وبالتالي عزل الإنسانيّة عن مشاكلها وواقعها (مشكلة الإغتراب)، حيث أنّه عندما أصبح الإنتاج يمثّل همزة وصل بين التّنظيم السياسي والعلاقات الاجتماعيّة غابت شرعيّة الدّولة وعدالة الجهد وتثمين الخبرة.

ونتيجة لهذا كان على الفكر اليوناني إيجاد مسوغات تبرّر شرعية بقائه، أو على الأقل مبرراً إيديولوجياً يبرّر توسعة على هذا الشكل الكبير والسريع من فكر خرافي إلى فكر مدنيّ جديد مقترن بالمعيش اليومي، معتمداً على مجموعة من الأفكار والنظريات الإحيائية من جهة، واستخدام أجهزة القوى المسيطرة الإيديولوجية من جهة أخرى.

هنا يظهر الفكر اليوناني في كامل مراحل تطوره بطريقة تقدمية متضامنة مع البنى الاجتماعية السائدة في كلّ مرحلة، خاصة وأنّ الإضطراب السياسي كان عاملاً مهماً في كلّ خطوة تقدمية خطاها العقل اليوناني في تجربته الاجتماعية (السياسي والاجتماعي)، ومنه إلى فكرة البوليس أين تكون التربية الشعبية السمة الرئيسية المعبرة عن أفكار المدينة، وكذا تحطّم المسلمات القديمة والبالية؛ بمعنى بناء فكر جديد على أنقاض فكر لم يعد يستوعب الزاهن اليوناني بكلّ حيثياته، فكلّ هذه الأفكار والمراحل الجديدة التي خطاها العقل اليوناني في أزمنتها المتعالية، قد قطعت الصلّة تماماً بين ماضي العلم بوصفه ممارسة تلقائية أو أيديولوجية، وبين المرحلة الجديدة التي انتقل إليها والتي اتّسمت بصياغة النظرية، هذا وتعبر المعرفة الجديدة عن نفسها في صورة مفاهيم ومشكلات جديدة والتي تتطلب بدورها مناهج وطرق برهنة أخرى.

قطع الصلّة مع الفلسفة الكلاسيكية أدى إلى قطع العلاقة مع المقدّس؛ فراغ على مستوى القيم... اصطنع الفكر السياسي أخلاقاً أرضية اعتقاداً منه أنّ معرفة الواجب لا تستلزم الدين بالضرورة. لما كانت الأخلاق الأرضية متّصفة بالتقص فإنّها لم تسعف الإنسان في إدراك معنى الحق والخير، الشّي الذي أدى بالسياسة إلى إنكار أن يكون هناك لهذه القيم وجوداً موضوعياً وأن تكون معبرة عن حقيقة ما، وهكذا صيغت القوانين الوضعية بمحاذاة قانون الطبيعة والحق الطبيعي لكنّه في مقابل ذلك لم يتمكّن من الرقي إلى منزلة الحق، الأمر الذي يجعلنا نقول أنّ الفلسفة السياسية عند اليونان نجحت في عملية الهدم لكنّها أخفقت في البناء وهذا هو مكن الأزمة الذي عبّرت عنه مرحلة فلسفة المدارس بصورة رسمية.

كان الهدف من البحث هو تفسير التحوّلات الكثيرة التي حدثت في تاريخ الفلسفة اليونانية من خلال أعمال كبار الفلاسفة من زاوية التّجاوز الجدلي في المفاهيم الفلسفية من جهة، وكيفية الإرتقاء والتطوّر في مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استلالاتهم في ظلّ نسق واحد هو النسق المعرفي اليوناني، ومثل تلك التّجاوزات الجدلية التي حدثت بين الفكر السقراطي والسفسطائي، وبين الفكر الأفلاطوني والفكر الأرسطي وهي تجاوزات على مستوى المفاهيم الفلسفية أو طرق التعبير عنها في قالب استدلايّي أو المقوّمات الميتافيزيقية التي استندت إليها الأنساق الفلسفية.

ونحن نلاحظ انتقال الفكر اليوناني من السكون إلى الحركة ومن المعقول إلى المحسوس، تماما كما حدث وانتقلت الحركة الحسية على مقياس الزمن ثم إلى الأزلية إلى السرمديّة، وهو الإتّجاه الذي رأّت فيه الفلسفات اللاحقة للفكر اليوناني قلبا للمفاهيم والتصوّرات ودوغمائيّة في فهم المدركات، فإذا كانت الفلسفة اليونانيّة في جميع أطوارها قد تناولت بعض المبادئ التي تقف عليها مدركات الإنسان اليوناني (والتي تتراوح بين الحسّ والعقل)، فإنّه لا بدّ من معرفة تلك العلل باعتبار أنّ ما بعد الطّبيعة هو العلم الذي يبحث في الوجود بما هو موجود، وكلّ معرفة حقيقيّة هي معرفة بالعلل ولهذا كان البحث عن العلل الأساس الأوّل في المعرفة.

- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جبراز جيهامي، المجلد الخامس من كتاب أنالوطيقا الثاني، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1996.
- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة، القاهرة: مطبعة دارالكتب المصرية، ط2، 1935.
- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة قبل سقراط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1954.
- أرسطو، التحليلات الأولى، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980.
- أرسطو، العبارة، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980.
- أرسطو، الكون والفساد، تر: أحمد لطفي السيد، مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، العدد 3، د س.
- أرسطو، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949.
- إرنست باكر، النظرية السياسية عند اليونان، تر: لويس إسكندر، القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1966.
- أفلاطون، الجمهورية المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
- أفلاطون، محاورات الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، القاهرة: دار الكتاب العربي.
- أفلاطون، محاورات أوطفرون، أقریطون، فيدون، تر: زكي نجيب محمود، مصر: مكتبة الأسرة، 2005.
- أفلاطون، محاورات بروتاغوراس، تر: عزت قربي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
- أفلاطون، محاورات تياتيتوس أو عن العلم، تر: أميرة حلمي مطر، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1973.
- أفلاطون، محاورات جورجياس، تر: محمد حسن ظاظا، مراجعة علي سامي النشار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- أفلاطون، محاورات فايديروس، تقديم أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار ريب للطباعة والنشر والتوزيع، 200.
- أفلاطون، محاورات كراتيلوس، تر: عزمي طه السيد أحمد، عمان: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1995.
- الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت: منشورات دار المعرفة، 1980.

- الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، 1961.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
- بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الأول، ط1، 1984.
- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967.
- ثيوكاريس كيسيديس، جذور المادية الديالكتيكية -هيرقليطس-، تر: حاتم سليمان، دار الفارابي، دط، دس.
- صموئيل نوح كيرمر، أساطير العمل القديم، تر: أحمد عبد الحميد يوسف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- عبد الرحمان بدوي، أفلاطون، الكويت: وكالة المطبوعات، 1979، ص ص 26، 27.
- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، 1979.
- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1969.
- عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1983.
- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1971.
- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، بيروت: جامعة الكويت، 1993.
- عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993.
- كريم متي، الفلسفة اليونانية، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.
- لوكازفيتش، نظرية القياس الأرسطية، تر: عبد الرحمان صبرة، مصر: دار المعارف، 1961.
- ليو شتراوس، جوزيف كريس، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكديديس حتى اسبينوزا، تر: محمد سيد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج1، 2005.

- ماجد الفخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1991.
- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، الإسكندرية: منشورات دار علاء الدين، ط1، 1999.
- محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، الإسكندرية: الدلتا للطباعة والنشر، 1992.
- محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، الإسكندرية: الدلتا للطباعة والنشر، 1992.
- محمد فتحي عبد الله، النحلة الأورفية (اصولها وآثارها في العالم اليوناني)، الإسكندرية: الدار الأندلسية، 1990.
- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2000.
- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997.
- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987.
- ينظر ابن رشد، الآثار العلوية، تحقيق سهيل فضل الله أبو واقية وسعاد علي عبد الرزاق، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1936.
- جورج سارتون، تاريخ العلم، تر: إبراهيم مذكور وآخرون، القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ج3، 1970.
- 2/ قائمة المراجع باللغة الإنجليزية:

- Joachim, H.H, **Logical studies**, London: Oxford university press, 1948.
- F. M Conford, **Plato's theory of knowledge**, the theatetus and the sophist of Plato, New York : Macmillan Library of Liberal arts, 1989.
- E. Cassirer, **Substance et fonction**, Paris: Minuit, 1977.
- Norman Gulley, **The philosophy of socrates**, London: Macmilian, 1968.

- W. K. C. Guthrie, **A history of greek philosophy**, London: University press, 1978.
- Charles M. Baker, **Source book in Ancient philosophy- Charles Scribner's sons**, New York, 1907.
- Mario Untersteiner, **the sophists**, trans: Kathleen Freeman, Oxford, 1954.
- Brano Snell, **The discovery of the mind- Harper**, New York: Torch Books, 1960.

3/ الموسوعات

- بدوي عبد الرحمان ، **موسوعة الفلسفة**، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الثاني، ط1، 1984.

فهرس الموضوعات

1	مقدمة.....
5	الخريطة الجغرافية للفلسفة اليونانية.....
	الأورقية وبداية الفلسفة.
11	I- التحلة الأورقية.....
11	أ- النفس عند الأورقية.....
12	ب- الدين.....
	II- البدايات اليونانية.
13	أ- هوميروس.....
14	ب- هزود.....
16	الطبيعيون الأوائل.....
	مرحلة نضج الفلسفة (ربيع الفلسفة)
	السفسطائية.
29	1/ ظهور الحركة السفسطائية.....
30	2/ المعرفة عند السفسطائيين.....
	الفكر السقراطي.
	1/ الرؤية الفلسفية عند سقراط:
36	أ/ الطبيعيات.....
37	ب/ فكرة الماهيات.....
40	2/ الفضيلة.....
42	3/ المنهج السقراطي.....
	التقد بين السفسطائية وسقراط.
46	1/ إشكالية الحسّ والعقل.....
47	2/ المميزات.....
48	3/ الأخلاق.....

أفلاطون.

- 1/ نظريّة المعرفة..... 52
- 2/الفضيلة..... 55
- 3/الفرق..... 56
- 4/ السّياسة..... 57
- 5/ الألوهيّة..... 58

أرسطو.

- 1/ مفهوم العلم عند أرسطو..... 62
- 2/ تصنيف العلوم..... 62
- 3/ الميتافيزيقا..... 63
- 4- نظريّة المعرفة..... 64
- من المثال المفارق إلى المحسوس المحايث..... 69

المدرسة الرواقية.

- الله والطبيعة..... 73
- المنطق..... 75
- التّنظرة الماديّة للموجودات..... 76
- الأخلاق..... 77

المدرسة الأبيقورية.

- 1/ المعرفة عند الأبيقوريين..... 81
- 2/ الطبيعيات..... 82
- 3/ الأخلاق..... 83
- 4/ النّفس..... 84

مدرسة الشكّاك.

- 1/ مفهوم الشكّ..... 87
- 2/ نظريّة المعرفة..... 87

الأفلاطونية المحدثة.

92.....1/ فيلون الإسكندري.

95.....2/ أفلوطين.

100.....خاتمة.

103.....قائمة المراجع.

فهرس الموضوعات.