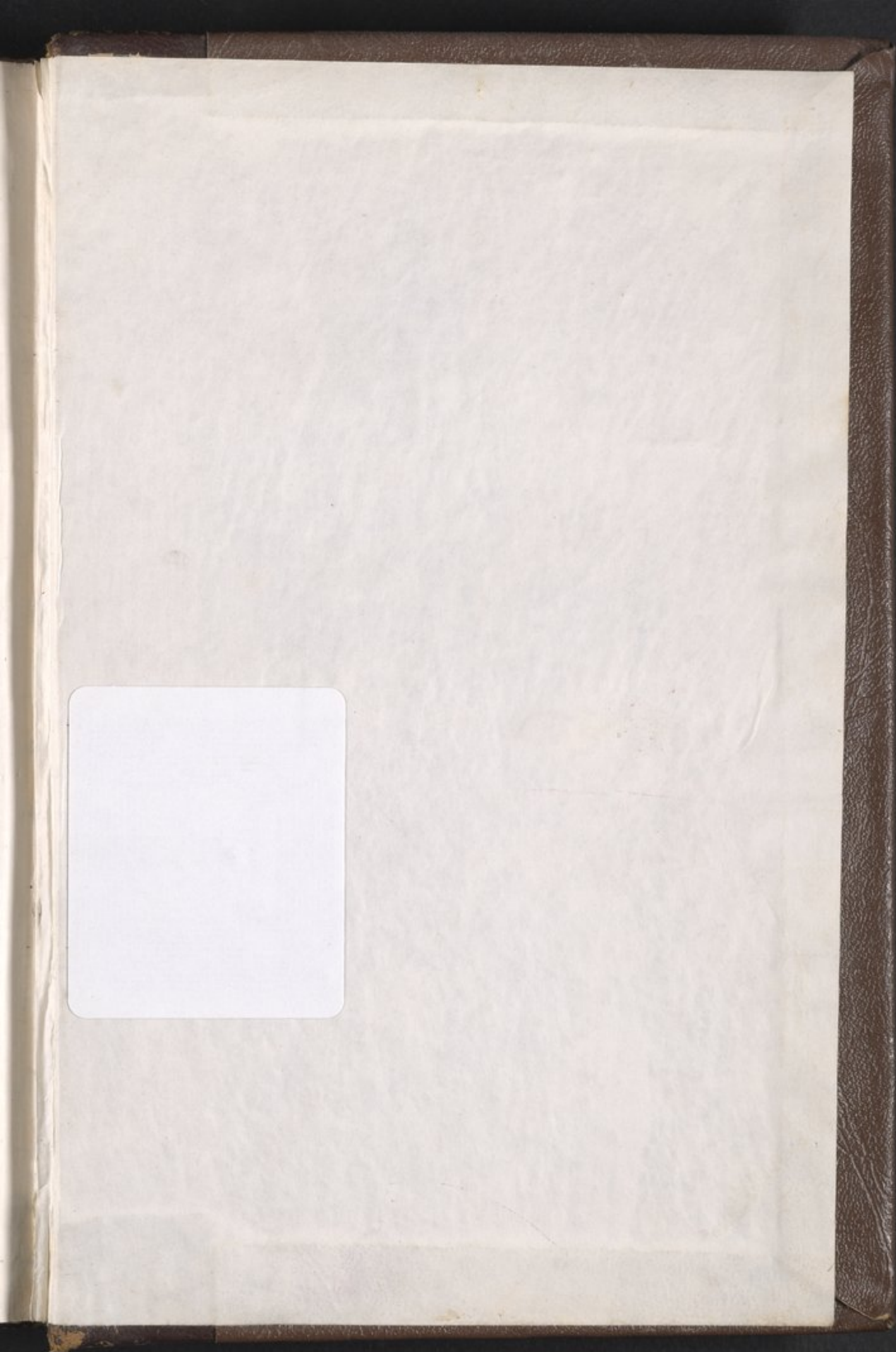
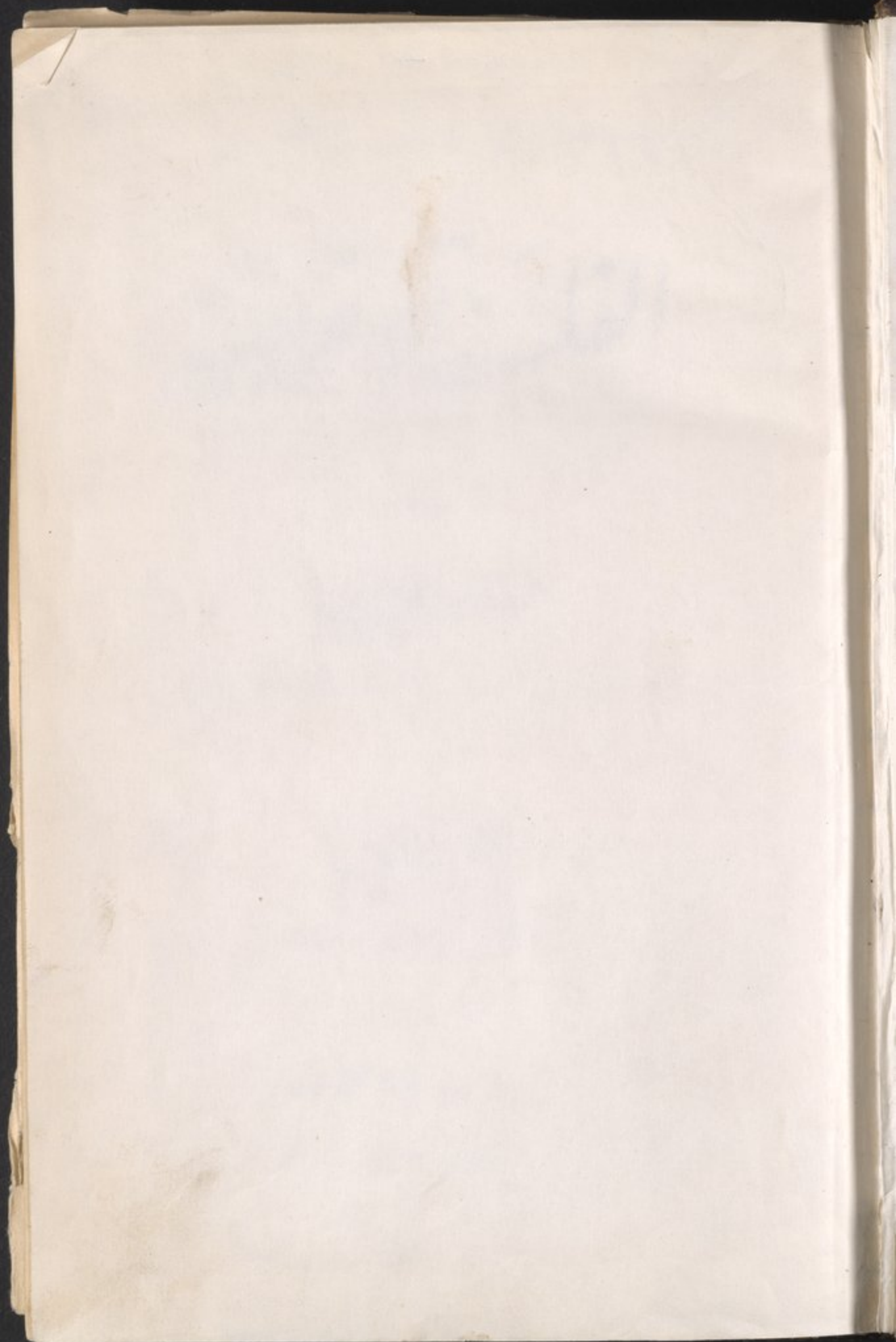
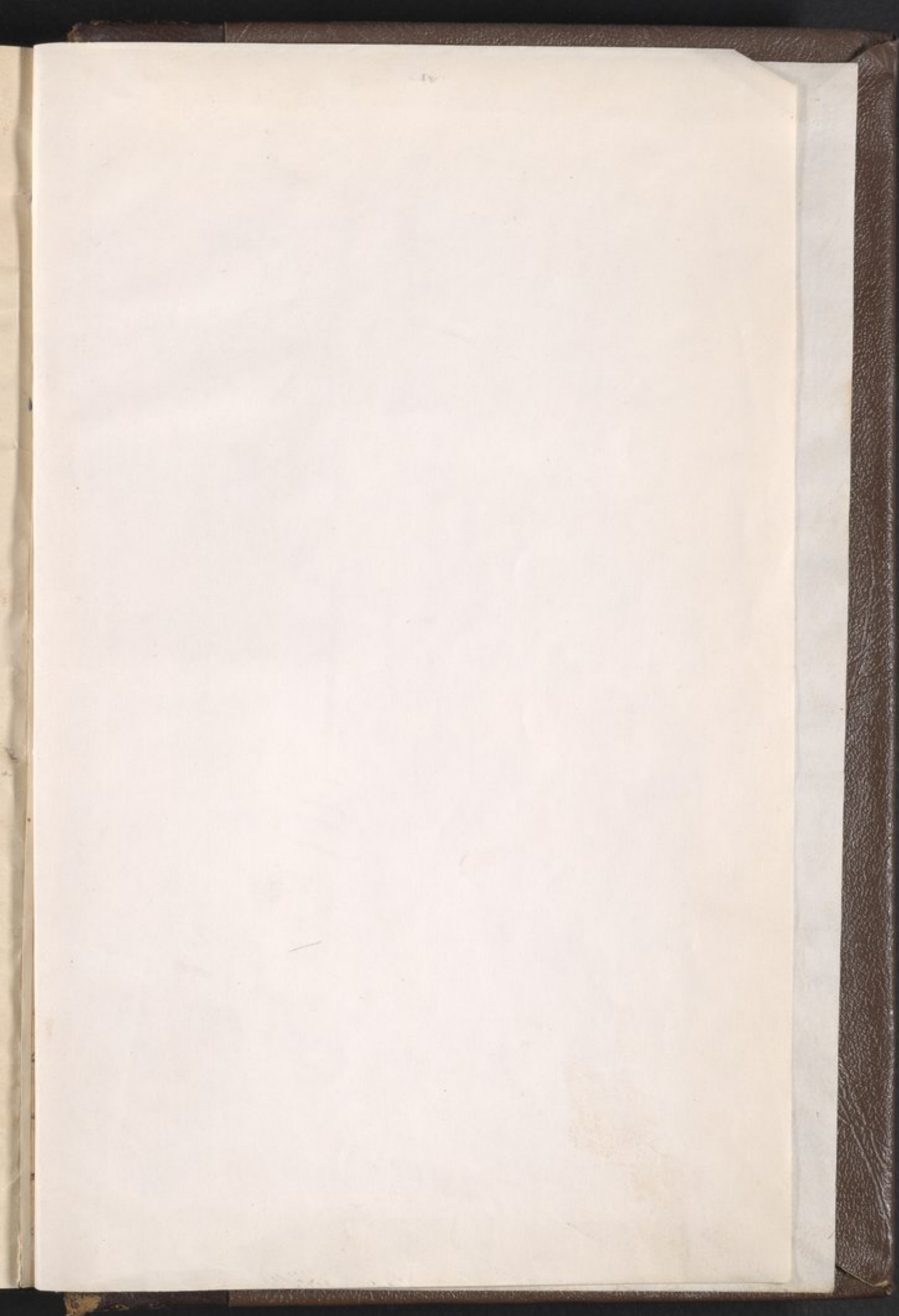




B
1
A
G
C







Ghallaab, Muhammad.

B

175

A 7

G 5

1938

V-1

al-Falsafah al-Ighrīgiyah.

الفلسفة الاغريقية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

خريج جامعة ليون بفرنسا وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الجزء الأول

طبع بالقاهرة في سبتمبر سنة ١٩٣٨

مقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

180
G-341
V.1.
Mch.

١٨٠
غ.م.ف
١



كتاب الفقه في المال

مؤلفه الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر الخليلي

كتاب الفقه في المال

مؤلفه الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر الخليلي

22035

كتاب الفقه في المال

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

أهمية الفلسفة الاغريقية

يعترف العالم الحديث في الشرق والغرب بأنه مدين للعقلية الاغريقية بالأكثرية الغالبة من منتجاته الفلسفية والأدبية والفنية . ويعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين أن الاغريق هم أساتذة العالم الحديث في كل ماله مساس بالأُمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التي بلغت في العصور الحاضرة شأواً بعيداً يرجع الفضل في تأسيسها إلى الاغريق . وفي الحق أن هذا التصريح من العلماء المحدثين بفضل الاغريق على العالم الحديث ليس إلا اعترافاً بالجميل ، لأننا إذا نظرنا إلى النهضة العربية ألفينا ترجمة الآراء والنظريات الاغريقية ثانی عواملها الأساسية الهامة إذا اعتبرنا أن العامل الأول هو القرآن . ولا ريب أن نظرة فاحصة يلقها المتأمل على مكنتات : بغداد والقاهرة وقرطبة وما كانت تحتويه من مئات المجلدات في الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة : الالهی والرياضی والطبیعی . وفي الفلسفة العملية كذلك بأقسامها الثلاثة : الأخلاق وعلائق الاسرة والسياسة ، وما كتب في ذلك من مطولات الكتب فيما وراء الطبيعة عن الألوهية والعقل المدبر والنفس الكلية ثم العقول والنفوس البشرية . وفي الرياضة عن الأفلاك وهل تدار بعقول خارجية أو بعقول ونفوس فلكية داخلية ثم عن الحساب والجبر والهندسة والموسيقا .

وفي علم النفس عن القوى والملكات والغرائز والعادات

وفي الطبيعة عن الكيمياء والتشريح والطب .

وفي الأخلاق عن الخير والشر والفضيلة والرذيلة والسعادة والضمير
والخلق . وفي علائق الأسرة عن معاملة الآباء والأمهات والاختوة
والأخوات والزوجة والأبناء والخدم .

وفي السياسة عن أنواع الأنظمة وما يصلح منها لسعادة الشعوب ثم
عن كيفية تكوين الممالك الفاضلة التي هي الرمز الأعلى للإنسانية .

وفي المنطق قبل كل ذلك عن المفرد والمركب والجزئي والكلية
والتصور والتصديق والقضية والقياس ، والاستقراء والبرهان والحجة
الاقناعية والخطائية والسوفسطائية .

أقول : إن نظرة فاحصة إلى ماترجمه العرب عن الاغريق في هذه
الشؤون كلها وما أنشأوه إنشاء بعد تتفهم بالمعارف الاغريقية توضح صحة
ماندعيه من أن فضل الاغريق على هذه النهضة العربية غير قابل للجحود .
وإذا غادرنا العالم الاسلامي واتجهنا إلى أوروبا وجدنا فضل الاغريق
عليها أكثر بروزاً ، لأن فلسفة القرون الوسطى فيها إغريقية محضة ،
ولأن نهضتها الحديثة قد تأسست على هذه الثقافة الاغريقية ، لافي الفلسفة
والعلوم فحسب كما تأسست النهضة العربية ، بل في ذلك كله وفي الأدب
والفن والتمثيل والنحت والتصوير . وان تأملنا دققة في فلسفات : «مونتيني»
و «بيكون» و «ديكارت» و «اسبينوزا» و «مالبرانش» وغيرهم ، وفي
آداب : «كورني» و «راسين» و «فينلون» وعلى العموم جميع منتجات
القرنين : السابع عشر والثامن عشر لأنصع برهان على صحة ماقول .

وكما اعترف العرب بجميل الاغريق وأطلقوا على أرسطو اسم المعلم الأول ، شاد الأوروبيون بهذا الفضل واعترفوا به كذلك في مواضع تجل عن الحصر من مؤلفات عظمائهم الأقداد . فمن ذلك مثلا قول « فيكتور هوجو » : « إن إيطاليا هي الأم ، وإن إغريقيا هي الجدة » وقول « أناتول فرانس » : « إننى مدين للاغريق بكل شيء » .

فى الشعر وفى الفن وفى الفلسفة ينبغى الرجوع إلى القدماء ، لأنه لا يمكن الاتيان بأجل ولا بأحسن ولا بأحكم مما أتى به الاغريق . إن الاغريق قد منحوا موهبة إيصال الفن إلى كماله « (١)

وقول الأستاذ « ريشو » : « إننا مدينون للاغريق القدماء بكل أفكارنا تقريبا : بفنوننا ، بعلومنا ، بفلسفتنا . وإن جزءاً عظيماً من أنظمتنا الاجتماعية عنصره إغريقى . وبدون الاغريق ربما كنا ظللنا وليس عندنا قواعد نحوية ولا رياضة ولا منطق ولا قانون ولا طب ولا فلك ولا مآس فنية . إنهم هم الذين أبانوا لنا أكترية النظريات التى تحيا فيها أرواحنا » (٢) وقول الأستاذ « ساتلانا » : « فلا يغرنك أيها المحيب شقشقة المتفلسفين وأنصت إلى الفلاسفة تركلا منهم راكنا إلى من تقدمه يوافقه تارة ويخالفه أخرى إلى أن ينتهى النسق إلى فلسفة اليونان ولهم حق السبق وفضيلة التمهيد . فاذا لم يكن من السائع لذى أدب من الافرج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان فكيف يسع ذلك مصريا ومسلما والعلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان ، بل

(١) انظر صفحة ٢١٣ من كتاب « الحياة فى ازهارها » لاناتول فرانس .
(٢) انظر صفحة ٣ من كتاب « التيارات العظمى للفكرة القديمة » تأليف « ريشو »

وعلى أوهام اليونان حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الاسلام ولا مذاهب
قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدئين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة
شافية لا مجرد إلمام ، وهذا لا يحتاج إلى برهان بل نقول فيه على العيان
فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن
الاسلامى لايسع أحداً من هذه الأمة إهماله ولا طالب الحكمة جهله
فأرجو أيها السادة من محبتكم للوطن الاعتناء بهذا التاريخ الجليل الذى به
أحرز الاسلام قصب السبق فى القرون المتوسطة ونال به فخراً ياله من
فخر « (١) »

من هذا كله يتضح أن الفلسفة الاغريقية هى مبدأ جميع فلسفات
القرون الوسطى والعصر الحديث فى الشرق والغرب وأن بدونها لا يمكن
فهم أية فلسفة من هذه الفلسفات جميعها ، وأنها لهذا أجدد ما يجب علينا
العناية بدراسته .

مقالة العلماء فى تقرير هذه الفلسفة

غير أن هذا الاعتراف بجميل الاغريق قد قاد جميع فلاسفة العرب
من جهة والكتاب والشعراء ، بل بعض العلماء الأوربيين من جهة
أخرى الى المغالاة الشديدة فى تقدير هؤلاء القوم والحكم عليهم فعزوا
إليهم كل كمال ونزهوم عن كل نقص ، ولم لا ؟ ألم يجعل الفارابى
وابن سينا وابن رشد « أرسطو » إلى حد ان اعتبروا مذهبه فيما وراء
الطبيعة معصوما منزها عن الخطأ ونظروا الى منتجاته فيه نظرهم إلى

(١) انظر صفحتي ٥ و ٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » الاستاذ سائلانا .

الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وعدوه حقا
غير قابل للنقاش واجتهدوا في أن يوفقوا بينه وبين القرآن ما استطاعوا
إلى ذلك سبيلا ، مبررين سلوكهم هذا بأن الحق لا يختلف مع الحق ؟
ثم ألم يجزم « شاتوبريان » و « رينان » وغيرهما من كتاب أوروبا وعلمائها
بأن الاغريق قد افردوا دون أمم الأرض بوحدة الفكرة وتماسك
المشاكل التي عرضوا لها على الرغم من بطلان ذلك تماما وثبوت تقيضه
في كل صفحة من منتجات العقلية الاغريقية ؟

وليس أدل على إغراق فلاسفة المسلمين وعلماء أوروبا في المغالاة في
حكمهم على الاغريق مما نشاهده كثيراً بين ثنايا الكتب الاغريقية من
أخطاء واضحة وأباطيل جليلة لا تقتصر إلى البرهان ، ومما نصادفه أثناء نظرنا
في مؤلفاتهم من المغامرة وفقدان التماسك بدرجة تلفت النظر . فمثال ذلك
أننا إذا تصفحنا مؤلفات هؤلاء القوم ألفينا أن الفلسفة الاغريقية عامة
قد تلونت بألوان مختلفة تبعاً للبيئات والعصور التي ظهرت فيها ولم يكن
فيها وحدة ولا تماسك . فالفلسفة الايونية كانت تغاير الفلسفتين : الاليائية
والفيثاغورية . وهاتان الأخيرتان كانتا مختلفتين مع « الذرية »
و « السوفسطائية » وهلم جراً .

ولم يكن هذا الاختلاف بين المدارس الفلسفية قاصراً على العرضيات
والتانويات أو مؤسساً على اختلاف الآراء والافهام حول نظرية واحدة
تناولها البحث فتشعبت فيها الافكار ، وإنما كان مؤسساً على تبدل
المشاكل الفلسفية نفسها وحلول بعضها محل البعض الآخر ، ففي عهد
المدرسة الايونية مثلاً كانت المشكلة العويصة الوحيدة التي يراد حلها هي :

« مم نشأ الكون ؟ » وقد أجاب « تاليس » على هذا السؤال بأن المنشأ هو : الماء . وأجاب « أنا كسياندر » بأنه : « المبهم » أو « اللامتناهى » . وأجاب « أنا كسيمين » بأنه : الهواء . وأجاب « هيراكليت » بأنه النار . ولكن هذا السؤال قد تضاعف في عهد المدرسة « الايليائية » أو قل : إنه قد نزل عن مرتبته لسؤال جديد حل محله ، وهو : « ماهى التغيرات التى مرت بالمادة التى نشأ منها الكون ؟ »

وعند « هيراكليت » — وهو من الفلاسفة المستقلين على الأصح — أن المشكلة الهامة لم تعد هى : « مم نشأ العالم ؟ ... » كما كانت الحالة فى الماضى ، وإنما أصبحت المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالدرس هى الصيرورة والتغير .

وعند « السوفسطائيين » انصرفت الأذهان عن حل مشكلة سر الكون إلى مشكلة جديدة عجيبة وهى : « لم تناقضت آراء الفلاسفة السابقين هذا التناقض الجسيم ؟ ولم اختلفت نتائج بحوثهم إلى هذا الحد ؟ وهل يجب أن تظهر من دراسة هذا التناقض نفسه نظريات جديدة ؟ » .

تقريرها الصحيح

على أن مغالاة فلاسفة المسلمين وعلماء أوروبا فى الحكم على الاغريق لاتستطيع أن تحول بيننا وبين تقديرهم الصحيح الذى نوجزه فى أن هذه الأمة قد استفادت من الشعوب الشرقية المتمدنية فى العصور الاثرية فلسفة وعلماء وأدبا وقنا ثم حملت كل ذلك إلى ربوعها فتذوقته وهضمته

ثم أعملت فيه عبقريتها الممتازة فأخرجت إنتاجاً خاصاً جليلاً نأر للإنسانية كلها
سبيل الحياة العقلية كلها ، فكانت بهذا المجهود أستاذة العالم الحديث كما كانت
مصر أستاذة العالم القديم .

غبننا من هذا الكتاب

كما عينا في الكتاب الأول بدراسة فلسفة الشعوب الشرقية ، سنغنى
في هذا الكتاب بدراسة الفلسفة الإغريقية ، ليكون سيرنا متلاًماً مع طبيعة
الأشياء من جهة ولتكشف من جهة أخرى المنابع الأصلية للفلسفات
المسيحية والإسلامية والحديثة التي سنتناولها في الكتابين : الثالث والرابع
وينبغي أن لا يفوتنا هنا أن نعلن أننا سنعرض لمناقشة الأخطاء الفلسفية
والتاريخية التي صادفناها أثناء مطالعتنا في الكتب الفلسفية قديمها وحديثها
مناقشة منطقية لا تعرف الهوى والغرض كما لا تعرف المجاملة والمدحاجة .
ولعمر الحق إننا لا نرمي من وراء ذلك إلا إلى إلقاء كلمة الحقيقة حيثما
كانت ، وسحق الباطل أينما وجد .

لهذا أرجو من مواطني المصريين الذين لم يوقفوا في بعض الآراء
التي أذاعوها أن يكونوا واسعى الصدور في مقابلة النقد ، ليبرهنوا على
أنهم لم يقصدوا يحوثهم إلا وجه الحقيقة ، ولم يبتغوا إلا مرضاة العلم
فيستوجبوا منا — مع تقدنا إياهم — الاحترام والاحلال كما أننا نحن أيضاً في
هذا الموقف نشهد الحق على أننا سنقابل برحوبة صدر عظيمة كل ما يوجه
إلى كتبنا من نقد مدعم بالأدلة والبراهين .

أما إذا سخطوا وحنقوا وأخذتهم العزة بالآثم ، فأننا سنتخطاهم
متجهين إلى الحقيقة ، مطمئنين إلى خطتنا راضين عن مسلكنا ، سعداء

بأداء الواجب ، مقتبطين برضى الضمير ، غير آبهين لما يقولون أو يفعلون .
هذا ، ونسأل الله أن يسد خطانا ويوفقنا إلى بلوغ غايتنا من نصر
الحق على الباطل ، وإحلال الآراء الصحيحة محل الزائفة ، ونشر المعارف
القيمة في ظل حضرة صاحب الجلالة مولانا المليك المحبوب فاروق الاول
أمد الله عهده ، وأيد ملكه إنه على كل شيء قدير .

محمد غناب

القاهرة في أول مايو سنة ١٩٣٨

الاغريق قبل عصر الفلاسفة

١ - منشأ الأمة الاغريقية

لم يقل التاريخ كلمته الفاصلة عن أصل الأمة الاغريقية قبل استقرارها الأول في شبه جزيرتها ، بل ترك الباحثين يتخبطون يميناً وشمالاً في الحكم على العصور التي سبقت عصر الاستقرار . وكل ما قدمه الينا من معونة على فهم منشأ هذه الأمة هو أنه أنبأنا بأن « الهيلين » وهم أحد الاجناس البشرية التي كانت تسكن في زمن غابر وادي الدانوب مع « السيلت » و « السلاف » و « الجرمان » قد نزحوا الى الجنوب متفرقين على أربع قبائل وهي : (١) « اليوليان » وقد استقروا في شمال آسيا الصغرى . (٢) « الاكيان » وقد نزلوا في جنوب إفريقيا الأوروبية الحالية . (٣) « اليونان » وقد نزلوا في أتينما وماحولها . (٤) « الدوريان » وقد شغلوا الجنوب أيضاً وأسسوا مدينة « اسبارطه » ثم حاربوا اليونان ، واليوليان ، والأكيان ، وطاردوا فريقاً منهم الى آسيا الصغرى حيث استقر هذا الفريق واستعمر تلك الجهة وأسس فيها على شاطئ خليج « سيميرن » مقاطعة « إيونيا » التي كانت فيما بعد مهد المدرستين : الايونية والفيثاغورية .

٢ - طبيعة النفكبير الاغريق

من الواضح أن الشعراء سبقوا الفلاسفة ، وأن القصائد الشعرية والصور الخيالية ، والأساطير الشعبية قد تقدمت النظريات الفلسفية الى الوجود

بزمان بعيد ، وأن هذه القصائد قد عرضت لكثير من المشاكل الكونية
 فبسطتها ثم حاولت حلها بطريقتها الخيالية السهلة ، فتكلمت عن مشكلة
 نشأة العالم وصدوره عن مصدره ، فقررت أنه هو الآلهة القادرون ، وتحدثت
 عن الرعد والبرق والمطر ، فلم تحاول اكتشاف مآثاها ولا أسبابها ، وإنما
 شغلت نفسها بالبحث عن أى الآلهة ذلك الذى اختص بالرعد ، وأيهم
 له البرق أو اله المطر . ثم ألقت من هؤلاء الآلهة الذين لكل واحد
 منهم اختصاص معين مجلساً أعلى رأست عليه « زوس » ملك الآلهة .
 ولكن ليس معنى هذا أن الشعر الاغريق قد خلا من الافكار
 الفلسفية والآراء الاخلاقية ، كلا ، وإنما احتوى منها على الشيء الكثير
 ففيه مثلاً يرى القارىء وصفاً للمحيط وإحداقه بالارض ، وتصويراً
 للكواكب ومراكزها ، والافلاك ومواقعها ، وفيه أيضاً يعثر على الثنائية
 الانسانية التى تصرح بأن الانسان مؤلف من : جسم وروح وبأن الروح
 بعد الموت تغادر الجسم الى عالم آخر تحت الارض ، لتحيا فيه حياة
 مظلمة بائسة أشبه الاشياء بشبح ضعيف على صورة الشخص المات ، وهو
 يشتمل على جميع العواطف والمشاعر الانسانية ، ولكنه غير قادر على العمل
 بتاتاً ، وأنه مفتقر كل الافتقار الى الضحايا التى يقدمها الاحياء اليه (١)
 وكما اشتمل الشعر الاغريق القديم على بعض الافكار الفلسفية ، احتوى
 كذلك كثيراً من المبادئ الاخلاقية فأدان مثلاً : الكبرياء والعنف والجبن
 والقسوة بغير حق ، كما أعلى من شأن العدالة والامانة والوفاء والصدق
 وإنجاز الوعد وذكر غير ذلك من الفضائل والردائل ، ووعد فاعل

(١) أنظر الاثودرة الحادية عشرة من « الاودسا »

الأولى منها برضى الآلهة . وتوعد مرتكب الثانية بسخطهم ومقتهم .
وكما ورد إجلال الفضيلة والأمر بها . واحتقار الرذيلة والنهي عنها
في قصائد الشعراء وكتب الأدباء الأولين ، ورد كذلك مثل هذا التصوير
وأكثر منه في الخلفات التي عزيت الى الحكماء السبعة وهم قوم من أعلام
مفكرى الاغريق القدماء الذين أحاطهم الشعب باطار من الاساطير والخرافات
ونسب اليهم كثيراً من الحكم البالغة والأمثال المهدبة . وقد أيد بعض
الباحثين وجودهم وذكر أسماؤهم كما أنكرهم البعض الآخر إنكاراً تاماً .
وتوسط فريق ثالث ، فقرر أن بعض الشخصيات الأخلاقية البارزة قد
وجدت في ذلك العهد وان كان لا يلزم من ذلك أن يكونوا سبعة أو
تكون اسمائهم هي التي ذكروها بالذات أو يكون كل مانسب اليهم من
منتجات حقاً .

ومهما يكن من الأمر ، فقد بقيت للعالم الحديث من مخلفات هؤلاء
الحكماء الحقيقيين أو الاسطوريين مثل عليا في الاخلاق والفضيلة من
شأنها أن تنتج على ممر الزمن ما أنتجته في بلاد الاغريق بعد عصرها
من فلسفة عالية ونظر سديد .

غير أنه ينبغي لنا أن نعلن أن هؤلاء القوم جميعاً كانوا يعتقدون
- فيما يظهر - أن إثبات الاخيار ومعاقبات الأشرار كانت كلها في هذه
الحياة . لانهم في تلك العصور التي كتبت فيها « الالياذة » و « الاودسا »
و « الاعمال والايام » وحكم الحكماء السبعة كانوا يجهلون ارتباط الحياة
الاخرى بالثواب والعقاب .

الفلسفة الهلينية
س

نظرة عامة

منشأ كلمة فلسفة ومعناها

نحت العرب كلمة « فلسفة » - على طريقتهم في النحت - من كلمتي :
« فيلو » ومعناها : محبة أو صداقة ، و « سوفيا » ومعناها : الحكمة .
وهاتان الكلمتان كانتا معروفتين منذ أقدم عصور المدنية الاغريقية . أما
« فيلوسوفيا » بهذا التركيب فلم تكن معروفة في العصور الأولى عند
الاغريق . فجاءت « الالياذة » و « الاودسا » و « الأعمال والأيام »
وغيرها من منتجات : « هرمير » و « هيزيود » وأخلافهما من الشعراء
القدماء خلوا منها تماماً . ولو أنها كانت معروفة في عصور أولئك الشعراء
لكرروها في قصائدهم كما كرروا غيرها من الكلمات القيمة الدالة على الخير
والفضيلة والواجب والتضحية .

ويؤكد الأستاذ « پول چانيه » أن أقدم سفر إغريقي توجد فيه هذه
الكلمة هو كتاب « هيرودوت » حيث يتحدثنا فيه مؤلفه أن « كريزوس »
قال يوماً لـ « سولون » أحد الحكماء السبعة : « إني سمعت أنك جيت
متفلسفاً كثيراً من البلاد قصد التأمل والنظر » (١)

وقد روى مؤرخو الفلسفة أن هذه الكلمة جرت على ألسنة :
« فيثاغورس » و « پيريكليرس » و « إيزوكرات » و « أوتوديم » السوفسطائي

(١) راجع تاريخ « هيرودوت » كتاب (١) صفحة (٣٠) طبعة فرنسية .

حيث نسبوا إلى « فيثاغورس » أنه قال : « لاحكيم إلا الإله وحده »
 وإنما الإنسان فيلسوف فحسب . (١)
 وعزوا إلى « پيريكليس » أنه قال : « نحن نفلسف بدون هوادة » ..
 وإلى « إيزوكرات » أنه أطلق على منهجه كلمة : « فلسفة » .
 ورووا أن « أوتوديم » كان يعتقد أنه فيلسوف لا شيء إلا لأنه
 جمع كثيراً من مؤلفات الحكماء في مكتبته (٢) إلى غير ذلك مما يبرهنون
 به على أن هذه الكلمة قد استعملت في اللغة الإغريقية منذ القرن السادس
 قبل المسيح . ولكنهم يجمعون على أن معناها لم يكن محددًا ولا
 مضبوطًا ، وإنما كان واسع المدى ، مترام الأطراف ، إذ كانت كلمة
 فلسفة تشمل كل ثقافة واستنارة في أى موضوع كان ، وكل مجهود عقلى
 في سبيل تقدم المعرفة الإنسانية ، بل كل رغبة في الاطلاع . وكان
 الفلاسفة إلى عهد سقراط على الأصح يدعون بـ « السوفيست » أى
 الحكماء أو العلماء الطبيعيين أو العقلاء المتبصرين الذين أتقنوا فن القول
 وفن السير في الحياة بنجاح .

ظل هذا شأن الحكمة والحكماء حتى أدلنت كاهنة « ديلف » أن
 الوحي هبط إليها بأن « سقراط » هو أحكم من أظلمته سماء « إغريقيا »
 وأقلته أرضها . فلما سمع « سقراط » بهذه النبوءة دهش كل الدهش ،
 لأنه لا يأنس من نفسه أنه أحكم الناس ولبث متحيراً لا يستطيع أن يتهم
 الكاهنة بالكذب ولا أن يوافق على جدارته بهذه الصفة بدون مبرر

(١) راجع مقدمة كتاب « حياة الفلاسفة » تأليف « ديوجين لارس »

(٢) انظر صفحتي ١ و ٢ من « تاريخ الفلسفة » لـ « پول چانيه » و « سيبي » .

معقول ثم أخذ يبحث عن السبب الذي عسى أن يكون الوحي قد استند إليه في تسميته إياه : «أحكم الحكماء» . وأخيراً لم يجد بينه وبين غيره إلا فرقاً واحداً وهو أنه يعرف مقدار جهله ، وغيره يجهل هذا الجهل في نفسه فقال : «لعل هذا هو الذي استند إليه الوحي فيما قاله ، ومع ذلك فإننا لست « سوفيست » ، وإنما أنا « فيلوسوفوس » أى لست بحكيم ، ولكنى محب للحكمة فحسب » .

ولا شك أن كلمة « فيلسوف » في ذلك الحين لم تكن قد أخذت معناها الذى هى عليه الآن ، وإنما كانت كلمة متواضعة مرادفة لمحبة الحكمة لا أكثر ولا أقل .

من هذه الالمامة التى أشرنا فيها الى أن كلمة فلسفة لم تستعمل إلا فى عهد « فيثاغورس » أو فى عهد « سقراط » تنشأ أمام الباحث مشكلة جديدة بالنظر والعناية ، وهى : هل كل مفكرى الاغريق الذين سبقوا « سقراط » لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة مادام هذا المعنى كان مجهولاً ؟

لاريب أن الإجابة على هذا السؤال الذى اقتضاه البحث سهلة ميسورة وهى أن التفلسف قد حدث بالفعل من أولئك المفكرين وان لم تكن هذه العبارة معروفة فى تلك العهود . وإجماع الباحثين القدماء والمحدثين منعقد على صحة هذه الإجابة دون أن يشد أحد منهم فى ذلك ، وإنما الخلاف وقع بين الباحثين فى شأن فلاسفة « إيونيا » وحدثهم فذهب فريق منهم إلى أن الايونيين « لم ينبذوا التراث الشعرى الأسطورى ، وإنما أقروه وأسسوا عليه نظرياتهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحوير فى عرضياته مثال ذلك أن « تاليس » قد أسس نظريته فى مبدأ الكون على تلك

المقيدة القديمة الواردة في أناشيد الشعراء الكلدانيين من أن الماء هو
الجوهر الأول للكون بتمامه . وقد حام تلاميذه من بعده حول هذه
الدائرة فلم ينحرفوا عنها إلا قليلا ، إذ استبدل بعضهم الماء بالهواء ،
واستعاض عنه الآخر النار ، وهلم جرا . ويعتبر بعض الباحثين أن هذه
المدرسة في جميع تلك الأطوار لم تتقدم في طريق حل مشاكل الكون
إلا خطوات ضئيلة ، لأن محاولة كشف خفايا الكون بوساطة
تطورات الماء إلى بخار ثم إلى سحب ثم إلى مطر ليست أقوى على
الافصاح عن هذه الخفايا من تاريخ آلهة الأساطير إلا قليلا يتمثل في فتح
باب التفكير أمام الذهن البشري . ويقرر هذا البعض أن الخطوة الأولى
الجديرة بالتقدير في سير الفلسفة هي التي وجدت حين بدأ العقل يكتشف
نفسه ويقيد حركاته بعناصر المنطق ويبرهن على أن بعد المادة جوهرًا
أسى منها .

ويرى فريق آخر من العلماء المحدثين أن الفلسفة قد بلغت في عهد
المدرسة الايونية أرقى آواجها ، وأن كل ما اعترضها بعد ذلك العهد إنما
هو تدهور وانحطاط ، لأن العلم الحديث برهن على أن كل شيء في
حركات الانسان يرجع إلى المادة التي هي وحدها الموجودة . وإذا فكل
ما ذهب إليه الفلاسفة الروحيون والعقليون ضرب من الثثرة الخرافية في
نظر هؤلاء . ولا ريب أن في الرأي الأول شيئًا من المغالاة غير يسير
لأن للمدرسة الايونية مجهودًا في تقدم العقلية البشرية لا يجرؤ على جحوده
أو على الخط من قيمته إلا جائر أو متعصب كما سنوضح ذلك في موضعه .
أما الرأي الثاني فهو باطل من أساسه ، وسنناقشه في شيء من التفصيل
حين نعرض لشبه الماديين القدماء منهم والمحدثين .

الفلسفة قبل سقراط

تمهيد

نشأت الفلسفة الاغريقية الحرة للمرة الأولى في مقاطعة « إيونيا »
بآسيا الصغرى وهى إذذاك إحدى للمستعمرات الاغريقية . ومن هذه
المقاطعة الأسيوية لاح ضوء أول قبس من أقباس الفلسفة وظهرت بداءة
طلائع التفكير الحر المؤسس على التأمل والنظر . وكأن العقل البشرى فى
تلك المقاطعة قد بدأ يشعر بشخصيته ويطالب بحقه الذى اغتصبته العاطفة
مثلة طوراً فى الشعر والخيال . وآخر فى الأساطير الدينية التى ليس لها
من النظر مستند ولا دليل ، وقد كان « تاليس الملىتى » هو حامل لواء
التفكير الأول أو هو غارس النبتة الأولى فى حديقة هذه الفلسفة التى
ستزهر بعد عصره وسيستظل ألوف من خاصة الانسانية بظلالها الوارفة
على ممر العصور والأزمان .

وقد ظلت هذه الفلسفة تنتقل بعد ذلك من مقاطعة إلى مقاطعة .
ومن مدينة إلى مدينة تبعاً لتقلبات السياسة المختلفة فبعد أن كانت « إيونيا »
هى المركز الرئيسى للحياة العقلية عامة فى عهد الاحتلال الاغريقى ، أخذت
بعد أن هاجمها الفرس فى سنة ٥٤٨ قبل المسيح تتدهور شيئاً فشيئاً حتى
اتتهى الأمر بهدم « ميليت » فى سنة ٤٩٤ . وعلى أثر ذلك انتقلت
مملكة الفلسفة من مهدها الأول يحفها الأسي والأسف إلى إيطاليا ،

وهناك استقرت في صقلية وكانت مستعمرة إغريقية كذلك فظلت فيها إلى
أن انتقلت إلى « أتينا » في عصرها الذهبي الذي بلغت فيه الأوج
وأضحت حاضرة المعرفة الانسانية في العالم القديم كله كما سنفصل ذلك
حين نعرض للعصر الاتيني .

وسنطوف معك بهذه الفلسفة وبأطوارها المختلفة التي تعاقبت عليها
في « يونيا » ثم في إيطاليا ، وبهذه الطوفة ينتهى عصر ما قبل « سقراط »
أو القسم الأول من الفلسفة الهيلينية . فاذا فرغنا منه عرضنا لعصر
« سقراط » ثم لافلاطون و « ارسطو » ثم للفلسفة المستهلنة بأقسامها
الثلاثة : الاتيني والرومانى والاسكندرى . وإليك هذا التفصيل :

المدرسة الايونية

نظرة عامة

من أهم الأدوار الفلسفية التي مثلت على مسرح الذهن البشرى في بلاد الاغريق هو الدور الذي قام به الايونيون ، فمنهم كان «تاليس» أول فيلسوف كما يقرر «أرسطو» . ومنهم كان «أناكسياندر» أول من وضع بذرة النشوء والتطور الذي قال به «داروين» بعده بنحو خمسة وعشرين قرناً ، فنسبته الديما جوجية (١) العلمية إليه بغير حق ورفعته بسببه إلى ذروة المجد . و «أناكسياندر» هذا هو أول القائلين أيضاً بوجود «المبهم» أو «اللامتناهي» وبالحركة الآتية الى المادة من الخارج . ومنهم كان الفلاسفة الذين حملوا الفلسفة إلى «أتينا» ومنهم غير هؤلاء كثيرون من أصحاب المذاهب في نشأة الكون وهيولاه وصورته مما سنشير هنا إلى ذكره .

ليس لدينا من المصادر القديمة ما يساعدنا على ترجمة حياة زعماء المدرسة الايونية الثلاثة : «تاليس» و «أناكسياندر» و «أناكسيمين» أو على تحليل مذاهبهم وكشف غوامضها كما ينبغي ، لأن المرجع الوحيد الموثوق به في ذلك إنما هو أرسطو . ولكنه لسوء الحظ لم يعرض من

(١) الديما جوجية هي التهريج

نظرياتهم الفلسفية إلا لواحدة فحسب ، وهى « من أين أتى العالم ؟ »
أو : « من ماذا تكون ؟ » .

بسط أرسطو فى كتابه « مابعد الطبيعة » هذا السؤال على السنة
هؤلاء الفلاسفة الايونيين ثم ذكر أجوبتهم عليه فأبان بهذا ناحية من نواحي
فلسفتهم (١) . ولعل أرسطو اعتبر هذه الناحية أهم نواحي تلك الفلسفة
لأنها أساسها وتنصرها الاول . وهذه الاجوبة هى : الماء عند « تاليس »
و« المبهم » عند « أناكسياندر » و الهواء عند « أناكسيمين » وهى ليست
أجوبة كافية بالطبع ، لاقتضاها وخلوها من التحليل التفصيلي تماما . بل
إن الأستاذ « بريهيه » يرى أن هذه الاجوبة ليست أجوبة هؤلاء
الفلاسفة أنفسهم ، وإنما هى أجوبة استنتجها أرسطو من مخلفاتهم استنتاجا
وصاغها صياغة تتلاءم مع عصره .

ويرجح هذا الأستاذ أن تكون مشكلة نشأة العالم قد وردت عرضاً فى
بحوث هؤلاء الفلاسفة ، وأما الغاية الجوهرية التى قصدوا إليها كانت
غاية علمية محضة وهى البحث عن شرح ظواهر الطبيعة المختلفة من :
مطر وسحاب وضباب وزلازل وغير ذلك : فقادهم هذا البحث الى مشكلة :
« مم نشأ العالم ؟ » قيادة ثانوية لم تكن مرادة لهم « ٢ »

ولو صح ماذهب اليه الأستاذ « بريهيه » لكان وضع زعماء هذه
المدرسة على رأس سلسلة الفلاسفة خطأ وقع فيه الباحثون والمؤرخون
منذ عهد أرسطو الى الآن ، لأنهم كلهم أجمعوا على أن الايونيين

« ١ » أنظر فقرتي ١٢ و ١٣ من الباب الثالث من الكتاب الاول من « مابعد الطبيعة »
« ٢ » أنظر صفحة ٤٢ من الجزء الاول من كتاب « تاريخ الفلاسفة » للأستاذ « بريهيه »

فلاسفة قصدوا إلى حل أسرار الكون وكشف خفايا الطبيعة قصداً أساسياً
للبس فيه ولاغموض .

على أننا مع هذا سنحاول أن نلم هنا عن كل واحد من هؤلاء
الفلاسفة بما يمكن الامام به من ترجمته ومذهبه الفلسفي . وإليك هذه
الامامات :

(١) تاليس

١ - ميان

ولد تاليس في مدينة « ميليت » من مقاطعة إيونيا في سنة ٦٤٠ قبل
المسيح من أسرة نبيلة ماجدة ، بل يقول بعض العلماء : إنها كانت
الاسرة المالكة اعلى بعض أفرادها متعاقبين عرش « ميليت » وارتقى
البعض الآخر أهم المناصب الدينية في الدولة . وان تاليس نفسه كان
منذ طليعة حياته من أجلاء الساسة الذين يشار إليهم بالبنان ، وإنه قد
لعب دورا هاما في سياسة « ميليت » وإن إحدى الروايات القديمة
تمثله وهو يخطب في جمع فقير من مواطنيه خطبة حماسية هائلة يحثهم
فيها على صد أخطار الغارات الاجنبية ومواجهة عدوان الأعداء بالثبات
والاتحاد .

أما علمه فقد كان واسعا شاملا ، اذ نسب إليه المؤرخون أنه
ألف هذا كتابه الفلسفي العظيم تقويميا كان فيما بعد أول هاد للعلماء
الذين ساروا على هذا النسق ونموه بما استطاعوا من الوسائل الناجعة ،
وأنه اخترع آلة يعرف بها قياس الارتفاعات التي لا يمكن الوصول إلى

قمتها ، وأن المصريين قاسوا بها الاهرام في عهده بعد أن جهلوا ارتفاعهم
في عصور التدهور ، وأنه تنبأ بكسوف الشمس الذي حدث في سنة
٥٩٢ أو في سنة ٦١٠ على ما اختلفت الروايات في ذلك .

وفيا عدا هذا لا يعرف عنه أكثر من أنه ارتحل إلى الشرق وأقام في
مصر زمنا استفاد أثناءه من معارفها التي كانت تفوق معارف الاغريق
في كثير من النواحي ، وإن كان ذلك العصر يعتبر في مصر من
عصور التأخر والانحلال .

وأخيرا توفي « تاليس » في سنة ٥٤٨ عن اثنين وتسعين سنة
قضاها كلها في سبيل العلم والاكتشاف .

٢ - مزهبه

يرى « تاليس » أن الماء هو الجوهر الاساسي ، بل هو الاصل
الوحيد للكون بتمامه ، وأن هذه الاختلافات المشاهدة في جزئيات
الكون ليست إلا نتائج استحداث عرضت للماء فغيرت مظاهره
الخارجية أو خاصياته التي كانت ترافقه وهو ماء وأحلت محلها خاصيات
أخرى تتلاءم مع المظهر الجديد الذي استحال إليه الماء .

فالتراب مثلا ليس إلا فتات صخر ، والصخر ليس إلا ماء تجمد
ثم تحجر والهواء ليس إلا ماء تبخر ، والسحاب ليس إلا بخارات تكثف
والتار ليست إلا حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء
ثم تجمدت . وإذا ، فكل شيء راجع إلى الماء ، ومن الماء وجد .
وفوق ذلك لاحى ولا جامد إلا وقد اشتمل على جزء من الماء . فللماء
موجود في النبتة الخضراء وفي الحيوان والانسان وجودا ظاهرا ، وفي

العود اليابس والغبار الجاف وجودا خفيا ، وأن الفراغ كله كان مملوءا بالماء
فنجمدت أطراف هذا المحيط الكوني ، فنشأ من تلك الاجسام المتجمدة
سور متحجر يحيط بهذا الماء من جميع جهاته ثم استقلت قطعة من هذه
المتحجرات بنفسها وأخذت تسبح فوق الماء جيئة وذهابا أشبه شئ
(بالفلينة) وهى ما اصطلاح الناس على تسميتها بالارض . ولما وجد
هذا السور حول الماء كان حاميا له من الرطوبة الشديدة الاولى ،
فحدثت بعد تلك الحماية تبخرات فى الماء أصعدت بعضه إلى الجو .
وهناك تكاثف فصار سحابا ، ثم طارده الابخرة الجديدة قزاحم فى
الجو فحدثت من هذا التزاحم تصادمات عنيفة بين قطع السحاب تولدت
منها نيران قوية ، وهى ما نراه أحيانا وندعوه بالبرق ، وسع منه ذلك
الضجيج الذى يسمى بالرعد ، ثم خرجت هذه الاقباس اللامعة من
السحاب بقوة هائلة متجهة نحو السور المحيط من كل ناحية ، فأحدثت
فيه ثقوبا نفذت منها الى الخارج . وهناك فى هذا الفراغ الفسيح
انتشرت وتضاعفت أضواؤها ثم ظهرت لنا من خلال تلك الثقوب
فتوهنا أنها أجرام سماوية قائم كل واحد منها بذاته ثم دعوناها
بالكواكب ، وماهى فى الحقيقة إلا أضواء النار الخارجية المنبعثة إلينا
من ثقوب السور المحيط .

قد يتساءل المفكرون القدماء منهم والمحدثون عن الاسباب التى
حدثت « تاليس » الى تقرير هذه النظرية وعن العلل التى يستند اليها فى
تعقله هذا .

والاجابة على هذا السؤال هى أن جميع هذه العلل المبررة لذلك الادراك

قد فقدت نهائيا كما أشار الى ذلك « ارسطو » واننا لانستطيع الا أن نفرضها فرضا قد يقترب من الحقيقة . وهو أن نشأة « تاليس » على شاطئ البحر ومشاهدته لتصاعد الابخرة وأفاعيل الضباب ولمعان البرق . وسواءه اصطخاب الرعود وتوالى انهمار الامطار المشتعلة على سائل المياه وجامدها . كل ذلك قد أضرم شعلة الذهن الذكي الذي منحته السماء لتاليس وايقظت فيه طبيعة التفكير والبحث عن أسرار كل هذه الظواهر الكونية الغريبة فلم يجد شيئا يمكن أن يكون اصلها جميعها أقرب من الماء ، لانه لم يشاهد حوله كائنا أعظم منه ، ولانه كان يرى بعينه أن تلك السحب التي تحدث كل ذلك الضجيج والبرق ليست إلا بخارا رآه هو نفسه يصعد من البحر ثم يتكاثف .

هذا كله من ناحية . ومن ناحية ثانية أنه كان متأثرا كما أسلفنا بالانشودة الدينية الاسيوية التي ترجمنا لك نص قطعة منها حين عرضنا للفلسفة الشرقية .

اما رأيه في المادة فهو « L'hylozoïsme » ومعناه أن المادة حية مشتملة في داخلها على روح الحياة . وأن هذه الروح هي منشأ جميع الحركات والاستحالات والتطورات التي نشاهدها على المادة . وعلى الجملة : كل جزء من أجزاء الطبيعة فيه حياة أو فيه الآلهة . وأظهر ما تتضح فيه هذه الحياة من أجزاء المادة هو المغناطيس عندما نشاهده يجذب الحديد .

٣ - تاليس في نظر مؤرفي العرب

تؤكد الكتب العربية أن « تاليس » استوحى نظريته عن نشأة

الكون من الماء ورجوع كل شيء إليه من تعاليم التوراة القائلة : إن
الاله قد خلق كل شيء من الماء ، وإن جميع فلسفته مستمدة من نور
الوحي الالهي ، ولكن هذا غير صحيح ، إذ لو كان تاليس قد ناله شيء
من نور الوحي الموسوي لاهتدى إلى أن للكون منشأً عظيماً منزهاً عن
الخلول في الاجسام ونسب إليه خلق الماء وغيره من جزئيات الكون كما
هو في تعاليم التوراة ، والا فكيف اقتبس منها جوهرية الماء ثم أهمل
ماعداء ذلك اهمالا تاما .

غير أن المؤرخين العرب قد كفوا أنفسهم مؤونة هذا الاعتراض
فغالوا في التخريف عن « تاليس » وعزوا إليه عبارات تدل على انه كان
مؤمناً بالاله إيماناً تقديسياً لا يقل عن ايمان الخاصة من المسلمين ليثبتوا بها
أنه استضاء بهذا النور السماوي . وهذه غاية اسرائيلية رعى اليها اليهود
منذ العصر الاسكندري وحاولوا إثباتها والتدليل عليها بكل ماأوتوا من
قوة ودهاء . فلما جاء العرب جازت عليهم هذه الحيلة ، فاندفعوا وراء
اليهود في ذلك التيار المغرض الذي لا يقود الا إلى الافتئات على
الحق والتاريخ .

وهاك نموذجاً من تلك المنتحلات المعزوة إلى « تاليس » وهو لم
يفكر فيها ولم تخطر له ببال .

نقل لنا الشهر ستاني عن « تاليس » أنه قال : « ان للعالم مبدعا
لا ندرك صفته العقول من جهة جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره
وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا من هويته الا من نحو أفعيله وابدائه
وتكوينه الأشياء ، فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا »

ثم قال : « إن القول الذي لا مرد له هو أنه المبدع ولا شيء مبدع ، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات ، لأن قبل الابداع إنما هو فقط » الى أن يقول : « ومن كمال ذات الاول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيها الصور يعنى صور المعلومات فهو في مبدئه ويتعالى بوحدةانيته وهويته عن أن يوصف به مبدئه « ١ »

لاريب في أن « ناليس » لم يقل كلمة واحدة من هذا الكلام ، لأنه كان فيلسوفا ماديا لم يتعد بحثه دائرة الطبيعة ولم يتناول ألبتة الاله ولم يبحث في هويته ولا في خلوده ، وإنما كان « ديناميكيا » يرى أن المادة حية حياة ذاتية وأن حركتها منبعثة من داخلها ، وأن جوهرها هو الماء كما أسلفنا وأن كل ما استطاع الفلاسفة المتأخرون أن يسندوه اليه هو الحلول الغامض أو هو البصيص الضئيل الذي لا يكاد يجدى شيئا في فكرة الالهية . أما هذا التأليه المسيح بالسمو الذي يعزوه الشر ستنى الى « ناليس » فلم يظهر على صورته هذه الا في عهد « افلاطون » أو قل : انه مذهب افلاطون مشوها بعض التشويه .

ومن الغريب المدهش في هذا الشأن أن الشر ستنى حين يعزو الى « ناليس » هذه الآراء التي ليست له يصونها في أسلوب الواثق من صحة نسبتها اليه ، ولكنه حين ينقل لنا مذهبه الصحيح ينقله في صيغة المتشكك المرتاب في صحته فيقول :

« ومن العجيب أنه نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء . . قال الماء

« ١ » أنظر صفحة ١٢٥ من الجزء الثالث من كتاب الشهر ستانى

قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
وهو علة كل مركب من العنصر الجسماني فذكر أن من جمود الماء تكونت
الارض ، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الماء تكونت النار ،
ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل من الاثير
تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق
الحاصل فيها اليه « (١) »

فتأمل كيف أن الباطل كان يسود الحق ، إذ يروى المذهب الصحيح
بصيغة التشكيك والاستغراب ، والزائف بصيغة التأكد واليقين .
على أن ما عراه الشهر ستاني إلى تاليس لم يكن أول زيف نسب إلى هذا
الفيلسوف ، وإنما سبق « سيسرون » الروماني الشهر ستاني إلى هذا
التخريف فزعم أن الروح الموجودة في داخل المادة هي عند تاليس مفكرة
عاقلة مع أن أرسطو جزم بأن أول من قال بالعقل المدبر هو « اناجزاجور »
لا « تاليس » « (٢) »

أما القفطى فقد حدثنا أن « تاليس » قد عرف « فيثاغورس » وأخذ
عنه . ونحن لا نستطيع أن نثبت هذه الرواية ولأن نجحدها وإن كان
لا يوجد أى نص قديم يؤيدها ، لأن هذين الفيلسوفين كانا متعاصرين
وإن كان « تاليس » يكبر « فيثاغورس » بنحو خمسين سنة .

وقد حدثنا أيضاً أن « تاليس » هو أول من قال إن الموجود
لاموجد له . واحتج له أصحابه أن الذى حمله على ذلك مشاهدته فى هذا

١ انظر صفحة ١٢٦ من الجزء الثالث من كتاب الشهر ستاني

٢ انظر صفحة ٢ من كتاب « تراث الفكرة الغابرة » تأليف « بالوريس »

العالم من الاختلاط ، فتحقق أن الموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه
هذه الامور المختلفة فقال بذلك » . (١)

لسنا ندرى علام اعتمد القفطى فى إسناده القول ببحود الخالق إلى
« تاليس » مع أنه لم يترك كتباً باجماع مؤرخى الفلسفة القدماء والمحدثين
ومع أن « ارسطو » — وهو أوثق المصادر التى كتبت عن القدماء —
لم يعز اليه أنه صرح بعدم المنشئ ، بل إن كل مارواه عنه هو أنه قال
بذلك الحلول الغامض الذى أسلفناه ولكننا — على الرغم من ارتيابنا فى
رواية القفطى — نستطيع أن نعلن أنها أقرب إلى الحقيقة مما عزاه
الشهرستانى إلى « تاليس » من القول بتلك الألوهية السامية ، لأن عدم
المنشئ يمكن أن يستنتج من رأى « تاليس » استنتاجاً ، وإنما الذى
منعه هو التصريح به من جانبه .

(ب) أنا كسيماندر

١ - مائة

ولد « أنا كسيماندر » فى « ميليت » فيما بين سنتى ٦١٠ و ٦١١
قبل المسيح ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه كان أول
مؤلف فى « ميليت » كتب كتاباً ثرياً أبان فيه مذهبه الفلسفى ، وإن
أكثر هذا الكتاب قد فقد ولم يبق منه إلا قطع متناثرة ، وتنف
متفرقة . وقد حدثنا التاريخ أيضاً أنه كان تلميذاً لتاليس وأنه اليه يرجع
الفضل الأكبر فى حفظ مذهب أستاذه ونقله من السلف إلى الخلف كما

١ انظر صفحة ٧ من كتاب « تاريخ الحكماء » للقفطى طبعة ليبزيج سنة ١٩٠٣

فعل « أفلاطون » فيما بعد بمذهب أستاذه سقراط . وأخيراً توفي في

سنة ٥٤٦ أو في سنة ٥٤٥

٣ - منشأ العالم عنده

تلقى « أنا كسياندر » الفلسفة عن تاليس ودرس عليه نظرية الماء التي أسلفناها لك ، ولم يكن فيها على وفاق مع أستاذه ، إذ استبدل الماء الذي منه واليه كل شيء عند « تاليس » بكائن آخر سماه ب : « المبهم » أو اللامتناهى الذي نشأ منه كل موجود في هذا الكون . وقد شرح هذا « اللامتناهى » في كتابه « عن الطبيعة » الذي فقد والذي لولابند صغيرة ذكرها لنا عنه أرسطو لظل مافيه من نظريات مجهولا كل الجهل .

غير أن هذه الشذرات الموجزة التي وردت في كتاب « أرسطو » عن فلسفة « أنا كسياندر » لم تجل لنا غوامض هذه الفلسفة ولم تقفنا على أسرارها ومراميها فهي لم توضح العلل التي دفعت « أنا كسياندر » إلى استبداله الماء التاليسي بذلك الأساس الذي سماه : « Apeiron » . « اللامتناهى » بل إن هذا « اللامتناهى » نفسه قد ظل خفي الدلالة إلى عهد « أرسطو » وهو لا يزال كذلك إلى اليوم . والسبب في هذا هو إما أن « أنا كسياندر » قد مات قبل أن يوضحه توضيحاً مقنعاً ، وإما أنه قد وضعه في كتابه الذي قد فقد قبل أن ينتفع به أحد . وأنا أرجح لاحتمال الأول لأن « أنا كسيمين » نفسه — وهو تلميذه المباشر — كان متشككاً في معنى هذا « اللامتناهى » ورجح أن « أنا كسياندر » كان يقصد الهواء ، لأنه — في رأيه — هو وحده الجدير بهذا الوصف . وقد اتخذ « أنا كسيمين » هذا الشرح قاعدة لمذهبه كما سيأتي

أما من جاءوا بعد هذا العهد من الفلاسفة فقد اختلفوا في تأويل هذا «اللامتناهى» اختلافات شتى فذهب بعضهم إلى أن المراد به هو الفراغ الذى لا يتناهى والذى عنه نشأ كل شئ وفيه احتوى كل شئ من الموجودات المحددة كالماء والتراب والنار والهواء . وذهب البعض الآخر إلى أن المقصود هو المادة المبهمة أو «الهيولى» قبل أن تحل بها الصورة التى هى منشأ تحديدها .

وقد وهم بعض المعاصرين فى مصر فحسبوا أن هذا التفسير الأخير هو عين النص الذى كتبه «أنا كسياندر» نفسه ولم يفتنوا إلى أنه أحد التأويلات التى أول بها المتأخرون رأى «أنا كسياندر» فعدوا بهذا الوهم على الحقيقة التاريخية من جهة وافتاتوا على «أنا كسياندر» من جهة أخرى ، فقصروا كلامه على معان قد لا يقصدها ، وعزوا إليه ألفاظاً لم ينطق بها . ومن الذى لا ريب فيه أن هؤلاء المؤلفين قد اندفعوا فيما كتبوه وراء أحد الكتاب الغربيين الخاطئين الذين لم يفهموا «أنا كسياندر» ولعله من الانجليز الذين كثيراً ما يستعصى عليهم فهم الفلسفة الاغريقية على وجهها الصحيح فيخلطون فيما ينقلون ويهرفون بما لا يعرفون . وإليك نص ماقاله أولئك المؤلفون افتياتاً على «أنا كسياندر» :

(١) جاء فى مذكرة الشيخ أمين الخولى مانصه : ونرى فى إيضاح «أنا كسياندر» مثلاً لهذا الظهور «الميكانيكى» للكون إذ يقول : إن أصل العالم المادة غير المتناهية وغير المحدودة لافى الكمية ولا فى الكيفية « (١)

(١) راجع «كناش» صفحة ١٢٠ سطر ٣ .

(٢) جاء في كتاب « قصة الفلسفة اليونانية » للشيخ أحمد أمين
وزكى أفندي نجيب ما يأتي نقلا عن « أنا كسياندر » :

« إنما أصل الكون مادة لاشكل لها ولا نهاية ولا حدود » (١)

أحسب أن أولئك الذين عزوا إلى « أنا كسياندر » هذا الكلام
لو تنبهوا إلى تلك الشروح المختلفة التي أثرت حول كلمة : Apeiro
أى « اللامتناهى » وهى الكلمة الصحيحة التى نطق بها « أنا كسياندر »
وإلى تلك المناقشات التى دارت بين « أنا كسيمين » ومعاصريه حول
تأويل هذه الكلمة إلى حد بلغ من الشهرة أقصاها ، بل لو تنبهوا إلى
ما كتبه « أرسطو » وتلاميذه فى العصور المتأخرة لما جرؤا على أن
يعزوا إلى « أنا كسياندر » ما عزوه .

كان من الطبيعى — وقد اختلف العلماء فى تفسير كلمة « اللامتناهى »
هذه الاختلافات الكثيرة التى رأيناها — أن يختلفوا كذلك فى
« لانهايته » وهل تتعلق بالكيفية أو بالكمية . وقد اختار العالمان
الفرنسيان : « ريشو » و « برييهيه » الرأى الثانى ودعماه بقول « أنا كسياندر » :
إن هذا « اللامتناهى » يحتوى عدة عوالم توجد وتهلك بين أحضانه
خضوعا لتلك الحركة الأبدية التى لا تهرم ولا تشيخ والتى ليست ناشئة من
داخل المادة كما كان يرى « تاليس » بل آتية إليها من الخارج أو من
لدى « اللامتناهى » والتى من آثارها انفصال الحرارة والبرودة اللتين هما
مصدرا كل التفاعلات التى نشاهدها فى الكائنات .

وبناء على هذا يكون رأى « أنا كسياندر » بالنسبة إلى « اللامتناهى »

(١) راجع كتاب « قصة الفلسفة اليونانية » صفحة ٢٤ سطر ٥ و ٦

«ديناميكياً» وبالنسبة إلى المادة المحدودة أو للكائنات الطبيعية «ميكانيكياً» لأن الحركة منبعثة من لدن الأول ومنصبة على الثانية .

وكما أن مذهب «تاليس» قد وجد خالياً من الأسباب التي بررت في نظره إرجاع كل الكائنات إلى الماء ، وأن الباحثين قد فرضوا وجود هذه الأسباب فرضاً كذلك وجد مذهب «أنا كسياندر» خلواً من العلل التي حدث هذا الفيلسوف إلى مخالفة أستاذه واستبدال مائه الجوهرى بـ : « اللامتناهى » . وكذلك وجدوا أنفسهم أمام هذا الخلو من التعليل مضطرين إلى فرض تلك الأسباب كما فعلوا مع «تاليس» . ومن الفروض التي عللوا بها مخالفة «أنا كسياندر» لأستاذه ما يأتي :

إن الماء الذي يزعم «تاليس» أنه أصل كل شيء له خواص محدودة معينة لا تتعداه إلى غيره من أجزاء الطبيعة كما أن لكل جزء من هذه الأجزاء خواص لا تتعداها إلى الماء . وهذا يفيد أن الماء جزء كغيره من الأجزاء ، والجزء لا يكون أصلاً لكل المركب من أجزاء يخالف بعضها البعض في خواصه ، وبالتالي في جوهره . وأكثر من هذا أنه لو كان الماء أصلاً لجميع العناصر ، للزم أن يشمل على جميع خواصها من غير استثناء .

وحيث إن المشاهد غير هذا ، فيجب علينا أن نعتبر الماء جزءاً ، لا أصلاً وأن نلجأ إلى « اللامتناهى » الجامع لخواص وصفات كل شيء . هذا ما استطاع حكماء الاغريق المتأخرون أن يعللوا به فلسفة «أنا كسياندر» - وهو فيما أرى - تعليل ضعيف . وإذا كان هو الذي دفع «أنا كسياندر» حقاً إلى مخالفة مذهب ، أستاذه فإن هذه تكون

هفة من هفوات هذا العالم الطبيعي ، لأن اختلاف الخواص تابع لتغيرات الظروف الطارئة على العناصر ، فلما بمد تحوله إلى بخار أو إلى سحب أو إلى صخر يتخذ مظاهر جديدة تتبعها خواص جديدة . وإذا كنا قد عرفنا أن تغير الخواص وليد اختلافات الظروف الطارئة فحسب ، فقد وجب أن لاقيم وزناً كبيراً لتعليل « أنا كسياندر »

ويرى بعض الباحثين أن مذهب « أنا كسياندر » يعد خطوة عظيمة في طريق تقدم الفلسفة ، بل إن هذا البعض يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن « اللامتناهي » الذي قال به هذا الفيلسوف يعتبر قفزة عظيمة نحو ما وراء الطبيعة كانت في المستقبل نواة للفلسفة العقلية أو الروحية التي تجاوزت حدود المادة وما بعدها .

٣ - صورة الكون عنده

لم يحاول « أنا كسياندر » أن يدرس من العوالم الكثيرة التي يحتويها « اللامتناهي » دراسة مفصلة غير عالمه الذي هو منه . فعنده أن هذا العالم تحيط به ثلاثة أسوار مجوفة شبيهة بالأنايب ، وهي مكونة من الأبخرة الهوائية . وفي داخل هذه الأنايب نيران تضطرم اضطراماً شديداً أثناء دورانها الذي لا ينقطع .

وفي وسط هذه الدائرة الخارجية التي يكونها التفاف الأنبوبة الأولى توجد الأنبوبة الثانية . وفي هذه الأنبوبة الأولى ثقب واحد يتغير مكانه بالنسبة إلينا تبعاً لدوران الأنبوبة التي لا تستقر لحظة . ومن هذا الثقب يظهر لنا منظر النار المحتدمة في جوف الأنبوبة وحرارتها فتسمى هذا المنظر بالشمس .

وتلى الأنبوبة الأولى أنبوبة ثانية لا تختلف عن الأولى إلا بصـغر حجمها لأنها مثلها من بخار متجمد ، وهي تشتمل مثلها على نار ملتبهة في جوفها كما قدمنا . وفيها مثلها ثقب واحد يظهر لنا من خلاله لمعان النار فنسميه القمر .

وبعد هاتين الانبوبتين توجد أنبوبة ثالثة لا تمتاز عن سابقتها بعد ميزة الصغر إلا بأنها تشتمل على ثقب لاتكاد تحصر . ومن خلال هذه الثقوب نرى مناظر النيران فندعوها بالكواكب وفي داخل دائرة هذه الأنبوبة الثالثة توجد الأرض وماحولها من فراغ .

٤ - مستمرات

تنقسم مستحدثات « أنا كسياندر » إلى قسمين : طبيعي وفلسفي . فأما الطبيعي فمنه أنه كان أول من رسم خريطة جغرافية ، وأول من اكتشف انحناء سطح الأرض ، وأول من قال بأن الأرض لا تركز على الماء ولا على شيء آخر يابس أو رطب ، وإنما هي سابحة في الفضاء ، وأول من قال بأنها أسطوانية الشكل ، وخالف « تاليس » في أنها مبسوطة ، وهو أول من رأى من فلاسفة الاغريق أن الماء — وإن كان ليس أصل الموجودات — هو غذاء الكائنات الحية منها ومصدر حياتها . وقد رأى بعض الباحثين الأوروبيين أن هذه الفكرة كانت عقبة في سبيل مجهود العقل البشري نحو التقدم لأنها تحمل في جوانبها آثار العقائد الدينية البابلية القائلة بأن الماء « روح الحياة » . على أنى لأدري كيف يعتبر هذا البعض من الباحثين تلك الفكرة عقبة في طريق العقل الفلسفي

مادام البحث الصحيح يثبت أنها على جانب عظيم من الحقيقة . فهل كل عيبها في نظرهم أنها وليدة أنشودة دينية شرقية ؟ .

ومن هذه التجديدات التي استحدثها « أنا كسياندر » رأيه في كيفية نشوء الكائنات الحية ، إذ يصرح بأن وجود الكائنات الحية ، منسوب إلى تأثير الشمس في الأرض وتمييز العناصر المتجانسة بالحركة الدائمة ، وأن الأرض كانت في البدء طينية ورطبة أكثر مما هي الآن ، فلما وقع فعل الشمس ، فارت العناصر الرطبة التي في جوفها ، وخرجت منها على شكل فتايق فتولدت الحيوانات الأولى ، غير أنها كانت كثيفة ذات صور قبيحة غير منتظمة وكانت مغطاة بقشرة سميكة تمنعها عن التحرك والتناسل وحفظ الذات ، فكان لابد من نشوء مخلوقات جديدة أو ازدياد فعل الشمس في الأرض ، لتوليد حيوانات منتظمة يمكنها أن تحفظ نفسها وتزيد نوعها . أما الانسان فظهر بعد الحيوانات كلها ولم يخل من التقلبات التي طرأت عليها ، فخلق أول الأمر شنيع الصورة ، ناقص التركيب ، وأخذ يتقلب إلى أن حصل على صورته الحاضرة .

ولاريب أننا نلمح عناصر مذهب القرديين المحدثين الذي يعزى الى « داروين » الانجليزى و « لامارك » الفرنسى واضحة جلية فى هذه السطور القليلة المقدمة المعزوة إلى « أنا كسياندر » وإذاً ، فأصل هذا المذهب إغريقى أو « ميليتى » أسىوى لا انجليزى ولا فرنسى كما تزعم جبهة المتعلمين الآن .

هذا ، وسنؤجل مناقشة ذلك المذهب إلى أن نعرض لمذاهب الماديين فى القرن التاسع عشر فنتناولها بما يدحضها جميعاً ومن بينها مذهب القرديين

هذه هي مستحدثات « أنا كسيماندر » في القسم الطبيعي ، أما ما استحدثته في القسم الفلسفي فهو لا يقل أهمية وخطورة عن مستحدثاته الطبيعية ، بل هو جدير بالاجلال والخلود . فمن هذه المبتكرات نظرية العدالة والنظام التي ابتدئها فكانت بمثابة نور انتشر على الفلسفة وظل يسطع في أرجائها حتى هذا العصر الحديث ، إذ قرر هذا الفيلسوف أن كل كائن مشتمل على عناصر هذا النظام ، فإذا تمشى مع طبيعة العدالة الكونية ظل حياً ، وإذا انحرف عن هذه العدالة كانت عناصر النظام نفسها سبب تفكيكه كما كانت منشأ تكوينه . ويعتبر هذا التفكيك عقاباً من العدالة الكونية تصبه على الأجزاء الحائدة عن النظام بوساطة الاجزاء الخاضعة له ، ولكن هذه الاجزاء التي خرجت في هذا الكائن على نظام العدالة سرعان ما تنتقل إلى كائن آخر فتقوم فيه بواجبها من الخضوع للعدالة . وإذا ذاك تجتمع في هذا الكائن الجديد مع بعض العناصر التي كانت في الكائن السابق خاضعة للنظام ، فتظل معها حتى تصبح تلك العناصر القديمة ثائرة عليه فتستحق بدورها عقاب العدالة الكونية الذي لا يلبث أن ينصب عليها بوساطة غريمها الأولى

وهكذا دواليك تتبادل العناصر في الكائنات التفرق والاجتماع والتمرد والعقاب . واليك ماقاله « أنا كسيماندر » في هذا الشأن :
« إنما بما نشأت منه الاشياء تهدم الكائنات خضوعاً للضرورة ، لأن هذه الكائنات يتبادل بعضها مع البعض عقاب الحيدة عن العدالة حسب نظام الزمن (١) »

(١) انظر صفحة ٤٧ من الجزء الاول من كتاب الاستاذ « بريهيه »

وبهذا قد أدخل « أنا كسياندر » على الفلسفة المادية الايونية عنصر
 الخلود العادل أو العدالة الخالدة فبعد أن كان البحث الفلسفي عند « تاليس »
 لا يتناول إلا المادة وأصلها وما يعترى جزئياتها من تغيرات واستحالات ،
 أصبح يمتد إلى ماهو أبعد من ذلك بمدى بعيد ، ولم لا ؟ ألم تكن
 نظرية العدالة الكونية « الأنا كسياندرية » نواة قوية لنظرية العقل العام
 الذي يتولى تنظيم كل شيء ، تلك النظرية التي كان لها فيما بعد شأن
 عظيم ؟ ألم تكن نظرية « أنا كسياندر » هذه هي جرثومة نظرية
 المنظم الأعلى أو الخالق الأوحده أو المهندس الأعظم كما ظهر عند
 « أناجزاجور » ثم سقراط ثم « أفلاطون » ؟

حقاً لقد كان مذهب « أنا كسياندر » انقلاباً هائلاً أو خطوة
 مترامية الأطراف في تقدم الفلسفة وسيرها نحو مابعد المادة .

(ج) أنا كسيمين

١ - حياته ومذهبه

عاش « أنا كسيمين » في القرن السادس ، ويختلف المؤرخون في
 سنتي مولده ووفاته اختلافات شتى يصل بعضها إلى الاستحالة الزمنية .
 وأقرب هذه الاحتمالات إلى الصواب هو أنه ولد في سنة ٥٨٥ وتوفي
 في سنة ٥٢٨ قبل المسيح ، وأنه كان تلميذاً وصديقاً لـ « أنا كسياندر »
 وهو ميليتي كسابقه وقد سلك خطيهما في البحث عن جوهر الكائنات
 الذي نشأ منه ، وإن كان قد خالفهما في نتيجة البحث حيث انتهى به علمه

إلى أن أصل العالم هو الهواء ، لأنه هو وحده الجدير بأن تفسر به
كلمة « أنا كسياندر » : « المبهم أو اللامتناهى » إذ الهواء لا يتناهى ،
وهو يشغل فراغا لا يتناهى . وكذلك هو وحده الجدير بالاستحالات المتعددة
التي عزأها « تاليس » إلى الماء . وفوق ذلك ففي الهواء ميزة ليست في
غيره وهي الحركة الأبدية الداخلية التي لا تنقطع . والهواء هو عنصر
الحياة في كل شيء . وهل يوجد فرق بين الحى والميت إلا الهواء
المنتشر في أجزاء جسم الأول ، والمعدوم من جسم الثانى ؟ وهل توجد
قطعة من الفراغ في الكون كله ليست مشغولة بالهواء أو بأحد الاجسام
المستحيلة عن الهواء ؟ .

وعنده أن الكائنات لا تنتج من شيء أجنبي عنها بوساطة حركة
آتية من قبل هذا الأجنبي كما هي الحال عند « أنا كسياندر » وبالتالي
أن الحركة عنده لا تنتج ، بل هي تفصل المتنافرات فحسب ، وإيما
الكائنات جميعها تنتج من استحالات الهواء وتغيراته ، لأن الهواء
إذا سخن صار نارا ، وإذا برد صار على التتابع سحابا ثم مطراً ثم ثلجاً
ثم صخرا .

ومن أدلة « أنا كسيمين » على أن عنصر العناصر هو الهواء أن
الأسوار الكونية أو الاناييب المجوفة هي عند « أنا كسياندر » مكونة
من هواء ، وأن الأرض سابحة عنده في الفضاء . ومعنى هذا أنها فوق
الهواء ، لأن الفضاء مشغول كله بالهواء . فاذا أضفنا هذا إلى استبعاد
تأويل كلمة « أنا كسياندر » الغامضة : « اللامتناهى » بشيء آخر غير
الهواء لتوفر شروط « اللانهاية » فيه ، فقد وجب علينا أن نعلن أن

الهواء هو الذى منه وإليه كل موجود فى الكون .

على أن تعليل « أنا كسيمين » هذا فى رأينا ضعيف ، لأن قول « أنا كسياندر » بهوائية الأنايب المحيطة لا يبرهن على أن الهواء هو أصل كل شئ ، وإنما هو يدل على أن بعض الكون هواء ، وهذا لا ينكره « أنا كسياندر » ولا يؤيد « أنا كسيمين » فى شئ . أما قصره « اللامتناهى » « الأنا كسياندرى » على الهواء فهو تحكم بدليل أن غيره قد أوله بما يخالف تأويله كما أسلفنا .

أما رأيه فى شكل العالم فهو كراى « أنا كسياندر » لا يختلف عنه إلا فى أن الأرض عند « أنا كسياندر » أسطوانية منحنية لا تركز على شئ . وعند « أنا كسيمين » مستطيلة مبسوطة .

٢ - أنا كسيمين فى نظر الشهر ستانى

عرض الشهر ستانى لـ « أنا كسيمين » ففعل لنا عنه نصوصاً لم يكتبها ولم يفكر فيها كما فعل بازاء « تاليس » إذ عزا إليه تأليفها سامياً منزهاً عن شوائب النقص كذلك التأليه الذى سنشاهده عند الافلاطونية الحديثة بعد عصر « أنا كسيمين » بأكثر من ثمانية قرون . والذى لم يوجد فى البيئات الفلسفية إلا بعد نضوجها العقلى ، وسموها الروحى ووصولها إلى قمة النقاء والجلال . وهاك نموذجاً من هذه النصوص المصنوعة :

قال : إن البارى تعالى أرنى لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الأشياء ولا بدوله ، هو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، وأنه لاهورية

تشبهه ، وكل هوية فمبدعة منه ، هو الواحد ليس واحد الاعداد ،
لأن كل واحد الاعداد يتكرر ، وهو لا يتكرر ، وكل مبدع ظهرت
صورته في حد الابداع ، فقد كانت صورته في علمه الأول ، والصور
عنده بلا نهاية .

قال : ولا يجوز في الرأي إلا أحد قولين : إما أن نقول : أبداع
ما في علمه ، وإما أن نقول : إنما أبداع أشياء لا يعلمها ، وهذا من القول
المستبشع . وإن قلنا أبداع ما في علمه ، فالصورة أزلية بأزليته ، وليس
يتكرر ذاته بتكرر المعلومات ، ولا يتغير بتغيرها . قال : أبداع بوحدانيته
صورة العنصر ثم صورة العقل انبعثت عنها يبدعة البارئ تعالى فرتب
العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار
وأصناف الآثار » . (١)

لاريب ان من الأوليات التي لا تقبل الجدل في تاريخ الفلسفة أن
فكرة الصور والنماذج التي يعزوها الشهر ستاني إلى « أنا كسيمين » لم
تبدأ إلا عند « افلاطون » أو عند فيثاغوريي العهد الثاني الذين سبقوا
افلاطون بقليل على أصح الروايات الواردة في ذلك. أما وجود هذه الفكرة
في عصر « أناكسيمين » فهو شيء لم يجرؤ أحد من مؤرخي الفلسفة
الادعاء على ادعائه أو على القول باحتماله .

ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام أن الشهر ستاني قد سلك بازاء
« أنا كسيمين » نفس مسلكه بازاء « تاليس » فبعد أن نقل لنا عنه

(١) انظر صفحة ١٢٣ من الجزء الثاني من « الملل والنحل » للشهر ستاني

النص المصنوع عاد فاقترب من الحقيقة بعض الشيء حيث استبدل الزائف
المحض بزائف ممتزج ببعض الحق فقال :

ونقل عنه أيضاً أن أول الأوائل من المبدعات هو الهواء ، ومنه
تكون جميع مافي العالم من الاجرام العلوية والسفلية قال : ما كون من
صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل
الذنس والخبث ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر ويدخله
الفساد أو يقبل الذنس والخبث ، فما هو فوق الهواء من العوالم فهو
من صفوه ، وذلك عالم الروحانيات ، ومادون الهواء من العالم فهو من
كدره ، وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ والأضرار ، يتشبث
به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه فيصعد
إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور . ولعله جعل الهواء أول الأوائل
لموجودات العالم الجسماني كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات
العالم الروحاني ، وهو على مذهب « تاليس » إذ أثبت العنصر والماء
في مقابله . وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابله ، ونزل العنصر
منزلة القلم الأول والعقل منزلة اللوح القابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات
على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس ، وبعبارات
القوم التبس : (١)

من هذا النص يتضح لك أن مزيفه قد قصد شيئين جليين : أولهما
إخفاء المذهب الحقيقي لهذا الفيلسوف تحت ستار تأليه تقديسي سام .

(١) انظر صفحتي ١٣٠ و ١٣١ من كتاب الشهر ستاني المذكور .

والثاني ادعاء أن منشأ هذا السمو هو التوراة على نحو ملاحظنا عند
« تاليس » مع أن من يتأمل في التوراة نفسها ويبحث بين سطورها
بمنظار مكبر لا يعثر فيها على مثل هذا النوع من التأليه. فكيف أفاضت
على « تاليس » ما ليس فيها ، وفاقد الشيء لا يعطيه ؟ ! اللهم إلا أن
يدعى الشهر ستاني أو صانع النص أن هذا السمو الفلسفي كان موجودا
في التوراة قبل أن تحرف ويحذف منها ما حذف .

بهؤلاء الفلاسفة الثلاثة انتهى سطوع المدرسة الايونية انتهاء مؤقتا
لم تعد إلى الظهور من بعده في عالم الفلسفة إلا في العصر الاتيني على
أيدي « ديوجين الاپولوني » و « هيبون » .

المدرسة الفيثاغورية

نظرة عامة

كما شئت الأقدار أن يكون بزوغ شمس الفلسفة الاغريقية من أفق « إيونيا » شئت كذلك أن يكون هذا الأفق عينه هو مطلع شمس المدرستين الشهيرتين : « الفيثاغورية » و « اليليائية » اللتين لم تلبثا أن أزهرتا في بلاد الاغريق وفي المستعمرات الاغريقية في إيطاليا إزهاراً كان له في الحياة العقلية في تلك البلاد أعظم الأثر . شئت الأقدار هذا ، فاختارت أن يولد « فيثاغورس » في « ساموس » و « إكزينوفان » — رأس المدرسة اليليائية — في « كولوفون » وكلاهما في « إيونيا » التي أنجبت من قبل « تاليس » و « اناكسياندر » و « اناكسيمين » الذين أسلفنا الحديث عنهم في الفصل الماضي .

لم تكن المدرسة « الفيثاغورية » تجديدًا فلسفيًا فحسب ، وإنما كانت قبل ذلك خطوة واسعة في طريق التجديد الديني ، والتنسك الروحي والأخلاق العالية والتقدم بالانسانية نحو الكمال . فدراستها إذاً ، هي دراسة لكل هذه الناحي المختلفة من تاريخ العقلية البشرية ، غير أن هذه الدراسة شاقة متعبة لأن حياة مؤسس هذه المدرسة قد وصلت إلينا محوطة بسياج من الخرافات والأساطير ، بل هي لم تصل إلينا إلا عن طريق تلك الاساطير نفسها .

أما تاريخ المدرسة الفيثاغورية ، فهو ينقسم إلى عصرين مختلفين .

العصر الأول يبتدىء بتأسيس هذه المدرسة في مدينة « كروتون » سنة ٥٣٠ وينتهى قبيل موت افلاطون في سنة ٣٥٠ قبل المسيح .
 وأما العصر الثاني فيبتدىء في القرن الأول بعد المسيح ولا يعرف التاريخ بالضبط متى ينتهى . ولما كانت المستندات العلمية المعتمدة عن العصر الأول قد فقدت فقدانا تاما فلم يبق أمام الباحث إلا أن يعتمد في إثبات هذا العصر على مصادر العصر الثانى ، ولكن هل فى مصادر العصر الثانى ما يكفى للوقوف على كل ما فى العصر الأول ، أو لتحقيق ما نسب إلى أعلامه من مذاهب ونظريات ؟ . كلا ، فقد تواترت عن ذلك العصر القديم نظريات بلغت من التنافر والتناقض حداً يجعل نسبتها إلى « فيثاغورس » أو إلى أى حكيم آخر وحده مستحيلة ، فاكفى العلماء منها بمعرفتها هى دون اكتشاف واضعها . ولا ريب أن غيبة التثبت من واضعى هذه النظريات الفيثاغورية تجعلنا ننظر إلى جميع هذه المصادر بعين الحذر المتيقظ ، بل الشاك المرتاب .

(١) حياة فيثاغورس

ولد « فيثاغورس » فى « ساموس » من أبوين إغريقين حوالى سنة ٥٨٨ قبل المسيح . ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه هاجر من مسقط رأسه إلى « كروتون » أو إلى « ميتاپونت » فى سنة ٥٣٢ وأن هناك رواية متداولة تتحدث عن أسفاره إلى مصر وسوريا وبابل ، ولم يستطع الباحثون المحدثون أن يجزموا بصحة هذه الرواية أو بطلانها .

ولما كان « هيراكليت » و « إكزينوفان » قد تحدثا عن علمه ومذهبه كثيراً ، فقد استنتج العلماء أنه ألقى دروساً في الفلسفة في « ساموس » قبل أن يهجرها إلى صقلية .

على أثر استقراره في « كروتون » في سنة ٥٣٢ أنشأ مدرسته أو جمعيته القاسية الشروط والأساليب والتي لم يكن التلميذ يستطيع الانتساب إليها إلا بعد امتحان مفعم بالمصاعب والأشواك التقليدية يستمر خمسة أعوام كاملة . .

أما منتجاته فهي شفهية كلها ، لأن أرسطو يؤكد لنا أنه لم يكتب شيئاً .

هذه هي الحقائق التاريخية التي يستطيع الباحث أن يعتمد عليها فيما يتعلق بهذا الحكيم . وهناك أساطير كثيرة خلقها خيال الشعب حول حياته وأخلاقه وسلوكه مع تلاميذه ثم ظلت تكبر وتتجسم حتى خرجت على حد العقول ، فنسب بعضها إلى فيثاغورس أن علمه كان يخترق الحجب والأستار وأنه كان يحيط بما في صدور البشر . وزعم البعض الآخر أنه كان نبياً ، وأنه كان يوجد في أمكنة متعددة في وقت واحد وأنه في آخر حياته اختفى بطريقة غامضة . وأشهر الكتاب الذين نقلوا إلينا تلك الخرافات هم : « فرغوريوس » و « جابليك » و « هيراكليدالوني » تلميذ افلاطون الذي حدثنا في روايته عن التناسخات المتعددة التي ظهر فيها « فيثاغورس »

(ب) الناهية الميمنية

١ - تأثير الفيثاغورية بالدورفية

هناك في وسط هذه الأساطير الكثيرة التي أشرنا إليها في الفصل السابق طائفة من الحقائق التي لاشك في صحتها ، لاجماع جمهرة مؤرخي الفلسفة على ثبوتها . فمن تلك الحقائق أن « فيثاغورس » أنشأ في سنة ٥٣٠ قبل المسيح مدرسة دينية كانت مهمتها في أول الامر تنحصر في التبشير بالفضيلة والتقوى والحديث عن الحياة الآخرة وتوثيق الصلة بين تعاليمها وبين مصير الانسان بعد الموت . ولم يكن هذا النمط من المدارس الدينية غريباً في بلاد الاغريق في ذلك الحين ، وإنما كان بفضل المذهب الأورفي « L'orphisme » مألوفاً وذائعاً فيها ذيوفا جعل أغلب تعاليم المدرسة الفيثاغورية الاولى تقليداً أكثر منها ابتداعاً .

وذلك أنه قد نشأت في القرن السادس قبل المسيح عدة مذاهب حاولت أن تفسر مظاهر الطبيعة تفسيرات أسطورية تشتمل على كثير من الاسرار والعجائب ، وكانت هذه المذاهب في جدل عنيف وخصام دائم مع المدرسة الايونية التي حاولت أن تسند هذه الظواهر إلى علل علمية بقدر المستطاع كما أسلفنا .

ولقد كانت تلك المذاهب الغامضة ذائعة في « دلف » و « إيلوزيس » بل في أتيننا نفسها . وكانت أولى غايتها الاتصال المباشر بالآلهة عن طريق التنسك والسحر وكان لكل مذهب منها رأى خاص في الطبيعة يصور جهة ارتباطها بالاساطير الدينية تصويراً يختلف مع آراء المذاهب

الآخري . وتفصيل كل هذه الآراء يوجد في كتاب « أوديم » تلميذ
أرسطو بهيئة تطلعنا على سداجة خيال ذلك العصر وبدأوته .
وقد عرف « هيراكليت » هذه الآراء وتقدمها تقدماً مراً ، أبان فيه
أنها لا تمت إلى العلم الصحيح بصلة .

ومن أشهر هذه المذاهب الخرافية مذهب « الأورفية » الذي
يحدثنا أن مؤسسه « أورفيه » الشاعر الموسيقى قد نزل حياً إلى مملكة
الموتى ، ليعيد خطيئته التي كانت قد ماتت ، وكاد يظفر بأمنيته لولا أن
هفا هفوة كان قد نهى عن الوقوع فيها . ولما أخفق في غايته احتل
الحزن قلبه وانقلب متشائماً ، فلم يكن من تابعات الآله « ديونوزوس »
إلا أن مزقته إربا جزاء له على تشاؤمه .

وإلى هذا المذهب تنسب أسطورة تسلسل الانسان من الآلهة .
وتتلخص هذه الاسطورة في أن « التيتان » — وكانوا آلهة متمردين
على « زوس » — قد حرضتهم « هيرا » على قتل « ديونوزوس »
ابن « زوس » فقتلوه ومزقوه وابتلعوا جسمه إلا القلب فقد احتفظ به
« زوس » وأكله . وبسبب ذلك عاد « ديونوزوس » إلى الحياة من
جديد بوساطة أبيه ثم تفرغ « زوس » بعد ذلك إلى « التيتان » فصب
عليهم صاعقة أحرقهم وصيرتهم رماداً ، ومن هذا الرماد نفسه نشأ النوع
الانسانى فكان مكوناً من عنصرى الخير والشر . فأما الخير فبسبب
ما أكلوه من جسم « ديونوزوس » . وأما الشر فهو عنصر « التيتان »
الاصلى ، وهذا هو سر استعداد الطبيعة البشرية للفضيلة والردنية .
ومما كان يمتاز به معتنقو مذهب « الأورفية » أنهم كانوا يلبسون

الملابس البيضاء ، وكانوا متنسكين معروفين بالزهادة والطهر . وكانوا يعتقدون أن الحياة الدنيا ليست إلا امتحانا ، وأن النفس مدفونة في الجسم كما يدفن الجسم في القبر ، وأنها على أثر الموت تبعث من هذا الدفن لتستمتع بحياة أبدية مájدة .

ومن طقوس هذه الجماعة أيضاً ، أنهم كانوا يضعون في قبور موتاهم لوحات من الذهب قد رسم عليها الطريق الذي يجب أن تسلكه الروح وكتبت عليها العبارات التي ينبغي أن تتلوها ، إلى غير ذلك مما يشبه طقوس المصريين .

هذا هو إيجاز نشأة المذهب « الأورفي » وتعاليمه . ونحن إذا نظرنا إلى الناحية الدينية في الفيثاغورية وجدناها تشبه هذا المذهب شها عظيما . فمن ذلك مثلاً مبدأ التطهير من الآثام والوعد بالنعيم والسعادة والايعاد بالعذاب والشقاء في الحياة الأخرى ، وتحريم ذبح الديك الأبيض ، والتكلم في الظلام ، وأكل الفول ، والتختم بخاتم عليه صورة إله من الآلهة وما شا كل ذلك .

ويرى الأستاذ « برييه » أن هذه التعاليم كلها لم تزد على أنها طقوس دينية أولية ساذجة ، وأن أولئك الذين زعموا فيما بعد أنها رموز أخلاقية عالية قد حملوها مالا تطبيق ، بل ما لم يخطر لأصحابها الأولين على بال (١)

ولا ريب أن تعليق هذا الأستاذ ينبئنا بأن الفيثاغورية الحديثة قد تجشمت في تأويل هذه الطقوس مشقة عظيمة حتى حولتها إلى رموز

انظر صفحة ٥١ من كتاب الأستاذ « برييه »

عالية . وقد تأثر مؤرخو العرب بهذه التأويلات فزعموا أن « فيثاغورس »
كان يقصد بتحريم الجلوس في الظلام تحريم البقاء في ظلمة الجهل . وكان
يريد بحظر التخمم بخاتم عليه صورة إله حظر إفشاء أسرار الدين أمام
العامة وغير ذلك من التأويلات المتكلفة .

٢ - التناسخ

حدثنا « إكزينوفان » في الفقرة السابعة من شذراته حديثا واضحا
عن قول الفيثاغوريين بالتناسخ . وقد أبى العلماء المحدثون أن يعتبروا هذا
التناسخ الفيثاغورى من ثمرات الفكر الفلسفى ، وإنما هم يعتبرونه عقيدة دينية
قديمة يرجع الأستاذان « چانيه » « وچيرار » منشأها إلى الأسطورة
الأورفية التى أسلفنا لك أنها حدثتنا عن عودة « ديونوزوس » إلى
الحياة بعد موته . ويكتفى الأستاذان : « بريهييه » و « ليثى - برول »
بأن يقولوا عنها : إنها إحدى بقايا عقائد الأولين الذين كانوا يعتبرون
الولادة تجسدا جديدا . ونحن نستطيع أن نضيف إلى هذه الآراء
المتقدمة رأيا آخر وهو أن تأثر فيثاغورس بالهنود والمصريين فى فكرة
التناسخ امر لا يستطيع احد جحوده فى سهولة .

ومهما يكن من شئ فان عقيدة التناسخ هذه كان لها أثر بعيد الغور على
الأخلاق الاغريقية كما كان لها من قبل مثل هذا الأثر على الأخلاق الهندية
وسنلتقى بصورة من هذا الأثر عند حديثنا عن الأخلاق الفيثاغورية .

نشأت من ذبوع فكرة التناسخ بين تلاميذ هذه المدرسة
مشكلة اجتماعية هامة ، وهى ان جميع الحيوانات التى تدب على
الأرض أهل لحلول النفس البشرية فيها . وإذا ثبت ذلك فمن المحتمل

أن يكون كل حيوان ظرفاً لنفس بشرية . وإذا ، فذبح الحيوانات أو قتلها جريمة كبرى لا تقل عن قتل الانسان ، لأن العبرة بالنفس القاطنة في هذا الكائن لا بجسمه الخارجى . ومنذ ذلك العهد أصبح أكل اللحوم محظوراً على كل فيثاغورى مخلص لمذهبه .

(ج) الفلسفة النظرية

١ — الطبيعة

يلوح للباحث أن فلسفة العهد الأول من المدرسة الفيثاغورية في الطبيعة مؤسسة على التقليد المحض للمدرسة الايونية ، إذ يتحدثنا « أرسطو » أن « فيثاغورس » نفسه قال « بأن العالم سابح في وسط هواء لا يتناهى » (١) وهذا هو عين مذهب « أنا كسيمين » ثالث فلاسفة المدرسة الايونية كما أسلفنا . وفوق ذلك ففي النصوص الفيثاغورية تصريح جلى بتعدد العوالم (٢) . وهذا هو رأى « أنا كسياندر » الايونى كذلك ، بل إن بعض الباحثين المدققين يؤكدون أن نظرية العدد « الفيثاغورية » ليست إلا تحويراً بسيطاً لنظرية « المبهم » أو « اللامتناهى » الانا كسياندرية لأن أصل العالم عندهم هو العدد ، والعدد مؤلف من المحدود و اللامحدود أو « المتناهى » و « اللامتناهى » وهذا كاف لعقد الصلة بين النظريتين بكيفية تجعل الثانية منهما محكاة للأولى ، وهذا — فيما أرى — صحيح إذا قصد به أن مبدأ النظرية الفيثاغورية مؤسس على النظرية الايونية .

« ١ » أنظر صفحة ٥٢ من كتاب الاستاذ « برييه »

« ٢ » أنظر نفس الصفحة من الكتاب المذكور

أما أن يقال : إنها هي عينها محورة وأن ينكر مجهود هذه المدرسة فيها ، فهو قول مبالغ فيه . ومهما يكن من الأمر ، فنحن نحسب أنه لايجرؤ أحد بعد ذلك على إنكار تأثر « فيثاغورس » بالمدرسة « الايونية » خصوصاً إذا كان « هيرودوت » يحدثنا أن درايته بالمدرسة « الايونية » كانت تمتد إلى الاحاطة بأسرار حياة رجالها الداخلية ، إذ يروى لنا عن « زامولكسيس » عبد فيثاغورس أن سيده نبأه بالمنهج الذي كان الايونيون ينهجونه في حياتهم اليومية . (١)

أما فلاسفة العهد الثاني فقد تحرروا من ذلك التقليد الذي هوى فيه أسلافهم تحرراً تاماً ، بل قد هاجموا الايونيين في آرائهم الطبيعية مهاجمة عنيفة فقرروا أنه لايمكن أن يكون أحد العناصر أصلاً لبقيتها كما قرر فلاسفة « ميليت » لأن استحالة العنصر إلى آخر محالة ، إذ جميع العناصر ثابتة كما أن خواص كل واحد منها ثابتة لاتتعداه إلى غيره ، فعنصر التراب مثلاً إذا امتزج بالماء لا يفقده شخصيته إلا في العين القاصرة ، وإنما يظل محتفظاً بترابيته في حقيقة الأمر حتى ينجلي عنه الماء فيظهر واضحاً كما كان . ولا يعد طغيان أحد العنصرين على الآخر إلا طغياناً على الانسان نفسه ، لحيلولته بينه وبين الاتتفاع بخواص هذا العنصر المطفئ عليه . وقد كان هذا الرأي بمثابة هجوم عنيف على المدرسة الايونية . ومما هاجموا فيه أيضاً هو شكل العالم ، إذ قرروا أن النار هي المركز الوسطى للعالم . وحول هذه النار المضطربة توجد كرة سريعة الدوران تدعى بالكرة المعارضة للأرض .

« ١ » انظر صفحة ٥٢ من الكتاب المذكور

وبعد هذه الكرة توجد الارض التي لم تلبث أن صارت هي الأخرى
بالتفاعل كرة . وبعد الأرض توجد الشمس ، وبعد الشمس توجد خمس
كرات أخرى ثم بعد ذلك توجد النجوم ، وهي ثابتة لا تتحرك
ألبتة . .

ومما تبهر فيه الفيثاغوريون في العصر الثاني : الفلك ، إذ ظهرت
لهم فيه بحوث عميقة وآراء هامة . منها هذا المكان الجديد الذي حددوه
للأرض والشمس والكواكب الخمسة الأخرى . ومنها دوران الأرض
وثبات النجوم . ومنها كذلك الجزم بأن علة الكسوف والخسوف
هي حيلولة الكرة المعارضة للأرض بين النار المركزية وبين الشمس
أو القمر . وتلك القولة العلمية هي التي أضاءت السبيل أمام « كوبرنيك »
بعد هذه القرون الطويلة وساعدته في اكتشافاته الفلكية الهائلة التي كان
لها على العلم الحديث أكبر فضل فلكي عرفه التاريخ .

٢ - نظرية العدد

طافت هذه النظرية بعهدين مختلفين من عهود الفلسفة الفيثاغورية في
عصرها الأول ، وكان لكل من هذين العهدين عليها تأثير ، وفيها
رأى يخالف رأى العهد الآخر . فأما فلاسفة العهد الأول فكانوا يغالون
في العدد مغالاة شديدة حيث يجعلونه أصل العالم ومنشأ وحدته ، ومآل
نظامه وانسجامه . ويدللون على ذلك بأن كل شيء في الكون أساسه
الهندسة المنظمة لجميع حركاته وسكناته ، وأن هذه الهندسة ناشئة من
العدد ، إذ لولا العدد لما أدرك أحد فرقاً بين المثلث والمربع ، ولا بين

نصف الدائرة وربعا ، ولا بين القوائم والمنحيات . وإذا أغضينا مؤقتا
عن الهندسة واتجهنا إلى الموسيقى التي هي مؤلفة من حركات الكواكب
في أفلاكها على أتم نظام وأبداع انسجام ألفيناها كذلك مؤسسة على
العدد . وفوق ذلك فان من المشاهد الذي لا يجحد أن جميع صفات
الأشياء وخواص العناصر تراققها حيناً وتتخلف عنها حيناً آخر ، وأن
شيئاً منها لا يدوم أبداً ، ولكن العددية لم تنفك قط ولن تنفك أبداً
عن الكائنات الوجودية ، بل ولا عن المقدرات العدمية مما لا يدع مجالاً
للسك في أن العدد هو أثبت جميع الصفات والخواص بلا مرأ . وإذا ،
فالعدد هو مبدأ الأشياء وجوهرها كما هو آخرها ومنتهأها .

هذه التعليقات — وإن لم تكن مسلمة — هي عامة من بعض
نواحيها .

ولكن لهم إلى جانبها خرافات عجيبة مثل قولهم : إن كل شيء
في الوجود لا بد له من جوهر أساسي ، وهو العدد الذي يقابله . فالعدالة
مثلاً جوهرها العدد أربعة ، وهو العدد الذي يقابلها . والفرصة عددها
الجوهرى المقابل سبعة ، والزواج عدده المقابل ثلاثة . وهكذا كل شيء
له عدد مقابل . ولعل هذا هو منشأ الطوابع الحسابية التي يقوم بها
الدجالون في الشرق ، لأنهم إذا تقدم لهم مستشير في زواج ، جمعوا
حساب أبه واسم عروسه ثم قسموا المجموع على ثلاثة ثم أنبأوه بالنتيجة .
وإذا استشارهم في قضية هل سيسلك معه فيها سبيل العدالة أو الظلم ،
نهجوا معه نفس المنهج ثم قسموا المجموع على أربعة . وإذا كانت

الاستشارة في حظ — وهو يقرب من معنى الفرصة عند الاغريق —
قسموا المجموع على سبعة فليتأمل .

ومن هذه الخرافات أيضاً ، أن بعض الأعداد لها امتيازات على
البعض الآخر . فمن ذلك مثلاً : العدد عشرة له ميزة على كل ما عداه
من الأعداد الى درجة أن رجال المدرسة كانوا يقسمون به . والسبب
في هذا أنه مكون من مجموع الأعداد الأربعة الاولى التي معنويتها تقابل
أقطار المربع الاربعة التي مجموعتها جوهر العدالة . فاذا جمعنا الاعداد :
واحدا واثنين وثلاثة وأربعة كانت النتيجة عشرة .

وكما أن الكون الظاهري مؤلف من عناصر ، كذلك العدد الذي
هو أصل الكون مؤلف من عنصرين ، هما : الفرد والزوج . فالفرد
يمثل « النهائية » والزوج يمثل « اللانهاية » . وليس الكون شيئاً
آخر غير هذين : « المتناهي » و « اللامتناهي » . وعلى الجملة فما دام
قد ثبت أن الكون سائر طبق قانون منسجم منظم ، كان بديهياً أن
يثبت أن عناصر الكون هي : القانون والنظام والموسيقية . وعنصر
هذه الثلاثة جميعاً هو العدد . واليك عبارة أرسطو التي يصور لنا بها
رأى الفيثاغورية في العدد قال :

« لما كان الفيثاغوريون قد تغدوا بألبان الرياضة ولفقت أنظارهم تلك
المواقفات التي لاحظوها بين الاعداد والكائنات ، اعتقدوا أن
الأعداد هي عناصر كل الكائنات ، وأن السماء كلها هي انسجام
وعدد » (١) .

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة »

وقال : « ان العدد اذاً هو في نفس الوقت مادة الاشياء
 وصورها » (١) . وقال أيضاً : « ان الاعداد هي الاشياء نفسها (٢)
 هذا هو مذهب العهد الاول من هذه المدرسة ، أو هذه هي الفكرة
 الاولى عن العدد . وقد كانت موضوع سخرية جميع العلماء الطبيعيين ،
 وأهزوءة الفلاسفة النظريين ، فأطلق عليها المعاصرون اسم « الفكرة
 اللاعلمية » ووصفها فريق منهم بأنها : « الفكرة التي ليس للمنطق فيها
 مجال » . وتساءل عنها أرسطو متعجباً بقوله مامعناه : لست أدري كيف
 يتألف عالم ذو ثقل وخفة من آخر لا ثقل فيه ولا خفة (٣) .

✱ لما أحس الفلاسفة المتأخرون من الفيثاغوريين بأن نظرية تألف العالم
 المادى من العدد قد أصبحت موجبة للسخرية وجلبت على المدرسة اسم
 « اللاعلمية » أو « اللامنطقية » صمموا على تعديل هذه الفكرة ، وقد
 نجحوا في هذه المحاولة نجاحاً لا بأس به ، اذ قرروا أن العدد ليس هو
 أصل الاشياء كما كان القدماء يقولون ، وإنما هو قوالب الاشياء ، فليس
 في الكون مادة ولا صورة ، ولا حركة ولا سكون ، ولا نظام ولا
 قانون إلا والعدد قالبه الضروري لوجوده . وبهذا لم يعد هناك مبرر
 لسخرية الساخرين ، لأن المادة لم تعد توجد من العدد ، بل أصبحت
 مظلوفة في العدد أو مشمولة فيه شمولاً ضرورياً .

ويجمع الباحثون الغربيون على أن لفكرة القوالب العددية الفيثاغورية
 على « مثل » أفلاطون « أثراً بارزاً لا يمكن جحوده . ونحن لانود أن

(١) انظر الباب الخامس من الكتاب الاول من مابعد الطبيعة

(٢) الباب السادس من الكتاب المذكور

(٣) انظر الباب الثالث من الكتاب الرابع عشر من « مابعد الطبيعة »

نشد عن هذا الاجماع ، ولكن الذى يشوكننا فيه هو أن القول به يقتضى أن تكون فكرة القوالب العددية قد عاصرت « أفلاطون » فكيف يمكن التوفيق بين اتجاه نقد « أرسطو » إلى الفكرة القديمة لهذه المدرسة وبين القول بظهور تعديلها إلى فكرة القوالب فى عهد « أفلاطون » ؟ اللهم إلا أن يكون « أرسطو » لم يكثر بالتعديل وظل يوجه نقده إلى رأى القديم .

٣٨ - النفس

ميز الفيثاغوريون الأولون — ولو تمييزاً غامضاً — النفس عن البدن الذى تقطنه . فاذا رجعنا إلى كتاب « الكيميون الكروتونى » : « دراسة الطبيعة » وجدنا فيه أن النفس لم تعد ثابتة فى الصدر كما كان القدماء يتصورون ، وإنما هى تقيم فى الدماغ الذى هو مقر الوظائف العليا مثل : التعقل والحكم وما شاكلهما .

والانفعالات المكتسبة بوساطة آلات الحس تتجه إلى النفس فى مقرها هذا عن طريق قنوات دقيقة .

إن النفس المحركة للبدن من خواصها أن تتحرك من نفسها حركة منظمة لاتنقطع كما أن من مميزاتها أن الموت لايلحقها ، وأنها مشتملة على قوة تجعلها قادرة على الانتقال فى الأجسام التى تختلف كمالاتها وقصا باختلاف الدرجة التى وصلت إليها النفس فى حياتها . (١)

على أن هذا التمييز الذى ورد فى رسالة « الكيميون الكروتونى »

(١) انظر صفحة ٣٨ من كتاب « التيارات العظمى » للاستاذ « ريشو »

بين الروح والبدن لا يستطيع أن يحقق الفرق الفلسفي بين هذين
الجوهرين .

وبناء على هذا يمكننا أن نجزم بأن الفيثاغوريين في ذلك العهد لم
يكونوا يفرقون بين طبعتي : النفس والبدن .

أما ما قد يرد على هذا الرأي من أنهم وصفوا النفس بأنها انسجام ،
فهو مردود بأن أصل كل شيء في الكون عندهم هو العدد ، والعدد
هو الانسجام . وإذا ، فلم يبين الفرق بين هاتين الطبيعتين حتى بعد
هذا التعبير .

(د) الفلسفة العملية

١ - الاممرو

لا ينازع أحد من الباحثين في أن الفيثاغوريين هم أكبر الاخلاقيين
على الاطلاق في عصر ما قبل سقراط . غير أنه من المتعسر على أولئك
الباحثين أن يربطوا بين أخلاق هذا المذهب العملية وبين فلسفته النظرية
على النحو الذي يسلكونه بازاء فلسفة « أفلاطون » أو فلسفة
ارسطو مثلاً .

فبينما لا تمت فلسفتهم النظرية بصلة إلى التنسك من قريب أو من
بعيد نرى فلسفتهم العملية عبارة عن انعطاف شديد نحو التنسك المعالي
فهم يعلنون أن الحياة البشرية في حراسة الآلهة . ولهذا هم يحظرون
الاتحار ويعدونه جريمة كبرى ، لأن فيه خروجاً على أمر الآلهة .
ومع ذلك فهم يصرحون بأن الاتحار لولا هذا العصيان لكان وسيلة

قيمة لتخليص النفس من البدن ومساعدتها على الانفلات من سجن الجسم الذي لم تبق فيه إلا لتلقى جزاءها من العذاب على آثام اقترفتها في حياة سابقة على هذه الحياة .

أما العفة عند هذه المدرسة فهي عبارة عن جهاد من جانب النفس العاقلة ضد الأهواء والشهوات . وأما العدالة فهم يعرفونها بأنها مساواة الجزاء مع العمل . وأما الصداقة فهي عندهم مثال للوفاء والتعاون ، ولكن على أن لا يصل هذا التعاون إلى تسبب الضعف . وهم لهذا يقولون : « ينبغي أن تساعد الآخرين على حمل أثقالهم ، ولكن لا ينبغي أن نحملها عنهم » .

ومن تعاليمهم الأخلاقية وجوب العزوبة والشيوعية في المال وإطالة السكون وترديد الصلوات والغناء ومحاسبة الضمير . وفي هذا يقول أحدهم : « لا تدع أبدا جفنيك يستسلمان للنوم قبل أن تعرض على عقلك أعمال يومك فتسائل نفسك قائلا : فيم قصرت ؟ . ماذا صنعت ماذا نسيت أن أفعله مما أمرت به ؟ » .

فاذا انتهيت من هذه الاسئلة فراجع أعمالك واحدا بعد واحد ، فاذا وجدت نفسك قد اقترفت زلة فاستحي منها واندم عليها . وإذا كنت قد فعلت خيرا فاستمتع به » (١)

احتفظت هذه الأخلاق الفيثاغورية زمنا طويلا بأهميتها في البيئات الفلسفية وتركزت أثرا عظيما على مذهب « أفلاطون » ، وعلى العموم يمكن أن يرى فيها العناصر الأولى للتنسك الذي يرى تضحية الطبيعة البشرية من أجل الاخلاق .

(١) انظر صفحة ٣٩٦ من كتاب تاريخ الفلاسفة ايجانيه وسياسي

حدا شعور الفيشاغوريين بقلتهم في مدينة « كروتون » من جهة ودفعتهم من جهة ثانية رؤساؤهم إلى مواصلة النشاط والاجتهاد واقتحام أشق الأمور وركوب الاخطار في سبيل الاستيلاء على السلطة في تلك المدينة فوصلوا إلى غايتهم منها وإن كان أحد لا يدرى كيف تم لهم ذلك .

ولكن هذا السلطان لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث « سيلون » — وهو من كبار نبلاء كروتون وأغنيائها العظام — أن ألف جماعة من المتألبين على الفيشاغوريين وترأس عليها وأحدثوا ثورة خطيرة ضد حكومة هذه الجماعة كان من نتائجها أن قلبوا النظام كله وحصروا جميع هذه الطائفة الفيشاغورية في منزل أحد زعمائها وأشعلوا النار في هذا المنزل فأحرقوا جميع من فيه ولم ينج منهم إلا رجلان ، هما : « أركيوس » و « ليزيس » وهذا الأخير قد فر إلى طيبة وأصبح فيها ذا مكانة عظيمة ، إذ عين فيما بعد أستاذاً للقائد الشهير : « إبيامينونداس » وكان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس قبل المسيح .

بهذا تنتهي التفاصيل الحقيقية التي رأينا الاكتفاء بإثباتها في دراسة هذه المدرسة ولم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نشير إلى أن « فيثاغورس » هو — في نظر الشوهر ستاني كأسلافه من فلاسفة « إيونيا » — قد استضاء بمشكاة الوحي وليس هذا فحسب ، بل انه يعزو إليه أنه كان في زمن سليمان بن داود وتلقى عنه العلم . وأنه صرح بتقديس الباري وإجلاله في أكثر من موضع إلى غير ذلك من الخرافات المألوفة عند الشوهر ستاني وأضرابه ..

ولكن لا يفوتنا أن نعلن إحقاقاً للحق أن الشهرستاني قد روى عن
فيثاغورس أنه قال بأولية العدد وأصالته للكون كله كما هي الحقيقة
الواردة في مذهبه (١) .

هيراكليت

Heracitus

(١) شخصيته

١ - نشأته واعترازه بنفسه

ولد « هيراكليت » في مدينة « إيفيز » بآيونيا حوالى منتصف القرن السادس قبل المسيح من أسرة الملك في تلك المدينة . ويرجح بعض المؤرخين أن جده « أندروكلوس » هو مؤسس « إيفيز » وملكها المطاع ، وأن « هيراكليت » نفسه كان ولى العهد ، فتنازل عن حقه فى العرش لشقيقه وكرس حياته للعلم . وإلى هذه الارستوقراطية يعززون علة كبرياء « هيراكليت » واعترازه بنفسه إلى ذلك الحسد المغالى الذى حمله على أن يعتبر الجماهير أنعاما سائمة لا تدرك من دنياها إلا ما تدركه السوائم من : أكل وشرب وتناسل وأن يعد جميع الأعمال السياسية التى كان يكتظ بها عصره ضرباً من الخلط والعبث اللذين لا يصدران إلا عن الفهم السقيم . وكما حملته ارستوقراطيته على هذا ، حدثه كذلك إلى أن يعتمد الابهام فى كتبه الفلسفية ، لى تظل سراً غامضاً على أولئك الدهماء ، وأكثر الناس فى رأيه سوقة ودهماء ولا يستثنى من بينهم إلا صفوة قليلة العدد من خاصتهم الممتازين . وهذه الخطة تذكرنا بذلك الكتاب الذى تعتمد الامام الغزالى إبهامه على العامة وهما : « المضنون به على غير أهله » .

والذى يحملنا على الاعتقاد بأن « هيراكليت » قد تعدد هذه التعمية في كتبه الفلسفية هو ما يفيض به أسلوبه في كتبه الاخرى من سلاسة ووضوح ورشاقة . وها هي ذى شذراته المائة والثلاثون التى حفظها التاريخ من مؤلفاته تشهد فى صراحة بصحة ما نقول .

٢- تشاؤم وأسباب الحقيقة

كان « هيراكليت » شديد التشاؤم والانتقاض يعتقد أن الحياة سائرة سيراً متواصلاً ليس فى مكنة أحد أن يبدله . ولهذا يجب على الانسان أن لا يشغل نفسه بصلاح أى شئ فى هذا الكون ، لأنه بهذا يحاول عبثاً ويطلب محالاً . أما العاقل فيجب عليه أن يترك كل شئ حتى نفسه ينسحب مع تيار الحوادث الجارف بلا مقاومة منه ولا اعتراض . وقد عزا بعض المؤرخين هذا التشاؤم إلى تلك الظروف السياسية القاسية التى ألمت بحياته من مبدئها إلى منتهاها ، إذ أنه لم يكد يصل إلى دور الشباب الحاد المفعم بالقوة والأمل والمرح حتى قذف الفرس بلاده بصخرة الاستعمار الثقيلة الوطأة فحطمت من نفسه كل أمل فى الحياة ، وأبادت من قلبه كل رغبة فى الصلاح ، وليس هذا فحسب بل إنه شاهد جميع الثورات السياسية التى احتدمت نيرانها فى « إيونيا » ضد المستعمرين ثم ذاق مرارة تلك العقوبات التى أنزلها الفاتحون الأقوياء بمواطنيه ، بل بأقاربه وأفراد أسرته . وأخيراً اكتوت عيناه بمشهد بلاده تهوى إلى العدم المطلق أمام تخريب العدو وتحريقه .

ونحن لا نستطيع أن نوافق أولئك المؤرخين على نسبة هذا التشاؤم إلى تلك الحوادث السياسية وحدها ، وإلا فلم لم تنتج هذه الحوادث مثل

ذلك التشاؤم عند غيره من فلاسفة « إيونيا » المعاصرين له ، وكلهم
فيلسوف مفكر ، حر ذو كرامة ، وكلهم قد أصيب في وطنه وذويه واضطر
إلى هجران مسقط رأسه أمام ظلم المستعمرين ؟ اللهم إلا أن يكون
التأثير أعظم في نفس « هيراكليت » لأنه ابن ملك ، والتأثير في
نفوس أبناء الملوك أعظم منه في نفوس أفراد الشعب .

على أنى لا أرى أن هذا التشاؤم الهيراكليتى منشؤه الاستعداد ،
وإنما تلك الحوادث أذكته وأبرزته إلى حيز الوجود لا أكثر ولا أقل .

(ب) مذهب

مهربر ✓

يختلف مؤرخو الفلسفة في مذهب « هيراكليت » فبعضهم يعتبره
« إيونيا » بكل ما في كلمة « إيوني » من معنى ويعده رابع رجال
المدرسة الايونية . والبعض الآخر يعده مستقلا ويعتبر مذهب مدرسته
قائمة بذاتها كمدرسة « ديموكريت » الذرية . وحجة الفريق الأول أنه
قال بنشأة العالم من النار كما قال « تاليس » بنشأته من الماء ، و « أناكسيمين »
بنشأته من الهواء . وقال باستحالة النار كما قال كلاهما باستحالة الماء
والهواء . وأرجع الكواكب إلى أبخرة زاد تكاثفها حتى تحجرت
وأصبحت على الحالة التي نراها عليها . وصرح بأن النار كالماء عند
« تاليس » كامنة في كل شيء .

ولا شك أن كل هذه الآراء تجعل مذهب في رأى ذلك الفريق
حلقة من سلسلة المدرسة الايونية . أما الفريق الآخر الذي يرى استقلاله

فانه يستند إلى ما يصادفه في مذهبه من فوارق شديدة الظهور بينه وبين
أسلافه من الايونيين .

وأنا شخصياً أميل إلى هذا الرأي الأخير ، لأن ما أتى به «هيراكليت»
من ضروب التفكير الفلسفي في حل عقدة الوجود وما ابتدعه في تاريخ
الفكر البشرى من آراء ونظريات ، وما أعلنه من شروح وتفسيرات
لمظاهر الحركة والصيرورة ، والوحدة والتكثر ، والاجتماع والتفرق إلى
غير ذلك مما لم يخطر للايونيين على بال قمين بأن يجعل مذهبه مدرسة
مستقلة بذاتها .

Thales of Miletus

١ - أصل العالم عنده

يلاحظ الباحث أن أثر المدرسة الايونية على الجانب الطبيعي من فلسفة
«هيراكليت» بارز لا يمكن جحوده ، إذ ليس من العسير عقد الصلة بين
عنصرى الماء والهواء اللذين جعلهما «تاليس» و «أناكسيمين» مبدأ
للكون ، وعنصر النار الذى جعله «هيراكليت» مبدأ له ، وإن كان
لم يسبق إلى مثل ذلك التعمق الذى شرح به النار ، ولا إلى هذه القوى
والخواص التى عزاها اليها ، ولا إلى العقل والتدبير اللذين وصفها بهما
كما سيجى .

يرى «هيراكليت» أن النار هى العنصر الأساسى لكل العناصر
وهى تحيط بالكون المستحيل عنها ، والذى بعد تحوله من نار إلى ماء
أو تراب أو هواء أصبح يفصل بين جزئيات النار المحيطة زمنياً ثم يمر
في دورة منظمة عائداً سيرته الاولى . فالماء يتحول إلى بخار ، والبخار
يستحيل إلى هواء ، والهواء يضطرم حتى يلتهب ، وهذا اللهب يتسلط

على السحب فيحرقها ، فتتحلل ثم تهوى ثم تجف ثم تترطب ثم تتبخر
وهكذا دواليك بلا تأخر ولا انقطاع .

ويرى كذلك أن العالم ينعدم ويعود إلى الوجود ثم إلى الانعدام
وهلم جراً في فترات متساوية تقتضيها الحكمة العادلة المنظمة للكون .
وتدعى كل فترة من هذه الفترات بالسنة الكبرى .

ولكن لا على أن الانعدام يبتدىء بعد تمام الوجود ، والوجود
يبتدىء بعد تمام الانعدام كما رأت ذلك المدرسة الرواقية فيما بعد وادعت
أنه مذهب « هيراكليت » كلا ، وإنما الحقيقة عنده هي أن كلا من
الوجود والانعدام يسلك سبيله إلى غايته أثناء سلوك الآخر السبيل
المعارضة .

٢ - نظرياته الفلسفية الخمس ✓

تتلخص آراء « هيراكليت » « لما وراء الطبيعة » في خمس
نظريات وهي (١) نظرية الصيرورة والتحول . (٢) نظرية وحدة
الوجود . (٣) نظرية سيادة ناموس العام لجميع الكائنات بلا استثناء .
(٤) نظرية تعاقب الكائنات وتتابعها التي تنفي الاستثناء أو تخلف القانون .
(٥) نظرية النسبية أو الاعتبارية التي تجحد الحقيقة المطلقة .

ونحن إذا نظرنا إلى هذه النظريات الخمس ألفينا كل واحدة منها
مرتبطة بالأخرى ارتباطاً وثيقاً ، لأن الصيرورة التي نشاهدها هي
منصبة على الواحد الأحد وهي تأتي تكثره الظاهري وعودته إلى
الوحدة من جديد . وهذا الانصباب الواقع من الصيرورة على الواحد

لا يحدث إلا تبعاً للناموس العادل المنظم الذي يرقى به إلى أسمى آواج الانسجام .

وكذلك اذا نظرنا إلى نظرية التعاقب التي تجمع الكائنات جميعها بدون استثناء وجدناها أثراً من آثار ناموس النظام والانسجام . وإذا تأملنا في أحكامنا على الأشياء وجدناها وليدة ما يتعاقب علينا أو عليها من تطورات واستحالات ، لأن حكم الكائن على غيره قبل تغييرهما أو تغير أحدهما يختلف عن حكمه عليه قبل هذا التغير واليك تفصيل هذه النظريات الخمس .

نظرية الصيرورة

صدر « هيراكليت » في مذهبه عن فكرة التحول والصيرورة واتخذها أساساً لكل فلسفته . فيها حكم أن الواحد ليس إلا كثرة توحدت ، والكثرة ليست إلا واحداً تكثر . وهكذا لا يخرج كل مافي الكون عن هاتين الحالتين : واحد يتكثر ، وكثرة تتوحد ، وكائنات تصير ثم لا تلبث أن تستحيل بلا راحة ولا سكون ، لأن كل شيء في الوجود مشتمل على متعارضين لايزالان يتصادمان أبداً . ومن تصادمهما تقع كل أحداث العالم من : حياة وموت ، وكون وفساد ، ونهار وليل ، وصيف وشتاء ، بل إن جميع الكائنات مدينة ببقائها لنوع من هذا التصادم المنظم المنسجم . ولهذا يسخر « هيراكليت » من « هوميروس » لتمنيه انقضاء الشقاق بين الآلهة والأناسي ، لأنه يعتبر أن انقضاء الشقاق معناه فناء العالم نهائياً مادام أنه مدين ببقائه للتصادم الناشئ عن هذا الشقاق .

وهذه هي النظرية التي أنكرها « پارمینیڈ » ثم انبرى تلميذه « زینون الأكبر » من بعده لمهاجمتها والنيل منها ببراهين : « أشیل » و « السلحفاة » والسهم المنطلق وإناء القمح كما سنبين ذلك حين نعرض للمدرسة الایلیائیة .

نظرية الوحدة

وأما نظرية الوحدة فملخصها أن النار هي مبدأ الكل ، والكل صادر عنها وعائد اليها ، وهي العنصر الأول ، وهي الاله الأعظم الذي لا يفنى ولا تخمد قوته ، وهي روح الحياة في كل حي ، ومنشأ الحركة الفعلية في كل متحرك ، ومصدر الاستعداد للحياة في كل جامد . وهي منتشرة في جميع جزئيات الكائن الحي ، وهي التي تنبض القلب وتحرك الدم في مجاريه .

نظرية الناموس

وأما نظرية الناموس فتتلخص في أن الكون لا يسير همجياً ولا على غير هدى ، وإنما هو سائر سيراً منظماً متقناً طبقاً لقانون متين وضعته حكمة مدبرة وراعت في وضعه أدق ضروب العدالة وجعلت عقاب كل من يتمرّد عليه العدم أو الفساد . فلو أن الشمس مثلاً تأخرت عن الموعد المضروب لغروبها لحظة واحدة لاحترق العالم على رغم قصور أفهام العامة عن هذا النظام . ولكنها هي نفسها لو تخلفت وعصت القانون لهوت إلى حضيض العدم .

وهذه الحكمة تارة يسميها بالعقل ، وأخرى يدعوها بالقانون ،

وثالثة بالعدالة الخالدة أو بالقوة المدبرة وهكذا . وهذه القوة المدبرة هي عنده ممثلة في النار ، لأن النار ليست في رأيه عنصراً مادياً كما كان يفهمها الايونيون مثلاً ، وإنما ظاهرها المحس مشتمل على قوة خفية إيجابية تشرف على الكون كله وتنظمه ، وهي لا تظهر لعقولنا جلية إلا في النار وفعلها الغريب وطرق تحولها وانتقالها . وعلى الجملة : لم يكن « هيراكليت » يعنى بالنار من ناحية عنصريتها ، ولا يؤهلها من جهة ماديتها كما يتصور ذو النظرة العجلى ، وإنما كان يؤله فيها أثر الألوهية وحكمتها .

نظرية تعاقب الكائنات

تتلخص هذه النظرية في أن الكائنات في هذا الوجود متعاقبة بعضها في إثر بعض بلا انقطاع ولا تخلف . فالحياة تعقب الموت ، والموت يعقب الحياة والشباب يعقب الطفولة ، والشيخوخة تعقب الشباب . والرطب يصير يابساً واليابس يتحول إلى رطب . وكل هذه الاطوار المتعاقبة على الكائنات جديدة وليس منها شيء متكرر زال ثم عاد ، وإنما الذي عاد اليوم في الظاهر هو غير ما كان بالأمس إذا نظرنا إلى صميم الأشياء . ويوضح « هيراكليت » هذه النظرية فينبئنا بأن الحياة كنهر جار ، وبأن مثل مايمضى من حوادثها كمثل ماء النهر يسير في طريقه متجهاً إلى البحر . فكما أن ماء النهر لا يعود إلى المصب في هذه الدورة ، وإلا ، لانعكس التيار كذلك يستحيل أن تتكرر على المرء حادثة مرتين ، والا ، لانتقلت طبائع الأشياء .

كان « هيراكليت » يسخر من القول بوجود الحق والباطل والخير والشر سخرية لاذعة ، ويؤكد أن كل هذه أمور اعتبارية تختلف باختلاف ظروفها وظروف الحاكمين لها أو عليها ويقول لأولئك المتشبهين بالحقائق المطلقة : على رساكم فإن ماتستحسنونه يستقبحه غيركم والعكس بالعكس . ألا ترون أن القش أفضل عند الحمار من الذهب ؟ والأو حال خير في نظر الخنزير من الماء الصافي ؟ وماء البحر إذا انحصرنا فيه مهلكة لحياتنا على حين أنه منشأ حياة الأسماك ؟ وأن أحكم بني الانسان ليس في نظر الآلهة الا قرداً ؟ وهكذا مما يقضى على كلتي : الخير والشر قضاء تاماً .

٣ - النفس

يرى « هيراكليت » أن النفس البشرية أصلها بخار زاد جفافه فتضاعفت خفته . ولهذا كلما أكثر جفاف الروح تحقق طهرها وتقاؤها . وفي هذا يقول : « ان النفس الأكثر جفافاً والأكثر نقاء هي أفضل النفوس » (١) .

ويقول أيضاً : « اذا كان السكير لا يملك نفسه فما ذلك الا لأن نفسه قد تدنست » بالرطوبة » (٢) .

ولست أدري لماذا كانت الخمر هي الرطوبة وحدها دون الماء الذي يشربه كل الأتقياء الطاهرين . مع أنهما في الرطوبة مستويان . بل ان الخمر أخف من الماء . وبالتالي هي أقرب الى النار من الماء . ولكن

(١) انظر شذرة ٥٥ ترجمة الاستاذ « ديبل » (٢) شذرة ٥٣

لعل « هيراكليت » قد علم رأيه هذا بعلة أخرى لم نعرها .
وعنده أن النفس خاضعة لكل شيء لناموس التغير والضرورة ،
وهي لهذا مفتقرة دائماً إلى أن تغتذى بالنار الخارجية إذا كانت تريد
أن لا تستنفد قوتها ، لأنه بقدر ما تكون النار الداخلية قوية ، تكون
الحياة نشيطة إيجابية ، وإذا ضعفت هذه النار ، ضعفت النفس . وإذا
انطفأت ماتت .

وعنده أن النفس مقرها القلب ، وأن التغذية الضرورية يجب أن
أن تتجه إليه . ووسيلة تغذية الروح بهذه النار الخارجية ، هي التنفس
من جهة ، والحواس من جهة أخرى . ولهذا حين تضعف صلة الانسان
بعالم النار الخارجى أثناء النوم يظلم عقله . وحين تنقطع هذه الصلة بتاتا
بانقطاع التنفس يموت نهائياً .

غير أنه ينبغي أن تقرر أن « هيراكليت » لم يضع حداً فاصلاً
بين الروح والبدن ولم يميز أحدهما عن الآخر ، بل إن جوهرهما عنده
واحد وهو النار .

أما الحياة الأخرى فلعل « هيراكليت » هو أول من فكر فيها
تفكيراً جدياً قيمياً من فلاسفة الاغريق .

نعم إن العبارة المأثورة عنه في هذه المشكلة ليست قطعية فيها ، بل
هي متموجة غامضة ، ولكنها من غير شك تعتبر اللبنة الأولى في بناء
هذه النظرية . وهالك شيئاً من هذه العبارة : « إن الموت يحتفظ للنفس
بما لا تؤمل فيه ولا تظنه » (١) .

(١) انظر شذرة ٦٩

وهناك شذرة أخرى من شذراته تنص على أنه وند من يموتون في
سبيل المجد بحسن الجزاء في الحياة الأخرى « (١) .

٤ - المعرفة

لم يعالج أحد من الايونيين أو الفيثاغوريين مشكلة المعرفة الانسانية
ولم يحاول أولئك ولا هؤلاء التمييز بين العلمين : الآتى عن طريق
الحواس ، والآتى عن طريق العقل ، وإنما « هيراكليت » هو أول
الفلاسفة الذين حاولوا هذا التمييز ، فبدأه بحملة قاسية على الجهل الانسانى
الذى عزا منشأه إلى اقتصار بنى الانسان على المعرفة الحسية ، وهو فى
هذا يقول مامعناه : إن الذين لا يعتبرون إلا المعارف الحسية منهم كمثل
الكلاب التى تنبح على كل من لا تعرفه ، أو كمثل الحمير التى تفضل
التبن على النفاثس . فاذا بحثنا عن منشأ هذا السقوط عند تلك الحيوانات
وجدناه غيبة كل ماعدا المعرفة الحسية .

ولم يقف حكمه بالخطا الحواس عند هذا الحد ، بل إنه صرح
بأنها إذا استخدمت كشهود لنقل المعارف إلى النفس العاقلة كانت شهوداً
ردية (٢) .

وعنده أن الحكمة تتحقق بمعرفة العقل الذى يسود كل شىء ،
وبإكتشاف طبيعة النار وقانون العناد والوحدة الانسجامية التى تحدث
بدون انقطاع من الاصطدامات والتغيرات الأبدية .

ولما كان هذا العقل وذلك القانون هما جوهر كل كائن فى الوجود
وبالتالى هما : عامان فى كل شىء ، فقد وجب أن تستعمل لاكتشافهما

(١) انظر شذرة ٣٢٠ (٢) انظر شذرة ١١

الأفكار التي تتلاءم مع عموميتها ، لا الأفكار الخاصة الشخصية التي تتمثل في الحياة (١) .

٥ - الاخلاق عنده

يعتبر « هيراكليت » أول فيلسوف ربط الفلسفة النظرية بالفلسفة العملية ، وجعل الثانية مترتبة على الأولى ونتيجة لها . فكان رأيه هذا تجديداً بعد المدرسة الفيثاغورية التي أسلفنا لك أنها لاصلة بين فلسفتيها : النظرية والعملية .

وبما أنه يرى أن الحقائق الكونية نسبية ، وأن الأحوال في نظر الخنزير أنفع من الماء الصافي ، والتبن في نظر الحمار أفضل من لذهب ، وهما على حق في هذا التفضيل ، لأنهما قدما مايفيدهما على مالا فائدة لهما فيه ، فتكون النتيجة أن الخير عنده هو ما أفاد ، والشر هو ما أضر ولا ريب أن هذه الفكرة تعتبر أساساً لمذهب السوفسطائيين على ما سيحيى .

وكما تأثرت أخلاقه بفلسفته النظرية في فكرة النسبية ، تأثرت بها كذلك في فكرة وجوب تعاقب الأشياء بلا تخالف ولا استثناء كما أشرنا إلى ذلك ، فجعلته سلبياً وأيأسته من الإصلاح ، لأنه مادام يرى أن كل مافي هذه الحياة سائر سيراً متواصلاً ، وأنه لابقاء لحوادث هذا الكون ، فيجب على الانسان أن يحتمل نتائج النظام العام . بل ينبغي له أن يترك نفسه ينسحب مع تيار الحوادث بلا مقاومة ولا معارضة .

(١) انظر شذرتي ٧ و ١٢٣

أثر « هيراكليت » فيمن أتوا بعده من الأفراد والمدارس تأثيرات تختلف تطرفاً واعتدالاً باختلاف أوزجة التأثيرين به وذهلياتهم وبيئاتهم ومن هؤلاء التأثيرين المتطرفين : كراتيل الذي كلّف فيما بعد أستاذاً لأفلاطون والذي غالى في التحيز لفكرة الصيرورة والتغير إلى حد أن حظر الجدل الفلسفي خوفاً من أن ينتهى بالمتجادلين إلى تقرير حقيقة وتبنيها فيهرى في حفرة الخطأ بسبب تقريرها هذا الثبات بين موجودات الكون التي لا ثبات فيها مطلقاً.

أما أثره في المذاهب فأظهر ما يميزه هو أنه كان أعظم ملهم للمدرسة الرواقية التي جاءت بعده بيضعة قرون فاقترنت أثره ونسجت على منواله كما سنبين ذلك عند الكلام عليها .

من هذا كله يتضح أن « هيراكليت » كان أول فيلسوف إغريق سار بالفلسفة إلى التعقل المعقد الذي يتهر العقول على التأمل والتفكير اللذين لا يعاديان المنطق كما عاداه مذهب الفيثاغوريين

وبهذا كان « هيراكليت » جديراً بأن يعد من أعلام العقل البشرى وقادة الذهن الانساني إلى التفكير القوى

المدرسة الإيطالية *Elleatics*

نظرة عامة ✓✓✓

لما اضطهدت الوحشة الاستعمارية الفارسية مقاطعة « إيونيا » في النصف الأخير من القرن السادس قبل المسيح ، ارتحل منها أعلام الفلسفة وجهابذة العلم إلى « إيطاليا » مع من هاجروا إليها من مواطنيهم ، فأسسوا بها عدة مستعمرات نخص منها بالذكر مستعمرة « إيليا » التي أنشأ فيها مشاهير أولئك الفلاسفة تلك المدرسة العظيمة التي عرفت منذ ذلك العهد باسم المدرسة « الايليائية » والتي صيرت مستعمرة « إيليا » كعبة الثقافة العقلية ومرود العلم والأدب وجعلتها جديرة بوراثة تراث « إيونيا » العظيم

غير أنه لا ينبغي أن ينهم من هذا أن المدرسة « الايليائية » سارت على نفس النهج الذي انتهجته المدرسة « الايونية » حذوك القفاز بالقفاز ، كلا وإنما كان لها مجهود خاص بها ، واتجاه شخصي لم تقلد فيه المدرسة القديمة ونستطيع أن نجمل هذا الاتجاه بقولنا : إن المدرسة « الايونية » كانت مفارقة في المادة إلى حد لم يدع لغير الطبيعة في فلسفتها مجالا ، وإن المدرسة الفيثاغورية قد أفرطت في « اللامادية » إلى حد المغالاة التي رأيناها في اتخاذها العدد أصل الكون أو قلبه الضروري إلى نحو ما أسلفنا في عهدي فلسفتها فلما جاءت المدرسة « الايليائية » نظرت إلى المذهبين بعين النقد النزيه واعتبرتتهما مبالغين ، كل مفراط في الناحية التي اتجه إليها فراطا يخرج

بمذهبه عن الحقيقة المعقولة ، ورأت أن تسلك الطريق المعتدل الذي
يتوسط المدرستين . فقالت بوجود المادة كما جازمت بثبوت « بلامادة »
فكانت أقرب إلى العقل المعتدل وألصق بالمنطق القويم .

ولما كان أشهر مشاهير رجال هذه المدرسة الذين سموا بها إلى
الأوج هم : « اكرزينوفان » و « پارمينيد » و « زينون » و « ميليسوس »
فقد كان من الطبيعي أن نشير إلى مذاهبهم واحداً فواحداً بعد أن
نذكر نبذة وجيزة عن حياة كل منهم . وإليك هذا الموجز :

(١) اكرزينوفان

١ - حياته ومؤلفاته

ولد « اكرزينوفان » في مدينة « كولوفون » حوالي سنة ٥٨٥
قبل المسيح . وكان بين المهاجرين إلى « إيليا » كما أسلفنا وكما سجل
هو ذلك في إحدى قصائده الشهيرة التي خلد بها هذا الحادث التاريخي
الهائل والتي صور فيها أولئك المهاجرين التعساء من مواطنيه هائمين على
وجوههم ، تائبين في جوانب الأرض يبحثون لهم عن مقر يأويهم بعد
أن استنذهم الفرس وضيقوا عليهم الخناق في بلادهم . وقد رسم لنا
« اكرزينوفان » هذه اللوحة البائسة فبلغ في رسمها شأواً عظيماً من الاتقان حيث
حدثنا في أسلوب رائع أن أولئك المضطهدين التعساء كانوا يتلاقون في
عرض الطريق فيسأل أحدهم الآخر قائلاً :
« من أي البلاد أنت ؟ وكم كانت سنك حين وصل الفرس إلى
بلادنا ؟ (١) .

(١) انظر شذرة ٢٢ ترجمة الاستاذ « ديل »

ويظهر أنه كان إذ ذاك في عنفوان شبابه كما يتضح ذلك من حيوية تلك القصائد السياسية وعنفيها .

٢ - مؤلفاته

أما مؤلفاته فتتكون من كتابه الشهير « عن الطبيعة » وهو الذي ذكر فيه آراءه الطبيعية الآتية ومن قصائد كثيرة ، بعضها وصفي صور فيه حياته وحياة مواطنيه أمام اضطهاد الأعداء كما أسلفنا . والبعض الآخر عاطفي يفيض بالعبرات ويسيل على جوانبه الأسى والحزن . والبعض الثالث هجاء حاد وجهه إلى الذين كانوا يستحقون في نظره الإهانة والاحتقار . ومع الأسف الشديد لم يبق من جميع هذه المؤلفات إلا شذرات متناثرة وقطع متفرقة جمع العلماء المحدثون منها ما أنار الطريق أمام الباحثين حتى تمكنوا بقدر المستطاع من إرجاع بعض روايات « أرسطو » و « سيسرون » عن « اكرزينوفان » إلى أصولها من نصوصه .

ومن هؤلاء العلماء الذين عنوا بجمع مخلفات هذا الفيلسوف العالم الألماني « ديل » الذي إليه يرجع الفضل في جمع كل ما بقي من منتجات فلاسفة الاغريق في عصر ما قبل سقراط .

٣ - الطبيعة عنده

تأثر « اكرزينوفان » بمخلفات المدرسة الايونية في الطبيعة ، فاتخذ السحاب المكون من أبخرة البحار وسيلة لحل مشا كل : الشمس والقمر والكواكب كما فعل « تاليس » و « أناكسيمين » ، وقال بتعدد العوالم

كما رأى « أنا كسياندر » إلا أنه خالفهم في القول بأن سبك الأرض
يمتد في الفضاء بلا نهاية ، وبأنه كان يرى أن شمس كل يوم لاتزال
تتابع سيرها في خط مستقيم إلى « اللانهاية » المجهولة ، وأن شمس
اليوم التالى هى جديدة لم يسبق لنا أن رأيناها قبل ذلك اليوم ، وهكذا
شمس كل يوم تمر ولا تعود . (١)

ولاريب أن هذه سذاجة في رأيه الطبيعى لاتتفق مع تعمقه فيما وراء
الطبيعة كما سنرى . وهذا يدل على أن عقلته لم تكن عقلية علمية ، وإنما
كانت فلسفية تنعطف نحو النظر العقلى أضعاف انعطافها نحو دراسة
الطبيعة المادية .

٤ - ما وراء الطبيعة ✓

كان أول ما شغل « إكزینوفان » فى حياته الفكرية ، هو النظر فى
التراث الاغريقى القديم المؤلف من الأساطير الدينية المثلة فى قصائد
الشعراء وتماثيل الفنانين ، فبسطها أمامه ثم تأمل فيها على ضوء النضوج
الذى أحدثته النهضة العلمية الايونية ، فكانت نتيجة هذا التأمل أن
الديانة الاغريقية باطلة من أساسها ، لأن آلهتها لا يمكن أن يكونوا كما
صورتهم الأساطير من الناحية المادية ولا من الناحية الأدبية . فأما منشأ
سخف التصوير المادى للآلهة وبطلانه ، فهو أننا نلاحظ أن تماثيل آلهة
الاغريق زرق العيون ، صفر الشعور . وتماثيل الاتيويين سود الوجوه
فطس الأنوف ، جعد الشعور (٢) إلى غير ذلك مما يحملنا على الاعتقاد

(١) انظر شذرة ٢٨ وما بعدها .

(٢) انظر شذرة ٧٥٦ .

بأنه لو أتيح للأسود أن تصنع تماثيل آلهتها لصنعتها ذات مخالب وأنياب
ولو قدر للشيران أن تفعل لرأينا تماثيل آلهتها ذات قرون طويلة وأذيال
متدلّية . وأما ما في فساد التصوير الأدبي الذي ورد في الشعر الاغريقي
القديم للآلهة ، فهو أننا نشاهد أن آلهة « هومير » و « هيزيود »
يتناسلون وينامون ويشتهون ويعشقون ويخدعون ويخونون . وبالجملة :
يقترفون أكبر الموبقات الانسانية (١) . وهذا كله يحملنا على اليقين بأن
جميع هذه الآلهة من صنع البشر وكما شئت لهم أهواؤهم وبيئاتهم . ولا
ريب أن كل ذى عقل سليم يحتقر هذا ويسخر منه سخيرة تامة .

بعد أن هدم « إكزینوفان » الديانة الاسطورية التي كان يعتقد
بطلانها ، شرع يؤسس على أنقاضها عقيدته الفلسفية الصحيحة المؤسسة على
النظر المنطقي السليم ، فأخذ يسأل نفسه قائلاً : ولكن مع ذلك ، هل
كان الكون من غير إله ؟ كلا ، بل إن هناك إلهاً واحداً بعيداً كل
البعد عن جميع نعوت البشرية من غير استثناء ، وهو يرى بكمليته كل
مرئى ، ويسمع بكمليته كل مسموع ، ويدرك بكمليته كل مدرك (٢) .
وأنه ثابت كل الثبات ، منزّه عن الحركة بأنواعها ، وأنه يدير كل شئ
في الكون بقدرته الادراكية التي لا نظير لها .

وعنده أن إثبات وحدانية الاله ليس مفتقراً إلى أدلة حسية . أو
براهين تجريبية ، بل هو ظاهر بالدليل النظري لدى كل عقل مستقيم ،
وهذا الدليل هو أن القدرة الغير المحدودة هي أولى خصائص الاله ، فلو

(١) انظر كتاب « عن الطبيعة » لـ « سايرون » كتاب ١ فصل ٢٤

(٢) اعل هذا هو الاساس الاول للذاهب الاسلاميه التي تنكر صفات المعاني وتعرض بان
الله عالم بذاته ، سميع بذاته ، بصير بذاته ، تخلصاً من تعدد القدماء ومن تالف الذات الالهية

كان له شريك لما استطاع أن يفعل كل ما يريد . وهذا العجز حد
للقدره التي لا تتحقق الألوهية إلا بتخطيها كل حد وبلوغها أعلى درجات
الكمال .

وقد برهن على أزلية الاله وأبديته بمثل هذه البراهين النظرية () .
هذا هو مذهبه المحقق الذي صرح به ، والذي لا يشك أحد من
مؤرخي الفلسفة في نسبته اليه والذي بناء عليه يكون « اكرزينوفان » قد
قال بوحدة الاله وتعدد الوجود أي كان : « Théiste » غير أن
هناك فكرة أخرى استنتجت عن طريق التلميح من بعض آثاره الفلسفية
وهي أنه كان يؤمن بوحدة الوجود أي كان « panthéiste » . وقد
انتزع العلماء هذا المذهب من قوله : إن العالم ثابت من جهة عنصره
وجوهره ، ولا يتغير فيه إلا الظواهر والصور (٢) . فاعتبر الباحثون
والشراح هذا القول من جانب « اكرزينوفان » تصريحاً بوحدة الوجود ،
إذ لا يصح عنده أن يتصف بصفة الثبات سوى الاله ، فلو كان العالم
غيراً لما اتصف بهذه الصفة الجليلة . وفوق ذلك فقد ظن بعض العلماء
أن « اكرزينوفان » يقصد العالم بقوله : إنه يسمع بكليته ، ويبصر بكليته
ويدرك بكليته فاستنتجوا منها وحدية مطلقة لا لبس فيها ولا غموض .
وقد ناقش الاستاذ « فيكتور كوزان » هذه الفكرة في الفصل الخاص
باكرزينوفان من كتابه « شذرات فلسفية »

(١) انظر صفحتي ٨٠١ و ٨٠٢ من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ « چانيه » و « سيبي »
(٢) لا يخفى أن هذا هو منشأ قول فلاسفة الاسلام « ان العالم قديم بالنوع حادث
بالشخص » ..

هذا هو منطق أولئك الباحثين ، وهو منطق سليم لا غبار عليه فيما أرى من الوجهة العلمية الخالصة .

ومهما يكن من الأمر ، فإن « اكرزينوفان » هو أول فيلسوف إنغريقي ظهر له رأى صريح ناصع فى مشكلة الألوهية بعد أن حام من سبقوه من الفلاسفة حولها حوماناً غامضاً مبهماً هو أقرب إلى الرموز منه إلى التعبيرات المفهومة والجل الواضحة . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نعتبر « اكرزينوفان » أول مؤله فلسفى صريح . وقد وضعنا قيد « فلسفى » احترازاً عن التأليه الدينى الذى كان معروفاً قبله بأزمة بعيدة . وجئنا بقيد : « صريح » احترازاً عن التأليه الفلسفى المبهم الذى خطا إليه « تاليس » تلك الخطوة الحلولية الضيقة ثم قفى على أثره « أناكسياندر » فيه بخطوة أوسع وأجراً كما أسلفنا فى حديثنا عن المدرسة الايونية .

✓ (ب) بارمينيد

✓ ١ - حياته

ولد « بارمينيد » فى مدينة « إيليا » حوالى سنة ٥٤٠ قبل المسيح ولا يعرف التاريخ عن حياته الخاصة شيئاً ذا بال ، وإنما يغلب على الظن أنه لعب فى بلاده دوراً سياسياً خطيراً ، وأنه كان مشرعاً عظيماً ، فاستن لمدينة « إيليا » قانوناً قيمياً ظلت تسير تحت رايته زمناً غير قصير ، وأنه بعد تقلبه فى هذه البيئات السياسية والقانونية التى أنضجت عقله وشغلت قريحته ، اشتغل بالفلسفة فتتلمذ على أستاذين كبيرين من الفيشاغوريين وهما : « أمينياس » و « ديوكيتيس » (١) وأفرغ جهده فى

(١) الكتاب التاسع من « حياة الفلاسفة » لـ « ديوجين لارس »

دراستها ، فكان له فيها هذا المجهود الرائع الذى نزل من كل عقل
فلسفى منزلة التجلة والاحترام والذى لا بد أن يكون هو الحامل
لافلاطون فيما بعد على تسميته بـ « العظيم أو الجليل المهيّب » على حد
تعبيرات هوميروس .

٢ - مؤلفه ✓

كتب « پارمينید » مؤلفه الفلسفى عن الطبيعة شعرا فكان بهذا
أول فيلسوف أخضع النظريات الفلسفية العويصة الشديدة التعقد للألفاظ
السلسة السهلة وصاغها فى قصيدة بديعة التنظيم ، رشيقة التنسيق جذابة
الأسلوب ، محتوية على كثير من التشبيهات الخيالية والاستعارات والمجازات
ولكن بهيئة احتفظت للحقيقة الفلسفية بجوهرها الكامل . ولا ريب
أن فى هذا برهانا ناصعا على أنه لم يكن فى مذهبه الفلسفى متموجا
ولا متلجججا وإنما كان متمكنا من آرائه ، قابضا على زمام افكاره
قسم « پارمينید » هذا الكتاب الى قسمين : عنون الأول منهما
عنوان نظرية « الحقيقة » أو نظرية « الوجود » والثانى بنظرية
الظاهر .

وقد ذكر لنا هو نفسه سببا خياليا ظريفا لهذا التقسيم فحدثنا أن
« أفروديت » أركبته مركبة فخمة وسلمت قيادتها لابنة الشمس فسارت
به حتى أوصلته الى باب النهار ، فرأى العدالة جالسة عليه تحرسه وترعاه
فما أن رآته حتى فتحت له الباب ثم أبانت له طريقين : أحدهما طريق
معرفة الوجود أو طريق الحقيقة الذى يجب عليه اتباعه . الثانى طريق
الظاهر أو طريق آراء الفانين الذى يلزمه اجتنابه ثم أوضحت له بعد

ذلك أن الطريق الثاني يتفرع الى فرعين يتحقق الخطأ والخطر فيهما
كليهما على السواء . ثم شرحت له هذه الرموز بما يلي :

الطريق الأول

إن الموجود موجود . هذا هو الذي ينبغي التفكير فيه والقول
به ، لأنه هو الذي يمكن أن يكون ، بينما أن « الاشياء »
لا يمكن أن يكون « (١)

الفرع الأول من الطريق الثاني

« إن الموجود غير موجود ، ولا يمكن أن يكون موجودا .
واللا موجود غير قابل للمعرفة وغير قابل للايضاح ، لأن قابلية الوجود
وقابلية التفكير شيء واحد . . . إنك لن تستطيع أن تفرض على أحد
أن « اللاموجود موجود » (٢)

الفرع الثاني من الطريق الثاني

« إن الموجود موجود ولا موجود . إنه هو ، وليس هو » (٣)
وقد خصص « پارمينيد » القسم الاول من كتابه للمعرفة الناجمة
عن السير في الطريق الأول وهي معرفة الموجود كما خصص القسم الثاني
من هذا الكتاب للمعرفتين الناجمتين عن السير في الطريق الثاني ، وهما
معرفة الظاهر الآتيتان عن طريق الحواس ، وهما في رأيه خاطئتان .
وأظهر ما يمثل فيهما هذان النوعان هو آراء الايونيين الذين يقولون بأن

(١) انظر شذرة ٦ «٢» انظر شذرتي ٤ و ٥ (٣) شذرة ٦

الموجود غير موجود ، أو بأنه موجود ولا موجود معا كما سيتبين ذلك في نقد « پارمينيد » لهذه المذاهب .

لهذا قد اعتزمنا أن نسلک إزاء تحليل مذهبه هذا المنهج نفسه ، فنبدأ بنقده المذاهب السابقة ثم نعرض نظرية الحقيقة أو نظرية الموجود عنده . فاذا انتهينا منها أتينا على نظرية الظاهر . وإليك هذا كله في إيجاز :

٣ - نظرية الحقيقة أو الموجود

كانت الافكار الفلسفية في بلاد الاغريق حين نشأ هذا الفيلسوف مضطربة أشد الاضطراب ، متناقضة أفضع التناقض ، فبينما يقرر «تاليس» أن الماء الذي نشأ منه العالم كله قد يتحول تحت تأثير ظروف خاصة إلى تراب أو هواء فتندم بعد هذا التحول مائته ، وبالتالي يشتمل العدم هذا الماء الذي هو أصل الوجود ، ولا يكون موجودا إلا العنصر الجديد المستحيل عن الماء . وبهذا يصبح الماء موجودا ولا موجودا في آن واحد .

بينما كان «تاليس» يقرر هذا ، و «أنا كسيمين» يسلك بازاء الهواء نفس مسلك «تاليس» بازاء الماء ، وكان «أنا كسياندر» يصرح بأن «المبهم» هو منشأ الوجود ، و «هيراكليت» يعلن أنه لاحق في الكون إلا التحول والصيرورة ، والائتلاف والاختلاف ، والاجتماع والتفرق .

بينما كانت هذه المذاهب المتضاربة تشمل البيئات الفكرة كلها في بلاد الاغريق وتلهب رؤوس الباحثين عن أسرار الكون وخفايا الوجود ،

كان « پارمینید » يعلن احتقاره لجميع هذه الآراء من غير استثناء
ويصرح بأنها ليست باطلة فحسب ، وإنما هي خارجة عن دائرة التعقل
المتزن ، لأن رأى « تاليس » و « أنا كسيمين » القائل بأن العنصر
الأساسى للكون قد ينعدم باستحالته إلى عنصر آخر هو فى رأى « پارمینید »
باطل ، لأنه فضلا عن تناقضه غير ممكن التحقق ، وإذا فرض جدلا
إمكان تحقيقه ، فمن المستحيل أن يكون ما العدم أحد صفتيه ، بل هو
الصفة الغالبة عليه أصلا للوجود ، لأن من البديهي أن العدم لا ينتج
وجوداً ، أو أن « اللاموجود » لا يمكن أن يكون منشأ للوجود .
وفوق ذلك فإن هذا المذهب ينتج الاختصاص مع البحوث العلمية بالضرورة ،
لأننا إذا أردنا مثلاً أن ندرس التراب عند « تاليس » رأينا أنفسنا
متحيرين لاحالة ، إذ إما أن ندرس التراب باعتبار أصله وهو الماء ،
أو باعتبار حالته الراهنة كتراب . فإذا سلطنا الطريق الأول فنحن أمام
ماء منعدم ، والمنعدم لا يدرس علمياً . وإذا سلطنا الطريق الثانى كانت
دراستنا سطحية ، لأننا لا تعمق إلى أصل الكائن الذى ندرسه ، وإنما
نكتفى بالحالة الراهنة ، وهى قليلة الغناء .

أما رأى « أنا كسياندر » فهو باطل كذلك عند « پارمینید »
لأن « المبهم » فى رأى هذا الفيلسوف الأخير فاقد جميع صفات
الوجود ولا يمكن أن يكون منشأ الوجود من فقد كل صفات الوجود .
وقد استنتج « پارمینید » هذه النتيجة من أن المبهم لا يمكن حده بأى
حد ، والوجود والخلود حدان ، وحد ما لا يحد خلف .
أما مذهب « هيراكليت » فقد أنكره « پارمینید » باسم العقل

إنكاراً تاماً فصرح بأن نشوء الكائنات وصيرورتها ، وتفرقها واجتماعها ،
وتعارضها وانقسامها وتغيرها وتفككها وكل ما زعم « هيراكليت » أنه
استعاره من التجربة المباشرة ليس إلا هراء مخالفاً للعقل السليم .
نظر « پارمينيد » إلى جميع هذه الآراء نظرة الناقد المتهمم الذى
لا يرى بينها شيئاً معقولاً يستحق الذكر . وبعد أن هدم بالنقد اللاذع كل
تلك المذاهب التى كانت ذائعة فى عصره صرح بأن الحق هو الموجود ،
والموجود هو الحق ، ولا حق إلا الموجود فى نظر العقل . إذ هذا
النظر هو وحده الصحيح لما تأتى به الخواس أو التجارب المباشرة كما
زعم القدماء .

ولكن هذا الموجود ليس عنده كائناً مجرداً ، وإنما هو فلك مستدير
تستوى جميع جهاته فى كل شئ متى صدر التقدير عن المركز متجهاً إلى
أية جهة يشاؤها المقدر . وهذا العالم عنده أزلى أبدى محدود متناه فى
تقديره وإن كل ثابتاً فى خلوده . وهو عنده مستمتع بجميع نعوت
الموجود التى فقدت فى غيره من موجودات المذاهب السابقة وإن كان
« پارمينيد » قد خلع على موجوده هذا حلة من القداسة تسمح لنا بأن
نرجح به فى دائرة الوحدة الوجود .

وعنده أن الموجود الحقيقى من هذا الكون ليس هو الصورة المحسنة
وإنما هو الصورة الهندسية العظيمة المتناسقة التى هى سر وجوده وخلوده .
فالإنسان مثلاً موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صورته الهندسية
المنظمة . وهو غير موجود وجوداً حقيقياً إذا نظرنا منه إلى صورته
الظاهرية المحسنة ولهذا هاجم « پارمينيد » رأى « هيراكليت » القائل

بالتكثُر والحركة ودعاه بالفكرة العامة المبنية على الظواهر المحسنة .
غير أن « پارمینید » — على الرغم من احتقاره عالم الظواهر ورميه
المعتمدين عليه بالعامة — لم يميز في فلسفته عالم المادية من عالم « اللامادية »
بل بالعكس هو ينص على امتزاجهما فيقول : « ان المادة والفكرة ليستا
متمايزتين ، بل كلاهما داخلتان في المفهوم العام للموجود (١) . ويقول
أيضا : إن الفكرة متمزجة بموضوعها وإن العقل هو نفس الموجود المفكر
وإن الموجود هو ما يفكر فيه العقل » (٢)

من هذا يتضح أن « پارمینید » يقول بالوحدة التي لا تفرق بين
الجسم والروح .

ولكن مع هذا هل سار « پارمینید » في مذهبه الذي يمزج المادى
« باللامادى » على نسق واحد ؟ كلا . فبينما هو يقرر ذلك الامتزاج
بازاء حقيقة الموجود تراه حين يعرض للمعرفة يقرر تقيض ذلك فيثبت
الفرق بين العلم الحقيقي الشامل الآتى عن طريق العقل وبين الفكرة
الشخصية الآتية عن طريق الحواس . ويجزم بأن الاولى هى وحدها الحقة
وأن الثانية ماهى إلا ضرب من الوهم . ويصرح بأنه اذا تعارضت
نتيجة الفكر المحض مع مشاهدة الحواس وجب جحود هذه المشاهدة
جحوداً تاماً .

ولسنا ندرى كيف نوفق بين كل هذه الآراء المتعارضة عند هذا
الفيلسوف الذى يصرح بأن الموجود الحق عنده ليس مجرداً وبأنه من

١ - انظر صفحتي ٧١٥ و ٧٧٤ من كتاب « چانيه » و « سيای »

٢ - انظر صفحة ١٢ من كتاب « نراث الفكرة الاغريقية » لپالوريس

غير الممكن فصل المادية عن « اللامادية ». ثم يعود فيوجب جحود
المشاهدة الحسية إذا تعارضت مع الفكرة العقلية الخالصة .

٤ - نظرية الظاهر

أنبأنا « پارمینید » — كما أسلفنا — بأن « أفروdit » أرشدته
إلى أن العلم بالظواهر المادية ليس يقينياً وأن ماقرره الطبيعيون القدماء فيه
لا يعتمد عليه ، وبأن تلك الآلهة قد تفضلت فأوحت إليه أن الآلهة قد
استأثروا بعلم هذه الظواهر المادية .

وبناء على هذه الفكرة قد صدر « پارمینید » في آرائه الطبيعية عن
مبدأ الأخذ بالنصيب الأقرب إلى العقل من مذاهب المتقدمين في
الطبيعة فكون مذهبه من المجموعة التي صحت لديه من آراء : « هيزيود »
و « الايونيين » و « الأورفين » و « الفيثاغوريين » . فكان مزيجاً
غريباً غير متحانس الاجزاء في كثير من الأحيان . فمن ذلك مثلاً أنه
أقر مع « هيزيود » أن المنشأ الأول للعالم هو العناصر المتعارضة كالنار
والماء ، والنهار والليل ، والنور والظلام . تلك العناصر التي امتزج بعضها
ببعض تحت إمرة « أفروdit » وابنها « إيروس » : « الحب » فنشأ
العالم من هذا المزيج بفضل الحب واعترف مع إحدى الأساطير بأن السماء
هي ممر لأرواح الذي تتولى فيه الآلهة « انانجكيه » : الضرورة
توزيع الأنصبة على هذه الارواح حسبما تستحقه كل واحدة منها .
وبهذه المناسبة نستطيع أن نجزم بأن الأرواح عنده ليست إلا أحد

الأوهام الاسطورية . وأما ما شاهدته من حيوية الكائنات وإحساسها
وحركاتها فما هو إلا أثر تفاعل العناصر المتعارضة في أجسام تلك
الكائنات . (١)

أما الطبيعة عند الفيشاغوريين فقد حدثنا « ديوجين لا إرس » أنه
تأثر بها في فكرتين أساسيتين يرى الاستاذ « بريهيه » أنهما لو صحتا
لكاتنا برهاننا على تقدم العلم في ذلك العهد . وهما فكرتا كروية الارض
ووحدة نجمة الصباح والمساء التي كان الاولون يعتقدون أنها نجمتان (٢) .
وأما الآراء الايونية فقد أقر منها فكرة الدوائر التي تحوط الارض
المتحركة في وسط هذه الدوائر وهي فكرة « أناكسياندر » وأن
حول الارض أجراما تختلف نورا وظلاما ، وأن جرم النار الخالصة هو
أبعد تلك الاجرام عن الارض (٣) .

من كل هذا يتضح أن « پارمينيد » كان في نظرية الموجود مجددا
منقطع النظير ، وأنه لم يكذب يتأثر بمن سبقوه الا في المعارف الطبيعية
المادية التي كان يهزأ بها فيما بينه وبين نفسه ويعتبرها سرايا كما قدمنا .
وأخيرا نستطيع أن نجزم في وضوح بأن مذهب « پارمينيد » كان
مبدأ التجاوز الصحيح للتفكير الاغريقي حالة السذاجة الى دور التعمق
الذي يبرز فيه اصطدام المنطق مع الخرافات .

(١) انظر شذرتي ٨ و ٩ .

(٢) انظر الكتاب التاسع من حياة الفلاسفة لديوجين لا إرس .

(٣) انظر صفحتي ٦٢ و ٦٤ من كتاب الاستاذ « بريهيه » .

✓ (ج) زينون الايلياني

✓✓ ١ - حياته ومؤلفاته

ولد هذا الفيلسوف في « إيليا » حوالى سنة ٤٩٠ وكان تلميذاً لـ « پارمينيد » معجباً بمذهبه إلى حد أن كرس الشطر الأكبر من حياته العلمية للدفاع عن مذهب أستاذه بكل الوسائل المنطقية المقنعة وأرهق نفسه في البحث عن البراهين العقلية التي تؤيد مذهب ذلك الأستاذ، فكان بهذه الخطوة حلقة هامة من سلسلة الفلسفة ، لأن الفيلسوف - كما أسلفنا في مقدمة كتاب « الفلسفة الشرقية » - يجب عليه أن يسط أمام ذهنه جميع ماتقدم به الفلاسفة السابقون من حلول لمشاكل الكون ثم يستعرضها بالنقد والتمحيص حلاً بعد حل . فاذا لم ترقه جميعها بندها بعد أن يبرهن على بطلانها . وإذا راقه شيء منها ورأى أن براهينه ناقصة أو ملتوية وجب عليه تكميلها أو توضيحها ببراهين جديدة من وضعه الخاص . وهذا هو عين ما فعله « زينون » بازاء مذهب أستاذه « پارمينيد » إذ أنه ظل طول حياته ينضح عنه ويهاجم خصومه في عنف وقسوة مع منطق له وجاهته في أكثر الأحيان ، بل إن « أرسطو » - إذا صح ما نقله لنا « ديوجين لايرس » - قد اعترف له بأنه مؤسس الجدل البرهاني في بلاد الاغريق (١) وهذا النوع من الجدل هو الصدور في الاستدلال من مبدأ مسلم به لدى الخصم . وقد ترك هذا الفيلسوف مؤلفاً جليلاً قيل إنه كان يذهل « سقراط » عن مظاهر الحياة أياماً كاملة بما فيه

(١) الكتاب الثامن من حياة الفلاسفة .

من حجج وبراهين ولكن هذا الكتاب فقد ولم يبق منه إلا شذرات
وصلت الى العالم الحديث بفضل العالم « الالماني ديل »

٢ - مرر وبراهينه

يحدثنا « أفلاطون » أن « زينون » قد ثبت مذهب أستاذه
« پارمينيد » الذي هو القول بوجود الواحد الثابت الذي لا يتحرك .
وقد سلك إلى هذا التدعيم سبيل إثبات الخلف في المذهب المعارض (١).
ويعلق الأستاذ « بريهيه » على هذا التبا بتحذير القارىء من فهم
هذه العبارة على ما قد تدل عليه من أن مهاجمة « زينون » الجدلية كانت
موجهة ضد « الايونيين » ويقرر أن هذه الحملة العنيفة قد وجهت إلى
المدرسة الفيثاغورية .

وفي الواقع أن هذا الهجوم كان ضد فكرة تكون الأجسام من
نقط لا مقدار لها ، لأن جدل « زينون » يتلخص في مناصرة مقدارية
عالم « پارمينيد » وفي الحملة على « لامقدارية » عالم الفيثاغوريين حيث
نشاهد كل همه محصوراً في إبداء تناقض فكرة « اللامقدارية » .
وفي الحق أنه إذا كان الفيثاغوريو يجمعون على أن الأحجام مكونة
من سطوح ، والسطوح مكونة من خطوط ، والخطوط مكونة من نقط ،
والنقطة هي مالا تقبل الانقسام ، وبالتالي هي : مالا مقادير لها ، فانه
يلزم على ذلك أن يتكون ذو المقدار من مجموعة مالا مقادير له ، وهو
باطل الضرورة .

« ١ » انظر محاوره پارمينيد

على أنهم لو سئلوا : هل إذا أضيف مالا مقدار له إلى ماله مقدار
يزيده شيئا ؟ لأجابوا بالنفي . فكيف يؤلف مالا يزيد المقادير شيئا مع
مثله مقدارا جديدا ؟ وإذا ، فهذا القول باطل . وفوق ذلك فإن سيرنا
بالجسم إلى دائرة النقطة « الالمقدارية » يحتم أن تصل هذه النقطة إلى
« الانهائية » وهذا يستلزم أن لا يقطع أسرع الناس جريا مترا واحدا
من الأرض في طول حياته ، لأن هذا المتر مكون من نقط لا تنتهى ،
وما لا ينتهى لا يمكن أن يقطع . وكذلك يلزم على هذا أن لا يلحق
« أشيل » — وهو أسرع أبطال الأساطير جريا — السلحفاة في سيرها
إذا كانت قد سبقتة إلى هذا السير ، لأننا إذا فرضنا أن السلحفاة قد
سبقت « أشيل » بعشرين خطوة ، وأن سرعته تبلغ عشرين ضعف سرعتها ،
فانه في الوقت الذى يقطع هو فيه العشرين خطوة التى سبقتة بها تقطع هى خطوة
واحدة . وفى الوقت الذى يقطع فيه هو هذه الخطوة الجديدة التى سبقتة
بها ، تقطع هى جزءا من عشرين من خطوة أخرى فتسبقة بهذا الجزء .
وفى الوقت الذى يقطع فيه هذا الجزء تكون قد قطعت جزءا من أربعائة
جزء ، وهكذا بلا نهاية ما دامت هذه المسافات مؤلفة من أجزاء لا تنتهى
أو نقط لامقادير لها . ولكن من حيث إن « أشيل » يستطيع فى الواقع
المشاهد أن يلحق السلحفاة ويتجاوزها بعد استيفائه النسبة التى بينه وبينها
مكانا ووزنا فقد تحتم أن يكون الزمان والمكان مؤلفين من أجزاء ذوات
مقادير ، وإلا ، لاستحال استيفاء النسبة وللزم على هذا بقاء الهوة التى
تفصل كل نسبيين مفتوحة إلى الأبد .

وكما اعتبر الفيثاغوريون المكان مكوناً من قط لا مقادير لها ، اعتبروا كذلك الزمان مؤلفاً من لحظات لا مقادير لها ، وهذا يلزم عليه نفى الحركة بتاتا عن السهم المنطلق من القوس إلى الرمية لأننا لا نحكم عليه بالحركة إلا ونحن نربط انتقاله من مكان إلى مكان باللحظات التي يقع فيها هذا الانتقال ربطا يستلزم التقدير الدقيق لهذه اللحظات . وهذا التقدير لا يتيسر إلا إذا كانت اللحظات ذوات مقادير قابلة للتقسام . أما إذا فقد هذا الربط فان الحكم بحركة هذا السهم يزول نهائيا ، لأنه في اللحظات التي لا مقادير لها ساكن تماماً . إذ يكون حالا في المكان الذي يشغله . ولا ريب أن هذه النتيجة تجعل مذهب الفيثاغوريين القائلين بوجود الحركة مع قولهم بلا مقدارية الزمان متناقضاً تناقضاً مأموساً . ومن هذه الحجج أيضاً أنه لو تلاقى جاريان في طريقين متعارضين وكان هذا اللقاء تجاه جسم ثالث ساكن لاحتاج المقدار الذي يتجاوزه كل من الجارين إلى نصف الزمن الذي يحتاج إليه لتجاوز مثل هذا المقدار من الجسم الساكن . وبعبارة أخرى : لكان المقدار الذي يتجاوزه من الجسم الساكن كل واحد من الجارين في وقت معين نصف المقدار الذي يتجاوزه كل واحد منهما من صاحبه في مثل ذلك الوقت . وهذا برهان ناصع على مقدارية الزمان والمكان معاً .

يبين من هذا أن في مثل « أشيل » والسلفاة برهانا على بطلان لامقدارية المكان . وفي مثل السهم دليل فساد لامقدارية الزمان وفي مثل الجارين المتقابلين حجة زيف لامقداريتيهما معاً .

لم يفت الشهرستاني أن يخلع على « زينون » تلك الخلعة الجميلة التي ينسجها في كل مرة من خيوط الافلاطونية الحديثة تارة ومن خيوط التمويه الاسرائيلي الغرض تارة أخرى ثم يزمل بها فلاسفة الاغريق فيظهرهم بهذا التلبس المفتعل الخادع في صورة تختلف كل الاختلاف مع صورهم الحقيقية التي كانوا عليها في الواقع . فهو مثلاً يروى لنا أن « زينون الالياني » قال : « إن المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر ، وصورة دثور كل جوهر ، فان علمه غير متناه ، والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية » (١) إلى آخر ما قال .

لا ريب أن قلم زينون لم يخط قط كلمة المبدع الأول الذي توج بها الشهرستاني رأيه ولا معناها ، لأن الاجماع منعقد على أن هم زينون الأكبر من فلسفته كان محصوراً في هدم المذاهب الأخرى وأنه اذا كان له رأى في الباري فانه لا يخرج عن رأى أستاذه « پارمينيد » الذي قال — كما أسلفنا — بالموجود الغامض الذي ليس مجرداً خالصاً ولا مادياً خالصاً والذي تتحقق فيه فكرة وحدة كاملة واضحة .

أما هذا الوصف الجلي بالابداع فهو لم يظهر قط في بلاد الاغريق قبل « سقراط » .

(د) ميليسوس

١ - ميانه ومنجانه

ولد « ميليسوس » في جزيرة « ساموس » حوالى سنة ٤٨٠ ولا يعرف التاريخ عنه أكثر من أنه كان في أول أمره قائداً من قواد جيش « ساموس » وأنه قاد أسطولها الحربى في الموقعة التى هزمت فيها أثينا في سنة ٤٤٠ .

وعلى الرغم من أنه لم يذهب — فيما يظهر — إلى صقلية فانه كان تلميذاً لـ « پارمينيد » متشيعاً لمذهبه الفلسفى كل التشيع . ومن أجل ذلك عند من الايليايين .

ألف هذا الفيلسوف كتاباً نثرياً عن الطبيعة أثبت فيه مذهبه كاملاً ولكن هذا الكتاب قد فقد ولم يبق منه إلا شذرات متفرقة تستطيع أن ترسم لنا على وجه التقريب بعض نواحي مذهبه .

٢ - فلسفته

لا يكاد رأيه فى العالم يختلف عن رأى « پارمينيد » إذ احتفظ له بأكثر الصفات التى خلعها عليه ذلك الفيلسوف ، وهى : الوحدة والأزلية والابدية والثبات والبساطة . ولكن الفرق الذى يعبده قليلاً عن « پارمينيد » ويقترب به من المدرسة الايونية هو قوله بلا نهائية هذا العالم فى الكمية وبأنه لا يوجد بعده خلاء ولا لاوجود . أما رأيه فى المعرفة فهو شبيه برأى « پارمينيد » إذ يقرر عدم

الاعتماد على الحواس فيما تأتى به للانسان من علم وهو فى هذا يقول
مامعنائه : لو كانت الحواس صادقة لما حكمنا على الشئ بأنه بارد بعد لحظة
من حكمنا عليه بأنه حار ، لأن الشئ إما أن يكون هذا أو ذاك
فحسب (١) .

أحسب أنه من الواضح بعد هذه الالمامة الموجزة بمنتجات أعلام
هذه المدرسة أن تقرر أنها خطت بالفلسفة خطوة واسعة نحو النظر
العقلى وأخرجتها من المغالاة التى زج بها فيها الطرفان المتعارضان :
الأيونيون الذين غالوا فى قصر كل شئ على المادة ، والفيثاغوريون الذين
غالوا كذلك فى العكس فجعلوا العالم مع ثبوت خفته وثقله مؤلفاً من أعداد
لا ثقل لها ولا خفة على نحو ما يعبر « أرسطو » ولهذا كانت المدرسة
الايلىائية بمثابة تلطيف عقلى لذلك اللهييب الذى اندلع بين المدرستين :
لايونية والفيثاغورية اللتين كانتا على طرفى نقيض .

ويرى الشيخ أحمد أمين وزميله أن الفيثاغورية هى التى كانت حلقة
الاتصال بين المدرستين : الايونية والايلىائية المتناهيتين فى البعد (٢) .
وبالتالى تكون الفيثاغورية أكثر اعتدالا من الايلىائية . وهذا قول
باطل بلا مرأى ، لأنه لا يعقل أن يكون من يرى أن العالم مؤلف من
الأعداد الرياضية أكثر اعتدالا من الذى يسير مع المنطق خطوة إثر
خطوة ولا يتورط فى مثل هذا الاغراق فى الخيال الذى تورطت فيه
الفيثاغورية إلى حد أن أطلق معاصروها على مذهبها اسم الفكرة التى
ليس للمنطق فيها مجال .

(١) انظر شذرات ٣ و ٦ و ٨

(٢) انظر صفحة ٥٥ من كتاب قصة الفلسفة اليونانية

وإذا نظرنا إلى رأى « أرسطو » فى المدرستين وجدناه يوسع
الفيثاغورية من أجل فكرة نشأة العالم من العدد أذع أنواع التهم على
حين يقول عن « زينون الايليأى » : « إنه أول من ابتدع الجدل
الفلسفى المؤسس على المنطق » .

لكن لعل « أرسطو » لم يصل من التعمق فى الفلسفة إلى مثل
ماوصل إليه الشيخ أحمد أمين . وفوق كل ذى علم عليم .

أمبيدوكل

Pluralist

نظرة عامة

لم تكد تلك المعارضة القوية التي اشتعل أوارها بين مذهب « هيرا كليت » المؤسس على فكرة الحركة والضرورة والتوحد والتكثُر المنتزعة من الواقع المشاهد الذي لا يعزب — في رأى أصحاب هذا المذهب — إلا عن كل مققود الحس ومعدوم الإدراك ، ومذهب « پارمينيد » وتلميذه « زينون » المؤسس على المنطق المقنع والنظريات الجدلية المفحمة . لم تكد هذه المعارضة تذيع بين المفكرين ، حتى ساد جميع البيئات الفلسفية جو من الشك القائم ، أو قل : من الحيرة المقلقة ووقف الناس مرتبكين بين المذهبين لا يدرون أيهما يتبعون . فأحدهما تؤيده المشاهدة ، وهى لدى الجماهير أقوى دليل . والثانى يسنده المنطق وهو لدى الخاصة أمتن الدعائم التى عليها تستند المذاهب والنظريات . فلم يكن بعد ذلك بد من أن تنتشر الحيرة بانتشار هذه المعارضة وتشمل جميع الأوساط ، وتنشب بسببها تلك المعارك العلمية التى كان لها أثر جليل فى إنشاء بعض المذاهب الفلسفية القيمة مثل مذاهب : « أمبيدوكل » و « ديموكريت » و « أناجزاجور » وغيرها من مذاهب الفلسفة الانسانية التى سنعرض لها بعد هذا العصر .

ولما كان « أمبيدوكل » من أقوى هذه الشخصيات صاحبات

المذاهب من ناحية ، وأقرب حلقات عصره شيها بالسلسلة الفلسفية السابقة من ناحية ثانية ، فقد آثرنا أن نضعه في الترتيب بعد المدرسة الاليلائية ، ليتحقق في كتابتنا القدر الممكن تحقيقه من الانسجام .

✓✓✓ (١) حياته ومؤلفاته

ولد « أمبيدوكل » في مدينة « أجريچانت » بجزيرة « صقلية » ولا يعرف التاريخ الصحيح متى ولد بالضبط ، وإنما كل ما يعرفه هو أنه كان مزهراً ناضجاً حوالى سنة ٤٤٠ ق . م .

شب هذا الفيلسوف على مبادئ « فيثاغورس » روحانياً متصوفاً ، فحرم على نفسه أكل اللحوم على اختلاف أنواعها شأن كل الفيثاغوريين الأوفياء لمذهبهم . غير أنه لما أفرط في الرياضة والتنسك ، أحس بأنه لا يشبه الناس الفانين الذين يحيطون به وحاول أن يوجد لنفسه على جميع المحيطين به سلطاناً لا يستطيع العلم أن يمنح العلماء إياه ، بل ولا أن يبرره إذا وجد ، فسلك لهذه الغاية سبلاً غامضة كادعاء السحر والاتصال بالارواح الخفية وما شا كل ذلك من أنواع الشعوذة وألوان التدجيل .

ثم تدرج من هذا — وكان قد قرأ أساطير الآلهة الهاوين إلى الأرض تحت انتقام « زوس » — فأعلن أنه واحد من هذا النوع ، وأن روحه التي هي الآن شريدة طريدة ، كانت تستمتع قبل خلق البشرية بسلطان عظيم ، وأنها ذهبت إلى أمكنة مجهولة . وبعد أن وجد الانسان على الأرض أشرفت تلك الروح السماوية على محاسبة الأموات ورافقتهم في عبور نهر « الأكيرون » الذي ينتهى إلى الجحيم ، وأنها ألت

لآلامهم وحزنت لتأوهاتهم وأناتهم .

ولأمر ما هوت إلى الأرض وظلت تتناسخ في الأجسام المختلفة من حيوانات إلى أسماك ، إلى أطفال يموتون في حداثتهم ، إلى نساء ، إلى رجال (١) . وأخيراً استقرت الآن في نصف إله أو في « أمبيدوكل » الذي يراه الناس فيحسبونه واحداً منهم ، وما هم في ذلك إلا واهمون وهو في هذا يقول مامعناه :

ولقد كان هذا العذاب الذي قاسته روحى عقاباً لها على جريمة ارتكبتها فحكم عليها بالهوى ألف سنة قضتها ولم يبق منها إلا القليل الذي سيكون انتهاءه إذنا بصعودى إلى مقر الآلهة في السماء .

وإنما كان هذا العقاب بوساطة التناسخ ، لأنه هو الوسيلة الوحيدة لتطهير الآلهة والبشر مما يقترفون من آثام وسيئات . وكل روح تقترف جريمة أو تلحد أو تسب إلها ، لابد لها أن تشرد في الأجسام المختلفة ثلاثين ألف سنة حتى تتطهر من جريمتها .

لم يكتف « أمبيدوكل » بهذا ، بل أعلن أن نظريته في الطبيعة ليست وليدة حياته القصيرة بين معاصريه ، وإياها هي مجموعة معارف إلهامية حقة كونها من حيواته السابقة ، وهى لهذا صحيحة خالدة .

وفى الحق أن بعض نظريات « أمبيدوكل » فى الطبيعة والفلك لا تزال إلى هذا اليوم موضع إجلال جميع العلماء المعاصرين ، بل إن المتعنتين منهم قد بحثوا فى نواحيها المختلفة لعلهم يجدون فيها مغزاً علمياً فلم يظفروا بهذا إلى الآن .

(١) انظر صفحتى ٥٢ و ٥١ من كتاب « ريشو »

غير أننا نرى من الحق علينا للعلم أن نصرح بأن قوة شخصيته لم تأت من تفوقه في أفكاره الفلسفية ، ولا من نبوغه في آرائه العلمية ، وإنما أتته من روحانيته المدهشة التي أجرت على ألسنة كثير من معاصريه تسميته بـ « المنقذ أو المطهر أو النبي » وحملت الناس على الاعتقاد بأنه رفع إلى السماء وإن كان بعض الخبيثاء ممن تلوا عصره يجزمون بأنه ألقى نفسه في بركان ، لكي لا يعثر عليه أحد فيتحقق الناس من صدق نبوءته برفعه ، بل إنهم غالوا في هذا الاتهام فزعموا أن حذائه قد وجدت على حافة البركان مما يدل على أن البركان قذف بها بعد أن ابتلع صاحبها .

ولا ريب أن هذه الأقصوصة تحمل طابع الاصطناع ظاهراً جلياً . أما مؤلفاته فيظهر أنها كانت كثيرة ، ولكن لم يبق لنا منها إلا شذرات من كتابين أحدهما عنوانه : « عن الطبيعة » والثاني عنوانه : « التطهر » وأسلوبه في كلا الكتابين غامض أو معقد أو هو — كما يعبر أحد المحدثين الفرنسيين الذين كتبوا عنه — محروم من البساطة حرماناً تاماً إلا أنه ينبغي لنا أن نصرح بأن هذا الأسلوب يلوح عليه أن كاتبه قد تجاوز دور السذاجة والبساطة إلى دور التعمق والتحليل . وليس هذا غريباً على أفذاذ ذلك العصر الذي ألهب فيه منطق الايليائيين العقول وشحذ الأذهان وأنضج الأفكار .

✓ (ب) مذهبه

✓ ١ - العناصر الأربعة

يتلخص رأى « أمبيدوكل » فى أن كل ما فى الوجود مكون من العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب . وهذه العناصر عنده متساوية فى الجوهرية والازلية والأبدية فلم ينشأ أحدها عن الثانى كما كان القدماء يرون ولم يستحل شئ منها إلى غيره لعدم إمكان ذلك طبعاً من الناحية العلمية . أما الوجود والعدم فلا حقيقة لهما عنده ، وإنما يوجدان فى الظاهر فحسب . وكل ما يشبه أنه يوجد وينعدم فى هذا الكون لا يأتیه وجوده أو انعدامه الظاهريان إلا من اجتماع هذه العناصر وتفرقها . (١) .

✓ ٢ - قوتنا الحب والبغض

تجتمع العناصر الأربعة وتفترق بقوتين عظيمتين متعادلتين ، هما قوتنا الحب والبغض اللتان يصورهما لنا « أمبيدوكل » حيناً بصورة أسطوانية مضحكة ، وحيناً آخر بصورة طبيعية عميقة ترمز للتفاعل الناشئ بين العناصر عن تجاذبها وتنافرها .

وقد اتفقت هاتان القوتان على أن تتخلى كل واحدة منهما لصاحبتها عن الميدان فى أول لحظة يثون فيها أوان التخلي . فالحب مثلاً يجمع العناصر ويظل يعمل على تأليفها وتعايقها حتى إذا تم له ما يريد وأخذت الكائنات زخرفها وأزينت وبلغت الأوج المقدر لها ، آن أوان صعود

١ - انظر شذرات ٦ و ٨ و ٩ و ٢٥ و ٣٣ و ٣٤ من كتاب ديبيل

البغض على عرش حياة تلك الكائنات . وسرعان ما يتخلى له الحب عن
السلطة فيبدأ عمله بالتفريق والنشر . وما يزال كذلك حتى يتم له ما ينبغي
من الابداء الظاهرية . وإذا ذاك يفاجئه الحب فيستأنف الجمع والتأليف ،
وهكذا دواليك . وهذا هو سر الحياة والموت . (١)

وعنده أن السيادة في عالمنا الذي نعيش فيه الآن هي لقوة البغض .
ولهذا كانت العناصر فيه متفرقة . فلهواء مثلاً منفصل عن الكرة الكونية
وإن كان يحوطها . والنار مرتفعة عن الأرض ببعض المسافات . وفي
الاسفل توجد الأرض التي منها يتفجر الماء منفصلاً عن أجزاء الأرض
نافراً منها (٢) .

أما الشمس فليست كوكباً مستقلاً مضيئاً ، وإنما هو جسم بلورى
يشبه المرآة . وضوؤه وحرارته ليسا إلا انعكاس النار السماوية على
صفحته .

وكذلك القمر هو عنده جسم بلورى ، وليس نوره إلا انعكاس
أشعة الشمس عليه . وبهذا نستطيع أن نحل عقدة الكسوف والخسوف
التي ظلت إلى ذلك العهد مستعصية على الافهام والتي أصبحت منذ
عصر « أمبيدوكل » ناشئة من حيلولة جسم آخر مظلم بين أشعة النار
السماوية والمرآة الشمسية ، أو بين أشعة الشمس والمرآة القمرية .

والسبب في حرارة الشمس وبرودة القمر هو أن النار السماوية تنعكس
على جسم الشمس بطريقة مباشرة ، وعلى جسم القمر بواسطة فتظهر الحرارة
في الاول وتختفي في الثانى .

(١) - انظر شذرات ١٦ و ١٧ و ٢٦ من الكتاب المذكور

(٢) - انظر صفحة ٢٦٧ من كتاب « فجر الفلسفة الاغريقية » تأليف بورنيت ترجمة ريمون

وبعد أن ينتهى الزمن الضرورى لسيادة قوة البغض التى لها الأمر
 فى عالمنا الحالى ستنزل عن السلطان لقوة الحب التى لن تدع إذ ذاك شيئا
 متفرقا إلا جمعته ومزجت بعض أجزائه بالبعض الآخر امتزجا تاما لافرق
 فى ذلك بين المجموعة الكلية والكائنات الفردية ، بل إن هذا الامتزاج
 سيطغى على كل شئ إلى حد أن أعضاء الكائنات الحية المختلفة التى
 تكون قد انفصلت قبل ذلك بقوة البغض تتجاذب نحو بعضها تجاذبا
 قويا ينتج عنه أن يمتزج وجه انسان بعنق حيوان أو ذيل حيوان بمؤخر
 إنسان ، وهو هذا منشأ تكون الكائنات المزعجة البشعة المنظر . (١)

٣ - تكون المهورات الحية

لا ينبغي أن نفهم مما تقدم عن سيادة الحب زمنا والبعض آخر
 أن كلا منهما لا يؤثر أثناء سيادة الآخر ، فان التأثير الجزئى لكل
 واحد منهما يظل قائما — ولو فى ضعف — حتى يزول سلطانه بتاتا .
 وهذا التأثير الجزئى يتناول الكائنات الفردية تناولا يتناسب مع سلطانه
 الآيل الى التضعف . ومن ذلك ما نشاهده من تألف الكائنات الفردية
 فى عالمنا هذا مع سيادة قوة البغض العاملة على التفرق .

ويتكون كل موجود من هذه الكائنات الفردية من خليط العناصر
 الأربعة . والسبب فى اختلاف هذه الكائنات مع اتحاد عناصرها هو
 اختلاف مقادير المزج وظروفه . فمثلا : من مزيج العنصر الاول مع الثانى
 بمقدار كذا من كل منهما يتكون العظم . وإذا أضيف اليهما الثالث مثلا
 بمقدار معين يتكون اللحم . وإذا طغى العنصر الاول فى الكائن على

(١) انظر شذرى ٣٥ و ٦١

الثلاثة الباقية زادت الحيوية أو الذكاء مثلاً . ولهذا كانت الغلبة في
الآلهة والنفوس على اختلاف أنواعها لا فرق في ذلك بين الإنسان
والكائنات الحية لعنصرى النار والهواء على غيرهما من العناصر . (١)

أما تفرق الكائنات الحية فله وسيلتان تسلكهما قوة البغض حين
ترغب في هذا التفريق . الأولى هي وسيلة التماس المباشر التى بها يغادر
الجسم بعض أجزائه الى الجسم الآخر التماس ، سالكاً الى هذا
الانفصال وذلك الامتزاج سبيل مسام أحد الجسمين أو كليهما .

وأما الوسيلة الثانية فهى وسيلة الجاذبية التى بوساطتها يستولى —
على البعد — عنصر على آخر فيجذبه إليه ويضطره الى مغادرة الجسم
الأول الى حيث ذلك العنصر الجاذب . (٢)

وعنده أن حرارة النار وبرودة الهواء ويؤسدة التراب ورطوبة الماء
هى المكونة لحيوية الكائنات الحية وصحتها وحواسها وذكاء النوع
المفكر منها وأخلاقه . وعنده أيضاً أن لكل عنصر من هذه العناصر
خواصه المقصورة عليه والتي لا تحصل إلا به . وتعرف هذه النظرية فى
مذهب « أمبيدوكل » : « الشبيه لا يحصل الا بشبيهه » أو « النظر
لا يدرك إلا بنظيره » . ومعنى هذا أن السمع مثلاً لا يتحقق الا بوجود
عنصر الهواء ، والبصر لا يتحقق إلا بوجود عنصر النار . ولذلك وجد
فى آلة السمع كيس ممتلئ بالهواء الذى يتجاوبه مع الاصوات الخارجية
يحدث السمع . وفى آلة البصر ظرف مفعم بلهب النار التى تتجاوبها مع

(١) انظر صفحة ٥٣ من كتاب «ريشو» .

(٢) انظر صفحة ٧١٦ من كتاب «تاريخ الفلسفة» لـ «چا نيه» و«سياى»

المبصرات يحدث البصر . وهذا اللهب الموجود في داخل العين تحيط به قنوات مليئة بالماء المعد لترطيه وتصويره صالحا لما وجد من أجله . ومن كان في شك من وجود هذه النار المضطربة في داخل العين فليس عليه إلا ينظر إلى بعض الحيوانات في الظلام الحالك فانه سيرى في أعينها هذا اللهب جليا .

٤ - التناسخ عنده

رأينا فيما تقدم أن « أمبيدوكل » لا يفرق - كجميع أسلافه السابقين - بين عنصري الروح والجسم ولم يكتشف الثنائية في الكائنات الحية ، وإنما اسند هذا الامتياز الظاهري الى غلبة كمية بعض العناصر وظروفها كما أسلفنا .

ومع ذلك فعنده أن قوة الحيوية في الكائن الحي لها خاصية القدرة على الاحاطة بما يدور حولها واختراق الاجسام والانتقال من بعضها الى البعض الآخر ، وهذا الانتقال الواقع من النفس بين الاجسام لا يقع في رأيه الا تبعا لقانون معين منظم يسمى : « Adrasteia » أي القانون الذي لا يخضع . أما علمته فهي التطهر من آثام سابقة اقترقتها النفس في حيات ماضية . ولكي يتم هذا التطهير ينبغي للنفس أن تمضي في هذا التيه بين الاجسام المختلفة ثلاثين الف سنة . وبعد هذا الزمن المحدد يتجه الذين اعتنقوا الفضيلة الى جوار الآلهة .

وكان من الطبيعي أن يترتب على هذه العقيدة حظر أكل اللحوم على اختلاف أنواعها خوفا من أن يأكل الانسان أحد أجداده المتناسخين

في أجسام الحيوانات (١) كما كانت الحال عند الفيثاغوريين الذين تأثر بهم « أمبيدوكل » في هذه النظرية تأثراً عظيماً وأشبههم في عدم الاتساق بين رأيه في الطبيعة وعقيدة التناسخ .

أحسب أنه ليس من العسير على الباحث أن يلمس في فلسفة « أمبيدوكل » آثار القدماء بارزة واضحة مثل تأثره بالشعبة الماكنيكية من المدرسة الايونية في فكرة تحرك المادة بقوة أجنبية آتية لها من الخارج ومثل تأثره بفيثاغورس في نظرية التناسخ والظهر وتأثره ببارمينيد في فكرة محدودية العالم وكريته ، وفي قوله بأن الوجود والعدم ظاهريان لاحقين . ولكن ليس معنى هذا أنه كان مقلداً تابعاً لغيره ، كلا . فابتداعاته كثيرة العدد مثل نظريات تساوى العناصر في الوجود والخلود واشتراكها جميعاً في تكوين الكائنات ، والقول ببلورية جسمي الشمس والقمر ، وانعكاس النار السماوية على الأول منهما بطريقة مباشرة احتفظت للنار بحرارتها ، وعلى الثاني بطريقة غير مباشرة ذهبت الواسطة فيها بتلك الحرارة . ومثل القول بتجاوب العناصر الكامنة في داخل الحواس مع أنظارها في المحسّات . تلك النظرية الجليلة التي أخذ بها فيما بعد « أفلاطون » ومن أتوا بعده من الفلاسفة والتي لا تزال إلى اليوم موضع عناية أحدث وأجل رجال العلم الحديث .

على أننا لانستطيع أن نوافق من يدعون ابتداء « أمبيدوكل » لهذه النظرية إلا إذا كنا ممن خفي عليهم اتصاله بالفلسفة الشرقية ، أما إذا كنا نعلم أنه كان من أخص تلاميذ « فيثاغورس » ولو بالواسطة ،

(١) انظر صفحة ٥٤ من كتاب ريشو

وأن تأثر هذا الأخير بالهنود والمصريين لا يقبل الجدل ولا المناقشة ،
وأن هذه النظرية كانت قد نضجت في الفلسفة الهندية حين ارتحل
« فيثاغورس » إلى الهند ، إذا علمنا كل هذا ، أمكننا أن نرجع الأشياء
إلى مصادرها فنصرح بأن هذه النظرية ليست من إبداع « أمبيدوكل »
كما أن نظريات التناسخ والتطهر وسابقية الماء لجميع العناصر ورفعته النار
على الهواء والتراب والماء ليست من إبداع « فيثاغورس » و « تاليس »
« وهيراكليت » ، وإنما هي من إبداع الشرق القديم .

(ج) أمبيدوكل في نظر الشهرستاني

يحدثنا الشهرستاني أن « أمبيدوكل » كان تلميذاً لداود يختلف إلى
دروسه ويتلقى عنه العلم . ونحن نعلم أن « أمبيدوكل » كان يعيش في
القرن الخامس قبل المسيح على حين كان داود يعيش في القرن الحادي
عشر . وعلى هذا نأسف كثيراً لعدم استطاعتنا الاتفاق مع الشهرستاني
على أن داود عاش أكثر من ستة قرون أو على أن « أمبيدوكل »
تلقى العلم في « أورشليم » قبل مولده بستة قرون كذلك . اللهم إلا أن تكون
روح داود قد عادت من مقرها بعد وفاته بستمائة سنة وحلت في جسم
أستاذ عاصر « أمبيدوكل » وألقى عليه العلم ، أو أن يكون داود قد
استحضر روح « أمبيدوكل » من عالم الغيب وألقى عليها الدروس العلمية
قبل حلولها في بدن هذا الفيلسوف بهذه المئين الست من السنين . ولما
كننا نعلم أن الشهرستاني كان مسلماً صحيح الإيمان بدينه الذي يجحد

التناسخ ، فلم يبق أمامنا إلا أن نقول بالفرض الثاني ، وفيه نظر وعليه كثير من الغبار .

على أننا إذا أغضينا عن التاريخ ونظرنا إلى الآراء الفلسفية التي يعزوها الشهرستاني إلى فيلسوف « أجريچانت » وجدناها متناقضة مع الحقيقة العلمية تمام المناقضة ، إذ كان « أمبيدوكل » — كما أسلفنا لك — ثنائياً يقول بقوتين تتنازعان التأثير في الكون . وبالتالي لم يكن موحداً يقدر الإله هذا التقديس العظيم الذي عزاه إليه الشهرستاني ، بل إن الآلهة والأرواح عنده لا تمتاز عن الحيوانات والحشرات إلا بغلبة عنصرى النار والهواء فيها على عنصرى الماء والتراب . وأظن أنه لا يوجد تصوير للألوهية أغمض ولا أنزل من هذا التصوير ، ولكن لشد ما يملكنا الدهش حين نرى تصوير الشهرستاني لآراء هذا الفيلسوف بهذه الصورة الجليلة الراقية التي لم يعرف الاغريق لها نظيراً إلا في عصر « افلاطون » .

وهاك شيئا من هذه النصوص المزيفة :

« إن الباري تعالى لم يزل هويته فقط وهو العلم المحض ، وهو الارادة المحضة ، وهو الجود والعز والقدرة والعدل والخير والحق ، لأن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هي هو ، وهو هذه كلها . مبدع فقط لأنه أبدع من شيء ، ولا أن شيئا كان معه ، فأبدع الشيء البسيط المعقول وهو العنصر الأول ثم كثر الأشياء المبسوط من ذلك النوع البسيط الواحد الأول ثم كون المركبات من المبسوطات ، وهو مبدع الشيء والاشياء العقلية والفكرية والوهمى أى مبدع المتضادات والمتقابلات المعقولة والخيالية والخسبية » (١)

(١) . انظر صفحة « ١٣١ » من الجزء الثاني من الشهرستاني

المدرسة الذرية

(١) لوسيب

تجمع الكثرة الغالبة لمؤرخي الفلسفة على أن لهذه المدرسة مؤسسين ، أحدهما « لوسيب » و ثانيهما « ديموكريت » . وإنما تقول الكثرة الغالبة ، لأن هناك أقلية ترتاب في وجود « لوسيب » من الناحية التاريخية وتجزم بأنه أسطورة أو بطل خيالي اخترعه الذين يريدون تعزيز المدرسة الذرية على بعض الأقوال أو ابتدعه — على قول آخر — الذين يريدون الخط من قيمة « ديموكريت » العامية ، بجعله مقلداً لـ « لوسيب » لا مبتدعاً هذا المذهب الخطير . ومن هذه الشعبة الأخيرة « إبيكور » الذي كان يحل « ديموكريت » إلى حد بعيد ويميل إلى القول بانفراده في وضع هذا المذهب ، ولكن هذا غير صحيح ، إذ أن « أرسطو » — وهو أوثق هذه البيئة أنباء — يؤكد وجود « لوسيب » وينص عليه في عدة مواضع من كتبه نصاً لا يدع مجالاً للريب في وجوده وفي انفراده بمذهب خاص .

ومهما يكن من شيء ، فقد ذكر الذين يؤمنون بوجود « لوسيب » أنه ولد في مدينة « ميليت » بـ « إيونيا » . ولما صار رجلاً ارتحل إلى مدينة « إيليا » بإيطاليا ، فتلقى فيها العلم والفلسفة على « زينون » تلميذ « پارمينيد » . ولما نضج أنشأ مذهبه حوالي سنة ٤٥٠ قبل المسيح ، وأنه هو منشىء

النظرية الذرية التي لم يزد « ديموكريت » على أنه نماها ووضحها وقوى دعائمها .

ونحن بازاء هذه الاختلافات القوية لايسعنا أن تبين الحق الصريح في هذه المسألة لاسيما وأنا إذا رجعنا إلى تلك القطع المنتثرة الباقية من الخلفات الأولى للمدرسة الذرية لم نجد فيها مانستطيع أن نجزم بصحة نسبته إلى « لوسيب » ولا مايدلنا على الحد الذي انتهى عنده هذا الفيلسوف وبدأ منه « ديموكريت » بل وجدنا تلك الخلفات غامضة مبهمة يمتزج أولها بآخرها امتزاجا يضيع معه كل تمييز . ولكننا مع ذلك نجد أن مؤرخي ذلك العصر قد حفظوا لنا في مؤلفاتهم عناوين نحو خمسين مؤلفا ، كلها لـ « ديموكريت » ولم يحفظوا لنا شيئا خاصا بـ « لوسيب » . ولا ريب أن هذا يضعف الثقة في آراء هذا الاخير إلى حد بعيد .

(ب) ديموكريت

١ - حياته

ولد « ديموكريت » في « أبدير » إحدى المدن الاغريقية حوالى سنة ٤٦٠ . ولما ترعرع قام بعدة أسفار طويلة إلى شهيرات مدن العالم القديم المتحضرة . وقد استفاد من هذه الأسفار العديدة معارف واسعة في طبيعة الانسان والحيوان وانتفع بتجاربه الكثيرة التي أكسبته خبرة قيمة في كثير من العلوم والنظريات . وهو في هذا يقول : « ما ارتحل

أحد ولا رأى أقطاراً ومناخات ولا سمع خطب رجال متعلمين أكثر مني « (١) .

ومن أهم تلك الأسفار التي أثرت في حياته العلمية تأثيراً قوياً إقامته في مصر التي يحدثنا هو أنها استغرقت خمسة أعوام كاملة قضائها كلها في تلقي علم الهندسة على علماء وادى النيل « (٢) .

وأحسب أن هذا التصريح الذي نقله لنا الأستاذ « چانيه » -- وهو من أجل علماء أوروبا في العصر الحديث -- عن « ديموكريت » نفسه يصلح لأن يكون ردّاً صامتاً لادّعاء أولئك السطحيين الذين يجزمون بأن الشرق لم تكن فيه هندسة علمية ألبتة كما يزعم الدكتور طه حسين في كتابه المسمى « قادة الفكر » .

مر « ديموكريت » بأتينا أثناء هذه الرحلات مروراً عاجلاً ، فلم يعرفها شيئاً من الاهتمام كما لو كان يجهل أو يتجاهل قيمتها العلمية تمام التجاهل ولم يعرف أحد من المؤرخين علة هذا الإغضاء عن مدينة كأتينا كانت في ذلك العهد في فجر نهضة قيمة .

وحوالي سنة ٤٢٠ أنشأ في مسقط رأسه « أبدير » مدرسته الذرية الفخمة التي كان لها في التاريخ هذا الشأن الذي سنراه .

٢ - مؤلفاته

قلنا آنفاً : إن التاريخ قد حفظ لنا عناوين نحو خمسين مؤلفاً لـ « ديموكريت » . والآن نقول : إن هذه المؤلفات كانت في الطبيعة وعلم النفس والطب ، وعلم الحيوان والنبات ، وفي الموسيقى والرياضة ،

(١) انظر صفحة ٧٧ جزء واحد من كتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ بريهيه

(٢) انظر صفحة ٩٢٥ من كتاب « چانيه » و« سياي »

والفلك والأخلاق وغير ذلك مما جعل بعض المؤرخين يشبه مؤلفاته بمؤلفات « أرسطو » في الإحاطة بكثير من المواد العلمية ، وحدت البعض الآخر إلى الحكم بانعطاف « ديموكريت » نحو طريقة السوفسطائيين الذين كانوا يفضلون الثقافة العامة على التخصص في بضع مواد بعينها .

غير أن هذه الكتب مع الأسف قد فقدت ولم يبق منها إلا شذرات متناثرات هنا وهناك في كتب معاصري « ديموكريت » وأخلافه مثل « أرسطو » و « تيوفراست » و « إبيدكور » و « ديوجين لايرس » . وقد أخذ الأستاذ « ريثو » — بهذه المناسبة — على أفلاطون أنه انتفع ببعض نظرياته ، ولكنه لم يذكر اسمه . وذكر عن « أرسطو » أنه لم يشر إلى اسمه إلا في موضع النقد (١)

وأنا أستبعد على « أفلاطون » أن لا يكون نزيهاً ، ولكن لعله كان يجهل صاحب الأفكار التي استفاد منها .

(ج) مذهب هذه المدرسة

١- أسما هذا المذهب

صدرت هذه المدرسة في آرائها عن أساسين جوهريين . فأما أولهما فهو التجربة الحسية . وأما ثانيهما فهو المنطق النظري البحت . وقد اتخذت هذين الأساسين سنداً لها في جميع دعاويها وأعلنت أنه مادامت

(١) راجع ريثو صفحة ٥٧

التجربة والمنطق يؤيدانها ، فهي لا تتردد في الجزم بصحة مذهبها . وإليك النهج الذي سلكته لتأسيس هذا المذهب :

لما كان كل ناظر إلى أشعة الشمس يشاهد فيها كائنات صغيرة تغدو وتروح في الجهات الست ، ولما كان من المشاهد أيضاً انحلال الألوان في الماء وامتزاجها بجميع أجزائه ، وانتشار الروائح في الهواء واختلاطها بأجزائه كذلك . ولما كان الماء يمر من أحد جانبي كل من الخشب والقماش إلى الجانب الآخر ، والنور يخترق الزجاج ، والحرارة والرطوبة تخترقان جميع الأجسام ، فقد دل هذا كله على أن في الأجسام الكبيرة مسام تنفذ منها أجسام المواد التي تخترقها ، أو بعبارة أخرى : إن في هذه الأجسام فراغا تشغله الأجسام الأخرى أثناء مرورها ثم تخليه بعد الاختراق . وهذا يستلزم أن لا يكون الجسم الكبير واحداً ، لأنه لو كان كذلك لاستحال مرور جسم آخر منه مهما بلغت دقته ، لأن شغل جسمين فراغا واحداً في آن واحد محال .

أما الأساس الثاني وهو المنطق ، فهو يتلخص في أنه — كما قال الـإليـثـيـون — لا وسط بين الوجود والمعدوم ، وأن الوجود لا ينعدم ، والمعدوم لا يوجد فضلاً عن أنه ينتج وجوداً . غير أن الإليثيين قد قادهم هذا النظر إلى انفراد الوجود بالوجود ، وجحود وجود اللاموجود وقد ترتب على هذا عندهم جحود الحركة ، ولكن هذه النتيجة ليست هي التي وصلت إليها المدرسة الذرية ، فانها مع اعترافها بأكثر مقدمات « پارمينيد » لم توافق على أن اللاموجود غير موجود ، بل إنها جازمت بوجوده إلى جانب الوجود ، وسمت الأول بالخلاء كما دعت الثاني

بالملاء . وبهذا أثبت وجود الحركة التي نفاها الايليائيون . وهذا الالموجود
الذي أثبتته المدرسة الذرية بمنطقها النظري هو نفس الخلاء الذي أثبتت
تجاربها الحسية وجوده في الأجسام الكبيرة والذي دعت به بالمسام التي
تسمح باختراق الكائنات الصغيرة تلك الأجسام الكبيرة .

وحيث إن الموجود والخلاء قد ثبتا ، فقد ثبتت الحركة لأولها
في ثانيهما ، وثبت ثانيهما بين كل اثنين من أولها . ومن هذا تتضح
ضرورة كل منهما للآخر كما يتضح أن الأول على كبر حجمه مؤلف
من كائنات صغيرة دقيقة ، تجتمع فتسمى اجتماعها ولادة ، وتنفرد فتسمى
تفرقها موتا .

وبناء على ذلك فليس للموجود والانعدام الحادئين حقيقة إلا في
الظاهر فحسب ، فنحن نجزم بوجود الشيء حينما يصير في حالة
نستطيع معها أن نحسه باحدى حواسنا ، ونحكم بانعدامه حينما يصير في
حالة يدق معها عن تلك الحواس ، وليست الأولى وجوداً حقيقياً ،
والثانية انعداماً حقيقياً ، وإنما الأولى اجتماع للذرات والثانية تفرق لها ،
لأن الموجود لا ينعدم ، والمعدوم لا يوجد ، إذ من الثابت أن الموجود
لا ينتج عدماً وأن العدم لا ينتج وجوداً . كما قرر الايليائيون بحق .

٢ - أصل الكائنات

يتكون هذا العالم كله في رأى المدرسة الذرية من أجسام صغيرة
صلبة أزلية أبدية غير قابلة للتغير الجوهرى ، وهي لا تنتهى ولا تندرج
تحت حصر ، وهي لا ترى متفرقة لشدة صغرها ودقتها عن الحواس ، وهي

تختلف في صورها وأحجامها وأوضاعها وتتفق في كل ماعدا ذلك .
وعنده أن هذه الأجسام لا طعم لها ولا لون ولا رائحة وإنما توجد لها
هذه المزايا بتجمعها وتنسب منها بفرقها . وهذه الاجسام تدعى بالذرات
أو الجواهر الفردة وهي منتشرة في الفراغ بهيئة منظمة ويسكن لوجود
أى جسم كبير أن تنفصل كميات من الذر عن تلك الفصائل ثم يلتقى
بعضها ببعض التقاء مصادفياً أهوج ، فيتكون الجسم الكبير من تلك الاجسام
تكونات متفاوت تماسكها قوة وضعفاً متفاوت الظروف والأحوال التي
نشأ فيها اجتماعها .

ولما كان وجود الأجسام الكبيرة في رأيهم متوقفاً على الحركة
الصادرة من الذر ، وهذه الحركة لا تتم بالبداهة إلا في فراغ ، فقد
وجب أن تؤمن هذه المدرسة ضرورة بوجود ذلك الفراغ الذي لولا
وجوده لما تكون شيء من هذا العالم كما أشرنا إلى ذلك ، بل إنها
غالت في هذا حتى جمعت جميع الحقائق الكونية إلا اثنتين ، وهما :
الذرات والفراغ .

٣ - تألف العالم

أما كيف تكون العالم عند هذه المدرسة ، فنحن نوجزه فيما يلي :
أخذت كميات كبيرة من الذر تنفصل من الكتلة الذرية الكبرى
وتتحرك حركة طبيعية غير منتظمة ولا متجهة إلى جهة معينة ، بل
جعلت تتصادم تصادماً متوالياً ثم بدأ قانون المشاكلة يعمل عمله فتجاذب
الذرات المتشابهة الأحجام ويتماسك بعضها ببعض حتى تكونت منها كتلة

خاصة تمتاز عن المجموعة العامة بأنها متجانسة في كبر الحجم ، وبالتالي في القدرة على الحركات التي تعجز عنها صغار الذرات ، وهذه المجموعة المؤلفة من ذرات كبيرة سريعة الحركة هي التي ندعوها نحن بالسماء ، وهي الحاجز الفاصل بين الكتلة العظمى « اللامنحصرة » وبين ما انفصل منها من الذرات ، ولكن ليس معنى هذا أن السماء مكونة كلها من ذر كبير الحجم كما يتبادر إلى الذهن ، وإنما اضطر كثير من الذر الصغير المدافع المغلوب إلى أن يأوى في الثقوب التي تفصل بين وحدات الذر الأكبر .

تلي هذه المجموعة مجموعة أخرى ، ذراتها أصغر حجما وأضعف استعدادا للحركة ، ولهذا سهلت مدافعتها بما هو أكبر منها حتى أبعدت عن الكتلة العظمى ، وهذه المجموعة هي ما نسميه بالأرض ، وهي دائرة من الذر أكسبتها حركتها المستمرة شكلا اسطوانيا .

ويلحق الأستاذ « چاينيه » على رأى هذه المدرسة بقوله : « إن الفكرة الاغريقية عن المادة قد وصلت في عهد « ديموكرت » إلى إدراك جلى واضح ، إذ هو الذى وضع كل المبادئ العظمى التي تسود علم الطبيعة في العصور الحديثة سيادة آخذة في النمو . وتلك المبادئ التي وضعها هي مثل مبدأ عدم قابلية المادة للفناء ، ومبدأ بقاء القوة . ذاك المبدأان اللذان يعبر عنهما في البيئات العلمية بهذه العبارة : لم ينشأ شئ من اللاشئ ، ولن ينتهى شئ إلى اللاشئ » .

ومن هذه المبادئ أيضا إرجاع جميع المظاهر الكونية إلى مصدر واحد وهو الحركة . ومنها كذلك القول بانفراد القانون الميكانيكى بالسيادة على العالم الطبيعى .

وقصارى القول : إن فخار « ديموكريت » ينحصر في أنه هو
الذى وضع مبادئ ما نستطيع أن نسميه بفلسفة الظاهر . (١)

٤ - الأرواح والآلهة

أما عنصر الحياة وهو عالم الأرواح ، فهو مكون من ذرات أرقى
وألطف من الذرات السابقة ، وهي أقرب شها إلى ذرات النار ، وهي
كذلك متطايرة هنا وهناك في كل نواحي الفراغ ، وهي تلتقي بالذرات
الأولى وتمتزج بها على نحو خاص فتكسبها الحياة ، ولكن هذه الحياة
أيضاً لها درجات متفاوت بعضها عن بعض ، فأدناها النبات ثم يليه
الحيوان ثم الانسان ثم الجن ثم الآلهة . إلا أن هؤلاء الآخرين
مكونة ذراتهم من عنصر أعلى ، له من خواصه ما يجعله قيناً بالخلود .
غير أن هؤلاء الآلهة ليس لهم على الكون أى تأثير في رأى
« ديموكريت » لأن الكائنات لا تخضع لمؤثر خارجي أيا كان نوعه ،
وإنما هي تتحول وتتطور خضوعاً لخواصها الشخصية أو للقوانين الطبيعية
الملاكيكية .

وعند هذه المدرسة أن كل إنسان له روحان أو روح ذات وجهين
فأما الأولى فهي منتشرة في الجسم كله ، وهي التي يشترك فيها مع جميع
الكائنات الحية . وأما الثانية فمقرها الصدر ، وهي خاصة به دون بقية
الحيوانات ، وهي التي بها يدرك العقولات ويفهم العلوم .

(١) صفحتي ٧١٦ و ٧١٧ من كتاب « چانيه » و « سياي »

ترى هذه المدرسة أن أساس المعرفة هي الحواس وأن ما تأتي كل تفكير هو الاحساس ، وهذا الاحساس ينقسم الى قسمين : إحساس داخلي ، وهو ما يسمونه بالتفكير . وأداته هي الحاسة الداخلية أو الروح أو العقل . وإحساس خارجي ، وهو نتائج قيام الحواس الخمس بوظائفها وفي كلتا الحالتين لا تحدث المعرفة الا عن تماس مادي بين الحاسة والمحس ، وهذا التماس قد يقع بطريقة مباشرة وقد يقع بالواسطة . فأما الاول فهو التماس الواقع بين حاستي الذوق واللمس ومحسّاتهما . وأما الثاني فهو الواقع بين بقية الحواس ومحسّاتها .

وكيفية تكون هذه الواسطة في الاحساس الغير المباشر هي أن تنزع انتزاعاً آلياً على أثر وقوع العين مثلاً على المبصر ، صورة دقيقة من هذا المبصر ثم تنتقل هذه الصورة بواسطة الهواء الى إنسان العين ، لتنعكس عليه فيحدث الابصار .

وكذلك حين تجتمع الذرات التي من شأنها أن تكون رائحة عطرية ، تتكون هذه الرائحة تكوناً « ماكينيكياً » ثم تصطدم بالعضو الملائم لها من حواسنا فنحسها بواسطة الهواء أيضاً .

٦ - الأفق

كانت الغاية القصوى عند « ديموكريت » هي السعادة ، وهي عنده تتكون من : الصحة واعتدال المزاج والشعور باللذة . وقد رسم لتحقيقها خطة ناجعة في رأيه تنحصر في التفائل والبحث عن اللذة والعمل على طرد الألم بقدر المستطاع وقيام كل فرد بما يسرته الطبيعة له . فأما التفائل

فيعمل به بان الاصلاح ممكن ، وأنه لا ثبات لهذه الكائنات الظاهرة . وقد يكون التغير خيرا إذا عملنا لذلك . وأما القيام بالواجب فيعبر عنه بقوله : « إن العنكبوت علمتنا كيف ننسج ملابسنا ، والبلبل أفهمنا كيف نستمتع بلذة الغناء مع عدم إهمال تكوين الاشاش (١) » . وهو يرى أن أهم الآلام التي يجب طردها هي الآلام الداخلية التي تضني النفس . وتعذب الفؤاد .

(د) ديموكريت في نظر العرب

أشار القفطى الى مذهب « ديموكريت » في أسطر وجيزة ، ولكنها إشارة عامة صحيحة تتفق مع حقيقة مذهب هذا الفيلسوف فاذن أنه قال بتحلل الاجسام إلى أجزاء لا تتجزأ ، وهذا مبدأ قال به « ديموكريت » حقاً ، ونسبته اليه مشهورة عند حذاق المتكلمين ، اذ لا يخفى على أحد من المطالعين على الحركة العقلية الاسلامية ، ذلك الجدل العنيف الذي اشتعل أواره بين بعض الفرق الاسلامية والبعض الآخر من جهة ، وبين هذه الفرق وبين الفلاسفة من جهة أخرى . وقد رد الرئيس ابن سينا في القسم الطبيعى من كتاب « الاشارات » على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ رداً قيمياً أبان فيه الفرق بين التجزئة الواقعية والقابلية الذهنية لهذه التجزئة .

ومهما يكن من شئ فإن نسبة القفطى هذا المبدأ الى « ديموكريت » صحيحة ، وأنه هو أول من قال فى بلاد الاغريق بهذه الفكرة .

« ١ » انظر صفحتى ٦٤ و ٦٥ من كتاب الاستاذ « ريشو » .

أما الشهرستاني فقد سلك بازاء « ديموكريت » نفس خطته التي تعودناها منه بازاء « تاليس » و « أنا كسيمين » و « أمبيدوكل » وهي نسبته اليهم القول بوجود المبدع الاول إلا أنه قد زيف مذهبه ونسب اليه مذهب « أمبيدوكل » القائل باصلية العناصر الاربعة لجميع الكائنات . وهالك عبارته في هذا :

« فانه كان يقول في المبدع الاول : إنه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ، بل الأخلاط الاربعة وهي الاستقسات أوائل الموجودات كلها دفعة واحدة (١) » .

ولسنا ندرى ما الذي يقصد بكلمة « المبدع الاول » فاننا إذا قرأناها بصيغة اسم الفاعل كان معناها أن العناصر هي التي أبدعت . ونحن نعلم أن « أمبيدوكل » — وهو القائل الحقيقي بهذا الرأي — كان ثنائيا يقول بتأثير قوتي الحب والبغض في هذه العناصر ، وبالتالي كانت هذه العناصر عنده متفعلة خاضعة لتأثير هاتين القوتين . وعلى هذا لا تكون هي المبدعة الفاعلة . وإذا قرأناها بصيغة اسم المفعول ، ترتب على ذلك أن تكون العناصر مبدعة مستحدثة . وهذا ما لم يقل به « أمبيدوكل » ولا « ديموكريت » ولا غيرها من فلاسفة الاغريق الطبيعيين . وبناء على كل هذا يكون التعبير بـ « المبدع » أو بـ « المبدع الاول » في هذا المقام لا نصيب له من الصحة على الاطلاق .

(١) انظر صفحة ٦٥ من الجزء الثالث من « الملل والنحل » للشهرستاني .

أناجزاجور

(١) حياته ومؤلفاته

ولد « أناجزاجور » في مدينة « كلازومين » بآسيا الصغرى حوالى سنة ٤٩٩ . ولما شب أخذ يدرس تراث المدرسة الايونية التى كان ينعطف إليها بطبيعة مناخه ومقر نشأته ، ومازال كذلك حتى نمت ثقافته وقويت عقليته . ثم ارتحل إلى « أتينا » التى كانت قد بدأت تعلن جدارتها بحمل راية الحياة العقلية فى العالم كله ، وتفرض زعامتها الفكرية على ماعداها من الأمم والشعوب . وهناك اشتهر بأرائه العلمية ونظرياته الفلسفية ، فأصبح صديقاً لـ « پيريكليس » أشهر أعلام الساسة الأتنيين فى ذلك العهد كما يحدثنا بذلك « أفلاطون » فى كتاب « فيدر » . وظل بين ربوعها علماً فى رأسه نار زهاء ثلاثين سنة ينتهل من علمه شباب أتينا التاهض المتعطش إلى الفلسفة ، ولكن شيوخ هذه المدينة المتعصبين لم يكونوا مطمئنين إلى تعاليم « أناجزاجور » ولا مستريحين إلى فلسفته ، بل كانوا يعدونها خطراً على عقائد الشباب ، لما يرونه من الفرق الواضح بينها وبين فلسفة « فيثاغورس » و « أمبيدوكل » التى هى أشبه بتعاليم الأنبياء والمرسلين منها بنظريات الفلاسفة والعلماء . وقد انتهز « أريستوفان » (١) عدو « أناجزاجور » اللدود فرصة

(١) مؤلف مسرحي هزلي كان يعيش فى أتينا فى القرن الخامس قبل المسيح .

حديث الناس عن فلسفته ، فشط للتشيع عليه والتشهير به نشاطاً قوياً
واتخذ له بعض مسرحياته بطلاً خطراً ينفث سمومه في رؤوس أبناء الدولة
ليهدم عقائدهم . فكان لهذه الحملة كما لغيرها من حملات الشيوخ القدماء
أسوأ الأثر في نفوس الشعب الأتيني ضد تعاليم هذا الفيلسوف ، فأخذ
المتعصبون يتحرشون به حتى إذا أذاع نظريته العلمية الشهيرة التي حزم
فيها بأن الشمس قطعة من اللهب ، لا بأنها جسم بلورى تنعكس عليه
النار السماوية الخالدة كما خيلات إلى « أمبيدوكل » أوهامه الباطلة . فعند
ذلك هب أعداؤه يرمونه بالاحاد ، لانكاره النار السماوية الخالدة ولهكمه
« بأمبيدوكل » النبي التقى العظيم ، فثار به الشعب وأرادت الجماهير
الفتك به . وأخيراً طرد من أتينا إلى مدينة « لامبساك » الصغيرة التي
قضى فيها بقية أيام حياته ثم مات بها في سنة ٤٢٨ وهى السنة التي ولد
فيها أفلاطون .

وفي الحق أن « أناجراجور » كان خطراً على الديانة الاغريقية خطورة
تستدعى ثورة القدماء به ، لأنه اهتدى إلى كشف الاله الاوحد الحكيم
الذى ظهرت حكمته الخفية في بديع صنعه الظاهر . ولا ريب أن في هذه
الفكرة تقويضاً للديانة الاغريقية الوثنية من أساسها .

أما مؤلفاته فإن هذه العوامل المتقدمة التي أحاطت به في
أعوامه الأخيرة والتي قد تكون سبباً في اندثار كتبه من جهة ، وإن سمو
أفكاره الفلسفية من جهة أخرى قد وقفا حجاباً كثيفاً حال بين الناس
وبين فهمها على حقيقتها ، وجعلهم يسيئون تأويلها . ولولا جمل ماثورة
عن « سقراط » وأحكام عادلة مدونة بقلم « أفلاطون » وإشارات

بسيطة تشهد بالسمو مسجلة في كتب « أرسطو » ولحات سريعة محفوظة
في مخلفات « الرواقيين » وشذرات متفرقة وصلت إلى المحدثين
بفضل العالم « ديبل » لظل هذا الفيلسوف مجهولاً كل الجهل أو مفهومه
على غير حقيقته لدى العامة والخاصة جميعاً .

(ب) مذهبه

١ - الطبيعة عنده

آمن « أناجراجور » بالتغير والصيرورة والاجتماع والتفرق التي آمن
بها الايونيون الأولون و « هيراكليت » وأقرها « أمبيدوكل » من
بعدهم مع إسناده التأثير فيها إلى قوتي : الحب والبغض كما أسلفنا .
ولكنه مع إيمانه بهذه التحولات لم يعزها إلى تطور العناصر كما فعل
الايونيون الاقدمون و « هيراكليت » ولا إلى قوتي : الحب والبغض
كما فعل « أمبيدوكل » لان الشيء عنده مهما طرأت عليه الطوارئ
وأثرت فيه المؤثرات لا يمكن أن يستحيل إلى شيء آخر . فمن المستحيل
أن يوجد عظم من لحم ، ولا شعر من دم ، ولا حجر من ماء . أما
مانشاهده في الظاهر من حدوث شيء من شيء آخر مع عدم ظهور
عناصر المحدث في القديم ، فليس معناه أن شيئاً حدث من شيء آخر
مغاير له ، وإنما تفسيره أن عناصر المحدث كلها كانت موجودة منذ الازل
في القديم وجزئاً خفي علينا لدقته وقصور قوانا المدركة عن اكتشافه .
ومن البديهي أن خفاء الاشياء على حواسنا لا يؤذن بعدم وجودها . وبناء

على هذا فليست العناصر مقصورة على أربعة كما توهم القدماء ، وإنما توجد في الكون عناصر بعدد ما فيه من أشياء مختلفة في طبيعتها وفي خواصها . فالصخر الذي يخيّل إلينا أنه تكون من ماء متجمد لم ينشأ من هذا الماء . وإنما كانت عناصره مشتتة في وسط ذلك الماء المتدفق ، فأخذت تتجاذب وتتجمع بفعل القوة العاقلة المسيرة للكون حتى صارت في حالة يمكن معها أن تحس . فلما أحسستها فهمنا أنها تولدت من الماء المغاير لها في الطبيعة والخواص ، وما نحن في ذلك إلا واهون . وإذا انتقلت إلى الدور الذي ينبغي فيه أن تتفكك ، تفككت ثم طغى عليها أحد العناصر الأخرى القوية بتجمع أجزائها فجرفها تياره فحفي علينا وجودها فحسبناها تلاشت ، وما نحن في ذلك إلا سطحيون متسرعون .

الحقيقة التي لا مرء فيها إذا ، هي أنه : لا تولد في العناصر ولا زوال ، ولا تحول في جواهرها ولا تبدل ، وإنما هو اجتماع وتفرق في الأجزاء يتبعهما ظهور واختفاء أمام الخواص ، وحضور وغياب للخواص « اللامتناهية » المودعة في تلك العناصر والتي لا تتحقق إلا في حالات خاصة يشترط فيها الاجتماع . وينتج من هذا ضرورة أن يكون كل عنصر من العناصر التي لا تكاد تنتهي مشتملا على جواهر غيره من جميع العناصر الأخرى التي يخيّل إلى الناس أنها تستحيل .

أما الكواكب فهي عنده أجرام انفصلت من الأرض ثم ارتفعت بسبب يبوستها وخفتها . ولسرعة حركتها التهب ذلك الالتهاب الذي نراه . ولولا اشتغالها على جزئيات من عنصر النار كما قدمنا لما كانت قابلة للالتهاب مهما اشتدت عليها سرعة الحركة .

وبما أن كل هذه الحركات يمكن أن تتحقق في أى مكان ، فلا يصح القول بأن عالمنا هذا هو الوحيد ، بل يمكن أن يكون هناك عدة عوالم .

٢ - الحركة والقوة العاقلة

وهنا يتجه إلى فلسفته ذلك السؤال الضرورى العويص ، وهو : « مم نشأت هذه الحركة الدائمة التى لا تكاد تجمع شيئاً حتى تفرقه ، ولا تفرقه حتى تجمعها ؟ ولم كانت ؟ ولكن « أناجزاجور » لا يتردد فى أن يجيب سائليه بقوله : « إن هذه الحركة ما كينيكية متأثرة بقوة منصبة عليها من الخارج ، وهى لازمة لزوما لامناس منه لنظام الكون ، إذ لو لم توجد لانعدم كل شىء فى العالم ، ولهووى الكون كله إلى جمود سحيق . فالحركة توجد الحياة والموت ، أو مايسمونه بالكون والفساد ، وبها يوجد النهار والليل ، ويهووى الرطب والثقيل نحو المركز ، و يصعد اليابس والخفيف نحو الخارج ، وبها يحصل التعقل والارداك . وبالجملة هى أولى الضروريات وأقواها من غير استثناء . أما فاعلمها فهو « النوس » أو تلك القوة الحكيمة التى لا يقبل العقل السليم أن تكون مشاة كما رأى « أمبيدوكل » وإنما هى واحدة من جميع الوجود .

« وهذه القوة العاقلة مستقلة بآلأشياء ، وهى بكليتها فى نفسها .

إنها ألطف وأنقى الموجودات جميعها » (١) .

(١) انظر شذرة ٨ من الجزء الخاص باناجزاجور فى كتاب ديبل

وقد عزا إليه «سامبليسيوس» (١) في كتابه «عن السماء» ما يأتي :
«إن «النوس» أو القوة العاقلة لها قوة قاهرة على كل شيء ، ولها علم
غير محدود» .

وعنده أن كل كائن حي حتى النبات مشتمل على جزء يتناسب معه
من ذلك الإدراك الكلي الأعلى . وبهذا الجزء يدبر كل كائن حي حياته
تديراً خاصاً مستقلاً .

وهو يرى أنه لولا وجود تلك القوة الحكيمة المدبرة لما سلمت تلك
الأجرام الكثيرة العدد من الاصطدام أثناء هذه الحركة الفائقة في
السرعة والتي لا تفر لحظة واحدة مدى الحياة .

نستطيع بعد كل الذي قدمناه عن «أناجزاجور» أن نجزم بأنه
كان عالماً طبيعياً مبدعاً ، وفيلسوفاً مؤلفاً جليلاً ، وأن نتائج نظرياته إن
لم تكن قد ظهرت في حال حياته ، فلها كانت بارزة الأثر بعد موته حتى
لقد شهد له «سقراط» بأنه كان مثله في البيئة التي يعيش فيها مثل
«الصاحي بين السكارى» على حد تعبيره ، وليس هذا فحسب ، بل إنه قد
اعترف له بأنه مؤله جليل حيث قال : إني آخذ على أناجزاجور اتخاذ
حكمة الباري الممثلة في نظام الكون برهاناً على وجوده ، إذ لو أنه اتخذ
خيريته التي نشعر بجذبها إيانا نحو الخير في داخل نفوسنا برهاناً على ذلك
الوجود ، لكان أقرب إلى الصواب ، لأن ما ندركه في داخل أرواحنا
أثبت وجوداً وأقوى يقيناً مما نحسه بحواسنا ،

١ - هو أحد أشراف أرسطو المنطقيين وكان من المشاهير متأخري مدرسة الأفلاطونية
الحديثة . ومن أشهر كتبه شرحه للمقولات وكتاب «عن السماء» .

ولا شك أن في هذا التصريح من « سقراط » دليلاً قوياً على عظمة
« أناجزاجور » وضربه في الفلسفة العالية بسهم نفاذة ، بل إن كثيراً من
الباحثين يرون أن « سقراط » نفسه قد تأثر به في طريقة الاستدلال
بالشاهد على الغائب التي كانت أساس منطق « أرسطو » فيما بعد .

على أن شهادة « سقراط » لهذا الحكيم بذلك التأييد السامى لم
تمنع « أفلاطون » من أن يهاجمه في « فيدون » مهاجمة قاسية وأن
يرميه بالتناقض ، إذ يقرر في موضع من كتابه أن الفاعل المؤثر في جميع
الحركات هو العقل العام ثم يسند في موضع آخر الحركات إلى علل طبيعية
محصنة كما سنفصل ذلك حيناً نعرض لأفلاطون ، بل هو لا يلجأ إلى العقل
العام إلا في المواطن التي لا يهتدى فيها إلى تلك العلل الطبيعية .

ومن الغريب أن « أرسطو » يتفق مع « أفلاطون » في اتهامه إياه بأنه
أهمل العلة الغائية ، وأن عقله العام لا يصرف الأشياء على الطريقة
الروحية المحضة ، ولكنه شبهه بآلة ميكانيكية فوق الطبيعة تشبه قوى
الحب والبغض عند « أمبيدوكل » ولا يلتجأ إليها إلا عند غيبة الأسباب
المباشرة . (١)

غير أن هذا الهجوم الذي وجهه إلى « أناجزاجور » لم يمنعهما
من التحدث عنه باحترام في عدة مواضع من كتبهما لا بدعاه هذا العقل
المدير ولا سيما « أرسطو » . واليك نموذجاً وحيثاً من رأيه فيه :

« حينما يعلن رجل أن في أجزاء الطبيعة — كما في الكائنات

(١) انظر « فيدون » ص ٩٧ ب وما بعدها والباب الرابع من الكتاب الأول من « ما بعد
الطبيعة » .

الحية — قوة عاقلة وهى سبب النظام والاتساق العامين ، فان هذا الرجل — فيما يظهر — يكون مستمتعا بالعقل الى جانب ضلال من سبقوه أو يكون كالعاقل بين المخرفين . ونحن نعلم علما لا يحتمل الشك أن أناجزاجور قد اعتنق هذه الفكرة » . (١)

ولكن لعل لدى الاستاذ « ريثو » ما يعتمد عليه فيما عزاه الى « أفلاطون » و« أرسطو » عن هذا الحكم .

(ج) أناجزاجور عند العرب

يسرنا أن نعلن هنا احتقاقا للحق أن الشهرستانى قد وفق الى الحقيقة فى كتابته عن « أناجزاجور » إذ نسب اليه أنه أول من قال بالكمون الذى يعقبه الظهور ، أو بالقوة التى يتلوها الفعل ، وباشتغال كل عنصر على أصول عدة عناصر . ولهذا يستحيل بعض العشب فى معدة الحيوان الى لحم ، وبعضه الآخر الى دم ، وبعضه الى عصب ، وبعضه الى عظم . فلو لم تكن هذه العناصر كلها موجودة بالقوة فى العشب لما برزت منه على هذا النحو . وعزا إليه كذلك القول بان المحرك لجميع الموجودات والمبرز لها من القوة الى الفعل هو القوة العاقلة أو البارى ، وبانه منزه عن الحركة (٢) . وهذا كله صحيح وجد النص عليه فى البقية الباقية من مؤلفات « أناجزاجور » أو وجد منسوبا إليه فى كتب الثقافات من معاصريه وأخلافهم .

« ١ » انظر الباب الثالث من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة » .

« ٢ » انظر صفحة ١٢٧ وما بعدها من الجزء الثانى من كتاب الشهرستانى .

أما القفطى فقد كتب فى ترجمته لهذا الفيلسوف العظيم سطرين اثنين
ويا ليته لم يكتبهما ، لانه سجل فيهما زيفا مضحكا يؤيد التهمة المتجهة من
علماء أوروبا إلى مؤلفينا القدماء بالخلط . وهذا الزيف هو زعم القفطى بان
« أناجزاجور » كان معاصرا لارسطو (١) . على حين ينص التاريخ
الصحيح على أن « أناجزاجور » ولد فى سنة ٤٩٩ وتوفى فى سنة ٤٢٨
وهى السنة التى ولد فيها « أفلاطون » . أما أرسطو فقد ولد فى سنة ٣٨٤
أى بعد وفاة « أناجزاجور » بأربعة وأربعين عاما . وبهذا لا يكون
« أناجزاجور » معاصرا لارسطو ولا لاستاذه « أفلاطون » وإنما كان
معاصرا لسقراط وكان أسن منه وتوفى قبله بثمانية وعشرين عاما .

(١) انظر صفحة ٦٠ من كتاب « تاريخ الحكماء » للقفطى .

الفلسفة في عصر سقراط

مهربر

لما دمر الفرس مدينة « ميليت » اضطرت الفلسفة إلى أن تغادر مهدها الأول ، فارتحلت من « أيونيا » يحوطها الذل ، ويحقق بها البؤس إلى « إيطاليا » . وهناك استقرت في « صقلية » وأنتجت من المذاهب القيمة والآراء الفخمة مارأيتاه في فلسفة عصر ما قبل « سقراط » ولكن سرعان ما ظهر في سماء الحياة العقلية كوكب أتيننا التي كانت قد هبت — بعد انتصارها على الفرس — تنزعم العالم القديم كله سياسياً واقتصادياً وعامياً .

والذي ضاعف اهتمامها بالعلم والفلسفة هو أنه كان على رأسها في ذلك العهد « پيريكليس » ذلك الرجل الممتاز الذي فاقت — فيما يقولون — فتنه بالعلم شغفه بالمناصب والأموال ، والذي كان كما سمع عن عالم أو حكيم استقدمه إلى أتيننا وأغراه بالمقام فيها ، لتصبح حاضرة العلم والثقافة كما هي حاضرة المجد والسلطان . ومن أولئك الفلاسفة الذين استقدمهم « پيريكليس » إلى أتيننا « أناجزاجور » الذي أسلفنا الحديث عنه ، فاتخذ منه لنفسه صديقاً حميماً وناصحاً أميناً ، وللشعب الاتيني مهذباً ومربياً فلما نزل هذا الفيلسوف بتلك المدينة وكان ذلك حوالى سنة ٤٦٠ قبل حمل معه إليها الفلسفة الناضجة . ومنذ ذلك العهد استقرت الحكمة في أتيننا

فارتفع شأنها حتى بلغت الأوج ، وأصبحت عاصمة المعرفة الانسانية .
وأطلق على ذلك العصر فيها اسم « العصر الذهبي » .

وبهذه المناسبة يرى كثير من مؤرخى الحياة العقلية أن الفلسفة ظلت
في « أتينا » من عصر « پيريكليس » إلى أخريات أيام الاسكندر ،
أى نحو مائة سنة فقط ، وهو الوقت الذى ظهر فيه « السوفسطائيون »
و « سقراط » و « السقارطة الأصغر » و « أفلاطون » و « أرسطو » .
وأنا أرى أن الفلسفة لم تغادر « أتينا » فى هذا العصر الذى
يحدده مؤرخو الفلسفة فى أوروبا ، بل ظلت فيها مزهرة بعد ذلك بزمان
طويل ، وإلا فكيف يهمل أولئك العلماء الفلاسفات : « الرواقية » و
« الارتيائية » وفلسفة « الأكاديمى الحديثة » ثم لا أدري أيضا كيف
يتجاهلون انتقال الفلسفة من « أتينا » إلى « روما » بعد هذا الوقت
الذى حددوه بأكثر من قرن ونصف حين بعث « كارنياد » سفيراً الى « روما »
فحمل معه الفلسفة إلى ربوعها ، وكان ذلك سبباً فى تفلسف الرومان كما
سنذكر ذلك حين نعرض للفلسفة الرومانية ، وإذا ، فقول هؤلاء العلماء
لا يقبل من الوجهة التاريخية إلا إذا حمل على قصد أن الاسكندرية منذ
استقلال « بطليموس الاول » بها قد بدأت تزاحم أتينا فى مركزها
العلمى وتختص دونها بحماسة الفلسفة شيئاً فشيئاً حتى احتكرتها ، فتفوقت
بهذا الاحتكار على مدينة « سقراط » و « أفلاطون » ولكن هذا
أيضاً غير مسلم به ، لأن الاسكندرية لم تكن قادرة على منافسة « أتينا »
وبين ربوعها : « زينوف » و « أريستيب » و « إبيكور » و
« بيرون » و « كارنياد » و « أرسيزيلاس » وأشباههم من الفلاسفة

المبتدعين الذين لم يظهر مثلهم في الاسكندرية إلا في القرن الثالث بعد
المسيح حين أنشأ « أمينيوس ساكاس » ثم تلميذه العظيم « أفلوطين »
من بعده مدرسة « الأفلاطونية الحديثة » . وهذا كله يؤيدنا فيما نذهب
إليه من أن عمر الفلسفة في « أتينا » لم يكن قرناً واحداً كما زعم بعض
المؤرخين ، وإنما كان عدة قرون .

ومهما يكن من الأمر ، فإن « أتينا » قد صارت منذ منتصف
القرن الخامس مقصد العلماء والفلاسفة من جميع أنحاء الدنيا ، وأضحت
ميدان الجدل والنقاش ، ومنبع الآراء المبتدعة ، والأفكار المحدثه ،
وتولت مهمة تثقيف العالم القديم وتهذيبه بفضل أولئك الأفذاذ الذين
أتجتهم في ذلك العصر الجليل ، ولكن ينبغي أن نقرر هنا أن هذه
النتائج الباهرة التي شع ضوؤها من بين مذاهب : « سقراط » و
« أفلاطون » و « أرسطو » كانت خلاصة تراث قديم نشأ في « إيونيا »
وشب في « إيطاليا » ونضج في « أتينا » ، كما ينبغي أن نعلن أيضاً أن
للمدرسة « السوفسطائية » أثراً عقلياً هاماً في إنضاج هذا التراث وإبرازه
إلى حيز الافادة والانتاج وإن كان أثراً سلبياً كما سنوضح ذلك فيما يلي :

المدرسة السوفسطائية

نظرة عامة

لما اختلفت المذاهب الفلسفية القديمة هذا الاختلاف البعيد المدى ، وتناقضت آراء الفلاسفة الأولين ذلك التناقض المتراعى الأطراف ، فزعم « تاليس » زعيم المدرسة الايونية أن العنصر الأول الذى نشأ منه العالم إنما هو الماء . وقرر « أناكسياندر » ثانياً فلاسفة هذه المدرسة أن الماء ليس إلا جزءاً من أجزاء الطبيعة فلا يمكن أن يكون أصل منشئها كما رأى « تاليس » وإنما هى ناشئة من « المبهم » أو « اللامتناهى » وجزم « أناكسيمين » أن العنصر الأول الذى خلق منه الكون هو : « الهواء » .

وأكد « هيراكليت » أنه هو : « النار » وأن كل ما فى هذا العالم متغير ماعدا قانون التغير نفسه ، فانه هو الوحيد الذى لا يتغير فى هذا الكون الخالى من الثبات خلواً تاماً . وأعلن « پارمينيد » أن القانون — الوحيد المتحقق الوجود هو قانون الوحدة والثبات والخلود على حالة واحدة ، وأن الحركة والصيرورة ليستا إلا من خداع الحواس . وادعى « ديموكريت » أنه اكتشف فى المادة التى قال بها القدماء عنصراً آخر ذا تأثير على الأشياء وفهمها وهو الروح إلى آخره . لما اختلفت آراء الفلاسفة فى الكون إلى هذا الحد وزعم كل

فيلسوف منهم أن مارآه هو وحده الحق ، وأن كل ماعداه باطل وضلال مبين ، (أدى ذلك إلى اضطراب في التفكير نشأ عنه قلب الحياة العقلية والخلقية والاجتماعية رأساً على عقب ، وحرار الناس في فهم أسرار الكون وخفايا الوجود حيرة عظيمة وفكر الحكماء تفكيراً طويلاً فوجدوا أن الكون لا يزال معي كما كان قبل نشوء هؤلاء الفلاسفة جميعاً وأن المشكلة الكبرى لا تزال منشورة على بساط البحث ، وأن كل ما وصل إليه الفلاسفة من : راء وأفكار لم يزد الكون إلا تعقداً ، ولا العقول إلا ارتباكاً . وفوق ذلك قد بدأ الارتباك يدب إلى نفوس الجميع وأخذوا يتساءلون عن العلة التي جعلت هذه الحلول مختلفة ، بل متناقضة . وأخيراً قرروا أن هذا الارتباك الذائع في مذاهب الفلاسفة يسقط قيمتها جميعها ، ويفقد منها الثقة والاعتبار وأن المخلص الوحيد من هذه الحالة المحزنة هو أن يدرس الناس العلوم الطبيعية ويتعرفوا أحوال المادة ، ليستطيعوا أن يبحثوا بأنفسهم ويوازنوا بين كل تلك الآراء السابقة موازنة علمية صحيحة ويميزوا حقها من باطلها فأنشأوا دعاية واسعة لهذا الرأي ونصحوا الشباب بالبدء في دراسة تلك العلوم الطبيعية .

ولما كانت هذه العلوم لا تدرس دراسة متقنة إلا في مدارس جماعة من خيرة العلماء أطلقوا على أنفسهم اسم « السوفيست » أي الحكماء وسموا عملهم « السوفيسم » أي الحكمة وكانوا قد احترفوا التعليم المتنقل وعرض الخطب والمحاورات والمناظرات على ذوى الأموال ، ليتاعوا منهم تلك المنتجات الأدبية أو ليستخدموهم كأساتذة لأبنائهم فكان من نتائج ذلك أن أهال الشبان من كل حذب على مدارسهم ينتهلون

من نير علمها العذب الفياض ما هو كفيل بتصويرهم رجالا ناضجين قادرين على البحث والاستنباط . وقد أفردت هذه المدارس للفصاحة والبلاغة بين معارفها مكانا واسعا فأصبح طلابها من أقوى الشبان حججا وأفصحهم ألسنة وأقدرهم على المناقشة المنطقية والجدل البرهاني .

ولما كانت الحالة السياسية في أتيننا في ذلك العهد قد انقلبت رأسا على عقب ، وانتصرت الديموقراطية الهدامة على الارستوقراطية المحافظة ، وكان من الطبيعي أن يتبع هذه الحالة فوز التهريج في السياسة والعلم والادب وأن ينجم عن ذلك تدهور أخلاق الشعب وانحداره إلى حضيض الانانية التي تسود فيها الغرائز الحيوانية الجانب الانساني في الاشخاص . وهذا هو الذي حدث ، إذ انحل التماسك وذاعت الاباحية وأخذ زعماء « الديموقراطية يضللون الجماهير ، ويأسرون بتمويهاتهم الدهماء ، ويجمعون حولهم الغوغاء . وقد ألجأتهم هذه الخطة إلى العناية بأساليب الدفاع عن أنفسهم وتبويرهم تقنياتهم وتشريعاتهم المحدثه بالخطب الساحرة والاحاديث الباهرة .

ولما كان ذلك لا يتيسر إلا بالمقدرة الخطائية فقد أصبحت الفصاحة أداة من أدوات الحكم وأصبح الخطيب لا يعنيه إلا أن ينتصر رأيه إن حقاً وإن باطلا . وكان حسب كل خطيب من خطبته أن يصيرها معقولة مقبولة في نظر سامعيه ، فأصبحت البغية الوحيدة لطلاب السياسة أن يقدروا على دحض حجج خصومهم وإقناع أنصارهم الذين يترقبون منهم الهتاف والتصفيق .

وفوق ذلك فقد نشأت في ذاك العهد بدعة المناظرات العامة التي

كانت تعقد في ميادين اتينا الكبرى على مشهد من الجماهير ويتولى
الشعب الحكم فيها وكان يحكم دائما طبعا لا كثر المتناظرين تهريجا . وقد
رسم لنا « أريستوفان » و « أفلاطون » هذه الحالة في لوحتين رائعتين ،
بل إن « أفلاطون » صور لنا « سقراط » في محاورة « پرروتاجوراس »
يرفض المناظرة مع « هيبياس » . وفي محاورة « جورجياس » يرفض
أن يناظر « كاليكليس » ترفعا عن هذا النوع العاثر الوضع من
المناظرات التهريجية .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن القضاة في المحاكم
كانوا يحكمون لا قوى الخصمين حجة وبرهانا . ونشأ من هذا السبب
الآخر أن أصبح المتقاضون عاجزون عن الدفاع يستأجرون الفصحاء ،
ليؤيدوا لهم حقوقهم أمام المحاكم ، فصارت الفصاحة منذ هذا التاريخ
أكثر العلوم جلبا للمال وأصبح الفصحاء أعظم الناس استحوازا على
المناصب العالية في الدولة ، فهرع الشباب الأتيني من كل الطبقات إلى
مدارس أولئك الحكماء ودفعوا لها الاجور الباهظة ، لينالهم من معارفها
أكبر قدر ممكن فأغرى المال أساتذة تلك المدارس وجعلهم لا يفكرون
في تعويد الطلاب على محاولة نصر الحق أينما كان ، وإنما وضعوا نصب
أعينهم ان يصيروهم قادرين على الانتصار في مناقشتهم لا يفرقون فيها
بين الصحيح والزائف . وكان ذلك اساسا لبناء السفسطة .

(١) مصادرنا عم السوفسطائيين

ليس لدينا عن « السوفسطائيين » مصادر يوثق بها ويعتمد عليها

في إبانة مذهبهم ، وتوضيح فكرتهم إلا تراث «سقراط» ومؤلفات «أفلاطون» و«أرسطو» و«فيلو سترات» وبعض شذرات متفرقة بقيت لنا من نصوصهم خاصة بأرائهم الفلسفية وترا كيب أقيستهم السوفسطائية فهي وحدها التي أنارت لنا سبيل معرفة هذه المدرسة . ونحن وان كنا نعلم أن هؤلاء الحكماء وهم من ألد خصوم «السوفسطائيين» فأنا على يقين من أن ما كتبوه عن مذهبهم صحيح الصحة كلها وأنهم لم يقسوا إلا في الحكم على الاخلاق الشخصية لبعض زعمائهم . أما ما عدا ذلك فان «سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو» ارفع من أن يخالفوا فيه الحق أو يعدوا على العدالة والانصاف ، بل قد ذهب «سقراط» في إنصاف هؤلاء العلماء إلى مدى بعيد فنصح كثيرا من تلاميذه أن يدرسوا طائفة من العلوم على أحد زعماء المدرسة «السوفسطائية» .

(ب) زعماء هذه المدرسة

لهذه المدرسة زعماء قد ألف بينهم الشذوذ في آرائهم ، وجمع شملهم إنكار الحقيقة المطلقة . أما بعد هذه النقطة فلم يندرجوا تحت راية واحدة تظلمهم في كثير من الآراء كالمدارس الاخرى ، وإنما هم خليط من المدارس الاغريقية القديمة . وصرحوا بأن الصلة بينهم هي أنهم لا منهاج لهم في فلسفتهم .

وأشهر هؤلاء الزعماء هم : (١) «پروتاجوراس» (٢) «جورجياس»

(٣) « پروديكوس » (٤) « ترازيماك » (٥) « أنتيفون » (٦) « هيبياس »

(٧) « أوتيديم » . وقد عاشوا جميعا في القرن الخامس قبل المسيح .

وكل هؤلاء من ذوى الشخصيات البارزة ذوات الاثر الحى فى البلاد الاغريقية جمعا . ف « پروتاجوراس الابديرى » كان قد بلغ فى العلوم السياسية حدا دفع سكان مدينة « توريوم » — وكانت اذ ذاك إحدى المستعمرات الاغريقية — إلى ان يطلبوا منه ان يشرع لهم دستورا ، ففعل . وفى الفلسفة كتب — فيما يروى المؤرخون — كتابا عنوانه « نقض الآراء الزائفة » وقد فقد هذا الكتاب ولم يبق منه أثر أكثر من عنوانه .

وأما « جورجياس » فقد ولد فى صقلية وكان تلميذا لـ « أمبيدوكل » ولما شب وأتم ثقافته بعثته حكومة بلاده سفيرا فى أثينا ، فلم يكد يصل إليها حتى بهر الاتينيين بفصاحته ومقدرته الخطابية . ولم يبق لنا مما كتبه غير شذرات متنترة .

وأما « أنتيفون » فقد ولد حوالى سنة ٤٨٠ قبل المسيح . ولم يعرف التاريخ عن حياته الخاصة أكثر من أنه اشتغل بالفلسفة والحياة الاجتماعية ، وأنه اشترك فى مؤامرة حاكتها الارستوقراطية الاغريقية للقضاء على الديموقراطية . فلما انتصرت هذه الاخيرة أعدمت كل المتآمرين بها ، ومن بينهم « أنتيفون » .

وأما « پروديكوس » فقد كان نحويا بارعا ، دقيقا فى صناعة اللغة ، ماهرا فى صوغ المجازات والكنائيات الى درجة أن أوصى « سقراط » خصمهم اللدود بعض تلاميذه بأن يتلقوا عليه دروسا فى النحو والبلاغة .

بل إن « إكزينوفون » نفسه قد استعار منه ذلك الرمز الجليل الذي وضعه للتمييز بين الفضيلة والرذيلة .

(ج) مذهبهم العام

دفع تناقض المذاهب السابقة السوفسطائيين إلى الاجماع على إنكار الحقيقة المطلقة وعلى الجزم باستحالة الحكم العام وحملهم على المناداة بأن الحقائق كلها اعتبارية وبأن مقياس كل واحدة منها هو الشخص الذي يدين بها . ويعتبر هذا المبدأ أساس مذهبهم العام ، بل هو النقطة الجوهرية التي ربطت بينهم والتي يتلاقون جميعاً عندها .

غير أنهم لم يسلكوا للوصول إليها سبيلاً واحدة ، بل إن كل واحد منهم توصل إليها عن طريق يخالف طريق الآخر . ف « پروتاجوراس » مثلاً صدر في العناصر الأولى من مذهبه عن مذهب « هيراكليت » إلا أنه ألغى منه العقل العام الذي هو عند « هيراكليت » بمثابة ميزان مضبوط ينظم جزئيات هذا الكون ، أو أداة وظيفتها إبراز الانسجام الكامن في الأشياء . وهو يرى أن الفاعل الأوحد لكل هذا إنما هو الحركة المنعوتة بالأزلية والأبدية . فكل شيء يقع في الكون من حوادث وظواهر لا ينشأ إلا عن الحركة ، بل إن المعرفة البشرية نفسها لا تخرج عن كونها وليدة حركة بين الحاسة والمحس ، لأن جميع المعارف حسية وبناء على ذلك إذا تغير أحد المتحركين أي الحاسة والمحس لزم على هذا التغير أن تتغير الحركة . وإذا تغيرت الحركة تغيرت نتيجتها وهي المعرفة . وهذا يقتضى أن لا يكون هناك حقيقة مطلقة ولا علم عام ولا حكم شامل ،

— ١٤٥ — « م - ١٠ - الفلاسفة الاغريقية »

بل تكون هناك معارف شخصية تتغير بتغير حركات الخواص والمحسات .
وإذا ، فيجب على من يحاول إدراك حقيقة من الحقائق أن لا يتعدى نفسه
في إدراك هذه الحقيقة ، لأنه في داخلها سيجد كل شيء . وهو لهذا
يقول كلمته المشهورة : « كل شيء حق » . ومعنى هذا ان الانسان
الذى اعتبر نفسه المقياس الأوحده للحقيقة كان الحق هو مارآه حقا ،
والباطل هو مارآه باطلا بصرف النظر عن كل ماعدا ذلك . وهذا يترتب
عليه أن يصير نقض الحجج الغير ومحاولة إقناعه أو حمله على العدول عن
رأيه أو الحكم على هذا الرأي الأجنبي بالخطأ أو بالصواب مستحيلة .

هذا هو رأيه في الأحكام واعتباريتها ولا شك انه رأى يفقد
العمومية من كل حقيقة . وقد أراد أحد معاصريه أن يسأله عن حقيقة
الآلهة ليعرف هل هي متمشية مع قاعدته أولا ؟ فأجاب بما يأتي : « أما
الآلهة فلا أستطيع أن أعرف إذا كانوا موجودين أو غير موجودين ،
لأن في هذا الموضوع كثيراً من العقبات المتعارضة ، إذ هو مظلم والحياة
قصيرة » (١)

أما « جورجياس » فقد صدر في مذهبه عن فكرة « پارمينيد »
القائلة بوجود الموجود العام ثم تناول التعريف الذى وضعه « پارمينيد »
لهذا الموجود وحاول تطبيقه على الموجودات المحسة التى لا يؤمن إلا
بها ، فألغى هذا التطبيق محالا ، لأن موجود « پارمينيد »
ساكن ثابت ، بيد أن جميع المحسات متحركة متغيرة . وقد قاده هذه
النتيجة إلى الجزم بأن الكائن الذى زعم « پارمينيد » وجوده غير
موجود ألبتة . وإذا فرض وجوده جدلا كان من المستحيل على أى

(١) انظر فقرة ١٥ من الكتاب التاسع من « حياة الفلاسفة » لـ « ديوجين لارس »

شخص أن يعرفه . وإذا سلم جدلاً أيضاً أن شخصاً عرفه كان من المستحيل أن ينتقل هذا العلم إلى الغير .

ودليل العبارة الاولى هو ما نشاهده من أن جميع الكائنات المحسنة متغيرة ولا يوجد بينها كائن واحد ثابت كما قرر « پارمينيد » .

ودليل الثانية هو أن المعرفة وليدة الحركة بين العارف والمعروف أو بين الحاسة والمحس . ولما كان موجود « پارمينيد » — على التسليم بوجوده — غير محس فقد استحالت معرفته .

ودليل الثالثة هو أن ملقى العلم شخص آخر غير متلقيه . ولما كان كل فرد هو مقياس الحقيقة التي يعلمها فقد استحال أن يتبادل شخصان مختلفان علماً واحداً .

وبناء على كل هذا فليس شيء من أحكامنا العامة صحيحاً . ولا ريب أن من ينظر نظرة سطحية إلى هذه الجملة التي صرح بها « جورجياس » يخيل إليه أنها متناقضة مع رأى « پروتاجوراس » مع أن الواقع أنهما متحدان في نفس الفكرة ، لأن قول « پروتاجوراس » « كل حكم صحيح » ينصب على الأحكام الشخصية المنتزعة من المحسات . وقول « جورجياس » : « ليس شيء من أحكامنا صحيحاً » معناه : أننا لا نستطيع أن نعرف إلا الظاهر ، وهذا الظاهر متغير تبعاً لتغير الحواس المختلفة باختلاف الأفراد والتي يدل عدم استقرارها على أن الحقيقة الذاتية العامة لا وجود لها . (١)

من هذا كله يتضح أن هذه المدرسة مجمعة على إنكار الحقيقة المطلقة

(١) انظر صفحة ١٢١ من كتاب تاريخ الفلسفة لـ « جانين وسيبي »

وعلى القول بالحقيقة الاعتبارية . وقد بنت هذا الرأى على أساس صح
لديها وهو ان جميع المفاهيم الذهنية التى تكتظ بها رؤوسنا هى وليدة
الألفاظ التى تنطق حولنا . ولاشك أن هذه الألفاظ ليست ضربة لازب
ولاموضوعة تبعاً لقانون طبيعى ثابت ، بل هى اصطلاحية متغيرة متطورة
باختلاف البيئات والأزمان . وفوق ذلك فإن النطق بكلمة واحدة قد
يخلق فى رؤوسنا عدة مفاهيم متباينة تختلف وضوحاً وخفاء وقوة وضعفاً
باختلاف متعليلها وظروف تعقلهم إياها .

وإذا كان هذا هو كل مالمفاهيم الذهنية من قيمة فقد وجب أن
لأنحترم هذه المفاهيم الذهنية الواهية الأساس وأن لانا به للكليات المؤلفة
منها وأن لاينظر كل واحد منا إلا إلى الألفاظ وحدها وما تخلقه فى
نفسه من أفكار وأن يصدر حكمه بناء على هذه الأفكار ، مؤمناً بأنها
ليست متماثلة مع الأفكار القائمة برؤوس الآخرين ما دام هو غيرهم ،
وهم غيره .

ولا يخفى أن هذه الفكرة هى منشأ مذهب « اللفظية » أو « الاسمية .
Le nominalisme » . وقد هاجم « سقراط » هذا الرأى فى عنف وأثبت
أن المفاهيم ليست وليدة الألفاظ ، وإنما هى مدركات ذهنية ثابتة لا تتغير
تبعاً للكلمات . وزاد « أفلاطون » على ذلك أنها كائنات حقيقية لها
وجود ذاتى مستقل عن الأذهان وعن المحسات ، وأنها وجدت قبلهما .
ويسمى هذا المذهب بـ « الحقيقية : Realisme » . ولما جاء « أرسطو »
قرر أن للمفاهيم الذهنية وجودات حقيقية ولكنها تظل كامنة فى المحسات
إلى أن تقع عليها الحواس فتنقل صورتها إلى الأذهان وليس لها فى غير

هذين الموضوعين وجود . ويجب أن يسبق وجودها في الموضوع الأول وجودها في الثاني. ويعرف هذا المذهب بـ «المفهومية: Conceptualisme» وهذا المذهب الأخير هو الذي ذاع بين فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، فحملهم على الجزم بأن كل المفاهيم الذهنية منزعة من المحسّات وهو رأى خاطئ .

ونحن نرى بهذه المناسبة من الحق علينا للعلم أن نعلن هنا أننا إذا عذرنا الفلاسفة في اندفاعهم وراء « أرسطو » فلا نعذر المتكلمين الذين كان من الطبيعي أن تحول بينهم وبين اعتناق هذا الرأى الخاطئ عقيدتهم بتعلق علم الله وإرادته بالكائن قبل أن تتعلق به القدرة التجيزية . وسابقة تعلق العلم والارادة على تعلق القدرة التجيزية تقتضى سابقة الكائن المعنوى الذى يتعلق به العلم على الكائن المحس ، وهو عكس رأى أرسطو .

وياليت الأمر وقف بأولئك المتكلمين عند هذا الحد ، بل إن بعضهم حين أخرجهم منكرو الصفات بأنها تقتضى فى ذات البارى تركباً وتكثرأ قالوا : إنها لا تقتضى ذلك لأنها أمور اعتبارية . ولا ريب أن القائلين بهذا قد هروا فى مذهب السوفسطائيين وهم لا يشعرون . ولو كان الأمر الذى هروا فيه غير صفات البارى لكان الأمر نوعاً ، ولكن هذا هو الذى كان .

على أنى لا أدري كيف سوغ لهؤلاء القوم منطقهم أن يتعللوا صدور هذه الحقائق الكونية عن أمور اعتبارية مع انعقاد إجماع كل العقلاء فى الشرق والغرب على أن العلة الفاعلة يجب أن تكون أحق وأقوى وأكمل

من جميع منفعلاتها المتأثرة بها . كما هو منعقد على أن الحقائق الذاتية .
أسمى بكثير من الأمور الاعتبارية .

(د) أثر تعاليم هذه المدرسة

ولما استمرت هذه المدرسة في تلقين طلابها هذا الجحود الفادح
للحقيقة المطلقة شجعهم على الإلحاد الذي كان في الواقع نتيجة منتظرة
لهذه التعاليم الخطرة . فصرح « كاليكليس » وهو أحد مشاهير رجال
هذه المدرسة المتأخرين بأن فكرة الآلهة ليست إلا من خلق المشرعين .
ابتدعوها ليرهبوا بها الشعوب والجمهير فيذعنوا لقوانينهم ويخففوا من
جرائمهم بعض الشيء . وقد دفعتهم هذه التعاليم أيضاً إلى الانسياق في
تيار الفوضى الاجتماعية والهمجية الخلقية ، فأعلن « كاليكليس » كذلك
أن القوانين لم توضع إلا لمن بلغ بهم الضعف حداً يؤهلهم للخضوع لها
وأن أسمى الفضائل هي ما توصل الشخص إلى أغراضه في الحياة وتساوده
على انتصاره على خصومه . وقد انتهز أعداء السوفسطائيين من الفلاسفة
فرصة هذا التصريح الخطير فأعلنوا أن هذه المدرسة لا هم لها إلا إفساد
أخلاق النشء ودفعهم في تيار المنفعة الشخصية إلى هذا الحد البغيض .
وقد كان هؤلاء الخصوم معذورين بعض العذر في رميهم السوفسطائيين
بهذه التهمة ، لأن « كاليكليس » كان يأخذ على « جورجياس »
حياءه وتسامحه وطيبة قلبه . وهذا يبرهن من جانبه على أنه ليس رجل
فضيلة .

ولما رأى هؤلاء الخصوم أن هذه المدرسة تصرح بأنه لا يوجد في

الكون حق ولا باطل ، ولا حسن ولا قبيح ، ولا خير ولا شر إلا
 اعتباراً ، أذاعوا أنها مدرسة هدم لا بناء ، وأن كل همها هو تقويض
 المذاهب السابقة دون أن تحل غيرها محلها ، ولكن أولئك الخصوم
 — في رأى بعض المحدثين — كانوا واهمين في ذلك الزعم ، إذ أن
 هذه المدرسة كانت — في نظر ذلك البعض — إيجابية تنعطف إلى البناء
 أضعاف انعطافها إلى الهدم ، بل قد أعلن بعض مؤرخي الفلسفة أن
 المدرسة السوفسطائية كان لها في تكوين منهج « سقراط » و « مثل »
 أفلاطون ومنطق « أرسطو » أثر إيجابي بارز ، وجزموا بأن لها على
 فلسفة « باكون » أيضاً تأثيراً واضحاً ، وإنما كانت تبغى بناء متيناً
 مؤسساً على الحواس حتى تكون نتأجه صحيحة مسلماً بها من الجميع .
 أما أنا فأرى أن اثر السوفسطائيين على « سقراط » و « افلاطون »
 سلبى عكسى لا يشهد لهم بأنهم من انصار البناء ، بل على النقيض من
 ذلك ، لان رد الفعل الناشئ عن التلاعب بالألفاظ في بيئات السوفسطائيين
 هو الذى حمل « سقراط » على المغالاة في تحديد العبارات وجعلها نصاً
 في معانيها لا تقبل التأويل كما أن إنكار هذه المدرسة للحقيقة المطلقة هو
 الذى حذاه الى وضع أيدي تلاميذه وخصومه على هذه الحقيقة كما اشرنا
 الى ذلك في مقدمة كتاب « الفلسفة الشرقية » . على انه ينبغي ان
 يلاحظ ان هذا الخلاف قد نشب حول مذهب الزعماء المؤسسين لهذه
 المدرسة . اما المتأخرون من السوفسطائيين فالاجماع قائم على انهم كانوا
 هدامين مضللين انحدروا في هوة التمرية والتفريج وانغمسوا في حماة
 المنفعة الذاتية حتى اصبحوا مضرب المثل في المغالطة والتبليس واللعب

بالألفاظ ومصدر الخوف من فساد الحياتين : الأخلاقية والاجتماعية
في الدولة ، فحدا ذلك شيخ حكماء الاغريق ومنشئ فلسفتهم الروحية الى
إنشاء منهجه الحوارى الجليل الذى استطاع به ان يحطم قضاياهم الواهية
الأسس ، المتهارة الأركان والجزئيات ، على ماسنين ذلك فى الفلسفة
السقراطية .

(هـ) السوفسطائيون فى نظر العرب

لما أساءت سمعة المدرسة السوفسطائية فى عهد « سقراط »
و « أفلاطون » وحل اشتهارها بالمغالطة محل شهرتها بالحكمة وأخذ الواحد
من زعمائها يلقي خطبتين متناقضتين أو يكتب مقالين متضادين أحدهما
فى مدح شئ ، والثانى فى ذم هذا الشئ عينه فيجيد فى كلتا الحالتين ،
أو يصور للقارى ولدا يلطم أباه ثم يبرهن على صواب ما فعل ، أو مثل
ذلك من سلوك المناهج المعيبة التى أفقدت تلك المدرسة اعتبارها الاول ،
فتحولت كلمة « سوفسيم » الى « سوفستيك » وأصبحت مرادفة لكلمتى :
التضليل والتفويض تمام المرادفة . وما زالت كذلك حتى ترجمت الفلسفة
الاغريقية الى اللغة العربية فلم يلحظ تراجمة العرب المعنى القديم للكلمة ،
فاصبحت السفسطة عندهم عبارة عن المنطق الفاسد القضايا ، الباطل الجزئيات
وهذا حق من بعض الوجوه ، ولكنهم قد تخطوا فى تقسيم رجال هذه
المدرسة تخطا لاقتنا للنظر ، فزعموا انها تنقسم الى ثلاث فرق : العندية
والعنادية واللاأدرية . فالعندية ترى ان حقائق الأشياء تابعة لعقائد
المؤمنين بها ، لانهم هم اقيسة الحقائق . والعنادية تجزم بأن لا حقائق

في الكون ، لا في ذاتها ، ولا بالقياس الى المؤمن بها .

وأما اللاأدرية فهي التي تتوقف عن الحكم في كل شيء ، فهي لا تجزم بوجود ولا بعدم (١) . وقد تبعهم الاستاذ الشيخ أمين الخولي فيما ذهبوا إليه ، فقرر في مذكراته ان ما يسميه العرب بالعندية هو رأى « پروتاجوراس » وما يسمونه بالعنادية هو مذهب « جورجياس » (٢) .

اما الاستاذ يوسف كرم فقد ذكر لنا ان رأى « پروتاجوراس » هو ما سماه الاسلاميون بالعندية ، وان رأى « جورجياس » هو ما سموه بالعنادية ولم يعلق على هذا الرأى بما يفيد موافقته او اعتراضه (٣) وهذا خطأ وقعهم فيه اختلاف لفظى حاء في جملتين شهيرتين لزعمي هذه المدرسة : « پروتاجوراس » و « جورجياس » حيث قال الاول : « كل شيء حق » . فرد عليه الثانى قائلا : « لاشيء بحق » . وهذان التعبيران وإن ظهرا مختلفين إلا انهما متفقان تمام الاتفاق ، لان جملة « پروتاجوراس » : « كل شيء حق » أى في نظر من يعتقده . ومعنى جملة « جورجياس » : « لاشيء بحق » أى في ذاته . وكل منهما يؤمن تمام الايمان برأى صاحبه . ومن ظن من فلاسفة العرب ومن نهجوا منهجهم من المحدثين انهما مذهبان مختلفان فهو واهم .

(١) انظر صفحة ١٤ من الجزء الاول من كتاب « الفصل في الملل والاهواء والنحل » لابن حزم .

(٢) انظر صفحتي ١٤٩ من مذكرات الشيخ أمين الخولي

(٣) انظر صفحتي ٦٠ و ٦٢ من كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للاستاذ يوسف كرم .

أما ما يسميه العرب بفرقة « اللادرية » في هذه المدرسة فهو
خلط منهم لعل السبب فيه هو التباس إنكار الحكم العام الذي قال به
السوفسطائيون بالتوقف عن أي حكم كان وهو الذي قالت به
المدرسة « اللادرية » التي ظهرت بعد عصر « أرسطو » والتي سندرسها
في موضعها .

سقراط

نهرير

الآن وبعد ان مررنا بأدوار الفلسفة المادية التي لم تضع بين الانسان وغيره من الكائنات الحية إلا فروقا ضئيلة تافهة ظهرت في رأى الذريين القائلين بأن الروح مركبة من ذرات لطيفة ناعمة الملمس تمتاز عن الذرات الأخرى بخلوها من الاضطراب ، ولكن هذا التفريق الذى ظهر بين الانسان والحيوان في رأى الذريين برز في ثوب مادي يحيط من شأنه مهما حاولوا رفعه .

بعد أن مررنا بكل هذا نصل إلى دور الفلسفة الانسانية التي لم تحقق فائدتها العملية إلا على يدى شيخ الفلاسفة ، وأعظم حكمائهم خطراً ، وأكبرهم شأناً ، والذى لم يعرف التاريخ قبله في إفريقيا أحداً أغزر منه علماً ، ولا أعمق بحثاً ، ولا أدق تفكيراً ، ولا أسلم منطقاً ، ولا أجل نفساً ، ولا أعظم حكمة ، ولا أكثر تواضعاً ، ذلك هو إمام المفكرين ونبراس الباحثين ، أبو الفلسفة الأول ، ونصيرها الأوحد ! سقراط الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وحول تيارها من البحث في النظريات الجدلية إلى المعرفة الانسانية ، وتحديد الفضيلة الخلقية ! سقراط ذلك الفيلسوف المعلوم الند ، المفقود النظير ، الذى وضع الحجر الأساسى للفلسفة المعقولة منذ عصره إلى هذا اليوم ، والذى مد

أغصان دوحة الفلسفة حتى جعلها تتناول علم الأخلاق لا كشيء أجنبي عنها ، ولكن كجزء منها ، والذي أنار الطريق للمدرسة « الاسكوتلاندية » قبل وجودها بأكثر من ثلاثة وعشرين قرناً بنظريته الشهيرة : « لا علم بلا فضيلة ، ولا فضيلة بلا علم ، كما لا جهل بلا رذيلة ، ولا رذيلة بلا جهل » والذي كان أول من فرق بين المعرفة العامة والمعرفة الفلسفية . وكان أول من نعت الاله بنعوت لا يلاحظ عليها أكثر الفلاسفة إلهية وأدخلهم في باب إجلال الله وتقديسه أى نقص أو اعتراض !

سقراط الذى سلك إلى إقناع تلاميذه وخصومه مسلكاً لم يسبقه إليه فيلسوف فى بلاد الاغريق كافة ألا وهو مسلك المحاوراة المؤسسة على قضايا ، سداها الواقع المشاهد ، ولحمها المنطق المستقيم ! سقراط . الذى ضحى بحياته فى سبيل إيمانه بمبدئه ، وفضل مغادرة الحياة على العدول عن عقيدته التى كانت تجرى من نفسه مجرى الدم من الإنسان !

(١) حياته

ولد هذا الفيلسوف العظيم فى أتيننا سنة ٤٧٠ قبل المسيح من أب مثال حاذق فى صناعة التماثيل يدعى : « سوفرونيسك » ، وأم قابلة تدعى : « فيناريت » ماهرة فى مهنتها مهارة جعلته يضع نصب عينيه منذ نعومة أظفاره أن يبرع فى تخليص المعانى من مبانيها ، كما برعت أمه فى تخليص الأطفال من أرحام أمهاتهم . ولما ترعرع بدأ ثقافته بدراسة الدين الاغريقى ، ثم أعقب ذلك

بدراسة متينة للرياضة والفلسفة فهذب بمخلفات : « پارمینیڈ » و « هیراکلیت » و « أناجزاجور » و « أمبیدوكل » . ولكن يظهر أن أكثر المذاهب أثراً في نفسه كان مذهب « زينون الایلیائی » لأنه كان معجباً بطريقته في الجدل والحوار .

ولقد كان في شبابه على صلة بـ « پروتاجوراس » و « جورجياس » و « پروديكوس » وغيرهم من زعماء السوفسطائيين . ولعل هذه الصلة كانت أحد الأسباب التي خدعت « أريستوفان » حتى حملته على أن يقول عنه : إنه كان سوفسطائياً .

وبعد أن أتم ثقافته بدأ حياته العملية في حانوت أبيه فاخذ يزاول صناعة نحت التماثيل والاتجار فيها ثم لم يلبث أن نبذ هذه المهنة المادية نبذ الزوارة وقذف بنفسه في محيط الفلسفة الهائج المضطرب فاخذ عواصفه ، وسكن أمواجه . وحول ماء من ملح أجاج إلى عذب فرات ، ومهد صفحته لمرور سفن العقول البشرية من أحد شاطئيه الى الآخر في سلام ووثام . وذلك لانه حين زاول مهنة الفلسفة وجد جوها ملبدا بالسحب الكثيفة التي نشرها في أنحائه السوفسطائيون باعلانهم أن الحقيقة المطلقة غير موجودة ألبنه ، فكان ينبغي أن يكون المتعرض لخصومتهم واسع العلم ، قوى الحججة ، رضى الخلق ، صلب العزيمة ، ليتمكن من دحض تهريجاتهم الشنيعة التي اغرت الشباب الاتيني إلا أقله ، وكذلك كان « سقراط » فاستطاع أن يقهر كل أولئك الفلاسفة السوفسطائيين وأن يفهم مواقف الخجل من آرائهم ويقطع حججهم قطعاً يدرجهم في صفوف العامة والجاهيلين .

لم تكذب انتصارات «سقراط» على السوفسطائيين تذايع على حقيقتها
وبهذه الصورة الفخمة حتى سرت في أتيننا من أقصاها إلى أدناها روح
قوة واحترام لهذا الفيلسوف الجديد الذي بدأ يحطم كل تلك الآراء
القديمة التي لم تكسب الشعب شيئا غير الاضطراب والارتباك ، ولكن
ليس معنى هذا أن الشعب الأتيني قد فهم منهج «سقراط» وأدرك غايته
النبيلة التي كان يرمى إليها أو عرف كيف يفرق بين الفلاسفة القدماء
وما سقطوا فيه من تناقض واضطراب ، وبين السوفسطائيين وما جحدوه
من حقيقة مطلقة ، وبين «سقراط» وما ابتدعه من منهج مستقيم ،
ومنطق سديد ، وفلسفة تأكدية ، كلها إيجاب وثقة بتلك القوة العليا
التي ابتدعت الكون ولا تزال كما ستظل ساهرة على حراسته وتنظيمه
وتنسيقه ، والتي لا يفوتها من حركاته كبير ولا صغير ، ولا يعزب عنها
من خطرات أفراده تغير ولا قطمير كما سنوضح هذا في موضعه .

لم يكن الشعب الأتيني قد بلغ من الدقة حدا يؤهله إلى فهم هذه
التفاصيل العلمية القيمة ، وإلا لما وقع شيء مما كان من محاكمة «سقراط»
والحكم عليه بالاعدام ، وإنما كل ما كان يعرفه الشعب الأتيني في هذا
الموضوع هو أن فيلسوفا ظهروا في عالم التفكير ، ومهمته هي هدم
السوفسطائيين ، ولم يفهم هذا الحكيم الجليل حق فهمه إلا أعداؤه
وأصدقائه وتلاميذه من الخاصة والحكام .

ارتفع ب «سقراط» مجده الناجم عن عبقريته وصفاء نفسه إلى أسنى
آواج الحياة الأتينية وجرف أمامه كل التقاليد ، وفوق ذلك فقد انتصرت
الديموقراطية في عهده وهزمت أمامها الارستوقراطية القاسية التي لم تكن
تبيح لابن مثال وقابلة أن يرقى إلى أحد مقاعد مجلس الشيوخ الذي كان فيامضى

لا يسمو إلى عتباته إلا كل عريق المولد في نظر هذا الشعب الممتاز ، ولكن
« سقراط » لم يغتر بمنصبه في مجلس الشيوخ فلم يضع قدمه في قاعة
المجلس حتى أخذ يهاجم كل ما يراه سيئاً من عادات أتيننا وتقاليدها
وتشريعاتها ، فكانت هذه الجرأة الفائقة من جانبه علة القضاء على حياته
إذ لم يكد يظهر بهذه الآراء حتى عده الناس عدواً لدوداً لدساتير بلاده
وقوانينها واعتبروه متهجماً على طقوسها وأسابيل الحياة فيها وأدرجوه ضمن
قائمة الثائرين الذين لا هم لهم إلا معاداة الأنظمة المقررة . وفي الحق أن
« سقراط » كان صريحاً صراحة لا تلتئم مع عقليات الأتنيين في ذلك
العهد ، فعاداه السوفسطائيون ، لأنه كان يسخر منهم في منهجه سخرية
لاذعة . وخاصمه الشعراء ، لأنه كان يتهمهم بأنهم لا يدرون ما يفعلون
ويهرفون بما لا يعرفون وبأنهم فوق ذلك مضلون مغرورون . وتربص
السلاسة به الدوائر ، لأنه كان يتهمهم علناً بالزذيلة ويلقي على كواهلهم
وحدهم تبعة فساد أخلاق الشعب الأتيني ، وليس هذا فحسب ، بل قد
خاصم الشعب كله حين رفض الاشتراك في الحكم بالاعدام على القواد
المنهزمين الذين انعقد الاجتماع على إعدامهم ثم صادم الطغاة الثلاثين الذين
كانت القلوب تضطرب فرقا أمام بطشهم .

وأخيراً أعلن أن القوتين : التشريعية والتنفيذية يجب أن تكونا
في أيدي أعقل رجال الدولة وأكثرهم حكمة ، لافي أيدي أولئك الذين
رفعتهم الظروف الهوجاء إلى مالا يستحقون من المناصب فلم يكد يذيع
هذه الآراء الخطرة حتى حقد عليه الجميع ودفع زعماء الديوقراطية ثلاثة
رجال إلى اتهامه رسمياً بأنه سب الآلهة وأهان دين الدولة وقال بأنه جديد

وأفسد الشباب . وهؤلاء الثلاثة الذين وقعوا عريضة اتهام « سقراط »
هم : « ميليتوس » الشاعر ، و « أنيتوس » السياسي و « ليكون »
الخطيب .

وقد صادفت هذه الحالة رد الفعل الذي حدث بعد انتصار الديمقراطية
التي كانت تحمل في نفسها للفلاسفة حقداً لا يقل عن حقدها على
« الارستوقراطية » فتكاثفت هذه العوامل كلها على محاكمته . وقد
بدى في هذه المحاكمة على عجل فعين ذوو الشأن القضاة الذين
سيحاكمونه ، فنصح له فريق من أصدقائه أن يتصل بهؤلاء القضاة ،
ليفهمهم وجهة نظره ، فضحك سخريه من هؤلاء الناصحين وصرح بأنه
أرفع من أن يهين نفسه بالتزلف إلى هؤلاء الأشخاص الذين هم في
نظره غير جديرين باكتراثه لأنهم من خصوم الفضيلة .

وكانت أخرى كلماته التي نطق بها أمام القضاة هي العبارة الآتية :
« لقد حان الوقت الذي نفترق فيه : أنا إلى الموت ، وأنتم إلى
الحياة . فأينا صاحب الحظ الأفضل ؟ لا أحد يعلم ذلك إلا الإله » (١)
وقد قص علينا « أفلاطون » صيغة دفاعه النبيل عن نفسه أمام قضاته
وكيف أنه رفض الهروب من السجن في شتم وإباء حين هبأه له أحد
تلاميذه المخلصين قبيل موته ، لأنه اعتبر هذا الهروب رذيلة فضلا عن
كونه خروجا على قوانين البلاد .

ولما حان أوان شرب السم تناول الكوبة مترعة بالزعاف ، والبسمة

(١) انظر صفحة ٢٧ من كتاب « صور ومذاهب الفلاسفة » تأليف « فيكتور

ديبلوس » .

لاتفارق ثغره ، وفارق الحياة بعد محاورة شيقة دارت بينه وبين أحد
تلاميذه في شأن خلود الروح .

(ب) أخلاق الشخصية

كان صبوراً ييسم للمتعاب ويبش للآلام . بيئة لا يعرف لها نظير .
ومن آيات ذلك أنه ابتلى بزوجة شرسة سيئة الطباع إلى حد لا يحتمل ،
فكان يقابل شراستها بصدر رحب ووجه طلق ، بل قد روى عنه أنه كان
يقول : إني مدين لسوء طباعها بفضيلة الصبر . وأكثر من ذلك أنه
غرس في نفس ابنه منذ نعومة أظفاره احترام هذه الأم وإجلالها رغم
هذه العيوب التي تتنافى مع أى احترام .

وكان شجاعاً لا يبالي بالارزاء والنكبات ولا يتعلق بأهداب الحياة .
ومن دلائل ذلك أنه حين التحق بالجيش الأتيني كان من أعلى مثل
الشجاعة التي تتطلع إليها النفوس الكبيرة ولا تكاد تلحقها . وقد سجل له
التاريخ انتصارين باهرين أحدهما في موقعة « پوتيديه » والثاني في موقعة
« ديليوم » . وقد أبدى في الموقعة الأولى مع الشجاعة مروءة وشهامة
فادركني المثال في مثل هذه المواقف ، إذ خاطر بنفسه ، لينقذ « ألسيبياد »
الذي كان قد هوى جريحاً بين صفوف الأعداء .

وكان على النفس لا يهاب في سبيل الحق الإهانة والازدراء من
المبطلين ولا يكثر بمقاطعة المضللين مهما عظمت شؤونهم أو علت أقدارهم
بل قد رحب بالموت فعلاً حين وقف الموت مع الحق في صف واحد
وئذ الحياة نبذ النواة حين اعتنقت الباطل والضلال .

وكان متواضعاً إلى حد بعيد ، فقد استعظم على نفسه كلمة « حكيم »
حين تنبأت بها له كاهنة « ديلف » وأعلن أنه لا يستحقها كما أسلفنا ،
بل ذهب به تواضعه إلى حد أنه كان يستنكر على تلاميذه تسميته
بالأستاذ ، وكان يعلن أنهم أصدقاؤه لا تلاميذه . وكان لا يمتنع عن أن
يجيب أى سائل عن أى سؤال ولا يتحرج عن أن يعقد محاورة بينه
وبين أجهل الناس وأتفههم قدراً ، أملاً في أن يثقف الجاهل ويهدي
الضال ويسمو بالوضع .

وكان عفيفاً يترفع عن الشهوات ويستعين بالذائد الحسية على اختلاف
ألوانها فلا تستطيع كل فتن الحياة مجتمعة أن تنال من نفسه
أدنى منال .

وكان يوصى دائماً بمحاربة الميول المادية التي تزيد على حد الاعتدال ،
ويعلن أنها هي التي تهوى بالإنسان إلى صفوف الحيوانات .

وكان في مهاجماته لتلك النزعات المادية قوى الإرادة قوة كانت تصل
في كثير من الأحيان إلى حد القسوة ، ولكنها قسوة مصوغة في
ألفاظ وديعة وعبارات لينة . ولهذا لم يفلت أحد من التأثير بها حتى
أبحن الشبان وأميلهم إلى الدعارة والفجور وليس أدل على ذلك من تأثر
« ألسيبياد » قريب « پيريكليس » — وكان أ فجر شباب أتيننا على
الاطلاق — بتلك الحملات السقراطية الموجهة إلى المجنون ومن انزعاجه
منها إلى حد الاضطراب . وإليك هذا النموذج الذي يصور لنا به
« أفلاطون » على لسان هذا الشاب انزعاجه أمام تأنيبات الحكيم العظيم

فيقول رواية عن « ألسيبياد » ماملخصه :

« إن سقراط ذلك الرجل الذى ليس فى ظاهره أية مسحة من جمال ، بل القبيح المنظر كان يحتوى فى داخله على سمو غريب لا يكاد يتصل بأحد من بنى الانسان حتى يفتنه ويخضعه لما يريد . وها كم الأثر الذى كانت خطبه تتركه فى نفسى وتحملنى على أن أوجه إليه هذه العبارات :

حينما تتكلم أمامى ، قلبي يخفق بقوة ، إن كلماتك تسيل الدموع من عيني ، ولست أنا الوحيد فى ذلك بل إننى أرى عدداً كبيراً من الناس يشعرون بنفس الانفعال الذى أشعر به . إن « پيريكليس » وخطباءنا الآخرين العظماء كانوا يظهرون لى فصحاء بدون شك ولكنهم لم يشعرونى بشيء يشبه هذا ، فروحى لم تكن تضطرب عند سماع خطبهم ولم تكن تحس بمهانة أو سخط على نفسها بسبب العبودية التى كانت ساقطة فيها ، فى حين أننى كنت وأنا أسمع « سقراط » دائماً مستعداً للتفكير فى أن الحياة على النحو الذى كنت أحياء ليست جديرة بالبقاء . بل إن سقراط وحده هو الذى جعلنى أحمر خجلاً ، لأننى كنت أدرك أننى لن أستطيع أن أعارض فى نصائحه ، ومع ذلك فحين كنت أفارقه لم أكن أجِد القوة التى بها أتخلّى عن إرضاء الجماهير » (١)

وكان زاهداً متقشفاً يحترق المادة ويزدرى كل مظاهر الحياة ، يسير فى الطرقات حافى القدمين ، على جسمه عباءة مرقعة وقيص بال . وطالما قاوم البرد ليالى ، والجوع والعطش أياماً . وقد اشتهر بهذه الأخلاق

(١) انظر صفحتي ١٠ و ١١ من كتاب « ديابوس »

العالية شهرة دفع الممتازين من معاصريه إلى الإيمان بأنه في مرتبة
لا تشبه مراتب البشرية .

ولم يكن يشغله في الحياة إلا التبشير بالفضيلة في شوارع أتيننا ،
ولكنه كان تبشيراً مبتدئاً يسير على نسق منهجه الحوارى الذى أخضع
له كل ما عرض له من مسائل وموضوعات والذى سنتحدث عنه
بعد قليل .

(ج) مصادرنا عنه

لدينا عن « سقراط » ستة مصادر قديمة تختلف قوة وضعف وثقة
وارتباب باختلاف أصحابها ومنزلاتهم العلمية وهى : (١) « أريستوفان »
(٢) « أفلاطون » (٣) « كزىنوفون » (٤) « أرسطو » (٥) شذرات
من مخلفات « فيدون » و « إيشين » تلميذى « أفلاطون » .
(٦) روايات شعبية شفوية .

فأما « أريستوفان » فقد كتب فى سنة ٤٢٣ قصة شيقة ، عنوانها
« الضباب » أصد فى « سقراط » على المسرح كمثل أعلى للسفسطة .
وتعتبر هذه المسرحية من ألدع ألوان الهجاء الذى وجه إلى « سقراط » .
والاجماع الذى عليه النقاد الآن فى أوروبا هو أن « أريستوفان » قد
ضل فى هذا الموضوع ضلالاً بعيداً فخلط بين سقراط وخصومه .

وقد أوقعت هذه المسرحية بعض من تناولوا « سقراط » فى الخطأ
فظنوا أنه كان فى أول حياته الفلسفية سوفسطائياً ، وهذا جلى البطلان

كما أسلفنا . ويظهر أن ارتداء « سقراط » ثوب السوفسطائيين أثناء
محاوراته معهم ، ليدحض حججهم من جهة ، وللصلة التي أسلفنا لك أنها
كانت بينه وبين « پروتارجوراس » و « جورجياس » من جهة
أخرى هما اللذان هويا بأريستوفان في حضيض هذه الزلة التاريخية . وهذا
كله إذا لم يكن « أريستوفان » سيء النية نحو « سقراط » خصوصاً
وقد علمنا أن « أريستوفان » كان من أشهر مشاهير المتنطعين المتعصبين
للقديم في أتيننا ، وأنه كان أحد العوامل الهامة التي أثارت الشعب ضد
« أناجزاجور » من أجل خروجه على القديم ، فكيف هو بازاء
« سقراط » الذي أعلن استهائته بكثير من التقاليد الأتينية القديمة
الفاصلة وتمسك بوجوب هدمها وقال بالاله الأوحده وأثنى ثناء عاطراً على
ألوهية « أناجزاجور » التي أسخطت المتعصبين وفي مقدمتهم « أريستوفان »
أما مؤلفات « أفلاطون » فتعد بحق أوثق المصادر التي كتبت عن
« سقراط » ورسمت أصدق صورته وأحقها . وكل ما يؤخذ على هذه
المؤلفات هو أن أسلوب المحاورات الذي كتب به « أفلاطون » قد
يكون مقيداً تقييداً لا يضمن النجاح التام في المهمة المقصودة للمؤلف ،
وأكثر هذه المحاورات قيمة في رسم « سقراط » هي المحاورات التي
تلت وفاته مباشرة . ومن هذا القسم كتابا ثناء سقراط وكريتون .

وهناك قسم آخر من محاورات « أفلاطون » عرض للذكر
« سقراط » ولكنه ليس ثقة في تاريخ هذا الحكيم ولا ينبغي أن
يعتمد عليه في دراسته ، لأن مؤلفه لم يرد به تصوير « سقراط » على
حقيقته ولم يكتبه على أنه تاريخ لأستاذه كما فعل في القسم الأول ، وإنما

قصد رسمه كمثل أعلى يجب أن يحتديه البشر ، أو كرمز يضعه على المسرح ، ليجرى على لسانه النظريات التي كان يريد « أفلاطون » أن يلقنها تلاميذه في « الأكاديمي » . ومن هذا القسم كتب : « المأدبة » و « فيدون » و « تيتيت » و « پارمينيد » .

وأما « إكزينوفون » فقد وضع عن « سقراط » كتابا بعد موته بنحو ثلاثين سنة ، وهو كتاب نافع من بعض الوجوه ، ولكنه لم يرق الفلاسفة أولا لأن مؤلفه في نظرهم مؤلف عادي تقصر به مداركه عن تحليل « سقراط » . ثانياً : لأن هذا المؤلف قد فارق سقراط في أخصب سني حياته ، وهي الأعوام الأخيرة من عمره . ولهذا جاء الكتاب راسماً شباب « سقراط » لا نضوجه وكماله العلميين .

أما « أرسطو » فلم يبق لنا مما كتبه عن « سقراط » إلا قطع وشذرات متناثرة ، ولكن إليها — فيما يظهر — يرجع الفضل في إثبات ما قصد « أفلاطون » به من مؤلفاته تسجيل تاريخ حياة « سقراط » وما قصد به رسم الصورة الرمزية التي ينبغي أن تحتذى وما أراد به بسط مذهبه هو على لسان « سقراط » إذ لولا أن « أرسطو » أنار الطريق للباحثين المحدثين لاختلط عليهم الأمر في هذه المسألة ، ولنسبوا إلى « سقراط » ما لم يقل به . وأما « فيدون » و « إيشين » فقد تركا أيضاً عن « سقراط » شذرات بسيطة ، ولكن أهميتها لا تجحد ، لأنها كشفت بعض نواح في « سقراط » كانت ستظل غامضة لولا هذه الشذرات .

وأما الروايات الشفهية فقد عثر عليها الباحثون مثبتة في مؤلفات

« فرفيوس » و « الايبيكوريين » وهى ليست موضع ثقة من العلماء لأنها تصور « سقراط » على صورة سيئة لم يقرها أحد من معاصريه أو من أخلافه الثقات .

(د) منهجا هذا الحكم

كان « سقراط » — كما يلاحظ الأستاذان « چانيه » و « سيائى » — أكثر تواضعا من الفلاسفة الأولين الذين ادعوا محاولة معرفة الكون كله : مبدئه ومصيره ، ثم أتوا لهذه المشكلات بحلول متناقضة لم تكشف شيئا من تلك الأسرار . أما هو فقد اكتفى بأن يحصر فلسفته فى معرفة كل واحد نفسه ، وأكد أن هذه المعرفة هى أساس كشف كل سر وهو فى هذا يقول :

« إن الحقيقة ليست خارج نفوسنا ، بل هى فى داخلها أو على الأقل : إننا نجد فى داخل نفوسنا القضايا الكفيلة باكتشاف هذه الحقيقة » (١) .

وعلى هذا الجوهر : « إعرف نفسك بنفسك » قد أسس « سقراط » فلسفته ومنهجه فى الحوار والجدل .

١ - المنهج الأول

يختلف كل واحد من منهجى « سقراط » عن الآخر اختلافا قويا . فاما الأول فهو الذى كان يستعمله مع تلاميذه والخالى الذهن فحسب ،

(١) انظر صفحة ٩٣١ من كتاب « چانيه » و « سيائى »

فيتدرج بهم من المحسوس إلى العقول ، ومن بسائط الأشياء المادية إلى
معتقدات النظريات الفلسفية ، ليهديهم عن طريق الاقتناع إلى معرفتهم أنفسهم
بأنفسهم ، وبالتالي إلى ما يجب أن يهتدوا إليه من حقائق واعتقادات .
وإليك نموذجاً من هذا المنهج الأول الذي كان يسلكه لهداية
أصدقائه وتلاميذه إلى الحق والخير :

سأل يوماً « سقراط » اكزينوفون :

أتعرف أين يباع الخبز ؟

اكزينوفون : يباع في مكان كذا .

سقراط : وأتعرف أين يباع اللحم ؟

اكزينوفون : في مكان كذا .

سقراط : وهل تعرف أين تباع الأقمشة والاحذية ؟

اكزينوفون : إنها تباع في السوق .

سقراط : وهل تعرف مصدر الفضيلة أو الخير المطلق ؟

اكزينوفون : كلا .

سقراط : أليس من العار أن تعرف مصدر الخبز واللحم والأقمشة

والأحذية وتجهل مصدر الفضيلة مع أنها الميزة الوحيدة بين الإنسان

والحيوان ؟

ومن تلك الأمثلة أيضاً محاوره « سقراط » مع « كراميد » ذلك

الشاب المستقيم الذي كان مثال التواضع والاعتدال دون أن يعرف ماهو

التواضع ولا ماهو الاعتدال ، فأخذ « سقراط » يحاوره حتى أثبت له

أن مآتي جهله بهاتين الفضيلتين هو جهله بنفسه ، ولو أنه عرف نفسه لعرف كل فضيلة .

ومنها أيضا محاورته مع « لا كيس » و « نيسياس » الجنديين اللذين كانا مثالي الشجاعة والبطولة دون أن يعرفا معنى الشجاعة والبطولة فأخذ الحكيم يجادلها حتى أبان لهما أن الصورة التي في رأسيهما عن الشجاعة صورة زائفة ، وأن السبب في زيفها هو جهل كل منهما بنفسه . ومن ذلك أيضا جدله مع « إيتيفرون » ، ذلك الرجل الذي كان مثالا عمليا للتدين والتقوى ، فأخذ « سقراط » يحاوره حتى أبان أن له فكرته عن التقوى خاطئة ، وأنه يسير في حياته العملية على ضلال مبين وأن السبب في هذا هو جهله بنفسه (١) .

٢ - المنهج الثاني أو السخرية

أما المنهج الثاني فهو الخاص بخصومه في الرأي وأعدائه في الفكرة وكان يقسمه إلى مرحلتين : الأولى سلبية ، وفيها يجارى خصمه في ضلاله ويغريه بليته ومجاراته إياه حتى بهوى به إلى حضيض التناقض أو الخطأ . فإذا أوصله إلى هذا الحضيض تمسك عليه بما سقط فيه ، وأخذ يتهم به ويبدى للاس خطأه وتناقضه حتى يحقنه عليه ويثير ثأره ويخرجه عن طوره ، فزيد حجته ضعفاً ويكثر منطقته اضطراباً وتناقضاً . وحين ذاك لا يسعه إلا التسليم بما يقول . وتندثد يعد « سقراط » نفسه قد نجح في انتزاع الأباطيل من نفس خصمه . وهذا هو غايته الوحيدة

(١) انظر صفحة ٩٣ من كتاب « برهيبه »

من سخريته اللاذعة التي كانت يصل بها خصومه ناراً حامية ،
لا عن خبث وشر ، وإنما ابتغاء هدايتهم وإرشادهم . وهو لهذا يقول :
« إن السخرية هي التي تخلصنا من الخطأ وتعد عقولنا لقبول المعرفة ،
وإنها هي أمضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل (١) . فإذا نال
بغيته من السخرية بدأت المرحلة الثانية التي تتناول موضوع المسألة المنشورة
بينهما على بساط البحث .

وهذه المرحلة هي الإيجابية التي يقصد منها ملء النفس بالمعارف
الصحيحة بعد تطهيرها من الخاطئة وهي التي تبدأ ببناء قضايا على جزئيات
بديهية مؤسسة على أبسط قواعد المنطق وأصحها للوصول منها إلى نتائج
مجهولة تفيد الإنسانية . ولهذا فـ « سقراط » يقول : « إن مهمتي هي
مهمة القابلة أستطيع - بوساطة معرفتي قدر نفسي - أن أميز بين الحق
والباطل ، وأنزع الأول من الثاني كما تنزع القابلة الطفل من رحم
أمه » (٢) .

وهناك نموذجاً من هذا المنهج الثاني الذي كان يسلكه مع خصومه
من السوفسطائيين والمغرورين الذين غالوا في ثقتهم بأنفسهم إلى حد أنهم
كانوا يعتقدون أنهم لا يخطئون .

حاور « سقراط » يوماً « أوتيديم » السوفسطائي فاعترف « أوتيديم »
له بأنه يتمنى أن يكون آمراً ، ولكن لكي يشغل هذا المركز يجب أن
يكون عادلاً ، لأن العدل ضروري للحكام . فلما سمع منه « سقراط »

(١) انظر صفحة ٩٣٢ من كتاب چا نيه و « سي اي »

(٢) انظر نفس الصفحة من الكتاب المذكور

هذه الكلمة سألها : ما هي العدالة ؟ فأجاب قائلاً : إن الرجل الظالم هو الذي يكذب ويسرق ويخدع . فقال « سقراط » : ولكن توجد حالات يسمح فيها بالكذب والسرقة والخداع حينما يتعلق الأمر مثلاً بأعداء الوطن - وإذا ، فيجب أن نقول : إن هذه الأعمال لا تسمى ظلماً إلا إذا لحقت بالأصدقاء ، ومع ذلك أفليس هناك حالات يسمح فيها بهذه الأعمال مع الأصدقاء أنفسهم ؟ ومثال ذلك أن القائد يستطيع أن يكذب على جيشه لتشجيعه ، وأن الوالد يستطيع أن يخدع ابنه ليتناول الدواء - وإذا ، فلنقل إن الرجل الظالم هو الذي يكذب على أصدقائه ويسرق منهم ويخدعهم ليضرهم (١)

ولاريب أن « أوتيديم » رأى نفسه بازاء هذه السخرية مضطراً إلى العدول عن هذا التعريف الذي وضعه للعدالة بعد أن ثبت له أنه تعريف فاسد .

والذي هو أقسى من ذلك وأدخل في باب السخرية اللاذعة ذلك النقاش الذي دار بينه وبين « جلو كون » وهو شاب متكبر مغرور كان يزعم لنفسه أنه من رجال السياسة الذين سيستولون على الحكم في البلاد وكان « سقراط » يعلم أنه من الجهال الذين لا يعرفون أقدارهم ، فاشتبك معه في حوار أبان له فيه أن الإنسان لكي يشتغل بالسياسة يجب أن يعرفها ، وهو لا يعرفها إلا بدراسة الأفرع المختلفة فيها .

ومما وجه إليه في نقاشه معه ما يلي :

س - أليس من الجلي أنك إذا أردت أن يعظمك الشعب يجب

(١) انظر صفحة ١٧ من كتاب ديلبوس

عليك أن تقدم خدمة إلى الجمهورية ، فهل تريد مثلاً أن تغنيها ؟

ج - إننى أود ذلك .

س - أفليس الطريق الناجع لاغنائها أن تزيد فى دخلها ؟

ج - إن هذا طبيعى .

س - قل لنا إذا ، من أى المصادر يتكون اليوم دخل الدولة ؟

وما أرقام هذا الدخل ؟ .

ج - أقسم بـ « زوس » أننى لم أفكر فى ذلك قط .

س - قل لنا على الأقل : ماهى نفقات المدينة ؟

ج - إننى لم أنشغل قط بهذا أيضاً .

س - قل لنا على الأقل : ماهى قوى دولتنا فى الأرض وعلى

البحر ؟ وماهى قوى أعدائنا ؟ .

ج - حقا يا « سقراط » إننى لا أستطيع أن أجيب على هذه

الأسئلة بدون تحضير .

ولكن « سقراط » لم يعفه من هذا الموقف بل أخذ يضايقه ويوجه

إليه أسئلة مختلفة عن مقادير مافى الدولة من حبوب وعدد مافىها من

مناجم وغير ذلك من مواردها حتى ضيق عليه الخناق دون أن

يظفر منه بجواب واحد ، فاستخلص من ذلك الحكم الآتى وهو :

أنه لا يستطيع أحد أن يدير منزلاً خاصاً دون أن يحيط علماً بجميع حاجاته ،

فكيف إذا تعلق الامر بالدولة ؟ .

وبعد أن انتهى من هذا الحكم وجه إليه ساخرًا هذا السؤال :

حيث إنه تبين أن من الصعب عليك أن تشغل بسعادة أسر الدولة .

الكثيرة ، فلماذا لا تشغل على الأقل بسعادة أسرة واحدة وهي أسرة
عمك التي هي في أشد الحاجة إلى الاسعاد ؟

ج - إن من المؤكد أنه لو سمع هذا العم نصائحى لكنت نافعا
لأسرته .

س - ماذا ؟ أنت لم تستطع أن تقنع عمك وحده ، ومع ذلك تريد
أن تقنع جميع الأتنيين ومن بينهم عمك . (١)

بذلك المنهج الأخير استطاع هذا الحكيم الجليل أن يقضى على
المدرسة السوفسطائية ذلك القضاء المبرم الذى حدثنا به تاريخ الفلسفة في
مفاخرة ومباهاة ، وأن يقوض نفوذها بالرغم من استفحال داءها ، وامتداد
جذور وبائها ، واستعصاء دوائها .

(هـ) مبتدعات سقراط

أنبأنا « أرسطو » في كتاب ما بعد الطبيعة « أن سقراط ابتدع
شيئين : الاول الخطب الاستنباطية ، والثانى التعريفات العامة » .

وفى الحق أن أبرز نواحي « سقراط » الفلسفية هي ناحية الاستنباط
الصحيح المؤسس على البديهيات الجزئية الظاهرة وتدعى هذه الطريقة
بطريقة العقل الصادر من الخاص الى العام ، أو من الجزئى الى الكلى :
« induction » .

وقد كان يستخدم هذه الطريقة في تعقلاته دائما ، فتارة يصعد من

(١) انظر صفحة ٦٥٠ من « چانيه » و « سياي »

الجزئيات الى الكليات بعد أن يستقرئها ويتثبت من انضوائها تحت علم
صفات عامة تجمعها كلها ثم يستخلص من ذلك قاعدة صحيحة مسما بها
من الجميع ويدعى هذا الفرع من تلك الطريقة بالاستقراء . وتارة اخرى
يقيس بعض الجزئيات على البعض الآخر فينتج له من ذلك مجهول
يلعب من الصحة حد الضروريات . فالنوع الأول يتحقق في كل كلية
يتوصل اليها بالاستقراء . ومثال ذلك : (ألف) متحرك ، وكل متحرك
متغير ، فألف متغير ، أو (باء) متغير ، وكل متغير قابل للفناء ، فباء
قابل للفناء . ومثال النوع الثاني ما يأتي .

إن وجود القصيدة يستلزم وجود الشاعر ، ووجود التمثال يستلزم
وجود الممثل ، فكذلك وجود هذا الانسجام العجيب الموجود في الكون
يستلزم حتما وجود قوة عاقلة مدبرة صنعه . وهي الآن تتولى تنظيمه .
ويدعى هذا الفرع بقياس النظير على نظيره .

هذا هو أول مبتدعات « سقراط » أما الثاني وهو التعريفات
العامة ، فقد استخدمه هذا الحكيم في تحديد طبائع الاشياء تحديدا علميا
جامعا مانعا ، وقد توصل بوساطته إلى إثبات أن النفس هي العضو
الطبيعي للتفكير البشري كما توصل منه أيضا إلى تحديد معاني : الخير
والفضيلة والقانون الغير المكتوب .

وقد اتهم بعض المؤلفين المحدثين « ارسطو » بأنه لم يختص
« سقراط » بالتعريفات العامة إلا ليحط من أقدر « فلاطون » بأسناده
للتقليد الضيق اليه . ولكني أنا أرى أن « سقراط » هو أول من
وضع قاعدة التعريفات العامة المحددة في اغريقيا . وقد دفعه إلى ذلك

إفراط السوفسطائيين في التلاعب بالالفاظ • فلما جاء « أفلاطون » كان أول من قال بانفصال عالم « المفاهيم » عن عالم الازهان والكائنات الحية، وأول من جزم بوجود هذا العالم وجودا حقيقيا مستقلا • ولهذا عرف مذهبه بمذهب Le Realisme ثم تدرج بعد ذلك من هذه الفكرة الى القول بوجود عالم « المثل » وسابقته على المحسّات •

واذا ، فابتداء « أفلاطون » لعالم « المثل » ابتداء محضا كما يرى المغالون في التشيع له غير صحيح كما أن رمية بالتقليد الضيق كما يفهم من عبارة « أرسطو » هو كذلك عار عن الصحة .

(و) مذهب

١ - تعريف الفلاسفة وموضوعها عنده

كانت الحكمة في عصر ما قبل « سقراط » تشمل معاني عدة كلمات في آن واحد ، فدخل في إطارها علم البحث عن المبادئ الأولى للأشياء ، وهل هي العناصر كلها أو أحدها أو الذرات ؟ كما يندرج تحت رايها تطبيق الفضيلة تطبيقا عمليا دون تفكير في دراستها كنظريات علمية . فلما جاء سقراط - كان كما يقول المؤرخون - ثورة علمية هائلة ، لانه تحول بالحكمة عن اتجاهها الاول الذي كان محصورا في دراسة الكون بوساطة الطبيعة ، الى اتجاه آخر وهو دراسة الانسان نفسه واتخاذ إياه أساس كل معرفة • ولهذا أسس سقراط مذهبه على تلك الحكمة الخالدة وهي « إعرف نفسك بنفسك » • ومعنى هذا

أن الفلسفة بعد أن كانت تبذل مجهودها في تعرف اسرار الطبيعة الكونية أصبح همها الاول دراسة الحق والخير والفضيلة دراسة نظرية مؤسسة على المنطق البديهي المسلم به من جميع الوجوه . ولهذا قال عنه « سيسرون » فيما بعد : « إن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء الى الارض بل أدخلها المدن والمنازل » .

على أن مجهود سقراط ليس محصوراً في تحويل تيار الفلسفة إلى هذا الاتجاه الأخلاقي الجديد ، وإنما هو قد تناول بالحل والايضاح أعقد المشاكل الفلسفية مثل : مسألة الحقيقة المطلقة ، ومثل : مشكلة الروابط الذهنية العامة التي هي موضوع المعرفة ، لا الأجزاء الخارجية . تلك المسألة الدقيقة التي كانت أساساً شكلياً لنظرية « المثل » الافلاطونية التي أبنا أن أساسها الموضوعي مصري (١) ، وعنصراً ضرورياً للمنطق الارسطوطاليسي (٢) الذي ظل معيار التعقلات البشرية زهاء عشرين قرناً كاملة لم يستحدث أثناءها فيه أحد شيئاً يذكر إلا « ديكارت » ذلك الفيلسوف الجليل الذي كان مذهبه مدرسة جديدة للفلسفة العقلية كما سنبين ذلك في حينه .

تعريف الفلسفة إذاً عند سقراط هو البحث بوساطة النظر العقلي عن حقائق الاشياء ، وعن الخير والفضيلة . وموضوعها عنده هو الصلات والروابط الكلية العامة بين الاشياء . ومن هذا يتضح أن الفلسفة في عهد

(١) انظر كتاب الفلسفة الشرقية للمؤلف صفحة ٥٠ وما بعدها

(٢) الصوري منسوب الى الصورة وهي التي بها وبالهيوولي يتحقق وجود الكائن . وقد وضعنا هذا القيد اشارة الى أن هيوولي المنطق الارسطوطاليسي قد تكون هندية وان كان سقراط بتعريفاته العامة ومفاهيمه الذهنية قد منحه الصورة .

. ما قبل سقراط كانت تشغل بالمباحث الطبيعية على اختلاف أنواعها اشتغالا
 مادياً جافاً ساذجاً . فلما جاء هذا الحكيم رأى أن ما اتخذه الفلاسفة
 السابقون وسيلة لحل عقدة الكون - وهو الطبيعة المادية - لا يصلح هو
 نفسه لان يكون موضوعاً للمعرفة . وإذا ، فقد حاولوا العلم عن طريق ما
 لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم ، وهذا محال لامناص للتخلص منه إلا
 باكتشاف الموضوع الحقيقي للمعرفة ، إذ أنه هو الوسيلة الوحيدة لكشف
 أسرار الكون . وهذا الموضوع لا بد وأن يكون كائناً معنوياً ، وقد
 عمل هذا الحكيم الجليل على اكتشاف هذا الكائن فتأمل وأطال التأمل
 في المراحل التي تقطعها المعرفة قبل حصولها لدى الفرد ، فرأى أن الذهن
 البشري لا يعالج وقت تفكيره نفس الكائن المادى الذى تدركه الحواس
 وإنما يعالج الصورة التى انزعها منه ، وكذلك رأى أن الصورة نفسها
 لا تعنى العقل لذاتها ، بل للرابطة أو للروابط التى بينها وبين غيرها ،
 إذ أن بهذه الروابط وحدها تتكون القاعدة أو الكلية التى ينصب عليها
 حكم العقل ، لان الجزئيات متفرقة لا يمكن أن توصل إلى الحقائق العامة
 فضلاً عن الحقائق الفلسفية ، فلما اتضح له ذلك جزم بأن الطبيعة الخارجية
 لا تؤدى إلى أية معرفة ، وإنما وراء هذه الاجزاء الخارجية صور تصل
 بينها روابط معنوية تدعى بالمفاهيم الذهنية التى منها تتكون الكليات العامة
 الجديرة بالتعريفات الشاملة .

ومن هذا يظهر لنا جلياً أن سقراط قد حول تيار الفلسفة من
 مجراها المادى الساذج إلى ناحية النظر العقلى البحت . وفوق ذلك فقد
 أعلن أن الأخلاق حصن من دوحة هذه الفلسفة النظرية ، لانها مؤلفة

من مسائل علمية كبقية نظريات الحكمة وليست تمرينات عملية جافة كما
كان القدماء يتصورون .

٢ - أساس تلك الفلسفة

أما فلسفته فقد أسسها على تلك الحكمة العالية التي أنبأنا هو أنها
وجدت مكتوبة منذ أزمان بعيدة بأحرف من ذهب على عتبة ديلف .
وهي : « إعرف نفسك بنفسك » - والسبب الذي حداه إلى بناء
فلسفته على هذا الأساس هو إيمانه بأن الشخص يجب عليه أن يبدأ
بمعرفة ماهو ألصق به ، ولا شيء ألصق به من نفسه ، ويقينه بأن
البراهين الداخلية أثبتت من الخارجية الاجنبية - وهو لهذا يقول ، « إني
أخذ على أناجزاجور أنه اتخذ حكمة الاله دليلا على وجوده ولم يتخذ
دليلا على ذلك خيريته وإحسانه ، وهما لا يقلان ظهوراً عن هذه الحكمة
بل بالعكس هما يزيدان عليها بأننا نشعر بهما في أعماق نفوسنا . أما
الحكمة فأننا ندرك آثارها في الخارج ، والادراك النفسى أثبت من
المشاهدات الخارجية .

هناك سبب آخر حداه إلى وجوب الصدور في كل معرفة عن
النفس البشرية ، وهو ما صرح به من : « أنه لا الماء ولا التراب ولا
الهواء ولا النار ولا الذرات ولا الفراغ يمكن أن يقدم إلينا أسباب
وعمل هذه الكائنات ، لأن الاله قد استأثر بعلم تفاصيل أسرار الكون
المتعلقة بعلمه الطبيعية ، ولكنه قد منحنا بوساطة قوة داخلية القدرة على
معرفة الحقيقة المطلقة ، ولم يمنحنا ذلك عبثاً ، بل لحكمة عملية ، وهي

استطاعة معرفة أصول الخيرات والفضائل من : عدالة وعفة وشجاعة »
هذا هو مجمل اساس فلسفة سقراط ، أما تفصيل آرائه في المعرفة
والألوهية والأخلاق النظرية فهو كما يأتي :

٣ - المعرفة عنده

كانت آراء الفلاسفة الذين سبقوا « سقراط » حول نظرية المعرفة
مقصورة على المعرفة العامة - ف « فيثاغورس » و « هيراكليت »
و « پارمينيد » و « ديموكريت » كل هؤلاء لم يتعدوا في آرائهم
المعرفة العامة - أما المعرفة العلمية التي هي أساس كل فلسفة فنحن مدينون
بها لـ « سقراط » لأنه هو أول من فصل الكلام في هذا الشأن
وقسم المعرفة الى عامة وعلمية ، وجعل الثانية أساس كل فلسفة - ومن
عهده فقط نشأ هذا البحث وترعرع وأصبح مذهباً فلسفياً ولم يزل موضع
الأخذ والبرد حتى يومنا هذا - وكيفية نشوئه هو أن « سقراط » جعل
يسأل نفسه ويحاور تلاميذه وخصومه كما هي طريقته فيقول : كيف يمكن
الوصول إلى الحقيقة المطلقة ؟ وما هي الوسيلة إلى ذلك ؟

قبل كل شيء ينبغي أن نلاحظ أن « سقراط » سأل عن كيفية
الوصول إلى الحقيقة ولم يسأل عن إمكان هذا الوصول وما هذا إلا لأنه
لم يشك لحظة واحدة في أن إمكان الوصول إلى الحقيقة المطلقة أمر
طبيعي قد وصل من البداهة إلى حد لا يصح معه التنبيه عليه -

كان التبشير بالفضيلة وحمل الناس على امتناقها هما غايتي « سقراط »
من فلسفته وكان همه الأول في هذه الفلسفة أن يقضي على مذهب

السوفسطائيين المنكرين لوجود الحقائق ، غير أنه لم يكن يسلك في دحض آراء خصومه سبيل الفلاسفة الذين سبقوه من الالتجاء إلى المادة وعناصرها بل سلك سبيل حوار المنطقي السالف الذكر .

ويمتاز « سقراط » بأنه كان أول من جزم بأن الإنسان قمين بأكبر المعارف وبأن عنصر العلم كامن في المدركات ، وبأن المعرفة هي الأساس الوحيد لكل خير وفضيلة . نعم إن « سقراط » لم يتعمق في هذه النظريات إلى الحد الذي يتطلبه العلم الدقيق ، ولكنه رسم الخطة ووضع الحجر الأساس لمن جاؤا بعده من الفلاسفة ، فساروا على منواله ، واهتدوا بهديه ، وشيدوا على ما أسس من قواعد أمتن الأبنية وأجدرها بالخلود .

٤ - الاله عنده

لم يدع « سقراط » في عصره أقل مجال للشك في وجود الاله الحكيم المدبر للكون والحائز كل صفات العظمة والجلال ، وهو عنده لم يخلق العالم لضرورة ، بل تفضلا منه وإنعاما وجبا في خلق كون وإيصاله إلى الكمال وهذا الكون عنده سائر على أتم نظام ، لآخوعا لضرورة ، ولكن وفقا للجمال والانسجام .

وكان يعتقد أن الاله لا يخطئ ، ولا ينخدع ولا يغيب عنه في هذا الوجود كبير ولا صغير ، وأن نظراته مصوبة إلى كل فرد في هذا الكون وأنه محيط بأسرار جميع جزئيات الكائنات ، وأنه يعلم أتم العلم حتى بخلجات نفوس الناس وخطرات قلوبهم وحركات مشاعرهم وإحساساتهم (١)

(١) انظر الباب الرابع من الكتاب الاول من مذكرات « اجزينوفون »

وإذا ، ف « سقراط » لا يعترف بوجود الاله فحسب ، وإنما هو يعترف أيضا بسهره على تنظيم الكون ، وهو لا يعترف بهذا فحسب ، وإنما هو يعترف مع ذلك بسهره على خطوات الأفراد وتصرفاتهم جميعا . وهو عنده قد أمر الناس بالصلوات والتنسك ، ولكنه لا يرضية منهم أن يعملوها لنفع مادي ، بل لفوائدهم الروحية ، وتنقية نفوسهم من أدران المادة وإخاقهم بعالم النور في الملاء الأعلى .

وأخيراً نستطيع أن نقرر — كما قرر الأستاذ « چاينه » وزميله — أن « سقراط » هو ملهم الألوهية الصريحة في الغرب الذي كان قبله يعبد آلهة الأساطير والأوهام والخيانة والفجور والاستبداد ثم صار منذ ذلك العهد يعبد إله الفضيلة والأخلاق الذي رسمه « سقراط » (١) من هذا يعلم أن الرأي القائل بأن « سقراط » لم يتكلم في الألوهية إلا كلاما غامضاً رأى خاطئ من أساسه ولا يصح الاعتماد عليه مطلقاً .

٥ - النفس عنده

لا يعرف لـ « سقراط » رأى واضح في تحديد النفس وفصلها عن المادة فصلاً فلسفياً صريحاً . وليس هذا راجعاً إلى أن « سقراط » كان يجهل حقيقة النفس أو كانت آراؤه فيها متموجة كآراء الفلاسفة الذين تقدموه ، ولكن السبب في هذا الغموض — فيما أعتقد — هو أن « سقراط » لم يترك من المؤلفات ما يشرح فيه هذه النظرية التي لم تكن

(١) انظر صفحتي ٨٠٣ و ٨٠٤ من كتاب چاينه وسيني .

مشكلتها مطروقة كمشكلة الألوهية التي أسلفنا لك فيها رأيه عندها
مستساغا .

وهذا هو الذى حال بيننا وبين العثور على رأى جلى لشيخ الفلاسفة
فى هذه المشكلة أو لعل « أفلاطون » مزج فى هذه المسألة رأيه برأى
أستاذه ولم ينبئ القارىء بما يوحى اليه التمييز بين الرايين كما كان يفعل
ذلك فى كثير من المسائل الفلسفية .

على أن الذى لاشك فيه هو أن « سقراط » ترك لنا رأيا صريحا
جليا فى خلود النفس واستمتاعها بحياة أخرى طويلة . وقد وجد هذا
الرأى فى خطبته القيمة التى ألقاها على تلاميذه قبل تناوله السم .

٦ - الاخلاق عند

لقد كانت الفلسفة قبل « سقراط » لا تعبأ الا بالبحث عن المبدأ
الاول وعن تفسير ظواهر الكون الطبيعية ، ولكن هذا الحكيم حول
تيارها الى ناحية الاخلاق وجعل البحث عن الفضيلة جزءا منها ، بل
أهم أجزائها . ولذلك يقولون عنه : إنه هو الذى أنزل الفلسفة من السماء
الى الارض . وقد سباه « بروتو » بالمؤسس الاول لعلم الاخلاق .
ودعاه غيره بأبى الفضيلة . وكان « سقراط » فى أول امره يبشر بالفضيلة
والاخلاق العملية فى شوارع اتينا ويهاجم السوفسطائيين مهاجمة عنيفة
حتى عرف بالعدو الاول للسفسطة كما أسلفنا ، ولكن هذه الفضيلة العملية
التي يدعو اليها صقلت عقله ، وجلت روحه ، فتدرج الى إعلان أن
الاخلاق يمكن أن تكون علما يدرس ونظريات فلسفية تعلم . وحين ذاك

شأ علم الاخلاق بالمعنى الكامل وأخذ تلاميذه هذا الحكيم من بعده
يصعدون بهذه النظريات الاخلاقية حتى وصلوا بها الى ذلك الاوج الذي
يحدثنا عنه التاريخ في إعجاب ،

ينقسم الخير عند «سقراط» الى قسمين : حقيقى وزائف . فلما
الخير الحقيقى ، فهو الذى لا يختلف فيه اثنان ولا يحتاج الى غيره ليكمله
وذلك مثل الحكمة والفضيلة . أما الخير الزائف فهو ما ليس بثابت ولا
بمتفق عليه ولا بقابل للاستقلال وذلك كاللذة والثروة .

وعنده أن العقل هو الميزان الدقيق الذى يفهم الفضيلة فهما صحيحا .
ومتى فهم الشخص الفضيلة كذلك فلا يستطيع أن يحيد عنها ولا يمكن
إرادته أن تناقض عقله . فاذا رأيت شخصا يعمل الرذيلة أو يميل الى
الشر ، فاعلم أنه لم يفهم الفضيلة حق الفهم . ولهذا يرى «سقراط»
أن الرجل الذى لا خلق له لا يمكن أن يسمى عالما ، لان العلم عنده هو
ما يهذب النفس .

والخير المطلق عند «سقراط» يقود دائما إلى السعادة ، ولكن
هذه السعادة لا تتفق إلا بتطبيق الفضيلة وإن كانت ليست هى الغاية
المقصودة منها .

وأرفع الفضائل وأجلها استقلالا عند «سقراط» هى الحكمة .
وهى تتكون من السر الاعلى ومن الفضائل الشخصية كالاعتدال والشجاعة
والعدالة التى تعتبر فضائل صغيرة إلى جانب الفضيلة الكبرى وهى
الحكمة .

(ز) سقراط في نظر العرب

كتب القفطى عن « سقراط » بضع صفحات هى مزيج من الحق والباطل والصواب والخطأ . فأما ما فيها من خطأ فهو أنه يحدثنا أن « سقراط » كان يعيش فى « دن » وأن ملك زمانه قد مر به وحاوره محاورة أحنقته عليه ، وأنه رغب فى قتله لولا أن خشى أن ينسب إليه الظلم ، وأنه سجنه أولا ثم قتله تحت ستار فتوى القضاة بعد ذلك . ولا ريب أن نسبة الحياة فى « الدن » إلى سقراط نسبة باطلة ما فى ذلك من شك . ولعل القفطى قد خلط فى هذا الموضوع بين « سقراط » وبين « ديوجين السينيكي » الذى كان يعيش فى دن . أما اعدام « سقراط » فقد مرت بك روايته على الوجه الصحيح . وقد رأيت أنه لا شأن فيه لملك ، بل إن « أتينا » فى ذلك العهد لم تكن ملكية مطلقا . وادهى من ذلك أن القفطى ينبئنا برواية أخرى تقول إنه كان شاميا وأن قومه كانوا من المجوس يعبدون الكواكب . وهذه رواية تستوجب الضحك أكثر مما تستوجب النقد . أما بعد هذا الزيف فإن القفطى يقص علينا ساعات « سقراط » الأخيرة فى السجن بين تلاميذه بهيئة دقيقة صحيحة ليس فيها شئ من الخطأ ولا التزييف (١) .

أما الشهرستانى فقد ذكر لنا مذهبه فى شئ غير يسير من الزيف . حيث أتى ببعض مبادئه الحقيقية ثم لونها بأفكار « الافلاطونية الحديثة » كما هو دأبه فى أكثر ما ينسبه إلى الفلاسفة السابقين . وبعد أن ذكر

(١) انظر القفطى صفحات ١٩٧ وما بعدها طبعة لينزيج .

المذهب سرد لنا جملا غامضة ورموزا معماة نسبها إلى «سقراط» وقال إنه حلها في كتاب «فاذن» (١). ونحن نعلم أن كتاب «فاذن» هذا هو «فيدون» وهو من تأليف «أفلاطون» لا «سقراط» لأن «سقراط» لم يكتب شيئا كما روى التاريخ الموثوق به ، وقد وصلت هذه الحقيقة إلى القفطى فحدثنا أن بعض تلاميذ «سقراط» طلبوا إليه أن يسجل علمه في كتاب فقال : «ما كنت لأضع العلم في جلود الضأن» . (٢)

هذه صورة من رأى القدماء في «سقراط» أما الكتب المصرية الحديثة ، فقد حدثنا أحدها أن «سقراط» اتهم بالاحاد (٣) في «أتينا» . وجزم في موضع آخر بأنه لا شك في أن «سقراط» تأثر بمذهب «الاورفية» (٤) .

ونحن نعلم أن هذين النبأين خاطئان . فاما الاول ، فلأن الاحاد - في لغة الفلسفة - هو إنكار الألوهية ، ولا يجهل أحد المغالاة التي سلك «سقراط» سبيلها في تقديس الآله . ولا يمكن أن يتصور اتهام القائل بآله عظيم جليل كآله «سقراط» بالاحاد ، وإنما كل ما اتهم به الاتينيون هو التزندق عن دينهم الوثني والايان باله جديد كما نصت على ذلك «عريضة اتهامه» . وأحسب أن الفرق الفلسفي بين الاحاد والزندقة واضح .

(١) انظر صفحات ٢٦ وما بعدها من الجزء الثالث من الشهرستاني .

(٢) انظر صفحة ١٩٩ من القفطى .

(٣) انظر صفحة ٦٢ من كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية» للاستاذ يوسف كرم .

(٤) انظر صفحة ٦٨ من الكتاب المذكور .

أما النبأ الثاني فليس في حياة «سقراط» العملية ولا في فلسفته النظرية ولا في أية ناحية من نواحي آرائه الفكرية كافة ما يمت من قريب أو من بعيد الى فكرة تأثيره بالأورفية .

أما الحكماء اللذان تأثرا بالأورفية تأثرا جليا فهما « فيثاغورس » كما مر بك ، و « افلاطون » كما سيحىء مفصلا في موضعه . وإليك — على سبيل الاستثناس — ما يقوله الاستاذ « بريهيه » تأييدا لرأينا : « إنه لا يوجد أى سبب يحمل على الظن بأن «سقراط» كان من أنصار «الأورفية» (١)

(١) انظر صفحة ٩٢ من كتاب الاستاذ بريهيه .

السقراطيون الأصغر

تمهيد

دعى أولئك المفكرون بالسقراطيين الأصغر ، مقابلة مع السقراطيين الأكبر مثل « أفلاطون » و « أرسطو » وزملائهما . ودعوا كذلك بأنصاف السقراطية ، لأنهم لفقوا مذهبهم من نصفين مختلفين : نصف من مذهب « سقراط » ونصف من مذاهب السوفسطائيين وغيرهم . وهذا هو سر تسميتهم بهذين الاسمين .

لقد كان مذهب « سقراط » من السعة وتراعى الأطراف بحيث يكون من الطبيعي أن يختلف فيه تلاميذه كل هذه الاختلافات التي رأينا نتائجها في هذه المدارس الكثيرة التي أسسها بعد موته « الميجاريون » و « السيرينيون » و « السينيكيون » . ولقد بلغت هذه النظريات من الخصوبة والتعقد حداً دفع أولئك التلاميذ لا إلى الاختلاف فحسب ، بل إلى التناقض في كثير من الآراء ووجهات النظر . ولكن هذه الخصوبة وذلك التعقد لم يكونا وحدهما سبب هذا الاختلاف ، وإنما كانا بمثابة البذرة تلتقى في الأرض الصالحة فتسارع إلى الظهور والنمو ثم إلى النضوج . ومعنى هذا أن تلك التعاليم السقراطية حين قذف بها بين أولئك التلاميذ أخذ كل منهم ما يتفق منها مع فطرته وبيئته وميوله ، وأولها تأويلاً يصادف هواه .

ولا ريب أننا إذا وازنا بين هؤلاء التلاميذ وبين « أفلاطون »
مثلاً اتضح لنا أنهم لم يكونوا يحترمون مذهب أستاذهم كثيراً لأنه بينما
كان الحكيم الثاني يلخص مذهب أبي الفلسفة ويشرحه ويمثل له وينمي
نظرياته ويسد ما فيها من ثغرات ، كان أولئك التلاميذ يعشون بتلك
النصوص السقراطية ويحملونها من التأويل مالا تطيق وينسبون إليها من
المرامي مالم يفكر فيه « سقراط » بتاتاً .

هناك سبب ثالث لاختلاف أولئك التلاميذ مع « أفلاطون » وهو
أنهم أجلوا بعض السوفسطائيين وتأثروا بهم واندفعوا في تياراتهم العملية
ومهما يكن من شيء فقد ظهرت بعد « سقراط » مدارس كثيرة
صغيرة نخص منها بالذكر الثلاث التي ذكرناها ، لأنها أشهرها وأبقاها في
سجل الوجود . وتمتاز أولاهها وهي المدرسة « الميجارية » بأنها مدرسة
فلسفية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة أو مدرسة مناهج واضحة . أما المدرستان
الأخريان : « السيرينية » و « السينيكية » فإن نظريتهما كانت أخلاقية
وسنبداً في استعراضنا هذه المدارس بالمدرسة « الميجارية » لأهميتها في
عالم الفلسفة .

(١) المدرسة الميجارية

تنسب هذه المدرسة إلى « ميجار » وهي المدينة التي كان يقيم فيها
مؤسسها « أوكليد » (١) وهو أحد تلاميذ « سقراط » استقر بعد
موت أستاذه في تلك المدينة وآوى كثيراً من زملائه الذين أصابهم

(١) فيلسوف اغريقى ولد في سنة ٤٥٠ وتوفى في سنة ٣٧٠ قبل المسيح .

حوادث الزمن بعد موت أستاذهم ولا سيما « أفلاطون » حين كادت يد الطفيان تعبت بحياته .

١ - مصادر هذه المدرسة :

يرجع الفضل في معرفتنا بهذه المدرسة إلى مصدرين أساسيين ، أحدهما « أفلاطون » وثنائهما « ديوجين لا إرس » ، فأما « أفلاطون » فقد تحدث عن هذه المدرسة في كتابه : « السوفسطائي » و « تيبثيت » . فاحتوى السوفسطائي نقضاً لآراء هذه المدرسة (١) سنشير إليه عند حديثنا عن آراء هذا الأخير التي اختلف فيها مع « أفلاطون » . واشتمل كتاب « تيبثيت » على بعض المعلومات الهامة عن « أوكليد »

(١) كان العلماء في القرن التاسع عشر مجمعين على أن النقد الوارد في « السوفسطائي » على « أصدقاء الفكر » كان متجهاً إلى الميجاريين كجزء من ذلك الأستاذ « جانيه » في صفحة ٩٣٧ من كتابه ، ولكن الباحثين قد اكتشفوا من خلال مصادر أخرى أن الميجاريين لم يكونوا أصدقاء الفكر بالجمع ، وإنما كانوا أصدقاء الفكرة بالافراد لأنهم كانوا لا يؤمنون إلا بالوحدة المطلقة . وعلى هذا لا يمكن أن يكونوا هم المقصودين بنقد « أفلاطون » . وإذا ، فقد وجدت الرية مجالا في هذه المسألة كما نص على ذلك الأستاذ « ديس » في صفحتي ١٩ و ٢٠ من مقدمة ترجمته لكتاب « پارمينيد » وفي صفحة ٢٩٢ من مقدمة ترجمته لكتاب « السوفسطائي » . أما أنا فأرى أن قول الميجاريين بوحدة الفكرة دون تعددها لا يصح أن يحملنا على الاعتقاد بأن نقد أفلاطون متجه إلى غيرهم لاسيما أن هذا النقد قد تناول مسألة جهود الفكرة وما يترتب عليه من نفى كل حركة وكل معرفة ، وهذا الجود قال به الميجاريون من غير شك . أما إتيان أفلاطون بصيغة الجمع هنا فيمكن تأويله أو حمله على التسامح ككثير من عباراته .

أما « ديوجين لا إرس » فقد حدثنا في كتابه « حياة الفلاسفة »
عن هذه المدرسة حديثاً كافياً لنعطائنا فكرة عن فلسفتها ولو بطريقة
إجمالية -

٢ - مذهب هذه المدرسة

أسس « أوكليد » المدرسة الميجارية واتخذ بعض نظريات « سقراط »
عنصراً جوهرياً لها ، ولكن بعد أن أوله طبق ماتستسيغه عقليته وبيئته
الخاصتان . ولهذا هو يختلف مع « أفلاطون » اختلافاً شديداً في كثير
من أسس المذهب « الماوراء » الطبيعي ، إذ قرر أن هناك موجوداً
واحداً يمكن أن يطلق عليه « اسم الفكرة » ولكنه ثابت ساكن
لا يتحرك ولا يتغير ولا يستطيع أن يتصل به من علمنا هذا إلا
الأذهان ، فهي وحدها القادرة على تفهمه حين تتعقله ، وهو وحده
الحقيقي . أما علمنا هذا ، فهو عالم الأوهام لأنه متحرك ، وقيام الحركة
بعالم الحقيقة مستحيل . ويظهر أن هذه الفكرة لم تكن عند « أوكليد »
إلا تصويراً للكائن الأعلى الذي يدعى عنده تارة بالحكمة وأخرى بالخير
وثالثة بالعقل ، وما هذه كلها إلا أسماء لمسمى واحد ، وهو الموجود
الأزلي . وقد قد « أفلاطون » هذا الرأي في « المحاورات المنطقية »
تقدراً قاسياً وقرر أن القول باستحالة الحركة في عالم الحقائق يستلزم عدم
حركة النفس ، وهذا يقتضى عدم التفكير ثم عدم الإدراك ، وبالتالي
استحالة الحكم على أى شئ . ويزعم خصوم الميجاريين أنهم انتحلوا
نصراً قديمة ومستندات نسبوها إلى بعض الفلاسفة السابقين ، ليتمكنوا

بهذا من تأييد مذهبهم ، ولكن هذه دعوى من الخصوم بلا دليل ،
وإنما الصحيح المعقول هو أن هذه المدرسة كونت مذهبها من مزيج
مؤلف من مذاهب : «سقراط» و «پارمينيد» والسوفسطائيين . غير
أن التأثير بپارمينيد كان في آراء «أوكليد» أخفى منه في آراء «زينون
الايلىائى» الذى أسلفنا الحديث عنه في المدرسة الايليائية .

ومهما يكن من الأمر فمن الواضح ان هذه المدرسة كانت جدلية
أكثر منها إنتاجية تقرر نظريات معلومة وآراء ثابتة ، إذ أنها اشتهرت
بالهجوم والمناضلة وغلبت عليها نزعة الجدل حتى اتتادتها إلى الهوى في
حضيض السفسطة والتهريج الذين لا يقبلهما عقل عاقل .

ومن أشهر زعمائها الذين اشتهروا بالتضليل هو «أوبرليد الملىتى»
الذى اشتهر بهجومه العنيف على منطق «أرسطو» والمدرسة «الرواقية»
ومما وجه إليهما من اعتراضات سوفسطائية مغالطة مايلي :

(١) ان أساس التناقض أن لا يجتمع الايجاب والسلب في قضية
واحدة ، ومع ذلك فاذا عرض على شخص والده مقنعا وسئل هل يعرفه
وجب أن يجيب بنعم ولا ، لأنه يعرفه سافراً ، ولا يعرفه مقنعا . وكذلك
إذا سئلت الفتاة «إليكترا عن شقيقها الذى فارقت منذ الطفولة : هل
تعرفه ؟ أجابت بالسلب والايجاب معا ، لأنها لا تعرف شقيقها إذا التقت
به ، ولكنها تعرف أن لها شقيقا .

(٢) جزم المنطقيون بأن الصدق والكذب لا يجتمعان في خبر واحد
ألبتة ، ومع ذلك فاذا كذب شخص ثم سئل ، هل كذب فأجاب

بلايحاب كان صادقاً وكاذباً ، لأنه كذب ثم صدق في قوله :
إنه كذب .

(٣) حيث إن كل كائن لديه مالم يفقد ، وحيث إن الانسان لم
يفقد قرونا ، فيجب أن يكون للانسان قرون .

(٤) لا يكون حكم الشخص على آخر بالصلح صحيحاً إلا إذا عرف
كم شعرة يفقدها الشخص لكي يكون أصلع ، ولا يكون حكمه كذلك على
عرمة من القمح صحيحاً إلا إذا عرف من كم حبة تتكون العرمة (١) .
ونحن نعلم أن هذا كله تهريج وتضليل ، لأن التناقض لا يتحقق إلا
باتحاد الما صدق والزمان والمكان والشرط والاضافة والقوة والفعل والجزئية
والكلية كما نعلم أن قول « أرسطو » : إن الكائن لديه مالم يفقد
مقيد بقيد ضروري ، وهو قوله : « مما هو من شأنه أن يكون لديه »
على ماسيجي في موضعه من منطق «أرسطو» . ومن هذا يتضح مغالطة
هذا الميجارى وعدم نزاهته .

(ب) المدرسة السينيكية

تتميز

اشتهرت هذه المدرسة في كتب فلاسفة العرب باسم المدرسة الكلية .
وتدل هذه التسمية على أن مؤسسيها كانوا من الما جنين أو ذوى الاخلاق
السيئة . وقد ترجم العرب كلمة كلية عن كلمة « سينيك » ثم وازنوا

(١) انظر فقرة ١٧٨ من الكتاب السابع من حياة الفلاسفة لـ ديوجين لا ارس وفقرة
٩٦ من الكتاب الثاني من كتاب « الاكاديميون الاولون » تاليف سيسرون

بين هذه النسبة وبين مآثر فيما بعد من استهتار بعض زعماء هذه المدرسة بالفضيلة فوجدوا أن نسبتها إلى الكلب مبرراً ، ولكن هذه الموازنة العربية لم تكن تتفق مع المنطق في شيء ، إذ أن هذه المدرسة تدعى بالمدرسة « السينيكية » منذ عهد مؤسسها « أنتيستين » وأن هذا المؤسس كان من الاستقامة ، وحسن السيرة بحيث لم يأخذ عليه أحد شيئاً في أخلاقه .

على أن العرب لم ينفردوا بهذه السقطة العالمة ، بل إن كثيراً من مؤرخي الفلسفة الغربيين القدماء والمحدثين قد نهجوا هذا المنهج عينه ، ولكن الادعاء المحققين جزموا بأن كلمة « سينيك » ليست نسبة إلى الكلب كما فهم العامة ، وإنما هي نسبة إلى « سينوزارج » وهو اسم المكان الذي كان مؤسس هذه المدرسة يلقي فيه دروسه على تلاميذه ، وكان هذا المكان قبل ذلك مهدي إلى « هيركول » بطل الاغريق المعروف بالقوة والشجاعة ، ليكون وقفاً على شباب أثينا يتعربون فيه على الألعاب الرياضية التي تقوى أجسامهم ، فنسبت المدرسة إلى هذا المكان ، وظلت كذلك حتى أطلق عليها النسب الآخر المحتمل من كلمة « سينيك » وهو نسبها إلى الكلب .

١ - مصادرنا عن المدرسة السينيكية

يحدثنا « ديوجين لايرس » أن « أنتيستين » كتب عشرة مؤلفات ، منها اثنان كرسهما لشرح درتي : « هوميروس » ولا سيما حوادث « أوديسوس » ولكنه لم يكن شرحاً عادياً على نحو ما يفعل الأدباء .

— ١٩٣ — (م) (١٣) الفاسفة الاغريقية

بل كان شرحا فلسفيا صور فيه « الالياذة » و « الأودسا » بصورة مجازية ، فيها من الكنايات والاستعارات ما لم يخطر لـ « هوميروس » على بال ، إذ خرج بهاتين القصيدتين عن سداجتهما الأولية المثلة فيهما إلى مرام فلسفية بعيدة الغور ، ومقاصد نحو ما وراء الطبيعة واسعة المدى ، وأثبت لهما مغازى لم تصل اليها العقلية الاغريقية إلا بعد نضوجها وضربها في الحياة الفلسفية بسهم نفاذة ، وذلك مثل تفسيره لحوادث « أوديسوس » بأنها كانت حربا بين النفس والعالم المادى ، وأنها إذ انتهت بانتصاره على جميع المصاعب سجلت انتصار النفس على الماديات . ولعل هذا النوع من الشروح المجازية المتكلفة هو الذى ألهم يهود الاسكندرية فيما بعد ما كتبوه من شروح شبيهة بهذه الشروح للتوراة ففسروا ما فيها من أسماء وحوادث بمجردات روحانية وأمور وراء طبيعية على نحو ما رأينا فى كتاب « الفلسفة الشرقية » وما سنرى حين نعرض للأفلاطونية الحديثة .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الموضوع أن « أفلاطون » قد هاجم فى كتاب « الجمهورية » هذا النوع من التفسير الخيالى وخشى أن يضل الشباب فلا يميز الحقيقى من المجازى .

ومن هذه المصادر التى بقيت للعالم الحديث عن هذه المدرسة هو : « اكرينووفون » الذى تناول اتيستين « فى كتاب « المأدبة » وأجرى على لسانه خطبة قيمة حول الغنى الحقيقى .

ولد « أنتيستين » مؤسس هذه المدرسة في آتينا في سنة ٤٤٤ قبل المسيح . وكان تلميذا لـ « سقراط » ولكنه كان أيضا تلميذا لـ « جورجياس » السوفسطائي فتأثر بكل منهما في ناحية من نواحيه ، إذ أخذ عن « سقراط » الاستقامة وإعلاء شأن الفضيلة ، وأخذ عن « جورجياس » الاستهانة بالعلم على اختلاف أنواعه ، بل غالى فأعلن أن كثيرا من العلوم مثل القواعد النحوية والخطابة والطبيعة والموسيقا والفلك والرياضيات لا فائدة فيها ألبتة . وأكثر من هذا أن « ديوجين لا إرس » نبأنا بأنه نصح إلى تلاميذه أن يكفوا عن جميع أنواع المعرفة حتى القراءة والكتابة (١) ، وصرح بأن الفضيلة في الحكمة ، ولكن الحكمة ليست في المعرفة كما قال « سقراط » بل هي منحصرة في الاقتناع باستحالة المعرفة وفي الإرادة المستقيمة والقوة والصلابة وامتلاك النفس (٢) . ولهذا لم تكن عظمة « سقراط » — في رأيه — ناشئة من علمه كما يخيل إلى الآخرين ، وإنما هي ناشئة من استقامته وشجاعته وقوة إرادته واحتقاره التقاليد الشاذة عن الفضيلة .

رفع « أنتيستين » صوته بين تلاميذه بهذه الآراء وأخذ يلقيهم إياها ملنا ، فكان ذلك منشأ اختلافه مع « أفلاطون » و« أرسطو » في كثير من النظريات الفلسفية الجوهرية ، بل سر حملتهما عليه بذلك

(١) انظر فقرة ١٠٣ من الكتاب السادس من ديوجين لا إرس .

(٢) انظر صحتي ٢٨٣ و٢٨٤ من كتاب « فلسفة الاغريق » « للاستاذ زباير » .

الاسلوب القاسى ، إذ يدعو « أفلاطون » مثلا بـ « الشيخ ذى العقل البطىء » ويصفه « ارسطو » بأنه : « الشخص الجاف الاحمق » .

لم تكن هذه المدرسة أول نشأتها مندفعة فى تيار المادية الذى اندفعت فيه فيما بعد ، وإنما هو تطور تعاقب عليها مع مرور الزمن شأن كثير من المدارس الفلسفية قديمها وحديثها .

صدر « أتيتستين » فى مذهبه عن فكرة سقراطية اللون سوفسطائية الجوهر ، وهى : « إن الفضيلة تعلم ، ولكن لا بطريقة المحاورة والنظر المنطقى ، بل بطريق التمرين العملى ، لأن النظر فى الاخلاق يوشك أن يكون معدوم الفائدة . ولو أن الاعوام التى أمضاها « سقراط » مثلا فى المحاورات الاخلاقية كان قضاها فى تمرين الشبان عمليا على الاخلاق الفاضلة ومراقبتهم فيما يأتون من اعمال ومحاسبتهم عليها لكانت نتائج مجهوداته عشرة أضعاف ما حدث » .

اشتهر رجال هذه المدرسة بالترية العملية اشتهارا غلب عندهم على كل شىء حتى لقد عرض « ديوجين » الرقيق وهو أحد معتنقى مبادئها للبيع يوما فسأله المشتري قائلا : « ماذا تعرف ؟ » فأجاب : « إنى أعرف كيف آمر الانسان وأقوده الى الرشاد وأعرف أيضا أن الفضيلة يمكن أن تعلم » .

غالت هذه المدرسة فى الخط من قيمة النظر حتى وصلت إلى درجة إنكاره ، متبعة فى ذلك طريق السوفسطائيين الذين يقررون أن لا حق إلا للكائنات الجزئية الخارجية ، وأن المفاهيم والكليات لا توجد إلا فى اذهاننا وتبعنا لاعتباراتنا الشخصية . ولذلك كانت حقيقة الخطأ مستحيلة

الوجود ، لأن الخطأ ليس له وجود شخصى خارجى ، وكل وجود فى
الذهن إنما هو تابع للوجود الخارجى . وهم بهذا كانوا « اسميين » :
« nominalistes » لا يؤمنون من الحقائق إلا بما هو شخصى .
وبناء على ذلك تكون المحاورات ضربا من العبث ، لأن الناس إما
متفقون فى فكرة ، وحينئذ لا داعى الى المحاورة ، وإما مختلفون . وإذا
ذاك يكون كل واحد منهم هو مقياس الحقيقة التى يؤمن بها ، وهذا
المقياس غير ممكن التغير ، ومحاولة هذا التغير هى غاية المحاورات . ولا
شك أن ما كانت غايته مستحيلة كان عبثا .

وهنا انبرى « افلاطون » لمناقشتها وإظهار تناقضها المخجل فقال :
« لو اتبعنا رأى أتيستين لأصبحت التعريفات المحددة لمهايا الاشياء
مستحيلة ، وبالتالي تصبح المعرفة كلها مستحيلة ، لانك اذا قلت :
الحيوان هو الجسم النامى المتحرك بالارادة كنت نظريا فى هذا التعريف
الضرورى الذى لا بد منه لتعقلك لحيوان . ولما كنت ممنوعا من النظر
بأمر أتيستين » فقد وجب عليك إذا سئلت عن تعريف الحيوان
أن تقول : الحيوان هو الحيوان . ولا أظن أن هناك شيئا أدخل فى
باب العبث من هذا التعريف . على أن هذا المذهب ينتج بالضرورة
إلغاء جميع المفاهيم الذهنية ، والنسب الموجودة بين الاشياء ، والصلات
القائمة بين الجزئيات إلغاء تاما . ومتى وصل الامر إلى هذا الحد ،
قد وجب الاستغناء عن العقل بتاتا ، وأحسب أن « أتيستين » نفسه
لا يرضى عن هذه النتيجة .

نسج الشعب الاغريقى حول اسم « ديوجين » كثيراً من الخرافات ،
 فنسبوا إليه فى بعض الروايات أنه كان ماجناً داعراً لا يدع لذّة بهيمية
 إلا باشرها ، ولا حماة من حماة الرذيلة إلا انغمس فيها : وعزوا إليه
 فى مواضع أخرى أنه كان زاهداً متقشفاً يسير حافى القدمين حتى فى
 الشتاء القارس البارد ، وينام فى المعابد ملتفّاً بمعطفه الوحيد الذى لم يكن
 يغيره عند انتقال الفصول . ويرى بعض الباحثين المحدثين أن هناك
 رجلين سما بهذا الاسم ، وأن أحدهما كان سينيكا والثانى كان سيرينائيا
 ولعل هذا الأخير هو الذى كان ماجناً . أما الأول فهو فيلسوفنا
 الزاهد الذى سنلخص حياته وآراءه فيما يلى :

ولد « ديوجين » فى « سينوپ » حوالى سنة ٤١٣ ، وتوفى فى
 سنة ٣٢٣ وكان من مشاهير زعماء هذه المدرسة الزاهدين فى لذائذ الحياة
 وشهواتها إلى حد أنه كان يعيش فى دن ، لأجل أن يعتزل الحياة وما
 فيها من مظاهر وفن . ولعل هذا هو منشأ خلط العرب بينه وبين
 « سقراط » إذ عزوا إليه الحياة فى الدن التى كان « ديوجين » يحياها
 كما أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن « سقراط » .

وقد بلغت عنده الاستهانة بالحياة ومتعها جداً لا يكاد يعرف له نظير
 فقد رووا عنه أن « الاسكندر المقدونى » قابله يوماً وهو فى أعلى آواج
 عظمته فسأله : ماذا يتمنى عليه ؟ فأجابه : أتمنى أن تنصرف من أمامى
 حتى لا تحجب عنى الشمس .

ومما اشتهر به هذا الفيلسوف احتقاره لآراء فلاسفة عصره جميعاً
والاغراق في الاستهزاء بهم والسخرية منهم ، فمن ذلك أنه حضر يوماً
درساً كانت تقرر فيه نظرية « پارمينيد » وتلميذه « زينون الایلیائی »
في جحود الحركة فلما سمع هذا الجحود وقف وتمشى يميناً وشمالاً ثم قال
في سخرية : أفليست هذه حركة ؟ وهل تستطيعون جحود الواضحات
إلى هذا الحد ؟

وفي مرة سمع « أفلاطون » يعرف الانسان بأنه « حيوان ذو
رجلين بدون ريش » فلم يكن منه إلا أن وقف في وسط الجمع الخاشد
وأطلق من يده ديكاً مقصصاً وصاح : انظروا هذا إنسان أفلاطون .
ومما عرف عنه أيضاً احتقاره المفرط لبنى الانسان جميعاً ، فقد رؤى
ذات يوم سائراً وقت الظهر ، وفي يده مصباح ، فلما سئل عن سبب
ذلك قال : إنه حمله لبحث بوساطة نوره عن إنسان ، وإنه إلى الآن
لم يوفق ، إذ لم يعصادفه إنسان في الحياة .

٤ - عصر المدرسة السينيكية

لم يكد الحكماء الأولون من زعماء هذه المدرسة يموتون حتى انتسب
إليها قوم من ذوى الرذيلة والمجون الذين لا يستحيون من إتيان الموبقات
على مرأى ومسمع من الجماهير ، فكانت هذه الحالة سبباً في أن نسبت
النسبة الأولى للمدرسة ونسبت إلى الكلب ، لأن كلمة « سينوزارج »
صالحة لاسم مكان المدرسة وللكلب على السواء ، ولكن سلوك المتأخرين
من زعمائها رجح النسب الأخير في نظر الشعب كما أسلفنا .

تناول القفطي « ديوجين السينيكي » قصوره لنا على النحو الذي صورته به الخرافات الشعبية الاغريقية التي خلطت بينه وبين « ديوجين السينيائي » (١) الذي أسلفنا لك أنه كان ماجنا ، ولكن تصوير القفطي لـ « ديوجين » - على بطلانه - هو أكثر انسابا كما من تصوير الخرافات الاغريقية إياه ، وذلك لأن القفطي قد وصف « ديوجين » بعدم الخجل من إتيان الفحشاء على قارعة الطريق ، ونسب إليه أنه كان يبرر ذلك بالمنطق . وهذه الصورة - مع بعدها عن أخلاق « ديوجين » - هي صورة حقيقية متأخرى أنصار المدرسة « السينيكية » التي كان « ديوجين » من زعمائها الاولين . وهذا هو مآل انسابها واقترابها من صفوف الحقائق التاريخية ، لان مخترعها لم يزد على أنه نسب أخلاق متأخرى المدرسة الماجنين إلى أحد متقدمي زعمائها المستقيمين .

(ج) المدرسة السيرينائية

١ - حياة أريستيب مؤسس المدرسة

ولد « أريستيب » (٢) مؤسس هذه المدرسة سنة ٤٣٥ قبل المسيح . في مدينة سيرين وهي مستعمرة إغريقية كانت تقع غربى المملكة

(١) انظر صفحة ٢٨٢ من كتاب القفطي

(٢) يعتبر ديوجين لارس أهم المصادر التي يرجع إليها في تاريخ هذه المدرسة كما كان من أهم مصادر المدرستين السابقتين.

المصرية ، وكان تلميذاً لـ « سقراط » ولكنه تأثر أيضاً ببعض أفكار « پروتاجوراس » السوفسطائي تأثراً عميقاً ظهر في مذهبه ظهوراً صريحاً . ولما توفي « سقراط » وتشتت تلاميذه في كل مكان ، ارتحل « أريستيب » إلى « سيراكوز » . وهناك اتصل بطاغيتها « دينيس » الجبار فمالأه وناققه وأظهر له من الذلة والوضاعة مآراقه وحمله على تفضيله على « أفلاطون » الصادق الصريح الذي لو وزن — في رأيه — كل مافي الارض من مسرات ومتع بالكرامة لرجحت عليه رجحانا واضحا . ولهذا كانت النتيجة أن فاز « أفلاطون » بخلقه وخسر صداقة الطاغية ، وفاز « أريستيب » بصداقة « دينيس » وقد أخلاقه وكرامته . ولعل هذا كان نتيجة طبيعية — وإن تكن غير مباشرة — لاعتناقه مذهب السوفسطائيين القائل ب : « أن الحق هو ماتعتقده حقا ، والخير هو ماجلب لك سعادة بغض النظر عن وسائله .

٢ - مذهبه

أسس « أريستيب » مذهبه على أن السعادة هي غاية كل كائن ، وأن هذه السعادة تتحقق بالسرور الوقتي مع التحرر النفساني من الشهوات الملحة التي تستعبد الانسان وتظل تطالبه بتحقيقها ، فان عجز عن شيء من مطالبها عذبتة وأشقت نفسه . ولا شك أن الشقاء يتعارض مع السرور ، وبالتالي مع السعادة التي هي الغاية المثلى لوجودنا .

لما قرر « أريستيب » أن السعادة تنحصر في المسرات كان من الضروري أن يقرر أن السرور ينحصر بدوره فيما نحسه بحواسنا ، وأن

يهاجم رأى « سقراط » القائل بأن الفضيلة هي أساس السعادة وقد حدث ذلك بالفعل ، فحمل « أريستيب » على رأى أستاذه متهمًا فقال : « إن سقراط » يعتبر الفضيلة شرطًا للسعادة ولو أنه تأمل قليلاً لرأى أن السعادة أسهل مما يظن ، إذ هي تتحقق بمجرد الاحساس بالسرور ، ولكن « سقراط » قد أجهد نفسه لافى تقريب السعادة من الإنسانية ، بل فى إبعادها عنها ووضع العقبات فى سبيلها حيث اشترط لها شرطاً أصعب منها ، وهل يعقل أن يضع فيلسوف دقيق وسيلة أصعب منالاً من الغاية أو يشترط شرطاً أعوص من الشروط له ؟ »

تدرج « أريستيب » من هذه المرتبة إلى أخرى أخط منها ، وإن كانت طبيعية بعد الذى قدمناه عنه ، تلك هى أنه قرر بعد ذلك — كما رأى السوفسطائيون من قبل — أنه لا مدركات ولا معقولات إلا ماأتى عن طريق الحس ، أما ماعدا ذلك فهو أجنبي عنا ولا صلة لنا به ، بل لانستطيع أن نفهم العلل التى جعلت حواسنا تحس ماحوها ولا نستطيع أن نحكم على ماإذا كانت حواس الغير تشبه حواسنا أولاً تشبهها . وهذا كله يؤيد الرأى القائل بأن كل حكم يتناول أى شئ أجنبي عن حواس الشخص الحاكم خاطئ ، ولا ريب أن هذه هى الاعتبارية بأخط معانيها .

هذا هو أهم رجال هذه المدرسة والمعتبر من زعماء الفلسفة النصف سقراطية كما يسمونها ، وهناك عدد آخر من فلاسفة هذه المدرسة اشتهر بعضهم بالشك ، والبعض الآخر بالسفسطة أو بالاحاد أو بالمجون مثل « تيودور » الملحد الذى صرح باباحة السرقة والزنى متى توقف السرور

عليهما ومثل « إنيهمير » الذى أعلن أن الآلهة ليسوا إلا رجالاً ممتازين
غبروا وحفظت صفاتهم ثم ألهوا . ومثل « هيجيزياس » الذى كان
يعيش فى الاسكندرية وكان متشائماً يائساً من الحياة ، متبرماً بأحاديث
الناس عن السعادة . وكان يقول : إذا كان الفلاسفة يكادون يجمعون على
أن السعادة الكاملة غير ممكنة التحقق ، فما بالهم يتعبون أنفسهم فى
الجرى وراء عبث غير ممكن التحقق ، أما أولئك الآخرون الذين يزعمون
أن السعادة ممكنة ، فهم مكابرون أو مخدوعون ، إذ من منهم يستطيع
أن ينبئن بأنه فاز فى حياته بساعة واحدة مفعمة بسرور خال من جميع
عناصر التقزز والتعب والخيالات المزعجة والأفكار المقلقة ؟ أليسوا يتخيلون
أثناء هذا السرور على الأقل أنه سوف يسلب منهم ؟ ثم أليس هذا
يزعجهم وينغص عليهم السرور ؟

من ذلك يتضح أن أولئك السقراطية الأصاغر قد مزجوا تعاليم
« سقراط » بآراء السوفسطائيين وأخرجوا منها خليطاً جديراً بالدرس
والتحليل ، لأن ذلك ضرورى لمعرفة روح العصر من ناحية ، ولأن
المدرسة « السينيكية » من هذه المدارس قد أثرت على المدرسة الرواقية
فى الأخلاق تأثيراً واضحاً كما أثرت المدرسة « السيرينائية » على المدرسة
« الايبيكورية » فى الأخلاق كذلك .

أَفْلَاطُون

(١) شخصيته

١ - حياته

ولد « أفلاطون » (١) في أتيننا أو في « إيجين » في سنة ٤٢٨ قبل المسيح من أسرة ماجدة فائقة في النبل والشرف ، فتنسبه من جهة أبيه يتصل بـ « كودروس » آخر ملوك أتيننا . ومن جهة أمه يرجع الى « سولون » أحد الحكماء السبعة .

ولما بلغ من العمر عشرين عاما بدأ يتلمذ على « سقراط » بعد أن تتقف في المعلومات العامة ودراسة مؤلفات الفلاسفة السابقين ثقافة قيمة ، فصحب هذا الحكيم ثمانية أعوام كاملة لم يفارقه أثناءها الا لضرورة قاهرة . ولما حكم بالاعدام على الاستاذ لم يجد التلميذ بداً من أن يغادر أتيننا حالا الى « ميجار » فسافر اليها وأقام بها عند أحد زملائه المحبين لـ « سقراط » وهو « أوكليد » الذي كان قد أسس مدرسة فلسفية في هذه المدينة . وبعد زمن وجيز ارتحل الى مصر فدرس فيها الرياضة

(١) بروي لها الاستاذ « كيقيليه » في صفحة ٢٩١ من الجزء الثاني من كتابه أن كلمة « أفلاطون » ليست اسم هذا الحكيم . وإنما اسمه الحقيقي « اريستوكليس » أما كلمة « پلاتون » التي نطقها العرب « أفلاطون » فمعناها : العريض . ولما كان حكيمنا عريض الوجه مبسوط الكتفين فقد دعاه معاصروه بـ « اپلاتون » .

دراسة متينة على أشهر الرياضيين المعروفين في ذلك العهد ، ثم سافر بعد ذلك الى آسيا الصغرى فأقام فيها زمنا التقى إياه بعدد من العلماء قد تخصص كل واحد منهم في فرع من أفرع العلم ، فاستفاد « أفلاطون » من عشرتهم استفادة ظهرت آثارها فيما بعد في فلسفته ظهوراً واضحاً . وفي سنة ٣٩٠ وكانت سنة تناهز الأربعين سافر إلى « إيطاليا » وفيها عرف الفيثاغوريين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً نجم عنه أن درس مذهبهم دراسة وافية . وفي أثناء سفره إلى إيطاليا مر بـ « صقليا » و « سيراكوز » وهناك انعقدت أواصر صداقة مخصصة بينه وبين « ديون » شقيق زوجة « دينيس » الطاغية الذي حين شا كته صراحة « أفلاطون » لم يتردد في أن يعتبره رقيقاً ويبيعه بأخس الأثمان . غير أنه من حسن حظ « أفلاطون » أن افتداه أحد أصدقائه المخلصين بمقدار من المال ثم رد إليه حريته ، فعاد إلى بلاده بعد أن قاسى كل هذه الاحن التي زادت عقله انصقالاتاً وقريحته انشجاعاتاً .

ولما استقر في أثينا أسس بها مدرسة فلسفية في حدائق « أكاديموس » وأطلق عليها اسم هذه الحدائق ، وأخذ يعلم فيها مذهب سقراط ممزجا بآرائه الخاصة ، وإن كانت قليلة غير ظاهرة الاثر في ذلك العهد ، ولكن هذا العصر لم يدم طويلاً ، إذ لم يلبث فيلسوفنا المغرم بالتنقل أن ارتحل عن أثينا إلى « سيراكوز » حين علم أن طاغيها قد مات وخلفه ابنه « دينيس » الصغير ، فاستقبل هذا الطاغية الشاب « أفلاطون » في بشاشة وترحاب دفعه إليهما غروره وكبرياؤه ثم لم يلبث أن نعم عليه ونفى « ديون » أعز أصدقاء « أفلاطون » في « سيراكوز » ثم أراد

أن ينكل بهذا الحكيم لولا أن هرب قبل القبض عليه ورجع إلى أتيننا .
وقد كان يظن أنه سوف لا يحاول العودة إلى هذه البلاد مرة ثالثة بعد
أن أهين فيها وتعرضت حياته للخطر ، ولكن ما أشد ما تكون دهشتنا
حين نعلم أنه قد رجع إلى « صقيليا » مرة ثالثة بعد أعوام من تاريخ
هذا التنكيل المراد ، ولكنه في هذه المرة كان يزاول مهمة سياسية وهي
إصلاح العلائق التي كانت قد فسدت بين « دينيس » طاغية « سيراكوز »
وبين « ديون » صديق أفلاطون . ففشل في مهمته فشلا ذريعا ، وليس
هذا فحسب ، بل قد اعتزم الطاغية قتله في هذه المرة لولا أن نجا بأعجوبة
— كما يقولون — على يدي صديقه « أركيتاس دي تارانت »
الفيثاغورى . وكانت هذه الحادثة آخر ما وقع له من مثيلاتها ، لأنه
بعدها يأس من أحلامه الشعرية التي كانت تملأ نفسه عن السياسة وكرس
حياته للفلسفة منذ هذا التاريخ إلى أن توفي سنة ٣٤٧ قبل المسيح .

٢ - نيكويته

قبل أن نمر بفلسفة « أفلاطون » يجب علينا أن نلم بالظروف التي
أحاطت به والتي كانت بارزة الأثر في مذهبه . وقد حصر بعض المؤلفين
هذه الظروف في الحوادث السياسية التي وقعت إبان نشأة هذا الحكيم
وفي الحروب « الميجارية » و « الاسبارطية » التي سبقت مولده بأربعة
أعوام ودامت أكثر من ربع قرن والتي فقدت أثناءها « أتيننا » عظمتها
واستقلالها وسقطت بين براثن الفوضى والاضطراب .

حقا إن شباب « أفلاطون » قد اقتضى كله في وسط أشق أنواع

الثورات السياسية ، اذ ولد وترعرع بين أهوال الحروب الطاحنة ولم يكد يبلغ السابعة عشرة من سنه حتى شاهد في سنة ٤١١ « أوليجارشية الأربعمائة » تقوض نظام الديموقراطية وتستولى على زمام المدينة إلى أجل لا يطول أكثر من أربعة أشهر ثم تهوى أمام تألمات خصومها وثوراتهم المتتالية . وفي سنة ٤٠٤ هزمت « اسبارطة » « أتينا » هزيمة منكرة وأعملت فيها معاول التخريب والتدمير ثم أرغمتها على قبول حكم « أوليجارشية » الطغاة الثلاثين برئاسة « كريتياس » ابن عم « بيريكسيون » والد أفلاطون .

وفي سنة ٤٠٣ سقط أولئك الطغاة وعادت إلى الحكم تلك الديموقراطية الآثمة التي حكمت على « سقراط » بالانعدام .

غير أننا بالرغم من هذا كله نعتقد ان حصر تكوين « أفلاطون » في هذه الحوادث السياسية غير صحيح ، وإنما نعتقد أن عوامل مختلفة هي التي أثرت على أفلاطون مجتمعة ، وإلا فلا يعقل ان الاضطراب السياسي العام يصلح لأن يكون منشأ لهذه الفلسفة الافلاطونية . فمن هذه الظروف المختلفة ذلك الاضطراب الذي يذكره .

ومنها أنه كان تلميذا لـ « سقراط » وأنه قام بعدة رحلات إلى الشرق والغرب ، وأنه كان من سلالة الملوك والحكماء ، اريستوقراطيا . يميل دائما إلى الرفة والسمو ، وأنه نشأ منذ حداثة سنه على الترفع عن المادة وأنه كان يعتقد كأستاذه « سقراط » أن في عنقه رسالة يجب أن يؤديها ، وهي لا تتم إلا بالقضاء على المدرسة السوفسطائية التي لم تكن قد أتمحت بعد ، بل كان تلاميذها على أثر موت « سقراط » قد انتعشوا

وانتسروا في كل مكان يذيعون نظريات مختلفة يتلاقى أكثر أصحابها عند نقطة واحدة ، وهي جحود الحقيقة المطلقة والتوقف عن الحكم فيما عدا المحسات . فأنصار « هيراكليت » و « اليليايون » و « الذريون » و « الميجاريون » و « السينيكيون » و « السيرينيون » . كل أولئك كانوا من أنصار هذا الرأي السوفسطائي من بعض النواحي . وكانوا طبعاً يقررون أن الكليات العامة لا وجود لها ألبتة ، وأن الموجود الحق هو الجزئي المشخص في الخارج . ولهذا يقول « أتيستين » زعيم المدرسة « السينيكية » : « أنا أفهم الحصان ، ولكني لا أفهم ما هي الحصانية » . وأما « أوكليد » فهو وإن كان يرى أن الكليات موجودة إلا أنه يجزم بأن لا صلة تجمع بين جزئياتها . وإذاً ، فاجماع الافكار في ذلك العهد كان منصبا على أنه لا يمكن وجود كليات ترتبط جزئياتها ما دام البعض ينكر الكليات بتاتا . والبعض الآخر ينكر الصلة بين الجزئيات .

في هذه البيئة الفلسفية المختلفة قد نشأ « افلاطون » وترعرع ، وفيها قد شب ونضج فلم يؤثر في مذهبه تناقض آرائهم وتباين نظرياتهم ، بل بالعكس قد ساعده ذلك الاختلاف الهائل على تكوين هذا المذهب الايجابي التأكيدي .

٣ - اهتمامات المؤرخين في افلاطونه وأسبابها

لم يعرف التاريخ فيلسوفا اختلف المؤرخون في فلسفته كما اختلفوا في « افلاطون » منذ عصره إلى الآن . فمن عهده إلى عهد الفلسفة الرومانية جزم بعض العلماء بأن « افلاطون » كان فيلسوفاً تأكيدياً لا يقل

مذهبه ثباتاً عن أعمق المدارس الإيجابية في العالم . وفي هذا الوقت عينه جزم جماعة من المؤرخين أن « أفلاطون » كان ارتيائياً يعلق أحكامه في جو الشك المغالى ويتوقف عن الجزم بأى شئ ويتخذون من أدلة هذا أولاً تلك الخرافة السخيفة التى زعمها السطحيون الذين لم يفهموا الغاية المقصودة من كتابي « پارمينيد » و « السوفسطائى » ولم يتنبهوا إلى أن حكيمنا قصد بالأول منهما نقد آرائه التى ارتآها فى شبابه ، وأراد بالثانى تثبيت أفكار عصر النضوج بعد تبرئتها من شوائب المآخذ . وإذا فهو قد أدخل على المثل شيئاً من الإصلاح ولم يعدل عنها كما رأى أولئك المتسرعون . وسنفصل هذا كله فى موضعه

على أنه لو سلم جدلاً هذا العدول المزعوم لما دل على أكثر من أنه ترك فكرة قديمة إلى غيرها أصبح منها فى نظره ، وهو فى كتبنا الحالتين إيجابى تأكيدي .

ثانياً ظهور بعض تلاميذه بمظهر الارتياية وإنشاؤهم ثانية المدرستين الارتيايتين فى عصرهم وهى مدرسة « الأكاديمى الحديثة » ونحن نرى أن هذا البرهان أيضاً لا يوصل إلى النتيجة التى يبغيها المدعون ، إذ أن ظهور أول عناصر الارتياية بين تلاميذه ونبع مياه الشك فى الحقائق من بين جدران معبده لا يلزمه بشئ ، لأن « أرسطو » مثلاً كان من أعيان تلاميذه المقربين ، وهو مع ذلك قد حمل على كثير من نظرياته وهاجمها فى شئ من العنف . وإذا ، فبراهينهم على هذه الدعوى ضعيفة كما تبين .

وفى عهد الفلسفة الاسكندرية جزم العلماء بأن أفلاطون كان بصيرياً يرفع البصيرة فوق العقل ويؤكده أنها مستعدة بطبيعتها لفهم كل

— ٢٠٩ —

« م - ١٤ - الفلسفة الاغريقية »

شئ . وقد استولى رجال الأفلاطونية الحديثة على بعض تعبيرات
« أفلاطون » واتخذوا منها أدلة على مازعموه . وقد استمروا في هذا
حتى جعلوا اسم « أفلاطون » مرادفا لكلمة : « اللاعقلية » وموازيا
لكلمة « البصيرة » التي هي العارفة الوحيدة .

وفي القرن التاسع عشر قرر الباحثون أن « أفلاطون » فيلسوف
عقلي يتعقب المنطق في مسالكه خطوة إثر خطوة . وقد برهنوا على
هذا بما يرى من الأدلة العقلية في بعض دعاوى « أفلاطون »

أما باحثو العصر الحديث فقد رأوا أن كل هذه الاحكام المختلفة
على فلسفة الحكيم الثاني ملقاة على عواهنها ، وأن الصحيح الذي لا ريب
فيه عندهم هو أن « أفلاطون » كان تأكيديا لا يمت إلى الارتيازية بصلة
وأنه كان بصيريا بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وأن ماورد في كتبه
من الأدلة العقلية ، بعضه كان لافهام الذين لم تقدمهم الفضيلة الى النور واران
على قلوبهم ما كانوا يكسبون من شرور فأعماهم عن الحقائق الناصعة التي
تنجس من داخل نفوسهم وغطاها بستار الآثام الكثيف . أما البعض
الآخر فقد كتبه « أفلاطون » في عهده الاول الذي كان سائراً فيه
على نهج أستاذه « سقراط » . والذي صح لدى العلماء المحدثين بعد كل
هذه الاختلافات هو أن « أفلاطون » تأكيدي بصيري .

أما علة هذه الاختلافات فنرجع في رأيهم الى أصليين : الأول تلك
الثروة الأفلاطونية التي لانظير لها عند الفلاسفة الآخرين . الثاني هو
عدم تحديد بعض جملة ، وهو ضرورة أبحاثها الحاجة إلى البسط

والتسهيل للذين يعلم الحكيم أنهما يفيدان القراء أضعاف ما يضيع عليهم
عدم التحديد .

(ب) مؤلفاته

١ - تحليل موجز لأهم هذه المؤلفات

كان « أفلاطون » على العكس من أستاذه « سقراط » يرى أن
النظريات الفلسفية يجب أن تكون في الكتب ، لكي لا تعبت بها
أيدي البلي والفناء . ولم يتأثر في هذا الرأي بنصائح الحكيم الأول الذي كان
يطلب دائماً إلى كل تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف في أذهانهم بدل
حفظها في تلك الأجسام البالية المسماة بالصحائف والسجلات . وفي الحق
أن رأى « أفلاطون » في هذه النقطة أصوب من رأى « سقراط »
لأن الأذهان لا تتخذ المذاهب والآراء . ولولا تسجيل « أفلاطون »
و « اكرزيفون » آراء أستاذهما في كتبهما لدب إليها التشويه والاصطناع
من كل مكان .

اقتنع « أفلاطون » إذاً ، بصحة فكرته عن وجوب تقييد آرائه
وآراء أستاذه وما يتطلبه البحث من آراء خصومهما فكتب نحو خمسة
وثلاثين كتاباً ألم فيها بجميع هذه الآراء ، وسنذكر لك هنا أهمها ،
مشيرين في إيجاز إلى الآراء الأساسية التي يحتويها كل كتاب من
هذه الكتب ، ولكننا سنكون أكثر إيجازاً بازاء الكتب الفلسفية
الفنية ، لأننا سنلتقي بها في شيء من العناية كما عرضنا لفكرة من

الأفكار التي تحتويها من مذهب هذا الفيلسوف وإليك هذا الموجز :

(١) « پروتاجوراس » وهو يحتوي على محاورة بين « پروتاجوراس » السوفسطائي المعروف و « سقراط » الشاب المتحمس حول إمكان أن تكون الفضيلة نظريات تعلم أو عدم إمكان ذلك . وتنتهى هذه المحاورة بظهور عجز السوفسطائيين عن تعليم الفضيلة بسبب ما قرروه في مذهبهم من أنه لا توجد إلا معارف نسبية .

(٢) « إيون » وهو محاورة بين « سقراط » و « إيون » الشاعر احتوت على هجاء وجهه « أفلاطون » إلى جماعة من الشعراء كانوا في عصره يستظهرون شعر « هوميروس » ويتلونونه في الطرق دون أن يفهموا معانيه . وكان « إيون » أحد أفراد هذه الجماعة ، وليس هذا فحسب ، بل ان « أفلاطون » كان يرمى في هذا الكتاب إلى إثبات فكرة أخرى ، وهى ان الشاعر أدنى مرتبة من الفيلسوف ، لأن الأول يتبع الالهام الخيالى ، والثانى يستضىء بالمعرفة الناشئة عن الفكر .

(٣) « تقرىظ سقراط » وهو يشتمل على الدفاع عن « سقراط » ضد متهميه الثلاثة : « ميليتوس » و « آينتنوس » و « ليكون » الذين كتبوا ضده عريضة الاتهام . وفي هذا الكتاب يرى القارىء « سقراط » على المسرح يدافع عن نفسه ، لا ضد هؤلاء المتهمين المباشرين الثلاثة فحسب ، بل ضد جميع الذين اتهموه وأساؤا إلى سمعته دظعا مجيداً خالداً كفيلاً بتبرئته من كل سوء . وفي هذا الكتاب يجد القارىء أيضاً تفاصيل محاكمة « سقراط » وتصريحاته السامية النبيلة التي سبقت لحكم وتلته .

(٤) « كريتون » وهو محاوره بين « سقراط » وصديقه
« كريتون » الذى عرض عليه الفرار من السجن . وفى هذا الكتاب
يرى القارىء رفض « سقراط » ذلك الفرار باباء وشمم نادرين ويرى
تمسكه باطاعة القانون فى ذاته مادامت قانونيته قائمة .

(٥) « إيتيفرون » وهو محاوره بين « سقراط » و « إيتيفرون »
أحد المتدينين على جهل فى عصره ، وفيها يقنع « سقراط » هذا الرجل
أنه يجهل معنى التقوى ، وأنه لا يزيد على أنه يتجنب أموراً مادية نص
الدين على دنسها وتحريمها . وقد أشرنا إلى هذه الفكرة حين
عرضنا لسقراط .

(٦) « كارمينيد » وهو محاوره بين « سقراط » و « كارمينيد »
ابن عم والده « أفلاطون » وهو أحد الشبان النبلاء الاريستوقراطيين
فى ذلك الحين ، وكان أحد المثل العليا للتواضع والحشمة ولكثير من
الفضائل الأخرى . غير أنه كان لا يعرف معنى هذه الفضائل فأبان له
« سقراط » أن فكرته عن كل هذه الفضائل خاطئة ، وأن هذا الخطأ
نشأ عنده من أنه لم يعرف نفسه بنفسه .

(٧) « لاكيس » وهو محاوره بين « سقراط » وبين « لاكيس »
و « نيسياس » وهما مثالان من مثل الشجاعة الحربية ولكنهما كانا
يجهلان معنى الشجاعة ، فأبان لهما « سقراط » أنهما فى عقيدتهما على
ضلال وأن السبب فى ذلك هو جهلهما بنفسيهما . وقد أشرنا أيضاً إلى
هذه المحاوره عند حديثنا عن منهجى « سقراط » .

(٨) « ليزيس » وهو محاوره بين « سقراط » وبين « مينيكسين »

و « ليزيس » وشبان آخرين حول الصداقة وطبيعتها .

(٩) « هيباس » الأكبر وهو محاوره بين « سقراط » وبين

« هيباس » السوفسطائي الذي كان يتباهى عجباً بأنه يستطيع أن يعلم

جميع الفنون الجميلة وأن يطبقها كلها تطبيقاً عملياً ، فجعل « سقراط »

يحاوره في آرائه رأياً بعد رأى حتى أثبت أن جميع أفكاره عن الجمال

خاطئة ، وبانهيار هذا الأساس انهارت جميع الفنون الجميلة ، لأنها تعتمد

كلها على فكرة الجمال .

(١٠) « هيباس الأصغر » وهو محاوره حاول فيها « أفلاطون »

أن يثبت على لسان سقراط أن الإنسان لا يمكنه أن يعمل الرذيلة

بارادته الحرة .

(١١) « جورجياس » وهو ثلاث محاورات إحداهن بين « سقراط »

و « جورجياس » السوفسطائي ، وثانيتها بينه وبين « پولوس »

وثالثتها بينه وبين « كاليكليس » هاجم فيها « سقراط » الجدل الخطابي

الذي يرصعه أصحابه بالمجازات والتشبيهات ، لينالوا موافقة الجماهير على

آرائهم ويفوزوا بحكم الدهماء السطحيين . وليس هذا فحسب ، بل إن

هذا الكتاب يشرح لنا كيف تطورت السوفسطائية في إفساد الحياة

الاجتماعية ، إذ أننا نشاهد في المحاوره الأولى من هذا الكتاب

« جورجياس » لا ينشغل إلا بالتواحي الفنية في خطبه دون أن يرمى

إلى غاية أخلاقية من تلك الخطب ، وفي الثانية نرى « پولوس » يود

أن يستخدم تمويه السوفسطائيين للوصول إلى غايات رديئة ، ولكن

حياءه يمنعه من أن يحقق ميله ، وفي الثالثة نرى « كاليكليس » ينتهز فرصة وسائل « جورجياس » ليستخدمها في أغراضه الضارة وأهوائه الوضيعة دون أن يقفه حياء أو خجل عند حد معين .

(١٢) « مينون » وهو محاورة تدور حول نفس الفكرة التي دارت حولها محاورة « پروتاجوراس » من قبل ، وهي فكرة إمكان تعلم الفضيلة أو استحالة ذلك ، ولكنها في هذا الكتاب تمتاز عنها في كتاب « پروتاجوراس » بأنها أكثر ثقافة وعمقا ، وهذا طبيعي ، لأن هذه المحاورة الأخيرة كتبت في عهد كان « أفلاطون » قد نضج فيه بعض الشيء .

(١٣) « مينيكسين » وهو محاورة بين « سقراط » و « مينيكسين » سخر فيها « سقراط » بتقاليد المراثي التي تلقى عند كل قبر ولا يلاحظ فيها أصحابها إلا أن ينمقوها بمختارات العبارات وأنيقات الجمل ، دون اكتراث بالمعاني الحقيقية التي كان يجب أن تكون الرمي الأول للمراثي .

(١٤) « لجمهورية » وهي عشرة أجزاء . وتحتوى على كثير من أفكار « أفلاطون » الفلسفية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية ، بل إن بعض الباحثين يشبهها بمعدن مفعم بالأفكار ، ولكن الفكرة الجوهرية فيها هي التي أباها عنوانها وهي فكرة الجمهورية الصالحة ، أو المدينة الفاضلة ، وقد صور « أفلاطون » في هذا الكتاب مدينة خيالية رأى أنها هي ما ينبغي أن يكون . وقد ذكر للوصول إليها وسائل كثيرة آمن فيما بعد بتعذر تحقيقها ، فعدل عنها كما سنوضح ذلك حين نعرض للسياسة عنده . ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى أن الكتاب السابع من الجمهورية

هو أهمها ، لما اشتمل عليه من الآراء الفلسفية الهامة كما سنبين ذلك في موضعه .

(١٥) « فيدون » وهو يشتمل على محادثات « سقراط » مع تلاميذه في السجن في أواخر حياته . ويشتمل كذلك على قصة وفاته بأسلوب حزين مؤثر . ولهذا الكتاب أهمية فلسفية خاصة ، لأنه يعرض لفكرة خلود النفس في شيء من التفصيل .

✓ (١٦) « المأدبة » وهو وصف لحفلة فاخرة اجتمع فيها عدد كبير من المدعوين وجلسوا للطعام والشراب ، ثم أخذ كل واحد منهم بعد أن يتناول كأس الشراب يدلي برأيه في الحب ثم انبرى « سقراط » فشرح أسطورة الحب الشهيرة وأبان أن أسمى أنواع الحب هو الحب الروحي . وفي هذا الكتاب يجد القارئ آراء « أفلاطون » مفصلة فيما يدعى بالشوق العالى أو الحب الأفلاطونى .

(١٧) « فيدر » وهو محاورة بين « سقراط » و « فيدر » أراد « أفلاطون » أن ينتقد فيها طرائق الخطب المستعملة في ذلك العصر وأن يبين أنها لا تستند على أساس صحيح .

(١٨) « تيتيت » وفيه يعرض « سقراط » آراء « تيتيت » في العلوم المعروفة في عصره رأيا بعد رأى ، ثم يبين أن جميع النظريات التي وضعت إلى ذلك العهد عن العلوم خاطئة ، ثم يوضح بعد ذلك فكرة المؤلف عن الفيلسوف في أحد أطواره على ما سنفصل ذلك عند ذكر تعريف « أفلاطون » للفيلسوف .

(١٩) « كراتيل » وهو محاورة علمية بين « سقراط » و « كراتيل » .

أراد « أفلاطون » أن يبين فيها القيمة الأساسية للألفاظ وأثر ذلك في المعاني .

(٢٠) « پارمينيد » وهو ينقسم إلى قسمين : ففي القسم الأول يشرح « سقراط » الشاب لإارمينيد الشيخ الجزء الأول من نظرية المثل وهو الذى ينتهى إلى الخير ، ويرد عليه « پارمينيد » بما يظهر هذه النظرية فى شىء من الضعف والتزعزع . وهنا ينتهى القسم الأول من الكتاب . وفى القسم الثانى نشاهد « سقراط » وقد عاد إلى نظريته يصلحها ويكمل ما فيها من نقص فيضيف إليها مبادئ فكرة اتصال المثل بعضها ببعض ، وهى التى لولا نقصها إياها لما استطاع « پارمينيد » أن ينال منها .

(٢١) « السوفسطائى » وهو يشتمل على إعادة النظر فى آراء الفلاسفة السابقين وتقد تعريفاتهم للموجود ويخرج من هذا النقد بنتيجة قاطعة ، وهى استحالة تصور الموجود وحده منقطعاً عن جميع الأحوال المتضادة كالحركة والسكون والاتفاق والاختلاف بل لابد من مرافقة التفكير فى الموجود للتفكير فى هذه الأحوال .

ومن محتويات هذا الكتاب أيضاً نظرية اتصال المثل فى شىء من البسط استدعى تحليل المثل إلى عناصرها البسيطة أو تحليل أجناسها العليا إلى أنواع وأجناس دنيا .

(٢٢) « فيليب » وهو يقسم المثل إلى فصائل ، ويرتب بعض هذه الفصائل بالنسبة إلى البعض الآخر ، ويعين درجة كل نوع منها .

(٢٣) « السياسى » وهو كتاب يحوى كثيراً من الآراء فى

موضوعات مختلفة ، ولكن الفكرة الجوهرية فيه هي القصد إلى تمييز
الملك والساسة الحقيقيين من المهرجين الزائفين ، متبعا في ذلك التمييز
نهجه الفلسفي المعروف . ^{فيما} وهو قصة أسطورية يروى فيها « تيميه » الفثاغوري
(٢٤) « تيميه » ، وإنما اكتفى بالظواهر القابلة للفهم ، ولكن
كيف تألف المزيج الذي تكون منه العالم المحس ، غير سالك إلى هذا
البحث سبيل العلوم اليقينية ، وإنما اكتفى بالظواهر القابلة للفهم ، ولكن
الذي عناه أكثر من غيره في هذا الشأن هو القول بأن هذا العالم صورة
منعكسة لعالم آخر معقول .

(٢٥) « النواميس » يعتبر هذا الكتاب إصلاحا لكثير من أخطاء
« أفلاطون » التي فرطت منه في عصوره الأولى مثل قوله بالاشتراك
وبالغاء نظام الأسرة الدائم وغير ذلك من الآراء الهدامة التي اعترف
بخطئها في شيخوخته ، وكان هذا الكتاب آخر كتبه ولم ينشر إلا
بعد موته .

٣ - عصور التأليف عنده

إن أكثر مؤلفات « أفلاطون » وخلوها من التاريخ الزمني قد
يوقعان بعض الباحثين في الحيرة والارتباك ، فلا يدرون السابق من
اللاحق ، ولا يميزون بين النسخ والمنسوخ ، بل قد يخيل إلى بعضهم
أن الرجل قد هوى في حضيض التناقض البغيض الذي يحول بينه وبين
الجدارة بالخلود . ولا شك أنهم في ذلك واهمون ، فأفلاطون لم يتناقض
ولم يرتبك ولم ينس في شيخوخته ماقرره في شبابه كما فعل السطحيون

الذين لا يكلفهم الاجتهاد على الحق إلا ما يكلفهم تغيير القفاز كما يعبر
 الغريون ، وإنما كل ما هنالك أن هذا الفيلسوف العظيم قد رجع بعد
 نضوجه عن بعض نظرياته التي قررها في شبابه ولا عيب في هذا مادام
 قد عدل باختياره بعد تمحيص وإقتناع ، بل بالعكس هذا أمر داع إلى
 الاجلال والخلود . أما عدم ورود ذكر التأريخ الزمني في مؤلفاته فلا
 يمنعنا من معرفة العصور المختلفة التي كتبت فيها تلك المؤلفات ، لأن
 لدينا من القرائن وسياق الأحوال ما يصلح لأن يقوم برهانا على ترتيب
 بعض هذه المؤلفات بالنسبة إلى البعض الآخر . وقد بحث العلماء الغريون
 هذه المشكلة وانتهوا إلى حلها والخروج من مأزقها تماما ، ولكن بعد
 أن استنفدت منهم وقتاً طويلاً ومجهوداً عظيماً ، لأنها كانت موضع خلاف
 شديد بينهم منذ وفاة « أفلاطون » إلى هذا العصر الحاضر ، بل إن
 الأمر كان أخطر من ذلك ، إذ جحد بعض العلماء المحدثين طائفة من
 كتب هذا الحكيم جحوداً تاماً ، وهي طائفة الكتب المنطقية . فمثلاً
 أنكر الأستاذ « سوشيه » في سنة ١٨٢٠ محاورات : « پارمينيد » و
 « السوفسطائي » و « السياسي » وعزاها إلى المدرسة « الميجارية » .
 ورفض الأستاذ « سوكو » في سنة ١٨٥٥ الاعتراف بـ « السياسي »
 وجحد الأستاذ « أوثيريج » في سنة ١٨٦٩ « پارمينيد » و « السوفسطائي »
 و « السياسي » . وأدهى من هذا كله أن الأستاذ « شارشيت » لم
 يعترف في سنة ١٨٦٦ إلا بتسع محاورات فقط ، وأنكر كل ما عداها من
 كتب « أفلاطون » ولكن بحوث العلماء الأذقاء أثبتت خطأ هؤلاء
 الأساتذة جميعاً ، وأبانت — استناداً إلى حجج علمية قوية — أن هذه

الكتب كلها من تأليف « أفلاطون » وأن الشك في شيء منها لم يعد له في البيئات العلمية أدنى مبرر .

غير أنه ينبغي لنا أن نصرح هنا بأن التبعة في كل هذه الحيرة وذلك الارتباك واقعة على رأس « أرسطو » لأنه هو الذى شكك الباحثين في نسبة المحاورات المنطقية إلى أستاذه حيث قال مانصه : « إن افلاطون والفيثاغوريين قد تركوا العناية بتحديد ما يراد من كلتي : الاشتراك في المثل ومحاكتها ، لكل من يريد لها » (١) .

ومعنى هذا النص أن « أفلاطون » لم يوضح نظريتي الاشتراك في المثل ومحاكتها . وإذا صح هذا وجب أن تكون الكتب التى بسطت فيها هاتان النظريتان لمؤلف آخر ، إذ لو كانت هذه الكتب قد صحت نسبتها إليه لما رماه تلميذه « أرسطو » بأنه لم يتعرض لشرح تينك النظريتين .

هذا هو منطق أولئك الباحثين الذين أنكروا تلك الكتب ، وهو منطق لا بأس به لو لم تكن هناك أسباب أخرى ترده وتمنع الأخذ به . ومهما يكن من شيء ، فكتب « أفلاطون » الآن لم تعد موضع شك من العلماء ولا مثار خلاف بينهم . ولهذا تركوا الجدل فيها منذ زمن ثم عنوا بترتيب الأعصر التى ألفت فيها هذه الكتب ، فاهتدوا في ذلك إلى حل موفق أسوه على مبادئ متينة وأسباب قوية ، وعلى ضوء هذا الترتيب بنوا آراءهم في فلسفة هذا الحكيم . وإليك شيئاً مما ارتأوه في هذا الشأن :

(١) انظر الفقرة السابعة من الباب السادس من الكتاب الاول من « ما بعد الطبيعة »

قسموا المهود التي كتب فيها « أفلاطون » مؤلفاته إلى ستة أعصر
وحددوا المحاورات التي ظهرت في كل عصر تحديداً ميزها على غيرها
تميزاً معتمداً على الأدلة والبراهين . وهالك هذا التقسيم :

العصر الاول

المحاورات التي سبقت موت « سقراط » والتي أعقبته مباشرة ،
وهي :

- (١) « پروتاجوراس » . (٢) « إيون » . (٣) « تقریظ سقراط » .
- (٤) « كريتوف » . (٥) « إيتيفرون » . (٦) « كارميد » .
- (٧) « لاكيس » . (٨) « ليزيس » . (٩) الجزء الأول من
« الجمهورية » . (١٠) الجزء الاول والثاني من « هippias » .

والعصر الثاني وهو الذي سبق « الاكاديمي » وقد كتب فيه
محاورة « جورجياس » .

والعصر الثالث هو الذي تلا تأسيس هذه المدرسة وقد كتب فيه
مايأتي : (١) « مينون » . (٢) « مينيكسين » . (٣) « أوتيديم » .
(٤) « فيدون » (١) . (٥) « الجمهورية » من الجزء الثاني إلى العاشر ،

(١) يضع بعض الباحثين فيدون بين مؤلفات العصر الرابع ولكني أنا أرى أن
هذا الترتيب غير صحيح ، لأنه يلزم عليه سابقة الجمهورية كلها على « فيدون » على
حين يكشف البحث العلمي في نظريات افلاطون عكس هذه النتيجة ، إذ يظهرنا
على أنه حين ألف « فيدون » لم يكن قد اهتمدى إلى ما أثبتته بعد ذلك في الجمهورية
عن مثال الخير . وفوق ذلك فإن الاستاذ « روبان » يقرر في صفحة ١٢٤ من
ترجمته لفيدون أن سابقة فيدون على الجمهورية ليست محل اعتراض .

وتسمى أكثر كتب هذا العصر بالكتب المنهجية ، لأنها كانت على شكل مناهج مدرسة « الأكاديمي » .
وأما العصر الرابع فهو الذي اختفى فيه « سقراط » البشري المتجسد وظهرت فيه صورته الرمزية . وقد كتب في هذا العصر (١) « المادية » .
(٢) « فيدر » .

والعصر الخامس هو الذي عدل فيه فكرته عن العلم وعن طريقته في إدراك النظريات . وقد حوى هذا العصر من الكتب مايلي :

(١) « كراتيل » . (٢) « تيتيت » . (٣) « پارميد » .
(٤) « السوفسطائي » . (٥) « السياسي » .

وأما العصر السادس فهو الذي كان في نهاية حياته ، وكتب فيه آخر كتبه ، وهي الآتية : (١) « تيميه » . (٢) « كريتياس » .
(٣) « النواميس » وهذان الأخيران لم يتم تأليفهما ، ولم ينشر كتاب « النواميس » إلا بعد موته . وقد رأى الأستاذ « ريشو » مثل هذا الرأي تقريبا .

اعتمد العلماء في هذا التقسيم على براهين قوية مثل وجود حوادث في بعض العصور التي كتبت فيها ومثل تغير الأسلوب أو مشاهدة النضوج أو حديثه عن مدرسته وتلاميذه إلى آخر ما هنالك مما لا يدع مجالا للشك في تحديد هذه الأوقات المختلفة . وأما ما يختلف الآن في نسبته إليه ، فهو رسائله لا كتبه . وقد نسب إليه من هذه الرسائل ثلاث عشرة رسالة لم يثبت له منها إلا بضع رسائل .

كتب أفلاطون مؤلفاته على مناهج غريبة قد تسببت في حيرة الذين لا يتعمقون في البحث وارتبا بهم وزادت مذهبه في أنظارهم صعوبة وعسرا وإليك إيجاز هذه المناهج :

تجسم المناهج التي سلكها « أفلاطون » في كتابة مؤلفاته الفلسفية في ثلاثة : الأول منهج القصص التمثيلية . والثاني منهج المحاوراة البسيطة والثالث منهج العرض العادي . فأما القسم الأول فهو يكتبه على طريقة الروايات المسرحية أي يعرض أفكاره بعد أن يصوغها في حادثة ذات أبطال ومناظر ، بل هو يعمل على استيفائها شروط القصص المسرحية . وكل أبطال هذه الروايات إما « سقراط » وإما فلاسفة تربطهم بـ « سقراط » صلة الرأي أو صلة التلمذة أو صلة الخصومة . وهذه الأخيرة كانت تمثل دائماً في السوفسطائيين أو في بعض شباب أتينا الماجنين . وقد اختلفت شخصيات « سقراط » الواردة في هذا القسم اختلافات شتى ، فتارة يمثله لنا شاباً فقيراً لا يملك إلا علمه وفصاحته ، وهو مع ذلك يجابه السوفسطائيين والماجنين الأثرياء المستمعين بالجاء والسلطان ويوقعهم في الخطأ والتناقض المحجلين كما ورد هذا في محاوراة « بروتاجوراس » وهي أولى محاورات « أفلاطون » . ويقول الباحثون : إنها كتبت قبل موت « سقراط » .

وتارة أخرى يرسم لنا « سقراط » ممثلاً بالثقة في نفسه وفي مهمته الفلسفية كما ورد في محاوراة « تقيظ سقراط » . وثالثة يظهره لنا على

المسرح شخصية قوية مهيبة إلى درجة أنها تزعج ضمير « ألسياد »
قريب « پريكليس » وهو من الشبان الماچنين وتعذبه تعذيباً روحياً كما
جاء فى محاوره « المأدبة » . ومرة يبرز لنا « سقراط » كالدافع
الوحيد عن الحياة الفلسفية كما جاء فى محاورتى : « جورچياس »
و « مينون » .

أما القسم الثانى (وهو قسم المحاورات البسيطة) فهو يضع سؤالاً
عن تعريف الفضيلة مثلاً فيجيب المسئول السوفسطائى بما يتفق مع مذهبه
فيصب عليه السائل جاماً من النقد المر والتهمك الاليم فلا يلبث المحجب
المخرج أن يعدل عن هذا الجواب إلى غيره ، فيناله من سائله ما ناله فى
سابقه وهلم جراً حتى يقنع القارىء بأن السوفسطائيين لا يستطيعون أن
يوفوا لتلاميذهم بما وعدوهم به من إيقافهم على العلم الصحيح كما ورد ذلك
فى محاوره « هيپياس » ومثيلاتها من المحاورات التى دار فيها الجدل
بينه وبين السوفسطائيين .

أما اذا كان الحوار بين « سقراط » وبين أحد أولئك الخالى
الذهن ، فانه يكتفى بنقد التعريف وإبانة عيوبه وعدم مطابقته للحقيقة كما
حدث فى محاوره « كارميد » .

وبجب أن يلاحظ أن المحاورات التى وضعها « أفلاطون » فى شبابه
لا تحتوى على فكرتين متعارضتين يؤيد كل واحد من المتناظرين وجهة
نظره فيهما ، وإنما هى فكرة واحدة وهى إيجابية من جانب المحجب
فحسب . أما السائل فيظهر فى المحاوره أنه لا يعرف شيئاً غير النقد

والتهم والهدم وإجبار صاحبه على العدول عن رأيه كما ورد ذلك في
محاورة « پروتاجوراس » .

أما محاورات عصور النضوج فهي تزيد على الخطوة الأولى بوضع
تعريفات إيجابية كما يرى ذلك في محاورة « مينون » وهي التي عرضت
لنفس الموضوع الذي عرضت له محاورة « پروتاجوراس » وهو نظرية
إمكان تعلم الفضيلة فأضافت إلى هدم حجة الخصم حججاً إيجابية تتفق
مع موقف « أفلاطون » بعد أن صار أستاذاً للأكاديمي .

وأما القسم الثالث وهو (قسم العرض العادي) فيمثل في أن « أفلاطون »
كان يعرض أفكاره في هيئة خطبة طويلة متتابعة الأجزاء ، متسلسلة
المعاني . وكان في أول عهده بالتأليف يضع هذه الخطب على طريقة خطب
السوفسطائيين في الأسلوب وفي كيفية صياغة الحجج ، ليجاريهم في منطقهم
حتى يكون هدمه إياهم مبنيًا على أساس متين قد سامواهم أنفسهم بمبادئه
كما حدث في محاورة « المأدبة » . أما في آخر حياته فقد كان يكتبها
على لسانه بهيئة متتابعة متدفقة ليس فيها لمجارات السوفسطائيين أي أثر .
ولا يفوتنا قبل مغادرة هذه النقطة أن نعلن أن مما يزيد فلسفة

« أفلاطون » صعوبة أمام الباحث السطحي هو أنه كان يستخدم بعض
القصص الأسطورية والحوادث الخرافية لتوضيح العويص من مشكلات
مذهبه فيضلل ذلك بعض القراء ويحيرهم في أمره . ولكن ينبغي أن
تقرر أنه لم يكن يستعمل الأساطير الدينية التي تتعلق بتاريخ الآلهة
وأسرتها ونشأتها وما شاكل ذلك ، وإنما كان يستعمل من تلك الأساطير
ما يتعلق منها بخلود النفس أو بحظ الإنسان أو يشتمل على خيال بديع أو

تشبيه جميل مثل أسطورة الكهف التي وردت في الجمهورية ، وأسطورة « التذكر بعد النسيان » التي وردت في « فيدر » أو كأسطورة « تاريخ أتيينا » في عصور ما قبل التاريخ التي وردت في « كريتياس » . أحسب أن القارئ الذي لا يتعمق في دراسة هذه الطرق المختلفة ولا يعرف أسرار تلك المناهج المتباينة يجد في فلسفة « أفلاطون » شيئاً من العسر ، ولكنه إذا دقق النظر في كل هذه النواحي اتضحت له فلسفته جليلة كما سنبينها .

(ج) الفلسفة والفيلسوف

١ - تعريف الفلسفة وموضوعها عنده

لم يسلك أفلاطون منهج أستاذه « سقراط » في تضيق حدود الفلسفة وقصرها على النظر العقلي البحت وإبعادها عن كل ما يمت إلى الدراسات الطبيعية بصلة ، ولكنه أيضاً لم يجار الفلاسفة القدماء في قصرهم إياها على البحوث المادية ، وإنما توسط في الأمر فأعاد إلى دائرة اختصاص الفلسفة بعض ما كان « سقراط » قد غالى في محوه . ولم يكتف بهذا ، بل اعتبرها « العلم المشرف على جميع العلوم » وصرح بأنها هي : « العلم الحقيقي الأعلى القيم على جميع العلوم » . وموضوعها ليس هو تلك المحسّات الظاهرة التي لا تثبت على حالة واحدة عدة لحظات ، وإنما موضوعها هو جواهر الأشياء ، أو هو الكائن الحقيقي في كل شيء . وهو الفكرة أو النموذج أو المثال . ولكن أفلاطون لا يطلق على الفلسفة هذا

التعريف إلا إذا ذكرت مفردة ، فأما إذا أضيفت إليها مادة من المواد العامية كان تعريفها هكذا : « المعرفة الحقيقية لهذه المادة » مثل فلسفة الهندسة أو فلسفة القانون وهلم جرأ .

على أن ذلك التعريف للفلسفة ليس هو الوحيد عند أفلاطون ، لأنه كما يعرف الفلسفة به ، هو كذلك يعرفها بأنها : « البحث عن حقائق الأشياء أو جواهر الموجودات ، وعن الجمال ، والانسجام المودعين في الكائنات والذين ليسا إلا الخير »

وحينا يعرفها بأنها : « البحث عن حقيقة الحقائق أو عن سر التناسق العام في الكون » .

وكما أن الفلسفة عنده هي المشرقة على جميع العلوم ، كذلك الفيلسوف عنده يجب أن يكون مشرفاً على جميع مرافق الأمة كما أبان ذلك في تعريفه للفيلسوف في كتاب الجمهورية حيث صرح بأن الفيلسوف يجب أن يكون سيد الدولة . وفي كتاب « النواميس » بأنه هو المشرع الأعلى للأخلاق السياسية والدساتير والقوانين وما شاكل ذلك من المناحي التي تحتاج إلى تأمل أو تفكير .

وهناك في عهد أفلاطون بدأت كلمة « فلسفة » تغادر مكانها المتواضع الذي تركها فيه سقراط وهو : (مرادفها لمحبة الحكمة) وتصعد إلى منزلة الحكمة نفسها . فأصبحت كلمة « فلسفة » وكلمة « حكمة » مترادفتين كما أصبحت كلمتا : « فيلسوف » و « حكيم » مترادفتين أيضاً . وعلى أثر هذا وجد ذلك التفريق العظيم بين الفيلسوف والعامي وظهرت نظرية :

« اختلاف الطبقات » المؤسسة على « الارستوقراطية » العقلية لاعلى
« أريستوقراطية » المال أو المولد كما كان معروفا قبل ذلك .

٢ - مهمة الفيلسوف

كان أول ما شغل « أفلاطون » في حياته العلمية هو تحديد مهمة
الفيلسوف الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، ليضع حداً لتلك الهمجية
التي كانت تسود بلاد الاغريق في ذلك العهد . وقد حاول هذا التحديد
في كتبه عدة مرات تختلف كل واحدة منها عن سابقتها اختلافا جوهريا
وكان هذا الاختلاف يرجع حيناً إلى علة النضوح الفكري الذي كان
يتضاعف في رأسه على ممر الزمن ، وحيناً آخر إلى حياته العملية التي
كانت تقضى عليه بالانغماس في السياسة ، بل بأن يكون صديقا لـ « دينيس »
طاغية « سيراكوز » . وإليك بعض هذه النظريات المختلفة .

عرف أفلاطون الفيلسوف في كتاب « فيدون » بأنه : « هو الانسان
الذي تنقى من دنس الجسم وأصبح لايهاب الموت مادام روحه مستقلا
عن الجسم » (١) .

وقد حده في كتابي : « المأدبة » و « فيدر » بأنه « هو الملهم
بالحقيقة المتحمس للخير » (٢) .

وفي كتاب « تيميت » بأنه « هو الانسان اللاماهر في حياته العملية
والذي لا يحسن صلاته الاجتماعية مع الناس ولا يعرف مكانه الحقيقي في
الجمعية البشرية » (٣) .

وفي الجمهورية عرف الفيلسوف بأنه « من ينبغي أن يكون سيد
الدولة » (٤) .

(١) و (٢) و (٣) و (٤) أنظر صفحتي ١١٠ من كتاب « برييه » .

وفى الكتاب العاشر من « النواميس » عرفه بأنه : « هو المحقق الذى لا يريد إلا الهدوء للناس ، وهو لهذا يأمر الشعب بالايمان بالاله ويفرضه عليه فرضا » (١) .

فأنت ترى أن « أفلاطون » يجزم تارة بأن الفيلسوف يجب أن يعتزل الهيئة الاجتماعية ، ويصرح تارة أخرى بأنه ينبغي أن يكون سيد الأمة المسئول عن سعادتها ، وأن يحتك بها ويفرض عليها تعاليمه فرضا . وهذا وإن كان فى ظاهره يؤذن بالتناقض ، إلا أنه يجب علينا أن نعلن أنه كان يغير آراءه تبعا لرقية الفكرى ، على أن بعض المؤرخين قد جزم بأن « أفلاطون » لم يرجع عن واحد من كل هذه الآراء ، وإنما هو يقرر أن الفيلسوف تمر به ظروف مختلفة يلجئه كل ظرف منها إلى أن يكون على حالة خاصة . ففى أحد الأحيان يجب أن يكون الفيلسوف معتمدا عن الهيئة الاجتماعية ، وفى الآخر يجب أن ينشغل بالشعب ويحتك به ، وهذا هو كل ما كان يقصده هذا الحكيم .

(د) نظرية المعرفة

١ - ضرورة التمرس

حاول الفلاسفة القدماء كشف سر الكون واتجهت بحوثهم جميعاً إلى غاية واحدة وهى معرفة المبدأ الأساسى الثابت وراء نقاب هذه التغيرات

(١) انظر صفحة ١١٠ من كتاب « بريهيه »

الظاهرة فاتتهى بكل منهم بحته إلى نتيجة اطمان إليها واعتقد أنها الحق المنشود ، فقرر « تاليس » أن هذا المبدأ الثابت هو « الماء » ورأى « أنا كسياندر » أنه « اللامتناهي » وأعلن « أنا كسيمين » أنه « الهواء » وجزم « هيراكليت » بأنه « النار » وأصر « الفيثاغوريون » على أنه « العدد » . ثم تقدم البحث قليلا فاهتدى « الاليائيون » إلى أن المبدأ هو الموجود الأوحـد الثابت ، وأنكروا الحركة والصيرورة تمام الانكار ولا شك أن جميع هذه النتائج التي انتهت إليها بحوث القدماء خاطئة في رأى « أفلاطون » ، والسبب في خطئها عنده هو أن بحوثهم كانت كلها مادية ، وأن المبدأ الثابت الذى جعلوه هدفا لمرماهم هو مادى كذلك . وأكبر الشواهد على هذا أن « الاليائيين » أنفسهم — وهم يعتبرون خطوة خطتها الفلسفة إلى الامام — قد أعلنوا أن موجودهم الأوحـد مستدير ذو ثقل وإن كانوا قد حاولوا أن يسموا به بعض الشئ عن الموجودات المحضة ، ولكن هذه النعوت التي خلعوها عليه كافية لاثبات إخفاقهم في تجريده .

ويرجع السبب الأساسى فى هذا الهوى إلى أن أولئك الفلاسفة لم يتخذوا لهم قبل البحث مناهج يسيرون على ضوئها ، ولو أنهم فعلوا لحاسب كل واحد منهم نفسه أمام منهجه على الغاية التي أتجه إليها ولا تنهى به هذا الحساب إلى أن المبدأ الأساسى الثابت الذى يبحث عنه يستحيل أن يكون ماديا ، وإنما يجب أن يكون فكرة . وبهذا كانت أخطاؤهم تقف عند حد ويهتدون إلى المبدأ الحقيقى وليس هذا فحسب ، بل لو كان لديهم منهج للبحث لأرشدتهم إلى أنه — قبل أن يبحثوا

عن العالم وماهى مادته الأولى — يجب عليهم أن يبحثوا عن العقل ،
وقبل أن ينشغلوا بالماء والنار والهواء يجب عليهم أن يعرفوا أن العقل
هو الذى يحكم على كل شئ ، وأنه يستحيل على الفيلسوف أن يقبل
كمبدأ للعالم شيئا يصير قبوله عمل العقل غير مفهوم ، لأنه إذا ووفق مثلا
على أن الماء هو المبدأ الاساسى الثابت ، فكيف يمكن شرح التفكير
المختص بالانسان ؟ أللهم إلا أن يكون هذا الانسان قد هوى من علم
آخر غير هذا العالم الذى مبدؤه الاساسى « الماء » .

ومن هذا يتضح أن الشرط الجوهرى لصحة نتيجة البحث هو أن
يكون متفقا فى أساسه مع إيجابية العقل ، وهذا لا يتيسر إلا إذا كان
هناك منهج وضعه الباحث ، ليسترشد به فى كل خطوات بحثه .

ولو أن هذا المنهج كان قد وجد عند الفلاسفة القدماء لحذرهم من
جعل بحوثهم مادية ولأبأن لهم أنه فى البحوث المادية يخشى الوقوع
دائما فى الخطأ بسبب خداع الخواس من جهة وبسبب التغيرات المتعاقبة
على الكائنات المادية من جهة أخرى ولنبأهم أن الباحث يجب عليه قبل
كل شئ أن يعرف أن له عقلا ، وأن يحترم هذا العقل ويبحث عن
اختصاصاته وكيفية إدراكه للأشياء وأن يعلم علم اليقين أن من يعتمد على
الخواس فى فهمه للأشياء فلن يحصل علما ألبتة ، وإنما كل ما يحصله هو
آراء قابلة للتغيير والتبديل . وشتان ما بين العلم اليقيني الثابت والآراء المتقلبة
المضطربة . ولكن ليس معنى هذا أن الآراء دائما رديئة أو باطلة ، كلا ،
بل كثيرا ما تكون نافعة فى الحياة العملية وقد تلتقى أيضا فى الحياة النظرية

بالحقيقة التقاء مصادفيا ، وإنما معناه أنها ليست ثابتة ثبات العلم اليقيني
المؤسس على عالم المعقولات الذي هو أسمى من عالم المحسّات والذي يمكن
أن ينال بوساطة التأمل العقلي المحض المؤسس على النماذج المعنوية الحقيقية
لأعلى ظلالها الحسية الزائفة . وطريقة ذلك أن يعلق الانسان عين الحواس
ويفتح عين العقل فيسائل نفسه في دقة عن كل ماحوله ، فإذا لم تكفه
هذه الطريقة هرع إلى طريقة أخرى وهي طريقة الجدل الذي بوساطته
يدرس أفكار بني الانسان فيسائر بهذه الدراسة طبائع الأشياء ولا يفعل
فعل الذين عنوا بالمحسّات وأهملوا الأفكار فضحوا النماذج من أجل الصور ،
أو الحقائق من أجل الظلال (١) .

وبهذا يصل الانسان إلى معرفة كل شيء عن طريق معرفة نفسه كما
قرر « سقراط » .

وكما أن المنهج ضروري للبحث النظري هو كذلك ضروري للفلسفة
العملية ، لأن الاخلاق لو لم يكن لها منهج يربطها لتبعت الظروف
والازمان في تغييرها ، ولكن منهجها الثابت هو فكرها العامة التي تسود
مفرداتها الخاصة كفكرة الجمال وفكرة الخير اللتين تشبهان فكرة الحقيقة
في ثباتها .

من هذا كله يتبين أن « أفلاطون » يعتبر المنهج ضروريا لا محيص
عنه للفيلسوف ، وأن بحوثه بدونته تكون متموجة عائمة فوق أنها على

(١) يلاحظ أن من البدييات في الفلسفة عند أفلاطون أن المحسّات ليست هي الاصل ،
وانما الاصل هو الفكر التي لها في النفس وفي عالم الحقائق موضع جليل ليس في طبيعة
المحسّات أن تسمو اليه

غير أساس علمي ثابت يعيد الباحث إلى الرشاد كلما حاد لسبب من
الاسباب عن الصراط المستقيم .

٢- الجدل الصاغر

أثر هيراكليت وسقراط في أفلاطون

تكاثفت كل الظروف التي ألت بأفلاطون في طليعة حياته العلمية على
نزع ثقته من المحسات ودفعه إلى الايمان بعدم ثباتها ، بل إنها لا تساوى
في المعرفة شيئاً ففي أول عهده بالفلسفة تأثر — عن طريق « كراتيل » —
بمذهب « هيراكليت » الذي ليس له في المحسات أية ثقة علمية . ثم
تلمذ بعد ذلك على « سقراط » وأخذ عنه أن المحسات لا تصلح ألبتة
لأن تكون موضوعاً للعلم ، وأن الموضوع الوحيد له إنما هو المفاهيم
المشتركة في تلك المحسات . فتأثر فيلسوفنا الشاب تأثراً جلياً بحملة هذين
الأستاذين على المحسات وسلك نهج الثاني منهما في اعتبار المفاهيم المشتركة
كل شيء ، بل هو في رأى « أرسطو » قد غالى في محاكاته « سقراط » .
مغالاة دفعته إلى تجاوز الغاية التي كان يرمى إليها الحكيم الأول . وهاك
ما يقوله « أرسطو » في هذا الشأن : « إن أفلاطون في شبابه رافق
بديا « كراتيل » فارتبط معه برأى « هيراكليت » الذي يفرض أن
كل المحسات في تغير أبدي ، وأن من المستحيل أن يوجد علم يكون
موضوعه الأشياء التي هذا شأنها . وقد تأثر أيضاً بسقراط الذي كان
شغله الشاغل الأخلاق دون أن يحاول أى منهج عام عن الطبيعة ،

والذي في هذا النوع من بحوثه الأخلاقية وقف عند المفاهيم العامة فكان أول من ألقى نظرة فاحصة على التعريفات . فلما جاء « أفلاطون » ورث « سقراط » ودرس مثله هذه المفاهيم ، فكان بمثابة استمرار لمذهبه ، ولكنه قرر أن التعريفات تنطبق انطباقاً حقيقياً على موجودات تختلف جد الاختلاف عن المحسات ، لأن التعريف العام لا يتفق مع الأشياء المحسة التي هي في تغير دائم . وهذه الموجودات الجديدة هي التي يدعوها « أفلاطون » بـ « المثل » ويضيف إلى ذلك أن كل المحسات توجد خارج هذه « المثل » وأنها لا تسمى بأسمائها إلا بحسب الصلات التي تجمعها بها « (١) » .

هذا هو موجز النهج الذي سلكه « أفلاطون » إلى الاستهانة بالمحسات والأخذ بنظرية « المثل » ثم القول بعد ذلك بانفصال هذه « المثل » من المحسات وباستقلالها عنها وسابقتها عليها وسموها وثباتها إلى غير ذلك مما يعرف في عالم الفلسفة بمذهب « Le Realisme » أي الحقيقية . ويقابل هذا المذهب عند « السوفسطائيين » مذهب « الاسمية » وعند « أرسطو » مذهب « المفهومية » كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا للسوفسطائيين وكما سنشير إليه في موضعه من فلسفة « أرسطو » غير أن « أفلاطون » لم يسلك هذا المنهج دفعة واحدة ، بل سار فيه سيراً تدرجياً استفاد من حياته عشرات السنين . وإليك كيفية هذا التدرج .

وطد « أفلاطون » — في مبدأ شبابه — دعائم مذهب أستاذه

(١) انظر الباب السادس من الكتاب الأول من « ما بعد الطبيعة »

« سقراط » وفصل مجمله ، وشرح غامضه ، ومثل لقواعده ، ومنح
تأكيد قدرتنا على معرفة الحقيقة المطلقة قيمة جديدة ، إذ أعلن أن
منهجه يصدر عن مبدأ معرفة الانسان عقله واحترامه إياه وجعل اختصاصاته
وهي « الفكر » أساساً للبحث ، وأن هذا هو منشأ الاهتداء إلى معرفة
الموجود الحقيقي الثابت الذي ليس مادياً والذي أنخدع فيه القدماء حين
جعلوا مرمى بحوثهم المادة وحدها ، وصرح بأن المعرفة الحقيقية هي العلم ،
وأن العلم لا يتحقق بإدراك المحسّات الشخصية ، بل لا بد فيه من المفاهيم
الذهنية المشتركة .

وكما كان « أفلاطون » في هذا العصر يحاكي أستاذه في أن المفاهيم
الذهنية هي وحدها موضوع العلم كان يحاكيه كذلك في أن هذه المفاهيم
إنما تنزع من المحسّات . وهذا هو مأثاها الأوحد . ولهذا يجب على
الباحث — لكي يحصل على العلم الصحيح — أن يتأمل المحسّات ثم
ينزع منها صورها فيقارن بينها ، ليكون منها مفاهيمها على نحو ما أسلفناه
حين عرضنا لسقراط .

شعوره بنقص هذه الطريقة

غير أن « أفلاطون » لم يلبث أن تنبه إلى أن مذهب أستاذه
ناقص من عدة نواح ، منها أنه يمكن أن ينزع الباحث من المحسّ
صورة عرضية ظاناً أنها ذاتية فيهوى في خطأ جسيم . وقد تنبه « سقراط »
نفسه إلى هذا النقص في طريقته وحاول أن يتلافاه فأنشأ ما يمكن أن
يسمى بميزان التقابل الذي إذا استخدم كما ينبغي أبان جلياً الفرق بين

الذاتيات والعرضيات ، ولكن ليس في وسع كثير من الباحثين أن يجيدوا استخدام هذا الميزان .

ومن نواحي النقص التي تبينت لأفلاطون في طريقة سقراط أن هذه المفاهيم لا يكفي فيها جمعها وتأليف الكلّيات منها ، وإنما يجب أن توضع في درجات بعضها فوق بعض حسب ترتيبها الطبيعي . أما الاختصار على حشرها بدون تنظيم مراتبها كما رأى « سقراط » فلا يوصل إلى العلم الصحيح ، لأن وصف عدة محسات بالجمال مثلاً لا يزيد على إنبأنا بوجود فكرة الجمال دون أن يشرح لنا اشتراك هذه المحسات فيها أو أن يبين لنا أسباب جمالها . وبالتالي دون أن يساعدنا على وضع تعريف لها ، لأن تنظيم درجات المفاهيم هو الذي ينهنا إلى مبدأ العلل الحقيقية ، وهذه العلل هي التي تصلح لأن تكون موضوعاً للعلم أو بعبارة أخرى : إن العلم الصحيح هو ما أبان علل الأشياء وضرورتها . وهو لهذا يقول : إن الآراء الحقّة (أي الناشئة عن التجارب الحسية) هي شيء حسن ولها نتائج سعيدة بقدر ما تستمر من الزمن ، غاية ما في الأمر أنها لا تستطيع أن تثوى زمناً طويلاً في النفس الإنسانية . إنها تنفلت منها بهيئة تحمل المرء على أن لا يمنحها قيمة كبيرة مادامت غير مرتبطة بالمعرفة العقلية للعلل ولكن بمجرد ارتباطها بتلك العلل تصير علماً كما تصير جديرة بالبقاء في النفس . إنما بالارتباط وحده يتميز العلم عن الآراء المستقيمة (١) .

وإذا ، فلا بد للباحث - في رأى « أفلاطون » - من أن يبحث عن المنهج الذى يوصل إلى كشف هذه العلل وتلك الضرورات ، وهو موجود فى العلوم الرياضية ، ويسمى فى اصطلاحها بمنهج الفروض . وكيفية فرض القاعدة فيه ، هى كما يلي : « إذا كان المثلث كذا وكذا ، ينتج كذا وكذا » يفرض الرياضى هذه النظرية دون أن ينشغل بما اذا كان المثلث موجوداً فعلاً أو غير موجود .

بدأ أفلاطون حديثه عن منهج الرياضيين للمرة الأولى فى « مينون » . ولكنه عرضه فى شىء من البسط فى « فيدون » بعد أن أبان الأسباب التى دفعته إلى اعتناق هذا المنهج ، وإليك موجزاً من هذا العرض :
قدم إلينا « أفلاطون » « سقراط » فى سجنه وقد سمع شخصاً يتلو بعض عبارات من كتاب « أناجزاجور » جاء فيها ما يلى : « انه فى النهاية يمكن أن يستخلص ان العقل (العام) هو الذى وضع كل شىء فى نظامه وانه هو علة جميع الأشياء » .

فلما سمع « سقراط » هذه العبارة قال :

ان علة كهذه سرتنى هذا العقل المنظم الذى يحقق النظام العام يجب أيضاً أن يصرف كل شىء من الأشياء الخاصة على أحسن طريقة ممكنة أجل إن « أناجزاجور » سيفهمنى ما إذا كانت الارض مسطحة أو كروية . وفى حالة تفهيمه إياى هذا سيشرح لى فوق ذلك فى تفصيل : لماذا كان هذا ضروريا لقد كنت مستعداً لأن ألتقى علمه عن الشمس والقمر وبقية الكواكب سواء فيما يتعلق بسرعة

كل واحد منها أو بعودته أو بمظاهره الأخرى ولم يكن يدور
 بخلدى لحظة واحدة أنه - وهو يعلن أن كل هذا وضع في نظام بوساطة
 العقل - يعود فيضع عللا أخرى . . . ولكنني لم ألبث أن ودعت أُملي
 الرائع ، اذ كلما أتقدم في القراءة أرى رجلا لا ينشغل بالعقل ولا يمنحه أى
 دور في العلل الخاصة للأشياء ، بل هو يفسر الظواهر بفعل الهواء والتراب
 والماء وما شاكل ذلك . وهذه الحالة تشبه حالة شخص قرر أولا ان
 سقراط يصدر في كل أفعاله عن العقل ثم عاد فقدم سببا لكل فعل من
 هذه الأفعال . فمثلا : لماذا أنا جالس في هذا المكان ؟ . لأن جسمي
 مكون من عظم وعضلات (أى مركب تركيبيا يمكن معه الجلوس) .
 بينما أن الأسباب الحقيقية لجلوسى هنا هى ما يأتى : ما دام ان الأتانيين رأوا
 الخير في أن يدينونى ، فأنا لهذا السبب نفسه أرى ان الخير هو أن
 أكون جالسا في هذا المكان بلى ، وأقسم أن هذه العظام
 والعضلات كانت منذ وقت طويل تستطيع أن تكون في « ميجار »
 أو في « يثوس » حيث كانت تحملها إلى إحداهما إدراكات أفضل
 مما هى فيه لو أننى لم أكن رأيت ان الأ أكثر عدالة والا أكثر جمالا
 أن أفضل قبول العقوبة المحددة من المدينة ، على الهروب » (١)

(١) « فيدون » ٩٧ ، ب وما بعدها . وایضاح هذا النص أن « أنا جزاجور »
 قرر أن كل شىء في الكون سائر بنظام العقل العام ثم عاد فأسند المسببات إلى
 أسباب مادية فاعترض أفلاطون « على لسان «سقراط» على هذا التناقض بقوله :
 إنه لو كانت المسببات ترجع الى أسباب مادية لفرت بسقراط عضلاته القوية
 وعظامه المتينة إلى « ميجار » أو إلى « يثوس » حيث ينجو من الموت ، ولكن
 بما أنه ترفع عن الفرار مع ما فيه من النجاة وظل في السجن ينتظر الموت فهذا يدل
 على ان هناك قوة أخرى تتصرف في الحوادث والأفعال غير المادة .

بعد أن أثبت « سقراط » الرمزي بهذه الحجة الدامغة عجز
الطبيين عن استطاعتهم إسناد الأحداث الكونية والظواهر الطبيعية إلى
أسباب مادية ، وبالتالي بعد أن أثبت عجزهم عن إثبات صلاحية المحسات
لموضوعية العلم خلوها من غلبها الحقيقية التي قدم « أفلاطون » أنها هي
الموضوع الحقيقي للمعرفة أعلن يأسه التام من الوصول بوساطة المحسات
إلى العلم الصحيح . وإذا ، فينبغي البحث عن منهج توجد فيه الفكر
العلمية الصحيحة ، وهو ليس إلا منهج الرياضيين . وهالك مايقوله « أفلاطون »
في هذا الصدد : « خيل إلى أن من الضروري أن ألجأ إلى الفكر وإن أبحث
فيها عن حقائق الأشياء وبعد أن اتخذت كأساس في كل حالة على
حدة الفكرة التي ظهرت لي أكثر متانة أخذت أعتبر كحقيقة كل مايتفق
معه سواء فيما يتعلق بالعلل أو بأي شيء آخر كما جعلت بالعكس أعتبر
كل مالا يتفق معها غير حق وهاهي ذى نقطة الابتداء : أفرض
بدنيا أنه يوجد جميل في ذاته ، وخير في ذاته ، وعظيم في ذاته
فاذا نسب الجمال إلى شيء آخر غير هذا الجميل في ذاته فانه من
الواضح أن يكون هذا الشيء قد شارك هذا الجميل بالذات في جماله ،
لأنه لا يوجد سبب آخر يصير ذلك الشيء جميلا غير هذا الاشتراك (١) »
من هذا يتبين أن « أفلاطون » حين ألف « فيدون » كان قد
وصل إلى الاقتناع بأن المفاهيم لا يمكن أن تنزع من مسبباتها . وإذا ،
فلم يبق إلا القول بانفصال هذه المفاهيم عن المحسات انفصالا ذاتيا . ولا
شك أن هذا المبدأ كان إحدى نتائج استخدام « أفلاطون » منهج الرياضيين

(١) فيدون ص ١٠٠ - ١ - ج

غير أن هذا المنهج الرياضى الذى فاز زمنا بثقة « أفلاطون » لم يلبث أن ظهر فيه إشكال زعزع هذه الثقة ، وقد بدت بوادره فى « فيدون » ثم بسطه بوضوح فى الجمهورية . ويتلخص هذا الاشكال فى أن هذه الفروض الرياضية — وإن أُتجت حقائق لاريب فيها — هى غير منتهية إلى مبدأ أساسى ولا مستندة إلى يقين قام عليه البرهان ، وهذا يجعل مفاهيمها فى الدرجة الثانية التى يتماسك بعض أفرادها ببعض دون أن يخرجها هذا التماسك عن أنها كلها فروض مبنى بعضها على بعض ، مؤسس أعلاها على أدناها دون أن تقف عند ما ليس بفرض . وبعبارة أخرى هى كسلم يصعد بوساطته العقل البشرى من عالم الفروض إلى عالم اليقنيات .

وهذا كاف فى إقناع أفلاطون بعجز المنهج الرياضى عن إيصال الباحث إلى العلم اليقنى أو الفكر النقية التى لا أثر فيها للفروض ، ولكن كيف يفعل ، وهذه هى علميا درجات التعقل التى لا يستطيع الذهن البشرى بما أوتى من أنواع التفكير ان يصعد إلى ما هو اعلى منها ، بل من الذى يستطيع — وقد وقف العقل عند اقصى درجاته — ان يثبتنا بأن هذا المفهوم مثلا ، هو أعلى مراتب الفروض ، وأن ما بعده ليس فرضاً ، بل يقيناً ؟

ولكن « أفلاطون » يجب على هذا السؤال بجواب يظهر للباحث للوهلة الأولى خيالاً ، ثم لا يلبث أن يدعمه بحجة لها وجاهتها . وهذا

الجواب هو أن الذى ينبئنا باليقين فى هذه المشكلة هو قوة أخرى أعلى من الذهن ركبت فى نفوسنا وجعل مبدأ اختصاصاتها إدراك اليقين أو الفكر النقية ، ولكن بعد أن تضاء بضوء الشمس المعنوية أو الخير الأعلى وهذه القوة تدعى بالبصيرة .

أما صوغه هذا الجواب فى صيغة الجدل العقلى فهو يتلخص فى أنه لا يوجد مفهوم من المفاهيم الفرضية التى وصل إليها الباحث بوساطة المنهج الرياضى يشارك جميع المفاهيم الأخرى فى صفة من صفاته الخاصة . فمثلاً الجميل فى ذاته إذا شارك فى الكبر الكبير فى ذاته ، فانه حتماً يخالف فى الصغر الصغير فى ذاته ، وكذلك الانسان فى ذاته يخالف بالانسانية الحصان فى ذاته وهلم جراً ، ولكننا نعلم أن هذه المفاهيم كلها مهما اختلفت فيما بينها فانها تتشارك فى شئ واحد يربط بينها جميعاً دون أن يشذ واحد منها عن هذا الاشتراك ، وهو الخيرية ، فانها متحققة فى جميع المفاهيم على السواء . وهو فى هذا يقول : « إذا كان الحارس يجمل ما بين العدالة و الجمال وبين الخير من صلة ، فليس مهما أن يجرسهما » (١) ومعنى هذا النص أن العدالة والجمال لا يساويان شيئاً عند من يجمل صلتهم بالخير ، ولا قيمة لهما ألبتة لو لم تكن هذه الصلة موجودة . ومنشأ هذه الصلة هى أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له فى كل موجود حقيقى مثل ، ولا كائن حقاً إلا الفكر . وإليك ما يقوله فى هذا : « لنقل لأى سبب قد كون العالم والصورورة مكوّنهما ؟ إنه كان خيراً ، وإن الحسد لا يمكن أن يتسرب إلى الخير . وإذا كان بريئاً من

كل حسد ، فقد أراد أن يكون كل شيء شبيهاً به إن الاله
أراد أن يكون كل شيء خيراً (١) . وإذا ثبت أن الكل مشترك
في الخير ، فقد وضح أن الخير هو اليقين الأوحد الذي لم يسم إلى مرتبته
أى واحد من المفاهيم الفرضية .

المثل *Ideal*

لم يكد « أفلاطون » يصل إلى فكرة الخير حتى فاضت أشعتها
الباهرة وعمت جميع أنحاء نفسه ، فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك
عالم العقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذي لا مجال فيه للفروض وهو عالم
« المثل » الذي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق مبدئه الأساسي ،
وهو مثال الخير . ولكن ليس معنى هذا أن إدراك المفاهيم الرياضية
ليس من الأعمال العقلية ، كلا ، بل هو عمل عقلى جليل ، غاية ما هنالك
أنه لما لم يسلك إليه طريقه الطبيعي ، وهو طريق المبدأ أو مثال الخير ، فقد
بقى مشوباً بالفروض على نحو ما كان عليه « أفلاطون » نفسه حين كان
تعلقه لا يزال محصوراً في المنهج الرياضى قبل شعوره بعدم كفايته ، وقبل
إشعاع ضوء مثال الخير في نفسه . أما بعد هذا الإشعاع ، فقد أصبحت
متعلقاته (مثلاً) خالصة تمتاز عن المفاهيم بأنها نماذجها اليقينية ، وعن المحسّات
بأزليتها وأبديتها ، فلم يحدها زمن في الماضي ، ولن يحدها في المستقبل ،
وبانفصال بعضها عن بعض وعن المحسّات ، وبقائها وبقينها وثباتها وكاملها
في العقل أى تجردها التام ، وتنزهها عن الحلول في مكان ، ووحدتها

الكاملة الشاملة حتى للمؤلفات منها ، وجوهريتها الثابتة ، وتألفها من الحقائق المحضة التي لا أثر فيها للانخداعات الحسية ، واحتوائها على عللها وتأثيرها فيها وصلاحياتها لموضوعية العلم . وليس شيء من تلك الميزات كلها غامضا أو موضع ريبة ، لأنه لا يخفى على ذى عقل ما يعرض للمحسات من : كون وفساد ودنس واضطراب وتغير مستمر ، ونقص ناشئ عن هذا التغير ، وعن خلوها من عللها الحقيقية وتأثيرها بغيرها وعدم صلاحيتها لموضوعية العلم الصحيح .

وبناء على كل هذا فيجب أن نختص هذه المثل باهتمامنا وأن نجعلها غاية في المعرفة ونعتبرها وحدها المحور الذى يدور عليه تفكيرنا ، وإلا لكانت معارفنا وأوهاما ، وحقائقنا ظلالا ، لتعلق أذهاننا بالناقص المتغير القابل للكون والفساد وانصرافها عن الكامل الثابت الخالد . ولا ريب أن هذه الدرجة من التعقل هى أسبى درجات المذهب الحقيقى *Le réalisme* عن طريق هذه السلسلة المتسقة الحلقات ، وصل بنا « أفلاطون

إلى اليقين بعد أن اجتاز مراحل المعرفة من أدناها إلى أعلاها : فبدأ بهدم الثقة من المحسات ثم بالقول باننزاع مفاهيمها المشتركة ثم ظل يرقى

فوق درجات سلم العلم شيئا فشيئا حتى وصل إلى قمته وهو الخير الأعلى أو المبدأ اليقيني الثابت الذى أضاء عقله حتى جعله قادراً على اكتشاف المثل الخالصة . وهذا هو السر فى تسمية العلماء هذا الجانب من تعقلات

« أفلاطون » بالجدل الصادق . وقد صورده لنا هو نفسه فى أسطورة الكهف الواردة فى « الجمهورية » بادئا من انخداعات الحواس ، منتهيا

إلى مثال الخير أو الشمس المعنوية التي بفضل ضوئها اكتشف المثل
المحضة . وإليك موجز هذا التصوير :

أسطورة الكهف

تصور أشخاصا قد وضعوا منذ الطفولة في كهف مظلم وقد غلت
أيديهم وأرجلهم وأعناقهم بهيئة لا تسمح لهم بأن يغادروا أمكنتهم ، بل
ولا أن يديروا رؤوسهم ، وهناك في الكهف خلف ظهورهم نار تضطرم
وينهم وبين هذه النار سور وقف خلفه رجال بأيديهم تماثيل رفعوها في
الهواء بهيئة تظهرها من فوق السور ولا تظهر حاملها ، فسطع لهيب
النار خلف هذه التماثيل ، فانعكست ظلالها على الحائط المقابل لوجوه
أولئك المسجونين فجعلوا يرونها وهم يحسبون أنها الموجودات الحقيقية ،
لأنهم لم يروا غيرها

فاذا فك وثاق أحد أولئك المسجونين واستطاع أن يلتفت إلى
الوراء فان الضوء يبهر عينه ويتألم كثيراً وينصرف عن النظر إلى التماثيل
إلى النظر إلى الأشباح التي لا يزال يعتقد أنها أحق من التماثيل ، لتعود
عينيه على النظر إليها - ولكن لو أرغم على الخروج من الكهف ، ألا
ترى أنه يتألم ويشور¹⁰ وأن عينيه تنبهران من الضوء أكثر من ذي قبل ،
بل إلى حد أنهما لا تريان الكائنات الحقيقية ، ولكنه مع ذلك لا يلبث
أن يعتاد النظر إلى النور قليلا ، فيرى أولا ظلال هذه الحقائق منعكسة
فوق الماء ثم يرى الأشياء أنفسها . فاذا جن عليه الليل رفع بصره إلى
السماء وشاهد الكواكب والسماء ثم ينتهي به الأمر بعد ذلك إلى أن

يستطيع النظر الى الشمس نفسها ويشاهد آثارها ويستخلص من تأمله أنها
هى علة تغير الفصول ومرور السنين وانها هى التى تسود كل شىء فى
العالم المحس ، وانها من بعض الوجوه هى السبب فى كل الأشياء التى
كان هو ورفاقه يرونها فى الكهف (١) -

أنواع المعرفة الأربعة

هذه هى الأسطورة التى اراد « افلاطون » ان يفهمنا بها انواع
المعرفة الأربعة وهى :

(١) المعرفة الحسية البحتة وهى ادراك صور المحسات فى اليقظة او
اشباحها فى المنام ، وهذا النوع هو معرفة العوام التى يضعونها فوق كل
معرفة - ومدرکها فىنا هو الحواس وحدها ، وهى انقص انواع المعرفة -
وقد صورها افلاطون فى الأسطورة بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط
المقابل لأوجه المسجونين -

(٢) المعرفة الظنية ، وهى الحكم على المحسات بحسب ما هى عليه فى
نظر الحاكم - ومدرک هذا القسم فىنا هو الحواس والحس المشترك .
وهذه المعرفة هى ارقى قليلا مما قبلها ، وقد صورها « افلاطون » فى
الأسطورة بالتماثيل التى رفعها الأشخاص فى الهواء من خلف السور .
ومجموع هذين القسمين يدعى بالآراء او بعالم المحسات او بكل ما هو
داخل الكهف -

ومرتبة هذا القسم هى وسط بين الجهل والعلم ، فهو اقل ظلاما من

(١) انظر الجمهورية من ٥١٤ - ١٦٠ الى ٥١٦ ج .

الأول الذي يتجه الى اللاموجود أو الغير المحدود ، وهو اقل نوراً من الثاني الذي موضوعه الجوهر أو المثال - ولهذا سمي موضوع العلم بالحقيق وموضوع الآراء بنصف الحقيق (١) -

(٣) المعرفة الاستدلالية ، وهي المعرفة التي يحصل عليها العقل بوساطة الجدل ، ويستولى على قواعدها بطريقة الفرض ولهذا هو لا يعتبر هذه الفروض كمبادئ يقينية ، وإنما هو يعتمد عليها للوصول إلى اليقنيات التي هي نماذجها . ومدرک هذا القسم فينا هو : « لاديانويا » أو ملكة التعقل . ومتعلقات هذا القسم هي المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية التي بوساطة تنظيم أفلاطون لدرجاتها تتجت منها الأنواع والأجناس . ويتوصل إليه بوساطة علوم : الحساب والهندسة والفلك والموسيقا . وليس المقصود من هذه العلوم إلا نواحيها النظرية فحسب .

وقد مثل « أفلاطون » لهذا القسم بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف .

(٤) المعرفة اليقينية وهي إدراك الفكر الخالصة أو عالم المثل الذي هو وحده الحق والذي مبدؤه الأول هو الخير الأسمى والذي لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الالهامية . ويدعى هذا القسم بالعلم اليقيني . ومدرکه فينا هو « نوويزيس » أو البصيرة . وقد مثل « أفلاطون » هذا القسم في الأسطورة بالكائنات الحقيقية التي تسير إلى جانب الماء خارج الكهف والتي هي النماذج الأولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل ، وهو

(١) انظر صفحة ٧٧ وما بعدها من الجمهورية .

المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية ، ومارفع على أيدي الرجال في داخل الكهف وهو التماثيل أو صور أشباح الماء أو أحكامنا الظنية المدركة بالحس المشترك ، وما انعكس منها على الحائط وهو انخداعات الحواس أو أشباح الظنيات التي هي بدورها أشباح المفاهيم التي هي الأخرى ظلال المثل .

أما أصل هذه الأخيرة فهو مثال المثل أو الخير الأسمى الذي مثله « أفلاطون » في الاسطورة بالشمس والذي يقول في وصفه مايلي :

« في رأيي انه في الحد الاخير من العالم العقلي يوجد مثال الخير الذي يدرك بعناء ، ولكن لا يستطيع أحد أن يدركه دون أن يستخلص أنه هو العلة العامة لكل ما يوجد من خير وجمال ، وأنه هو الذي خلق النور في العالم المحس ، وأنه هو مفيض هذا النور ، وأنه هو الذي يفيض ويمنح الحقيقة والعقل في العالم المعقول . فلكي يسلك الانسان سبيل الحكمة في الحياتين : الخاصة والعامة ينبغي أن يراه » (١) .

ويقول أيضا : « إن مثال الخير هو علة العلم والحقيقة . ولكن مهما يكن مثالا العلم والحقيقة ، فان مثال الخير يمتاز عنهما ويفوقهما في الجمال إن العلم والحقيقة يشبهان الخير ، ولكن يكون من الخطأ الاعتقاد بأن أحدهما أو الآخر هو الخير ، لأنه ينبغي الصعود بطبيعة الخير إلى ما هو أعلى من ذلك إن الخير ليس إلا جوهرًا ، ولكنه شيء يفوق الجوهر كثيراً في الجلال والقدرة » (٢) .

(١) ٥١٧ ب ، ج - جمهورية

(٢) ٥٠٩ ب - جمهورية

٣ - أصل العلم أو نظرية التذكر

أسلفنا أن الفرق بين الآراء والعلم هو أن الأولى مضطربة ، والثانية ثابت وأن السبب في اضطراب الآراء هو فقدانها الروابط التي بدونها لا يتحقق الثبات كما أن السبب في ثبات العلم هو وجود هذه الروابط التي تصل بين جزئياته ، وهي في قسمه الأدنى الفكر الرياضية أو الانواع والأجناس . وفي قسمه الأعلى الفكر الخالصة أو « المثل » .

ولكن بقي أن نسأل « أفلاطون » عن أصل هذا العلم الذي أبنا ثباته وحقيقته ، فيجبنا بأنه ليس إلا تفكيراً محضاً ينبع من داخل النفس لا يرد عليها من الخارج .

وعند ما يسمع « مينون السوفسطائي » هذا الجواب يبادر فيورد عليه الاعتراض الآتي وهو :

إذا كان الإنسان يجهل تماماً كل ما يبحث عنه ، فإن البحث بالنسبة إليه يكون مستحيلاً - وإذا كان يعلمه ، فإن بحثه يكون عبثاً - غير أن « أفلاطون » يسرع بالإجابة على هذا الاعتراض فيقرر أن النفس كانت قبل حلولها في الجسم محيطة بهذا العلم كله ثم نسيته على أثر هويها في المادة ، ولكنها لم تفقد كل صلاتها به ، بل بقيت منه أشعة تسطع فيها من حين إلى حين بوساطة ظلال هذا العلم التي تتعاقب أمام الحواس في الحياة فتذكر النفس بالعلم الغابر كما تذكر المرء بـ « سيمياس » صورته -

وأكثر من هذا أن التذكير ليس مقصوراً على رؤية الشبيه كما هي

الحالة في الصورة وصاحبها ، بل إنه قد يحدث أيضاً عند مرآى غير الشبيه وذلك حينما يرى المحب مثلاً قيثارة كانت محبوبته في زمن غابر تعزف عليها أو على مثيلتها ، أو حينما يرى ملابس تشبه ملابسها أو أى شيء يشبه ما كانت تستعمله ، فانه في الحال يتذكرها وتمثل صورتها في ذهنه (١) -

وإذاً ، فليس العلم مجهولاً تمام الجهل للنفس حتى يكون البحث مستحيلاً ، وليس متذكراً تمام التذكر حتى يكون البحث عبثاً كما قرر ذلك السوفسطائى -

ليست نظرية التذكر سبباً في الخمول والانزواء كما يقولون ، وإنما هى على العكس من ذلك حافظ قوى يحملنا على البحث الدائب والتأمل المستمر ، لكى نذكر مانسيناه ونعود إلى السمو الغابر - ولو لم تثبت نظرية التذكر لثبت علم النفس بادية ذى بدء عن طريق المحسات - وقد أبان « أفلاطون » بطلان هذه النظرية وأثبت ان المحسات خالية خلوا تاماً من العلم -

غير أن نظرية التذكر تقتضى حتماً القول بسابقة النفس على الجسم — كما أشرنا الى هذا - وقد أكد أفلاطون صحة هذا الرأى وخطأ كل ما عده وبسطه في محاوره « فيدر » في أسطورة طويلة نكتفى الآن بان نقبس منها ما يعيننا في إثبات سابقة النفس على الجسم وكيفية إحاطتها بالعلم فيما وراء حياة البدن . وهاك هذه النبذة الوجيزة :

« في مرج السماء بالقرب من حدود عالمنا توجد عدة مواكب من

الأرواح تقودها أرواح الآلهة . وفي أوقات معينة تستطيع هذه الأرواح أن تشاهد عالم الحقائق أو « عالم المثل » مثل المعرفة في ذاتها ، والعدالة في ذاتها ، والعفة في ذاتها ، والجمال في ذاته ، ولكن هذه الأرواح من ناحية المشاهدة ليست في مرتبة واحدة ، فبعضها يتمكن من أن يرى كل شيء ، والبعض الآخر يرى أشياء وتعزب عنه أخرى . وعلى أساس نصيب كل نفس من هذه المشاهدة ينبنى حظها الأول في حياة الأشباح أما حظها الثاني فتعلق بسلوكها وأعمالها على الأرض . غير أن هذه النفوس جميعها في أثناء نزاحها على مشاهدة الحقائق يتصادم بعضها ببعض الآخر فتفقد أجنحتها التي كانت تسمو بها في عالم السماء فهوى جميعها إلى الأرض وتحل في أجسام بني الانسان . وهنا تنقسم - تبعا لحظها من العلم السابق - الى الأقسام التسعة الآتية .

- (١) الفلاسفة أصدقاء المعرفة والجمال . (٢) الملوك الأوفياء للقانون والمأهرون في الحروب . (٣) الساسة المتفوقون (١) والماليون المتمازون . (٤) الأطباء وأساتذة الرياضة البدنية . (٥) الدجالون الذين يتجرون بهمهم ويستغلون سذاجة الجماهير لمنافعهم الخاصة . (٦) الرسامون والشعراء (٧) ذوو الاشغال اليدوية من عمال وزراع . (٨) السوفسطائيون و « الديماجوجيون » (٩) الطفلة

(١) يشترط للسياسي عند أفلاطون أن يكون فاضلا ، بل مثلا أعلى في نبل الاخلاق .

قبل أن تتبع سلسلة فلسفة « أفلاطون » ونأتى على البقية الباقية من طرائقه فى التعقل ، وهى تقدمه نظرية المثل وإصلاحه إياها وقوله بالجدل النازل يجب أن نقف قليلا عند نظرية الشوق ، لأنه متفد هام من منافذ المعرفة ، إذ أن ما قدمناه من جدله الصاعد وما سيجىء من جدله النازل وجميع مناهجه فى التعقل ليست إلا بعض مظاهر مذهبه فى المعرفة - وقد نشأ ذلك عنده من أن الانسان ليس كله عقلا صرفا ، وإنما هو عقل وشوق - وهو يعرف بأحدهما تارة ، وبالثانى تارة أخرى - فلاهتمام إلى الخير الذى أسلفنا انه وصل إليه بالبصيرة بعد أن استعان بالجدل العقلى لم يكن ناشئا عن نهج منطقي جاف فحسب ، بل هو ناشئ أيضا عن انجذاب شوق له أثره العظيم فى هذه المعرفة ، وكما ان منهج التفكير قد قادنا فيما مضى إلى معرفة الخير الأعلى وتحديد مميزاته وصفاته ، كذلك يستطيع طريق الشوق أن يقودنا إلى معنى الجمال . ولما كان الطريقتان ضروريين لفهم أسرار الكون ، فقد عول « أفلاطون » على أن يشرحهما شرحا وافيا ، لأن من المستحيل حل رموز الوجود بدونهما معا ، إذ الشوق بدون تفكير يخشى عليه أن يضل ويهوى فى عمية الجهل والخطأ ، وكذلك التفكير بدون شوق لا يثمر إلا فى فهم العلم . أما الحياة الماضية وما وقع للروح فى غابر الأزمان فلا يعرف التفكير عنهما شيئا ، لأن الشوق إلى السمو هو الذى يذكرنا بماضينا ويجذبنا إلى أصلنا .

وهذا الشوق متغلغل فى أعماق كل كبيرة وصغيرة من أجزاء

الطبيعة ، فهو منشأ الاتساق الموجود في جميع نواحيها ، وهو الذي ترمى حركة الأفلاك إلى إرضائه . وعلى الجملة : إن الشوق هو أساس كل نظام واتفاق في الحياة .

وقد ألح « أفلاطون » على ضرورة الايقان بوجود الشوق في كتابي : « فيدر » و « المأدبة » فأعلن في أسطورة سابقة النفس أن مثال الجمال هو أكثر المثل سطوعاً وبهراً . ولهذا كانت صورته في هذه الحياة أقوى وأوضح وأسطع جميع صور المثل الأخرى . وهذا هو السبب الذي جعل نفوسنا تهتاج أمام مناظر أشباح الجمال المنعكسة على المحسات وما هذا الحب الديوى الا احتياج من النفس نحو الجمال المعنوى الذي شاهدته فيما وراء الحياة المادية ، وهو نفسه الشوق الذي يبسطه أفلاطون في أسطورة « إيروس » التي صور فيها الحب بصورة كائن هو بين الاله والانسان وسماه : « ديمون » . وقد ترجمت المسيحية هذه الكلمة بالشيطان . ونحن نستطيع أن نترجمها هنا بالملك لأنه عند « أفلاطون » كائن أشرف من الانسان (١) ، وهو يقوم بالوساطة بينه وبين الاله . ومهمته في العموم عظيمة جداً ، إذ هو الذي كان يهdy « سقراط » إلى الخير ، وهو الذي يرسم لكل كائن في الطبيعة عمله الضروري . أما هنا في أسطورة « إيروس » فانه هو الذي يشغل مكان الحب فيؤلف بين العناصر في الأجسام ويحقق الانسجام في الأنغام الموسيقية والتناسب في الكائنات الجميلة ، وهو منشأ دوام الحركة في الأفلاك ، ومآلى الالتئاع بالرغبات

(١) قد يرد « الديمون » في كتب أفلاطون بمعنى الشيطان ولكن ورود هذه الكيفية ليس الا من باب مجازاة الاساطير

فى النفوس العامة والغرام بالبحث عن الحقيقة فى نفوس الحكماء . وبالجملة
هو مصدر كل ألفة فى هذه الحياة .

أما العلة فى اختلاف تأثير هذا الحب فى النفوس البشرية فهى ان
العامة الذين هم فى كهف المادة لا يدركون إلا ظلال الجمال الحقيقى منعكسا
فوق المحسات فيحتاجون الى هذه المحسات ، حاسبين أنها كل شىء فتنحصر
أشواقهم فى العالم المادى فيهوون الى الحضيض ، ولكن الحكماء لا يتفعلون
بهذه الظلال المادية إلا بقدر ما تذكرهم به من الجمال الحقيقى الذى شاهدته
نفوسهم فى عالم ماوراء الأشباح فتدفعهم هذه الذكرى الى الاهتياج ،
ولكن لا إلى ما فى هذه الحياة ، بل إلى الطيران إلى عالم الحقيقة . وكيفية
ذلك أن يعشق الفلاسفة فى أول الأمر كل ما هو جميل حيا كان أو غير
حتى ثم يتعلق حبهم بكل جميل من الكائنات الحية ولا سيما ما يشتمل
منها على نفس كريمة ، غير أنهم بدل أن يتهافتوا على هذه التمتع البدنية
فأنهم يجدون لديهم من القوة ما يمكنهم من كبس جراح رغباتهم ثم يظهر أن
ما أحبوه من هذه الكائنات المادية ليس إلا فرسا لتذكرهم ما هو أجمل ()
من ذلك ثم لا يلبثون ان يتجاوزوا حب الأجسام الفردية إلى الحب العام
لجميع الأجسام ، ثم الى حب الروح الذى لا يزال يشوقهم شيئا فشيئا
حتى يسمو بهم الى عبادة الجمال ممثلا فى الأعمال الانسانية الخيرية وفى
النواميس والأنظمة . وعلى أثر ذلك يصلون الى تذوق جمال العلم الناتج
من العقل الانسانى ، وهو المفاهيم الذهنية المتوصل اليها بالمنهج الرياضى
وأخيراً ينتهون إلى فكرة الجمال الأعلى . وهنا تستولى عليهم رغبة هائلة
ثم ذهول مقدس يهيجهم إهاجة تصورهم فى نظر العامة والجاهير بصورة
السكرانى

ومن هذا يتبين أن الشوق عند أفلاطون يكمل الجدل ويتم مهمته وهي الوصول إلى الحقائق ، بل إن الجدل يسمو بالقوة الناطقة من النفس فحسب ، بينما يسمو الشوق بالنفس كلها . وفوق ذلك فإن الشوق لا يقف في صعوده إلى الجمال والخير عند حد ، بينما يقف العقل عند الفروض الرياضية . فالمادى منه علة الإنتاج ، والروحى علة الاهتداء إلى الحقائق . وبعبارة أخرى : إن المادى منه محرك دولاب الكون ، والمعنوى روح الحكمة ، وهو الممثل الأمين لمجهود الطبيعة الفانية الذى تبذله ، لتصل إلى الخلود بقدر المستطاع سواء فى النواحي الجسمية أو الروحية قلنا : إن منهج التفكير يوصل إلى معرفة الخير الأعلى ، ومنهج الشوق ينتهى إلى معرفة الجمال العام ، ولكن بما أن « أفلاطون » لا يقبل التثنية ، فهو يقرر أن هاتين الشخصيتين ممزجتان تمام الامتزاج . وليست هذه التثنية إلا مظهرين مختلفين أو اسمين متباينين لمسمى واحد وهو الاله .

(٥) الجدل النازل

ريبة ونقد

نحوز الآن إلى القسم الثانى من منهج أفلاطون ، وهو ما يدعى بالجدل النازل الذى أوضحه « أفلاطون » نفسه فقال : بعد أن يصل الانسان إلى المبدأ يتبع نتائجها فيعود نازلا دون أن يستخدم أى شئ من المحسّات ، بل يظل متجها بالفكر من الفكر نحو الفكر ، لينتهى إلى الفكر « (١) »

« ١ » « الجمهورية » ص ٥١١ ، ب .

بدأً حكيمنا يعرض لهذا القسم من فلسفته في كتبه الأولى كفيدر « والجمهورية » ولكنه يلوح أنه كان في ذلك العصر لا يزال متردداً أو غير مثبت من رأيه فيه حتى نضج في العصور التي تلت عصر الجمهورية فبسطه في محاوراته الأخيرة التي تدعى بالمحاورات المنطقية ، وهي : « پارمينيد » و « السوفسطائي » و « السياسي » و « تيتيت » . والسبب في هذا هو أن « أفلاطون » بعد أن نشر منهجه الأول تلقى كثيراً من نقد معاصريه إياه واعتراضهم عليه فأعاد النظر فيه وتروى زمناً طويلاً ، فاقنع بأن فيه نواحي من النقص ينبغي تكميلها . وقد وصف شعوره في حالة تردده هذا ، فأبأننا بأنه وإن كان يرى منهجه أجمل المناهج ، إلا أنه كان أحياناً يفلت منه ويدعه يهوى في الريب والخواء (١) .

وقد حمّله وفاؤه للعلم على أن يسجل هذه الريبة في منهجه الأول وينقده نقداً قاسياً في هذه المحاورات المنطقية السالفة الذكر ولا سيما منها محاوره « پارمينيد » التي حمل فيها على نظرية المثل حملة شعواء جعلت كثيراً من المؤرخين التسرعين يعتقدون أنه عدل عن هذه النظرية وأصبح في آخر حياته لا يقول بها مطلقاً .

وهذا رأى باطل سخيف حمل أصحابه عليه تسرعهم من جهة وجهلهم بكتابي : « السوفسطائي » و « تيتيت » من جهة أخرى ، إذ أنه عاد في هذين الكتابين الأخيرين فبسط لنا هذه النظرية متينة سليمة

بعد أن أضاف إليها ما أزال عنها كل شبهة تسبب النقد أو الاعتراض .
وإليك أولاً شيئاً من هذا النقد الذى صوبه الحكيم إلى نظريته فى محاوره
« پارمينيد » :

يشاهد فى القسم الأول من هذه المحاوره « پارمينيد » الشيخ وتلميذه
« زينون » و « سقراط » الشاب يتحاورن فى الفلسفة ، فيقرر « زينون »
أنه إذ لم يسد مذهب أستاذه « پارمينيد » القائل بنفى ما عدا الوحدة
فانه يترتب على ذلك أن يكون كل شىء محس متساوياً وغير متساو ،
متشابهاً وغير متشابه فى آن واحد ، وهو خلف ولكن « سقراط »
يجيبه بقوله : « إننا إذا آمنا بوجود عالم المثل ، استطعنا فى سهولة أن
نقرر أن الكائن المحس واحد لمساهمته فى مثال الوحدة ، وكثير
لمساهمته فى مثال الكثرة ، ومتشابه لمساهمته فى مثال المشابهة ، وغير
متشابه لمساهمته فى مثال المخالفة وهكذا .

وهنا ينبرى « پارمينيد » للاعتراض على « سقراط » ولكنه قبل
أن يبدأ اعتراضاته يسأله قائلاً :

پارمينيد - هل أنت تضع مثلاً للجميل والخير والانسان والماء والنار ؟
سقراط - نعم بكل تأكيد .

پارمينيد - وهل تضع مثلاً للشعر والوحل والعرق والقاذورات وما
شاكل ذلك .

سقراط - إني لا أجرو حتى على أن أوجه إلى نفسى هذا السؤال
خشية أن أسقط فى هوة من الأخطاء ، ومع ذلك فإني أعترف أن هذه
الفكرة تعذبني من وقت إلى آخر ، وأنه كان من الممكن أن ينبغى قبول

مثل لكل هذه الأشياء . ولهذا أنا أفضل أن نعود إلى الأشياء التي
اعترفنا أن لها مثلاً .

پارمينيد - هذا لأنك لاتزال شاباً ياستقراط ، ولأن الفلسفة لم تستول
عليك بعد ، ولكنها ستستولى عليك يوماً ما . وإذ ذاك لن تشعر بأى
احتقار لهذه الأشياء . أما الآن فانك لاتزال تلتفت إلى آراء الناس .
ولكن لنرجع إلى موضوعنا :

الاعتراض الأول

بأية كيفية تتشارك المحسّات فى المثل ؟ أكون المثل بتمامه فى الكائن
المحسّ ، وفى هذه الحالة يكون المثل منفصلاً عن نفسه ، وهو خلف ؟
(وبالتالي لا يكون واحداً ، بل يكون متعدداً بعدد الأشياء التى تساهم
فيه مع أنه يقول بوحدة ، وهذا خلف أيضاً) أو يكون المثل متجزئاً
أجزاء تساوى عدد المحسّات المشتركة فيه . وفى هذه الحالة يفقد بساطته
مع الجزم بأنه بسيط ، وهذا خلف كذلك ؟

وفوق ذلك فان المحسّ الجميل مثلاً يصير جميلاً بوساطة جزء من
مثال الجمال هو أصغر من المثل العام للجمال فى ذاته .

وبازاء هذا الاعتراض يقف « سقراط » حائراً منهزماً ويعترف
بأنه لا يدرك كيف يواجه فكرة مساهمة المحسّات فى المثل وبأنه لا يستطيع
أن يحدد على أية الطريقتين تكون هذه المساهمة . وهذا هو ارتياب
« أفلاطون » الذى أسلفنا أنه كان قد نشأ فى ذهنه منذ زمن بعيد ،
والذى أشار إليه فى « فيدون » حين ساءل نفسه عن هذه المساهمة
— ٢٥٧ — « م (١٧) الفلسفة الاغريقية »

وهل تتحقق بحلول المثل في الأشياء نفسها أو باتصالها بها فحسب ؟ (١) .
وينبغي أن يلاحظ هنا أن حلول المثل في المحسات أنفسها هو رأى
« سقراط » أو رأى « أفلاطون » في طبيعة حياته الفلسفية وقد هجره
فيما بعد كما أسلفنا حين عرضنا لجدله الصاعد .

الاعتراض الثاني

إذا تصور العقل مثال الكبير في ذاته وتصور جميع المحسات التي تساهم
فيه ، فانه ينبغي له أن يقول بمثال ثان يساهم فيه المثال الأول وجميع
المحسات التي ساهمت فيه ، وهذا يقتضى وجود مثال ثالث يساهم فيه
المثالان : الثانى والأول والمحسات وهكذا إلى غير نهاية .

وعلى أثر سماع « سقراط » هذا الاعتراض يجيب بقوله : هذا حق
ولكننا إذا وافقنا على أن المثل ليست إلا فكرياً لا توجد إلا في الذهن
أفلا يحفظ هذا عليها وحدتها من جهة ، ويقبها عقبات الاشتراك من
جهة أخرى ؟ غير أن « پارمينيد » يكر على هذا الجواب فيبطله
باعتراضات طويلة نلخصها في انه يترتب على جواب « سقراط » الأخير
أن تكون المحسات - وهى من الفكر - كلها مفكرة ، وهذا غير الحقيقة .
أو أن تكون كلها غير مفكرة ، وهو باطل كذلك ، فضلا عن انه يترتب
عليه أن يكون ما أصله الفكر مسلوب التفكير ، وهذا خلف .
وهنا لايسع سقراط إلا أن يعترف متضعضا بأن مذهبه غير قابل
للدفاع .

(١) « فيدون » ص ١٠٠ ، د .

إنه يوجد بين طبيعة المثل وبين وظيفتها عدم اتفاق ، لأنها بحسب طبيعتها هي في ذاتها ، وبحسب وظيفتها هي موضوع للعلم . وما هو في ذاته ليس فينا بالطبع . ومادام ليس فينا فلا يمكن أن يكون موضوعا لعلمنا ، بل يجب أن يكون موضوعا لعلم يوافق طبيعته ، أى علم في ذاته . ولهذا لما ثبتت للاله الذى هو في ذاته معرفة « الفيداته » نفيت عنه معرفة كل ما ليس في ذاته ، وهو المحسات ، وذلك ليوجد اتساق بين طبيعة العلوم ووظيفته (١) .

بعد أن هزم « پارمينيد » « سقراط » هذه الهزيمة المنكرة أخذ يطلب إليه أن لا يئأس ويشجعه على السير في خطته ويؤكد له ان فكرة المثل ليست في ذاتها باطلة ، لأن الصور العقلية ضرورية للعلم ، ولكن المنقود في هذا المذهب هو الكيفية التى صور بها مساهمة المحسات في المثل ، وأعلن ان حماسة « سقراط » واتجاهه نحو المثل جيران ، ولكن كل ما فيه من عيب هو أنه لا يزال شابا محتاجا إلى التمرن على مزاوله الجدل الفلسفى حتى يتثبت . إنه محق فى ان لا يدع نفسه يضل وراء المحسات كما فعل « زينون » ولكنه يجب أن يطبق هذا المنهج على ما هو موضوع للتعقل والاستدلال .

وأول نصيحة عملية يقدمها « پارمينيد » الشيخ إلى « سقراط »

« ١ » پارمينيد من صفحة ١٣٠ الى صفحة ١٣٤ ولعل هذا هو أحد الاعتراضات التى أنارها أرسطو على أستاذه فى حياته ، لان عليه طابع مذهب في فني العلم عن الباربي

الشاب هي أنه لا يكفي الباحث أن يفرض وجود فكرة ثم ينظر إلى نتائج هذا الفرض فحسب ، بل يجب عليه أيضا أن يفرض عدم هذه الفكرة ثم ينظر كذلك إلى النتائج التي تترتب على هذا الفرض . فمثلا : إذا أراد أن يعرف هل الوحدة هي الحققة أو المتعدد فعليه أن يفرض وجود الواحد فقط وينظر إلى نتائج ذلك ثم يفرض وجود المتعدد وينظر إلى نتائج ذلك بالنسبة إلى كل واحد من المتعددات على حدة ، وبالنسبة إليها كلها مجتمعة . وبعد ذلك يقارن بين هاتين النتيجةين ويصدر حكمه . وهذه الدراسة كلها يجب أن تكون عقلية محضة وأن لا تتصل من أية نواحيها بالمحسّات (١) .

اتصال المثل

رأينا في النصيحة التي قدمها « پارمينيد » إلى « سقراط » أنه يكفي الباحث أن يفرض نظرية ثم ينظر إلى نتائجها ويصدر حكمه عليها ولكنه يجب عليه أيضا أن يفرض تقيضتها ثم ينظر إلى نتائجها كذلك . وبهذا يكمل منهجه في البحث .

غير أن « أفلاطون » لم يضع محاورة « پارمينيد » إلا ليعطى فيها نواحي النقص التي اكتشفها في مذهبه حتى يتمكن من معالجته وسد ثغراته في مؤلفاته الأخيرة كما أسلفنا . ولهذا بعد أن نص على كفاية هذه الخطة في « پارمينيد » عاد فأبان في « السوفسطائي » أنها غير

« ١ » يلاحظ أن هذا القسم الثاني من محاورة پارمينيد ، وهو الذي يدرس مشكلة الوحدة والكثرة مظلم معقد على غير طريقة أفلاطون في كتبه ، وهذا هو الذي جعل بعض الباحثين اللاورويين يتخبطون في الحكم على هذا الحكيم الجليل

كافية ، لأنها لا تغير شيئاً من موقف القول بجمود المثل وعدم اتصالها فيما بينها ، وهو رأى خطأ ، لأنه يترتب عليه إلغاء الجدل الفلسفى الذى هو طريق اكتشاف الحقائق ، بل إلغاء التفكير قاطبة . ولكى يثبت « أفلاطون » دعواه هذه صور لنا على طريقته المعهودة حواراً بينه وبين رجل من « إيليا » فسأله « أفلاطون » (١) قائلاً :

ما تعريف السوفسطائى فى مدينتكم ؟

الايلىائى — إنه هو ساحر الكلمات الذى يصير الباطل حقاً ويوجد ما ليس بموجود .

أفلاطون — إذاً ، يجب عليك ان تعترف بأن « پارمينيد » مخطئ وبأن اللاموجود موجود .

وهنا يقودها الحوار إلى محاولة وضع تعريف للموجود ، وهذه المحاولة تقتضى البدء بالنظر فى تعريفات الفلاسفة السابقين للموجود فيستعرضان تعريفات : الطبيعيين أو أبناء الأرض ثم تعريفات الميجاريين أو أصدقاء المثل كما يسميهم أفلاطون فيتضح لهما انه لا يوجد من بين هذه التعريفات تعريف يعزل الموجود عما نداه . فمثلاً يعرفه الطبيعيون بأنه الجسمى ، ومع ذلك هم لا يستطيعون ان يحددوا أن الروح والفضيلة غير جسميين ، وهما موجودان . وإذاً ، فتعريفهم للموجود خاطئ ، ولكن هذا الخطأ فى التعريف لا يمنع من صحة قولهم بوجود الحركة تبعاً لقولهم بوجود الفعل والانفعال .

أما الميجاريون فقد عرفوه بأنه « اللاجسمى » . ولما كان اللاجسمى

(١) يمثل أفلاطون فى هذه المحاوره شخص بدعى « تييتيت »

عندهم غير متحرك فقد لزم أن يترتب على ذلك إما أن لا يدرك هذا الموجود أصلاً ، وقد ادعوا انهم أدركوه ووضعوا له تعريفاً ، فهذا خلف ، وإما أن يدرك ، والادراك لا يكون إلا بالحركة ، وهم قد نفوا الحركة عن الموجود ، وهذا خلف كذلك . وإذا ، فلا بد للفريقين : الطبيعي والميجارى من ان يعترفا بالحركة (١) . وإذا اعترفا بالحركة ، وجب أن يعترفا بالسكون ، لأنها بدونها لا تعرف ولا تميز ولأن دوام الحركة يقتضى دوام التغير والصيرورة ، ودوامهما خاط لا يمتاز فيه حال عن حال . وهو يجعل التفكير مستحيلاً ، لأن التفكير نتيجة حركة حدثت بعد أن لم تكن ، وحدثت الحركة يستلزم سابقة السكون كما أن انقطاعها يستلزم تلوها . وثبوت الحركة والسكون وتعاقبهما على الموجود يقتضيان ان يكون لهذا الموجود صور مختلفة . وتعدد الصور يستلزم أن يكون هذا الموجود متعدداً من جهة وواحداً من جهة أخرى . وهو ما جحدته الاليائيون .

ولكن بقی الآن أن نعرف كيف تتعاقب الحركة والسكون على الموجود . وهذه المعرفة لا تتيسر لنا إلا بدراسة صور هذا الموجود المختلفة وبالتالي مثله وهل هي متنافرة لا يتصل بعضها ببعض ألبتة أو هي متصلة جميعها أو متصل بعضها ببعض دون البعض ؟ فإذا نظرنا إلى الفرض الأول ألفينا أنه يترتب عليه انعدام كل علم ، لأن العلم هو اتصال ما بين العالم والعلوم . وإذا نظرنا إلى الفرض الثانى وهو الاتصال التام وجدنا

(١) لا ينبغي ان يفهم ان المراد بالحركة هنا حركة النقلة المقيدة بالمكان ، وإنما المراد هو حركة معنوية خالصة وهى حركة الموجود المفكر لادراك متعلقاته .

لأنه يترتب عليه انعدام العلم كذلك ، إذ لا يمكن تمييز الحركة من السكون
وقد أسلفنا أن هذا التمييز هو أساس الإدراك .

وإذاً ، فلم يبق إلا الفرض الثالث وهو اتصال البعض دون
البعض بحالة تشبه حالة اتصال بعض الحروف الهجائية ببعض البعض
الآخر .

من هذا يتبين أن هناك ثلاث حقائق : الوجود والحركة والسكون
وإن الثانية والثالثة من هذه الحقائق تتعاقبان على الأولى بينما هما لا تتصلان
فيما بينهما ، وذلك لأن الوجود تقوم به الحركة تارة والسكون تارة
أخرى ، ولكن الحركة والسكون لا يقوم أحدهما بالثاني . ومن هذا
التصور الأخير تنشأ حدود جديدة مثل : العينية والغيرية والمشابهة
والخلاف . وهذه الأنواع قد تتحقق كلها متعاقبة في الوجود ، إذ أنه
وهو ساكن غيره وهو متحرك ، وحالته في سكونه مختلفة عن حالته في
حركته ، وهي مشابهة لحالة سكون أخرى .

هذه الحدود التي أبنا أنها تتعاقب على الوجود تهيئ لنا في نفس
الوقت فرصة لمعرفة طبيعة الوجود الذي أشار أفلاطون في مبدأ حوارهِ
مع الميجاري إلى أنه موجود . وهذا الوجود ليس هو عند « أفلاطون »
المعدوم أو نقيض الوجود كما تصور القدماء ، وإنما هو غير الوجود
وبعبارة أوضح كل ما عدا الموجود المحدد من الأنواع « اللاحدة »
في الجنس . فإذا اعتبرنا الموجود مثلاً هو نوع الإنسان ، اعتبرنا نوع
الحصان مثلاً : لا موجوداً ، لا لأنه معدوم ، ولكن لأنه غير
الموجود .

ما دام قد ثبت انه لا يمكن إدراك مفهوم منعزل عن غيره كل الانعزال ، وانه يجب لادراك أى مفهوم كان تصور مفهومات أخرى تتصل به من قريب أو من بعيد . وليس هذا فحسب ، بل ينبغى أن يدرس كل مفهوم من هذه المفاهيم المتصلة به دراسة دقيقة حتى يكون الادراك بريثا من الخطأ ، فقد لزم تحليل جميع المفاهيم ومعرفة درجاتها ووضع كل فصيلة منها فى درجاتها الطبيعية حتى توضع لذلك قاعدة علمية تعصم المتجادلين عن الأخطاء ، وهذا لا يتسر إلا بمعرفة العناصر التى يتكون منها كل مفهوم ابتداء من المفهوم الأعم الذى هو أعلى المفاهيم والذى عنده وقف المنهج الرياضى ووقف معه العقل الانسانى قبل اكتشاف المثل المحضة . وبعبارة أخرى : الا بتحليل كل مفهوم أعلى أو جنس أعلى إلى مفاهيمه الدنيا أو أنواعه المباشرة وهكذا نزولا حتى نصل إلى الى أدنى الأنواع .

وقد سلك أفلاطون الى هذا التحليل نهجين : أحدهما كان لتعريف الطلاب فى الأكادى على استخلاص التعريفات ، وهذا النهج الأول يدعى بالنهج الثنائى ، وهو يتلخص فى أن يقسم الجنس العالى إلى نوعيه اللذين لا ثالث لهما ثم ينظر إلى الشئ المراد تعريفه فيرى من أى النوعين هو ، فاذا عرف نوعه ، قسم هذا النوع بدوره إلى قسمين ثم سلك معه نفس السبيل التى سلكها مع الأول وهكذا حتى يقف عند النوع الأخير .

وفى أثناء هذا التقسيم ينحصر ذلك الشئ المراد تعريفه وتبين

خصائصه ومميزاته فيضع له التعريف . ومثال ذلك انه اذا اراد تعريف السياسة مثلا فانه — إذ يعلم إنها علم — يقسم بديا العلم إلى قسمين : علم المعرفة وعلم العمل ، ويضع السياسة في القسم الأول ثم يقسم علم المعرفة بدوره الى قسمين : القسم الذي يأمر والقسم الذي يحكم ثم ينظر الى السياسة فيجد أن مركزها هنا أيضا في القسم الأول فيضعها فيه . وبهذا يتوصل إلى وضع تعريف لها يكون مثلا هكذا : « السياسة علم نظري يأمر ، وهكذا في كل شيء يظل ينزل من جنس إلى ما هو أدنى منه حتى يصل إلى أضيق أنواعه أو أبسط مفاهيمه ، ولكن الاعتراض الذي يتجه الى هذا النهج هو أنه ليس مؤسسا على المنطق ، لأن وضع السياسة بين علوم المعرفة ثم وضعها بين العلوم التي تأمر من هذا القسم لا يستند إلى حجة منطقية ، وإنما هو مبني على شعور بصيرى يعوزه الدليل .

ولا ريب أن أفلاطون نفسه لم يكن يفوته ما يعترض هذا النهج من صعوبات تجعل نتائجه أحيانا غير يقينية ، بل باطلة ، وذلك في حالة ما إذا كان التقسيم غير طبعى كتقسيم بنى الانسان مثلا الى قسمين : إغريق وبربر . ولهذا لاقى هذا النهج سخرية فيما بعد من ذوى العقول المنطقية على الرغم من ان الاستاذ يوسف كرم يدعوه « بالقسمة المثلى » (١) أما النهج الثانى فى التقسيم ، فهو تحليل الفكرة العامة الى عناصرها ثم تحليل كل عنصر من هذه العناصر بدوره الى عناصره وهكذا حتى نصل الى العنصر البسيط الذى لا يتحلل . والفكرة العامة هنا هى النوع الأدنى الذى ليس بعده الا الأشخاص المحسة . ومثال ذلك اننا ننظر الى

(١) انظر صفحة ٩٦ من كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » للاستاذ كرم .

العناصر أو الأنواع التي تتركب منها الموجود مثلا فنجد أنها المجرد والمتحيز . فاذا نظرنا إلى المتحيز ألفيناه يتكون من الجامد والنامي . فاذا نظرنا إلى النامي وجدنا أنه يتألف من متحرك بالارادة ومتحرك بالقسر . فاذا نظرنا إلى المتحرك بالادارة ألفيناه مركبا من ناطق وصاهل وناهق وهكذا .

المثل والاعداد

ولما كان هذا التقسيم صورة أمينة لتحليل العدد عند « الفيثاغوريين » إلى الكثرة « الالمحدودة » والواحد المحدود البسيط وهو الذي استبدله أفلاطون بالنوع الأدنى ، فقد أراد أن يفرق بين المثل والأعداد ، فقرر أن عناصر الأعداد متماثلة ، وأن عناصر المثل درجات بعضها فوق بعض . وكذلك قال بفرق آخر بينهما وهو أن تألف الأعداد إمكانى محض ، أما تألف المثل فهو حقيقى ، لأنه ناشئ عن العلة الغائية التي لا ينشأ عنها إلا الحقيقى وهى الخير الأعلى الذى يتمثل فى الحقيقة والجمال والانسجام وهى جميعها متحققة فى كل مثال . ومن هذه الفروق التي حرص « أفلاطون » على وضعها بين المثل والاعداد يتبين جليا خطأ الذين يقولون : إن « أفلاطون » قد استبدل المثل بالأعداد (١) .

وأحسب أن الذى أوقع أصحاب هذا رأى فى الخطأ هو تلك العبارة المقتضبة التي وردت عن « أرسطو » والتي أشار فيها إلى أهمية الأعداد فى نظر أستاذه ، ولكن هذه العبارة لا يفهم منها ألبتة هذا الاستبدال ،

(١) انظر صفحة ٩٧ من كتاب الاستاذ كرم

بل كل ما يفهم منها هو أن « أفلاطون » منح الرياضة في فلسفته مكانة عظيمة ، إذ قال : « إن فلاسفة أيامنا اعتبروا الرياضة كل الفلسفة ، لأنه لكي يفهم الانسان كل شيء ينبغي في رأيهم أن يتعهدا (١) . وهناك نص آخر لأرسطو قد يدل ظاهره على هذه التهمة أكثر من النص الذي خدع القائلين بفكرة استبدال « أفلاطون » المثل بالأعداد ، وهو : « ثم إن الفلاسفة المتأخرين الذين كانوا يظهرون أكثر ثقافة ممن تقدموهم تصوروا ان الأعداد هي مبادئ الأشياء » (٢) .

غير أن الأستاذ « سانت — هيلير » يعلق على هذا النص بقوله : « إن الفلاسفة المتأخرين الذين قصدهم « ارسطو » هم : الفيثاغوريون والأفلاطونيون » (٣) .

وهذا يدل على ان المقصود هنا هو الأفلاطونيون لا « أفلاطون » نفسه .

وهذا النهج الثانى له أهمية عظيمة من حيثيتين : الأولى انه يظهرنا على جانب هام من حياة « أفلاطون » الفلسفية وهو الجانب الذى تأثر فيه بالفيثاغوريين .

والحيثية الثانية هي أن هذا النهج قد هدى « أفلاطون » إلى طريقة جديدة لدراسة المحسات ، وهى أنه انتهى إلى أن النوع الأدنى البسيط هو الذى أفاض المحدودية على أشخاصه المحسة ، فبعد أن كانت هيولى

(١) انظر فقرة ٥٧ من الباب الرابع من الكتاب الاول من ماوراء الطبيعة
 (٢) انظر فقرة ٤ من الباب الخامس من الكتاب الثالث من « ما بعد الطبيعة »
 (٣) انظر صفحة ١٨٥ من الكتاب المذكور

لا محدودة منحها الصورة التي حددتها . وهذا النهج خير من سابقه ،
لأنه أقرب منه إلى الأساليب العلمية التي أبعدت في القسم الأول واستغنى
عنها بالشعور البصري كما أبنا . وقد عالج « أفلاطون » هذا التحليل في
كتاب « فيليب » .

(هـ) الاله عنده

١ - ومرة الاله ومثال الخبر

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال في فلسفة هذا الحكيم
أسى مكانة حتى دعاه الناس في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة
واستحقاق ب « أفلاطون الالهى » وذلك لأن اسم الاله كثيراً ما يرد
في كتبه محوطة بأبهى أنواع العظمة والاجلال فتارة يسميه « المبدع »
وأخرى يدعوه « أبا الكون » . وثالثة يطلق عليه اسم « كتاب القداسة »
ورابعة يسميه : « الشمس المعنوية » أو « ملكنا الاعلى » أو « زوس
الحقيقى » أو « الحى بين الالهة » .

وفي الحق أن « أفلاطون » كان أول مؤله منهجى وضع الالهية
كنظرية فلسفية في بلاد الاغريق ، بل ان تاريخ البرهنة الفلسفية على
وجود الاله قد بدى — كما قرر الأستاذ « چاينيه » — بعصر
أفلاطون .

هو يرى إذا كأستاذ « سقراط » أن وجود الاله أمر لاسبيل إلى
إنكاره أو الارتياح فيه ، ولكن ألوهيته ليست مفروضة في كتبه فرضاً
على نحو ما تفعل الديانات ، بل هي ليست مقررة فيها تقريراً صريحاً ،

وإنما هي مستنبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة ، وهذا هو الذى جعل الشراح يختلفون فى إله « أفلاطون » وهل هو أسمى من الخير الأعلى أو أدنى منه أو هو هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة على ماسيجى . ولهذا ينبغى لنا — قبل أن نذكر شيئاً من أدلته — أن تبين بقدر المستطاع من هو ذلك الكائن الذى يطلق عليه « أفلاطون » فى كتبه اسم الاله ، وليس هناك ما يقفنا على هذه الحقيقة أكثر من نصه الذى ورد فى كتاب « النواميس » والذى يقول بصريح العبارة : « إن الاله هو المبدأ والوسط والنهاية لجميع الأشياء (١) » . فاذا وازنا بين هذا النص وبين نصه الآخر الذى ورد فى الجمهورية والذى يصرح فيه « بأن مثال الخير هو منبع أو علة كل حقيقة وكل علم (٢) » تبين لنا أنه لا يمكن إلا اعتبار كلتى الاله والخير الأعلى اسمين لمسمى واحد كما أشرنا إلى ذلك حين عرضنا للشوق عنده .

وكذلك إذا قارنا بين هذا النص الذى يعتبر الاله غاية لجميع الأشياء وبين النص الآخر الذى يقرر أن غاية الشوق النفسانى هو مثال الخير . وإذا نظرنا أيضاً إلى تسمية « أفلاطون » هذا المثال بالجمال الالهى وما شا كل ذلك ألفينا أنفسنا مضطرين إلى الاقتناع بأن هذه كلها أسماء لمسمى واحد ، أو مترادفات لمعنى واحد على الرغم مما يظهر فى كتبه من اضطرابات تخالف هذا التأويل .

(١) انظر الكتاب الرابع من « النواميس »

(٢) الجمهورية صفحة ٥٠٨ هـ — ٥٠٩ هـ

قسم أفلاطون براهينه إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول دلل به على وجود الاله كعلة فاعلة ، والثاني دلل به على وجوده كعلة محركة . والثالث دلل به على وجوده كعلة غائية . وهذه البراهين كلها ترمى إلى إثبات وجود الاله وكماله التام وحكمته البالغة . وإليك شيئاً منها :

برهان وجود الاله كعلة فاعلة

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير . وفي هذا يقول « أفلاطون » « إن كل ما يتولد يتولد ، ضرورة بفعل علة ، لأن من المستحيل أن شيئاً أياً كان يتولد بدون علة (١) » . ويقول : « إن ما ينتج (أى العلة) هو سابق بطبيعته لـ ما ينتج (أى المعلول) (٢) » . ويقول أيضاً : « وإذا ، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقاً (٣) » .

ومعنى هذا كله أن نشوء المسببات عن الأسباب الذى نشاهده فى كل لحظة يبرهن على أن تلك الأسباب مشتملة على قوة فى مكنها أن توجد ما لم يكن موجوداً ، فاذا ثبتت هذه القوة الإيجابية ، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوة الموجودة ، لأن ما هو ثابت للمعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالاً (٤) » .

(١) و (٢) و (٣) و (٤) انظر صفحات ٨٠٦ وما بعدها من « چانيه » و « سياى »

سبق أفلاطون « أرسطو » إلى البرهنة على وجود الاله بواسطة الحركة في شيء من التفصيل في الكتاب العاشر من « النواميس » وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بكلمة الاله ، بل يعبر عنه بـ « روح العلم » ولكن هذه الروح هي عنده من فعل الاله . وإليك موجز هذا الاستدلال .

يوجد نوعان من الجواهر : النوع الاول هو الذى يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره ، وذلك مثل الروح . والثانى هو الذى يستطيع أن يمر حركته إلى غيره ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه ، وذلك مثل الجسم .

وإذاً ، فالأول فى الكون هو الذى يحرك الثانى ، وهذا الأول هو الذى يسميه « أفلاطون » بـ « روح العالم » . ولما كان من غير الممكن أن تكون الروح هى العلة الفاعلة ، لاتصافها بالحركة فقد وجب أن تكون معلولة لعلة أخرى ، منزهة عن الحركة . ولما كان « أفلاطون » قد قرر آنفاً أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى .

يتلخص هذا البرهان فى إثبات غاية مرادة لكل فعل من أفعال الطبيعة عظيمة كانت أو حقيرة ، وهو فى هذا يقول مامعناه : أما حركته

فهى لانهاية تظهر واضحة فى خلقه المتقن الصنع ، البديع الاحكام ، فهو
قد شاء أن يضع عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار ، لكي
يكون جسم الكون مفعما بالجمال والاتساق .

وقد صنع العالم على هيئة دائرة ، لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال
الهندسية ، وخلق لنا البصر ، لنلاحظ بوساطته جمال السماء ، ومنحنى
السمع ، لنصغى به الى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعانى الانسجام . وقد
جعل رؤوسنا مستديرة ، لتشبه الكرة الكونية العامة التى أسلفنا أنها
أجمل الأشكال ، وذلك طبيعى ، لأن الرأس هو أشرف الجسم الانسانى ،
بل هو فيه بيت القصيد وقطب الرحا . أما بقية أجزاء الجسم ، فأكبر
وظائفها انها تحمل الرأس كما تحمل العربة الانسان .

وعلى الجملة : قد أوجد المبدع العالم على أتم ما يمكن من صور الكمال
والجمال وهى لكل جزئية فيه وظيفتها التى لا تصلح إلا لها ، والتى لو
حادت عنها ، لانحدرت الى طريق الضعف أو الفناء .

براهين أخرى

(١) إن انعطافنا نحو الخير والعظمة والجمال يبرهن على أن هذه
المعاني موجودة ، وإن وجودها بدون كائن تقوم به مستحيل ، وإن
هذا الكائن يجب أن يكون أقوى وأعظم وأسبق وأكمل منا ، ليتمكن
جذبه إيانا وتأثيره فينا الى هذا الحد الذى نشاهده فى انعطافنا إلى صفاته
الكاملة .

(٢) إن تفكيرنا البصيرى فى الاله يحتم أن يكون الاله موجودا

وجوداً حقيقياً ، لأن أرواحنا الفطرية التي تدرك الاله موجودة ، ولا
يمكن أن يتصل الموجود باللاموجود .

(٣) إنه واحد لا شريك له ، لأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك ،
وإلا لحد الشريك سلطته التي لا تثبت له الكمال إلا إذا كانت لاحد لها

صفات الباري

يرى « أفلاطون » أن الاله ليس خيراً فحسب ، وإنما هو الخير
ذاته ، وهو عنده منزّه عن الحركة ، لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً
عن الحركة ، يكون سالماً من التغير ، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر
كمالاً . وهو أزلي وأبدى ، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور
الكائنات ، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الاله العظيم فتحد وجوده بأى
حال . وأما بقية المحامد والصفات الكاملة فلسنا فى حاجة إلى ان نبرهن
على ثبوتها للاله ، إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه ، لأن
الموجود الذى برهنا على وجوده كامل من كل وجه . ولا يمكن أن يكون
كذلك الا اذا ثبتت له جميع الصفات الكاملة .

أما دلة إيجاد الكون فهى عنده كما عند أستاذه « سقراط » التفضل
والاحسان وإيجاد كرن يتمشى نحو الكمال ، وهو لهذا خلقه على أتم
استعداد لهذا الكمال ، ليمكن تحقيق صلة الخالق بالخلق ، لأنه لو لم يكن
العالم مستعداً للسير نحو المثل الأعلى لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة
على أن بعض الذين كتبوا عن « أفلاطون » مع كل هذه التصريحات
القاطعة من جانبه بوجود الاله ووحدانيته قد اعترضوا عليه بأنهم كثيراً

ما يصادفون في كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد ، ولكن لو أن هؤلاء
الناقدين تتبعوا كتب هذا الحكيم ، لرأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد
نطقاً جدياً ، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بآلهة الإغريق وتعلن
أنها من خلق الأساطير والأوهام . أما الذي حداه إلى هذه التعبيرات ،
فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة المعروفة رمزاً لالهة الجديد الذي لا يعرفه
إلا القليلون من الخاصة ، وإما أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو
الخوف على حياته ، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير
ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور .

٣ - مئة - كلمة الصانع أو الديمورج

تعتبر نقطة الصانع أغمض نقط الوهية « أفلاطون » إذ يشاهدها
الباحث مفصلة في كتاب « تيميه » الذي هو عبارة عن أسطورة شقيقة
صور فيها « أفلاطون » بدء الخلق في رأيه فيرى فكرة الصانع تسود
هذا الكتاب سيادة تامة ، وهو يمثل فيه بطريقة مظلمة كأنه الإله
الاعظم الخالق ، وهذا هو الذي خدع بعض الشراح فجعلهم يتخبطون في
الديمورج . . وعذرهم في ذلك أن العبارات الواردة في هذا الصدد
غامضة متموجة هي إلى التصوير الخيالي أقرب منها إلى الجمل المعينة .

اختلف الشراح منذ القدم ولا يزالون يختلفون إلى الآن في هذه
النقطة ، فذهب البعض إلى أن « الديمورج » هو نفس الخير الأعلى ،
وأنه خرج من عزلته ولا حركته ، ليظهر نفسه بالعمل والتغيير . وقد
انتق هذا الرأي من المحدثين الأستاذ الألماني « زيلير » . ومن أدلة

معتنقى هذه الفكرة ان « أفلاطون » ألح كثيراً على خيرية « الديمورج » بل أنه نص على أن الفضل في انسجام العالم وجماله راجع إلى هذه الخيرية (١) .

وأكد فريق آخر أن « الديمورج » هو شخصية أخرى غير الخير الأعلى ، وأنها خاضعة له خضوعاً تاماً حتى أنها لاتصنع شيئاً من المحسات تبعاً لاختيارها الحر ، بل هي مقيدة في كل أفعالها بالمثل ولا تستطيع الحيدة عن تقليدها كمآذج ضرورية لهذه المصنوعات . وفي هذا يقول « أفلاطون » : « إن من الجلى لدى الجميع أن الصانع (في صنعه العالم) قد شاهد النموذج الأزلى ، لأن هذا العالم هو أجمل ما وجد ، والصانع هو أكمل الاسباب » (٢) .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا « الديمورج » ليس إلا تشخيصاً لآثار عالم المثل في عالم المحسات .
وقرر الأستاذ « بروشار » أنه عبارة عن مجموعة من المثل اختلفت وتكاثفت على التأثير في العالم المحس .

ورأى جماعة آخرون من الشراح أن هذا « الديمورج » هو تصوير لتأثير الخير الأعلى المباشر في هذا العالم المحس . وأما اعتبار « أفلاطون » إياه شخصية مستقلة فليس إلا نوعاً من التمثيل الأسطوري الذى كان كثيراً ما يستعمله .

وقد دافع أنصار هذا رأى الأخير عن مذهبه بأنه لو كان « الديمورج »

« ١ » تيميه ٢٩ — هـ .

« ٢ » تيميه ٩٢ — ا .

هو الخير نفسه ، لجاز لحوق التغير بالخير . وقد صرح « أفلاطون » في مواطن كثيرة بثباته ، فيكون ذلك خلفا .
وردوا على ماورد من عبارات « أفلاطون » مثبتا اتحاد الخير و « الديمورج » بأن الآراء المكتوبة بأسلوب الأساطير يجب أن لا تؤخذ بظواهرها ولا يصح فهمها على أنماط التأليف العلمى المحدد .

(و) العالم الاكبر

نظرة عامة

كان « أفلاطون » في مبدأ حياته الفلسفية يحتقر العالم المادى ولا يحب أن يكلف نفسه عناء دراسته كما تبين ذلك في محاوره « پارمينيد » ولكنه عاد فمال إلى هذه الدراسة الطبيعية التى موضوعها العالم المحس ، وهو النسخة التى صنعت غير كاملة من المثل . وقد ظهر هذا الميل ضعيفا فى كتاب « فيليب » ثم بلغ أوجه فى كتاب « تيميه » الذى عنى فيه أكبر عناية بتألف العالم الطبيعى وكيفية بدء الخلق .
أخذ العالم المحس فى العصر الذى ألف فيه « افلاطون » كتاب « تيميه » يظهر له كجزء متسق من كل بديع التكون ، كامل التألف والجمال ، إذ هو نتيجة تأثير المثل على لا محدودية المحسات بفضل فعل العلة الغائية ، لأن هذا الفعل هو الذى استبدل « اللامحدودية » بالمحدودية ، والفوضى بالنظام .

ظهرت هذه الآراء مفصلة فى كتاب « تيميه » تفصيلا كافيا لدراستها

وفهمها ، ولكن ينبغي لدارس هذا الكتاب قبل البدء فيه أن يحتاط
من عباراته ، وإلا فإنه يتعرض للخطأ في كثير من أحكامه ، إذ أن
مؤلفه قصد وضعه بهذه الصيغة .

وفرق ذلك فإن « أفلاطون » قد صرح بأنه ليس متحققا من صحة
آرائه في هذا الكتاب تحققة من صحة آرائه الأخرى ، لأن كل ما يعرض
للمحسّات ليس علما يقينيا ، وإنما هو آراء . وقد عني بتحذير قرائه من
الاستيقان بصحته .

ولعل هذا هو أحد آثار أستاذه « سقراط » التي لازمته حتى في
عصر النضوج والشيخوخة ، لأنه قد سبق أفلاطون إلى إعلان أن الاله
قد استأثر بعلم أسرار الطبيعة وعلاقتها .

غير أن هذا الكتاب — على الرغم من تواضع مؤلفه — قد حوى
كثيراً من الآراء القيمة الجليلة التي كان من الممكن معرفتها في عصره ،
بل إنه يعتبر ملخصاً كاملاً لجميع معارف عصره والعصور السابقة عليه في
العلوم الطبيعية ولا سيما معارف « الفيشاغوريين » التي تولى « تيميه »
بسطها في شيء من الوضوح .

بسط « أفلاطون » في هذا الكتاب كيفية بدء العالم المحسّ بهيئة
جلية تتفق مع بقية مبادئ مذهبه اتفاقاً تاماً فصور لنا في أسلوب أدبي
ساحر أن الصانع أو « الديمورج » قد وجه تأثير المثل إلى جوهر العالم
المحسّ ، وهو الذي كان « أفلاطون » يدعوّه بالجوهر الخفي ، أو الجوهر
الأزلي الأبدى أو الجوهر الجسمي القابل للقسمة ، أو المحسّ اللامحدود ، أو الآخر ،
أو الغير القابل للتعريف . ولكن اللفظة التي تنطبق على هذا الجوهر عند

« أفلاطون » خير انطباق هي محل الصيرورة التي لا تزال في حركة
دائمة ذهابا وإيابا بين متضادين دون أن تقف في مكان معين يحددها ،
كتأرجحها بين الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة وماشا كل ذلك . ولم
يدع « أفلاطون » هذا الجوهر بالمادة ، وإنما « أرسطو » هو الذي
أطلق عليه فيما بعد اسم الهيولى .

وهذه الحالة الفوضوية عند أفلاطون خاضعة لقوة عنيفة هوجاء لا غاية
لها ، تدعى عنده بـ « العلة المحركة بلامرمى » أو « العلة السيارة » .
فلما أتجه تأثير المثل إلى هذا الجوهر حوله إلى النظام والاتساق
الذين تسمح بهما طبيعته . ومعنى هذا أن الفوضى لا تزال — بالرغم
من مجهود « الديمورج » — ممثلة فيه تمثيلا يسمح لها بالبروز من حين
إلى حين في وسط النظام الجميل فتشوهه أو تنقص من جماله . وهذه
الفوضى المشوهة للجمال هي التي كان الاغريق القدماء يسمونها بالقدر
القاسى الذى لا يلين ولا يعرف أحد لأعماله غاية ، وهو عند « أفلاطون »
علة كل شر وسوء في هذه الحياة ، وهو ينفلت من قانون الانسجام
العام فيسبب الشر الذى لا يقع فى الكون إلا مصادفة .

غير أنه لولا هذه المادة التي هي في ذاتها ليست شيئا محدودا لما
وجد من العالم المحس شيء ألبته عند « أفلاطون » لأنه يشبهها بالألم
ويشبه المثل بالأب ، والعالم المحس المنظم بالوليد الناشئ من اجتماعهما .
وأحسب أنه لا يخفى على الباحث بعد ذلك تأثير هذا الرأى فى هيولى
« أرسطو » التي تظل بالقوة وغير محدودة حتى تقوم الصورة بمهمة
تحديدتها ونقلها من القوة إلى الفعل وجعلها واقعة تحت الحس ، مدركة

به ، قابلة للتعريف المنطقي ، منتجة للآثار الواقعية .

صنع « الديمورج » العالم المحس إذاً ، من هذه المادة ، ولكنه
تقيد في صنعه بأن يصوغه على نموذج مثال « الحى فى ذاته » وهو
لا يكون كذلك إلا إذا توفرت فيه ثلاثة شروط ضرورية ، هى فى هذا
المثال : الأول الوحدة والثانى التألف والثالث احتواء أنواع الحياة .
وقد كان ذلك بالفعل ، إذ حقق الوحدة فى النوع ، والتألف فى الشخص
فأوجد العالم واحداً فى كليته ثم وضع العقل فى النفس ، والنفس فى الجسم
فتألف من ذلك كائن كلى ذو نفس وعقل وهو العالم . ولكى يحقق
الشرط الثالث وهو احتواء أنواع الحياة فيتم الشبه بين النموذج والصورة
بقدر الامكان قد أوجد فى العالم المحس أنواع الكائنات الحية الاربعة :
الأول الموجودات الالهية . الثانى الموجودات الهوائية . الثالث الموجودات
الأرضية . الرابع الموجودات المائية .

ولما كان كل ما يصنعه « الديمورج » يجب أن يكون أبدياً فقد تولى
بنفسه صنع النوع الأول كما صنع الجانب الأعلى من النفوس البشرية
وهو القوة الناطقة . ثم خاطب هذا النوع السامى قائلاً : « أيها الآلهة
الذين أنا منشئهم . . . إنه لا يزال يوجد ثلاثة أنواع من الأحياء لم
تنشأ بعد . . . فلكى تكون هذه الكائنات فانية ، ولكى يكون الكل
هو الكل حقاً ، آمركم أن تجتهدوا فى صنعها حسبها هيأت طبيعتكم لفعله . .
حاكوا فعل قدرتى .

أما الجانب الالهى من هذه الكائنات ، وهو الذى سيتولى الأمر
فى داخل ما تصنعون فسأتولى أنا صنعه بنفسى وسأقدم إليكم عنصره الخالد

فأضيفوا اليه العناصر الفانية ثم صوروا الأحياء وولدوها . وحين تهلك
استقبلوها من جديد إلى جانبكم (١) .

١ - نفس العالم

تعتبر نفس العالم في رأى « أفلاطون » الاتاج الأول لفعل
« الديمورج » وهى لهذا أبدية مثله ، بل إن بعض الشراح قد خلطوا
بينهما وصرحوا بأنه لافرق بين « الديمورج » وروح العالم . وعندهم
في ذلك كما في غيره واضح وهو غموض نصوص أفلاطون في هذه
النقطة وتأديته معانيها بعبارات أسطورية أميل إلى الخيال والشعر .

ومهما يكن من شئ فإن روح العالم تشمله شمولاً تاماً فتتغلغل في
داخل جسمه وتحوطه من جميع جهاته ، وهى أساس حركته ومبدأ
حياته ، وهى مؤلفة من جوهرين : الأول تقي مجرد غير قابل للقسم ،
والثانى جسمى منقسم .

ولما كان من الصعب مزج هذين الجوهرين لاختلاف طبيعتهما فقد
صنع « الديمورج » جوهرًا ثالثًا مكوناً من عنصري الاثنين السابقين ثم
مزج كلا منهما بهذا الثالث ، لتوفر الاتفاق بين طبيعته وطبيعتيهما فتألفت
من هذا المزيج روح العالم ثم قسمها أقساماً ووزعها على أجزاء جسم العالم
ولكنه احتفظ بأقوى هذه الأقسام للجزء الخارجى المحيط من هذا الجسم
وهو فلك الكواكب الثابتة ، أما الأجزاء الأقل نقاء فقد وزعها على
الجوانب الداخلية من هذا الجسم حسب ترتيبها فى النقاء أى كلما كانت

(١) نيميه ٤١ ، ٤١ ، ب ، ج .

الأجزاء أبعد من كرة الكواكب الثابتة كان نصيبها من الروح أدنى درجة وأقل تجرداً - وبهذا العمل وجد العالم تام النظام والاتساق ، قادراً على التعقل ، مستمتعاً بالخلود ، مستعداً للقيام بمهمته - وعلى الجملة شبيهاً بالصانع في خيريته وكماله كما أراد أن يكون -

(١٠) مهمة
الإنسان

٢- مبدء العالم

أراد « الديمورج » أن يصنع من ذلك الجوهر الغير المستقر الذي أسلفنا الحديث عنه جسماً يمكن أن يقع تحت الحواس ويكون ذا طول وعرض وعمق ، فوجه تأثير المثل إلى هذا الجوهر . ولما كانت هذه المثل عقلية خالصة فقد كان تأثيرها الأول يشبهها من بعض الوجوه ، لأنه كان تأثيراً هندسياً محضاً ، إذ حول هذا الجوهر من لا تعينه إلى نوعين من المثلثات ، لأن المثلث هو أبسط الأشكال الهندسية ثم أوجد العناصر من هذه المثلثات ومنحها صورها ، ولكنه لم يصنع جميع العناصر من كل من النوعين وإنما صنع النار والهواء والماء من النوع الأول ، والتراب من النوع الثاني . وأول ما صنع « الديمورج » من هذه العناصر الطرفان : الأعلى والأدنى ، وهما : التراب والنار ثم صنع بعدهما الهواء والماء ووضعهما بين الأعلى والأدنى ، ليتحقق الانسجام الكامل .

ولما كانت النار أبسط العناصر ، لأنها ليس لها إلا أربعة أسطح وأربعة وعشرون مثلثاً ، وهو أبسط ما يمكن فقد لحقتها من صفات الحسّات : الخفة والجفاف . أما الهواء فله ثمانية أسطح وثمانية وأربعون مثلثاً . ولهذا كان أقل خفة وجفافاً من النار . وأما الماء فله عشرون سطحاً ومائة

وعشرون مثلاً أى قدر سطح النار ومثلثاتها مضافا اليه ضعف أسطح
الهواء ومثلثاته ، وهذا الفرق يحفظ له نسبته الى سابقيه فى الثقل . أما
الارض فهى حجم مكعب وله ستة أسطح وأربعة وعشرون مثلاً ،
ولكن نسبتها فى الثقل لا تتبع عدد أسطحها . ومثلثاتها كالعناصر
السابقة ، لأنها من نوع آخر من المثلثات كما أسلفنا

ومن هذا يتضح كيف ان العناصر الثلاثة الاول يمكن أن يتحول
بعضها الى بعض بتدافعها الناشئ عن العلة العنيفة الهوجاء التى قرر
« أفلاطون » انها مصدر الشر فى وسط الخير العام . فاذا حدث هذا
التدافع تغلبت العناصر القوية على الضعيفة وأرغمتها على التحول ، فذرات
النار مثلاً إذا انحصرت بين كمية من ذرات الهواء تفوقها كثرة وقوة
استحالت الى الهواء . وذرات الماء القليلة اذا هاجمها عدد كبير من
ذرات النار أو الهواء استحالت نارا أو هواء وهلم جرا . أما التراب
فلا يستحيل ألبتة لأجنبيته عن بقية العناصر

وعنده يوجد ثلاثة أنواع من النار ونوعان من الهواء ونوعان من الماء
ونوع واحد من التراب فأما أنواع النار الثلاثة فهى : اللهب المحرق والنور
الذى ينير ولا يحرق ، والجرم الذى يحرق ولا ينير . وأما نوعا الهواء
فهما الاتير ، وهو هواء الأفلاك ، والبخار ، وهو هواء الارض . وأما
نوعا الماء فهما : الماء السائل والماء المتجمد مثل الثلج والبرد وجميع
المعادن التى تسيل بفعل النار . أما التراب فليس له أنواع ، واذا بدا
عليه شئ من ذلك فى الظاهر فليس معنى هذا انه يتحول ، وانما هى

الكتاب

عناصر أخرى كانت سجيئة في وسط التراب ثم برزت فخيّل إلى رائيها أنها تراب مستحيل ، وهو خطأ

من هذا العرض يتبين أن « أفلاطون » قد وافق في هذه النقطة الإجماع الذي كان سائداً في عصره وهو أن جسم العالم مكون من العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب التي تكون المادة . وهذه المادة المكونة من تلك العناصر هي صماء في الظاهر ، ولكنها مشتملة على حركة في داخلها . وإذا ، فهي مستعدة للحياة والادراك ولكنها فاقدتهما بالفعل ولا تستطيع أن تقود نفسها بنفسها . ولهذا منحها الصانع قوة مدركة ونظمها حسب قانونه الذي هو كله نظام وانسجام ثم صنع منها هذا العالم على نماذج « المثل » وبدأ بصنع الكواكب والنجوم ثم أمرها أن تصنع ما عداها كما أبنا ذلك في موضعه

أسلفنا أن « الديمورج » قد عول على أن يكون العالم شبيهاً به في الكمال بقدر الامكان . وبما أن هذا الكمال يجب أن يتحقق في كل نواحي العالم فقد شاء أن يكون مستديراً ، لسمو الشكل المستدير على جميع الأشكال الهندسية ولتحقق أقصى أنواع الجمال اللاحقة بالأشكال فيه ، وشاء كذلك أن يكون بسيطاً بقدر ما تسمح به طبيعة المادة أي ببساطة نسبية فلا يكون له أعضاء متباينة

وهو مؤلف من عدة أفلاك مستديرة : الأول منها هو فلك النجوم الثابتة المجهزة بقوة تحركه حركة دائمة من الشرق إلى الغرب . وتلي هذا الفلك سبعة أفلاك أخرى تحمل الكواكب السيارة التي تتحرك من

الغرب الى الشرق والتي هي أقل نقاء من الأولى ، جسماً وروحاً
ولكنها جميعها إلهية صنعت أجسامها من أسى العناصر وهو النار ، وقدر
لها أن تتحرك في وسط أقوى نوعى عنصر الهواء وهو « الاثير » .
وبعد فلك الكواكب السيارة توجد الأرض ، وهى كوكب مستدير
ثابت يقع من العالم بمثابة المركز .

٣ - مصير العالم

يرى « أفلاطون » أن العالم خالد ، ولكن خلوده ليس ضربة
لازب أو أمراً مفروضاً على الصانع ، وإنما هو تحقيق لدوام الخير والجمال
لأنه صنعه على أتم ما يمكن من الاتساق والانسجام ولأن هدم الجمال
نصر للقبح ، وتقويض الاتساق نشر للفوضى ، ولأن الصانع قد اتصف
بأسى أنواع الخير ، والخير لا يهدم الجمال والانسجام أو ينصر القبح
ويقوى الفوضى . وفى هذا يقول « أفلاطون » على لسان الصانع ما يلى :
« أيها الآلهة وأبناء الآلهة الذين أنا صانعهم إنكم وجدتم بقدرتى ،
وانكم غير قابلين للتفكك ما دمت أنا لا أريد أن أفككم ، لانه بالرغم
من أن كل مركب قابل للفساد (وانكم جميعاً مركبون) فان ارادة تحطيم
وحدة ما اتحد بانسجام فصار جميلاً هى من عمل الشريرين . وإذا ،
فمن حيث إنكم وجدتم (بعد ان لم تكونوا) فانكم لستم خالدين ولا
غير قابلين للفساد . ومع ذلك فلن تتفككوا أبداً ولن تخضعوا لمصير
الفانين ، لان إرادتى كونت لكم رابطة أمتن وأقوى من الرابطة التى

تربط الأجسام الآيلة الى الزوال والتي تتفق مع طبيعة الوجود المسبوق
باللاوجود « (١) » .

الحركة

يتمد معنى الحركة عند « أفلاطون » حتى يشمل كل تغير معنوي
كان أو مادياً . فالتفكير والارادة والعزم وتبدل الحالات وتعاقب الصفات
والانتقال من الأمكنة ، كل أولئك عنده حركات ، ولكنه يطلق على
التغيرات المعنوية اسم الحركات المنطقية .

أما الحركات المادية أو المحلية فهي عنده سبع كما جاء في « تيميه » أو
عشر كما جاء في « النواميس » وهي الحركة الدائرية والحركة من اليمين
الى الشمال وعكسها ، ومن أدنى الى أعلى وعكسها . وهذه هي الحركات
الأصلية . وقد يضيف اليها حركة الكون والفساد وحركة التركب والتفريق
والحركة الذاتية . وقد يعود فيرجعها كلها الى اثنتين فقط ، وهما تغير
المكان والاستحالة .

وعنده أن الفاعل لجميع الحركات هو الاله . وعلى هذا لا يكون
« أرسطو » مبتدع نظرية المحرك الاول ، وان كان هو أول من وضع
له هذا الاسم .

والحركة عند « أفلاطون » حادثة قابلة للانتهاء ، لانها لا تقوم الا
بما وجد بعد أن لم يكن .

(١) تيميه — ١١ ، ١ ، ب .

قرر « أفلاطون » أن الزمان حادث أوجده الصانع مع السماء بعد أن لم يكونا ، وأن مصيره مرتبط بمصيرها ، أى أن إمكان الزوال ينصب عليه كما ينصب عليها ، وذلك لأن الزمان ليس إلا محاكاة غير كاملة للأزل الذى هو للحى فى ذاته بمثابة الزمان للكائنات الحادثة . وقد أخطأ — فى رأى « أفلاطون » — كل الذين قالوا بأزلية الزمان وإنما نشأ هذا الخطأ عندهم من خلطهم بين الأزل الثابت الذى لا تلحقه الصيرورة والذى لا يقال عنه إلا أنه موجود فحسب ، وبين الزمان المتغير الذى يستحيل حسب قانون العدد والذى يقال عنه : إنه كان وسيكون ، لأنه يقاس بحركات الكائنات الحادثة ، بل هو لا يوجد إلا بالنسبة إليها حتى ليتعقل أن لكل كائن من الحوادث المتغيرة زماناً خاصاً يرتبط به وجوداً وزوالاً ، ولكن لكى يضع الصانع وحدة عامة يقاس بها الزمان قياساً مضبوطاً ، ولكى يحدده ويجعله قابلاً للملاحظة والادراك ، أنشأ الشمس والقمر والكواكب الخمسة الأخرى التى تدعى بالسيارة .

غير أن هذه الكواكب السيارة على اختلاف حركاتها تجتمع فى وقت معين عند النقطة التى خلقها عليها « الديمورج » ، وهذا الوقت الذى تجتمع فيه يسمى بالسنة الكبرى . وهذا من غير شك أحد آثار « هيراكليت » الذى قال بعودة العالم كما بدأ فى أوقات محددة يدعى كل واحد منها بالسنة الكبرى .

وإليك تلخيص الأستاذ « سانت - هيلير » لمذهب « أفلاطون »

في الحركة والزمان وتعليقه عليه . قال : « ليس الزمان على القول المتين الذي قاله « أفلاطون » في « طيماوس » إلا صورة متحركة للأزل ، فكل ما يمكن أن يقال على الأزل إنما هو أنه موجود فليس بالنسبة له ماض ولا مستقبل ، إنه أبدى حاضر لا يمكن حصره . إن الماضي والمستقبل لا يأتلفان إلا مع الكون الذي يتعاقب في الزمان ، وإنهما محل الحركة . أما الأزل فانه ثابت كما هو موجود فلا شيء يقيسه ولا شيء يستنفده . وأما الزمان فهو على الضد من ذلك قد ابتداء مع العالم عندما خلقه الله ووضع له نظاما عجيباً . - - إنما هو مشاهدة النهار والليل ، إنما هو دوران الشهور والسنين التي كونت العدد وقدمت لنا مبدأ الزمان وصيرت دراسة العالم ممكنة (١) . فليس الزمان إذاً ، إلا جزءاً من الأزل نفصله منه لموافقة استعمالنا . ولكن في الأزل نفسه ليس بعد من زمان ، لأن الزمان ليس إلا متحداً معه في حين أن الأزل متحد بوجه ما مع الله . ذلك في الحق كما قال « نيوتون » بأن الله ليس في الأزل كما أنه ليس « اللانهاية » ولكنه أزلى ولا متناه . فالزمان بالنسبة له غير موجود ، وليس الزمان موجوداً إلا بالنسبة لنا . إن الأزل إلهي ، ولكن الزمان إنساني محض . إنه لا يناسب إلا ماله أول ويمكن أن يكون له آخر . وليس للأزل بداية ولا نهاية ألبتة .

على ذلك ، ففي النظريات الأفلاطونية الحركة والزمان اللذان يقيس كلاهما الآخر على التبادل لهما مقدور متشابه . إنهما ولدا في آن ما بمشيئة الله العلي ، وإنهما لينتقيان بأمره العالی ، إنهما كليهما قابلان للتجزئة ،

(١) أفلاطون . طيماوس صفحة « ٢ » و « ٣ » ترجمة فيكتور كوزان .

وقابلان لها إلى مالا نهاية . نكن الأزل واحد ووجوده الضروري يقتضى أحديته المطلقة . إنه خالد في حين أن الحركة والزمان اللذين يجريان في داخله غير المتحرك ليسا كذلك . وإذا ، فالحركة والسكون الذى هو ضدها يقتسمان العالم ما دام أن بعض الأشياء متحرك وبعضها ليس كذلك . فإذا حسنت ملاحظتنا إياهما أحدهما والآخر فهما الطبيعة على وجه أحسن وأمكننا أن نتعمق قليلا إلى الأمام فى سر المادة الكلية هذا الجمع الملىء والمختلط للأشياء كلها الذى هو فى ذاته لا ذو صورة ولا قابل للتجزئة ولو أنه مسرح جميع الظواهر .

تلك هى على التقريب جملة آراء أفلاطون فى مسألة الحركة . قد يجد المرء أنها فى الحق ناقصة وقليلة الضبط ، ولكنها من العظم بمكان ، ومن بعض الوجوه يمكن أن تعتبر الكلمة الأخيرة للعقل الانسانى فى هذا الموضوع الصعب العميق . ولقد علم الانسان أكثر من ذلك بلا شك فى نظرية الحركة بعد أعمال الفلاسفة والرياضيين المتأخرين . وقد أضاء التحليل طائفة من التفاصيل التى لم تخطر على بال أفلاطون ولكن ذلك لا يحيط من قدره . فانه هو الأول الذى وضع هذه النظرية فى المكان السامى الذى كان ينبغى أن تحتفظ به على الدوام والذى تنزلها منه علوم الرياضة غالباً حتى عندما تطبق على علم الفلك . إن مسألة الحركة فى العالم وفى الطبيعة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الله ذاته وعتائته الالهية أفلاطون قد بصر بها ، وذلك مجد هو أولى به من أى كان .

ومع ذلك فان العيب الذى يشوه صورة هذه المذاهب ، ليس أقل

وضوحاً مما لها من الخطر و « المكانة (١) » .

المكان

قليل من النظريات الأفلاطونية ما يشبه نظرية المكان في تعقدها وظلمتها ، بل في اضطرابها وتموجها ، فهو إذ عرض لتألف العالم لم يذكر المكان كعنصر من العناصر المكونة له ، وإنما اقتصر على الجوهرين اللذين أسلفنا الحديث عنهما وهما : المادة الغير المعينة والغير المستقرة والفكر المحددة لهذه المادة . وإذا ، فليس المكان إلا حادثاً وجد لغيره واقتضته ضرورة وجود العالم كالزمان .

وقد صرح « أفلاطون » بأنه خالد بخلود الزمان والسماء وبأن مصيره مرتبط بمصيرهما بقاء وزوالاً ، لأنه ضروري للصيرورة ما دام هو الذي يقدم إلى كل كائن « الأين » الذي يشغله ، وما دام أن جميع الكائنات المحسوسة محوية فيه ، وأن مالا مكان له منها لا يوجد ألبتة .

غير أن إدراك المكان عند « أفلاطون » أمر من الصعوبة بموضع لأنه يحتاج إلى نوع من التجريد عسير ، وهو انتزاع الكائنات من الأيون التي تشغلها أو فرض إمكان ذلك ذهنياً ، إذ لا يمكن تعقل المكان إلا بهذه الوسيلة التي هي مع صعوبتها وعدم تحققها في الواقع ضرورية . والذي يزيد في ضرورتها هو تصور استحالة انشغال مكان واحد بجسمين في آن واحد مع إمكان تغير الجسم وتحوله إلى كائن آخر دون أن يغير

(١) انظر صفحات ٩ وما بعدها من مقدمة الاستاذ « سانت - هيلير » لكتاب علم

الطبيعة لارسطو .

مكانه إلى غير ذلك مما يجعل فرض انتزاع الكائنات من أيونها ذهناً
أمراً ضرورياً لادراك تلك الأيون .

ومما زاد هذه النظرية غموضاً وتعتداً هو أن « أفلاطون » كتب
كثيراً ما يعبر عن المكان بتعبيرات مجازية ، فيها كثير من الكنايات
والاستعارات كتسميته إياه بالأم أو الرحم أو الحاوى أو المغذى أو
ما شاكل ذلك مما يحمل على الاعتقاد بأنه لم يكن يرى في المكان أكثر
من أنه المسافة الممتدة والحاوية العامة للكائنات المحسة كما فهم الاستاذان
« زيلير » و « روبان » من نصوصه .

أما « أرسطو » فقد زعم أن « أفلاطون » قد وحد في كتاب
« تيمييه » المكان والمادة حيث أطلق على المكان نفس العبارات التي
أطلقها على المادة ، وهي عبارات : الأم والمغذى والرحم .
وبالجملة : ما يتقبل ما يعطى له . ولكن « أرسطو » يعود فيعترف بأن
« أفلاطون » في دروسه الشفوية قال غير ذلك حيث أعلن اتحاد المكان
بالصغير والكبير لا بالمادة

على أن الاستاذ « ريثو » يرد زعم « أرسطو » الأول ، إذ يقرر
أن « أفلاطون » لو كان يرى أن المكان هو المادة لما اكتفى في إيضاح
رأيه بهذه العبارات المجازية الغامضة ويعلن أن المكان عند هذا الحكيم
ليس له حقيقة ذاتية ، وإنما هو وسيلة لفهامنا ضرورة اتصال وانفصال
الكائنات (١) .

(١) انظر صفحة ٦٨ من مقدمة الاستاذ « ريثو » لترجمته كتاب « تيمييه »

١ (ز) العالم الاصغر أو الانسان

تمهيد

يرى « أفلاطون » أن الانسان يشغل مركزاً عظيماً في هذا الكون بل إنه على صغر حجمه يحوى في داخله صورة مصغرة للكون بتمامه وقد جعله « الديمورج » مؤلفاً من جسم ونفس على نحو ما ألف العالم الأعظم . ويعتبر « أفلاطون » أول فيلسوف إغريق أوضح تألف الانسان من الجسم والنفس وأبان ثنائيتها بهيئة نظرية مستندة إلى الفكر المحض كما أوضح اجتماعهما في مبدأ الحياة وافتراقهما عند انتهائها وعرض لعنصر النفس ومصيرها بعد فراقها للجسم . وهاك موجزاً من هذا العرض :

١ - النفس البشرية

النفس هي جوهر الحياة ومآلى الحركة المقدرة لتحقيق غاية معينة ، وهي عند « أفلاطون » معقدة ، لأنها تطلق في مذهبه إطلاقين مختلفين أولهما عام ، وفي هذه الحالة هي مؤلفة من ثلاث قوى أحيانا ، وأربع أحيانا أخرى وهي :

(١) القوة الناطقة التي صنعها « الديمورج » لتتولى إدارة الجسم وقيادته إلى الرفعة بالتفكير . وهي أجنبية عنه تماما . وهذه القوة التي وضعها « الديمورج » في الانسان صنعها مما تبقى لديه من المزيج الروحاني

بعد صنع نفس العالم . ومن ثم لم تكن النفس الانسانية في درجة سمو النفس العالمية ، وهذا هو سر تأثيرها بالشؤون المادية واضطرابها بعد الافراط في الطعام والشراب أو على أثر إحساسها بأمر من الأمور الخارجية ، ولكنها مع ذلك مشتملة على مقدار كبير من العنصر الالهى يجعلها قادرة على فهم وإدراك كل شئ وعلى الاستيلاء على الحقيقة . وهذا العنصر الخالد هو الذى يجذبها نحو محاكاة الاله والانعطاف إلى الاتصال به . ولهذا حين أمر « الديمورج » الأفلاك أن تصنع الكائنات الحية قال لها :

« إن الكائن الحى الذى ينبغى أن يساهم فى الخلود وأن يحتوى على جوهر الأبدية سأقدم لكم أنا نفسى عنصر خلوده وسبوه »

وهذه القوة عنده مستديرة ، ومقرها الرأس وقد اختار « الديمورج » لها هذا المقر مستديراً ، لشرفها . ووجودها فى الرأس هو السبب فى أن الانسان يسير مستقيماً نحو السماء ، لا منحنيًا كبقية الحيوانات ، لأن هذا العنصر السامى الخاص به يجذب بقية جسمه إلى أعلى .

أما اختصاصات هذه القوة فقد أشرنا إليها حين عرضنا لنظرية المعرفة وأما فضيلتها ففى الحكمة .

(٢) القوة الغضبية أو السبعية ، وقد صنعتها الكواكب . ولهذا هى مادية فانية تتأثر بكل مؤثرات الجسم ، ومقرها الصدر فوق الحجاب الحاجز ، وفضيلتها الشجاعة ورذيلتها الجبن . وهى متصلة بالقوة الناطقة بوساطة العنق ، وهذا الاتصال هو سر خضوعها للعقل أحياناً وتلقيها أوامره ونواهيه .

(٣) القوة الغذائية ، وهي كسابتها مادية فانية ، ومقرها البطن تحت الحجاب الحاجز ، وفضيلتها الاعتدال ، ورذيلتها الشره ، وهي مرتبطة تمام الارتباط بوظائفها التي هي الأكل والشرب والاشتيا والالتذاذ والتألم وهي أدنى من القوة الغضبية ، لأنها محرومة من كل تفكير لا بنفسها ولا بوساطة غيرها . ومع ذلك فالكبد (وهو من أدواتها) مستعد لقبول انعكاس تعقلات القوة الناطقة وأوامرها . وإلى هذا الانعكاس وحده يرجع الفضل في كبج جماع هذه القوة أحيانا عن الانغماس في الشهوات .

(٤) قوة الشهوة الجنسية ، يضيف « أفلاطون » إلى هذه القوى الثلاث أحيانا قوة رابعة ، وهي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . ويرى أن الصانع لما أراد أن يحفظ النوع الانساني ، أنشأ هذه القوة في الرجال والنساء جميعا ، وأوجد بين الصنفين جاذبية قوية لا يستطيع شيء أن يتغلب عليها . ومقر هذه القوة أسفل البطن ، وهي منشأ الوقاحة عند الصنفين ، ومآلى الهجوم ومحاولة التغلب عند الرجل ، وهي متمردة على سلطة العقل تجتهد دائما تحت تأثير طبيعتها البهيمية أن تسود كل ما حولها من اعتبارات (١) .

أما ثاى الاطلاقين عند « أفلاطون » فهو الاطلاق الخاص الذى لا يريد إلا النفس الالهية الخالدة ، وهي الناطقة أو النفس الحقيقية . ويلاحظ دارس كتب « أفلاطون » أنه يعنى فى محاورتى : « فيدون » و « فيدر » بالنفس الناطقة على الخصوص . وأما فى « الجمهورية » و « تيميه » فهو يعنى بجميع القوى النفسية التى أسلفناها .

(١) تيميه ٥٦٤١ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ١٦٩٠ - ١٦٩١ .

تتلخص نقط هذا البحث التي عني بها « أفلاطون » في أربع :
 الأولى حالة النفس قبل حلولها في البدن . والثانية حالتها أثناء ثوابها
 فيه . والثالثة التدليل على خلودها . والرابعة حالتها بعد مغارتها الجسم
 الأول ثم نهايتها . وهاك تفصيل هذه النقط :

(١) النفس قبل حلولها في الجسم : اتفقت جميع محاورات « أفلاطون »
 على أن النفس سبقت الجسم الى الوجود ولكنها قد اختلفت بعد ذلك
 فصرحت محاورة « فيدر » بأن النفوس قد اجتمعت قبل هويها الى
 الأبدان لمشاهدة « المثل » في عالم ماوراء الحياة وأن حظ كل نفس في
 الجسم الأول الذي شغلته قد توقف على مقدار ما شاهدته من هذه المثل
 بينما قرر « تيميه » أن النفوس كلها متساوية ، وأنها أوجدتها « الديمورج »
 لتحل في الأجسام تبعا لناموس عادل لا يميز فرداً من بنى الانسان عن
 آخر حتى لا يكون هناك ظلم ناشئ عن التفرقة - ولسنا ندرى أعدل
 « أفلاطون » في عصر نضوجه عما قرره في شبابه ، أو أن أسلوبه
 الأسطوري هو الذي طغى على رأيه الحقيقي فأبهمه لاسيما وأن « كزينوكرات »
 تلميذه و « كراتور » أول شراح « تيميه » قد رفضا أن يأخذا مافي
 هذا الكتاب الأخير عن النفس وبدء العالم على ظاهره - أما « أرسطو »
 فقد أبى الا أن يأخذه كما هو ويجعله أساسا من أسس نقده لأستاذه -
 ولكن الذي لاشك فيه هو أن النفس في كلا الكتائين مشتملة
 على ناحية سامية تحقق لها اتصالها بالاله -

(٢) النفس في البدن : شاء الصانع أن تتوزع النفوس في الأبدان البشرية للمرة الأولى بعدالة كما أسلفنا ، وأن تكون الأشخاص الانسانية صنفين : ذكورا وإناثا ، وأن يصحب حلول النفس في البدن وجود قوة إحساسية تتأثر بالحب والبغض والخوف والألم والغضب وغير ذلك . فإذا قهرت الانسان رغباته المادية ، وسادت حياته القوة الشهوية ، فإنه يعيش في الجور والظلام . وإذا استطاع أن يغلب أهواءه ويقهر انفعالاته ويجعل السيادة للقوة الناطقة فإنه سيحيا في العدالة والنور . وليس هذا فحسب ، بل يتصل بالاله اتصال كشف ومعرفة ، لأن قوته الناطقة ما لم تتلوث بالآثام لا يحول حائل بينها وبين الاتصال الذي يكشف لها الحقائق التي لا تحتمل الشك . وهذا النوع من المعرفة يسميه « أفلاطون » بالوحي وهو عنده أربعة أنواع : الأول الوحي النبوي الذي هو على نموذج وحي « ديلف » . الثاني وحي الغيوبة التصوفية . الثالث إلهام الشعراء الذي يهدي الاله بوساطته الناس إلى الحكم الخالدات . الرابع وحي الحب العالي (١) .

على أن هذا كله في الوحي المباشر ، أما الوحي بواسطة فقد قرر عنه في الكتاب الرابع من « النواميس » أن لكل منا روحا أجنبيا عنه يتبعه طول حياته ، وهو يهديه دائما إلى الخير ويلهمه الصواب ويخبره بالمغيبات كما كان صاحب « سقراط » يفعل معه ، أما المهمة العقلية للنفس أثناء ثوائها في البدن فقد أشرنا إليها حين عرضنا لنظرية المعرفة . وبعد أن تقضى النفس ما قدر لها أن تقضيه في البدن تغادره في

تلك الساءة المعينة التي تدعى بساءة الموت - فلننظر إليها بعد ذلك .

(٣) براهين خلود النفس : ساق « أفلاطون » على خلود النفس في كتاب « فيدون » أربعة براهين ، ولكنني أنا أرى أن البرهان الأول ليس سليماً من الناحية المنطقية ، وإذا تسوّمح في قبوله فأنما هو يصلح للتدليل على القناسخ أكثر منه للتدليل على خلود النفس - وأما الثاني فهو يصلح للتدليل على ساقية النفس على الجسم ، لا على خلودها - وأما الثالث والرابع فلهما قيمتهما فيما وضعا له .
وهناك موجز هذه البراهين الأربعة :

البرهان الأول : إن كل تغير يقع بين متضادين وإلى حالتين متعاكستين ، والا لتساوى كل شيء في هذه الحياة ، إذ لو كان التغير مثلاً دائماً من حار إلى بارد ، لانعدمت الحرارة نهائياً وأصبح كل شيء بارداً ، وكذلك الحال في كل صفة وعرض - فإذا طبقنا هذا المبدأ على الحياة والموت ، وهما متضادان ، وجب أن يكون التغير دائماً من كل من الحالتين إلى الأخرى أي من الموت إلى الحياة ، ومن الحياة إلى الموت - وليس كما تصور لنا التجربة الحسية أنه دائماً من الحياة إلى الموت - ويتبع هذا أن لا يكون الموت عدماً مطلقاً مادامت النفوس تبقى لتحقيق هذا التغير الدائم ، وهو الانتقال من الحياة إلى الموت ، ومن الموت إلى الحياة -

البرهان الثاني : إدراك المثل مسبوق بمشاهدة المحسّات ، ومع ذلك فهذا الإدراك لا يمكن أن ينتج من هذه المشاهدة الحسية ، لأننا حين ندرك هذه المثل نعقل أنها ليست والمحسّات من طبيعة واحدة . وإذا ،

فلم يبق إلا أن تكون معرفتنا للمثل سابقة على الحياة الأرضية ، وهذا يقتضى سابقة حياة عقلية مرت بالنفس قبل هذه الحياة .

البرهان الثالث : إن التفكيك والفناء لا يلحقان إلا المركب ، أما البسيط فهو غير قابل للحوقمها ، وإن البسيط بالمعنى الكامل لهذه الكلمة هو : « المثل » . وإن النفس بادراكها للمثل تدل على أنها من فصيلتها ، لأن الشبيه لا يدرك إلا بشبيهه . وإذا ، فالنفس بسيطة إلهية غير واقعة تحت الحس كالمثل . وهذه النعوت تجعل فناءها بعد الموت مستحيلا .

البرهان الرابع : إن كل كائن ليس موجوداً إلا لأنه يساهم في فكرة معينة ، وإن كل فكرة لا يمكن أن تقبل ضدها . فمثلا فكرة الكبر في ذاته لا تقبل الصغر في ذاته ، وليس هذا فحسب ، بل إن المحسات نفسها لا تقبل اجتماع الضدين ، إذ حين يقبل أحدهما أحد الضدين ضرورة لا يمكن أن يقبل الآخر ، فلا يمكن مثلا أن يقبل الثلج الحرارة ، ولا النار البرودة ما داما ثلجا ونارا . وإذا سلم هذا وأضيف إليه أن النفس هي منبع الحياة فلا يمكن أن تقبل ضدها وهو الموت (١) .

وينبغي أن يلاحظ أن الخلود الذي يثبت « أفلاطون » ويبرهن عليه هو الخلود الشخصي الذي تستمتع به النفس مستقلة تمام الاستقلال لا خلودها متلاشية في أصلها الذي نشأت عنه كما قرر « أرسطو » فيما بعد .

(٤) التناسخ : يختلف رأى « أفلاطون » في التناسخ في كل واحد من كتبه الثلاثة : « فيدون » و « فيدر » و « تيميه » عنه في

(١) فيدون صفحة ٦٩ وما بعدها .

الآخرين اختلافا جوهريا ففي « فيدون » يقرر أنه ينظر في أعمال النفس بعد فراقها البدن الأول . فإذا كانت خيرة فيلسوفة صعدت إلى أحد الكواكب سعيدة مغتبطة دون أن تعود بعد ذلك إلى حياة الأجسام . وإذا كانت من ذوات الآثام الصغيرة أو المتوسطة انغمست في الموضع المعد للتطهير وظلت تتنقل فيه حسب ما تستحق من عقوبات إلى أن تستوفي ما عليها ثم تعود إلى البدن ، لتستأنف فيه حياة جديدة تعامل بعدها كما عوملت بعد الأولى . وأما إذا كانت من ذوات الجرائم التي لا تغفر بأن كانت من الطغاة أو الظالمين أو الفجار أو القتلة ، هوت إلى جانب من يشبهونها من الأشقياء وظلت في الجحيم مرتبطة بأسباب شقائها بلا نهاية (١) .

وفي « فيدر » قرر أن نفوس الفلاسفة تصعد مباشرة إلى الكواكب لتحيا فيها حياة سعيدة على شرط أن تعود إلى الحياة الدنيا ثلاث مرات على الأقل في خلال ثلاثة آلاف من السنين ، وأن تبرهن في هذه المرات الثلاث على أنها كانت تحب الخير وتعمله . فإذا حققت هذه الشروط استمتعت بالنعيم المقيم إلى جوار الاله .

وأما النفوس الآثمة فتذهب إلى الجحيم وتظل هناك حتى تنتهي الألف سنة التي ابتدأت مع حياتها الأولى ثم تعود إلى الحياة الدنيا وتبقى فيها ما قدر لها أن تعيش . فإذا فارقت الجسم عادت إلى الجحيم وأتمت فيها ما بقي من الألف سنة ثم عادت إلى الحياة وهكذا عشر مرات فإذا أتمت هذا القدر ، منحت أجنحتها التي كانت قد فقدتها

(١) انظر « فيدون » من ص ١١٣ ، د . إلى ص ١١٤ ، د .

قبل هويها إلى الأرض فتطير بها إلى السماء لمشاهدة هذه المثل ثم تزدحم مع بقية النفوس فتفقد أجنحتها وتعود إلى الأرض كما حدث لها في المرة الأولى وهكذا دواليك بلا نهاية (١) .

أما في « تيميه » فرأيه غير ذلك كله إذ قرر ان النفس إذا كانت خيرة عادلة صعدت إلى أحد الكواكب وأقامت فيه على نحو ماورد في « فيدون » وإذا اقترفت في حياتها الأولى آثاما ولم تطبق العدالة حكم عليها أن تعود إلى الحياة مرة أخرى . وإذا كانت آثامها مثلا جبنا أو ندالة ، تناسخت في جسم امرأة . وإذا كانت خفة أو سوء سلوك أو جحوداً لكل ماعدا الظواهر ، فانها تنقص أجسام طيور . وإذا كانت آثامها غضبا ، تقمصت أجسام حيوانات ولا سيما المتوحشة منها . وإذا كانت حماقة أو جهلا ، تناسخت في أجسام تماسيح وبعوض وديدان وأسماك (٢) .

هذا هو مجمل آراء « أفلاطون » في التناسخ وقد رأينا انها متباينة كأنها ليست لمؤلف واحد ، ولكننا إذا وضعنا نصب أعيننا أن افلاطون قد عدل في أواخر حياته عن كثير من آرائه التي ارتآها في شبابه ، بل نقدها وحمل عليها في قسوة كما تبين ذلك في كتاب « پارمينيد » مثلا استطعنا أن نقبل في سهولة عدوله في « تيميه » عن بعض آرائه التي وردت في « فيدون » و « فيدر » ولكن هنالك نقطة في تناسخ « أفلاطون » هي أخطر من ذلك كله وهي قوله بأن

(١) انظر فيدر من ص ٢٤٨ هـ الى ص ٢٤٩ ، ب .

(٢) تيميه ٩١ ب وما بعدها

نفوس بنى الانسان تتناسخ فى أجسام الحيوانات مع أننا لم نشاهد ألبنة
حيوانا يعقل أو يفكر تفكير الاناسى ، ومن ناحية أخرى أن « أفلاطون »
نفسه صرح بأن ميزة الانسان عن الحيوان هى تلك النفس العليا التى
صنعها « الديمورج » واختصه بها دون بقية الكائنات الحية . ومعنى هذا
ان النفس الناطقة أجنبية عن طبيعة الحيوانات . وبالتالي لا يمكن ان تثوى
فى أجسامها .

وجه هذا الاعتراض الى مذهب « أفلاطون » بعد موته فحاول
تلاميذه الدفاع عنه ، ولكنهم لم يأتوا — فيما يظهر — بجواب سديد
ومع ذلك فقد أجاب بعضهم بأن النفس البشرية اذا اقترفت الآثام
الضخمة انحطت وتغلبت عليها القوى المادية الأخرى فانامت بها . واذ
ذاك تصبح غير قادرة على ادارة الجسم الإنسانى فتحل فى الحيوان .
وقواها العليا حينئذ خادمة منومة فلا يظهر الاختلاف بين طبيعتى الحال
والمحل .

ومهما يكن من شئ ، فان تأثير « أفلاطون » فى قوله بالتناسخ
بالفلسفة الشرقية مباشرة أو عن طريق « فيثاغورس » أمر لا سبيل إلى
الشك فيه ، بل ان الأستاذ « روبان » يؤكد — استناداً الى « هيرودوت »
— أن تحديد أفلاطون العودة إلى الحياة بثلاثة آلاف سنة فكرة مصرية
نقلها الاغريق القدماء الى بلادهم دون أن يعترفوا بمصدرها فلما جاء
« أفلاطون » قال بها .

يتكون الجسم الانساني عند « أفلاطون » كجسم العالم من العناصر الأربعة ، وقد أفرد له في « تيميه » مكانا واسعا وصف فيه أجزائه وصفاً مسهباً ، ولكنه لم ينل من الحقيقة العلمية إلا بقدر ما سمحت له به معارفه الطبيعية المحدودة الساذجة . فمن ذلك أنه كان يرى أن للانسان رئة واحدة ، وان الطعام يمكن أن يدخل فيها ، وان الزفير عند الانسان سابق على الشهيق ، وان الشعر ما هو إلا جلد تأثر بأبخرة المخ الرطبة فنبت في أعلى الرأس ، وان الأظافر خليط من : جلد وعظم وأعصاب وان وظيفة الكبد هي تلقي أشعة القوة الناطقة لكبح جماح القوة الغاذية ، وان وظيفة العنق هي إيصال أوامر العقل الى الصدر لتصيير القوة الغضبية معتدلة . وانه كان لا يرى فرقا في الجسم بين اللحم والعصل وغير ذلك من الأخطاء التي سجلها على نفسه حين عرض لأوصاف العين والأذن والقلب والكبد وما شاكل ذلك .

وينبغي أن نلاحظ أن هذا الجهل بالطبيعات الذي ظهر في كتب « افلاطون » لم يكن في عصره شاملا إلى هذا الحد الذي نشاهده عنده ، بل ان أطباء القرنين : الخامس والرابع كان لديهم في الطبيعات معلومات أقرب الى الحقيقة العلمية من آرائه ولكن لعل الذي حمل حكيمنا على التيه في هذه الأخطاء العلمية هو انه وضع نصب عينيه أن الجسم ليس له لذاته وجود ، وإنما هو أداة بها تتمكن النفس من تأدية وظيفتها ، فبدل أن يرى ان للكبد مثلا مهمة يحفظ أداؤها الجسم نفسه جعل منها مرآة

تنعكس عليها أوامر القوة الناطقة الصادرة إلى القوة الغاذية . وبدل ان يفكر في شتى المهمات التي يقوم بها العنق جعل منه قناة تنفذ عن طريقها أشعة العقل إلى القوة الغضبية وهلم جرا .

(ع) الاخلاص

نظرة عامة

ترتبط أخلاق « أفلاطون » بفلسفته النظرية ارتباطاً وثيقاً ، بل إن المعرفة والفضيلة عنده كما عند استاذة « سقراط » كلماء والتلج صورتها مختلفتان وحقيقتهم واحدة فلا تتحقق اولاهما لدى فرد من الأفراد دون ان تلازمها الثانية . ولهذا امتزجت آراؤه في المعرفة والأخلاق والسياسة امتزاجاً يصعب معه تمييز كل ناحية من هذه النواحي عن غيرها كما ميزت فيما بعد أجزاء فلسفة « أرسطو » فاعتبرت فلسفة « أفلاطون » لذلك متممة لمهمة « سقراط »

على نفس النسق الذي جرى عليه هذا الحكيم في تأسيس نظريته في المعرفة والموجود سار في تشييد نظرياته الأخلاقية أي انه بدأ في الأخيرة — كما بدأ في سابقتها — بهدم الآراء الباطلة التي كان السوفسطائيون قد ملؤوا بها الرؤوس ، ليظهر النفوس من ضلال الآراء المتعلقة بالخير كما حاول تطهيرها من ضلال الآراء المتعلقة بالحق . ومن ثم كانت الحرب التي بينه وبين السوفسطائيين حامية الوطيس . وآية ذلك حملاته العنيفة التي وجهها إلى تعاليمهم في كتابي : « پروتاجوراس »

و « جورجياس ، والكتاب الأول من الجمهورية .

١ - مجمل آراء السوفسطائيين

أشهر أولئك السوفسطائيين الذين واجهوا الحق والخير بالحدود هما : « كاليكليس » و « ترازيماك » اذ صرح أولهما بأنه يأخذ على « جورجياس » استحياءه وأعلن أن فكرة الآلهة من أساسها ليست إلا خرافة ابتدعتها الشرعون ، ليزعجوا بها الناس ، وبأن الفضيلة ليست إلا وهما اخترعته الجماهير الساقطة الجبانة ، لتخدع به أبناء المستقبل حتى لا يثوروا بها ولا يحاولوا السيادة عليها أو يتجاوزوا مستواها إلى السمو فاستطاعت بهذا الزيف الذي أطلقت عليه اسم الفضيلة أو المثل الأعلى ان تحتفظ بهم في درجتها الوضيعة . ومن أجل ذلك يخطئ كل فيلسوف ينظر إلى الفضيلة نظرة جدية .

ان الرجل السامى هو الذى سلم من الانخداع بهذا النفاق الأخلاقى وعرف أن الأخلاق والقانون لم يوضعا إلا للذين لا يستطيعون الانفلات من سلطتهما وأيقن أنه لا يوجد عدل ولا ظلم ولا حق ولا باطل .

إن الخير هو القوة ولذة السيادة والانتصار على الأعداء وان يدع الانسان أهواءه وشهواته تنمو وتمتد بقدر الامكان بدل ان يضايقها بتلك الأعنة الخرافية وأن لا يسمح لشيء مهما كان شأنه بأن يقف أمام جراته ومهارته ، ليحول بين إرضاء هذه الأهواء .

وحين يعترض « سقراط » على « كاليكليس » بأن الأهواء لا يمكن إشباعها (وبالتالي لا يمكن الوصول إلى السعادة ما دامت تتوقف في رأيهم

على إرضاء الأهواء) يجيب « كاليكليس » على هذا الاعتراض بقوله :
« هذا حسن ، فالיום الذى أشبع فيه أهوائى سيكون آخر أيامى ، لأن
(الحياة هى الاشتها) . ان السعادة الانسانية تنحصر فى سكب
راح السرور المسكرة فى دن « دناييد (١) الذى يتحدث عنه « سقراط »
فى الجمهورية (٢) .

لا تختلف آراء « ترازيماك » فى هذا الشأن عن آراء « كاليكليس »
إذ يصرح فى الجمهورية بأن الفضيلة هى استغلال المرء قوته وإرضائه
جميع شهواته وبأنه ينبغى للانسان أن يضع كل عتفه تحت تصرف
مطامعه ، وبأن الظلم أكثر قوة من العدل ، وهو الذى يصيرنا أكثر
سعادة .

هذا هو مجمل آراء السوفسطائيين فى الأخلاق ، وهى ترمى إلى هدم
جميع المبادئ السامية وإلى النزول بالانسانية من سائها إلى قاع البهيمية
التي لا تعرف إلا لذائذها وشهواتها . فلو أن الانسانية استمعت إلى
تعاليمهم لسمت قياد الحياة الأخلاقية إلى اللذة الحيوانية وقياد الحياة
السياسية إلى القوة الفاشمة ، وإذ ذاك تسوء الحال ويتحقق الشقاء ، وهذا
هو الذى أثار ثائرة « أفلاطون » كما أثار ثائرة أستاذه من قبله وحمله
على إعلان العداء لهذه العصاية الآئمة وعلى العناية باظهار أن هناك قانوناً

(١) الدناييد هم بنات « دناؤوس » شقيق ملك مصر التاسع والاربعون اللوانى قتلن
أزواجهن فعكمن عليهن بلاء دن لا قهر له ، وعلقت راحتهن على ملئه ، وهو مستحيل ، فلن
يسترحن ابداً

(٢) جورجياس صفحة ٤٨٢ د ، وما بعدها .

أخلاقيا لا يخضع للأهواء الخاصة ولا للشهوات الفردية ، وان العقل
يكشفه حين يتأمل في نفسه .

٣ - حملته على تلك الآراء

بدأ « أفلاطون » حملته على السوفسطائيين بامانة اللثام عن أخطائهم
العلمية وردائلهم الأخلاقية والسياسية وإبداء ما في نظرياتهم من التنافر مع
العقل السليم والمنطق المستقيم ، وإليك موجز هذه الحملة :

صدر حكيمنا نقده بهدم مذهب اللذة والتدليل على انه لا يصلح لأن
يكون الخير المقصود من الحياة ، فقرر بديا ان الانسان حقاً مدفوع
بفطرته إلى البحث عما فيه الخير له مهما كلفه ذلك من عناء . ومن ثم
احتمل المريض مرارة الدواء أملا في الوصول إلى الصحة وأنه لا توجد
إرادة إنسانية ميالة الى الشر بطبيعتها ، وإنما الشر عارض يطوف
بالارادات فيفسدها ويحولها عن الاستقامة الفطرية الى اعوجاج طارئ .
فالقاتل والشارق لا يريدان الشر لذاته ، وإنما يقتربان جرأئهما إرضاء
لشهوة مال أو سلطان أو ما شاكلهما من أعراض الحياة المادية الوضيعة ،
لأنه كما أن التناقض لا محل له في العقل كذلك الشر لا محل له بالفطرة
في الارادة . غير أن العامة كما اكتفت بالمحسّات عن المعقولات ،
وبالآراء عن العلم في الشؤون النظرية ، اكتفت كذلك بالوسائل عن
الغايات في الأمور العملية ، فعميت عن الحق والخير وضلت في الخالتين
سواء السبيل . فمثلا خير الجسم يتحقق في أن يقدم إليه من الطعام
والشراب القدر الكافي لحفظ حياته لا أكثر ، ولكن العامي يحس

— ٣٠٥ — م (٢٠) انفسفة الاغريقية

باللذة عند تناول الطعام والشراب فيفرط فيهما ويجره ذلك الافراط إلى نسيان الغاية والاعتياض عنها بالوسيلة . وهكذا في كل شيء تدفعه الضرورة إلى الوسيلة ثم يخطئ فهمها فيقدمها على الغاية أو يجحد كل ماعداها ، فينتهى به الأمر إلى الجهل التام بطبيعة الخير وإلى الاكتفاء عنها بآراء سطحية خاطئة تخيل إليه أن وسائل الخير هي الخير نفسه . وهذا هو منشأ الخداع الارادات واستبدالها الخير بالشر . وأوضح مثل لهذا الضلال هو لذة السوفسطائيين التي لم تكن في الفطرة الانسانية إلا إحساساً يرافق بعض الوسائل التي إذا اعتدلت حققت الغاية المقصودة منها ثم نسي أصلها فأفرط فيها ثم اتخذت غاية لذاتها ثم اعتبرت أعلى مراتب الحياة .

وأنصح برهان على أن اللذة لاتصلح لأن تكون الخير الأعلى عند « أفلاطون » هو أنها لا توجد إلا حيث يوجد الألم ، بل هي دائماً مشوبة به . وتوضيح ذلك في اللذة الجسمية مثلاً أن أجسامنا لا تثبت على حالة واحدة ردحا من الزمن ، وأنه لتحقيق الاعتدال فيها بقدر الامكان ينبغي أن تقدم إليها على الدوام حاجاتها المادية من : طعام وشراب وهواء وما شا كل ذلك . ولو تخلف شيء من هذه الحاجات لتعرض الجسم للتلف ، ولكن النفس ساهرة دائماً على هذه المطالب فاذا نقص منها شيء عملت على استحضاره .

وقبل وجوده الفعلي تظهر فيها صورته ، لأنها كان لها به عهد قبل فقدانه . وظهور هذه الصورة في نفوسنا يشعرونا بشعورين مختلفين : الأول الشعور بحقيقة الألم الحاضر . والثاني الشعور بخيال اللذة المقبلة التي

ستحدث عند الحصول الفعلى على هذا الشيء الغائب فإذا حصلنا عليه أخذت اللذة الفعلية تتحقق شيئاً فشيئاً بقدر ما يقل الألم الذى كان ناشئاً من فقدان هذا الشيء حتى إذا زال الألم كله ، زال معه أثر اللذة . وإذاً ، فجميع اللذات الجسمية ممتزجة بالألام ، وهى تزول معها عندما تنقطع الحاجة بالحصول على الشيء الغائب . وبالتالي يمكن أن نشبه اللذائد والأهواء المعتدلة بأمراض قصيرة تزول بحجاب النفس ما نقص من حاجات الجسم . ولا يعقل أن يكون الشيء الذى لا توجد طبيعته إلا ممتزجة بطبيعة ضده هو الخير الأعلى ، لأن الخير الأعلى هو مانق نهائياً من كل شر ، ولأن اللذة الجسمية لا تكون عظيمة إلا بقدر ما يكون الألم جسيماً . ولهذا كان « أتيسين » السينيكي محقاً من بعض الوجوه حين أعلن ان اللذة ليس لها وجود إيجابى ألبتة ، بل وجودها سلبى ، إذ أنها عدم الألم ، ولكن « أفلاطون » لا يغالى إلى هذا الحد فى جحود اللذة ، وإنما هو يعترف لها بوجود لا محدود تزيد نسبته وتنقص بنقص ضده وزيادته كالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة وما يشبهها . والافراط فيها عنده يولد الألم الذى يتطلب استمرار هذا الافراط كالجرب يولد الشعور بالاحتياج إلى حك الجسم الأجرب ، والافراط فى هذا الحك ينمى الشعور بالحاجة إليه أبداً .

٣ - الفضائل العليا

وإذا تبين ذلك كله اتضح أن اللذة ليست هى الخير ووجب علينا أن نبدأ بمجهوداتنا فى البحث عنه بمحاولة اكتشاف ما هو خير ونافع من

بين هذه اللذات على اعتبار أنها جميعها وسائل لا غايات . وأنجع الطرق
الموصلة إلى هذا الاكتشاف هي الاعتدال أو امتلاك النفس أو فضيلة
النظام .

وقد عرفها في « جورجياس » بأنها مقاومة إغواء اللذائذ وبأنها هي
التي تنظم شهوات الجسم وحاجاته وتقفها عند الحد الذي يتطلبه حفظه
من التلف وتحارب كل ما تعدى هذا الحد منها (١) .

أما في « فيدون » فقد ذهب « أفلاطون » بهذه الفضيلة إلى
ما هو أبعد من ذلك ، إذ جعل مهمتها مقاومة اللذة في جميع أنواعها
وحالاتها . وبالتالي جعلها وسيلة إلى الزهادة الفلسفية والحرمان من
اللذائذ ، فأعلن أن النفس مسجونة في الجسم وأن الفلسفة هي التي تعانها
أن كل المحسات ممتلئة بالخطاء ، وأنها بازاء هذا لا ينبغي لها أن تؤمن
بشيء منها ولا أن ترتبط بأية ناحية من نواحيها . ووسيلة هذا
الانفصال الضروري من المحسات وما يتعلق بها من لذائذ هي فضيلة
الاعتدال (٢) .

فاذا تخلق الانسان بفضيلة الاعتدال وقاوم الشهوات نشأ لديه بعض
الآلام من هذه المقاومة . وإذا ذاك يحتاج إلى فضيلة أخرى أسمى من
الأولى تقاوم هذه الآلام ، وهي فضيلة الشجاعة .
ومن اجتماع هاتين الفضيلتين تتألف الحكمة التي تنقذ النفس من
أوثقة شهواتها وتعيدها إلى مشاهدة الموجود أو الخير الذي هو الغاية

(١) « جورجياس » من صفحة ٥٠٤ ج إلى ٥٠٥ ب .

(٢) « فيدون » ص ٨٢ ه وما بعدها .

العليا للأخلاق . وإذا ، فليست الحكمة أسمى الفضائل فحسب ، بل هي جوهرها جميعها .

ولكن ينبغي أن يعرف الفرق بين تعقلى العامة والخاصة للفضيلة . فالفضيلة عند الأولين هي فعل الشيء أو تركه بقصد نيل شيء أو تجنب شيء آخر . أى أن المعتدل مثلا عندهم هو الذى يمتنع عن لذة ، ليفوز بأكثر منها . والشجاع هو الذى يفضل أن يتعرض للموت على أن يسقط فى أيدي الأعداء ، لأن الأخير فيه الموت والعار ، أما الأول ففيه الموت فقط .

و « أفلاطون » يرى أن هذا النوع من الفضائل ليس إلا خداعا وضيعا ، ونفعية ساقطة يشتري فيها الأثقل بالآقل وليس فيها من الفضيلة إلا اسمها .

أما الفضيلة الحقة عنده فهي التى تستبدل اللذة والألم والخوف بالفكر وتنمية التأمل ، فاذا اعتدل الحكيم ، فأنما ينال فى مقابل تخليه عن اللذة انعطافا ساميا أو ينمى ما فيه من استعداد للتنقى بوساطة التمرن على الفكر . وإذا لم يخش الموت وأقدم على الخطر تحقيقا لفضيلة الشجاعة فانه ينال فى مقابل حياته التى ضحّاها تحرير نفسه ويفوز بحياة الفكر المحض الذى كانت نفسه قد فقدته بحلوها فى البدن . وعلى الجملة : الفضيلة الحقة هي — كما يقول الفيشاغوريون — التقييل بالاله ما أمكن ذلك ، وأن تكون مؤسسة على الفكر النقي (١) .

(١) «فيدون» صفحة ٦٨ د ، وما بعدها

ولكل فضيلة من هذه الفضائل غاية ذاتية تحقق استقلالها عن غيرها ،
ولكنها مجتمعة معا تؤلف غاية واحدة هي عامة للجميع ، وهي العدالة ،
ولكن ينبغي أن نعلم أن العدالة ليست عند « أفلاطون » ذلك المعنى
البسيط المشهور لدى الرأي العام . وإنما هي عنده فضيلة داخلية بها يتحقق
النظام والسلام بين قوى النفس الثلاث ويسودها حكم العقل سيادة تامة
فلا يسمح لاحداها أن تتعدى على وظائف الأخرى . وفي هذا يقول
« أفلاطون » : « العدالة تجعل صاحبها لا يسمح لقوى نفسه أن تتبادل
العدوان فيما بينها على وظائفها الخاصة بكل واحدة منها ، بل هو بالعكس
يثبت نظاما حقيقيا في داخله ويأمر نفسه وينظم قواها الثلاث . وإذا
ذاك يصبح في كل مايزاول من أعمال — سواء أكان يعمل ، ليقتنى
أو يعنى بجسمه أو يشتغل بالسياسة أو يعامل أشخاصا خصوصيين —
يدعو جميلا وعادلا العمل الذي يساهم في تحقيق هذه الحالة النفسية ويدعو
العلم الذي يلهم هذا العمل حكمة كما يدعو العمل الذي يهدم هذه الحالة
ظلمًا ، ويسمى الرأي الذي يلهم هذا الهدم جهلا (١) » .

ومن هذا يتبين بالاجمال أن العدالة عند « أفلاطون » هي صحة
النفس ، والظلم هو مرضها كما يتبين أن الفضائل الاجتماعية عنده مرتبطة
بالأخلاق أحكم ارتباط ، بل هي مؤسسة عليها ، إذ حسب الشخص
— لكي يكون في سلام مع الآخرين — أن يحقق العدالة في داخل
نفسه . وبعبارة أجلى : إن السياسة عنده ليست إلا أخلاقا امتدت أغصانها
حتى تجاوزت الواحد إلى الجماعة فأصبحت العدالة فيها تحقيق الانسجام

(١) الجمهورية صفحة ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ .

بين طبقاتها وعدم عدوان طبقة على اختصاصات أخرى على نحو ما يراد تحقيقه بين قوى النفس . وبالتالي : ليست المدينة المثالية التي هي مرمى السياسة إلا صورة مكبرة من الفرد المثالي الذي هو مرمى الأخلاق . وأخيراً ينبغي أن نقرر أن الفضيلة ليست عند « أفلاطون » شيئاً شخصياً وإنما موضوعها هو الخير في ذاته . وإذا ، فليس الفاضل عنده هو من حاول تحقيق كماله الخاص أو من حاول الخير النسبي الذي يلتئم مع طبيعته المعينة كما رأى « أرسطو » فيما بعد ، وإنما هو من جعل غايته الخير العام أو الخير الأعلى .

٤ - الخير الأعلى

هو الكامل الذي هو هو دائماً ، والذي يكتفى بنفسه والذي لا يتغير بالنسبة إلى أي شيء آخر . هذا هو حد الخير الأعلى عند « أفلاطون » . فلنتظر الآن إلى الخيرات الانسانية ، لنرى أيها يحوى هذه الشروط . أهو اللذة الجسمية وقد أبنا أنها لا تصلح ألبتة لأن تكون خيراً أعلى ، لما رأيناها فيها من امتزاجها بالألم ومن حاجتها إلى العقل ، ليسجلها ويقدرها ويحكم بين وحداتها . وفوق ذلك فهي وضعية ، لأنها تحجب الانسان في سجن بدنه وتحصره في المنافع الشخصية وتحول بينه وبين متابعة الخير العام ؟ أم هو اللذة العقلية ، وهي عند « أفلاطون » كل سرور يصحب الفوز بنتيجة عمل من أعمال العقل مثل الاستحراز على رأى مستقيم أو على علم أو على فضيلة ، لأن في كل واحدة من هذه الأشياء تحقيق

حاجة من حاجات النفس كما أن في الذات الجسمية تحقيق حاجات الجسم ولكنها أسمى وأقى منها ، لأنها لا يرافقها ألم (١) .

= غير أنها لما كانت هي الأخرى إرضاء لحاجة النفس ، وبالتالي خاضعة للتغير والضرورة ، استحال أن تكون هي الخير الأعلى ؟

أم هو العقل وحده وقد سأل « سقراط » في الرمزي محاورة « فيليب » قائلا : « أريد أحدا أن يحيا وقد فاز بكل عقل وكل حكمة وكل علم يمكن أن يعرف على شرط أن لا يحس بأية لذة كثرت أو قلت ، ولا بأى ألم (٢) فكان الحواب نفياً . وهذا معناه أن العقل وحده لا يكفي لأن يكون هو الخير ؟

ومع ذلك ف « أفلاطون » يرى أنه ما دام أن اللذة والمعرفة هما أفضل ما نعلم فيجب أن يكون الخير الأعلى في اجتماعهما معا . وبهذا يكون الخير الانساني كالعالم بأسره مزيجاً من اللذة المقابلة للمادة أو للجوهر « اللامحدود » ، ومن الحكمة المقابلة للمثل في العالم (٣) .

٥ - السعادة

يرى « أفلاطون » أن الفضيلة تحقق السعادة دائماً ، لأنها هي

(١) رسم « أفلاطون » في صفحة ٥٨٠ ، وما بعدها من الجمهورية لوحة للذائد النفس مرتبة حسب قيمها في تحقيق ألد أنواع الحياة الروحانية فوضع في أعلاها : اللذة العقلية ثم وضع دون ذلك لذائد القوى الأخرى حسب ابتعادها من القوة الناطقة ثم استخلص من ذلك بعملية حسابية دقيقة أن حياة الانسان ذي النفس الملكية ألد من حياة الطاغية سبعة وثمانين مرة .

(٢) فيليب صفحة ٢١٦ د .

(٣) فيليب صفحة ٦١ وما بعدها .

الخير الطبيعي للنفس . فالعادل مثلاً سعيد دائماً ، إذ أنه يمكن أن يتعرض
لصدمات الحظ ، وأن يصب عليه جامات الفقر ويخرب بيته وتموت
زوجته ، وأن يصاب بالعلل والأمراض ، وأن تسيء عشيرته معاملته ،
وأن يهينه مواطنوه ويسوؤوا سمعته ، وأن يكون ضحية للبغض والحقد
والخيانة ، وأن يقاد إلى السجن ، وأن يموت من آلام التعذيب . فإذا
حدث له كل ذلك فإنه يكون قد جرد من كل شيء إلا العدالة ، وبالتالي
سيظل محتفظاً بالسعادة الحقة . وبقدر ما يسعد العادل فوق خشبة الصلب
يشقى الطاغية فوق عرش الظلم .

وكما أن الفضيلة تستتبع السعادة في هذه الحياة هي تستتبعها كذلك
في الحياة الأخرى ، وهذا الرأي يختلف كل الاختلاف مع رأى « أرسطو »
في السعادة كما سنرى ذلك في موضعه .

(ط) السياسة

عزير

لا يمكن فصل السياسة عن الفلسفة في كتب « أفلاطون » إلا ذهناً
فحسب ، ليستطاع وضع تعريف لكل منهما على حدة ، أما خارجاً فهما
ممتزجان امتزاجاً تاماً . وآية ذلك أن أهم محاوراته الفلسفية خاصة بالسياسة
ففي « جورجياس » مثلاً نشاهد عنايته ببدء الأخطار التي تترتب على
كل سياسة لم تؤسس على العقل . وفي « الجمهورية » نرى أن الفلسفة
هي الوسيلة المثلى للوصول إلى السياسة الثابتة وإلى تأسيس المدينة المثالية .

وفى « السياسى » نلاحظ أنه يعنى عناية فائقة بوضع تعريف جامع مانع للسياسى الخير . وكذلك نبأنا « أفلاطون » فى المزيج الثلاثى الذى لم يتم تأليفه من كتبه ، وهو « تيميه » و « كريتياس » و « إرموكرات » بأنه سيعنى بوصف ثورات المدن وخرابها وإعادة تأسيسها . وأخيراً نلقى كتاب « النواميس » ينشغل بدراسة أفضل الوسائل لتأسيس مستعمرة إغريقية صالحة ، انشغالا يكاد يجعل هذا الكتاب مرشداً فى التشريع أكثر منه فى الفلسفة .

ونحن نرى أن هذا كله طبيعى بالنسبة إلى « أفلاطون » إذا ذكرنا أنه تلميذ وفى « لسقراط » الذى طالما ألح بقوة على الرسالة الاجتماعية الملقاة على كاهل الحكيم ، وأنه تأثر به فى هذا المبدأ بعد أن اقتنع بصحته وعكف على إتمام ما كان أستاذه قد بدأه فى غير كل ولا عناء بل إنه غالى فى هذا الأمر فقرر أن الدولة المثالية لا يمكن أن تتأسس إلا إذا تحقق شرطها الضرورى ، وهو أن يتولى الحكماء المملكة أو يصير الملوك حكماء . وهذا يترتب عليه أن يرغم مؤسس الدولة الفيلسوف على النزول من سماء التأمل إلى الأرض ، لينشغل باصلاح الأمة ، لأنه هو الوحيد الذى تتوفر لديه الكفاية للاصلاح مادام هو وحده الذى يستطيع مشاهدة مثال العدالة التى هى عند « أفلاطون » العمود الفقرى لكل سياسة صالحة ،

١ - نظر آراء السوفسطائيين فى السياسة

قبل أن يظهر « أفلاطون » فى الجمهورية سياسياً مصلحاً ، ظهر فى « جورجياس » أخلاقياً صارماً على نهج « سقراط » فقبل أن يقرر

أن الفيلسوف هو وحده القمين بوضع القانون العادل وتحقيق تطبيقه
كما تتطلب السياسة ، جزم بأن السعادة لا تتحقق لدى الفرد إلا إذا كان
عادلا محترما للقوانين . وبهذا المبدأ كانت سياسته أخلاقية قبل كل شيء
على نقيض ما كان شيان اتينا المفروضون يفعلون ، أولئك الشبان الذين
صورهم لنا « أفلاطون » في محاورته « جورجياس » يقذفون بأنفسهم
في وسط خضم السياسة دون أن يتحصنوا بالعلم أو بالأخلاق والذين يعلن
أحدهم — وهو « كاليكليس » — أن القوانين ليست إلا اصطلاحات
بسيطة أوجدها العوام ، ليحموا بها أنفسهم ضد الأقوياء ، وأن العدل
الذي يحظر العنف ليس إلا اتفاقا سطحيًا متسرعا انتشر بادية ذي بدء
بين الضعفاء الذين هم وحدهم المستفيدون من نتائجه ، وأنه ليس إلا قيداً
عابثاً خلقه الضعف وغل به الانسانية ، فيجب على الأقوياء أن يبتدوهم
وان يستأثروا بكل سلطة .

كان السوفسطائيون يذيعون هذه الآراء فيفسدون بها أخلاق الشعب
وينزلون به من أوج انسانيته إلى حضيض الحيوانية المخزية ، فانبرى
« أفلاطون » كأستاذ من قبل لمهاجمة هؤلاء المفسدين الذين أطلق عليهم اسم
« عصابة الأشرار » مهاجمة قاسية ، وأعلن أنه ليس إلى القوة العنيفة الوحشية
يجب أن تسند السلطة ، وإنما يجب أن تسند إلى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم
بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق مشروعاته . وعلى الجملة : يجب أن
تسند إلى القوة المصحوبة بالحكمة التي تحقق لدى الحاكم سلطته على نفسه قبل

كل شيء فيضمن بذلك تطبيق فضائل : العفة والعدل والنظام المتعارضة مع سلوك « كاليكليس » الذي لاعتنان له .

من هذا يتضح أن « أفلاطون » كان منذ أن ألف محاوره « جورجياس » يرمى إلى إيجاد النظام الجمهورى على النحو الذى يتصوره عليه والى تأسيس القوانين على أسس علمية ثابتة لم يتنبه الى مثلها جميع ساسة اتينا السابقين ، وأنه بعد أن كان يرى أن العدالة تنحصر فى إطاعة القوانين والخضوع للنظام كما لقته أستاذه نظرياً فى تعاليمه ، وعملياً فى سجنه حين رفض الفرار لى لا يخرج على قوانين الدولة التى كان يعتبر الخروج عليها إهانة للعدالة ، أصبح منذ أن ألف « جورجياس » يرى أن العدالة لا تتحقق الا فى الإصلاح التام للدولة تحت اشراف الفيلسوف . وبهذا انتقل من أخلاقى بسيط الى مصلح اجتماعى ، وليس معنى هذا أن تعاليم « سقراط » كانت خالية من العناية بالشؤون السياسية ، كلا ، بل كانت غاصّة بها كما أشرنا الى ذلك ، وأنما الشباب دائماً يقصر عن استنتاج مرامى كل ما يلقى إليه من التعاليم الى أن ينضجه الزمن فى تلك التعاليم مالم يكن يراه قبل ذلك .

٢ - نقره التفالبر والقوانين السيمه

بدأ إذا ، أفلاطون رسالته كمصلح سياسى فى محاوره « جورجياس » . ولكن هذه الرسالة لم تظهر جلية إلا فى « الجمهورية » حيث جرد فى الكتب الثلاثة الأول من هذا السفر حملة شعواء على الهيئته الاجتماعية بأسرها ، فقرر أنه بعد أن درس تواريخ الأمم ودساتير الشعوب

وأنظمة الحكومات تبين له أنها جميعها آيلة إلى التدهور والانحدار إلى العدم على الرغم من أن جميع الأفراد يشغفون بالحياة العمرانية . والسبب في ذلك قبل كل شيء راجع إلى أن التقاليد التي تجمع بينها والقوانين التي تحكمها إنما شرعتها المصادفات والظروف دون أن يعتمد في تشريعها على منهج معين . وقد نشأ هذا من أن المشرعين حين سنوا هذه القوانين لم يضعوا نصب أعينهم إلا ضرورات الظروف الحاضرة التي كانت تحيط بهم ولم يفكروا في العلة الغائية للجمعية البشرية . ومن أجل ذلك كانت المبادئ التي وزعت السلطات على أساسها مثل : القوة والغنى والنبل والسن والانتصار في الحرب وما شاكلها مبادئ متعارضة تستوجب النزاع والتطاحن ، وهذا فضلا عن أنها كلها خاطئة ولا يصلح واحد منها لأن يكون علة للاستيلاء على السلطة وإنما العلة الوحيدة التي تجعل الشخص خليقا بالحكم هي العلم وحده .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن الشعراء والكهنة قد ساهموا في بناء هذه التقاليد الجامدة الضالة ، لأنهم تركوا أنفسهم ينسجون وراء خيالاتهم وأحلامهم ، فنجم عن ذلك أن نشروا في الشعب أكثر المبادئ زيفاً وكذباً كأن يصوروا له أن الآلهة هم علة الشر كما هم علة الخير ، أو أن يمثلوهم له كسحرة يتشككون في أشكال مختلفة أو أن يشعروه بأنه في محضر الآلهة ، على حين لا يكون لذلك حقيقة ألبتة ، أو أن يستغلوا الخوف الطبيعي في الشعب فيقصوا عليه قصصا مرعبة تتعلق بالجحيم وما وراء الموت ، وهم في كل هذا يصفون الآلهة بالكذب والخذل

والحسد والخيانة والغدر والفجور فلا بد أن يحاول الشعب تقليد هؤلاء
الآلهة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، ليرضيهم فينجو من شرهم .
وليس هذا فحسب ، بل إن الكهنة قد استفادوا من سداجة الجمهور
ووسوسته ، فأعلنوا فيه أو تركوه يفهم أنهم أعزاء على الآلهة ولو
اقتربوا كبريات الجرائم ماداموا يؤدون الصلوات ويقدمون الضحايا .
وهذا التساهل من جانبهم قد حجب الشعب في إسناده سلطة الحكم اليهم
لثقتهم بعفوهم عن آثامه وجرائمه ضد الأخلاق .

٣ - صمته على أنظمة الحكم الربية

من الطبيعي إذاً ، أن تكون الحكومة التي تؤسس على مثل هذه التقاليد
أو تلك القوانين حكومة غير صالحة وأن لا تكون غايتها الخير الأعلى كما
يجب أن يكون ، بل تضع نصب عينيها غايات وضعية ضارة مثل الاستئثار
بالسلطان أو الحصول على اللذة أو جلب الغنى أو الفوز بالحرية . ولأرب
أن كل غاية من هذه الغايات تنتج نوعاً خاصاً من أنواع الحكم . فمثلاً
حب الاستئثار بالسلطان ينتج نظام « التيمارشية » الذي تتغلب فيه
سلطة الجند على كل مآزرها من سلطات الدولة ويصبح رؤساؤهم
حكام المدنية وقضاة الأتليين ، لأنهم هم الذين يعينون الديكتاتور على
تنفيذ أغراضه ويسندونه في استبداده . وفي هذه الحالة تعنى الحكومة
بالقوة المادية ، وتقدم التربية البدنية على التريتين : العقلية والخلقية .
وينجم عن هذا أن يسود الجهل بين هذه الطبقة الحاكمة وتعجز عن

تصرف الشؤون الاقتصادية والعمراية في الدولة ، فتسرب الثروة إلى أيدي التجار والصناع ويتبعها السلطان فينتقل الحكم الفعلي إلى طبقة الأغنياء فتستبدل « التيمارشية » بـ « الأوليجارشية » (١) وهذا النظام الأخير لا يلبث بدوره أن يعجز عن تحقيق وحدة الدولة ، إذ يقسمها إلى طبقتين : أقلية بيدها الثروة والسلطان ، وأكثريّة تصيبها الفقر والصلعكة ثم لا تلبث هذه الطبقة الأخيرة أن تغلى صدورها من الحقد على الأولى وتتألب عليها فتغتصب منها الحكم . وبهذا يؤول الأمر إلى « الديمقراطية » وهي من أشر الأنظمة ، لأنها منشأ كل تساهل في الفضائل الاجتماعية وتسامح في الرذائل والشرور ، فهي لا تحترم قانونا ولا نظاما ولا تعرف خلقا ولا واجبا ، وهي تسوى بين الناس جميعاً ، لا تفرق بين شجاع وجبان ولا بين خير وشرير أو عفيف وماجن أو عالم وجاهل . وفوق ذلك فحكومتها تتملق الشعب بطريقة وضيعة وتجبذ له ما يسقط فيه من رذائل وشهوات ، لكي لا ينزع من يدها السلطان ، لأن الجماهير الجاهلة ميالة دائماً إلى من يقرها على إشباع غرائزها البهيمية . وفي وسط هذه الحالة لمؤسفة ينتهز أذكي الحكام وأمهريهم الفرصة لمنفعته الخاصة فيعلن أنه أكثر زملائه تطرفاً في حماية الشعب وأعظمهم رقمة على الأغنياء الظالمين فتندفع الجماهير المخدوعة إلى جبهه وتمكينه من السلطة كما يشتهي فلا يلبث أن ينفذ غايته المثلى وهي الاستئثار بالحكم دون رفاقه . وإذ ذاك يصبح طاغية قاسياً فيحس بعض المتأزين بطغيانه فيأثمرون به فينمى إليه نبأ هذه المؤامرات فيقسو في معاملة من يخشاهم . وأخيراً تنجح إحدى تلك

(١) حكم طبقة الموالين .

المؤامرات فتريح البلاد من شره . ثم لا يني هؤلاء المتآمرون أن يستولوا
يدورهم على السلطان فان كانوا من الجند ، عاد نظام « التياراتية » وان
كانوا من الأثرياء ، استؤنفت « الأوليجارشية » وهكذا دواليك دون
أن تثبت الدولة أو تقر على نظام دائم ، بل إنها في كل هذه الاحوال
شبيهة بجريح يتقلب على سريريه يمينا وشمالا من فرط الألم . وكل ما يقدم
إليه من دواء ليس إلا مسكناً ينيم الألم ردحا من الزمن ثم لا ينفك
أن يعود .

٤ - المدينة المثالية

بعد أن وجه « أفلاطون » هذه الحملة القاسية إلى التقاليد والقوانين
التي كانت سائدة في عصره وفي العصور السابقة وإلى أنظمة الحكم الأربعة
السيئة في رأيه ، وهي : « التياراتية » و « الأوليجارشية » و
« الديموقراطية » و « الطغيان » وأبان أنها جميعها شر على الانسانية ،
وأنها تؤدي كلها إلى الثورة والفساد والدمار ، شرع يعرض الأنظمة
الثابتة للحكم الصالح أو المدينة المثالية . وهاك موجز هذا العرض :

كما أن العدالة الشخصية هي تحقيق الوحدة التامة في النفس باحكام
الصلات بين قواها المختلفة كذلك الجوهر الأساسي للعدالة الاجتماعية هو
تحقيق الوحدة في الجمعية البشرية باحكام الصلات بين أجزائها هي
الأخرى ، إذ أن « العدالة في المدينة يجب أن تحاكي بقدر الامكان
الجواهر المثالية المتقنة النظام (باحتفاظها دائماً بما بينها من صلات وبعدم

تبادلها التخطىء فيما بينها « والسائرة بنظام وتبعاً للعقل (١) » .
فاذا وجب أن تحاكي المدينة المثل كان عليها أن تحتفظ بالصلات التي
تربط بين أجزائها .

و « أفلاطون » لا يكتفى — في تحقيق وحدة الهيئة الاجتماعية —
بوضع هذه القاعدة النظرية ، بل هو يبحث عن الوسائل العملية لتحقيقها
وهذا البحث يتطلب منه أن يتبع تاريخ الجمعية الانسانية منذ نشأتها وقد
فعل ، فأتضح له من هذه الدراسة أن العلة الأولى التي تضمن الاحتفاظ
بتلك الروابط كاملة هي توزيع الأعمال بين طبقات الأمة بطريقة تتفق
مع طبيعة كل من هذه الطبقات ، لأن كل طبقة إذا اختصت بما يناسبها
من الأعمال والمهن كان إنتاجها أعظم وأفضل ، لأن الجمعية — حتى
في أبسط أشكالها الذي لا يتجاوز خمسة أو ستة أشخاص — ليست مؤلفة
من متساوين أو متشابهين ، بل بالعكس هي مؤلفة من متفاوتين . فلكي
يحتفظ في هذه الجمعية بالوحدة الكاملة أو بالعدالة أو بمحاكاة المثل ،
ينبغي الاحتفاظ بهذه الفروق بين أعضائها .

وكما أن النفس البشرية مؤلفة من ثلاث قوى تختلف في السمو
والضعة وهي : القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوية ، كذلك المدينة
يجب أن تكون مؤلفة من ثلاث قوى تختلف درجاتها ، وهي : القوة
المدبرة والقوة المدافعة والقوة المنتجة . فالأولى تتألف من الفلاسفة الذين
يحكمون الدولة والذين يقضون في المنازعات التي تقع بين أفرادها ، وهم

« ١ » الجمهورية صفحة ٥٠٠ ج .

يشبهون القوة الناطقة في الجسم . ولهذا كانت فضيلتهم الخاصة الحكمة ،
وهي نفس فضيلة القوة الناطقة في الجسم .

والثانية تتكون من الجند الذين يحرسون الدولة ويدافعون عنها ، وهم يشبهون
القوة الغضبية . ولذا كانت أهم فضائلهم الشجاعة وأقبح رذائلهم الجبن .
كالقوة الغضبية تماما .

والثالثة تتكون من العمال الذين ينتجون الثمرات المادية للدولة ، وهم
يشبهون في الجسم القوة الشهوانية . ولذا كانت فضيلتهم هي نفس فضيلتها
وهي الاعتدال وأقبح رذائلهم الشراهة .

الاستعداد الطبيعي والتربية

وكما أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بتأدية كل من القوى النفسية
مهمتها على الوجه الأكمل ، كذلك سعادة الدولة متوقفة على أداء كل
من هذه الطبقات وظيفتها كما يجب . وهذا الأداء الكامل لا يتيسر إلا
إذا عني بالاستعداد الطبيعي لدى كل فرد من أفراد المدينة ، ثم بتربية
الشعب على نحو يتفق وهذا الاستعداد فمن يشاهد عليه حب الكسب مثلا
يجب أن يوضع في الطبقة الثالثة أى أن يسلم إلى الزراعة أو الصناعات أو
التجارة ، ليكون واحداً من هؤلاء . ومن ترى عليه علامة الشجاعة
والنبيل يجب أن يوضع في الدرجة الثانية أى أن يرسل إلى الجندية .
أما الطبقة الأولى فلا يوضع فيها إلا من توفرت لديه الاستعدادات
الفطرية الآتية : (١) حب الحقيقة . (٢) سهولة الحفظ . (٣) الذاكرة
القوية . (٤) ضعف الشهوات الضارة بالمعرفة . (٥) الحكمة .

(٦) كثرة التأمل . (٧) نبل النفس . (٨) الشجاعة .

ومن هذه الشروط تتبين صعوبة وجود ملك واحد يحتوى كل هذه الميزات . ولذا قرر « أفلاطون » أنه إذا لم تتوفر هذه الميزات فى واحد وجب أن يوكل الحكم إلى بضعة أفراد ، امتاز كل منهم بصفة أو أكثر من هذه الصفات . ويدعى النظام الأول بالملكية ، والثانى بالأريستوقراطية ، وهما عنده فى درجة واحدة ، بل هما نظام واحد له فرعان (١) .

هذه هى العناية بالاستعداد الطبيعى ، أما التربية فهى من أهم ما يجب أن يعنى به المصلحون فى الدولة ، وينبغى أن تعم النفس والبدن ، فيبدأ بالتربية البدنية والموسيقية للبنين والبنات دون تفريق بين الجنسين إلى السنة الثانية عشرة . وفى أثناء هذه التمارين العمومية الأولى يدرس المربون طبائع الأطفال ، ليكون التمييز بينهم مبنيًا على أساس هذه الدراسة . فإذا تبينت لهم الفروق بين هؤلاء الأطفال جلية ، اختاروا أرقاهم عقولا ، وأنبههم نفوساً ، ففصلوا بينهم وبين بقية الأطفال ثم اختصوهم بتربية أسمى من تربية الباقين وعنوا بتتقيفهم عناية فائقة . ويجب أن يبدأ هذا التنقيف بالعلوم الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقا والعلوم الطبيعية ويظل خمسة أعوام على الأقل ، فإذا أنهوا هذا الدور من التعلم ، وكانت سنهم اذ ذاك سبع عشرة سنة ، أعيدوا الى تلقى الرياضة البدنية ثلاثة أعوام أخرى فإذا بلغوا العشرين أجرى لهم اختبار دقيق فمن جازه منهم بدأ الأساتذة فى تعويده على الجدل مع التمرينات العسكرية إبان عشرة

أعوام ثم أجرى لهم اختبار ثان ، فمن فاز منهم فيه اختصه الأساتذة
أثناء خمسة أعوام بدروس فى الجدل الفلسفى الذى ينتهى بهم الى التأمل
ثم إلى مشاهدة مثالى : الجمال والخير ، وإلى الانغماس فى الشوق العالى .
فاذا وصلوا إلى هذه الدرجة وكانوا قد بلغوا الخامسة والثلاثين ، قذف
بهم الى معمران الحياة الاجتماعية ووكلت إليهم وظائف رفيعة ، ليتعودوا
الأمر والنهى أثناء خمس عشرة سنة . فاذا وصلوا إلى الخمسين ، سلمت
إليهم مقاليد الدولة ، لأنهم هم وحدهم الذين صاروا يعرفون الخير الأعلى
ويستطيعون أن يتخذوه غايتهم من الحكم وأن يسعوا إلى تحقيقه ، وبالتالي
هم وحدهم الذين يمكن الاعتماد عليهم .

أما من بقى من الأطفال بعد انتقاء خيرتهم ، فينبغى أن يستمر
الأساتذة فى تثقيفهم بثقافة أدنى من ثقافة الأولين . ويجب عليهم أن
يعتوا بتقوية أجسامهم عناية تجعلهم يقومون بالجنديّة خير قيام . ولكن
ينبغى للأساتذة أولئك وهؤلاء أن يباعدوا بين جميع الأطفال وبين الشعر
ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .

ولما كان الفرد فى مدينة « أفلاطون » لا اعتبار له إلا بحسب
ما يؤديه إلى الدولة من المهمات ، وكانت المرأة فى نظره تؤدى إلى الدولة
مهمة لا تقل عن مهمة الرجل وتستطيع أن تشغل المكان الذى يشغله
فقد سواها به فى التربية والتثقيف وفى انقسامها إلى ثلاث طبقات كالرجل
سواء بسواء ، وأباح لها أن تكون حاكمة وجندية كما تكون صانعة
وتاجرة وزارعة ، غاية ما هنالك أنه نظراً إلى ضعفها الطبيعى الذى لا مفر
من بروزه على الرغم من التمرينات الرياضية ، فقد وجب أن يختار لها من

المهمات الحرية أسهلها وأوفقها إليها .

نظام الملكية والانسال

هناك أسباب اجتماعية أخرى لحفظ الدولة من الانحدار إلى الثورات غير التي تقدمت مثل نظام الملكية والانسال اللذين ينبغي أن يوضعا تحت مراقبة الحكومة . وهذه الأخيرة يجب عليها أن تحظر امتلاك الذهب والفضة والعقارات على الجنود حظراً تاماً وأن تستولى هي على كل ثروتهم وتتولى الانفاق عليهم بالتساوي حتى لا تفسد ضمائرهم ولا تسوء أخلاقهم كما يجب أن تقف ثروة الطبقة الثالثة عند حد معين لا تسمح لهم بتجاوزه حتى لا يحدث الطغیان بين أفراد الشعب بسبب الغنى الفائق . وكما تحظر الغنى المغالى ، يجب عليها أيضاً أن لا تدع بعض الأسر يهوى في حضيض الفاقة ، بل ينبغي أن تحفظ التوازن التام بين الجميع

أما الانسال في طبقة الجنود فأشرافها عليه يتلخص في أن تختار أقوى الشبان وأجملهم وأقوى الشابات وأجملهن ثم تعقد بين كل ذكر وأنثى منهم زواجاً رسمياً لا يراعى فيه إلا حسن نتائج الانسال ، ولكن لكي لا تثير الحقد في نفوس بعض الشبان والشابات على البعض الآخر تتظاهر بأنها لا تجرى عقود الزواج إلا خضوعاً لا اقتراع تقوم به قبل تحرير العقود . فإذا حصلت على الغاية المقصودة من هذا الزواج وهي النسل الصالح استولت على الأطفال وأجرت عليهم التربية السالفة الذكر دون أن يعلم أى واحد منهم شيئاً عن أبويه ، بل دون أن يعرف له أسرة إلا الحكومة . أما الآباء والامهات فانهم ينتظرون الاحتفال المقبل ،

ليجری عليهم من جديد الاقتراع الزائف او لتعقد بينهم الحكومة عقود
زواج جديدة حسبما يترأى لها من اتفاقات الكفاءات واختلافاتها ، أما
من الزواج الرسمي المراد به الانسال ، فقد حصرها « افلاطون » بين
الخامسة والعشرين والخامسة والخمسين للرجال ، وبين العشرين والأربعين
للنساء وفيما وراء هذه الحدود يجوز للجنسين الاجتماع ، ولكن لا يصح
أن ينسل هذا الاجتماع اطفالا للدولة فاذا ظهر منه نسل قبل هذا الأوان
أو بعده ، عومل معاملة الأطفال المرضى والمشوهين والدميمي المنظر ،
أي أعدموا حتى لا تتعرض الدولة للخطر .

على أنه ينبغي أن يقال : إن نظام الطبقات عند « أفلاطون » لم
يكن بالضرورة وراثياً ، بل إنه إذا لوحظ على الشاب الذي ولد من
أبوين من الطبقة الثانية أنه نشأ غيباً أو جاهلاً أو وضع النفس ، وجب
أن يلقى به إلى الطبقة الثالثة . وعلى العكس من ذلك إذا ألقى المربون
بين أبناء الطبقة الثالثة شاباً ذكياً عالماً ، سامى الخلق أصدوه إلى الطبقة
الثانية .

٥ - آراء عصر النضوج في السياسة

نشر « أفلاطون » كل هذه الآراء في عصور شبابه وقوته ، أي
إبان كانت نفسه تفيض بالآمال والثقة في الانسانية إلى الحد الذي يمكن
معه تحقيق هذه التنايات السامية ، ولكنه حين تقدمت به السن وشاهد
ما شاهد من تجارب الحياة وأيقن أن هناك فرقاً هائلاً بين ما يجب أن
يكون وبين ما هو كائن بالفعل . فألقى نفسه مضطراً إلى العدول عن هذه

الآراء التي لا يمكن تحقيقها إلى آراء أخرى تتفق مع الحياة الواقعية . وقد ظهرت هذه الآراء الجديدة في كتاب « التواميس » مؤسسة على مبدأ واقعي أكثر منه نظريا ، وهو أن السياسة إذا كانت نظريات وقواعد فحسب ، فإنها تكون عبثاً ، ولكنها تكون منتجة حين تطبق عملياً ويوضع لها من القوانين والدساتير ما يكفل تحقيقها ، وأن واضع هذه القوانين يجب عليه قبل كل شيء أن يدرس نفسيات وطباع وعقليات الشعب الذي يضع له هذه القوانين كما يدرس نفسيات وعقليات القضاة الذين سيطبقونها ، وكذلك أنواع العقوبات التي يتضمنها تطبيقها ، وأنه يجب عليه أن يحدد ألفاظ نصوص تلك القوانين تحديداً تاماً حتى لا تقع الفوضى بسبب الشك والتأويل ، وأنه يجب على المشرع قبل هذا كله أن يجعل غايته من تشريعه لا تحقيق الخير الأكمل ، ولكن تحقيق أفضل للممكنات ، وأن تكون إنسانية بقدر الامكان .

ومن هذا يرى أن حكيمنا قد تنازل - ولو في السياسة على الأقل - عن المثل الأعلى أو عما خيل إليه أنه المثل الأعلى واكتفى بالخير الذي يمكن تحقيقه عملياً ، فتخلّى عن الاشتراكية في المال والنساء ، بل عن المساواة المطلقة التي كان يريد أن يفرضها بين أفراد كل طبقة ، لأنه رأى أن كل هذا لا يمكن تحقيقه . وكذلك استبدل فكرة استيلاء الحكومة على المال والأولاد بفكرة وجوب المراقبة الشديدة من جانب الحكومة على هاتين الناحيتين حتى تجعلهما في مأمن من حوادث الجهل والعبث . أما الذي استبقاه « أفلاطون » في « التواميس » من آرائه الأولى فهو تمسكه بالتربية الفاضلة التي تحقق وحدة الأمة ، وسخطه على النظم

الديموقراطي الذي يكل الحكم إلى عامة الشعب ، وبفضه للنظام الطغياني
وتصريحه بأن الدولة تنال من السعادة بقدر ما يكون نظام الحكم فيها ثابتاً
وأن خير الوسائل لتثبيته هو تأليف مزيج صالح من الديموقراطية الأتينية
والظفيان الفارسي وإقراره في الدولة على أتم ما يكون من الاعتدال .

(ى) تذييل

نستطيع بعد كل الذي قدمناه أن نقرر أن فلسفة « أفلاطون »
معقدة ، ولكنها ليست مستحيلة الفهم ، وأنها متغيرة ، ولكنها ليست
متناقضة ، وأن تغيرها ناشئ من انعكاسات نفس صاحبها على مؤلفاته
من جهة ، ومن اهتمامه بتصحيح آرائه وإزالة الخطأ منها من جهة أخرى
حتى أن أكبر ما كان يشغله في حياته هو أنه لا يدع رأياً خاطئاً ينقل
عنه بعد موته . ومن أسباب التغير أيضاً أن هذه الفلسفة قد عرض
لآخرها من الظروف مالم يعرض لأولها ، ولكن أهم ما يلفت النظر في
فلسفة هذا الحكيم هو أنها شبه تراث قيم من فلسفات وعلوم المدارس
السابقة عليها ، إذ نظر في جميع مخلفات القدماء نظرة دقيقة فاحصة ،
فنفق مارآه يستحق النقد ، وأقر ما يستوجب في رأيه الإقرار بعد أن
ادخل عليه من التعديل والتقويم ما ارتأى أنه ضروري ، فبرزت شخصيته
في هذه المنتجات بروزاً رفعه إلى أعلى مراتب المبدعين على الرغم من
محاولة « أرسطو » الخط من قيمته في مواضع متعددة من كتبه بالخاصة
على تأثره تارة بالفيتاغوريين وأخرى بـ « هيراكليت » وثالثة بالإليائيين
ورابعة بـ « سقراط » إلى غير ذلك مما أراد أن يثبت به أنه حاك

لامبتدع ، فأنحرفت به عاطفته قليلا عن صراط النزاهة ، وزلت به قدمه فانزلق - فيما نرى - إلى طريق الجور الوعر المسالك والمعرات ، وذلك كأن يزعم مثلا انه لم يوضح مشكلة المشاركة في المثل واتصال بعضها ببعض مع انه خصص لذلك مطولات مبسوبة لا يمكن ان تكون قد خفيت على « ارسطو » أو أن يدعى أن « سقراط » هو مبدع المفاهيم التي هي « مثل » أفلاطون والتي لم يزد عليها هذا الأخير إلا القول بانفصالها عن المحسّات وما شاكل ذلك من مزاعم « أرسطو » التي طعن بها على استاذة الجليل .

غير أن هذا النضح من جانبنا عن « أفلاطون » لا يمنعنا من أن نشير إلى تأثيراته بالمذاهب القديمة في شيء من الإيجاز .
وإليك هذه الاشارات :

فما وراء الطبيعة ونظرية المعرفة

تأثر « أفلاطون » فيما وراء الطبيعة وفي نظرية المعرفة أعظم التأثير بـ « هيراكليت » و « سقراط » و « پارمينيد » و « أناكزاجور » و « الفيتاغوريين » . فأخذ عن الأول فكرة الاستهانة بالمحسّات ، واضطرابها الدائم ، وعن الثاني فكرة العام المشترك الذي يصلح لأن يكون موضوعا للمعرفة والذي هو وحده المشتمل على العلل الحقيقية للمحسّات . وعن الثالث فكرة أن الوجود وقابلية التعقل لا يحملان إلا على الوجود ، وأن « اللاموجود » لا يصلح لأن يكون موضوعا للعلم . وعن الرابع

فكرة العقل العام المحرك لجميع الكائنات . وعن « الفيثاغوريين » فكرتي
المثل العددية ومحاكاة عالم المحسّات لعالم العقولات .

في الآراء الدينية

أما الآراء الدينية فقد تأثر فيها بالأورفيين والفيثاغوريين و « أمپيدوكل »
فأخذ عن الأورفيين والفيثاغوريين التناسخ . وعن « أمپيدوكل » حياة
النفس في السماء قبل هويها إلى الأرض وتعلق مصيرها بحياتها الأولى .
ولاشك أن نظرة عاجلة إلى صفحة ٢٤٨ من « فيدر » و صفحة ٦٢
من « فيدون » وإلى شذرتي : ١١٥ ، ١١٦ من شذرات « أمپيدوكل »
والى القصيدة الواردة في كتاب الموتى لبرهان ساطع على ما تقول .

في العلوم الطبيعية والرياضية

أما العلوم الطبيعية فقد تأثر فيها بأطباء القرن الخامس ولا سيما
« إپوكرات » ثم بالفيثاغوريين و « ديموكرت » و « أمپيدوكل »
فأثر الأطباء والفيثاغوريين واضح في كتاب « تيميه » وضوحاً جلياً ،
وأما « ديموكرت » فأثره يظهر على الأخص في المثلثات العنصرية وفي
كيفية تركيب أعضاء الحواس . وقد أشرنا فيما سلف إلى أن بعض
العلماء أخذ على « أفلاطون » أنه استفاد من « ديموكرت » ولم يذكر
اسمه وأجبنا على هذا النقد بما نعتقد أنه الحق . وأما أثر « أمپيدوكل »
في الطبيعة فيظهر في رأي « أفلاطون » في القلب والتنفس . أما العلوم

الرياضية فأظهر ما أثر عليه فيها هو علماء مصر ثم صديقه وزميله الفلكي الشهير « إيدوكس » .

في الأفق والبيئة

أما الأخلاق والسياسة فقد تأثر فيهما على الأخص بأستاذه «سقراط» ثم بالنظام الاجتماعي الذي كانت «اسبارطة» تستمتع به في عصره وفي العصور السابقة عليه .

على أن كل هذه التأثيرات التي أثبتنا أنها طبعت فلسفة «أفلاطون» بطوابعها المختلفة لا تحول بيننا وبين الجزم بأن منتجاته تعد وحيدة في بابها ، وأن فلسفته قد قصرت عنها أعناق كبار المفكرين حتى ان «أرسطو» نفسه أعلن انه لا يجد المقياس الذي يسمو به إلى الاحاطة بهذه الفلسفة الخطيرة المترامية الاطراف .

(ك) أفراطونه في نظر العرب

مما يدعو إلى الدهش لعزوب علته عن الأذهان أن نشاهد الشهرستاني يحيط مذاهب : «تاليس» و «أناكسيمين» و «فيثاغورس» وغيرهم من قدماء فلاسفة الاغريق ، بل مذهب «أرسطو» نفسه بسياج من الخرافات التي لم تخطر لهؤلاء الفلاسفة على بال ، بينما نراه قد فهم مذهب «أفلاطون» على أصله وأدرك من خفاياه وأسراره مالا يزال كثير من أبحاثه يعتقدون انه نتيجة البحوث العلمية الحديثة وغر

العصور الحاضرة وما هم في ذلك إلا واهمون ، اذ قد سبق الشهرستاني
المحدثين بعدة قرون إلى فهم آراء « افلاطون » في المثل واستقلالها عن
المحسّات وفي أنها نماذج للصور الذهنية التي هي بدورها نماذج للعالم
المحسّ ، وأنها بسيطة خالدة لا يعلّتها الانحلال ولا الفساد ، وأن نسبة
المحسّات إليها هي نسبة الظلال إلى الأشخاص الحقيقية . وهذا هو عين
تصوير « افلاطون » الذي صور به المثل في أسطورة الكهف الواردة في
كتاب « الجمهورية » كما أبنا ذلك في موضعه وإليك نص الشهرستاني
في هذا الشأن :

« والعالم عالمان : عالم العقل ، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية
وعالم المحسّ ، وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمية كالمراة المجلوة التي
تنطبع فيها صور المحسوسات فإن الصور مثل الأشخاص كذلك العنصر
في ذلك العالم مراة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور ، غير
أن الفرق أن المنطبع في المراة الحسية صورة خيالية يرى أنها موجودة
تتحرك بحركة الشخص وليس في الحقيقة كذلك ، فإن المتمثل في المراة
العقلية صور حقيقة روحانية هي موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا
تتحرك ، فنسبة الأشخاص إليها نسبة الصور في المراة إلى الأشخاص
فلها الوجود الدائم ، ولها الثبات القائم ، وهي تمايز في حقائقها تمايز
الأشخاص في ذواتها . قال : وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية باقية
دائمة ، لأن كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع ، فقد كانت
صورته في علم الأول الحق ، والصور عنده بلا نهاية . ولولم تكن الصور

معه في أزليته في علمه لم تكن لتبقى . ولو لم تكن دائمة دوامها لكانت
تدثر بدثور الهيولى » (١)

وليس ذلك فحسب ، بل إن الشهرستاني قد فهم جيداً كيف أن
« أرسطو » يتفق مع أفلاطون في وجود الجوهر العام في كل كائن ،
وفي أن هذا الجوهر هو موضوع المعرفة ، ولكنه يختلف معه في انفصال
هذا الجوهر عن المحسّات . ويعلل خلافه معه بأنه لا يستطيع أن يتعلّق
جوهرًا مستقلاً عن المحسّات مع انطباقه على كل واحد منها انطباقاً تاماً
وهو نفس التعليل الذي أورده « أرسطو » في صورة اعتراض وجهه
إلى نظرية الانفصال والذي أشرنا إليه حين عرضنا لنقد « أفلاطون » مذهبه
في محاوره « پارمينيد » .

وكذلك فهم الشهرستاني رأى « أفلاطون » في أن المثل هي أصل
الاشياء الأزلي ومبدؤها الثابت الذي لا يحول ولا يزول . وهاك عباراته
الناطقة بكل ذلك في ثبت ووضوح :

« وجماعة المشائين و « أرسطوطاليس » لا يخالفونه في هذا المعنى الكلى
إلا أنهم يقولون : هو معنى في العقل موجود في الذهن ، والكلى من
حيث هو كلى لا وجود له في الخارج عن الذهن ، إذ لا يتصور أن
يكون شيء واحد ينطلق على زيد وعمرو ، وهو في نفسه واحد .
و « أفلاطون » يقول : ذلك المعنى الذى أثبتته في العقل يجب أن يكون
له شيء يطابقه في الخارج فينطبق عليه ، وذلك هو المثل الذى في العقل ،
وهو جوهر لا عرض ، إذ تصور وجوده لا في موضوع . وهو

(١) انظر صفحتى ٤١ و ٤٢ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستاني

متقدم على الأشخاص الجزئية تقدم العقل على الحس ، وهو تقدم ذاتي
وشرفي معا . وتلك المثل مبادئ الموجودات الحسية ، منها بدأت وإليها
تعود . ويتفرع على ذلك أن النفوس الانسانية هي متصلة بالأبدان
اتصال تدير وتصرف ، وكانت هي موجودة قبل وجود الأبدان ،
وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلي ، وتمايز بعضها عن بعض تمايز
الصور المجردة عن المواد بعضها عن بعض (١) .

وأخيراً نستطيع أن نقرر بوجه عام أن الشهرستاني قد فهم غير
الذي قدمناه أهم نظريات « أفلاطون » في الجوهر اللامحدود أو الهولي
وحركتها الهمجية الأولى وتنظيم الاله إياها بالصورة المحددة لها ، ثم في
النفس وقدها أجنحتها وهويها إلى الأرض وحصولها على هذه الأجنحة
وعودتها إلى السماء ، ثم في المبادئ الأربعة التي تتعاقب على الوجود
فتكون معه الأسس الخمسة .

وإليك موجز ماحدثنا به عن « أفلاطون » في ذلك :

« قال : الاستقسات لم تزل تتحرك حركة مشوهة مضطربة غير ذات
نظم ، وأن الباري تعالى نظمها ورتبها وكان هذا العالم . وربما عبر عن
الاستقسات بالأجزاء اللطيفة . وقيل : إنه عني بها الهولي الأزلية العارية
عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها وترتبت وانتظمت » إلى
أن يقول : « ورأيت في رموز له أنه قال : إن النفوس كانت في عالم
الذكر مغتبطة ، مبهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة والسرور ،
فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد مالمس لها بذاتها

(١) انظر صفحتي ٤٤ و ٤٥ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستاني

بواسطة القوى الحسية فسقطت ريشها قبل الهبوط ، وأهبطت حتى يستوى ريشها وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم » . وقال أيضاً : « وحكى أرسطوطاليس عنه أنه أثبت المبادئ خمسة أجناس : الجوهر والاتفاق والاختلاف والحركة والسكون . ثم فسر كلامه فقال : أما الجوهر فيعني به الوجود . وأما الاتفاق فلأن الأشياء متفقة بأنها من الله تعالى . وأما الاختلاف فلأنها مختلفة في صورها . وأما الحركة ، فلأن لكل شيء من الأشياء فعلاً خاصاً ، وذلك نوع من الحركة ، لاجركة الثقل (١) » .

أحسب أنك توافقنا بعد كل هذا على أن الشهرستاني قد فهم أفلاطون فهما دقيقاً لا يتفق مع ما تعودناه منه من الخلط في الكتابة عن فلاسفة الاغريق .

الأكاديمي بعد أفلاطونه

على أثر وفاة « أفلاطون » تزعم « الأكاديمي » من بعده قريبه « إيسپوزيب » وظل على رأسها من سنة ٣٤٨ إلى ٢٩٣ . وبعد وفاته خلفه على زعامتها « إكزينوكرات » وبقي رئيساً لها من سنة ٣٢٩ إلى سنة ٣١٥ ثم تولى رياستها بعد ذلك « پوليمون » سنة ٣١٥ إلى سنة ٢٩٩ وهو التاريخ الذي انتهت بانتهائه « الأكاديمي » القديمة وحلت محلها « الأكاديمي الحديثة » التي رأسها « أرسيزيلاس » تلميذ « پوليمون » وأحدث فيها ذلك التطور الهائل الذي سنفرد له فصلاً خاصاً بين فصول الفلسفة « المستهلثة » في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(١) انظر صفحتي ٤٨ و ٤٩ من الجزء الثالث من كتاب الشهرستاني .

كتب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كثيراً من المؤلفات ، ولكنها فقدت ولم يبق منها إلا عناوين اثنين وثلاثين كتاباً ، لـ « إيسپوزيب » منها تسعة في الأخلاق ، وعناوين وستين كتاباً لـ « إكزينوكرات » منها تسعة وعشرون في الأخلاق . أما « پوليمون » فلم يحفظ التاريخ للعصر الحديث — فيما نعلم — شيئاً من مؤلفاته وقد نشأ من هذا الضياع أن أساء الناس فهم مذاهبهم . ولولا لمحات وجيزة وجدت عنهم في مؤلفات « أرسطو » و « سيسرون » لما وصل إلينا ذلك القليل الصحيح من آرائه .

ويمكن بوجه عام الجزم بأن هؤلاء الأساتذة لم يلتفتوا في آرائهم إلى التعاليم الأولى التي وضعها « أفلاطون » بل سلك كل منهم النهج الذي رآه دون أن يتقيد بقيود المدرسة التي ينتمى إليها ، وهذا هو السبب في تمكن « أرسطو » وأنصاره من النيل من مدرسة « أفلاطون » في سهولة . ولهذا رماهم الاسكندريون بالخطأ والتقصير وحملوا عليهم حملات قاسية .

اتفقت آراء الفيلسوفين الأول والثاني على الميل عن « الميتافيزيكية » الافلاطونية ولا سيما المثل إلى الانعطاف نحو نظرية العدد الفيثاغورية التي كان « أفلاطون » قد بدأ يعنى بها في كتابي : « فيليب » و « تيميه » .

ومن أهم ما اتفقنا عليه نظرية أزلية العالم وأبديته . ولما اعترض

عليهما بأن أستاذهما قرر في « تيميه » أن النفوس قد استحدثت بعد
عدم ، أجابا بأنه لا يصح أخذ كتاب « تيميه » على ظاهره لأنه كتب
بأسلوب أسطوري مؤسس على المجازات والكنائيات وليس حدوث النفس
فيه بعد عدم إلا تصويراً لافهام العقول فحسب على نحو ما يصور أستاذ
الهندسة للمتعلمين أنه هو الذي ينشئ المثلث بعد عدم ، فإذا اتسعت
عقولهم وثبتت معارفهم أدركوا أن وجود المثلث سابق على وجود
الاستاذ بزمن لا يعرف مداه . ففهم كتاب « تيميه » على ظاهره ،
وبالتالى اعتقاد حدوث العالم يشبه اعتقاد صغار التلاميذ استحداث أستاذهم
للمثلث ، ولكن « أرسطو » لم يلتفت إلى هذه التأويلات المتكلفة
وجزم بأن « أفلاطون » يقول بالحدوث وحمل عليه من أجل ذلك
حملة قاسية .

أما أهم ما اختلف فيه هذان الحكيمان فهو نظرية التألف التى نص
« أفلاطون » فى عدة مواضع من كتبه على اعتناقه إياها وعلى أن هذا
التألف هو علة وجود العالم على ما هو عليه إذ جحد « إيسپوزيب »
هذه النظرية جحوداً تاماً ، فكان من الطبيعى أن يترتب على هذا
رفضه القول بوحدة الخير والواحد والعقل وجزمه بأن لكل واحد من
هؤلاء طبيعة تختلف مع طبيعتى الآخرين . أما « إكزينوكرات » فلم
يخالف فى هذه النقطة أستاذه ، بل أعلن أنه يرى الصلة والتألف بين
جميع الموجودات من غير استثناء .

ومن النقط التى اختلفا عليها أيضاً نقطة المعرفة الحسية ، إذ خالف
« إيسپوزيب » فيها أستاذه فقرر أنه لا يصح تجريدها من القيمة كما رأى
(م ٢٢) الفلسفة الاغريقية — ٣٣٧ —

« أفلاطون » بل إنها يجب أن تسمى علما على حين ظل « إكزينوكرات »
في هذه المسألة — فيما يظهر — أمينا لمذهب أستاذه .

هذا هو مجمل الآراء النظرية لهؤلاء الرؤساء وهي ليست بذات أهمية
عظيمة ، لان ميولهم كانت في العموم أخلاقية أكثر منها نظرية .
وأهم ما تتميز به آراؤهم الاخلاقية ، هو اتفاقهم على أن لدى كل
إنسان استعدادا طبيعيا ينعطف به دائما إلى البحث عن الاحتفاظ بصحته
وعن تغذية نفسه بالمعارف العقلية ، وإن غاية الخير عند « پولميون » مثلا
تنحصر في الحياة حسب الطبيعة الانسانية أى في الاستمتاع بالمواهب
الطبيعية مضافا إليها الفضيلة ، وأنه لا ينبغي مثلا محو العواطف نهائيا كما
فعلت الوحشية الرواقية فيما بعد ، بل ينبغي إخضاعها للعقل .

تم الجزء الاول من كتاب « الفلسفة الاغريقية »

ويليه الجزء الثانى

خطأ وصواب

خطأ	صواب	صفحة	سطر
العقلية كلها	العقلية	١٣	٢
والمنحيات	والمنحيات	٥٩	١
على أنى لأرى	على أنى أرى	٦٩	٦
لاستعمارية	الاستعمارية	٨٠	١
فيهما	فيه	٨٨	١٨
متحانس	متجانس	٩٣	١٢
ووزنا	وزمنا	٩٧	١٨
امتزجا	مزجا	١٠٩	٣
وهو هذا	وهذا هو	١٠٩	٨
لمناظرة	المناظرة	١٤٢	٥
أبان أن له	أبان له أن	١٦٩	٨
كارمينيد	كارميد	٢١٣	١٠
احداهن	احداها	٢١٤	١٢
كما فعل	كما زعم	٢١٨	٢٠
ليس إلا جوهرًا	ليس جوهرًا	٢٤٧	١٨
يتحاورن	يتحاورون	٢٥٦	٥
السمای	الساوى	٢٧٩	١٥
الرمزى محاورة	الرمزى فى محاورة	٣١٢	٥
متمزجان	متمزجتان	٣١٣	١٦
ما اتفقنا عليه	ما اتفقا عليه	٣٣٦	٢٠

- P. Janet et G. Séailles — Histoire de la philosophie, Paris 1932.
- Palhoriés — L'Héritage de la pensée antique, Paris 1932.
- Cl. Piat — Platon, Paris 1907.
- Platon — œuvres complètes, texte et traduction par l'association Guillaume Budé Paris,
 " Œuvres complètes par V. Cousin, 12 volumes, Paris 1822—1840,
- M. Renault — Platon, Paris, collection Mellottée
- A. Rivaud — Les grands courants de la pensée antique, Paris 1932.
- L. Robin — Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (année philosophique, 1910) Paris.
- " — La physique de Platon, Paris 1919
- " — La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1923.
- G. Rodier — Etudes de philosophie grecque : Socrate, Antisthène, Platon, Paris 1926.
- P. Tannery — Pour l'histoire de la science Hellène: de Thalès à Empédocle, Paris 1887.
- H. Weill — Etudes sur l'antiquité grecque, Paris 1900
- Zeller — La philosophie des grecs ; traduit par Boutroux 1877—1882 Paris (1ère partie) et par Belot 1884 Paris (2ème partie).

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote — Métaphysique 3 vol. traduction
Barthelémy-Saint-Hilaire, Paris
1837—1892.
- J. Boulanger — l'Orphisme Paris 1925.
- E. Bréhier — Histoire de la philosophie tome
1 Paris 1931.
- V. Brochard — Les mythes de Platon (études de
Philosophie ancienne et moderne
Paris 1912).
- " — Sur Zénon d'Elée (études de
philosophie... Paris 1912).
- J. Burnet — l'Aurore de la philosophie grecque
traduit par Raymond, Paris 1919.
- Cicéron — De la nature.
- V. Cousin — Fragments philosophiques, Paris,
- A. et M. Croiset — Histoire de la littérature grecque,
5 volumes, Paris 1895.
- A. Cuvillier — Cours de Philosophie, tome 2
Paris 1930.
- V. Delbos — Figures et doctrines de philosophes,
Paris 1918.
- Diels — Die fragmente der vorsokratiker,
2 volumes, Berlin 1912.
- A. Diès — Platon, Paris 1930.
- Diogène Laërce — Vie des philosophes en 10 livres.
- A. France — La vie en fleur, Paris 1926.
- Gomperz — Les penseurs de la Grèce, traduit
par Raymond, 3 vol, Paris 1908—9
- Hérodote — Histoire, édition classique Hachette
Paris.
- Homère — L'Odyssée, collection des classi-
ques Hachette, Paris.

ترجمة أسماء المصادر الأوروبية المذكورة في الصفحة السالفة

لما كنا قد ذكرنا عناوين المصادر الأوروبية وأسماء مؤلفيها في صلب الكتاب باللغة العربية ، فقد آثرنا أن نذكرها هنا كذلك باللغة العربية بعد أن ذكرناها بالفرنسية . وإليك هذه العناوين وتلك الاسماء مرتبة بالاحرف الابدجية :

اسم المؤلف	عنوان الكتاب	موضع وتاريخ الطبع
أرسطو	ماوراء الطبيعة في ثلاثة مجلدات ترجمة سانت - هيلير - باريس سنة ١٨٩٢	
أفلاطون	الجمهورية ، السوفسطائي ، السياسي ، المأدبة ، النواميس ، پارمينيد ، تيميه ، جورجياس ، فيدر فيدون ، فيليب ، مينون	
ف . بروشار	أساطير أفلاطون ، على زينون الايليائي	باريس ١٩١٢
پالوريس	تراث الفكرة الغابرة	» » ١٩٣٢
بريهيه	تاريخ الفلسفة	» » ١٩٣١
ج . بورنيت	فجر الفلسفة الاغريقية	» » ١٩١٩
ج . بولانجييه	الارفية	» » ١٩٢٥
ك . پيات	أفلاطون	» » ١٩٠٧
پ . تانريه	من أجل تاريخ العلم من تاليس إلى أمبيدو كل	» » ١٨٨٧
پ . چانيه . ج - سيای تاريخ الفلسفة		» » ١٩٣٢
جومپيرز	مفكروا الاغريق . ترجمة ريمون في ثلاثة	
	مجلدات باريس	١٩٠٨ ١٩٠٩

- ث. ديلبوس صور ومذاهب الفلاسفة باريس سنة ١٩١٨
- ديوجين لايرس حياة الفلاسفة (عشرة كتب)
١. ديس افلاطون » » ١٩٣٠
- ديل شذرات من فلاسفة عصر ما قبل
- سقراط (مجلدان) برلين سنة ١٩١٢
٢. روبان الفكرة الاغريقية ومنشأ الروح العالمية. » » ١٩٢٣
- مذكرات اكرزينوفون ومعرفتنا بفلسفة سقراط
- نشر في السنة الفلسفية سنة ١٩١٠ ،
٣. روديه دراسات الفلسفات الاغريقية : سقراط ، » » ١٩١٩
- أنتيستين ، افلاطون » » ١٩٢٦
٤. ريثو التيارات العظمى للفكرة القديمة » » ١٩٣٢
٥. رينو افلاطون باريس ضمن مجموعة ميلونية
- زليلر فلسفة الاغريق : الجزء الأول ترجمة بوتروه
- الجزء الثاني ترجمة بيلوه » » ١٨٨٢
- سيسرون عن الطبيعة
٦. فرانس الحياة في ازهارها » » ١٩٢٦
٧. وم. كروازيه تاريخ الادب الاغريق (خمسة مجلدات) » » ١٨٩٥
- ث. كوزان شذرات فلسفية

» » ١٩٣٠

دروس في الفلسفة

أ. كوفيليه

الأوديسا مجموعة هاشيت طبعة باريس

هوميروس

تاريخ مجموعة هاشيت طبعة باريس

هيرودوت

» » ١٩٠٠

دراسات على أغريقا القديمة

ه. ويل

كتب عربية

اسم الكتاب

اسم المؤلف

الملل والنحل

الشهرستاني

تاريخ المذاهب الفلسفية مخطوط

ساتلانا

تاريخ الحكماء

القفطي

لفصل في الملل والاهواء والنحل

ابن حزم

فهرس الموضوعات

٥ الإهداء

٧ مقدمة

مقالة العلماء في تقدير هذه الفلسفة ، تقديرها الصحيح ، غايتها من هذا الكتاب

١٥ الاغريق قبل عصور الفلسفة

(١) منشأ الامة الاغريقية — (٢) طبيعة التفكير الاغريقي

١٨ الفلسفة الريانية

نظرة عامة — منشأ كلمة فلسفة ومعناها

٢٣ الفلسفة قبل سقراط

٢٥ ١ - المدرسة الايونية

٢٧ (١) تاليس

(١) حياته — (٢) مذهبه — (٣) تاليس في نظر مؤرخي العرب

٣٤ (ب) أناكسيماندر

(١) حياته — (٢) منشأ العالم عنده — (٣) صورة الكون عنده — (٤) مستحدثاته

(١) حياته ومذهبه - (٢) انا كسيمين في نظر الشهرستاني

(١) حياة فيثاغورس

(ب) الناحية الدينية

(١) تاثير الفيثاغورية بالاورفية - (٢) التناسخ

(١) الطبيعة - (٢) نظرية العدد - (٣) النفس

(د) الفلسفة العملية

(١) الاخلاق - (٢) النشاط السياسي لهذه المدرسة

(١) شخصيته

(١) نشأته واعتززه بنفسه - (٢) تشاؤمه وأسبابه الحقيقية

(ب) مذهبه

(١) أصل العالم عنده (٢) نظرياته الفلسفية الخمس: نظرية الصبرورة، نظرية

الوحدة نظرية الناموس، نظرية تماقب الكائنات، نظرية النسبية

X (٣) النفس - (٤) المعرفة (٥) الاخلاق عنده - (٦) أثره هيراكليت

Eliahs School

(١) حياته - (٢) مؤلفاته - (٣) الطبيعة عنده - (٤) آراء الطبيعة

(١) حياته (٢) مؤلفه ، الطريق الاول الفرع الاول من الطريق الثاني
الفرع الثاني من الطريق الثاني (٣) نظرية حقيقة أو الموجود (٤) نظرية
الظاهر

(١) حياته ومؤلفاته (٢) جدله وبراهينه (٣) زينون في نظر الشهرستاني

(١) حياته ومنتجاته . (٢) فلسفته .

(١) العناصر الاربعة . (٢) قوتا الحب والبغض . (٣) تكون الموجودات
الحية . (٤) التناسخ عنده .

(١) حياته . (٢) مؤلفاته .

- (١) أساسا هذا المذهب . (٢) أصل الكائنات . (٣) تألف العالم
(٤) الارواح والالهة . (٥) المعرفة . (٦) الاخلاق .

(١) الطبيعة عنده (٢) الحركة والقوة العاقلة

١٦٤

(ج) مصادرنا عنه

١٦٧

(د) منهج هذا الحكيم

(١) المنهج الاول - (٢) المنهج الثاني أو السخرية

١٧٣

(هـ) مبتدعات سقراط

١٧٥

(و) مذهبه

(١) تعريف الفلسفة وموضوعها عنده - (٢) أساس تلك الفلسفة - (٣) المعرفة

عنده - (٤) الاله عنده - (٥) النفس عنده - (٦) الاخلاق عنده

١٨٤

(ز) سقراط في نظر العرب

١٨٧

٣- السقراطيون الأصاغر

١٨٨

(ا) المدرسة الميجارية

(١) مصادر هذه المدرسة (٢) مذهب هذه المدرسة

١٩٢

(ب) المدرسة السينيكية

(١) مصادرنا عن المدرسة السينيكية (٢) حياة ائقيتين ومذهبه (٣) ديوجين

السينيكي (٤) مصير المدرسة السينيكية (٥) ديوجين في نظر القفطي

٢٠٠

(ج) المدرسة السيرينائية

(١) حياة أريستيب مؤسس المدرسة (٢) مذهبه

٢٠٤

أفلاطون

٢٠٤

(ا) شخصيته

(١) حياته (٢) تكوينه (٣) اختلافات المؤرخين في أفلاطون وأسبابها

(١) تحليل موجز لاهم هذه المؤلفات (٢) عصور التأليف عنده (٣) مناهجه في التأليف

(ج) الفلسفة والفيلسوف

(١) تعريف الفلسفة وموضوعها عنده (٢) مهمة الفيلسوف

(د) نظرية المعرفة

(١) ضرورة المنهج (٢) الجدل الصاعد ، أثر هيراكليت وسقراط في أفلاطون ، شعوره بنقص هذه الطريقة ، منهج الفروض ، عدم كفاية هذا المنهج ، المثل ، أسطورة الكهف ، أنواع المعرفة الاربعة (٣) أصل العلم أو نظرية التذكر (٤) الشوق عنده (٥) الجدل النازل ، ريبية ونقد ، الاعتراض الاول ، الاعتراض الثاني ، الاعتراض الثالث ، اتصال المثل ، تحليل الكليات الى عناصرها ، المثل والاعداد

(هـ) الاله عنده

(١) وحدة الاله ومثال الخير (٢) براهين وجود الاله وصفاته : برهان وجود الاله كعلة فاعلة ، برهان وجوده كعلة محركة ، برهان وجوده كعلة غائية ، براهين أخرى ، صفات الباري (٣) مشكلة الصانع أو الديمورج

(و) العالم الاكبر

١ نفس العالم - ٢ جسم العالم - ٣ صير العالم ، الحركة ، الزمان ، المكان

(ز) العالم الاصغر أو الانسان

١ النفس البشرية - ٢ صير النفس - ٣ الجسم الانساني

(ح) الاخلاق

١ - بحل آراء السوفسطائيين - ٢ حلة على تلك الآراء - ٣ الفضائل العليا : الخير الاعلى - ٥ السعادة.

(ط) السياسة

١ - نقد آراء السوفسطائيين في السياسة - ٢ نقد التقاليد والقوانين السيئة

٣ - حملته علي أنظمة الحكم الرديئة - ٤ المدينة المثالية ، الاستعداد
الطبيعي والتربية ، نظام الملكية والانسال - ٥ آراء عصر النضوج في السياسة

٣٢٨

(ي) تذييب

فيما وراء الطبيعة ونظرية المعرفة ، في الآراء الدينية ، في العلوم الرياضية
في الاخلاق والسياسة

٣٣١

(ك) افلاطون في نظر العرب

٣٣٥

الاكاديمي بعد افلاطون

مؤلفات هؤلاء الرؤساء

٣٣٩

خطأ وصواب

٣٤٠

مصادر أفرنجية

٣٤٢

ترجمة المصادر

سبعة (٢)

سبعة (٣)

سبعة (٤)

سبعة (٥)

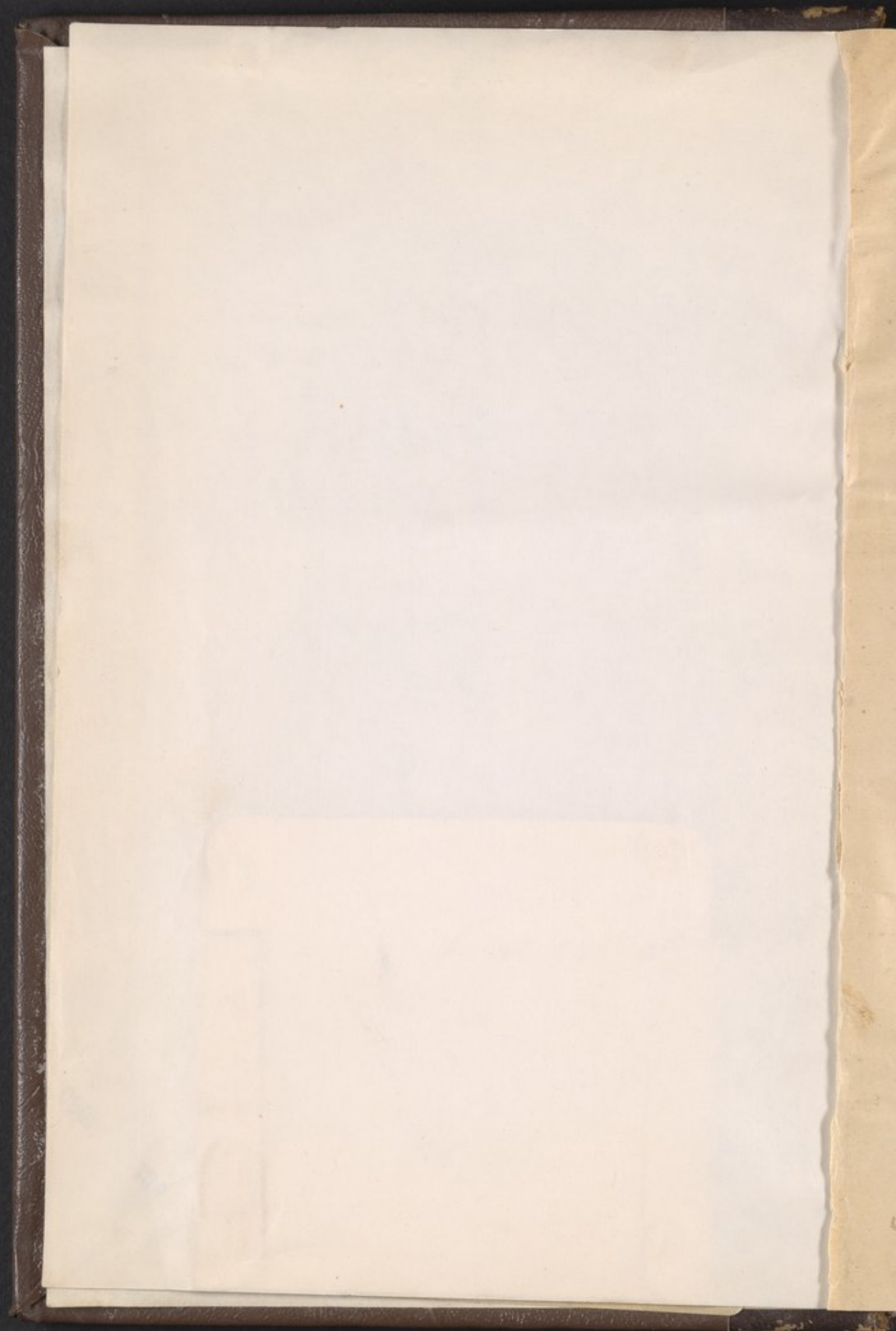
سبعة (٦)

سبعة (٧)

سبعة (٨)

مطبعة البيت الأخضر
١٨ شارع الشيخ عبد الله
بمصر

مطلب من مكتبة العرب
امناجها الشيخ يوسف البستاني
٤٧ النجاة مصر

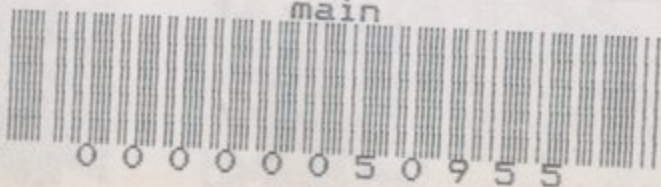


B
175
A7
G5
1938
v.1

OCT
1980



main



00000050955

B 175 A7 G5 1938/v.1

