

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2.

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم الفلسفة.

د. عبد الكريم عنيات

# إشكاليات الفلسفة

## اليونانية.

محاضرات مقدمة للسنة أولى ماستر فلسفة عامة.

## فهرسة المواضيع.

المحاضرة الأولى: إشكالية أصل الفلسفة الإغريقية.....8.

تمهيد.

أولاً- النموذج القديم: أو نظرية الأصول الشرقية.

ثانياً- النموذج الآري المتطرف.

ثالثاً- النموذج الآري المعدل أو المنفتح.

خلاصة.

المحاضرة الثانية: إشكالية الميثوس واللوغوس. أو حقيقة الانتقال من العقل الأسطوري إلى العقل الفلسفي.....38.

تمهيد.

أولاً- المنهج القويم في تأريخ الفلسفة.

ثانياً- خصائص الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي.

1- خصائص العقلانية الميثولوجية.

2- خصائص العقلانية اللوغوسية (أو المنطقية):

ثالثاً- الأسطورة في المتن الفلسفي الإغريقي: البريسقراطية الملطية نموذجاً.

1- طاليس.

2- أنكسمندريس.

3- أناكسمينس.

خلاصة.

المحاضرة الثالثة: إشكالية الحكمة والمدينة. أو جدل الفلسفة والديمقراطية.....67.

مقدمة.

أولاً- تاريخية الفلسفة والسياسة عند الإغريق: بحث في جدلية المواطنة والحكمة أو تقاطع البوليس والسوفوس.

1- رأي هيجل Hegel.

2- رأي جان بيار فرنان.

3- رأي كارل بوبر.

ثانيا- مقارنة المدونة الأفلاطونية والأرسطية في المواطنة والفلسفة.

ثالثا- جدل الفلسفة والديمقراطية:

استنتاج وتركيب.

المحاضرة الرابعة: إشكالية تحقيب الفلسفة اليونانية.....94.

مقدمة.

أولا- تاريخ اليونان وتاريخ فلسفة اليونان.

ثانيا- تحقيب الفلسفة الإغريقية.

1- التحقيب العرقي.

2- التحقيب الجدلي لهيجل.

3- تحقيب ادوارد تسلر Zeller.

4- تحقيب نيتشه.

ثالثا- التجربة العربية في تحقيب الفلسفة الإغريقية.

1- عبد الرحمن بدوي.

2- الطيب بوعزة.

خلاصة.

المحاضرة الخامسة: مفهوم الرياضيات في الفلسفة اليونانية: من الفيثاغورية إلى موزيوم

الإسكندرية.....111.

مقدمة: في تاريخية المفهوم.

أولا- الإغريق والعلوم النظرية.

ثانيا- مفهوم الرياضيات في المدارس الإغريقية: المدارس الفلسفية والمدارس العلمية.

1- مفهوم الرياضيات في المدرسة الفيثاغورية.

2- مفهوم الرياضيات عند أفلاطون.

3- مفهوم الرياضيات عند أرسطو والمدارس العلمية.

ثالثا- مفهوم الرياضيات في العصور اللاحقة للإغريق: أركيولوجيا التحول والتبدل.

خاتمة: في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة.

المحاضرة السادسة: إشكالية الفلسفة الإيلية.....140.

مقدمة.

أولا- وجهة الفكر الإيلي.

ثانيا- فلاسفة المدرسة الإيلية.

ثالثا- قيمة الفلسفة الإيلية ومآلاتها.

خاتمة.

المحاضرة السابعة: إشكالية تأويل فلسفة هيراقليطس.....156.  
مقدمة للإستشكال والسؤال.

أولا- البريسوقراطية بما هي كشف للأسرار؛ الانقلاب على الدرس الأفلاطوني أو سيادة الهيراقليطية.

ثانيا- هيجل أو التأويل الروحي/العقلي للضرورة: الفكر أولا وأخيرا.

ثانيا- ماركس والجدل منقلبا نحو التاريخ المادي: الصيرورة كصراع اللقمة والطبقة.

رابعا- التأخرق المنتخب لدى نيتشه: الصيرورة غير المصيرية. أو هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم.

نتيجة.

المحاضرة الثامنة: إشكالية نهاية الفلسفة الطبيعية (الفلسفة الأيونية والذرية).....185.

تمهيد.

أولا- الفلسفة الطبيعية المتأخرة.

1- أمبادوقليس: Empedokles (424/484 ق م).

2- أناكساغورس Anaxagoras (458/500 ق م).

ثانيا- الفلسفة الذرية.

1- لوسيپوس: Leucippe

2- ديموقريطس: Démocrite (357/460 ق م).

ثالثا- نهاية سؤال الطبيعة:

1- ديوجين من أبولونيا: Diogenês Apolloniâtês

2- أرخيلائوس: Archélaos - حوالي 450 ق م.

3- هيبو الساموسي: Hippo

4- ميظروودور.

خاتمة.

202.....المحاضرة التاسعة: إشكالية سفسطائية سقراط.....

مقدمة.

أولا- استعادة شرف السوفسطائيين.

ثانيا- معالم السفسطة عند سقراط.

ثالثا- قراءة نيتشه اللحظة السقراطية.

1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة.

2- الإضعاف التدريجي للحواس والتوجه إلى النظري.

3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة؛ حقيقة موت سقراط.

خاتمة.

233.....المحاضرة العاشرة: إشكالية العلاقة بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو.....

مقدمة.

أولا- إما أفلاطون وإما أرسطو (إما ... أو) (ou bien ... ou bien).

ثانيا- نحو استثمار نص الفارابي حول التوفيق بين الحكيمين.

ثالثا- فصل المقال وتقرير ما بين فلسفة أفلاطون وأرسطو من الاتصال.

خاتمة.

المحاضرة الـ 11 : إشكالية المدارس الأخلاقية ما بعد أرسطو.....257.

مقدمة.

أولا- يطبقا المدرسة الأبيقورية والنسق الفلسفي الأبيقوري.

1- نظرية المعرفة أو القسم التقعيدي (قواعد المعرفة): (Kanonikon) la canonique.

2- نظرية العالم أو القسم الفيزيقي: (physikon) la physique

3- نظرية الأخلاق: (ethikon) la Morale ما يسعى إليه الإنسان وما يتجنبه.

ثانيا- أخلاق المدرسة الرواقية والنسق الفلسفي الرواقي.

1- علم الطبيعة ونظرية المعرفة.

2- علم المنطق.

3- علم الأخلاق.

خاتمة.

المحاضرة الـ 12: القراءة المعاصرة لمدرسة الشك الإغريقية: صراع الشكاك.....274.

مقدمة.

أولا- الفلسفة الرببية.

ثانيا- شكوكية نيتشه.

ثالثا- من الشكوكية إلى نقد الأبيرونية.

خاتمة.

المحاضرة الـ 13 : إشكالية الفلسفة اليونانية بين النظر والعمل: من سقراط إلى أفلوطين.....293.

مقدمة.

أولا- التعريف النمطي للفلسفة.

ثانيا- من "مجرد الفلسفة" إلى "فقه الفلسفة".

ثالثا- أطروحة بيار هادو.

خاتمة: هل يمكن احياء نمط الفلسفة القديمة ؟

## المحاضرة الأولى: إشكالية أصل الفلسفة الإغريقية.

### تمهيد.

انتشرت عبارة "المعجزة اليونانية" *le miracle Grecque* للدلالة على الإنجاز العلمي والفلسفي النوعي لهذه الحضارة بمعزل عن تأثير بقية الحضارات السابقة أو المعاصرة لها. ومن المفيد أن نعرف أن مشكلة أصالة هذه الفلسفة من عدمه، ليست وليدة الأزمة الحالية، بل كان الإغريق ذاتهم قد طرحوا سؤال العلاقة الحضارية بينهم وبين الحضائر المجاورة لها، خاصة في آسيا الوسطى وإفريقيا، وهم ذاتهم، أي الإغريق، لم يتفقوا على حدود النقل الحضاري الذي حدث، فهناك من أنكر وهناك من اعترف عن طيب خاطر. وفي الأزمة الحديثة، تم احياء المسألة على أساس التقابل بين الشرق والغرب، وهو التقابل الذي تم تدوينه منذ هيرودوت، وفي الأزمنة المعاصرة، بعد وفاة هيجل بالذات، والذي خلف أثرا قويا على كل الفلسفات اللاحقة له، واصل مؤرخي الفلسفة القديمة جدل الأصالة والنقل، من خلال اظهار تفاصيل العلاقة الفكرية بين اليونان بوصفهم غربيين وبين الفرس والفرانجة والهنود بوصفين شرقيين. لذا يمكن القول بأن إشكالية أصل الفلسفة الإغريقية، وبمجرد أن طرحت، لم تغلق إلى اليوم. والمسألة التي تثير انتباهنا، في هذا السياق، هو أن هذه الإشكالية ليست نتيجة عوامل معرفية وفلسفية بحتة، بل أن العوامل الحضارية والتاريخية قد لعبت دورا هاما في تحديد المواقف العلمية، أي هناك تأثير لقوى غير علمية وغير تاريخية في تحديد المواقف من هذه المشكلة الفكرية والتاريخية معا. والحق أن هذه القوى غير العلمية، كانت حاضرة عند الإغريق في عصر الدولة المدينة والانتصار على الفرس في معركة سلاميس، كما أنها حاضرة اليوم، في سياق السيطرة الغربية الحضارية على الشرق والعالم ككل. لذا فإن مشكلة أصل الفلسفة الإغريقية لا تطرح على المستوى العلمي الخالص، بل أن العوامل العسكرية والاقتصادية والحضارية عامة، تتدخل في أغلبية المشكلة. بمعنى أن الوضعية الحضارية تتدخل في تحديد التاريخ السابق على هذه الوضعية بالذات، فالقوي لا يمكن أن يعترف بأنه نقل وأخذ من الضعيف، والضعيف بدوره، يتغنى بقوته التاريخية المتخيلة. إن مشكلة أصل الفلسفة الإغريقية تدخل في نطاق أوسع منها، وهي مشكلة العلاقات الحضارية وصراع الثقافات والمركزية الإثنو- فكرية. وعندما نتحدث عن المركزية، فلا يمكن أن نستثني ثقافة عن أخرى، إذ أن المنطقة المظلمة لأي حضارة هي اعتقادها بالنقاء الحضاري الخاص. ففي حين أن الكل يروج تأثيره الحضاري على الغير، بخاصة الجيران جغرافيا، فإن البعض فقط من يعترف بنقله العلمية والفلسفية والدينية. ومشكلة المركزية شبيهة بنمو كرة الثلج، تبدأ صغيرة بين الأحياء والمدن والجهات، لتنتقل وتشمل الثقافات والقارات والأنواع أيضا. ونحن نسمع اليوم بالاحتجاج على مركزية النوع الإنساني على بقية الأنواع الحيوانية والنباتية الأخرى.<sup>1</sup> وهنا نرى تدرج المركزية بين أعراق النوع الإنساني لتتسع إلى مركزية الإنسان في النظام الحيوي ككل. لذا فكل من يهتم غيره بالمركزية ويستثني نفسه، فقد وقع في مركزية لا شعورية، في هذا الشأن يقول أحد أحسن من درس المركزية الإسلامية، عبد الله إبراهيم: "كما نظر أرسطو إلى اليونان

<sup>1</sup> دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 251.



باعتبارها مركز العالم، نظر المسعودي إلى العراق باعتبارها قلب العالم".<sup>1</sup> لذا فلا يمكن أن نستثني أحدا من مركزيته، لأنها طبيعة متأصلة في كل الحيوانات العاقلة وغير العاقلة. إن المركزية بمثابة كوجيتو الجسد الحي. فحتى البروفيسور امرتيا صن، والذي نال جائزة نوبل العالمية، لم يستطع التحرر من مركزيته الهندية من خلال اثبات بدايات الطباعة والنظام العشري في الهند.<sup>2</sup> والملاحظ أن هذه المركزية لم تستبعد الغرب فحسب، بل استبعدت الهويات الشرقية أيضا، حيث تم إهمالها مثل الصين ومصر والميزوبوطامي... الخ. الشرق يتحد بقوة عندما يتعلق الأمر بخصم عريق مثل الغرب، لكن الهويات المُشكلة له تتقاتل فيها بينها دون هوادة عندما يتعلق الأمر بتحديد المركزية الشرقية !

يتحول تأريخ أصول الفلسفة اليونانية إلى ورقة صراع بين العقلانية الشرقية والعقلانية الغربية. لذا نجد مثلا أحد الأستاذة المصريين الذي يدرس حتى اليوم في جامعة القاهرة، يكتب عدة أجزاء تحت عنوان "تأريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي".<sup>3</sup> والأكيد أن غرضه هو إظهار مدى النقول الهائلة التي نقلها الإغريق من الشرق. لكن بالنسبة لنا، فإن مفهوم الشرق ذاته يطرح مشكلا عويصا بين ممثلي العقلانية الشرقية ذاتها. لذا استعملنا في بداية الفقرة عبارة "أصول الفلسفة اليونانية" بدل الأصل بالمفرد. لأن أصحاب العقل الشرقي غير متجانسين، بل أن العقل الشرقي كماهية غير متجانس، أي أن هناك عقول شرقية متعددة. وعندما يتعلق الأمر بمسألة ما هي الحضارة الشرقية التي استمد منها الإغريق معارفهم الأولية، سنلاحظ خصومة كبيرة بين ممثلي الحضارة الشرقية، فالعقل المصري يرى أنه الأجدر والأقدم، والعقل الهندي لا يرضى بالتخلي عن حقوقه الرمزية في تصدير حكمته إلى بعض المدارس الإغريقية، كما أن الحضارة الصينية تجد ما يتطابق مع هذه الفلسفة. ولعل الأفارقة في ليبيا أيضا يتحدثون عن أثر بعض المدارس الأخلاقية على الفلسفة في أثينا... الخ. لذا سرعان ما يتحول الاتحاد الحضاري الشرقي إلى حلبة للحزازات وخطف رأس المال الرمزي الشرقي فيما يمكن أن نسميه بالحكمة الشرقية القديمة، كل لصالح مركزيته المخصوصة. وحتى المنظور الغربي، الذي قد نجده في محاولات بعض الألمان، مثل كارل ياسبرز، الذي خط مشروع "تأريخ الفلسفة بمنظور عالمي" من خلال اعتقاده بأن "الفلسفة العالمية لن تصبح حقيقة إلا بالانفتاح على الكل".<sup>4</sup> إلا أنه في النهاية لم يستطع توزيع الحقوق التاريخية على أهلها، وفي تقديرنا أنه لم يحدث أن تم ذلك، ولو عند أكبر الفلاسفة انفتاحا وسعة. لأن مؤرخ الفلسفة ينطلق من تاريخ محدود موجه مقارنة بما يمكن أن نسميه التاريخ الخام للفلسفة. لا يمكن للمؤرخ أن يقبض على التاريخ وهو داخل تاريخ محدد، ولا يمكن أن يصف الحقيقة، وهو محدود القدرات والأهداف، بل أنه مُوجه من حيث لا يدري، من قوى غير علمية وغير تاريخية.

<sup>1</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية - صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001، ص 52-53.

<sup>2</sup> أمارتيا صن: الهوية والعنف - وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص 67.

<sup>3</sup> مصطفى النشار: تأريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على سقراط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة، 1994.

<sup>4</sup> كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 86.

نحن إذن أمام تأريخ إيديولوجي للفلسفة اليونانية، وحتى من حاول الخروج من هذه المنظورات الضيقة، فإنه لا محالة، يقع في ضرب من التلفيق والسطيحة التي تستهدف إرضاء الجميع. والمشكلة هنا أعمق من المشكلة الأولى المتحيزة لصالح الشرق أو الغرب. لأن الموقف الوسطي لا يعدو أن يكون محاولة مصالحة، وهذا ما يجعل المؤرخ يتجاوز الحقائق التاريخية لصالح هدف غير علمي وغير تاريخي وهو الاعتراف. إن الاعتراف مسألة سياسية ومسألة تعايش حضاري وليست مسألة علمية تاريخية خالصة. لذا نجد في بعض الأحيان أن التلفيق السطحي أخطر من تأثير القوى غير العلمية، لأنه يوزع الحقوق والإسهامات الحضارية دون دراية ودون استحقاق موثوق.

مع العلم أن اصطفاة مؤرخي الفلسفة مع هذا التيار أو ذاك، لا يخضع دوماً إلى الانتماء الحضاري. فقد يكون المؤرخ شرقياً لكنه يرفع الأصالة عن الشرق، وقد يكون الفيلسوف غربياً فيضفي الأصالة على الشرق. ومحاولة تسامي هؤلاء المؤرخين، مثل " عبد الرحمن بدوي" في الحالة الشرقية والذي تبرا من أي افتراض لبداية الفلسفة من الشرق،<sup>1</sup> ومثل "برنال" الذي جعل السواد الإفريقي قد شكل الفكر الإغريقي، وهو الذي قال بصراحة أن "العنوان الفرعي لأثينا السوداء: "تلفيق بلاد اليونان" هو رد على النموذج الآري المتطرف بإحياء النموذج القديم لهيرودوتس.<sup>2</sup> هذا التسامي على الانتماءات الحضارية يطرح مشكلة لا تقل خطراً عن التعصب للثقافة التي ينتمي إليها المفكر. فالتمركز بطرح مشكلة لا تختلف عن المشكلة التي تطرحها ظاهرة التسامي على التمركز.

نحن على يقين بأن سؤال الأصول أصعب الأسئلة التي جابهت الفكر الفلسفي منذ القديم، بل أن أهم مواضيع الفلسفة كانت الكشف عن المبادئ الأولى للظواهر، أي أصولها. والظاهرة التي نحن بصدد بحثها هي إشكالية نشأة الفلسفة الإغريقية. وهي إشكالية لأنها تتفرع لعدة أسئلة جزئية يشكل استجماعها في إشكالية حقيقة يصعب الجزم فيها نظراً لتداخل عدة تخصصات مثل التاريخ والأركيولوجيا وتاريخ الأديان والإيديولوجية وعلوم التأويل والفيلولوجيا والعلم والفلسفة وعلم الاجتماع... الخ. ويمكن صوغها على الطريقة التالي: هل البحث عن أصول الفلسفة الإغريقية يعتبر بحث علمي تاريخي أم بحث حضاري راهني؟ أما الأسئلة المطروحة أساساً فهي:

- هل نشأت الفلسفة الإغريقية نشأة مستقلة عن بقية الحضارات السابقة عليها تاريخياً؟ أم أن هناك أثر للحضارات الشرقية في تشكل هذا الفكر الفلسفي؟
- كيف نبرر ظهور نظرية العبقورية الإغريقية؟ سؤال يتجاوز صدقية هذه النظرية إلى البحث عن سبب ظهورها بالذات. لأن الكشف عن الخلفية الذهنية لظهور المواقف الغربية كفيل يفهمه دون اقضاء. لذا فنحن نعتقد أن هناك عوامل جعلت بعض المؤرخين الغربيين يتعصبون للأصل الغربي، وإذا استطعنا كشفها، سنكون أكثر سعة من ضيق بعضهم. لأن الحق يقال،

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات ودار القيم، الكويت- بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 11.

<sup>2</sup> مارتين برنال: أثينا السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 54.

أن عمق وسعة بعض الفلاسفة لا يعفيهم من الوقوع في منطقة ظل تجعلهم أكثر ضيقاً من بعض الدارسين غير المتخصصين حتى.

- ما هي أهم المواقف التي شكلت المبحث التاريخي والفلسفي المعروف بإشكالية نشأة الفلسفة الإغريقية ؟
- هل يمكن أن تتدخل الوضعية الحضارية الحالية في بلورة هذه الإشكالية ؟ نمثل إلى تصديق هذه الفرضية على أساس أن القوة الحضارية الحاضرة تشكل المنظور إلى التاريخ البعيد. فحسب فوكو وآخرون ليس الماضي هو الذي يحدد الحاضر فقط، بل أن الحاضر هو الذي يحدد الماضي، أي وضعية الثقافة في الحاضر هي التي تعطي قيمة لتراثها بالإيجاب أو بالسلب.
- ما هو الرأي السليم تاريخياً لفك خيوط هذه الإشكالية التي أصبحت حادة بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ؟ يظهر لنا، من بين العشرات من الدراسات حول هذه المشكلة، أن كتاب "مارتن برنال" (Martin Bernal) (1937/2013)، بعنوان "أثينا السوداء"، من أهم الدراسات التي استطاعت استيعاب المشكلة، على أساس أنه حاول تفهم وتحليل كل النماذج التي تشكلت حول مشكلة الأصل. لذا سنعمل على هدي هذا الكتاب الموسوعي، لكن من خلال تجاوزه ومقارنته مع بقية الدراسات الجادة في هذا المجال.
- بالنسبة للبروفيسور "جورج سارتون"، والذي بحث في أصول العلم العالمي، فإنه يطرح سؤال كان قد طرحه مؤرخ فلسفة مرموق وهو جون بيرنيت، قائلاً: "سؤال المرحوم جون بيرنيت (1928/1863) john Burnet في كتابه Greek philosophy (ج 1 من طاليس إلى أفلاطون): إذا كان اليونانيون مدينين لأسلافهم الشرقيين هذا الدين الكبير، فكيف لم يكن تقدم اليونانيين أسرع مما كان ؟ (...). الإجابة عنه بقدر المستطاع أن اليونانيين لم يتلقوا مباشرة أحسن تراث، وإنما تلقوا شذرات فقط".<sup>1</sup> إن هذه الملاحظة تعلمنا النظرة الحذرة، إذ أن الأخذ لا يعني أخذ كل شيء، والإبداع لا يدل على الانطلاق من العدم المعرفي. ثم أنه بصدد دراسة موسوعة "سارتون" (سنة أجزاء ممتعة ودقيقة) يجب أن نميز بين تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة. ونحن هنا بصدد مباحثة أصول الفلسفة. وعلى الرغم من أن القدماء لم يبلغوا مرتبة الفصل الواضح بين الفلسفي والعلمي، فمن الواجب التأكيد بأن مسار تاريخ العلم لا يتطابق مع مسار تاريخ الفلسفة، ولعل مثال أفلاطون أحسن توضيح لذلك، فهو يمثل قمة النمو الفلسفي لكنه، بالمقابل يمثل، حضيض النمو العلمي. فقد كبحه من خلال عدم الاهتمام به مثلما فعل سقراط عندما رفض العلم الطبيعي لصالح معرفة الإنسان. وعندما يعترف أرسطو بأن العلم الرياضي قد ابتدأ مع الكهنة المصريين نظراً لتفرغهم،<sup>2</sup> فهذا لا يدل على أنهم امتلكوا فلسفة قبل الإغريق. إذ هناك

<sup>1</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 1 الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة لفيق من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976، ص 273.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy Saint - Hilaire, POKET - Brodard et Taupin, 1991, § 981 b, p 42.

توازي بين النمو الفلسفي والنمو العلمي. ونقل الإغريق علم الشرق، لا يعني اطلاقا نقلهم فلسفة الشرق. فليس هناك تلازم بين النقلين.

### أولاً- النموذج القديم: أو نظرية الأصول الشرقية.

عندما نستعمل كلمة النموذج فمن أجل الإشارة إلى التصميم المصغر والمبسط لحقيقة أكثر تعقيدا وتفصيلا. لذا فإن لكل نموذج حدوده التي لا يستطيع تجاوزها. ولا داعي لتفصيل القيمة الإجرائية لمفهوم النموذج كما حددها توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية 1962، إذ كشف أن كل نظرية علمية تسير وفق نموذج أعلى من ذلك العلم ذاته، بمعنى أن هناك قوى غير علمية تسير العلم، مثلما أن هناك قوى غير تاريخية تشكل المنظور إلى التاريخ.

من المسائل الثابتة تاريخيا هو وجود حضارات شرقية أسبق من الإغريق، استطاعت أن تؤسس ثقافات علمية متناسقة ومنسجمة ولها منظور كلي للوجود. وعلى الرغم من أن هذه الحضارات الشرقية لم تبتكر لفظة "فلسفة" إلا أنها مارست تفكيرا يدل على النظر المجرد من كل منفعة. ومعلوم أن النصوص الإغريقية قد ربطت الفلسفة بالتفكير العقلي الذي يستهدف الحقيقة لذاتها لا المصلحة. فقد فصل كل من أفلاطون وأرسطو في أكثر من موضع مسألة نزاهة الحكمة عن أي منفعة أو مصلحة فردية كانت أو جماعية. لأن طلب المصلحة يؤثر على حرية العقل في التحرك والاستدلال والتأسيس النظري. ومن هذه الثوابت التاريخية، أسس العديد من المؤرخين والفلاسفة موقفهم القائل بأن أصل أصول الفكر الإغريقي، مضمونا وبنويوا، هو العديد من حضارات الشرق القديم، الأدنى والأقصى، إلى جانب الحضارة المصرية التي تقاسمت مع الإغريق المعتقدات والأفكار والعلوم أكثر مما نعتقد. وربما أن شهادة الإغريق ذاتهم أحسن دليل على ذلك.

والملاحظ أن هذا الموقف مؤسس على أن فرضية اللاحق يأخذ من السابق بالضرورة، وأسبقية الحضارات الشرقية على الإغريق كان كفيلا بإثبات نقلهم من الشرق. لكن يجب الانتباه إلى أن الأسبقية الزمنية أو التاريخية ليس بالدليل الذي لا يأتيه الشك، بل قد يكون دليلا لإثبات عكس الأطروحة. لأن بعض أنصار الأصل الشرقي للفلسفة، يتمسكون بالفكر الجوهري، الذي ينظر إلى الأفكار بالطريقة الجوهريانية، وهي التي شرحها باشلار، من خلال أمثلة الاعتقاد بأن العلم ظهر دفعة واحدة، وأن الدين اكتمل مباشرة وأن الفلسفة مستقلة عن بقية أنماط الفكر. في حين أن الحقيقة عكس ذلك تماما. ومثلما أن هذه الملاحظة تصلح على أنصار المنظور الشرقي، فهي أيضا توجه لأنصار المنظور الغربي. فليس القديم بالضرورة أصيل وليس الجديد مقلد أو هجين حتما. فالكفر الشرقي، ونظرا لقدمته يعتقد بأنه الراشد والأصيل، والفكر الغربي نظرا لحدثه وعقلانيته يعتقد بأنه الأقوى والأكثر فطنة. بل الأكثر من ذلك، فإن أنصار الفكر الغربي يعتقدون بطفولة الفكر الشرقي، وهذا على عكس ملاحظة الكهنة المصريين الذين تحاوروا مع صولون. "فليست علاقة الشرق بالغرب كما بين الولد الراشد، علاقة الجهل بالمعرفة، اللا فلسفة بالفلسفة، إنها أدق من ذلك بكثير (...). لا تصنع وحدة ذهن الإنساني بجمع بسيط وائتثار "اللا فلسفة" بأوامر الفلسفة الحقيقية"<sup>1</sup>. لقد وقع النموذج القديم، في

<sup>1</sup> موريس ميرلو بونتي: تقرّظ الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1983، ص

معالجته لمشكلة أصل الفلسفة في المعايير التي رسمها الإغريق للفلسفة، مما جعلهم يفعلون ويعتقدون أن ما أنجزته الحضارات الشرقية ليست فلسفة إنما هي فكر ديني أو أسطوري أو خرافي حتى. في حين أن تحديد الفاصل بين الفلسفة وغير الفلسفة ليس إلا تحديدا محليا تابعا لثقافة ما. ليست معايير التفلسف عالمية فوق الثقافات والسياسات، بل هي محلية تم عولمتها لأسباب معروفة.

إن تاصيل المعرفة بالنظر إلى القدامة يطرح أكثر من مشكلة، فلو أننا، في المنظور الشرقي، نعزز أطروحة تبعية الإغريق للحضارات السابقة. فإن هذا يجعلنا نبحث أيضا عن الحضارات القديمة على مصر وبلاد الرافدين (الميزوبوطامي). وكون أن أقدم ما نملكه من مصادر يعود إلى الحضارتين، لا يسمح لنا بالتأكيد على أنها الأصل والأقدم، فهذا الحكم مؤقت وقد ينهار في أي لحظة، بخاصة مع تقدم البحوث التاريخية والأنثروبولوجية. لذا يقول الأنثروبولوجي الطبيعي الأمريكي "وليام هاولز" أن "اليونان وروما تميلان الى اعتبار مصر هي أم الحضارة، ولكن أشك في أن مصر ذاتها كانت تعتمد على مصادر أقدم تشترك في ذلك مع سومر".<sup>1</sup> وعدم التوصل إلى مصادر الحضارة المصرية والسومرية لا يسمح لنا بغلق البحث نهائيا على أنهما مصدر كل علم وتأمل.

ابتدئنا بصعوبات النموذج القديم، أو ما يمكن أن نسميه نظرية الأصل الشرقي للفلسفة، لكي لا نقع في ايدولوجية الأصول الشرقية. ولكي نترك دوما هامش للنقد والتشكك. هامش عدم الاطمئنان السلبي لاحتواء حضارات الشرق على كل شيء. وبالمقابل، ليس من أجل تقوية المنظور الغربي، بل من أجل التسامح مع الحضارات الأكثر حداثة وترك لها النصيب الكاف للإبداع. إن التأكيد الدوغماتيقي على الأصول الشرقية للفلسفة، يجعل يونان وكأنها نافلة حضارية لم تفعل أي شيء ! إن الوقوع في المركزية الغربية لا يختلف في شيء عن الوقوع في المركزية الشرقية، وفي الشرق ذاته هناك العديد من المركزيات المتصارعة. يقول جاك غودي Jack Goody (2015/1919)، على الرغم من أنه هدم المركزية الغربية وكشف زيف الكثير من ادعاءاتها، في معرض قبوله بفرضيات الأطروحة الشرقية المغالية: "إذا كانت أوروبا لم ت اخترع الحب، أو الديموقراطية، أو الحرية، أو السوق الرأسمالية، مثلما سوف أجادل، فهي كذلك لم ت اخترع المركزية العرقية الأثنية كذلك".<sup>2</sup> أي أن الشرق ليس مصدرا للخير الحضارية فقط، بل أنه لا يقل مركزية وعرقية من باقي الأجناس اللاحقة. إن المركزية ظاهرة أنثروبولوجية لا يمكن اسقاطها عن أي من الحضارات البشرية.

تقوم أصول النموذج القديم، وتسميته دالة على ذلك، على نصوص اغريقية قديمة تعترف بالحضارة الشرقية. فلم يكن المؤرخين اليونان في القديم متعصبين للنزعة الإغريقية، بل أنهم تعاملوا بكل موضوعية مع باقي الحضارات دون تقزيم ولا تجريح مثلما سنجده لاحقا. إذ أن "هيرودوت وثوسديدس [كانا] مشككين في المركزية العرقية لليونان القديمة والإعجاب الأثيني بالذات".<sup>3</sup> والحق أن الاعتراف بقوة الثقافة المغايرة نجده في تراث أقدم من هاذان المؤرخان الإغريقيان. فقد كان هوميروس، وعلى الرغم من أنه يوناني،

<sup>1</sup> وليام هاولز: ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 461.

<sup>2</sup> جاك غودي: سرقة التاريخ، ترجمة محمد محمود التوبة، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2010، ص 21.

<sup>3</sup> جون دوكر: أصول العنف - الدين، والتاريخ، والإبادة، ترجمة علي مزهر، جامعة الكوفة ودار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 162.

يشيد بخصال وقيمة العدو الطروادي، بل أنه كان يضع هيكتور (الطروادي) في منزلة أخيل (الإغريقي)، وبريام (الطروادي) في نفس منزلة أجاممون قائد الجيوش الإغريقية)... الخ. وهذا يدل على عدم تشكل المركزية الإغريقية، على الأقل في مستوى الكتابات التاريخية. ولم تتم القسمة المقيّنة بين الشرق والغرب بالصورة التي نعرفها اليوم. فليس كل ما هو سلبي خافق للشرق وليس كل ما هو ايجابي ناجح للغرب. لذا نجد سن Amartya Sen يقول في كتابه *the Idea of Justice, 2009* بأن "الانقسامات بين مؤيدو ومعارضو الحرية، ليست جغرافية في المقام الأول. ليس الأمر كما لو أن القيم الآسيوية، كانت كلها مناصرة لفردية الحكم، ومتشككة في أهمية الحرية، بينما القيم الأوروبية التقليدية كلها مناصرة للحرية ومناوئة لفردية الحكم (...). يُزعم أن القيم الآسيوية تعطي الأولوية للانضباط على الحرية. ليس ثمة أساس تجريبي يعتد به لتقسيم أفكار بهذه الطريقة. مثلاً أرسطو وأوغسطين مناوئون للحرية"<sup>1</sup>. ونحن يمكن أن نضيف العديد من الغربيين المناوئون للحرية التي هي شرط الإبداع العلمي والفلسفي، مثل هوبز وميكافيلي... الخ.

ولئن كان البعض يتحدث عن الأصل السياسي للفلسفة اليونانية، كما سنحلل ذلك في المحاضرة الثالثة، من خلال الربط بين الديمقراطية التي تولدت في الدولة المدينة وظهور الفلسفة. فإن جعل نظام البوليس (الدولة المدينة) خاصية إغريقية بحثة فيه إعادة نظر. "فغالبا ما ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها جوهرها فكرة غربية، غريبة على العالم غير الغربي (...). بعض المدن المعاصرة في آسيا (في إيران وبلخ والهند) ضمت عناصر من الديمقراطية في الحكم بالمجالس البلدية في القرون التالية لازدهار الديمقراطية الأثينية"<sup>2</sup>. لذا فليس من الصواب ربط الشرق بالحكم المطلق مثلما روج هيجل لذلك. ومن المعلوم أن الديمقراطية الإغريقية، خاصة الأثينية، لم تكن بالصورة المثالية التي نتصورها، وهيجل وغيره عارفون بذلك. إن أن الشعب لا يشمل الجميع، بل الطبقة الأكثر قوة بالملكية والعبودية. لذا فإن ظهور الفلسفة والعلم والفن عند الإغريق قد ارتبط بأكتاف العبيد، الذين وفروا الجو المناسب للطبقة العليا للبحث النظري الخالص<sup>3</sup>. فالعبودية نظام قديم لم يستثن لا الشرق ولا الغرب. وقد قال الحكماء القدامى بأن الفراغ هو أم الفلسفة، وبهذا المبدأ فإن رجال الدين في العالم الشرقي (نساك الهند، المجوس الفارسيين، كهنة الكلدانيين، وكهنة مصر) هم أول الفلاسفة<sup>4</sup>. وبالنسبة لهوبز مثلاً فلا فرق بين التفلسف الشرقي والتفلسف الإغريقي ما دام هناك وقت فراغ للتفكير في مسائل نظرية لا ترتبط بالمنفعة اليومية الزائلة.

يمكن أن نجد العديد من نصوص هيروdot، والتي تؤكد المصادر الشرقية الإفريقية للأبجدية الإغريقية والعديد من الديانات المختلفة التي استوحتها من المصريين والليبيين. كما أن مسقط رأس الفلسفة، وهي جزيرة أيونيا، لم تكن جزيرة منغلقة على نفسها، بل هي المدينة المفتوحة على أكثر الأجناس اختلافاً عن الإغريق الخالص. "قلو نظرنا بمعيار العرق سنلاحظ أن أيونيا المهدي الأول

<sup>1</sup> أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 333.

<sup>2</sup> أمارتيا سن: الهوية والعنف - وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص 62-64.

<sup>3</sup> جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، 2011، ص 401.

<sup>4</sup> توماس هوبز: اللفيانان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة ودار الفارابي، أبو ظبي- بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 632.

لنشأة الفلسفة اليونانية لم تكن منطقة صفاء عرقي، بل منطقة اختلاط. يقول هيرودوت: امتزج في أيونيا ما لا يقل عن عشرة أعراق<sup>1</sup>. ومن المعلوم أن موقع أيونيا المحاذي لآسيا الوسطى له من الدلالة ما يجعل العديد يؤكد الأثر الفارسي والشرقي بالعموم على نشأة الأفكار وامتزاجها. وبالنسبة لجان بوفريه، الذي حاور هيدجر في الفلسفة الإغريقية، فإن البلد الذي ظهرت فيه الفلسفة ومهداها، هو على ضفاف أيونيا Ionie وكل إيطاليا، قبل أن تنتقل إلى العالم اليوناني وتسكن في اتিকা Attique (المقاطعة الشرقية من شمال اليونان أين تقع أثينا) التي لم تُستقبل فيها جيدا، وظهر ذلك في عملية نفي وإبعاد أناكساغوراس من أثينا رغم صداقته مع براكليس. وبعد مدة من الزمن موت سقراط الذي اتهم بإفساد الشباب والفكر بالآلهة. هذا يعني أن الأثينيين لا يحبون الفلسفة<sup>2</sup>. على عكس ما راج عند بعض الألمان عندما اعتبروا أثينا جمهورية للعابرة. إن ميلاد الفلسفة في آسيا الصغرى، وتواصل المدارس الكبرى، على شاكله المظية والفيثاغورية والهيراقليطية (نذكر أن فيثاغورس ارتحل إلى كروتونيا إيطاليا فقط، ولم يولد هناك)<sup>3</sup>، هناك في ساموس وأفازيا ومليتوس، يدل على مساهمة الفضاء الشرقي في بلورة الفكر الفلسفي. وقد لاحظ كل مؤرخي القدامة أن معظم الحكماء السبعة من آسيا الصغرى<sup>4</sup> ولهذه الملاحظة دلالاتها في سياق تأكيد أثر المجتمعات المفتوحة على إنتاج الحضارة. فانفتاح المدن اليونانية على الشرق أتاح لها إنتاج ما انتجوه من حكمة وعلم وثقافة.

الطريقة التي اتبعتها مارتن برنال لإثبات صدقية النموذج القديم، هي الطريقة الفيلولوجية القائمة على البحث عن أصل التسميات الإغريقية في اللغات الشرقية، وقد توصل إلى أن أسماء الآلهة والأماكن والوديان والمدن... الخ المتداولة في اليونان تم نقلها من السامية والفينيقية... الخ. فاسم أوروبا Europa مشتق من Erb وهي كلمة في الأوغاريتية السامية الغربية المحلية، الذي يعني الغرب<sup>5</sup>. وبالفعل، فإن أوروبا تقع غرب آسيا. وحتى بعض الاصطلاحات الفلسفية، يضيف برنال، مأخوذة من اللغة المصرية القديمة، فمثلا كلمة نووس اليونانية جاءت من الكلمة المصرية نوو nw بمعنى يرى أو ينظر<sup>6</sup>. ونحن نعلم أن الأغلبية من الكلمات

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 161.

<sup>2</sup> Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger- philosophie grecque, les éditions de minuit, Paris, 1987, P 36.

<sup>3</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p 10.

<sup>4</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 1 الأصول الشرقية واليونانية، مرجع سابق، ص 359.

<sup>5</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الثاني - المجلد الثاني: النهاية البطولية لعصر بطولي، ترجمة عادل محمد سليم وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص ص 360-690. يذكر القصة التالية: الأسطورة تقول: كانت يوروبا (أخت كادموس) تلهو على شاطئ مملكة والدها أجينور Agenor في صور (في لبنان حاليا). وهناك رآها الإله زيوس، الذي أقنعها أن تعطي ظهره، بعد أن تحول إلى هيئة ثور، عندئذ حملها بعيدا إلى كريت ثم إلى الغرب. وحاول إخوة يوروبا أن يقتفي أثرها ولكن دون جدوى.

<sup>6</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تفهيم بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 659.

الغريبة الدالة على العمليات العقلية مستنبطة من الحسيات مثل كلمة فهم *entendement* التي ترتبط بالسمع مثلا. وحتى في اللغة العربية، فإن النظر (وهو في أصله حسي/ بصري) يدل على التفكير المجرد، ومنه أتت كلمة المناظرة أي الاشتراك في النظر. وقد استثمر برنال الشكوك التي أبداه أفلطون في محاوره كراتيليوس بشأن غرابة كلمة صوفيا (حكمة) عن السياقات اللسانية الإغريقية المألوفة.<sup>1</sup> يقول: "كلمة صوفيا من أصل مصري SB3 بمعنى يعلم - تعليم. وإذا عرفنا أن الحرف المصري القديم بي B يقلب أحيانا في اليونانية ليصبح ف ph لأدركنا أن الأصل اللغوي للكلمة اليونانية يتطابق تماما مع التراث القديم الذي يرى أن *sophia* وافدة من مصر".<sup>2</sup> ويسوق لنا برنال العشرات من الأدلة اللغوية التي ترجع التسميات الإغريقية إلى أصول سامية، مثل الكلمة الإغريقية *qudos* التي تعني المجد الإلهي، حيث أن جذرها السامي *qds* يعني المقدس. وحتى كلمة كوسموس التي لها النقل الفلسفي والطبيعي مثل كلمة النوس أعلاه، فإن جذرها الإغريقي *kosm* حيث تم اشتقاق الـ *cosmos* التي تدل على التوزيع والترتيب والتنظيم، متطابقة مع الحذر السامي *qsm* الذي يعني أيضا يقسم وينظم ويقرر.<sup>3</sup> والفرضية الألسنية الثابتة تقول بأن تطابق كلمتين لهما نفس البنية النحوية ونفس المعنى يدل على الانتقال اللغوي من هذا السياق إلى ذلك. بالنسبة لأسماء المدن والجزر، فقد استشهد برنال بالعديد من الأمثلة من عند الكتاب الإغريق ذاتهم. إذ يقول باروزانياس وهو رحالة وجغرافي إغريقي عاش في القرن الثاني قبل الميلاد أن "اسم مدينة ميغارا *Megara* يعني الكهف أو الغرفة تحت الأرض. وفي هذا الصدد فإن كلمة سامية غربية بهذا المعنى ذاته تظهر في اسم المكان الأوجاريتي "مغرت" *Mgirt* والاسم الذي ورد في الكتاب المقدس "مئارة" *Mearah*".<sup>4</sup> وربما أن برنال لا يعلم بأن "مغارة" في العربية تدل على نفس المعنى. أما أسماء الآلهة الإغريقية، فقد تكفل هيرودوت بتأكيد علاقتها بالأسماء المصرية عندما قال بأن الإغريق تلقفت من مصر كل الأسماء المقدسة *les noms de divinités*.<sup>5</sup>

الحجة الأخرى التي اعتمدها أصحاب الأصل الشرقي للفلسفة، هي السيرة العلمية لكبار الفلاسفة الإغريق. حيث أنها تكشف عن زيارات للبدان الآسيوية والإفريقية، مما يقوي فرضية نقلهم لمعاف الشرق إلى بلاد اليونان. ولو أننا نشعر بضرورة التفرقة بين الزيارة القصيرة والزيارة الطويلة التي قد تساهم في تكوين الفيلسوف، إلا أن أنصار النموذج القديم لا تهمهم هذه التفرقة. لذا نقول بأن الزيارة القصيرة قد لا تكون دليلا على التأثير بالروح الفكري الشرقي، كما أن سن الزيارة بالنسبة للفيلسوف يلعب دورا في ذلك، فالزيارة في مرحلة الشباب والتي تدوم عدة سنوات، قد تكون فعالة في إثبات التأثير، أو الزيارة في القصيرة في الشيخوخة، فهي فرضية ضعيفة لإثبات النقل.

<sup>1</sup> Platon: Cratyle, traduit E. Champry, édition Flammarion, Paris, 1967, § 411d-412 e, p 433.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 41.

<sup>3</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، مرجع سابق، ص 152.

<sup>4</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، مرجع سابق، ص 140.

<sup>5</sup> Hérodote: L'Enquête- livres 1 à 4, traduit par Andrée Barguet, édition Gallimard, Paris, 1964, livre II, § 50, p 186.



استعمل هذه الحجة مناصري الديانة اليهودية، وافترضوا أن كل الفلسفة الإغريقية منقولة من الكتاب المقدس العبري. وقد أورد يوسيفوس الأورشليمي هذا القول في كتابه التاريخي، لكنه قول لم يتأسس على تفاصيل مقنعة، بل كرر قولاً خطابياً لا أكثر في سياق دفاعه عن اليهود ضد الأعرافة الذين اختالوا في مركزيتهم ضد الشعوب الأخرى.<sup>1</sup> أول فيلسوف اتهم بنقل العقائد التوحيدية من اليهود هو أفلاطون. "فالشكوك التي سوف تتناقل رحداً طويلاً على الفيلسوف العظيم أفلاطون: ترى كيف يكون وثني قد استطاع أن يجد بذاته وحسب عقيدة سامية بهذا المقدار؟ أليس من المحتمل أنه استقاها من النبي موسى؟"<sup>2</sup> فروحانية أفلاطون لا تفهم في السياقات الإغريقية الوثنية التي تجسم الآلهة وتصفها بالصفات الأنثروبومورفية المهينة. وتحقيق نقلة بهذا الحجم يفترض تدخل عقائد غير إغريقية. وفي نهاية العصر الأسكندري، ظهرت وجهة النظر القائلة بأن الفلسفة الإغريقية هي ترجمة للديانة الموسوية، وقال نيميونيوس (ق 2 م) بأن أفلاطون هو موسى تحدث بالإغريقية.<sup>3</sup> لكننا نعتقد بأن مثل هذه الملاحظة يمكن أن تفهم بالنظر إلى الأجداد المفهوميين لأفلاطون، فمن المعلوم بأنه سار في خط التوجه الإلياتي ضداً على هيراقليطس، والدرس التوحيدي/النتزيهي الذي قدمه الشاعر كزنيوفان كفيل بفهم الأصول الأفلاطونية للمثالية الدينية. وسنفضل هذا في المحاضرة المخصصة لدراسة مشكلات المدرسة الإلياتية. وإلى جانب الفصل الذي خصصه المؤرخ "يوسيفوس بن كزبون" تحت عنوان "ذكر ما أمر به بطليموس الملك اليوناني من نقل كتب الشريعة والأنبياء من العبراني إلى اليوناني ليفهم ذلك قومه بلغتهم"، نجد أيضاً موقف فيلوس الإسكندري الذي طور أطروحة نسخ الإغريق لكتب العهد القديم. ففي رأيه أن الفكر اليوناني هو تفسر مجازي لليهودية.<sup>4</sup> والظاهر أننا نجد تقاطعات لا يمكن اغفالها بين الفلاسفة الإغريق على شاكلة أفلاطون وبين مفاهيم الديانات المقدسة. هذا ما جعل بعض المسيحيين، يقولون القولة المشهورة بأن أفلاطون مهد أحسن تمهيد للمسيحية كعهد جديد،<sup>5</sup> أو أن المسيحية هي أفلاطونية الشعب كما كان نيتشه يكرر ذلك، وهذا التمهيد لا ينفصل عن التأثير اليهودية باعتبارها العهد القديم. كما يمكن ملاحظة اندهاش "أوغسطين من التماثل بين كوسمولوجيا الطيماوس والعهد القديم (التكوين). فافتراض أن أفلاطون قد سبق له أن اطلع على الكتابات اليهودية".<sup>6</sup> ولو أنه افتراض فقط، فهو مؤسس على واقعة زيارة أفلاطون لمصر، وهي الزيارة التي أثبتتها سير الفلاسفة. ونجد في مؤلف ديوجين اللائريسي، وإن كانت تعوزه الدقة والمصادقية، ذكر للاتصال بين الفلاسفة الإغريق والعالم الشرقي، على النحو التالي: حمل فيثاغورث معه ثلاثة كؤوس مصنوعة من الفضة، إلى مصر كهدية ليقدمها إلى كل كاهن على حدة (...). أتقن فيثاغورث تعلم لغة المصريين كما يخبرنا أنطيفون. وزار أيضاً بلاد الكلدانيين والمجوس magoi. كما ولج داخل المعابد المصرية،

<sup>1</sup> يوسيفوس اليهودي: تاريخ اليهود، اعداد الراهب القمص أنطونيوس الأنطوني، شركة الطباعة المصرية، 2006، 29.

<sup>2</sup> جورج مينوا: الكنيسة والعلم - تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، ترجمة موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص 55.

<sup>3</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 7.

<sup>4</sup> جورج مينوا: الكنيسة والعلم - تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 90.

<sup>5</sup> Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005, § 219-612, p 91.

<sup>6</sup> جورج مينوا: الكنيسة والعلم - تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 157.

وتعلم من كهنتها الأسرار المقدسة الخاصة بالآلهة التي كان محرما التفوه بها".<sup>1</sup> ما يهمننا من هذه الفقرة، على افتراض صدقها، هو مقدار النقول الفلسفية التي نقلها فيثاغورث من هؤلاء الشرقيين، فليس الزيارة دالة النقل بالضرورة.

طالما كان فيثاغورث الوساطة التي تصل أفلاطون بالشرق، على أساس أن أفلاطون قد تأثر كثيرا بتوجه فيثاغورث، الذي بدوره نقل ما يفترض أنه نقله من الشرق. وحسب اللائسي دائما فإن "أفلاطون قد أرسل مبلغ 100 مينا كي يشتري الكتب المشهورة لفيثاغورث".<sup>2</sup> وهناك من يتهم أفلاطون بالسرقة العلمية من فيثاغورث، وبعلاقة التعدي، يكون قد سرق هو ذاته من الشرق. "لقد كتب أفلاطون رسالة إلى ديون diôn يطلب منه فيها أن يشتري لحسابه المؤلفات الفيثاغورية التي كانت في حوزة فيلولاؤوس التلميذ الفيثاغوري".<sup>3</sup> وهذا ما يثبت صحة نظرية الهجين الأفلاطوني كما صاغها نيتشه، حيث أنه أثبت المصادر المختلفة لنظرية المثل.<sup>4</sup> وديوجين يتحدث عن المضمون الفيثاغوري لمحاورة طيماوس وهي المحاوراة الأساسية التي ترد فيها آراء الخلق ونشوء الكون وفقا للأشكال والأعداد... الخ. ويواصل ديوجين ذكر قائمة الفلاسفة الذين تفاعلوا مع الشرق، مثل تلميذ ديمقريطس على يد معلمين مجوس magoi أو كلدانيين chaldaioi في اللاهوت والفلك. كما أنه سافر إلى مصر وبلاد فارس Persis وخالط حكماء الهند العراة Gymnosogpistai.<sup>5</sup> لذا نجد من يدافع على أطروحة الأصول الهندية لفلسفة الذرة. بل هناك من تحدث عن الأصل الفينيقي للمذهب الذي.<sup>6</sup> كما نجد إشارة إلى التقاء بيرون المتشكك بالحكماء العراة وبالمجوس في الهند.<sup>7</sup> مما يعزز فرضية تأثره بهذه الأفكار التي تحمل تصورات حول الكون. لكن دائما ما نقول أن هذه اللقاءات المفترضة والسفريات العلمية لا تجعلنا نؤمن بأن هؤلاء الفلاسفة قد أخذوا نظريات كاملة وناجزة. فلو فعل الإغريق ذلك، حسب ملاحظة الفيلولوجي الإيكوسي جون برنيه، فلماذا لم تتطور فلسفتهم بصورة مفاجئة وتنتهي بسرعة. إن أهم شيء هو معرفة طبيعة التأثير الذي حدث بين الإغريق وغيرهم وليس مجرد تأكيد تأثر اللاحق بالسابق. نحن نتحدث فقط عن تأثر الحكمة الشرقية على العقل الإغريقي، لكننا لم نعرف تفاصيل هذا التأثير وطبيعته وكميته.<sup>8</sup> هناك نمو متعثر لفلسفة اليونان، وتشكل معقد لمذاهبهم وأفكارهم، في انسجام تام مع خصوصياتهم الفلسفية والسياسية والدينية، مما يدل على وجود مجهود مستمر وتعديل متواتر للفكر والنظر، وليس مجرد نقل ووضع وترجمة وتركيب لخبرات

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، كتاب 8، فقرة 2، 4، ص 10-11.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، كتاب 8، فقرة 15، ص 21-22.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، كتاب 8، فقرة 84، ص 87.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، فقرة 2، ص 43.

<sup>5</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، كتاب 9، فقرة 34-35، ص 135.

<sup>6</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان 2- القرن الخامس، ترجمة ليف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1970، ص 61.

<sup>7</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، كتاب 9، فقرة 61، ص 171.

<sup>8</sup> Jean Burnet: L'aurore de la philosophie Grecque, éditons Payot, Paris, 1919, 17.

الفكر الشرقي السابق والمعاصر لهم. ثم أن ابتداء الفلسفة الإغريقية بالمسائل الطبيعية لا اللاهوتية أو الدينية يدل على حدث جديد،<sup>1</sup> بمعزل عن المواضيع التي كانت سائدة في السياقات الأخرى.

وفي قضية مصادر فكر أفلاطون، وبغض النظر عن الأطروحة اليهودية، نجد من يؤصل "أقصوصة الكهف" في الثقافات الشرقية القاصية. يتحدث "محمد الحداد" وهو من الحدائين العرب الذين اهتموا بمشكلة النهضة العربية والمشكلة الدينية، عن "أمثلة الكهف الموجودة في التراث الصيني، على الرغم من عدم اطلاع أفلاطون ولا أرسطو عن هذا التقليد".<sup>2</sup> لكن يمكن أن نلاحظ نلاحظ مسألة في غاية الأهمية، وهي أن أسبقية فكرة ما، لا يدل على أنها هي الأصل لنفس الفكرة المشابهة لها لاحقاً. فقد نجد تطابق بعض الاكتشافات في أزمة مختلفة وأمكنة متباينة، على الرغم من عدم وجود أي علاقة بينهما. مما يمكن أن نسميه بالإبداعات العالمية المنفصلة التي لا يثبت فيها أي علاقة تأثير أو تأثر.

بالنسبة لبعض مؤرخي الفلسفة الألمان، أمثال Roth روث و Gladich غلاديش، فإن علاقة الفلسفة الإغريقية بالحضارة المصرية أمر موثوق في صدقيته.<sup>3</sup> وعلى الرغم من أن الفكر المصري كان فكراً دينياً في حقيقته، فإن الحقيقة الجديرة بالملاحظة هي أن تأثير المصريين على الإغريق كان من الناحية الدينية، وقد تكفل هيرودوت بإثبات تلك العلاقة القوية بين التسميات المقدسة المصرية والإغريقية، ولئن كنا نعلم بأن الفلسفة الإغريقية كانت مسبقة بالمرحلة الدينية، فإن تأثير المصريين في الإغريق، وفق هذا المخطط، كان تأثيراً غير مباشر. أي ليس تأثير فلسفي محض، بل هو تأثير في الفلسفة عن طريق الدين.<sup>4</sup> ومن المؤكد أن الفلسفة الطبيعية، التي هي باكورة الفلسفة الإغريقية لم تنفصل كلية عن التصور الديني للعالم. وهذا ما سنناقشه في محاضرة الميثوس واللوغوس.

يمكن الحديث عن الفهم المعتدل والمعقول لتأثر الشرق في اليونان، فالتأثير لا يعني النقل المباشر والأخذ السلبي. بل أن هناك ما يمكن تسميته التأثير بالغير من خلاف فهم الاختلاف عنه ووعيه في فهم الذات. فالانفتاح على الغير، وهو ما حدث لليونان بالنظر إلى طبيعته البحرية والتجارية، في جزر أيونيا بالضبط، هو الذي أتاح لهم التعرف على الشعوب الأخرى سواء من حيث تاريخهم ودياناتهم ومعارفهم... الخ. ومن خلال هذا التفاعل، ينشأ تأمل في أنظمة الثقافة والمعرفة.<sup>5</sup> وما خروج الكثير من المؤرخين الإغريق، كما أسلفنا، عن مركزيتهم العرقية والمدينية والانتماء الضيق، إلا علامة على استيعابهم الفكر المختلف من خلال المقابلة مع الغير.

## ثانياً - النموذج الآري المتطرف.

<sup>1</sup> Albert Leclère: la philosophie Grecque avant Socrate, Librairie Bloud, Paris, 1908, p13.

<sup>2</sup> محمد الحداد: مقدمة كتاب بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 6.

<sup>3</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 7.

<sup>4</sup> Ibid, p 8.

<sup>5</sup> إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، للطبعة الأولى، 2008، ص 597.

يتحدث مارتن برنال على هذا المنظور من منطق عرقي خالص، وهو المنظور الذي أصبح مألوفاً في البحوث الأكاديمية، إما من حيث هو حقيقة مؤكدة أو خرافة عرقية. وهو منظور جديد مقارنة بالنموذج القديم. لكن يمكن لنا القول بأن المركزية الإغريقية كانت موجودة حتى في زمن نضج الفلسفة مع أرسطو وأبيقور... الخ. لذا فإن أصول النظرية التي تقول بالمعجزة الإغريقية قديمة قدم الوعي الفلسفي ذاته. أو كما قال "ليوتار" أن مشكل أصل الفلسفة نشأ مع الفلسفة.<sup>1</sup> ولو أن الفكر الغربي في عصر الحداثة الأوروبية ممثلاً في التيار الرومانسي الألماني خاصة (شوبنهاور وجوته... ) قد أعاد اكتشاف الشرق الساحر الخلاب، فإن هناك حركة مضادة للتصوير،<sup>2</sup> وقد عقلاني قوي للإيمان "بفكرة الضوء الآتي من الشرق، والهجوم على "السراب الشرقي" من طرف "سالمون رايناخ" salomon Reinach مثلاً ضد أولئك الذين يبحثون عن الأصول الآسيوية للحضارة الأوروبية.<sup>3</sup> لكن في الحركة الرومانتيكية ذاتها نجد من هاجم فرضية الأصول الشرقية للفلسفة الإغريقية على أساس أن الإبداع الحضاري يتطلب النقاء والصفاء، فلا يعقل، حسب اعتقاد البعض، أن تنتج الهجانة الثقافية والفكرية عظمة مثل عظمة الموروث الإغريقي. فهذه النظرة قائمة على الفرضية التالية: "تكون الحضارة خلقة عندما تكون "تقية نقاء عنصرياً" وهكذا أصبح من الأمور غير المحتملة في نظر الرومانسيين أن يرجع تكوين بلاد الإغريق إلى اختلاط بين أبناء البلاد من الأوربيين وبين عناصر غازية من المستوطنين الأفارقة والساميين".<sup>4</sup> وهذه النظرة نجدها منتشرة عند بعض علماء الدين في السياقات الإسلامية حيث يعتقدون بأنه ليس من اللائق أن يحتوي القرآن الكريم على مفردات غير عربية، فالنقاء اللساني دالة على مصدره الإلهي، وكأن الهجانة اللسانية انتقاص من الأصالة المفترضة. في حين أن هناك من الحداثيين العرب من يثبت وجود ألفاظ أعجمية في القرآن. إذن فنظرة النقاء نموذجية في كل السياقات الفكرية سواء كانت دينية أو تاريخية أو حتى فلسفية.

بالنسبة للمركزية الإغريقية التي سبقت المركزية الأوروبية المعاصرة، يمكن لنا أن نجد العديد من الكتابات التي لم تستطع التحرر من عقدة الأفضلية الإغريقية المقابلة للبرابرة. فكل من لا يتحدث الإغريقية فهو أجنبي لا يفهم كلامه، وبالتالي فهو يمثل الأجنبي والغريب والشاذ والغامض... الخ. إذ نجد أرسطو بنظريته حول الكييف الطبيعية يركز كل فضائل البشر الممكنة في الإغريق، وبالتالي فأصحاب المناطق الأخرى، المناطق الأقل اعتدالاً، ناقصون بالضرورة ووفق الحتمية الطبيعية. استطاع الإغريق الجمع بين فضيلتي الشجاعة والحكمة، وهو أمر نادر الحدوث، مما يجعلهم أحسن الأجناس.<sup>5</sup> هل يمكن أن نصف تصنيف أرسطو بالعرقي أو

<sup>1</sup> جان فرانسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 99.

<sup>2</sup> مارتن برنال: أثينا السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة محمد حمدي إبراهيم وأبو اليسر فرح وآخرون، الجزء الثاني، المجلد الأول: الدليل الأثري والوثائقي، مرجع سابق، ص 264.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 152-153.

<sup>4</sup> مارتن برنال: أثينا السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، مرجع سابق، ص 112.

<sup>5</sup> Aristote: la politique, traduit charles Million, librairie quai des augustins, Paris, 1803.

أو المركزية الإثنية؟ الحقيقة أنه لم يتحدث عن صفات خاصة بالإغريق من حيث هم عرق بقدر ما تحدث عن أفضلية الإقليم الذين خلقوا فيه، مما يجعله أبعد من المركزية العرقية، كما أنه اعترف بفضائل المناطق الأخرى. إذن فإن ابتداء الفلسفة كان عند الإغريق حصراً، وبالتالي فأول فيلسوف على الإطلاق هو طاليس<sup>1</sup>. إن اعتراف أرسطو ببداية العلم الرياضي عند المصريين، لم يستتبعه الاعتراف بالبدائية الفلسفية. إن ارتباط الذكاء البشري بالأرض، وهي الأطروحة التي طورها بعد قرون العديد من الفلاسفة مثل مونتيكيو، لا يمكن تعميمها ولا يمكن تقديم تفاصيل مقنعة فيها، وبالنسبة لليوسان فيبر Lucien Febvre الذي درس المسألة في كتابه *La terre et l'évolution humaine*، فإن مونتيكيو القائل "أن جذب الأرض في أتيكا (أين توجد أثينا) أنشأ حكومة شعبية وخصبها في لاكيديمون (أي إسبارطة) أنشأ حكومة أرستقراطية"<sup>2</sup>. قد تطرح مشكلة كبيرة. فمقارنة بأرسطو، تجعلنا نقر بأن ليس هناك فرق بين كل الإغريق، لكن هذه الملاحظة الأخيرة تمايز بين الإغريق ذاتهم. على أساس أن جغرافيا الإغريق ليست متجانسة مثلما نعتقد، سهول إسبرطة الواقعة في شبه جزيرة البلوبونيز الجنوبية أكثر خصوبة من أرض أثينا الواقعية في أتيكا الشمالية. واختلاف أنظمة الحكم، سيؤثر بالضرورة على نمط العقلانية وأنواع العلوم التي ستظهر وتتطور. وهذا معروف جيداً عند المقارنة، فإسبرطة لم تتجب إلا القليل من الأسماء العلمية والفلسفية.

وبعد أرسطو، نجد أبيقور الذي اعتقد، وفق ما كتبه لنا كليمنت الإسكندري، أن التفلسف مقصور على الإغريق عندما قال أن "اليونان كانوا وحدهم القادرين على التفلسف"<sup>3</sup>. لكنه لم يظهر الأسباب وراء ذلك. وفي رسائله المتوفرة اليوم، لا نجد مثل هذا القول. بل أنه كان مهموماً بالمشكلات الإنسانية بلا تمييز. كل ما نجد هو ربطه التفلسف بالسعادة في الرسالة إلى مينيسي<sup>4</sup>. لعل ما كان متاحاً لكليمنت في زمانه غير متاح لنا اليوم! ولعل التفسير المقبول لموجه كراهية الإغريق للبرابرة، على افتراض أن أبيقور مثلاً كان كارهاً للأجانب، هو التفسير السياسي والعسكري الذي قدمه برنال عندما قال: "منذ 'الحروب الفارسية' في ق 5 ق م والفترة التالية لها (بعد انتصار الإغريق) نلمس بين أغلب الإغريق درجات متفاوتة من كراهيتهم 'للبرابرة' (...)" وفي مثل هذا المناخ فإن

---

أو الترجمة العربية: أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ب 1327 - 20 . 25 . 30 ، ص 371.

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, Livre A, § A983 b, p 49.

<sup>2</sup> لوسيان فيفر: الأرض والتطور البشري، الجزء الأول، ترجمة محمد السيد غلاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص 132.

<sup>3</sup> مارتين برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، مرجع سابق، ص 360. ورد القول أيضاً عند:

سيمون فان دين بيرغ Simon van den Bergh ترجمته باقتباس لأبيقور Epicurus يقول فيه: "اليونان فقط هم الذين يتفلسفون. راجع: ديمتري غوتاس: دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين: مقالة في التاريخ للفلسفة العربية، ترجمة يوسف مدواري، مجلة التقاهم، العدد 47، شتاء 2015، مسقط، ص 436.

<sup>4</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، فقرة 122، ص 203.

أقل ما يمكن أن يتوقعه المرء من الكتاب الإغريقي هو أن يقللوا من شأن الحكايات التراثية التي تشير إلى أن الإغريق مدينون ثقافيا للشرق الأدنى<sup>1</sup>. ففي الكتابة التاريخية مثلا نجد ظاهرة اغفال ثوكديديس هذه الحكايات التراثية. على الرغم من ذلك، فهناك استثناءات نجدها في كتب الفلاسفة مثل أفلاطون الذي تحدث عن تجربة صولون أمام كهنة مصر الكبار الذين اعتبروا الإغريق أطفال من الناحية التاريخية والعلمية والفكرية<sup>2</sup> وأرسطو الذي اعترف بأسبقية العلم الرياضي المصري... الخ.

في القرن الثالث للميلاد، نجد الوثيقة التي خلفها لنا ديوجين اللارتسي تحت عنوان حياة مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم. يتحدث في فاتحة هذا الكتاب الضخم، عن أصل الفلسفة. يفتح دراسته: هناك من يقول بأن بداية الفلسفة إنما وجدت بين البرابرة (الأجانب)، ويذهب هذا الفريق أن الفرس كان لديهم "المجوس" كما كان لدى البابليين والآشوريين والكلدانيين، كما كان نساك الهنود أو الحكماء العراة بين الهنود *cymnosophistai*.<sup>3</sup> لكن الملاحظ أن ديوجين ليس واضحا تمام الوضوح في موقفه، فهو لم يتبن الأطروحة السابقة، إنما أشار فقط إلى أن "هناك من يقول". وهذا لا يعني بالضرورة أنه من القائلين بالأصل الشرقي للفلسفة. وأحسن دليل هو أنه لم يكلف نفسه عناء البرهنة على صحة رأي القائلين بهذا الموقف، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن ديوجين في الفقرة الثالثة يقول: "لقد غاب عن نظر هؤلاء المؤلفين أن الإنجازات التي نسبوها إلى البرابرة (الأجانب) ترجع إلى الإغريق الذين بدأ بهم الجنس البشري ذاته لا الفلسفة وحدها".<sup>4</sup> فرغم أن الكثير من المفكرين يجعلون ديوجين اللارتسي في موقف مناقض لموقف أرسطو أمثال إميل برييه،<sup>5</sup> وعبد الرحمن بدوي،<sup>6</sup> وآخرون. إلا أن تفحص ما كتبه ديوجين ذاته يكشف أنه لم يتبن الرأي القائل بالأصل الشرقي للفلسفة فحسب، إنما هاجمه ورفضه. لذا فهو لا يعارض أرسطو، بقدر ما يناصر أطروحته، بل أكثر مما فعل أرسطو ذاته، بحيث لا يجعل اليونان هم مبدعي الفلسفة فقط، إنما هم في نظره أصل الجنس البشري بأكمله. لئن كان أرسطو قد ربط عبقرية الإغريق

<sup>1</sup> مارتين برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، مرجع سابق، ص 210.

<sup>2</sup> Platon: *Timée* (Sophiste- Politique- Philèbe- Critias), traduit par Emile Chambry, édition Flammarion, Paris, 1969, § 21d-22d, p 405.

أيضا:

جاك ديريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص 50.

<sup>3</sup> ديوجينيس اللارتسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006، استهلال، فقرة 1، ص 29.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، فقرة 3، ص 31.

<sup>5</sup> Emile Bréhier : *histoire de la philosophie, tome I, Antiquité et moyen age*, presses universitaire de France, Paris, 2<sup>e</sup> édition, 1983, p 2- 3.

<sup>6</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 411.

بالأرض، فإن ديوجين قد جعلها مطلقة. وفي الفقرة الخامسة من نفس الكتاب، يدحض كذلك المدافعين عن نشأة الفلسفة من أصول أجنبية عن اليونان، رغم ما لهم من حجج.<sup>1</sup> وهنا يفترض طرح سؤال حول هذا الالتباس في تصنيف موقف ديوجين اللايرسي من طرف أساتذة مختصين في تاريخ الفلسفة؟ في النهاية، لا يجب حمل مواقف ديوجين على محمل العمق الفلسفي المسؤول، لأنه من الدوكسوغرافيين (مُجمع آراء) الذين لا يوثق في تقريراتهم.

وفي منتصف القرن الحادي عشر، نجد أحد أبناء حضارة الشرق ممن كتب على الهند، وهو البيروني المتوفي سنة 1048، يعترف بالفارق بين بنية الفكر الهندي وبنية الفكر الإغريقي. فكأنه الشرقي الذي مارس الإستشراق، يقول في كتابه الأشهر مبينا تميز الإغريق بالفلسفة عن الهنود: "إن اليونانيين أيام الجاهلية قبل ظهور النصرانية كانوا على مثل ما عليه الهند من العقيدة، خاصهم في النظر قريب من خاصهم في النظر قريب من خاصهم وعامهم في عبادة الأصنام كعامهم (...). لكن اليونانيون فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم حتى نقحوا لهم الأصول الخاصة دون العامة لأن قصارى الخواص اتباع البحث والنظر وقصارى العوام التهور واللجاج إذا خلوا عن الخوف والرهبة، يدل على ذلك سقراط لما خالف في عبادة الأوثان عامة قومه وانحرف عن تسمية الكواكب آلهة في لفظة كيف أطبق قضاة أهل أثينية الأحد عشر على الفتيا بقتله دون الثاني عشر حتى قضى نحبه غير راجع عن الحق. ولم يكن للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشويا في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد ومن موضوعات النحلة التي يستقطع أهلها فيها المخالفة، ولأجله يستولي التقليد عليهم".<sup>2</sup> وهذا ما لاحظته العديد من مؤرخي الفلسفة الإغريقية، حيث أن للشرق فكر ديني أسطوري بينما للإغريق فكر عقلاني. فالكفر الشرقي بما في ذلك الهندي، قدم تفسيرات أسطورية عندما حاول فهم الكون، كما أنه فكر جمعي، لم ينفصل عن المحسوس. أما عند الإغريق، فقد ظهرت لأول مرة شخصيات كبيرة ومستقلة قطعت مع الطريقة التقليدية. وتم تحويل النحل الدينية والجمعيات اللاهوتية إلى مدارس كرسست نفسها للبحث الخالص عن الحقيقة.<sup>3</sup>

بالنسبة لهيجل (توفي 1831)، الذي قدم تأريخ فلسفي للفلسفة، فإنه يستبعد الشرق كلية من دائرة الفلسفة، على أساس أنه لم يعرف الوعي الحقيقي، ووعي الحرية. وكل المحاولات التي ترمى إلى اثبات صلة الإغريق بالشرق لا يمكن أن تستقيم مع نمو الروح العالمي نحو الحرية. يقول مبينا السبب: "هناك أيضا خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس، مثلا قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب، مجد الحكمة المفهومة على أنها تتضمن فلسفة أيضا (...). فإذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل".<sup>4</sup> ولو أن مكانة هيجل في تاريخ الفلسفة لا تقبل النقاش، إلا أن فكرته عن انفصال الدين الإغريقي عن

<sup>1</sup> ديوجينيس اللايرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، 32-33.

<sup>2</sup> أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958، ص 18-19.

<sup>3</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 8.

<sup>4</sup> هيجل : محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة و تاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 48.

فلسفته، فكرة ضيقة لا يمكن تصديقها بسهولة. حتى أن المؤرخ الفرنسي المقتر، فوستيل دي كولانج Fustel de Coulanges ، قد فسر كل صغيرة وكبيرة ، في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، تفسيراً دينياً خالصاً، وأكبر الفلسفات مثل فلسفة أفلاطون لم تتفصل عن تأثير المبادئ الدينية القديمة المرتبطة بعبادة الموقد الأساسية.<sup>1</sup> فكيف يتسنى لنا أن نقل تشخيص هيجل التبسيطي ؟ بل أنه ذهب إلى الرد على ما ورد في محاوره طيماوس لأفلاطون على لسان الكهنة المصريين قائلاً: إذا كان يروى أن كاهنا مصرياً كان يقول إن اليونانيين سيظلون إلى الأبد أطفالاً، فإننا نستطيع أن نقول، على العكس، أن المصريين كانوا صبياناً ممثلين بطاقة خلقة، لا يحتاجون إلى شيء سوى الفهم الواضح لأنفسهم في صورة مثالية لكي يصبحوا شباباً.<sup>2</sup> وعلى الرغم من الخلاف الحاد بين فلسفة هيجل وفلسفة نيتشه اللاحقة، إلا أنهما اتفقا على أن الشرق لم يصل في قمة نموه إلى الفلسفة الحقة. كل ما أنتجه هو الدين. وبالتالي فإن المنظور الذي نجده عند الشرقيين أو الغربيين، والذي يرجع مجهودات الإغريق إلى الحضارات الشرقية السابقة، مجرد مقارنات عبثية لا يمكن أن تؤكد شيئاً ذي بال: "لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهيراقليطس، والهندوس بالإيليين، والمصريين بأبناذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد أنكساغوراس إلى اليهود وفيثاغورس إلى الصينيين (...). إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة".<sup>3</sup> وتبرير نيتشه لا يختلف عن تبريرات السابقين عليه واللاحقين أيضاً، على اعتبار أن الفكر الشرقي ديني في حين أن الفكر الإغريقي فلسفي وعقلي. يقول ممبزا بين الشرق والغرب: "إن لدى الشعب الإغريقي حكماً، في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين".<sup>4</sup> هذا هو المربط الوحيد الذي فسر به أصحاب النظرية

---

ويحدد هيجل الطابع الغربي (الألماني) للفلسفة في زمانه قائلاً: "إن الحاجة إلى الفلسفة تتبعث حين تزول القدرة على التوحيد وتمحي من حياة البشر، حين تكون المتقابلات قد فقدت رباطها الحي وتفاعلها (...). فإذا جاء الانفصام على شاكلة التفكير المترسخ كعالم من الماهية المفكرة المفتكرة ضد عالم من الحقيق، فإنما يقع في الشمال الغربي". نص مأخوذ عن: هيجل: في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة (بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكراس الأول)، ترجمة ناجلي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 127 - 128.

<sup>1</sup> فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 478.

<sup>2</sup> هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، ص 214.

<sup>3</sup> فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 1، ص 40.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، فقرة 1، ص 42. وكان نيتشه ينقل من الكتاب المقدس، حيث ورد في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس في أنجيل يوحنا: الإصحاح الأول: رقم 22: اليهود يطلبون المعجزات، واليونانيون يبحثون عن الحكمة. نقلًا عن:

بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 186.



الغربية تفوق الإغريق، أي قدرتهم على التفكير بمعزل عن التصورات الدينية. لكن سنرى لاحقا بأن هذه الدعوى يمكن ابطالها بأكثر من حجة مأخوذة من فلسفة الإغريق ذاتها.

على الرغم من أن أعمال جورج سارتون، مؤرخ العلم البلجيكي، تستعمل لتأكيد أهمية الموروث الشرقي في قيام الحضارة اليونانية ومن ثمة الأوروبية، إلا أنه هو ذاته ينكر توظيف تاريخ العلم من أجل اغراض ايديولوجية مثل تأكيد قوة هذه المركزية أو تلك. وعلى الرغم من أنه يشيد بأهمية العلم الشرقي، إلا لا يسترسل في تقوية وتزكية المركزية الشرقية أو الإفريقية. فهو يؤكد ضدا للمزاعم اليهودية بأن "المخطوطات اليونانية أقدم من المخطوطات العبرية حتى القديمة منها بقرون عديدة. لذا تجد علماء التوراة يرجعون إلى الترجمة السبعينية (اليونانية) التي يجدون فيها نصوصا عبرية قديمة لا نجدها اليوم في التوراة المكتوبة بالعبرية".<sup>1</sup> وهذا ينسف دعوى المؤرخ اليهودي يوسيفوس، وحتى عندما عرضنا فقرته في كتابه التاريخي لم نشعر بأنه قدم حجة عقلية قوية. وبالتالي فإن الاعتقاد الواهم عند اليهود القائل بأن لغتهم هي اللغة العالمية الأولى، مجرد زهو لا أساس له.<sup>2</sup> وقد تكفل سبينوزا بإثبات بطلان العقلية الطفولية التي يتمسك بها اليهود من كون المختارون والأكثر أصالة... الخ.<sup>3</sup> إن المركزية اليهودية لا تقل تصلبا وتعصبا عن أي مركزية أخرى، سواء شرقية أو إفريقية أو اغريقية أو أوروبية. وفي سياق تحليل المركزية الإفريقية متجسدة في المركزية المصرية القديمة يقول شايفان: "دعاوي المركزية الإفريقية: بعض هواة علماء المصريات الذين تصورا أن أرسطو خطط لنهب مكتبة الإسكندرية، واستطاع أن يسرق الفلسفة من المصريين، ثم يدونها وينشرها باسمه. وتتمثل أيضا في أستاذة يخالون أنفسهم متوفرين على أدلة دامغة تثبت أن الملاحين الأفارقة سبقوا كريستوف كولمبوس إلى اكتشاف القارة الأمريكية بسنوات طويلة".<sup>4</sup> لا يمكن انكار أن كل مجتمع أنجز ما عليه انجازه بالنظر إلى مقدراته وظروفه واستجاباته، لكن التوكيد على أنه هو الأصل لكل ما توصلت إليه الإنسانية، هو الذي يعتبر مركزية لا يمكن تبريرها. وبالتالي ففكرة النقاء الكلي، مهما كان مصدرها لا يمكن أن تكون مطابقة للواقع التاريخي. فحتى الحكمة الإغريقية، "قد نشأت في مهد بشري، وفي ابان نموها كانت تعمل فيها مؤثرات أجنبية عنها سواء من انصارها أو خصومها".<sup>5</sup>

### ثالثا- النموذج الآري المعدل أو المنفتح.

<sup>1</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الخامس - العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد: القرنان الأخيران ق م، ترجمة لفيق من العلماء، دار المعارف بمصر ومؤسسة فرانكلين، القاهرة - نيويورك، الطبعة الثالثة، 1971، ص 50-51.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 59.

<sup>3</sup> Spinoza: traité théologico-politique, traduit Charles Appuhn, édition Garnier - Flammarion, Paris, 1965, p 76.

<sup>4</sup> داريوش شايفان: هوية بأربعين وجها، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 78.

<sup>5</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان 3- القرن الرابع، ترجمة لفيق من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1970، ص 19-20.

حسب برنال، فللنموذج القديم أخطاء وللنموذج الآري خطيئة. فلا يمكن أن نعتبر النموذج القديم تعبير مطابق للحقيقة التاريخية، إذ أن معظم المقاربات التي عملت على تتبع أصول الأفكار الإغريقية في أفريقيا، تنتهي إلى اعلان أصالة الشرق وهجانة اليونان،<sup>1</sup> وهذا ما لا يمكن قبوله بالمرّة. ثم أن برنال ذاته، يجعل أصول الكلمات الإغريقية الموجودة في الشرق والمناطق السامية مجرد تأويلات مقارنة بسبب التشابهات، وما عدا ذلك فلا يمكن أن نؤكد شيئاً. إن الغوص في النموذج القديم، يجعلنا نعتقد بأن الإغريق قاطع طرق حضاري لم ينتج شيئاً من عنده. فعلي الأقل استطاع الإغريق إضافة عنصر جديد للموروث الشرقي، وهو عنصر العقل الواعي بذاته وحرية، ودمقرطة هذا النوع من العقل هو الإنجاز العظيم لهم، في مقابل برجوازية العقل المفكر والحر في السياقات الشرقية. ما أنجزه الإغريق هو العقل كوعي باستقلاله عن كل شيء خارجي، ومن هذه الحرية تولد العقل الإغريقي المحب للحكمة.<sup>2</sup> لكن لكل إنجاز حدود وعيوب، لأن تحديد مهمة الإغريق مقارنة بالتقاليد الشرقية القديمة، قد خلقت زاوية مظلمة عند البعض، ولدت ما يمكن تسميته "نزعة حب الأوغريق" philhellenisme.<sup>3</sup> ومعلوم أن كل نزوع يعبر عن موقف غير مسيطر عليه علمياً وتاريخياً.

وحدة العبقرية الإغريقية والعبقرية الشرقية في شخصية فيثاغورس، فنظريته في النفس لا تنفصل عن المؤثرات الشرقية، فهي مأخوذة من الأورفية التي لا تمثل النموذج الإغريقي النقي، لأنها مرتبطة بالطقوس الديونيزوسية التي تعود أصولها إلى آسيا الصغرى. ثم أن نظرية العدد عند فيثاغورس، لا تمت بصلة إلى الرياضيات الإغريقية، وقد تحدث كاتبي سيرته عن رحلته المطولة إلى مصر. وصاحب مدرسة الخطابة، إيزوقراط، يؤكد المصادر المصرية لنظرية العدد عند فيثاغورس.<sup>4</sup> لكن هل يدل على أنه نسخة شرقية محضة؟ الأكد أن هناك شيئاً ما من الروح الإغريقي في فلسفته، وهو التفكير المنطقي القائم على العقل الواعي.

المشكلة الأساسية في النموذج الآري المتطرف، هو الفصل الحاد بين الفلسفة وغير الفلسفة. وهذا الفصل بالذات يطرح مسألة المعيار. فلا يمكن أن نحكم الفكر الشرقي بالمعايير الغربية هكذا بسهولة، لأنه من الممكن أيضاً، وبصورة معاكسة، أن نحكم الفلسفة الغربية بالفكر الشرقي. لهذا نجد مثلاً موريس ميرلوبونتي ينقد المعايير الهيجلية في تميز الفلسفة عن اللا فلسفة قائلاً: "إن هذا الامتلاك للذات للحق، الذي وحده الغرب اتخذه موضوعاً، يخطر مع ذلك في أحلام ثقافات أخرى، ثم أنه، في الغرب ذاته، غير متحقق. يمنعنا ما تعلمناه عن علاقات اليونان بالشرق التاريخية، وبالعكس، كل ما اكتشفناه "غربياً" في الفكر الشرقي (سفسطة، شكوكية، عناصر جدلية، منطقاً)، من رسم حدود جغرافية بين الفلسفة واللا فلسفة. فالفلسفة الخالصة أو المطلقة، التي باسمها يستبعد هيجل الشرق، تستبعد هي الأخرى قسماً لا بأس به من الماضي الغربي. قد يكون المقياس، حتى إذا طبق بدقة، لا يصح إلا على هيجل".<sup>5</sup> وبمنطق مرن متسع يشمل أكبر قدر من الممكنات، يتحدث "تشارلز تايلور" عن تعدد النماذج في مقابل ضيق الوحدة

<sup>1</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الثاني - المجلد الثاني: النهاية البطولية لعصر بطولي، مرجع سابق، ص 237. هناك تفاصيل لا يمكن سردها عن أخطاء النموذج القديم.

<sup>2</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 11.

<sup>3</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، مرجع سابق، ص 443.

<sup>4</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 10-11.

<sup>5</sup> موريس ميرلوبونتي: تقيظ الفلسفة، مرجع سابق، ص 147-148.

التي سادت في الأزمنة القديمة حتى عند البعض اليوم من ذوي المنطق الواحدي. فالحادثة الفكرية، وهي مسألة موقف وليست مسألة تاريخ معين، إذن أن للقدامي حادثة وللأوسطيين حادثة وللحادثة حادثة وللمعاصرة حادثة، فلنا ليست على نموذج واحد، وقد صدق الدكتور "طه عبد الرحمن" عندما تحدث عن واقع الحادثة وروح الحادثة،<sup>1</sup> بل أن كل حادثة بمقوماتها تقوم بتقييم الحداثات الأخرى، لذا فلا يمكن أن نصدق المركزية الشرقية أكثر مما نصدق المركزية الإغريقية، وقس ذلك على البقية. يقول تايلور: "يجب أن تكف عن النظر إلى الحادثة باعتبارها عملية وحيدة تكون أوروبا نموذجا لها، وأن نفهم النموذج الأوروبي على أنه النموذج الأول (...)" فهو نموذج من بين نماذج كثيرة".<sup>2</sup>

لا يمكن احتكار فهم واحد لتاريخ الفلسفة الإغريقية، فلئن كان الأغلبية من مؤرخي الفلسفة يثمنون الإنجاز الإغريقي مقارنة بسواها من خلال عقلانيتهم المفردة والتي لم يكشف عنها أي من الحضارات السابقة، مثلما يقول فيرابند مثلا (توفي 1994) الذي لخص انجازهم في العقلانية الفلسفة النابذة للشعرية والأسطورية.<sup>3</sup> فإن فيلسوفا ومؤرخا آخر للفلسفة مثل نيتشه يعتبر العقلانية الإغريقية علامة انحطاط وسقوط. فهو يعتقد أن عظمة الإغريق تكمن في حسيتهم وحبهم المفرط للحياة وليس في فلسفتهم المجردة التي قتلت وأضعف كل الغرائز الحيوية.<sup>4</sup> لذا نجده يقدم تأويلا قاتما لسقراط وأفلاطون معا.

ما يجعلنا نخفف من تضخم المركزية الإغريقية التي هي أثر رجعي للمركزية الغربية التي بدأت في النمو انطلاقا من القرن الثامن عشر، هو التأكيد على استحالة مطابقة العقلانية الكلية لتجربة جماعية أو حضارية محددة الزمان والمكان. فلا يعقل لفيلسوف واسع النظر أن يؤكد على أن تجربة فكرية واحدة يمكن أن تستنفذ كل إمكانات العقلانية التي يمكن للقريحة البشرية أن تنتجها. وفي هذا السياق أظهر "طه عبد الرحمن" سعة فكر تجعلنا ننتيقن من ضيق فكر كل من هيغل ولايبنتز وهيدير، رغم ثقلهم

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: روح الحادثة- المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

<sup>2</sup> تشارلز تايلور: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2015، ص 222.

<sup>3</sup> بول فايربند (توفي 1994): ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص ص 163-204. يقول تواليا: اليونان القدامي كانوا بكل تأكيد أكثر الشعوب عقلانية (...). و أساطيرهم هي لون من ألوان الشعر (...). اليونان أرادوا استبدال الشعر بما هو أفضل (الفلسفة) أفلاطون نفسه يتحدث عن النزاع القديم بين الفلسفة والشعر (...). الصورة الشعرية للعالم، في رأي الفلاسفة، غير واضحة وكاذبة. فهل الصورة العلمية والفلسفية وقوانينها الصارمة أفضل من الصورة الشعرية ؟ الحق أن فيرابندا يتحدث عن أسطورة العلم الحديث، مما يجعله يتجاوز عقدة العقلانية الخالصة سواء عند الإغريق أو الغرب الحالي.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, 1995, § 262, p 315.

الفلسفي، عندما قالوا بانفراد الإغريق القدامى والألمان المحدثين بالفلسفة والعقلانية، حيث قال أن "العقل أغنى وأوسع من أن تحيط به عقلانية أمة ما أو عقلانية فترة ما أو عقلانية منطقة ما"<sup>1</sup>. ولا أعتقد أنه يمكن نقض هذا القول، بما فيه من حكمة بالغة العمق والصدق. فالإغريق ذاتهم، في أوج نضجهم، لم يكونوا يتصورون أنهم قدموا كامل ما يمكن أن يقدمه العقل، بل أن روح الحكمة تكمن في هذا النقصان والسعي إلى الكمال دون نهاية.

بالنسبة لمشروع برنال الضخم، والذي خلق نقاشا عالميا كبيرا ومثمرا، فمن المفيد أن نحيل إلى مناقشة دقيقة وعلمية لمجل أفكاره، فقد عارضه "جاك غودي"، الذي اهتم بتقويض المركزية العربية من خلال تأكيد بأن هذه المركزية ليست وليدة الأزمنة الحديثة في القرن الثامن عشر، بل هي أقدم من ذلك. يقول: "إحدى المشكلات في رواية برنال هي مجادلتها في أن التحول في التشديد من النموذج القديم إلى النموذج الآري يأتي فقط في القرن 19 مع تطور العرقية واللاسامية. من المؤكد أن هذه العواطف ازدادت قوة في ذلك الوقت، مع الهيمنة على العالم من أوربية بعد الثورة الصناعية (...). ومع ذلك ففي رأي أن الاتجاه إلى رفض الارتباط الشرقي يعود إلى الوراء إلى مشكلات أعم من "الجدور" وإلى مركزية عرقية إثنية، ازدادت سوءا مع توسع الإسلام من القرن السابع والهزائم الموجودة في الحروب الصليبية خسارة المسيحية للقسطنطينية. (المواجهة بين أوروبا المسيحية وآسيا الإسلامية). كان ينظر إلى الإسلام بوصفه تهديدا لأوربية (...). دانتي أودع محمد في الحلقة الثامنة من الجحيم"<sup>2</sup>.

#### خلاصة.

هل يحق لنا الحديث، في الحقل الفلسفي العقلي والعلمي، عن حدوث معجزة إغريقية؟ هذا هو السؤال الذي يطرح لإصحاب هذه العبارة حيث روجوها بكل حماس لا عقلاني. لأن أصحاب النموذج الآري الذي يثبت المركزية الإغريقية والأوربية لاحقا، يضع الخط الفاصل بين الفكر الشرقي والفكر الغربي في مستوى ميلاد العقل العلمي عند الإغريق. فهل يمكن أن نستخدم عبارة المعجزة العلمية الإغريقية؟ أو حتى المعجزة الفلسفية الإغريقية؟ إنه هذا الاستعمال متناقض في ذاته، على أساس أن العلم لا يأخذ بالتفسير الإعجازي الذي ينطلق من صفر المعرفة.

إن ربط المعجزة بالأرض، مثلما فعل الكثير، سواء أرسطو في القدامة أو مونتيسكيو في القرن الثامن عشر أو مؤرخي الحوليات الفرنسية أمثال فريناد بروديل الذي تخصص في المحور المتوسطي<sup>3</sup>. أقل قسوة وتطرفا بل وتهورا من ربط العبقورية بالعرق مثلما فعل البعض الآخر. ثم أن تعميم هذا التفسير الجغرافي لا يستقيم مع كل النماذج والحالات التاريخية.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005، ص 300.

<sup>2</sup> جاك غودي: سرقة التاريخ، مرجع سابق، ص 100.

<sup>3</sup> فرانسوا دوس: التاريخ المفتت - من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 211. يقول: "بروديل: يمر الناس المؤسسات البحر الأبيض المتوسط باق، فمنطقة الأتيك

لكن لا يجب أن نخلق الفكر الغربي لأنه تلفظ بعبارة المعجزة، فهي ولو أنها لا تدل على فعل إلهي أو فضيلة عرقية، إلا أن الإنجاز الفلسفي والأدبي والميثولوجي للإغريق يستحق فعلا الإعجاب. والحق يقال، أننا جميعا، وعندما نتحدث عن أمجادنا السابقة، التي تنتمي إلى ثقافتنا، فإننا نستعمل عبارة تضخيمية وتقديمة. وهذا ما حصل لأصحاب النظرية الإغريقية، فنحن نستعمل، يقول جورج سارتون، "لفظ معجزة للتعبير عن اعجابنا وحيرتنا"<sup>1</sup>. المعنى الأصلي لكلمة *miraculum* هو الشيء المدهش أو العجيب. فمن الناحية الدينية تدل على علامة إلهية أو نبوية أو فعل للقوة الإلهية.<sup>2</sup> لكن من الناحية النفسية تدل على الإعجاب والعجز عن تفسير ظهور الأفكار والمعتقدات نظرا للفارق الزمني وغياب المعطيات اللازمة للتركيب والتشكيل الذي يؤسس للفهم. وعندما يتحدث عالم اجتماع مرموق مثل "إدغار موران" عن المعجزة الإغريقية، فلا يجب أن تفهم بالمعنى السلبي المطلق المنفصل عن أي شروط تاريخية. يقول محددا مفهوم المعجزة عند إغريق القرن الخامس في الجزء الرابع من كتابه الموسوعي المنهج: "كانت هناك فعلا معجزة في أثينا ق 5: أي فرصة قصوى لاجتماع شروط تسمح بهذا الازدهار، من ضمنها الانتصار غير المتوقع على الفرس (سالامين 480 ق م) منذ ذلك شرعت القاعدة الديمقراطية، في مدينة بريلكيس، النقاش السياسي في الساحة العمومية. وتشكل النقاش الفلسفي وفق هذا النموذج، فقامت، انتليجسيا من البلاغيين والسفسطائيين بمناظرات فكرية في ساحة الأوغورا"<sup>3</sup>. وبهذا فإن استعمال عبارة "المعجزة" تكون مبررة من ناحية التقاء عوامل متباعدة وخلق ظروف استثنائية. ولإلنا حتى اليوم نتحدث عن المعجزات الطبية والعلمية والسياسية... الخ دون أي مضمون متعال عن الوضع البشري.

يركز البعض الآخر من الفلاسفة على عامل الدين في تبرير نبوغ الإغريق الفلسفي. إذ يفترضون أن هناك تضافر بين الاستبداد السياسي والاعتقاد الديني بالوحدانية. إذ أن وحدة الخالق يستلزم وحدة الحاكم. في حين أن الإغريق، ولئن ليس لهم كتابا مقدسا، مثلما يقول نيتشه وبارتليمي سانتيلير، فإنهم لم يكبلوا بمبدأ الحقيقة والوحدة أو الحقيقة الواحدة. ويعبر راسل بوصفه فيلسوفا ملحدا عن هذه الفكرة قائلا: "كل فكرة الله أتت من الطغيان الشرقي القديم، إنها فكرة غير صالحة أبدا للفرد الحر"<sup>4</sup>. وفي هذه

---

Attique (في الغرب اليوناني) منطقة فقيرة بطبيعتها، وهي لذلك محكومة بتجاوز ذاتها، وهكذا ولدت المعجزة اليونانية. إن التاريخ الجغرافي يثير العوامل الحضارية دون وساطة.

<sup>1</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 1 الأصول الشرقية واليونانية، مرجع سابق، ص 347. يقول في صفحة سابقة هي 287: يتحدث الناس كثيرا عن المعجزة اليونانية، لأن هذه هي أبسط وسيلة للتعبير عن اعجابهم بما وصل إليه اليونان، وعن عجزهم أن يجدوا له تعليلا.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 405.

<sup>3</sup> إدغار موران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 293. ويقول وليام جيمس بنفس النبرة: الازدهار المفاجئ للإغريق والروم القديمة، وعصر النهضة، كان سرا من الأسرار الغامضة. يرجى العودة لـ: وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص 62.

<sup>4</sup> برتراند راسل: ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، ترجمة عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2015، ص 81.

الخصيصة الجزئية، تفارق الإغريق عن بقية الثقافات التي تأسست على الأديان المسماة ابراهيمية. ولعل وجود دين بلا كتاب، ما عدا كتاب الشعر الهومييري وغيره، قد حرّض الإغريق القدامى على التفكير فيما وراء الحقيقة الناجزة.<sup>1</sup> لكن يجب التنبيه إلى أن مجمل النظام الأثيني قد طبق العديد من المحاكمات لأسباب دينية وما مثال سقراط إلا حالة من بين عديد الحالات. ثم أن استعمال ورقة انعدام القول الإلهي كمحرض لنشأة الفلسفة، استعمال لا يمكن تعميمه على كل الحالات، إذ نجد مثلاً المفكر الهندي، أمارتيا سن، يتحدث، وفي بعض الأحيان يفتخر بالتقليد الهرطقي الهندي الموعّل في القدم،<sup>2</sup> وعلى الرغم من ذلك لم تنتج أي فلسفة في مستوى فلسفة الإغريق. وقد لاحظ "بول فاين" بأن الاعتقاد بتعدد الآلهة هو الذي يحرض على قبول الحقيقة المتعددة وعدم غلق مجالات التفكير والتعارض بين عدة حقائق؛ "فالإله الغيور لا يحتمل أي شركة، بعكس الآلهة الوثنية التي كانت متسامحة في ما بينها، لا يلغي أي منها الآخر، لأنها كلها حقيقية".<sup>3</sup> تبقى دائماً مشكلة التعميم، إذ أن المجتمعات الشرقية كانت وثنية لكنها لم تبدع فلسفة، مما يجعلنا نفترض وجود خصوصيات متفردة عند الإغريق. فالوثنية العربية لم تنتج فلسفة بقدر ما أنتجت شعراً، وهذه الظاهرة جديرة بالتقصي والتفسير مقارنة بالوثنية الإغريقية التي أنتجت فكراً فلسفياً أصبح عالمياً في التسمية والمضمون.

يبدو أنه من التناقض القول بحدوث معجزة إغريقية، رغم ما يمكن أن نعذر به لمن استخدم هذه العبارة، إلا أن المحك الفلسفي والعقلاني الصارم يأبى قبول وجود معجزة. لأن مدلول المعجزة هو انبثاق الشيء من اللا شيء، في حين أن مبتدأ الفكر الإغريقي الفلسفي هو أنه لا وجود لشيء من لا شيء. إن الحديث عن وجود معجزة هو حديث المتأخرين زمانياً، ولم يكن الإغريق ذاتهم يعتقدون بأنهم أعجزوا العالم، لأنهم على علم بتفاصيل تشكل فكرهم ومصادرهم التي قد نعلم بعضها ونجهل البعض الآخر. ثم أن الفلاسفة الغربيين المعاصرين، كل بمذهبه وكل بتوجهه، قد اكتشفوا مدى محدودية العقلانية الإغريقية، بل أن العقل الإنجليزي المعاصر مثلاً، لن يتوان في وصف العقل الإغريقي بالشاعرية والمجازية،<sup>4</sup> مقارنة بالنضج العقلاني الحاصل اليوم. والنفوق العقلاني الحالي، سيبدو من بعدنا بقرن أو قرنين، أنه ممتلئ بثغور وفجوات لا يمكن السكوت عنها. لذا فلا رد لهذا الزعم باكتمال العقلاني في زمن ما أو مكان ما إلا ما كتبه "طه عبد الرحمن" عندما قال: "جعل المؤرخون الفلسفة القديمة كلها من صنع اليونان

<sup>1</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 1 الأصول الشرقية واليونانية، مرجع سابق، ص 398.

<sup>2</sup> أمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج - كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جنكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018، ص 12.

<sup>3</sup> بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ بحث في الخيال المكون، ترجمة جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016، ص 239.

<sup>4</sup> برتراند رسل: النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015، ص 7.

وحدهم كما لو أن معاني "الإنسانية" والعقلانية والعرفانية لم تبتدأ إلا معهم، ونسبوا على زلاتها إلى عبقرية شهبوا ظهورها بنزول الملائكة وارسال الأنبياء.<sup>1</sup>

إن التفسير الإعجازي أو الانفصالي لنشأة العقلانية الإغريقية المسماة فلسفة، لهو تفسير غير عقلائي بالمرّة. لأنه عاجز عن الكشف عن تفاصيل هذا التشكل ودقائق العلاقات التي استجمعت مجموعة من الظروف لطرح السؤال الفلسفي في ملطية. لكن هذا لا يبرر للتوجهات المركزية الشرقية، سواء كانت آسيوية أو أفريقية، أن تقلل من شأن الإسهام النوعي الإغريقي. فالسؤال الذي لا يمكن لأي كاره للإغريق أن يتجنبه هو التالي: ماذا كان يسمى الفكر الشرقي؟ يمكن أن نسميه كل شيء ما عدا الفلسفة! لأن كلمة الفلسفة صناعة إغريقية خالصة، وكل لغات العالم اليوم، تستعمل الجذر الإغريقي، لذا، فإن كان هناك نقول إغريقية من الشرق، فهي نقول غير فلسفية، يمكن أن نسميها فكرا أو تأملا أو دينا أو شعرا أو معرفة... الخ لكن لا يمكن أن نسميها فلسفة، لأن الكلمة لم تكن متداولة أصلا.

لقد تنبه مارتن برنال إلى أن النموذج الآري المتطرف كان نتيجة لظروف سياسية وعسكرية أكثر مما هو نتيجة لدراسات علمية متأنية بمعزل عن أي توجه إيديولوجي. وحتى التوجه الإغريقي الكاره للبرابرة والشرقيين على وجه الخصوص لم يتشكل إلا بعد معركة سلاميس في القرن الرابع. وتعتبر كتابات ثيوسديدس التاريخية مثلا على التكتّم عن كل نقول غير إغريقية، وهذا يدل أنه انخرط في هذا التقليد غير العلمي، لأنه ناتج عن غلبة عسكرية ضد الشرق المنافس. لذا فإن التكتّم لأصول الفكر، يتأسس من مواقف إيديولوجية محددة ومغلقة لخدمة ظروف آنية.

في الوضع العالمي الحالي، يمكن الحديث عن خلخلة للنموذج الآري أو المركزية الإغريقية، لكنها خلخلة نسبية لا تدل على التغيير المطلق. فمع النمو الاقتصادي والعسكري لدول شرق آسيا، فإن تهميش الثقافة الصينية واليابانية لم يعد واردا. لكن ما زال النظام العالمي الحالي نظاما غريبا، والكل يدور حول هذا المركز. لذا فإن القوة الحالية للغرب، هي من تصنع أساطيره الماضية. ألم يقل نيتشه في دروسه التاريخية بأنه "يمكنكم انطلاقا من القوة العظمى للحاضر فقط أن تفسروا الماضي".<sup>2</sup> وهذه الظاهرة أنثروبولوجية مثل المركزية بالذات. ففكرة الحاضر تعيد تفسير وتشكيل وتأويل الماضي كلية. وهو نفس المبدأ الذي اكتشفه المؤرخ والمفكر الإنجليزي كولنجود الذي اعتقد أن التاريخ مجرد خرافة يصنعها العقل وفق متطلباته، حيث يقول "بأن الحاضر وحده هو الحقيقي (عكس أوغسطين الذي يتشكك في مجرد وجود الحاضر)".<sup>3</sup> بل أكد على "استحالة فصل الماضي عن حاضر المؤرخ، لأن الحاضر

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005، ص 41.

<sup>2</sup> فريديش نيتشه: محاسن التاريخ ومساوئه، ترجمة رشيد بوطيب، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، الطبعة الأولى، 2019، فقرة 6، ص 57.

<sup>3</sup> جون لويس غاديس: المشهد التاريخي - كيف يرسم المؤرخون خارطة الماضي؟ ترجمة شكري مجاهد، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، الطبعة الأولى، 2016، ص 46.

هو محل إجراء التجارب الذهنية"<sup>1</sup> وبالتالي فإن المركزيات الحضارية هي من تساهم في تشكيل أو إعادة تشكيل أو توجه الماضي لوجهات نفعية راهنية.

في تقديرنا، فإن الخلاف بين التوجهين الغربي والشرقي، هو في تحديد إن كانت "الفلسفة قبل الفلسفة"، على حد تعبير بيار هادو"<sup>2</sup>، فلسفة حقيقية أم أنها لا فلسفة بالإطلاق. لأننا ملزمين أن نقول بأن الفلسفة السابقة على الإغريق لم تكن فلسفة، وهذا ليس انتقاصاً منها، بل لأنها لم تكن تحمل هذا الاسم بالذات. وإن أردنا أن نسميها فلسفة فيجب أخذ المعايير الإغريقية، لكن أصحاب التوجه المضاد للأعرقة يرفضون الخضوع لها. وهنا مأزق التوجه الشرقي، إنه يريد الاعتراف بوجود فلسفة شرقية سابقة على الفلسفة الغربية، في نفس اللحظة التي يرفض الخضوع للمعايير الإغريقية في تحديد الفلسفي واللا فلسفي.

---

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 59.

<sup>2</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Édition Gallimard, Paris, 1995, p 27.



## قائمة المراجع

### 1- باللغة العربية:

- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، 1958.
- أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د س.
- إدغار موران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، للطبعة الأولى، 2008.
- أمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج - كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جتكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018.
- أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- أمارتيا صن: الهوية والعنف - وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008.
- برتراند راسل: ما الذي أؤمن به ؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، ترجمة عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2015.
- برتراند رسل: النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2015.
- بول فايريند (توفي 1994): ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، دس.
- بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم ؟ بحث في الخيال المكون، ترجمة جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016.
- بيير سيزار بوري وسافيريو مارشينيولي: أخلاق كونية لثقافات متعددة، ترجمة أحمد عدوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- الترجمة العربية: أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بريارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت ، الطبعة الثانية، 1980.

تشارلز تايلور: المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2015.

توماس هويوز: اللفيثان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب ويشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة ودار الفارابي، أبو ظبي - بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

جاك ديريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

جاك غودي: سرقة التاريخ، ترجمة محمد محمود التوية، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2010.

جان فرانسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 1 الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976.

جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان 3- القرن الرابع، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1970.

جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان 2- القرن الخامس، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1970.

جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الخامس - العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد: القرنان الأخيران ق م، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر ومؤسسة فرانكلين، القاهرة - نيويورك، الطبعة الثالثة، 1971.

جورج مينوا: الكنيسة والعلم - تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، ترجمة موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005.

جون دوكر: أصول العنف - الدين، والتاريخ، والإبادة، ترجمة علي مزهر، جامعة الكوفة ودار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، 2018.

جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، 2011.

جون لويس غاديس: المشهد التاريخي - كيف يرسم المؤرخون خارطة الماضي؟ ترجمة شكري مجاهد، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، الطبعة الأولى، 2016.

داريو شايغان: هوية بأربعين وجهاً، ترجمة حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد - دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.

دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن ؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

ديمتري غوتاس: دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين: مقالة في التأريخ للفلسفة العربية، ترجمة يوسف مدواري، مجلة التفاهم، العدد 47، شتاء 2015، مسقط.

ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006.

ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

طه عبد الرحمن: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005.

طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005.

الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمرکز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات ودار القيم، الكويت- بيروت، الطبعة الخامسة، 1979.

عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.

عبد الله ابراهيم: المركزية الإسلامية- صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001.

فرانسوا دوس: التاريخ المفتت- من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

فريدريش نيتشه: محاسن التاريخ ومساوئه، ترجمة رشيد بوطيب، منتدي العلاقات العربية والدولية، الدوحة، الطبعة الأولى، 2019.

فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 1982.

فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

- كارل ياسبرز: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.
- لوسيان فيفر: الأرض والتطور البشري، الجزء الأول، ترجمة محمد السيد غلاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015.
- مارتن برنال: أثينة السودان - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- مارتن برنال: أثينة السودان - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، الجزء الثاني - المجلد الثاني: النهاية البطولية لعصر بطولي، ترجمة عادل محمد سليم وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.
- مارتن برنال: أثينة السودان - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على سقراط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة، 1994.
- موريس ميرلو بونتي: تقريب الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1983.
- هيجل : محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة و تاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- هيجل: في الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج في الفلسفة (بالنظر إلى مساهمات راينهولد في رسم لحال الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكراس الأول)، ترجمة ناجلي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، المجلد الثاني: العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008.
- وليام جيمس: إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1946.
- وليام هاولز: ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- يوسيفوس اليهودي: تاريخ اليهود، اعداد الراهب القمص أنطونيوس الأنطوني، شركة الطباعة المصرية، 2006.
- 2- باللغة الفرنسية:**

Albert Leclère: la philosophie Grecque avant Socrate, Librairie Bloud, Paris, 1908.

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pocket-Brodard et Taupin, 1991.

Aristote: la politique, traduit Charles Million, librairie quai des augustins, Paris, 1803.

Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005.

Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962.

Emile Bréhier : histoire de la philosophie, tome I, Antiquité et moyen age, presses universitaire de France, Paris, 2<sup>e</sup> édition, 1983.

Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, 1995.

Hérodote: L'Enquête- livres 1 à 4, traduit par Andrée Barguet, édition Gallimard, Paris, 1964.

Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger- philosophie grecque, les éditions de minuit, Paris, 1987.

Jean Burnet: L'aurore de la philosophie Grecque, éditions Payot, Paris, 1919.

Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Édition Gallimard, Paris, 1995.

Platon: Cratyle, traduit E. Chambry, édition Flammarion, Paris, 1967.

Platon: Timée (Sophiste- Politique- Philèbe- Critias), traduit par Emile Chambry, édition Flammarion, Paris, 1969.

Spinoza: traité théologico-politique, traduit Charles Appuhn, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1965.

## المحاضرة الثانية: إشكالية الميثوس واللوغوس.

### أو حقيقة الانتقال من العقل الأسطوري إلى العقل الفلسفي.

#### تمهيد.

يربط البعض ظهور الفكر الفلسفي بالطبيعة الحادة والنهائية بين نمطين من التفكير؛ هما النمط الميطيقي والنمط اللوغوسي. وكأن ميلاد الفلسفة ارتبط زمانيا بموت التفكير الديني أو اللاهوتي ذو الصبغة القصصية. ولو بحثنا عن يقف وراء هذا الطرح، لوجدناهم بسهولة تامة، لأن أسسهم المذهبية تفضح طريقتهم المبسطة في التفكير والاستنتاج. إنهم أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتادوا وضع حواجز اسمنتية بين التخصصات العلمية الخالصة والمواضيع الفلسفية البحتة من خلال تحديد المرحلة الدينية وخصائصها مع التأكيد على تقادما وتخلي العقل الإنساني على أسسها الفكرية. تحديد واضح وفصلي كما أنه تبسيطي، وكأن الإنسانية قد ركبت قطارا يمر تواليا بمحطات مختلفة ومنفصلة. محطة دينية، هي الأولى التي طبعت الذهن البشري من خلال ربطها بين العالم الظاهر والعالم الغائب من خلال منطق عجائبي ليس هو بالمنطق السليم. وبما أنها المحطة الأولى والقديمة، فقد غادرها العقل الإنساني بلا رجعة وبلا حسرة ما عدا البعض المتمسكين بأساطير الأولين. نحو محطات أكثر عقلانية وأكثر موضوعية، وهي الفلسفة العلمية أو العلم الخالص. حقيقة أن الفلسفة الوضعية قد أغرت الكثير بهذا التقسيم الذي يبدو واضحا ومطابقا لمسار العقل البشري، ونحن اليوم نسير في هذا التوجه على أساس ترويج مقولة نهاية الأزمنة الدينية الكبرى وسيطرة منطق العلم والتقنية والتقدم نحو الأحسن. والقول بالانتقال من الأسطورة إلى العلم لا يقيد الأفراد أو المجتمعات ككل، بقدر ما يشير إلى مسار واضح سلكه العقل الغربي خاصة. لذا فإن كل التهجئات على الفلسفة الوضعية يمكن مراجعتها من خلال التأكيد على أنها غير معنية بفلسفة التاريخ العالمية، وغير معنية بالأشخاص. فنحن على ثقة بأن هناك أفراد لم يخرجوا بعد من المرحلة اللاهوتية حيث يفسرون كل شيء، العالي والداني، الجاد والتافه، بالعلل الغائبة التي لا يمكن ادراجها في تفكير متسلسل. لكن مجمل الحضارة الغربية حاليا، سائر فعلا، ودون كلل، نحو عقلنة أكثر، وعلمنة أوسع، من خلال اعتبار الصورة اللاهوتية ذكرى جميلة من عصور غابرة. لكن يمكن أن نشاكس الفلسفة الوضعية الكلاسيكية والجديدة في ملعبها بالذات، على أساس أن هذه الترسيم الثلاثية (يسمياها نجيب محفوظ بقطار أوجيست كونت) مُعابة من زاويتين اثنتين على الأقل:

- أنها أغلقت مسار الفكر الغربي في المرحلة العلمية، وكأنها المرحلة النهائية التي ليس من بعدها أي مراحل مفترضة أو ممكنة. في حين أن روح العلم ذاته مناهض لكل نجازة ولكل اعتقاد بالنهاية. العقل الإنساني في رحلة غير معلومة المحطات، سواء في عددها أو طبيعتها. إذ أن هناك من المفكرين من يتحدث عن مرحلة ما بعد العلم، هذا العلم الذي عمل على إزالة السحر عن العالم حسب عبارة ماكس فيبر ومارسيل غوشيه، قوبل بمنطق آخر يعمل على إعادة السحر

العالم" وهو ما يمكن أن نسميه بعودة المقدس من جديد.<sup>1</sup> وهنا ندرك بوضوح أن المرحلة العلمية يمكن تجاوزها إلى مرحلة، أو قل مراحل أخرى.

- أن ما نسميه بالتفكير العلمي ليس تفكيراً منفصلاً ومنعزلاً عن الأنماط الأخرى من التفكير. ليس التفكير أو التفسير العلميين حدثاً منعزلاً ظهر فجأة في التاريخ الإنساني. بل له أصول وجذور، ويتقاطع مع أكثر من تخصص أو مجال مجتمعي. ثم أن التفكير العلمي لا ينفصل عن النموذج الذي يحكم العصر. فمفهوم النموذج أوسع من مفهوم العلم، ليس العلم إلا زاوية واحدة من نموذج متعدد الزوايا. إن النموذج هو الذي يوجه العلم وليس العكس، على أساس أن الإنسان متعدد الأبعاد ومتداخلها. ومحاولة النظر من الزاوية العلمية فقط، هو حالة جديدة من حالات الإنسان ذو البعد الواحد. إن الضغط على الزاوية العلمية حصراً هو تفكير للإنسان. لذا، فيمكن التنبية إلى أن العلم مُخترق دوماً بقناعات أقل علمية مما نعتقد. إن حدود المفاهيم تبقى مؤقتة دوماً، بحيث يمكن لنا مراجعة نظرية النقاء المفاهيمي.

ولئن اعتبرنا أن العلم أقل علمية والدين أكثر علمية والفلسفة تتراوح بين العلم والدين معاً، حق لنا التتكر لهذا التحديد السابق الحادّ، أي التحديد الوضعي الذي تظهر بعده مظاهر. لسنا ملزمين بالاعتراف بالفصل الحاد الذي وضعتَه الفلسفة الوضعية بين العلمي والفلسفي.<sup>2</sup> على الرغم من أن هيكلة العلوم اليوم مؤسسة فعلاً على هذا الطلاق. حيث نجد كليات العلوم بمعزل عن كليات الفنون والعلوم الإنسانية. ونقر بأن هناك دين في الفلسفة وهناك فلسفة في الدين، كما أن هناك فلسفة ودين في العلم. لذا فلا يستقيم التقرير، بكل راحة، بأن الميثوس قد انكفى بعد بزوغ العقل المنطقي. ثم أن التأكيد على الظهور المفاجئ لنمط التفكير الفلسفي هو تأكيد غير فلسفي في أصله. لذا فإن الفرضية التي سنحاول مباحثتها هي استمرار حضور الديني في تاريخ الفكر الفلسفي بإطلاق. أما مشكلة هذا النص (المحاضرة) فهي كالتالي: هل تم الإجابة عن سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة الإيجابية الشافية التي تجعلنا نستريح لها؟ أم أن العلاقة بينهما خاضعة للتطور والنمو الذي عرفه الفكر الفلسفي والديني معاً في ظل المستجدات العلمية؟ هل لا زال الموضوع قابلاً للمباحثة أم أنه يمثل ملفاً مغلقاً في أرشيف الفكر الإنساني؟ هل استطاع الفكر الإسلامي الكلاسيكي الحسم في مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة؟ أم أنّ لنا، اليوم، نحن أبناء حضارة الإسلام، ما نقوله من جديد؟ هذا، وسنركز أكثر، في تحليلاتنا، على مثال مخصوص متعلق بالمرحلة "الفجرية" لظهور الفلسفة الغربية، ونقصد المرحلة السابقة على سقراط التي توصف عموماً بأن مرحلة البداية، أي مرحلة "الأورورا" L'aurore حيث أفلت الكوسموغونيا وبزغت الكوسمولوجيا مما يدل على انهيار الرؤية القديمة للعالم،<sup>3</sup> حسبما ورد بالذات في الميثولوجيا الهومييرية التي شكلت العمود الفقري للتفكير الميثيقي الإغريقي والغربي ككل. لكن سنرى أن هناك تماهي بين البداية والنهاية أكثر مما نعتقد، فليست البداية انفصلاً تتكرياً للنهاية، بقدر ما هما متلاطمان مثل

<sup>1</sup> جيل لييوفتسكي وإلييت رو: الترف الخالد- من عصر المقدس إلى زمن الماراكات، ترجمة الشيماء مجدي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ص 145.

<sup>2</sup> دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 10.

<sup>3</sup> Jean Brunet: L'aurore de la philosophie grecque, édition française par Aug. Reymond, édition Payot, Paris, 1919, p p 8- 16.

الموج الذي يستحيل فصله. نجد دائما شيئا ما من "النهاية" لا زال حاضرا في البداية. والدولة البوسط كولنيالية (المابعد الإستعمارية)، في حالتنا المعاصرة، فيها شيء من الكولونيالية، إذا لم نقل أن فيها الكثير. كما أن الما بعد حداثة ليست مستقلة كلية عن الحداثة، بقدر ما هي شوط من أشواطها المتعددة. إن تحقيب تاريخ العقل عمل غير محسوب العواقب، وفيه من الأخطاء ما يجعله عرضة للمراجعة المستدامة. هذا هو عمل الفلسفة بالتحديد.

يجب أن نتنبه لمسألة أساسية، وهي أن تاريخ الفلسفة القديمة، ورغم انقضاءه تماما، لا زال يمثل ساحة لصراعات مذهبية غير بريئة. ونقصد بذلك أن أي تحقيب أو تقسيم أو تأصيل، وُضع ليستجيب لمعتقدات غير فلسفية الأصل، قد تكون سياسية أو دينية أو حتى أسطورية. فالمذاهب التي تؤكد الانفصال بين الفلسفة والدين، في البدايات الفجرية للفلسفة الإغريقية، مثل الفلسفة الوضعية على الخصوص، تستهدف بذلك تأسيس تاريخ جديد للعقل من خلال جعله ينسى، بل يكره، كل ما لا يرتبط بالمنطق العقلي والنظر العلمي. في حين أن المذاهب التي تعمل على وصل الفلسفة بالدين الإغريقي وتؤكد على استمرار العقلانية الميظيقية في العقلانية المنطقية أو الكوسمولوجية، فإنها تعمل عملا ضادا، يتمثل في التأكيد على وجود خيط يصل "العبقرية الإغريقية" المفترضة بالأصول الدينية الشرقية. لذا فإن معركة حضارية بين الشرق والغرب، وهي معركة غير بريئة في نهاية المطاف، ومن كلا الجانبين، تستثمر المواد الفلسفية في تكتيكها الحربي. ومنه فلا يجب علينا أن ننساق، دون وعي، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء، بل سنفكر معهم وضدهم في نفس اللحظة لكي تشكل القناعة التي نعتقد بأنها أقرب إلى التاريخ والحقيقة. مع الوعي بأن الحقيقة التاريخية مسألة قد يرفضها البعض، وربما نحن بالذات نتشكك في مثل هكذا عبارات تتأسس على مركزية موهومة ! إن التأريخ للفلسفة اليونانية من منظور شرقي لا يختلف إطلاقا عن تأريخها من منظور غربي، وحتى دعوى العالمية في التأريخ كما أطلقه مثلا "كارل ياسبرز" (1969/1883) لا يمكن أن يحقق الإجماع المطلوب، لأنه يحجب عناصر كثيرة، وهو الحجب الذي يمارسه الكل إن كشفيا أو ضمنيا. والتأكيد على ضرورة "الانفتاح على الكل" في تأريخ الفلسفة،<sup>1</sup> هو مطلب مستحيل بالنسبة لمؤرخ الفلسفة مهما كان واسع النظر قوى العزيمة نزيه الأغراض. والسبب يعود إلى ارتباط المواقف الفلسفية بالنظرة إلى التاريخ، فنحن لا ندرك التاريخ كما هو، إنه أمر متعذر تماما، بل ندرك التاريخ انطلاقا من انتماءاتنا مهما كانت فلسفية أو دينية أو أيديولوجية... الخ. فالفلسفة تساهم في تشكيل تاريخ الفلسفة كما أن تاريخ الفلسفة يشكل الفلسفة ذاتها، فهناك تعالق عميق بينهما،<sup>2</sup> مما يفضي إلى استحالة الموضوعية في التأريخ للفلسفة أو الموضوعية في الفلسفة معا. إن الموضوعية في هذا السياق وهم أو توهيم، لارتباط كل شيء بالذات العارفة وأغراضها المتحولة، وهي التي تمثل المركز تجاه العالم الخارجي، كما حدد ذلك كانط في ثورته الكونزيكية. وإن كانت الذاتية شر لا بد منه، فما علينا إلا أن ننسج ببرنامج كشف النوايا المضمرة في كل نسق أو مذهب أو نظرية، وبهذا نكف شر الاتهام والتنزيه، فليس هناك مذهب إلهي ولا مذهب شيطاني، فكل متموقع في خندقه المذهبي، ولا تفكير بلا مذهب.

متلما أن هناك خرائط جغرافية ترسم لنا الحدود والبدايات والنهايات في الأرض، فهناك أيضا خرائط ذهنية بها ندرك الواقع والجغرافيا والتاريخ. بل يمكن التأكيد على أن هناك تعالق قوي بين الخرائط الذهنية والخرائط الجغرافية. على أساس أن الحدود الذهنية تتأثر بما تشاهده العين في الخرائط الجغرافية، وهي في النهاية خرائط تقريبية أو قل تبسيطية، لأن الأرض شيء والورقة

<sup>1</sup> كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 86.

<sup>2</sup> كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 190.



المرسومة شيء آخر. ما الخريطة إلا تبسيط للواقع، وما الخريطة الذهنية إلا ضحية لما نلاحظه على الأوراق الاختزالية. ومن هنا تنشأ الأخطاء، وتتفاقم التعميمات وتختلط الحدود وتنشأ الأوهام التي تدير العقل الإنساني أكثر مما تديره الحقائق والوقائع. إن العقل الذي يرسم الخرائط هو ذاته ضحية تصورات مسبقة عن الوقائع. وإحساسنا بالقومية والوطنية قد تشكل إلى حد بعيد من الخرائط التي كنا مغرمين بالتأمل فيها.<sup>1</sup> إن الخريطة أداة قوية في تشكيل الهيكل الذهني السياسي القومي، لأنها تختزل وتستجمع ما لا يمكن مشاهدته في ورقة صغيرة وجميلة بألوانها.

في الذهن الفلسفي خريطة مبسطة ومشوهة في بعض الأحيان لصورة التاريخ والفكر معاً. إذ أن المعلومة الأكثر انتشاراً لدى الكثير من مؤرخي الفلسفة هي أن الفلسفة الإغريقية تأسست على القطع مع أنماط فكرية سابقة، وقد نجح هذا التأسيس من خلال العلمنة الثلاثة المشهورة، وهي العلمنة الطبيعية حيث تم تفسير الظواهر الطبيعية من خلال مبدأ لا ديني يقول "لا شيء من لا شيء"، وهذا ما ظهر في الفلسفات الطبيعية أو الفيزيولوجية، والعقلنة الثانية تمت في مستوى تصور التاريخ، على يد كل من هيرودوت الهالكارناسي وثيوسيديد الأثيني، حيث تم اعتبار التاريخ محصلة طبيعية للأفعال الإنسانية الطبيعية مما يدل على أن الآلهة لا تتصرف كلية في الأحداث الجزئية أو الكلية، الصغيرة أو الكبيرة. أما العلمنة الأخيرة فقد تمت في مستوى الطب، وهو الانجاز المهم الذي تأتي عن طريق الكتابات الإبيوقراطية، حيث ربطت بين المرض والصحة والأسباب الطبيعية المرتبطة بالهواء والتغذية... الخ.<sup>2</sup> ومن الظاهر أن هذا المنطق من التفكير يقوم على الفصل بين المرحلة الميثولوجية والمرحلة العلمية - الفلسفية، حيث تم استبدال منطق التفسير الطبيعي - المنطقي محل منطق التفسير الميثولوجي - الغرائبي أو العجائبي. فهل هذه النسخة من التأريخ للفلسفة اليونانية هي النسخة الوحيدة والممكنة؟ هل فعلاً حدث تغير جذري مثلما نعتقد في لحظة ظهور الفلسفة الإغريقية في القرن السادس قبل ميلاد المسيح؟ أم أن هذه الفلسفة الفجرية لم تكن فلسفية خالصة، بقدر ما قامت بخطوات كمية فقط، حيث أدخلت العقل إلى جانب الأسطورة. مما يعني أن الأسطورة لم تستبعد مطلقاً. ونحن عندما نستخدم لفظ الأسطورة فبمعنى محايد تماماً، وليس بالمعنى القدحي péjorative المألوف عند الكثير من المفكرين. بل أننا نستخدم الدين والأسطورة بنفس المعنى قاصدين بهما نمط معين ومخصوص من التفكير والتفسير.

وكما هو ظاهر أعلاه، فإننا أمام منطقتين من التفكير. المنطق الأول والأكثر انتشاراً بين مؤرخي الفلسفة هو الذي يقول بأن ظهور الفلسفة تطلب نقلة نوعية وجديدة تماماً. أي أن الفلسفة حدث لم يكن مسبقاً وبصورة مطلقة. إنه منطق التفكير الانفصالي الذي يلح على التجديد الجذري في أنماط التفكير. وهو المنطق الذي يتنبأه على العموم أنصار الأصل الإغريقي الخالص للفلسفة مثلما أظهرنا ذلك في المحاضرة الأولى. في حين أن المنطق الثاني هو الذي يشير، على سبيل التنبيه إلى خطأ هذا الاعتقاد الانفصالي، إلى أن التجديد لا يكون جذرياً، والثورة لا يمكن أن تكون كلية، بل أن التغيير يتسم بالترجيبة والمرحلية والترافقية، إذ في

<sup>1</sup> بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة - تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نائر نيب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 21.

<sup>2</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie - un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 72.

المرحلة الانتقالية يترافق دوماً الجديد مع القديم. بل أن الفلسفة لست إطلاقاً نمط تفكير مستجد أو ثوري، إذ هي مجرد تعديل طفيف، لم يبلغ درجة الاستقلال والاختلاف النوعي. وكأننا أمام أطروحتين متناقضتين تماماً، الأولى تقول بأنه لا جديد في الفلسفة بقدر ما هناك ادخال لعناصر جزئية جديدة إلى جانب الموجود في الموروث الديني - الأسطوري. في حين أن الأطروحة الثانية تؤكد بأن هناك حدث جَلَل، حدث في مرحلة ظهور الفلسفة في أيونيا القرن السادس، وهو التأسيس للعقلنة الغربية. ونحن نميل، أمام الأطروحتين، إلى اعتبارهما معا تحجبان عنا الحقيقة. وقد تنبه جيل ليبوفتسكي بمنطق حاذق إلى أن هناك "عائقين من عوائق التفكير:

1- ما من شيء جديد تحت الشمس.

2- أن شيئاً لم يعد كما كان في السابق".<sup>1</sup>

فكل من تبنى طرحاً واحداً بمفرده، يكون قد أسدل الأغطية على حقائق مهمة، يؤدي بها للانحراف شيئاً فشيئاً، وينتهي إلى التطرف الذي يشكل الاستقطاب الذي نعرفه في كل المجالات.

لذا فإننا سنعمل، بعد التحقق من تفاصيل كلا الطرفين، على تجاوز هذه العوائق الهيكلية في التفكير، من أجل تفادي الوقوع تحت تأثير أغراض غير فلسفية وغير تاريخية. لأن النموذجين الآري (الذي يقر بالانفصال الجذري للفلسفة عن الأسطورة) والقديم (الذي يقر بوجود خيط يمتد من الحضارات الشرقية القديمة إلى الفلسفة الإغريقية) كما عمل "مارتن برنال" على تحليلهما ونقدتهما، ليسا مستقلين عن تأثير الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية. فالذي يرفض أن يؤصل الفلسفة اليونانية في الفكر الأسطوري والأدبي الشرقي القديم، هو الذي لا يقبل، اليوم بالتحديد، تأسيس حضارات غربية قوية على الحضارات الشرقية المتهالكة، فالقوية الحضارية تتطلب النقاء حسب منطق التفكير الرومانسي.<sup>2</sup> لذا فالسبب ليس علمياً أو تاريخياً بحثاً، بقدر ما هو حضاري بإجمال.

مشكلات المحاضرة، وبالنظر إلى كل ما سبق، هي التي تعيد طرح مسألة نشأة الفلسفة من حيث هي مضمون فكري مقارنة بنمط كان سابق وهو العقلانية الأسطورية؛ فهل فعلاً أن الفلسفة بدأت عندما تم إسكات صوت الآلهة التقليدية مثلما اعتقد "ليوتار"<sup>3</sup>؟ هل يمكن لنا أن نثبت بطلان الطرح الوضعي الذي يضع قطيعة حادة بين الفلسفة وما قبلها؟ يبدو أن المسألة ليست بسيطة مثلما يظهر لأول وهلة، لأن تفاصيل الفلسفة السابقة على سقراط تثبت ما يمكن أن يغير نظرتنا إلى طبيعة الفلسفة ذاتها، وإلى تهاافت القطيعة المزعومة بين العقل والأسطورة. خاصة اليوم ونحن نسمع بأصوات تنادي بإعادة تكريم الأسطورة وتقيد العقل الذي تحرر أكثر من اللازم. بل أن هناك من المفكرين من تمنى سيادة الأسطورة من جديد لأنها لم تلحق الأضرار الموهولة على الإنسان

<sup>1</sup> جيل ليبوفتسكي: عصر الفراغ - الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 229.

<sup>2</sup> مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 112.

<sup>3</sup> جان فرانسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص

والطبيعة والتي ألقها "الذكاء" الذي طالما كان موضوع تقريظ واعلاء. لقد كان الإغريق في القرن الرابع يطابقون بين العاقلية والألوهية، لكن اليوم، وبعد مرور أكثر من ألفيتين، تبين أن أننا نقطف مآسي أسطرة العقل ؟ لذا حان الوقت لتعقيل الأسطورة.

**أولاً- المنهج القويم في تأريخ الفلسفة.**

من المؤكد أننا لا نعثر على اختلاف بين المؤرخين مثلما نعثر عليه في عملية تأريخ الفلسفة الإغريقية القديمة. حيث تتضارب التفسيرات، وتتخالف التأويلات لدرجة يشعر فيها القارئ بأنه ليس ازاء نفس المفكر الذي يتم التأريخ لأفكاره. بحيث نجد مثلاً تناقض في تصنيف الفلاسفة القدامى، لدرجة أن هناك من المؤرخين من يجعل بارمنيدس مثالياً وهناك آخرون يجعلونه مادياً. وهناك من يجعل أرسطو منقطع مذهبياً عن أفلاطون وهناك من يجعله استمراراً وتتويجها لمثاليته. كما أن البعض يدخل أفلوطين في سياق نمو الفلسفة اليونانية في حين يجعله الآخرون خارجاً عن العقلانية الإغريقية منتمياً للفلسفة العربية السحرية. والأكد أنه لن يسع لنا الحيز لتعداد الاختلافات الفهمية والصراعات التأويلية بين مؤرخي الفلسفة والفلاسفة حول فهم حقيقة الأفكار الفلسفية التي أنتجها العقل الفلسفي الإغريقي. لكن نحن ملزمين، هنا، أن نحاول البحث عن سبب هذا الاختلاف في شرح أفكار هؤلاء الفلاسفة. ولعلنا نقرب من الإجابة من خلال الأسباب التالية:

- أن الفترة التاريخية للفلسفة الإغريقية ليست بالهينة، فهي تمتد من القرن السادس قبل الميلاد إلى غاية القرن الخامس ميلادي مع اغلاق الإمبراطور البيزنطي جوستينيان للأكاديمية التي كانت تمثل الفكر الفلسفي الوثني. بل هناك من المؤرخين من يجعل فترة الفلسفة الإغريقية تتعدى التسعة قرون لتصل إلى إحدى عشر قرناً<sup>1</sup>، إذا احتسبنا القرنين السابقين لطاليس حيث تشكل المنظور الديني والأسطوري الذي شكل النظرة الإغريقية للعالم. وهي بهذا تتجاوز في طولها التاريخي كل مراحل الفلسفة اللاحقة، فالفلسفة الوسطية تمتد من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، وبالتالي فهي لا تتجاوز الثمانية قرون تقريباً، والفلسفة الإسلامية تمتد من القرن السابع للميلاد إلى غاية القرن الخامس عشر مع وفاة ابن خلدون لذا فمجالها التاريخي لم يتعد السبعة قرون، والفلسفة الحديثة لم تتعد الثلاثة قرون بين عصر ديكارت في القرن السابع عشر إلى موت هيجل سنة 1832. أما تقسيم الفلسفة المعاصرة فقد عرف تسميات عديدة وتقطيعات سريعة وقصيرة جداً مقارنة بالحقب السابقة عليها.

- أن النصوص الفلسفة الأولى لم تصل إلينا في الصورة المطلوبة ولا في الحجم الكافي. فليس لنا الآن نصوص طاليس الأصلية، وإن وصلنا إلينا شيء منها، فإنه مجرد شذرات منفصلة ومبتورة لا تساعد على تشكيل تصور واضح ونسقي لفكره. وما يقال عن طاليس يمكن أن يقال على البقية من الفلاسفة السابقين على سقراط بدرجات متفاوتة في الكمية، لكن يبقى مشكل عدم وجود النصوص الأصلية عاملاً يساهم في الاختلافات التأويلية والصراعات الفهمية. ولعل أن الكثير مما نعرفه مستمد من نصوص أفلاطون وأرسطو تالياً. لذا نجد غادامير مثلاً يجعل نصوصهما المدخل الضروري لهذه الحقبة المنقطعة والمظلمة والبعيدة. ونحن نعلم أن أرسطو وأفلاطون لم يكونا مؤرخين موضوعيين للفترة السابقة عليهما، بل مارسا

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص ص 18-141.

الانتقاء والتأويل والتورية والإخفاء، وهذا ليس عيبا أو خلافا في عملهما، بل بوصفهما فلاسفة كبار لا يمكن أن يكونا مؤرخين ناجحين.

- أن لغة الفلسفة السابقة على سقراط لم تكن لغة فلسفية خالصة، بل كانت لغة شعرية -دينية. ليس هناك نصوص فلسفية بريسقراطية مثلما نجدها بداية من أفلاطون. وظاهرة البداية الشعرية للفلسفة الإغريقية تدل على أكثر من مدلول، فهايدجر مثلا يؤول اللغة الشعرية Poétique عند كل من هيراقليبس وبارمنيدس على أساس أنه إنشاء للقول الفلسفي لا القول العلمي.<sup>1</sup> وربما ستكون هذه الظاهرة عاملا مساعدا على كشف الرابط القوي بين القول الأسطوري والقول الفلسفي، على أساس أن القصة الأسطورية تقال عموما في قوالب شعرية.

- الكثير من المؤرخين يعملون على تفسير فلسفة ما بالنظر إلى ما وصل إليه الفكر الفلسفي اللاحق لها. وهذا يتكرر منذ أرسطو إلى اليوم، حيث نجد هذا الاتجاه مسيطرا على التأريخ للفكر الفلسفي القديم والوسيط والحديث أيضا. فنحن نجد مثلا أرسطو يوجه الفلسفة السابقة عليه وجهة مادية خالصة عندما يبين أنها ركزت على العلل المادية، فطاليس مثلا استمد تفسيره من الملاحظة الحسية لظاهرة الرطوبة l'humidité الملازمة لكل موجود سواء الغذاء أو البذور les germes أو الحرارة... الخ.<sup>2</sup> ويستبعد أي تدخل للمؤثرات غير الفلسفية مثل الأسطورة والدين وكل العناصر الكثيرة التي شكلت الثقافة الإغريقية، وعلى الرغم من أنه يشير إلى امكانية تأثر طاليس بالفكر الديني، إلا أنه يخفف من قيمته ويجعله تافها.

من هذه المحددات السابقة التي أظهرت أسباب اختلاف تفسير الفلسفات السابقة على سقراط، يمكن لنا أن ننتقل إلى التأكيد على أن مؤرخي الفلسفة قد انقسموا إلى قسمين في تأويل هذه الفلسفات:

أولاً- المنهج الذي يفسر النظرية الفلسفية بالأفكار اللاحقة لها: وهذا هو منهج أرسطو والكثير من الفلاسفة الآخرين، حيث يفسرون السابق باللاحق. ويظهر أن هذا المنهج غير متريث وغير دقيق في نفس الوقت. لأن الفيلسوف المراد تفسير فلسفته لا يعرف ما سيكون من بعده، لذا فإن تفسير أفكاره باللاحق هو اسقاط غير صحيح، هو خروج عن مراد الفيلسوف الأصلي.

ثانيا- المنهج الذي يفسر نظرية الفيلسوف بالمناخ الفكري السابق له، وهو المنهج الذي يقترحه علينا الدكتور "الطيب بوعزة"، والذي أنجز تاريخا جديدا للفلسفة الإغريقية على هذا الأساس. وبالفعل فقد استطاع تحقيق اضاءات ايجابية جدا من خلال تطبيق هذا المبدأ، على أساس أن السابق يساعد دائما في الكشف عن مصادر فكر الفيلسوف، في حين أن اللاحق لا يدل إطلاقا على أصول هذا الفكر، بقدر ما يظهر مآلاته. وبين المصادر السابقة والتطورات اللاحقة فروق عديدة. لذا فنحن مثلا لن ننجح في فهم فكر ابن خلدون بالنظر إلى مآلات الفلسفة اللاحقة له، بل بالنظر إلى الوضعية السابقة. وأشارتنا لمثال ابن خلدون مقصود، لأن الكثير من الدارسين يشرحون نظريته الاجتماعية باللاحق العلمي وليس بالسابق الديني. لذا نجده يقول في مؤلفه الأول في سلسلة التأريخ للفلسفة الإغريقية: "إن الإحالة إلى ما وراء [أي البحث عن الأصول السابقة لأي فلسفة في ما قبل الفلسفة] شرط لضمان المعنى وتأسيس الإمكان الأنطولوجي للحقيقة، وهذا ما ينبغي أن تستفيده الفلسفة من الدين؛ إذ نعتقد أن ليس ثمة إمكان ابستمولوجي

<sup>1</sup> Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 152.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint - hilaire, poket -brodard et taupin, 1991, livre A, § 983 b, p 49.

لتأسيس الوعي الفلسفي خارج الدين".<sup>1</sup> ويحدد بلغة أكثر دقة منهجه التأريخي الذي سيعتمده على طول المؤلفات اللاحقة للفلسفة السابقة على السقراطية قائلا: "المنظور الذي نرى وجوب انتهاجه (لقراءة الفلسفة السابقة على السقراطية) مقتضاه قراءة تلك اللحظة بـ "ما قبلها" بدل قراءتها بـ "ما بعدها" (...). وشكنا في كون اللحظة التالية على سقراط بلورت تأويلا زائفا لها. لذا فقراءتها بـ "ما سبق" لا "ما لحق" مدخل لكشف مقدار التزييف الذي فعلته اللحظة التالية (أرسطو وثيوفراستيس). لذا يجب أن نبحث عما قبل الفلسفة ما قبل السقراطية (مضاعفة رياضية للقلبية) أي الوصول إلى ما قبل ما قبل".<sup>2</sup> والحق يقال أن هذا الطرح الجديد الذي اقترحه علينا الطيب بوعزة يضعنا في منهج غير مألوف في فهم الفلسفة، لأن المؤلف هو الفصل كلية بين الطريقة الدينية والطريقة الفلسفة في التفكير، ولعل هذا هو بالضبط الأثر السلبي للفلسفة الوضعية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة. ومن المفيد أن نشير إلى أن منهج الربط الإيجابي بين العقلية الأسطورية والعقلية الفلسفية من خلال إعادة الصلة بينهما قد اثاره العديد من الفلاسفة قبل الدكتور بوعزة، لكن هذه الإثارة لم تكن بنفس الطعم، ونقصد أن هناك من اعتبر استمداد الفلسفة أصولها من الدين انتقاص لها، ولكن هناك من اعتبر الكشف عن الخلفيات الدينية للفلسفة هو الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن انكارها، بل أن لا سبيل لفهم كل الفلسفات إلا بهذه الطريقة. وتفصيل اختلاف الاعتبار في رد الفلسفي للديني في ما يلي:

- الفلسفة كقناع للاهوت عند فريدريك نيتشه: حيث أخذ مطرقته الهدمية من أجل تحطيم كل الفلسفات التي لم تكن كذلك بآتم معنى الكلمة، لأن الفلسفة في تقديره يجب أن تسقط كل العوالم الدينية التي علقت بها من العصور السابقة.<sup>3</sup>
- الأصول الدينية لكل فلسفة علمانية عند طه عبد الرحمن: قبل أن نعرض نظرية طه في هذا السياق، نريد الإشارة بأننا نعتقد أن سلسلة تأريخ الفلسفة اليونانية التي قدمها الدكتور الطيب بوعزة في ثمانية أجزاء، تستمد منهجها من روح الفلسفة الطهائية، بل هي تطبيق صحيح ودقيق وذكي للمسلمات المنهجية التي عرضها طه في كتاباته المختلفة مثل تجديد المنهج في تقويم التراث وغيره. وسنعمل على اثبات ذلك في مكانه. وبالنسبة لفتية الفلسفة، فإن الدين هو الأصل في كل معرفة، لذا فإن ظهور الفلسفة المزعوم في اليونان ما هو إلا تغليف عقلاني علماني لمقولات دينية.<sup>4</sup> وهو تغليف يستهدف حجب

---

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 19.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 260-261.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : Aurore – pensées sur les préjugés moraux- fragments posthumes début 1880- printemps 1881, traduit par Julien Hervier, Œuvres philosophiques complètes, tome IV, éditions Gallimard, Paris, 1980, para 4[310], p 442.

<sup>4</sup> يمكن الإشارة إلى أكثر من كتاب لطفه عبد الرحمن في هذه القضية، على سبيل المثال لا الحصر:

- طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة اثنمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 228. "الأصل التاريخي للحكمة الفلسفية إنما هو الحكمة الدينية، إذ أن حقائقها نشأت وأساليبها تميزت في ثنايا الحكمة الدينية نفسها.

الدين، لكن بالنسبة للفكر الثاقب يمكن له الكشف عما يقبع وراء هذه الأغلفة المزورة وغير المتقنة. وهذا يصدق على الإغريق القدامى مثلما يصدق على الفلاسفة المعاصرين، سواء نيتشه ذاته، أو كانط أو هيجل أو هيدجر... الخ. والحق أن أطروحة "كارل شميت" الأساسية هي أن السياسة هي لاهوت مقنع أيضا،<sup>1</sup> على اعتبار أن كبريات المفاهيم السياسية ذات أصول دينية، وحتى الديمقراطية، في اعتقاد مارسيل غوشييه، لها أسس تنظيمية لا تتفصل عن الموروث الديني القديم.

### ثانيا- خصائص الفكر الأسطوري والفكر الفلسفي.

هناك العديد من التسميات المنفصلة والتمايزة لكن المتداخلة والملتبسة في نفس اللحظة. مثل الأسطورة الخرافة والشعر والوحي من جهة، ومن جهة أخرى كلمات مثل العلم والفلسفة والدين والمنطق. هي مختلفة لكن التداخل بينها من الأمور التي تحتاج إلى تفصيل، لأن التطابق غير وارد والانفصال مستبعد أيضا. هذه الوضعية هي التي تجعل الأمور محل تأويل وسوء فهم بين الفلاسفة ومؤرخي الفكر. لذا سنعمل هنا على البحث عن خصائص كلا من التفكير الأسطوري والتفكير المنطقي الذي يوضع في الكثير من الأحيان في سياق التفكير العلمي والفلسفي.

### 1- خصائص العقلانية الميثولوجية.

يمكن التمييز بين صورة الأسطورة في مخيال غير المتخصصين، حيث تفهم على أنها الكلام غير المنطقي وغير المنسجم مع الواقع والتاريخ، وبين المتخصصين الذين توصلوا إلى أن الأسطورة ليست مرحلة أدنى من التفكير، بل لها من المقومات المنطقية ما يجعلنا نعيد تكريم الفكر الأسطوري بما يتلاءم وحقيقته أو قيمته. وقد أشرنا أعلاه إلى أن الفلسفة الوضعية هي المسؤولة عن نشر هذا الوعي الذي يؤكد على دونية الأسطوري والميتافيزيقي والديني. ونحن نعلم أن المدرسة الوضعية هي استجابة لسياسة امبراطورية فرنسية ذات توجه محدد.

يمكن أولاً، أن نميز بين الأسطورة والفكر الأسطوري أو القصصي، فقد تكون الكتابة ميثيقية رغم أنها تتحدث عن الوقائع والحوادث كما هي فعلا. لذا فإن العقل الأسطوري هو ذلك العقل الذي يتميز بمنظور مخصوص للوجود. ومن بين خصائصه هي الشفهية، والشعرية، والسردية، والتقليدية، والمجازية.

بالنسبة لخاصية الشفاهية، فهي ليست متطابقة كلية مع مفهوم الأسطورة، على الأقل في اللغة العربية. حيث أن مدلول الأسطورة هو المدونة، فالأسطورة ليس من الخرافات والأكاذيب، بل ما سطره أي كتبه وخلفه الأولون. لذا تغدو الأسطورة من حيث

---

- طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016، ص 88.

- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 124.

<sup>1</sup> كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 49.

المفهوم مناقضة للشفهية أو المنطق الشفهي.<sup>1</sup> وفي القاموس الفرنسي، فإن كلمة الأسطورة le mythe تدل، كما قلنا في المخيال الشعبي، على القصة الخرافية التي لا تمت للواقع بصلة. حيث يتم أنسنة الظواهر الطبيعية وتحويل الكائنات من خلال تضخيمها أو تقزيمها... الخ.<sup>2</sup> وربما قصص العهد الذهبي والنعيم المفقود والكوارث القادمة كلها تندرج في هذا الفهم. لكن المعنى العلمي والأكثر عقلانية للأسطورة هو ذلك الذي يعرفها بأنه العرض الشعري لفكرة من الأفكار، مثلما نقول أسطورة الكهف عند أفلاطون. فهي أرموزة allégorie تنقل لنا مفهوما مجردا بواسطة رموز محسوسة.<sup>3</sup> لذا تغدو الأسطورة طريقة في عرض الفكرة في نهاية المطاف، بل قد تكون أحسن من بقية الطرق الأخرى، خاصة عندما نكون من متلقين غير متخصصين. وفي السياقات الإغريقية القديمة لم تتفصل الأسطورة عن الموضوعات الدينية، وهنا ينطبق مفهوم الأسطورة مع مفهوم الأسرارية mystère، على أساس مجموعة من الطقوس والتعبادات غير معروفة الأصول والمعنى مما يجعلها غامضة.<sup>4</sup> والمسألة المهمة هو أن أكبر النصوص الأسطورية عند الإغريق، متمثلة في الإلياذة والأوديسية، قد كانت شفوية تماما، تعلم وتنتقل من جيل إلى آخر، وينشدها الشعراء المتجولون (الرايسود)، ولم يتم تدوينها إلا في القرن الخامس قبل الميلاد. وفي الانتقال من الشفوية إلى الكتابة تتغير مدلولات الأساطير بصورة معتبرة، فقوة القلم لا تقل عن قوة السف في تغيير الأمور.<sup>5</sup> فالأديان التي تتحول إلى مدونات مكتوبة تحقق نوع من المحدودية والثبات والانتشار أكثر من الأديان الشفاهية. فهناك علاقة جدلية بين ظهور الكتابة وقيام الأديان الأخلاقية الكبرى. لذا يقول "بول ريكور" عن خاصية الأسطورية: "السطر أو التسطير الذي يحل محل التعبير الصوتي أو التعبير بالأسرار أو الإيماءات، هو نفسه

<sup>1</sup> ألفريد -لويس دي بريمار: في أصول القرآن - مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 164. يقول إن كلمة أساطير التي نجدها في تعبير "أساطير الأولين" لا تعني خرافات Légendes كما نجد غالبا الترجمات الفرنسية، وذلك تصورا بأنها روايات وقع تناقلها شفويا. والقرآن يعطينا دليل على ذلك عند استعماله جذر "س ط ر" بمعنى كَتَبَ عدة مرات. وهذا تؤكد العديد من المصادر الوثائقية الخارجية عن الاستعمال السامي القديم لهذا الجذر. (السورة 15: والطور، وكتاب مسطور في ورق منشور. السورة 54: وكل شيء فعلوه في الزير، كل صغير وكبير مستطر. السورة 68: ن والقلم وما يسطرون). أخيرا، فإن سياق كل من النصين يبين لنا ذلك: فهذه الأساطير "اكتتبها فهي تملى عليه"، (تملى وتسخ) وهي "في رق منشور" (أي موجودة أمامه). (الفرقان، 4، 6).

<sup>2</sup> André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 665.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibid, p 661.

حول مختلف مظاهر الأسطورة يمكن الاطلاع على أعمال المختص المقتدر في الأسطوريات "مارسيا إلياد" في: مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1991، ص ص 55-61-62.

<sup>5</sup> جاك غودي: منطوق الكتابة وتنظيم المجتمع، ترجمة عماد شيخة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2017، ص 300.

إنجاز ثقافي هائل. إذ يختفي فيه الواقع البشري. وتتوب عنه الآن علامات مادية في نقل الرسالة. لأن الواقعة تظهر وتختفي، فهناك مشكلة تثبيت أو تسطير".<sup>1</sup>

أما خاصية الشعرية، فمن المعلوم أن هناك تلازم شبه ثابت بين الأسطورة واللغة الشعرية. وكم من الأساطير مكتوبة شعرا وكم الشعر يضمن كبريات الأساطير ! وما يهمننا في هذا السياق هو الابتداء الشعري للفلسفة. فنحن نعلم أن الفلسفة السابقة على سقراط، في مجملها مكتوبة بالشعر وبالشذرات المنفصلة التي صيغت على شكل حكم ومواعظ، وحتى في المرحلة الرومانية نجد العدد من الكتب الفلسفية كتبت شعرا رغم ضخامتها.<sup>2</sup> بل وفي السياقات الإسلامية نجد طرق بيداغوجية شعرية لتعلم المنطق مثلا. وبعض الأديان كتبت بالثر المسجوع الذي يمثل ضربا من الشعر. والسؤال المطروح عن سبب البداية الشعرية للفلسفة، باستثناء حالة أناكسيماندريس الملطي، يساعدنا على مقارنة العلاقة بين العقل الأسطوري والعقل المنطقي. ولو أننا اليوم نندهش من مقدرة هؤلاء الفلاسفة على الكتابة الشعرية نظرا لما تقتضيه من جهد وقريحة وصعوبة التوفيق بين المعنى والمبنى، فإن البعض من الدارسين يعللون ذلك بضعف ملكتهم اللغوية. فكيف ذلك ؟ نحن نعتقد وفق المنطق التبسيطي أن الإنسان ابتداء بالثر، وعندما توسعت حصيلته اللغوية وتعمقت، انتقل إلى الشعر نظرا لنمائه اللساني. لكن بعض علماء اللسان يفترضون أن ابتداء الإنسان بالشعر يعود إلى محدودية الملكة اللسانية، فالشعر لا يعبر إلا بالمجاز، والمجاز دالة نقص في اللسان، أو ضعف في القدرات اللفظية، وليس العكس مثلما نعتقد. إذ كتب "كوندياك" في مقالة في أصل اللغة البشرية، 1746 قائلا: "تتبع بدايات الشعر إلى ماضٍ سحيق لم تكن فيه اللغات غنية في بنيتها ومعجمها بما يكفي لأن تلبى طيف الحاجات البشرية بأكمله. ولذلك تبنى البشر شتى ضروب المجاز والاستعارة. والتجأوا إلى التمويه والإطناب لسد هذا النقص. هكذا كان "عقم اللغات" و"أسلوب التكلم من خلال الفعل"، ذلك هو الأسلوب البدائي، هما ما جعل الاتصال شعريا أصلا بحكم الضرورة. ولكن مع صيرورة اللغات أكثر وفرة. خبا الاستمتاع

<sup>1</sup> بول ريكور: نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006، ص 57.

<sup>2</sup> كمثال على ذلك، نجد كتاب:

لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018. (يحتوي على أكثر من 500 صفحة في الترجمة العربية). ومن المفيد أن نشير أن الكتابة الشعرية - الفلسفية تعيق الفلسفة ذاتها، على أساس أن "استعمال الوزن الشعري في كتاب طبيعة الأشياء للوكريتيوس: يتحتم اللجوء إلى صيغ معينة مكرورة بعض الشيء، وتمنع لوكريتيوس من الاستخدام الحر لمفردات الفنية الأبيقورية التي كان عليها ان يستخدمها". نقلا عن: بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 57.



بالمجازات والاستعارات (...) وراح أسلوب اللغات يشبه نثرنا".<sup>1</sup> فالتقدم اللساني كان من الشعر إلى النثر وليس العكس حسب هذا التفسير، وهو تفسير يتطابق مع الحالة الإغريقية القديمة. على الرغم من أنه يتعاكس مع منطقتنا الحالي.

والمسألة التي جعلت العديد من الفلاسفة يربطون بين خاصية العقلانية الأسطورية والطريقة الشعرية في التعبير، هو المقابلة بين الحقيقة والكذب. فعدم تطابق الشعر مع الحقيقة، يجعله أكثر ملائمة للأسطورة بما أنها ليست حقيقية ولا تعبر عن واقع يمكن أن نعتبره حقيقياً. فالشعراء لكذابون حقيقيون و مختلقين كبار *grands imposteurs* يقول أرسطو في الميتافيزيك.<sup>2</sup> وفي القرآن الكريم نجد مطابقة صريحة بين الشعر والكذب والغواية كدالة عليه.<sup>3</sup> ومن قبل خاض أفلاطون معركة حقيقية ضد بعض أنواع الشعر التراجيدي القديم بخاصة الأشعار الهومييرية التي تنقل صورة مزيفة معيبة عن الألوهية مثلما لاحظ ذلك قبله كزینوفان الإلياتي. كما أنهم يقلدون بلا معرفة الأصل، وفي هذا بالضبط يتولد الكذب، وما فعله هوميروس وهوزيود في الإخباريات التي قدموها عن الآلهة، دون معرفة بها على وجه الحقيقة، هو ما يدينهم بلا رجعة.<sup>4</sup> وقد لاحظ أرسطو هذه المشكلة في سياق دراسته للشعر والحقيقة، حيث اعتقد أنه من اللازم عدم محاسبة الشعراء بالمعايير العلمية أو التاريخية، فهم ليسوا مقررين، بل وجب الاعتراف بالمعيار الماوجبي للعشر. يقول موضحاً ذلك: "قد ينكر معترض على الشاعر وصفه غير المطابق للحقيقة، إلا أنه يمكنه الرد على ذلك بقوله بأن الأشياء المصورة، صورت كما يجب أن تكون. وهذا الرد يشبه قول سوفوكليس بأنه يصور الناس كما يجب أن يكونوا؛ بينما كان يوربيديس يصورهم كما هم في الواقع".<sup>5</sup> لذا فإن المطابقة بين نظرية الحقيقة ونظرية الشعر، متولدة من الخلط غير السليم بين معايير العقل ومعايير الشعور. ولكن، يجب أن نعلم أن اللحظة الأفلاطونية لحظة فارقة في تاريخ الفكر الغربي، على أساس أنه هو، على خلاف أرسطو بدرجة معينة، قد سلط معيار العقل ضد معيار الشعور. هنا تم تأنيث الأسطورة واعتبار الشعر ضمن ما نسميه بالبيدولوجيا أو علم الأكاذيب. ف "التجارب المتعلقة بالكذب والخداع و"الخطأ" *se tromper* تدخل كلها في إطار مقولة البيدولوجيا. مفردة *Pseudos* في اللغة اليونانية قد تصدق بالإضافة إلى الكذب، على الزور والحيلة والخطأ والخداع والتدليس والإبداع الشعري".<sup>6</sup> لكن بالنسبة للعقلانية الموسعة، والتي تستجمع كل ملكات الإنسان وليس الملكة العقلية فحسب، فإن الشعر تجربة إنسانية أصيلة لا يمكن التنازل عنها، بل لا نستطيع تجاوزها باعتبارها متقدمة. لذا نجد "وردسورث Wordsworth

<sup>1</sup> راناجيت غها: التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي، ترجمة ثائر ديب، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2019، ص 60-61.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 983 a, p 46.

<sup>3</sup> [الشعراء، 221-227] ﴿هَلْ أَنْبَأُكُمْ عَلَى مَنْ نَنْزَلُ الشَّيَاطِينَ (221) نَنْزَلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (222) يُفُورَنَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ (223) وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (224) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (225) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (226) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ (227)﴾

<sup>4</sup> Platon: la République, traduit R. Baccou, édition Flammarion, Paris, 1966, livre X, § 596a-596 e, p 359-360.

<sup>5</sup> أرسطو: فن الشعر، ترجمة ابراهيم حماده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 217.

<sup>6</sup> جاك دريدا: تاريخ الكذب - مقدمة، ترجمة رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2016، ص 13.

يقول إن الشعر أول المعارف وآخرها".<sup>1</sup> فالجمالية ملكة بشرية لا نقل أصالة وقوة وانفتاحا عن الملكة العقلية أو اللوغوسية التي تم تمجيدها بداية من أفلاطون.

بالنسبة لخاصية السردية *la narration*، فإنها متطابقة مع العقلانية الأسطورية، على أساس أنها تحكي لنا دون أن تبرهن بالمنطق القائم على الاتصال الضروري بين المقدمات. ويشرح لنا ريكور الذي اهتم كثيرا بالبنية المخصصة للخطاب الاستعاري قائلا: "سأتفق هنا مع ميرسيا إلياد في أن أسمى الأسطورة *mythe* قصصا عن الأصول *récit sur les origines*: فبشكلها تكون الأسطورة ضربا من الجنس السردى *genre narratif* وما يخصصها من وجهة النظر الصورية هذه هو طابعها الفكرة في الغالب، أي أننا لا نرصد لها مؤلفا؛ فالأساطير لما كانت مأثورة ضمن التقليد: تعتبر جدية بالتصديق من قبل أعضاء مجموعة، دون أن يكون لها ما يضمن حقيقتها خارج تصديق أولئك الذين ينقلونها. وأما بمضمونها، فتتصل الأسطورة بأحداث فاتحة *événements fondateurs*".<sup>2</sup> والعنصر الجامع في النصوص الدينية هو طابعها السردى، حيث تأخذ بالمتلقي إلى الهدف وهو تحصيل التأثير عن طريق روحانية المعنى. لذا فإن الأسطورة تشرح العالم سرديا بعيدا عن المعرفة الناجمة عن قوانين الطبيعة والعقل معا.

أما خاصية التقليدية فنقصدها بها أن العقلانية الأسطورية قائمة على نهاية الفهم ونجاسة التأويل. وبالتالي فهي قائمة على فكرة الزمان الدوري الذي لا يتجدد، على أساس أن المعنى قد حصل في الماضى البعيد، الذي هو تأسيسي بامتياز، لذا نجد دائما الأسطورة التأسيسية في كل الثقافات باعتبارها البداية والنهاية معا. مما يجعلها تطوي التاريخ طيا نهائيا ولا تعترف بإمكانية التجديد الحقيقي. وقد خصص ليفي برويل "فصلا في عن كتابه العقلية البدائية تحت عنوان "النفور من الجديد في الجماعات المتأخرة"، فيه أظهر خاصية رفض التغيير في المجتمعات المحكومة بالتاريخ الأسطوري، بخاصة التغيير الآتي من الخارج. لذا فهم مجتمع محافظ بالطبيعة.<sup>3</sup> والخاصية التي يمكن أن نستخرجها من التقليدية هي ادخال العقل في نسق تكراري بحيث لا يستسيغ التجديد إلا في حدود التقليد ذاته. ولعل السبب في ذلك هو الوفاء للحدث التأسيسي الذي يرتبط بالأجداد الميطيقيين، وهم الذين يصبغون معنى على كل ما يحدث في الجماعة وفي الطبيعة.<sup>4</sup> وما الدين الأسطوري إلا دين لهؤلاء الأجداد التأسيسيين، سؤال الحقيقة التاريخية لا تُطرح اطلاقا، إنها البديهية الأسطورية التي تؤسس ولا تبحث عن تأسيس. ولعل ليفي برويل قد تأثر بالمباحث الاجتماعية على الطريقة العلمية التي أسس لها كونت، وأيضا الدراسات العلمية للمجتمعات البدائية التي قام بها دوركايم.

في النهاية، فإن خاصيتي المجازية أو الإستعارية، تمثلان جوهر العقلانية الميطيقية، على أساس أنها تقول دائما أكثر أو أقل مما يوجد فعلا. وهذا لا يدل على أنها عقلانية خاطئة، بل يدخل ذلك في طبيعتها الحقيقية. إنها طريقة في كينونة الأسطورة وليس

<sup>1</sup> إدغار موران: في الجماليات، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، الطبعة الأولى، 2019، ص 116.

<sup>2</sup> بول ريكور: مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2013، ص 190.

<sup>3</sup> ليفي بريل: العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص 417.

<sup>4</sup> Lucien Lévy-Bruhl: La mythologie Primitive, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p 8-9.

تزييف أو كذب. إن الاستعارة طريقة من طرق الإقناع، وبالتالي فإن الخطابية التي تلازم منطق الاستعارة من درجة ثانية.<sup>1</sup> لأنها مرتبطة بحسن الكلام من أجل التأثير السحري في المستمع الذي يفترض أنه غير غريب عن المجال التداولي لمكونات الخطاب ذاتها. وفي هذا السياق يستند موران على نصوص ريكور الأساسية في فهم الاستعارة قائلا: "الاستعارة هي دائما أسلوب عاطفي ومحسوس للتعبير والفهم، إنها تجمل اليومي عندما تلبس تفاهة الأشياء الصورة التي تدهش وتضحك وتثير، بل تبهر (...)" تخرق الحدود بين الواقع والخيال".<sup>2</sup> وقد لاحظ الفلاسفة، منذ القديم، التعالق القوي بين الطريقة الاستعارية وبنية النصوص الدينية، مما يجعل هذه النصوص ملهمة عبر كل الأزمان. لأن الاستعارة تعمل من أجل خلق شعور بمطابقة الحادثة المفترضة كل الحالات المشابهة في المستقبل عن طريق توسيع مدلول الصدق وتضييق منطق التحقق. إن الاستعارة تقنعنا بمعقولية المستحيل من خلال تعدد المعاني وتحميل الكلمة مدلول فائض.<sup>3</sup> فدالات الاستعارة تكون دوما خارجة عن المعنى الحرفي، مما يسمح بتولد معنى خارج المعنى الحرفي أو الأصلي،<sup>4</sup> وهكذا تصبح الكلمات متماوجة متوالدة المعاني البعيدة التي لا تخطر على بال العقل المنطقي المحدد.

## 2- خصائص العقلانية اللوغوسية (أو المنطقية):

يمكن لنا أن نستنتج تباعا خصائص العقل المنطقي من خلال مقابلتها بخصائص العقل الميطقي. إذ أن خاصية الشفافية تقابل الكتابية، والشعرية تقابل النثرية، والسردية تقابل البرهانية، والتقليدية تقابل التجديدية أو الإبداعية، والمجازية تقابل الحقيقية أو المطابقة. ولكي لا نطيل في التحليل، يمكن لنا ربط هذه الحلقات في القول بأن الكتابية تسمح بالنظر المتخصص من خلال نثر مباشر قابل للبرهنة المتناسكة مما يسمح بتجديد المعرفة عن طريق النقد بما هو برهان ما للتخلص من مجازية الخطاب لتأسيس منطق العقل الواضح. فالعقل هو "الراسيو" الذي يربط كل قول بما سبقه ربطا محكما. ما العقل إلا رباط من أجل تقادي التيهة العاطفية. "العقل هو المهماز الذي يحثنا على أن نبحث من الجديد".<sup>5</sup> وهذا ما يجعل العقل في مقابلة الأسطورة التي تدخل في دورية مكرورة بسبب تمركزها على حقيقة أولية مفترضة وناجزة لا تحتاج الإنجاز المتجدد.

من المقابلة السابقة، يظهر أن اللوغوس يختلف بصورة جذرية عن التفكير الميثولوجي، على أساس أن العقل مرتبط بالواقع ويحيل إلى الحقائق كما هي موجودة. في حين أن الأسطورة مؤسسة على تغليب الذات على الموضوع من خلال تخييل الوجود على أساس براديجم نموذجي مرتبط بالقداسة وما يستتبعها من تصورات مثالية فوق الواقع. لذا فحركة الأسطورة دورية بينما حركة العقل

<sup>1</sup> Paul Ricœur: la métaphore vive, édition du Seuil, Paris, 1975, p 17.

<sup>2</sup> إدغار موران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 150.

<sup>3</sup> توماس هوير: اللغياتان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة ودار الفارابي - أبو ظبي - بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 411.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: شroud ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت الطبعة الأولى، 2016، ص 362.

<sup>5</sup> بيتر تشارلز هوفر: تناقضات المؤرخين - دراسة التاريخ في زماننا، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، ص 49.

سهمية مثلما المحنا أعلاه.<sup>1</sup> وتلخص الباحثة الفذة في الأسطوريات والأديان، كارين أرمسترونغ Karen Armstrong الفرق بين أسلوب الأسطورة في فهم الوجود وأسلوب العقل قائلة: "تتطلب الأسطورة مشاركة عاطفية أو نوعا من محاكاة طقوسية ليكون لها معنى ما، في حين يحاول اللوغوس تأسيس الحقيقة بأسلوب استدلال متأن يستند فقط على طريق النقد الفكري. في إحدى مستمرات اليونان: أيونيا، التي هي الآن تركيا، حاول أول فيزيائي أن يجد أساسا عقليا للأساطير القديمة حول نشأة الكون. غير أن هذا المسعى العلمي كان ما يزال يتحرك من داخل الإطار الأسطوري القديم".<sup>2</sup> والحق أن هذه الملاحظة هي ما سنعمل على إظهاره بصورة واضحة في العنصر الموالي، ويمكن أن نوسع تقرير أرمسترونغ من خلال القول بأن ليس طالب فقط من عجز عن الانفصال عن العقل الأسطوري، بل كل فلاسفة أيونيا وحتى كل فلاسفة ما قبل سقراط.

لكن يبقى أننا نميز بين العقل والأسطورة على أساس أن العقل يمكن أن يتفهم الأسطورة في حين أن الأسطورة عاجزة عن تفهم منطق العقل. وتبرير ذلك هو ما انتهت إليه الأبحاث الأنثروبولوجية الحالية، حيث تم الاعتراف بالمنطق الداخلي للفكر الأسطوري، وبأنه مرحلة طبيعية في تطور الإنسانية، أو كما قال برجسون بأن فلسفة ما وراء الطبيعة، وهي فلسفة الأسطورة، هي وضعية طبيعية للعقل البشري.<sup>3</sup> وهذا الموقف، كما هو ظاهر تصحيح وتعبير عن نضج أرقى من تصلب الفلسفة الوضعية التي أعابت المرحلة السابقة عن العلم باعتبارها مرحلة قاصرة وخاطئة وكأنها كان لا يجب أن تكون أصلا. ونحن نعلم حجم الصراع الذي خاضه برجسون ضد الوضعية في فرنسا خاصة، حيث أظهر حدود العقل البشري الذي نظر إليه الوضعيون نظرة تمجيد. والحق أن الفكر الإنجليزي في بعض أجنحته، لم يختلف عن الوضعية الفرنسية، وهذا مبرر، على أساس أن يكون هو جد الفكر الوضعي الحديث، حيث نجد من فصل بين العقل والأسطورة الفصل الحاد. هنا يقول توماس هيكسلي (1895/1825) في كتابه العلم والتقليد المسيحي، سنة 1896 "على الناس أن تختار بين الأسطورة والعلم العقلي والمنطقي، ولا مجال للتسوية، لأن الدليل العقلي هو وحده الحقيقي." وتعب أرمسترونغ عن هذا المنطق الصارم قائلة: "إلا أن المشكلة هنا، أنه تم تضيق مفهوم الحقيقة وحصرها بما: "يمكن اثباته وما يمكن التعبير عنه". وهو مفهوم لا يستثني حقائق الدين فقط، بل يستثني الحقائق التي يمكن التعبير عنها بواسطة الفن والموسيقى".<sup>4</sup> إن هذه المعايير العقلية جدا، تنتهي بأن تقصى الكثير من حقائق الإنسان غير الخاضعة لمعيار التحقق. فالإنسان لا يحتاج فقط إلى العقل، بل يحتاج، وقد أثبت حاجته، إلى ما فوق العقل.

لكن لا يجب أن نسترسل في تقليص المسافات بين العقل واللاعقل، وإلا أصبح كل شيء في كل شيء. لأن هذا المنطق المتساهل هو الذي يجعل العقل في الأسطورة والأسطورة في العقل. حقيقة أن كل ما هو انساني عقلي، وحتى الوحي الإلهي، المفارق للعقل والقدرة الإنسانية العقلية، مؤسس على عقل ومنطق بغية فهمه وقبوله. لكن لا يجب التسوية بين عقل القرن السادس قبل الميلاد وعقل القرن الواحد والعشرون. بل أن عقل القرن التاسع عشر، عند الوضعيين مثلا، لم يكن واسعا مثل عقل اليوم. لذا فالعقل ليس جوهر ثابتا، بل هو فعل نام في إطار جدلية مثمرة، فالعقل ينتج واقعا مخصوصا والذي بدوره ينتج عقلا مخصوصا

<sup>1</sup> كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 32.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص 88.

<sup>3</sup> Henri Bergson: l'évolution créatrice, PUF, 102 eme édition, Paris, 1962, p 325.

<sup>4</sup> كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، مرجع سابق، ص 118.

وهكذا، تتكور المسألة لتنمي العقل والواقع معا. وقد لاحظ، ادغار موران، الفيلسوف الذي درس ظاهرة تعقد المعرفة والعقل والواقع؛ "أن ميزة الفكر العقلاني هي أن بإمكانه أن يترجم بلغته الخاصة جزءا من المدلولات الأسطورية، في حين أن الفكر الأسطوري لا يمكن له أن يضم الفكر العقلاني النقدي"<sup>1</sup>. هذا ما يجعلنا نصرح بأن العقل الأسطوري مرحلة من مراحل العقل الإنساني، لكنها مرحلة طبيعية وضرورية ولا يجب الانتقاص منها. هذا هو الفرق بين الوعي الناضج والوعي الأقل نضجا مثلما نجد في الفلسفات العلمية والوضعية المتطرفة. والحق أن الفلسفة الوجودية هي امتداد لعقلانية عصر التنوير التي اتخذت موقفا متطرفا من كل ما لا يدخل في مقولات العقل الصارم، ولعل موقفها في زمانها كان مبررا، لكن اليوم يمكن ملاحظة تبدل المعطيات ونمو العقل ليكتشف حدوده وأخطائه وخلفيته الخفية. لذا يقول كاسيرر، وهو المهتم بمشكلة الأسطورة، مشخصا الوجودية: "كانت الأسطورة تبدو في نظر مفكري عصر التنوير شيئا هجيا، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة، والخرافات الكبيرة، أو مجرد شيء مسموح. ولا يمكن أن يكون هناك أي وجه قرابة بين الأسطورة والفلسفة، وتنتهي الأسطورة حيث تبدأ الفلسفة، تماما كما تفسح الظلمة الطريق أمام الشمس المشرقة. وتعرضت هذه النظرة لتغيير كبير بمجرد انتقالنا إلى الفلاسفة الرومانتيكيين (...). [لقد] أصبحت موضع جدب بالتقدير والتبجيل. لقد اعتبرت دعامة الحضارة الإنسانية، إذ نبع من الأسطورة، الفن والتاريخ والشعر (شيلنج مثلا)".<sup>2</sup> هذا النمو المعاصر للعقلانية هو الذي يدفعنا لمراجعة تاريخ لحظة ظهور الفلسفة في مالطيا القرن السادس، فالقصة المنتشرة هي دائما القصة الوجودية التي تضع هذه اللحظة لحظة فصل بلا رجعة مع نمط التفكير الأسطوري والديني السابقين.

### ثالثا - الأسطورة في المتن الفلسفي الإغريقي: البريسقراطية الملطية نموذجا.

بعد عصور طويلة من العودة إلى المتن الأرسطي لفهم الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط، أصبح اليوم هذا النص مشكوكا في موضوعيته ومصداقيته بسبب كونه مؤرخا مُحرفا. أي لم يقدم تلك الفلسفة تقدما صحيحا بقدر ما عمل على تصويرها لخدمة فلسفته الخاصة. أي جعل تاريخ الفلسفة السابق تمهيدا لفلسفة لاحقة. وهنا تطرح قضية قدرة الفيلسوف على امتحان التأريخ؛ أي هل بالإمكان لأرسطو أن يكون مؤرخا موثوقا؟ بدأت الشكوك تطال هذه السلطة الفكرية العاتية، وبدأ الكشف عن محدودية فهمه للفلسفة السابقة على سقراط من خلال تركيزه على البعد المادي وإهماله البعد الديني والميتافيزيقي فيها. وبالفعل، فالفلاسفة الوجوديون، وعلى رأسهم كونت، قد جعل أرسطو هو مؤسس الفلسفة الوجودية، على أساس أنه تأول الفلسفة تأويلا ماديا خالصا، وكرس مبدأ القطيعة بين الفلسفة والأسطورة. لكن يمكن لنا، بمساعدة النصوص التأريخية المستجدة، أن نثبت عكس أطروحة أرسطو وكل الوجوديين اللاحقين له.

يمكن أن نلاحظ أولا، أن سؤال الفلسفة الأول، هو سؤال أصل الوجود، ليس هو بالسؤال الجديد كلية. نقول هذا على أساس أن البحث عن الأرخي أو الأصل كان متداولاً حتى في الفكر الأسطوري والديني القديم. لأن فرضية الدين الأساسية، وهي أن هناك قوة مطلقة ومتعالية قد خلقت الوجود وما فيه، هي فرضية أو عقيدة تجيب عن سؤال ما أصل الكون ككل؟ فالسؤال على شاكلة "ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه وما بناؤه العام؟" وهناك عنصر ثابت في تركيب هذا الكون؟ وكيف نكون بالنسبة إليه؟ وأي مكان

<sup>1</sup> إدغار موران: النهج - إنسانية الإنسان - الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 131.

<sup>2</sup> أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 244.

نشغله منه ؟ وما نوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان الذي نشغله ؟ هذه المسائل مشتركة بين الدين والفلسفة والشعر العالي الرفيع".<sup>1</sup> لذا فمن غرور الفلسفة أن تجعل هذا السؤال مقصورا عليها. لم تفعل إلا أن نقلت السؤال من الحيز الديني والميتافيزيقي إلى الحيز المسمى لاحقا فلسفي. لكن "جان بيار فرنان" يجادل بأن سؤال الأسطورة ليس البحث عن أصل الوجود وكيفية ظهور العالم من العدم أو من الفوضى والشواش، بل أنها تسأل، ومن ثمة تجيب، على السؤال المرتبط بمصدر السيادة على الكون، أي من هو الإله السيد؟<sup>2</sup> وبالتالي فهو يضع خطأ فاصلا بين السؤال الفلسفي والسؤال الأسطوري، على أساس أن هذا الأخير سؤال لا ينفصل عن السلطة التي يجب أن نخضع لها، في حين أن سؤال الأصل الفلسفي يستدعي الفهم فقط بمعزل عن السلطة.

لازال السؤال عن سبب بداية الفلسفة الإغريقية بداية طبيعية وليس بداية أنثروبولوجية مطروحا ولغزا حقيقيا حتى اليوم. فقد لزم أكثر من ثلاثة قرون لتحويل الفلسفة من الطبيعية إلى الإنسان على يد السفسطائيين وسقراط. فلماذا لم تبدأ الفلسفة مع طاليس بسؤال الإنسان ؟ من الصعب تخمين ذلك، لكن يمكن الكشف عن تفسير قد يساعدنا عن تقوية النظرية التي ندافع عليها وهي امتداد العقل الميتافيزيقي إلى العقل العلمي أو الفلسفي. فمن المعلوم أن الدين قد قام بتقديس الظواهر الطبيعية وجعلها إلهية بالكامل، وما الأساطير الإغريقية إلا مسرحا واضحا لهذا التأليه، ولئن كان الأمر كذلك، فإن البحث عن أصل الكون يغدوا تقليدا دينيا اتبعته الفلسفة، ويغدو أيضا الكشف عن المصدر في عناصر الطبيعة ذاتها، استمرار لتقديس الطبيعة. لذا يقول مؤرخ الفلسفة الطيب بوعزة بأن "الدين اليوناني قام بتأليه قوى الطبيعة. لذا فليس من الصدفة أن تكون أول الفلسفات ظهورا في تاريخ اليونان نازعة نحو تفسير الوجود على أساس قوى طبيعية (...). مختلف آلهة اليونان تمثل لعناصر وقوى الطبيعة. حيث أن الوثنية اليونانية كانت موصولة بالنزوع نحو خلق القداسة على الطبيعة، لذا أنتجت دينيا طبيعيا متقلا بالحس الإحيائي الأنثرومورفي. من هنا بداية المشروع الفلسفي اليوناني (مع طاليس وغيره) تعكس رؤية مشغولة بهاجس فهم قوى الطبيعة. فانتهدت إلى تجريد تلك القوى من مدلولها الألوهي، وقد كان ذلك استبعادا ضمنا أو صريحا لكثير من الآلهة وتمهيدا نحو النزوع إلى الوحدانية. التي ستنمظهر بوضوح مع كزينوفان وأناكساغور".<sup>3</sup>

من هنا يمكن لنا أن نزيل الفكرة الشائعة والسطحية تماما، والقائلة بأن بداية الفلسفة كانت مع نهاية الأسطورة أو الدين. وقد تكفل "غادامير" بكل ما له من حس تاريخي وتأويلي، بإثبات أن لا فارق بين البداية والنهاية. "فالبداية والنهاية ملتحمان ببعضهما ولا يمكن أن يكونا منفصلين".<sup>4</sup> فبداية الفلسفة لا تتضمن نهاية الأسطورة ولا العكس. بل حتى اليوم، عصر طغيان العلم والتقنية، لا

<sup>1</sup> محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000، ص 7.

<sup>2</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الاولى، 1987، ص 101.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 231-233.

<sup>4</sup> هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص ص 16-19.

زالت الأسطورة تنتفس وتشتغل مع اختلاف المضامين فقط، فالأسطورة لا زالت حية ترزق.<sup>1</sup> ولم تنته لا في القرن السادس مع بداية الفلسفة ولا في القرن الرابع مع تأسيس العقلانية عند أفلاطون، ولا مع صدور "دروس في الفلسفة الوضعية" لأوغست كونت. لذا قرر "إلياد"، ضد المدرسة الوضعية، بأن الدين والأسطورة هيكل ذهني للإنسان وليس مجرد مرحلة قد نتجاوزها. يقول: "المقدس هو عنصر من عناصر بنية الوعي وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي. ذلك أن عالما ذي معنى والإنسان لا يسعه أن يعيش في العناء أو الخواء هو حصيلة سيرورة جدلية يمكننا أن نسميها عملية تجلي المقدس".<sup>2</sup> ومن المعلوم أن الهيكل والبنية لا يمكن أزالتهما دون إزاله الكل، وهذا متعذر كلية.

ولئن كان أفلاطون وأرسطو يحددان الدهشة كمصدر للتفلسف، فإن الاندهاش من ظواهر الطبيعة،<sup>3</sup> القريبة والبعيدة (السموات) لم يكن حكرا على العقل الفلسفي. بل بالعكس، فإن مصدر التفسيرات الدينية والميتيقية هو الاندهاش نفسه. لذا فمنطلق الفلسفة هو نفسه منطلق الدين والأسطورة. ففي تقدير "جان بيار فرنان" الذي اشتغل طويلا في مسألة بداية الفكر الإغريقي وعلاقته بالأسطورة، فإن المصدر واحد تماما مع الاختلاف في ردود الأفعال. فالدهشة من الوجود كانت قبل ظهور التفكير الفلسفي. الفارق الوحيد أن الدهشة الأولى أنتجت أسطورة والدهشة الثانية أنتجت تفلسفا. يميز جان بيار فرنان بين:

- الدهشة السابقة للفلسفة: هي انبهار أوقف عملية السؤال والتفكير فكان محصولها هو خطاب الميثوس. الأسطورة هي أيضا نتاج للسؤال وكانت جوابا كافيا لسد حاجات المجتمع آنذاك.
- دهشة القرن السادس قبل الميلاد: أثمرت مشكلا فكريا، فأنجبت السؤال الفلسفي. اندهاش لم يكن قادرا على الاكتفاء بجواب الأسطورة، لأن ثمة حاجات استجدت، ومعطيات تراكمت من حضارات أخرى، فأملت تغييرا في الرؤية إلى العالم".<sup>4</sup>

### 1- طاليس.

يعتبر أول فيلسوف، لأنه قدم اجابة عقلانية أو قل فلسفية عن سؤال أصل الوجود. وكان ذلك وفق الطريقة التالية، وهي مجمل الشذرات التي وصلتنا:

- الماء هو أصل الوجود ومبدأه.
- الآلهة موجودة في كل مكان.
- للنفس قوة محركة كالمغناطيس.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الاولى، 1982، ص 92.  
<sup>2</sup> ميرتشيايه إلياده: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 40.

<sup>3</sup> la métaphysique, Op.cit, § 982b, p 45.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 238-239.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة المطلية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 369-371.

كثرت تأويلات هذه الشذرات وفق منهجية وأهداف كل فيلسوف. لكن يمكن أن نلاحظ بأن نيتشه مثلا قد استخلص منها أن طاليس قد انفصل عن السرد الخيالي السابق، لكنه مهد إلى فكرة أن الكل هو واحد.<sup>1</sup> لكن يمكن أن نلاحظ، فيما وراء التأويل النيتشوي، لأن طاليس لم يمهد، بقدر ما واصل التقليد الديني القديم الذي يرجع التعدد الكوسمولوجي إلى وحدة إلهية. ونحن اليوم نعتبر طاليس أول عالم أو أول فيلسوف، بالنظر إلى سطوة التأويل الأرسطي في الألفا الكبرى من الميتافيزيقا، حيث ذكر كل شذرات طاليس الثلاثة لكنه ركز على الشذرة الأولى وأهم البقية عندما قال بأن الثيولوجيين القدماء كانت لهم نفس الفكرة عن الآلهة باعتبارها أوقيانوسية أو محيطية.<sup>2</sup> وهذا ما يجعلنا نستنتج بأن هناك علاقة بين أطروحة طاليس والفكر الشرقي القديم بخاصة في ألواح ما بين النهرين وفق ملاحظة إميل برييه.<sup>3</sup> كما أنه لم ينفصل عن الموروث الميطيقي الإغريقي عند هوزيود وهوميروس الذي تحدث عن إله البحار أوقيانوس. وبالتالي يخلص الطيب بوعزة إلى ما يلي: "مفهوم الأسطس (أو العنصر) عند طاليس في علاقة بمفهوم الأوقيانوس (إله المحيطات) في الميثولوجيا الإغريقية".<sup>4</sup> لأن فهم الفلسفة على حقيقتها، يستلزم العودة إلى المجال التداولي الخاص بها، وليس بالنظر إلى التأويلات اللاحقة، وفيها حالة طاليس فإن سوء فهمه وفهم حقيقة شذراته مرتبط بالاعتماد على تأويل أرسطو، في حين أنه كان بعيد عنه بأكثر من قرنين من الزمن.

## 2- أنكسيمندريس.

تأتي أهمية أناكسيمندريس في أنه أول يوناني قام بكتابة عمل فلسفي نثري رغم أنه مفقود. أما الطريقة التي وصلنا بها نص أناكسيمندريس فهي طريقة غير مباشرة، أي عمل "سمبليقوس" الأفلاطوني المحدث الذي كتب حوالي 530 م تعليقا كبير الحجم لفيثاغورس، وفيه ذكر نص أناكسيمندريس. وسمبليقوس بدوره أخذ هذا النص من كتاب "ثيوفراستيس" الذي عاش بين (288/372 ق م)، وهو تلميذ وخليفة أرسطو. وهكذا تم حفظ هذا النص النادر.<sup>5</sup> والفكرة التي جلبت انتباه الباحثين في الفلسفة اليونانية، خاصة الألمان أمثال نيتشه ومن بعده "هيدجر" ثم غادامير؛ هي عبارة أناكسيمندريس حول الوجود. حيث يقول نيتشه: "جملة أناكسيمندريس تتميز ببصيرة ثاقبة مقتضبة وهي: "إن ما تتولد عنه الأشياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص 45.

<sup>2</sup> Aristote: la métaphysique, Op.cit, § 983b, p 50.

<sup>3</sup> Emile Bréhier : histoire de la philosophie, tome I, Antiquité et moyen age, presses universitaire de France, Paris, 2<sup>e</sup> édition, 1983, p 3. Le texte est : « lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de L'APSOU primordial, leur père, et la tumultueuse. TIAMAT, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un».

بل نجد هذه الفكرة عند الهنود أيضا:

أما تقدم الماء عند الهند في الخلقة فمن أجل أنه تماسك كل متهب ونمو كل نام وقوام الحياة في كل ذي روح .. ويمثله نطق التنزيل في قول الله سبحانه وتعالى: وكان عرشه على الماء. نقلا عن: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958، ص 181.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 402.

<sup>5</sup> Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, , traduit Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard, Gallimard, 1962 , p p 391-392.



نهايتها بالضرورة، ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها، حسب نظام الزمن. " كيف سنفسرك أيتها العبارة اللغزية التي نطقها متشائم أصيل ؟ إنها صيغة إلهية محفورة في فجر الفلسفة الإغريقية ".<sup>1</sup> أما هيدجر فقد أشار إلى هذه المسألة في مقالة له بعنوان " كلمة أناكسيمندريس" الواردة في كتاب الدروب. حيث عاد إلى ترجمة هذه الكلمة عند نيئشه و " هيرمان ديلز" الأستاذ بجامعة برلين، الذي نشر كتابا عنوانه: "شذرات السابقين لسقراط". ثم قدم ترجمته الخاصة وهي: "بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تقنى بصورة ضرورية، لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمني".<sup>2</sup> وفيما يخص غادامير فإنه أشار إلى قراءة نيئشه لعبارة أناكسيمندريس القائلة: "تدفع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن الكل لتصير أشياء جزئية". بمعنى أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، ويكفر أحدهما عن الآخر. كما أشاد غادامير بمقالة أستاذه هيدجر حول كلمة أناكسيمندريس، واعتبرها بالغة العمق والدلالة.<sup>3</sup> إن النقطة التي لاحظها نيئشه هي أن معظم الدراسات تجعل مساهمة أناكسيمندريس تتدرج في مجال النظريات الفيزيائية والطبيعية، التي تهتم بمشكلة أصل الكون. لكن في الحقيقة أن فلسفة أناكسيمندريس أوسع من ذلك بكثير.<sup>4</sup> فرغم أنه استمد من طاليس فكرة تقلص الكثرة في الوجود إلى أصل واحد وهو ما سماه بالنزوع الوحدوي، إلا أنه رفض تحديد هذا الواحد سواء من ناحية الكم أو الكيف، خاصة الكيف. وهذا عكس ما قام به طاليس و حتى أناكسيمانس، بل باقي الفلاسفة اللاحقين للذين قالوا بعناصر أخرى مثل التراب و النار... الخ لذا سماه الأبيرون a-peiron وحرفيا يعني الذي لا حد له. لكن لماذا ألح أناكسيمندريس على عدم تحديد كميّات لأصل الكون ؟ حسب نيئشه فإن المبدأ أو الأصل في حالة امتلاكه صفات محددة، كأن يكون ماء أو هواء... الخ فإنه "يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما عليه بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى (... ) ومنه فإن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة، التي تقوده إلى الموت".<sup>5</sup>

في سياق استشكلنا المخصوص، يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل انفصل أناكسيمندريس عن المورث السابق عن الفلسفة ؟ أي اللاهوتي والأسطوري والشعري، سواء الإغريقي أو الشرقي بعامة ؟ إذا أمكن مقارنة فلسفة طاليس بمفهوم الأوقيانوس في الميثولوجيا الهومييرية، فإنه من الممكن جدا مقارنة مفهوم الأبيرون عند أناكسيمندريس بمفهوم الشواش في ثيوغونيا هوزيود.<sup>6</sup> على أساس أن غير المحدد، الذي يمثل الخاوس أو الشواش، هو أسبق من كل الآلهة. فعمل الآلهة انطلق من عدم تعين الوجود، ثم بدأت في تحديد السماء ثم الأرض ثم الموجودات... الخ. وعلى اعتبار أن مفهوم هوزيود كان سابقا على أناكسيمندريس بقرون، فلا يصح مقارنة مفهوم الأبيرون بالهيولى (المادة غير المتشكلة) عند أرسطو، لأن هذه المقاربة بعدية لا تصلح إلا بعد ظهور المفهوم عند أرسطو بعد قرنين من الزمان. بل على العكس تماما، يمكن مقارنة مفهوم الهيولى بمفهوم الأبيرون.<sup>7</sup> "فالخاوس هو الكينونة بلا

<sup>1</sup> فريدريك نيئشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 50.

<sup>2</sup> Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, Op. Cit, p 388.

<sup>3</sup> هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 127-129.

<sup>4</sup> فريدريك نيئشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 52.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، فقرة 4، ص 51.

<sup>6</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الماطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 36.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 127.

بلا صورة، إنها حالة الشرط البدئي للكون. وهي الكينونة التي سيعتمد عليها أرسطو لاحقاً لبلورة مفهوم الهبولى المغفلة من الصورة".<sup>1</sup> ومن الظاهر أن مفهوم غير المحدد أو اللا متعين، يحيل إلى مفهوم الألوهية أكثر من أي شيء آخر. إذ أن من خصائص القدرة المتعالية أنها غير قابلة للتعيين أو التحديد.<sup>2</sup> لذا فمن المبرر تماماً تقديم تأويلية دينية لمفهوم المبدأ الأول، أي الأبيرون.<sup>3</sup> وفيما يخص الشذرة التي اشتغل عليها نيتشه وهيدجر وغادامير وهرمان ديلز (وهي القائلة: والحال، أن ما تتولد منه الأشياء، إليه تعود، حسب الضرورة؛ لأنه يجب تعويض بعضها بعضاً، عقاباً وتكفيراً عن تعديده، تبعاً لزمان محدد)، فمن الواضح أنها لها تأويل فزيائي مرتبط بتوالي العناصر والعوالم، كما أنه له تأويل أخلاقي وديني قائم على العقاب والتكفير والتعويض.<sup>4</sup> وكما هو ملاحظ، فإن ما توصلنا به من شذرات الفيلسوف الثاني من مدرسة ميلتوس، لم ينفصل كلية عن المجال التداولي السابق وهو المجال الميثولوجي والأسطوري الذي شكل المنظور إلى العالم.

### 3- أناكسيمنس.

مع هذا الفيلسوف تظهر خاصة مهمة في الفلسفة السابقة على سقراط والفلسفة عامة، وهو عدم تكريس المطابقة والتقليد. فعلى الرغم من كون هؤلاء الفلاسفة الثلاثة لمدرسة ميلتوس متتابعين بالتلمذ وفق سيرة الفلاسفة المعروفة بالنسبة لنا، إلا أن كل لاحق يرفض تفسير سابقه. حقيقة ليس لنا نصوص تثبت هذا النقد والرفض، لكن الاختلاف في تحديد الأرخي (الأصل) هو دالة على ترسخ الاختلاف والإبداع في الفلسفة. وعلى الرغم من أن هذه الملاحظة تدخل فيما حددها سابقاً من خصائص العقل الفلسفي أو اللوغوسي في مقابل العقل الأسطوري، إلا أن فلسفة أناكسيمنس لم تختلف كلية عن سابقه في ارتباطها بالتصور الميثولوجي للكون. تختصر كتب الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة أطروحته في أنه قال بأن الهواء هو أصل الكون وأنه أسبق من الماء.<sup>5</sup> وهو في هذه الأطروحة يشترك مع ديوجين (الأبولوني) Diogène. السؤال البدئي هو هل يقصد الهواء المحسوس الذي نستنشقه؟ ليس مؤكداً، على أساس أن شذرتي ثيوفراستيس تلميذ أرسطو وهيبوليت تفيدان أن الهواء غير مرئي، في حين أن الهواء المستنشق مرئي،<sup>6</sup> وهذا لا يخفى على أحد فما بالك الحكماء.

بالنظر إلى ما تقدم، يمكن تقديم تأويل ثيولوجي لأرخي أناكسيمنس، على أساس أن هناك عدة شذرات منقولة من القدماء تربط الهواء بالآلهة، فمثلاً شيشرون يقول "قال أناكسيمنس بأن الهواء إله وأنه حادث ولا حدود له، ولا نهائي، دائم الحركة، إله في أجمل صورة".<sup>7</sup> وشذرة هيبوليت تقول أن الهواء في حالة نقائه الأصلي "لا مرئياً"، هذا ما يجعلنا نفترض بأن الهواء الذي يقصده هنا ليس

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 474.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 413-414.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 516.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 478.

<sup>5</sup> Aristote: la métaphysique, Op.cit, § 984 a, p 50.

<sup>6</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 521.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 535.

مادة من مواد الطبيعة.<sup>1</sup> ومن المفيد أن نلاحظ أن مفهوم الإله أو الثيوس في السياقات الإغريقية القديمة، لا ينفصل عن معنى "الروح" أو "النفس"، فمن المقبول جدا تأويل الهواء بمعنى الإله. أي أن الإله هو مصدر الوجود.<sup>2</sup>

ما يمكن الخلوص إليه، هو أن المدرسة الملطية التي تضمنت هذه الأسماء الثلاثة المعروفة، لم تنفصل كلية عن المجال الميطيقي الإغريقي السابق. ولو أنها قد انتقلت من السرد القصصي إلى البرهان المنطقي، إلا أنها لم تنتكر للموروث الذي شكل ما يمكن أن نسميه المجال التداولي الإغريقي. فالمعرفة واللغة والدين، بما هي مكونات التداول آنذاك، تبقى حاضرة حتى عند النخبة الفكرية. ولا يمكن الحديث بالتالي عن قطيعة حقيقية بين السؤال الفلسفي والسؤال الميطيقي. وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة قد ألحوا على وجود هذه القطيعة، لكن بدرجة أقل مما تصوره كلمة قطيعة.

**خلاصة.**

هل كان الغزالي، وكل حكماء الإسلام على حق عندما اعتبروا الفلسفة الإغريقية علم وافد متعارض في بنيته ومضمونه عن العقيدة الإسلامية القائلة بأن الله أسبق من الوجود والطبيعة، في حين أن الأسطورة الإغريقية تأسست على أسبقية الطبيعة المادية النامية عن الآلهة ذاتها؟ يبدو أن هؤلاء الفلاسفة كانوا على وعي حاد بالارتباط بين الفلسفة والأسطورة (أو الدين)، لذا فإن تأسيس فلسفة إسلامية لا يكون إلا بوصفها بالدين الإسلامي الذي يمتلك نظرة كلية تختلف عن النظرة الكلية الإغريقية. ويبدو أيضا أن مهمة ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين قد كانت خائبة فعلا، على أساس أنه جعل الفلسفة عقلية خالصة، في حين أنها في الحقيقة امتداد للبنية الدينية المخصوصة من حضارة إلى أخرى. هنا يظهر لنا التيار المعادي للفلسفة، في السياقات الإسلامية الكلاسيكية، أكثر وعيا من التيار الداعي لها، ممن يسمون بالمشائين. وحتى بعض المؤرخين المسلمين أمثال الشهرستاني والفقهاء مثل الشهرزوي، قد أولوا الفلسفة السابقة على سقراط تأويلا دينيا، لكن لم يستطيعوا فهم الخلفية الدينية الإغريقية على حقيقتها،<sup>3</sup> بل أسقطوا المؤلف الإسلامي على الواقع الإغريقي وهذا ما لا يصح حقيقة.

ارتباط الفلسفة بالأسطورة أو بالمنظور الميطيقي للعالم ظاهر لا يمكن التكر له. فقط التوجه الذي يمكن أن نسميه بالوضعي المبكر والوضعي اللاحق له هو من يقلل الوصل بين مراحل نمو العقل البشري. وقد لاحظ "دي كونلاج"، الذي اكتشف المكانة المركزية للدين عند الإغريق والرومان القدامى، أن أرسطو الذي مثل العقل العلمي المتحرر من الأسطورة، مثله كمثل أفلاطون تماما، لم يستطيعوا فهم الفلسفة السابقة على سقراط بما هي استئناف النظر وفق المنظور الكلي الذي ساد بلاد الإغريق السابق لظهورهم. يقول "كان أرسطو، كما كان جميع الفلاسفة، يجهل الأصل الديني للمجتمع الإنساني جهلا مطلقا، فهو لا يتكلم عن بيوت النار. ويجهل أن العبادات المحلية كانت أساس الدولة فيقول: الدولة ما هي إلا جماعة من كائنات متكافئة تبحث معا عن

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 545.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 548.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 213. الشهرستاني (الملل، ج 2، ص 67) ومحمد الشهرزوي قدما فلسفات ما قبل سقراط بوصفها موصولة بالرؤية الدينية. لكنها ربطها بالنبوة وداود (...). والشهرزوي ربط نظرية الماء عند طاليس بالماء الذي عليه العرش.

أساس جديد تستطيع أن تقر عليه القوانين الاجتماعية وفكرة الوطن. (السياسة، 2، 5، 12 / 4، 5).<sup>1</sup> وقد لاحظت نيتشه أيضا بأن أرسطو كان يجهل حقيقة المسرح المأساتي الذي ظهر قبله بقرنين من الزمن. مما يعني أنه لم يكن يفهم الأمور على حقيقتها، بل وفق ما يجعل من مذهبه متماسكا ومنطقيا وقويا. وبالفعل، فقد لاحظ كل مؤرخي الفلسفة أنه كان يتأول الفلسفة السابقة عليه أي الطبيعية، تأويلا ذاتيا إلى أبعد الحدود، وكان يغطي على الأفكار التي لا تخدم سياق فلسفته. فقد أغفل مثلا القوة الفاعلة في الأطروحة الثالثة لطاليس القائلة بأن النفس قوة محركة مثل المغناطيس.

بالنسبة لمهتم بتاريخ الفكر الأسطوري وبداية الفكر الفلسفي الإغريقي، مثل بيار فرنان Vernant، فإنه لم يساير الأطروحة التي دافعنا عنها في هذه المحاضرة. وقد كان واعيا بالجدل الحاصل بين المؤرخين، فبين Burnet مثلا الذي أكد بأنه "من الخطأ التفتيش عن أصول العلم الأيوني في بعض التصورات الخرافية"، وبين موقف الإنجليزي F. M. Cornford الذي قال بأن "الفلسفة الأولى (المالطية) بقيت أقرب إلى بناء خرافي منها إلى نظرية علمية".<sup>2</sup> يبقى المؤرخ والمفكر مترددا بين موافقة هذا أو ذلك. ولكن المعضلة شبيهة بمعضلة أصل الفلسفة الإغريقية بين النقل من الشرق أو الإعجاز الذاتي. هنا فقط نسأل هل هناك وصل أم فصل بين مرحلة الفلسفة ومرحلة الثيولوجيا السابقة عليها في السياقات الإغريقية. إن القول بالاستمرار لا يبرر ظهور الفلسفة إطلاقا على أساس أنه يؤرخ لبدائها في القرن السادس مع طاليس، والقول بالطبيعة يلغي حقيقة التاريخ حيث الثورات تحدث بطريقة متدرجة ومرحلة شيئا فشيئا دون ملاحظة التغيير. فنحن لسنا أمام تغيير سياسي أو أزمة سياسية لكي نقر بوجود قطيعة بين سابق وحاضر. بل نحن أمام ظاهرة تاريخية فكرية معقدة مثل ظهور الفلسفة. حتى في السياسة لا تحدث هذه الانقطاعات المفاجئة والجزرية التي نتصورها. يعلن فرنان رأيه في مسألة العقل الفلسفي والعقل الميطيقي السابق عليه قائلا: "ليس ثمة استمرارية حقيقة بين الأسطورة والفلسفة. فالفيلسوف لا يكتفي بأن يردد بكلمات الطبيعة ما عبر عنه اللاهوتي بكلمات القدرة الإلهية (...). مع المليزيين [يقصد المدرسة المالطية التي أخذنا نماذجها الثلاثة بالتحليل أعلاه] ليس هناك أسرار، بل قدمت بطريقة قابلة لأن تعرض وتناقش علنا أمام الجميع".<sup>3</sup> وكما هو ظاهر، فإنه يضم صوته للنظرية التي تفصل بين المرحلتين، على أساس أنه تم تجاوز خاصيتين للفكر الأسطوري وهما الطابع الأسراري حيث يتم تقبل بعض القضايا دون تبرير عقلي مقبول، والطابع الخصوصي للمعرفة الدينية حيث أنها تتناقل في مؤسسات خاصة. في حين أن الفكر الفلسفي والعلمي يتميز بالوضوح والمنطقية إلى جانب العمومية والانفتاح.

الظاهر أن فرنان وكل من اقتنع بالطبيعة بين الفلسفة والميثولوجيا قد ضيقا ماصدقات العقل، على أساس أنهم حاكموا الأسطورة والدين من منظور العقل العلمي فقط، فماذا يحدث لو حاكمنا العقل من المنظور الديني والأسطوري؟ سيظهر أنه متناقض وقاصر وقصير المدى... الخ. لذا استعملنا سابقا مقولة ادغار موران التي تجعل عاقلية العقل في كقدرته على تفهم الأسطورة. إن كل من يرفض الأسطورة بحجة أنها قاصرة ويجب بالتالي اقتلاعها، لم يفعل سوى أن يبرهن على قصور منظوره العقلي. ففي أدق العبارات العلمية يمكن أن نجد حدود غير واقعية وغير محسوسة، بل هي مجرد فرضيات تخيلية تماما. وبالتالي فإن دعوى علمية

<sup>1</sup> فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 479.

<sup>2</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 92-93.

<sup>3</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 95.

العقل المطلقة مردودة بأكثر من حجة. ففي القضايا المنطقية قد نجد الحقيقي ونجد الاستعاري le figurative معا.<sup>1</sup> ونحن نعلم أن الإستعارية هي من خصائص العقل الميطيقي.

إن الإنسان كائن حي وعافل، مما يدل على أن العقل ليس هو الإنسان بالكامل، فعنصر الحيوية وما فيه من متطلبات نباتية وعاطفية... الخ تفعل فيه بنفس الدرجة التي يفعل العقل. وقد لاحظ بروتاغورس، الذي جابه عقلانية سقراط، بأن العلم والحكمة ليسا حصرا أقوى العوامل في الأمور البشرية ككل.<sup>2</sup> فهو يحتاج إلى اللاعقل أو ما فوق العقل، أي إلى السحري والأسطوري والديني والمفارق... الخ. وسعة العقل تكمن في قدرته على استيعاب كل هذه المكونات الإنسانية. حقيقة أن المنظور الأسطوري للعالم قد انكمش مع النمو غير المسبوق للعلم والتقنية، إلا أنه، ووفق لذلك، لا يمكن القول أنها لا تؤدي أي غرض اليوم. بالنسبة للأستاذ السابق في الكوليج دو فرانس، "بول فاين"، فإن "الأسطورة لم تعد تقول الحق، لكنها في المقابل لم تتكلم سدى، وإنما كانت تؤدي وظيفة اجتماعية وحيوية".<sup>3</sup> بل أنها حتى اليوم ما زالت تؤدي هذه الوظيفة. يقول مروان المتمرن في جغرافيا الفكر البشري المعقد: "الأسطورة تحمل تفسيراً معقولاً للعالم من خلال السرد وليس من خلال القوانين (...). تتطوي الأساطير الكبيرة على قدر من المنطق والعقلانية الخفيين (...). وعليه، ثمة منطق خفي خلف الأسطورة، وثمة أسطورة خفية وراء العقل. كتب ماركس في أحد رسائله 1843: العقل موجود منذ الأزل، لكن ليس دوماً بصيغة عقلانية".<sup>4</sup>

إن المعيار العقلي الصارم لا يمكن أن يكون منصفاً عندما يتحدث عن الأسطوري، لأنهما طريقتين مختلفتين للنظر إلى الوجود. فنفعية العقلي لا يجب أن تؤخذ بالمطلق، إذ للأسطوري منافع التي لا تحصى. ورفض أفلاطون للأسطورة متأثراً من كونه حاكمها بالعقل الخالص، في حين أننا نجد أرسطو أكثر تفهماً للشعر وللمنظور الشعري للعالم. "قمهمة الشاعر ليست رواية ما وقع فعلاً، بل ما يمكن أن يقع، على أن يقع هذا الممكن على إما قاعدة الاحتمال أو لقاعدة الحتمية. إذ ليس بالتأليف نظماً أو نثراً يفترق الشاعر عن المؤرخ. فأعمال هيرودوت، كان يمكن أن تصاغ نظماً، لكنها مع ذلك، كانت ستظل ضرباً من التاريخ، سواء كانت منظومة أو منثورة. بيد أن الفارق الحقيقي يكمن في أن أحدهما يرى ما وقع والآخر ما يمكن أن يقع. وعلى هذا، فإن الشعر يكون أكثر فلسفية من التاريخ وأعلى قيمة منه؛ لأن الشعر يميل عندئذ إلى التعبير عن الحقيقة الكلية أو العامة، بينما يميل التاريخ إلى التعبير عن الحقيقة الخاصة أو الفردية. وأعني بالحقيقة الكلية، أو العامة، ما يقوله أو يفعله نمط معين من الناس، في موقف معين، على مقتضى الاحتمال أو الحتمية".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, édition Flammarion, Paris, 1970, p 197.

<sup>2</sup> أفلاطون: بروتاغوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 152.

<sup>3</sup> بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ بحث في الخيال المكون، ترجمة جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016، ص 257.

<sup>4</sup> إدغار موران: النهج - إنسانية الإنسان - الهوية البشرية، مرجع سابق ص 129-130.

<sup>5</sup> أرسطو: فن الشعر، مرجع سابق، ص 115.

يتحدث الدكتور "طه عبد الرحمن" في إصدار 2019 عن ظاهرة "اختلاس الفلسفة" من اللا فلسفة. وبما أننا استعملنا كلمة الظاهرة، فهذا يعني أنها ليست حالة شاذة قليلة الحدوث، بل تكررت دوريا. وهي أخذ الفلاسفة من الدين دون التصريح بذلك، وفي تقديرنا أن هذا التشخيص ينطبق على لحظة بداية الفلسفة اليونانية في المدرسة المالطية. حيث أن هؤلاء الحكماء، ومن المستغرب أن نسميهم فلاسفة، لأن الكلمة لم تظهر في عصرهم حسب مؤرخي الفلسفة، استعملوا الموروث الميطيقي بطريقة عقلانية توحى بالانفصال. ومن هذا توالت الاختلاسات حتى زماننا: "المتفلسفة على الرغم من قولهم بالتعارض بين العقل والإيمان، ظلوا عبر تاريخهم الفكري، يرجعون إلى الدين في تقرير كثير من دعاويهم الفلسفية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة (...). الفلاسفة المتأخرون يتسترون على مصادرهم الدينية، ترسيخا للمعتقد الدياني. (ديكارت، لايبنتس، كانط، هيغل، ريكو، ليفيناس)".<sup>1</sup> لذا فكل عقلنة أو علمنة، هما بصورة ما حجب للدين، لكنه الحجب الذي سينكشف مهما تم التستر عن المصادر.

ربما أن رفض استمداد الفلسفة من الأسطورة، أو العلم من السحر، أو المنطق من اللا منطق... الخ راجع إلى المبدأ المنطقي الضيق، وهو مبدأ عدم التناقض. نحن نتصور أن الثنائيات السابقة متناقضة وبالتالي لا يمكن الجمع بينهما. في حين أن المشكلة إما أنها غير متناقضين تماما، على أساس أن للأسطورة منطق ما وللمنطق أسطورة ما، أو أن مبدأ التناقض مبدأ منطقي خالص لا ينطبق على تاريخ الإنسان وتاريخ الأفكار. "العقلانية واللاعقلانية توجدان جنبا إلى جنب".<sup>2</sup> وحتى في مركز العقلانية نجد ثغور لا عقلية. ويخلص عالم الأساطير المقتدر مارسيا إلياد إلى أن "نزع صفة الأسطورة عن الديانة الإغريقية وانتصار الفلسفة، مع سقراط وأفلاطون، لم يقض نهائيا على الفكر الأسطوري (...). في كوسمولوجية أرسطو ما برحت موضوعات ميتولوجية كثيرة حية (...). العبقرية الإغريقية قد عجزت عن التخلص بوسائلها الخاصة من التفكير الأسطوري".<sup>3</sup> أما فيلسوف الشخصية الإسلامية، الدكتور محمد عزيز الحبابي، فقد اقتنع بأن العقل كان دائما يرضع من ثدي الميتولوجيا. (من المنغلق إلى المنفتح).

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة انتمانية لصراعات الأمة الحالية، مرجع سابق، ص 229.

<sup>2</sup> جاك غودي: الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 35.

<sup>3</sup> مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، مرجع سابق، ص 108.

## قائمة المراجع

### 1- باللغة العربية:

#### القرآن الكريم.

أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958.

إدغار موران: المنهج - معرفة المعرفة - الأفكار، ترجمة يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.

إدغار موران: النهج - إنسانية الإنسان - الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009.

إدغار موران: في الجماليات، ترجمة يوسف تيبس، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، الطبعة الأولى، 2019.

أرسطو: فن الشعر، ترجمة ابراهيم حماده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1982.

أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

أفلاطون: بروتاغوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

ألفريد لوبيس دي بريمار: في أصول القرآن - مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى، 2019.

بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة - تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نائر ذيب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

بول ريكور: مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محبوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2013.

بول ريكور: نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006.

بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ بحث في الخيال المكون، ترجمة جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016.

بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1982.

بيتر تشارلز هوفر: تناقضات المؤرخين - دراسة التاريخ في زماننا، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.

بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019.

توماس هوير: اللفيثان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب ويشرى صعب، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة ودار الفارابي - أبو ظبي - بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

جاك دريدا: تاريخ الكذب - مقدمة، ترجمة رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2016.

جاك غودي: الشرق في الغرب، ترجمة محمد الخولي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

جاك غودي: منطق الكتابة وتنظيم المجتمع، ترجمة عماد شيخة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2017.

جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

جان فرانسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

جيل لبيوفتسكي: عصر الفراغ - الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخرز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.

دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.

رانا جيت غُها: التاريخ عند نهاية التاريخ العالمي، ترجمة ثائر ديب، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2019.

طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة انتقالية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018.

طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.

طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة I - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016.

الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية - الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.



الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982.

فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018.

كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.

كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988.

كارين أرمسترونغ: تاريخ الأسطورة، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018.

ليف بريل: العقلية البدائية، ترجمة محمد القصاص، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018.

مارتن برنال: أثينة السوداء - الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحي، الجزء الأول: تليفق بلاد الإغريق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.

محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000.

مرسيا إلياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1991.

ميرتشيلاه إلياده: البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002.

## 2- باللغة الفرنسية:

André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002.

Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, édition Flammarion, Paris, 1970.

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy Saint-Hilaire, Pocket-Brodard et Taupin, 1991.

Emile Bréhier : histoire de la philosophie, tome I, Antiquité et moyen âge, Presses Universitaires de France, Paris, 2<sup>e</sup> édition, 1983.

Friedrich Nietzsche : Aurore – pensées sur les préjugés moraux- fragments posthumes début 1880-printemps 1881, traduit par Julien Hervier, Œuvres philosophiques complètes, tome IV, éditions Gallimard, Paris, 1980.

Henri Bergson: l'évolution créatrice, PUF, 102<sup>e</sup> édition, Paris, 1962.

Jean Burnet: L'aurore de la philosophie Grecque, éditions Payot, Paris, 1919.

Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995.

Lucien Lévy-Bruhl: La mythologie Primitive, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

Martin Heidegger : chemins qui ne mènent nulle part, traduit Wolfgang Brokmeier, éditions Gallimard, 1962.

Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967.

Paul Ricœur: la métaphore vive, édition du Seuil, Paris, 1975.

Platon: la République, traduit R. Baccou, édition Flammarion, Paris, 1966.

## المحاضرة الثالثة: إشكالية الحكمة والمدينة.

### أو جدل الفلسفة والديمقراطية.

#### مقدمة.

أكد البعض من الفلاسفة، على سبيل الإشارة إلى التعالق التام بين الفكر والسياسة، أنّ "الفلسفة والديمقراطية لا تشتركان فحسب في أصلهما الواحد، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أنّ وجود كلّ منهما مرتبط حتماً بوجود الآخر". لهذا ذاع التفسير السياسي لنشأة الفلسفة، والتي طالما طرحت مسألة ظهورها في إغريقيا القرن السادس قبل الميلاد بالتحديد، وليس قبل ذلك أو بعد ذلك. بالنظر إلى الإصلاحات السياسية التي انطلقت من تعديلات الحكيم "صولون" وأثمرت، بعد ذلك بمدة ليست بالطويلة، في فترة حكم "بريكليس الأثيني". ولئن قبلنا هذه الأطروحة، لأنّها تحوي الكثير من الصدق والتاريخ، فإنّ الكثير من المشكلات الأخرى ستظهر، بسبب القلاقل التي طفت على السطح، قديماً وحديثاً، بين الحكمة والمدينة، أو بين الفلسفة والديمقراطية. ومن أجل هذا فقد تناولنا، بالتحليل والفحص والمقارنة والنقد والاستنتاج، العديد من النصوص الفلسفية والتاريخية والأنثروبولوجية التي درست المشكلة، أو ساهمت في بلورتها بالأساس. وهذا كلّهُ تحت مشكلة أساسية هي: كيف تَمَظَهَرَت، عبر التاريخ الإغريقي خاصة، مسألة العلاقة بين الفلسفة والديمقراطية؟ وماهي امتدادات هذه العلاقة القلقة في العصور اللاحقة؟

أنّ المسئلة الفلسفية الأكثر قبولاً عند متوسّط الدارسين في الفلسفة وتاريخ الفكر السياسي، هي أنّ المدونات الفلسفية التأسيسية في موضوع المواطنة وعلم الأخلاق كفرع فلسفي، قد ارتبطت بنصوص أفلاطون وأرسطو تواليًا. نصوص أعتبرت تأسيسية بالنظر إلى أنّها أوّل المدونات التي وصلت إلينا مكتوبة ومنظمة في نسق فلسفي متقن ومتسلسل الغاية.

لقد اشتغل الكثير من الفلاسفة ومؤرّخو الفكر حول معضلة الأصول، ولو أنّها باتت مرهقة للفكر ممّا دفع بالبعض إلى الدعوة لإسقاطها من اهتمامات الفلسفة ككلّ، نظراً لخلوصها إلى إحالة أو استحالة. ومشكلة الأصل في هذا السياق الذي نحن بصدد تفكيره، تصبح مزدوجة ومركّبة لدرجة أنّها تجعل العقل يدخل في دور منطقي لا مخرج منه: فهل نموّ ونضج مبدأ المواطنة لدى الإغريق هو الذي أوجد الفلسفة، أم أنّ نبوغ التفلسف في المجتمع الأثيني هو الذي دفع بفكرة المواطنة إلى الدّرجة الراقية التي بلغتها؟ ولئن كنّا نطرح هذا السؤال، على منوال هيجل وجان بيار فيرنان وإدوارد تسيير... الخ، فمن أجل إجراء تحقيق منطقي- تاريخي حول حيثيات تشكّل العنصرين معاً: الفلسفة والمواطنة. وهي معضلة تقترب كثيراً من مثيلتها المرتبطة بعلاقة المنطق (عند أرسطو/اليس) بالرياضيات (عند أوقليدس)؛ أي أيّهما أوجد الآخر علم المنطق أم الهندسة؟ أيّهما أوجد الآخر الفلسفة أم المواطنة؟

ليس الأمر كما يبدو دوراً منطقياً يدخل ضمن المغالطات المعروفة والتي ثَمَّوه البرهان وتفسد الفلسفة كحكمة وكحقيقة، بل هو أمر مرتبط بتفاصيل تطوّر المجتمع الإغريقي من النواحي الحضارية ككلّ؛ الاقتصادية، والتجارية والحربية، والدينية، والأدبية، والسياسية، والفلسفية، والأخلاقية. ونحن نعتقد بأنّه يمكن لنا مقارنة المشكلة من خلال النصوص التأسيسية التي أشرنا إليها أعلاه، ولن نتوقّف عند ما تمّ تقريره من طرف أفلاطون الذي نادى بحُكم الفلاسفة (السفوقراطية) وأرسطو الذي وسّع الأخلاق الفردية لتتعمّم

على المجتمع لتكون السياسة أخلاقاً جماعية وأخلاقاً سياسية فردية. بل سنعمل على الكشف عن غير المنطوق به، غير المصرح به علنية من أجل محاولة تفكيك معضلة أسبقية الفلسفة عن السياسي أو العكس من خلال الاستعانة بكبرى المدونات الإغريقية التي لها شأن بالموضوع: المسرحيات التراجيكية (أسخيلوس، صوفوكليس، يوربيديس)، الأدب الملحمي الهومييري، والتربوي الاجتماعي الهوزيودي، كبرى المدونات التاريخية عند كل من هيرودوتوس وثيوسيديديس (توقديد).

لذا فمشكلة المحاضرة التي نحن بصدد التقديم لها، تتشكل على الصورة التالية: كيف يمكن لنا، من خلال النصوص الإغريقية، أن ننبيئ علاقة المواطنة بالفلسفة من حيث الأولوية في التأسيس ومن خلال التعلق الموجود والممكن انوجاده بينهما؟ ولئن كان نص أفلاطون الموسوم بأقريطون Criton يعتبر من بين النصوص الأكثر أهمية في هذا الموضوع، على اعتبار أنه أسس مبدأ المواطنة على أساس أن "الإصغاء لصوت القوانين أرقى من الاستماع إلى صوت الأصدقاء والنفوس". لذا سنعمل على تحرير دراسة نقدية لهذه المحاور المؤسسة لواجب المواطن، من خلال السؤال عن مدى تاريخية الفكرة وواقعيتها بالنظر إلى طبيعة الإنسان المتجذرة فيه؛ فهل محاوره أقريطون تأسست على أخلاق الطبيعة أم أخلاق المثال؟ وما هي النتائج السياسية المترتبة عن السير في نسق تفكير أفلاطون السقراطي؟ ثم ننقل إلى نصين من نصوص أرسطو؛ هما علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (وحتى الإيقفا الأوديمية) والسياسيات (وحتى دستور الأثينيين)، بالنظر إلى كونهما التعبير الدقيق عن نظرية ترابط المواطنة بالأخلاق. من خلال طرح السؤال المفصلي: ما هي المواضيع التي تجاوز فيها المعلم الأول نظرية السوفوقراطية عند أفلاطون؟ مع العلم أن أرسطو في أخلاقه النيقوماخية قد أعلن تفضيله الحقيقة على الأشخاص والخلاص: *amicus plato, magis amica veritas*. وفي هذه المقاربات النقدية لكبرى المدونات الفلسفية - السياسية - الأخلاقية عند فلاسفة أثينا الكبار، سنستعين بالكثير من الدراسات النقدية المعاصرة، والتي استطاعت بحق تفكيك هذه النصوص التي اعتبرناها تأسيسية من خلال فحص أسسها وخلفياتها الظاهرة والباطنية، والتي قد لا يتنبه إليها الدارس المبتدئ لنصوص تسلطت على العقول قروناً، حتى كادت أن تصبح أساطير الأولين الفلسفية.

هذه الإشكاليات السابقة، تحليلنا إلى الإشكالية التي طالما طرحت حول العلاقة الخفية بين الديمقراطية والفلسفة. وحتى مشكلة محاوره أقريطون لم تتفصل عنها، على أساس أن سقراط كان معادياً للديمقراطية في اللحظة التي خضع فيها لآلياتها وشروطها ونتائجها. إن السؤال أيها أوجد الآخر الديمقراطية أم الفلسفة، يجعلنا نبحت في تقاضل المسألة حيث أنه من المفروض أن الفلسفة يوجد الديمقراطية التي توجد أيضاً. وهذا المنطق التركيبي الدوري صحيح بالنظر إلى أن من شروط الفلسفة هي الديمقراطية مثلما أن من شروط الديمقراطية هو النضج الفكري المتمثل في الفلسفة ذاتها. وقد تناولنا في المحاضرة السابقة العلاقة بين الفلسفة والمنظور الديني للعالم، مما ساعدنا على كشف التواضع بين الدين والدولة المدينة التي أفضت إلى الديمقراطية، والكشف أيضاً عن تأثير العوامل السياسية في تشكيل فكر وضعي يهتم بتنظيم شؤون الحياة. لذا فهذه المحاضرة تتناول الشروط الداخلية في تشكل الفلسفة والسياسة معاً.

أولاً- تاريخية الفلسفة والسياسة عند الإغريق: بحث في جدلية المواطنة والحكمة أو تقاطع البوليس والسوفوس.

إن الأبحاث التي توجهت إلى الإجابة عن سؤال أصل الفلسفة، وهو من أعقد مشكلات الجينيولوجيا التاريخية، قد اصطدمت بجدلية الفكري والسياسي، مما أدى إلى صعوبة حقيقية في حسم الأولوية والعلاقة الدقيقة بين الفلسفي كدرس نظري والسياسي كتنظيم واقعي أو فعلي مرتبط بالمجتمع، ذلك المجتمع الذي لا تتفصل فيه فعاليات الإنسان المختلفة مثل الأدب، والفلسفة، والشعر،

والاقتصاد، والأسطورة، والميتافيزيقي، والفيزيقي، والسياسي، واللغوي، أيضا... الخ. ومن بين الآراء الأكثر جدية في محاولة كشف أصول الفلسفة الإغريقية في علاقتها بالمجتمع المدني الذي أسس لمبدأ المواطنة نجد، على التوالي التاريخي:

**1- رأي هيجل Hegel:** وهو الذي قدّم عبارته المشهورة "كلّ ما هو عقلي واقعي، وكلّ ما هو واقعي عقلي"، أو مثلما وردت في تصدير مؤلفه الذي يجمع الفلسفة بالسياسة والمسمى بـ: principes de la philosophie du droit في العبارة التالية: "إنّ ما هو عقلي متحقّق بالفعل، وما هو متحقّق بالفعل عقلي، عند هذا الاقتناع يلتقي الرّجل البسيط مثله مثل الفيلسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الرّوح ولعالم الطبيعة على حدّ سواء.<sup>1</sup> وبعيدا عن التّأويلات الكثيرة لهذه العبارة، بل بعيدا عن القدر فيها وفي مدلولها الباطن والمستور، يمكن لنا الكشف من خلالها عن مدى ترابط الفلسفة بما هي خطاب عقلانيّ مع الواقع الاجتماعيّ للإنسان متجسّدا في السياسة. فالتنظيم السياسيّ بما هو شأن واقعيّ هو الظرف الوحيد الذي يجعل التفكير ممكنا. لذا فإننا نجد كتب التاريخ الإغريقيّ تتحدّث عن القرن السابع قبل الميلاد، كتاريخ لبداية استقرار العالم اليونانيّ ممّا يدلّ على خفة فورة الاضطرابات والفوضى التي استتبعها الغزو الدوريّ لها Dorian invasion.<sup>2</sup> وتأسيس نظام الدّولة المدينة، كان انطلاقة متميّزة في تطوّر الحضارة الإغريقيّة، من خلال توفير المناخ العامّ الأدنى لنشوء التفكير النظريّ. وعند البحث عن التطوّر الاجتماعيّ، والسياسيّ، والثقافيّ، من القرن الـ12 إلى القرن الـ8 قبل الميلاد عند الإغريق، فإننا نجد الاقتران بين العصبية أو الـ genos والمدينة- الدّولة أو الـ polis.<sup>3</sup> التي بدورها ساهمت في نشوء النظام الاجتماعيّ الذي مهّد لظهور الديمقراطية كنظام سياسيّ، والفلسفة كنظام فكريّ أو شكل مستجدّ من أشكال التفكير البشريّ، والذي لم يظهر بصورته المعروفة إلّا عند الإغريق سواء في التسمية أو المنهج أو الصورة.

ونحن نعلم جيّدا بأنّ بداية الفلسفة، حسب تقدير كلّ مؤرّخي الفلسفة الإغريقيّة دون استثناء كان في بداية القرن السادس قبل الميلاد. وهذا يجعلنا نستنتج، الاستنتاج المنطقيّ، بأنّ بداية نشوء النظريّات الفلسفيّة، استتبع مباشرة، وفي مدّة ليست بالطويلة، ظهور الحضائر المستقرّة التي مهّدت للاستقرار السياسيّ ونشوء مؤسسات اجتماعيّة ثابتة. وقد ذكر البلجيكيّ المختصّ في الإغريقيّات الدكتور "ديتيان" (ولد 1935) Marcel Détienné، في كتابه الذي يحمل عنوان: l'invention de la mythologie، والذي ألفه مع كبار مفكّري الحضارة الإغريقيّة الفرنسيين أمثال فيرنان وناكيبه، بأنّ تدوين القوانين ساهم في نقل العقليّة الإغريقيّة المتوسّطة (أو العامّة) من الفضاء الميطيقيّ إلى الفضاء المدنيّ. فقد كان "صولون- وهو أكبر مشرّع أثينيّ أسس ومهّد للديمقراطيّة من خلال إصلاحات تدريجيّة- يقول إنّه دونّ القوانين لكي تكون في متناول الصالح والطالح. وهكذا تكون مرثيّة للجميع (...). وقد كان بيركليس- كما يقال - أوّل من قرأ خطابا مكتوبا، ثمّ جاء ثوقيديدس ليحاول، عبر كتابة التاريخ السياسيّ، إيجاد أسس فعل متخلّص بالكامل من ريقّة المصادفات.<sup>4</sup> وهذا القول يفهم من عدّة زوايا، أهمّها، أنّ الدولة قد نقلت الحضارة الإغريقيّة من المشافهة

<sup>1</sup> ج. و. ف. هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص 80-81.

<sup>2</sup> مصطفى العبادي: العصر الهلنستي - مصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 9.

<sup>3</sup> Robert COHEN: la Grèce et l'hellénisation du monde antique, presses universitaires de France, Paris, 1948, p 46.

<sup>4</sup> مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 101-104-105.

إلى الكتابة، ثم من الفردانية إلى الجماعية، ومن الحركة التاريخية التابعة للمصادفة والاحتمال إلى الحركة الاجتماعية المؤسسة على القانون والضرورة. فالقانون المدني المكتوب والمشارك، قد نقل الثقافة الإغريقية من النظام القديم، المتمثل في النظام الميطيقي الشفهي، إلى النظام الجديد الذي ساهم في نشوء الفلسفة. وإن سألنا عن علاقة الفلسفة بهذا النظام الجديد، فإننا نجد دون صعوبة كبيرة "الخيوط الرابطة" على الشكل التالي: الفلسفة هي ذلك النظام من الفكر الذي يستبدل تدريجياً ونسبياً اللوغوس بالميثوس، على الرّغم من أنّ الأسطورة لم تمت أو تنتهي كليّة عن طريق الفلسفة، إلاّ أنّه تمّ تطويع الأسطورة لتقترب من القانون الواقعي. وفي هذا نوافق كليّة "ديتيان" في اعتقاده بأنّ "معرفة الفلاسفة، منذ كزنيوفانيس نحو 530، وحتى أمبيدوكليس نحو 450، تفرض تكديبا متواصلًا على مقولة معاصرنا التي تنسب إلى "الفكر العقلاني" مشروع إلغاء شكل آخر للفكر قد تكون أدواته هي "الأسطورة" بمعنى القصة المقدّسة أو الخطاب عن الآلهة. عندما أُلّف كزنيوفانيس مراثاته الموسومة بـ "الوليمة" ضمّتها نمطا من الابتهالات للآلهة، ونصح ذوي الفكر السليم أن يغيّروا بكلمات *mûthoi* تجلب الخير ويعبارات *lógoi* نقيّة<sup>1</sup>. ونحن نضيف عليه بأنّ أفلاطون، وهو أكبر معلمي العقل تمسّكا بالمنطق المتسلسل، لم يتوقّف ولو مرّة واحدة في محاوراته عن "اختلاق الأساطير"، بل أكبر الأساطير على الإطلاق قد خرجت من قلمه الفلسفي، ولو أردنا إحصاءها، فإننا نجد صعوبة في التوقّف، وما أسطورة أهل الكهف، والجندي آر ابن أرمينيوس، وأسطورة بورياس، وأسطورة الجزيرة أتلانتيديس... الخ إلاّ أمثلة على ترابط العقل الفلسفي بالأسطورة الأدبية، أو الميثوس مع اللوغوس. وحتى المدونة الفلسفية الأرسطية التي تعتبر بحق النواة الأولى القويّة للفكر الوضعي الطبيعي، لم تتخلّص كليّة من الغائيّة، أو كما يسمّيها هو تسمية مركّبة يصعب علينا اليوم تقبّلها بسهولة تامة بـ "العلة الغائيّة" أو التيلوس، على اعتبار أنّ الفيزياء لا تتفصل عن السبب، والسبب الغائيّ الموجه، لا يمكن إغفاله، لأنّه متوجّه إليه<sup>2</sup> والتي تعتبر أساس الفكر الديني - الأسطوريّ عند الإغريق وغير الإغريق. لذا فإنّ موقفنا، من مسألة الفلسفة مؤسس على تقاربها مع السياسة أكثر ممّا هو مؤسس على انفصالها عن الأسطورة. وهو الموقف الذي وضّحه أكثر المؤرّخ والمفكّر فرنان. فالاستقرار السياسي ونشوء الدولة - المدينة (البوليس) وتوسيع المساهمة الشعبية في الدولة عن طريق إصلاحات صولون النوعيّة، كلّها ساهمت في توجيه العقل الإغريقيّ، بما فيه العقل الأسطوريّ، وجهة واقعيّة سياسيّة، فجرت إمكانيّات الفكر الإغريقيّ في ميدان الفلسفة. ولو سألنا عمّن تفلسف عند الإغريق ؟ لكانت إجابتنا: المواطن الإغريقيّ هو الذي تفلسف. ومن المعلوم أنّ نظرية هيغل في التطابق بين العقليّ والواقعيّ، لم تكن منفصلة عن نظرية الحرية في فينومينولوجية الروح. ومفادها أنّ تطوّر العقل الإنساني لم ينفصل عن اتّساع نطاق الحرية؛ من حرية الملك في الشرق، إلى حرية المواطن (فقط من خلال استبعاد العبيد والأجانب) عند الإغريق، إلى حرية الكلّ عند الجرمان. وفي هذا السياق يقول في دراسته حول "العقل في التاريخ": "إنّ تاريخ العالم يتّجه من الشرق إلى الغرب، لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أنّ آسيا هي بدايته (...). فالشرق لم يعرف ولا يزال حتّى اليوم لا يعرف سوى أنّ شخصا واحدا هو الحرّ (حكم استبدادي)، أما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف أنّ البعض أحرار (حكم ديمقراطيّ أرسنقراطيّ)، على حين أنّ العالم الجرمانيّ،

<sup>1</sup> مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، مرجع سابق، ص 138.

<sup>2</sup> Aristote: la physique ou leçons sur les principes généraux de la nature, tome 2, traduit J. Barthélemy Saint- Hilaire, librairie philosophique de l'arange, Paris, 1862, livre II, chapitre 8, para 16, p 60.

عرف أنّ الكَلَّ أحرار (حكم ملكي).<sup>1</sup> ولئن كان الشكل الجديد للوعي الحالي يتمثل في "الحرية المطلقة" للرّوح، فإنّ ذلك لم يتحقّق دفعة واحدة، إنّما عبر مراحل سبق ذكرها، وأهمّ مرحلة هي الحرية النسبية للوعي متجسدا في الإصلاح السياسيّ الإغريقيّ حينما تمّ تأسيس الديمقراطية التي حرّرت الوعي من خلال انتقاء الأفضل من بين العقول على الإطلاق. وهذا لا يتمّ إلّا بأفعال الدولة وقوانينها وليست المسألة الفرديّة خالصة.<sup>2</sup> لهذا فلا يمكن فصل تطوّر الرّوح، مجسدا في الفلسفة عن تطوّر السياسة مجسدة في ميلاد مفهوم المواطن. وهو المفهوم الذي لم يكن في العصور السابقة عن تأسيس الدولة، ولهذا أيضا يقول هيجل بأنّه "ما إن تتأسّس الدولة، فلا يمكن أن يعد هناك أية أبطال"،<sup>3</sup> مفهوم البطولة إمّا أن نجده في الإمبراطوريات، حيث الملك هو الكائن الحرّ والوحيد، ومن ثمة هو الكائن البطل الخارق أو المؤلّه، أو نجده في التفكير التراخيديّ أو الميثولوجيّ حيث التاريخ من خلق الآلهة أو أنصاف الآلهة.

2- رأي جان بيار فرنان **Jean Pierre Vernant**: قدّم دراسة قيّمة عن علاقة الفلسفة بالسياسة عند الإغريق، تحت عنوان *origines de la pensée Grecque*. وهي دراسة تتطّلق في أساسها من النقطة المفصليّة التي أشرنا إليها أعلاه، المتمثّلة في انهيار النظام الملكيّ كما أسّس له العصر المينيبيّ بداية من القرن 12 ق م، وهذا الانقلاب السياسيّ، أدّى بالضرورة إلى انقلاب فكريّ تمثّل في الانتقال من نمط شخصيّة الملك الإلهيّ صاحب الحقيقة والسلطة المركّزة إلى نمط أكثر تفتّحا وتشدرا من خلال الاعتقاد بإمكانية تحصيل الحقيقة لدى كلّ الأفراد في ظلّ النظام الجديد، وهو البوليس أو الدولة المدينة.<sup>4</sup> ولعلّه من المفيد التنبيه إلى أنّ كلمة بوليطيقيّ *politique* الإغريقيّة تشترك في نفس الجذر اللفظيّ مع بوليس *polis* أي نظام الدولة المدينة. وكأنّ التخطيط لأمر الجماعة لا يكون مستقيما إلّا في ظلّ وجود تفكير حرّ ومشترك وموسّع إلى أكبر درجة ممكنة بين أفراد المدن بما هم مواطنون لا عبيد أو خدم بلا حقوق.

وعندما نتحدّث عن الظهور التلقائيّ للفلسفة الإغريقيّة مثلما يقول ذلك جون برنيه **John Burnet**، في مواجهة النظرية التي تقول بالأصول الشرقية الخالصة للفلسفة الإغريقيّة،<sup>5</sup> فإنّ هذا لا يدلّ على التأسيس لنظرية المعجزة الإغريقيّة التي راجت بين الباحثين إقبالا وإدبارا. ولئن كان هناك فعلا انتقال لبعض المعتقدات الدينيّة والأفكار الرياضيّة الفرعونيّة والفلكيات البابليّة،<sup>6</sup> فإنّ تبلور الفكر العقلانيّ والعلميّ في اليونان لا يمكن فصله عن الظروف السياسيّة التي أتاحت المجال لانهيار التصرّو التقليديّ للعالم وإحلال التصرّو الجديد الذي لا ينفصل عن التفكير الواقعيّ والموضوعيّ وهذا بالتحديد ما يمكن اعتباره بداية التفكير العقلانيّ أو

<sup>1</sup> هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2005، ص 188-189.

<sup>2</sup> Hegel: *phénoménologie de l'esprit*, traduit Jean- Pierre Lefebvre, édition GF Flammarion, Paris, 2012, p p 523- 537.

<sup>3</sup> ج.و.ف. هيجل: أصول فلسفة الحقّ، مرجع سابق، ص 312.

<sup>4</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 6.

<sup>5</sup> Charles Werner: *la philosophie Grecque*, petit bibliothèque PAYOT, Paris, 1962, p 7.

<sup>6</sup> John Burnet: *l'aurore de la philosophie grecque*, traduit par Aug. Reymond, édition PAYOT, Paris, 1919, pp 22- 25.

الفلسفيّ. فقيام نظام الدولة -المدينة، والذي يصعب أصلاً تفسير ظروف قيامه وأصوله، حيث أنّ الكثير من الدارسين قد وجدوا أصول هذا النظام في الدّول الآسيويّة الشرقيّة القديمة. قد ساهم هذا القيام في خلق "الفضاء العموميّ"، ولئن كان هذا المصطلح قد ارتبط بالفكر المعاصر مع مدرسة فرانكفورت وهابرماس على التخصيص، إلاّ أنّ مفهوم أو قل ظاهرة "ساحة الأغورا" التي مثلت في أثنائها، بل في كلّ المدن - الدول الإغريقيّة، الساحة العامّة لمناقشة الأمور السياسيّة والاجتماعيّة بعامّة. قد ساهمت في فتح التفكير في الأمور العامّة والمشاركة، وهذا الفتح لا يستبعد أن يكون قد حرّض على التحدّد والعقلنة والمباحثة والاختلاف. ولا يخفى على أحد أنّ التعيينات السابقة قد شكّلت، بل لازالت تشكّل أوليات التفكير الفلسفيّ. إنّ طرح الأمور السياسيّة للمناقشة العامّة، بعدما كانت مقصورة على الملك فقط، أي بعدما كانت مغلقة ومسجونة في القصور والقلاع، ساهم في عمليّة علمنة الفكر السياسيّ. ومصطلح العلمنة هنا يفهم في سياقه الأوليّ، أي جعل الأمور السياسيّة معلومة أو قابلة للعلم من طرف مواطني المدينة. وتحرّر الكلام والتفكير، مع العصر الدوريّ الذي أنشأ نظام البوليس، ساهم في تحرّر الكتابة أيضاً، فبعدها كانت وسيلة للسجلات الملكيّة، أصبحت "عنصراً لثقافة عامّة، ولها وظيفة إعلاميّة تسمح بنشر مختلف مظاهر الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، ووضعها تحت أنظار الجميع".<sup>1</sup> فبعد أن أصبحت السياسة شأن الكلّ، أصبح الفكر أولاً، ثمّ اللّغة والكتابة ثانياً أمراً عادياً أو مألوفاً ذائعاً يحقّ للديموس أي العامّة استعماله بكلّ حرية. وعند الحديث عن الديموس، فإنّه من الضروري الحديث عن الديمقراطيّة القائمة على اختيار القادة، وقد قدّم لنا أرسطو في مؤلّفه عن "دستور الأثينيين" لمحة دقيقة عن المناصب التي تُنال بالانتخاب والاقتراع وهي الأثلوثيستين وهم القائمون على الأعمال الإداريّة (عدددهم عشرة من كلّ قبيلة) والأركون الذين يهتمون باستخراج الزيت المقدسة... الخ.<sup>2</sup> ومدلول هذا التطوّر النوعي في تسيير أمور المدينة مدلول إنسيّ في جوهره، أي أنّ الإنسان هو المسؤول عن مدينته، وبذكائه في الاختيار والتعيين قد يحسن أو يسيء في أموره العامّة. بل أنّ "القيادة تفوّض كلّ سنة بقرار بشريّ وباختيار يفترض مواجهة ونقاشاً"،<sup>3</sup> وهذا بالتحديد ما كان غائباً في الإغريق قبل العصر الدوريّ في القرن السابع قبل الميلاد، وفي الإمبراطوريّات الشرقيّة حيث النقاش في الأمور العامّة لم يكن من حقّ العامّة أو الديموس. ولئن كانت البداية تدلّ على النهاية، إذا لا يمكن الفصل بينهما مثلما لاحظ ذلك غادمير،<sup>4</sup> فإنّه يمكن التقرير أنّ بداية الفلسفة، أي الفكر الإغريقيّ لم ترتبط بنهاية الفكر الأسطوريّ أو العقلائيّة الدينيّة النهاية الكليّة، بقدر ما ارتبطت بنهاية طريقة الحكم وتسيير شؤون المجتمع، وهي الطريقة الملكيّة الشموليّة التي جعلت الكلّ عبيداً ما عدا الملك، والكلّ مسيراً ما عدا الحاكم المخير، كما قرّر ذلك هيجل في ظاهريّة الفكر. والأكيد أنّه عندما يقول أحدهم أنّ الإغريق قد أثبتوا "انتصار العقل"،<sup>5</sup> فهذا لا يجعلنا نعتقد بانتهاء الأسطورة، بل انتهاء اللاّ عقل السياسيّ، أي أصبح من الممكن تفكير وعقلنة أمور المجتمع في مضامينها وأشكالها وأسبابها ونتائجها. على الرّغم من الاتصال بين اللاّ عقل الأنطولوجيّ (الأسطورة والخرافة) مع اللاّ عقل البوليطيقي (الظغيان والاستبداد)، إلاّ أنّ الظهور التدريجيّ للديمقراطيّة الأثينيّة قد فصل الجدل في التأكيد على الدور

<sup>1</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 30.

<sup>2</sup> أرسطو: نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، 1961، ص 165-167.

<sup>3</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 34.

<sup>4</sup> هانز جورج غادمير: بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص ص 16-19.

<sup>5</sup> مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، مرجع سابق، ص 289.



السياسي لظهور الفلسفة. إنَّ العقل Logos لا يدلُّ فقط على ما يناهض الأسطورة من خلال التفكير المنظم المترابط، بل يدلُّ أيضاً على الكلام واللغة والمنهج والحقيقة أو قول الحقيقة logos aléthés، قول ناتج عن تحرير العقول من سجون الأنظمة السياسية الطاغية. وقد اختتم فيرنان دراسته عن جينالوحيا الفكر الإغريقي بتقريره أنَّ "الروابط وثيقة جداً بين نوعين من الظواهر هما ظهور المدينة ونشوء الفلسفة." وأنَّ "العقل اليوناني لم يُصنع في العلاقة البشرية مع الأشياء بمقدار ما صنعتها علاقات الناس فيما بينهم."<sup>1</sup> ومن هنا نستخلص بأنَّ هناك تقاطعاً جوهرياً بين البوليس وهو النظام السياسي الإغريقي الذي ظهر بداية من القرن السابع والسوفوس أو الحكيم وهو "تنبؤ" أو نمط الإنسان الذي يسعى للمعرفة غير المقيدة وغير الناجزة، فالعقل الفلسفي هو العقل الوحيد، من بين أنماط مغايرة من العقلانية، الذي لم يضع تجاوز ذاته موضع الهدف والغاية القصوى. ولئن قال الكثير من المفكرين بأنَّ العقل وليد المدينة،<sup>2</sup> أو أنَّ الفلسفة بنت الحاضرة، إلاَّ أنه يجب إضافة المدينة - الدولة أو الحاضرة الإغريقية المميزة من الناحية السياسية كونها قائمة على تفكير شؤون الإنسان من طرف العامة. لكن يجب أن ننبه أنَّه ليس هناك انفصال تامَّ بين تأسيس الدولة - المدينة كمجتمع مواطني وبين تفنُّق القدرات العقلية المنطقية، لأنَّ الذهنية الأسطورية والسحرية وقيل المنطقية تتلاءم وخصائص المجتمع السياسي السلطاني، ممَّا يجعل العقلنة المتفتحة لا تنمو إلاَّ في مجتمع منفتح على الاختلاف. لذا فيمكن أن نقرَّ أن تولد اللوغوس أو العقل المنطقي من رحم العقل الميطيقي مثله كمثل تولد المجتمع الديمقراطي من المجتمع الثيوقراطية (الحكومة الدينية أو الإلهية) والجيرونتوقراطية (حكومة المسنين أو الكبار).<sup>3</sup> لذا فانفتاح الديمقراطية متأثراً من كونها تسمح للاختلاف وبزوغ نكاه الطبقات الجديدة من المجتمع، أي الصغار والشباب. وليس مرتبطاً بالحرية المطلقة مثلما شاع عند البعض.

**3- رأي كارل بوبر K.R.Popper:** صاحب الأطروحة المميزة عن المجتمع المفتوح والمجتمع المغلق، وما يهمننا من هذه النظرية هو ارتباطها بنشأة الفلسفة. فهو يعتقد بأنَّ هناك نمطين من المجتمعات البشرية، مغلقة ومفتوحة، البعض قد استطاع إحداث نقلة من الأولى إلى الثانية، من خلال الاقتناع بالصعود الاجتماعي الذي يتيح حركة متواترة، ولعلَّ الإغريق هم أول من حقَّق هذه النقلة الثورية. في حين أنَّ بعض المجتمعات لا تزال مغلقة على نظامها الصارم البيولوجي أو بعبارة ابن خلدون العصبي، وعقلانياتها السحرية العجائبية. ويقول بوبر - في أصل الفلسفة بالنظر إلى القسمة السابقة للمجتمع ما يلي: "ربما يعود انهيار العصبية القبلية، والمجتمعات الإغريقية المغلقة، إلى العصر الذي بدأ فيه نموَّ السكان يضغط على الطبقة الحاكمة لملاك الأرض... (..) وظهر للعيان، في بادئ الأمر، أنَّ ثمة شيئاً ما كحلَّ "عضوي" لهذه المشكلة، خلق المدن الوليدة [إرسال المستعمرين]. لكن هذا أوجد مخاطر جديدة على المجتمع المغلق نتيجة الاتصالات الثقافية الناتجة عنها: التجارة... الخ. أدى هذا التطور في القرن الـ 6 ق م إلى حلَّ جزئي لطرق الحياة القديمة، وسلسلة من الثورات السياسية، وابتداع المناقشة النقدية، وبالتالي التفكير المتحرر من الهواجس السحرية."<sup>4</sup> إنَّ الانفتاح في المجتمع، يدلُّ فيما يدلُّ، على إمكانية العيش بدون قيادة، أي بدون نموذج ينغلق له أفق التفكير وحدود

<sup>1</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 117-119.

<sup>2</sup> أندري لالاند: العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص ص 27-141.

<sup>3</sup> جان بياجيه: الحكم الخلقى عند الأطفال، ترجمة محمد خيرى حربي، مكتبة مصر، القاهرة، 1956، ص 53.

<sup>4</sup> كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 175.

النقد. وقد أشار بوبر إلى أنّ معالم المجتمع المغلق في أثنينا قد حددها أفلاطون من خلال تربيتته السياسيّة التي قدّمها في مشروعه الفلسفيّ - وسنعمل على فحص مدى صحّة مسلمة بوبر عند حديثنا عن المدونة السياسيّة للمواطنة عند أفلاطون وهي محاوره أفريطون- فأفلاطون بعد ثمانين عاما من نموذج برقليس (بركليس) في أثنينا اعتقد بأنّ "المبدأ الأعظم بالنسبة للجميع (...) لا ينبغي عليه أن يحيا بلا قائد (...) عليه ألاّ يستيقظ، أو يتحرّك، أو يغتسل، أو يتناول وجباته، إلّا إذا أمر أن يفعل ذلك".<sup>1</sup> هذا هو نموذج المواطن الذي يعيش في مجتمع مغلق منمذج ميكانيكيّ، ومن الأمور الواضحة أنّ أفلاطون قد غلب نظام المجتمع في مقابل حرّية الفرد، ممّا يجعله ذا نزعة مضادّة للفردانيّة، التي هي أساس التغيير والتفكير الذي يؤدّي إلى الارتقاء والنموّ والاختلاف. وهذا التقسيم الذي قال به بوبر يذكّرنا بأطروحة برغسون الشهيرة حول وجود نمطين من الأخلاق: مغلقة غريزيّة آليّة ومفتوحة إنسانيّة صوفيّة، إلى جانب وجود نمطين من الدين أيضا: سكوني *statique* تحت عقليّ دورانيّ هُوويّ تقليديّ، ودين ديناميكيّ تطوريّ سهميّ نقديّ.<sup>2</sup> والحقيقة أنّ برجسون قد استعمل عبارة المجتمع المفتوح والمغلق، في سياق مشابه جدّا لسياق بوبر، عندما قال في مقاله الأخيرة (الفصل الرابع) من "منبعا الأخلاق والدين" تحت عنوان "ملاحظات أخيرة في الآلية والصوفيّة: *remarque finales: mecanique et Mystique* بأنّ "المجتمع المغلق هو المجتمع الذي يميل أفراده إلى التماسك والاتحاد بعضهم البعض، متجاهلين بقيّة المجتمعات، متحرّزين دائما للهجوم والدفاع، ممّا يجعلهم مهتمّين بالحرب والقتال، على ضرورة التجمّع البشريّ البدائيّ أو الأوليّ. لذا فإنّه يمكن أن نلاحظ بأنّ المجتمع - المغلق - قد صور أفرادهم وخلقهم، بنفس الكيفيّة التي خلقت النملة كفرد لمجتمع النمل".<sup>3</sup> إنّ الآلية هي خاصية المجتمع المغلق، ولا تدلّ الآلية في هذا السياق إلّا على الجمود والدورانيّة المطلقة في التفكير أو قلّ النجاسة والنهاية، وهذا لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، أن ينتج فكرا فلسفيّا، في حين أنّ الانفتاح كفعل تجاوز للغريزيّة الدوريّة نحو العقليّة التراكميّة، هو ما يميّز المجتمع الإنسانيّ الذي لا يكون كذلك إلّا إذا كان تكوّره حلزونيّا أي له القدرة على عدم العودة إلى نقطة الانطلاق تكراريا، إنّّه المجتمع الذي يخرج من الدورة كلّما تطوّر، نحو دورة جديدة لم تكن معروفة لدى الأوائل. ورأي دوركايم حول تقسيم العمل لا ينفصل عن تحليل برجسون وبوبر، على اعتبار أنّه ركّز على مسألة استقلال الشخصيّة الفرديّة المتولّد من تقسيم العمل الاجتماعيّ كشرط للنموّ والتغيير وتوسّع الأفق العقليّ.<sup>4</sup> ما الفلسفة سوى هذا النموّ والاختلاف والتوسّع والمغايرة، وفي المجتمع المحدّد أو المغلق لا يمكن أن يتولّد إلا الدورانيّة والنجاسة والتماهي والمماثلة. يقول دوركايم مبينا أسس هذا التحوّل المهمّ في بنية المجتمعات ممّا يؤثّر إيجابيا على قدرات الفرد الفكرية: "إنّ المجتمع، بقدر ما يتوسّع ويتمركز، يقلّ تضيقه للفرد، وتقلّ بالتالي إحاطته إحاطة تامّة بالميل المتناقضة التي تأخذ بالظهور".<sup>5</sup> ففي المجتمعات المقطعية (أي البدائيّة) لا يمكن أن نتصور إلّا رسوخ ظاهرة الاقتداء والتقليد والهويّة، بل إنّ أقصى درجة للهويّة نجدها في هذا النمط من المجتمعات المغلقة. فلا فرق بين الأفراد من حيث بنيتهم الذهنيّة، ولا فارق بينهم إلّا مستويات العمر المتفاوتة، أمّا ما عدا ذلك فهو تماهي مطلق، لا يمكن العثور على شخصيّة

<sup>1</sup>كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 15.

<sup>2</sup>Henri Bergson: les deux sources de la Morale et la religion, édition Librairie Felix ALCAN, Paris, 11eme édition, 1932, p 197.

<sup>3</sup>Op.cit, p 287.

<sup>4</sup>جان بياجيه: الحكم الخلقى عند الأطفال، مرجع سابق، ص 89-90.

<sup>5</sup>إميل دوركايم: في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 337.

بالمعنى الحقيقي للكلمة في المجتمع المغلق- البدائي. ولن تبدأ ظاهرة الهروب من رقابة المجتمع إلا عندما يبلغ المجتمع درجة معينة من النمو في الكثافة والحجم، مما يفرض تقسيما في العمل الاجتماعي، واستقلالا فكريا بين الأفراد والطبقات والوظائف. ومن هذا التحليل يمكن لنا أن نفهم جيدا كؤن الفلسفة لم تظهر في المجتمعات المغلقة والصغيرة والبدائية القائمة على نمط تنظيمي بسيط، بل ظهرت في المجتمعات المعقدة التي تتيح فرصة للمغايرة والمخالفة والمناقشة التي تنمي العقل شيئا فشيئا. إن شرط الفلسفة هو الاختلاف، وهذا الاختلاف مؤسس على وجود هوة مفهومية بين الذات والغير.

ومن هذه النماذج الثلاثة، هيجل وفرنان ووبور، يمكن أن نلاحظ الترابط الكبير بين ظهور الفلسفة وطبيعة التنظيم الاجتماعي - السياسي. فلا يمكن، والحال كذلك، أن نفصل بين تصوّر المواطنه والذي هو وليد المجتمع المفتوح والديمقراطي، وبين تفتّق الأفكار العقلية والنظرية التي تؤسس للاختلاف والتنوع من جهة، وللبحث والكشف من الجهة الثانية. لكن هذه الوجهة من النظر، والتي تجعل الفلسفة وليدة السياسة المفتوحة والتنظيم المتطور، لم تلق القبول في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. إذ نجد العديد من الفلاسفة الألمان، خاصة شوبنهاور ونييتشه، قد فصّلا بين الفلسفة الصحيحة والعميقة أو الفكر الخطر، أو حتّى الفلسفة الجذرية الحقّة، وبين الجامعة التي تتأسس بصورة مباشرة أو غير مباشرة في كنف النظام السياسي. فكيف حدث أن رفض شوبنهاور ونييتشه أن تكون الدولة والجامعة سببا أو شرطا للتفلسف؟ سنرجئ بحث هذا السؤال، نظرا لتشعباته الكثيرة ومشكلاته الخفية، ونظرا لوجود فرق بين الفلسفة والسياسة في لحظة الظهور ولحظة التطور. وسنحاول مقارنته نقديا في الخاتمة، بدل شرحه وتفصيله نظريا.

ولعل مشكلة تفرد الإغريق بإيجاد النظام الديمقراطي دون غيرهم ترتبط بصورة كبيرة بطبيعة الأرض الإغريقية وموقعها التجاري المفتوح على أكثر من جهة. والعديد من الفلاسفة يتحدث عن أثر العامل الجغرافي بصورة أساسية. فلا يمكن أن نعزو للإنسان الإغريقي أي خصائص عرقية خاصة ومنمّيزة، بقدر ما يمكن أن نتحدث عن مساهمة العوامل الطبيعية والتجارية في تشكيل روحه الفكرية المعروفة. وقد أكد المؤرخ المتوسطي بروديل أن المعجزة الإغريقية في السياسة والفلسفة، لم تنفصل عن التاريخ الجغرافي: "يمر الناس والمؤسسات والبحر الأبيض المتوسط باق، فمنطقة الأتيك Attique (في الغرب اليوناني) منطقة فقيرة بطبيعتها، وهي لذلك محكومة بتجاوز ذاتها، وهكذا ولدت المعجزة اليونانية. إن التاريخ الجغرافي يثير العوامل الحضارية دون وساطة".<sup>1</sup> ولو أن الكثير لا يصادق على هذا التقرير، إلا أنه تبرير مقبول لأنه لم يستند على خصائص عرقية في تفسير شن الفكر والإجتماع البشري، بقدر ما أسسها على الأرض. وفي الحقيقة أنه لم يفعل أكثر مما فعل أرسطو ومونتيسكيو ولوسيان فيفر وغيره من الذين فسروا التاريخ بالجغرافيا.

### ثانيا- مقارنة المدونة الأفلاطونية والأرسطية في المواطنة والفلسفة.

"المواطن المفكر" هو ما يمكن أن نعبر به عن الحالة الإغريقية في التفلسف، أي التفكير في ضوء النظام السياسي الجديد هو الذي ولد أعظم ظاهرة إنسانية في القدامة وهي الفلسفة. وبالتالي فإنّ المواطنة لا تنفصل عن الفلسفة بأيّ حال من الأحوال. وقد أشار أحد الشعراء التراجميين في أحد نصوصه إلى أنّ ميزة الإغريقي أنّه مواطن حرّ، يدافع عن وطنه احتراما للقانون وحبّا فيه، ولا يدافع عن

<sup>1</sup> فرانسوا دوس: التاريخ المفتت- من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 211.

رجل بمفرده، أو يقاتل من أجل قائد بعينه. إن الجنود الإغريق على لسان رئيس الخورس الذي يخاطب ملكة الفرس أرملة داريوس في المسرحية؛ ليسوا عبيدا ولا خدما تابعين وليسوا موالى لأحد مهما كان ils ne peuvent être dits esclaves, ni sujets, de personne.<sup>1</sup> بل هم جنود أحرار في سبيل الوطن الذي يملكه الجميع، فكلّ المواطنين يساهمون في تشكيل مفهوم الوطن والتنظيم السياسي وشرعية القانون الذي يمكن تغييره في إطار شرعيّ دون تأثيم أو تعنيف. وهذا عكس الإمبراطوريات الشرقية التي تعتبر كلّ شيء، بلاداً، وعباداً، ومؤسّسات، مملوكة للسلطان الذي لا يعترف إلاّ برغبته قانوناً للمجتمع، فهو فقط الرجل الحرّ، وهذا ما قال به هيجل أعلاه. ولعلّ عنوانه أسخيلبوس هذه المسرحية التراجيدية باسم "الفرس" les perses دليل على الصورة الحقيقية للنظام الشرقيّ عموماً، مجسداً في المملكة الفارسية التي لم تصمد أمام قوّة الجيوش الإغريقية، لأننا تأسست على مفهوم المواطنة لا تقاليد العبودية. ويمكن أن نلاحظ أن الكثير من الدول الشرقية، لازالت تعتبر حتىّ اليوم، أنّ النظام المغلق أحسن كلّ الأنظمة السياسية، وتعمل جاهدة على استمرار هذا النمط من الحكم رغم كلّ التغييرات التي طرأت على العالم.

ولا يختلف اثنان ممّن درس الفلسفة الإغريقية، أنّ أكبر من فلسف علاقة الفلسفة بالمواطنة، ممّن وصلت إلينا نصوصه كاملة منسجمة في نسق مرتّب، هو أفلاطون. فعلى الرغم من وجود نصوص قبل سقراطية حول السياسة والفكر، إلاّ أنّها شذرات منفصلة لم ترتق إلى مستوى تشكيل نظرية نسقية متكاملة، كما أنّ قلق الموقف في عناصره الجزئية يجعل هذه النصوص مبهمّة ومبتورة. فعندما نجد هيراقليطس يقرّر بأنّه على المواطن أن يدافع عن القانون كما يدافع عن الأسوار التي تحمي المدينة من الأعداء.<sup>2</sup> فعلى الرغم من كون هيراقليطس من أعداء النظام الديمقراطيّ، إلاّ أنّ هذا لا يدلّ على رفضه لحكم القانون. فالأرسطوقراطية المتفردة بالسلطة، لا تخرج عن القانون من خلال عدم التحكيم به، بل ترفض فقط أن يساهم الغوغاء في سنّ القوانين وتطبيقها، فالقانون في النهاية يحمي المواطن من التعسف، وهو، أي التعسف، أكبر من يهدّد استمرارية المجتمع السياسي. وهذا لا يختلف عن موقف أفلاطون في النهاية، لذا نجد المفكّر الألمانيّ كارل ريموند بوبر يجمعهما في موقف واحد وهو التأسيس لمفهوم المجتمع المغلق.<sup>3</sup> الذي لا يفتح المجال لنموّ القدرات وانتقالها من طبقة إلى أخرى.

تصنّف محاورة أفريطون (أو واجب المواطن) لأفلاطون، ضمن محاورات الشباب، وهي المحاورات التي تتميّز بالطابع الدحضّي أو التقيديّ، على اعتبار أنّها لا تؤسّس لنتيجة وضعيّة أو إيجابية، بل تبقى المشكلات الكبرى المطروحة في البداية معلقة دون حلّ مرض. لذا فإنّ أفلاطون في هذه المحاورة، مثلها مثل محاورة هيبياص الصغرى والكبرى، ودفاع سقراط، ومينون... الخ. لم تتخلّص كليّة من روح اللاأدرية السقراطية، لذا فقد سمّيت بالمحاورات السقراطية في النهاية. ولئن وقع اختيارنا على محاورة أفريطون، فإنّ هذا الاختيار ليس محض عشوائية، بقدر ما هو اختيار مقصود لغاية محدّدة. لأنّ أفلاطون في هذا النصّ المهمّ، يقمّ لنا تصوّر "المواطنة" الذي هو تصوّر نابع من روح المجتمع الديمقراطيّ أو المجتمع المفتوح، مع التنبيه إلى الصعوبات المنجزة منه. وبغضّ

<sup>1</sup> Eschyle: les Perses, traduction Danielle Sonnier et Boris Donné, édition GF Flammarion, Paris, 2000, para 237-248, p 107.

<sup>2</sup> هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، شذرة 44، ص 63. وثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار - الجزائر، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 66.

<sup>3</sup> كارل ريموند بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، مرجع سابق، ص 187.

النظر عن الموقف السلبي نسبياً لأفلاطون من الديمقراطية، فإننا سنعمل على استخلاص علاقة الفلسفة بالمواطنة، في التصور الأفلاطوني - السقراطي. ثم ننتقل إلى دراسة مفهوم المواطنة في التصور الأرسطوطاليسي القريب من روح الأكاديمية، على الرغم من القطيعة المنهجية بين المعلم والتلميذ والتي أثارت حفيظة المعلم غيضا ولوما، والذي كان يسميه أفلاطون بالقراء والعقل تميزا وتقديرا.

تقع محاوره أفريطون بين سلسلة من المحاور المتتابعة زمنياً ومضمونا حسب تقديم أفلاطون، وهي المحاور المخصصة لتأريخ محنة سقراط مع الحكم الديمقراطي والقضاء الأثيني. وتبدأ هذه السلسلة بمحاوره أوطيفرون Euthyphron التي دارت في دهليز دار القضاء portique royal، حيث التقى أوطيفرون الذي قدم لآتهام أبيه بقتل أحد خدمه عقابا له في مزرعة ناكسوس، التقى بسقراط الذي قدم للمحكمة لتبين واستكشاف تهمة مليتيس له (رفقه أنيتوس الذي ظهر في محاوره مينون، وليقيون) بإفساد الشباب والكفر بالآلهة القومية الإغريقية القديمة.<sup>1</sup> وكانت مشكلة المحاوره ككل هي ماهية التقوى وماهية الفجور والعدل بين التصور الميتافيزيقي والتصور المدني أو السياسي. والمحاوره الثانية هي دفاع سقراط apologie de Socrate المخصصة لدفاع سقراط عن نفسه بعد صدور حكم الإعدام ضده، وهنا يقدم أفلاطون صورة تراجيدية لسقراط مناقضة تماما لصورة أرسطوفانيس الهزلية، أي بين صورة سقراط كنموذج للحكمة على حد تعبير عرافة معبد دلفي،<sup>2</sup> وصورته معلقا في قفّة لدراسة الفلك.<sup>3</sup> ثم تأتي محاوره أفريطون وبعدها محاوره فيدون في خلود النفس والتي حدّد فيها أفلاطون نظرية الجسد والروح، والأدلة الثلاثة المشهورة على خلوده في مقابل فناء الجسد بسبب حسنيته وأرضيته.<sup>4</sup> ومن المعلوم أنّ هذه الأدلة تتسجم تماما مع نسق أفلاطون الأنطولوجي وحتى السياسي، على اعتبار أنّ خلود الروح هو الذي يضمن سموّ العقل الذي يؤسس للعودة إلى العالم الحقيقي، أو ما يسمّى بالجدل الصاعد.

أما مضمون محاوره أفريطون، فهو أيضا لا ينفصل عن نسق الفلسفة الأفلاطونية ككل. وقد دار الحوار بين سقراط والقابع في السجن، بعد صدور حكم الإعدام وقبل تنفيذه بقليل. ومن المعلوم بأنّ تدابير الحجز بالنسبة للمسجونين السياسيين أو الفكريين، وهو حال سقراط، لم تكن بالصرامة التي نتصوّرها اليوم، إذ يمكن الهروب بسهولة تامّة عن طريق رشوة الحراس أو تدخل وسائط لتهريبه. خاصة عندما يتعلّق الأمر بتهمة دينية تتمثّل في الكفر أو الإلحاد وما شابه ذلك، وقد كانت تهمة سقراط شبيهة بتهمة السوفسطائيّ بروتاغوراس (410/480 ق م) الذي مات غرقا إثر هروبه من أثينا بعد تهمة الإلحاد التي وُجّهت إليه عندما أعلن في مقدّمة كتابه "عن الآلهة" لا أدريته بخصوص ماهيتها وحقيقتها. ومن قبله أيضا تمّ اتهام الفيلسوف الطبيعيّ أناكساغوراس، صديق الحاكم الأثيني بركليس والشاعر التراجيديّ يوربيديس أيضا، بالكفر والهرطقة عندما قال بأنّ الشمس ليست إلا كتلة كبيرة من الأحجار وأنّ القمر لا يعدو أن يكون ترابا. ولكنّه، أي أناكساغوراس، لم يستسلم بعد محاكمته وإدانته، بل هرب إلى آسيا الصغرى وهي منشؤه الأصلي قبل

<sup>1</sup>Platon: Euthyphron, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, para 2b-3e, p 186-187.

<sup>2</sup>Platon: Apologie de Socrate, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, para 20d-21c, p 31.

<sup>3</sup>Aristophane: les nuées (théâtre complet 1), traduction Marc-Jean Alfonsi, édition GF Flammarion, Paris, 1966, p 161.

<sup>4</sup>Platon: Phédon, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, para 106d-107c, p 168.

المحيء إلى أثينا. وأفلاطون ذاته قد أرخ لهذه الحوادث التي كانت معروفة في زمانه.<sup>1</sup> والمسألة التي يمكن أن تطرح هنا مرتبطة بمكانة الدين في الدولة - المدينة؛ من كان يدافع عن المعتقد الإغريقي؟ تقول الباحثة الأمريكية ذات الأصول الألمانية "إديث هاملتون" التي كرّست كلّ جهودها لدراسة الظاهرة اليونانية أو قل المعجزة الإغريقية، والتي نالت سنة 1957 الصليب الذهبي من الملك الإغريقي بول، بأنّ الديانة الإغريقية القديمة لم تكن ديانة مركزية في يد طائفة رجال الدين، مثلما حصل بعد ذلك في المسيحية أو غيرها، بل كانت ديانة الشعراء والأدباء والفنانين. لذا فإن "كلاً من الدولة والدين تركا الأثيني يفكر كما يريد. فالعبد هو من لا يستطيع أن يقول رأيه بصراحة كما قال يوربيديس. وسقراط قال في حياته كل ما يريد أن يقوله. وقد تابع أفلاطون تعاليمه باسمه فلم يزعجه أحد."<sup>2</sup> ويواصل الدكتور "جول بارتلمي سانت هيلير" العالم الفرنسي المميّز باليونانيات، ومترجم كلّ أعمال أرسطو من الإغريقية إلى الفرنسية، بأنّه لو كان اليونان "تحت وصاية ديانة حسنة النظام، أفكانت تظهر قواعدها بهذه السهولة؟ أو كانت تحيا تلك الحياة الطيبة القويّة؟ أو كانت تد للعالم تلك الملح من التآليف وتؤتي ذلك الثمر اللذيذ؟ لو كانت ديانة الهلنيين أكثر جدية ممّا كانت عليه لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقلّ في الجدّ ممّا كانت عليه بكثير.<sup>3</sup> إذن فهذه النصوص تلخّ على أنّ هناك ضرباً من الحرية من جانب الدولة وجانب الدين، ممّا سمح بالتفكير الحرّ، ولو أنّ هناك من يزود على الدين، إلاّ أنهم ليسوا رجال الدين ذاتهم، بل الذين اتهموا سقراط هم رجال دولة، ممّا يدلّ على فرضية الصراعات السياسية بين الديمقراطيين والأرستوقراطيين التي لم تنته إلى زمن أفلاطون ذاته. ولعلّ محاكمة سقراط في أواخر حياته، لدليل على أنّ هناك هامشاً من التسامح وإلاّ لكانت المضايقات قبل ذلك التاريخ بزمن طويل، أي لكان إعدام سقراط في شبابه مثلاً. إنّ كون الإغريق ليسوا أصحاب كتاب مقدّس موحى به، مثلهم من بقية الديانات المعاصرة في الشرق، أو اللآحقّة في الغرب كالمسيحية، قد ساهم في خلق جوّ فكري حرّ وبدون نموذج كامل ونهائي. إذ أنّ وجود كتب مقدّسة، يساهم في تقديم باراديغم للتفكير، أو الإطار العامّ الكليّ والمغلق، أي نموذج مثالي يلتزم به المؤمن كلّ الالتزام، على الرّغم من أنّه لا يمكن الانسياق وراء أطروحة "سانت هيلير" وغيره التي تروّج للرأي القائل أنّ الكتب المقدّسة قد تشكّل حاجزاً يحول وحرية التفكير والتعبير واختراق النماذج المألوفة. إلاّ أنّه يُلاحظ، حقيقة، اختلاف نمط التفكير بين "مجتمعات الكتاب المقدّس" والمجتمعات التي لا تتوفر على الكتاب أصلاً، ويمكن تأويل العديد من الآيات القرآنية التي تتحدّث عن "أهل الكتاب" و"الأميّة" وفق هذا المنظور بالذات. صحيح أنّ للإغريق آلهة قومية خالصة، ولهم شعائر دينية وطقوس موسمية... الخ تمّ تناقلها من جيل لآخر. إلاّ أنّها أقرب إلى العادات والأعراف غير المفروضة منها إلى الإلزاميات الدينية المعروفة. ثمّ أنّ هوميروس وهوزيود وهما مهندسا الدين الإغريقي في تسمياته وتجلياته، لم يكونا إلاّ شاعرين، وليس نبيّين أو رجلي دين بالمعنى المألوف للكلمة.

ما هو المواطن الصالح في نظر أفلاطون السقراطي؟ هذا التحديد المشخّص معلّل بالنظر إلى أنّ مواقف أفلاطون بعد استقلاله عن سقراط، قد طرأت عليها بعض التغييرات التي يقتضيها النضج المفهومي عنده. لأننا سوف نجد تطوّراً في هذا الموقف

<sup>1</sup>Platon: Apologie de Socrate, Op.cit, para 26d-27c, p 38.

<sup>2</sup>إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة - المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص 36-37.

<sup>3</sup> بارتلمي سانت هيلير: أصول الفلسفة الإغريقية: مقدمة الترجمة الفرنسية للكون والفساد لأرسطو، ترجم أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 74.

من أفريطون حيث كان يعتقد بقداسة القانون أي دوامه أمام زوال المواطن وفنائه،<sup>1</sup> إلى محاورة رجل الدولة (البوليتيكوس) إلى محاورة ألسيبيداس الأول، إلى محاورة الجمهورية ثم أخيرا نصّ النواميس. لقد تحدّث أفريطون بحرارة وهو في السجن مع معلّمه سقراط قائلا: دعني يا سقراط أتوسّل إليك مرّة أخرى، بأن تأخذ بنصيحتي فتلجأ للهروب من السجن (...). فإنّ كلّ أموالني وثروتي رهن إرادتك، كما أنّ أحد الأصدقاء، وهو سيمياس من طيبة قد جلب معه المال من أجل هروبك أو تهريبك، وكذلك سيسيبس والكثير غيرهم مستعدّون لدفع المال من أجلك. وقد هيأنا لك ملجأ في تسالي thessalie، وفيه يستقبلك أصدقائي، حماية وتقديرا، وهناك لن يصيبك أحد بالأذى مثلما أصابك في أثينا...<sup>2</sup>. إنّ تلاميذ سقراط، ولأنّهم يعرفون مدى خطورة ما حكم به قضاة أثينا وفق قانون المدينة - الدولة، فقد عملوا قدر الإمكان على تجنب سقراط الموت، وهو الأستاذ الذي كوّن الكثير من الفلاسفة الأثينيين، من بينهم أفلاطون وأرسطو ذاته، وهذا الأخير قد قال قولته بعد موت الإسكندر وضعف حزبه في أثينا استنادا إلى ما حدث لسقراط: "لن أسمح بارتكاب الجريمة ثانية في حقّ الفلسفة". ثمّ أنّه كان من الأمور المألوفة جدّا هروب المسجون وفراره من أثينا، فلماذا لا يسعون لذلك والمعنى هذه المرّة هو سقراط الفيلسوف الكبير ؟ هل من النافع فقدان مثل هذا الأستاذ الذي لم يكن همّه سوى الحقيقة فقط دون المنافع الأخرى؟ لكن موقف سقراط كان مغايرا تماما لرغبة تلاميذه، لذا نجده يجيب أفريطون قائلا: لا تذكر لي مرّة ثانية بأنّه يجب عليّ أن ألوذ بالفرار برغم إرادة الأثينيين. لأنّ هذا التصرف ليس إلّا مقابلة الشرّ بالشرّ، وهذا التصرف يمثّل أخلاقية الغوغاء وتصرفات الرعاع... تصوّر أنّي أقدمت على الهرب من السجن، على الرّغم من أنّ الحكم أو القانون قد قرّر أن أموت، فكيف سيكون ردّ فعل القوانين ؟ إنّها ستقول: أعلم يا سقراط، وإن أقدمت على الهرب، فإنك بهذه المحاولة إنّما تسيء إلينا (أي القوانين)، وتجعل نفسك موضوع سخريّة، لذا فأصغ إلينا بدل أن تصغي إلى أفريطون.<sup>3</sup> ونحن نفهم مسألة واحدة هنا، وهي أنّ سقراط قد أقرّ بأنّ من واجب المواطن، بل الواجب الوحيد للمواطن هو طاعة القوانين، وقد كان بإمكانه أن يلجأ إلى الهرب قبل محاكمته أصلا، لكنّه قرّر أن يموت كما تشتهي القوانين.<sup>4</sup> لكن ألم يثبت هو ذاته، بما لا يدعو للشكّ بأنّه بريء من كلّ التهم التي توجّه بها أصحاب الحزب الديمقراطيّ ضدّه، أي أنيتوس وزمرته الحاكمة ؟ أم أنّه كان فعلا يفسد فعلا الشباب وينكر الآلهة القديمة من خلال ابتكار ألهة جديدة ؟ الحقيقة أنّ هناك الكثير ممّا يمكن أن يُقال في هذه المسألة، ونخصّ بالذكر النقاط التالية، وهي النقاط التي قد تقلب القصة السقراطية كما قدّمها لنا أفلاطون:

1- أنّ سقراط قد نقد فعلا التصرّح الأدبيّ والميثولوجي للآلهة، وهو في هذا صاحب نزعة عقلية صارمة لا تقبل بأساطير الأولين، وقد رافقه في نقد التصرّح الميثولوجي للآلهة الشاعر التراجيديّ المعروف والمعاصر له وهو يوربيديس. فنجد مثلا سقراط يقرّر في فايدروس بأنّه لا يصدّق الأساطير مثل بقية الناس، لأنّه يفكر بطريقة العلماء، أي أنّ لكلّ حادثة سبب طبيعيّ أحدثها، فمثلا أسطورة اختطاف الرياح الشمالية المسماة بورياس لأوريثيا بنت ملك أتিকা أريخيون

<sup>1</sup> ثيوكاريس كيسيديس: سقراط - مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ANEP، الجزائر، الطبعة الثانية، 2001، ص 227 وما تلاها.

<sup>2</sup> Platon: Criton, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, para 44<sup>e</sup>-46a, p 66-67.

<sup>3</sup> Op.cit, para 50c-51b, p 75.

<sup>4</sup>Platon: Apologie de Socrate, Op.cit, para 17d, p 28.

ليست حقيقية، ويمكن أن نعثر على تفسير عقلي لنشوء مثل هذه القصة الخيالية.<sup>1</sup> كما أننا نجد يوربيديس قد تفحص الصفات الأنثروبومورفية التي اتصفت بها الآلهة الإغريقية حسب المأثور الأدبي الذي وصل إليهم، مما جعله لا يعتقد بإمكانية صدق هذه الأوصاف، إذ نجده يقول في مسرحية هيبولوتوس معبراً عن سخطه من تصوّر الألوهية المألوف والمنتشر "ماذا أقول يا زوس؟ أقول إنك تنظر إلى الخلق؟ أم إلى قولنا إن هناك جيلاً من الآلهة ليس إلا وهما وخداعاً كاذباً نتمسك به ولا يجدينا نفعاً، وإن المصادفة دون غيرها هي التي تسيطر على الجميع في مصائرهم. هل هناك من يقول بأن في السماء آلهة، كلاً ليس فيها آلهة... أي زيوس، إن كان ثمة زيوس...". ويواصل بروح انتقامية: "ليت الجنس البشري الفاني يستطيع الانتقام واستئزال اللعنة على الآلهة الخالدة".<sup>2</sup> ولم يتوان سقراط أيضاً من التشكك في مدى فعالية الصلوات التي تقدّم للآلهة عندما استفسر عن سبب رفض الآلهة للدعوات الموجهة إليها... الخ.<sup>3</sup> والحقيقة أنّ مسألة الاعتقادات اليونانية كان قديماً قبل ظهور الفلسفة في أثينا ذاتها، يعود إلى العقلانية الإلياذية القديمة مجسدة في أفكار وقصائد الشاعر المتجول إكزانونافانيس.<sup>4</sup> والسؤال الذي يطرح هنا: ما هو سبب اتهام سقراط دون يوربيديس؟ الأكيد أنّ التشكك في الآلهة واتهام الثيولوجيا التقليدية ليست السبب الوحيد، وإلا لكان مصير الشاعر التراجيديّ مشابهاً لمصير سقراط، لأنّه لم يتوان في نقد الآلهة كما يتصوّرها عامّة الناس، لذا فإننا نفترض أسباباً سياسية مرتبطة بموقفه، أي سقراط، من نظام الدولة المدينة في زمانه.

2- كما أنّ سقراط كان يمارس ضرباً من التهكم على الكبار في أفكارهم ومعتقداتهم، يقول ثيوكاريس كيسيديس، الفيلسوف الإغريقيّ المعاصر، في هذا الشأن ما يلي: "يذكر لنا أفلاطون أنّ الشباب خصوصاً أبناء الأثرياء كانوا يستمتعون معتقدين أسلوب سقراط في اختيار الأكبر سنّاً منهم وإيقاعهم بالحرج والإرباك. ومن الطبيعيّ جداً أن يرى ضحايا هذه

<sup>1</sup> أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 35-36.

<sup>2</sup> Euripide: Hippolyte (théâtre complet 4), traduit H. berguin et G. duclos, édition Garnier Flammarion, Paris, 1966, para 1407-1430, p 214.

<sup>3</sup> Platon: Second Alcibiade, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, para 138a-138b, p 35.

<sup>4</sup> والنص الذي وصلنا منه هو التالي:

"عزاً هوميروس وهزيود إلى الآلهة ما هو شائن وموضع لو بين البشر: السرقة، الزنا، وخداع بعضهم بعضاً. يحسب الفانون أن الآلهة تولد وتكتسي وتصيح وتتخذ إشكالا على مثالهم. ولكن لئن كان للثيران والحياد والسباع أياد أو كان بوسعها أن تصوّر بأيديها وأن تبدع أعمالاً كالبحر لصورت الجياد على مثالها صوراً للآلهة والثيران على مثالها ولصاغ كلّ منها أجساداً تحاكي أبدانها. يجيب الحباش أنّ الآلهة فطس الأنوف سود البشرة ويحسبها التراقيون زرقاء العيون صهباء الشعر. الله واحد، وهو الأعظم بين كل الآلهة والناس ليس كمثل بشر في البدن والعقل. يقول لحراكه بفكره كن فيكون بلا عناء. ما من إنسان يعرف أو سيعرف حقيقة الآلهة". لهذا فيصحّ القول بأنّ التوجه العقليّ عند سقراط وأفلاطون، كان مستوحياً من مدرسة إيليا، سواء في فجرها الأدبيّ والدينيّ عند إكزانونافانيس أو في طورها الفلسفيّ عند بارمنيدس وتلامذته المباشرين. للتوسّع في هذا الموضوع، يمكن العودة للكتب التالية:

- والتر كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 26-27.

- Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882, p 24.



الاختيارات في سقراط مفسدا للشباب.<sup>1</sup> وكان سقراط قد خلق تقليدا سيئا في أثينا عندما وجّه آتته النقدية - العقلية لكل شيء، متغاضيا الكثير من التقاليد المتوارثة عن الإغريق، خاصة احترام الكبار وعبادة الأجداد. لقد كان سقراط تقدّميا بدرجة كبيرة بالنسبة لعصره، نظرا لاعتقاده أنّ الأعراف لا تقدّم لنا الحقيقة، بل العقل وحده، دون أي شيء آخر، هو الطريق للمعرفة الصحيحة. وفي هذا التقرير الجديد تأثير سلبي على الشباب، الذين تتاسوا التقاليد القديمة لصالح الجدل التهكمي الجديد.

3- لو اعتقد سقراط لحظة بأنه مظلوم، وسبب الظلم هو قوانين المدينة، وهو ذاته قد شارك في تسيير أمور الدولة عندما عين مرة كعضو في مجلس الدولة. "بل قد ترأس المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجينيس، لقبيلة أنتيوخس- وهي قبيلة سقراط ذاته - وقد حدث ذلك في عهد الديمقراطية." فكيف له أن يحترم قوانين ظالمة؟ إن منطق العقل ليقول أنّه يجب التنبيه إلى الأخطاء، وكم من الأخطاء قد استخرجها سقراط من المجتمع الأثيني وغير الأثيني.

4- أنّ سقراط كان يتحدّث بلسان النبي، وهذا ما قد يزعم القانون والعقل والمنطق معا، وحتى رجل السياسة الذي لا يؤمن إلا بالمعقول. فكم من مرة تحدّث عن "الصوت السماوي" الذي يخاطبه ويساهم في اختياراته وقراراته؟ إذ نجده يقول بأن كثيرا ما يتحدّث عن وحي يأتيه، وهو الأمر الذي يهزأ منه ميلتوس في دعواه أمام المحكمة، لكن هذا الصوت الذي يوحى إليّ ليس جديدا بل قد لازمني منذ طفولتي، يحضرنني كلّما أقدمت على فعل من الأفعال...<sup>2</sup>. أوليس ادعاء النبوة أو الرسالة، من شأنه أن يحدث قلقا في المدينة- الدولة؟

5- أوليس - ثانيا- من الممكن أن يكون سقراط قد "تنزّه عن الحياة"، أو قل قرّر الموت بملء رغبته، لذا تأوّل نيتشه قضية موت سقراط على أنها انتحار وليس إعداما. التنازل طواعية عن حب الحياة لصالح حبّ العدم والموت، ممّا يدلّ على أنّه ضحية طغيان العقل على الحياة، والعقل يبرّر بسهولة تامّة أفضلية الموت على الحياة، وهذا ما قاله سقراط بالتحديد عندما أكدّ خلود الروح أي أنّه من المحتمل أنّ الموت الذي يقبل عليه الإنسان خير لا شرّ فيه، ذلك لأنّ الموت إمّا أن يكون نوما طويلا أو سباحة إلى العالم الآخر حيث تحتشد أرواح الموتى في صعيد واحد، وعندئذ تسمح له الفرصة الجميلة بأن يلتقي بفحول الأبطال الذين توفّوا قبله، وممّا يحبّب في تلك الحياة أنّها خالدة، فلن يكون ثمة موت يجزع منه الناس فيكتمون آراءهم في نفوسهم... "بل يجب الفيلسوف أن يهيئ نفسه للقاء الموتى"<sup>3</sup>. هذا، ويقول نيتشه في شأن موت سقراط في فصل يحمل عنوان "قضية سقراط"، قولا مغايرا لما تناقلته لنا أدبيات تاريخ الفلسفة متأثرة بالرواية الأفلاطونية الجارفة: "لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنّها هو نفسه الذي مدّ لنفسه كأس سمّ الشوكران، لقد أرغم أثينا على أن تمدها إيّاه ... سقراط ليس طبيبا، همس لنفسه وحده الموت هو الطبيب... أمّا سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> نيوكاريس كيسيديس: سقراط - مسألة الجدل، مرجع سابق، ص 228.

<sup>2</sup> Platon: Apologie de Socrate, Op.cit, para 31d-39<sup>e</sup>-40d, p 53.

<sup>3</sup> Platon: Phédon (ou de l'âme; genre moral), Op.cit, para 60d-61c, p 108.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche: crépuscule des idoles, traduit Henri Albert, in ouvres complet, édition Flammarion, le problème de Socrate, para 12.

إنّ فنظرية أفلاطون في التضحية بالنفس الفردية ممثلة في سقراط، من أجل تطبيق قوانين المدينة التي قد تكون ظالمة، لا يمكن أن تمرّ علينا مروراً سليماً، نحت تأثير القصة الكبرى *le grand récit* التي تناقلتها كتب تأريخ الفلسفة الإغريقية. إنّ سؤالنا، الذي نطرحه تحت تأثير قراءة الكتاب الكبير "البوبر" وهو كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، لا يمكن إلاً أن يكون موجّهاً لمدلول هذه القصة الكبيرة؟ ما معنى أن يموت سقراط احتراماً للقانون؟ بعيداً عن كلّ تأويلية مثالية، مرتبطة بنزاهة الأخلاق السقراطية، فإننا نعتقد بأنّ المسألة مرتبطة بتمرير فكرة ما في ذهن أفلاطون ترسم لنا العلاقة بين الفلسفة والمواطنة، رسماً قابلاً للمراجعة في زمننا الحاليّ، وقابلاً أيضاً لمقارنتها بوضع بعض البلدان العربية الزاهن في مسألة الفكر والمواطن. أي الأنظمة العربية التي قرّرت التضحية "بكلّ" مواطنيها من أجل استمرار الدولة. ممّ تتألف الدولة؟ أوليس المواطن هو "ماصدق" الدولة بالتحديد. إنّ مثل هذه الأنظمة الشمولية، لتستمدّ شرعيّتها الفكرية من تصوّر الأفلاطوني للمواطن والفلسفة.

كنا قد طرحنا مسألة تطوّر آراء أفلاطون في المواطنة والفلسفة. ومن الأمور المعروفة جدّاً أنّه من دعاة السوفوقراطية أي حكم الفلاسفة أو حرفياً "حكم الحكماء أو الحكمة". و لهذا الرأي الكثير من التعقيبات؛ ما معنى أن يكون الفلاسفة هم الحكماء؟ لماذا لم يدعوا أفلاطون إلى حكم المؤرخين أي الهيستور/قراطية؟ واليوم نسمع بهذه الدعوة من طرف المؤرخين معتقدين أنّ المؤرخ هو المؤهل لتسيير أمور الدولة. بل نجد دعوة للوغوس/قراطية أي حكم العلم والعلماء...الخ. يجب أن نقول بأنّ الكلّ يعتقد بأنّه أهل للحكم، رجل الدّين "الثيوقراطية"، ورجل الاقتصاد...الخ. فكلّ ينظر من زاوية تخصّصه، ويعتقد بأنّه الأجدر والأكثر مسؤوليّة. ولئن كانت الفلسفة العلم الجامع والشامل في أثينا القرن الزابيع، فقد اعتقد أفلاطون بأنّ الفيلسوف هو المؤهل للحكم. بل قد ذهب في الجمهورية إلى الإقرار بأنّه ليس الفيلسوف فقط هو الذي يحكم، بل الفيلسوف الكبير؛ يقول في الكتاب الثالث عندما أجاب عن سؤال "من هم الحكماء؟" بأنّ الشيوخ يجب أن يحكموا والشباب ما عليهم إلا بالطاعة *les vieillards devront commander et les jeunes obéir*<sup>1</sup>. فماذا يستبطن هذا التقرير؟ إنّ الشيوخ يمثّلون القديم، ذكرى الأجداد والأولين والسابقين، يعملون على المحافظة على الدولة من خلال منع التغيير أو على الأقلّ "إزعاج التغيير"، وكبح جماح الانفتاح والتجديد، ولئن نفع الدولة أهمّ من كلّ شيء وأسبق من أيّ شيء،<sup>2</sup> فإنّ سعادة الأفراد، بل ووجودهم ليس له أيّة قيمة أمام الهدف الأكبر وهو استمرار دولة الآباء، ومن هنا جاءت تسمية البطريركية "حبّ الآباء" كـ "حبّ الوطن". ومن هنا نفهم أنّ موت سقراط كان من أجل قوانين الدولة، إنّها حادثة تعبّر عن هذا التصرّ الذي يفضّل الدولة على الفرد، الجماعة على الشخص، الظلم النافع عن العدل المضرّ...الخ. والاستراتيجية التي اتّبعتها أفلاطون لتقوية شرعية الحاكم الفيلسوف الكبير في السنّ هو مطابقة الدولة للأسرة، أي إنّ رجل الدولة والملك والسيد أو ربّ البيت، كلّهم شيء واحد، ولئن كانت طاعة ربّ البيت في الأسرة، وهو عموماً الأكبر سنّاً وحكمة، أمراً لا مفرّ منه، فإنّ طاعة الملك في الدولة أمر ضروريّ أيضاً، فمن المشروع مقارنة الأسرة الكبيرة بالدولة الصغيرة.<sup>3</sup> والأفراد المكوّنين للأسرة لا بدّ لهم من التضحية بمصالحهم من أجل مصالح الأسرة الكبيرة، وبهذا يفنى الفرد في سياق الأسرة والجماعة، يموت الشخص من أجل قانون الأسرة، مثلما مات سقراط من أجل قانون المدينة. ولهذا فالحاكم الذي يمثّل الدولة ليس مواطناً عادياً مثل البقية، بل هو الذي "يحكم فوق

<sup>1</sup>Platon: la république, traduit A. Baccou, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1966, livre III, para 412a-413a, p 164.

<sup>2</sup>Ibidem.

<sup>3</sup>أفلاطون: البوليتيكوس (محاورة رجل الدولة)، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة. المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 111-112.

الرجال الذين يمتلكون حقوق المواطنة المشتركة"،<sup>1</sup> ولم يتوان أفلاطون، من أجل سحق الفردية في الدولة من الإشارة إلى أن قوانين الدولة ذات طابع إلهي مما يدل على أن الدولة ذاتها إلهية المصدر، وأن أقرب الأفراد إلى العلم الإلهي هم الكبار في السن، في حين أن الصغار الذين لم تتم تنقيتهم وترشيدهم، ليسوا مؤهلين للاقتراب من المصدر الإلهي. إذ نجده يقول في بداية "القوانين" بأن فضل تنظيم القوانين لا ينسب إلى البشر، بل إلى الإله، فبالنسبة للكريتيين، فإن الإله زيوس هو صانع قوانين الدولة، وبالنسبة للسيدوميين (أي الإسبارتيين)، فإنهم يعتمدون على الإله أبولو في التشريع.<sup>2</sup> ولم يتوان في الكتاب الأخير، عن "القوانين" التأكيد على أن الدولة ذات طابع إلهي: "دولتنا الإلهية"،<sup>3</sup> وهي الدولة المنحدرة من تراث الأجداد، لذا يجب أن يتكفل الكبار، وهم الأقرب إلى الأجداد، بتسيير شؤونها والحفاظ على صورتها. وفي هذا فإن أثر الاعتقاد الذي قال به هوزيود، في أن الإعصار معادن مثل الأجيال، والأقدم منها هو معدن الذهب نظرا لقربه لعصر الآلهة، قد أثر في أفلاطون أيما تأثير. فالدولة الحقيقية والقوية والعادلة هي الدولة التي وضعها الأجداد، ولأنهم عاشوا في عصور الآلهة، فإنهم الأجدد بالتقليد والمحاكاة، والدولة لا يجب أن تتعرض للتغيير والتبدل، وهذا ما قام به الحزب الديمقراطي الذي انقلب على الأرستقراطية البطريركية، لصالح الجيل الجديد، أي تدخل الشباب في الدولة. وإعادة الاعتبار للفرد كشخص يقتضي التحرر والاستقلال... الخ. إن نظرية أفلاطون الإستمولوجية التي تعتبر التغيير والحركة علامة على الزيف والخطأ والوهم، قد طبقتها على التصور البوليطيقي القائل بأن الدولة التي تتعرض للتغيير والإصلاحات علامة على الخطأ والظلم، لذا يجب أن تكون ثابتة، متطابقة مع دولة الأجداد التي تغلب الإلهي الثابت الكلي والقديم على حساب البشري المتغير الشخصي والجديد. لذا فلا نستغرب من أن: "كارل بوبر قد وضع أفلاطون، تلميذ سقراط وصاحب كتاب القوانين، في زمرة هيغل وماركس وباقي أنصار المجتمع الكلي المقلد".<sup>4</sup> الذي لا يقبل التغيير والتشخيص البشريين في مقابل تصوّره للثبات والكلية الإلهيين. إن أفلاطون لم يتوقف لحظة واحدة عن التفكير بين نموذجين متعارضين هما الإلهي والبشري، ولم يستطع أن ينحاز وبحث على الوضع البشري، الذي هو وضعه هو شخصيا، وكل هذا يعود إلى "إفراط معقوليته" وسعيه وراء تصوّرات العقل التي لا تعرف الحدود في سياق تفكير المطلق، في عالم كله حدود وشروط والمطلق الوحيد الممكن هو المشروطية والنسبية. وفي هذا السياق يقول الدكتور عبد الغفار ميكايوي في شروحه وتعليقاته على كتاب أرسطو المسمى "دعوة للفلسفة": "كان ضعف الإنسان بالقياس إلى الآلهة موضوعا أثيرا طرفه مفكرو اليونان وكتّابهم وشعرائهم منذ هوميروس حتى عهد أرسطو".<sup>5</sup> وهذا القول يماثل قوله أرسطو في ذات الكتاب: "إن الفيلسوف وحده من بين العاملين جميعا هو الذي يتصف بثبات قوانينه وتبليها. ذلك لأنه الوحيد الذي

<sup>1</sup>Platon: premier Alcibiade, traduit E.champry, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1967, para 125c-127c, pp 148-152.

<sup>2</sup> أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية لعامة للكتاب، 1986، الكتاب الأول، ص 83.

<sup>3</sup> أفلاطون: النواميس: ترجمة شوقي داود ترمز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد السادس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، الكتاب 12، ص 507.

<sup>4</sup> عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005، ص 377.

<sup>5</sup> عبد الغفار ميكايوي: تعليقات وشروح على بروتريبيتيقوس، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص 94.

يحيا وبصره مثبت على الطبيعة على كل ما هو إلهي. إنه يشبه الملاح الجيد الذي يرسى سفينة حياته عند ما هو أبدي ودائم...<sup>1</sup>. ومن كل هذا، فإننا نعتقد بأن نظرية أفلاطون لم تتغير من محاوره أقرطون إلى الجمهورية إلى محاوره القوانين في شأن سطورة القوانين الجمعية على الحالات الفردية وغلبة الكلي على الجزئي، على خلاف تغيير بعض أرائه السياسية بين الجمهورية والنواميس. لذا فإننا نكرّر قول أرسطو الذي قيم النظرية السياسية الأفلاطونية المتأخرة على النحو التالي: "أن لكتاب القوانين، الذي ألفه أفلاطون بعد كتاب الجمهورية، نفس المواضيع تقريبا، ولذا فضلنا ألا نطيل النظر في المنهج السياسي الذي عرضه هناك".<sup>2</sup> وهذا التقرير يجعلنا نتساءل عن مصير نظرية الفرد (كمواطن) والدولة كتجسدي لحكمة الإنسان السياسية (فلسفة سياسية) في نسق أرسطو الذي لم يتحرر كلياً من النسق الجارف لأفلاطون.

ولو عرجنا على سبيل المقارنة البسيطة نحو نصوص أرسطو، في موضوع الفلسفة والمواطنة أو الفرد والقانون في الدولة، وبحثنا على تصوّره للعلاقة بين الفرد والمجتمع والحقيقة، فإننا نجد مدخلين أساسيين هما المدخل البوليطيقي والمدخل الإيطيقي. لأنّه يعتقد، وفي هذا كثير من الصحة، بأن الأخلاق تمثّل سياسة خاصة، والسياسة تمثّل أخلاق عامة، ممّا يدلّ على أنّ غرض السياسة هو الخير الحقيقي والأعلى للإنسان، مثلما أنّ غرض الأخلاق هو السياسة المثلى للدولة.<sup>3</sup> وهذا يؤكد مدى ترابط خير الفرد بخير الدولة في دائرة أخلاقيّة متينة.

بدءاً، نقول أنّ أرسطو لم يتحرر من نظرية السوفو/قراطيّة (حكم الفلاسفة) التي وجدناها عند أفلاطون، بل واصل يؤكد بأنّه "يجب علينا أن نصبح فلاسفة إذا أردنا أن نصرف شؤون الدولة بصورة صحيحة ونشكّل حياتنا الخاصة بطريقة نافعة".<sup>4</sup> وفي هذا التقرير، تواصل الاعتقاد بأن خير الدولة في ثبات مبادئها، كثبات مبادئ الفلسفة بما هي حقيقة أزليّة. وهذا بالتحديد ما يخلق توتراً بين المواطن والفلسفة السياسيّة، بين الفرد المتغير والثابت، إلى سطح التفكير الإغريقي ككلّ، وليس الأرسطيّ فحسب. وعندما يحدّد أرسطو الهدف من السياسة، فإنّه يقول بأنّ "غرضها هو الاهتمام بتثنية نفوس المواطنين وتعليمهم الالتزام بكلّ الفضائل الممكنة".<sup>5</sup> هذا، وبطريقة معاكسة يكون هدف الفضيلة لا ينفصل عن المدينة أو كما سماها هو بالفضائل المدنيّة مثل الشجاعة السياسيّة أو المدنيّة *courage civique* والتي يشرحها أرسطو شرحاً مهماً، بالنظر إلى ما حلّناه أعلاه حول موقف أفلاطون من الفرد والقانون، إذ نجد أرسطو يقول بأنّ أهل المدينة ملزمون بمجاهاة كلّ الأخطار انقاءً لكلّ العقوبات أو الإهانات التي يوعدهم بها القانون. أو من أجل الحصول على الامتيازات التي وعد بها لهم هذا القانون. ومن هنا نجد أنّ المواطنين الأكثر همّة ونشاطاً هم

<sup>1</sup> أرسطوطاليس: دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)، ترجمة عبد الغفار ميكاوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، فقرة ب 50 - ب 51، ص 59.

<sup>2</sup> أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة الأب أوغستينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، فقرة 1264/ب/30، ص 65.

<sup>3</sup> Aristote: éthique a Nicomaque, traduit Jules Barthélémy saint - Hilaire, librairie Générale Française, Paris, 1992, livre 1, chapitre 1, para 11, p 37.

<sup>4</sup> أرسطوطاليس: دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس)، مرجع سابق، فقرة ب 9، ص 32.

<sup>5</sup> Aristote: éthique a Nicomaque, Op.cit, livre 1, chapitre 7, para 8, p 61.

المواطنون الشجعان الذين لا يعرف الجبن طريقا إلى نفوسهم،<sup>1</sup> إن الشجاعة السياسيّة تقتضي رفع ظلم القانون، بدل الاستسلام له مثلما حدث في قصّة سقراط. وبهذا النص نلتمس الفرق بين تصوّر أرسطو وتصور أفلاطون للعلاقة الواجبة أن تكون بين المواطن والدولة.

### ثالثا - جدل الفلسفة والديمقراطية.

طرحنا في البداية سؤال الأصل بالنسبة للفلسفة وبالنسبة للديمقراطية معا، وهو سؤال جدير على اعتبار أن كلا الكلمتين، فيلوصوفيا وديموقراطية مأسولتين في القاموس الإغريقي حصرا. لذا فإن البحث عن التعالق بينهما في السياقات المحلية أمر مهم جدا. فليس من باب المصادفات أن يخترع الإغريق الكلمتين دون أن يكون هناك تأثير عميق بينهما، سوء في المدلول أو الأصل. ومن الناحية التاريخية فهناك ترابط ظاهر بين ظهور الفلسفة في القرن السادس والإصلاحات السياسية لصولون والتي أفضت إلى ميلاد الديمقراطية الأثينية والتي سمحت بتوسيع المشاركة السياسية للطبقة المتوسطة بعدما كانت حكرا على الطبقة الأعلى. وتحرر الطبقة المتوسطة من شأنه أن يحرر القدرات الفكرية. لذا فعبارة "جمهورية العاقرة" التي أطلقها شوبنهاور لها من المدلول الذي يجعلنا نربط بين الجمهورية ككيان سياسي والعبقرية كإبداع فلسفي.

انتهينا في المحاضرة الثانية إلى أن للدين الإغريقي أهمية كبيرة في نشأة الفلسفة، فالكثير من الأنساق السابقة على سقراط لم تتفصل كلية عن اللغة الدينية، حيث تم استعمال تصورات ذات أصل ثيولوجي وميثولوجي، كما لم يتم القطع مع هذا المنظور بصورة كلية، وحتى زمن أفلاطون لم تنقطع طريقة التفلسف كلية عن طريق الأرموزات، وهذا من بقايا العهد الميطقي الذي لم يخبوا تماما. وبالنظر إلى ما حللناه في العنصر الأول من أثر العوامل السياسية كما حللها هيجل وفرنان ووبور، يمكن لنا الإقرار بأن الفلسفة الإغريقية هي بيت عنصرين وليس عنصر واحد. وهذا خلاف النظرية الدينية التي تقول بأن كل فلسفة هي علمنة لتصورات دينية، هذه النظرية نجدها بوضوح عند الدكتور "طه عبد الرحمن" الذي يقول بأن "الأصل التاريخي للحكمة الفلسفية إنما هو الحكمة الدينية، إذ أن حقائقها نشأت وأساليبها تميزت في ثنايا الحكمة الدينية نفسها".<sup>2</sup> ولو أننا نعتقد بأن هذا التقرير صحيح، إلا أنه لا يغطي كل الحقيقة التاريخية. على أساس أن كل الحضارات القديمة كانت تمتلك انساقا دينية، لكنها لم تنتج أنساقا فلسفية، لذا تبقى لنا الفرضية الثانية والمكاملة وهي الأسباب السياسية أو قل التنظيمية والتي لا تتفصل عن الاقتصاد، وتسمية الاقتصاد السياسي لهي الدالة على ارتباط السياسة بالاقتصاد ارتباطا مركبا وجدليا، فالسياسة تصنع الاقتصاد مثلما هو يصنعها بدوره. ولذا فالحديث عن السياسة الإغريقية هو حديث أيضا عن شكل اقتصادي ساهم في تشكل طبقات وسطى حملت لواء الفكر النظري. فالعبيد لا يفكرون لقلق الحاجة والحكام لا يتفلسفون لانعدام الحاجة، بقي الرهان إذن في القدرة على تشكيل طبقة متوسطة تحررت من الحاجة أولا ولم تقسدها السلطة ثانيا، هذه هي طبقة الفلاسفة بالذات. وقد تدارك أحد مؤرخي الفلسفة، وهو الدكتور الطيب بوعزة، الذي طبق إلى حد كبير، وبنجاح منقطع النظر، منهج طه عبد الرحمن في التأريخ للفلسفة الإغريقية. لكنه تجاوز بعض نقاط الظل التي أثارها عقائد

<sup>1</sup>Op.cit, livre 3, chapitre 9, para 1, p 134-135.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 228.

طه" من خلال الانفتاح على الجانب السياسي، لذا نجده يقول بأن "هناك عاملين في نشأة الفلسفة اليونانية: العامل السياسي والعامل الديني".<sup>1</sup> وليس من الصعب الكشف عن التعالق بين العاملين، فالدين شكل السياسة والسياسة شكلت الدين، بل أنه لا يمكن الفصل بين السياسة الإغريقية والنظام الديني، على أساس أن الكثير من القواعد الديمقراطية مأخوذة من التقاليد الدينية. فقد كشف العديد من الباحثين أن مبدأ التمثيل الديمقراطي لا ينفصل عن مبدأ التمثيل الإلهي.<sup>2</sup> وهذا عكس المألوف تماما، إذ نعتقد بأن الدين واحدي وتسلطي في حين أن الديمقراطية تعددية وتشاورية، لكن الحقيقة أن هناك عناصر لم تتغير من النمط الديني إلى النمط الديمقراطي. وقد تكفل كل من فوستيل دي كولانج (Fustel de Coulanges 1889/1830) وكارل شميت (Carl Schmitt 1985/1888) بتوضيح عمق العلاقة بين الدين والسياسة، باعتبار الدين أساسا في التكوين والممارسة السياسيين.

وللديمقراطية بصورة عامة، سواء عند الإغريق أو غيرهم، على افتراض أنها موجودة في بعض دول آسيا وسواحل افريقيا الشرقية، علاقة عضوية بمجموعة من البنى الاجتماعية التي تتجسد في النقاش العام وفي عدم تجريم الهرطقة الفكرية. فقد افترض المفكر الاقتصادي آمارتيا سن، والذي تصدى للمركزية الغربية كما تجسدت في مشكلة أصل الفلسفة التي درسناها في المحاضرة الأولى، أن أصول الديمقراطية الهندية بعد استقلالها سنة 1997 لا تعود إلى الاحتكاك بالحضارة الإنجليزية العريقة في الممارسات الديمقراطية، بقدر ما تعود إلى التراث الهندي القديم الذي تمرس في الهرطقة والجدل بلا رقابة صارمة. يقول: "بعدما أصبحت الهند مستقلة، منذ أكثر من نصف قرن، البلد الأول في العالم غير الغربي الذي يختار بإصرار اعتماد دستور ديموقراطي، فإنها لم تكن توظف ما كانت تعلمته من الخبرات المؤسسية في أوروبا وأمريكا (ولاسيما بريطانيا العظمى) وحسب، بل كانت تعول أيضا على

---

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 227.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet: la Religion dans la démocratie- Parcours de la laïcité, éditions Gallimard, 1998, p 15-16.

في مسألة الترابط بين الديني والسياسي يمكن العودة للكتب التالية:

- كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 49. يقل 'إن المفاهيم النظرية الحديثة للدولة كلها ذات دلالة هي مفاهيم لاهوتية معلنة'.
- فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 4. يقول: "تأمل أنظمة الأقدمين دون أن تفكر في معتقداتهم (الدينية) تجدها غامضة، شاذة، غريبة، لا تفسر".

تراثها الخاص المتمثل بالنقاش العام والإبداع أو الهرطقة الجدليين<sup>1</sup>. وكأن روح الديمقراطية يكمن في ترسخ مجموعة من الممارسات في المجتمع، وليست قرارا سياسيا يؤخذ من طرف السلطة العليا ليطبق في القاعدة، بل على العكس، الحرية الفكرية التي يحققها العامة هي التي تشكل جوهر المناخ الديمقراطي. وبالفعل، فإن الإغريق القدامى، الذين تشكلوا كما أوضحنا اعلاه وفق مدن مستقلة بعضها عن البعض، قد كرس النزعة الاستقلالية، وسمح بمناقشة مسائل المدينة بعيدا عن القلاع المركزية. كما أن عدم وجود دين رسمي عندهم، ما عدا التراث الشفوي الذي تتوارثه الأجيال على سبيل الحكمة العلمية، لم يكن يُلزم الجميع. وقد تكفل مثلا المترجم والكتاب الفرنسي "بارتلمي سانتيلير" بربط العبقرية الإغريقية والتفتق الفلسفي بانعدام دين واحد جامع ملزم. بل أن لكل مدينة إله، ولكل حي إله، وفي بعض الحالات لكل منزل ولكل شخص إلهه الخاص. كما أظهر المؤرخ "دي كولانج" ارتباط التدين بالموقد المنزلي، مما أنتج دين شخصي وخاص ومحدد. لكن لا يجب أن نغالي في تقدير الحرية الدينية الإغريقية، إذ أن سقراط ذاته كان ضحية المراقبة السياسية - الدينية. وبالتالي فإن الحرية السياسية التي تحدث عنها سقراط في الجورجياس لم تكن بالصورة المكتوبة في المحاور،<sup>2</sup> بل دليل أنه اتهم بإنكار الآلهة. هنا يمكن أن نطرح سؤال الحدود الدنيا للحرية من أجل الانطلاقة الفلسفية، لأن الحرية مهما كان نوعها، لا يمكن أن تكون مطلقة. كما أن مشكلة سقراط لا ترتبط بالمسألة الدينية فقط، بل أيضا بالمسألة السياسية، وفي محاوره مينيون نجد أن الخلاف بينه وبين أنيتوس يأخذ منحى قد يكون سببا في الإدانة.

تكون الديمقراطية تربة خصبة لظهور الفلسفة بسبب ارتباطها بحكم وتداول الإنسان، ولا يجب أن نفهم الممارسة الديمقراطية في المستوى السياسي الخالص فحسب، بل لها امتدادات على تشكيل الفكر في الأساس. إذ أن الحكم الديمقراطي يمثل في روحه حكم الإنسان أولا ثم الإنسان المتوسط ثانيا. في مقابل حكم الإله وحكم الإنسان المتفرد في قوته أو سلطته الموروثة. ودخول العامل الإنساني في المدينة، يتيح الانتقال من المنظور الإطلاقي إلى المنظور النسبي، ومن المنظور الثابت إلى المتغير، ومن المنظور العقدي إلى المنظور النقدي، وأخيرا من المبتدئ إلى اللوغوس. وعندما نشير إلى هذا الانتقال الأخير فلا نقصد به الانتقال المطلق والكلي والأقطع، فقد أثبتنا في المحاضرة الثانية أن استمرار الأسطورة في الفلسفة باق، وامتداد الدين في الفكر لم يزول مطلقا. في هذا السياق الذي أظهرنا فيه خصائص الديمقراطية وانطباقها على الروح الفلسفي، يقول "هانس كلسن Hans Kelsen: الديمقراطية تعبير عن نسبية سياسية وتوجه علمي، وهي متحررة من المعجزات والعقائد الجامدة وتستند إلى الفهم الإنساني والشك النقدي".<sup>3</sup> ومجمل هذه الخصائص هي ما ستجسد في الفلسفة ذاتها. لذا تتحول الديمقراطية إلى أرضية طبيعية وضرورية لكل فلسفة ممكنة.

إن أهم قيمة ديمقراطية هي فتح الشأن العام للنقاش، مما يستقطب العقول بمختلف مشاربها إلى ابداء وإبداع الرأي في جميع المشكلات المطروحة، وهذا بدوره يؤدي إلى عرض فكري ثري، ونقاش منطقي محتدم يفيد الشأن العام من جهة من حيث أنه يختار الفكرة والنظرية الناجحة والناجعة، ومن جهة أخرى، وبصورة غير مباشرة، يشحذ الفكر ويطوره بصورة تبادلية. هنا تتحول الديمقراطية

<sup>1</sup> أمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج - كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جتكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018، ص 41.

<sup>2</sup> Platon: Gorgias, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, § 461d-462c, p 189.

<sup>3</sup> كارل شميت: اللاهوت السياسي، مرجع سابق، ص 54.

إلى آلة دوارة تنتج الفكر الذي ينتجها. ولو أن "أمارتيا سن" يتحسر من تحيز التاريخ الغربي من خلال حصر ظهور الديمقراطية في يونان القديمة، إلا أنه يعترف بالقيمة العليا لهذا النمط الاجتماعي في تفجير المعجزة الإغريقية. يقول: "بالرغم من نجاح ديموقراطية أثينا قد أطلق جوا من النقاش العام المفتوح، لا التصويت فحسب، وبالرغم من أن التصويت بدأ بأثينا يقينا، فإن تقليد النقاش العام (الذي كان قويا جدا بأثينا واليونان القديمة) له تاريخ أوسع من ذلك".<sup>1</sup> إن فتح النقاش العام على الجميع هو الذي استقطب الفلسفة التي بدورها فكرت الديمقراطية من منظور نقدي. وعلى الرغم من أن العديد من الدارسين، يتشككون في وجود علاقة مثمرة بين الديمقراطية والفلسفة من خلال نقد الفلاسفة للديمقراطية بداية من هيراقليطس وسقراط وأفلاطون وحتى أرسطو، ومن خلال متابعة الديمقراطية الأثينية لبعض الفلاسفة مثل ديمقريطس وسقراط وغيرهم. إلا أننا نرى العكس، على أساس أن نقد الفلسفة للديمقراطية مفيد لها أولا من أجل تجاوز نقائصها على اعتبار أن الديمقراطية تجربة بشرية لم تكن كاملة عند الإغريق ولا هي كاملة اليوم، وفلاسفة السياسة حتى اللحظة يفحصون حدود الديمقراطية وإمكاناتها الكامنة. ومن شأن أي تجربة إنسانية أن تقع في الأخطاء وتتطلب التصويب. ومن الجهة الثانية، فإن ادانة الأنظمة الديمقراطية للفلاسفة، مفيد للفلاسفة أيضا، على اعتبار أن الفلاسفة ليسوا معصومين من الأخطاء الفكرية والاجتماعية. وفعل الإدانة والمحاكمة والإعدام كانت ظواهر نمطية عند القدامى، وليست معيبة في ذاتها. تحتاج الفلسفة إلى تقويم الفلاسفة وهذا ما أنجزته الديمقراطية بالذات. وما تجربة سقراط، كما حللنا ذلك أعلاه، إلا نموذج لصدام مثمر بين الديمقراطية والفلسفة، ولولا موتة سقراط بالكيفية المعرفة، لما أتى له أن يشتهر لهذه الدرجة. فشهرة سقراط مدينة للقرار الديمقراطي الذي جعله يفكر في المدينة والقانون والأخلاق قبل أن يتجرع السائل المميت.

### استنتاج وتركيب.

الدفاع عن القانون والمدينة بأيّ ثمن هو تغليب الجماعية والكُلّانية totalitaire على حساب الفردية، تغليب القديم على الجديد، هذا هو تأويل كارل بوبر لفلسفة المواطنة عند أفلاطون. وأساس نظريته يقوم على الاعتقاد بالصلاحيّة المطلقة للفلاسفة في تسيير أمور الدولة، ونحن نعلم بأنّ الفيلسوف هو الذي يتعلّق بأهداب الحقيقة الكليّة الثابتة البعيدة عن تغيّرات العالم المحسوس. ومن نواتج هذا المنطق الفكريّ نجد مفهوم العدالة كطبقية، أي كون العدالة في المجتمع تتأسّس على ضرورة امتياز طبقة الحكّام، الذين هم الفلاسفة، على بقية الطبقات، وبالتالي فإنّ عدالة الدولة لا تكون إلا إذا "حكم الحاكم، وعمل العامل، واسترقّ العبد".<sup>2</sup> وبهذا فإنّ الطبقيّة تسحق الفرد سحقا، ويغدو بلا قيمة وبلا رأي ولا يمكن أن يتحرّر من طبقته. على الرغم من أنّ الديمقراطية قد تحدّدت، في معناها الحقيقيّ عند بركليس مثلا وأرسطو أيضا من بعده، على أنّها التعامل مع القدرات لا الطبقات، مع الكفاءات لا الأصول الاجتماعية. فنجد مفهوم الديمقراطية في خطاب بركليس الشهير في أحد مرتبّاته الجنائزيّة، والذي حفظه لها ثيوقيديس Thucydides الأثينيّ في كتابه المشهور History of Peloponnesian war، قائما على تحرير الفرد من قسوة الطبقيّة لدفع قدراته إلى أقصاها الممكنة: "اسمحو لي بأن أقول: إنّ النظام الذي نأخذ به في الحكم لا يقفد مؤسسات جيراننا. (هنا يقصد الإمبراطيين طبعا) فنحن أقرب أن نكون المثل الذي يُعتدى به، من أن نكون مقلّدين لأيّ كان. ودستورنا يعرف بالديمقراطيّ؛ لأنّ السلطة فيها ليست بيد القلّة

<sup>1</sup> أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 464.

<sup>2</sup> بوبر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 94.



وإنما بيد الشعب كله. وإذا اتصل الأمر بحلّ النزاعات الخاصة بين الأفراد كان الجميع سواسية أمام القانون. وإذا تعلّق الأمر بتقديم شخص على آخر في مواقع المسؤولية العامة فلا يوجد في الحسبان المنبت الطبقي، وإنما يكون التقدير للكفاءة الحقّة لصاحب الموقع؛ فلا ينكر على امرئ يمتلك القدرة على خدمة الدولة أن يحتلّ موقعا سياسيا بسبب فقره. وكما أنّ حياتنا السياسية حرّة ومفتوحة كذلك هي علاقات كلّ فرد منا بالآخر في حياته اليومية (...). إنّنا قوم أحرار ومتسامحون في حياتنا الخاصة، أمّا في القضايا العامة فإننا نلتزم بالقانون.<sup>1</sup> وتداعيات هذا الخطاب نجدها في كتاب البوليطيقي لأرسطو، في صورة واضحة تدلّ على تأثره العميق بهذا التحديد الأوّلي والمدّهب لمفهوم الحكم الديمقراطيّ المحرّر من ربة الكلائية والطبقية القائلة، يقول أرسطو في سياق فهمه للطابع التحريريّ للديمقراطية بصدد الإجابة عن السؤال المهمّ: هل الحياة المثلى واحدة للفرد وللدولة؟ وهو السؤال الذي يشكّل جوهر مشكلة الصراع بين الشخصية والكلية: "من الأمور الجليّة، أنّ السياسة المثلى هي التي يتيح نظامها لكلّ فرد، أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة."<sup>2</sup> وفي هذين التحديدين، يفترق منطق الديمقراطية التي تحرّر الفرد، ومنطق العدالة الأفلاطونيّ الذي يسحق الفرد في طبقته المحددة اجتماعيا لا طبيعيا بصور كاملة.

الحقيقة أنّ الدراسة النقدية التي قدّمها كارل بوبر تحت عنوان "أفلاطون"، لتكشف عن الوجه الخفيّ للفكر السياسي الإغريقي. وإذ كنّا نستعمل دون تساؤل عبارة "جمهورية أفلاطون"، فإنّ بوبر قد اندهش لشيوخ هذه التسمية المتناقضة. دهشة متأثية من كون كتاب أفلاطون المسمّى "جمهورية" لم يكن جمهوريا على الإطلاق، فقد ضحى بالفردية لصالح الجمعية، وجعل قوّة الدولة أسبق من رفاهية المواطن وحرّيته واستقلاله ونموّه. بل جعل الأفراد حبيسي معاندهم، وهذا ما يشكّل التوجه المعادي لجوهر الديمقراطية كما حددها بريكليس مثلا أو حتّى أرسطو رغم ميوله الأرسطوقراطية. كما أنّ انفتاح فكر أفلاطون أصبح موضع تساؤل في القراءة البوبرية لفلسفة التاريخ الإغريقية، لأنّ أفلاطون، قد ظهر، وفق هذا التأويل المتقرّد، رجعيّ مفرط في رجعيّته. فلم يترك مجالا للانفتاح نحو الجديد، وجعل مستقبل الدولة في الماضي، ماضي الآباء والأجداد. وكلّ هذا يدين للفلسفة السياسية الأفلاطونية في كونها قد أغلقت المجتمع اليونانيّ من الناحية الفلسفية، الغلق الذي يجعل الأفراد مسجونين في جمهورية مزيفة. لذا، فإنّ تأويل كارل بوبر لعلم الاجتماع والفلسفة السياسية الأفلاطونية، يضاهي في ثوريتّه تأويل فريدريك نيتشه، الذي استطاع النيل فعلا من ألوهية أفلاطون الوهميّة، وهي الألوهية التي وقع فيها فلاسفة كثر مثل أفلوطين والفارابي وديانات كثيرة بخاصة المسيحية، التي أذاعت الأفلاطونية لكلّ بعدما كانت داخل أسوار الأكاديمية للخاصة.

إنّ حادثة موت سقراط بدعوى واجب المواطنة تثير العديد من الشكوك من خلال نصوص أفلاطون التي أخذناها بالتحليل أعلاه، خاصة أوطيفرون وأقريطون والدفاع وفيدون. فسقراط إمّا سفسطائيّ بحيث أثبت أطروحة باطلة من خلال الجدل والمغالطة عن طريق مرافعته على براءته وبأنه غير مذنب وهو في الحقيقة قد تنكّر للآلهة القديمة وادّعى الوحي وألب بعض الشباب الأثينيّ على الكبار من خلال تعليمهم فنّ التهكم والتضييق والإزعاج. وفي هذه الحالة يكون محتالا غير صادق؛ سواء واقعيّا أو أدبيا كما

<sup>1</sup> نيو سيديس: تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة دنيا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003، الكتاب الثاني، الفصل الرابع: خطاب بيريكليس التأييني، ص 157.

<sup>2</sup> أرسطوطاليس: في السياسة، مرجع سابق، فقرة 1324 أ/24، ص 356.

أورد لنا أفلاطون الرواية، وهنا نندهش من التفكير الملتوي عنده حيث أنه استعمل المغالاة وتحريف الحقائق، وهو الحكيم الذي يبحث عن الحقيقة المطلقة. وإما أن سقراط فعلا يعتبر بريئا من كل التهم التي أوردتها خصومه السياسيين، وهنا نتساءل عن استسلامه للأحكام الجائرة في حقّه، على الرّغم من قدرته الخارقة عن صياغة الحجّة القوية والمفحمة. وفي هذه الحالة فقد عمل على إثبات أطروحة كلأنية الدولة التي أشرنا إلى تأويلها القويّ عند كارل بوبر. وفي كلا الحالتين، فإنّ رواية أفلاطون قد "شوّهت" العلاقة بين الفلسفة والمواطنة من خلال طمس المواطن بالدولة.

أما فيما يخصّ اعتراض شوبنهاور ونييتشه، المتعلّق بقلق العلاقة بين الفلسفة والسلطة، أو بين الفكر والسياسة، في ضوء التحليل الذي قدّمناه حول العالق الوثيق بين ظهور المجتمع المدنيّ وميلاد الفلسفة عند الإغريق، فإنّنا نعتقد بأنّ هذين الفيلسوفين، وكلّ من سار في نهجها مبرّر بصورة جزئية فقط. فلا يمكن أن ننكر بأنّ الدولة لا تقبل الأفكار التي تهدمها أو تشكّل خطرا على مؤسساتها وسلامتها. لكن، نفس الدولة لا تقبل أيضا التأسيس للركود الفكريّ والتميّع المعرفيّ، والتماهي المفهوميّ، لأنّ هذا يضر ببنيتها ذاتها ويمهد لزوالها في السياق التنافسيّ. وما يقصده كلّ من شوبنهاور، ومن بعده نييتشه الذي تأثر به أيما تأثر، خاصة في سنواته الأولى من التفكير، بخطر الدولة على الفلسفة، مرتبط ربما بمواقف شخصية وحالات فردية أكثر ممّا هو مرتبط بمشكلة موضوعية جدية. فنحن ندري المشكلة التي تعرّض لها شوبنهاور في إلقاء محاضراته مقارنة بالنجاح الباهر الذي حققه زميله هيجل، وربما استقالته من التدريس، وتفرغه للبحث المستقلّ والتفكير الحرّ، ومن ثمّة نبذه للفلسفة الجماعية أو الفكر التابع للدولة، ليس إلّا ردّ فعل على هذا الحدث الذي أثار فيه وجعله يحسّ بالنقص الفلسفيّ. ثمّ أن شوبنهاور ذاته، ولو لم يكن من أسرة ميسورة، بعد ميراثه الكبير من أموال والده المصرفيّ، لما استقلّ عن التفكير عن كنف الجامعة الألمانية. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن نييتشه، فهو لم يتحصّل على الأتباع بالدرجة التي أراها، ثمّ أنّ منحة الجامعة، بعد عجزه الكلّي عن التدريس، هي التي سمحت له بأن يفكر خارجها. إنّ تنكّر نييتشه للفكر المرتبط بالدولة، هو تنكّر سلبيّ إلى أقصى الحدود. ثمّ إنّ الجامعة، وإن كانت تراقب الفكر، فإنّها تراقبه في الحدود التي تسمح بالسير العادي لمؤسساتها وللمجتمع أيضا. كما أنّ هناك علاقة جدلية بين الفلسفة والسلطة والجامعة، فكبار موظفي الدولة في النهاية هم نتاج الفكر الجامعيّ. لذا فلا مفرّ من تصحيح مسارات الدولة من خلال التفكير في الأطر الجامعية والمساهمة في التغيّر من الداخل، أو التغيّر العضويّ الفعّال.

## قائمة المراجع

### 1- باللغة العربية:

- إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، ترجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة - المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، الطبعة الأولى، 1997.
- أرسطو: نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، دار المعارف بمصر، 1961.
- أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.
- أرسطوطاليس: دعوة للفلسفة (بروتريتيقوس)، ترجمة عبد الغفار ميكاوي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987.
- أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة الأب أوغستينس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
- أفلاطون: البوليتيكوس (محاورة رجل الدولة)، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية لعامة للكتاب، 1986.
- أفلاطون: النواميس: ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد السادس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- أفلاطون: فابديروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- أمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج - كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جتكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018.
- أمارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- إميل دوركايم: في تقسم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.
- أندري لالاند: العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
- ثيوسيديديس: تاريخ الحرب البيلوبونيزية، ترجمة دنيا الملاح وعمرو الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2003.
- ثيوكاريس كيسيديس: سقراط - مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ANEP، الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
- ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار - الجزائر، دار الفارابي - بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- جان بياجيه: الحكم الخلفي عن الأطفال، ترجمة محمد خيرى حربي، مكتبة مصر، القاهرة، 1956.
- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة اثنمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018.

الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005.

فرانسوا دوس: التاريخ المفتت - من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

كارل ريموند بوير: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول: أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

كارل شميت: اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2018.

مارسيل ديتيان: اختلاق الميثولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

مصطفى العبادي: العصر الهلنستي - مصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002.

هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.

هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2005.

هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة وتعليق مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري، حلب، دون سنة.

والتر كاوفمان: التراجميديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

## 2- باللغة الفرنسية:

Aristophane: les nuées (théâtre complet 1), traduction Marc-Jean Alfonsi, édition GF Flammarion, Paris, 1966.

Aristote: éthique a Nicomaque, traduit Jules Barthélémy saint - Hilaire, librairie Générale Française, Paris, 1992.

Aristote: la physique ou leçons sur les principes généraux de la nature, tome 2, traduit J. Barthélemy Saint- Hilaire, librairie philosophique de l'arange, Paris, 1862.

Charles Werner: la philosophie Grecque, petit bibliothèque PAYOT, Paris, 1962.

Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882.

Eschyle: les Perses, traduction Danielle Sonnier et Boris Donné, édition GF Flammarion, Paris, 2000.

Euripide: Hippolyte (théâtre complet 4), traduit H. berguin et G.duclos, édition Garnier Flammarion, Paris, 1966.

Friedrich Nietzsche: crépuscule des idoles, traduit Henri Albert, in ouvres complet, édition Flammarion, le problème de Socrate.

Hegel: phénoménologie de l'esprit, traduit jean- pierre Lefebvre, édition GF Flammarion, Paris, 2012.

Henri Bergson: les deux sources de la Morale et la religion, édition Librairie Felix ALCAN, Paris, 11eme édition, 1932.

John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, traduit par Aug. Reymond, édition PAYOT, Paris, 1919.

Marcel Gauchet: la Religion dans la démocratie- Parcours de la laïcité, éditions Gallimard, 1998.

Platon: Apologie de Socrate, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965.

Platon: Criton, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965.

Platon: Euthyphron, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967.

Platon: Gorgias, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967.

Platon: la république, traduit A. Baccou, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1966.

Platon: Phédon, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965.

Platon: premier Alcibiade, traduit E.champry, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1967.

Platon: Second Alcibiade, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967.

Robert COHEN: la Grèce et l'hellénisation du monde antique, presses universitaires de France, Paris, 1948.

## المحاضرة الرابعة: إشكالية تحقيب الفلسفة اليونانية.

### مقدمة.

يطرح بعض فلاسفة التاريخ المتطرفين سؤال كينونة التاريخ ذاته، بمعنى أنهم يشكون في وجود التاريخ هناك بمعزل عن الذات المفكرة. وكأن ما نسميه بلا تفكير وروية التاريخ من صنع المؤرخ رأساً، وليس له وجود مستقل عن فكر الإنسان. لأننا عندما ندرس التاريخ، سواء تاريخ الأحداث أو تاريخ الأفكار أو تاريخ الذهنيات، فإننا نعتقد بأن ما يصفه المؤرخ قائم بالفعل هناك، وما علينا إلا الكشف عنه ومعرفته وحفظه. لكن الحقيقة أن كل تاريخ من صنع المؤرخ ذاته. بدليل أن هناك حوادث وأفكار اندثرت بلا رجعه، وهناك من يسأل عن سر الاحتفاظ بتاريخ ما وإهمال تاريخ آخر؟ هذه الانتقائية دالة عن تدخل الذات المفكرة أو الذات المؤرخة.

مسألة تحقيب التاريخ، هي أيضاً دالة على ذاتية العلمية، على أساس أن تسيج المراحل التاريخية لا تختلف على تسيج القطع الأرضية، فالكل يقتطع وفق أهدافه وتكوينه. فهل أن مراحل التاريخ حقيقية أو ضرورية؟ يمكن التأكيد على أن كل تحقيب أمر نسبي، فالمرحلة القديمة نسبية إلى المرحلة الجديدة، والمرحلة الجديدة نسبية إلى المرحلة الوسيطة... الخ. وبالتالي فإن تدفق التاريخ سيؤدي حتماً إلى تغيير التقسيمات. فالمرحلة الوسيطة، بعد مرور قرون طويلة ستتحول إلى قديمة أو ما قبل القديمة، والحديث سيتحول إلى وسيط... الخ. لذا فالتقسيم قابل للتغيير دوماً وبلا نهاية. ويعتقد شبنجلر أن تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث تقسيم يغطي ويحجب حقيقة الجنس البشري ككل،<sup>1</sup> كما أنه يركز الغرب في قلبه، مهمشا بقية التواريخ. وقد لاحظ البعض أن التقويم التاريخي الحالي دالة من دوال هيمنة الغرب الكثيرة.

وتاريخ الفلسفة لا يشذ عن التاريخ العام، بمعنى أنه جزء منه وتابع لمساره. وكون تحقيب التاريخ العام نسبي، فهذا يعني أن تحقيب تاريخ الفلسفة نسبي بالضرورة. والملاحظ أن تقسيم تاريخ الفلسفة لا ينفصل عن المواقف الفلسفية. فنحن في سياقاتنا الإسلامية، نحتج دوماً على عدم إدراج تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجمل تاريخ الفلسفة العالمية، على أساس أنها فلسفة لا تنقل في أصلاتها وعطائها عن بقية الفلسفات. وهذا الإقصاء يدل على موقف كثيراً ما تم التعبير عنه في الدرس الإستشراقي، على شاكلة أن الفلسفة الإسلامية فلسفة إغريقية مكتوبة بأحرف عربية، أو على شاكلة الفلسفة والدين لا يلتقيان والفلسفة الإسلامية دينية في تسميتها وفي جوهرها، لذا فهي ليست فلسفة إلا على سبيل المجاز... الخ. وبلغ تطرف بعض الفلاسفة تجاه فلسفة العصور الوسطى الدينية، بأن اعتبروها "الفلسفة المستحيلة". فمثلاً نجد هيدجر يقر بأن القول بوجود الفلسفة المسيحية كقول بوجود دائرة مربعة أو مربع دائري!<sup>2</sup> لكن هذا الموقف الذي يلغى وجود فلسفة دينية وسيطية، سواء مسيحية أو يهودية أو إسلامية، ليس إلا موقف فلسفي، وبالتالي فإن التوجهات الفلسفية هي التي تحدد

<sup>1</sup> أسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ص 60، 401.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 20.

العصور الفلسفية، في اللحظة التي تولد هذه العصور أضرب من هذه التوجهات. لذا فهناك علاقة جدلية بين المذهب الفلسفي وترسيمات أو تقسيمات تاريخ الفلسفة. فتاريخ الفلسفة يولد المذاهب التي تولده بدورها.

هذه الحقيقة قالها هيجل منذ ثلاثة قرون، عندما ربط بين تاريخ الفلسفة والفلسفة. بمعنى أن نمط التفلسف، والذي نسميه بالمذهب أو النزوع أو الانتماء الفلسفي هو الذي يؤثر في الفيلسوف لكي يؤرخ لفلسفته أو لفلسفة غيره. وبالتالي يتحول تاريخ الفلسفة إلى حقل للممارسة الفلسفية، في نفس اللحظة التي تتشكل الفلسفات وفق التاريخ ذاته. لقد اعتقد هيجل بأن هناك تعالق بين الفلسفة كعقلانية وعقلانية التاريخ الفلسفي؛ يقول: "إن الفلسفة معرفة عقلانية، ولا مناص لتاريخ تطورها من أن يكون شيئاً معقلناً، وبالتالي يجب أن يكون فلسفياً تاريخ الفلسفة ذاته".<sup>1</sup> لذا، فلا يمكن أن تكون هناك فلسفة ما خارج تاريخ الفلسفة الذي تفلسفه، يقول ياسبرس بأن الفيلسوف، وفي اللحظة التي يريد أن يرى تاريخ الفلسفة من الخارج، توصيفا وتقسима ونقداً، فهو منغمس فيه ومتشكك منه إلى أبعد الحدود.<sup>2</sup> وبالتالي فهناك جدل دوري أو حلقي بين مؤرخ الفلسفة وتاريخ الفلسفة. فالمؤرخ يتشكل في مسار تاريخ الفلسفة كما أنه يسهم في تشكيله عن طريق إضافته الفلسفية، وعن طريق تقسيمه لهذا التاريخ وفق توجهه المعلوم.

يجب أن نعترف بأن الفلسفة الإغريقية تمثل تراث الغرب، على الرغم من طابعها العالمي، خاصة بعد موت الإسكندر، حيث أصبحت الهيلينية ظاهرة عالمية، من خلال بسط الثقافة واللغة الإغريقيين. وبالتالي، فإن تحقيب هذه الفلسفة تحولت إلى مسألة تابعة لتقاليد الفلسفة الغربية ذاتها، ولما نجد فلاسفة العرب أو مؤرخي الفلسفة العرب، يقدمون تحقياً خاصاً بها. باستثناء الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أرخ للفلسفة الإغريقية، والذي خطا خطوات شبنجلر، مثلما سنظهر ذلك في موقعه، فإن جميع مؤرخي الفلسفة العرب لم يعدلوا من تحقيبها، أو لم يخوضوا في التحقيب على الإطلاق وكأن المسألة محسومة. نجد محاولة معتبرة في مؤلفات مؤرخ الفلسفة الجديد الدكتور الطيب بوعزة، فيها طبع تعليمات منهجية تمت بصلة لنسق الفلسفة الطهانية (نسبة إلى المفكر طه عبد الرحمن)، قائمة على خطوتين أساسيتين:

- تفسير النظرية الفلسفة الإغريقية، مهما كانت، بما سبقها وليس بما لحقها. أي ضرورة الإحالة إلى الما وراء أو الما قبل.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986، ص 29.

<sup>2</sup> كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 29.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 19.

- ردم الهوة بين المرحلة الميثولوجية والمرحلة العلمية من خلال برهنته على أن الفلسفة الإغريقية مثلت استئناف للمرحلة الشرقية واستمرار للمرحلة الميثولوجية ويمكن أن نلاحظ الأسطورة حتى في الفلسفات الطبيعية والذرية،<sup>1</sup> وهو ما أظهرناه في المحاضرة الثانية، مركزين على الفلسفة الملطية فقط.

كما أنه، أي مؤرخ الفلسفة الطيب بوعزة، قدم مسار كلي للفكر الغربي، وهذا يعتبر مهمة استغرابية ناجحة ومعقولة، على أساس أنه لاحظ ثلاثة مراحل في الفكر الغربي وكأنها متتالية ونابعة من منظور خاص للوجود. يقول: "قوانين تطور فعل التفلسف الأوروبي هي:"<sup>2</sup>

- الإدراك (اللوغوس): تمثل المرحلة اليونانية والمسيحية حيث كان العقل يسعى لفهم حقيقة الوجود.
- الحيازة (التقنية): تمثل المرحلة الحديثة حيث أصبح العقل يهدف للسيطرة على الوجود. من خلال نموذج الفلسفة الديكارتية والبيكونية.
- الإلتناذ (الإيروس): تمثل مرحلة ما بعد الحداثة وسقوط السرديات الكبرى للحقيقة، وعندما ينس العقل من ادراك الحقيقة، قرر التلذذ بالوجود من خلال تعظيم الجسد وصعود الجماليات وعقيدة اللاجودي.

لكن الطيب بوعزة يفصل في المرحلة الأولى فقط، أي مرحلة اللوغوس الخاصة بالمرحلة اليونانية. ولم يخض في تفاصيل المرحلة الثانية والثالثة (أي التقنية والإلتناذية) لغاية ما أصدره الآن من دراسات. وهو ما يمثل استجابة لمشكلة المحاضرة ككل. وبالتالي، يكون أهم مؤرخ عربي قدم تحقياً للفلسفة الإغريقية. وهذا ما سنتناوله أدناه.

نقصد بتحقيب الفلسفة الإغريقية عملية التأريخ لها وتقسيمها إلى مراحل متجانسة من أجل فهم النسق الذي تطورت به هذه الفلسفة. وحسب هيجل دائماً، على اعتباره أب التأريخ الفلسفي للفلسفة، فإن تاريخ الفلسفة يمثل تاريخ العقل ذاته، وبالتالي فهناك نسق ثاوي في مسار تاريخ الفلسفات والنظريات والمذاهب في مرحلة ما. لذا، فقد عمل العديد من مؤرخي الفلسفة، بداية من أرسطو في الألفا الكبرى من الميتافيزيقا، باعتباره أول مؤرخ للفلسفة، على ترتيب هذه الفلسفة في نسق ما. وهذا ما فعله كل مؤرخي الفلسفة من بعده. وبما أن هناك أكثر من فلسفة، فسيكون هناك أيضاً أكثر من تقسيم للفلسفة اليونانية. فكل فيلسوف طريقة ما في هذا التقسيم، يعكس مذهبه ومصادره ومنظوره للعالم وطرق تفكيره. لذا فإنشكالية المحاضرة هي: ما سبب تكوثر تحقيقات الفلسفة الإغريقية؟ كيف أن تاريخ الفلسفة ينشأ فلسفة التي تقوم بتحقيقه؟ ما قيمة المساهمات العربية المعاصرة في تحقيب الفلسفة الإغريقية؟ هل فعلاً أن هناك ناظم منهجي أحكم تاريخ الفلسفة الإغريقية التي تبدأ بطاليس في القرن السادس لتنتهي في الإسكندرية في القرن الثاني بعد الميلاد؟ أم أنه تاريخ فوضوي على حد تعبير فيرابند، لا يعكس أي ناظم معرفي ما؟ نطرح هذا السؤال الأخير، على

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخبلاوس، هيبو، ميترودود، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 205.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية - الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 23.



أساس أننا، تحت تأثير هيجل، نفترض بأن هناك عقل خفي ينظم حركة تاريخ الأفكار، وكأن كل كتاب فلسفي متولد من كتاب سابق له ويؤدي إلى تأليف كتاب لاحق. في حين أن الفلسفات اللاهيجلية وهي عديدة، نتحدث عن بطلان فرضية التاريخ الكوني الذي يزعم وجود خيط ناظم لمساره.

## أولاً- تاريخ اليونان وتاريخ فلسفة اليونان.

من الصواب التأكيد على أن تاريخ الفلسفة اليونانية يمثل حقبة محدودة من تاريخ اليونان ككل. سواء في بدايتها أو في نهايتها. ومن المفيد الإشارة إلى أن وجود أسباب لبداية الفلسفة القديمة يعني وجود أسباب لانحلالها. وهذا أيضا ما بحثه العديد من مؤرخي الفلسفة الإغريقية والفلاسفة المتأخرين، وخاصة الألمان منهم. تمثل مرحلة الفلسفة اليونانية جزء ضئيل مقارنة بالتاريخ الإجمالي لليونان. فمجموع تاريخ هذه الفلسفة يمثل ما يقارب أو فوق قليلا الـ 11 قرنا، أي من القرن الخامس قبل الميلاد إلى غاية غلق الأكاديمية في منتصف القرن السادس للميلاد، وبالضبط سنة 529 م بقرار إمبراطوري<sup>1</sup>. ومن هذا التاريخ بالذات تبدأ الأزمة الوسيطية التي دخلت مرحلة غلبة العقيدة على الفكر الحر. كانت قبل هذا التاريخ أحداث في الإسكندرية تتبأ بتحول خطير لصالح العقيدة، ونقص طبعاً احراق العالم والفيلسوف الأفلوطينية هيباتيا سنة 415<sup>2</sup>. حيث أصبحت عقيدة الغوغاء المسيحيين حاكما على العقل العلمي الحر الباحث عن الحقيقة.

ولو أنه يظهر أن 1100 سنة من الفلسفة يبدو تاريخا طويلا جدا، إلا أنه مقارنة بتاريخ الإغريق الكلي، الذي يمتد من الألفية الثانية قبل الميلاد إلى القرن السابع من العصر المسيحي، لا يمثل إلا نسبة ضئيلة. حيث أن تاريخ الإغريق مر بأربعة مراحل هي:

- عصور الظلام Dark ages 800-1100. ظهرت بعد الثقافة المسيحية التي سقطت في القرن 12 قبل الميلاد.
- البدائية القديمة archaic 490-800.
- الكلاسيكية antiquity 323-490.
- الهيلينية Hellenistics 323-146<sup>3</sup>. والتي انتهت بسقوط مملكة مقدونيا بالعزو الروماني.

<sup>1</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 79. أيضا: الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص ص 18-141.

<sup>2</sup> جون دوكر: أصول العنف - الدين، والتاريخ، والإبادة، ترجمة علي مزهر، جامعة الكوفة ودار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، 2018، ص 299.

<sup>3</sup> جاك غودي: سرقة التاريخ، ترجمة محمد محمود التوية، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2010، ص 18. أيضا: ألكسندر كرافتشوك: الوثنية والمسيحية- مرحلة الصراع الحاسمة وإيقاف الأولمبيادات في العصر القديم عام 393، ترجمة كبرو لحدو، دار

وقد ضغطنا باللون الأسود على المرحلة الثالثة، من أجل إبراز الحقبة الفلسفية الحقيقية. والتي بدأت مع طاليس إلى غاية موت الإسكندر ومن بعد ذلك بقليل أرسطو الذي مثل نهاية حقبة فلسفية ثرية بكل المقاييس. أما المرحلة المهلينية، أي التي انتشرت فيه الثقافة الإغريقية في الشرق الأقصى حتى الهند، وفي أفريقيا بعد سقوط الحكم المقدوني في أثينا حيث تم تهريب اللوسيوم إلى الإسكندرية. فلم يحصل حولها اجماع حقيقي حول فلسفتها من عدمه. لأن البعض من المؤرخين والفلاسفة المتعصبين للأغربة، اعتقدوا ان انفتاح اليونان على الخارج قد سبب في تسرب عقائد شرقية قتلت شيئاً فشيئاً الروح الإغريقي المخصوص بالديمقراطية والفكر الحر وعبادة الحياة...الخ. بل أن البعض، مثل نيتشه، قد ربط موت الفلسفة الإغريقية بفتوحات الإسكندر، الذي ألغى أي حاجز ثقافي بين الشرق والغرب. وهناك من يربطها بتصلب العقائد المسيحية وبداية العصور الوسطى الدينية والتي اعتبرت كل فلسفة استمرار للوثنية التي يجب أن تزول امام التوحيد المسيحي. ولما اقدم الإمبراطور جوستينيان (منتصف القرن السادس ميلادي) على غلق الأكاديمية، بعد وقوع أثينا في قبضة الإمبراطورية الرومانية الشرقية، إلا قرارا قاصيا على نهاية الفلسفة الإغريقية القديمة إلى الأبد. هنا أصبح الدين سببا في توقف الفلسفة. ولئن كانت هناك فلسفة في العصور الوسطى، فهي أداة لتقوية العقيدة المسيحية، لقد أصبح الفكر الحر عبدا للعقيدة الدينية.

ما العلاقة التي يمكن أن نلاحظها بين تاريخ اليونان الإجمالي وتاريخ الفلسفة اليونانية ؟ سؤال مهم على اعتبار أن الفلسفة اليونانية ليست قطعة دخيلة على تاريخ اليونان. بل على العكس ما هي إلا نتيجة لتشكل هذا التاريخ. بعد الفوران الحربي والتقلبات والحروب والإبادات في عصور الظلام التي انتهت بسقوط الحضارة المسيحية وبداية الاستقرار وتشكل المدن والأعراف، بدأت المرحلة القديمة التي تشكلت فيها النصوص التأسيسية متمثلة في الملاحم والأشعار الاجتماعية والتربوية. وميزة أشعار هوميروس أنها "ساعدت على توحيد اللغة اليونانية. ثم أن أصبحت انجيلا للشعب اليوناني. لكنه كان كتابا غير مقدس بعيدا عن أي شيء كهنوتي، خاليا من الطير والسحر إلى درجة تدعو إلى الإعجاب، وفي هذا ما يبرر القول بأن هذا الشاعر الأيوني أبو العلماء الأيونيين".<sup>1</sup> وهذا النص يدلنا على أن المرحلة الأسطورية أقل أسطورية مثلما أن المرحلة الفلسفية أقل فلسفية، فليس هناك خط قاطع بينهما مثلما أثبتنا في المحاضرة الثانية. كما أن تشكل نظام الدولة المدينة، الذي نقل الفرد الإغريقي من قيود العائلة والقبيلة ليصبح إنسان سياسي حر. إذن فالدولة المدينة حررت الفرد بما جعله يفكر بمعزل عن قيوده الأصلية الطبيعية.<sup>2</sup> ونحن نعلم أن نظام الدولة المدينة

---

الحصاد، دون مكان، 1996، ص 25. أيضا: أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزي جرجس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 267.

<sup>1</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 1 الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976، ص ص 297-378. في مسألة واقعية الإلياذة نجد: جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 32.

<sup>2</sup> أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلينية، مرجع سابق، ص 90.

يعتبر استجابة إنسانية ناجحة لظروف طبيعية وجغرافية. فلو لا الظروف الطبيعية متمثلة في الجبال والعوازل الجغرافية لما نشأت النزعة الاستقلالية التي تجسدت في الدولة المدينة. وقد سبق أن ناقشنا الأسباب السياسية لظهور الفلسفة في المحاضرة الثالثة.

يمكن أن نلاحظ علاقة وطيدة بين نهاية المرحلة الظلامية التي كانت قائمة على حكم السلالات الملكية وبين نشأة الفكر العقلاني. على أساس أن انحسار السياسة الثيولوجية، أين يكون الحاكم إلهًا، يساعد بالضرورة على تحرر الفرد من الملكية التي تضع حدود للروح والفكر الحر. يقول فرنان: "انهيار القوة المسيحية في القرن الـ 12 ق م أمام القبائل الدورية، أدى إلى سقوط السلالة الملكية وتدمير النمط الملكي، واختفت شخصية الملك الإلهي (...). وتأسست الدولة المدينة ونشأة الفكر العقلاني".<sup>1</sup>

إذن فتاريخ الفلسفة اليونانية جزء لا ينفصل عن تاريخ اليونان ككل، سواء من جانب التاريخ السياسي أو العسكري. فقد ارتبط توجه بعض المدارس الإغريقية بالظروف العسكرية، نذكر مثلًا التوجه الديني في مدارس غرب اليونان، مثل الإيلية والفيثاغورية، لم ينفصل عن الحملة العسكرية الفارسية على الجانب الشرقي لليونان في القرن الخامس قبل الميلاد،<sup>2</sup> مما خلق موجة هجرة كبيرة للغرب، وتوجه الفكر إلى الاهتمام بالدين باعتباره خلاصًا من عدم الاستقرار الدنيوي. كما أن البعض من القضايا الفلسفية ارتبطت بالديمقراطية الأثينية، مثل قضية سقراط، حيث خلق جدل مثير بين الفلسفة والسياسة.

## ثانياً - تحقيب الفلسفة الإغريقية.

هناك ارتباط قوي بين المذهب الفلسفي لمؤرخ الفلسفة وتحقيب الفلسفة الإغريقية، لذا نجد بعض التحقيقات ثلاثية وأخرى رباعية والبعض الآخر ثنائية. وهذا الاختلاف يدل على أن التقسيم المرحلي ليس إلا استجابة لفلسفة ذات خصوصيات. فنجد البعض ركز على الأعراق التي شكلت حضارة الإغريق أي الدوريين والأيونيين، البعض الآخر اعتمد على منطق الجدل الذي يتحكم في مجمل التاريخ العالمي. ونجد البعض الآخر ربط تاريخ الفلسفة بتاريخ الحضارة، على أساس أنها انعكاس لها. والبعض الآخر قدم تقسيم مرتبط بالموضوعات والمناهج. وهذا التنوع دالة فعل الفلسفة في تاريخ الفلسفة ذاته.

### 1- التحقيب العرقي.

يقدم كل من "فريدريك آست F. Ast" (له كتاب مبحث في تاريخ الفلسفة، 1807) و"ركسنر" Th. N. Rixner (له كتاب تاريخ الفلسفة، 1822) و"برانيس" تقسيماً قائماً على التميز العرقي أو الجنسي الإغريقي. ففي تقديرهما أن هناك عرقين أساسيين في اليونان: العرق الأيوني والذي يمتاز بكونه واقعيًا في تفكيره. والعرق الدوري المثالي. وبالتالي يمكن ملاحظة أدوار للفلسفة اليونانية مرتبطة بالأعراق على الشكل التالي: العصر الأيوني، والعصر الدوري، والعصر الآتيكي [أتيكا هي المقاطعة التي تقع فيها أثينا] المختلط. ومن هنا صاغوا عصور الفلسفة الإغريقية كما يلي:

<sup>1</sup> جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 6.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برميدس، زينون، ميليسوس، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 14.

- العصر الأول: ويضم المدرسة الأيونية وهيراقليطس وهم أيونيون (واقعيون)، إلى جانب بارمنيدس وفيثاغورس وهو دوريون (مثاليون). والموضوع العام لهذا العصر هو دراسة الطبيعة.
- العصر الثاني: الفلسفات الذرية والطبيعية المتأخرة، توجهت إلى إيجاد الروح الكلية أو المطلقة، وكلهم اهتموا بالطبيعة. الأسماء المذكورة في هذه الحقبة هم أنابذوقليس وأنكاساغور، وديمقريطس ودوجين الأبولوني.
- العصر الثالث: تمتد من سقراط إلى نهاية الفلسفة الإغريقية، عملت هذه المرحلة على إيجاد روح جديدة للفكر تعويضا عن الروح التي هدمتها الفلسفة السوفسطائية.<sup>1</sup>

نقد الدكتور إدوارد تسيلر (Edouard Zeller) (1908/1814)، أستاذ الفلسفة بجامعة برلين، هذا التقسيم، لأسباب منها: لا يظهر أي فرق واضح بين فلسفة العصر الأول والثاني، وبالتالي يطرح سبب التقسيم أصلا، إذ كلاهما يدرس الطبيعة. والملاحظ ثانيا أن العصر الثالث يضم فلاسفة كبار، واتجاهات عديدة، أكثر بكثير مما يوجد في العصرين الأول والثاني. مما يطرح فرضية وجود خلل في التقسيم. ثم إنه تقسيم لم يظهر المنعطف الذي اتخذته الفلسفة بعد أرسطو حيث اهتمت بالأخلاق وخلص الروح على حساب المعرفة.

## 2-التحقيب الجدلي لهيجل.

من أهم الفلاسفة الذين طبقوا منهجهم الجدلي في تقسيم الفلسفة الإغريقية، حيث يظهر أن الفكرة تمثل عصر بأكمله، تقابلها فكرة نقيضة لعصر آخر، ومرحلة تركيبية تمثل فكرة جديدة. اطلع على أعمال آست وريكسنر الذين أشرنا إليهم أعلاه، وعلى أعمال أخرى متعلقة بتاريخ الفلسفة الإغريقية، أمثال ديوجين لايرتوس، وبروكري، ووندت.<sup>2</sup> ويأتي هذا التحقيب على الشكل التالي:

- العصر الأول: يبدأ من طاليس إلى سقراط وأرسطو، تبدأ بالطبيعة الخارجية، تعيين الفكرة في صورتها الطبيعية، أو بالعكس تبدأ الفلسفة بالتجريد وتكتمل الماهية عند أناكساغوراس.<sup>3</sup> هذا العصر هو عصر الوحدة، وفيه وصلت الفكرة المطلقة إلى أعلى درجة من درجات تحققها. وهذا العصر الأول، بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- القسم الأول: امتد من طاليس إلى أناكساغور. على أساس أن الفكرة وصلت إلى التعيين في النوس.

2- القسم الثاني: تبدأ بالسوفسطائية، وسقراط والمدارس السقراطية. وهنا انحلت الفكرة المطلقة.

3- القسم الثالث: يضم فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وهنا عادت وحدة الفكرة من جديد وبلغت قمة كمالها.

- العصر الثاني: إذا كانت الفكرة قد اكتملت على يد أرسطو، فقد تمت الثورة على هذه الوحدة، وانقسمت إلى شيئين هما:

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، مادة الفلسفة اليونانية، ص 173.

<sup>2</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، مرجع سابق، ص 118-122.

<sup>3</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، مرجع سابق، ص 324.

1- الموضوع: يشمل الفلسفات الإيقانية أو التوكيدية ممثلة في المدارس الأخلاقية عند الرواقية والأبيقورية.

2- نقيض الموضوع: أي كل فلسفة مضادة لليقين، وهي الفلسفات الشكية التي أنكرت كل معرفة ممكنة.<sup>1</sup>

• العصر الثالث: تمثل الفلسفة الأفلاطونية المحدثة في الأسكندرية، وفيها يكتمل المفهوم في عالم معقول.<sup>2</sup> إنها تمثل سلب للسلب، أي عودة الفكرة المطلقة من جديد.

قدم تسيلر أيضا مراجعة نقدية لتقسيم هيجل، على أساس عدم تناسب المراحل، إذ تبدو المرحلة الأولى أطول بكثير مقارنة بالمرحلة الثانية والثالثة. وعندما اعتبر هيجل السوفسطائية بداية لفكر جديد، فقد تغافل عن كونها نهاية مرحلة بأكملها أكثر مما هي ابتداء، على الرغم من أن العديد سيحفظ على هذه الملحوظة، لأن السوفسطائيين لم ينتقدوا القديم بل فتحوا موضوعا جديدا وهو فلسفة المدينة والإنسان، إلا إذا اعتبرنا سقراط مثلا سوفسطائيا.<sup>3</sup>

### 3-تحقيب ادوارد تسيلر Zeller.

قدم اللاهوتي ومؤرخ الفلسفة والأستاذ في برلين المتخصص في الفلسفة الإغريقية، تقسيما ثلاثيا مثل هيجل، لكنه ليس قائما على جدل الفكرة والنقيض والتركيب، بقدر ما قام على "روح الفكر" بين الذاتية والموضوعية. وبهذا فهو لم يخرج كلية عن روح الفلسفة الهيجلية. والمراحل التي اقترحها هي:

• المرحلة التوكيدية: توجه الفكر هنا إلى دراسة الطبيعة، لذا فهي مرحلة توكيدية طبيعية، وتأتي توكيديته من أنه يقر بإمكانية تحصيل المعرفة الصحيحة تجاه الطبيعة.

• المرحلة الشكية: تبدأ مع السوفسطائية التي تنبعت إلى خطأ التوكيدية الطبيعية، على أساس أن المعرفة نتاج الإنسان المتغير.<sup>4</sup> لكن فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو فصلت بين الذات والموضوع من خلال فصل الحقيقة عن الذات.

• المرحلة الثالثة: "هو مغالاة في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون، لأنهما قالوا بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي، ومعنى هذا أيضا أن الكمال هو في الذات وأن الموضوع ليس شيئا من شأنه أن يكمل الذات. فالنتيجة إذ أن ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائيا عن الموضوعات الخارجية (...). فهذا الدور فرق أكثر فأكثر بين الموضوع وبين الذات، حتى جعل الذات مستقلة استقلالاً تاماً، مكتفية

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 174.

<sup>2</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، مرجع سابق، ص 324.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 174، 175.

<sup>4</sup> Edouard Zeller: philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, traduit par Emil Boutroux, tome III, 2eme partie, Librairie Hachette, Paris, 1884, p 1-2.

بنفسها. فهناك الذات منحصرة في نفسها، وهناك المبدأ العالي البعيد كل البعد عن الذات، فنشأ عن هذا تناقض، لأن الذات لا تستطيع أن تتصل بهذا المبدأ العالي، وفي هذا التناقض وقعت الفلسفة اليونانية فكان به فناؤها"<sup>1</sup>.

#### 4-تحقيب نيتشه.

إذا كانت أدبيات تاريخ الفلسفة تجعل الفلسفة اليونانية قد مرت بثلاث مراحل: مرحلة التمهيد التي امتدت من الوعي الشعري الهومييري إلى الإتجاه الريبي السفسطائي. مرحلة التفق والذروة مجسدة في أخلاقية سقراط ومثالية أفلاطون وعلمية أرسطوطاليس. وأخيرا مرحلة التراجع والانكماش مجسدة في المدارس الأخلاقية المتأخرة مثل الرواقية والأبيقورية والكلبية والشكية والفلسفة الدينية الهلنستية ممثلة في مدرسة الإسكندرية عموما، والأفلاطونية على وجه الخصوص. فإن نيتشه يخالف هذا التقسيم، ويختزله إلى مرحلتين لا ثالث لهما، وهو تقسيم قائم على جدلية العقل والغريزة في الحضارة اليونانية، أو حسب عبارات نيتشه المقابلة بين ديونيزوس وأبولون:

أ- **مرحلة التراجيديا أو العبقرية الإغريقية:** والتي تمتد تاريخيا إلى غاية نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، أي العصر الذي ازدهر فيه كل من الفيلسوف سقراط (توفي سنة 399ق م) والشاعر المسرحي يوربيديس (توفي سنة 406 ق م). وتضم هذه المرحلة أدباء مثل: هوميروس واسخيلوس وسوفوكليس، وفلاسفة أمثال طاليس وأناكسيمندريس وهيراقليطس وبارمنيدس وأناكساغوراس وديموقريطس، ورجال الدولة أمثال بيريكليس الأثيني. والطابع العام الذي يميز كل هؤلاء اليونانيين الأوائل - ما عدا بارمنيدس ومدرسته المثالية - هو أن عواطفهم في رأي نيتشه كانت تفيض بالحياة، فتم أرضنة الغرائز، وعملوا على التمسك بالعالم والوجود كما هو، رغم طابعه المأساوي اللاغائي. كما يتميز فكر كل هؤلاء الأدباء الشعراء والفلاسفة والسياسيين؛ برفضهم لفكرة ثنائية العالم، بل إنها لم ترد على أذهانهم البتة. فقد كانوا ديونيزوس من خلال تمجديهم للغرائز الجنسية، و احتفالهم بالفصول السنوية التي تنبثق منها الحياة و القوة و الرجولة، مثلما تنفتق أوراق الكروم الفتية وقت الربيع.

وبهذه الخصائص الحيوية الفعالة، تفلسف الإغريق وهم أقوىاء. وبذلك أنتجوا فلسفة تراجيدية أدركت بحق " قيمة الحياة"، كونها صراع للإنسان من أجل القوة والاستمرار، وما الفن والأدب والشعر إلا وسائل لتقوية هذا التمسك بالحياة و قبولها على حالها. وإذا تفلسف اليونان في عصر قوتهم، فإن هذا يعني أنهم مصدر الفلسفة الحقة، فلسفة المأساة و الواحدية في الوجود، وبالتالي لا يمكن اعتبار باقي الأمم الشرقية قد ساهمت في إنشاء الفكر الفلسفي، على اعتبار أن فكرهم ديني مؤسس على المقدس المفارق، كما أنهم هم مبدعو فكرة العالم الآخر، والمعلوم أن هذه الفكرة تقف على طرف النقيض مع الفكرة التراجيدية. وبهذا الاعتبار يسلك نيتشه نفس طريق هيجل في رفضه أي كرامة فلسفية للفكر الشرقي القديم، السابق والمعاصر للحضارة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد. رغم الخصومة الفكرية القائمة بينهما.

أطلق نيتشه على المرحلة السابقة لسقراط اسم العصر المأساوي، لأن عواطف هؤلاء كانت تفيض، في رأيه، بالحياة وغرائزهم كانت أرضية، هم شجعان لا يعرفون للخوف معنى، رغم أن العالم غير معقول.<sup>1</sup> وتأتي عظمة هؤلاء الفلاسفة الذين على شاكلة:

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 177-178.

أناكسيمندريس وهيراقليطس وأمبادوقليس، من كونهم طرحوا في نظر نيتشه أهم سؤال يمكن للفلسفة أن تطرحه؛ وهو " قيمة الحياة ".<sup>2</sup> فرغم فظاعة الحياة وتناقضاتها، فإن اليونانيين الأوائل لم يتعذروا بهذه الأسباب للانفصال عنها ونبذها. من خلال استبدالها بعالم آخر، بل على العكس من ذلك تماما، ازدادوا انغراسا في الوجود الكائن، وقاموا بتأليه الحياة، وما الأعياد الديونيزوسية المرتبطة بتطور الكروم خلال فصول السنة إلا دليل على التمسك بالحياة.

فيما يتعلق بتقسيم نيتشه للعصر الأول للفلسفة اليونانية، الذي يسميه العصر المأساوي فهو لا يبدو مؤسسا على فكرة مسبقة و مدروسة مثلما فعل كل من هيجل و تسيلر و اشبنغلر و بدوي. كما أننا لم نعثر أثناء إعداد هذا البحث على دراسة تهتم بهذه المسألة بالذات، أي تحقيب نيتشه للمرحلة السابقة لسقراط. ما عدا الإشارة التي قدمها الباحث المغربي الدكتور محمد الشيخ، فرغم الأهمية الفائقة لبحثه المعنون " نقد الحداثة في فكر نيتشه " إلا أنه قسم هذه المرحلة تقسيما غير دقيق أو مؤسس، فقد قسم هذه الحقبة المأساوية كما يلي: " على المستوى الأول - يقول محمد الشيخ - هذا أناكسيمندر عبر في جملته الملغزة (...) وهذا هيراقليطس أنشأ تصورا مرعبا و مذهلا لعالمنا (...) والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى أناكساغوراس (...) وعلى المستوى الثاني، هذان أمبادوقليس وديمقريطس كانا يسيران في الطريق الأصوب لتقدير الوجود الإنسي...".<sup>3</sup>

ب- **مرحلة الانحطاط والأفول:** تمتد هذه المرحلة تاريخيا من القرن الرابع قبل الميلاد مع شخصية الفيلسوف سقراط إلى غاية القرن الثاني بعد الميلاد، أين امتزجت الفلسفة المثالية بالدين من خلال مدرسة الإسكندرية. و الخط الفاصل بين العصر الأول و العصر الثاني هو مبدأ " الحقيقة والحياة ". فإذا كانت الفلسفة التراجيدية تجعل الحكمة كامنة في الوجود كما هو معطى لنا، فإن فلسفة الانحطاط قلبت المواقع، و وضعت المعرفة فوق الحياة. و بذلك انطفأت شعلة الغريزة المتعلقة بالوجود واستبدلتها ببرهان العقل. و من هنا فإن الفلسفة المثالية التي تمجد العقل على حساب الغريزة والحواس، هي الفلسفة المعادية للفلسفة التراجيدية، و التي مثلها كل من سقراط و أفلاطون و أرسطوطاليس. و رغم أن المدارس الأخلاقية قد عارضت منطق المثالية من خلال تفضيل العمل على النظر، إلا أن هذه المعارضة هي معارضة ضعف و تراجع، لأن الهجوم على المعرفة والميتافيزيقا لصالح الأخلاق، ما هو في الحقيقة إلا علامة على الشقاء والتهرب من البحث النظري المعمق، و الذي يتطلب أعمال الفكر و تنشيط التأمل. وإذا كانت المرحلة التراجيدية، تجعل الفرد تابع لجماعته و دولته، و يتخذ من الصالح العام معيارا لسلوكه، فإن الفلسفة الأخلاقية كتركة سقراطية وأفلاطونية قد جردت الفرد من وسطه المدني، وجعلت " السعي وراء السعادة الشخصية " هو طابعه و خاصيته الأساسية. وإن كان استعمال العقل بإفراط هو السبب الفلسفي لانحطاط الحضارة اليونانية القوية، حسب نيتشه، فإن السبب السياسي هو فتوحات الاسكندر المقدوني، إذ فتح المجال لدخول معتقدات الشعوب الشرقية التي تؤمن بمبدأ وجود عالم آخر لا أرضي وراء هذا العالم الموجود هنا. مما تسبب في اضطراب غرائز اليونان الأرضية. و تشوش مبدأ أحادية الوجود كعنوان للنظرة التراجيدية القوية والشجاعة.

<sup>1</sup> René barthelot : un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste – la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix Alcan, Paris, 1911, p 38-39.

<sup>2</sup> Charles Andler : Nietzsche sa vie et sa pensée II, le pessimisme esthétique de Nietzsche –la maturité de Nietzsche, librairie Gallimard N R F Paris 2eme édition, (s.d) , p 83.

<sup>3</sup> محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 224 – 226.

إن تأويل نيتشه للمرحلة التي تمتد من بداية القرن الرابع إلى نهاية القرن الثالث قبل الميلاد، هو تأويل وفهم ثوري جدا، بحيث أنه خالف تيار المؤرخين و الفلاسفة، و أخذ يثبت عكس ما هو مألوف و شائع و متداول في أدبيات تاريخ الفلسفة اليونانية. فإذا كان سقراط و أفلاطون و أرسطو؛ هم عنوان عظمة الفلسفة عند اليونان القديمة، و الصورة التي تمثل ذروة الفكر الهيليني، فإن نيتشه نسف كل ذلك، ومسح بجرة قلم كل هذه الاعتقادات، و اعتبر هذه الفترة فترة بداية الانحطاط والضعف. وهكذا، فالفلسفة اليونانية لم تمت مع موت أرسطو مثلما قال " أوغست كونت ".<sup>1</sup> إنما بداية موتها كان بزمن سابق بكثير، أي مع سقراط و تلميذه، و أرسطو لم يفعل أكثر من تكريس و تثبيت و تعميق الانحطاط الذي بدأ بهما.

الحجة التي يبرر بها نيتشه وجود قطيعة بين الفلاسفة الأوائل الذين يسميهم فلاسفة المأساة، و الفلاسفة المتأخرين بداية من سقراط؛ هي أن المفكرين الهلنيين الأوائل لم يفصلوا الحقيقة عن الحياة، و الفلسفة عن الواقع، و الحكمة عن الوجود. و القلب الذي شكل ظاهرة الانحطاط يتمثل في وضع المعرفة فوق الحياة، حيث توقف اعتبارها أداة في يد الغريزة الحيوية. وهذا التحول هو الظاهرة الكبرى التي نلمسها عندما ننقل من الفلسفة التراجيدية السابقة لسقراط، إلى مرحلة سقراط و أتباعه. وهذا الانتصار للمعقولية على الغرائز الحيوية، و الذي تم في زمن قصير جدا، هو الذي أدى إلى سقوط كل الحضارة اليونانية أو الإغريقية.<sup>2</sup> وهذه المعقولية لا تعني في الحقيقة إلا قلب المواضع، فبعدما كان الشعري هو الذي يطفو على سطح الوعي الإغريقي، تم إغراقه و خنقه و إسكاته لصالح المنطقي، وهذا ما يشكل، في نظر نيتشه، الخطأ المميت لليونان.<sup>3</sup>

بالنسبة لنيتشه، هناك سبب تاريخي أيضا، إلى جانب السبب الميتافيزيقي ( فلسفي ) أدى إلى انحطاط الفلسفة و الحياة و الحضارة الإغريقية، و قد حدده في الفقرة الأخيرة من " كتاب الفيلسوف "، حيث اعتقد أن الحروب الفارسية و التوسع و الفتوحات التي أحرزها الاسكندر المقدوني، هذا " الأخبيل الجديد "، هي التي أدت إلى سقوط أهم نازع تراجيدي وهو الصراع و التنافس الذي كان سائدا في نظام الدولة المدينة (Polis).<sup>4</sup> و بالفعل فإن الاسكندر عندما أعلن نفسه إمبراطورا (و إلها) على بلاد اليونان و الفرس، أسقط نظام الدولة المدينة، و أزال كل الحواجز بين الشرق و الغرب، لكن سيطرة الاسكندر على الشرق لم يعن استسلامهم و خضوعهم ، بل على العكس فقد تأثر الغرب بهم و تم نقل النظام الفارسي الإمبراطوري إلى اليونان و روما. و بصورة مختصرة: "إن اليونان - مع فتوحات الاسكندر - عرضوا على الشرق الفلسفة، و الشرق عرض على اليونان الدين، و كانت الغلبة للدين (...). و كانت أعمق فتوح الاسكندر أثرا نتيجة أبعد ما تكون على العقول، ألا وهي اصطباغ الروح الأوربية بالصبغة الشرقية ". وهذا يعني أن احتكاك اليونان بالحضارة الشرقية لم يكن في صالحهم أصلا، فرغم أن الفتوحات كانت من طرفهم، و عبرت عن سيطرة الحضارة الغربية، لكن في الحقيقة أن العكس هو الذي حدث. و يعبر عن ذلك عبد الرحمن بدوي قائلا: " جاء الاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، و فتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم "

<sup>1</sup> Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger- la philosophie grecque, les éditions de minuit, Paris, 1987, p 37.

<sup>2</sup> René Berthelot : un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste – la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix Alcan, Paris, 1911, p 34.

<sup>3</sup> بيير بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 1996، ص 10.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche : le livre de philosophe, édition Segma, Alger, SD, aph 199, p 155 – 156.



الهلينية " وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع ما يسميه اشبنجلر باسم " التشكل الكاذب" (...) وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها (...) لكن - كما يحدث دائما من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى - حدث فساد و انحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى وهكذا حدث بالنسبة للحضارة اليونانية إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخرق والسحر ".<sup>1</sup>

### ثالثا- التجربة العربية في تحقيب الفلسفة الإغريقية.

#### 1- عبد الرحمن بدوي:

تأثر الدكتور عبد الرحمن بدوي (1917/2002) بالتنقسم الحضاري الذي قدمه شبنجلر (1880/1936)، حيث قدم هذا الألماني تقسيم طبيعي يشمل كل الحضارات، أي أنها جميعا تمر بما تمر به السنة: ربيع، صيف، خريف، وشتاء. وحتى الفرد الطبيعي يمر بهذه الفصول في حياته. وبالتالي فإن تاريخ الحضارة اليونانية قد مرت بالمراحل الأربعة:

- ربيع الحضارة اليونانية: مثل الموروث الميطيقي والشعري عند كل من هوميروس وهوزيود وهي بداية جديدة لرؤية العالم.
- صيف الحضارة اليونانية: شكل دور للإصلاح من خلال أعمال كل من الميثولوجية الأورفية والفلسفة الطبيعية والفيثاغورية. وقد أكد شبنجلر بأن الأدوار الأولى لأي حضارة، أي الربيع والصيف، تكون دوما مصبوغة بصبغة دينية.<sup>2</sup> والمراحل اللادينية تأتي في النهاية دوما. وهذا ما يتطابق مع فرضية أصل الفلسفة الديني كما حللناها سابقا.
- خريف الحضارة اليونانية: بداية من السوفسطائية التي مثلت مرحلة تنويرية، حيث نتابعت فلسفة سقراط المفهومية ورياضيات أفلاطون وأرخوطاس. وتشكل الفلسفات الكبرى مثل الأكاديمية واللوسيوم.
- شتاء الحضارة: ما بعد فلسفة أرسطو، توجهت الفلسفة من النظر إلى العمل على يد المدارس الأخلاقية الرواقية والأبيقورية، وهنا تنتهي الفلسفة الإغريقية. وبالتالي فالأفلاطونية المحدثة، خارجة كلية عن الروح الإغريقية، بل تنتمي حسب اعتقاده إلى الحضارة العربية السحرية.<sup>3</sup> وكان دوما ينعتها بالحضارة غير الناضجة والتي لا يمكن أن تحققه.<sup>4</sup> فالسحر هو على الأقل مرحلة ما قبل النضج العلمي أو العقلي.

أما بدوي، والذي خصص سلسلة لتاريخ الفكر الإغريقي، فإنه لم يفعل الشيء الكثير مقارنة بما قدمه اشبنجلر، بل طبق هذا التحقيب بصورة كلية من خلال تأليفه:

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية توزيع دار القلم بيروت ، الطبعة الخامسة، 1979، ص 5 - 6.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982، ص222.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 178-179.

<sup>4</sup> أسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 387.

- **ربيع الفكر اليوناني:** البداية دينية مع هوميروس وهوزيود، حيث أن الفلسفة تأخذ رموزها من الدين. ثم الفلسفة الطبيعية (المدرسة الأيونية) والمدرسة الفيثاغورية، والمدرسة الإيلية (أكسينوفان وبارمنيدس، وزينونوميليسيوس)، وهيراقليطس، والفلسفة الذرية حتى اناكساغوراس.<sup>1</sup> ويبدأ عصر التنوير مع النزعة السوفسطائية التي تم رد الاعتبار لها في العصر الحديث.<sup>2</sup>
- **صيف الفكر اليوناني:** العصر الثاني ورد في كتاب أفلاطون، وميزته هو كونه فلسفة ماهيات الأشياء وليس الأشياء.<sup>3</sup> وبما أن المرحلة الأولى انتهت بالنزعة السوفسطائية، فإن هذه المرحلة تبدأ بسقراط ثم أفلاطون (348/428) وأرسطو حيث بلغت فلسفة التصورات أوجها عنده، ثم المدارس السقراطية الصغرى (الكلبية، والقورنائية، والميغارية).
- **خريف الفكر اليوناني:** يمثل المرحلة الثالثة التي اتسمت بالصبغة العلمية والأخلاقية في مقابل الصبغة النظرية والتصورية.<sup>4</sup> والعامل الفعال في هذا التحول الجذري هو الفتوحات على الشرق بعد حملة الإسكندر المقدوني، وهنا ينتحل بدوي نظرية نيتشه في ما أسماه بالشر الشرقي الذي حطم الروح الإغريقية. وتشمل هذه المرحلة الفلسفة الرواقية، والأبيقورية، والشكاك (البيرونية) أين تم شكل إمكانية المعرفة مع الشكاك المحدثون بخاصة أنسிடاموس وأجريا.<sup>5</sup>
- **شتاء الفكر اليوناني:** في هذه المرحلة عارض بدوي شبنجلر الذي أخرج الفلسفة الأفلاطونية المحدثه عن روح الفكر الإغريقي. إذ يقول: "بخلاف ما يقوله شبنجلر، نريد أن ندخل الفلسفة الأفلاطونية المحدثه في داخل الحضارة اليونانية".<sup>6</sup> وتشمل هذه المرحلة كل من فيلون الإسكندري والأفلاطونية المحدثه (أفلوطين، يامبليخوس، أبرقلس في الدور الثالث).<sup>7</sup>

## 2- الطيب بوعزة.

يمكن اعتباره أmeer مؤرخ فلسفة معاصر، حيث خصص ثمانية كتب للمرحلة السابقة على سقراط. وتميز طرحه باعتماد منهج واضح ومستجد في فهم هذه الفلسفة. وقد شكل نظرية ثلاثة للفكر الغربي ذكرناها مقدما وهي المرحلة اللوغوسية (الإغريقية والوسيطية)، والمرحلة التقنية (الحديثة) والمرحلة الإيروسية (الما بعد حديثة). أما تحقيبها للفلسفة الإغريقية فقد رسمه، في أربعة مراحل، وهو يشبه إلى حد ما مبدأ تقسيم ادوارد تسيلر أعلاه. على الشكل التالي: "الفرضية التي نشغل بها في تحليل الفلسفة اليونانية هي أنها تشهد أربع آفات ناظمة لعلاقة الوعي بالمعنى الكلي هي:

### 1- الثقة في أداة الإدراك. (الطبيعيون والذريون).

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 71.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 165.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بيروت، 1979، ص 4.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 71.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 85.

<sup>6</sup> عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 179.

<sup>7</sup> عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 120.

2- والشك في محصول الإدراك (السفسطائية).

3- ثم إعادة التأسيس المنهجي لمحصول الإدراك. (المنطق: سقراط، أفلاطون، أرسطو).

4- فالانتقال من المعرفي إلى العملي (الرواقية، الأبيقورية: الإلتذاذ بالوجود). 25 والإيماني (مدرسة الإسكندرية)<sup>1</sup>.

والملاحظ على هذا التقسيم، أنه طابق من الناحية المنهجية بين المرحلة الأولى التي ضمت الفلسفة الطبيعية والذرية والمرحلة الثالثة التي ضمت فلاسفة أثينا الكبار. وهي مطابقة تبدو لنا غير سليمة على أساس أن الوعي المنهجي لم يكن واحدا في كلا المرحلتين. كما أنه جعل المرحلة الثانية مرحلة مستقلة رغم قصرها، ثم أن هذه المرحلة السوفسطائية لا تتفصل إطلاقا، سواء من حيث الموضوع أو المنهج عن شخصية سقراط التي وضعها في المرحلة الثالثة. والمدهش أن الطيب بوعزة على وعي تام بذلك، بحيث اعتبر سقراطي سوفسطائيا في كتابه الموسوم بـ "السوفسطائي سقراط وصغارها". ثم أن الجمع، في المرحلة الرابعة بين المدارس الأخلاقية والتوجه الإيماني في الإسكندرية، هو جمع ليس له أي أساس، لأن الاخلاق الرواقية والأبيقورية لم تؤسس إطلاقا على الإيمان كما نجده في الأفلاطونية المحدثة. لذا يبدو لنا هذا التقسيم غير مدروس بالدقة المطلوبة. بل يحتاج إلى تدقيق ومراجعة من أجل تطويره وتبريره.

#### خلاصة.

كما هو ظاهر، فإن تقسيم مراحل الفلسفة الإغريقية قد خضع لخلفيات فلسفية. وهذا ما يفسر وجود أكثر من تحقيق. والحق أن أرسطو، والذي يعتبر أول مؤرخ للفلسفة الإغريقية السابقة عليه، قد وضع تقسم لها انطلاقا من فلسفته الخاصة، لذا فإن تأريخه كان فلسفيا. بل أنه لا يمكن لفيلسوف أن يكون مؤرخ فلسفة موضوعية ينقل الأمور على حالة، بل، وبما أنه فيلسوف، فإنه يفهم الأمور والأفكار والتاريخ انطلاقا من فلسفته الخاصة. وأرسطو عندما أرخ للفلسفة السابقة عليه، أولها باعتبارها فلسفة طبيعية، ومال إلى اغفال التأثيرات الدينية في تلك الفلسفات، حيث يقدم التأثيرات الدينية على أنها مجرد فرضيات أو اعتقادات لا يجب الأخذ بها.<sup>2</sup> مما يعكس نزوعه العلمي والوضعي في فهم الأمور. ولعل هذا ما جعل كل الفلاسفة العلميين يستندون إلى منظوره المخصوص إلى الوجود.

كل التقسيمات السابقة عجزت عن ايجاد الخيط الناظم لهذه الفلسفات. كما عجزت عن تقديم تقسيم متعادل للمراحل. لربما أنه ليس هناك أي خيط ناظم، وكل المراحل مجرد اجراء اصطناعي، مثلما اعتقد ريتز Reter، على أساس أن "التاريخ لا يعرف توزيعا أو تقسيما مرحليا، وإنما مجرد فعل من أفعال المؤرخ."<sup>3</sup> ونحن نبرر تعدد التقسيمات إلى تطبيق المبادئ الفلسفية الذاتية على مجموعة من النصوص المخلفة لنا. إذ الأکید أن النصوص السابقة على سقراط لم تصلنا كلية ومكتملة، مما يؤكد وجود ثغرات لا يمكن ايجاد محتواها المعرفي، وبالتالي فإن أي ربط سيكون عشوائي.

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 28.

<sup>2</sup> <sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pöket-Brodard et Taupin, 1991, § 984 a, p 50.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مرجع سابق، ص 164-165.

بما أن الفلسفة ذات طابع إشكالي، فإن تأريخها لن يكون غير ذلك. وهذا منطقي، على اعتبار أن الفيلسوف ينقل معاركه من الفلسفة إلى التاريخ، فيبحث ويفتش فيها على كل ما يساند أطروحاته، ومن ثم يدحض كل الفلسفات الأخرى المخالفة له. لذا صدق جاك لوغوف عندما قرر بأن تاريخ الفلسفة اشكالي في ماهيته.<sup>1</sup> وهذا لا يصدق على تاريخ الفلسفة اليونانية فحسب، بل على كل التواريخ اللاحقة وحتى السابقة. ولئن كان الأمر كذلك، فليس لنا البحث عن التقسيم الحقيقي لتاريخ الفلسفة اليونانية، لأنه ببساطة غير موجود، كل ما هو موجود يتمثل في محاولة الفلاسفة في إيجاد معنى ما لمجمل الفلسفات المخلفة لنا. لكن إيجاد المعنى الكلي غير متاح، نظرا للفجوات الكثيرة بخاصة في المرحلة السابقة على سقراط، حتى أن أرسطو في زمانه لم يكن يتحدث عن الفيثاغورية حديث متيقن توفرت له المصادر، فهو يشير إلى "الفيثاغوريين" بالمجمل،<sup>2</sup> مما يدل على أنه لم يحصل مؤلفات مخصوصة لأصحابها.

نهي المحاضرة بملاحظة نقدية في حق مؤرخ الفلسفة الطيب بوعزة، والذي اعتقد بأن الانتقال من مرحلة إلى أخرى، أي سيرورة التاريخ الغربي، من المرحلة العقلية إلى المرحلة التقنية إلى المرحلة التلذذية، هو دالة تأزم فكره. ويعتبر عن ذلك بقوله: "الانتقال من صيغة إلى أخرى (اللوغوس، التقنية، الإيروس) تعبير عن أزمة عميقة تنوي داخل الفكر الفلسفي ناتجة عن فقدان الإمكان الميتافيزيقي لتأسيس العلاقة الإدراكية. فالتراجع عن العلاقة الإدراكية إلى العلاقة الإلتناذية الإيروسية يجد تفسيره في أزمة الحقيقة، وفقدان المعنى نتيجة تقويض الميتافيزيقا (...). لذا لم تجد فلسفة ما بعد الحداثة من مسلك سوى التوصية بالاكْتفاء بالإلتناذ بالوجود بعد أن عجز اللوغوس الفلسفي عن محاولة إدراكه وفهمه (...). وهو فراغ لا يمكن تعويضه - من منظورنا - إلا بإعادة تجديد الوعي الفلسفي تجديدا دينيا".<sup>3</sup> ووجوه النقد تكمن في تطبيع الصيرورة التاريخية، فالانتقال من مرحلة إلى أخرى دون توقف، ليس دالة أزمة بل أنه وضعية طبيعية للفكر. على أساس أن الأزمة في السكون في مرحلة واحدة دون أدنى حركة أو نمو. أما الانقلاب والتجريب، فهي الوضعية الطبيعية لإنسان يعمل بعقله دون توقف. أما التعليل الديني، فيجب التأكيد على أن الغرب لم ينقطع ولو لحظة واحدة عن الدين، إنما كان يصدد البحث عن الدين، لأن العدمية الغربية ليست انكارا للدين بقدر ما هو بحث عن المقدس الذي لم يتواصل مع البشر منذ قرون وقرون. لذا فلا يمكن تصور الدين حالة سكونية نعتنقها وننتهي، بل البحث عن حقيقة الدين يمثل الموقف الديني الأصيل.

<sup>1</sup> جاك لوغوف (إشراف): التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 102.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 1093 a, p 498.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 19.

## قائمة المراجع

### 1- باللغة العربية:

- أرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهلنسية، ترجمة رمزي جرجس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
- أسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دس.
- ألكسندر كرافتشوك: الوثنية والمسيحية- مرحلة الصراع الحاسمة وإيقاف الأولمبيادات في العصر القديم عام 393، ترجمة كبرو لحدو، دار الحصاد، دون مكان، 1996.
- بيير بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 1996.
- بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019.
- جاك غودي: سرقة التاريخ، ترجمة محمد محمود التوبة، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2010.
- جاك لوغوف (إشراف): التاريخ الجديد، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - I الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة لقيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976.
- جون دوكر: أصول العنف - الدين، والتاريخ، والإبادة، ترجمة علي مزهر، جامعة الكوفة ودار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، 2018.
- الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.
- الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني- قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، الطبعة الأولى، 2012.

الطبيب بوعزة: كزینوفان والفلسفة الإلییة - قراءة فی أطاریح كزینوفان، برمنیدس، زینون، میلیبیوس، مركز نماء للبحوث والنشر، بیروت، الطبعة الأولى، 2016.

عبد الرحمن بدوي: اشبنجر، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982.

عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بیروت، 1979.

عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية توزيع دار القلم بیروت، الطبعة الخامسة، 1979.

عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بیروت، الطبعة الخامسة، 1979.

عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم بیروت، الطبعة الخامسة، 1979.

عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بیروت، الطبعة الأولى، 1984.

كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوّاء، منشورات عويدات، بیروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988.

محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بیروت، الطبعة الأولى، 2008.

هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986.

## 2- باللغة الفرنسية:

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint - hilaire, pocket -brodard et taupin, 1991.

Charles Andler : Nietzsche sa vie et sa pensée II, le pessimisme esthétique de Nietzsche -la maturité de Nietzsche, librairie Gallimard N R F Paris, 2 eme édition, (s.d)

Edouard Zeller: philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, traduit par Emil Boutroux, tome III, 2eme partie, Librairie Hachette, Paris, 1884.

Friedrich Nietzsche : le livre de philosophe, édition Segma, Alger, SD.

Jean Beaufret : Dialogue avec Heidegger- la philosophie grecque, les éditions de minuit, Paris, 1987.

Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967.

René Berthelot : un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste - la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix Alcan, Paris, 1911.



René Berthelot : un romantisme utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste – le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix Alcan, Paris, 1911.

## المحاضرة الخامسة: مفهوم الرياضيات في الفلسفة اليونانية: من الفيثاغورية إلى موزيوم الإسكندرية.

مقدمة: في تاريخية المفهوم.

أكبر خطأ قد يتسرب إلى المفهوم الفلسفي والعلمي هو عدم التمييز بين الخصوصيات البراديغمية للعصور المختلفة. إذ نعتقد بأن المفهوم المعاصر هو ذاته المفهوم القديم أو السابق عليه عموماً، وهذا خطأ يمكن تأكيده في أكثر من مجال. وفي مجال العلوم الرياضية، فإننا نستخدم مفهوم الرياضيات، كما هو متداول اليوم باعتباره علم المقادير الكمية المجردة القابلة للقياس، ونُسقطه على الحضارات السابقة علينا، سواء الوسيطة أو القديمة. في حين أن المفهوم ينمو ويتغير بصورة قد تكون جذرية من عصر إلى آخر. إن ترحال المصطلحات يطرح علينا مشروع بحث مخصص لتتبع تحولاتها أثناء التنقل الجغرافي أو التاريخي أو حتى التخصصي والمذهبي. إذ أن المفهوم العلمي ليس بمعزل عن النظرة العامة للوجود التي تطبع عصر ما في مكان ما.

ولئن اتفقنا جدلاً بأن علم الرياضيات إغريقي النشأة والتشكل، على الرغم من وجود جدل كبير في هذا الإقرار، فإن المطلوب منا هو الكشف عما كان يعنيه هذا العلم في المدونات الفلسفية الأكثر تداولاً في العصور الذهبية التي امتدت من القرن السادس إلى القرن الرابع قبل الميلاد في إغريقيا القديمة. ومقارنته بالمفهوم الذي تشكل بعد ديكارت وكل المؤلفات الفلسفية والعلمية الحديثة في القرن السابع عشر. مقارنة من شأنها أن تكشف لنا عن خصوصية المفهوم الإغريقي للرياضيات. هذا ولا يجب أن نقع في مطبة الاعتقاد بتجانس الفكر الإغريقي ككل، فهو في الحقيقة مختلف من مذهب إلى آخر ومن تاريخ إلى آخر ومن جغرافية إلى أخرى، لذا فإن العثور على تصور جامع لمفهوم الرياضيات لدى كل المفكرين الإغريق ضرب من الإقصاء المفهومي المتعمد أو نوع من اختزال المنظوريات المتعددة في منظور أحادي ووحيد فقير. لذا فالسؤال الأساسي هو التالي: عما كان يتحدث الإغريق القدامى عندما تعلق الأمر بالرياضيات أو الرياضي؟ ولئن كان الفيلسوف، بما هو خبير النظر ومؤسس العقلانية، هو المؤهل كي يخبرنا بتاريخ تحول مدلول المعاني، فمن البديهي أن نسأل السؤال المهم: متى حدث تبدل لمفهوم الرياضيات بين التصور الإغريقي والتصورات اللاحقة له؟ وما تفاصيل هذه التحول المفهومي؟ يبدو أن التفرقة بين الرياضي والرياضيات أمر لا مفر منه من أجل وضع الخاص في العام وعدم التسوية بين المنظور الكلي والمحددات الجزئية له.

لذا فإن هذه الدراسة ستخصص لبحث مفهوم الرياضيات لدى الإغريق القدامى، والكشف عن المنظور المخصوص له، وعن علاقته بالرؤية الأنطولوجية التي شكلت الوعي الحضاري الإغريقي ككل، والوعي الفلسفي المسيطر على الروح الإغريقية في العموم. والحق أن ضبط خصائص المفهوم الرياضي لدى الإغريق لا يستقيم إلا من خلال مقارنته مع المفهوم اللاحق له. لذا استلزم تطبيق الطريقة التراجعية في بحث المفهوم، أي الانطلاق من مفهومنا اليوم للرياضي والرياضيات والعودة إلى الإغريق من أجل الكشف عن حجم التحولات التي طرأت عليه. هذا، ومن المهم التأكيد أن البحث سيتأسس على النصوص الإغريقية الكبرى التي تشكلت في الحقبة الأفلاطونية أي القرن الرابع قبل الميلاد، وما تلاها من نصوص مدونة. لأننا لا نعرف المرحلة السابقة على سقراط إلا من خلال المدونات اللاحقة عليها. لذا ستكون نصوص القرن الرابع والثالث هي نقطة التمركز، ثم التحرك سواء إلى الوراء أو إلى الأمام.



## أولاً- الإغريق والعلوم النظرية.

يقال لنا دائما بأن العلوم قد ظهرت في الشرق الواسع لكنها تأسست نظريا في الغرب الإغريقي، وهذا يعني، وبعيدا عن أي خصومة تاريخية حول امتلاك الرأسمال الرمزي - المعرفي، بأن الوعي بالعلم النظري الخالص من أي أغراض عملية نفعية لم يكن متاحا للحضارات السابقة عن الإغريق. لكن يحق لنا السؤال: كيف ذلك ؟ كيف أن الإغريق قد تنزهوا عن العمل والإنجاز فيما يتعلق بالعلم ؟ هل كانوا على وعي بالفرق الدقيق بين المنفعة والحقيقة ؟ الجواب يعود إلى المدونات الأفلاطونية والأرسطية، وهي أقوى المدونات العلمية موثوقة عندما نتحدث عن الإغريق، لأنها تأسست في جو مدرسي منظم أتاح لها الحفظ والاستقرار والنمو والتواصل.

قبل الكشف عن هذه النصوص، ينبغي لنا أن نشير أولا إلى أن الإغريق القدامى لم يكونوا يفصلون بين العلم والحكمة الفلسفية مثلما نفصل نحن اليوم بين العلوم المادية والعلوم الإنسانية، ونفصل في داخل العلوم الإنسانية بين علم الاجتماع مثلا وبين الفلسفة. فالعلم كان حكمة والحكمة كانت علما، وكفى أن نأخذ تعريف أرسطو للفلسفة، لكي نكتشف التطابق بين العلمي والحكمي، إذ نجده يقول بأن الفلسفة هي العلم بالعلل والمبادئ الأولى، أي الأسباب القسوى البعيدة.<sup>1</sup> وعندما يتم اعتبار الفلسفة علما فإن العلم أيضا يتحول إلى ضرب من الفلسفة. والحق أن العلم الإغريقي لم يبلغ التخصص الذي نتحدث عنه اليوم لكي يستقل بصورة كلية عن الفلسفة باعتبارها بحث عن الحقيقة ومحبة للحكمة الكلية. وحتى في زمن ديكرت لم يحدث الانفصال الكلي بين العلم والفلسفة، وما تشبيه ديكرت الفلسفة بشجرة إلا دالة على ذلك.

أما بخصوص الفصل بين العملي والنظري، وهو الفصل الإغريقي بامتياز، مما يفسر لنا الأطروحة التي تقول بأن العلوم النظرية من ابتداء الإغريق، فمن الجدير التأكيد على أن أرسطو نفسه، وهو الذي قدم أول تصنيف للعلوم في كتاب "الإيسيلون" من الميتافيزيقا، قد ألح على أن هناك فرق بين العلوم العملية التي تتغى الفعل وتتوسل بالإرادة وبين العلوم النظرية التي تتغى الحقيقة وتتوسل بالعقل. فالعلوم الأولى متمثلة في الأخلاق والاقتصاد (تدبير المنزل) والسياسة موجهة كلية إلى تحقيق منافع محسوسة سواء على المستوى الفردي (الأخلاق) أو على المستوي الأسري (الإيكو/نوميا) أو على مستوى الدولة (السياسة). في حين أن العلوم الثانية، وهي النظرية، فهي منزهة عن أي إنتاج بالمعنى الصناعي أو الفني، لأنها تهدف الكشف عن الحقيقة المتمثلة في العال البعيدة والقسوى، هو هدفها النهائي، وهنا يتميز الحكيم عن الصانع. وقد قسم أرسطو العلوم النظرية إلى العلم الطبيعي والذي وإن كان مرتبطا بدراسة المادة من خلال الحركة إلا أنه ليس علما انتاجيا. والعلم الرياضي الذي يتميز عن العلم الطبيعي بكونه لا يدرس المادة ولا يدرس الحركة، أي أنه يدرس المجرد والثابت مثل الهندسة والفلك. لكن من الممكن للعلم الرياضي أن يرتبط بالمادة، والحق أن فهم الهندسة لا ينفصل عن الرسم المادي المرئي، مثلما أن دراسة الكواكب ترتبط أيضا بالرسم والتجسيمات المادية في النهاية. لذا فإن العلم الرياضي أعلى من العلم الطبيعي لكنه أدنى من العلم الثالث. وأخيرا نجد العلم الإلهي، وهو الفلسفة الأولى، أشرف كل العلوم بسبب ارتباطه بالأمر الثابتة وانفصاله عن كل مادة طبيعية فانية.<sup>2</sup> وهذا المنطق الأرسطي يظهر جليا أساس

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pocket - Brodard et Taupin, 1991, livre A, chapitre 2, § 982 b, p 45.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, livre E, 1025 a – 1026 b, pp 217-221.

التراتب في العلوم النظرية ذاتها، والفرق بينها وبين العلمية، وأساس التفضيل بين علوم النظر وعلوم العمل. إذ أن العلوم العملية مرتبطة بالإرادة لا العقل كما أنها تستهدف الفعل لا المعرفة الخالصة متمثلة في الحقيقة. لذا فإن الأفضلية للعلوم النظرية على العملية مرتبط بالأهداف والوسائل معا. فالذي يصنع شيئا مادي معين، وليكن النجار، لا يمكن اعتباره عالما أو فيلسوفا، لأنه يجعل العلة البعيدة غير الظاهرة لنا، بل أنه لا يهتم أصلا بطريقة نمو الشجر مثلا. ثم أن العلم الرياضي، الذي هو موضوع بحثنا، يقع في منزلة وسطى بين العلم الفيزيائي والعلم الإلهي، على أساس أنه مرتبط نوعا ما بالمادة رغم أنه لا يدرس الحركة التي هي بالتعريف موضوع العلم الطبيعي. إن دونية العلم الطبيعي مقارنة بالعلم الرياضي متأت من ارتباطه بدراسة الحركة والتغير،<sup>1</sup> وهذا ظاهر لنا بالملاحظة البسيطة والاستقراء الحسي. في حين أن الرياضيات تتجاهل الحركة وتلغي الزمان وتطوي التاريخ. إننا نريد هنا دراسة تاريخ العلم الذي لا يهتم أصلا بالتاريخ. نريد الكشف عن زمانية العلم الذي يهمل الزمان !

ماذا يمكن أن ينكشف لنا من هذا الترتيب والتراتب الذي قدمه لنا أرسطو ؟ إنه يكشف عن مدى الترابط بين النظرة إلى الوجود وتصنيف العلوم كما يكشف لنا عن سبب تطور العلوم النظرية في مقابل جمود العلوم التجريبية لدى الإغريق. وقد كان أحد فلاسفة الإغريق المعاصرين، وهو "ثيوكاريس كيسيديس"، قد طرح مثل هذا الاستفهام المتعلق بالسبب الحقيقي لإهمال العقل اليوناني الفكر العلمي التجريبي والتقني، وإنزاله العلوم التطبيقية منزلة دنيا مقارنة بالأبحاث النظرية التأملية. وقد كان جوابه كالتالي: "كان يولي اليونان اهتمام قليل بالفكر العلمي والتقني، والعلوم التطبيقية والأبحاث الاختبارية، كما لم تكن هناك مبالاة تقريبا لتحسين أدوات الإنتاج لأنهم لم يعرفوا قانون التزاحم على الريح الأقصى بل اكتفوا بأرياح متواضعة نسبيا".<sup>2</sup> لكننا نعتقد بأن "كيسيديس" لم يكشف عن السبب الحقيقي والبعيد، لأن "عدم معرفة الإغريق قانون التزاحم على الريح الأقصى" يحتاج إلى تفسير، فهو ليس سبب بل نتيجة لسبب آخر أكثر عمقا. والسبب في تقديرنا يعود إلى النظرة الأنطولوجية التي حكمت العقل الإغريقي منذ المدرسة الإيلية التي أسست فعلا لكبرى الفلسفات الإغريقية اللاحقة. حيث أن التفكير النظري الباحث عن الحقيقة الخالصة، قد انتهى إلى أسبقية الثبات عن التحرك، والرياضي عن التجريبي والخالد عن الفان. وحتى من الناحية الفيزيائية هناك من يعتقد بأن الأصل في كينونة الأشياء هو ثباتها وما الحركة إلا طارئ غير طبيعي. وفي النهاية يمكن الإقرار بأن النظرة الدينية أساسية في تشكيل النظرة الأنطولوجية لدى الإغريق، فالفلسفة لم تكن منفصلة عن الدين مثلما السياسة لم تتفصل عن العبادات الإغريقية البدائية، وقد تكفل المؤرخ الفرنسي "فوستيل دي كولانج" Fustel de Coulanges بإثبات الأصول الدينية لكل ذرة من ذرات الحضارة الإغريقية والرومانية القديمة. وهذا ما عبّر عنه بقوله: "كانت العقيدة العتيقة تأمر الإنسان أن يمجد أسلافه، فعبادة السلف هي التي جمعت الأسرة حول المذبح. ومن هنا جاءت الديانة الأولى، والصلوات الأولى، والفكرة الأولى عن الواجب، والأخلاق الأولى. ومن هنا أيضا قامت

<sup>1</sup> Aristote: la physique ou leçons sur les principes généraux de la nature, tome 1, traduit J. Barthélemy Saint- Hilaire, librairie philosophique de l'arange, Paris, 1862, livre 1, chapitre 2, para 6, p 436.

<sup>2</sup> ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع ودار الفارابي، الجزائر- بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 15.

الملكية وثبت نظام الإرث. ومن هنا أخيرا جاء كل القانون الخاص وكل قواعد التنظيم المنزلي".<sup>1</sup> وبالفعل، فإن المؤسسة الدينية هي أقدم ما عرفه الإنسان من بين جميع المؤسسات الأخرى، خاصة الفلسفية والعلمية والسياسية.

النظرة الإغريقية للوجود مرتبطة بالدين سواء من قريب أو من بعيد، وعلى الرغم من تشتت الدين الإغريقي إلى عدة أنماط من التدين بحسب تخصصات الآلهة وجغرافيتها، إلا أنها كلها مرتبطة بالخلود وعبادة الأجداد وتمجيد المثالي الكامل والتكرار للتغيرات الكائنة في العالم الفان. وقد كانت الآلهة، بحسب عبارات بارمنيدس واعية بخاصيتها الأساسية وهي الخلود في مقابل فناء البشري. ولئن كان الصدوق الرياضي "مستقل عن معرفة البشر له أو عدم معرفتهم"،<sup>2</sup> فإن ذلك يشابه استقلال الإلهي الخالد عن كينونة الإنسان أو عدم كينونته. لذا فلا يمكن الفصل التام بين المفهوم الرياضي الثابت والاعتقاد بثبات القول الإلهي وكليته.

حقيقة أنه كانت هناك رياضيات سابقة على الإغريق، لكنها رياضيات عملية، السؤال ماذا نقصد بالرياضيات العملية؟ إنها موجهة للمنفعة والإنجاز العملي اليومي مثل تقسيم الأراضي أو بناء المنازل أو قياس المسافات والمساحات. لكن الفصل الإستمولوجي حدث مع الإغريق، عند الفيثاغوريين وأفلاطون وبالتحديد عند أوقليدس حوالي 250 ق م الميلاد ويوفانتيس حوالي 350 م في الإسكندرية.<sup>3</sup> لم تعد الرياضيات عند الإغريق وسيلة عملية بقدر ما أصبحت علما نظريا منفصلا قدر الإمكان عن المادة الكثيفة وغير المتجانسة والمتحولة دوما. أصبح العقل الرياضي غير مقيد بالمنافع المطلوبة منه واقعيا، وتحرر ليشتغل وفق أدواته الخاصة بلا قيد غير قيد المنطق والترابط النظري والتسلسل البرهاني. ومع الاستقلال الرياضي عن الواقع التجريبي، تم إنشاء

<sup>1</sup> فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 174.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein: Recherches philosophiques, traduit de l'allemande par Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean- Luc Gautero, Dominique Janicaud, Elisabeth Rigal, édition Gallimard, Paris, 2014, § 11, p 291.

<sup>3</sup> جاكلين ستيدال: تاريخ الرياضيات - مقدمة قصيرة جدا، ترجمة محمد عبد العظيم سعود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016، ص 20-22. "كتاب ديوفانتيس (عاش في الإسكندرية حوالي 350م) تحت عنوان "الحساب" (غير تقليدي بالمره، فهو لا يدرس الهندسة ولا الحساب اليومي، بل هو فئة من المسائل المعقدة تتساءل عن أعداد صحيحة أو كسرية تحقق شروطا معينة). يضم الكتاب 13 مجلدا، لكن الـ 6 الأولى فقط هي التي ظلت باقية بالإغريقية، ونحن لا نعلم كيف حدث هذا ولماذا (اكتشف في إيران عام 1968 مخطوطة باللغة العربية يقال إنها ترجمة للمجلدات من 4 إلى 6، لكن لم يتفق العلماء حول أي درجة من الدقة تمثل الترجمة النص الأصلي). لحسن الحظ، هذه المجلدات الستة قد حفظت للمتكلمين بالإغريقية في بيزنطة. (القسطنطينية/ استانبول) (... اقليدس 250 ق م، الإسكندرية: الرياضيات التي كتبها لم تكن لها قيمة عملية (رياضيات العامة والحدائق)، ولكنها كانت محاولات عقلانية فكرية مجردة. (مثل مثل ديوفانتيس)".

واقع رياضي مواز لما يمكن اعتباره واقعا تجريبيا وواقعا ميتافيزيقيا.<sup>1</sup> أصبح للرياضي واقعه الخاص المنفصل كلية عن متطلبات الحياة العملية، لكن المسألة التي تثيرنا في مسار هذا التحليل هو مدى ارتباط الواقع الرياضي بالواقع الميتافيزيقي؟ إذا افترضنا أن الواقع الرياضي قد انفصل عن الواقع التجريبي بعد الارتباط الذي وجدناه في الحضارات الشرقية عامة؛ هل يمكن التأكيد على انفصاله عن الواقع الميتافيزيقي الذي يشكل المنظور الإغريقي إلى العالم؟ إن الفرضية التي نميل إلى اثباتها هي أن العقل الرياضي الإغريقي قد تفرخ في أحضان العقل الميتافيزيقي وقد تأسس على مقولاته الكبرى متمثلة في العاقلية والبنائية والمنطقية والثباتية والديمومة واليقين. وهذا ما سنحاول اثباته بعد استعراض مفهوم "الرياضي" عند كبرى المدارس الفلسفية الإغريقية. ويمكن أن نلاحظ بدء بأن "البرهنة" هي القائم المشترك بين الميتافيزيقا والرياضيات، وليست الرياضيات الإغريقية إلا هذه المقدره العالية على برهنة تجريدية وتجريد برهاني. لذا فقد اعترف الفيلسوف الرياضي المشهور "ليننتر" (1716/1646) بأن ما خلفه الإغريق للعالم اللاحق في ميدان الرياضيات هو "الإرث البرهاني" بالذات وليس النتائج أو النظريات المعروفة عنهم.<sup>2</sup> أي أن التركة الرياضية برهانية في الجوهر. وما عددها أعلاه من خصائص للميتافيزيقا (أي العاقلية والبنائية والمنطقية والثباتية والديمومة واليقين... الخ) ليس إلا تسميات مجاورة لما نعتبره برهانا. لأن البرهان إنشاء عقلي غير مباشر وبنائي على أسس منطقية يستهدف الثبات والصدق التام. وبهذه التركة مايز "ليننتر" بين الرياضيات المصرية والبابلية من جهة باعتبارها تجريبية وبين الرياضيات الإغريقية باعتبارها نظرية وبرهانية من الجهة الثانية. ولم يطرح الإغريق البرهنة فحسب، بل قدموا نماذج مختلفة منها، وهذا ما يدل على النمو النظري الملحوظ مقارنة بالتقيد التجريبي الذي لا يسمح بالانفصال عنه. إن البرهانية بوصفها ملكة عاقلية هي ما يتيح الحرية النظرية التي لا تعرف حدودا ولا تنقيد بوقائع حتمية.

إن ما يمكن أن تعنيه الدراسات النظرية هو الانفصال عن الواقع التجريبي المقيد، مما يتيح لنا حرية الإنشاء والبرهنة. والمسألة التي تجعلنا نقارب بين الميتافيزيقا والرياضيات هو هذا الانفصال عن الواقع التجريبي، ما الميتافيزيقا إلا بحث عما وراء الواقع المقيد، وفي الميتافيزيقا يمكن لنا أن نفترض بكل حرية ما ينسجم مع مسلماتنا العقلية. وقد كان كانط يعرف الميتافيزيقا، في القسم المعنون بـ *architecture de la raison pure* بقوله أنها الفلسفة التي تعرض المعرفة السابقة عن التجربة عرضا موحدا ونسقيا.<sup>3</sup> ويمكن لنا أن نلاحظ مدى التقارب بين هذا التعريف وماهية العلم الرياضي الذي يدرس المفاهيم المجردة، وهي ما يقابل القبلي، بطريقة برهانية، وهذا ما يقابل السيستامي أو النسقي. ولئن كان سؤال كانط المشهور هو هل يمكن للميتافيزيقا أن تصبح علما مثل الهندسة والفيزياء؟ أو كيف يمكن أن تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم *comment la métaphysique est- elle*

<sup>1</sup> رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، 507.

<sup>2</sup> Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement Humain, édition Garnier Flammarion, Paris, 1966, p 326.

وقد أشار الإبستمولوجي والمنطقي الفرنسي المعروف Robert Blanché (1975/1898) إلى هذا النص. يمكن العودة للكتاب: روبر بلانشي: المصادريات، ترجمة محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص 7.

<sup>3</sup> Kant: critique de la raison Pure, traduit A. Tremesaygues et B. Pacaud, Félix Alcan, Paris, 1905, p 650. "La métaphysique est la philosophie qui doit exposer la connaissance a priori dans une unité systématique".

possible comme science ؟<sup>1</sup> فإن سؤالنا الذي نقارب به هذا الموضوع سيكون: كيف يمكن أن تستمد العلوم، وخاصة العلوم الرياضيات، لأنها متعددة في الأصل، أصولها من الميتافيزيقا ؟ هل يمكن رد العلم الرياضي إلى أصول ميتافيزيقية وفلسفية ؟ لذا فمقارنتنا معاكسة لمقاربة كانط في الأساس، من أجل البحث عن حدود العلم الرياضي ذاته، ومن المعلوم بأن الفلسفة هي علم البحث في حدود العقل الإنساني. كما أنه لا يجب دوماً أن نسير مع هوسرل في مقالة اللوغوس عند سؤاله كيف تصبح الفلسفة علماً دقيقاً ؟<sup>2</sup> بقدر ما يجب أن نبحت عن الأصول غير الدقيقة للعلوم بعامة والعلم الرياضي بصورة خاصة ؟ وعدم الدقة هنا لا يدل على الإهمال والتسيب، بقدر ما يدل على المجال الرحب للفكر الإنساني، يدل على التلاطم المفهومي بين المجالات التي ابتداعها الإنسان، ومما يعني تعذر الفصل بين العلم والدين أو بين الإدارة والعقل أو بين العمل والنظر... الخ. إن السؤال عن الأصول غير العلمية للعلم الرياضي هو ما تبتغيه هذه الدراسة.

وقد لاحظ "بلانشي"، السابق ذكره، بأن الإغريق قد كانوا على وعي حاد بالمستوى الحقيقي للعلم الرياضي، إذ قال: "تمخض عن تأسيس اليونان القدماء للرياضة كعلم نظري عقلائي منفصل تماماً عن الواقع التجريبي للحساب وللمساحة أن ميزوا بين مستويين من المعرفة:

• المعرفة الحسية الضنية... [والتي] تتعامل مع واقع متغير.

• المعرفة العقلية الخالصة... التي تُطل بنا على عالم الماهيات الخالدة. (العلم الحقيقي).<sup>3</sup>

هذا التصنيف يحيل بنا إلى السؤال التالي: هل كانت الرياضيات سبب لذا التقسيم، بين المتغير والثبات، أم نتيجة له ؟ من المنظور المنطقي، فإن العلم الرياضي جزء من المعرفة ككل، إذ يمكن أن نجد معرفة غير رياضية، وحتى العلوم الفيزيائية أصبحت نظرية خالصة بمعزل عن التجربة والمادة كلية. وتطور العلوم الفيزيائية جعلها تبلغ مرتبة لم يكن أرسطو يتصورها عندما اعتبر العلوم الطبيعية أدنى مراتب العلوم النظرية بسبب دراستها المادة والتغير. إلى جانب العلوم الميتافيزيقية التي تقلع بنا من المحسوس إلى المعقول ومن المتغير إلى الثابت ومن المؤقت إلى الدائم ومن الفان إلى الخالد. لكن يجب التنبيه إلى أن العلم الرياضي قد أصبح هو العلم الدال على النظرية الخالصة، بل أصبح نموذجاً للمعرفة اليقينية التي لا يشغها أي احتمال أو ظنون. بل هي أعلى درجات اليقين بالنظر إلى العلوم النظرية الأخرى.<sup>4</sup> مما يجعلها أبعد من أن تكون جزء من المعرفة النظرية بقدر ما هي نموذج المعرفة النظرية. لذا فقد كان هناك من طابق بين النظر والرياضيات على أساس نموذجية هذه الأخيرة في مجال التنظير والتنسيق الخالصين.

<sup>1</sup> Kant: Prolégomènes a toute métaphysique future qui pourra se présentée comme science, traduit par M. Brunschvieg et chambert et autres, Librairie Hachette, Paris, 1891, p 227.

<sup>2</sup> إدموند هوسرل: الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، فقرة 289، ص 23.

<sup>3</sup> روبير بلانشي: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، مطبعة دار المعرفة، الكويت، 1986، ص

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein: Recherches philosophiques, Op.cit, § 11, p 290-291.

هذا ما يجعل العلم الرياضي والعلم المنطقي، في المنظور الذي تبناه المناطقة الرياضيون لاحقاً، هما العلمان اللذان يستطيعان تقديم الصلاحية المفهومية لكل العوالم الممكنة بمعزل عن أي تجسيد ما.<sup>1</sup> وهذا عبر مجموعة من القوانين الصورية التي يمكن لها أن تضمن أكبر عدد من الوقائع عبر تحويلها من الكيف إلى الكم وتحقيق تجانس نظري بين اللامتجانس الواقعي. واهمال الواقع الجزئي الذي لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم النظري الحقيقي، هو ما يشكل ماهية العلم الرياضي في الأساس. ولعل عبارة أرسطو هي الأكثر دلالة في هذا السياق عندما أكد "أنه لا علم إلا بالكليات".<sup>2</sup> والعلم الرياضي يعتبر الجزئي كلي عبر التجريد والتعميم. فالكلي l'universel لا يشير إلى الوجود المتعين بخصوصياته بقدر ما يشير إلى التصور الذي تشكل مفهوماً عبر التجريد والتعميم والتنزيه. وعندما نقول بأن الرياضيات علم مجرد فإننا نقصد هذا التسامي المقصود والضروري عن كل ما هو محسوس.

ربما يمكن لنا أن نفهم نظرة الإغريق للرياضيات وعلاقتها بالميتافيزيقا، أو ما يمكن أن نصلح عليه بالنزعة الميتافيزيقية في الرياضيات أو في الفلسفة الرياضية،<sup>3</sup> عن طريق الكشف عن مبادئ علم النفس المعرفي. وفي هذا السياق يقول المفكر السياسي الأمريكي المعاصر "جون راولز" Rawls ما يلي: "أفترض أن الكائنات البشرية لديها رغبة ذات مرتبة أعلى لإتباع مبدأ الشمول".<sup>4</sup> ولئن افترضنا أن هذا المبدأ أنثروبولوجي بعامته، فمن الممكن أن نفهم السياق العام الذي تطور فيه العلم الرياضي مثله مثل الميتافيزيقا والدين أيضاً. فقد كان التفكير في الجزئي والخاص والمتحرك أمراً يثير الكثير من المتاعب كمن يريد السيطرة على رضيع مشاغب. لذا فإن التحكم في هذه الجزئيات المنفصلة لا يكون إلا بتصنيفها في مقولات ذهنية أكثر استقراراً وجموداً ووحدة. وبهذا ينشأ العلم الرياضي الذي ينفصل بصورة أساسية عن الجزئي المحسوس. لذا حق التأكيد على أن الفصل بين عالم الصيرورة وعالم الكينونة قد مهد بشكل حاسم لتطور الرياضيات النظرية، وهذا ما سيتضح لنا عندما يتغير نمط التفكير مع الحدثة في القرن السابع عشر.<sup>5</sup> أين تم الكشف عن مدى محدودية وسذاجة المنظور الإغريقي بسبب ارتباطه بنوع محدد من الفلسفة التي لا يمكن أن تدوم دون مراجعة وتوسيع ونقد. وهي الفلسفة التأملية الصورية التي طورت نسفاً فكرياً لولبيا لصالح الفكرة وضد الشيء.

يمكن التأكيد على أن الانتقال من العلم العملي إلى العلم النظري، ارتبط بنشأة نمط من التفكير يبتغي الحقيقة لا المنفعة ويطور النسق بدل الإنجاز. وهو ما تم عند الإغريق، بخاصة بعد وضع نظرية المعرفة الوضع الفلسفي الصحيح مع المدرسة الإيلية ممثلة

<sup>1</sup> روبر بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، مرجع سابق، ص 118.

<sup>2</sup> ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو - أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، دراسة وتحقيق جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، المقالة الأولى، رقم 31، ص 445-446. أيضاً:

Aristote : la métaphysique, Op.cit, livre Z, 1038 b, p 269.

<sup>3</sup> روبر بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، مرجع سابق، ص 125.

<sup>4</sup> جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، الطبعة الأولى، 2011، ص 500.

<sup>5</sup> ألكسندر كويريه: دراسات نيوتنية، ترجمة يوسف بن عثمان، المركز القومي للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2015، ص 61.

في الفيلسوف الكبير بارمنيدس الذي عنون أفلاطون أحد محاوراته المهمة باسمه، وفيلسوف أفسوس هيراقليطس الذي تحدث عن التناغم الكوسموسي بما هو صراع وتناقض.

## ثانيا- مفهوم الرياضيات في المدارس الإغريقية: المدارس الفلسفية والمدارس العلمية.

لم يكن الفكر اليوناني متجانسا من حيث المذاهب والتوجهات والطرائق، بقدر ما كان ساحة لمنظورات مختلفة ومتضاربة حد التناقض. وعلى الرغم من وجود خيوط فكرية تمتد من المرحلة السابقة على سقراط إلى نهاية الفلسفة المتأخرقة في الإسكندرية، إلا أن تصورهم للوجود مختلف بصورة واضحة، مما يجعل مفهوم الرياضيات ومفهوم الرياضي مختلف أيضا. فبين المدارس الفلسفية الخالصة والمدارس الدينية- الفلسفية والمدارس العلمية- الطبيعية يمكن ملاحظة الفرق في مفهوم وقيمة الرياضيات. لذا سنأخذ النماذج الكبرى من أجل الكشف عن مختلف المفاهيم التي ارتبطت بالرياضيات، وسوف نأخذ في الحساب تحليل هيدجر، الفيلسوف الذي اهتم كثيرا بالإغريق، لمفهوم الرياضي عندهم من أجل الكشف عن الإمكانيات المختلفة لهذا اللفظ.

### 1- مفهوم الرياضيات في المدرسة الفيثاغورية:

تنتمي الفلسفة الفيثاغورية (من ق 6 إلى ق 4)، مثلها مثل الفلسفة الإبلية إلى غرب اليونان التي أنتجت الفلسفات المثالية، في مقابل المدن الشرقية التي أنتجت الفلسفات الطبيعية أو التجريبية مثل المدارس المالطية والأيونية. واعتبار المدارس الواقعة غرب اليونان المجاورة لإيطالية مدارس مثالية مصبوغة بالصبغة الدينية أمر مدهش، على اعتبار أن المدن الشرقية هي الأكثر قربا إلى الروح الشرقي المتميز بالطابع الديني على العموم. ولربما أن أصحاب المركزية الشرقية يفسرون اصطباغ الفيثاغورية بالروح المثالية والدينية والإسراية وحتى السحرية بزيارته للعديد من المناطق الشرقية مثل المدن المصرية والكلدانية والمجوسية... الخ.<sup>1</sup> لكن هذه الحجة، في تقديرنا، تسيء إلى قيمة الشرق أكثر مما تحسن إليه، على أساس أنها تكشف أن الروح الديني هو الغالب على الشرق، في اللحظة التي يريدون اثبات التفوق العلمي لهم مقارنة بالإغريق. أما التفسير المعقول للتوجه الديني للمدارس الواقعة غرب اليونان فهو النهضة الدينية بسبب الهجومات الفارسية على اليونان الشرقية بخاصة الجزر المتاخمة لها.

لم تكن الرياضيات في القرن السادس قبل الميلاد، مع فيثاغورس، علما نظريا متطورا مثلما سنجد لاحقا مع العلماء الرياضيين في الإسكندرية خاصة. لذا فإن السؤال عن "ماهية الرياضيات الفيثاغورية" مشروع كل المشروعية. حيث أن الفصل بين العدد والهندسة لم يكن واقعا بعد، إذ نجد فيثاغورس يستعمل الهندسة في الحساب والحساب في الهندسة مثل قوله "مربع عدد" و"مكعب عدد"... الخ. وعندما نتساءل عن سبب تفكير الأعداد هندسيا، يجب المؤرخ المختص في الفيثاغورية "جومبرز" بأنه دالة على عدم تشكل الرياضيات تشكلا مجردا بعد، أي أن ربط العدد بالشكل هو ضرب من المستوى المبدئي، إن لم نقل البدائي، لنشأة الرياضيات

<sup>1</sup> ديوجين اللايرسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، الكتاب 8، فقرة 2، ص 11.

من خلال ربطها بالمحسوس.<sup>1</sup> أما الإبيستيمولوجي ومؤرخ العلم "فاير آبند" فقد قدم رأياً مخالفاً في شأن تصور الفيثاغورية للعلاقة بين العدد والهندسة، حيث يقول و"لأن الرياضيات بالنسبة للفيثاغوريين كانت الحساب، خمنوا أن الهندسة خاضعة لقوانين الحساب".<sup>2</sup> لكننا نعتقد بأن هذا الفيلسوف الفوضوي قد أساء الفهم، لأنه لم يتقطن إلى الأسبقية المنطقية للعدد على الشكل، فلا يمكن أن نرسم أشكال هندسية دون معرفة مسبقة بالأرقام، فالمثلث يشترط معرفة العدد ثلاثة، والمربع العدد أربعة... الخ. وعندما نقول بأن الحساب أسبق من الهندسة فكذلك نقول بأن المنطق أسبق من الحساب. وهذا هو تفسير المدرسة الوضعية للتراتب المنطقي للعلوم. أي من المنطق إلى الحساب إلى الهندسة إلى علوم المادة الجامدة إلى علوم الحياة وأخيراً علوم الإنسان التي تشترط معرفة مسبقة بكل العلوم السابقة الذكر.

لكن هذا لا يعني أن فيثاغورس بقي في المستوى المحسوس والتجريبي للرياضيات، بل أنه حقق ارتقاء ملموس من خلال ربط الشكل المجرد بالعدد المجرد. لذا يقول "روبير بلانشي" أن فيثاغورس "استبدل الرياضة التجريبية التي طورها المصريون القدماء بالرياضة العقلية. يقول أوديموس أن فيثاغورس (وال ديورانث، قصة الحضارة، مج 6)، قد غير من دراسة الهندسة، وجعل منها تعليماً حراً، وذلك من خلال صعوده إلى المبادئ العليا وحله للمشكلات الرياضية عن طريق العقل الخالص وبطريقة مجردة (...). فيثاغورس فصل بين مستويين: الحساب والهندسة من جانب والعد وقياس الأراضي من جانب آخر. إن عبرنا من قياس الأراضي إلى الهندسة نكون قد عبرنا من المحسوسات إلى ميدان العقل. العبور الذي خلده أفلاطون في الكهف للكشف عن عالم آخر بحوار العالم المادي (...). عالم لا متناه (...). هذا العالم حدثنا الدين عنه (...). هكذا تكتسب الرياضيات قيمة ميتافيزيقية وشبه دينية. هذا ما جعل أفلاطون بمثابة المدخل الضروري لدراسة الفلسفة".<sup>3</sup> ما ينطق به هذا النص مهم جداً، لأنه يربط بين العلم الرياضي والتصور الفلسفي للكمال والتمام الأنطولوجي الذي يستمد أصوله من الدين أو أنه ينتهي إلى الدين. وهذه المسألة هي التي تهمننا، لأننا عندما نبحث عن جينولوجيا المفهوم أو معرفة ما تحته وما فوقه على حد تعبير كارناب،<sup>4</sup> فإننا نعمل على الكشف عن أصوله وقيمه معاً. وقد كان هيدجر، الذي سنستأنس بتحليلاته المعقدة، يتحدث عن ما أسماه بـ "المعنى الميتافيزيقي للرياضي".<sup>5</sup> قاصداً به التحديد العام للكينونة بمعزل عن المتغيرات المتجددة باستمرار من جهة وبالاستناد إلى العقل لوحده من الجهة الإيجابية. وهذا ما سنحلله بتفصيل أكثر في نهاية هذا العمل. ويمكن أن نلاحظ باختصار، بأن الفيثاغورية قد عملت، على حد تعبير "دومينيك

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 282-231. وفي شأن الترابط بين العدد والشكل عند الفيثاغورية يمكن التوسع من خلال كتاب الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1989، ص 213.

<sup>2</sup> بول فييرابند: طغيان العلم - ما العلم؟ وما حدوده وأدواته؟ ترجمة مركز دلائل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري، نشر مركز دلائل، الرياض، الطبعة الأولى، 2017، ص 140.

<sup>3</sup> روبر بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبيستيمولوجيا)، مرجع سابق، ص 123-124.

<sup>4</sup> رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، مرجع سابق، ص 563-589.

<sup>5</sup> مارتين هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنطالية عند كنت، ترجمة اسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 137.



لوكور"، على تشكيل "رياضيات مُلهوثة ولاهوت مُريّض"،<sup>1</sup> عندما ربطت العدد بالمنظورات الدينية والأسطورية والخلودية. وعلى اعتبار أن العقل النظري المجرد يمثل قبسة من الروح الإلهي. وهذا ما سنجدّه عند أفلاطون عندما أله العقل الإنساني النظري لمشاركته في الألوهية المثالية. وربط الرياضيات بالنظام الكوني والميتافيزيقي هو ما سنجدّه لاحقاً في الفلسفات الدينية المسيحية والإسلامية.

لكن لا يجب الاعتقاد بأن فيثاغورس كان رياضياً وكفى، بل أن نظريته العلمية لم تتفصل عن نظريته الكونية والدينية أيضاً. فالعدد في نظر الإغريقي مشحون بتصورات لاهوتية لا يمكن انكارها. على الأقل هذا ما نجده في الأدب الهومييري حيث الثلاثة توحى بالآلهة الكبرى زيوس وأثينا وأبولون.<sup>2</sup> وقس على ذلك بقية الأعداد التي توحى إلى بنية الوجود كما تم تصورهما آنذاك، وحتى الشكل الدائري كان يرمز للكمال الشامل. لذا نجد راسل يقول: "مذاهب فيثاغورس التي بدأت بصوفية رياضية أثرت في كل فلسفة ورياضة جاءت فيما بعد تأثيراً أعمق مما يظن عادة. فالأعداد كانت أزلية ولا تتبدل كالأجرام السماوية؛ وكانت الأعداد معقولة؛ وكان علم العدد مفتاح الكون".<sup>3</sup> وهذا يدل على أن المستوى الذي أوصلته الفيثاغورية لم يكن معرفي خالص، ويظهر ذلك في مسألتين مهمتين:

- أنه لم ينفصل عن المحسوس نظراً لنبوغ فيثاغورس في الهندسة، حيث أن شهادة الأقدمين تقول بأنه "وصل بالهندسة إلى الكمال".<sup>4</sup> وهذا القول يجعلنا نعتقد بأنه لم يطور الحساب بنفس الدرجة، لأن التجريد الحسابي أكثر ظهوراً من التجريد الهندسي الذي يبقى مرتبطاً بالرسومات والأشكال المحسوسة. في حين أن الأعداد قد تكون مجردة لدرجة أنها لا تعكس أي محسوس مثل الأعداد غير الصحيحة أو ما كان يسميه الفارابي بعلم العدد النظري.<sup>5</sup>
- أن المناخ العام الذي كان ينظر فيه فيثاغورس للوجود لم يخرج عن المجال الديني، ولا يمكن أن نفسره بما بعده بل بما قبله. وهنا نسجل موافقتنا للمنهج الذي اعتمده المؤرخ المغربي "الطيب بوعزة" في اقراره بأن فهم الفكرة يقتضي النظر إلى ما قبلها وليس إلى ما بعدها. لأن المفكر لا يمكن أن يتنبأ بالمستقبل البعيد في حين أنه ابن

<sup>1</sup> دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 54.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مرجع سابق، ص 251.

<sup>3</sup> برتراند رسل: أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1985، ص 12.

<sup>4</sup> ديوجين اللائسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، كتاب 8، فقرة 11، ص 18.

<sup>5</sup> أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، الأولى، 1996، ص 50.

ماضيه القريب. وعندما يقول فيثاغورس بأن "العدد لهو أصل جميع الأشياء"<sup>1</sup> فإنه لا يقصد التفسير الرياضي للوجود كما سيظهر في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، بل أن التفسير الأكثر معقولة لهذه العبارة المشهورة هو القائل بأن العدد هو القانون الناظم للوجود.<sup>2</sup> كما أن فكرة الأصل دينية في النهاية. وهذا ما يجعل للفياغورية ملحين أساسيين: النزعة الدينية الصوفية، والنزعة الرياضية الفلسفية.<sup>3</sup> وفهم الرياضيات من زاوية فلسفية هو ما يجعلها مرتبطة بالمنظور الديني للوجود. لذا فلا يمكن التأكيد على علمية الرياضيات الفياغورية بالصورة التي تُفهم منها العلمية اليوم، أي باعتبارها أداة منهجية صارمة لفهم الطبيعة أو حتى الوجود. بل هي ضرب من لاهوت الرياضيات سواء في الشكل أو العدد.

بالإجمال، يمكن أن نلاحظ الخطوة المهمة التي خطتها المدرسة الفياغورية بكل أجيالها، متمثلة في الانتقال بالرياضيات (الهندسة الحسابية أو الحساب الهندسي) من الطور العملي إلى الطور الفلسفي. نقول الطور الفلسفي على اعتبار أنها لم تنظر نظرة علمية مستقلة عن المناخ الديني السائد. ولا تكمن الهندسة، في منظورهم، إلا في نقلنا عن المحسوسات الفانية إلى المعقولات الخالدة.<sup>4</sup> وهذا كاف بتصنيف الرياضيات الفياغورية، مثلما أعلننا سابقاً، إلى المنظور الفلسفي والديني والصوفي للوجود، وبذلك فهي بعيدة عن كونها علماً ميتولوجياً لتكميم الموجودات قصد التحكم في الطبيعة. هذا المفهوم الذي لن يظهر إلا بعدهم بقرون طويلة.

## 2- مفهوم الرياضيات عند أفلاطون.

الكل قرأ العبارة المنسوبة إلى أفلاطون المدونة على مدخل كليته القائلة: لن يدخل المدرسة إلا من كان رياضياً. ولئن كان الكل يستحضرها في سيرة أفلاطون، فإننا في هذا السياق نستشكل العبارة كما يلي: على فرض أنه فعلاً كتبت هذه العبارة في مدخل المدرسة، فما مدلولها الحقيقي؟ هل كتب الرياضيات أم الهندسة؟ هل فعلاً أن أفلاطون يشترط المعرفة الرياضية من أجل المعرفة الفلسفية؟ هل هي عبارة تدل على تكريم العلم الرياضي وإظهار أهميته؟ أم أنه اعتبره علماً من علوم الوسائل كما نجده في العصور الوسطى حيث كانت الرياضيات وسيلة لمعرفة الله. وهو ما يعرف بالعلوم التمهيدية.

ثم أنه يجب لنا أن نميز بين المكانة الفلسفية والمكانة العلمية لأفلاطون. فلئن كنا نعتبر اللحظة الأفلاطونية من الزاوية الفلسفية بمثابة لحظة الاكتمال والنضج والعاقلية العميقة، فإنه من الناحية العلمية مثلت نوعاً من الانحطاط والتراجع مقارنة مع الموروث العلمي لمختلف المدارس الأيونية والمطية والذرية. بل أنه لم يقتنع بأن الطبيعة يمكن لها أن تعلمنا شيئاً مثلما ورد على لسان سقراط.<sup>5</sup> لذا فقد أقر بعض مؤرخي العلم بأن أفلاطون لم يقدم أي إضافة حقيقية للعلم بما هو عنوان للملاحظة والتجريب. ونفس

<sup>1</sup> وايت هيد: مقدمة للرياضيات، ترجمة محي الدين يوسف، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1952، ص 17.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: فيثاغور والفياغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مرجع سابق، ص 251.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 348.

<sup>4</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 53.

<sup>5</sup> أفلاطون: فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 39.

الحكم بالنسبة للعلم الرياضي، إذا لم يتقدم به أحسن مقارنة بما أنجزه الفيثاغوريين مثلا.<sup>1</sup> بل أنه أثر سلبا في الحركة العلمية التي انطلقت قبله بنحو قرنين من الزمن. وقد قيل أن أفلاطون لم يكن رياضيا رغم أنه ساعم في ظهور الرياضيين.

هنا بالضبط يمكن أن نلاحظ المفارقة الظاهرة: كيف أن أفلاطون قد أساء إلى نمو العلم الإغريقي من جهة، وكيف أنه كان يشترط العلم الرياضي أو الهندسي للدخول إلى المدرسة الفلسفية؟ في الحقيقة أن تثنمين أفلاطون للعلم الرياضي جاء من حيث هو علم عقلي خالص، إذ أنه مجد العقل في مقابل تدنيس المعرفة الحسية.<sup>2</sup> لذا فإن البحث عن الأصول الأفلاطونية للعلم الرياضي يكمن أول ما يكمن في التأكيد على استقلاله عن المعرفة التجريبية.<sup>3</sup> هذه هي المقابلة الصارمة التي أسس عليها أفلاطون كل عمرانه الفلسفي سواء الأنطولوجي أو الإبيستمولوجي أو حتى البوليبيقي. لكن سؤال هاما يفرض نفسه هنا: ما موقع العلم الرياضي في فكر أفلاطون؟ أي أيهما وسيلة للأخرى الرياضيات أم الفلسفة؟

مبدئيا يبدو أن اشتراط الرياضيات لدخول المدرسة يدل على أن الفلسفة هي الغاية والرياضيات هي الوسيلة. وكأن الفلسفة أكثر تجريدا وحقيقة من العلم الرياضي. لكن لا يجب التسرع في تأكيد هذه التراتبية، على أساس أن هناك من يؤكد على وجود أصول رياضية لنظرية المثل،<sup>4</sup> التي هي عماد كل فلسفة أفلاطون. مما يعني أن علاقة الفلسفة بالرياضيات في النسق الأفلاطوني أعمق بكثير مما نعتقد. لكن المسألة التي تبدو أنها واضحة جدا، هي اعتبار العلم الرياضي الذي هو نموذج كل علم عقلي، بمثابة أداة من أجل الانتقال من الزماني إلى السرمدي. أي أن الخروج من الأعراض الحسية التاريخية المتغيرة إلى الجواهر العقلية الثابتة، يكون من خلال الأداة الرياضية.<sup>5</sup> وهذا ما يجعل العلم الرياضي أكثر بكثير من كونه علم خاص، إنه يعكس فلسفة بأكملها، بل أن الرياضياتي فلسفة في حد ذاته.

يشير البرغماتي الأمريكي المجدد "رينتشارد رورتي"، في كتابه الأساسي *philosophy and the Mirror of Nature*, 1979، بأن "الرياضيات هي التي أوحى لأفلاطون بأن يبتدع التفكير الفلسفي".<sup>6</sup> وهذا القول من شأنه أن يظهر لنا مدى الترابط

<sup>1</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 124.

<sup>2</sup> أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 55. أيضا: بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 128.

<sup>3</sup> ويلارد فان أورمان كواين: من وجهة نظر منطقية - تسع مقالات منطقية فلسفية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 77.

<sup>4</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - القرن الرابع، ترجمة لفييف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970، ص 84.

<sup>5</sup> جيل جاستون جارجنجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2004، ص 101.

<sup>6</sup> رينتشارد رورتي: الفلسفة و امرأة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 242.

بين الرياضي والفلسفي على أساس أن التجريد الرياضي مقدمة أساسية للتجريد الفلسفي. وكأن أفلاطون قد اعتبر الرياضيات المثال النموذجي، أو إن شئت القول بلغته هو بمثابة البراديجم الذي يجب أن يحتديه الفيلسوف. إذ أن الحقيقة المطلوبة لا يمكن القبض عليها في المحسوسات، لا يمكن التفكير في المحسوسات تفكيراً مؤهلاً للحقيقة. لذا فإن أي خطوة فلسفية تتطلب التعميم والتجريد والكلية التي هي خاصة العلم الرياضي. ولئن كان أفلاطون هو أول فيلسوف يقول أن معرفة الشيء الواقعي تقوم على الكشف عن "مثاله" أي على إدخاله في إطار سابق حاضر لدينا من قبل، كأن لنا احاطة ضمنية بالعلم الكلي. وإذا هذا الاعتقاد طبيعي في العقل البشري، لأن همه أن يبحث دائماً عن عنوان قديم يضع تحته الشيء الجديد. *cataloguera n'importe quel objet nouveau*<sup>1</sup>، فإن أثر الرياضيات في هذا النمط من التفكير واضح كل الوضوح، على أساس أن الرياضي حصراً هو الذي يعطينا هذه الأدوات التي توظف بصورة مسبقة أو قبلية تمثلاً للوجود. وقد كان كانط، الذي لم يتخلص من المثالية رغم تمرده على أسسها التقليدية، يعتقد بأن العلم الرياضي هو الذي يتميز باليقين التام بمعزل عن أي خبرة تجريبية، وفوق هذا فإنه يتيح لنا المعرفة التركيبية والقبلية في آن.<sup>2</sup> ولو استذكرنا محاوره مينون، والتي وإن كانت محاوراً أخلاقية في الأساس تبحث ماهية الفضيلة، فإنها كقبيلة بأن تقدم لنا صورة واضحة لمدى تطابق المعرفة الرياضية بالمعرفة الفلسفية، إذ أن المعرفة تذكر بما في ذلك المعرفة الرياضية التي لا تكتسب أو قل لا تُستدخل بالتعلم من الخارج بقدر ما تستخرج من مكامن النفس التي نسيت وبهتت بسبب التلاقي بالمحسوس،<sup>3</sup> والعلم الرياضي لا يمكن أن يكون دقيقاً متناهياً مطلقاً إلا في المعقولات. وإنزاله للواقع يجعله في عداد النسبيات ويفقد كل دقة وكلية ويقين. بل أن المنهج الذي اقترحه سقراط لدراسة الفضيلة لم يكن إلا المنهج الفرضي الاستنباطي، الذي هو منهج الرياضيات الخالص. أو كما يقول هو طريقة أصحاب الهندسة في فحص المسائل، حيث لا واقع صحيح إلا فرضيات العقل الخالص، وليس الصدق مطابقة للواقع بقدر ما هو مطابقة للمواضع.<sup>4</sup> وقد تقوى هذا المنهج بعد أزمة الهندسة في القرن العشرين.

يتلاقى العقل الرياضي بالعقل الفلسفي، كما يتبدى في فلسفة أفلاطون وكل الفلسفة الإغريقية التي لم تكن إلا فلسفة مثالية وعقلية في معظمها، وكما حدسها برجسون بعمق حقيقي وجمال منقطع النظير في أن العقل الإنساني يشعر بأنه في وطنه ما دام مقيماً بين الأشياء الجامدة *inertes*، ولا سيما بين الأشياء الصلبة *les solides* التي نجد فيها نقطة استناد لأفعالنا، وأدوات عمل لصناعتنا. ومفاهيمنا تكونت على غرار الأشياء الصلبة *à l'images des solides*، وأن منطقنا منطق الأشياء الصلبة على الأكثر، وأن منطقنا هو منطق الأشياء الصلبة *logique des solides* على الأكثر، وأن عقلنا لا ينتصر إلا في ميدان الهندسة *triomphe dans la géométrie*، حيث تتجلى القرابة بين التفكير المنطقي والمادة الجامدة.<sup>5</sup> لا يفكر العقل تفكيراً فعالاً إلا إذا

<sup>1</sup> Henri Bergson: *l'évolution créatrice*, PUF, 102<sup>e</sup> édition, Paris, 1962, p 49.

<sup>2</sup> Kant: *Prolégomènes a toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Op.cit, p 53.

<sup>3</sup> Platon: *Ménon*, traduit Monique Canto-Sperber, édition Flammarion, Paris, 1993, 81 a -82 a, p 153-154.

<sup>4</sup> *Ibid*, 86 c-87 a, p 172.

<sup>5</sup> Henri Bergson: *l'évolution créatrice*, Op.cit, p V.

كانت له أرضية صلبة يبني عليها بلا خوف من الهزات المقلقة. إن الضمان العقلي نتيجة للاستقرار الشكلي المتجسد في الهندسة الواضحة.

لكن هناك من يرى، ووفق ملاحظات برجسون أعلاه والتي تجعل المقاربة الهندسية شرط لإمكان المقاربة الذهنية، أن الرياضيات في تقدير أفلاطون أدنى مرتبطة من الفلسفة الحقيقية. لأن اشتراط الرياضيات لفهم الفلسفة دالة على أنها مجرد وسيلة. لذا يقول L. Althusser في كتابه الموجه للعلماء *initiation à la philosophie pour les non-philosophes* أفلاطون قد وضع الرياضيات في المرتبة الثانية بعد الفلسفة بكتابته على مدخل الأكاديمية.<sup>1</sup> وهذا يعكس وضع الرياضيات في العصر الأفلاطوني، وربما كل العصور، حيث أنها ما زالت تستند دوماً إلى المحسوس بخاصة في مجال الهندسة. لذا يقول طه عبد الرحمن في سياق تحليل هذه المشكلة: "الرياضيات عند أفلاطون أقل تجريداً من الفلسفة، لأنها تستعين بالأشكال الحسية في حين أن الفيلسوف لا (...) أي أن الرياضيات تحمل من آثار التجسيد ما لا تحمله الفلسفة".<sup>2</sup> فالفلسفة متمثلة في الجدل الصاعد أعلى تجريداً من أي رياضيات مهما كانت مجردة، لأن هذا الجدل ينطلق من ضرورة التفكير خارج الوجود الكائن. فبالنسبة لأفلاطون، كل ما حولنا في الطبيعة أشبه بفقاعة صابون لا تدوم البتة، إذن من المستحيل أن تكون معرفة أكيدة لما هو في تحول دائم. في حين أن العلاقات الرياضية لا تتغير مهما تغير الواقع.<sup>3</sup> في هذا المستوى من الثباتية فقط تكون الرياضيات قريبة من الفلسفة أو حتى هي وسيلة لها، أما من حيث ارتباطها بالمحسوس، بخاصة في علم الهندسة حيث يجب الرسم العيني للسير في البرهان العقلي، فلا يمكن أن تكون نداً للعلم المجرد كل التجريد الذي هو الفلسفة التي تمثل طريق الصعود للمثل الأصلية الثابتة.

لقد بلغت التفرقة التي أنجزها أفلاطون بين العدد المجرد والواقع المحسوس حداً جعلته يرفض أي علاقة بين العقلي والتجريبي ألهم إلا العلاقة السلبية حيث المحسوس يشوه المعقول. فقد اعتبر ثياتيتوس "الأعداد بسيطة جداً وواضحة لا تتغير، أما المعرفة فقد تكون في غاية التعقيد، ودائمة التغير (...) فقد كان سقراط يرغب أن تصبح كل مجالات المعرفة كالرياضيات".<sup>4</sup> إن اقتداء المعرفة الفلسفية وحتى الطبيعية بخصائص العلم الرياضي لغاية التحكم في معضلة التغير وليس شيئاً آخر. وهنا يظهر لنا أن القائلين بنموذجية الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية، مثل رورتي الذي أكد بأن التفكير الفلسفي عند أفلاطون مستوحى من نموذج رياضي،<sup>5</sup> مرده هذه الخاصية من البساطة والوضوح والثبات وما عدا ذلك، فهو وسيلة للفلسفة. وقد تكون وسيلة ناقصة.

<sup>1</sup> لويس ألتوسير: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، تحرير النص والتعليق عليه ج. م. غوشغاريان، ترجمة إلياس شاكور، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 257.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الجزء الثاني: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005، ص 174.

<sup>3</sup> Jostein Gaarder: *le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie*, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 107.

<sup>4</sup> بول فايريند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، د س، ص 66.

<sup>5</sup> ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآة الطبيعة، مرجع سابق، ص 242.

ماذا كان يقصد أفلاطون بالعبارة المتداولة في كل كتب تاريخ الفلسفة القديمة ؟ يجب هيدجر الذي بحث في مفهوم الرياضيات

بما هي شكل خاص من الرياضي ta mathémata قاتلا:

"الرياضي هو ذلك التصور الأساسي للأشياء الذي نأخذ فيه الأشياء مسبقا من حيث هي ما تعطي لنا سلفا (...). لهذا فالرياضي هو الشرط الأساسي للمعرفة بالأشياء. لهذا السبب كتب أفلاطون على مدخل أكاديميته القول المأثور: Ageométreto medeis ! eisito لا ينبغي أن يدخل هنا من لم يفهم الرياضي. هذا القول لا يعني بالضبط ولا بالدرجة الأولى أنه يجب أن يكون للمرء تكوين في مادة الهندسة، بل أن يدرك أن الشرط الأساسي للقدرة على المعرفة وللمعرفة بالمعنى الصحيح هو معرفة الافتراضات الأساسية لكل معرفة والتصور الأساسي الذي تستند إليه معرفة هذه الافتراضات. إن معرفة لا تضع أساسا معرفيا راسمة من خلال ذلك حدودها ليست علما، بل مجرد ظن. الرياضي بالمعنى الأصلي كتعرف على ما يعرفه المرء سلفا هو الشرط الأساسي للعمل الأكاديمي".<sup>1</sup>

إن هذا التفسير الهيدجري، وهو الفيلسوف المولع بالعودة إلى الإغريق، مثله مثل نيتشه، تضعنا في وجهة مهمة ومستجدة في فهم الرياضي والرياضيات عند الإغريق وبالخصوص عند أفلاطون. حيث أن الرياضيات جزء من الرياضي الذي يدل على المعرفة دون الاعتماد على خبرة ما سابقة. أو تقوية القدرة الذاتية على التذكر تلقائيا وبمساعدة نظرية خالصة مثلما حدث لخادم مينون.<sup>2</sup> ويغدوا الرياضي سابقا على كل الوقائع الموجودة من خلال استعمال المجرى والنظري في معاينة التجريبي. "تكن في ماهية الرياضي، إرادة خاصة لإعادة تشكيل صورة المعرفة بما هي كذلك وتأسيسها انطلاقا من ذاتها".<sup>3</sup> لذا فالرياضي هو القدرة على الاستقلال عن مواد المعرفة من خلال امتلاك مقدرة النظر الذاتي وملكة الإحاطة بالعالم دون حاجة إلى مسند مادي.

### 3- مفهوم الرياضيات عند أرسطو والمدارس العلمية.

بالنظر إلى التنشئة العلمية التي تلقاها أرسطو من أبوه الطبيب في قصر فيليب المقدوني أولا، وبالنظر إلى المواد المخبرية الهائلة التي توصلت إليه من فتوحات الإسكندر نحو الشرق، فقد كان التوجه العام لأرسطو علميا واقعيا في مقابل الوجهة المثالية الرياضية الأفلاطونية. هذا، ولا يمكن أن نقول أن هناك قطيعة كلية بين التوجه الأول والثاني، بقدر ما هناك تعديل في اعتبار مكان الحقيقة. فعند أرسطو تكن في العالم الواقعي المؤسس على العلل، في حين تكن عند معلمه في العالم المثالي حيث الصور الأصلية الكاملة المجردة. لذا قيل بأن أرسطو قد "شكا من الأكاديمية اتجاهها نحو تحويل الفلسفة إلى رياضيات"،<sup>4</sup> بمعنى أنها عملت على تربيض العالم، وبهذا يكون أفلاطون قد واصل المسيرة الفيثاغورية مسقطا عنها الطابع الصوفي الأسطوري لصالح معقولة متزنة ومتسقة.

<sup>1</sup> مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندننتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 116.

<sup>2</sup> Platon: Ménon, Op.cit, § 85 d, p 169.

<sup>3</sup> مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندننتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 138.

<sup>4</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 135.

والحق أن الطبيعة العامة للفلسفة ما بعد أرسطو، وخاصة في اللوسيوم، وبعد انتقال المقدونيين بخاصة البطالمة إلى الإسكندرية حيث تم تأسيس المتحف أو الموسيوم، والذي يدل على الاهتمام بما هو علمي ومخبري، هو توجيه البحث الفلسفي نحو الواقع، سواء العلمي أو العملي أي الأخلاقي مع المدارس المختلفة. والقضية الأساسية التي أدركها أرسطو هي أن هناك تصدع بين العالم الواقعي والعالم الرياضي، على أساس أن أحدهما كفي بحت والثاني كمي خالص. لذا فقد "أحل العلم الكلاسيكي عالم الكم محل عالم الكيف. مرد ذلك أنه لا وجود لكيفيات في عالم الأعداد ولا في عالم الأشكال الهندسية مثلما أدرك أرسطو ادراكا جيدا من قبل. فلا مكان لهذه الكيفيات في مملكة الأنطولوجيا الرياضية"<sup>1</sup>. هذا ما يجعل العلم الرياضي عاجز كلية عن القبض على خصوصيات العالم الواقعي التي تتميز بالفردة والخصوصية والتنوعية... الخ في مقابل التجريد الكمي الجامد الذي تقوم عليه الفكرة الرياضية، إنها الفكرة التي تضع خلفية كمية سابقة على كل الموجودات، وتقيس بها كل الحالات المختلفة، إن الرياضيات تُتمط الموجودات عبر تجريدها من محتوياتها الكيفية. هذا ما كان يقصده أفلاطون بالرياضي من حيث هو النظر إلى الموجودات بمعزل عن وجوديتها الواقعية إنما انطلاقا من فكر خالص. وما يجعل أرسطو يبتعد عن الرياضيات، وبالتالي عن المدرسة الإيلية التي انتقدها شر نقد في دروس الفيزياء، هو أن الرياضي الإيلي والأفلاطوني قد استبدل عالم الصيرورة والتغير بعالم الكينونة والثبات والامتلاء، وبما أن الأعداد والأشكال بمعزل عن التغير والصيرورة فهو العالم الذي يرمز إلى الحقيقة أو هو ذاته الحقيقة.<sup>2</sup> ونحن نعلم جيدا المقولة التي قالها أرسطو في حق أستاذه أفلاطون عندما فضّل الحقيقة على الأصدقاء والخلان والمعلمين.

لكن هذا لا يتيح لنا القول جزافا بأن أرسطو قطع كلية عن أفلاطون والأكاديمية، فقد حافظ على العديد من طروحات أفلاطون من بينها أهمية العلم النظري على العلم العملي، وهذا ما أظهرناه في العنصر الأول في تقسيم العلوم في كتاب "الإبسيلون" من الميتافيزيقا. بل ذهب مؤرخ العلم "جورج سارتون" إلى أن "القول بأن أفلاطون أعلم بالرياضة من أرسطو ظلم بيّن".<sup>3</sup> وهذا يحيلنا إلى مبدأ أرسطو الأساسي في أفضلية الصورة على المادة، وهي أفضلية تؤكد روحه الرياضي المتجذر. لكن، يجب أن نعترف في النهاية، بأن طريقة أرسطو التي تستنبط النظرية من الواقع، لا تتطلب الروح الرياضي الذي يقول الأشياء قبلها مثلما نجده عند أفلاطون. وقد ذكر المؤرخ الإنجليزي "فارنتن" بأن تلاميذ أرسطو، وعلى الخصوص خليفته الأول ثيوفراسطيس وهو المختص في علم النبات، بأنه أجاب عن السؤال: هل الرياضيات قادرة على تفسير الطبيعة؟ بالنفي، لأن الأسس الرياضية من صنع الإنسان الذي اخترعها أثناء عملية إلباس الأشياء لباس الأرقام والأشكال والنسب، فليس لها إذن وجود مستقل.<sup>4</sup> وهذا الجواب يدل على الروح الوضعي الذي أرساه أرسطو في المدرسة، ويدل على الموقف من العلم الرياضي بما هو علم العقل الخالص من كل مادة. أما المدارس الإسكندرية العلمية فقد سارت فيها روح الأرسطية لأن مؤسسيها كانوا تلاميذ في اللوسيوم، ونخص بالذكر ستراتو خليفة

<sup>1</sup> ألكسندر كويريه: دراسات نيوتنية، مرجع سابق، ص 62.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>3</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - القرن الرابع، مرجع سابق، ص 204.

<sup>4</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الثاني، ترجمة أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 18.

ثيوفراسطيس، حيث أكد على أهمية التجريب على الاستدلال المنطقي الخالص. لذا فإن العلم الإسكندري قد جسد نفوذ العلم الطبيعي في مقابل نفوذ الرياضيات في الأكاديمية.<sup>1</sup>

مع ذلك، يمكن لنا أن نسجل استثناء اسكندري في الرياضيات وهو أقليدس (270/330 ق م) صاحب المبادئ أو الأصول. ولو بحثنا عن الخلفية الفكرية لهذا الرياضي الفذ، لوجدناها أفلاطونية إلى درجة كبيرة. ونسبة كتاب الأصول تعود إلى الفلاسفة المثاليين كفيثاغورس وأفلاطون وأيدوكسوس.<sup>2</sup> بل أن الفارابي يسمي صاحب الأصول "أقليدس الفيثاغوري".<sup>3</sup> والخاصية الأساسية لكتاب الأصول هي التأكيد على طابع الحتمية الاستنتاجية الناتجة عن وضع جملة من المبادئ. فقد برهن على "أنه عندما نضع بعض المبادئ نتابع سلسلة من القضايا الرياضية بطريقة لا تقاوم".<sup>4</sup> ما الرياضي هنا إلا تتبع مسير العقل المنطقي الذي ينتج قضايا من قضايا بصورة متسلسلة لا تخل فيها. لذا فمن الناحية الفلسفية يمكن فهم الرياضيات بأنها نمو وتضخم العقلي في مسيرته النظرية. لكن، كل الإغريق، بمن فيهم أقليدس لم يتخلصوا كلية من الطابع الحسي للرياضيات، وسنرى في الخاتمة حدود العلم الرياضي الإغريقي الراجع إلى ارتباط الحساب بالهندسة التي ترتبط في النهاية بالحدس المكاني الحسي. لذا، فمهما بلغت الرياضيات الإغريقية من تطور، فإنها لم تستطع استخلاص الطابع النظري الخالص للهندسة وهذا ما يظهر في القرن التاسع عشر فيما يعرف بالهندسات اللاأقليدية. حيث تم إهمال الواقع بوصفه معطى حتمي، لصالح واقع عقلي افتراضي.

### ثالثاً - مفهوم الرياضيات في العصور اللاحقة للإغريق: أركيولوجيا التحول والتبدل.

ولئن اعتبرنا الحداثة "مهمة منهجية" بالأساس، فإنها قد تفرعت إلى طريقتين شكلا كلية الفكر الغربي اللاحق، هو المنهج الرياضي والمنهج التجريبي، أو قل الحداثة الرياضية الديكارتية والحداثة التجريبية البيكونية. والخلاف بين الحداثتين، يعود إلى الخلاف بين الطريقة الأفلاطونية والطريقة الأرسطية. وبالفعل، فإن الفكر العلمي الحديث، سواء في أوروبا أو في إنجلترا، قد توزع بين مناصرة هذا الطريق الذي رسمته القدامى الإغريقية أو ذلك. لكن هل هذا يعني أن ليس هناك قطيعة في تصور الرياضيات بين الحداثة والقديمة؟ نشك في ذلك.

يمكن التأكيد بأن تحولا مهما قد طرأ على النظرة للوجود، ومن ثمة على تصور مفهوم الرياضيات ودورها في فهم الكون بعامه. ففي المرحلة الإغريقية، كان علماء الرياضيات يعملون جاهدين على رفع هذا العلم عن العالم الطبيعي، بسبب نظرتهم القائمة على الشك في المحسوس في مقابل الثقة في التصورات المعقولة. لذا لم يتم استعمال الرياضيات والهندسة في التقنية وكل ما له صلة بالعلم الطبيعي إلا في حالات نادرة مثل الاختراعات المنسوبة إلى أرخميدس حيث وُصف مهارته الهندسية والحسابية في تحقيق مشاريع محسوسة ونفعية أو تقنية. ما عدا ذلك، تم اعتبار العلم الرياضي علم معقول يبحث عن الحقائق الخالدة بمعزل عن الوجود

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 71.

<sup>2</sup> كامل محمد عويضة: إقليدس بين الفلسفة والمنهج الرياضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص

68. أيضا: بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 73.

<sup>3</sup> أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، ص 53-54.

<sup>4</sup> كامل محمد عويضة: إقليدس بين الفلسفة والمنهج الرياضي، مرجع سابق، ص 70.



الفان. أما في الأزمنة الحديثة، فقد تغيرت النظرة عندما عمل العلماء على "تربيض الطبيعة"، لذا يقول "بلانشي" أن "العلم الذي لم يتطور إلا عندما أدار ظهره للتجربة (في العصر الإغريقي)، يعود من جديد لكي يصبح مفتاحنا في فهم مشكلات عالم التجربة (في العصر الحديث)".<sup>1</sup> ومثلما هو ظاهر، فقد انقلبت مهمة الرياضيات وماهيتها كلية بين الإغريق والعلم الحديث، وهذا يعكس تبدل أساسي في المفهوم، فلم يعد العلم الرياضي أداة للمثلة والانفصال بقدر ما أصبح أداة للوقنة والإنصال. لقد فقدت الرياضيات ما كان يربطها بالمنظور الخلودى للوجود. لم تعد الرياضيات طريق للحقيقة بل أصبحت وسيلة للحياة المريحة.

ويلخص مؤرخ العلم المقتر "ألكسندر كويري" النقلة النوعية بين العلم الإغريقي والعلم الحديث قائلاً بأن "سمة الثورة الحديثة في القرن السابع عشر تتمثل في:

- تحطيم الكوسموس وبالتالي زوال كل الاعتبارات القائمة على هذا المفهوم من العلم. حيث أن التصور الإغريقي للكون كان تصورا متناهيا ومنغلقا، وما الكوسموس إلا دالة لنظام وتراتب ما هو متناه ومحدود.
- هندسة المكان، بمعنى استبدال الموضع المتصل place-continuum الملموس المتمايز الذي قامت عليه الفيزياء و علم الفلك قبل الغاليلين بالمكان البعد dimension place المتجانس والمجرد للهندسة الإقليدية. تربيض الطبيعة وبالتالي تربيض العلم".<sup>2</sup>

الأکید أن هذا الفرق النوعي لمكانة ومهمة الرياضيات قد ارتبطت بفرق آخر وأعمق مرتبط بالمنظور إلى الوجود، فقد كان الإغريق يفصلون الفصل الحاد بين العالم الموجود والعالم الحقيقي، بحيث أصبح الموجود (الحسي) غير حقيقي وغير الموجود (العقلي) حقيقي. وهو فصل لا ينفصل عن المقابلة بين الأرض والسماء، وهي مقابلة دينية في الأساس، حيث أن الأرض رمز للتدنيس في مقابل تقديس السماء. ف "التصور التقليدي يفصل بين عالم الصيرورة وعالم الكائن ويعارض بينهما، أي يفصل بين عالم السماوات وعالم الأرض (...). عكس التصور الجديد الذي وحد الفيزياء السماوية physica coelestis والفيزياء الأرضية physica terrestris ويصبح علم الفلك والفيزياء مرتبطين وموحدين نتيجة خضوعهما المشترك للهندسة".<sup>3</sup> لم يعد العلم الرياضي خاصا بعالم المعقولات السماوية، بل أصبح علم للسماء مثلما هو علم الأرض، بل أن الفارق بين السماوات والأرض قد تلاشى نهائيا، من خلال توحيد القوانين وتجانس العالمين من الناحية القيمة.

الثورة في تصور الوجود أثرت بقوة في تصور القضايا الهندسية، فإن كان الإغريق يتصورون الوجود كسوموس منظما متناهيا، فإنهم قد اعتبروا الشكل الدائري أكمل وأقدس الأشكال. لكن مع التصور المفتوح للوجود، فلم تعدل للأشكال أي قيمة رمزية مرتبطة

<sup>1</sup> روبر بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، مرجع سابق، ص 115.

<sup>2</sup> ألكسندر كويريه: دراسات نيوتنية، مرجع سابق، ص 60.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 61-83.

بالخالد والمقدس والدائم. مما يدل على ظهور ميتافيزيقا جديدة تختلف عن ميتافيزيقا الإغريق.<sup>1</sup> فالمحدودية الكونية في التصور الإغريقي دالة الكمال والنظام، في حين أنهم اعتبروا اللامتاهي دالة الفقر وانعدام الحدود، وهذا بعكس الميتافيزيقا المسيحية التي جعلت اللامحدودية دالة الكمال وعظمة الإله؛ فـ "مفهوم اللامتاهي قد اكتسب في التقليد المسيحي، خلافا لما كان بعينه في التقليد الفلسفي اليوناني من عدم كمال وعدم تحديد وغياب (حرمان) للصورة، اكتسب دلالة ايجابية تفيد الكمال الأرقى للإله الذي يتجاوز في ماهيته كما في وجوده كل تحديد أو تناه".<sup>2</sup> ويحدد هيدجر وضعية الميتافيزيقا الحديثة، مقارنة بالميتافيزيقا اليونانية في عنصرين، يمثل الأول مضمون الميتافيزيقا والثاني صورتها أو شكلها:

1- التصور المسيحي للكائن بصفته الكائن المخلوق. (مضمون الميتافيزيقا)

2- السمة الأساسية الرياضية. (صورة الميتافيزيقا).<sup>3</sup>

هذا، ويحدد الدكتور طه عبد الرحمن، في دراسته "اللغوية المنطقية" المتميزة، الفارق بين الرياضيات الإغريقية والرياضيات الحديثة، عن طريق التفسير الأنطولوجي، حيث أن رياضيات اليونان لم تتفصل البتة عن تصور الوجود بما هو موجودات معينة، في حين أن الرياضيات الحديثة قد نظرت إلى الوجود بما هو علاقات وارتباطات. يقول:

"توجه الرياضيات الحديثة يختلف عن توجه الرياضيات التقليدية، فقد كانت لهذه الأخيرة توجهها أنطولوجيا، إذ اشتغلت "بالكائنات" المقدرية لذاتها، أعدادا كانت أو أشكالاً، بينما الأولى استبدلت بهذا التوجه توجهها بنيويا صريحا، اهتمت أساسا بالارتباطات التي تدخل فيها هذه الكائنات المقدرية (علاقات أو عمليات)".<sup>4</sup>

بالنسبة للعلم الحديث، ممثلا في كبار الأسماء مثل كوبرنيك وغاليلي ونيوتن... الخ، وحتى ممثلي العلم الكلاسيكي أمثال ديكارت وهوبز، فقد تأسس على تربيض العالم. فعلى الرغم من أن العلم الفيزيائي يقوم على الدراسة التجريبية، إلا أن غاليلي مثلا، قد قعد الفيزياء على الفرضية الرياضية التي تعني "الاستنباط التجريدي لقوانين سقوط الأجسام والحركة".<sup>5</sup> لذا وصف غاليلي بالأرخميدسي الذي بدوره أفلاطوني الروح. أما الشيء الذي تغير مقارنة بالروح الأفلاطونية والإغريقية عامة، فهو إعادة النظر في الحركة بمعزل عن التشيين والتحقيق. بل أصبح التغير ظاهرة طبيعية لا تدل على أي شيء من النقص،<sup>6</sup> مما يجعل مكانة التجريد الرياضي أقل أهمية من مكانتها في الانطولوجيا الإغريقية. والحقيقة أن التتقيص الانطولوجي من ظاهرة الحركة يدل على حكم العقل

<sup>1</sup> ألكسندر كويريه: من العالم المنغلق إلى الكون اللامتاهي، ترجمة يوسف بن عثمان، معهد تونس للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2017، ص 73 وما تلاها.

<sup>2</sup> ألكسندر كويريه: دراسات نيوتنية، مرجع سابق، ص 331.

<sup>3</sup> مارتين هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندننتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 152.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو النكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 174-175.

<sup>5</sup> ألكسندر كويريه: دراسات غاليلية، ترجمة يوسف بن عثمان، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2008، ص 120.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 149.

على الواقع، وهنا لا يمكن للعقل إلا أن يكون نصيرا للنظر والتأمل والسكون والكمال. فلا يمكن أن ينتصر الواقع المتحرك على العقل، لأن العقل هو من يفكره أصلا ويصوغه.

أصبحت الرياضيات الوسيلة الوحيدة لفهم الوجود والتحكم فيه، لذا فهو العلم الذي يتيح للفيزياء أن تستعمل اللغة الدقيقة الوحيدة القادرة على نقل المحسوسات في مقولات قابلة للتصريف المفهومي الدقيق. لأن اللغة اليومية المستعملة كيفية لا يمكن أن ترتقي إلى مصاف العلمية العالمية والشاملة.<sup>1</sup> مرة أخرى تصبح الرياضيات بما هي عنوان العمومية والتعميم والمقولاتية اللغة القادرة على احتلال مكانة الأداة العالمية للتعبير العلمي. لذا فإننا اليوم نتحدث عن الرياضيات كلغة عالمية وليس كلغة حقيقية أو لغة الحقيقة. وهذا يظهر طابعها البراغماتي لا المطلق، لأننا في زمن انقضت فيه المطلقات العلمية.

### خاتمة: في تاريخ الرياضيات وتاريخ الفلسفة.

يبدو أن تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة متعلقان لدرجة أن الواحد منهما يصنع الآخر بصورة جدلية متواصلة. فالعلم يصنع الفلسفة مثلما أن الفلسفة تصنع العلم وهكذا دواليك دون توقف. بل أن الفصل الكلي بينهما في فترة تاريخية ما أمر متعذر يوجي بالتعسفية المفهومية. إذ أن النموذج المعرفي لكل عصر يتضمن في داخله كل عناصر الثقافة التاريخية المتوفرة والمتعلقة، وبالتالي فإن تاريخ الرياضيات الإغريقية لا ينفصل عن تاريخ الفلسفة الإغريقية، مثلما أن تاريخ هذه الأخيرة لا ينفصل عن تاريخ الرياضيات. وعلى الرغم من أن قيمة بعض الفلاسفة تختلف بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم مثلما ذكرنا ذلك سابقا تحت الحاح مؤرخ العلم البريطاني "بنيامين فارنتن" الذي اعتبر مثلا أفلاطون كارثة على تاريخ العلم، لكنه يقصد طبعا العلم الاختباري الذي يستهدف السيطرة على الطبيعة. إن حكم فارنتن ينطلق من التحديد البيكوني لمفهوم العلم، على الرغم من أن العلم مفهوم واسع يشمل حتى ما هو خارج المخبر. وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يكن رياضيا محترفا، إلا أن موقفه من الرياضيات قد ساعد على تنشئة علماء رياضيات مهمين. لذا قيل عن حق بأنه أشعل شرارة البحث الرياضي.

وهناك من واشج بين تاريخ العلم الرياضي وتاريخ الفلسفة إلى درجة الإقرار بأن ظهور الفلسفة قد ارتبط بظهور الرياضيات.<sup>2</sup> وقد ذكرنا سابقا بأن أفلاطون قد توسل بالنموذج الرياضي في فلسفة العديد من الأمور غير الرياضية، أي الفلسفية والأخلاقية واللاهوتية. هذا، ويمكن القول بأن العلم الرياضي ذاته قد تأثر بالمقولات الفلسفية والمنطقية، ولعل هناك من يشير إلى تأثر أوقليدس بالمنطق الأرسطي الذي هو محصلة لأصول الفلسفة التصورية التي تعتبر الكلي والشكلي مقارنة بالجزئي والمضموني أكثر أهمية وأقرب إلى الحقيقة. ما الرياضيات إلا منطقا في صيغة أكثر دقة، الرياضيات منطق رقمي. وقد قال العديد من الرياضيين بأن التحليل الذي هو المنطق ذاته هو جوهر العلم الرياضي، إن التحليل هو الذي يتطابق فيه المنطقي والرياضي معا.<sup>3</sup> ولم يكن أرسطو يسمى علم المنطق إلا بالعلم التحليلي أو الأناطوبيا. ما الرياضيات إلا منطق شرطي، بمعنى أنه يستنتج بقوة وتماسك مما يتم

<sup>1</sup> Henri Poincaré: la valeur de la science, édition Ernest Flammarion, Paris, 1939, p 140-141.

<sup>2</sup> لويس ألتوسير: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، مرجع سابق، ص 258.

<sup>3</sup> Henri Poincaré: la valeur de la science, Op.cit, p 29.

افتراضه على أنه حقيقة نظرية أو حتى واقعية.<sup>1</sup> ويمكن استعمال عبارة "العلوم الصورية" للتوحيد بين علم المنطق وعلم الرياضيات، على أساس أنها تهتم بالعلاقات لا المضامين.<sup>2</sup> فهي لا تجربنا أي شيء ذي بال عن العالم الخارجي، كل ما تقوم بعمله هو وصف البنى والهيئات الفكرية الخالصة. يقول بلانشيه: "الرياضيات والمنطق لا تأتينا بمعارف حقيقية، بل هي عبارة عن قواعد فحسب نتبعها في صياغة معارفنا (...). الرياضيات تمثل لغة دقيقة مريحة تعبر عن الواقع دون أن تشارك في صنعه".<sup>3</sup> وقد تكفل العديد من علماء الرياضيات برد العلم الرياضي إلى أصول منطقية، سواء راسل أو واتهيد أو لودفيج فيتجنشتين الذي أقر في رسالته المنطقية الفلسفية بأن "الرياضيات إحدى طرق المنطق".<sup>4</sup> لكن يمكن الإشارة إلى أن أرسطو ذاته قد تأثر بالرياضيات في صياغة منطقته، وأظهر دالة على ذلك استعماله كلمة "القياس" أو السيلوجيسموس التي هي كلمة حسابية وهندسية في الأساس.

يمكن التأكيد في النهاية بأن روح ومنهج الهندسة الإغريقية تتميز بالالتجاء إلى مثال عقلي ومنطقي يتصف بـ:

1- وضع قضايا أولية (تعريفات أو فروضا) تكون منطقية ما أمكن وقليلة العدد.

2- بناء الرياضيات على هذه القضايا، بواسطتها يتم الاستنباط العقلي.<sup>5</sup>

والظاهر أن أهم ميزة للعلم الرياضي هنا، هي القدرة على وضع فروض محددة ثم الاستنتاج منها، تحت شرط النسقية والترابط، ما يمكن استنتاجه. لذا قيل بأن الرياضيات هو علم الانسجام العقلي.<sup>6</sup> في مقابل العلية الفيزيائية التي وان كانت منسجمة إلا أنها معقدة ومكتفة لرجة بصعب فرزها. فالبناء الرياضي انجاز متناه الدقة، لا خلل فيه، في حين أن العلة الفيزيائية قد تخيب توقعاتنا الاحتمالية. وحتى الاحتمال الرياضي ينتهي إلى إرادة التحكم في اللا متحكم فيه. مما يدل على إرادة السيطرة على أدق التفاصيل التي قد يبدو أنها بلا نسق.

<sup>1</sup> كولنجود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة اسماعيل، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 250.

<sup>2</sup> روبر بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، مرجع سابق، ص 98.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 118.

<sup>4</sup> لودفيج فيتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، 1968، فقرة 6,23، ص 151 وفقرة 6,234، ص 152. أيضا: رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، مرجع سابق، ص 133.

<sup>5</sup> كامل محمد محمد عويضة: إقليدس بين الفلسفة والمنهج الرياضي، مرجع سابق، ص 88.

<sup>6</sup> بول فيرآبند: العلم في مجتمع حر، ترجمة السيد نفاذي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، ص 76.

تبقى الرياضيات الإغريقية محدودة جدا بالنظر إلى مجمل الرياضيات اللاحقة، لأنها "لم تطور منهج الحساب، بل أرجعت المسائل الحسابية إلى مسائل هندسية"<sup>1</sup>. وهذا ما يعكس عقدها الأنطولوجية حيث لم تتخلص من المحسوس رغم اجتهادها في ذلك من جهة، ومناهل عقلها الرياضي من الجهة الثانية. فلم يفكر الإغريقي في الرياضيات إلا كشرط للمعرفة العقلية التي تتجاوز كل ما هو محسوس، على اعتبار مسبق بأن الحقيقة تكمن في المعقولات.

نختتم هذه الدراسة بالنص الدقيق والمهم الذي قدمه هيدجر تحت عنوان: Die Frage Nach Dem Ding: Zu Kants lehre von den transzendentalen Grundsätzen, 1975 ، وهو نص يجب على كل الأسئلة التي طرحناها في البداية. أي المعنى الحقيقي لكلمة رياضي وكلمة رياضيات في القاموس الإغريقي، سواء اللغوي أو الاصطلاحي. وهو ذات السؤال الذي طرحه، مع الإجابة عنه، على الصيغة التالية: "ما معنى الرياضيات وما معنى الرياضي هنا ؟ الرياضيات ليست سوى شكل خاص للرياضي"<sup>2</sup>. يكشف لنا هذا التمييز عن مدلول مهم جدا، على أساس أن الرياضيات كعلم يضم مختلف الفروع القاعدية، بخاصة الحساب والهندسة، ليس إلا حالة مخصوصة من منظور أشمل يسمى "المنظور الرياضي". فالـ "رياضي" نظرة شاملة تفهم الوجود على أساسه. ولئن كان هناك ما يمكن أن نعتبره منظور رياضي، فهذا يعني أنه أيضا جزء من عدة منظورات أخرى للوجود. وبالفعل فقد حدد هيدجر ذلك من خلال هذا النص القاموسي التحليلي المطول: اللفظ اليوناني ta mathémata : ما هو قابل للتعلم والتعليم، أي الدرس mathesis تعني الدرس. وقد رتب اليونان الرياضي في سياق التعينات التالية:

- ta phusika : (الفيزيائي أو الطبيعي) أي الأشياء من حيث تظهر وتبرز انطلاقا من ذاتها.
- ta poioumena : الأشياء من حيث إنها تنتج باليد البشرية، بالصنعة اليدوية. أي التقنية، وهي مفهوم في مقابل الطبيعية التي تتبثق لوحدها دون تدخل البشر مثل نمو الغابة أو ما يشابه ذلك وهو الذي سماه الإغريق بالـ: ta phusika.
- ta chrémata : الأشياء من حيث هي في الاستعمال، رهن الإشارة، وهي يمكن أن تكون phusika (حجارة مثلا) أو poioumena (ما تم صنعه مثل سكين حجري).
- ta pragmata : الأشياء من حيث هي عموما أشياء لنا علاقة بها، سواء بالاشتغال عليها أو استعمالها أو إعادة تشكيلها أو بملاحظتها أو تفحصها (...). تعني praxis كل عمل أو مزاولة ومعاناة، وليس الاستعمال العملي فقط أو الفعل الأخلاقي. Praxis = poiesis.
- ta mathémata : الرياضي عند الإغريق يتعلق بالأشياء، من حيث هي...؛ السؤال هو: من حيث ماذا ؟ يتبين أن الرياضي يتعلق بالأشياء، وبالضبط من زاوية معينة.<sup>3</sup>

إذن الرياضيات كعلم مخصوص يدل على دراسة الكميات المجردة، لكن الكلمة الإغريقية mathemata تعني: "ما جرى تعلمه"، أحيانا بطريقة عامة، وفي أزمنة أخرى ارتبطت على نحو أكثر تحديدا بعلم الفلك أو الحساب أو الموسيقى"<sup>1</sup>. يمكن إذن

<sup>1</sup> كامل محمد محمد عويضة: إقليدس بين الفلسفة والمنهج الرياضي، مرجع سابق، ص 104.

<sup>2</sup> مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء :حول نظرية المبادئ الترنسندننتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 108.

<sup>3</sup> مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء :حول نظرية المبادئ الترنسندننتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 109-110.

للرياضيات أن تفيد القدرة على التعلم بصورة عامة وليس فقط المسائل الحسابية أو الهندسية. وهنا نتذكر نص هيدجر حول تفسير كلمة أفلاطون المكتوبة على مدخل المدرسة. أي الشرط الأساسي للتعلم القائم على اليقين لا الظن. أو قل القدرة على الإلمام بالخلفية الضرورية لأي علم. وبالتالي تصلح ملاحظة جاكلين ستيدال، والتي انطلقنا منها في البداية، بأن مدلول الرياضي اليوم يختلف عن مدلوله في القديم: "لا يجب أن نسقط الصورة الحديثة للرياضيين على الماضي".<sup>2</sup>

يوصل هيدجر تحليله لأبعاد مفهوم الرياضي من خلال ربطه بمفهوم الشيء، مما يدل على ارتباط الرياضي بالنظرة إلى الوجود مما يسمح لنا بصياغة تركيب مهم هو "أنطولوجيا الرياضيات". "قبسؤالنا عن الرياضي نتحرك داخل سؤالنا الموجه ما هو الشيء؟ من أي زاوية ننظر إلى الأشياء عندما نعتبرها ونتناولها رياضيا؟".<sup>3</sup> سؤال من شأنه أن يحيل إلى الرياضيات كمسند قبلي به نفهم أشياء الوجود. أي كيف يؤثر الرياضي كمنظور أنطولوجي للأشياء؟ لذا وجب التخلص من النظرة النمطية التي تربط الرياضي بالعددي فقط، بل أن العلاقة بين العدد والرياضيات ليست شفافة أو بديهية. يعتقد هيدجر بأن الرياضي أسبق منطقيا من العددي، يقول مستشكلا المسألة على نحو محدد:

"اعتدنا أن نفكر في الأعداد عند ذكر الرياضي. جلي أن هناك ارتباط بينهما. لكن السؤال: هل هذا الارتباط قائم لأن الرياضي له طابع عددي، أم لأن العدد، على العكس من ذلك، له طابع رياضي؟ الافتراض الثاني هو الصحيح (...). لماذا تعتبر الأعداد بالذات شيئا رياضيا؟"<sup>4</sup>

ليس من السهل هضم هذا النص المعقد، لأنه يفتح بسؤال ويغلق بسؤال جديد أولا، وعلى أساس أننا لم نحدد بعد مفهوم الأسبقية ثانيا. عندما يجيب هيدجر بأن مفهوم الرياضي أسبق منطقيا عن مفهوم العددي، فلأن الرياضي يمثل الاستعداد المسبق لفهم الأشياء منها الأعداد. فال:

"المathémata هي الأشياء من حيث إننا نأخذ بها علما، نأخذ بها علما من حيث هي ما نعرفه عنها في الحقيقة مسبقا: الجسم بوصفه جسميا، في النبات النباتي، في الحيوان الحيواني، في الشيء الشئبي. (أخذ ما نملكه سلفا)".<sup>5</sup>

لا يكون معنى للرياضي من حيث هو ما نتعلمه من التجربة، بل بالعكس تماما هو ما يشترط مسبقا لكي نتعلم. إنه ما يمكن أن نعتبره بلغة كانط الشروط القبليّة للمعرفة مثل الزمان والمكان. فليس المكاني مثلا مفهوما تجريبيا تعلمناه من التجارب الخارجية، بقدر ما هو شرط لمعرفة العالم الخارجي. مثلما أن الزمان ليس تصورا concept مشتق من التجربة، بل أن المعية la simultanéité تشترط امتلاكنا مفهوما للزمان سابق، أي قبلي تماما.<sup>6</sup> وهنا نفهم لماذا ربط هيدجر إشكالية "مفهوم الشيء" التي هي مسألة ترتبط بمفهوم الرياضي والرياضيات بـ "نظرية المبادئ المتعالية عند كانط".

<sup>1</sup> جاكلين ستيدال: تاريخ الرياضيات - مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 27.

<sup>2</sup> جاكلين ستيدال: تاريخ الرياضيات - مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 39.

<sup>3</sup> مارتين هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 110.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>5</sup> مارتين هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 113.

<sup>6</sup> Kant: critique de la raison Pure, Op.cit, p p 65-72.

يحدد هيدجر مفهوم الرياضي في فقرة من أوضح فقرات هذه المشكلة من حيث هو المفهوم الريف للقبلي حسبما تحدد عند كانط، وهو المفهوم الذي يقتضي وجود منظور سابق على النظر الجزئي لمسألة ما، أو مقولات ذهنية تتحكم في التفكير والنظر معا، يقول:

"الرياضي هو ما نعرفه سلفا في الأشياء، ما لا نستمدته تبعا لذلك من الأشياء، بل ما نأتي به معنا نحن أنفسنا على نحو ما. من هنا يمكن أن نفهم لماذا يعتبر العدد مثلا شيئا رياضيا (...) لا نستطيع أن نعد الأشياء بوصفها ثلاثة، إلا إذا كنا نعرف الثلاثة مسبقا (...) العدد هو شيء قابل للتعلم بالمعنى الحق، إنه mathéma أي شيء رياضي. لإدراك الثلاثة بما هي كذلك، أي الثلاثية، لا تقدم لنا الأشياء أي مساعدة (...) نتعلمه بصرف النظر عن الأشياء. نظرا لأن الأعداد تكون عند تعاملنا المعتاد مع الأشياء، عند حساب الأشياء بالتالي العد، هي أقرب ما نأخذ به علما في الأشياء من دون أن نستمد منه، فإن الأعداد هي الرياضي الأكثر شهرة".<sup>1</sup>

إننا بحاجة لامتلاك مفهوم العدد لكي نعد، مثلما نحن بحاجة لامتلاك مفهوم المكان للرسم. الرياضي هو هذه المكلة المفهومية السابقة على أي ممارسة رياضية مخصصة أو معينة. وعندما يشترط أفلاطون المعرفة الرياضية لدراسة الفلسفة، فإنه يشترط الاستعداد العقلي للنظر إلى مسائل في غاية الأهمية من حيث هي مجردة وتصورية وسبيل نحو الحقيقة. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا ارتأى أفلاطون أن تؤخر دراسة الفلسفة إلى مرحلة متقدمة، أي من أجل اكتساب الروح الرياضي الذي هو شرط مسبق للفهم والتحليل والتفكير بمعزل عن الأشياء.

تبقى المحاولة التي أردنا انجازها من خلال البحث عن التعالق بين الرياضي والميتافيزيقي أو الأنطولوجي مهمة من حيث أن الرياضي والميتافيزيقي معا مرتبطان بحتمية تجاوز الطبيعة إلى عالم من الأفكار التي تفهم ذات الطبيعة. لا يمكن للطبيعة أن تكون أحسن من الفكر، لأن الفكر ذاته من يعطى معنى للطبيعة. ولا يمكن للحواس ان تتغلب على النظر، لأن بهذا النظر نقسم الحواس ونفهم وظائفها. لذا يكون الميتافيزيقي دائما أعلى من الفيزيقي. والعلم الرياضي ضروري من حيث أنه يعمل على تكوين العقول من أجل التسامي على ما يجب معرفته كأجزاء. وفي سيرته الفكرية يتحدث ديكارت عن مفهوم الرياض كما فهمه وحده الإغريق، يقول بأنه عندما عكف على دراسة الرياضيات، قرأ جل المؤلفات التي عادة ما درسها روادها، قراءة مستوفاة. ثم فكر فيما جعل مبدعي الفلسفة الأوائل لا يقبلون أي أحد لدراسة الحكمة إن هو كان جاهلا بالرياضيات، وهنا يشير صراحة إلى أفلاطون الذي حللنا رفقة تأويل هيدجر عبارته المشهورة، كما لو كان هذا العلم أيسر العلوم وأكثرها ضرورة لتكوين العقول واعدادها لفهم علوم أخرى أرقى منها منزلة. فتبادر إلى ذهني، يقول ديكارت، أنهم يعرفون نوعا من الرياضيات المختلفة جدا عن الرياضيات المألوفة في عصرنا.<sup>2</sup> وهكذا يكون ديكارت قد أثبت ما انطلقنا منه بأن مفهوم الرياضيات الإغريقية مختلف عن مفهومنا نحن اليوم. لأننا نعتبر الرياضيات تخصص علمي في حين أن الإغريق يعتبرونها شرط لفهم العالم والاستعداد لتناول الموضوعات المجردة.

<sup>1</sup> مارتين هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، مرجع سابق، ص 114-115.

<sup>2</sup> René Descartes: Règles pour la direction de l'esprit, traduction Jacques Brunschwig, édition classique de la philosophie, S D, p 30-31.

ولئن كان الرياضي بهذا المعنى الإغريقي، فلا يكون مقصورا على فرع معرفي دون آخر، بل يكون شرط قبلي للمعرفة اجمالا، حتى المعرفة الدينية. ونحن نعرف أن العصور الدينية لم تنتكر للرياضيات كعلم وافد من الوثنية، سواء في العالم الإسلامي وهذا ما أكده الغزالي مثلا، أو في العالم المسيحي وهذا بشهادة أحد المتخصصين الذي قال: "من بين جميع المجالات العلمية بقيت الرياضيات المجال الوحيد الذي لم تعارض الكنيسة البتة نتائجه.. فالرياضيات بطابعها المجرد تبدو أنها تنتمي إلى مجال العقل البحت. وإذ تعرب عن حقائق مطلقة وأزلية فهي تكاد تكون شبه إلهية".<sup>1</sup> ولعلنا ، بعد كل هذا، نعذر بعض الفلاسفة الذين يصفون الخالق بأوصاف رياضية أو يعتبرونه أعظم المهندسين ! من أجل تأكيد التقارب بين الرياضي والمطلق. فكل رياضياتي يعبر عن الثبات والديمومة في لجة المتحولات، وكل ميتافيزيقي يسعى إلى بلوغ كينونة هادئة تنطبق على كل الحالات بعيدا عن كل قلق أو شغب. وبالفعل، فإننا نجد الأفلاطونية بما هي أول ميتافيزيكا متكاملة، قد جعلت العلم الرياضي وسيلة "لتدريب النفس على السمو بنفسها من المحسوس إلى المعقول".<sup>2</sup> وهذا يثبت كل الفرضيات التي وضعناها في البداية، والقائلة بأن الرياضياتي الإغريقي لم يكن عالما خالصا، بل أنه انخرط في أنطولوجيا شاملة تتمدج الكامل والثابت والكلي، في مقابل تأثيم الناقص والمتحرك والجزئي.

---

<sup>1</sup> جورج مينوا: الكنيسة والعلم- تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، ترجمة موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص 370.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 63.



## قائمة المراجع.

### 1-باللغة العربية:

- ابن رشد: تلخيص منطوق أرسطو - أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، دراسة وتحقيق جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- إدموند هوسرل: الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- أفلاطون: فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- ألكسندر كويري: دراسات غاليلية، ترجمة يوسف بن عثمان، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2008.
- ألكسندر كويري: دراسات نيوتنية، ترجمة يوسف بن عثمان، المركز القومي للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2015.
- ألكسندر كويري: من العالم المنغلق إلى الكون اللامتناهي، ترجمة يوسف بن عثمان، معهد تونس للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2017.
- باول فيرأيند: العلم في مجتمع حر، ترجمة السيد نفاذي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.
- برتراند رسل: أصول الرياضيات، الجزء الأول، ترجمة محمد مرسى أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1985.
- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الثاني، ترجمة أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- بول فايريند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، د.س.
- بول فيرأيند: طغيان العلم - ما العلم؟ وما حدوده وأدواته؟ ترجمة مركز دلائل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري، نشر مركز دلائل، الرياض، الطبعة الأولى، 2017.
- ببير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019.

- ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع ودار الفارابي، الجزائر - بيروت، الطبعة الثانية، 2001.
- جاكلين ستيدال: تاريخ الرياضيات - مقدمة قصيرة جدا، ترجمة محمد عبد العظيم سعود، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016.
- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - القرن الرابع، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970.
- جورج مينوا: الكنيسة والعلم - تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، الجزء الأول، ترجمة موريس جلال، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005.
- جون رولز: نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، دمشق، الطبعة الأولى، 2011.
- جيل جاستون جارنجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2004.
- الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1989.
- دومينيك لوكور: فيم تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلوم السياسية، ترجمة محمد هشام، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
- ديوجين اللائسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.
- روبير بلانشي: المصادريات، ترجمة محمود البيعوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004.
- روبير بلانشيه: نظرية المعرفة العلمية (الإبستمولوجيا)، ترجمة حسن عبد الحميد، مطبعة دار المعرفة، الكويت، 1986.
- رودولف كارناب: البناء المنطقي للعالم والمسائل الزائفة في الفلسفة، ترجمة يوسف تيبس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
- ريتشارد رورتي: الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الجزء الثاني: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005.
- الطيب بوعزة: فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.
- فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

- كامل محمد محمد عويضة: إقليدس بين الفلسفة والمنهج الرياضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- كولينجوود: مقال في المنهج الفلسفي، ترجمة فاطمة اسماعيل، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.
- لودفيج فتجنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية، 1968.
- لويس ألتوسير: تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، تحرير النص والتعليق عليه ج. م. غوشغاريان، ترجمة إلياس شاكور، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.
- مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة اسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
- وايت هيد: مقدمة للرياضيات، ترجمة محي الدين يوسف، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1952.
- ويلارد فان أورمان كواين: من وجهة نظر منطقية - تسع مقالات منطقية فلسفية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

## 2- باللغة الفرنسية:

- Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy Saint-hilaire, Poket-brodard et Taupin, 1991.
- Aristote: la physique ou leçons sur les principes généraux de la nature, tome 1, traduit J. Barthelemy Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrangue, Paris, 1862.
- Henri Bergson: l'évolution créatrice, PUF, 102<sup>ème</sup> édition, Paris, 1962.
- Henri Poincaré: la valeur de la science, édition Ernest Flammarion, Paris, 1939.
- Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995.
- Kant: critique de la raison Pure, traduit A. Tremesaygues et B. Pacaud, Félix Alcan, Paris, 1905.
- Kant: Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, traduit par M. Brunschwig et Chambert et autres, Librairie Hachette, Paris, 1891.
- Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement Humain, édition Garnier Flammarion, Paris, 1966.
- Ludwig Wittgenstein: Recherches philosophiques, traduit de l'allemande par Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Elisabeth Rigal, édition Gallimard, Paris, 2014.
- Platon: Ménon, traduit Monique Canto-Sperber, édition Flammarion, Paris, 1993.
- René Descartes: Règles pour la direction de l'esprit, traduction Jacques Brunschwig, édition classique de la philosophie, S D.

## المحاضرة السادسة: إشكالية الفلسفة الإيلية.

### مقدمة.

تناولنا سابقا آراء الفلاسفة السابقين على سقراط من خلال نموذج المدرسة الملطية، حيث عملنا على اثبات عدم الانفصال الكلي بين الأسطورة والفلسفة، على أساس أن المناخ الفكري العام كان ما يزال يتنفس الروح القصصية من خلال تداول اللغة الدينية مثل الماء واللا محدد والروح... الخ والإجابة عن الأسئلة المييطيقية بخاصة سؤال الأصل. ولقد تبدى لنا أن هذه المدرسة قد كرس عقلانية الاختلاف، فلم يعمل أي تلميذ على توسيع أو إثبات صدق آراء سابقه. وفي هذه الخاصية غرابية ظاهرة. كيف يمكن أن نتحدث عن مدرسة فلسفية دون وجود نسق ما يربط الأوائل بالأواخر؟ هل فعلا المدرسة الملطية مدرسة فلسفية أو علمية بآتم معنى الكلمة؟ نطرح هذا السؤال على أساس أنه لم نجد أي رابط بين طالبس وأنكسمندرس وأنكسيمنس ما عدا رابط البحث عن أصل الموجودات! لم يتفقوا إلا في افتراض أصل واحد للوجود. حتى المنهج لم يكن موحدًا ولا النتائج، ولا نجد أي إشارة من اللاحق لسابقه. كل هذه الملاحظات تجعلنا نشك في أنها مدرسة بآتم معنى الكلمة، ولربما لم تجمع بينهما أي علاقة فلسفية ولا حتى شخصية. أكيد أن انعدام النصوص الأصلية الكاملة هو ما يجعلنا لا نستطيع الجزم في مسألة حقيقية العلاقة بين هؤلاء الثلاثة، وكونهم من منطقة واحدة وهي جزيرة ميليتوس لا يثبت شيئًا في شأن النسق المدرسي المفترض. وحتى النصوص التي وصلت في القرون اللاحقة لها لم تقدم الشيء الكثير، ما عدا الافتراضات والتخمينات. فديوجين اللائريسي مثلا، والذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد، لم تكن له المعلومات الدقيقة عندما تحدث عن أنكسيمنس آخر فيلسوف في المدرسة الملطية، عندما قال أنه تلميذ لأنكسمندريس، ويقول بعض الكتاب أنه كان تلميذا أيضا لبارمنيدس، ولم يذكر أنكسيمنس في رسالته المفترضة إلى فيثاغورس إلا ذكرى طريقة موت أستاذه طالبس.<sup>1</sup> أما التلمذة الفلسفية فهي غير مؤكدة وغير واضحة. نستشكل شأن المدرسة الملطية على أساس أن كلمة المدرسة الفلسفية تتطلب الوحدة الإشكالية والانسجام المعرفي والتواصل البحثي من خلال التطوير والتوسيع. وهذا ما لم نجده في المدرسة الطبيعية الأولى. في حين أننا نجد في المدرسة الإيلية هذا النسق الفكري الواضح والوحدة المنظرية والتطوير الفكري الذي يجعل الفكرة في حالة نمو مستمر. في هذه المدرسة، على الرغم من عدم انحدار أعضائها من نفس المكان، إلا أنها أظهرت ترابطا ظاهرا بين الأعضاء، وانسجام في المنهج، ووحدة في الموضوع. هنا نجد أول مدرسة فلسفية على الإطلاق. أما مسألة الاختلاف، والتي تعتبر قيمة فلسفية أصيلة في مدرسة ميليتوس (الملطية) فهي لا تحل مشكلة كينونة المدرسة بالذات، فعلى الرغم من تأكيد المؤرخ "الطيب بوعزة" على أن "المعنى الحقيقي للتلمذ الفلسفي هو المغايرة لا الاتباع"،<sup>2</sup> فإن هذه القيمة لا يمكن أن تكون محل وعي في لحظة التأسيس، لا يمكن للفلسفة أن تقبض على قيمة الاختلاف في بدايتها الأولى. نحن نفترض بأن المدرسة الملطية لم تكن مدرسة بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل مجموعة آراء في الطبيعة بلا أي انسجام، وعدم اثبات علاقة مؤكدة بين الأعضاء هو ما يقوي هذه الفرضية. وبما أن الدكتور الطيب بوعزة من المتحمسين لاثبات استمرار العقلانية المييطيقية في لحظة

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائريسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006، الكتاب الثاني، فقرة 3، ص 128-129.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 575.

تأسيس الفلسفة الإغريقية، فكيف له أن يثبت بدايتها مع الشعور بالتفرد الفكري، على الرغم من أن ميزة الفكر الديني هو التماهي مع المؤسس الأول وتأثير الاختلاف قدر الإمكان. لذا يمكن التأكيد بأن القيم المنسوبة للمدرسة المالطية، إن كانت فعلا مدرسة، مجرد قيم اسقاطية، تم كشفها في تاريخ لاحق لها. حقيقة أننا اليوم ندرك حقيقة الفلسفة باعتبارها مُغايَرة، وجوهر الفكر بما هو انشاق، لكن هل فعلا كان فلاسفة ملطية الأوائل على وعي بذلك؟ نحن نشك على اعتبار أن بداية، وكل بداية لا يمكن أن تكشف عن المكنون الحقيقي للشيء. وجوهر الفلسفة لا يمكن أن يفتح في أول ضربة فلسفية. ودليلنا هو المدرسة الفيثاغورية التي كانت معاصرة للملطية، ويثبت ديوجين اللائريسي مثلا مراسلة بين أنكسيمينس وفيثاغورس، حيث لم تدرك هذه المدرسة القوية أي اختلاف بين أعضائها، بل أنها تركز على تعليمات توارثتها من جيل لجيل في تماهي شبه كلي. وهذا أمر طبيعي على أساس الخاصية الدينية الواضحة لهذه المدرسة.

أما مدرسة إيليا، فهي حالة مختلفة كلية عما سبق، لأنها أنشأت فكرة وتابعتها برهانيا من أجل تقويتها وتطويرها. ويتفق العديد من مؤرخي الفلسفة الإغريقية على أن الفلسفة متجسدة في نظرية المعرفة قد وضعت الوضع الصحيح بداية من هذه المدرسة. وهنا نعلن إشكالية المحاضرة الأساسية: ما نوع الإسهام الفلسفي لمدرسة إيليا؟ لماذا لم تواصل السير في الطريق الإشكالي الذي طرح من طرف فلاسفة مالطية؟ لماذا نمتلك اليوم، في تاريخ الفلسفة الإغريقية، نصوص متوفرة بصورة معتبرة، مقارنة بالمدارس المعاصرة لها أو القريبة منها تاريخيا؟ هل للمضمون الفلسفي للإيلية علاقة باستمرارها وخلودها؟ نحن نفترض بأن لفلسفة أفلاطون التي تهيكلت في مدرسة قوية علاقة ما بوصول تعليمات بارميندس وخلودها. على أساس أن هناك خيط فلسفي قوي وظاهر يمتد من الشاعر المتجول كزينوفان الإيلي إلى غاية أفلاطون وكل الفلسفات المثالية اللاحقة. أما أبوة بارميندس لأفلاطون فمن الأمور الظاهرة لنا بوضوح في أكثر من محاور. إننا نفترض بأن أصول الميتافيزيقا ككل، والميتافيزيقا الغربية تكمن في فلسفة هؤلاء الإيليين، فكيف لنا أن نثبت ذلك؟

### أولا- وجهة الفكر الإيلي.

يقال بأن الفلسفة السابقة على سقراط، أي الممتدة من طاليس إلى آخر فيلسوف وهو ديموقريطس، هي فلسفة طبيعية. لكن لنا في المدرسة الإيلية استثناء، بل استثناء لا يمكن ردمه، فهي لم تبحث في الطبيعة بل أسست لما يمكن أن نسميه لاحقا بالميتافيزيقا. ولو أن الميتافيزيقا قد تثير لدينا خصائص الفكر الديني، إلا أنها أعمق من ذلك على أساس أنها تبحث في حقيقة الموجود ككل. وقد كان أرسطو يعتبرها بحث في الوجود من حيث هي كذلك<sup>1</sup> أي بمعزل عن التعينات الوجودية الجزئية. إن سؤال وجود الموجود هو أول سؤال ميتافيزيقي، لأنه يستشكل الوجود والعدم معا، وأرسطو ذاته يعتقد بأن أول سؤال ميتافيزيقي طرحا هو لماذا هناك وجود بدلا من العدم. إن انتقال الفلسفة الإيلية من سؤال الفيزيقا إلى سؤال الميتافيزيقا هو الذي يجعلنا نولي أهمية لهذه المدرسة، نظرا للمسار الجديد الذي فتحته. لولا المدرسة الإيلية لما وجدت فلسفة أفلاطون وأرسطو. يقول ولتر ستيس W.T. Sraice: "الفلسفات السابقة (على الإيلية) كانت فجة لا يمكن أن تبين فيها بذور التفكير الفلسفي إلا في عتامة، لكن مع الإيليين نخطو لأول مرة على أرض

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint - hilaire, poket - brodard et taupin, 1991, Paris, § 1003 a, p 123.

الفلسفة الحقّة".<sup>1</sup> بالنسبة لنا اليوم، فإن سؤال الفلسفة الطبيعة سؤال علمي أكثر مما هو فلسفي، وتعاليم الفيثاغورية دينية أكثر مما هي فلسفية، لكن توجه المدرسة الإيلية فلسفي خالص.

لم تواصل المدرسة الإيلية النشاط الفلسفي الذي دار حول السؤال الذي يقال بأنه أول سؤال للفلسفة والعلم، أي سؤال ما هو أصل للوجود؟ وعندما نقول أنها لم تواصل، فهذا لا يعني أنه تم استنفاذ السؤال من خلال الإجابات المقدمة، بل يعني أنها فكرت في الموضوع بطريقة مغايرة تماما. فعوض البحث عن أصل الوجود، يجب البحث في معنى الوجود ذاته. هنا نلاحظ مدى عمق الطرح، لأنه طرح لم ينطلق مما هو ملاحظ بالعين، هو الطرح الذي افترض بأن هناك شيئا ما وراء الموجودات الملاحظة. تملكهم حدس وجود حقيقة ما بمعزل عن الموجودات الظاهر والتي تقع عليها الحركة والتغير دون نهاية.<sup>2</sup> أي أنه يوجد في غير المتحرك قدر من الحقيقة أكبر مما يوجد في المتحرك الطبيعي.

تغيير وجهة النظر الفكري، من سؤال أصل الوجود الذي تم تناوله في المدرسة المالطية وحتى المدرسة الفيثاغورية التي تحدثت عن العدد كأصل للوجود، وحتى هيراقليطس بوصفه فيلسوفا حدد النار كأرخي، إلى طريقة أخرى مخالفة تماما، تم على يد المدرسة الإيلية. بالنظر إلى أنهم يعتبرون أن البحث عن الأصل هو بحث لا يرتقي إلى البحث الفلسفي الحقيقي. لأن الحديث عن أصل الوجود هو بحث متناقض في ذاته، فالكشف عن الانتقال من العدم إلى الوجود، في ذاته، هو ضرب من التفكير السطحي. لأن تصور العدم متناقض في النهاية، على أساس أن التفكير في العدم يجعله أقل عدمية مما نعتقد.

ملاحظة أخرى مهمة، لا تتفصل عن الأولى، وهي الوجهة المثالية للفلسفة الإيطالية غرب اليونان، مقارنة بالفلسفة بالمطلية شرق اليونان. إذ أن فلسفة الجزر الشرقية لليونان، أي الجزر التي تقع في آسيا الصغرى، اتسمت بالروح العلمية عندما توجهت لبحث الطبيعة، في حين أن الفلسفة التي ظهرت في الجزر الإيطالية التي كانت مستعمرات إغريقية آنذاك، قد توجهت في العموم إلى الفكر المثالي والميتافيزيقي والديني أيضا.<sup>3</sup> ونحن لا نضع حدود فاصلة بين هذه الأنواع الثلاثة من الفكر. والسبب الأساسي لتلون الفكر الإغريقي الشرقي باللون الطبيعي والفكر الغربي باللون الديني هو حملة الفرس على الجزر الشرقية، مما أدى إلى اضطرابات وسلسلة من الهجرات إلى الغرب، وفي حالة الحروب والمجاعات والفوضى، في العموم، يقل اهتمام المجال الثقافي بالطبيعة والدنيا، ويتجه نحو الدين والآخرة والخالص. وتجسد هذا في مدرستين أساسيتان هي الفيثاغورية التي اعتبرها البعض مدرسة دينية رهبانية متأثرة بالروح الشرقية، والمدرسة الإيلية التي ابتدأت بالنظرية الدينية التوحيدية وانتهت إلى مثالية فلسفية تنكر أي واقعية للحركة أو وجود حركة واقعية.<sup>4</sup> لكن، وعلى الرغم من أن مؤرخي الفلسفة الإغريقية يفترضون السبب الحربي كتعليل

<sup>1</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 45.

<sup>2</sup> Henri Bergson: introduction à la métaphysique, Revue de Métaphysique et de la Morale – Paraissant tous les Deux mois, Onzième Année, 1903, Librairie Armand Colin, Paris, p 29.

<sup>3</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان – 1 الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976، ص 415. اليونان الشرقية عقلية... في حين أن اليونان الغربية هي مهد تطور الدين.

<sup>4</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p 10.

للنزوع الديني والمثالي للفلسفة الغربية في إيطاليا، إلا أنه لا يجعل التفسير مقنع كلية. لذا وجدنا التفسير الذي قدمه كل أصحاب النزعة العرقية القائلين بأن الجنس الدوري مزود باستعدادات مثالية. لكن يجب أن نؤكد بأن أصحاب المدرسة الإيلية ليسوا جميعاً من نفس المنشأ الجغرافي أو العرقي. فكزينوفان وميلسيوس ليسا إطلاقاً من إيليا، فقط بارمنديس وزينون من ينتمي إلى هذه المنطقة.<sup>1</sup> لذا فلا يمكن التأكيد على السبب العرقي ولا على السبب العسكري في ظهور النزوع المثالي لهذه الفلسفة التي ظهرت في غرب اليونان. وحتى فيثاغورس انحدر من جزيرة ساموس الشرقية مثله كمثل كزينوفون الكولوفوني، وهي مدن شرقية لا غربية.

قد يكون سؤالنا عن سبب توجه الفلسفة الإيلية إلى المشكلة الدينية عند كزينوفان والمسائل المثالية عند البقية من الأعضاء، سؤال سيئ الطرح أصلاً. على افتراض أن الفلسفة الماطية فلسفة علمية خالصة. وقد أثبتنا بما فيه الكفاية بأن هذه الفلسفة لم تتفصل كلية عن المسألة الدينية سواء في نوعية السؤال المطروح أو اللغة الدنية المستعملة. ثم أن الكتابة الشذرية هي استمرار لطريقة الكتابة الدينية والشعرية السابقة. تتفصل الفلسفة الإيلية عن الماطية فقط في النمو العقلي والثراء المنطقي والإبداع المفهومي. ويروز موضوع الجدل عند أحد الأعضاء وهو زينون خطوة مهمة في الفلسفة، بحيث لم يكن مستعمل سابقاً. والقول أن الفلسفة الإيلية أكثر مثالية من الفلسفة الماطية لا يستقيم عندما نعلم أن أي فلسفة مهما كانت موضوعاتها فهي مثالية. لأن ارجاع الكثرة الوجودية إلى وحدة في العنصر فعل مثالي بامتياز. وقد كانت الفلسفة الماطية توحيدية عندما إفتترضت وجود أصل واحد فقط للوجود، أي أنها كانت تفكر بمنطق اختزالي تبسطي، ولن نجد المنطق التكويني إلا في المدارس الأيونية والذرية.

تبقى مسألة العلاقة بين فلسفة إيليا وفلسفة هيراقليطس موضوع نقاش متشعب دون نهاية متفق عليها. إذ يطرح دوما السؤال حول هل أن هيراقليطس كان يتفلسف ضد الفلسفة الإيلية؟ أم هل أن الفلسفة الإيلية تفلسفت ضداً من الفلسفة الهيراقليطية؟ أم أن كل واحد قد تفلسف بمعزل عن الآخر؟ لا يمكن الجزم إطلاقاً، على أساس أن لا أحد ذكر الآخر. على الرغم من التعارض الواضح بين الأطروحات المركزية لكلا الفيلسوفين. فقد قال هيراقليطس بأن الحواس تخطأ إذ تدرك الثبات في حين أن الإيلية أقرت أن الحواس تخطأ أيضاً إذ أدركت التغيير. وهنا نلاحظ أولاً الاتفاق حول قصور الحواس، هذا معلل بالنسبة لكل فلسفة قائمة على تجاوز الظاهر نحو الحقيقة المعقولة.<sup>2</sup> لكنهما اختلفا حول حقيقة الوجود هل هو ثابت أو متغير؟ هل التغيير حقيقة أو ظاهر فحسب؟ هنا فقط تفرعت الفيلسوفان إلى نسقين مختلفين مثلاً أكبر تفسيرين لحقيقة الوجود الطبيعي والبشري.

هنا فقط يمكن أن نشاهد الموقع العام للفلسفة الإيلية، فهي من جهة، تقارن بالفلسفة الماطية على أساس أنها لم تبحث في أصل الوجود وأخذت بالبحث الفلسفي إلى المسألة الدينية والنهايات المثالية. وهي من الجهة الثانية تقابل بالفلسفة الهيراقليطية التي أثبتت الصفة السائلة للوجود في مقابل تأكيد بارمنديس على الطابع الثابت والوحدوي على أساس أن تأكيد التغيير هو موقف ثابت في النهاية. فعندما يقول هيراقليطس، وفق ملحوظة هيدجر العميقة والمنحازة أيضاً، بأن ليس هناك وجود ثابت وأن كل شيء "هو" في

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنديس، زينون، ميلسيوس، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 12.

<sup>2</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 64-66.

حالة صيرورة دائمة "tout est" devenir<sup>1</sup>، فهو هنا لم يخرج عن أطروحة بارمنيدس التي تقول بأن الكينونة هي شرط تحديد كل شيء حتى اللا كينونة. عند تأكيد الصيرورة فنحن نتحصل على هوية ثابتة لها وهذا ما يلغيها، هنا يكمن عمق البارمنيدية.

## ثانيا- فلاسفة المدرسة الإيلية.

يحدد المؤرخ الألماني ادوارد تسيلر أجيال المدرسة الإيلية وفق ترتيب زمني ووظيفي على الشكل التالي:

1- كزينوفان: مثل الشكل ثيولوجي لهذه المدرسة، وواضع الأساس الأول، ولو أنه انطلق من المسألة الدينية. ولم يدخل المجال الفلسفي الدخول الكاف.

2- بارمنيد : يمثل الأساس الميتافيزيقي والتعبير الفلسفي الخالص. وهو الذي قدم المفهوم الأنطولوجي والفكرة الرئيسية. وبالتالي فهو مشيد البيت الإيلي.

3- زينون وميلسيوس: شكلا هيئة الدفاع عن المذهب ضد النقود التي توالى عليه. وبالتالي يمكن تشبيههما ب حارسي البيت.<sup>2</sup>

فوظيفة كزينوفان قد ارتبطت بالتمهيد من خلال الغاء التعدد الثيولوجي، ومهمة بارمنيدس تمثلت في التأسيس الفلسفي لمبدأ الوحدة الأنطولوجية، وقام كل من زينون وميلسيون بوظيفة تقوية المذهب برهانيا وتحيين الأدلة وفق تجدد النقد.

### • كزينوفان: (حوالي 546 ق م)

لا يمكن أن نلاحظ علاقة مباشرة بين أفكار هذا الشاعر الدينية الخالصة وبين النظرية الفلسفية لدى بارمنيدس. لذا نجد العديد من مؤرخي الفلسفة، مثل نيتشه وولتر ستيس مثلا، يعتبرانه خارج الفلسفة بالمعنى الصحيح. حيث يقول ستيس: اكزينوفان يمت لتاريخ الدين أكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة، قضى حياته الطويلة في التجوال في المدن الهلينية كشاعر ومغن (...). وجرى التعبير عن فلسفته شعر<sup>3</sup>. أما نيتشه فيقول عنه في دروسه الأولى عن الفلسفة الإغريقية "ففي حين توصل بارمنيدس إلى وحدة الوجود بفضل الاستنتاج المنطقي فقط (...). فإن إكسانوفان روحاني ومؤمن يرجع تصوره للوحدة حقيقة إلى القرن السادس".<sup>4</sup> لكننا لو حاولنا الكشف عن سبب رفض هؤلاء المؤرخين ادخال كزينوفان في الفلسفة، فنلاحظ الخلفية التي انطلقوا منها، وهي التي تشككنا فيها

<sup>1</sup> Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 106.

<sup>22</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيدس، زينون، ميلسيوس، مرجع سابق، ص 21-22.

<sup>3</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 45.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 1982، فقرة 9، ص 70.



أكثر من مرة. فهما يعتقدان بالانفصال الكلي بين الفلسفة والدين، في حين أن الحقيقة عكس ذلك تماما، فكل الفلاسفة الإغريق، الأوائل والأواخر، قد انطلقوا من خلفية دينية ظاهرة.

أول خطاب نقدي للمدونة الهوميرية التي شكلت الوعي الديني الإغريقي كانت مع كزینوفان، ولربما نقد أفلاطون للشعراء التراجيدين، وعلى رأسهم هوميروس قد انطلقت من ملاحظات هذا الشاعر الإيلي المتجول (الرابسود Rhapsode). والذي خلف لنا، اليوم، حوالي 45 شذرة حملت أهم آراءه الدينية. والتي تلخصت في قوله في الشذرة ب 34: "بالتأكيد لم يُحصَل ولن يُحصَل أي شخص معرفة واضحة ويقينية بالآلهة (...). كل ما يقال مجرد رأي".<sup>1</sup> إنه يطرح هنا مبدأ فكريا سيتطور حتى مع بعض الفلسفات الدينية اللاحقة، وهو التشكك في إمكانية معرفة الإنسان للمقدس الحقيقي. وهذا التشكك ينطلق من ملاحظة الاختلاف الكبير والشنيع في تصور الإله، فالكل بتصوره على حسب ما تشكل لديه من خبرات لا تتفصل عن المحسوس. وهذا التعدد بالذات هو ما يشوش حقيقة الألوهية. ويوضح أرسطو هذا المبدأ قائلا: "إذا كان الله هو سيد الموجودات فيلزم، على رأي كزینوفان، أن يكون أيضا أحدا، لأنه لو كان فيه اثنان أو عدة فمن ثم لا يكون إذا سيد جميع الموجودات ولا أكبرها (...). إن ما يحقق الله في الواقع والقدرة الإلهية إنما هو أن يتسلط على وجه السيادة ولا يكون مسلطا عليه (...). وإن كانوا عدة وكان بعضهم أعلى أو أدنى من الآخرين من بعض الوجوه فأولئك ليسوا آلهة بعد".<sup>2</sup> هذا هو النقد الأول للتصور الشعبي الإغريقي الذي تأسس على التعدد. ثاني نقد أسسه هو الأنثروبومورفية حيث تم أنسنة الآلهة تماما، والحقيقة أن التعدد لا يفصل عن الأنسنة والتشبيه. وهنا نجد شذراته المشهورة القائلة بأنه لم يوجد في العالم كله، ولن يوجد فيه، رجل ذو علم أكيد عن الآلهة. فالأدميون يتصورون الآلهة يولدون، ويلبسون الثياب، وأن لهم أصواتا وصورا كأصوات الأدميين وصورهم. ولو كان للثيران والأسود أيد مثلنا، وكان في وسعها أن ترسم وتضع صورها كما يفعل البشر، لرسمن لآلهتها صوراً وصنعت لها تماثيل على صورتها؛ ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها على صورتها، ولصورت الثيران آلهتها في صورة الثيران. والأحباش يصورون آلهتهم سودا فطس الأثوف، والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون حمر الشعر. إلا أن ثمة إلهها واحدا يعلو على الآلهة والبشر، ولا يشبه الأدميين في صورته ولا في عقله.<sup>3</sup> إن مثل هذا النقد، يعتبر الأول والأهم بالنسبة لكل تعدد ولكل نزعة تشبيهية. وستتالي النقود خاصة في الأزمنة الوسطية التوحيدية، على أساس من الوحي الإلهي.

إن فن أهم اسهام لكزینوفان في المدرسة الإلية، وعلى الرغم من أنه لم يستعمل أية لغة أو تصورات فلسفية، هو الانتقال بالتصور الشعبي للألوهية من التعدد والتجسيم إلى الوحدة والتنزيه. وعلى الرغم من الصعوبات الجزئية المترتبة باستمرار كزینوفان الحديث عن الإله بالتعدد عندما يستعمل مصطلح الآلهة. إلا أنه مهد بصورة واضحة وقوية لفلسفة تقوم على التوحيد المبرر عقليا وعلى تصفية العقائد ممهدا بذلك لما سنجده لاحقا في الأديان الكبرى. لذا حق استنتاج الطيب بوعزة عندما قال بأن "النزوع التوحيدي

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: كزینوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزینوفان، برمنديس، زينون، ميليسوس، مرجع سابق، ص 41.

<sup>2</sup> أرسطو: في ميليسوس وفي إكسينوفان وفي غريغياس: ضمن الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، فقرة 2، ص 251-252.

<sup>3</sup> Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882, p 25.

أيضا: ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الجزء الأول من المجلد الثاني، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ص 303.

الديني عند كزينوفان هو الممهد الحاسم لتشكيل التوحيد الأنطولوجي<sup>1</sup>. وهو ما سنجد عند بارمنيدس، مؤسس ومشيد البيت المذهبي للإيلية.

ونجد مقارنة توضيحية، قد لا تكون حقيقية، لكنها تشبه نظام الأرض بنظام السماء من أجل استخلاص حقيقة الألوهية عند كزينوفان؛ "يقول كارل راينهاردت في كتابه عن بارمنيدس أن زينوفان (أو شخصا ما حوله) ربما جادل كما يلي: هل الله واحد أم متعدد؟ إن كان متعددا، فإما أنهم متساو القوة مثل مواطنين في ديموقراطية، أو أن بعضهم أقوى من بعض. ولكن الآلهة ليست مثل مواطنين في ديمقراطية. ولن يكونوا آلهة إن كان هناك بينهم أقوى وأضعف. إذا الله واحد"<sup>2</sup>. فمقولة الإله الأضعف، مقولة متناقضة في ذاتها، على أساس أن الضعف مفهوم لا يُحمل على الإله، بل لا يمكن أن يحمل عليه إذا كان إلهًا. فكل مفاهيم الكمال والتامة مفاهيم تحليلية بالنسبة لله، أي ضرورية لتشكله.

#### • بارمنيدس: (حوالي 514 ق م).

بالنسبة لنيثشه، قد يكون بارمنيدس أحد الفلاسفة الذين عرفوا وعاشروا الفيلسوف الملطي أناكسمندريس. ولئن كانت هذه الملحوظة صحيحة، فهذا يتيح لنا القول بأنه انتقال عن وعي من البحث الكوسمولوجي إلى البحث الأنطولوجي أو الفلسفي الخالص<sup>3</sup>. لكن حسب قول ثيوفراسطيس، تلميذ أرسطو، فإن كزينوفان هو من كان تلميذاً لأناكسمندريس وليس بارمنيدس. والعلاقة بين معتقد الفيلسوف الملطي ومعتقد الكولوفوني هو القول بلا محدودية الكون. لذا فقد بدأ فيلسوفا طبيعيا ثم أصبح من بعد فيلسوف ديني أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي. وكأن الطبيعيات بالنسبة له مجرد تمهيد للإلهيات<sup>4</sup>.

ما هي أطروحة بارمنيدس الأساسية؟ إنها التفكير العميق في اللغة التي نستعملها في النقاش الفلسفي. فالفلسفة المالطية، على افتراض أنه اطلع عليه، ترتكب أخطاء هيكلية عندما تفترض أن هناك تحول من حالة إلى الحالة. فالقضية التي أسست للتفكير العلمي الملطي هي عدم وجود الشيء من اللا شيء، ولعل هذه هي القضية الوحيدة التي تفصل التفكير الديني الذي يعتقد بالخلق من العدم والتفكير الفلسفي الذي يربط كل علة بمعلول سابق<sup>5</sup>. والخلق من العدم التي هي الأطروحة المألوفة عندنا، في تقدير بارمنيدس مصاغة صياغة متناقضة بالكلية. حتى أطروحة الطبيعيين متناقضة في بنيتها. كيف ذلك؟ إننا بمجرد ما نقول أن هناك عدم أو لا شيء، ينتفي مدلوله بالأساس. لذا يعلن أطروحته الأساسية وهي أن الوجود موجود واللوجود غير موجود، لكن بما أننا

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيدس، زينون، ميليسوس، مرجع سابق، ص 129.

<sup>2</sup> بول فييرابند: طغيان العلم - ما العلم؟ وما حدوده وأدواته؟ ترجمة مركز دلائل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري، نشر مركز دلائل، الرياض، الطبعة الأولى، 2017، ص 123-124.

<sup>3</sup> فريدريك نيثشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مردع سابق، فقرة 9، ص 67. أيضا: ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، الجزء الثامن، فقرة 21، ص 119.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 119-120.

<sup>5</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie - un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 50.

نسميها فلا يبقى لا وجودا. يقول بأن هناك طريقين في المعرفة هما: " الطريق المأمون هو : كيف أنه هو، وأن ليس في الإمكان أن هو لا يكون. أما النجد الثاني: أي أن هو ليس هو وأن اللا كون كائن ضرورة، وهو سبيل قد خلا مطلقا مما يؤتمن به. إذ لا قدر للمرء على معرفة ما ليس هو، فلا منفذ من ذلك ممكنا، كما لا قدرة على صوغه في قول"<sup>1</sup>. لهذا تقسم الفلسفة حسبها إلى الحقيقة *alêtheia* وهي الطريق الأول والظن *doxa* وهو طريق القول بأن اللاوجود موجود. يمكن تلخيص مقصود بارمنيدس هنا، في أن طريق التفكير والتعبير، المألوفة في الفلسفة طريق غير مدروسة جيدا، وبالتالي فإنه هنا، يفكر في التفكير أو فلسف طريقة وبنية تفكيرنا الخاطئة . وهذه خطوة لم يتم سلوكها إطلاقا في تاريخ الفلسفة من قبل.<sup>2</sup> ومنه فإن فكرة بارمنيدس الأساسية هي أن كل ما هو موجود قد وجد منذ الأزل، وهي فكرة مألوفة عند اليونان، على أساس أن العالم قديم. فلا يولد شيء من لا شيء، وما ليس موجودا لا يمكن أن يصبح شيئا. وليس هناك تحول حقيقي لأن ما من شيء يستطيع أن يصبح شيئا آخر مما هو عليه. لقد كان واعيا لكون الطبيعة تقدم أشكالاً تتغير باستمرار، كانت أحاسيسه تلحظ كيفية تحول الأشياء. لكن عقله، يقدم له خطابا آخر. وأمام اضطرابه للاختيار بين الحواس والعقل، فضل الركون إلى عقله. من هنا بدأ بناء نظرية المعرفة الفلسفية، لأن الخضوع للطبيعة ودراسة تحولاتها لا يكشف عن الحقيقة. الحقيقة مقولة فكرية نكتشفها بالعقل وترتبط باللغة التي نستعملها.<sup>3</sup>

بما أننا لا يمكن إطلاقا البرهنة على وجودية اللاوجود، على اعتبار أنه غير موجود، فإن الباقي هو الوجود فقط. فالوجود موجود واللاوجود غير موجود. هنا تلغى ثنائية الوجود والعدم، ولا يبقى إلا الوجود الواحد الموحد. وبما أن فكرة الانتقال من العدم إلى الوجود ظلاله حقيقية، فإن الحركة التي نتصورها هي أيضا خطأ يجب إلغاؤه، هناك وجود فقط، لذا فلا حركة، والانتقال من الوجود إلى الوجود قضية نافذة لا يجب أن يقال.<sup>4</sup> إذن الحركة التي قال بها فلاسفة ملطية أو حتى هيراقليطس هي حركة وصيرورة مزيفين، ليس هناك تغير لأن كل شيء وجود. وبما أن ليس هناك ثنائية فإن الوحدة هي الحقيقة، هذا أولا وثانيا، وبما أن ليس هناك حركة فإن الثبات هو الحقيقة. وهنا تتشكل أطروحة بارمنيدس القائلة بالوحدة والثبات. وهذا يعني أن الوجود ليس بذلك الحدث الزمني الذي ينبثق ويزول، فهذا مجرد وهم، الوجود موجود بإطلاق، ولا يمكن أن يتحول، لأن اللاوجود غير موجود في الأصل، وهنا يطيح بارمنيدس كلية بمشروعية البحث في الطبيعة من طرف سابقه، فليس هناك حدوث، ولا هناك تحول وصيرورة، ولا هناك أيضا فناء، هذا ما تدل عليه أطروحة الوجود موجود واللاوجود غير موجود. ولأن الوجود والفكر شيء واحد في الحقيقة، فإن تناقض تسمية الوجود يدل على عدم وجوده حقيقة. "عند استعمال الوجود كجوهر أساسي فعليك أن تتكر حدوث الحركة، لماذا ؟ لأن الوجود كائن، أما غير الوجود فمعدوم، فالتغير الأساسي سيكون من الوجود إلى العدم، والعدم ليس موجودا. وبالتالي لا يوجد تغير أساسي. نحن لا ندرك التغير".<sup>5</sup> وهنا تتوحد في حيز موحد كل من اللغة والفكر والوجود.

<sup>1</sup> يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس - إلى ينابيع الفلسفة مع دراسة جان فوفريه في الفكر البارمنيدي، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 121.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: كزيفونان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزيفونان، برمنيدس، زينون، ميليسوس، مرجع سابق، ص 163.

<sup>3</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie - un roman sur l'histoire de la philosophie, Op.cit, p 80.

<sup>4</sup> Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, Op.cit, p 67.

<sup>5</sup> بول فييرابند: طغيان العلم - ما العلم ؟ وما حدوده وأدواته ؟ مرجع سابق، ص 80-81.

## • زينون (حوالي 489 ق م):

يعتبر أرسطو مساهمة زينون جدلية في الأساس، أو هو مخترع الجدل.<sup>1</sup> مما يدل على أن حاجج، بلا برهان حقيقي على أطروحات بارمنيدس. وقد ذكره أفلاطون بهذه الصورة في محاورة فايدروس عندما قال أنه "كان يتكلم بفن إلى حد أن يظهر نفس الأشياء لسامعيه متشابهة ومختلفة في آن واحد، واحدة ومتعددة، ثابتة ومتحركة في نفس الوقت".<sup>2</sup> وقد اعتمد زينون طريقة البرهان بالخلف، أي افتراض صدق نقيض الأطروحة للوصول إلى الإحالة مما يثبت صدق الأصل. وهذه الطريقة ذات علاقة وطيدة بالبرهنة الرياضية. مما يدل على وجود علاقة جوهرية بين الفلسفة المثالية والعلم الرياضي على اعتبار المنهج التجريدي. وتتخلص مهمة زينون حسب ما ورد عند أفلاطون في قوله لسقراط: أن ما يريده في الحقيقة كتابي هو أن يدافع appuyer عن أطروحة بارمنيدس ضد أولئك الذين يحولون السخرية منها ويأتي كتابي ليرد على أولئك الذين يؤكدون الكثرة affirment le multiple.<sup>3</sup>

تنقسم أدلة زينون على صدق نظرية بارمنيدس في الوحدة والسكون إلى قسمين، وهما أدلة نقض الكثرة وأدلة نقد الحركة، وقد عرضت كل كتاب تاريخ الفلسفة هذه الأدلة، لكن في تقديرنا أن العرض الذي قدمه المؤرخ الطيب بوعزة أكثرها دقة ووضوحا، لذا سننقلها على حالها:

• في أدلة نفي الكثرة: ينطلق زينون من فرض إمكان وجود الكثرة. ويتقرر الفرض يرى أيضا وجوب تفريغ كينونة الكثرة إلى نوعين: إما امتداد أو آحاد. ثم ينطلق في تأسيس نقده لأطروحة القائلين بوجود الكثرة مقدما 4 حجج، وهنا نلاحظ اعتماده البرهنة بالخلف:

1- نقد القول بالكثرة الممتدة: القول بموجودية الكثرة الممتدة، قول بكثرة كيانات كمية لها امتداد في المكان. وبما أن الكم قابل للتجزئ والانقسام إل قسمين؛ فإن كل قسم من المقسوم يقبل هو بدروه القسمة إلى قسمين. وهكذا إلى أجزاء لا متناهية في الصغر. أي أن الكثرة الكمية الممتدة تكون محتوية لعدد من الأجزاء لا متناهية الصغر. يشرح سمبليقيوس هذه الحجة: إذا كانت الموجودات كثيرة، فيجب أن تكون كبيرة وصغيرة، كبيرة إلى درجة أن تكون لا محدودة في العظم، وصغيرة إلى حد أن لا يكون لها عظم.<sup>4</sup>

2- نقد القول بالكثرة غير الممتدة: بما أن الانقسام لا ينتهي عند حد، فمعنى ذلك أن الوسط ينقسم إلى ما لا نهاية. وهذا يناقض تناهي الآحاد. مفارقة استبطان المتناهي للامتناهي.

3- استحالة وجود المكان: وجود كثرة من الأشياء يستلزم أولا وجود المكان الحامل لها. والحال أن المكان غير موجود؛ لأنه إذا كان موجودا احتاج هو نفسه إلى مكان ينوجد فيه. وهذا الأخير يستلزم هو أيضا وجود مكان يشغله... الخ.

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، الكتاب التاسع، فقرة 25، ص 126.

<sup>2</sup> أفلاطون: فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، فقرة 261، ص 87.

<sup>3</sup> Platon: Parménide, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967, § 127<sup>e</sup>-128d, p 214.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيدس، زينون، ميليسيسيوس، مرجع سابق، ص 257.

هذه الاستحالة تؤدي إلى القول بلا وجود المكان. وإذا انعدم المكان انعدمت الموجودات. ووجود الكثرة ليس حقيقة. (هنا نشهد أول تأسيس فلسفي لمشكلة المكان).

4- اختلاف صوت المفرد والكثرة: إذا اسقطنا عشرة آلاف ذرة من القمح سنسمع صوتاً مدوياً لكننا إذا أسقطنا تلك الذرات منفردة فلا نسمع أي صوت، كيف يكون مجموع عشرة آلاف صفر لا يساوي صفر؟ هذه الحجة استشكلت عملية الإدراك.<sup>1</sup> قيمة حجج زينون هو في استشكل الألفاظ المركزية في المعجم الفلسفي.

• في أدلة نقد إمكان الحركة:

1- القسمة الثنائية (الديكوتومي = التتصيف): حركة الجسم من موقع إلى آخر تستلزم قطع مقدار المسافة الفاصلة بينهما، والحال أن هذا المقار قابل للقسمة إلى نصف، ونصفه قابل للقسمة إلى نصف... الخ. فالمسافة مكونة من مقادير جزئية لا نهاية لها. واجتياز مقادير لا نهائية ممتع. وعليه فالحركة ممتعة أيضاً. (رد أرسطو على هذه الحجة)

2- أخيل والسلحفاة: منطوق الحجة يشير إلى استحالة اللحاق لوجود فضل سبق. فما مصادقية هذه الحجة؟ نزع أن أراد بهذه الحجة صدم الوعي الجمعي الإغريقي، بفكرة مؤداها أن بطلهم اليوناني في العدو (أخيل) لا يمكن أن يلحق السلحفاة إذا ما سبقته ولو بمسافة قصيرة.

3- حجة السهم: السهم ثابت غير متحرك. واستدلالة يقوم على فرض حركة السهم منطلقاً من القوس. وبالقياس إلى أن الزمن مؤلف من وحدات زمنية؛ فإن السهم يكون في كل آن زمني يشغل مكاناً مساوياً له. ويلزم عن هذا أن السهم يكون ثابتاً في كل آن، وإذن فهو غير متحرك، وإذا قلنا بحركته سيكون حاصل جمع سكاناته حركة؛ وهو خلف. (بسبب هذه الحجة اتهم زينون بأنه سوفسطائي).

4- حجة الملعب (أكثر الحجج تعقيداً، وهي حجة خاطئة حسب زيلر): تلخيص أرسطو: الأعضام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعضام متساوية لها ضد حركتها، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان، وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة. فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه.<sup>2</sup>

تعرضت حجج زينون لنقد عنيف، بل هناك من اعتبرها مجرد "الغاز أطفال صغار"،<sup>3</sup> بخاصة حجة السلحفاة والسهم الطائر. على أساس أنها ظاهرة البطلان ولا يمكن أن تصمد أمام النظر الجاد.

• ميلسيوس.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 260-262.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: كزنيوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزنيوفان، برمنيدس، زينون، ميلسيوس، مرجع سابق، ص 267-272.

<sup>3</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 56.

هو آخر فلاسفة إيليا، لكنه من أصول شرقية من ساموس، يقول ديوجين اللائرتي أنه كان تلميذا لبارمنيدس كما ارتبط بعلاقة صداقة مع هيراقليطس،<sup>1</sup> وهذا ما يفترض تعاصر بين هيراقليطس وبارمنيدس، لكن لا شيء مؤكد في ذلك. على أساس أن هيراقليطس لم يذكر بارمنيدس في شذراته والعكس صحيح.

تكمن مساهمة ميلسيوس في الدفاع عن أطروحة بارمنيدس الأساسية بعد ظهور الفلسفات الذرية التي استحدثت مفاهيم طبيعية جديدة سببت مآزق نظرية لنظرية وحدة الوجود وانتفاء الحركة. لذا فإن محصلة فلسفته ليست الرد على نظرية هيراقليطس بل على نظرية الذرة في الفلسفة الأيونية. وهنا يفارق ميلسيوس زينون على أساس أنه خطأ بالنظرية الإيلية خطوة جديدة في حين أن زينون لم يفعل سوى أن قدم حجج جدلية لا ترتقي بالقوة المطلوبة إلى البرهان المنطقي الجاد. وهذا ما عبر عنه الطيب بوعزة قائلا: "إن الجوهر النظري الذي أنجزه ميلسيوس يكمن في إعادة بنائه لمفهوم الوجود باستدخال دلالة الامتداد اللانهائي. أي إنه أضاف إلى فكرة لانهاية الوجود في الزمان، لا نهائيته في المكان من أجل سحب مستند الفلسفة الذرية أي مقولة الفراغ، الذي هو الشرط الأنطولوجي للحركة. لذا فمليسيوس خالف زينون الذي اكتفى بالشرح".<sup>2</sup>

تتمثل أطروحته الأساسية في أن الكون غير محدود apeiron، وغير متغير وغير متحرك، وأنه واحد ومتماثل مع ذاته وزاخر بالمادة. وليس هناك حركة حقيقية، بل هي ظاهرية.<sup>3</sup> وهنا نجد استعارة للكلمة التي استعملها اناكسمندريس للتعبير عن أصل الوجود، وبذلك فهو يتبنى أطروحة كل الفلاسفة القائلة بأنه من المحال أن يتولد شيء من لا شيء، والعدم مقولة غير مستساغة عقليا. "ومتى كان الكل أزليا يجب أن يكون بهذا عينه لا منتهايا لأنه لا يكون هناك مبدأ يأتي منه. وكل لا متناه يجب ضرورة أن يكون واحدا لأنه إذا وجدت عدة متناهيات بل لا متناهيات اثنان حدد بعضها بعضا على التكافؤ (...). يجب أيضا أن يكون غير متحرك لأنه لا يمكن أن يتحرك إلا في شيء ينطلق أمامه. ولكن الانطلاق لا يمكن أن يكون إلا للذهاب إلى الملاء أو في الخلو. فمن جهة الملاء لا يمكن بعد أن يقبل شيئا ومن جهة أخرى الخلو نفسه ليس شيئا".<sup>4</sup> وهنا يظهر ابطاله وجود الفراغ كما تحدث عنه سواء الماطيين القائلين بالتخلخل الذي يحول المواد من البرودة إلى الحرارة أو الخلاء كما قال به الذريون خاصة لوسيوس. فوجود الفراغ يعني وجود اللاوجود وهذا تناقض لا يمكن قبوله في منطق الإيلية. وبالتالي فإن أطروحته الأساسية تتمثل في "ابطاله للكثرة والحركة، أي التغير، [حيث] يشير ميلسيوس إلى أنه إذا كان ثمة كثرة وتغير، فيجب أن تكون هناك أشياء لا تبقى هي هي، إذ أن تغييرها يعني أن الوجود يكون ثم ينعدم، وأن اللاوجود يتحول من العدم إلى الوجود. وهذا يخالف ليس فقط الفلسفة الإيلية، بل هو مخالفة حتى لأطروحة القائلين بالتعدد والكثرة، ألا يقولون - أي الأيونيين - بأن "لا شيء من لا شيء". إذن الفكرة الحقة هي أن الوجود واحد ثابت".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، الكتاب التاسع، فقرة 24، ص 123.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيدس، زينون، ميلسيوس، مرجع سابق، ص 289-290.

<sup>3</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، الكتاب التاسع، فقرة 24، ص 123.

<sup>4</sup> أرسطو: في ميلسيوس، ضمن الكون والفساد، مرجع سابق، فقرة 1، 2، 3، ص 235.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: كزينوفان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيدس، زينون، ميلسيوس، مرجع سابق، ص 321.

### ثالثاً - قيمة الفلسفة الإيلية ومآلاتها.

لو لا فلسفة بارمنيدس لما كانت هناك فلسفة أفلاطون ولا فلسفة أرسطو، هذا التقرير ليس مؤسسا على فراغ أو مجرد تقرير غير مبرر لهذه الفلسفة. بل هو تعبير حقيقي وصادق على الأثر القوي لهذه الفلسفة التي يمكن التأكيد على أنها أول فلسفة منسقة شكلا ومضمونا، وأول مدرسة فلسفية خالصة قامت على الإستشكال والاستدلال. والمائة سنة التي دامت، بين التأسيس والاكتمال، كانت كافية لإظهار العمران النظري الدقيق والمؤثر لها.

إن اهم انجاز للفلسفة الإيلية هو الانتقال من الفيزيقا إلى الميتافيزيقا على أساس الشك فيما تقدمه لنا الحواس. فنقص ملكاتنا الإدراكية - وهو نقص تشهد به ملكة التصور وملكة الاستدلال لدينا - هو الذي أوجد الفلسفة. يدل على ذلك تاريخ المذاهب. صحيح أن مفاهيم الأقدمين من مفكري اليونان كانت قريبة جدا من الإدراك، لأنه بتحويلات من عنصر حسي هو الماء أو الهواء والنار انما أكملوا الإحساس المباشر. ولكن منذ أن جاء فلاسفة المدرسة الإيلية فانقدوا فكرة التحول سارت الفلسفة في الطريق الذي ظلت تسير فيه منذ ذلك الحين، وهو الطريق الذي يؤدي إلى عالم "فوق الحس": فأصبح على الفلاسفة بعد ذلك أن يفسروا الأشياء بالمعاني فحسب.<sup>1</sup> وهذه النقلة ليست بالإنجاز الهين، بل أنها بداية مسار سيتطور شيئا فشيئا إلى غاية اليوم، ما تاريخ الفكر الغربي المثالي، إلا تكملة وتوسيع لطريقة النظر الإيلية. وهي كما يعتقد الكثير طريقة لتحديد الهوية، ذلك المفهوم الذي سيكون له شأن كبير في المنطق وفي الاجتماع والسياسة. وقد تحدد هذا المفهوم في شكلين أساسيين كان للإيلية الشكل الأهم بين شكلين أو موقفين:

• "الموقف الأول: الموقف الجوهري، يستند إلى الإيمان بجواهر وبحقائق جوهرية، بماهيات ساكنة وأصلية. (بارمنيدس): هوية الكائنات التجريبية هي ما يبقى دون تغير رغم التغيرات.

• الموقف الثاني: الموقف الإسمي أو الوجودي، هيراقليطس: لا يوجد جوهر أبدي. ترتبط هوية كل كائن تجريبي بالفترة المدروسة. ليس هناك جوهر، بل وجود ممكن".<sup>2</sup>

ويمكن أن نلاحظ، أن الفكر الغربي، ككل، قد انقسم إلى وجهة الفلسفة البارمنيدية التي تقر بالتطابق والثبات والجوهريانية. وإلى قسم الفلسفة الهيراقليطية التي تقر أن الثبات الوحيد هو الحركة وأن الصبورة هي قانون الوجود، ولا يمكن للشئ أن يتطابق مع نفسه دوما. يكمن في الوجهة الأولى كل فلسفة ماهوية مثالية، والوجهة الثانية كل فلسفة مغايرة تجريبية. ومنذ فلسفة بارمنيدس، "كان الفكر الإغريقي يشعر بتناقض مستعص بين الحاجة لتفسير التغير وبين الحاجة لتصوير الوجود المنطقي أي الثابت والمحدد، ووجود الكائنات والأشياء".<sup>3</sup> وبما أن المعركة وقعت على أرض فكرية خالصة، فإن الغلبة هي للفكر على حساب الوجود الخام، وتم

<sup>1</sup> Henri Bergson: la pensée et le Mouvant- Essais et conférences, Librairie Félix Alcan, 7eme édition, Paris, 1939, p 167.

<sup>2</sup> كلود دوبار: أزمة الهويات - تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 16-19.

<sup>3</sup> بيير دوكاسيه: الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1983، ص 54.

التأسيس للميتافيزيقا باعتبارها موطن الحقيقة فيما وراء زيف الطبيعة. ولأن الخبرة البشرية مؤطرة بالعقل، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فإن التنوع الموجود في الطبيعة لا يمكن أن يتأسس كحقيقة نهائية، بل اعتبر كظواهر مزيف لحقيقة أعمق وأكثر مصداقية، وبالتالي فإن مبدأ الوحدة هو النتيجة النهائية التي يؤسس لها العقل. لا يمكن حتى لفلسفة هيراقليطس أن تصمد أمام المبدأ القائل بأن التغير هو الوحدة النهائية. إن العقل لا يمكن أن يعتبر التغير كحقيقة نهائية. وهذا ما توصل إليه بارمنيدس. لأن الواقع أعمق مما نراه،<sup>1</sup> فهناك حقيقة لا تتغير على الرغم من التغيرات السطحية. لذا قيل بحق أن الإيليون هم أول من أسس لفلسفة الصور، وهذا قبل سقراط بزمان معتبر. لذا يعتبر هذا الفيلسوف الأثيني تلميذا لهم.<sup>2</sup> لأنه اعتبر التصور أكثر حقيقة من الموجودات الحسية التي بسبب جزئيتها وزوالها لا يمكن أن تدل على حقيقة ما، في حين أن التصورات هي التي تعبر عن ما يمكن أن يعتبر حقيقة وديمومة تدوم رغم فناء الجزئيات.

### خاتمة.

ليس أفلاطون إلا خليفة مذهبي لفلسفة بارمنيدس التي يذكرها بالتبجيل والتقدیس، فقد ذكره في السوفسطائي بوصفه صاحب خطاب نبيل متفوق. ويتفق مع الغريب الإيلي، الذي كان بارمنيديا في تفكيره، بأن مقول اللاوجود يستطيع أن يريك أي شخص يحاول أن يفحصه بفعالية، فكل إنسان يكون مرغم على أن يناقض نفسه حالما يريد أن يحاول تصور اللاوجود، لأنه سيجد موجودا.<sup>3</sup> وتعتبر محاوره البارمنيدس أهم محاوره أسس عليها أفلاطون نظرية المثل على فرضيات الوحدة والكثرة البارمنيدية. كما أن أفلاطون يعترف بأولية منهج بارمنيدس المسمى بالمنهج الفرضي الإستنباطي، كأن نفترض وجود الوحدة ونرى ما ينجر عليه وأن نفترض العكس، أي وجود الكثرة وماذا يفترض عليه.<sup>4</sup> وهنا نلاحظ الوحدة بين البارمنيدية والأفلاطونية في النسق الرياضي المجرد من أي واقع محسوس.

لكن منطق الفلسفة الإيلية تعرض للنقد بداية من فلسفة أرسطو، حيث خصص مباحث في الطبيعة لنقد وبيان استحالة صدق أفكارهم في عالم الطبيعة. وهذه الاستحالة مرتبطة بكون موضوع علم الطبيعة هو التغير والحركة. مما يعني أن هذا الموضوع مستحيل وفق برنامج التفكير الإلياتي. يقول في بداية الكتب الأول دروس الفيزيقا: "من المحال أن تكون الموجودات واحدة، فلم يصعب علينا أن ننقض قضيتهم. الحقيقة فإن مالميسوس وبارمنيدس كلهما يستدلان على دعوتهما استدلالا مرثيا سوفسطائيا؛ لأنهما يضعان مقدمات كاذبة ويستنتجان منها أقيسة باطلة (...). اعتقد مالميسوس أنه يستطيع من هذه القضية (إذا كان لك ما يكون ويحدث فلا أول يبتدأ منه) أن يستنتج: (كل ما لا يكون فليس له أول يبتدئ (...). لماذا نستنتب عدم التغير من الوحدة؟ لماذا كان

<sup>1</sup> بول فييرابند: طغيان العلم - ما العلم؟ وما حدوده وأدواته؟ مرجع سابق، ص 108.

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سبق، ص 136.

<sup>3</sup> أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تماراز، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 239-240.

<sup>4</sup> Platon: Parménide, Op.cit, § 136 c, p 224.



التغير من حيث هو استحالة محالا<sup>1</sup>؟ ويعتقد أرسطو أن خطأ أطروحة الإيليين هو استعمال مدلول الوجود بمعنى مطلق، في حين أنه يمكن إطلاقه على عدة معان، إذ أن هناك وجود بالقوة ووجود بالفعل، ثم أن موجودية الجواهر ليس هو نفسه موجودات الحوامل. وعدم وحدة الوجود هو الذي يهدم أطروحة الإيليين بصورة واضحة.

يعتبر الفكر الإيلي أول طريق نحو المثالية، وهي تلك الفلسفة التي تستبدل الحس المشترك بالمنطق العقلي الخالص. لكن العقل، عندما يفصل عن الطبيعة والواقع، يبدأ في التضخم والتكور لدرجة أنه قد يشكل تصورات بلا أدنى معنى، وبلا أي علاقة مع الوجود الحقيقي. لذا نجد فيرابند يتحدث عن الوحوش العقلية قائلا: وحوش كزينوفان وبارمنيدس الديكتاتورية الظالمة التي يعشقها العقلانيون النقديون.<sup>2</sup> فأفكار العقلانيين بمثابة وحوش تسيطر على العالم الواقع، وقد استعمل فيرابند في كتابه ضد المنهج هذه العبارة من أجل الدلالة على أن العقل بمعزل عن الواقع يتضخم إلى وجهات عجيبة.

يعتبر هيدجر، في الأزمنة المعاصرة، من أكبر من استلهم فكر البارمينيدية، على أساس أنه استطاع تجاوز الطرح الهيراقليطي. بل أنه اعتبر قصيدته، أي بارمنيدس، الواردة في حجم كراس صغير، لكن هذا الكراس الصغير ربما في مضمونه يعادل مكتبات كاملة من مدونات الأدب الفلسفي ouvrage philosophique الضروري الذي لا غنى عنه.<sup>3</sup> لأنه الأول الذي رقى مفهوم الوجود إلى المفهوم الفلسفي المثمر، والذي كشف عن تناقض اللغة الفلسفية أو العلمية التي تستعمل العدم بما هو وجود. وفي النهاية كشف أن مفهوم العدم الذي يستعمل له خصائص ما، وبما أن لديه خصائص، مثلما يقول برانشفيك، فلا يمكن أن يكون عدما.<sup>4</sup> وفي هذا مراجعة جذرية لكل تصورتنا التي ترسخت من القديم. لقد أصبح العدم موجودا بذكره، ومن ثمة فلا عدم إطلاقا، وكل شيء وجود.

يمكن أن نخلص إلى أن الإيلية هي المدرسة الفلسفية الأولى على الإطلاق، لأنها تبنت نهجا تجريديا مثاليا، وجيشت كل قدرات أفرادها من أجل إثبات هذا المنظور. وقد ساهمت في تشكيل الفكر اليوناني اللاحق، سواء بالموافقة أو المعارضة. بل أن صدى البارمينيدية قد وصل إلى أفلوطين ذاته الذي استحضره في أكثر من مناسبة في التاسوعات. وهذا يدل على استمرار خيط المثالية من القرن الخامس إلى القرن الثاني للميلاد عبر أفلاطون طبعاً. ومع الإيلية نلاحظ انتقال التفكير اليوناني من البحث عن الأصول والتحويلات إلى تأكيد زيف الأصل واستحالة التحول بسبب تناقض مفهوم العدم المستعمل. وهنا تأسست الفلسفة الأنطولوجية التي تبحث في الوجود من حيث هو وجود دون تحديد الخصائص الجزئية للموجودات. واستمرار روح الفلسفة الإيلية يعود أولاً وأخيراً لأفلاطون الذي تبناها وطورها في نسقه الخاص.

<sup>1</sup> أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، فقرة 186 أ - 19/10، ص 17.

<sup>2</sup> بول فايربند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص 178.

<sup>3</sup> Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, Op.cit, p 119.

<sup>4</sup> موريس ميرلو بونتي: تقرير الفلسفة، ترجمة فزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1983، ص ص 16، 165.

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية:

- أرسطو: الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.
- أرسطو: في ميليسوس وفي إكسينوفان وفي غريغياس: ضمن الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، دس.
- أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تمارز، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- أفلاطون: فايدروس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- بول فايريند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، منشأة المعارف، الاسكندرية، دس.
- بول فييرابند: طغيان العلم- ما العلم؟ وما حدوده وأدواته؟ ترجمة مركز دلائل، مراجعة وتعليق عبد الله الشهري، نشر مركز دلائل، الرياض، الطبعة الأولى، 2017.
- بيير دوكاسيه: الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، 1983.
- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، الكتاب الأول: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان -1 الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة لفيق من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976.
- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.
- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006.
- الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية- الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.
- الطيب بوعزة: كزيفونان والفلسفة الإيلية - قراءة في أطاريح كزيفونان، برمنيدس، زينون، ميليسوس، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.
- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979.
- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 1982.

كلود دويار: أزمة الهويات – تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

موريس ميرلو بونتي: تقرّظ الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت – باريس، الطبعة الأولى، 1983.

ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، الجزء الأول من المجلد الثاني، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دس.

ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس – إلى ينابيع الفلسفة مع دراسة جان فوفريه في الفكر البارمنيدي، دار الجنوب للنشر، تونس، دس.

## 2- باللغة لفرنسية:

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint – hilaire, poket –brodard et taupin, Paris, 1991.

Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962.

Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882.

Henri Bergson: introduction à la métaphysique, Revue de Métaphysique et de la Morale – Paraissant tous les Deux mois, Onzième Année, 1903, Librairie Armand Colin, Paris.

Henri Bergson: la pensée et le Mouvant- Essais et conférences, Librairie Félix Alcan, 7eme édition, Paris, 1939.

Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l’histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995.

Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967.

Platon: Parménide, traduit E. Chambry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1967.

## المحاضرة السابعة: إشكالية تأويل فلسفة هيراقليطس.

### مقدمة للإشكالات والسؤال.

سنعمل على إثبات الفرضية القائلة بأن الفلسفة الهيراقليطسية في الميدان الفلسفي تمثل وتمائل "نصا مقدسا" يفرض بمعان لا تحصى ولا تنضب، وشكل هذا النص المتشذر نقطة ارتكاز ثابتة بالنسبة للفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة. ومماثلة هذا النص البشري بالنصوص المقدسة يدل أولا على طابعه النبوي، وعلى احتوائه مرجعية واحدة لأكبر مذاهب متخاصمة مفهومية، ونقصد الهيجلية والماركسية والنيشوية وحتى فلسفة هايدجر إن شئنا التوسع. فما هي تفاصيل تولد المتناقضات من الوحدة؟ هل هو تحقق ظاهر المعالم لنبوء النص الأصلي؟

مقارنة بسيطة بين الفلسفة الفرنسية الحديثة ممثلة في النقلة الديكارتيّة البارزة، وبين الفلسفة الألمانية التي انطلقت من المثالية ونواتجها اللاحقة على أكثر من مستوى. تُبين أن هناك فرق ملحوظ جدا، يتمثل في الموقف من التاريخ أو بالأحرى الموقف من تاريخ الفلسفة بالإجمال. ودقائق هذا الفرق يكمن في التفصيل التالي: انطلق ديكارت (1596-1650) من مسلمة أن التجديد لا يدل في جوهره إلا على عملية رفض صارمة لكل ما انتهى إلينا من القدامة بما هي حاملة للفكر السابق علينا على علته دون تمييز، أي دون تمييز بين التراث الإغريقي أو الشرقي أو المسيحي القريب من اللحظة الحديثة.

إن موقف ديكارت من تاريخ الفلسفة يتسم بالسلبية، بمعنى أن التاريخ لا يلعب دور السند المعرفي للنسق الفكري الجديد. على اعتبار أن الارتباط بالدرس التاريخي للفلسفة يجعل التفكير منفعا أو توسيعيا أو تبريريا فقط، في حين أن التحديث بما هي مهمة الفلسفة الحقة تتطلب تهميش تاريخ الفلسفة للحد الذي يجعله ثانويا أو عرضيا أو عارضا لا يستحق الاهتمام أو الانهماك. فقد ذكر ديكارت في رسالته إلى مترجم كتاب مبادئ الفلسفة بأن تنصيب كبار الفلاسفة سلاطينا على التاريخ هو الفعل الشنيع المضاد للإبداع الفلسفي، وأكبر سلطة فلسفية عرفت حتى زمانه - وفي الحقيقة حتى زماننا ونحن في مستهل القرن الواحد والعشرون - تجسدت في أفلاطون وتلميذه أرسطو. فقد ألبس الفلاسفة اللاحقين جبة من القداسة والسلطان عليهما، مما جعل الفلسفة "البوسط-أفلاطونية" *Poste-Platonicienne* لا تعدوا أن تكون حركة دوران تبركي بفلسفة الأكاديمي واللوسيومومي. وهذا ما ولد فلسفة تابعة مقلدة أقل شئنا من فلاسفة الأوائل، والحقيقة الجلية هي أن كَوْن الفلسفة متأغرقة لا يدل على عظمة أفلاطون وأرسطو خاصة،<sup>1</sup> بقدر ما يدل على ضعف في البيداغوجية - الفلسفية عندهما. أي أن كَوْن المعلم قد خلق جيلا تابعا من الناحية الفلسفية، لا يدل على قدرته وتفوقه بقدر ما يدل على فشله وانحطاط مشروعه. ومن هذا التأويل الديكارتي المخصوص والطريف، يمكن لنا أن نفهم جيدا أن العظمة الفلسفية لليونان، لا نجدها عند أفلاطون ولا عند أرسطو ولا اللاحقين. بل نجدها في الفلسفة البريسقراطية *la philosophie pré-socratique* أو الفلسفة التي اعتبرت لمدة طويلة مجرد تمهيد أو تشكّل تقديمي لمجمل الفلسفة الإغريقية. يقول ديكارت قادحا الاشتغال في تاريخ الفلسفة: "كلما زاد اشتغال الدارسين بالفلسفة القديمة من خلال دراستها، قلت بالمقابل قدرتهم على الاستقلال أو اكتساب الفلسفة الحقيقة والجديرة بهذا الاسم". وفي تقديرنا الخاص، فإن الفلسفة الألمانية بما هي الفلسفة التي كشفت هذا السر المهم، سر تفوق الفلسفة السابقة على سقراط. تكون قد استفادت من الدرس الديكارتي بطريقة مباشرة أو غير

<sup>1</sup> René Descartes : Principes de la philosophie, première partie, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, pp 35-39.

مباشرة. لأن التأكيد على كَوْن الفلسفة اليونانية التي بلغت القمة عند الأقاليم الثلاثة كما سماهم الأستاذ بدوي في تأريخه الميتورولوجي للفلسفة الإغريقية، فلسفة تشكل بداية الانحدار والانحطاط مقارنة بالسابقين - وهذه النقطة هي التي ضغط عليها نيتشه بكل مقدراته وأخرج ما فيها من امكانيات - يدل على أن البريسقراطيين قد نبغوا عندما حرصوا الجيل اللاحق على بلوغ قمة الإبداع، وعندما ساهموا في تنشئة مناخ الاستقلال الفلسفي.

يوصل مفكر الحداثة الفرنسية تأمل الدرس التاريخي للفلسفة مستخلصا "عقمه وسلبيته"، من خلال التأمل الأول من التأملات الميتافيزيقية الذي تأسس على الشكوكية التامة من القدامة دون تحديد، سواء كانت قدامة هسطورية تاريخية أو ابستمولوجية معرفية، والحق أن الفصل بينهما يعتبر تعسفا لا مسوغ له. فمن الأشياء التي يجب أن توضع تحت مجهر الشك، بهدف تأسيس العلم على ثوابت صلصالية، هي المعارف القديمة والآراء التاريخية. يقول ديكارت واصفا حالته التأملية: " لقد ظهر لي، أنه قد تعلمت مجموعة من المعارف منذ كنت صغيرا، وكنت اعتقد أنها تمثل الصواب والحقيقة، لكن تبين أن الصحيح خاطئ والثابت متحرك...".<sup>1</sup> وأكبر ما يقيد الفكر هو وهم التاريخ والأفكار المتناقلة مرفوقة بسلطة الزمن والنقادم، ومن ثمة فإن أكبر فضيلة منهجية تتمثل في التحرر من قبضة تاريخ الفلسفة ولو مرة واحدة على الأقل في حياة المفكر. لهذا نجد كتاب "التأملات الميتافيزيقية" خاليا من أي اسم في تاريخ الفلسفة اليونانية، ألهم اسم أرشيميدس Archimède وهو ليس بالفيلسوف، بل عالما فيزيائيا رياضيا اتسمت براهينه بالوضوح والتميز الكافيان لاجتياز امتحان الشك الصارم. لذا اعتبر ديكارت مهمته مماثلة لمهمة هذا المفكر الذي كان يسعى للعثور على نقطة ثابتة لتغيير محل الكرة الأرضية بأكملها.<sup>2</sup>

وتطبيق الركن الأساسي في منهج الطريقة لحسن قيادة العقل في البحث الفلسفي والمعرفي بعامة حسب التصور الديكارتي، يظهر في حسن استعمال العقل *Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien*<sup>3</sup> تجاه التاريخ، بدل الانسياق والتهافت على استجماع دروس التاريخ الفلسفي التي لا تنتهي، ولا ينتهي الشك بذلك بصورة لازمة. إن بلوغ اليقين يدل على نهاية الشك، ونهاية الشك يُعلن عند الخروج من مدينة تاريخ الفلسفة المضللة بمناهاتها (اللابيرنثية).

على الطرف النقيض للدرس الديكارتي المستقل عن تاريخ الفلسفة، نجد أن الفلسفة الألمانية قد أسست حداثتها على التواصل مع التاريخ، تاريخ اليونان بخاصة. وما الفلسفة الألمانية التي تأسست على الهيكلية إيجابا أو سلبا إلا تمظهر لتغلل التاريخ في الفلسفة والفلسفة في التاريخ.<sup>4</sup> وتفصيل ذلك من خلال استقراء نصوص ثلاثة لها توجهات رئيسية في الفلسفة الألمانية، ونقصد بها

<sup>1</sup> René Descartes : Méditations métaphysiques (objections et réponses – suivies de quatre LETTRES), édition GF Flammarion, Paris, 1992, § AT, IX, 13, p 57.

<sup>2</sup> Ibid, § AT, IX, 19, p 71.

<sup>3</sup> René Descartes : Discours de la méthode (suivi d'extraits de la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par baillet, du monde, de l'homme et de lettres), édition G F Flammarion, Paris, 1966, p33.

<sup>4</sup> Raymond Aron : La philosophie critique de l'histoire – essai sur une théorie allemande de l'histoire, librairie philosophique J. Vrin, 1969, p15.

التوجه المثالي عند هيجل، والتوجه المادي عند ماركس، وأخيرا التوجه اللا-عقلاني أو الحيوي عند نيتشه بما هو خصام مع الاثنين معا. وهي (أي التوجهات) على التوالي:

- النص الهيجلي: لا نخاف من الخطأ إن قررنا أن هيجل قد دشّن حقلي التاريخ الفلسفي للفلسفة أولا وفلسفة التاريخ ثانيا. ونقول هذا ونحن على وعي بالأعمال التاريخية للفلسفة التي قام بها أرسطو في الميتافيزيك، ورغم ذلك فلا يمكن وصف كتاب الألفا الكبرى<sup>1</sup> بأنه كتاب في التاريخ الفلسفي للفلسفة، بقدر ما هو استجماع موضوعي أو سطحي وفي بعض الأحيان انتقائي لأهم النظريات الطبيعية السابقة عليه. وهذا بالتحديد هو ما أشار إليه هيجل عندما قال بأن "تاريخ الفلسفة في مفهومه الرائج السطحي، والمنظور إليه كتعداد لآراء عديدة، يغدوا بذلك موضوعا لطرافة عابثة أو، إن فضلتم، موضوعا مفيدا للتعليم: لأن التجرّ في العلم يقوم بوجه خاص على معرفة جملة من الأمور غير المفيدة، أي الأمور التي ليس لها بذاتها قيمة ولا أهمية، سوى أخذ العلم بها (...). فهل هناك ما هو أقل فائدة وأشدّ ائارة للسأم من آراء بسيطة؟ إذن الفلسفة نظام من حيث نموها: وكذلك الأمر بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة."<sup>2</sup> ويواصل هيجل في الاعتراف بأن الفلسفة الراهنة، يقصد الفلسفة الجرمانية طبعاً، متأتية من عمل الأجيال كافة. وإن كان الفكر الشرقي واردا في هذا الحكم، فإن ارتباطه بالدين يجعله أقل فلسفية من الفكر اليوناني الذي فيه تحرر الروح بفضل الدساتير الحرة والفكر النزيه من الأغراض العملية أو العقائدية.<sup>3</sup>

- النص الماركسي: ولئن كان ماركس يعتقد بأنه صحح وضعية الفكر الذي قلبه هيجل خطأً، فإنه لم يفعل أكثر من تغيير المواضيع والأماكن. وهو في الحقيقة يعترف بأنه في موضوع تاريخ المذاهب الفلسفية الإغريقية الكبرى فإن هيجل قد انجز المهمة المطلوبة بدقة وثبات، يقول ماركس في مقدمة أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ: "الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وفلسفة الطبيعة عند أبيقورس؛ معترفاً وناقداً في آن الوقت" مخطط كتاب هيجل في تاريخ الفلسفة، المثير للإعجاب بخصوصيته وجرأته، والذي يشكل الوثيقة الحقة لولادة تاريخ الفلسفة بشكل عام...<sup>4</sup> وكما هو ظاهر أعلاه، فإن الفلسفة الإغريقية هي نقطة انطلاق ماركس في مساره الفلسفي. وهذا يعكس الأثر الكبير لفلسفة الإغريق في تشكيل الخلفية الفكرية للفلسفة الألمانية، بحيث أصبحت بمثابة "غار الإيحاء" الذي كان يعتكف فيه كل فيلسوف ألماني قبل أن يعلن عن ميلاد نسقه الفلسفي. والملاحظ أن النماذج الماركسية التي استوحى منها الكثير من منطلقاته تمثلت في الأمثلة الإغريقية، فقد تمثّل بروميثوس إسخيليوس Eschyle وشكوكية المتريبين الإغريق اللذين شكوا في كل شيء doute de

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint-hilaire, poket-brodard et taupin, 1991, livre A, § 983 a- 25- /991 b.

<sup>2</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986، ص 31-32.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 60-195.

<sup>4</sup> كارل ماركس وفريدريك انجلس: حول الدين، ترجمة ياسين حافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص 11.

tout<sup>1</sup> ثم أن الفلسفة الماركسية، وإن أردنا البحث عن منبع تركيبها، في مجملها هي تركيب لمادية أبيقور وجدلية هيراقليطس. وهذا كفيل بإظهار مدى التمازج الأصلي والعميق بين الفلسفة الألمانية المعاصرة والفلسفة الإغريقية القديمة Ontique.

- النص النيتشوي: لا نشعر بحاجة كبيرة إلى البرهنة على المنطلقات الإغريقية للفلسفة النيتشوية، لأنه لم يؤسس فقط فكره على الإغريق، بل انتهى بفكره أيضا إليه. وهذا ما يجعل نيتشه، في الفكر الألماني المعاصر، من أكبر المفكرين المتأخرين. فقد عاش على الطريقة الإغريقية، كما أراد الموت أيضا على طريقتهم الوثنية، تعقل الأمور على الذهنية الهلينية، وجُن مثلما يجن الباخوسيين الإغريق، بل وكتب مثلما كتب الإغريق: أشعار وشذرات متفرقة وقصائد مُلغزة<sup>2</sup>... الخ إنه ذلك الهليني المعاصر، مُحي الهيراقليطسية وكل الفلسفات المرتبطة بالحياة. وهذا ما يجعله يقول معترفا بنسبه الإغريقي على حسب رواية تلميذته ورفيقتة المستعصية لو أندرياس سالومي: " إن هو إلا تلميذ الأزمنة الأكثر قدامة، خاصة قدامة اليونان"<sup>3</sup>.

إننا نلاحظ، بعد هذا الذكر المختصر لثلاثة نصوص ألمانية أساسية. نلاحظ أنها تأسست على تفكير الإغريق، والتفكير انطلقا منهم، وأحيانا وصولا إليهم. ورغم اختلاف هذه الفلسفات الثلاثة في التوجه والآليات والطرائقيات، إلا أنها تتوحد في مصدر الانطلاق، وهو الفلسفة الهيراقليطسية التي حجبتها الأفلاطونية قرونا طويلا. وهنا نعلن سؤال هذه المقالة كما يلي: ما هو سر اهتمام الفلسفة الألمانية مجسدة في النصوص الثلاثة السابقة بفلسفة حكيم أفازيا؟ كيف حدث أن توحد المصدر وتفرقت الغايات والمرامي؟ ما هو الحوار الذي نشأ بين الفلسفات الهيراقليطسية بعد أن اكتست حلة الذهنية الألمانية؟ من من الفلاسفة الألمان قبض على "روح هيراقليطس" الحق؟ إن كان مفهوم الصيرورة الأنطولوجية هو الدرس الذي تألم فيه هيراقليطس مما جعله باكيا، فمن هي الهيرمينوطيقا الألمانية التي استكشفت أسرارها الدفينة؟

### أولا- البريسوقراطية بما هي كشف للأسرار؛ الانقلاب على الدرس الأفلاطوني أو سيادة الهيراقليطية.

لقد طبع أفلاطون الدرس التاريخي للفلسفة بطابعه الخاص، مشكلا تقليدا فلسفيا واحدا موحدًا شكل باراديغم التأمل الفلسفي في تاريخ الفلسفة بأكمله. نحن أفلاطونيون شئنا أم أبينا، لكن فلاسفة ألمانيا حفروا ما وراء النموذج، وفكروا ما خلف الواجهة، معلنين كشفا قلب تاريخ الفلسفة اليونانية رأسا على عقب، وتم إظهار أكبر تزوير التصق بتاريخ الفلسفة. كان أفلاطون وأرسطو وحيدين على الساحة الفلسفية في أثنينا القرن الرابع والثالث، وبمعونة مقدرتهما البرهانية ومكانتهما المعرفية استطاعا تقديم الفلسفة الهيراقليطسية والسوفسطائية في أسوأ صورة ممكنة. بالإضافة إلى تلائم عامل مساعد وهو ضياع الأعمال الكاملة لسوفوس أفسوس وتجار الحكمة، ما عدا بعض الشذرات المتبقية والمنتخبة.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 12-13. وأيضا:

Fragment d'une « confession » jouée de Marx. Cité par J. Fréville, K. Marx, fr. Engels, sur la littérature et l'art, Ed. Sociales, 954, p 395. Cité dans : Kostas Axelos : Marx penseur de la technique – de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, tome 2, les Editions de Minuit, 1961, p 5.

<sup>2</sup> Philippe choulet : Nietzsche, dans la philosophie allemande de Kant A Heidegger, p 255.

<sup>3</sup> Lou Andreas – Salomé : Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, traduit jacques benoit – machin, édition grasset, Paris, 1992, p 75.

نحن على وفاق تام مع موقف غادامير (1900-2002) حول مسألتين في تاريخ الفلسفة الإغريقية، وتتعلقان بـ:

- 1- التأريخ للفلسفة الإغريقية غير ممكن إلا بالمدخل الأفلاطوني والأرسطي: وهذا يعود إلى أنهما بمثابة حوض كبير تجمع فيه الفكر اليوناني السابق على سقراط. فقد تصرفا في النظريات الفلسفية القديمة تصرفا لا يدل على الموضوعية والنزاهة في التقرير، بل ينم عن ميل نحو مناصرة تيار ما. يقول تلميذ هايدجر في كتابه حول بداية الفلسفة عند الإغريق ومختلف المسائل المتفرعة عنها: "في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط لا أبدأ أبدا بطلين ولا بهوميروس، (...) إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون وأرسطو. وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط، وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة".<sup>1</sup> وهذا يدل على أننا واقعون تحت سلطة الأحكام الأفلاطونية والأرسطية على السواء، على اعتبار أن العمل النقدي لتاريخ الفلسفة اليونانية ينطلق من نصوص الفيلسوفين إن إجابا من خلال المساييرة أو سلبا من خلال التشكك، وهذا ما حصل في حالة نيتشه مثلا.
- 2- تم تغليب الفلسفة المثالية المعادية للمادية والحسية، من خلال تخليد قصيد بارمنيدس بحفضه وتكراره دوما: فالتيار البارمنيدسي الذي أسس الفلسفة التأملية القائمة على وجود الحقيقة وانحصارها في مقولتي الوحدة والنبات، يتلاءم تماما مع خاصية المثل المتمثلة في الثبات والامتلاء<sup>2</sup> مثل الدائرة الكاملة.

إن الطريق الذي رسمه غادامير لفهم الفلسفة اليونانية البريسوقراطية هو الطريق الاسترجاعي أو الاستنكاري *Rétrospective*، أي فهم المتقدم بالتأخر. وفي هذا النهج خطر كبير من الناحية التأويلية، على اعتبار أن منطق الفهم التاريخي السليم يتأسس على قلب المعادلة؛ أي فهم المتقدم عن طريق المتقدم. لكن في حالة الفلسفة السابقة على سقراط، نجد أن نصوصها في الأصل قد فقدت ولم يتم حفظها إلا في سياق دحضها أو تقديسها مثلما نجده عند أفلاطون، أو في سياق توظيفها وتسييقها مثلما نجده عند أرسطو. لكن شذرات هيراقليطس التي تم إعادة بنائها، قد تعلمنا شيئا مهما يتمثل في أن الفلسفة البارمنيدسية والأفلاطونية والأرسطوطاليسية بأكملها ما هي إلا تفكير دحضي لها، هذه الدحضية التي شكلت الخلفية الفكرية للوعي الغربي بأكمله. ومن أجل استكشاف ذلك، نجد أنفسنا بحاجة إلى إعادة ترميم النص الهيراقليطسي بما يجعله يشكل نسقا متكاملًا بالرغم من فجواته الناجمة عن ضياع بعض النصوص أو ربما أغلب النصوص.

هل يحق لنا الحديث عن نسق فلسفي عند هيراقليطس؟ هل لهذا المفكر العناصر الكافية لتأسيس فلسفة تتوفر على المقومات الضرورية لبناء فلسفي متوازن ومتكامل؟ أم أن شذراته لا تعدوا أن تكون تأملات رجل ثائر متجول متشردم؟ نحن نستشف من النصوص التأسيسية للفلسفة اليونانية، أي الأفلاطونية والأرسطوطاليسية الاحتمال الثاني القائل بأن فكر هيراقليطس لا يعدوا أن يكون تفكير منفصل متصدع لا يرتقي إلى مستوى العقل المترن بما هو عقل يخطط ويقابل ويستنتج ويركب... الخ. لكن الفلسفات الألمانية الحديثة، التي انفلتت من أثر الأفلاطونية قد استطاعت ترميم التاريخ، وتصحيح المنظور وإعادة صياغة المنظورية الجديدة،

<sup>1</sup> هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 6-7.

<sup>2</sup> أفلاطون: السوفسطائي (علم تقسيم العلوم)، ترجمة شوقي داود تماراز، المجلد الثاني ضمن المحارات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 250-251.



من خلال كشف كنز الهيراقليطسية بعد الحفر كثيرا وكثير في تراب النص الفلسفي الإغريقي السابق لسقراط. وأليس النزر القليل من الذهب هو نتيجة حفر مضني وكبير جدا للتراب على حد تعبير الحكمة عند هيراقليطس، وهكذا فعلت الفلسفة الألمانية التي حرفت كثيرا في تراب الفلسفة الإغريقية من أجل استخراج الجواهر الهيراقليطسية اللامعة والمجنونة في آن الوقت.

يمكن تلخيص وضغط المسألة الفلسفية الخلافية منذ القدامة الإغريقية إلى اليوم في المسألة التالية: هل جوهر الكينونة صيرورة وهامشها هو الوجود والسكون؟ أم أن الصيرورة والتغير هما حالات عرضية وعارضة، في حين أن الهوية والثبات والوحدة بما هي أوجه لقطعة هندسية واحدة هي الأصل والمركز؟ هكذا طُرحت المسألة ولازالت، ويمكن تصنيف كل الفلسفات وفق هذه الثنائية التي شرخت العقل الفلسفي قسمين متخاصمين مفهوميا. وبالتالي فإن هيراقليطس بوصفه الفيلسوف الذي فكر الكينونة كصيرورة يعتبر من أقدم من أسس مذهب يمثل الطرف الرئيس في المشكلة. ويمكن أن نلاحظ في فلسفته نقدا لادعا لدعاة السكون والسلام الكوني بما هو بحيرة ساكنة مطمئنة، هذا النقد يشكل تمهيدا سلبيا للإعلان عن مبدأ الصراع والحرب أو البوليموس باللسان الإغريقي كأب لكل الأشياء *la guerre (Polimos) est le père de toutes choses*. حيث نجده يسفه شعراء الإغريق القدامى، خاصة هوميروس وهوزيود، حيث قال عن الأول أنه كان يريد تدمير الكون وفساده من خلال مطالبته بإخماد الصراع بين الآلهة والبشر، هذا الصراع الذي أدى إلى إذكاء أكبر الحروب اليونانية سواء الخارجية أو الداخلية.<sup>1</sup> فالاستقرار وزوال الصراع هما لا محالة موت وعدم وجماد بارد برودة الليل والظلام وهاديس بلاد الموتى. وفي ظل هذا الاضطراب الدائم يمكن اعتبار الوجود والكينونة موتا يزول، والموت بدوره كينونة تتلاشى. إذا فلا يمكن الحديث عن السكون كخاصية كونية، لأنه ميزة الموتى الباردين، والكون ليس ميتا لأنه يعج بالكائنات الحية، وليس أيضا باردا لأنه من النار تولد، وأليس أصل الكون بأكمله نار حامية توجهه وتسيره مشكلة حقيقته الواقعية البارزة.<sup>2</sup>

عبر هيراقليطس عن الطبيعة المتأصلة للكون في جملة المشهورة والتي تحتل الرقم 91 من مجموع شذراته التي جمعت وترجمت كما يلي: لا يمكن للإنسان أن ينزل في النهر الواحد مرتين *tu ne peux pas descendre deux fois dans le même fleuve*. أو الشذرة رقم 49 القائلة: " في النهر نفسه نحن ننزله ولا ننزله، إننا نكون ولا نكون".<sup>3</sup> ويؤدي تغير الزمن والظواهر باستمرار حيث كل شيء يتحول إلى كل شيء، إلى ضرب من النسبية الابستيمولوجية الحتمية أو ما يمكن أن نصطلح عليه زوال الحدود المفاهيمية. إذ لا يمكن التوحيد بين رؤى الناس، أو الحديث عن معايير مطلقة وقابلة للتقاسم والتعميم. وإن كان " اميل برييه " يعتبرها رؤى ساخرة للمتناقضات *vision ironique des contrastes*، فهي بالأحرى تعبير عن حقيقة تعلن بكل أسي - وسوف نلاحظ لاحقا أن نيتشه يجعل هيراقليطس من أكبر الفلاسفة التراجميين نظرا لاكتشافه هذه الحقيقة الفطرية - أن لا حقيقة مطلقة في

<sup>1</sup> Emile Bréhier : Histoire de la philosophie – tome 1 antiquité et moyen âge, Quadrige Presses universitaires de France, Paris, 2eme édition, 1983, p50.

<sup>2</sup> Charles Werner : La philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p p20- 21. Et Aristote : la métaphysique, Op. cit, livre A, § 349 a-b.

وأیضا: هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري ودار المحبة/ دار آية، حلب، 2009، شذرة 64، ص 76.

<sup>3</sup> هيراقليطس: المرجع نفسه، شذرة 49-91، ص 39-128.

ضل السيلان الدائم. ومن الشذرات الدالة على ذلك نجد: "الوحد أثن للخنزير من الماء الزلال"، "الإنسان بمثابة قرد بالنسبة للإله"، وسنلاحظ أن أفلاطون يستعير من هيراقليطس هذه المقاربة في تعريفه للجمال عندما قال سقراط مخاطبا ومعاتبا السفسطائي هيبياس الذي ينحدر مفهوما من الهيراقليطسية: إنك لا تدرك الحقيقة الهيراقليطسية القائلة بأن القرد الأكثر جمالا هي قبيحة بالمقارنة مع السلالة البشرية، وأن القرد الأكثر جمالا هي نميمة عند مقارنتها مع العذارى (...). ألا يستخدم هيراقليطس هذه الكلمات بالتحديد" سيظهر أعقل الرجال ليس سوى قرد في الحكمة والجمال وفي كل شيء آخر عندما يقارن بالله.<sup>1</sup> كذلك الشذرة القائلة أن التبن بالنسبة للحمير أكثر قيمة من الذهب... الخ تعبر بالإجمال على استحالة سن معيار معرفي يكون عاما وشاملا على الكل، بل الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا أو كما يقال باليوناني: بانتون ميترون أنثروبوس Panton metron anthropos. فالإنسان هو الذي يحدد مقاييس المعرفة والأخلاق والفضيلة Arête، وحتى الأشياء غير الموجودة l'homme est mesure de toutes choses, des choses qui sont, qu'elles sont, des choses qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas. وهذا نظرا للنسبية والسيلان الدائم للزمن (والمعرفة أيضا) الذي نعتبره في سياق فلسفة هيراقليطس بمثابة الطفل البريء الذي يلعب لعبة النرد، فيرميها دوما دون أي تخطيط مسبق أو دراية بالنتائج. وما يريد أن يعبر عنه من خلال هذا التوصيف أن الزمن لا يجب أن ننظر إليه من منظار أخلاقي كما فعل أناكسمنديس عندما جعل الفناء هو العقاب على الحياة والوجود ذاته، بل هو تعبير عن حركة بريئة لا غاية منها، وهنا بالتحديد نلمس التأويل الجمالي للكون من خلال التركيز على لا-عاقلية أو لا - غائية الكوني.

ومن بين النتائج المهمة والخطيرة في نفس الوقت لمبدأ الصيرورة الكوني عند هيراقليطس، هي انتفاء مبدأ هوية الأشياء والمفاهيم. فعندما يقول حكيم أفسس في الشذرات التالية أن:

- في النهر نفسه نحن ننزله ولا ننزله، وإنما نكون ولا نكون.
  - الأشياء الباردة تستحيل حارة والأشياء الحارة تستحيل باردة، المبتل يجف والجاف يصاب بالرطوبة.
  - إنهم غائبون وحاضرون، نحن موجودون وغير موجودين.<sup>3</sup>
  - الخير والشر شيء واحد... الطريق الصاعد هو نفسه الطريق الهابط.
- فإن هيراقليطس في حكمه هذه يجعل التفكير ومن ثمة البرهنة غير ممكنين على الإطلاق، على اعتبار أن تمثّل المفاهيم في الذهن يقتضي ثبات مدلولاتها دوما، وتحدد حدودها وإلا أصبح كل شيء قابل للتبرير، يقول أرسطو معبرا عن اندهاشه وعدم قبوله نتائج مبدأ السيلان الدائم حتى في مستوى الحس المشترك والعقل البسيط: من اهتم بموضوع الوجود بما هو وجود (الميتافيزيقي أو

<sup>1</sup> أفلاطون: هيبياس الكبرى (ماهية الجمال)، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة، 1994، ص 210-211.

<sup>2</sup> Platon : Protagoras, traduit Émile Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967, § 315 e – 316 e, p 48. Et Gilbert Romeyer Dherbey : les sophistes, presses universitaires de France, Quatrième édition, Paris, 1995, p 18.

<sup>3</sup> ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر - دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 98.

الفيلسوف)، فيجب عليه أن يطلعنا على أكبر المبادئ اليقينية المتعلقة بكل الأشياء، وأكبر المبادئ اليقينية هي التي يكون الخطأ فيها أمراً مستحيلاً، لذا يمكن اعتبار أن هذا المبدأ هو من العظمة بحيث يكون أكبر المبادئ، إنه المبدأ القائل بأن العرض الواحد لا يمكن أن ينتمي إلى شيء ما ولا ينتمي إليه في نفس الوقت ونفس الجهة، ومن ثمة فمن المستحيل على أي إنسان أن يؤمن بأن الشيء موجود وغير موجود، يستحيل أن تنتمي الصفات المتعارضة إلى نفس الشيء، مثلما اعتقد البعض أن هيراقليطس هو من يقول بهذا المبدأ.<sup>1</sup> فكون الشيء هو هو، في منطق أرسطو هو القاعدة الضرورية لكل تفكير أو برهنة ممكنين.

نحن نلاحظ أن أرسطو - على خلاف أفلاطون الذي أتم الصيرورة وجعلها رذيلة أخلاقية - قد اعترف بمشروعية الصيرورة على الأقل في المستوى الطبيعي رغم أنه أنكر إمكانيتها في المستوى المنطقي من خلال برهنته على استحالة الأطروحة البارمينيدسية القائلة بالوحدة والثبات في الموجودات الطبيعية،<sup>2</sup> وأيضاً من خلال وجود المتناقضات، فلا يمكن تصور تناقض بين حاتين إلا بإقرار وجود صيرورة وانتقال من حال إلى حال آخر، وخطأً بارمينيدس يكمن في قوله بمبدأ الكل الثابت من جهة وقوله بوجود مبدئين متناقضين (هنا نلاحظ ثنائية) هما الحار أو النار، والبارد أو الماء.<sup>3</sup> لذا يمكن التقرير بأن أرسطو كان معتدلاً في موقفه من نظرية الصيرورة الهيراقليطسية مقارنة بمغالاة أفلاطون المشيع لخصم حكيم أفسوس، أي بارمينيدس وزينون من إيليا الذي تكفل ببرهنة أطروحات المعلم الأول للمثالية. وتكتمل النزعة المضادة لفلسفة الصيرورة والحركة الكونية في الفلسفة الإغريقية التي امتدت إلى الإسكندرية في حدود القرن الثاني بعد الميلاد عند أفلوطين، والذي لم يفعل شيئاً غير دفع الأفلاطونية إلى حدودها القصوى الممكنة.<sup>4</sup> من خلال إلغاء مشروعية المحسوس والمتعدد وقوله بزيف الحركة وضلال التعدد، وقداسة النهج الصاعد على غرار الجدل الصاعد عند أفلاطون. فقد عبّر أفلوطين عن هذا التصور في تساعيته الرابعة *la quatrième enneade* مسترشداً ومستأنساً بدروس أفلاطون الخالدة: "... ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهي، الذي قال عن النفس أمورا جميلة عديدة، فماذا يقول هذا الفيلسوف؟ إذ يبدو أنه لا يقول دائماً نفس الشيء، ولكنه يظل دائماً على احتقاره للمحسوس ويعيب على النفس حلولها في البدن (...). حيث يكون السير نحو العقل، تحريراً للنفس من علائقها."<sup>5</sup> وهذا الصعود لا يدل إلى على حركة متوجهة إلى السماء العالية الإلهية الكاملة والثابتة... الخ في حين نجد شذرات هيراقليطس تعادل بين الحركة الصاعدة والحركة النازلة، فهل يمكن أن يتقارب من

<sup>1</sup> Aristote : la Métaphysique, Op.cit, livre G(4), chapitre 3, para 1005 b, p132.

<sup>2</sup> أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق، المغرب - بيروت، دون طبعة، 1998، المقالة الأولى، الفصل الثالث، فقرة 186 أ 10-19، ص 17.

<sup>3</sup> Annick Jaulin : le rôle de la matière dans la théorie Aristotélicienne du Devenir, in revue de métaphysique et de moral, P U F, Numéro 37, 2003-1, p 24.

وأيضاً: أرسطو: الفيزياء، مرجع سابق، المقالة الأولى، فصل 5، فقرة 188 أ - 19-26، ص 25.

<sup>4</sup> Charles Werner : La philosophie Grecque, Op.cit, p 224.

<sup>5</sup> أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1970، المقال الثامن، ص 324.

يقصى الأضداد ويؤتمها (أفلاطون وأفلوطين) ومن يخلق الأضداد ويمجدها (هيراقليطس) ؟ هكذا تساءل الفيلسوف اليوناني المعاصر كوستاس إكزيلوس في معرض دراسة امتدادات الفلسفة الهيراقليطسية.<sup>1</sup>

### ثانيا- هيغل أو التأويل الروحي/العقلي للصيرورة: الفكر أولا وأخيرا.

إن أهمية الفلسفة الإغريقية بالنسبة للفلسفة الحديثة من الأمور البيّنة والظاهرة، التي لا تتطلب منا الكثير من المجهود المقارن لإثباتها.<sup>2</sup> وأول مظاهر الإنوصال الفعّال بين هذه وتلك نجدها في الفلسفة الهيجلية التي كشفت من جديد أغوار الفكر الفلسفي السابق على سقراط، بعد قرون من الإظلام والإعتام الذي مارسه الفكر الأفلاطون-أرسطي عليه. فقد "كان هيغل وشلايرماخر أول من فتح أبواب الحوار والتأويل للفلسفة قبل سقراط (...)" ففي كتاب علم المنطق لهيغل تكمن بداية التفكير الجدلي لدى هيغل، والبداية التي كان قد حققها أسلوب الفلسفة قبل سقراط (...). كذلك عمل عظيم آخر هو "ظاهريات الروح" وفي "حدود القرن الثامن عشر، مع هيغل بدأ الحوار الفلسفي مع الفلسفة قبل سقراط."<sup>3</sup> كاشفا عن حقائق تم اعتبارها إلى ذلك الحين مجرد جنون الفلسفة الشكية التي لا ترتقي إلى مستوى الفلسفة المعقولة، فلسفة هيراقليطس لا يمكن ادراجها ضمن الفكر الهامشي كما فعل التوجه المثالي - العقلي، بل هو حقيقة مشرقة تشمل الوجود بأسره. فماذا قال هيغل في فلسفة هيراقليطس ؟ ثم ما هي المبادئ التي وظفها ونقلها من سياقها الهيراقليطسي إلى فلسفته الجديدة؟ وما هي محصلة هذا "التطعيم الجديد" ؟ هل من حقنا اعتبار هيغل هيراقليطسي المنهج ؟

أحدى المسائل التي لا تثير الخلاف بين دارسي ومؤولي فلسفة هيغل وحتى الأكثر تطرفا مثل اليسار الماركسي، هي مسألة كون نهج الفلسفة عند حكيم برلين تتمثل في كونها حركة نامية تطويرية ذات طابع عقلي، وهذا النمو الجدلي متأسس على مقولتي القضية ونقيضها.<sup>4</sup> والتركيب الذي يؤلف وحدة جديدة توفيقية أو تجاوزية، وهذا التركيب بدوره يتحول إلى أطروحة جديدة لها نقيضها وتلتقيان في تركيب جديد وهكذا يتطور الروح أو الفكرة المطلقة بما هي فكرة كل الأفكار.

تعود شهرة كتاب علوم المنطق *la science de la logique* لهيغل إلى بدايته التي نقرأ فيها العبارة التالية: أن الكينونة تتعارض مع العدم من أجل أن تتوافق معه داخل الصيرورة (في ذاتها ولذاتها) والتي هي وحدتهما. وفي هذا التجريد الأقصى يبدأ الديالكتيك في تشكيل نسق الصيرورة بأكمله. فالمنطق الهيجلي بمثابة الأنطولوجيا التي تسبق وتؤسس لفلسفة الطبيعة، وبعد ذلك لفلسفة الروح. وهذه الصيرورة التي قام بتوصيفها هي صيرورة خارجة عن الزمن أي أنها لا زمنية. ومن صيرورة الطبيعة والعالم يمكن الحديث حسب هيغل - في فلسفة التاريخ - عن الصيرورة التاريخية التي تطبع الوجود والإنسانية بأكملها.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie – la première saisie de l'être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, Paris, 1968, p225.

<sup>2</sup> Charles Werner : La philosophie Grecque, Op.cit, p 226.

<sup>3</sup> جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 8-9.

<sup>4</sup> Bochenski i. m : la philosophie contemporaine en Europe, traduit Francois Vaudou, petite bibliothèque payot, Paris, 1967, p 15.

<sup>5</sup> Michel Blay (sous la direction) : Dictionnaire des concepts philosophiques, éditions CNRS – Larousse, 2007, p211.

وبما أن هيجل من الفلاسفة الأوائل الذي كشف مدى أهمية الفلسفة السابقة لسقراط، مخالفاً بذلك تاريخ الفلسفة التقليدي الذي تعود على اعتبار الفلسفة البوسط - سقراطية هي حقيقة الفلسفة اليونانية وقمتها العالية. فقد ربط مقولتي الوجود والضرورة في تاريخ الفلسفة ببارمينيدس وهيراقليطس تالياً، فإذا كان الأول قد قرر أن التغيير غير ممكن من الناحية العقلية، لأن الشيء الذي "هو" لا يمكنه أن ينعقد إلى شيء "ليس بهو"، فما ليس هو لا يمكن أن يكون موجوداً بالأصل. مما يعني أن الوجود يستبعد كلية النفي والسلب وبالتالي الضرورة. أما مقولة هيراقليطس فتقرر بأن كل شيء خاضع لصراع أبدي، مما يجعل الوجود والضرورة هما الطابع الأصل. <sup>1</sup> وهيجل مثله مثل الألمان مالوا إلى النزعة المضادة للتأويل الأفلاطوني والتراث اللاحق له، وأخذوا بالأطروحة عند هيراقليطس لأن الصراع والتضاد من المبادئ التي تشكل ضرورة العالم. والمبرر الذي جعل هيجل لا يأخذ بفكرة الوجود المطلق، هو أن المطلق بذاته الذي يتصوره دعاة الكينونة ليس موجوداً ساكناً لا يتغير على الإطلاق من خلال استقراره خلف محاولاتنا المتكررة لفهمه واستيعابه، بل إن هذه المحاولات الساعية لفهم الكائن المطلق هي التي تجعله يتطور دوماً. وإن كان هيجل ذاته يعترف بأن المحاولة الهندية كانت ذات شأن كبير في عملية فهم حقيقة الوجود الإنساني بما هو صراع وتحول مستمر مرفوق بالأم ومعاونة عندما قال " كان الأغارقة يعرفون الفلاسفة الهنادكة بوصفهم أرباب طرق صوفية، نعتي كطبقة من الناس الأظهار (...). انهم يشبهون اتباع المذهب الكلي في اليونان. يكرسون أنفسهم بحياة تأملية فيبتعدون عن الحياة الخارجية ويعيشون حياة التشرذ فرادى وجماعات." <sup>2</sup> إلا أن امتزاج هذا الفكر بالعقائد الدينية جعله أقل خصوبة من الكشف اليوناني الخالص. أهمية تفرد اليونان بالفلسفة كونهم تفلسفوا بمعزل عن العقائد الدينية المغلقة، ولهذا نجد أن هيجل من أنصار الأصل الغربي أو الإغريقي للفلسفة. وإن كان نيتشه دائم المخالفة للإقرارات الهيجلية في تاريخ الفلسفة بعامة والفلسفة الإغريقية بخاصة، فإنه في مسألة الأصل الإغريقي الخالص للفلسفة يوافق تمام المرافقة. يقول نيتشه " لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند حيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهيراقليطس، والهندوس بالأيلين، والمصريين بأنباذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد أنكساغوراس إلى اليهود وفيثاغورس إلى الصينيين (...). إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة" <sup>3</sup>. ونفس الموقف تقريباً نلمسه عند هيجل الذي قرر بأن الفلسفة لم تظهر في الشرق، بل أبدى إعجابه بالإغريق السابقين على سقراط خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الهيراقليطسية والسوفسطائية مجسدة في بروتاغوراس الذي كشف عن تناقض الواحد البارمينيديسي إلى جانب نهجهم الديالكتيكي العميق. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> ريتشارد تارناس: آلام الفكر الغربي - فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الطبعة الأولى، 2010، ص 46. وميخائيل إنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دون طبعة، 2000، ص 96.

<sup>2</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 245.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des Grecs, traduit Jean-louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1975, § 1 , p 14.

<sup>4</sup> Friedrich Hegel : leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit Garniron, édition J. Vrin, Paris, p 272.

إن ما يمثله هيجل بفلسفته المثالية، هي فكرة الصيرورة كنمو جدلي للعقل في مساره التاريخي. عن طريق القضية والنقيض والتركيب، مما يجعله مؤسس الفكر التطوري الديناميكي وممهد للرومانتيكية. وتظهر الصيرورة يكون في التاريخ، الذي يحتضن تطور الروح في الزمان، مثلما تحتضن الطبيعة تطور الفكرة في المكان. و" الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا.<sup>1</sup> وما فعاليات الأفراد وحتى المؤسسات الاجتماعية والسياسية في الإنجاز والتفكير والتغير إلا استجابة لمتطلبات العقل الكلي الذي يعتبر بمثابة المسيطر الحقيقي والفعلي على مجمل التاريخ والوجود. وهنا نلاحظ انعراج هيجل من مفهوم الصيرورة كتحقق لمصير إلهي، بحيث يعتبر فكرة العناية الإلهية نظرة تافهة لا ترتقي إلى مقام العقل الفلسفي، إلى مفهوم " خبث العقل الكلي" الذي يغتصب مكانة الألهية في تسيير التاريخ، من خلال استخلاف الفكرة المطلقة في منصب الإله في الديانات التوحيدية. فالدين يتأسس على مبدأ الكلي، وهذا الكلي الحقيقي ليس هو إلا الفكرة المطلقة وهي في حالة نمو وتطور.<sup>2</sup>

والصيرورة التي تحوي في داخلها الوجود والعدم المتناقضين، ليست إلا تعبيراً عن منهج جدلي كصورة وشكل لتطور ونمو الفكر من خلال الانتقال من وضع ما إلى سلبه ثم التوليف بين تلك الأطروحة ونقيضها. وفي هذه الصيرورة يغتني التصور ويكتمل دوماً من مضامينه، مما يجعل التطور ذا حركة حلزونية نامية. ونجد الثالث الجدلي في قراءة هيجل لتاريخ الفلسفة والفن والقانون والمجتمع... الخ هو الثابت بين المتغيرات الصائرة في فلسفته. فالفن وهو التحقق ذو الشكل للفكرة، مر عبر مراحل ثلاث: الفن الرمزي الذي يعبر عن سعي للتحقق بين المدلول الداخلي والصورة الخارجية. يقابله الفن الكلاسيكي الذي يعبر عن تحقق ناجز للمدلولين، وأخيراً الفن الرومانسي الذي يدل عن فعل التجاوز.<sup>3</sup> والحقيقة أن الصيرورة لا تظهر فقط في المجال الديني والفني، وبلا وفي المجال الاجتماعي المرتبط بالحقوق والسياسة. فقد حدد بنية الحق المجرد والأخلاق الذاتية تحديداً جدلياً قائم على تنالي ثلاثة مراحل جدلية، يقول هيجل محددًا نهجه في فلسفة الحق: "أن أطلق اسم الجدل على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة، وهو الذي ينتج كذلك جزئيات الكلي، رغم أنني لا أعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعاً أو قضية (... الخ معطاة للشعور أو للوعي بصفة عامة فيؤولها ويركبها ويبيهمها (...)) ولا تسفر مهمته في النهاية إلا عن استتباط عكس ما بدأ به. وذلك هو لون من الجدل السلبي الذي يشبع ظهوره حتى عند أفلاطون.<sup>4</sup> إذ لا يمكن أن يفهم الوضع السياسي لدولة ما انطلاقاً من الملاحظات الجزئية الواقعية أو

<sup>1</sup> فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ 1- العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص ص 78-146.

<sup>2</sup> فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين - الحلقة الأولى: مدخل لفلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة - لوغوس، القاهرة، ص 113.

<sup>3</sup> فريدريك هيجل: الفن الرمزي- الكلاسيكي- الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1986، ص 8-9.

<sup>4</sup> هيجل : أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص 141.

الإدراكات الحسية المباشرة مثلما سلك السيد فريز Herr friez، بقدر ما يقوم على الفكرة الشاملة.<sup>1</sup> وإن كان تبرير الوضع السياسي آنذاك في الدولة البروسية قد أثار انتقادات عديدة من طرف بوبر في مؤلفه النقدي المرتبط بفلسفة التاريخ الموسوم ب: المجتمع المفتوح وأعداؤه بخاصة في الجزء الثاني. نلمس كذلك الطريقة الجدلية في تعريفه للعقاب في فلسفة القانون بوصفه نفي للنفي، وبالتالي عود إلى الأصل وهو العدالة، فإن كانت الجريمة نفي للعدالة، فإن العدالة هي نفي النفي وعودة إلى الأصل.

وبالإجمال، فإننا نلاحظ أن أصول فلسفة هيغل المنهجية تعود بالتحديد إلى الدرس الهيراقليطي المرتبط بمبدأ الصيرورة والصراع كأب لكل الأشياء. لكن هذا لا يجعلنا نعتقد بأن الهدف هو إحياء الفلسفة القديمة فقط، فهذا أبعد ما يكون عن مرامي هيغل، حيث نجده يقول في دروس تاريخ الفلسفة أن "روح الحقيقة أو روح الحياة لا تعيش إلا في ما هو حاضر (...). فعندما تكون النزعة التاريخية هي الغالبة والمهيمنة في عصر من العصور، فباستطاعتنا عندئذ أن نزعّم أنها تخلت عن محاولة اشباع نفسها."<sup>2</sup> وهذا التحديد يدل على أن عودة هيغل للقدامة الإغريقية هي ضرب من الأدوات وليس استسلام لها، وهذا بالتحديد قال عبّر عنه هايدجر بعد قرون عندما قال في مؤلفه Der Ursprung des Kunstwerkes بأننا عندما نعود إلى الإغريق فهذا ليس حبا فيهم بقدر ما هو خلق انطلاقة للحاضر من أجل فهمه: "هل هناك ضرورة لتجديد الفلسفة اليونانية من أجل ذلك؟ كلا. فهذا التجديد، وحتى ولو كان المستحيل ممكنا، لن يُفيدنا في شيء."<sup>3</sup> وهذا ما تطرق قبله أيضا نيتشه عندما تحدث عن الإغريق كتطبيب لمستقبل أوروبا العدمي والذي انحط منذ الانحراف السقراطي.

#### ثانيا- ماركس والجدل منقلبا نحو التاريخ المادي: الصيرورة كصراع اللقمة والطبقة.

أليس من الممكن إيجاد علاقات قرابة بين الهيراقليطية والماركسية من خلال الكشف عن خيوط تربط بين حكيم آفازيا ومفكر التاريخية بشقيها المادي والجدلي؟ هذه هي الأطروحة التي اشتغل عليها كثيرا ومن جوانب عدة الفيلسوف الروسي - اليوناني "ثيوكاريس كيسيديس" في مؤلفه هيراقليطس أو جذور المادية الديالكتيكية. كاشفا عن حقيقة استنتاجية مفادها: "أن مصادر الجدلية الماركسية هي تأليف بين عنصرين هما: جدلية هيراقليطس وجدلية هيغل."<sup>4</sup> والملاحظ أن كيسيديس هنا يميز بين ضربين من الجدلية؛ واحدة لها خصوصيات هيراقليطس والأخر هيغلية. وكأنه أراد أن يركز على فارق الجدليتين؛ جدلية هيراقليطس وجدلية هيغل، ويبدو هذا متعارضا مع النتيجة التي توصلنا لها أعلاه والمتمثلة في التأكيد على تأثير هيغل في صياغة منهجه الجدلي بنظرية هيراقليطس حول صراع الأضداد كتعبير عن التناغم الكلي في الكون: لن يتسنى لهم أن يعرفوا معنى الحق لو كانت الأضداد غير موجودة.(شذرة 23). لكن هذا التمييز في تقديرنا أمر طبيعي جدا فال يمكن الحديث عن تطابق تام، وهذا للاعتبارات التالية:

<sup>1</sup>Jacques D'HONDT : Hegel et son temps (Berlin, 1818 – 1831), Edition sociales, Paris, 1968, p 127.

وأيضا هيغل: أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، ص 71-72

<sup>2</sup> هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 260.

<sup>3</sup> هيدجر: أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2001، ص 71.

<sup>4</sup> ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 249.

- مناخ التفكير الهيراقليطسي كان مختلف جدا عن مناخ التفكير الهيجلي، فالأول نشأ في جو ميطيقي كان للأسطورة والرمز واللغز فيه الدور الأكبر، مما جعل فكره يصاغ في شكل شذرات شعرية وحكمية بالغة الغموض. في حين أن تفكير الثاني ترعرع في جو فكري عقلي صارم في عقلانيته، ففي القرن الثامن عشر كانت الأسطورة على هامش الفكر، بل كانت تدل على جمالية أساطير الأولين.

- كان تفكير هيراقليطس شذري متقطع وحتى متذبذب، وقد وضعت تفسيرات عديدة تحاول كشف علة ذلك، مثل القول بأن "أسلوبه كهنوتي صوفي وأورفي بالنظر إلى أنه منشأ هيراقليطس كان ملكيا والأسرة المالكة كانت تقوم بشؤون الدين والكهنوت والطقوس التعبدية كمهمة ضرورية تدخل في تفاصيل الحياة اليومية للمدينة، على الرغم من أن "كيسيديس" بروحه المدافعة الحماسية عن "عظمة" هيراقليطس يرفض هذا التفسير قائلاً بأنه "من المستبعد أن يكون منشأ الأسلوب عند هيراقليطس هو الكهنوت والتقاليد الصوفية"، إنما يرجعه إلى "درة الفصاحة اليونانية، ولغة الشعب ذات الثراء الهائل والمواهب الفنية، والتقاليد الجمالية الفنية".<sup>1</sup> في حين أن تفكير هيجل كان ولا يزال نموذج التفكير الواضح النسقي البرهاني والبنائي، أليس نهاية تفكير هيجل ترافق مع نهاية البناءات النسقية الفلسفية الكبرى المترابطة؟ الأكد أن هيجل آخر فيلسوف موسوعي بالمعنى الحقيقي للكلمة على اعتبار أن أنجز كل موضوعات الفلسفة وحلها ثم سقفاها أحسن تسقيف.

ومن هذه المقارنة البسيطة نلاحظ مدى الفرق الشكلي الواضح بين حكيم أفسوس وحكيم برلين، ولكنه خلاف لا يؤدي إلى خوف الانفصال المنهجي بينهما، بقدر ما يدل على حقيقة الحتمية التاريخية. وفي تقديرنا، فإن الفصل الذي أحدثه كيسيديس بين جدلية هيراقليطس وجدلية هيجل كان بغرض التمييز بين مرجعية واحدة في زمنين مختلفين، فقد جرت العادة على تمييز أجداد فيلسوف ما بين الأجداد القدامى والأجداد الحديثين، وفي حالة ماركس نجد أن له مرجعيتين لا فرق جوهرية بينهما:

- المرجعية القديمة: وهي جدلية هيراقليطس.

- المرجعية الحديثة أو المعاصرة له: وهي مرجعية هيجل.

كتب ماركس يقول في ملحق الطبعة الألمانية الثانية لكتابه العمدة *das kapital* معلنا موقعه من الفلسفة الهيجلية المسيطرة: "ليست طريقيتي الديالكتيكية مختلفة فقط بالأساس عن المنهجية الهيجلية، لكنها تعتبر بمثابة المضادة لها بالتحديد. فحركة الفكر بالنسبة لهيجل الذي يشخصه تحت اسم الفكرة هي التي تخلق الواقع، الذي هو ليس إلا الشكل الظهوري لها. وعلى العكس بالنسبة لي، فإن حركة الفكر ما هي إلا انعكاس لحركة الواقع، محمولا ومعدلا في دماغ الإنسان".<sup>2</sup> ومن هنا نفهم العبارة الشائعة بأن ماركس يعتبر هيجليا مقلوبا. لكن هل خروج ماركس عن نسق هيجل وطريقته، يدل على أنه خرج أيضا عن مرجعيته الفكرية في القدامى الإغريقية المتمثلة في منبع هيراقليطس الأفسوسي؟

الحقيقة أن ماركس يحدد بدقة بأن لفلسفته مصدرين، هما الجدلية الهيجلية التي نبذ مضمونها واحتفظ بشكلها، والجدلية الهيراقليطسية التي تعتبر أقرب إلى روح فلسفته شكلا ومضمونا في حالة اعتبار هيراقليطس من ماديي الفلسفة الإغريقية السابقة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 102-108.

<sup>2</sup> Karl Marx : Le Capital – critique de l’Economie Politique, traduction de Joseph Roy, livre Premier Tome I, édition Sociales, Paris, 1978, p 29.



على سقراط. وقد قدم "كوستاز أكسيلوز" Kostas Axelos المفكر ذو الأصول الإغريقية، مقارنة طريفة عندما قارن أحد شذرات هيراقليطس (رقم 90) التي تقول بأن هناك تبادلاً بين كل الأشياء والنار؛ فكل شيء للنار والنار لكل شيء، مثلما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع. والمبدأ الاقتصادي الذي قدمه ماركس في رأس المال بصدد تحليله أساليب الحركة الاقتصادية، عندما قال: أن السلع تتحول إلى نقود، وأن النقود بدورها تتحول إلى سلع، فهناك تبادل مطلق بين السلع والنقود، مثلما أن هناك تبادل تام بين النار وكل الموجودات الأخرى.<sup>1</sup> وهذا ما يجعل القرابة المفهومية والميتودولوجية بين ماركس وهيراقليطس قرابة لا غبار عليها، بل هي القرابة المتفجرة التي تعلن عن نفسها بوضوح في أكثر من مناسبة.

إن مبدأ الفلسفة الماركسية يقوم على أساس أن التاريخ الإنساني ما هو إلا صراع طبقي يتجسد باستمرار في كل أشكال النظم الاقتصادية التي عرفها التاريخ البشري. وهذه الصيرورة المادية المرتبطة بوسائل الإنتاج وشكول الملكية هي التي تخلق مختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل الأسرة ونظم القرابة والدولة... الخ يقول إنجلز ملخصاً ملحمة المادية التاريخية: "الدولة إذن لم توجد منذ الأزل، فقد كانت هناك مجتمعات بلا دولة وبلا سلطة. وعند مرحلة تقسيم المجتمع إلى طبقات (هنا نلاحظ التركيز على العامل الاقتصادي) أصبحت الدولة ضرورة. ونحن نقرب الآن من مرحلة من التطور الإنتاجي سيكون وجود الطبقات فيها غير ضروري، ومع انتهاء الطبقات ستنتهي الدولة (...). سيصبح جهازاً في تحف الآثار بجانب العجلة والفأس البرونزي."<sup>2</sup> وهذه الطريقة في التفكير هي التي تعطي للماركسية طابعها العلمي على اعتبار أنه رفض أي تفسير لا-عقلي أو لا-تاريخي، بالنظر إلى أن العقل هو ابن التاريخ، بل هو الابن الوحيد المشروع له، للمجتمع ومؤسساته المتعددة. فهل يمكن أن نعثر على شيء من النزعة المضادة للأسطورة في فكر هيراقليطس؟ إذا اعتبرنا النزعة العلمية لا تدل إلا على الروح النسبية والتمييز بين أحكام الإطلاق المميعة وأحكام الواقع المتحرك، فإننا نجد هيراقليطس من الفلاسفة الأوائل الذين تفتنوا إلى ضرورة التخلي عن الأحكام التي لا تتحد بحدود ما سواء الزمان أو المكان أو المفهوم. يقول هيراقليطس في الشذرات 82، 83، و79 على التوالي:

- إن أجمل قرد قبيح إذا ما قورن بالإنسان.

- إن أحكم الرجال يبدو قرداً بالمقارنة مع الآلهة، في الحكمة والجمال على السواء وكل شيء آخر.

- يعد الإنسان طفلاً إذا ما قورن بالألوهية بمثل ما يعد الطفل طفلاً إذا ما قورن بالإنسان.

فلا حدود ثابتة على حالها مثلما تأسس الفكر الميتافيزيقي عند بارمنيدس وأسلافه المفهوميين، بل كل شيء يقارن بالنسبة، وهذه النسبة هي التي تعطي المنظور العلمي الذي ينفر من الأحكام المطلقة الممتلئة التي تأتي المراجعة والفحص من خلال ربطها بالأرض ومتغيرات الزمان. ومن المعروف أن هيراقليطس قد شن هجوماً عنيفاً على أصحاب الفكر الأسطوري الكمي أمثال

<sup>1</sup> Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie, Op.cit, p228. Et Karl Marx : Le Capital, Op.cit, p 115.

<sup>2</sup> فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، دون مكان، دون طبعة، دون سنة، ص 195. أيضاً: ألبير كامو: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثالثة، 1983، 284.

هومبروس وهوزيود عندما أعلن: " كثرة المعلومات لا تعلم إنسانا حتى يتمتع بالذكاء والعقل، وإلا لكانت كثرة المعلومات قد علمت هوزيود وفيثاغوراس ولعلمت أيضا أكرينوفان وهيكتيوس".<sup>1</sup>

وإلى جانب المادية التاريخية، هناك المادية الجدلية والتي عنى ماركس بتحليلها كأساس لفلسفة الصيرورة القائمة على أسس اقتصادية مادية. فالجدلية في صورتها المادية قائمة على ثلاثة قوانين أساسية ترتقي إلى مستوى العلمية حسب ماركس وأتباعه الأرتدوكسين وهي:

- قانون وحدة وصراع الأضداد، وهو الاكتشاف الهيراقليطي المهم في فلسفته للصيرورة بالإجمال وهو تعبير عن نظرة واقعية تضاد المثالية التي تقصي التعدد وتلغى الصراع رغم كونه حادثة امبريقية لا يمكن الشك فيها أصلا.
- قانون الانتقال من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية، وهو آلية الصيرورة في الظواهر الطبيعية وحتى الاجتماعية.
- قانون سلب السلب ، وهو في أصله موضوعة هيكلية طبقها مثلا على فلسفة الحق، عندما اعتبر أن العقاب هو نفي للنفي على اعتبار أن الإجماع هو نفي للحالة الطبيعية وهي العدالة مثلما سبقنا الحديث أعلاه. وهنا ينقل ماركس هذه المقولة إلى مستوى اقتصادي عندما حدد مفهوم القيمة وقيمة الاستعمال وفائض القيمة، بما هي المسائل التي كشفها التحليل الماركسي.<sup>2</sup> فالثورة الاشتراكية هي في النهاية سلب للسلب أي سلب للرأسمالية التي سلبت الحالة الطبيعية وهي انعدام الملكية.

وكما هو ملاحظ، فإن القاسم المشترك بين هذه القواعد الثلاث يتمثل في مبدأ الصيرورة والتغير كما حدد معالمها الأساسية هيراقليطس الآقازي، لكن هذه الصيرورة تنطلق شرارتها من الحياة المادية والاقتصادية أو ما يسمى بالبنية التحتية وهي المادية، التي تدفع وتخلق الفكر أو البنية الفوقية. وهذا ما يعني أن هيكل حسب المنظور الماركسي لم يصف إلا ما حدث في ذهنه، عندما أهمل الواقع المادي وأردله في مقابل تأليه الفكرة أو الروح.<sup>3</sup> ومهما يكن من اختلاف بين هيكل وماركس، فإن محرك فلسفتها ومرجع فكرهما يبقى هيراقليطس بامتياز على اعتبار أنه أسس مفهوم الجدل أو الصراع كقانون كوني عُبر عنه في مفهوم الصيرورة.<sup>4</sup> لذا يحق لنا اعتبار الفلسفة الحديثة والمعاصرة بمثابة استفاقة هيراقليطسية، وإحياء لفكرة الصيرورة في أشكال ومضامين كيفية حسب كل تخصص علمي أو حسب كل عقيدة فلسفية. فكيف استقبل نيتشه فلسفة الصيرورة كما رسمها الحكيم الأول؟ وكيف أيضا تعامل مع التأويلات المعاصرة للأب الروحي كما يجب اعتباره أي هيراقليطس؟ هل وافق على التأويل المثالي لدى هيكل أم على التأويل المادي عند ماركس؟

رابعا- التأغرق المنتخب لدى نيتشه: الصيرورة غير المصيرية. أو هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم.

<sup>1</sup> هيراقليطس: جدل الحب والحرب، مرجع سابق، شذرة 40، ص 55.

<sup>2</sup> Louis Althusser et Étienne Balibar : Lire le Capital, tome 1, librairie François Maspero, Paris, 1968, p 97.

<sup>3</sup> كارل ماركس: بؤس الفلسفة - رد على فلسفة البؤس لبرودون، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دون مكان، دون طبعة، 1972، ص 102.

<sup>4</sup> V. Lénine : cahiers philosophiques, Editions sociales et Editions du progrès, Paris- Moscou, 1973, p 330.

إن قصة العلاقة الحميمة - المفهومية بين نيتشه وهيراقليطس، لهي أجمل القصص على الإطلاق في تاريخ الفكر الفلسفي، لأنها تروي أجمل وأكبر العودات من الفكر الألماني المعاصر نحو القدمة الإغريقية السابقة على سقراط. فقد كان نيتشه في هذا الشأن متأثراً بالهيجلية التي فتحت الحوار مع الفلسفة الفجرية البريسقراطية ضاربة عرض الحائط الأحكام الأفلاطونية التهميشية في حقها. وهذا يثبت مرة أخرى أن فكر هيجل يمثل محجرة الفكر الفلسفي بأكمله سواء الألماني أو حتى الفرنسي، فكل الفلاسفة اللاحقين لهيجل هيجليين إن بالمعنى السلبي أو بالمعنى الإيجابي، ونيتشه ولو كان عدواً للهيجلية مثله مثل معظم الوجوديين الفرديين إلا أنه فكر في الفضاء الهيجلي، وتناول كل المسائل الفلسفية وفي ذهنه الباطن أطروحات هيجل القوية. ونحن نقر من دراستنا السابقة لنيتشه أنه كان يفكر وهيجل حاضراً دوماً في الباحة الخلفية لفكره.

مثله كمثل هيجل، فتح نيتشه حواراً طويلاً وعميقاً مع الفلسفة الإغريقية بعامة، والبريسقراطية بخاصة. حاورهم حوار الأحياء ونقدمهم وكأنهم حاضرون أمامه، مدح بعضهم وقدح الآخرين، بل سخر من بعضهم الآخر، وتقصص شخصية البعض مثل ديوجين الكلبى فحمل مصباح ليضيء عتمة الأزمنة الحديثة... الخ. والمسألة التي خالف فيها نيتشه مؤرخي الفلسفة الإغريقية السابقين عليه واللاحقين له تتمثل في تحقيها أولاً، فإن كان هناك من يضع تقسيماً ثلاثياً على غرار هيجل وتسلر، وإن كان هناك من حَقَّبها حسب فصول السنة الأربعة مثل صاحب التحفة الحزينة اشبنجلر وعبد الرحمن بدوي من بعده، فإن نيتشه جعل الفلسفة اليونانية قسمين متعارضين لا ثالث لهما تتمثل فلسفة سقراط العقلية الخط الفاصل بينهما. المرحلة الأولى سماها الفلسفة التراجيدية التي تبدأ من فجر الأدب الملحمي الأسطوري وتنتهي بنهاية الحقبة السابقة على سقراط، وهي على العموم فلسفة المرح التراجيدي حيث الفن هو الغالب على الفكر النظري. أما المرحلة التالية، مرحلة الانحطاط *la décadence* والضعف فقد دشنها سقراط الفيلسوف ويوربيديس الشاعر التراجيدي وصديق سقراط القريب، وتواصلت مع الفلسفة العقلية المشؤمة عند أفلاطون وأرسطو، والفلسفات العملية التي دلت على ضعف القدرات المفهومية لدى الإغريق واهتمامهم بالسعادة الشخصية كعلامة على سقوط حضارة إنسانية عظيمة.

وفي المرحلة التراجيدية نجد التأويل المخصوص الذي قدمه نيتشه لهيراقليطس، فبعد أن انتهى من كشف النقاب عن الوجه الخفي لفلسفة أناكسيمندريس، التي تفهم الكون فهماً أخلاقياً من خلال جملته التي تتم عن حقيقة الوجود والفناء بما هما دلالة على عقاب. راح يعيد، بفضل عمله التأويلي، بعث هيراقليطس وإعطائه مكانة مميزة ضمن فلاسفة المدرسة الأيونية.<sup>1</sup> وذلك من خلال مقارنته بأناكسيمندريس. فإن كان هذا الأخير قد توصل إلى أن موت وفناء الموجودات والكائنات هو عقاب على كينونتها، وأن الكون بأكمله وفي حقيقته هو مسرح لأعمال إجرامية مستديمة، بل الكون في ماهيته هو إجرامي، فإن هيراقليطس اهتم بتبرير الصيرورة فقط دون الحكم عليها، أو إصدار قضية معيارية وأخلاقية، أي ما يجب أن يكون عليه الوجود مثلاً. وإذا كان أناكسيمندريس قد قال بوجود عالمين مختلفين؛ هما العالم الفيزيائي المتكون من صفات محدودة أي من "بيرون الذي يعنى بالإغريقي المحدود" أي العالم المعرض للكون والفساد بالعبارة الأرسطية اللاحقة. والعالم الميتافيزيقي أو اللامحدود أي "الأ-بيرون، حيث أن البادئة A تدل على الانتفاء والإلغاء"، لأنه لا يمتلك صفات تجعله معيناً أو متحدداً. فإن هيراقليطس قد خالفه بصورة كاملة، لأنه

<sup>1</sup> ميشلين سوفاج: برميندس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 36.

أقر بوجود عالم واحد فقط وهو عالم الصيرورة.<sup>1</sup> والحقيقة أن الانتقال من الاعتقاد بوجود عالمين مختلفين من حيث النوع إلى التأكيد على وجود عالم واحد فقط هو عالمنا كما هو وفي صورته الواقعة المادية، لهو أكبر نصر قد حققه هيراقليطس مقارنة بالفكر الميتافيزيقي السابق له، وحتى اللاحق سواء في الديانات الوثنية أو التوحيدية. فأكثر خطر قد يلحق بالعالم الذي نحن نعيش فيه، هو خلق عالم عقلي مواز له، بل يتغلب عليه من حيث الخصائص والمكونات والإجراءات، وهذا بالتحديد ما فعله بارمنيدس مؤسس الأنطولوجيا، بعد تأمل عميق في خصائص العالم الواقعي.

وفي هذه النقطة بالذات، يلتقي نيتشه بهيراقليطس كما يلتقى الحبيب بالحبيب أو الشبيه بالشبيه، ويوافق موافقة كاملة نظرة هذه "الفلسفة الإثباتية الواحدة للصيرورة"<sup>2</sup>. فهي فلسفة إثباتية لأنها أولاً "تأكيد على وجود وإثبات له" وليس إنكار شيء من الأشياء، وإن كان هناك إنكار فهو يأتي في منزلة ثانية. ولأنها ثانيا فلسفة واحدة بمعنى أنها تمارس عملية الوضع على عالم واحد فقط من خلال إنكار وجود عالمين مختلفين في مستوى الأفضلية والتراتب. وثالثاً لأن هذا الإثبات موجه لعالم يتميز بالحركة والتغير والتعدد. إن هذا المركب القوي (الإثبات - الواحدة - الصيرورة) في فكر هيراقليطس لهو أعظم تركيب قد يصل إليه فيلسوف في كل الأزمان حسب نيتشه، وهذا هو السبب الوحيد الذي يجعله مميّزا ومرغوبا بالنسبة لمفكر لا يحب إلا الحياة والأرض والثقالة والظاهر.

هذا يعني - في منطق هيراقليطس القوي - أن هناك عالم مفرد، وهو العالم الذي نعيش فيه، والذي يتميز بأنه دائم التحول والسيلان وبالتالي فليس هناك شيء يمكن أن يبقى كما هو موجود، وبصورة نهائية دون أن يطرأ عليه تغير وحركة. فالتغير ليس بالحالة العارضة أو العرضية بل يشكل الهيكل الكلي للوجود، فهناك فرق شاسع بين اعتبار الصيرورة حالة جوهرية واعتبارها حالة عرضية.<sup>3</sup> بالرغم من أن نيتشه يثور على هذه المفاهيم المنطقية التي ابتدعتها الفلسفة المثالية المعادية للهراقليطسية بدءاً من بارمنيدس وسقراط وأفلاطون ومن بعدهم جميعاً أرسطو الذي قنن منطقياً الفلسفة التأملية وسقفها بقواعد المنطق القياسي. وقد عبر هيراقليطس عن هذه الفكرة بعبارته المشهورة والشائعة في كتب تاريخ الفلسفة: "إننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر، ونوجد ولا نوجد". وقد شرح سقراط وأفلاطون فلسفة هيراقليطس قائلاً: "ليس هناك ما هو في ذاته وبيداته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة، بل على العكس إذا ما سميته كبيراً، فإنك سرعان ما تجده صغيراً، وإن قلت ثقيلاً ظهر خفيفاً (...). إذ لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحوال. وكل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج متبادل، ووصفه بالثبات هو وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير".<sup>4</sup> ورغم أن النظرة السقراطية أو الأفلاطونية لا تقدم قراءة موضوعية بريئة أو خالصة من خلال الشرح المحايد فقط لفلسفة هيراقليطس، نظراً لخلفيات فلسفية مذهبية، فإنها تقدم صورة تقريبية وصحيحة ولو بكيفية نسبية لفلسفة الصيرورة، لأن المذهب الهيراقليطسي في نهاية المطاف يعلن معادلة هي كالتالي: "الكائن هو الصيرورة،

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des Grecs, Op. cit, § 5, p 29.

<sup>2</sup> بيار هيبير سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ، الطبعة الثانية، 2002، ص 113.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، ص 46.

<sup>4</sup> أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40-

والصيرورة هي الكائن " فلا تناقض في العبارتين.<sup>1</sup> وهذا دلالة على توحيد الوجود بدل تقسيمه قسمين، مثلما فعلت الأنطولوجيات الميتافيزيقية اللاغية لمعنى الأرض الحقيقي.

بعد ذلك ينتقل نيتشه إلى البحث عن أصل فكرة الصيرورة، فيلاحظ أن هذه الفكرة استقاها هيراقليطس من الواقع الإغريقي ذاته، أي من ملاعب الرياضة البدنية أين يسود الصراع والمنافسة والمبارزة في أعلى مستوياتها، وكل أنواع النشاط والحيوية والحركة والتقل...الخ. وحقيقة هذا النزوع الرياضي للإغريق تولد من النظام السياسي المخصوص لهم فقط. وقد لعب نظام الدولة المدينة والديمقراطية اليونانية، التي ساهمت الظروف الجغرافية في وجودها، دورا كبيرا في إبراز فكرة الصراع. ويظهر ذلك في المجادلات الحزبية والمناظرات السياسية والخصومات البوليطيقية الحامية.<sup>2</sup> وهذا الجو لا يتحقق في الدول أو المدن ذات النظام الملكي والمطلق؛ حيث المسائل السياسية ليست مطروحة للنظر والمناقشة مثلما هو موجود في "الأغورا" الأثينية (هو اسم الساحة التي يلتقي فيها الأثينيون للتجمع وبحث الأمور العامة من خلال المناقشة والإثراء). ونظام الدولة المدينة Polis عند الإغريق هو وليد الحتمية الجغرافية في نهاية المطاف، حيث المدن منعزلة ومتباعدة والطرق صعبة...الخ. عكس التضاريس الشرقية التي تتميز بالتسطح والانبساط الذي يوطد علاقات المدن ولا يحرض على التمرد والتفرق أو الفرقة السياسية. كما أن مشاهدة هيراقليطس للحروب المستمرة، سواء بين الدول اليونانية ذاتها بسبب نظام الدولة المدينة الذي كرس النزعة الاستقلالية والانفصالية بينها، بل النزعة العدائية، وهذا ما حفظه لنا توسيديد في تأريخه لحروب البولونيز. أو بين الدول اليونانية المتحالفة أمام العدو الخارجي متمثلا خاصة في الإمبراطورية الفارسية. كل هذه الحروب الدائمة أوحث له بأن الصراع والنزاع هو جوهر الوجود وأب الأشياء جميعا.<sup>3</sup>

والنتيجة التي أسسها نيتشه من الملاحظة السابقة المرتبطة بالنظام السياسي الإغريقي المؤسس على خصوصيات الجغرافيا، هي أن تصور الصيرورة لا يمكن لغير هيراقليطس أن يتوصل إليه؛ لأن باقي الدول والحضارات الأخرى لم يكن لها الخصائص التي توفرت لبلاد اليونان، خاصة الجو الديمقراطي واستقلال كل مدينة عن الأخرى، أو ما يسمى بالنزوع الاستقلالي أو الانفصالي. وكل هذه الخصائص متأتية من المميزات الجغرافية والتاريخية لبلاد اليونان؛ فصعوبة التضاريس كالجبال الشاهقة والوديان السحيقة والتلوج الدائمة، جعلت التنقل من مدينة إلى أخرى أمرا صعبا وقليل الحدوث، إلا في الحالات الاستعجالية النادرة. وهذا ما وطد الميول الانعزالية لكل تجمع سكاني أو حضري، و شكلت المدن بإرادة الطبيعة وسلطان التضاريس فكانت الجبال والأنهار هي التي تقسم بصورة طبيعية المدن ولو كانت صغيرة جدا، وتجعل منها دولا لها نظامها وجهازها الحكومي المستقل. وصغر المدن من حيث المساحة وعدد السكان الذي لا يتجاوز في بعض المدن ثلاثون ألفا من المواطنين الأحرار، ولد إمكانية تعارف هؤلاء السكان معرفة شخصية، حيث كانوا دائمي المناقشة في أمور المنفعة العامة والمشكلات المشتركة، وتبادل وجهات النظر المتناقضة، وتطور فن الجدل إلى حد الصراع والمناقضة، ونمو الخطابة وعلوم البرهان والإقناع من الأمور التي تنتج ضرورة من هذا النمط الحضاري.<sup>4</sup> وكان قيام الحضارة اليونانية القديمة وما قدمته من ذخائر مادة ومعنوية للإنسانية كان مرتبطا بالطبيعة الجغرافية في الأساس، وهذا

<sup>1</sup> Martin Heidegger: Nietzsche, Tome I, traduit Pierre Klossowski, edition Gallimard, Paris, p 28.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des Grecs, Op. cit, § 5, p 31-32.

<sup>3</sup> ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 58.

<sup>4</sup> لطفي عبد الوهاب السيد: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ، ص 39-40.

ما يبرر قيام نظرية فلسفية في التاريخ تعرف بالنظرية الطبيعية التي تربط قيام الحضارات والأحداث التاريخية الكبرى بخصوصيات طبيعية مثل وفرة الموارد الصناعية والمائية والثروات الباطنية...الخ. إن كشف مبدأ الصيرورة في اعتقاد نيتشه لا يمكن أن يحصل لغير المفكر اليوناني ذو الفكر الناضج والواضح غير الموجه للأنتولوجيا الميتافيزيقية، وهذا في تقديرنا مبرر من ناحية أن ملاحظة ضراوة الطبيعة ونظام الصراع بين الأنواع...الخ من الأمور التي تم ملاحظتها من طرف الكثير من المفكرين، لكنهم عجزوا عن ادراك سر الصيرورة. فنحن نقرأ في مشاهدات بوذا أنه قد لاحظ قسوة الوجود من خلال صرامة السلسلة الغذائية عند الحيوانات والإنسان؛ فالحرباء تلتهم الحشرة، والأفعوان يلتهمها، والنسر يطير بالأفعوان في السماء، لكن سهم الصيد يسقطه ميتا...الخ. في حين أن بوذا بذنه الديني لا الفلسفي التراجيدي قد فكر في الخلاص بدل أن يقرر بالطبيعة اللا - غائية للوجود. هذا ما جعل نيتشه يجعل البوذية من الديانات العدمية، أي التي تعدم القيم الأرضية وتجعلها قيما دنيا في آخر سلم القيم.<sup>1</sup>

لكن ما هي الطريقة التي كان هيراقليطس يعتمد عليها في كشفه عن حقيقة الوجود؟ يجب نيتشه أن حكيم أفازيا تجاوز وقفز على الطريقة العقلية والمنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض التي اتبعها بارمنيدس في تفكيره وانتهى إلى ما انتهى إليه من التمييز الحاد بين الحواس والعقل وبين عالم المظاهر وعالم الحقيقة المشؤوم.<sup>2</sup> فحكمه الشعرية وشدراته الفلسفية تعتبر اختراقا مطلقا لكل ما هو عقلي مسترسل ومنطقي مترابط وفق الضرورة البرهانية. بحيث أنه حمل لنفس الموضوع محمولات متناقضة، وجعل الشيء هو ولا هو في الوقف نفسه، وهذا كفيل بجعل الفكر لا منطقي أو خارق للمنطقية. فقد كان هيراقليطس يتفنن في استجماع المتناقضات، فنجده يقول مثلا: " يوجد ولا يوجد، وإنما ندخل ولا ندخل في نفس الأنهار، ونحن موجودون وغير موجودين". وكما سبق القول كذلك في إحدى شدراته: "لن نعرف حتى اسم العدالة لو لم يكن ثمة ظلم". وبهذا فهو يشير إلى أن الأضداد رغم تناقضها وعدم إمكانية الجمع بينهما من الناحية العقلية، إلا أن الحقيقة هي أنه لا يمكن لنا فهم أحد الأطراف دون الآخر. ويقول في موضع آخر: "إن الانسجام المرئي يفوق الانسجام غير المرئي". وهذه الشذرة تتبأنا بمنهج غير برهاني في الإقرار بالحقائق، ومن ثمة فإن الحدسية هي نهج هذا المفكر التراجيدي الذي اكتشف مبدأ الصيرورة الكونية، ومن هذه الحدسية يكون قد اعتلى عرش الفلسفات اللا-عقلية التي ستتطور لاحقا مثل الوجودية والبرجسونية والحيوية...الخ، إن هيراقليطس هو أب الفلسفة المضادة للعقلية والبرهانية، وبهذا فإن نيتشه يعلن الولاء له بصورة لا تحتمل الجدل أو المساءلة.

وبما أن هيراقليطس لم يكن برهانيا واستدلاليا في فكره، فإنه اختار العكس؛ أي الحدس أو العرفان. اللذان يدلان من الناحية المفهومية على النظر والاطلاع المباشر على موضوع ذهني أو تصور عقلي، ويتم هذا الاطلاع دفعة واحدة، وكأنه انكشاف وتدفق يشبه تدفقات الغريزة.<sup>3</sup> وهذا المنهج الحدسي سوف يجعل هيراقليطس من الفلاسفة المعروفين في التاريخ باللا-عقلانيين، أي لا يستند إلى الضوابط العقلية الشائعة، والتي تقيد الفكر بجملة ومن القواعد والضوابط المنطقية الصارمة والمصرومة بالضرورة الحدية والترابط في الأحكام.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, traduit Geneviève Bianquis, tome 1, édition Gallimard, 1995, § 217, P101.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des Grecs, Op. cit, § 5, p 29.

<sup>3</sup> André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f, Quadrige, 1<sup>e</sup> édition 2002, Paris, 538 – 540.

وإذا كان الفهم الأخلاقي للعالم، الذي يجعله موضعاً للذنوب والمظالم، هو فهم قاصر وناقص حسب هيراقليطس. فإن الفهم الحقيقي والصحيح يتمثل في الرؤية الجمالية للكون. والمقصود بذلك، حسب نيتشه؛ أن الوجود عند هيراقليطس لا علاقة له بالمسؤولية ولا بالأخطاء والذنوب، لأن القول بذلك هو فرض لنظرة إلهية أو دينية. فالتفسير الأخلاقي للوجود يستلزم بصورة ضرورية التفسير الديني له، وهما تفسيران يناقضان النظرة الجمالية،<sup>1</sup> القائمة على الإحساس والحدس بدل التبرير والبرهنة. إن النظرة الجمالية للأمور تُسقط ما يسمى بغائية العالم، أو النظام الأخلاقي للكون. فالقول أن هناك غرضاً لهذا الكون، يعني وجود عقل إلهي ينظم ويحدد كل حركة وكل فعل حتى ولو كان صغيراً غير مدرك من طرف الإنسان، تحديداً يجعله موجهاً إلى هدف وغاية معينة ومعلومة ومحسوبة بدقة متناهية.<sup>2</sup> يقول نيتشه في هذا الشأن، أي في فكرة النظام الأخلاقي للعالم: "إنه لمن الساذجة أن نحاول الإحاطة بالحياة في شموليتها وانطلاقاً من مظهر من مظاهرها، كالوعي أو الروح أو العقل أو الأخلاق (...). وبالتالي إذا ألغينا فرضية وجود وعي كلي، خالق الغايات والوسائل، فنحن نلغي في الوقت ذاته فكرة إله أسمى من العالم، إله خلق العالم حبا في الإنسان، ومعه يتم إلغاء (...). فكرة وجود نظام أخلاقي للكون. وحينما يتم إلغاء هذه الفرضية ينكشف العالم من جديد كما كان في أصله، في براءة صيرورته، بدون ذنب أو خطيئة وفيما وراء الخير والشر".<sup>3</sup> إن ما يخلقه العقل بفكره الخالص يختلف كل الاختلاف عن حدس نقي نزيه، وهيراقليطس كان حداساً لحقيقة الصيرورة بما هي لا - غائية، بل حركة وتغير دون هدف، صيرورة وكفى.

والإلغاء غائية هذا العالم أو هدفية هذا الكون، يعني أن الصيرورة التي نلاحظها في الوجود، والتناقضات القائمة في الحياة لا تسير في خط مستقيم ساعية لتحقيق هدف معين معلوم، تم التحضير والتخطيط له من طرف عقل إلهي خالق ومسيطر، بل على العكس فالصيرورة والحركة ليستا وسيلة لهدف أعلى منها، بل تتحول الصيرورة إلى هدف في حد ذاتها. فليس هناك شيء يدفعها من الوراء أو يجرها من الأمام، لكي يجعلها تبلغ موضعاً معيناً ومعلوماً.<sup>4</sup> أي أن الكون في صيرورته متروك لشأنه، ليس له قوانين فوقية واعية تخطط لكل حركة من حركاته الدقيقة سواء كانت مرئية أو غير مرئية، مفهومة أو غير مفهومة. وهيراقليطس بحدسه القوي اكتشف هذه الحقيقة التي لا يمكن إلا وصفها بأنها مرعبة، خاصة بالنسبة للعقول التي تعودت النظر إلى الكون على أنه محل عناية. إن رعب الكشف الهيراقليطسي يكمن في إقراره أن صيرورة الكون غير هادفة، ميلاد الإنسان وموته بلا معنى أو بلا هدف في الأصل، إننا نولد ونموت فقط. وذات الشيء يقال على كل الموجودات، إن حركة الكون كلعبة الطفل البريء على شاطئ النهر أو البحر، يبني قصوراً من الرمل، وتهدمها الأمواج دون تبرير، ويكرر الطفل العملية دون كلل، هكذا هو الوجود وهذه هي حقيقته المخيفة. وما الفكر التراجمي في المسجد في مسرح الإغريق إلا ضرب من هذا الكشف المرعب. وفي هذه النقطة بالذات، أي ارتباط

<sup>1</sup> جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 33 - 34.

<sup>2</sup> وولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص 29.

وأيضاً

David Hume : Dialogue sur la religion naturelle, traduction d'un anonyme de 18<sup>e</sup> siècle, Hatier, Paris, 1982, chapitre 6, p 118-119.

<sup>3</sup> محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 151.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص 238.

كل شيء سواء في العالم ، أو الفكر، أو الروح بالسيرورة اللا- غائية فقط، يشعر نيتشه بانجذاب قوي وقرابة مفهومية كبيرة من هيراقليطس.<sup>1</sup> وكمن مرة عبر نيتشه بأنه يشعر بدفع الأبوة في فكر هيراقليطس المرعب.

ويتجسد مبدأ السيرورة من الناحية الفيزيائية عند هيراقليطس؛ في قوله إن النار هي أصل الكون. والمعلوم أن من خصائص هذه المادة هي عدم الثبات، فهي دائمة الحركة والتوهج، كما أنها تتحول حسب هيراقليطس إلى تراب، وتتحوّل كذلك إلى الماء. فالنار كرمز للسيرورة والتحوّل "مثل الطفل تكسب أكواما من الرمل على الشاطئ ثم تقوم بتهديمها، وتكرّر هذه اللعبة باستمرار". وينتج عن ذلك أن السيرورة لعبة فنية وجمالية مستقلة عن كل ما هو أخلاقي ومعيارى. إنها بريئة براءة هؤلاء الأطفال الذين نشاهدهم يلعبون دون كلال أو ملل وكذلك دون هدف أو غاية، إلا اللعب ذاته. إن حركة الطفل والسيرورة لا تسعيان إلى أي هدف محدد أو تم التخطيط لهما مسبقا، لأن الطفل في لعبته، والنار في حركتها لا يخططان، ولا يفكران. فبراءة السيرورة تعني الفن واللعب لا التفكير والتأمل.<sup>2</sup> تدل على فهم الوجود دون استدلال، من خلال كشف حدسي. كما أن البراءة تدل أولا وأخيرا على فعل التطبيع بدل التأثيم، وهذا بالتحديد ما فعله هيراقليطس وما أراد فعله نيتشه. فالفكر الأخلاقي أتم السيرورة من خلال إصدار حكم القيمة عليها، في حين أن حكيم أفسس أراد أن يصفها كما هي من خلال تطبيعها أو جعلها أمرا طبيعيا دون تقييم.

وجدير بالملاحظة أن فكرة نيتشه المتعلقة بالتحوّلات الثلاثة التي تطرأ على العقل، الواردة في خطاب زرادشت الإستهلاقي، والتي بمقتضاها كان جملا محملا بأنقال القيم والألواح القديمة وما تحويه من أوامر أخلاقية وتعاليم دينية، ثم يتحوّل إلى الأسد الذي بشجاعته وقسوته وضرباته القوية والقاتلة، يسقط هذا الحمل الثقيل ويخرجه. ومن الأسد ينتقل العقل إلى المرحلة الأخيرة وهي أن يكون طفلا بريئا.<sup>3</sup> إن قراءة هذا النص المهم لدى نيتشه، يجعلنا نشعر بأنه يخاطب هيراقليطس ويعمل على إرجاع العالم إلى الحالة الهيراقليطسية أو الحالة التي كشفها هيراقليطس عندما قال في أحد شذراته العميقة والمخيفة: "الزمان طفل يلعب لعبة الدمى: وتدبير الحكيم قائم بين يدي ذلك الطفل".<sup>4</sup> فالمغزى النهائي لهذه الاستعارة التي بلغت مستوى راق من التعبير المجازي، هو إسقاط التفسير الأخلاقي للعالم القائم على الأمر التالي: "يجب عليك" فالجمال كان يريزح تحت هذا الأمر القاتل. ومن أجل العودة إلى الأصل، أي طفل العالم الهيراقليطسي فإن الأمر لا يتعدى حدود قوله: "أنا موجود" فقط، دون أي أمر أو إلزام، ودون أي خلفية مهما كانت دينية أو أخلاقية أو إبستمولوجية حتى.<sup>5</sup>

إن هذا الاكتشاف الهيراقليطسي لحقيقة الوجود، أي كونه سيرورة وصراع دائم وبرئ من أي غرض ونهاية، مثل براءة الأطفال ذاتها، جعلت نيتشه يرفع هذا "الحكيم الأفازي" إلى مصاف الآلهة، حيث اتخذ موضوعا لابتهالاته وقصائده، ويظهر ذلك في أحد مقطوعاته الشعرية الذي عنوانه بـ: "هيراقليطية". وفيها يقول:

كل سعادة على الأرض

<sup>1</sup> Bernard Groethuysen : introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche, librairie stock, Paris, 1926, p 24.

<sup>2</sup> محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص664.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : ainsi parlait Zarathoustra, traduit Henri Albert, club Géant, Mayenne, 1972, les trois métamorphoses, p 23.

<sup>4</sup> هيراقليطس: جدل الحب والحرب، مرجع سابق، شذرة رقم 52، ص 71.

<sup>5</sup> Karle Loewithe : Nietzsche, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle : histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau – ponty, librairie générale française 2006, p 999.



أصلها الصراع، يا أصدقائي.<sup>1</sup> أوليس الصراع والصورورة أمران طبيعيين لا يجب تأنيهما أو حجبهما بالعقل النظري الذي يبرر كل شيء .

هذا، وإذا كان أفلاطون يشعر بالرهبة والوقار تجاه بارميندس مثلما عبّر عن ذلك في عديد من المحاورات، فإن نيتشه على العكس من ذلك، كان يشعر بنفس الشعور تجاه هيراقليطس، إذ يقول: "أستثني اسم هيراقليطس، مع كامل الاحترام الواجب له (...). هيراقليطس سيظل أبداً على صواب".<sup>2</sup> وهنا تظهر علامة شكلية من علامات قلب الأفلاطونية التي تكفل نيتشه بإنجازها وجعلها مهمة حياته المقدسة وفكره. ويواصل إعلان تبعيته وبنوته لهيراقليطس مناجياً مخاطباً: "... من بين الفلاسفة اليونانيين العظام، أولئك اللذين يمتون إلى قرنين قبل سقراط. لا يزال لدي شك بشأن هيراقليطس الذي أكون في حضرته بصفة عامة أكثر دفئاً، وأشعر براحة معه بخلاف أي إنسان آخر...".<sup>3</sup> فهو لا يتوانى في اختيار وتفضيل فلسفة هيراقليطس من بين كل الفلسفات الإغريقية وغير الإغريقية، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة وحتى المعاصرة له، لأن فلسفة الصورورة تعتبر في تاريخ الفلسفة من بين الفلسفات الأكثر شمولية. والشمولية هنا لا تعني بتاتا التجريد والتتظير، بقدر ما تعني القدرة على استيعاب كل مظاهر الوجود في جملة واحدة ومختصرة ومحبولة بمعنى دقيق وتقبل ومركز؛ وهي الصورورة البريئة.<sup>4</sup>

وهذا ما جعل كل دارسي فلسفة نيتشه ونقاده يعلنون دون تحفظ، أن أصل فلسفته ومنبتها هو فكر هيراقليطس، الذي يعتبر أكبر من أثر فيه من بين كل الفلاسفة.<sup>5</sup> ورغم أنه يعلن تأثره ببعض الفلاسفة الآخرين إلا أن مكانة هيراقليطس لا تضاهيها مكانة أخرى. وبالفعل، فقد أعلن "مارتن هيدغر" أكبر مؤول لفلسفة نيتشه إلى جانب كارل ياسبرز قائلاً: "يمكن اعتبار نيتشه هو هيراقليطس القرن التاسع عشر، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هيراقليطس ذاته ما هو إلا نيتشه العصور السابقة لأفلاطون أو البريسوقراطية".<sup>6</sup>

وهذا يدل على التقارب إلى حد التماهي والتداوت بين الفلسفتين، خاصة من جهة نيتشه الذي كان يسعى لأن تكون فلسفته أحسن تعبير معاصر على أفكار هيراقليطس. إذ أنه كان يستعير منه العبارات التي يراها أكثر ملاءمة للتعبير عن أفكاره، فقد كان نيتشه يستعمل عبارة "النهر الأبدي لكل شيء" وهي عبارة تحاكي اللغة الهيراقليطسية، قبل أن يصوغ التسمية النهائية لمذهبه، وهي العود الأبدي، حيث كان يقول في المدونات التي تعود إلى مرحلة كتابة "هكذا تكلم زرادشت": "سوف أعلمكم افتداء النهر الأبدي، هذا النهر الذي لا يتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته، ولا يجب أن تتوقعوا أنتم ذاتكم في النزول إلى النهر ذاته".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه: العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، تقديم، فقرة 41، ص 23.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، III العقل في الفلسفة، فقرة 2، ص 26.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : Ecce Homo – Nietzsche contre Wagner, traduction Eric Blondel, G F Flammarion, Paris, 1992, la naissance de la tragédie, § 3, p 105.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, op.Cit, livre II, § 5, p 218.

<sup>5</sup> Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hildenbend et A. lindenberg, les éditions de minuit, Paris, 1965, p p 17- 48.

<sup>6</sup> Martin Heidegger: Nietzsche, tome I, traduit Pierre Klossowski, editions Gallimard, Paris, p 395.

<sup>7</sup> Ibid, p p 316 – 317.

وكما هو ملاحظ، فإن تأغرق نيتشه من المسائل البيّنة في فلسفته بحيث أننا لا نجد فقرة أو شذرة لا تشير إلى الإغريق مدحا أو قدحا، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. لكن تأغرقه كان منتخبا بمعنى أنه مجدّ الفلسفة السابقة على سقراط، خصوصا الفلسفة التراجيدية عند هيراقليطس التي كشفت سر الوجود بما هو خالي من أي غائية إلهية، في حين اعتبر المرحلة السقراطية بما هي مرحلة طغيان العقل وخبو الغرائز دلالة على تدهور عظمة الإغريق التي لا تضاهي في تاريخ الفكر الإنساني بأكمله.

**نتيجة.**

ها نحن أمام نص واحد منتهي أو ناجز في القرن الخامس قبل المسيح في أغريقيا وبالتحديد في أفسس، وثلاثة تأويلات مختلفة له ظهرت في القرنين الثامن والتاسع عشر في ألمانيا، بل هي تأويلات متنافرة ومتناقضة حد الصراع المفهومي والمذهبي. وتبيّان ذلك كما يلي:

- هيرمينوطيقا الصيرورة عند هيجل (1831/1770):

تأويله للنص الهيراقليطسي كان الأول والأقدم في الأزمنة الحديثة، استطاع أن يكون نظرة شمولية ضمت الكل، وشعر الفكر البوسط - هيجلي أنه ملزم بأخذ هذا التأويل بعين الاعتبار سلبا أو إيجابا. إن صيرورة الروح بالنسبة لهيجل بما هي ظهورية الفكر والوعي،<sup>1</sup> أعلى من أن تناقش. لأن الإنسان ذاته كفرد لا يفعل أكثر من أن يحقق عمليا وتاريخيا الصيرورة الفكرية أو الروحية المطلقة، وهنا نفهم جيدا مفهوم الخبث التاريخي عند هيجل. إن الفكر وهو الروح المطلقة في صيرورتها، تستعمل كل الطرق للتحقق بما في ذلك الإنسان ذاته.

- هيرمينوطيقا الصيرورة عند ماركس (1883/1818):

نص في الأيديولوجيا الألمانية يقول فيه ماركس: إننا ننطلق من النشاط المادي للبشر لنبيّن من خلال سيرورة وجودهم الفعلي نشوء منعكسات هذه الصيرورة وأصدائها، بحيث إن كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية لإنتاجاتهم. وهذا لا يدل إلا على عملية قلب التأويل الهيجلي من الأعلى إلى الأسفل، وما عملية تغيير العالم التي نظّر لها ماركس "لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تحويله."<sup>2</sup> إلا تمظهر للصيرورة المادية الحتمية.

- هيرمينوطيقا الصيرورة عند نيتشه (1900/1844):

فلسفته ثورة على التأويلية المزوجة والمتناقضة لفلسفة الحكيم الأفزي، ثار على هيجل لأنه جعل الصيرورة روحية منتهية، وثار على ماركس لأنه جعل الصيرورة مادية مغلقة. وأكد كون الصيرورة أنطولوجية بدون غاية محددة، إنها عود أبدي للماتل على شكل حركة دائرية لا قرار لها.

<sup>1</sup> كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الأيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، ص 654.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 653.

ويأتي التأويل الذي فهم الكل وتجاوز الجميع، وهو التأويل الهايدجري للضرورة باعتبارها إحياء للبارمينيدسية وإدراك لحدس الوجود فيما وراء المظاهر والمشاهدات. وأصبحت الهيراقليطسية تحت سيطرة الفكر البارمينيدي بل وتفكر في حقله المفاهيمي<sup>1</sup> من جديد، وكأن حدس أفلاطون قد تأكد مرة أخرى على يد هيرمينوطيقا هايدجر. وبالفعل فإن فهم مفهوم الضرورة عند هيراقليطس لا يمكن إلا بالنظر إلى المشكلات التي طرحها بارمنيدس وتلميذه المنطقي زينون، ولعل هذا ما جعل نيتشه ذاته، ورغم تحيزه للمنطق الهيراقليطسي يسمى "عصر بارمنيدس مؤسس الأنطولوجيا" هذا العصر الذي يضم هيراقليطس ذاته.<sup>2</sup> وهذا لا يدل - في تقديرنا الخاص - إلا على سيطرة الفكر والمثال، ومن ثمة عموم التأويل المثالي للضرورة على التأويل المادي، وسيطرة الفهم العام الشامل على الفردي المخصوص. فهل الانفلات من حبال هيجل أصبح متعذرا؟

إن المسألة التي اتفقت حولها الفلسفة الألمانية المتأغرقة، أي التي فكرت المشكلات الفلسفية في الفضاء المفاهيمي الإغريقي، هي كون الفلسفة البريسوقراطية هي الفلسفة التأسيسية الأولى لأكبر المسائل الأنطولوجية. وإعلاء شأن الأفلاطونية لم يكن إلا نتيجة ضياع النصوص الأصلية. ولو حدث أن تم حفظ نصوص هيراقليطس وبارمنيدس كاملة، لا اعتبرت الفلسفة البوسط/سقراطية مرحلة أقول وخريف بالنسبة للمرحلة البري/سوقراطية. ومسألة تثير النظر عند مقارنة النصوص الهيرمينوطيقية الثلاثة، هي اتفاقهم على كون الحرية الإنسانية من اوهام العقل النظري، فكل شيء منضود وفق حتمية لا تصرف فيها.

من قبض على الروح الهيراقليطسية الحقيقية من بين الهيرمينوطيقات الألمانية السابقة التحليل؟ هذا هو السؤال الذي طرحناه بدءاً، لن نقول شيء غير ما نسبه التوحيدي في كتابه المقابسات لأفلاطون عندما أراد أن يتحدث عن "وهم الحقيقة التامة": قصة العميان والفيل، وهي أسطورة هندية قديمة نسبت إلى أفلاطون. يقول: "سمعت أبا سليمان يقول: قال أفلاطون: إن الحق لم يصبه الناس من كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلما في نفسه، فأخبر الذي مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذي مس الظهر أن خلقة شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسطة دقيق يطويه وينشروه. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقههم!"<sup>3</sup> إننا نعتبر هؤلاء الثلاثة؛ هيجل وماركس ونيتشه، رجال ثاقبوا البصر، رغم ذلك فإن التأويل دخل عليهم وفرقههم، فلا فضل لتأويل على آخر، إلا بالنظر إلى سياقه فالفكر الفلسفي لا يوصف بالصحة والخطأ.

<sup>1</sup> Martin Heidegger : introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 105-106.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des Grecs, Op. cit, § 9, p 41.

<sup>3</sup> أبو حيان التوحيدي: المقابسات، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1929، ص 259 وما تلاها.

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية.

أبو حيان التوحيدي: المقابسات، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1929.

أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب - بيروت، دون طبعة، 1998.

أفلاطون: السوفسطائي (علم تقسيم العلوم)، ترجمة شوقي داود تماراز، المجلد الثاني ضمن المحارات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

أفلاطون: هيبياس الكبرى (ماهية الجمال)، ترجمة شوقي داود تماراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة، 1994.

أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دون طبعة، 1970.

ألبير كامى: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثالثة، 1983.

بيار هيبير سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ، الطبعة الثانية، 2002.

ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر - دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

ريتشارد تارناس: آلام الفكر الغربي - فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الطبعة الأولى، 2010.

عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.

فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، دون مكان، دون طبعة، دون سنة.

فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.

- فريدريك نيتشه: العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ، 2001.
- فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى.
- فريدريك هيجل : أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.
- فريدريك هيجل: الفن الرمزي- الكلاسيكي- الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.
- فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين - الحلقة الأولى: مدخل لفلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة - لوغوس، القاهرة.
- فريدريك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ 1- العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق.
- كارل ماركس وفريدريك انجلز: حول الدين، ترجمة ياسين حافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.
- كارل ماركس: بؤس الفلسفة - رد على فلسفة البؤس لبرودون، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دون مكان، دون طبعة، 1972.
- لطفي عبد الوهاب السيد: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ.
- مارتن هيدجر: أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2001.
- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- ميخائيل إنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دون طبعة، 2000.
- ميشلين سوفاج: برمبندس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981.
- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002.

هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1986.

هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري ودار المحبة/ دار آية، حلب، 2009.

وولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

## 2- باللغة الفرنسية:

André LALANDE : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f, Quadrige, 1<sup>e</sup> édition 2002, Paris.

Annick Jaulin : le rôle de la matière dans la théorie Aristotélicienne du Devenir, in revue de métaphysique et de moral, P U F, Numéro 37, 2003.

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint -hilaire, poket -brodard et taupin, Paris, 1991.

Bernard Groethuysen : introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche, librairie stock, Paris, 1926.

Bochenski i. m : la philosophie contemporaine en Europe, traduit Francois Vaudou, petite bibliothèque payot, Paris, 1967.

Charles Werner : La philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962.

David Hume : Dialogue sur la religion naturelle, traduction d'un anonyme de 18<sup>e</sup> siècle, Hatier, Paris, 1982.

Emile Bréhier : Histoire de la philosophie – tome 1 antiquité et moyen âge, Quadrige Presses universitaires de France, Paris, 2eme édition, 1983.

Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hildenbend et A. lindenberg, les éditions de minuit, Paris, 1965.

Friedrich Hegel : leçons sur l'histoire de la philosophie, traduit Garniron, édition J. Vrin, Paris.

Friedrich Nietzsche : ainsi parlait Zarathoustra, traduit Henri Albert, club Géant, Mayenne, 1972.

Friedrich Nietzsche : Ecce Homo – Nietzsche contre Wagner, traduction Eric Blondel, G F Flammarion, Paris, 1992.

Friedrich Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des Grecs, traduit Jean-louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1975.

Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, traduit Geneviève Bianquis, tome 1, édition Gallimard, 1995.

Gilbert Romeyer Dherbey : les sophistes, presses universitaires de France, Quatrième édition, Paris, 1995.

Jacques D'HONDT : Hegel et son temps (Berlin, 1818 – 1831), Edition sociales, Paris, 1968.

Karl Marx : Le Capital – critique de l'Economie Politique, traduction de Joseph Roy, livre Premier , Tome I, édition Sociales, Paris, 1978.

Karle Loewithe : Nietzsche, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle : histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau – ponty, librairie générale française 2006.

Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie – la première saisie de l'être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, Paris, 1968.

Kostas Axelos : Marx penseur de la technique – de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, tome 2, les Editions de Minuit, 1961.

Lou Andreas – Salomé : Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, traduit jacques benoit – machin, édition grasset, Paris, 1992.

Louis Althusser et Étienne Balibar : Lire le Capital, tome 1, librairie François Maspero, Paris, 1968.

Martin Heidegger : introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967.

Martin Heidegger: Nietzsche, tome I, traduit Pierre Klossowski, editions Gallimard, Paris.

Martin Heidegger: Nietzsche, Tome I, traduit Pierre Klossowski, edition Gallimard, Paris.

Michel Blay (sous la direction) : Dictionnaire des concepts philosophiques, éditions CNRS – Larousse, 2007.

Platon : Protagoras, traduit Émile Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967.

Raymond Aron : La philosophie critique de l'histoire – essai sur une théorie allemande de l'histoire, librairie philosophique J. Vrin, 1969.

René Descartes : Discours de la méthode (suivi d'extraits de la dioptrique, des météores, de la vie de Descartes par baillet, du monde, de l'homme et de lettres), édition G F Flammarion, Paris, 1966.

René Descartes : Méditations métaphysiques (objections et réponses – suivies de quatre LETTRES), édition GF Flammarion, Paris, 1992.

René Descartes : Principes de la philosophie, première partie, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967.



V. Lénine : cahiers philosophiques, Editions sociales et Editions du progrès, Paris- Moscou, 1973.



## المحاضرة الثامنة: إشكالية نهاية الفلسفة الطبيعية (الفلسفة الأيونية والذرية).

### تمهيد.

يمكن استجماع خاصية الفلسفة السابقة على سقراط إلى غاية اللحظة الإيلية في أنها فلسفة واحدة. لكنها واحدة مادية وروحية أو فكرية. فهي واحدة لأنها فكرت الوجود انطلاقاً من خلفية مسبقة وهي أن الكثرة الوجودية يجب أن ترد إلى وحدة أصلية. فمثلاً رأينا في محاضرة الميثوس واللوغوس فإن الفلسفة الماطية قد أرجعت أصل الموجودات إلى عنصر واحد ومفرد، سواء كان الماء أو الهواء أو اللامحدود. ونفس النظرة نجدتها في الفلسفة الفيثاغورية حيث جعلت الرقم سر للوجود مما يجعله أصلاً لكل شيء. وبالنسبة لهيراقليس فقد ربط الوجود بأصل النار سواء كانت بالمعنى المحسوس أو المقدس، فإنها الأصل الأوحده. في حين لم تبحث الفلسفة الإيلية في الأصل بدعوى تناقض هذا البحث منطقياً، فإنها أنكرت التعدد أصلاً، وقالت بالوحدة الوجودية نظراً لتناقض القول باللاوجود، إذ الوجود فقط الموجود مما ألغى كلية تبرير الحركة مع بعض حجج زينون الجدلية.

إذن نلاحظ وحدة أنطولوجية عند المدرسة الماطية وهيراقليطس إذا فهمنا النار بالمعنى المادي، ونلاحظ وحدة فكرية أو مثالية بالنسبة للفلسفة الواقعة في غرب اليونان بمحاذاة السواحل الإيطالية في إيليا وكروطونيا. ولنا الحق في التساؤل عن سبب ابتداء الفلسفة الإغريقية السابقة على سقراط بالتفسير الواحدي؟ أي لماذا سارت كل المدارس بما في ذلك الهيراقليطية التي يمكن اعتبارها شبه مدرسة على اعتبار تشكل تلاميذ له مثل كراتيليوس معلم سقراط، لماذا سارت في طريق التفسير الواحدي؟ على الرغم من اعتقادها بالصراع والحرب كأب لجميع الأشياء. لماذا اعتقدت أن الأجدر أن تكون الكثرة الأنطولوجية عائدة إلى عنصر واحد فقط؟

ليس من السهل تقديم تفسير واحد وفاضل لعقيدة الوحدة، وهذا في ذاته تشكيك في مصداقية النظرة الواحدة، إذ نجد عند أبيقور، وهو الفيلسوف المتأخر نوعاً ما، نفور من طريقة التفسير الواحدة للوجود وللظواهر، لذا يقول في الرسالة إلى فيثوقلاس بأنه "يمكن تعليل كسوف الشمس وخسوف القمر إما بإطفاء هذين الفلكين، مثل ما نشاهده في بعض الظواهر الحسية، أو بتوسط بعض الأجسام، كتوسط الأرض أو جسم لا مرئي أو بعض الأجسام المماثلة الأخرى. فلا بد إذن أن ننظر بنفس الطريقة إلى مختلف العلل التي تربط بينها طبيعة واحدة، وأن ندرك أن تواجد علل كثيرة في آن واحد ليس أمراً مستحيلاً".<sup>1</sup> وهذه الطريقة في النظر إلى الوجود، التي تفترض إمكانية تعدد الأصول، لم تكن مطروحة عند المدارس الفلسفية الأولى، والأكد أن أبيقور قد تأثر بالطريقة الجديدة التي كشفها ما يمكن أن نطلق عليهم فلاسفة المدرسة الأيونية بما فيهم الذريون، وهم في العموم طبيعيون متأخرون.

فرضيتنا الأولية حول سبب انطلاق الفلسفة الطبيعية الأولى وفلسفة الوجود عند الإيليين من النظرة الواحدة هي استمرار التفسير الديني للوجود. فمن المعلوم أن الدين، مهما كانت طبيعته، يميل إلى إرجاع الكثرة إلى أصل واحد. وحتى تعدد الآلهة عند الإغريق يؤول في النهاية إلى إله واحد يعتبر سيد الآلهة أو إله الآلهة. وهذا الافتراض يؤيد النظرية التي تقول بعدم انفصال المرحلة الفلسفية الجديدة في القرن السادس عن المرحلة المييطيقية السابقة لها، وعدم انفصال الفلسفة اليونانية ككل عن الفكر الشرقي الذي كان في عمومها فكراً دينياً يفسر الأمور من منطلق الخلود والوحدة الوجودية وحقيقة الما وراء النهائية. وقد قدم العديد من مؤرخي

<sup>1</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د م، دس، فقرة 96، ص 195.

الفلسفة الإغريقية النظرية التي تؤول كل الفلسفات الطبيعية والإيلية والفيثاغورية تأويلا دينيا وتستخرج عناصر عقائدية مرتبطة بالميثولوجيا الهومييرية التي أسست الثقافة الإغريقية ككل. والتفسير الثاني الذي يبدو لنا معقولا، في مسألة رد الكثرة إلى وحدة هو التفسير الأنثروبومورفي أو ما يطلق عليه ظاهرة أنسنة الوجود وهي ظاهرة قديمة ترتبط بالثقافة الإنسانية ككل، حيث يتم اسقاط خصائص الإنسان على خصائص الوجود والطبيعة وحتى الآلهة. ومنطلق التفسير الإنسي هو أن الإنسان يدرك بأن تعدد الأجناس والأفراد يعود في النهاية إلى مصدر واحد. فمهما كثر عدد البشر، فإنهم منحدرون أصلا من عدد قليل من الأجداد، الذين بدورهم يعودون إلى أب وأم واحدة. لذا، ووفق منطق التفكير الإنسي، فإن كثرة العناصر الطبيعية ظاهرة متأخرة تعود في الأصل إلى عنصر واحد فقط. وكما هو ملاحظ، فإن الفرضية الدينية لا تتفصل عن الفرضية الأنثروبولوجية على أساس أن الدين هو من علمنا بأن أصلنا واحد أو الإنسان هو من اخترع الأصل الواحد للدين. وفي كل الحالات فإن الدين قد شكل الإنسان مثلما أن الإنسان قد شكل الدين، مما يعني توحد التفسيرين معا في تعالق معقد لا يمكن تفكيكه ببساطة. ويمكن لنا فتح باب التفكير في جينيا لوجيا الوحدة من أجل الكشف عن سبب الميول الطبيعية والتلقائية لاعتبار الحقيقة واحدة والوحدة حقيقية. وعلى الرغم من أننا نعتقد بأن هذا التطابق مجرد وهم أو على الأقل فيه أوهام، إلا إن الدراسة التاريخية والتأويلية قد تكشف عن تفاصيل مهمة في مسألة حنين الإنسان إلى الوحدة سواء السياسية أو الدينية أو الفكرية... الخ. لكن مشروعية التفكير الفلسفي تكمن في النهاية في تضييع تلك الوحدة المفترضة.<sup>1</sup> ونستعمل كلمة "التضييع" للدلالة على ضرورة المداومة على فعل رفض الوحدة.

ربما يتساءل سائل عن إمكانية وجود علاقة بين خصائص الديانة الإغريقية وبنية الفلسفة الطبيعية. وهو تساؤل يكشف عن عدم انسجام ظاهر. فمعلوم أن الدين الإغريقي وثني ومتعدد يؤمن بأن لكل شيء في الوجود آلهة، بل لكل عائلة آلهة وفق ما يعرف بديانة الموقد القديمة، إذ يمكن أن يكون لفرد معين آلهته الخاصة التي لا يشارك فيها أحد.<sup>2</sup> في حين أن التفسير الطبيعي الأول قد افترض وحدة مصدرية للوجود. وهذا ما نقصده بعدم الانسجام بين الدين الوثني والتفسير الفلسفي الواحدي. يمكن أن نفاك هذا التعارض بأن نقول بأن دين الموقد عند الإغريق هو دين الرجل والابن، أي دين الواحد لا دين الجميع، ثم أن الدين الإغريقي ينتهي إلى وجود إله هو سيد الآلهة الدنيا. وما نظرية آلهة الأولمب، والتي قد يكون طاليس قد عارضها بشذرتة التي تقول بأن الآلهة موجودة في كل مكان، إلا تحقيق لنظرية الوحدة الميثولوجية.

بالنسبة للمحاضرة الحالية، وكما هو ظاهرة في العنوان، فإنها تنتقل إلى لحظة فلسفية جديدة من لحظات تفسير الطبيعة والوجود. على الرغم من أنها لم تتفصل كلية عن الطروحات الواحدة سواء المادية أو المثالية (المالطية والإيلية). والميزة الظاهرة لهذه اللحظة الأيونية هي الانتقال من التفسير الواحدي إلى التفسير التعددي، أي تم تجاوز فرضية الأصل الواحد للوجود من خلال الحديث عن تعدد الأصول والعناصر. لذا فإن السؤال الأول والمهم مرتبط بتفاصيل هذا الانتقال من التفسير الواحدي إلى التفسير التعددي. كيف تخلص فلاسفة الطبيعة المتأخرين من الفكرة المسبقة عن وحدة الأصل الوجودي؟ أما الشق الثاني من المحاضرة

<sup>1</sup> جان فرانسوا ليوتار: ماذا نتفلسف؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 68.

<sup>2</sup> فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص 262.

فهو مرتبط بمسألة أفول التفلسف الطبيعي. فمن المعلوم أنه مع فلاسفة المدرسة الأيونية الكبار (أمبادوقليس وأناكاغوراس والذريون خاصة ديموقراطس ولوسيوس من أديرا) قد انتهى نمط من التفكير المسمى فلسفة طبيعية لتنتقل إلى نمط جديد كلية وهو التفكير في الإنسان. لذا يُطرح السؤال التالي: ما هو سبب نهاية الفلسفة الطبيعية؟ لماذا لم تقدم أطروحات جديدة تفسر أصل الوجود؟ وهو السؤال الذي اطلق في القرن السادس؟ والظاهر أن عمر الفلسفة الطبيعية لم يتجاوز الثلاثة قرون، من القرن السادس إلى القرن الرابع قبل الميلاد، مما يجعلنا نطرح سؤال أعم بكثير وهو السبب في ابتداء الفلسفة الإغريقية بسؤال الطبيعة وانتهاءها بسؤال الإنسان.

### أولاً- الفلسفة الطبيعية المتأخرة.

يبدو أن القرن الأول للفلسفة الإغريقية، وهو القرن السادس، قد كان توحيدياً. لكن الفترة الثانية التي ابتدأت مع القرن الخامس قد أصبحت تعددية. لم يبق الفلاسفة آنذاك يعتقدون بجذوى اختزال الكثرة إلى وحدة، بل أصبح من المفيد الاعتراف بتعدد العناصر. ما هو السبب؟ حسب تفسير المؤرخ الطيب بوعزة فقد "بقي يهمس بداخل الوعي الأيوني هاجس خادش لمعقولية التفسير: حقا، كيف يمكن للماء أن يصير نارا؟ كيف يمكن للنار أن تتحول ماء وتراب؟ كيف يمكن أن يتحصل من مسكة هواء صخر جلود؟ كانت هذه الهواجس من بين الأسباب التي اضطرت أمبادوقليس إلى تكثير المبادئ، فخلص إلى تفسير الاختلاف بتعدد الهوية لا بتوحيدها".<sup>1</sup> لكن الأكد بأن الفلسفة الطبيعية المتأخرة لم تستلم الموروث المطلي فقط، بل اطلعت على الفلسفة الإيلية الواحدية، وسنرى أنهم استعملوا الفرضيات البارمنيدية في فهم الوجود بين الصيرورة والكينونة. يمكن أن نلاحظ تفسير آخر لسبب الانتقال من الوحدة إلى الكثرة، بعيدا عن كشف قصور التفسير المطلي، وهو ما كشفه جان بيار فرنان، وتحدثنا عنه في المقدمة، يتمثل في علاقة بنية الدين الإغريقي التعددي بتفسير الطبيعية. فحسبه، أي فرنان الذي اهتم بأصول الفكر الإغريقي وبأساطيره، فإن الفيزياء الإغريقية قد قامت بعلمنة الدين الإغريقي. فعلى الرغم من تأكيده، مثلما أظهرنا ذلك في محاضرة الميثوس واللوغوس، على الانفصال بين الدين والفلسفة، إلا أنه يقر بوجود تقابل بين التعدد الديني والتعدد الأسطوسي. ففي اعتقاده أن البريسقراطيين بادروا إلى علمنة الميثولوجيا بالكشف عما وراء الآلهة الكبرى من عناصر متعددة (الماء، الهواء، النار، التراب).<sup>2</sup> وكان تسمية هؤلاء الفلاسفة بالفيزيائيين، مرتبط بعكسهم المنظور الميتافيزيائي، حيث أسقطوا خصائص الماوراء على الموجود، أو العكس خائص الموجود على الماوراء. ولئن كان الدين الأسبق في المخيال الثقافي الإغريقي، فإن إعادة تنظيم الطبيعة وفق تنظيم السماء هو الأرجح.

### 1- أمبادوقليس: Empedokles (424/484 ق م)

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 14.

<sup>2</sup> لوك فيري: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 90.

أنت فلسفته بين أطروحتين فلسفتين سابقتين عنه، هما أطروحة الحركة وأطروحة الثبات. لذا فقد عمل على إيجاد تفسير للطبيعة يستجيب للحركة التي لا يمكن انكارها وللوحدة التي لا يمكن دحضها. وحسب سيرة الفلاسفة لديوجين والذي نقل من ثيوفراستيس تلمذ أرسطو، فإن أمبادوقليس قريب جدا من بارمنيدس وقد كان معجبا به لدرجة أن قلده في قصائده وأشعاره.<sup>1</sup> لكنه كان مطالعا أيضا على المسار الفكري والشخصي لبعض فلاسفة إيليا مثل أناكسمندريس، وفلسفة هيراقليطس التي تعتبر أن الهوية في الاختلاف وليس في الوحدة. وعلى الرغم من تلقيه الموروث الملطي والإيلي، وهو مثلما أظهرنا موروث واحد، إلا أنه قدم تفسير مخالف كلية من خلال اقراره بالتعدد في العناصر بدل الوحدة. واعتبر العناصر الأربعة بمثابة الجذور لكل الأشياء.<sup>2</sup> والتي تتمثل في الهواء والنار والتراب والماء. وهذا الافتراض بالتعدد يلغي اشكالية تحول الماء إلى تراب مثلا، أو بقية المواد الأخرى، والذي لم تكن مفهوما ولا مهضوما بالعقل السليم.

لم يشذ أمبادوقليس عن المبدأ الأساسي للفلسفة الطبيعية، هو المبدأ القائل بأنه لا يوجد شيء من لا شيء. مما يدل على اعتقاده بالعلل الطبيعية للطبيعة مستبعدا الانتقال من العدم إلى الوجود. وبذلك فهو يتبنى في نفس الوقت أطروحة بارمنيدس القائل بأن اللاوجود غير موجود. أي أن كل مكونات الطبيعة قد صدرت من مكونات سابقة، بله ليس هناك صدور بالإطلاق، ولا عدم في الكون. والظاهر أن الشذرات المنسوبة إليه متطابقة مع قصيد بارمنيدس الإيلي، والذي يقول فيها: "من اللاوجود لا يمكن يوما أن يتولد شيء، وأن الموجود يؤول إلى الفناء، هو قول لا يعني شيئا". (رواها فيلون) وشذرة ب 11: "ما أحمقهم (...). وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن ما يوجد من قبل يظهر إلى الوجود، وأن الموجود يفنى تماما".<sup>3</sup> وهذا المنطق استجابة أيضا للمبدأ الطبيعي الذي يفترض تشكل التحولات الطبيعية من عناصر طبيعية. وبما أن المادة قديمة فإنها لا تفنى في النهاية بل تتحول فقط. أي ليس هناك خلق من عدم وليس هناك فناء في المأل، وبما أن الخلق غير موجود مثله مثل العدم، فكل ما هناك هو التحول والتغير من حالة إلى حالة وهنا نلاحظ الروح الفلسفية الهيراقليطية التي تعتبر التحول قانون الوجود. لكن التحول ليس مطلق أو كلي، إذ لا يمكن أن تتحول مادة مخصوصة إلى مادة أخرى مختلفة عنها تماما، وهذا هو مبدأ البارمنيدية التي لا تعتقد بالتغير الكلي.<sup>4</sup>

بما أن هناك أربعة جذور أصلية هي النار Pyr والماء hydôr والتراب gê والهواء aêr. فإن التحول مبرر على أساس أن كل المواد الموجودة هي خليط من هذه العناصر. والقوتان المتحكمتان في التغير، حيث أن الإدراك الحسي لا ينكر الصيرورة، هما المحبة والكراهية المتناقضتان. فالمحبة philia هي سبب الوحدة والانسجام في حين أن الكراهية exthos أو النزاع neikos هي

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، كتاب 8، فقرة 55، ص 57.

<sup>2</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p 29.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلاس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 65.

<sup>4</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 77-78.

سبب الانفصال والصراع.<sup>1</sup> وباللغة الأرسطية اللاحقة، فإن أمبادوقليس قد كشف عن علتين في الطبيعة، علة مادية تتكون من الجذور الأربعة وعلة فاعلة ترتبط بالقوتين المتناقضتين: الحب والكراهية *l'amour et la discorde*. لذا اعتبره أرسطو أول من كشف هذه العلة أو القوى الأساسية.<sup>2</sup> فالحب هو سبب كل الخيور في الوجود مثلما أن الشقاق هو مصدر كل الشرور.

السؤال الذي طرحه أمبادوقليس في نظرية المعرفة مرتبطة بكيفية الإدراك؟ وهي نظرية مؤسسة على التفسير الطبيعي السابق. كيف أستطيع مثلا أن أرى زهرة؟ ما الذي يجري بالتحديد أثناء عملية الإدراك؟ إن عيوننا حسبه مكونة من ماء وتراب وهواء ونار ككل شيء في الطبيعة. لذا فإن التراب الذي في عيني يري التراب فيما أراه. والهواء يرى عنصر الهواء، و النار عنصر النار والماء عنصر الماء. وإذا كان ينقص عيني أي من هذه العناصر فإنني لا أستطيع أن أرى هذه الطبيعية بكليتها.<sup>3</sup> وهذا ما اشتهر في الفكر القديم بنظرية الشبيه، أي الشبيه يدرك الشبيه من خلال التوافق بين الذات والموضوع. ف "ماهية العملية الإدراكية قائم على التشابه، يقول أمبادوقليس: "بالأرض ندرك الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار ندرك النار المهلكة، وبالحب ندرك الحب، وبالبعوض ندرك البعوض الشديد". (يقول أرسطو في الأخلاق إلى أوديم شارحا مازحا: الكلبة تجلس على الطين لأنها تشبهه). وفي الأخلاق الكبير: قول أمبادوقليس السابق جاء جوابا عن استفسار أحد جلسائه عن كلبة كانت تأتي فتنمذد في الموضوع ذاته دائما. فما سئل أجاب بأنها تشبه ذلك الموضوع. لذا فجوابه مجرد طرفة ليس غير".<sup>4</sup> ومعلوم أن كثيرا ما استخدم فلاسفة الإغريق الفكاهة في الفكر.

وقد لاحظ أرسطو وجود علاقة بين مبادئ أمبادوقليس المتعلقة بالحب والكراهية وبين الثيوغونيا عند هوزيود، على أساس أنه قال بأن الحب هو أول شيء بعد الخروج من حالة العماء أو الخاوس. كما أن العناصر الأربعة المكونة للوجود ليست بالشيء الجديد كلية، إذ قال بها فلاسفة مالطية وهيراقليس، مما يعني أن أمبادوقليس لم يبتكر بقدر ما استجمع المفترقات. لذا قيل في حقه بأنه جمع من كل بستان زهرة أو كأنه حطاب الليل لم يفعل سوى جمع ما تفرق واختلف عند سلفه.<sup>5</sup> على أن أمبادوقليس، وبسبب بحثه في أسس الصيرورة من خلال تفسير التغير والكثرة، يكون قد تأثر، وفق تقدير عبد الرحمن بدوي وبولاك، بهيراقليطس أكثر

<sup>1</sup> للتوسع يمكن العودة ل:

- ديوجينيس اللاترتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 8، مرجع سابق، ص 76، ص 75.

- Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 29-30.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint - hilaire, poket - brodard et taupin, Paris, 1991, § 984a, p 53-54.

<sup>3</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l’histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 53-54.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيونى - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 127-128.

<sup>5</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 71. أيضا: الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيونى - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 23.

من تأثره ببارمنيدس.<sup>1</sup> لأنه بمجرد ما نبحت عن الأرخي أو المصدر لكل الموجودات، وبمجرد ما نفترض أن هناك محبة توحد وكراهية تقسم، فإن القانون الحقيقي للوجود هو الصيرورة والتغير والتعدد وليس الوحدة والثبات. على أن إنكاره لكيوننة الفراغ، الذي هو اللا شيء، يُعد في النهاية تبنى للأطروحة البارمنيديّة.

## 2- أناكساغورس (Anaxagoras 458/500 ق م).

يقال نقلا على رواية كليون الإسكندري أنه أول حكيم نقل الفلسفة إلى أثينا رغم أن أصوله تعود إلى الشرق في آسيا الصغرى وبالضبط من كلازومينيا، وهو صديق للحاكم بركلييس والشاعر المأساتي يوريديس صديق سقراط. وقد اتهم بالإلحاد لأنه قدم نظريات فلكية علمية مفروغة كلية من التفسيرات القديمة المرتبطة باللاهوت والأساطير. ويبدو أنه درس بعض الأحجار السماوية الساقطة في الأرض كالنيازك meteorites لكي يستنتج أن الأجسام السماوية مثل الشمس أو القمر ليست آلهة بل مجرد أحجار مثل أحجارنا في الأرض.<sup>2</sup> ويعتبر اسهامه الأساسي مرتبطا بالحديث عن علة فوق المادة عندما جعل العقل أعلى من الوجود المحسوس والعناصر الطبيعية، حيث قال: "إن جميع الكائنات كانت مختلطة في كيان واحد، ثم جاء العقل ونظمها ورتبها".<sup>3</sup> لذا فقد قال عنه أرسطو، ولهذا السبب بالذات، بأنه الرجل الوحيد العاقل بين المجانين أو المتزن بين السكارى. على أساس أن الفلسفة السابقين عليه لم ينتبهوا إلى أن العلة المادية لا يمكن أن تكون أساسا للوجود المادي، فقط العقل المنفصل عن المادة هو الذي يقدر على تنظيم الوجود.<sup>4</sup> إن العقل، أو النوس nous في اللغة الإغريقية، يدل على كونه علة تحتمل أن تفهم على نحوين، فقد يكون علة فاعلة تنقل الموجودات إلى الكينونة، وقد تكون علة غائية تجعل كل موجود موجه لهدف معلوم ومبرر. لذا فإن إسهامه الأساسي هو تقديم تفسير ثنائي للوجود يقوم على المادة والعقل معا، واعتبر أن الذكاء هو الذي ينظم المادة.<sup>5</sup> والأكد أنه لم يكن يقصد بالعقل أو الذكاء ما هو فردي أو جمعي، بل هو ضرب من العاقلية الكلية المتعالية اللامتناهية، لأنه مسؤول عن وجود الأشياء وحركتها ووجهتها. فمن المستحيل أن تكون بنية الوجود كما نراها مجرد ضرب صدفة عمياء، بل هو دالة لتنظيم مدروس بعقل عام وشامل يفوق العقل الفردي. والأكد أن الحديث عن الغائية يؤدي بنا ضرورة للحديث عن العناية الإلهية أو الخلق الرباني. وهناك من يعتقد، أمثال ولتر ستيس،<sup>6</sup> أن اعتبار أناكساغوراس للعقل وفرضه كأساس منظم للوجود هو الذي مهد لدراسة الذات

<sup>1</sup> يمكن الرجوع لـ:

- Jean Bollack: Empédocle tome 1: introduction à l'ancienne physique, édition Gallimard, Paris, 1965, p149.

- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 149.

<sup>2</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, Op.cit, p 55.

<sup>3</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006، كتاب 2، فقرة 6-7، ص 130-131.

<sup>4</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 984 a, p 51.

<sup>5</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 36.

<sup>6</sup> ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 92-94.

البشرية. وكأنه مهد لدراسة الإنسان، وهو الموضوع الفلسفي الذي سيظهر في زمنه في أثينا بالذات على يد السوفسطائية وسقراط. لذا سنحتفظ بهذه الفكرة من أجل توظيفها في المحاضرة التالية حول عوامل ظهور فلسفة الإنسان في أثينا القرن الرابع.

بالنسبة للكوسمولوجيا عند أناكساغور، فهي ليست واحدة مثل الطبيعيين الأوائل، بل قال بالتعدد. لكنه تعدد فاق العناصر الأربعة عند أمبادوقليس. فهو افترض البذور اللانهائية في العدد والنوع. والأرجح أنه انتهى إلى هذه الفكرة من خلال دراسته للأجسام الحية. إذ أن السؤال عن كيفية تحول الطعام الذي نأكله إلى عناصر أخرى مثل العظام واللحم والأعصاب والجلد والشعر... الخ،<sup>1</sup> جعله يفترض وجود عدد لا نهائي من البذور أو الـ spirmata والتي يسميها أرسطو بالمتجانسات. وقد ورد في الشذرة ب 12 تساءل مفاده: "كيف ينشأ الشعر من اللاشعر واللحم من اللالحم"<sup>2</sup>؟ فهناك تحول من مادة إلى أخرى يحدث دون أن يظهر لنا مباشرة. "ومناسبة هذا المثال هو أنه يريد أن يشير إلى أن الكائن الحي ينمو له شعر بينما هو يتغذى في الظاهر بأشياء لا تبدي أي كينونة مشابهة للشعر. كما أن الحيوان النباتي ينمو جسده بالتغذي مما هو في الظاهر ليس لحما، أي أن نمو جسده اللحمي يتم باستهلاك النبات، ومن ثم فلا تفسير لذلك إلا بالقول إن في كل شيء مقدارا من كل شيء، أي أن ثمة لحما في النبات أيضا، كما فيه شعر... الخ"<sup>3</sup>. ويبدو أنه هنا متأثر بفكرة أمبادوقليس القائلة بأن كل شيء موجود في كل شيء. مما يبرر هذا التحول من خلال غلبة أو قوة هذا العنصر أو ذلك على البقية.<sup>4</sup> ومنه فإن البذور هي أصل الوجود، وحتى العناصر الأربعة التي تحدث عنها أمبادوقليس تتكون من هذه المتجانسات الأصلية. وكأن أنكساغور قد كشف عن أصل العناصر الأربعة التي اعتقد أمبادوقليس أنها الأصل النهائي للوجود والموجودات.

نتلخص نظرية الوجود عند أناكساغوراس في الشذرة ب 17 القائلة: "ويخطئ الهيلينيون في قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي؛ فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود. والصواب أن يقولوا عن الأشياء الظاهرة إلى الوجود إنها "امتزاج"، وعن التي تختفي عن الوجود إنها "انفصال".<sup>5</sup> إذن ليس هناك خلق أو خروج من عدم، كل ما هناك حركة للبذور يقوم بها العقل اللامتاهي المسمى نوس.

## ثانيا- الفلسفة الذرية.

<sup>1</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 73.

<sup>2</sup> John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, traduit par Aug. Reymond, édition PAYOT, Paris, 1919, p 298.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيونى - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخبلاوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 217.

<sup>4</sup> أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، فقرة 187 ب-22، ص 23.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيونى - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخبلاوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 235.

لم تتفصل الفلسفة الذرية عن الموروث الفلسفي الطبيعي المرتبط بإشكالية الحركة والسكون والخلاء وبنية الكون. فهي تفلست إطلاقاً من الإشكالية التي أفرزتها الفلسفة الإيلية التي اعتبرت الوجود واحد وثابت، مما يلغي فرضية الحركة والتي تمثل الحقيقة الوحيدة التي نلاحظها بالحواس. وكأن الفلسفة الذرية استثناف جديد ضد فلسفة الوحدة والثبات. "ويمكن رسم موقع الفلسفة الذرية في حركة تطور الفكر الفلسفي الإغريقي على الشكل التالي: "الإسهام الفلسفي الإيلي بوصفه تأسيساً لإشكالية الحركة، إذ أن العقل الإيلي قدم رؤية جديدة إلى العالم، ترى الوجود وحدة وامتلاء تامين. (ضد الملطية الأيونية). القول بالوحدة نفي للتعدد، والقول بالامتلاء نفي للفراغ. وبانقفاء الفراغ ينتفى شرط الحركة. بهذا النظر الإيلي صار القول بالكثرة والحركة مصطمان باستشكال جديد، استلزم دفاعاً جديداً، وهذه الجدة هي التي سترتسم في تاريخ الفكر اليوناني بظهور ذرية لوسيبوس وديموقريط<sup>1</sup>. وبالتالي فإن الفلسفة الذرية تمثل عودة للخبرة الحسية التي لا تنكر الحركة، فالتغير ليس مما يمثل خداع الحواس مثلما يعتقد الإيليون، بل هو حقيقة أصلية مؤكدة، لذا وجب دراسته والكشف عن أسبابه بدل التكرار له كما فعل بارمنيدس وتلاميذه. ولما كانت الحركة تشترط وجود خلاء في الوجود، فإن إنكاره لم يعد ممكناً، فالخلاء باعتباره لا وجوداً هو وجود حقيقي لا يقل عن وجودية الوجود ذاته<sup>2</sup>. فلا يمكن أن تكون هناك حركة بلا فراغ أو لاوجود. هنا يغدو اللاوجود أو الفراغ شرطاً أساسياً لحركة الموجودات، أي أصبح انكار العدم غير مبرر مثلما رسخ ذلك أصحاب فلسفة الثبات والهوية والامتلاء. وبالتالي فالوجود ليس متصلاً بل تتخلله ثغرات تقطعه تمثل الفراغ الذي يجعل الحركة ممكنة.

### 1- لوسيبوس: Leucippe

يقال بأنه من إيليا أو أديرا، وأنه تأثر بالفلسفة الإيلية وبحجج زينون التي تنفي الحركة والكثرة. كما اطلع على فلسفة الأيونيين بخاصة أناكساغوراس وأمبادوقليس<sup>3</sup>. ويعيدنا عن جدل مصدر فكرة الذرة، والتي يرجعها البعض إلى الهند أو إلى فينيقيا، فإن العلاقة بين حجج زينون المؤسسة على القسمة لها علاقة واضحة مع فكرة الجزء الذي لا يقبل القسمة. ففوق حجة زينون الإيلي فإنه يمكن لنا تقسيم المسافات إلى ما لا نهاية، لكن هل فعلاً أن اللانهائية ممكنة، سواء في الكبر أو في الصغر؟ يبدو أن للتقسيم حدود مهما كانت صغيرة. هذا ما يجعلنا نفترض وجود أجزاء لا يمكن قسمتها، وهذا ما يسمى بالذرة<sup>4</sup>. لذا فالذرة هي الجسم غير القابل للقسمة فيزيائياً وليس رياضياً مثلما فكر زينون الإيلي. من خصائصها أنها غير قابلة للإدراك الحسي على الرغم من أننا يمكن أن نشبهها بالغبار الذي نلاحظه عند دخول أشعة الشمس إلى المنزل من خلال الباب أو النوافذ<sup>5</sup> والشيء الذي تختلف فيه الذرات هو في الشكل والوضع والترتيب. إذ أن A تختلف عن N في الشكل، و AN تختلف عن NA في الترتيب، وأخيراً فإن Z تختلف عن N في

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 265-266.

<sup>2</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 32.

<sup>3</sup> John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, Op.cit, p 381-382.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 152.

<sup>5</sup> أرسطوطاليس: في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949، فقرة 404 و-

ص 9.



الوضع (أي وضعيتها على السطر).<sup>1</sup> واختلاف الذرات من هذه الجوانب يؤدي حتما إلى اختلاف الموجودات المتشكلة منها اختلافا لا نهاية فيه.

وبحسب ديوجين اللائريسي، فإن مجمل آراء لوسيبيوس Leukippos (بالإغريقية القديمة) تتمثل فيما يلي:

- قوله بأن الكل topan يشتمل على الفراغ والامتلاء المؤلف من الذرات Sômata.
- قوله بأن الذرات هي المبادئ الأولى archai.<sup>2</sup> أي أصل للوجود.
- وحسب أرسطو، فإن المدافعين على وجود الخلاء، ومن بينهم لوسيبيوس وغيره مثل الفيثاغوريين وهذا ما يفسر قول مؤرخي الفلسفة بتأثرهم على الفلسفة الذرية، أكدوا بأن:
- "لا يمكن أن توجد حركة مكانية على الإطلاق (نقلة أو نماء) ما لم يكن هناك فراغ تتحرك بداخله، إذ لا يسمح الملاء لأي شيء أن يتحرك داخله.
- نرى بعض الأشياء تتقلص وتتكاثر، وقد مثل لذلك بأن الخابية إذا ملئت من عصير النبيذ ثم أفرغ ذلك العصير في زق ثم أدخل الزق في الخابية وسعت الخابية التي كان العصير يملؤها مع الزق مما يدل على أن هناك تضاعيف أمكنة فارغة اجتمعت وصارت متكاثفة.
- قد يظن بعض الناس أن الماء يكون ممكنا فقط بتوسط الخلاء، وذلك أنهم يرون أن الغذاء جسم، ولا يمكن أن يتواجد جسمان معا، وقد يشهد لذلك عندهم ما يعرض للرماد فإنه يقبل من الماء مثل ما كان يسعه الإناء من الرماد لما كان فارغا".<sup>3</sup>

## 2-ديموقريطس: Démocrite (357/460 ق م).

من أصول أيديرية أو ملطية، يقال أنه سافر إلى الهند وإلى مصر وفارس، مما يجعل البعض يفترض نقله لأفكارهم وادماجها في نسقه الذري. ونسب إليه تأليف كتابين الأول في العلم الكبير Megas Diakosmos والثاني العالم الصغير Mikros Diakosmos. وقد تنبه مؤرخي الفلسفة تجاهل أفلاطون الكلي له، بل روي بأنه أراد أن يضرم النار في مؤلفاته، بسبب القيمة العلمية لأفكاره.<sup>4</sup> والحق أن أفلاطون اتهم أيضا بسرقة علمية من الفيثاغورية على أساس أنه اقتني كل كتبهم، ومن السهل العثور على المسلمات الفيثاغورية في فلسفته المثالية.

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 984 b, p 56.

<sup>2</sup> ديوجينيس اللائريسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 9، فقرة 30، ص 131-132.

<sup>3</sup> أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، مرجع سابق، فقرة 213 ب- 14، ص 118.

<sup>4</sup> ديوجينيس اللائريسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 9، فقرة 35-40، ص 139-140.

لم تكن فكرة ديمقراطيس عن الذرة واضحة جدا، ففي بعض الشذرات يصفها باعتبارها "إيدوس" أي أفكار، لكن في بعضها الآخر، يحمل عليها أوصفا مادية ترتبط بالخشونة والملاسة والتدبب. لكن ربما أن لفظ إيدوس الإغريقي يعني الصورة والشكل أيضا وليس الفكر فقط، مما يعني أن للذرة صورا مادية مختلفة. وقد اعتبر هذه الذرات بمثابة مبادئ الكون الأولى. والفراغ الخارجي عن الذرة والداخلي في الذرة هو ما يفسر حركة الموجودات اللامتناهية. فلا حركة بلا فراغ، لذا فهو شرطها الأساسي.<sup>1</sup> وهنا نلاحظ مدى اختلافه عن منطق الفلسفة الإيلية التي ترفض كلية وجود الفراغ باعتباره لا وجودا.

فهو القائل بأن الذرات (أو الجزء الذي لا يتجزأ) المادية هي أصل الكون والفساد، أي العالم الكائن، وهي في حالة حركة دائمة عبر الخلاء أو اللاوجود، الذي لا يمكن إنكاره مثلما أنكره بارمنيدس باعتبار المنطق اللغوي الذي يقر بأن حمل خصائص للعدم يجعله وجودا لا عدما. وحركة الذرات هذه ليست موجهة إلى غاية أو هدف معين، بل هي حركة تلقائية، خاضعة لمبدأ المصادفة. فشكل وحجم ووضع الذرات هو الذي يحدد صفات الأشياء، كما أن حالة الموجودات ناجمة عن تصادم الذرات ونسبة المسافة الموجودة بينها، مما يجعل الكون بأكمله خاضعا لعماء وحتمية هذه الحركة، ولعبة في يد المصادفة والضرورة غير العاقلة. وبالتالي ليس هناك مكان لغائية كونية متناغمة ترعى هذا الوجود.<sup>2</sup> وهذه الحقيقة تثبت المنظور التراخيدي للوجود، حيث لا يمكن الاعتقاد بغائية كونية ترعاها قوة متعالية وعاقلة، بل كل شيء في يد مصادفة ذرية عمياء لا ذكاء فيها. وكل هذا يصور الكون تصويرا آليا (أوتوماتون) متوافقا مع فكرة الحتمية anankē<sup>3</sup> التي تمثل الضرورة أو القدر بالمفهوم الديني في الميثولوجيا الإغريقية.

يمكن أن نلاحظ أن الفلسفة الذرية لم تنتكر كلية للمسلمات الإيلية، مثلما قد يظهر في الاعتراف بالفراغ، على اعتبار أن مفهوم الذرة يفترض الامتلاء، في نفس اللحظة التي استجابوا للفلسفة الأيونية والهيراقليطية التي أكدت حقيقة الصيرورة الكونية. لذا لخص فارنتن القول عنهم: "قدر الذريون عنصر السكون الأبدي ارضاء لبارمنيدس وعنصر التغير الأبدي ارضاء لهراقليط. فعالم الوجود يكمن تحت عالم الصيرورة".<sup>4</sup> وهنا نفهم الذرة باعتبارها عالما للوجود والكينونة الممتلئة الخاضعة للصيرورة. وهذه العبارة دالة عن النزعة التركيبية في الفلسفة الذرية.

من المفيد أن نلاحظ بأن الفلسفة الذرية قد أثرت بقوة في الفلسفة الطبيعية عند أبيقور وحتى في الأبيقورية الرومانية عند لكريتيوس. فقد استثمر الأول نظرية الذرة من أجل تفسير الوجود بعيدا عن أي أنسنة محتملة، إذ نجده يقول: "يتألف الكون من أجسام ومن خلاء. والإحساس هو ما يثبت لنا، في كل المناسبات، وجود الأجسام، كما أن ما يقودنا إليه الاستدلال من تخمينات حول اللا مرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس (...). لو لم يوجد ذلك الشيء الذي نسميه الخلاء أو الفضاء أو

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 325. أيضا: ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 9، فقرة 44، ص 145.

<sup>2</sup> René barthelot : un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste – la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911. p 39.

<sup>3</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 9، فقرة 44، ص 146.

<sup>4</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 7

الجوهر اللامحسوس لما أمكن للأشياء أن تحتل حيزا ولا أن تتحرك".<sup>1</sup> وحركة الذرات، بحسب أبيقور، أزلية بلا انقطاع، ومثلما أن الذرات قديمة في كينونتها، فإن الخلاء قديم والحركة قديمة. ولم يختلف كثيرا الأبيقوري الروماني لوكريتيوس عندما ربط بين حتمية حركة الذرات ونظرية الإهمال الإلهي قائلا: "الذرات تتحرك وتتحرك في حرية عبر الفراغ، فلا بد أنها كلها تظل في حركة دائمة، إما بفعل ووزنها وإما باصطدامها مع ذرة أخرى (...). لا يوجد في الكون مكان يمكن فيه للذرات أن تبقى وتستقر. الذرات تسبح باستمرار في الفضاء اللانهائي. هناك سبب منطقي آخر: لماذا عليك أن تدبر عقلك نحو هذه الذرات التي ترى وهي تتراقص في شعاع الشمس؛ إن رقصها هو مؤشر فعلي على حركات خفية وغير مرئية للمادة (...). بعض الناس الذين لا يعرفون شيئا عن المادة، يعتقدون أن الطبيعة - دون سلطة الآلهة- لا تستطيع أن تدبر تعاقب الفصول في هذا التوافق الدقيق طبقا لتخطيط الإنسان (...). من الواضح في تصور أولئك الناس، أن الآلهة قد خلقت كل شيء من أجل صالح البشر، لكن من الواضح أيضا أنهم قد ضلوا من جميع الوجوه وذهبوا بعيدا جدا عن طريق الحقيقة. وحتى لو كنت أجهل طبيعة الذرات، فإنني أجزؤ على أن أؤكد أن العالم لم تعده الآلهة من أجلنا قط".<sup>2</sup> وهنا يتوافق الذريون والماديون في نظرة مادية إحادية تختلف كلية عن نظرة أناكساغوراس أو أفلاطون أو حتى أرسطو الذي لم يعتقد ولو لحظة بانعدام الغائية الكونية. وهنا نلاحظ أصول الفلسفات الطبيعية المادية وأصول الفلسفات العقلية الغائية. وما يظهر لاحقا في الفكر الغربي هو تطوير أو توسيع لهذه الأصول.

### ثالثا- نهاية سؤال الطبيعة:

يمكن ملاحظة خاصة أساسية في الفلسفة الطبيعية المتأخرة عند فلاسفة أيونيا (أناكساغوراس وأمبادوقلس) والذرية (ديمقريطس وأستاذه لوسيوس) وهي أنهم لم ينفصلوا عن المشكلات الكسولوجية والأنطولوجية التي طرحتها الفلسفات السابقة، ونقصد مشكلة الأصل في الفلسفة المالطية حيث تم البحث عن مصدر الكون في عناصر طبيعية مادية، أو مشكلة الصيرورة في فلسفة هيراقليطس الذي افترض أن كل شيء في حالة تحول بلا قرار أو غاية معقولة أو مفهومة، وفلسفة المدرسة الإبلية التي رفضت العدم باعتبارها مقولة متناقضة لغويا وعقليا مما جعلها تفترض الوحدة والثبات كنتيجة لها. كل ما قدمته فلسفة أيونيا وفلسفة الذرية من نظريات ومصطلحات وبراهين مرتبطة بمشكلة الأصل والصيرورة والوجود (أو الكينونة). لذا فهي فلسفة انتقائية وتوفيقية، وعلى الرغم من أنها أنتجت مفاهيم جديدة مثل الذرة والفراغ... الخ فإنها لم تطرح مشكلة أنطولوجية أصيلة متميزة عما كان متداولًا قبلهم.<sup>3</sup> وهنا بالضبط يمكن أن نلاحظ معالم توقف الإبداع في الفلسفة الإغريقية السابقة على سقراط. في حين أن الإبداع الحقيقي كان من نصيب الفلسفات التي ظهرت في القرن السادس إلى القرن الخامس، وبداية من القرن الخامس إلى الرابع، بدأت فلسفة تكرارية اجترارية، لأنها لم تبدع طرحا اشكاليا بقدر ما عملت على التوفيق بين الطروحات السابقة.

<sup>1</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، الرسالة إلى هيرودوت، فقرة 40، ص 176.

<sup>2</sup> لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، فقرة 90، ص 173. و فقرة 125، ص 175-176. و فقرة 170-175، ص 178-179.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيونى - قراءة في أطرايح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص 367 وما تلاها.

على أن وجود أربعة فلاسفة في المدرسة الأيونية مارسوا الانتقاء والتوفيق من الفلسفات السابقة، وهم الذين حللنا فلسفتهم أعلاه، قد استتبعه انحدار أكبر وتراجع أصالي أكثر حدة وهو وجود أربعة فلاسفة مارسوا الانتقاء والتقليد على حد تعبير المؤرخ الطيب بوعزة. أي لم يستطيعوا ممارسة الإبداع الإستشكالي فضلا عن الإبداع المفهومي أو الاستدلالي. وهنا بالضبط نتحدث، بصورة واضحة، عن نهاية الفلسفة الطبيعية بسبب وقوعها في الشروح والتقليد والتكرار وحتى التركيب الفكري الرديء. وكأن الفلسفة الأيونية، ومن كثرة توفيقاتها بين الفلسفات السابقة، بلغت درجة عجزت فيها إطلاقا على التفكير الأصيل أو الجدي. والفلاسفة الأربعة الذين نقدهم، باعتبارهم انتقائيين مقلدين هم:

### 1-ديوجين من أبولونيا: Diogenês Apolloniâtês.

باعتباره فيلسوفا طبيعيا، فهو يقول مثل البقية بأن الوجود لا يمكن أن يكون من العدم أي لا شيء من لا شيء وليس هناك نهاية إلى العدم أيضا. وقد استعاد نظرية أناكسيمنس في القول بأن الهواء هو العنصر الشامل للوجود.<sup>1</sup> وأول من ذكر ديوجين الأبولوني بضرب من التسلي والسخرية هو أرسطوفان في مسرحية السحب عندما نسب أفكاره إلى سقراط. وبعد ذلك يذكره أرسطو في الميتافيزيك باعتبارها مقلدا لإنكسيمنس في أرخي (أصل) الهواء.<sup>2</sup>

ومجمل رأي ديوجين الأبولوني في مسألة أصل الوجود نجده في الشذرة ب 2 القائلة: "باختصار، إن طريقتي في النظر، هي أن جميع الأشياء هي تغيرات لشيء واحد، وهي كلها شيء واحد (...). والحال أن جميع الأشياء تولد من الشيء نفسه، وهي متغايرة وتتخذ أشكالاً متعددة في الزمن، وتعود إلى الشيء نفسه". هذا الشيء الواحد هو الهواء (ب4 - ب5). استعار من أناكسيمنس مبدأه الأول كما أخذ عنه آلية التكثف والتخلخل لتفسير كيفية تشكل الأشياء من مبدأ واحد: أي أن كل أشياء العالم المختلفة مجرد تنويع لشيء واحد هو الهواء (...). فيما أن النبات يتولد من التراب فإن ثمة اشتراكا في الطبيعة التكوينية بينهما يسمح بهذا التولد. (الملاحظ أن هذا الدليل مستمد من أناكساغور: ب 10: كيف ينشأ الشعر من اللاشعر، وللحم عن اللاحم؟).<sup>3</sup> وإلى جانب استعارته لعنصر الماء كأصل للوجود، فقد استعار أيضا مفهوم العقل اللانهائي أو النوس الذي ابتدعه أناكساغوراس لتفسير العلة الفاعلة. وهذا ما يدل على أنه يعتقد بالغاثة الكونية على خلاف الفلسفة الذرية عند ديموقريطس التي تحدثت عن حتمية وآلية عمياء. وقد انتهى الفلاسفة من بعده إلى السخرية من فكرته المتعلقة بمصدر الذكاء البشري مقارنة ببقية الموجودات، حيث قال أرسطوفان وثيوفراسطوس أن ديوجين الأبولوني القائل بأن سبب امتياز الإنسان عن غيره من الكائنات بقدرة عقلية أكبر، راجع إلى أنه يمشي واقفا على قدمين، مما يجعله أعلى من غيره من الكائنات؛ فيتنفس هواء أنقى. "بينما الحيوانات تمشي ورأسها متدل إلى الأسفل فتستشق هواء مخلوطا برطوبة الأرض." وهذا ما يفسر أيضا أن الأطفال منخفضو القدرة الفكرية لأنهم قصار الطول، فرد

<sup>1</sup> ديوجينيس اللاترتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 9، فقرة 57، ص 165-166.

<sup>2</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 984 a, p 50.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيونية - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص ص 385-387.

عليه ثيوفراسطوس بمثال الطير إذ أنه يطير في مستوى أعلى من الإنسان لكنه ليس ذكيا البتة.<sup>1</sup> ونحن نقول أن طول الزرافة لم يجعلها أذكى من الأسود التي تصطادها.

## 2- أرخيلائوس: Archélaos - حوالي 450 ق م.

لم يفعل أحسن مما فعله ديوجين الأبولوني، إذ شكل نظريته من عناصر مالطية (أناكسمنس) وأخرى أيونية (أناكساغوراس). ويقول عنه ديوجين اللائريسي: "هو من أثينا أو من مدينة ميليتوس، كان تلميذا لأناكساغوراس الذي نقل الفلسفة الطبيعية من أيونيا إلى مدينة أثينا، وكان أرخيلائوس أستاذ سقراط (...). ذهب أرخيلائوس إلى أن هناك علتين للنمو والصرورة هما: الحرارة والبرودة، كما اعتقد أن الكائنات الحية قد نتجت عن الطين الرخو، وأن الشيء لا يعد عادلا أو وضعيا بناء على طبيعته، بل بناء على العرف والاعتقاد".<sup>2</sup> وإلى جانب هذه الأفكار، فإنه قد حدد الصوت باعتباره ذبذبات في الهواء.

ومن النص السابق، نلاحظ فكرة التمييز بين قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع، وهي الفكرة التي سنجدها بقوة في الفلسفة السوفسطائية. وهذا التأثير ظاهر على أساس أنه عاش في أثينا وسمي بالفيلسوف الطبيعي. والأكد أن هذه التسمية أتت في مقابلته ببقية الفلاسفة مثل سقراط الذي كان مفكرا أخلاقيا.

## 3- هيبو الساموسي: Hippo.

اعتبره أرسطو مفكرا في مرتبة دنيا، لدرجة فقدانه الجدارة لكي يوضع مع فلاسفة كبار أمثال طاليس أو هوزيود... الخ، بل وصفه بالتفاهة والتحكيمية مقارنة بالأنساق الفكرية الحقيقية السابقة عليه.<sup>3</sup> ومن أهم أفكاره قوله بأن الماء والرطوبة هما أصل الموجودات. وبالتالي فالجفاف هو سبب الفناء والعدم. وبسبب هذه القول أرجعه البعض إلى تأثره بالميتولوجيا القديمة بخاصة هوميروس الذي يتحدث عن المحيط (الأوقيانوس) كأصل لكل شيء.<sup>4</sup>

## 4- ميترودور.

مزج بين علوم الطبيعة والميتولوجيا القديمة، لدرجة أنه قال بأن أجمانون دليل على الأثير، وأخيل يقابل الشمس ورأى في هيكتور القمر وفي باريس وهيلين دلالة الهواء والأرض.<sup>5</sup> والحق أن مثل هذه المقاربات لا يمكن اعتبارها فلسفة بآتم معنى الكلمة، بل مجرد تراهاات لا معنى لها. وبهذه الأفكار الملغزة، يمكن الإقرار بنهاية الفلسفة الطبيعية بسبب عدم قدرتها على تقديم تفسيرات

<sup>1</sup> John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, Op.cit, p 409-410.

أيضا: الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني- قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلائوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص ص 397-398.

<sup>2</sup> ديوجينيس اللائريسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، الكتاب 2، فقرة 16، ص 139.

<sup>3</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 984 a, p 50.

<sup>4</sup> John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, Op.cit, p 406.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني- قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلائوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص ص 415.

معقولة ونسقية للكون، مقارنة بالمدارس السابقة التي برهنت على قدرة العقل الإغريقي على التفكير وابداع المفاهيم وانشاء البراهين وتبرير ظواهر الطبيعة.

## خاتمة.

يقق لنا التشكك في نهاية الفلسفة الطبيعية بصورة كلية، وما فلسفة أرسطو إلا مثال واضح جدا على استمرار تفكير الطبيعة. بل هو الذي استطاع أن يختم التفكير الطبيعي بصورة نسقية وشاملة وناضجة. فقد ألف العديد من الكتب الفيزيائية بدءا بالكون والفساد والسموات والفيزيكا والحيوان، وبفضلها استطعنا التعرف على الفكر الطبيعي الأول وما آلت إليه النظريات الطبيعية المختلفة. ثم أنه لا يمكن التأكيد بأن الفكر الطبيعي قد انقطع بالكلية مع آخر فيلسوف طبيعي في أثينا وهو أناكساغوراس. إذ يمكن أن نلاحظ استمرار وامتداد بعض الأفكار الطبيعية إلى الفلسفة السوفسطائية، ولعل أن هناك خيطا فكريا قويا يمتد من هيراقليطس إلى كراتيلوس الذي قال بأننا لا يمكن أن ننزل إلى نفس النهر ولو مرة واحدة متجاوزا بذلك أستاذه، قلنا يمتد من هيراقليطس إلى جورجياس أحد السوفسطائيين الذين نشورا فكرة استحالة المعرفة بسبب السيلان الكلي للوجود.<sup>1</sup> بل أن فهم أطروحة جورجياس لا ينفصل عن أطروحة الفلسفة الإلية التي تنكرت للبحث الطبيعي والصوررة. لذا فإن أفكار الطبيعيين قد امتدت إلى ما بعد سقراط وأفلاطون لتصل إلى أرسطو وثيوفراستيس وسترابو ويوديموس الرياضي ومينون الفيزيولوجي... الخ وحتى إلى الموزيوم museum (المتحف) في الأسكندرية الذي استمر قرابة الست قرون من البحث العلمي الطبي والميكانيكي.<sup>2</sup> وبذلك تكون عقلائية اللوسيوم الأرسطية قد استمرت في الاسكندرية لتثمر آخر نتائجها في الفلسفة الطبيعية.

ما هو سبب توقف الفكر الطبيعي السابق على سقراط عن تقديم نظريات فيزيائية جديدة ؟ هو السؤال الذي طرحناه في بداية الدراسة على أمل أن نقبض على سبب قوي يقنعنا بأن التخلي عن البحث الطبيعي كان مبررا من أجل الانتقال إلى التفكير في الإنسان. لا ينفصل هذا السؤال عن مشكلة كنا قد حللناها في المحاضرة الرابعة تحت عنوان إشكالية تحقيب الفلسفة الإغريقية. إذ يمكن الافتراض أن الفلسفة الطبيعية لم تنته نظرا لعجزها ووقوعها في التقليد مثلما افترض الدكتور الطيب بوعزة،<sup>3</sup> بل يكون التراكم التفسيري قد بلغ نقطة الشك، وهذا ما نجده فعلا في الفلسفة السوفسطائية وحتى بعض الفلاسفة الطبيعيين المتأخرين. لذا فالحركة السوفسطائية التي غيرت موضوع الفلسفة، كانت بحق لحظة بلغ فيها التراكم مرحلة الكمال مما استوجب المراجعة الشكية لكل شيء. فتبدى أن الاعتماد على الحواس أو على العقل كوسائل موثوق فيها، ليس هو الموقف السليم. مما يعني ضرورة مراجعة جدوى كل المعارف التي قدمتها الفلسفات السابقة.

كنا قد طرحنا سبب ابتداء الفلسفة بسؤال الطبيعة، ووجدنا من افترض تأثير الفكر الديني، على أساس أنه انطلق من تفسير الظواهر الطبيعية وحتى الآلهة كانت مبرمجة وفق القوى الطبيعية، فنجد إله البحر وإله الرعي وإله الجنس وإله الخمر... الخ. لذا

<sup>1</sup> John Burnet: l'aurore de la philosophie grecque, Op.cit, p 417.

<sup>2</sup> بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الثاني، ترجمة شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 71.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: أقول التفلسف الأيونى - قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مرجع سابق، ص ص 423-424.

فليس غريبا أن تبدأ الفلسفة من الطبيعة. وبالتالي فإن الانتقال إلى دراسة الإنسان هو درجة ناضجة من الوعي الذي انتهى إلى أن فهم النفس أكثر أهمية من فهم الطبيعة. لأن الإنسان هو من يضيف مدلول ومعنى على كل شيء بما في ذلك الطبيعة أو الآلهة. لذا فإن فهم الوجود تابع لفهم الإنسان الذي يتعلل هذا الوجود.

ثم أن للسبب السياسي دور مهم في تغيير وجهة الفلسفة، مثلما كان له الدور الكبير في نشأتها كما أظهرنا ذلك في المحاضرة الخاصة بالحكمة والمدينة. فالتحول من نظام الحكم الأرستقراطي إلى نظام الحكم الديمقراطي، والذي تم تدريجيا بفضل اصلاحات صولون وبريكليس من بعده، قد أفرز أوضاعا اجتماعية جديدة وجهت الاهتمام إلى الفرد الذي أصبح يتطلع إلى مهام سياسية جديدة تأخذ به إلى أعلى الطبقات الاجتماعية. في مجتمع ديمقراطي، يصبح تثقيف الإنسان من أجل الدولة أهم من تثقيفه من أجل الفلسفة الخالصة التي لا تغير شيئا من وضعيته الاجتماعية والمادية.<sup>1</sup> هنا تزحزح العقل من الطبيعة إلى المدينة بفعل إعادة هيكلتها لتحتفظ الكل في الحياة العامة بعدما كانت لا تسع إلا للأفاضل ذوي الحقول والممتلكات الكبيرة.

---

<sup>1</sup> جاكولين روس: مغامرات الفكر الأوروبي - قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية:

- أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، د م، دس.
- أرسطو: الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.
- أرسطوطاليس: في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1949.
- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الأول، ترجمة شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، الجزء الثاني، ترجمة شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.
- جاكلين روس: مغامرات الفكر الأوروبي- قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011.
- جان فرانسوا ليوتار: لماذا نتفلسف؟ ترجمة يوسف السهيلي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.
- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.
- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006.
- الطيب بوعزة: أفول التفلسف الأيوني- قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديمقريط، ديوجين، أرخيلوس، هيبو، ميترودود، مركز نماء للبحوث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.
- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979.
- فوستيل دي كولانج: المدينة القديمة - دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة عباس بيومي بك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- لوك فيري: أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.
- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

### 3- باللغة الفرنسية:

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint - hilaire, poket -brodard et taupin, Paris, 1991.



Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962.

Jean Bollack: Empédocle tome 1: introduction à l'ancienne physique, édition Gallimard, Paris, 1965.

Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l’histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995.

René barthelot : un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste – la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911.

## المحاضرة التاسعة: إشكالية سفسطائية سقراط.

### مقدمة.

تمثل اللحظة السقراطية فارق واضح في تاريخ الفلسفة الإغريقية القديمة، وقد رأينا في محاضرة التحقيب بأن فترته كانت الفاصل عند العديد من المؤرخين الفلاسفة. إذ تقسم الفلسفة إلى ما قبل سقراط وما بعد سقراط. ولو بحثنا عن السبب في مركزية اللحظة السقراطية لكشفناها عند أفلاطون وأرسطو من بعده باعتبارهما أول وأكبر مؤرخي الفلسفة الإغريقية ذاتها. لكن، سنرى أن كبار الفلاسفة لا يمكن أن يكونوا مؤرخين حقيقيين للفلسفة. بمعنى آخر الفيلسوف يعجز عن نقل وحفظ أفكاره غيره من الفلاسفة، لأنه ببساطة، ولكونه فيلسوفاً، يعجز عن فهم الأفكار كما هي عند أصحابها، بل ينظر إلى العالم ككل وإلى الفكر من منظور فلسفته الخاصة. وبالفعل، فإن فهم أفلاطون وأرسطو للفلسفة السابقة عليهما كان من منظورهما الخاص وليس كما كانت بالفعل. بل نجد من يتحدث عن عجز أرسطو عن فهم أغراض الشعر التراجيدي لأنه كان بعيداً عنه بحوالي قرن من الزمن.

وما اتفق عليه كل من أفلاطون وأرسطو هو اعتبار الانتقال من مبحث الطبيعية إلى مبحث الإنسان هو اللحظة التي قسمت الفلسفة الإغريقية إلى قسمين كبيرين: قسم الفلسفة الطبيعية وهو القسم الذي استعرضناه في المحاضرات السابقة حيث تمتد من لحظة التأسيس مع طاليس والمدرسة الملطية إلى لحظة نهاية الفلسفة الأيونية وظهور فلسفات باهتة تلفية لا أصالة فيها بخاصة مع ديوجين الأبولوني وأرخيلاوس وهيبو الساموسي وميطرودور. وقسم الفلسفة الإنسانية حيث تم توجيه الفكر إلى موضوعات لم تكن مركزية في الفلسفة الطبيعية مثل الأخلاق والنفوس والسياسة والاجتماع والخطابة واللغة والقانون... الخ. على أنه مثلما اختتمنا المحاضرة السابقة، فقد استمرت موضوعات الطبيعة عند أرسطو وتلاميذه في الوسيوم وفي متحف الأسكندرية باعتباره امتداداً لمدرسة أرسطو بعد موت الإسكندر المقدوني وترحيلها إلى مملكة بطليموس.

الصورة الداعية للحظة السقراطية هي أن سقراط هو من قام بتغيير موضوع الفلسفة ونقله من الطبيعة إلى الإنسان. وهنا يمكن أن نستشكل المسألة الأولى عن طريق السؤال: لماذا سميت لحظة انتقال الفلسفة من الطبيعة إلى الاجتماع الإنساني باسم سقراط على الرغم من أن هناك فلاسفة سبقوه في الاهتمام بالموضوعات السياسية والأخلاقية ولم يهتموا بمشكلة الطبيعة حصراً؟ لماذا سميت بالمرحلة السقراطية ولم تسم بالمرحلة السوفسطائية أو باسم أحد منهم مثل بروتاغوراس أو جورجياس؟ لماذا لم يتم الحديث عن اللحظة البروتاغوراسية أو الجورجياسية في مقابل الحديث عن اللحظة السقراطية؟ على الرغم من أن هؤلاء السوفسطائيين قد خلفوا كتاباً كانت معروفة ومنتشرة في تلك الحقبة التاريخية في حين أن سقراط لم يخلف أي كتاب. هذه الملحوظة جديرة بالاستثمار من أجل الكشف عن فواعل تاريخية وفلسفية خارج سقراط وخارج السوفسطائية عملت على إبراز سقراط وإظهار السوفسطائيين المنافسين. إذن هناك استراتيجية فلسفية خلقت لنا المشهد المراد وليس الحقيقة الكائنة.

هناك ملاحظة أخرى، لا تقل أهمية عن الأولى، وهي الفصل الحاد بين السوفسطائية باعتبارها فلسفة مموهة، وبين فلسفة سقراط باعتبارها فلسفة حقيقية أو مستقيمة. فقد ترسخت في تاريخ الفلسفة هذه الصورة التي تمجد سقراط ونقلت من شأن السوفسطائية. حتى أن كلمة سفسطة أصبحت يعبر عن الكلام بلا طائل والتفكير الملتوي... الخ. وقد ترجم الفارابي مثلاً كلمة سوفسطائية باعتبارها الحكمة المموهة. واعتبر كل الفلاسفة عبر التاريخ اللاحق بأن كل فكر مغالط ومغرض ومواري هو من نمط

سوفسطائي. لكن الحقيقة أن كلمة سوفسطائي قد تغير معناها من الحدق في كل شيء إلى معلم الخطابة ثم إلى تاجر المعرفة. سؤالنا: هل هذه الصورة النمطية صحيحة؟ ومن هو المسؤول عن رسمها وترسيخها وحملها بمعاني قديمة؟

كما هو ملاحظ، فإن الأسئلة السابقة تهدف إلى إعادة قراءة وكتابة مفهوم اللحظة السقراطية في تاريخ الفلسفة الإغريقية، على اعتباره أن هذا التاريخ كتب من وراء انتماءات فلسفية مخصوصة ترفع نمط فلسفي وتنزل نمط آخر. وقد اتفق كل مؤرخي الفلسفة بأن اندثار مؤلفات كبار سوفسطائيين وعجزهم عن انشاء تيار فلسفي يحفظ أفكارهم في مقابل تشكل مدرسة أفلاطون وأرسطو وامتدادها لقرون عديدة وانتقالها إلى أماكن أخرى، قد ساهم في تشكل الصورة التي نعرفها عن السوفسطائية وعن سقراط. لكن نقد الخطاب وتفكيك النصوص قد يعيد لنا تشكيل صورة مغايرة للمألوف. لذا جاء عنوان المحاضرة في صيغة تفترض إمكانية اعتبار سقراط سوفسطائي مثل البقية من السوفسطائيين وبالتالي محو الخط الفاصل التي رسمه أفلاطون. وهذا المحو قائم على مبررات عديدة سنكشفها أثناء التحليل.

ومن المفيد أن نشير إلى أن تاريخ الفلسفة الإغريقية المكتوب بداية من القرن العشرين، ولربما في القرن التاسع عشر، قد تشكك في الصورة النمطية المقدمة لكل من سقراط والسوفسطائيين، وبدأ قلب المسألة من أجل الكشف عن الصورة المؤدلجة لهذه المرحلة المسماة بالمرحلة السقراطية. وكشفوا عن التوجيه المقصود من طرف أفلاطون وأرسطو من بعده في رسم صورة الفلسفة السابقة عنهم. لذا فإن تاريخ الفلسفة كما كتبه أفلاطون وأرسطو هو فلسفة أكثر مما هو تاريخ، لأنهما كتبا انطلاقاً من قناعتهم المذهبية وأولوا الفلسفة السابقة عنهم انطلاقاً منها. والجدير بالذكر، أن الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1900/1844) من الأوائل الذين راجعوا صورة سقراط في تاريخ الفلسفة من خلال قلبها وكشف قبورها وتراجعها عن المكتسبات الإغريقية السابقة في المرحلة التي سماها تراجيديّة. وبالمقابل كشف عن بطولية الفلسفة السوفسطائية على اعتبار أنهم لم يغرقوا في النزعة الفكرية الواحديّة مثلما فعل سقراط. وبهذا يتوافق نيتشه مع هيجل، رغم الاختلاف بينهما، الذي قرأ السوفسطائية قراءة مستجدة مقارنة بالتقليد القديم. وقد تتالت الفلسفات التي عملت على قلب صورة سقراط، ومن ثمة السوفسطائية بسبب تقاربهما، مثل المؤرخ الإيطالي ماريو أنترشتاينر Untersteiner والإنجليزي جورج "غروت" G.Grote والفرنسية "بربارا كاسال" Barbara Casin في كتابها "الأثر السوفسطائي". كما نجد عبد الرحمن بدوي في التأريخ العربي للفلسفة الإغريقية، قد أعاد تقييم السوفسطائية مقارنة بالسقراطية، وهذا تحت تأثير التأريخ المعكوس عند نيتشه. ومن أحدث الكتب التي قدمت لنا صورة واضحة ومعكوسة للصورة النمطية نجد آخر ما كتب المؤرخ المغربي الطيب بوعزة:

- دفاعاً عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.
- السوفسطائي سقراط وصغاره، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2017.

والفضيلة المعرفية والمنهجية لهاتين الدراستين، اللتين حملتا عناوين غير مألوفة، أنهما عملتا في اتقان ودقة على استحضار كل النصوص القديمة والمعاصرة حول موضوع علاقة سقراط بالسوفسطائية، ومن ثمة الكشف عن إمكانية قلب تاريخهما والتحرر من القراءة الأفلاطونية التي لا يمكن أن تشكل الصورة الوحيدة الممكنة لهذه اللحظة المسماة باللحظة السقراطية. ومن ثمة أعاد

تأسيس صورة أكثر مصداقية للسفسطائيين الذين قدمهم التاريخ التقليدي في صورة باهتة ومنقوصة، وكشف عن الصراع الحقيقي بين التأويل الأثيني لسقراط والتأويل الأخلاقي له مما أنتج ما يسمى ب كبار السقراطيين وصغار السقراطيين. وهو تصنيف يدل على غلبة تأويل على تأويل آخر، ولا يدل البتة على حقيقة موضوعية يمكن أن نثق فيها.

أسئلة المحاضرة الحالية محصورة في ثلاثة أمور كبيرة هي:

- ما هي تفاصيل انتاج تأويلية جديدة للفلسفة السوفسطائية بعد هيمنة طويلة لتأويلية أفلاطون والفلسفات المثالية؟ وبالتالي فإن المطالبة بمبررات الدفاع عن السوفسطائية أمر ضروري من أجل الكشف عن فضائلهم المعرفية والفلسفية.
- كيف لنا أن نثبت الأطروحة التي كانت لوقت قريب مستحيلة: ما هي مظاهر سوفسطائية سقراط؟ ضدا للصورة المترسخة التي تصوره محاربا لكل سفسطة ممكنة.
- ما هي مبررات الانقلاب على صورة سقراط التاريخية التي رسمته شهيدا للفلسفة وبطلا للحكمة؟ نفترض أن لتداول هيمنة المذاهب الفلسفية على العصور التاريخية دخلا في ذلك. ولئن سرنا في خيار تقديم قراءة نيتشه لشخصية سقراط، فمن أجل التأكيد على أن انتشار الفلسفة المثالية قد أدى إلى تضخيم شخصية سقراط، في حين أن الانقلاب على عقلانية الحدائث قد أدى إلى رسم صورة كاريكاتورية لأبطال العقل منهم سقراط وآخرون. وهذا ما يعزز نظرتنا القائلة بأن ليس هناك تاريخ موضوعي للفلسفة بقدر ما هناك تاريخ فلسفي أو قل تاريخ مذهبي للفلسفة. ولقد أثبتنا ذلك، بما فيه الكفاية، في محاضرة التحقيب. إن اخفاقات الحدائث القائمة على العقلانية، كقيلة بالتشكك في عقلانية سقراط التي تركزت مع الأفلاطونية التي اكتسحت التاريخ الغربي وغير الغربي على السواء.

#### أولا- استعادة شرف السوفسطائيين.

سارت العديد من كتب تاريخ الفلسفة الإغريقية المكتوبة باللغة العربية في طريق التأريخ للحظة السقراطية في نهج التأريخ الأفلاطوني. فقد أشار الدكتور يوسف كرم إلى أن كلمة السفسطة تدل على المعلم أو العالم بكل شيء، ثم لحقها التتقيص على يد سقراط وأفلاطون، وعلى الرغم من وعيه بهذا الإلحاق والتشويه للكلمة، إلا أنه استمر في اعتبار السوفسطائيين تجاز حكمة ومجادلين بلا معيار ومغالطين من حيث الجوهر، ومتشككين في الدين... الخ.<sup>1</sup> هنا نلاحظ استمرار التأثير الأفلاطوني في كتابة تاريخ الفلسفة اليونانية دون أدنى محاولة للنقد أو التجاوز أو الكشف عن خفايا العدا للدرس السوفسطائي والذي قد يكون محقا في أطروحاته المختلفة.

يقول عبد الرحمن بدوي، والذي تنبه لتأثير التأريخ الأفلاطوني في تشكيل صورة هذا الاتجاه المعاصر له: "لعل تيارا من التيارات الفلسفية لم يصادف من الاختلاف في تقديره مثلما صادف تيار النزعة السوفسطائية (...). إذ نجد أفلاطون يحمل على السوفسطائية حملة عنيفة. وقد اكتفى أرسطو بأن سار نفس السيرة التي سارها أفلاطون من قبل (...). واستمرت هذه الحال كذلك

<sup>1</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، ص 58.

حتى جاء مؤرخو العصر الحديث في القرن التاسع عشر. هناك ابتداء فهم السوفسطائية يقترب من الصواب<sup>1</sup>. بالنسبة لبدوي، فإن إعادة الاعتبار للسوفسطائية كان مع هيغل في تأريخه للفلسفة. وقد كشفنا في محاضرة تحقيب الفلسفة اليونانية، فإن السوفسطائية حركة بداية وليس حركة نهاية. مما يعني أنها فتحت طريقة جديدة للتفلسف من خلال الشك في المعرفة والمناهج المعرفية وتأسيس الفكر على الواقع بدل تأسيس الواقع على الفكر كما سجد عند سقراط وأفلاطون.

يعتقد الكثير أن قوة الدرس السوفسطائي يكمن في استجابته الناجحة للتغيرات الطارئة على المجتمع اليوناني. إذ كنا طرحنا سابقا سبب ابتداء الفلسفة بالموضوعات الطبيعية من خلال افتراض استمرار تأثير العقلانية الأسطورية التي أنسنت الطبيعة والآلهة معا. والانتقال على الدرس الطبيعي من خلال توجيه البحث الفلسفي إلى الإنسان مبرر تبريرا سياسيا. حيث أن ظهور الديمقراطية وتوسيع حظوظ المشاركة السياسية من خلال اصلاحات صولون، قد جعل المواطن الأثيني يسعى إلى تحسين مستواه الفكري والخطابي من أجل ممارسة الوظائف السياسية والقانونية والإدارية. هنا دعت الحاجة إلى التعليم والتثقيف والاهتمام بالأخلاق والخطابة والبرهان والجدل... الخ. وكل هذا كان مبررا للانتقال من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان. "كانت اللحظة التاريخية ماسة إلى تعلم الجدل والإقناع الخطابي. حيث صار النجاح في السياسة والقضاء، بعد انتقال الاجتماع اليوناني إلى الانتظام بالديموقراطية، مرهونا بالاعتدال على الإقناع، فأسمى علم الجدل الخطابي هو الأكثر جاذبية وليس علم السماء"<sup>2</sup>. لذا، يمكن أن نلاحظ مسألة مهمة في ظهور الفلسفة اليونانية وتحولها من الموضوعات الطبيعية إلى الموضوعات الإنسانية، وهي أن العامل السياسي كان حاضرا في اللحظتين: الظهور والتحول. وهذا ما يجعلنا نربط الفلسفة بالسياسة الربط القوي. فعلى خلاف الرأي الذي يقول بأن الفلسفة لا يمكن أن تكبر في حضور السياسية، نقول بأن العامل السياسي كان قويا دوما في الفلسفة، سواء في تأسيسها أو تحويلها أو حتى إنهاؤها. ألم يكن غلق الأكاديمية الأفلاطونية في منتصف القرن السادس بعد الميلاد قرارا امبراطوريا !

ثاني أهمية تُسند للفلسفة السوفسطائية، هي أنهم نقلوا الفلسفة من تعليم اليقينيات إلى الشك في كل علم نتلقاه من خلال التفكير على هامش النموذج الاجتماعي الذي يشكل المعايير النظرية. ولربما هناك من المؤرخين من استثمر هذا الموقف المستجد لكي يبين عدمية وأناية هذه الفلسفة. لكن من زاوية أخرى، يمكن لنا الكشف عن القيمة الإيجابية للشكوكية السوفسطائية، على أساس أنها كرسست المعنى الحقيقي لكلمة "فلسفة" التي تعني "محبة الحكمة" وليس "امتلاك الحكمة". والمحبة تدل على السعي دون ملكية، وعندما نمتلك لا نستمر في المحبة بنفس الدرجة. لذا نجد مثلا شهادة مؤرخ الفلسفة ولتر ستيس تقول في حقهم: عصر السوفسطائيين هو عصر تنوير، لأنه أفضى إلى الرفض والشك وعدم الإيمان بعد تراكم العلم والفلسفة من طاليس إلى أناكساغوراس (...). هناك جدارات كثيرة عند السوفسطائيين، منها أنهم أول من درس الكلمات والجمل والأسلوب والنثر والفن والإيقاع. وأسسوا علم الخطابة"<sup>3</sup>. واستغلال البعض أطروحة بعض السوفسطائيين من أجل ذمهم على نزعتهم الموعظة في الفردانية، يمثل في الحقيقة

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 165.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 18.

<sup>3</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 109.

إنجاز أكثر مما يمثل اخفاق. فحقيقية الفلسفة هو الفردية وليس التقليد أو الخضوع للمعيار الجمعي. وقد انطلقت الفلسفة الحديثة بتأكيد الذات المفكرة (أنا أفكر) وليس الجماعة المفكرة.

اعتبار اللحظة السوفسطائية لحظة تنويرية مهم جدا، على أساس أن أفلاطون يصورها عكس ذلك تماما. إذ يعتبرها عدمية فردية موعلة في الذاتية. فنجده يقول مثلا في محاوره ثياتيتوس منتقدا أطروحة بروتاغوراس عن معيارية الإنسان: "هاك أخطر ما في الموضوع، إن بروتاغوراس حين يسلم بأن رأي كل انسان صادق لابد إذن أن يعترف بأن رأي معارضيه الذين يعتقدون بأن آرائه خاطئة هو رأي صحيح (...). إذن فإنه سوف يسلم بأن رأسه خطأ ما دام قد اعترف بصديق رأي من يعتبرونه مخطئا (...). بل إن بروتاغوراس نفسه يوافق على كل رأي معارض له".<sup>1</sup> وبالتالي فإن إعادة الاعتبار للفلسفة السوفسطائية، هو نظرة للتاريخ والوجود مخالفة كلية للمثالية الأفلاطونية. ونحن نعلم بأن التاريخ للفلسفة يتأثر بالانتماء الفلسفي، مما يعني بأن الدفاع عن السوفسطائية هو فهم غير مثالي للوجود والمعرفة.

يلمح المؤرخ الطيب بوعزة إلى معضلة أساسية في عملية إعادة النظر لقيمة الفلسفة السوفسطائية. على اعتبار أنه ليس لنا اليوم، وربما لوقت بعيد، أي مؤلف لهم. كل ما لدينا اليوم هو شهادة أفلاطون وأرسطو التي لا يمكن أن تكون تأريخا موضوعيا لهذه الفلسفة. وعلى الرغم من أن النصوص الدوكسوغرافية مثل ديوجين اللايرسي، الذي هو أقدم تأريخ للفلسفة، تقدم لنا كتب لبعض السوفسطائيين مثل بروتاغوراس، مثل كتاب "عن الحقيقية" peri alêtheias وكتاب عن الأرباب peri theôn،<sup>2</sup> إلا أنها لم تعد موجودة اليوم. لذا فنحن محكومون بتجاوز تأويل أفلاطون لفلسفة هؤلاء من خلال نصوصه هو فقط. وهنا تكمن المعضلة الحقيقية؛ أي تجاوز أفلاطون بأفلاطون ذاته من خلال الكشف عن بعض التناقضات في محاوراته، أو بعض التلميحات التي قد تكشف على عكس مقوله الظاهر، وهو ما أسماه بالتوسل بأفلاطون ضد أفلاطون.<sup>3</sup> وكمثال على ذلك، يمكن أن نلاحظ تناقض صورة بروتاغوراس المقدمة من طرف أفلاطون؛ ففي حين يقدمه في محاوره ثياتيتوس سابقة الذكر بوصفه ممثلا لنزعة شكية حادة من خلال انكاره لأي حقيقة ممكنة من خلال مقولة الإنسان المعيار، نجده في محاوره أخرى، وهي محاوره بروتاغوراس بالذات، يقدمه باعتباره صاحب نظرية معرفية وثوقية عندما قام بقلب أدوار سقراط ومحاوره بروتاغوراس، حيث أصبح هذا الأخير هو صاحب النظريات المفصلة وسقراط ظهور بمظهر المتشكك والمشوش.<sup>4</sup> حيث عرض بوضوح مشروع بروتاغوراس التربوي ونظريته في الأخلاق... الخ. وهذا التناقض في الصورة المرسومة لمواقف بروتاغوراس في محاورات أفلاطون يدل على أن هناك قلق واضطراب في النص الأفلاطوني ناتج عن تحريف لنظريات هذا السوفسطائي بغية تقديمه في صورة مدروسة.<sup>5</sup> كما يمكن الكشف عن

<sup>1</sup> أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 67-68.

<sup>2</sup> ديوجين اللايرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، كتاب 8، فقرة 51، ص 156-157.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 32.

<sup>4</sup> أفلاطون: بروتاغوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 83-125-150.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 330.

تناقضات نظرية ثراسيماخوس في العدالة، وهو عنوان الكتاب الأول من الجمهورية، فهو يشرحها على أنها نظرية الاستبداد والظلم، في حين أن مقصود ثراسيماخوس شيئاً آخر مخالف لذلك. حيث كشف المؤرخ جورج غروت (1871/1794) عدم تطابق صورة ثراسيماخوس التاريخي وصورته في كتاب الجمهورية. ففي حين يقدمه أفلاطون باعتباره مروج لفكرة الاستبداد عندما قال بأن العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى فقط.<sup>1</sup> لكن الحقيقة أن ثراسيماخوس لم يكن ينوي الدفاع عن الاستبداد بوصفه عدالة، بل كان هاجسه هو حفظ النظام والانسجام الداخلي للمدينة والذي لا يتحقق إلا بفرض قيادة موحدة.<sup>2</sup> ونحن نعلم أن الديكتاتورية المستتيرة قد تحقق فوائد معتبرة للمجتمع الناشئ. وكأن أفلاطون تعمد إلى تشويه نظريته في العدالة من أجل تلوين سمعة أي سوفسطائي آخر. والحق أن أفلاطون ذاته قد فرض سلطة الجماعة على حرية الفرد، واعتبر استمرار الدولة أهم من ترقية الفرد.

عمد أفلاطون إلى تشكيل مدلولات غير مطابقة للمدلول الأصلي لكلمة سوفسطائية. فمثلاً أشرنا سابقاً، فهي تدل على الحدق بالأمر والمعرفة والإتقان في العمل. فالكلمة من الناحية الاشتقاقية تتكون من "الحكمة" التي تجمع بين العلم والعمل معاً. لذا فالسوفسطائي في الأصل يدل على العالم، لكن تم تحويل المعنى ليدل على العلم الكاذب.<sup>3</sup> وحتى أرسطو لم يشذ عن مسار أفلاطون، وهذا ما سنفصله في المحاضرة اللاحقة حول العلاقة بينهما، عندما اعتبر السفسة بمثابة "امتلاك الحكمة الظاهرة وليس الواقع الحقيقي". وبالتالي تتحول السوفسطائية إلى التفكير الخاطئ أو الاستدلال المنحرف.<sup>4</sup> ومن بين النعوت السلبية التي ربطها أفلاطون بالسوفسطائية نجد ما يلي:

- بيع العلم والإتجار بالمعرفة: في اعتقاد أفلاطون والمخيال الأرسطوقراطي أن العمل المأجور معيب في كل الأحوال. وهذا ما يعكس المنظور الطبقي. وحتى أرسطو فقد اعتبر الحرف اليدوية معيبة لذاتها، وكل ما يتطلب أجراً ما، مثل المحاماة فهو مشروط وليس بحث فلسفي حر. وفي محاوره الدفاع يتحدث أفلاطون عن السوفسطائيين الذين يستغلون الشباب من أجل تعليمهم وجمع الثروات التي تفوق كل ما جمعه رجال الفن.<sup>5</sup> ولعل هذه الصورة البشعة، حسب أفلاطون، هي التي تخالف صورة سقراط الذي كان يعلم الشباب دون مقابل، على الرغم من فقره وحاجته.
- تناقض أطروحتهم: من المعلوم أن السوفسطائية قد ارتبطت بالشك في كل الموروث الفكري السابق، مما يجعل فلسفتهم ريبية. لكن في نفس الوقت يقدمون تعليم على أساس أنه صحيح ومقبول وناجح. وقد صنفهم أرسطو ضمن الذين يحملون

<sup>1</sup> Platon: la république, traduit R.Baccou, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1966, livre 1, § 344 b, p 92-93.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: دفاعاً عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسيماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 296.

<sup>3</sup> Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, PUF, Paris, 1995, p 3.

<sup>4</sup> Aristote: les Réfutations sophistiques, traduit J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939, livre 1, § 165 a, p 2.

<sup>5</sup> Platon: Apologie de Socrate, traduit E. Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1965, § 20 c, p 30.

متناقضين على نفس الموضوع وهذا ما يتناقض مع أسس التفكير المنطقي.<sup>1</sup> وبالفعل، فقد كان بروتاغوراس يقول بأن لكل مبحث ولكل مسألة جانبيين متناقضين. لا يقل أي جانب صحة عن الجانب الآخر. مما يجبر إلى القول بأن كل شيء حقيقي alêthê<sup>2</sup> وسنجد أدناه في مسرحية السحب ما نسب إلى سقراط من منطق القوة ومنطق الباطل.

• افساد النظام الأخلاقي الأثيني: ولأن أهم السوفسطائيين وهو بروتاغوراس قد قام بالتدريس الجدالي وطبقه في المناقشات، "وأول من أفتق الخصوم المنافسين باستخدام المماحكات اللفظية في مناقشاتهم. وضرب صفحا عن مضمون المعنى لصالح المراوغة اللفظية".<sup>3</sup> فإنه، بحسب أرسطو ذاته، صاحب المنطق القوي والضعيف. أي أنه المسؤول عن اذاعة نظرية عدم وجود خطاب حقيقي بقدر ما يوجد خطاب قوي وخطاب ضعيف.<sup>4</sup> وهذا هو المبتدأ في زعزعة النظام المعرفي ومن ثمة الأخلاقي في المجتمع. أي أن بروتاغوراس قد أطاح بمعايير الحقيقة لصالح معيارية المنفعة.

بهذه الصورة التي رسمها أفلاطون للسوفسطائيين، ومواصلة أرسطو لنفس التأويلية، ترسخت صورة واحدة لهؤلاء الفلاسفة الذين نقلوا الفلسفة من موضوع الطبيعة إلى موضوع السياسة والأخلاق واللغة والخطابة. وقد اعتقد أرسطو بأن هناك خيط فكري يربط هيراقليطس ببروتاغوراس على أساس أن قول بروتاغوراس بأن مقياس الأشياء جميعا هو الإنسان، مما يجعل الحقيقة ذاتية خالصة، لا يختلف عن قول هيراقليطس بوحدة المتناقضات الذي يدمر الخطاب العقلي الصائب.<sup>5</sup> لأن القول بارتباط المعايير بالذوات الإنسانية ينتهي إلى القول بأن الشيء موجود وغير موجود معا حسب الكائن الفرد، كما يتحول الفعل إلى جيد وقبيح في نفس الوقت. وفي المقالة المنسوبة لأرسطو بعنوان "جورجياس"، يعتقد بأن آراءه النافية لإمكانية المعرفة تعود إلى فلاسفة أسبق منه،<sup>6</sup> والأكيد أنه يتحدث عن هيراقليطس الأفسوسي. والظاهر أن العداوة المفهومية بين أفلاطون وأرسطو معا من جهة، وهيراقليطس من جهة أخرى، هو الذي نقل العداوة للسوفسطائيين، على إعتبار أنهم أسسوا فلسفة مناهضة لفلسفة بارمنيدس. وبالفعل، فإن أطروحة جورجياس التي تقول لا يوجد معرفة، وهو السوفسطائي الكبير بعد بروتاغوراس، لا تفهم إلا باستحضار منطق المدرسة الإيلية. إذن نلاحظ استمرار مناصرة أفلاطون وأرسطو لفلسفة بارمنيدس على حساب فلسفة هيراقليطس والسوفسطائية بعامة. إذن هناك، إن أردنا الاختزال، ختان كبيران متنافسان في الفلسفة اليونانية:

- الخط الأول يمتد من بارمنيدس إلى أتباعه المباشرين ثم أفلاطون وأرسطو. وهو خط الفلسفة المثالية التي تؤسس للمفهوم المستقل ومقولة الموضوعية.

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pöket - Brodard et Taupin, 1991, livre 4, § 1007 b, p 137.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، كتاب 8، فقرة 51، ص 157.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 101.

<sup>5</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, livre 11; § 1062 b, p 372.

<sup>6</sup> أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفى السيد، دار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مذاهب غورجياس، فقرة 19، ص



- الخط الثاني يمتد من هيراقليطس وكرايتيلوس أحد تلاميذه المتطرفين، إلى جملة السوفسطائيين الذين أنكروا وجود معيار موضوعي متعال ومعرفة ثابتة مستقلة عن الإنسان. لذا فهم محسوبون على الفلسفة الواقعية التي تعترف بالصورورة والفردية أو قل الذاتية.

تبقى مسألة وجود تيار سوفسطائي ذو وجهة موحدة غير قابلة للإثبات، على أساس أن وحدة تسمية السوفسطائية لا يدل إطلاقاً على وجود نزعة منهجية مثلما وجدناه في بعض المدارس السابقة مثل الفيثاغورية أو الإيلية، أو مثلما سنجد لاحقاً في الأكاديمية واللوسيوم. أي لا يمكن لنا تأكيد أي مشروع سوفسطائي، بقدر ما كان الملقبون بهذا الاسم معلمين فرادى بلا أي نسق ظاهر. وقد لاحظ الطيب بوعزة أن ليس هناك ما يوحدهم سوى مهنة التعليم،<sup>1</sup> أما المواقف والأطروحات فلا نسق أو رابط بينها. ومن أجل اثبات ذلك، سنعرض باختصار لأهم أطروحات السوفسطائيين الذين خلفوا بعض الشذرات التي لها معنى.

• **أطروحة بروتاغوراس:** حسب ما خلف لنا، نجد فكرتين أساسيتين له هما:

1- مقولة المعيار: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، الأشياء الموجودة من حيث هي كذلك، والأشياء غير الموجودة من حيث هي غير موجودة. *L'homme est la mesure de toutes choses, ses choses qui sont, comme étant, et des choses qui ne sont pas, comme n'étant pas.*<sup>2</sup>

وقد أنتجت هذه المقولة تأويلين مختلفين هما التأويل الأفلاطوني القديم الذي فهم من كلمة الإنسان "الفرد" حيث يصبح كل منا مقياس للخفيف والتخفيف ومقياس الأبيض أو غيره... الخ.<sup>3</sup> وهناك التأويل المعاصر الذي يفهم من كلمة الإنسان (الأنثروبوس) النوع الإنساني ككل. أي أن الإنسان بما هو نوع هو الذي يقيس كينونة أو عدم كينونة الأشياء. وهذا هو تأويل المؤرخ ثيودور جومبرز وعبد الرحمن بدوي، على أساس أن حكمة بروتاغوراس تمنعه من أن يقصد الإنسان كفرد.<sup>4</sup> ويبدو لنا أن أفلاطون ذاته كان يفكر في التأويل الذي نفهمه اليوم، على أساس أنه ذكر في محاورته الأخيرة أن الله مقياس

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: دفاعاً عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 344.

<sup>2</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962, p 38.

<sup>3</sup> Platon: Théétète (Parménide), traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1967, § 177d-178 b, p 114.

من المعاصرين الذين تبناوا تأويل أفلاطون نجد ادوارد تسيلر وولتر ستيس:

Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882, p 498-499.

وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 102-103. يقول: وهو لا يقصد بالإنسان البشرية على الإطلاق، بل يقصد الإنسان الفرد، فليس هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل إنسان. وما يبدو صادقاً بالنسبة لي صادق بالنسبة لي، وما يبدو صادقاً بالنسبة لك صادق بالنسبة لك.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، 176.

الأشياء جميعا: "إن الله هو الذي يعتبر بحق، وبالنسبة لي ولك، مقياس الأشياء جميعا"،<sup>1</sup> وهنا يظهر أنه كان يفهم مقولة بروتاغوراس على أنها تدل على الإنسان كنوع. لأن التقابل ظاهر بين معايير الإنسان المتغيرة والمتنوعة ومعايير الله الموحدة والثابتة. لكن قول أفلاطون أن الله، بالنسبة لي، هو مقياس الأشياء، يوقعه في نفس مقول بروتاغوراس إذ فهما الإنسان كفرد.

2- اللا أدرية بشأن الألوهية: يذكر لنا ديوجين أنه قال في بداية كتاب عن الأرباب Peri theôn: "أما فيما يتعلق بالآلهة، فلا أستطيع أن أعرف إن كانت موجودة أو غير موجودة، أو طبيعة شكلها؛ فكثيرة هي العوائق التي تحول دون هذا العلم، غموض الموضوع من جهة وقصر حياة الإنسان من الجهة الثانية".<sup>2</sup>

ويقال أنه بسبب هذه المقولة اتهم وهرب من أثينا، لأن اللاأدرية هي تمهيد منطقي للتشكك في كينونة الآلهة. وبسبب هروبه غرق في البحر ومات. وهذا ما يثبت سيطرة الأحزاب المحافظة على أثينا. والتشكك في نظرية الحرية التي أنتجت الفلسفة. وسيظهر أدناه مع سقراط مدى التضييق على الفكر في أثينا القرن الخامس.

• **جورجياس:** يصنف عموما ضمن الخطباء، وهذا انتقاصا من قيمته كمفكر وفيلسوف. وتصنف شذراته عموما ضمن الموقف العدمي الذي يلغي أي إمكانية للمعرفة وهذا من خلال قضاياها الثلاثة المعروفة:

- لا يوجد شيء. Il n'y a Rien.

- وإن وجد شيء فلا يمكن إدراكه. Si il y a quelque chose, ce quelque chose est inconnaissable.

- وإن افترضنا أنه تم إدراكه فلا يمكن نقله بالخطاب. A supposer même que ce quelque chose soit connaissable, il n'est point communicable par le discours.<sup>3</sup>

وعلى الرغم من تعدد التأويلات بشأن هذه الشذرات الثلاثة المنسوبة لجورجياس، إلا أنه من الممكن فهمها انطلاقا من مقابلتها بالأطروحة الإبلية في وجود الموجود وعدم وجود اللاموجود. وقد نسبت النصوص الدكسوغرافية كتاب يحمل عنوان "اللاوجود أو الطبيعة" مما يعني أنه انشغل بالمشكلة الأنطولوجية على غرار بارمنيدس. وبالنسبة لسكستوس امبريكوس، المتشكك الروماني،

<sup>1</sup> أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الكتاب الرابع، ص 225.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، فقرة 51، ص 157. أيضا:

Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 9. "Au sujet des dieux, je n'ai aucun savoir, ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas, ni quelle est leur manifestation. Nombreux sont en effet les empêchements à le savoir: leur caractère secret et le fait que la vie de l'homme est courte".

<sup>3</sup> Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, Op.cit, p 500.

يلخص أرسطو في نصه المنحول أطروحة جورجياس على النحو التالي: "هو يقرر أن لا شيء بموجود حقيقة، وأنه إن وجد من شيء فهذا الشيء يبقى مجهولا عندنا، وأنه إن يوجد شيء ويمكن لأمرئ العلم به فإنه لا يمكن التعبير عنه للأغيار. يمكن العودة ل: أرسطوطاليس: الكون والفساد، مرجع سابق، مذاهب جورجياس، فقرة 1، ص 262.

فإن كتاب اللاوجود لجورجياس كان رد على حجج ميلسيوس الإيلي الذي دافع على نظرية بارمنيدس ضد الانتقادات المستجدة. ولئن كانت الفلسفة الإيلية قد وحدت بين الوجود والفكر واللغة، فإن منطوق الشذرات عند جورجياس هو إعادة تفكيك هذه الوحدة، حيث الشذرة الأولى تلغي الوجود أي تثبت عدم موجودية الوجود وهذا على أساس المنطق التالي: "إذا كان اللا موجود موجود، فمن ثم لا يكون الموجود بعد مقابلته لأنه إذا اللاموجود يكون فيلزم أن الموجود لا يكون. وبالنتيجة أنه لا شيء بموجود؛ إلا أن يكون الموجود واللا موجود شيء واحد ومن ثم لا يوجد شيء. لأن اللاموجود ليس يكون، فالموجود ليس يكون كذلك ما دام أنه مماثل للاوجود".<sup>1</sup> وعدم وجودية الوجود، يلغي إمكان المعرفة به أولاً وعدم إمكانية تبليغه باللغة ثانياً. وبهذا يكون قد فك النسيج الإيلي القائم على إمكانية التعبير لغويا عن فكرة الوجود الحقيقي.<sup>2</sup>

- **بروديقوس الخيوسي Prodicos de Céos**: ذكر أفلاطون بأنه علم سقراط مسألة الاهتمام بدلالة الألفاظ والحدود الكلية. حيث اعتبره في محاورته كراتيليوس بمثابة معلم الاستخدام الدقيق والصحيح للألفاظ *la justesse des noms*.<sup>3</sup> ولعل الحاح بروديقوس على ضرورة ضبط المصطلحات ضبطاً دقيقاً في الخطاب، أدى به إلى نفي الترادف في الكلمات *synonymes*، فكل استعمال مخصوص يدل على اختلاف ولو بسيط في الكلمات.<sup>4</sup> والمثال الذي يستعمله أرسطو في المواضع الجدلية هو أن بروديقوس يفرق بين ثلاثة أنواع من اللذة على أساس أن هناك ثلاثة تسميات لها وهي: *chara* و *Terpis* و *Euphrosyne*.<sup>5</sup> وهذا مثال على نفي الترادف في الكلام، على أساس أن وجود عدة أسماء لنفس الشيء يدل على أن الشيء ليس هو أو أن التسمية تقصد شيئاً مختلفاً ولو بصورة طفيفة غير مُدركة.
- **هيبياس**: ألف أفلاطون محاورتين باسم السوفسطائي هيبياس تحت عنوان هيبياس الصغرى وهيبياس الكبرى، وهذا التقسم مرتبط بحجم المحاورتين فقط، الأولى مخصصة لموضوع الفضيلة والمعرفة والثانية مخصصة لموضوع ماهية الجمال. وفي كلا المحاورتين صور أفلاطون السوفسطائي هيبياس بصورة المتاجر بالعلم والمدعي به. تتلخص نظريته في وحدة قانون الطبيعة، في مقابل اختلاف الأعراف، أي ن هناك اختلاف بين النوموس والفيزيس لصالح هذا الأخير.<sup>6</sup> على أساس أن قانون الأعراف ليس بالضروري مثل قانون الطبيعة.
- **ليكوفرون Lycophron**: له، حسب أرسطو مواقف مرتبطة بنظرية المعرفة ونظرية السياسية؛

<sup>1</sup> أرسطوطاليس: الكون والفساد، مرجع سابق، مذاهب غورغياس، فقرة 5، ص 263.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص ص 204-211-219.

<sup>3</sup> Platon: Cratyle [Protagoras -euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon], traduit E. Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967, § 384 a, p 392.

<sup>4</sup> Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 60.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص ص 250.

<sup>6</sup> Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 87.

- ولأنه تتلمذ على جورجياس، فقد كان يحتاط من استعمال فعل الكينونة *est* لأنه يثبت الوجود الثابت.
- القانون الإجتماعي (النوموس) لا قداسة له، لأنه نتيجة توافق اعتباطي بين الأفراد. وكل الفوارق بين الأفراد لا تعود إلى الطبيعة بل إلى قوانين البشر.<sup>1</sup> هذا ما يجعله ديمقراطي الملح على أساس أنه اعتقد بمساواة البشر الأصلية.
- **ثراسيماخوس البيئي Thrasymaque**: سوفسطائي له مواقف في فلسفة العدالة ونظرية الدولة والسياسية، حيث عنون أفلاطون الكتاب الأول من الجمهورية باسمه. وقدمه على أساس أنه يعتبر العدالة تحقيق لمصالح الأقوى في الدولة.<sup>2</sup> وهذا ما يجعله ناقدا للديمقراطية على أساس أنها تسوي بين الناس، في حين أن التقاليد القديمة تجعل الحكم والقرار للشيوخ والخضوع والاستماع للصغار. لذا فقد امتعض من الديمقراطية الأثينية التي منحت الحرية للشباب وبالتالي فقد كان يدعو للعودة إلى دستور الآباء.<sup>3</sup> وقد رأينا كيف شوه أفلاطون نظريته في العدالة في حين أنه كان يتحدث عن ضرورة الانضباط من أجل حسن القيادة.

- **أنتيفون Antiphon**: في بداية القرن العشرين تم اكتشاف شذرتين منسوبيتين له من كتابه "في الحقيقة/ بييري أليثيا"؛ هما الشذرة ب44 التي تتحدث عن ضرورة المساواة في الاجتماع البشري مما يوحي بالنزعة الديمقراطية عنده. وهذا ما جعل إرنست باركر Ernest Barker يدرسه في كتابه "النظرية السياسية عند الإغريق Greek political theory" في ملحق تحت عنوان قطعتان من رسائل أنتيفون السوفسطائي عن الحق. هاجم القانون الذي يفرض أوضاع معينة على الإنسان في حين أنها أوضاع ليست ضرورة ولا طبيعية.<sup>4</sup> والقطعة الثانية، وهي المهمة من حيث تقاطعها مع آراء سوفسطائيين آخرين هو التمييز بين قانون الأعراف وقانون الطبيعة، وهو التمييز الذي قد يغيب عن الكثير الذين قد يعتقدون أن ضرورة الأعراف السياسية والاجتماعية تشابه ضرورة الفيزيس أو قانون الطبيعة في حين أن الأمر مختلف تماما. يعتقد أنتيفون بأن "أغلب القوانين تناقض الطبيعة". فقد فرضت الشرائع على العين ما يجب أن تراه وما لا يجب، وعلى الأذن ما يجب أن تسمعه وما لا يجب، وعلى الأنسنة ما يجب أن تنطق به وما لا يجب، وعلى الأيدي ما يجب أن تعمله وما لا يجب، وعلى الأرجل أين يجب أن تذهب وأين لا يجب".<sup>5</sup> لكن هل هذا صحيح؟ بالنسبة لأنتيفون فإن الطبيعة تمثل الحق كل الحق في حين أن العرف هو رمز الباطل. إذ أن معايير المجتمع ليست باطلة وخاطئة فحسب، بل هي معارضة بشدة لقوانين الطبيعة الأصلية. وهنا نجد بصوغ قاعدة المساواة المتطابق مع القطعة الأولى: إننا نبجل المولود النبيل ونوقره، ولا

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص ص 278-282.

<sup>2</sup> Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 72.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 300.

<sup>4</sup> إرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص 156.

<sup>5</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 307. أيضا:

Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 106.

نفعل ذلك مع المولود الوضع. إنها عادات بربرية. لأنه بالنسبة لمواهبنا الطبيعية، فنحن جميعا على قدم المساواة، في كل شيء، سواء تصادف أن كنا الآن يونانيين أو برابرة، إننا نتنفس جميعا الهواء من أفواهنا وأنوفنا.<sup>1</sup> وفي هذه المقاربة نلاحظ تقارب بين أنتيفون وهيبياس في نزعة المساواة والأخوة بعيدا عن أي تقسيم طبقي أو عرقي أو لغوي...الخ. وهو ما سيوضح أكثر عند الرواقية. وفي مسألة التمييز بين قانون الطبيعة الضروري وقانون المجتمع غير الضروري نجدها في أخلاقيات أبيقور.

المسألة المهمة التي طرقتها أنتيفون هي حتمية التمييز بين النوموس والفيزيس، وهي فكرة لاحظناها عند ليكفرون. فالأجدر للإنسان أن يخضع لقانون المدينة إذ كان يعيش مع الناس ولقانون الطبيعة إذا كان بمفرده. ففي حين يمكن لنا أن نعتدي على قانون المدينة دون عقاب، فإن عدم احترام قانون الطبيعة يؤدي إلى الموت ولو لم يشاهدنا أحد.<sup>2</sup> لكن الكثير من الناس يقبلون المسألة من خلال الخضوع لقانون الأعراف دون قانون الطبيعة مما يسبب الأمراض والصراعات والهلاك.

• كرتياس Critias: من شذراته المخلفة نجده يقول بأن "الأخيار هم كذلك بالمران أكثر مما هم كذلك بالطبيعة" les bons les sont bien plus par exercice que par nature.<sup>3</sup> وهذا يدل على أنه ينظر إلى الموضوع من زاوية مخالفة لمنظور أنتيفون الذي جعل الخير في الطبيعة لا الأعراف والتربية. والمبرر في ذلك هو أن كرتياس منحدر من أصول بورجوازية، وقيل أنه قريب لأفلاطون.<sup>4</sup> وكل أرسطراطي يتغنى بالتربية والأصول العرفية التي ترفع من شأنه. ونجده يستمر في مدح النبالة الأرسطراطية قائلا في الشذرة ب 22: إن الطبع النبيل هو أكثر صلابة من القانون، فلا يمكن تغييره من أقوى الخطباء، في حين أن القانون يتم التلاعب به وتغييره جذريا.<sup>5</sup> وهذا ما يحدث في الأنظمة الديمقراطية التي تغير القوانين حسب قوة خطابة الخطباء. وفي المسألة الدينية نجد رأيه الذي يقول، حسب ما نقله كزينوفون في المذكرات، بأن الخوف من الآلهة أداة وضعها بعض الحكماء لعامة الناس من أجل إخضاعهم للأعراف والقوانين.<sup>6</sup> أي أن الدين هنا طريقة للتربية على الخضوع، بسبب انعدام آليات مراقبة أقوى من زرع الاعتقادات والخرافات.

#### ثانيا- معالم السفسطة عند سقراط.

الجميع يذكر النص المشهور لشيشرون، في كتابه مجادلات توسكالين، حول سقراط باعتباره مغيرا لمسار الفلسفة الإغريقية، والذي يقول فيه: "سقراط أول من دعا الفلسفة للنزول من السماء ramené la philosophie de ciel sur la terre ، للإقامة

<sup>1</sup> كارل بوبر: المجتمع المفتوح وأعدائه، الجزء الأول- أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 76-77. أيضا: إرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، مرجع سابق، ص 158.

<sup>2</sup> أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1954، ص 293.

<sup>3</sup> Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 118.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين- دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 313.

<sup>5</sup> Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 120.

<sup>6</sup> Gilbert Rome yer Dherbey: les Sophistes, Op.cit, p 121. "le aphorisme est: un homme avisé et sage sage de pensée inventa pour les mortels la crainte des dieux.

في المدن، والدخول حتى إلى البيوت، وفرض علينا دراسة الحياة والأخلاق".<sup>1</sup> لكن هل توجيه الفلسفة الوجهة الإنسانية مهمة انجزها سقراط حصرا؟ هل فعلا أن سقراط هو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؟ هناك من يشير إلى أن هناك عناصر فلسفة الإنسان في الفلسفة الطبيعية بالذات. وقد كان سقراط ذاته، متأثرا بفلسفة أناكساغوراس الذي افترض عنصر غير مادي في تنظيم أمور الطبيعة وهو العقل، وقد قرأ من كتبه باهتمام شديد.<sup>2</sup> وهناك من مؤرخي الفلسفة من يعتقد بأن فرضية النوس عند أناكساغوراس هي التي مهدت لدراسة الإنسان على أساس أنها أدخلت عنصر العقل الذي هو عنصر إنساني خالص. وبحسب محاورات أفلاطون فإن سقراط قد درس بنهم نظريته ونقدتها على أساس أنه لم يوظف العقل التوظيف الكامل، أي انه قدم فرضية جيدة لكنه لم يستثمرها بالطريقة الكاملة. ثم أن الأسبقية التاريخية لبعض السوفسطائيين على سقراط، واهتمامهم بالخطابة ومختلف العلوم غير الطبيعية يجعل منهم أسبق من سقراط في تحويل مجرى الفلسفة من الطبيعة إلى المدينة. وقد أشرنا أعلاه إلى أن براغماتية التفكير السوفسطائي يكمن في الاستجابة للتحويل السياسي الذي وقع في أثينا حيث وظفوا معارفهم النظرية في تكوين الناس وخاصة أبناء الطبقة المتوسطة والغنية من أجل تحصيل مناصب سياسية وقضائية وقانونية والتخلي بالفضائل العملية.<sup>3</sup> التي تتطلبها الممارسة السياسية الجديدة. على عكس المرحلة الملكية أين كانت القرارات السياسية بمعزل عن الاستشارة والتداول.

يمكن التقرير، إذن، بأن عبارة شيشرون المحفوظة تماما وكأنها صادقة مطلقا، قيلت في سياق منظور أفلاطوني خالص. على أساس أنه أقصى السوفسطائيين من مهمة تحويل مسار الفلسفة من البحث في الطبيعية إلى البحث في الإنسان والسياسة والأخلاق. وهذا مبرر تماما، على أساس أن الفكر الروماني قد تأثر تأثيرا قويا بالفلسفة الإغريقية التي تشكلت في إطار مدرسي، وما فلسفة أفلاطون المأسوسة في إطار الأكاديمية إلا واحدة من الفلسفات التي عرفت نفوذا وديمومة، وقد امتدت الأكاديمية إلى العصر الروماني بعد سقوط أثينا. في حين أن كل الفلسفات الفردية، مثل فلسفة السوفسطائيين، الذين لم يشكوا أي توجه موحد أو ممنهج أو أي عمل جماعي مخطط، أو حتى فلسفة هيراقليطس، لم تعرف المسار نفسه. فالديمومة والأثر يكون دائما للأعمال الجماعية المهيكلية. إن التفكير في إطار مدرسي، مهيكلي ضمن مجهود جماعين هو الذي يتيح الإنحفاظ والديمومة والتطوير.

تبدأ مشكلة الفلسفة السقراطية من موقف سقراط الراض للكتابة، وهو بذلك يخالف السوفسطائيين الذين كتبوا وبقيت لنا بعض شذراتهم. في حين أن ما نمتلكه اليوم عن سقراط مجرد شهادات من عاصره، بخاصة كتابات أفلاطون وكزينوفون وأرسطوفان وأرسطو بصورة أقل لأنه لم يعاصره تماما إذ ولد بـ 15 سنة بعد وفاة سقراط. والملاحظ هو تعارض الصور المقدمة من هؤلاء، فأفلاطون قدمه في صورة كاملة، في حين أن أرسطوفان قدمه في صورة مضحكة باعتباره سوفسطائيا فاسدا، نجد صورة كزينوفون في المذكرات أكثر اعتدالا على الرغم من عدم امكانية التحقق من موضوعية واقعية ما كتب عليه، لأنه لم يكن مفكرا أو فيلسوفا بل كان عسكريا صديقا لسقراط. والملاحظة المهمة التي قدمها الدكتور الطيب بوعزة، هي أن تلاميذ سقراط المسمون بالصغار

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 29. أيضا:

Henri Bergson : les deux Source de la Moral et de Religion, librairie Félix Alcan, Paris, onzième édition, 1932, p 60.

<sup>2</sup> Platon: Phedon, traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1965, § 97 c, p 155.

<sup>3</sup> Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, Op.cit, p 515-516.

(صغار السقراطيين)، لم يستطيعوا ايصال شهادتهم عنه، على الرغم من أنهم كانوا أتباعه المباشرين مثل أفلاطون تماما. والسؤال الكبير الذي يطرح هنا: لماذا تخلدت شهادة أفلاطون على سقراط وبالتالي حفظت صورته الخاصة في حين لم تصلنا أي شهادة من تلاميذه الآخرين أمثال أنتستين الكلبي وأرستيبوس القورنائي وفيدون الإيليسي وأوقليد الميغاري؟ وهم الذين يمثلون المدارس الكلبية والقورنائية والميغارية والإيليسية. ما منبع التسمية المتداولة في كتب تاريخ الفلسفة من اعتباره هؤلاء التلاميذ، باستثناء أفلاطون، سقراطيين صغار؟<sup>1</sup> الفرضية الوحيدة هي أن التسمية المتعلقة بصغار السقراطية أطلقت من المعسكر الأفلاطوني الذي هيمن على تأويلية فكر سقراط. والملاحظ أن تأويل أفلاطون لفكر سقراط ارتبط بفلسفة المفهوم في حين أن بقية المدارس الأخرى أنشأت تأويلية خاصة بفلسفة الأخلاق. وفي كلا الحالتين، نلاحظ ارتباط فكرة سقراط بالسوفسطائية على أساس أن فلسفة المفهوم من وضع السوفسطائي بروديقوس الذي اهتم بتحديد الكلمات والمشكلة الاخلاقية أيضا لم تتفصل عن السوفسطائيين أمثال بورتاغوراس الذي أكد إمكانية تعليم الفضيلة.

هناك، في الكتابات الفلسفية المعاصرة، نزوع قوي للتحرف من الصورة الأفلاطونية المقدمة لسقراط وتأكيد الصورة المخالفة لها. فلئن كان أفلاطون قد صورته باعتباره فيلسوفا مناهض لطريقة السفسطة، فإن القراءات المعاصرة كشفت بأنه سوفسطائي إلى جانب البقية. لذا نجد مثلا، في آخر الكتابات التاريخية العربية، عند الطيب بوعزة ميل ظاهر إلى اثبات سفسطائية سقراط. حيث يقول في كتاب الدفاع عن السفسطائية، وهو دفاع ضد الصورة النمطية الأفلاطونية التي أردلتهم؛ "نحن نرى أن سقراط سوفسطائي".<sup>2</sup> وتوثق في كتاب السوفسطائي سقراط "إمكانية توكيد صفة السفسطة لسقراط من داخل المتن الأفلاطوني ذاته على الرغم من أنه خصيم للسفسطة".<sup>3</sup> وتقديم سقراط في كتابات أفلاطون على أنه كرس حياته لتقويض طرق ونتائج الفكر السوفسطائي لن يمنعنا من الافتراض والتأكيد بأنه أحد سوفسطائي القرن الخامس قبل الميلاد.<sup>4</sup> ومن نقد السفسطة، لا يمكن أن ينجح إلا إذا تبنى استراتيجيتهم وأخذ طرقهم وتزود بمراوغاتهم.

والحق أن تقديم سقراط على أنه سوفسطائي، ليس وليد الأزمنة الحالية، بل أننا نجد كتابات المعاصرين له قد جعلته كذلك، لكن طغيان التأويل الأفلاطوني أحجب كل الصورة المعارضة لصورته. ففي المسرحية المسلاتية لأسطوفان يتم ذكر سفسطائية سقراط على النحو التالي: قال سترسياديس الذي يريد تعليم ابنه الجدل والمغالطة من أجل التخلص من ديونه المتراكمة: احرص على تعليمه المنطقين؛ ذلك المنطق الذي يسمى المنطق القوي، والآخر الذي المدعو المنطق الضعيف، الذي يقول الكذب فينتصر على

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2017، ص 19-20.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 157.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مرجع سابق، ص 19.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 23.

غريمه القوي (...). علمه المنطق الباطل واجعله قادرا على نقض كل قضية عادلة ودحضها".<sup>1</sup> وهنا تتلاقى تهمة سقراط المتعقلة بإفساد الشباب مع تهمة أفلاطون للسوفسطائية التي يقول فيها أنهم هزوا النظام الأخلاقي الأثيني كما عرضناها في العنصر الأول.

في محاوره بروتاغوراس، يتم وصف سقراط من طرف المحاور هيبياس، بأنه قريب من السوفسطائية.<sup>2</sup> وهذا يدل على عدم وجود فاصل حقيقي بين طريقة تفكير سقراط والسوفسطائيين الذين حاربهم طوال حياته. في نفس المحاوره أقر هذا السوفسطائي بروتاغوراس إمكانية تعليم الفضيلة (318 د) في حين أن سقراط هو الذي تشكك في ذلك محاوره مينون عندما أنتهى إلى أنه لا يمكن التأكد من إمكانية تعليم الفضيلة من عدمه فليست هي من مصدر طبيعية ولا من التعلم بل هي نصيب من الآلهة.<sup>3</sup> وهذه العبارة تستعمل عموما عند العجز عن تقديم اجوبة معقولة مما يسميه اليونان بـ الديوس ماشينا Deus ex machina، والتي تعني تدخل الإله لإنقاذ الموقف العصيب حيث يتعذر الحل بالذكاء البشري.

في مسألة التمييز بين ما لسقراط وما لأفلاطون في محاورات أفلاطون طرحت العديد من الأسئلة: ما هو أساس التفرقة بين آراء سقراط وآراء أفلاطون الخاصة، على اعتبار أن المحاور الرئيسي في أغلب المحاورات هو شخصية سقراط؟ وضع مؤرخي الفلسفة الإغريقية والفيلولوجيين معيار التمييز من خلال تقسيم المحاورات الأفلاطونية إلى:

- محاورات الشباب: وهي التي كتبها تحت تأثير سقراط، وهي دفاع سقراط، خارميدس، لايخيس، كرتون، اوطيفرون، يوثيديموس، جورجياس، هيبياس الصغرى، هيبياس الكبرى، أيون، ليسيس. وهناك من يقتطع أجزاء فقط من محاورات باعتبارها غير متجانسة مثل مينون وبروتاغوراس ومحاوره ثراسيماخوس التي تمثل الكتب الأولى من الجمهورية.
- محاورات الكهولة أو النضج: تشمل فيدون وبقية الجمهورية والمأدبة وفابديروس.
- محاورات الشيخوخة: تشمل على الخصوص محاوره القوانين وهي أكبر محاوره فيها عدل بعض مواقفه السابقة مثل ما وراود في الجمهورية بخصوص شيوخ الأطفال مثلا.

ما يهمنا في هذا التقسيم هو محاورات الشباب التي تسمى المحاورات السقراطية، وما يميزها عن المحاورات اللاحقة أنها ذات مضمون قيمى وأخلاقي في العموم. إلى جانب أنها محاورات دحضية واستفهامية، أي لا تنتهي إلى جواب حاسم مغلق بل تختتم في أغلب الأحوال بأسئلة جديدة أو لا أدريّة ظاهرة. واهتمام سقراط بالمسألة القيمية الإنسانية هو ما يثبت تفكيره في نسق عصره السوفسطائي الذي أهمل كلية الموضوعات الطبيعية.<sup>4</sup> هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن شكوكية سقراط ازاء بعض المفاهيم

<sup>1</sup> أريستوفانيس: السحب، ترجمة أحمد عثمان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 18-19، سبتمبر/ نوفمبر، 2011، فقرة 885، ص 268.

<sup>2</sup> Platon: Protagoras [Cratyle -euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon], traduit E. Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967, § 337 a, p 68.

<sup>3</sup> Platon: Ménon, traduit Monique Canto-Sperper, édition Flammarion, Paris, 2eme édition, 1993, § 100 a-c, p 205.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مرجع سابق، ص 127.



القيمة تجعل منه سوفسطائيا ظاهرا، إن نجده مثلا في خارمايدس المخصصة لموضوع الاعتدال والعفة، ينتهي إلى سؤال مفتوح قائلا على لسان خارمايدس: كيف يمكنني أن أعرف الحكمة والاعتدال، إذا كنت أنت (أي سقراط) وكريتياس لم تقدر أن تكتشفا طبيعته؟<sup>1</sup> ونجد تقريبا كل محاورات الشباب لأفلاطون تنتهي بحلول مفتوحة، أي لا حلول، مما يدل على شكوكية سقراط التي تعتبر عن روحه السوفسطائية.

ومن الدلائل الأخرى على سوفسطائية سقراط، نزوعه الشكي في كل الأمور، وهو المعروف عنه قوله أنني أعرف أنني لا أعرف، ونزعه التهكمي الذي يدل على سخرية سوفسطائية مأكرة من أجل اثبات جهل المحاورين. وقد قيل بأن أرسطيبوس القورينائي صار سوفسطائيا بعد أن تتلمذ على سقراط.<sup>2</sup> كما يشير كزينوفون في المذكرات إلى أن كريتياس السوفسطائي قد تتلمذ على سقراط رفقة ألسياد.<sup>3</sup> ولربما تهمة سقراط بإفساد الشباب مرتبطة بسفسطته وتعلميه لبعض السفسطائيين واللاوطنيين أمثال ألسياديس الذي خان أثينا عندما تحالف مع أعدائها. ويمكن أن نلاحظ تشابه بين مسار سقراط الفكري وطروحات السوفسطائيين، من خلال اهتمامه بالمسائل الإنسانية سواء أخلاقية أو نفسية، وتركيزه على تحديد المفاهيم تحديدا دقيقا وفي هذا يكون قد سار في طريق السوفسطائي بروديقوس، وهذا ليس بالغريب على أساس أنه تتلمذ عليه.<sup>4</sup> وأسطو ذاته يعتبر اسهام سقراط هو التحديد الكلي لا الجزئي للمفاهيم القيمة والأخلاقية، وهذا صحيح بالنظر إلى مختلف المحاورات السقراطية مثل مينون وهيبباس وليسيس. فهي جميعا تهدف إلى الانتقال من المفاهيم الجزئية للقيم مثل الفضيلة والجمال والصدقة والتقوى... الخ إلى مفاهيم عامة كلية *définitions générales* تجعل القيمة كذلك دون العودة إلى الواقع المخصوص.<sup>5</sup> مثل كيفية تحديد الفضيلة عامة دون العودة إلى الفضائل المرتبطة بالرجل والمرأة والحصان... الخ. والحق أن هيجل والمؤرخ الإنجليزي من بعده جورج غروت، قد لاحظا هذا التقارب بين سقراط والسوفسطائيين. ولمن يقول أن سقراط متفرد عن بقية السوفسطائيين، يمكن الجواب على ذلك من خلال القول بأن كل سوفسطائي متفرد عن الآخر في موضوعاته وطروحاته ومنهجه،<sup>6</sup> وقد أشرنا أعلاه إلى أنه ليس هناك مدرسة أو توجه سوفسطائي مشترك الخصائص. هناك سوفسطائيين وليس هناك سوفسطائية بالمعنى المدرسي أو المنهجي.

### ثالثا - قراءة نيتشه للحظة السقراطية.

يعتبر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه من أهم الفلاسفة الذين قلبوا صورة تاريخ الفلسفة الإغريقية. وقد أظهرنا في محاضرة التحقيب، أنه قدم تقسيما مختلفا للفلسفة الإغريقية، ليس بالتقسيم الرباعي وليس بالتقسيم الثلاثي. بل هناك مرحلتين فقط: الأولى

<sup>1</sup>Platon: Charmid (second Alcibiade- hippias mineur- premier alcibiade- eutyphron- lachès- lysis- hippias majeur-ion), traduit Monique Canto-Sperper, édition Flammarion, Paris, 2eme édition, 1993, § 176c-176d, p 302.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 157.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 313.

<sup>4</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مرجع سابق، ص 57.

<sup>5</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, livre M, § 1078 b, p 442.

<sup>6</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مرجع سابق، ص 120.

مرحلة فلسفة التراجيديا حيث تم الربط بين السعادة والغريزة، والثانية مرحلة الفلسفة العقلية التي حطمت الروح الإغريقية الحقيقية بإدخال وتضخيم العقل. والمدشن الحقيقي للانحطاط في المرحلة الثانية هو سقراط. لذا فقد صبّ جام غضبه عليه، لأنه مهد لقيام فلسفة العقل التي انتهت إلى مأزق الحداثة الغربي الذي دمر الإنسان الطبيعي.

إذا لم يكن نيتشه رجلا عاديا، بل حزمة ديناميت أو برميل بارود كما يقول عن نفسه في سيرته الذاتية،<sup>1</sup> فإن أكبر من تضرر من انفجارا ته النقدية وأصيب بشظاياها الشكوكية الهدامة في العالم القديم هو سقراط، حيث وصفه بأقبح النعوت، وجعله السبب في أقول نجم الفلسفة اليونانية الحقبة التي هي فلسفة التراجيديا الغريزية. ولا نكاد نطلع على كتاب من كتب نيتشه، أو حتى كتاب يتحدث عن فلسفة نيتشه، إلا ونجد إشارة إلى موقفه من سقراط. فإذا كان هيجل قد جعل من سقراط الأثيني أعلى منزله من عيسى الناصري، فإن نيتشه قد أنزله إلى منزلة دون العبيد بكثير. وإذا كان "روسو" قد نصبه مبشرا ونبيا لديانته الطبيعية،<sup>2</sup> فإن نيتشه جعله مختالا وشريرا ومضطرا.<sup>3</sup> فما هي المبررات التي دفعت نيتشه إلى هذا الموقف السلبي من سقراط؟ ولماذا استبدل الصورة الجدية والمقدسة لسقراط شهيد الفلسفة وضحية قانون أثينا الديمقراطي، بصورة كاريكاتورية وهزلية مضحكة؟ الأكد أن استراتيجية نيتشه هي نتيجة لإدراكه مآلات الفلسفة الغربية التي تأسست على التراث الإغريقي الذي قام على قمع الرغبة في مقابل تفخيم العقل. ولك ما كان مضاد لأفلاطون، فيجب أن يتربى في سقراط، لأن هذا الأخير هو من شكل أفلاطون ومن بعده الأفلاطونية لتغزوا تاريخ الفكر الغربي وتصنع المسيحية التي تحالفت لتدمر الإنسان الطبيعي.

#### 1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة.

كانت أخلاق اليونان الأوائل، وتفكيرهم يتسمان بصفة المأساوية، ومن مظاهرها إعلاء شأن الجسد، ووضعه في مرتبة أعلى من الروح.<sup>4</sup> وإنعام (القول نعم) الحياة والتمسك بها، والارتباط بالأسطورة والموسيقى والشعر، وعدم فصلها عن الواقع والحياة، بل جعل كل هذه الأمور شيئا واحدا.<sup>5</sup> وإذا كانت التراجيديا قائمة على عمودين مختلفين هما الأبولوني والديونيسوسي المتصارعين دوما، كالصراع بين العقلي والشعري، وبين المنطقي والوجداني. وإذا كان كل من إسخيلوس أب التراجيديا، وسوفوكليس قد عبرا أحسن تعبير عن الطابع التراجيدي والمأساوي للوجود من خلال إيمان الأول بتوارث اللعنات، وتحليل الثاني للصراع الداخلي

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، IVX، فقرة 1، ص 173.

<sup>2</sup> فرانس ولف: سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 127.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، V، فقرة 201، ص 10.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche : fragments posthumes été 1882 – automne 1884, traduits par Anne – Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1997, t, 7, § [44], p 267.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche : la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995 , § 14 – 22, p p 96 – 147.

للإنسان.<sup>1</sup> فإن هناك شخصين قد دمر كل هذا البنيان الكبير والصرح الشامخ للتراجيديا، والأمر حسب نيتشه يتعلق بيوربيديس وسقراط.

وفي هذا الصدد يقول نيتشه معبرا عن حقيقة العلاقة بين يوربيديس وسقراط: "كان يوربيديس في معنى من المعاني مجرد قناع، وكان الكاهن الذي تحدث باسمه ليس ديونيسوس، ولا أبولو أيضا، بل كان روحا حارسة مولودة حديثا يدعى سقراط".<sup>2</sup> ونفهم من هذا القول أن هناك توافق تام واتفاق كامل بين سقراط الفيلسوف ويوربيديس الشاعر والكاتب المسرحي التراجيدي، وهذا الاتفاق يظهر في نقاط عديدة، أدت مجتمعة إلى القضاء على النظرة التراجيدية التي كانت قائمة سابقا. ومن أهم هذه النقاط:

1- سقراط من بين الفلاسفة القائلين بوجود غائية كونية، وهذا يعني وجود عناية إلهية. ومن القائلين إن كل حركة أو ظاهرة في الوجود هي موضوعة ومرتبطة من أجل غايات معلومة في العقل الإلهي، وهي خدمة الإنسان.<sup>3</sup> ونفس الشيء قال به يوربيديس، فقد أدخل فكرة أناكساغوراس الغائية القائلة: "في البداية كانت الأشياء مختلطة ببعضها، ثم جاء العقل لبيدع النظام".<sup>4</sup> وقد أظهرنا سابقا كيف كان سقراط معجبا بكتاب أناكساغوراس. وهذه هي الفكرة التي يرفضها نيتشه في عدة مناسبات، خاصة في خطبة زارادشت التي ألقاها على ضيوفه: "أنتم أيها الخلاقون، يجب أن تتسوا كلمة "لأجل" هذه، إن فضيلتكم تكمن تحديدا في عدم القيام بأي شيء "من أجل" و"لغرض" و"لأن"، يجب عليكم أن تصموا أذانكم عن هذه الكلمات الكاذبة".<sup>5</sup> فالقول بأن الله قد خلق العالم من أجل خير البشرية و الأخذ بيد الإنسان، هو حسب نيتشه ضرب من التفكير الوقح، فكيف يمكن تصور قوة إلهية تخلق بخيرها الفائض مخلوقات وفي نهاية المطاف تعرضها للعذاب والألم. إن هذا في نظره ضرب من العبثية والتناقض، لكن هذا التناقض يزول إذا نظرنا للعالم كتجلي للجميل.<sup>6</sup> وهنا يقترب نيتشه كثيرا من تصور فولتير لمسألة الغائية الكونية؛ فإذا كان الأستاذ "بانجلو" قد علم تلميذه "كانديد" بأن الكون يحكمه إله رحيم ومحب، يُسخر كل ما فيه لصالح الإنسان، فإن رحلات هذا التلميذ وخبراته الكثيرة جعلته يطرح أسئلة كبيرة ومحيرة، فإذا كان الأشرار يغرقون في البحر - عندما شاهد كانديد ورفاقه غرق أحد السفن

<sup>1</sup> أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، عالم المعرفة الكويت، عدد 77 يناير 1978، ص 230 - 255.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008، فقرة 12، ص 162.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون طبعة) 1979، ص 56 - 57.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 12، ص 167.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche : ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, Mayenne, 1972, livre IV, de l'homme supérieur, § 11, p 268. le discours est : désapprenez donc ce « pour », vous qui créez : votre vertu précisément veut que vous ne fassiez nulle chose avec « pour », et « à cause de » et « parce que ». Il faut que vous vous bouchiez les oreilles contre ces petits mots faux.

<sup>6</sup> Emile Faguet : en lisant Nietzsche, édition ancienne librairie furne, Paris, p 34.

التي نقل مسافرين تحت إمرة مجموعة من القراصنة - تحقيقا للعدالة الإلهية، فمن يتسبب في موت الأبرياء يتساءل كانديد.<sup>1</sup> وبهذا التقارب بين اعتقاد نيتشه وفولتير نفهم جيدا لماذا أهدى نيتشه الجزء الأول من كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة" لفولتير واصفا إياه بأكبر محرري العقول. بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته، أي 30 ماي 1778.

يتفق سقراط ويوريديس إذن في أن الكون مرتب في أحسن نظام، ووصل التفاهم والتناغم بينهما، إلى درجة أن سقراط - كما يقال - كان يساهم في كتابة المسرحيات اليوريديية، ويساعده في تحديد مضمونها وأهدافها. في هذا يقول ديوجين اللائرتي: "هناك اعتقاد سائد بأن سقراط كان يساعد الشاعر يوريديس في كتابة مسرحياته (...). فقد قال منيسيماخوس إن يوريديس ما هو إلا ألواح من الخشب يثبتها سقراط (...). وقد أشار كالياس أيضا إلى ذلك في كتابه الآسرون بالقيود. ويقول أرسطوفان في السحب أن سقراط هو الذي يؤلف ليوريديس تراجيدياته".<sup>2</sup> كما أنهما تحالفا ضد شاعر المسلاة أو الكوميديا: "أرسطوفان" لأنه في مسرحيته "السحب" جعل سقراط موضوع سخريه، واعتبره صاحب مدرسة سوفسطائية. وأكثر من ذلك فقد أذاع سقراط قصة عرافة دلفي، التي جعلته أحكم الأثينيين، وعندما سئل عن الأكثر حكمة، في المرتبة الثانية من بعده لم يذكر سوى اسم يوريديس.<sup>3</sup> وهذا قمة التحالف الفكري الذي وقع في العالم القديم.

2- يتفق كذلك سقراط ويوريديس في تحررها من الأسطورة، بل الأكثر من ذلك قتلها وتدميرها لها، و هذا بسبب نزعتها التشكيكية والروح العلمية،<sup>4</sup> فقد كان يوريديس - مدفوعا بنزعتة الواقعية والعقلانية - يعمل على تمحيص الأسطورة، والتشكيك فيها. فهو لم يتقبل الصورة التي رسمتها الأساطير القديمة للآلهة، والتي تظهرها بصورة إنسانية، إنسانية جدا. بحيث كانت ترتكب في الأساطير مختلف الأعمال المخلة كالسرقة والمراوغة والزنا مع البشر... الخ.<sup>5</sup> ويظهر تجريح يوريديس في الآلهة كما صورتها الأساطير من خلال مسرحياته الكثيرة أين يقول مثلا: "ماذا أقول يا زيوس؟ أقول إنك تنظر إلى الخلق؟ أم إلى قولنا إن هناك جيلا من الآلهة ليس إلا وهما وخداعا كاذبا نستمسك به ولا يجدينا نفعا، وإن المصادفة دون غيرها هي التي تسيطر على جميع مصائر البشر." ويواصل قائلا في نصوص أخرى: "هل في الناس من يقول إن في السماء آلهة؟ كلا ليس فيها آلهة (...). أي زيوس، إن كان ثمة زيوس، لأني لا أعرف عنه إلا ما يقوله الناس فيه".<sup>6</sup> وهذه الخطوة الجديدة التي خطاها يوريديس مقارنة

<sup>1</sup> Voltaire : Candide ou l'optimisme (roman), édition Dar Sader Beyrouth, 2001, pp 12 – 72.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، كتاب 2، فقرة 18، ص 141.

<sup>3</sup> فريديك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 13، ص 170. كذلك ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2001، ص 113.

<sup>4</sup> فريديك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 17، ص 201.

<sup>5</sup> أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، مرجع سابق، ص 280 - 291.

<sup>6</sup> ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني - 7 - حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دون سنة، ص 290 - 300 - 301.

بالشعراء السابقين عليه، نجدها كذلك عند سقراط. فعندما سأل "فايدروس" عن أسطورة اختطاف بورياس - وهي الرياح الشمالية - لأوريثيا ابنة أريخيوس ملك أتيكا، رد سقراط متشككا: "لست ممن يصدقون هذه الأساطير (شأنى في ذلك) شأن العلماء، وعلى ذلك لا أجنب الصواب إذا اتبعت منطقهم فقلت إن الفتاة (يقصد أوريثيا) قد دفعتها رياح الشمال إلى أبعد من الصخور القريبة من نهر إيسوس (...). ومن ظروف موتها هذه نشأت الأسطورة...".<sup>1</sup> وفي هذا النص نلمس الحس الوضعي لدى سقراط الذي يربط كل إنشاء مجرد أو أسطوري وميتافيزيقي، بحديث واقعية، والتباسات تجريبية. وهذا كله نتيجة لتضخم دور العقل عنده. وفي مناسبة أخرى يسأل سقراط "أوطيفرون" متشككا: "وهل تعتقد حقا أن الآلهة يحارب بعضها بعضا، وأن نشبت بينها معارك ومواقع حامية، كما يقول الشعراء (...). أكل هذه القصص عن الآلهة حق يا أوطيفرون؟".<sup>2</sup> إضافة إلى كل ما سبق ذكره، هناك عدة تغيرات تقنية وجزيئات إجرائية، أحدثها يوربيديس في الكتابة والتمثيل المسرحي، ساهمت بالتدرج في تمزيق التراجيديا مقارنة بانطلاقها الأولى ويمكن تلخيصها فيما يلي: قام يوربيديس باستبدال الخصائص الديونيسوسية وهي الموسيقى، بالأبولونية وهي الحوار،<sup>3</sup> الذي يتأسس على المحاجة المنطقية والاستدلال العقلي. والمعلوم أن الارتكاز على العقل بإفراط وقوة واستعماله بكثافة، يؤدي إلى ضمور وتلاشي الإرادة والإحساس كأقوى نازع للتصور التراجيدي.<sup>4</sup>

وقد دعم سقراط في ذلك يوربيديس، فيما أن هناك غائية كونية موجهة لصالح الإنسان، فما عليه إلا أن يستعمل ملكته العقلية، ويرسم خطوات منهجية أثناء تفكيره، وينتقل من مرحلة إلى أخرى، مربوطة بصورة منطقية، حيث تتولد النتائج ضرورة عن المقدمات، وهكذا حتى يتم الوصول إلى معرفة الحقيقة وكشف سر الوجود المحتجب. وهنا يظهر الاعتماد المطلق لسقراط على العقل. واستبعاده التام لكل ما يمت بصلته إلى العاطفة والغريزة، فالعقل هو المؤهل أكثر من غيره، على السير السليم و لصحيح في عملية فهم حقيقة الوجود.<sup>5</sup> وهذا عكس المنظور التراجيدي الذي يجعل العقل في مرتبة ثانية أمام الأهواء والغرائز التي تضمن السعادة الحقة.

إن المنطق العقلي القائم على أسس وقواعد، لا يمكن أن يقبل قضيتين متناقضتين، وهذا ما سُمي لاحقا بمبدأ عدم التناقض. لكن في المنطق التراجيدي لا يمكن أصلا الفصل بين ما هو خاطئ وما هو صحيح، لأن الكون لا يتسم بالوضوح مثلما تصوره سقراط، بل الوجود في التصور التراجيدي يتسم بالغموض والانغلاق و التكتم واللامنطقية.<sup>6</sup> لذا فسيادة منطق العقل هو الذي أدى

<sup>1</sup> أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة 2000، ص 36.

<sup>2</sup> أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 31 - 32.

<sup>3</sup> كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

<sup>4</sup> رونالد سترومبورج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 - 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، الثالثة، 1994، ص 494.

<sup>5</sup> زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981، ص 17.

<sup>6</sup> جان بيير فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة، ترجمة حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 22.

إلى موت التراجيديا عن طريق قتلها، بسبب الاعتقاد بإمكانية فهم العالم بالتفكير والجدل والبرهنة، وهذا ما يولد الشعور بالتفاؤل والسعادة الناتجين عن الاطمئنان المعرفي، فالعقل يوهم صاحبه أنه بالتفكير السليم يمكن القبض بصورة كلية وقوية على أسرار الوجود.<sup>1</sup> هذا التفاؤل الذي تولده المعرفة العقلية والمنطقية، هو عكس ونقيض التشاؤم التراجيدي الناتج عن غموض الكون، وانعدام منطق للحياة. فالحياة مسلاة عند من يفكر، لكنها في الحقيقة مأساة عند من يحس ويشعر، وسقراط أباي إلا أن يفكر. ويخلص نيتشه إلى أن موت التراجيديا كان أمرا محتوما وضروريا على يد كل من سقراط وبوريديس لأنهما قاما بالقضاء على شروط استمرارها ويقائهما، وهي الأسطورة التي تغذيها.<sup>2</sup> كما أنهما قاما بإبعاد الممارسات الديونيسوسية من المسرحيات، وهي القائمة على الرقص والموسيقى الصاخبة التي تخدر العقل لصالح الهوى.

لكن نيتشه لم يتوقف عند هذا الحد في كشف حقيقة الفيلسوف والكااتب المسرحي المتحالفان، إذ استمر في التقيب والحفر في الأيام الأخيرة لهما، فلاحظ أن كلا من سقراط وبوريديس قد اكتشفا وتقطنا إلى الخطأ الكبير الذي اقترفاه. لكن هذا التقطن مثلما يحدث في معظم المسرحيات جاء متأخرا. ويظهر ذلك في أن بوريديس في مسرحيته الأخيرة المسماة: "عابدات باخوس" وتسمى كذلك "الباخية" أو "نساء باخوس" قد صحح الأخطاء التي ارتكبها في النصوص المسرحية السابقة، حيث استرجع وأعاد توظيف كل الخصائص الديونيسوسية للمأساة. وهذا ما حدث كذلك لسقراط في أيامه الأخيرة، حيث كان يتغنى بموسيقى ديونيسوس،<sup>3</sup> ويستشهد بشعراء المأساة عندما كان ينتظر موته في السجن قائلا: "...فها هو يناديني صوت القدر على حد قول شاعر المأساة، ولا بد أن أخرج السم عما قريب...".<sup>4</sup> وكان سقراط هنا يعترف بسيادة الضرورة وأن الإنسان ليس حر الإرادة، إنما هو لعبة في يد هذا الوجود الذي لا يحمل منطقا عادلا أو موجه لغاية مستقيمة.

إن فذنب سقراط الأول، حسب نيتشه هو أنه قام بمعادة الفن، مجسدا في النظرة التراجيدية للحياة، وبهذا يكون قد رسم خط القطيعة مع عصر كان يمثل أرقى مراحل اليونان الأقوياء: "إن الفلاسفة السابقون لسقراط هم الفلاسفة اليونانيون الحقيقيون، ومع سقراط شيء ما تغير".<sup>5</sup> إن اللحظة السقراطية مثلت انحطاط ظاهر نظرا للتوسل المفرط بالعقل على حساب دوافع أخرى أقوى وأهم وأكثر أصالة.

## 2- الإضعاف التدريجي للحواس والتوجه إلى النظري.

<sup>1</sup> Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hildenbend et A. Lindenberg, les éditions de minuit, Paris 1965, p 24.

<sup>2</sup> رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ا فقرة 31، ص 130.

<sup>3</sup> كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

<sup>4</sup> أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 274.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance, op. Cit, I, aph 76, p 33.

ينتقل نيتشه إلى مستوى آخر في عملية تفكيك النزعة السقراطية، وهو المستوى الإبيستيمولوجي. فقد كان هم سقراط طوال حياته هو محاربة الاتجاه السفسطائي الذي اعتبره متاجرا للحكمة والمعرفة.<sup>1</sup> وهذا ما كشفناه في بداية التحليل. حيث كان حريصا كل الحرص على إظهار بطلان مواقف السفسطائيين وتداعي مبادئهم. وأكثر من ذلك، ففي معرض تحديده لدرجات ومراتب النفس الإنسانية جعل سقراط نفس "محترفي السفسطة أو فن خداع الجمهور في المرتبة الثامنة".<sup>2</sup> وهي المرتبة الما- قبل أخيرة، فالسفسطائي أحسن من الطاغية فقط، وهو دون الفيلسوف، والحاكم الماهر، والسياسي، والرياضي، والعراف، والشاعر، والصانع. وقد قام سقراط بلوم صديقه " ابقراط "، عندما أراد أن يدفع النقود لبروتاغوراس مقابل تعلمه فن الكلام قائلا: "ألا تخجل وحق الآلهة من أن تظهر أمام اليونان بصفتك سفسطائيا".<sup>3</sup> وبما أن سقراط قد نسف الطريقة السفسطائية في المعرفة، فإنه قدم منهجية جديدة بهدف بناء نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق، بناء مختلفا متماسكا للوصول إلى ما يسمى بالتوحيد بين العلم والفضيلة، أو المعادلة السقراطية الشهيرة التي يمقتها نيتشه إلى حد الغثيان؛ والتي يقول عنها: "إن المعادلة: عقل = فضيلة = سعادة، تعني فقط يجب أن نفعل مثل سقراط".<sup>4</sup> هنا بالضبط فصل سقراط بين السعادة والغريزة عندما ربطها بالمعرفة العقلية. وهذا ما سيعمقه أفلاطون وأرسطو على حد سواء.

ينطلق سقراط في بناء نظرية العلم من خلال تقنين نظرية بروتاغوراس الواردة على لسان "ثياتيتوس" القائلة بأن العلم هو الإحساس، وبأن الإنسان هو مقياس كل شيء، فهذا التحديد السفسطائي لا يمكن قبوله البتة، لأن هذا يعني أن الرياح مثلا هي باردة وغير باردة في الوقت نفس، لأنها تظهر لأحدنا عاصفة، في حين تظهر لغيره نسمة خفيفة. ومنه فالإحساس لا يكشف إلا المظاهر، فأن يظهر لي شيء ما، فهذا يعني أنني أحس به.<sup>5</sup> وبالتالي يجب التمييز بين الظاهر والحقيقة، بين الاعتقاد والعلم، فإذا كان الظاهر لا يمثل سوى اعتقادا باطلا، فإن الحقيقة هي التي تمثل العلم الصحيح. هذا ما كان يلح عليه سقراط عندما حاور جورجياس في مسألة البيان والإقناع.<sup>6</sup> وبما أن الحواس لا تكشف الحقيقة أو العلم، فيجب البحث عن وسيلة أخرى لذلك. وهنا يلاحظ نيتشه بداية الانحراف: "أخطاء فضيعة (...). بلوغ الوجود الحقيقي وإدراكه بواسطة الديالكتيك، الانحراف عنه وفقدانه يكون بالغرائز، بالحواس. العقل هو مصدر كل خير، كل وعي، إن السير نحو الأحسن والأصح لا يكون إلا بالوعي".<sup>7</sup> وبهذا التحديد

<sup>1</sup> ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني و الثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 319.

<sup>2</sup> أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، مرجع سابق، ص 66.

<sup>3</sup> أفلاطون: بروتاجوراس (عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 68.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 10، ص 23.

<sup>5</sup> أفلاطون: ثياتيتوس، مرجع سابق، ص 39 - 40.

<sup>6</sup> أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاها، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، 1970، ص 43.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, op.Cit, aph 87, pp 39 - 40.

السقراطي تحل اللعنة على الفلسفة، لعنة الجدل أو الديالكتيك، الذي يقتضي تجاهل الظاهر المتغير والمتناقض، واعتبار الحواس - كوسيلة لنقل هذا الظاهر - قاصرة بل وأكثر من ذلك تم اعتبارها شريرة ولا أخلاقية، في حين تم اعتبار العقل محل ثقة، لأنه يمكن أن يكشف " العلم الحقيقي " الذي يمثل الخير ونموذج الخيرية.<sup>1</sup> وهنا يلاحظ نيتشه نتائج إضعاف الحواس والغرائز والوجود كصيرورة، وهي التماهي والتطابق بين نظرية المعرفة والأخلاق، أو ما يسمي " ظاهرة التخليق"،<sup>2</sup> أي جعل معرفة الحقيقة بالعقل طبعاً، فضيلة وخيراً. أما كل ما يأتي عن طريق الغريزة والحواس فهو خطأ و يجب اعتباره شراً. وهذا ما كان يقصده نيتشه بفضاعة المعادلة السقراطية. العقل (معرفة) = فضيلة = سعادة، وبالتالي فلا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً إلا إذا التزم بالعقل النظري، أما من اعتمد على حواسه في المعرفة، فإن الشقاء هو مصيره. وهذا ما جعل نيتشه يعتبر هذه المعادلة هي علامة للانحطاط، ومظهراً للتدهور، لأنها تعارض بشكل جذري الغرائز اليونانية القديمة.<sup>3</sup> والتي لم تكن تعرف الاعتدال أو الوسطية أو التعقيل.

ويقصد نيتشه هنا بظاهرة الانحطاط؛ فوضى الغرائز ومرضاها، وهذا ما يجعل الإنسان المنحط، يستعيز عن هذه الفوضى والاضطراب في الغرائز الحيوية، بقدرة أو ملكة أخرى هي العقل والمنطق والتصورات الكلية الكائنة في الذهن.<sup>4</sup> وهنا يستثمر نيتشه إحدى القصص التي تحكى عن سقراط، والتي تدل على فوضى غرائزه، واعترافه بذلك، حيث يقول: " قال غريب خبير بالوجه لسقراط، عندما التقاه بأثينا بأنه قبيح وبأنه ينطوي على أقبح العيوب وأسوأ الشهوات، وقد اكتفى سقراط بالإجابة. لشد ما تعرفني جيداً !".<sup>5</sup> وإذا كان نيتشه قد انتقد بشدة سقراط، فإنه قد أعاد الاعتبار للسفسطائية، وفق القاعدة القائلة: عدو (السفسطائية) العدو (سقراط) هو بالضرورة صديق. فهو يتحدث عن هؤلاء الحكماء، الذين عاصروا سقراط، بلهجة أكثر تسامحاً، لأن ثقافة السفسطائيين تعكس الغرائز اليونانية التي كانت في عصر بريكليس. ومن هذه الغرائز عدم الركون إلى الوحدة والثبات، ويظهر ذلك في الإقرار بالاختلاف المحلى للأخلاق، فليس هناك قيمة أكثر صحة من قيمة أخرى، وكل شيء قابل للتبرير.<sup>6</sup> وهنا تبدأ ملحمة نيتشه في الدفاع عن السفسطائية والتي اتخذها المؤرخ الطيب بوعزة عنواناً جيداً لكتابه.

إن الفلسفة السفسطائية أبعد ما تكون سعياً وراء المفاهيم الأخلاقية - والقيمية بصورة عامة - الثابتة والنهائية الناجزة، مثلما كان سقراط يفعل.<sup>7</sup> وبما أن أصحاب هذا التيار التعليمي يؤمنون بالتعدد ومشروعية الاختلاف على أساس أن الإنسان هو مقياس كل شيء، فإن نيتشه ينطلق من هذا المبدأ، ويتخذ طريقة لتأويل الدلالات وإثبات المنظرية، التي تدل على أن ليس هناك فكرة صادقة أو كاذبة مطلقاً، بل الأفكار هي مجرد أعراض حيوية. لذا يمكن اعتبار نيتشه سفسطائي القرن التاسع عشر، لأن الفن

<sup>1</sup> Ibid, aph 182, p 79.

<sup>2</sup> محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 240.

<sup>3</sup> Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, Op.cit, p 178.

<sup>4</sup> جان غرانبييه: نيتشه، مرجع سابق، ص 34.

<sup>5</sup> فريدريك نيتشه: أقول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 3 - 9 ص 20 - 22.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche : la volonté de puissance I, op. Cit, aph 61-63, pp 24-26.

<sup>7</sup> إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 101.



النيشوي في كشف الأفتنة وإزالتها، هو ضرب من الفن السفسطائي.<sup>1</sup> وإجراء مقارنة بين نظرة السفسطائيين إلى الحقيقة، خاصة بروتاغوراس ونظرة نيتشه، تكشف عن مدى التقارب الكبير بينهما. وتبرير ذلك أن مصطلح الحقيقة عند اليونان، وهو الأليثيا يعني اللا- نسيان أي استرجاع الذاكرة. فالحقيقة في أصلها اليوناني لا تعني بتاتا الصحة والخطأ كحد منافي للأول، أو الصدق والكذب كحدود منطقية استدلالية. بل تعني التذكر، فالإطار المفاهيمي للحقيقة هنا ليس إطارا إبستمولوجيا بحتا، إنما هو إطار ميتولوجي مرتبط "بالذهنية الأسطورية".<sup>2</sup> أي تذكر ما سبق حدوثه في الماضي البعيد.

كما أن بروتاغوراس يرفض الاعتراف بوجود خطاب واحد وصحيح، بل هناك خطاب قوي تقتنع به الأغلبية، وخطاب ضعيف لا يحقق هذا الإقناع. فالأول هو الخطاب الحقيقي، أو هو الذي يمثل الحقيقة في حين أن الخطاب الثاني خاطئ. إن الصحة والخطأ هنا غير كامنين في ذات الخطاب، إنما في النتائج التي يحققها عند المستمعين. وهذا ما نجده ولو بصورة نسبية في نظرة نيتشه إلى الحقيقة، فليس هناك حقيقة نهائية ومتعالية عن الوهم والخطأ، فهذه الحدود الصارمة بين الصادق والخاطئ لا معنى لها.<sup>3</sup> لها.<sup>3</sup> لذا فالفكر السفسطائي بالنسبة لنيشه هو الأكثر عمقا وقوة من الفلسفة السقراطية، لأن كلا من "بروتاغوراس" و"جورجياس" رفضا التمييز التقليدي، والذي كان سائدا وثبته سقراط، بين الحقيقة والخطأ.<sup>4</sup> إن إثبات منطق القوة والضعف، الذي سخر منه أفلاطون وسقراط، هو في النهاية حقيقة واقعية لا يمكن التكرار لها. بل هي التعبير الصحيح عن واقع الحقيقة التي لا تتفصل عن الاستعمال.

### 3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة؛ حقيقة موت سقراط.

رغم أن الكثير من الفلاسفة والعلماء والأدباء، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة والمعاصرة، قد ماتوا بطرق غير طبيعية أو معتادة، إلا أن قصة موت سقراط تفوق في انتشارها وشيوعها كل الحدود. فلقد أصبحت هذه القصة معروفة سواء عند المختصين في تاريخ الفلسفة أو غير ذلك، وهي القصة التي تقول أن سقراط الفيلسوف الأثيني قد مات متجرعا السم. وقد وضع أفلاطون قصة مؤثرة جدا لموته يقول فيها: "فلما تم اغتساله بنفسه، جيء له بابنيه الصغيرين اليافيين، كما وفدت نساء أسرته، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه (...). جاء السجن ووقف إلى جانبه (...). ثم استدار فرج منفرجا بالبكاء (...). ناول سقراط القدر (...). جريئا وديعا لم يرع ولم يمتنع لون وجهه (...). رفع القدر إلى شفثيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش (...). دثر نفسه بغطاء، وقال (وكانت هذه آخر كلماته): إنني يا أفريطون مدين بديك لأسكيليبوس، فهل أنت ذاكر أن ترد هذا الدين ؟ فأجاب أفريطون أنه سيوفي الدين (...). وما هي إلا دقيقة أو دقيقتان حتى سمعت حركة، فكشف عنه الخادم، وكانت عيناه مفتوحتين، فأقفل أفريطون فمه وعينه".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, Op,Cit, pp 55-153.

<sup>2</sup> رجاء العتيري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد السابع، أكتوبر 1988، ص 33.

<sup>3</sup> رجاء العتيري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق، ص 38 - 40.

<sup>4</sup> René Berthelot : Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste, le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, Op. Cit, pp 89 - 90.

<sup>5</sup> أفلاطون: فيدون أو خلود الروح، مرجع سابق، ص 275 - 279.

وإذا كان أفلاطون قد وضع هذه الرواية، فإن أرسطو قد وافق عليها وزكاها بطريقة غير مباشرة، عندما قال أثناء هروبه من أثينا بعد موت "الإسكندر"، وثورة الحزب المعادي للحكم المقدوني المرافقة لهذا الموت، بأنه لن يترك للأثينيين مناسبة ثانية لارتكاب جريمة في حق الفلسفة، بعدما فعلوا ذلك مع سقراط.<sup>1</sup>

لكن نيتشه يشك في هذه الصورة التي تم نقلها إلينا من طرف القدماء، أي أفلاطون وأرسطو. فهل فعلا تم إعدام سقراط؟ أم هو الذي فضل الموت بكامل إرادته؟ يجيب نيتشه قائلا: "لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنه هو الذي مد لنفسه كأس سم الشوكران، لقد أرغم أثينا على أن تمدها إياه (...). سقراط ليس طبيبا همس لنفسه: وحده الموت هو الطبيب (...). أما سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل".<sup>2</sup> إذن، وحسب نيتشه، فسقراط لم يدفع إلى الموت، بل أراد أن يموت بمحض إرادته. والفرق بين القضيتين كبير وشاسع جدا. وهنا يعلن نيتشه ويكشف عن الخطأ الذي وقع فيه التقليد الفلسفي، الذي دام وترسخ لأكثر من ألفيتين من الزمن: سقراط لم يقتل، بل انتحر.<sup>3</sup> ولو عدنا إلى الحثيات التاريخية المرتبطة بمحاكمة سقراط، لاكتشفنا فعلا أن هناك نوع من التسامح من طرف قضاة أثينا. فبعد أن وجه له كل من "مليتييس" و"ليقوس" و"أنيتوس" تهمة تضليل الشباب (تلميذ سقراط المسمى القبياس الخائن لأثينا دليل على ذلك)، وإنكار الآلهة القديمة عن طريق اختلاق آلهة جديدة،<sup>4</sup> تم تقديم سقراط إلى القضاة وكان عددهم خمسمائة وواحد (501). والشيء الذي حدث بعد التقصي، أنه لم يوافق على أن سقراط مذنب حقا إلا مائتان وواحد وثمانون قاضيا (281)، أما المائتان وعشرون (220) الباقية من القضاة، فقد قاموا بتبرئة سقراط من التهمة الموجهة إليه.<sup>5</sup> وبما أن القانون اليوناني، يلزم المتهم والمتهم (بفتح التاء الأولى وكسر التاء الثانية) باقتراح العقوبة، فقد اقترح مليتييس ورفاقه الإعدام، أما سقراط فقد اقترح أن يغرم بثلاثين قطعة نقدية. هذا الاقتراح الأخير أدى إلى تضايق قضاة سقراط وسخطهم، نظرا لسخافة هذا الاقتراح وطابعه الاستفزازي. وهذا ما جعل القضاة ينقلبون ضده، ويحكمون عليه بالموت، وبالأغلبية الساحقة، عكس ما حدث عند الإدانة أين تعاطف معه تقريبا نصف القضاة.<sup>6</sup> والحكم الصادر والذي بمقتضاه ألزم سقراط بتجرع السم، لا يعني أن موت سقراط أمر محتوم ونهائي، لأن الهروب من السجن كان من الأمور الميسورة. حيث نجد أن "أقريطون" قد توسل إلى سقراط أن يهرب عن طريق رشوة الحراس بالمال، كما اقترح له ملجأ في "تساليا" أين ينعم بالحماية. لكن سقراط رفض إلا أن يموت، متعللا بضرورة احترام القوانين،

<sup>1</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 211.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 12، ص 24.

<sup>3</sup> فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 87. كذلك:

Gilles Deleuze : Logique du sens, Op. Cit, p 152.

<sup>4</sup> أفلاطون: أوطيفرون، مرجع سابق، ص 23 – 25.

<sup>5</sup> فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 85.

<sup>6</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 85.

كمقياس للمواطن الصالح والنموذجي.<sup>1</sup> إن ما يمكن أن نستنتجه من كل هذه الأحداث، التي دونها أفلاطون ذاته، والذي ثبت الصورة التقليدية والبطولية لموت سقراط. أن سقراط لم يعدم بالإكراه الذي يتصوره أي إنسان، إذ أن هناك مجال كبير للانفلات من الإعدام، كأن يتم تخفيفه إلى السجن الدائم أو المؤقت. لكن سقراط أبى ذلك ورفض، وفضل طريق الموت والخلاص. وهذا ما يسقط "وصمة العار التي لحقت بأنينا المتهمه بقتل سقراط".<sup>2</sup> لكن المشكلة التي تبرز على السطح هنا؛ لماذا فضل سقراط الموت رغم اقتناعه بالبراءة؟ وأنه غير مذنب في كل التهم التي وجهت إليه؟ لماذا تخلى سقراط عن حياته بهذه السهولة والمجانية؟ يقول نيتشه: "كان هناك خيار وحيد محتمل للحكم عليه: النفي (...). لكن سقراط نفسه بدا مصرا على النطق بعقوبة الإعدام وليس النفي، عن وعي ودون أي وجل من الموت. هكذا لاقى مصيره بهدوء حسبما قال أفلاطون".<sup>3</sup>

إن الإجابة عن السؤال واضحة بالنسبة لنيتشه: سقراط أراد الموت، لأنه لم يعد مرتبطا بالحياة. والكلمة الأخيرة التي نطق بها سقراط "إني أدين بديك لأسكولاب (الإله)" بعد أن تجرع السم؛ تعني أن: "الحياة مرض".<sup>4</sup> وبما أن سقراط من أعداء الغرائز والأهواء، والأهواء، فيستحيل أن يتمسك بالحياة لأن: "مصدر التعلق الشديد بالحياة، ليس هو العقل أو التفكير، فقليل من التأمل (وهو عند سقراط مفرد وكثير) كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشي من الحب والاستمرار (...). إن هذا التعلق بالحياة حركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة".<sup>5</sup> ومنه فموت سقراط ناجم عن إرادته هو، وليس إرادة خصومه أو القضاة أو أثينا. أي عند سقراط انتصرت إرادة العدم والموت على إرادة الحياة والقوة. لقد تخلى سقراط عن الحياة لأنه تخلى عن الغرائز القوية واستبدلها بطغيان العقل والتفكير المنطقي. وهذا ما يجعل سقراط ليس منحنيا فحسب بل مؤسسا لظاهرة الانحطاط، التي تدل على إضعاف الغرائز وتقوية العقل. وهذه الظاهرة التي تطورت بعد موت سقراط، وأخذت تنمو وتتدرج مثل كرة ثلجية، من العالم اليوناني إلى الأزمنة اللاحقة له. في هذا التدرج يتكاثر الفكر والنظر والتجريد، في مقابل اختفاء الأصل وهو الغرائز واللهو والإفراط. "قوة الغريزة تتناسب عكسيا مع كثرة الأفكار".

#### خاتمة.

قلنا بأن كبرى التيارات الفلسفية التي تصارعت في التجربة الفلسفية الإغريقية القديمة هما التيار الواقعي الذي يمتد من هيراقليطس، وربما قبله بكثير إلى هوميروس ثم إلى السوفسطائية. والتيار المثالي الذي امتد من عقلائية بارمنيدس إلى التسقيف الأرسطي للفلسفة المثالية والصورية. وسنفضل في محاضرة لاحقة مشكلة المذهب عند أرسطو على أساس أن الذائع تأويل فلسفته بوصفها فلسفة علمية ووضعية وواقعية. ويبدو أن الرفع من شأن الفلسفة السوفسطائية، في الأزمنة الحالية، قد ارتبط بقوة المقياس

<sup>1</sup> أفلاطون: أفريطون أو واجب المواطن، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة 2001، ص 120 - 134.

<sup>2</sup> إى. اف. ستون: محاكمة سقراط، مرجع سابق، ص 6.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 13، ص 173 - 174.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: العلم الجدل، مرجع سابق، IV فقرة 340، ص 190.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي: شوبنهاور، مرجع سابق، ص 237.

الواقعي والعلمي. وبالفعل، فإننا نجد "التأويل البراغماتي عند جورج كيرفيرد G. Kerferd في كتابه الحركة السوفسطائية the Sophistic movement يرفع من شأن بروتاغوراس إلى مقام أرقى من أفلاطون، بوصفه فيلسوفا أدرك محورية الإنسان، وأهمية ملاحظة الواقع المتحرك لتفكيك إشكالية المعرفة. يقدم كيرفيرد:

1- البراديجم السوفسطائي: تجاوب مع اشتراطات الزمن والتجاوب معه بمنطق عملي.

2- البراديجم الأفلاطوني: تنافي بمثاليته المفارقة مع الممارسة العلمية وترفع على الواقع.<sup>1</sup>

مع اللحظة السقراطية - السوفسطائية، والتي لا يمكن الفصل بين جزئياتها، تحول التفلسف الإغريقي تحولاً ملحوظاً، لكن لا يمكن القول أنه تحول جذري، وقد تحدثنا عن ذلك في المحاضرة السابقة، إذ أن مقولة أناكساغور، والتي أعجب بها كل من أفلاطون وأرسطو، تدل على ادخال الفكر في الطبيعة.<sup>2</sup> ومقولة سقراط التي يكررها والتي تقول "اعرف نفسك بنفسك، واترك العالم للآلهة" تدل على هذا التحول المهم. لكن هل كانت فلسفة سقراط نسفاً منسجماً ومكتملاً؟ تشكك العديد من الفلاسفة في ذلك، بالنظر إلى أن مهمة سقراط كانت اسقاط القناعات والعقائد الجاهزة، وقولته "أعرف بأني لا أعرف" تدل أيضاً على طرحه لروح التفلسف، وهناك من اعتقد بأن سقراط هو من ابتدع لفظة فلسفة، على أساس أن طريقته في التفلسف تثبت حقيقة محبة الحكمة. أي أن جوهر الفلسفة ليس تقديم عقائد نهائية وأجوبة خاتمة، بقدر ما تتمثل في إثارة الأفكار الراكدة والمستقرة. لذا فمساهمة سقراط منهجية أكثر مما هي معرفة. و"عدم الوثوقية المعرفية" عند سقراط هو ما يجعله سفسطائياً رغم أنه.<sup>3</sup> ومتون أفلاطون، سواء المحاورات السقراطية أو محاورات الشيخوخة كلها تصب في هذا الملمح الذي يمكن أن يستشفه كل من قراءها كلها.

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: دفاعاً عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، ص 161.

<sup>2</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 92-94.

<sup>3</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مرجع سابق، ص 411.

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية:

- أحمد عثمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، عالم المعرفة الكويت، عدد 77 يناير 1978.
- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1954.
- أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
- إرنست باركر: النظرية السياسية عند الإغريق، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
- أريستوفانيس: السحب، ترجمة أحمد عثمان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 18-19، سبتمبر/ نوفمبر، 2011.
- أفلاطون: أفريطون أو واجب المواطن، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة 2001.
- أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.
- أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001.
- أفلاطون: بروتاجوراس (عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001.
- أفلاطون: بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
- أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، 1970.
- أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة 2000.
- ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2001.
- جان بيير فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة و التراجيديا في اليونان القديمة، ترجمة حنان قصاب حسن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الاولى، 1999.

ديميتري غوناس: الفكر اليوناني و الثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.

رجاء العتيري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد السابع، أكتوبر 1988.

رونالد سترومبورج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 - 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، 1994.

زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981.

الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط وصغاره، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2017.

الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديقوس، هيبياس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون طبعة ) 1979.

عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1979.

فرانس ولف: سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2002.

فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

فريدريك نيتشه: مولد التراخيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر و التوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008.

فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ، 2005.

كارل بوير: المجتمع المفتوح وأعدائه، الجزء الاول- أحاجي أفلاطون، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني - 7- حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دون سنة.

وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

## 2- باللغة الفرنسية:

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy Saint-Hilaire, Poket-Brodard et Taupin, 1991.

Aristote: les Réfutations sophistiques, traduit J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939.

Charles Werner: la philosophie Grecque, petite bibliothèque Payot, Paris, 1962.

Edouard Zeller: la philosophie des grecs considéré dans son développement historique, 1ere partie, traduit Émile Boutroux, tome 2, édition librairie Hachette, Paris, 1882.

Emile Faguet : en lisant Nietzsche, édition ancienne librairie Furne, Paris.

Eugen Fink : la philosophie de Nietzsche, traduit par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, les éditions de minuit, Paris 1965.

Friedrich Nietzsche : ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, Mayenne, 1972.

Friedrich Nietzsche : fragments posthumes été 1882 – automne 1884, traduits par Anne – Sophie Astrup et Marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1997.

Friedrich Nietzsche : la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995.

Gilbert Romeyer Dherbey: les Sophistes, PUF, Paris, 1995.

Henri Bergson : les deux Sources de la Moral et de Religion, librairie Félix Alcan, Paris, onzième édition, 1932.

Platon: Apologie de Socrate, traduit E. Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1965.

Platon: Charmid (second Alcibiade- Hippias mineur- premier Alcibiade- Euthyphron- Lachès- Lysis- Hippias majeur-ion), traduit Monique Canto-Sperper, édition Flammarion, Paris, 2eme édition, 1993.

Platon: Cratyle [Protagoras -euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon], traduit E. Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967.

Platon: la république, traduit R.Baccou, édition Garnier – Flammarion, Paris, 1966.

Platon: Ménon, traduit Monique Canto-Sperper, édition Flammarion, Paris, 2eme édition, 1993.

Platon: Phedon, traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1965.

Platon: Protagoras [Cratyle -euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon], traduit E. Chambry, édition Garnier- Flammarion, Paris, 1967.

Platon: Théétète (Parménide), traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1967.

Voltaire : Candide ou l'optimisme (roman), édition Dar Sader Beyrouth, 2001.



## المحاضرة العاشرة: إشكالية العلاقة بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو.

### مقدمة.

لا يمكن أن يختلف مؤرخان أو فيلسوفان على مسألة مركزية الكتابات التي خلفها أفلاطون وأرسطو في تشكيل وفهم الفلسفة الإغريقية ككل. فهما بمثابة مركز انطلاق منه يمكن العودة إلى الفلسفة السابقة عليهما سواء الفلسفة الطبيعية أو السوفسطائية وحتى المتون الأسطورية التي شكلت الوعي الجمعي الإغريقي، ومنه أيضا يمكن فهم الفلسفة اللاحقة، على أساس أنهما كتبا كل ما يمكن كتابته عن الموضوعات التي طرحها العقل الفلسفي الإغريقي، وما الكتابات الفلسفية اللاحقة، سواء في الطبقات المتأخرة من الأكاديمية أو اللوسيوم أو الإسكندرية بمختلف فروعها العلمية في المنحرف أو المثالية عند الأفلاطونيين الجدد، إلا تطوير وتنمية لما طرح هؤلاء. ويبدو أن السبب الحقيقي لهذه المركزية المؤكدة هو أنهما الفيلسوفان الوحيدان في القرن الرابع اللذان استطاعا حفظ أغلب ما كتبا.

بالنسبة لمؤرخ أو فيلسوف معاصر مثل غادامير (2002/1900)، الذي ألف كتاب بعنوان "بداية الفلسفة"، وعلى الرغم من وعيه بأهمية الفلسفة البيروسوقراطية التي تمت التغطية عليها من طرف تأويلية قوية هي تأويلية أفلاطون وبصورة أقوى أرسطو، وعلى الرغم من وعيه بالكشف الهيجلي الجديد والثوري المتعلق بأهمية الفلسفة السابقة على سقراط، فإن لحظة أفلاطون وأرسطو، بالنسبة له، أساسية في فهم وتأريخ الفلسفة الإغريقية السابقة. على أساس أننا لا نملك شهادة واضحة ومتناسقة أحسن من شهادة أفلاطون وأرسطو. لذا نجده يقول عن طريقته في كتابة تاريخ هذه الفلسفة: "في محاضراتي عن الفلسفة قيل سقراط لا يبدأ بطاليس ولا بهوميروس، إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون وأرسطو. وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة".<sup>1</sup> لكن ماذا يقصد بهذه الجملة الأخيرة؟ الأكد أنه يشير إلى أن كل من أفلاطون وأرسطو قد وضعوا الفلسفة السابقة على سقراط، وحتى فلسفة سقراط ذاتها، في إطارها الفلسفي حيث يبدو النسق بين مدرسة

<sup>1</sup> هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 6-7. وربما أن تقرير غادامير يشبه ولو بصورة عابرة ما قاله الفارابي عنهما: "إذ الفلسفة حددها وماهيتها، إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسرها وخطيرها".

يبدو لنا أن الفارابي لم يكن واعيا لتغطية أفلاطون وأرسطو للفلسفة السابقة على سقراط، والحق أن هذه المسألة لم تكن قابلة للتفكير في زمانه، لأن الكشف عن أهمية الفلسفة السابقة على سقراط لم يحدث إلا في القرن الأخير وما قبله بعد الكشف عن القيمة العلمية للشذرات المتفرقة.

النص منقول عن: أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأبي الحكيمين، موفم للنشر، الجزائر، 1993، ص 4.

وأخرى، ويبدو نمو الأفكار وصراعها واضحا من خلال الكشف عن الحوار الفلسفي بينها. مما يعني أن أفلاطون وأرسطو قدما لنا تاريخا فلسفيا نسقيا لبنية الحضارة اليونانية من الناحية الفكرية، سواء كان الفكر أسطوريا أو علميا أو فلسفيا أو أدبيا. لذا فهما فقط من استطاع تقديم تاريخ فلسفي للفلسفة السباقية على سقراط. لكننا نعتقد أن هذه الميزة الإيجابية قد رافقتها قيمة سلبية وهي فهم الفلسفة السابقة عليها فهما مذهيبا، ولم يكن أفلاطون يوما موضوعيا في التعامل مع فلسفة السابقين، وما موقفه من بارمنيدس وهيراقليطس من جهة، وموقفه من السوفسطائيين وسقراط من جهة أخرى، إلا مثال على تحيزه في التأريخ. فقد مجد المدرسة الإيلية أيما تمجيد كما قدم صورة أسطورية مضخمة لشخصية سقراط، في حين إنقص من فلسفة هيراقليطس واعتبرها غير معقولة تماما مثل لا معقولة أطروحات السوفسطائيين. بل أنه أرسطو مثلا في كتابه الأخير المعنون بالميتافيزيقا (أو الفلسفة الأولى)، وهذا ما كشفناها في المحاضرة السابقة، قد كشف خيطا يمتد من هيراقليطس إلى بروتاغوراس. وهو هنا لم يقل شيئا جديدا على أساس أن أفلاطون في محاورته ثياتيتوس قد كشف الخيط الممتد من هوميروس إلى هيراقليطس ثم بروتاغوراس مرورا بأنابادوقليس باعتباره خيط فلسفة التغيير والسيلان الكلي للوجود.<sup>1</sup> وفي هذا التقرير استمرار واضح بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، وهذا الموضوع هو مدار استشكال هذه المحاضرة، وهو الإشستكال الذي سنوضحه بعد حين.

قلنا بأن من بين كل فلاسفة اليونان، لم يتم حفظ مؤلفاتهم مثلما تم مع أفلاطون وأرسطو والأكيد أن النظام المدرسي الذي انخرط فيه قد ساهم بجزء كبير في ذلك. على الرغم من أن مؤلفات أفلاطون الأولى قد تم حرقها والتخلص منها على حسب رواية نيتشه، فقد تخلص من الأشعار التراجيدية التي كان يكتبها وهو شاب، لأن الشعر عنده أقل تعبيريا عن الحقيقية، وهذا بحد ذاته قد مثل تحولا قويا في المنحى الفكري لدى أفلاطون، تحت تأثير فلسفة سقراط ذاتها، حيث انتقل من الكتابة الشعرية إلى الكتابة النثرية.<sup>2</sup> وهو ما يدل على موقف فلسفي سيكون أكثر وضوحا في الجمهورية حيث نجده ينتقد الشعر كطريقة في النظر إلى الوجود وكطريقة سلبية في التعبير عنه وعن قول الحقيقة. قلنا رغم ضياع تأليفه التراجيدية التي كتبها في شبابه، إلا أنه أغلبية محاوراته قد حفظت لنا، وهذا الكم الذي حفظت كان كافيا لتشكيل صورة واضحة بل باذخة لمذهبه الفلسفي.

أما مصير كتب أرسطو فقد عرف طريقا مرعبا. على الرغم من أننا اليوم نمتلك صورة واضحة ونسقية لمؤلفاته، إلا أن ديوجين مثلا أورد أكثر من 250 عنوانا لكتيب أرسطو وهو ما لا يتوفر لنا اليوم. يقول ديورانتي في تقرير رحلة كتب أرسطو ومكتبته: "يبدو أن مكتبة أرسطو كانت أولى مجموعات الكتب الخاصة الكبيرة، حيث اشترى جزء منها من إسبيوسوس خليفة أفلاطون. وأوصى أرسطو بكتبه إلى ثاوفراسطوس، ثم إلى نلبوس ثم اسكبيس في آسية الصغرى، حيث دفنت في باطن الأرض. كما تقول الروايات، لتنجو من شره ملوك برجموم العلمي، وبعد أن ظلت هذه الكتب مدفونة على هذا النحو البالغ الضرر، بيعت حوالي 100 ق م إلى أبلكون التيوسي الفيلسوف الأثيني، ووجد أبلكون أن فقرات كثيرة في الكتب قد أتلفتها رطوبة الأرض فكتب منها نسخا جديدة، وملا الثغرات المفقودة بقدر ما هداه إليه تفكيره. ولما استولى "سلا" على أثينا عام 86 أخذ مكتبة إبلكون ونقلها إلى رومة، حيث سجل

<sup>1</sup> Platon: Théétète (Parminide), traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1967, § 1152d, p74-75.

<sup>2</sup> Jean – Michel Rey : L'enjeu de signes, lecture de Nietzsche, éditions de seuil, Paris, 1971, p 256.

أندرنكوس العالم الرودسي نصوص مؤلفات أرسطو<sup>1</sup>. ونحن نعلم أن تصنيفها على ما هو معروف اليوم، وحتى تسمية كتاب الميتافيزيقا تم على يد هذا الخلفية الحادي عشر للسيوم، إذ كان هذا الكتاب الذي يحمل البحوث الأخيرة وغير المنتهية لأرسطو، يوضع خلف كتب الفيزيقا فسمها بالميتا- فيزيقا، لذا فهي تسمية تصنيفية *dénomination classificatrice* أكثر مما هي تسمية مضمونية<sup>2</sup>. وبالفعل فإن مواضيع كتاب الميتافيزيقا ليست ميتافيزيقية من حيث الأفكار، إذ نجد فيها تأريخ للفلسفة وتصنيف للعلوم ومعجم فلسفي ونقد نظرية أفلاطون وأسس علم المنطق... الخ من المواضيع غير المتسقة أساسا.

رغم المشكلات التاريخية والفيلولوجية التي تثار حول مؤلفات أفلاطون وأرسطو، وعلى الرغم من وجود ثغرات علمية نظرا للمسافة التاريخية البعيدة عن عصرنا، ونظرا للحثيات التي قد تتعرض لها أي تركة علمية، فإن هذه المؤلفات شكلت الكنز العلمي الحقيقي للإنسانية والغرب على وجه الخصوص. فمن بين العشرات من العلماء والفلاسفة القدامى، لم يتسن لأي منهم المقدرة على الحفاظ على نسقه الفكري بهذه القوة والانسجام والنسقية. وهذا ما أتاح لهما احتلال المكانة التي نعرفها اليوم. والتفسير الوحيد المعقول الذي قد يسعفنا في فهم سبب هذا الحفاظ هو التأسيس للتفكير في نطاق جماعي مدرسي. والحق يقال، أن من بين المدارس العلمية القديمة لم يتسن لأي مدرسة الاستمرار مثلما استمرت الأكاديمية واللوسيوم. فمدرسة الأكاديمية قد عمرت قرابة التسعة قرون، أي منذ نشأتها إلى غلقها بقرار سياسي سنة 529 م على يد الإمبراطور جوستينيان البيزنطي<sup>3</sup>. حيث استشعر خطر العلم الوثني على العقائد المسيحية. والحديث عن المدرسة الأفلاطونية وتتبع تقلباتها يتيح لنا التأكيد على أنها مسار فكري منفتح على كل الاحتمالات، وليست مدرسة دينية أو ايديولوجية مغلقة على نفسها تجتر الأفكار والعقائد بلا تجديد. إذ نجد أن الأكاديمية الأولى أو القديمة ممثلة بأفلاطون وسبسيبيوس (ابن اخته) وكسينوكراتيس الخلقوني وبوليمون الأثيني وكراتيس قد حافظت على خط التفكير الأول الذي تأسس على المحاورات الأفلاطونية. لكن بداية من الأكاديمية الثانية أو الوسطى، والتي ترأسها أركليسوس البيثاني، نحت هذه المدرسة منحاً شكياً. وتقوت النزعة الشكية في الأكاديمية مع الموجة الثالثة ممثلة في كارنياديس التوريني. أما الأكاديمية الخامسة والتي ترأسها فيلون اللاريسي فقد أظهرت ميول رواقية. في حين أن الأكاديمية الخامسة أو الجديدة، والتي عرفت انتقالاً

<sup>1</sup> ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة- الجزء الثاني من المجلد الثاني - 7- حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دون سنة، ص 88-89.

<sup>2</sup> Martin Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique, traduit Alphonse de Woelhens et Walter Biemel, éditions Gallimard, 1953, p 67.

<sup>3</sup> بروكوبيوس: التاريخ السري - القرن السادس الميلادي - جانب من جوانب حياة الإمبراطور جوستينيان وزوجته تيودورا وقائده المغوار بليزارايوس وزوجته أنطونينا، ترجمة صبري أبو الخير سليم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 113.

أيضا بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 79.

إلى روما، حيث ترأسها أنتيوخوس العسقلاني، فقد توجهت إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو والرواقية.<sup>1</sup> وهذا المسار الثري للأكاديمية يدل على أنها لم تتغلق في عقائد أفلاطون الأساسية بقدر ما نمت من هذه الجهة أو تلك. وهذه هي الطبيعة الحقيقية للنمو الفلسفي الذي لا يمكن أن يكون دوريا تكراريا بقدر ما يجب أن يكون سهما أو حلزونيا على أقل تقدير.

ما يمكن أن يلفت نظرنا في الأكاديمية الجديدة، في جيلها الخامس، هو هذا الميل إلى التوفيق بين أرسطو وأفلاطون. على ماذا تدل هذه الميول المتأخرة؟ في سياق محاضرتنا الحالية، يمكن أن نلاحظ غموض يلف العلاقة بين أفلاطون وأرسطو من الناحية المفهومية والمذهبية. فالمأثور أن هناك خصومة ما حدثت بينها، فقد نقل لنا ديوجين اللايرسي قول أفلاطون إزاء مغادرته الأكاديمية "إن أرسطو رفسني مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته!".<sup>2</sup> كما نجد أرسطو، في الأخلاق النيقوماخية، يعبر عن معارضته لأفلاطون من أجل الحقيقة قائلا ربما يكون ملائما أن ندرس الخير بمعناه العام، فندرك إذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة. ومع ذلك فإني لا أخفي أن بحثا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب المثل قد وضعه أشخاص أعزاء علينا. أننا لصالح الحق ننتقد حتى آرائنا الخاصة، خصوصا ما دمت أدعي أنني فيلسوف. وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا، نرى فرضا علينا أن نؤثر الحق.<sup>3</sup> وعلى هذا النص ثم نحت العبارة التي أخذت صيغتها واسعا في السياقات اللاتينية والتي تقول إننا نحب أفلاطون لكن نحب الحقيقة أكثر، *amicus plato, magis amica veritas*. لكن، هذه القولة بالضبط، حسب ملاحظة أحمد لطفي السيد مترجم كتاب الأخلاق النيقوماخية إلى العربية، وعلى الرغم من أن أرسطو قد استعملها ضد أفلاطون، إلا أنه اقتبسها من جمهورية أفلاطون بالذات. حيث قال مؤصلا الشعر التراجيدي في متون هوميروس باعتباره معلما لكل الشعراء التراجيديين، أن هذا لا يعفيه من النقد، على اعتبار أن احترام الحقيقة أكثر جدارة من احترام الأشخاص،<sup>4</sup> ولو كان مقامهم عاليا. *il ne faut pas témoigner à un homme plus d'égards qu'à la vérité.*

وقد نقل ديوجين اللايرتي، ما قد يفيد نفس الملاحظة السابقة، وهي استعمال أرسطو نفس اللغة الأفلاطونية ونفس الاستعارات الأساسية. "يرى أن أرسطو قد قال عن ثيوفراستوس *Theophrastos* وزميله كاليستينيس *Kallisthenês* العبارة نفسها التي كان يقولها أفلاطون: أحدهما كان يحتاج للجاء والآخر للمهماز".<sup>5</sup> ولا عجب في أن يكرر أرسطو ما كان يقوله أفلاطون، على أساس أنه قضى ما يقارب أو يفوق الـ 17 سنة في الأكاديمية متعلما ومعلما. ولم يغادرها إلا وهو مغتاضا من تعيين مدير لها على أسس عائلية لا على أسس كفاءات علمية. إذ سلم إدارة أفلاطون الأكاديمية لسيسوسيبوس ابن اخته بوطوني. إذ كان أرسطو أنجب

<sup>1</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 3 القرن الرابع، ترجمة لفييف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970، ص 17.

<sup>2</sup> ديوجين اللايرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، كتاب 5، فقرة 2، ص 372.

<sup>3</sup> Aristote : Ethique à nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992, livre 1, chapitre 3, § 1, p 44.

<sup>4</sup> Platon: la république, traduit R.Baccou, édition Garnier - Flammarion, Paris, 1966, livre 10, § 592 b, p 359.

<sup>5</sup> ديوجين اللايرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، الكتاب 5، فقرة 39، ص 401.

التلاميذ، فقد كان أفلاطون يناديه بالعقل والقراء، لأنه كان أحسن من يقرأ المحاورات من بين جميع التلاميذ. والحق أن أرسطو ذاته سار في نفس خيارات أفلاطون، إذ عين على رأس اللوسيوم من بعده مباشرة ابن منطقته ستاجيرا وهو ثيوفراستوس. وعلى الرغم من أن السبب اداري وهو عدم امتلاك أرسطو مواطنة أثينية من أجل توثيق ملكية المدرسة، إلا أنه اختياره استاجيري دون غيره دليل على اعتماده معيار القرابة الجهوية.

إشكالية المحاضرة الأساسية: كيف تمت التفرقة بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو؟ هل يمكن لنا أن نثبت الحقيقة المخالفة القائلة بأن فلسفة أرسطو لم تختلف من حيث الجوهر عن فلسفة أفلاطون؟ وفي هذا يمكن لنا أن نستثمر النص المشهور للفارابي، الملقب بالمعالن الثاني، والذي خصصه للتوفيق بين رأيي الحكيمين أرسطوطاليس وأفلاطوني الإلهي، من أجل تأسيس تأويلية جديدة تثبت أن أرسطو لم يتحرر كلية من قبضة الأكاديمية الأفلاطونية على الرغم من استقلاله في تأسيس مدرسة جديدة. ومن أجل ذلك، سيكون لنا أولاً تحليل للموقف الذي يفرق بين الفيلسوفين على أساس أن الأول يمثل الفلسفة المثالية والثاني يمثل الفلسفة الواقعية والوضعية. ثم تنتقل إلى اظهار الإنسجام الداخلي بين النسقين وابطال نظرية الفصل المطلق. لنتتهي إلى أن أفلاطون وأرسطو يمثلان نسقا واحدا في مجمل تاريخ الفلسفة الإغريقية القديمة.

#### أولاً- إما أفلاطون وإما أرسطو (إما ... أو) (ou bien ... ou bien).

طالما وجدنا القول المأثور والمبثوث في كتب تاريخ الفلسفة الغربية، والذي يقول: إما أن يكون المرء أفلاطونيا أو أرسطيا. وهذه القولة تفيد مسألتين؛ الأولى أن مجمل الفكر الغربي حتى اليوم لم يفعل سوى أن طور مثالية أفلاطون أو عمق واقعية أرسطو، وكأن لا جديد تحت شمس الفلسفة الإغريقية. والحق أننا نجد العديد من الفلاسفة، مثل ما يقول واتهيد، يعتقدون أن كل ما كان على الفكر الغربي أن يقوله، فقد قاله في اللحظة الأفلاطونية - الأرسطية، وكأن كل الفكر الغربي حواشي على المتون الإغريقية. والمسألة الثانية، هي التي تشير إلى أن هناك مذهبين كبيرين في الفكر الإنساني، وبمقدار كبيرهما، هما أيضا مختلفين حد التنافر واستحالة التوفيق، وكأن البشر موزعين بين معسكرين المعسكر الأفلاطوني المثالي الذي يتأمل السماء، والمعسكر الأرسطي الواعي الذي يتأمل الأرض. وقد مثل هذا المشهد الجميل الفنان الإيطالي رافيلو في لوحته المشهورة. وقد اعتقد أحد المختصين في الفلسفة الإغريقية كتابة وتديسا، وهو الدكتور مصطفى النشار بأن أرسطو صاحب مذهب ومنهج جديدين،<sup>1</sup> مقارنة بما كان في التقليد الأكاديمي. ونحن سنعمل على اثبات الخطأ الجزئي لمثل هذا التقرير الذي قد يتبناه أصحاب التيار الوضعي الذين يؤصلون فلسفتهم العلمية بالرجوع إلى أرسطو. على اعتبار أنه لم يتحرر كلية عن أفلاطون، ولم يفعل سوى أن سقق المذهب المثالي التسقيف المتقن.

الحق أن نظرية معارضة أرسطو لروح فلسفة أفلاطون أو استقلاله عنه، يمكن أن نشكلها من قراءة المتون الأرسطية العديدة. حيث نجده دون توقف ينتقد نظرية أفلاطون في المثل وفي الخير... الخ وينتقد أيضا معظم الفلسفات التي شكلت الخلفية الفكرية للأفلاطونية، ونقصد طبعا الفيثاغورية والبارمنيديية والهيراقليطية ولو بصورة سلبية بالنسبة لهذا الأخير. ويمكن استجماع مواطن نقد أرسطو للنسق الفلسفي الأفلاطوني في المسائل التالية:

<sup>1</sup> مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995، ص13.

## • مشكلة نظرية المثل.

يعتقد أرسطو بأن أفلاطون عندما كان شابا، قد تأثر بالفلسفة الهيراقليطية والتي ترى بأن كل العالم الحسي يخضع لصيرورة دائمة، مما جعله يفترض بأن تغير الواقع الحسي يتطلب منا افتراض وجود عالم لا يخضع لقانون الكون والفساد، وهذا هو التأثير السلبي فهيراقليطس على الفلسفة المثالية. العالم الذي لا يخضع للصيرورة هو ما سماه بالمثل، حيث أن كل الموجودات الحسية تشارك في هذه المثل الثابتة والمستقلة.<sup>1</sup> ومنها تستمد أسماءها، فالجميل جميل لأنه يشارك في مثال الجمال الكلي، والعدل كذلك لأنه يشارك في العدل المثالي... الخ. فالجمال والعدل ليس صفة في هذا الجزئي أو ذاك، بل هو كذلك لمشاركته في المثال الكلي للجمال والعدل. وهو مثال مستقل عن الوجود المحسوس. والحق أن بارمنيدس الذي حاور سقراط في موضوع المثل قد أثار الصعوبات الناجمة عن القول بالاستقلال.<sup>2</sup> وهنا نلاحظ نوع من النقد الذاتي الذي يمارسه أفلاطون على مقولاته الخاصة. وهذا ما استثمره أرسطو بعد ذلك من أجل معارضة نظرية المثل التي تقر باستقلال النماذج الكلية عن العالم المحسوس. فهو أولا يعتقد بأن أفلاطون لم يفعل أكثر من تغيير الكلمة الفيثاغورية "محاكاة" (الأشياء تحاكي الأعداد) بالكلمة الجديدة وهي المشاركة (الأشياء تشارك في المثل). ثم أنه لم يقتنع بأي طريقة برهانية على وجود المثل بمعزل عن الواقع. والمشكلة تتعلق بكيفية البرهنة على وجود مثل الأشياء فانية؟ كيف تشارك الأشياء في المثل وهي في حالة حركة وتغير؟<sup>3</sup> من المفترض أن خلود وثبات وكمال المثل يؤدي إلى اتصاف الأشياء التي تشارك بهذه الصفات، لكنها ليست كذلك. يمكن القول بأن "مبدأ فلسفة أرسطو هو أن الكلي هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي. فالكلي هو مجرد محمول يلحق بعدد من أفراد فئة من الفئات. وبالتالي فالكليات ليست جواهر".<sup>4</sup> أي ليس لها كيان مستقل عن وجود الموجودات الحسية. ومنه فما رفضه أرسطو في مثل أفلاطون هو استقلالها عن الوجود، وإن اعتراف بالكليات، فباعتبارها نتيجة لتجريد الجزئيات. فأرسطو لا ينكر الكلي، بل ينكر استقلاله في عالم مخالف لهذا العالم الذي نعيش فيه. ثم أن الذي شغب أرسطو في نظرية المثل الأفلاطونية هو مشكلة تعدد الجواهر المثالية على أساس مشاركة الموجودات الكثيرة فيها، لماذا ليس هناك جوهر واحد؟<sup>5</sup> وهنا بالضبط لا معقولية المثل، إذ تفترض أنها الحقيقية والأصل في حين أنها كثيرة غير منتهية، والأصل يجب أن يكون جوهر واحد. فأولئك الذين يؤمنون بالمثل، ويقصد أفلاطون، يتصورون المثل على أنها جواهر كلية substances universelles ولكن من ناحية أخرى يعتبرونها كأشياء منفصلة وفردية، لكن هذا مستحيل. على اعتبار أن الجزئي المحسوس خاضع دوما للصيرورة على عكس المثل، وقد كان سقراط، بواسطة منهجيه في التعريفات قد تقطن إلى أن الكلي لا ينفصل عن الجزئيات التي تشكله، وفي هذا كان صائبا، أما أفلاطون فقد جعل المثل منفصلة في هذا خطأ. حقيقة أن الكلي ضروري، لأنه لا علم إلا بالكليات،<sup>6</sup> لكن فصلها في عالم مستقل لا يستقيم مع الحقيقية.

## • المشكلة الخلقية.

<sup>1</sup> Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy Saint-hilaire, poket -brodard et taupin, 1991, livre A, § 987 b, p 62.

<sup>2</sup> Platon: Parménide, traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1967, § 132 d, p 220.

<sup>3</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, § 990 -991, p 71-73.

<sup>4</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 220.

<sup>5</sup> Aristote : la métaphysique, Op.cit, livre 14, § 1089 b, p 483.

<sup>6</sup> Op.cit, livre 13, § 1086 a, p 470.

لقد كانت المشكلة الخلقية، في طروحات أفلاطون وسقراط مرتبطة بأصل الفضيلة هل هي نتيجة للتعلم والمران أم هي هبة من الطبيعة بلا أي مجهود؟ أو هي منحة ربانية أم نتيجة لحظ ومصادفة خالصة؟<sup>1</sup> وعلى الرغم من أن نتيجة البحث في ماهية الفضيلة، في المحاور السقراطية، قد كانت نتيجة سلبية حيث أن العجز عن تحديد ماهيتها يؤدي حتما إلى العجز عن تحديد طبيعتها وأصلها،<sup>2</sup> فإن أرسطو قد حسم المسألة على خلاف أفلاطون. إذ يعتبر الفضيلة محصلة مران ومزاولة تتطلب الجهد والوقت.<sup>3</sup> وفي مقابل لأفلاطون الذي يرى بأن الفضيلة لا يمكن أن تُعلم وتكتسب وإلا كان ما يقول به السوفسطائيون صحيحا، أي قرتهم على تعليم الفضيلة بمقابل مادي، وكان أيضا كبار الأفاضل مثل بركليس قد نجح في تعليم الفضيلة لأبنائه.<sup>4</sup> يرى أرسطو بأن الفضيلة بالعموم، سواء كانت عقلية أو أخلاقية لا تحصل بالطبع والفطرة. فالفضيلة العقلية تكاد في الغالب أن تنتج عن العلم سواء في إنجادهما أو في تطويرها وتتميتها لذا فكل ما فينا من عقل ونكاء وحكمة وفطنة يحتاج إلى الخبرة والزمنية وإلى التدريب المستدام. أما الفضيلة الأخلاقية، متمثلة في الشجاعة والحلم فإنها وليدة التعود والمعاشرة، فلا يمكن تصور أي فضيلة أخلاقية ناشئة بالفطرة.<sup>5</sup> إذ لا يمكن للإنسان أن يصير فاضلا إلا إذا تمرن عليها، مثلما لا يمكن أن يكون موسيقيا أو مهندسا إلا إذا مارسها وتمرن عليهما. فكل فضيلة تتكون بالممارسة وتفسد بضعها أي التخلي عن الأفعال الفاضلة. فالإنسان لا يُحصَل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر علي فعل الفضيلة على شاكلة العدل justice والاعتدال tempérance.<sup>6</sup> فمن أسلم نفسه للجور والإفراط، لا يمكن أن يحقق الفضائل التي هي وسائل عقلية مدروسة.

#### • المشكلة السياسية.

يقال في العموم بأن الفلسفة السياسية عند أفلاطون يوتوبيا خالصة تُصور ما يجب أن تكون عليه الدولة وفق مبادئ العقل أو تحت قيادة النفس العاقلة. في حين أن الفلسفة السياسية عند أرسطو كانت أكثر واقعية من خلال تقريرها ما هو موجود وما تحقق بالفعل. ومنهج أرسطو السياسي هو الانطلاق من عملية احصاء للذاتيات الإغريقية من أجل فهمها واستجماع بنيتها وصفيا. في الجمهورية لأفلاطون وهي من المؤلفات الأكثر ذيوعا، والذي هو محاور في العدالة والتربية ونظرية المعرفة والفن والسياسة أيضا مع الإشارة إلى أن العدالة شأن سياسي مركزي، على اعتباره طرح موضوع التربية في المدينة واختيار الحكام وكيفية تحقيق العدالة بين طبقات المدينة. وأيضا محاور السياسي أو رجل الدولة قد تطرقت لمسألة السياسة، والكتاب الأخير المسمى النواميس (تعريب للكلمة الإغريقية نوموس التي تعنى القانون). وقد تكفل أفلاطون عن طريق منهج الجدال النازل بتعريف رجل السياسة، ونحن دوما نود أن نعرف من هو رجل الدولة في ماهيته، قائلا: "من لديه فن الإدارة الاختيارية للقطعان التي تسير على قدمين عكس إدارة الحكام العتاة الاستبدادية، هذا هو الملك الحقيقي ورجل الدولة".<sup>7</sup> وفي العموم فإن نظرية أفلاطون السياسية تمثل حلقة في سلسلة الستام

<sup>1</sup> Platon: Ménon, traduit Monique Canto-Sperper, édition Flammarion, Paris, 2eme édition, 1993, § 70 c, p 125.

<sup>2</sup> Op.cit, § 100 a – c, p 205.

<sup>3</sup> Aristote : Ethique à nicomaque, Op.cit, livre 1, chapitre 7, § 2-3, p 60.

<sup>4</sup> Platon: Ménon, Op.cit, § 93 e-94 c, p 189.

<sup>5</sup> Aristote : Ethique à nicomaque, Op.cit, livre 2, chapitre 1, § 1, p 77.

<sup>6</sup> Op.cit, livre 2, chapitre 4, § 3, p 86-87.

<sup>7</sup> أفلاطون: بولييتيكوس أو محاور رجل الدولة، ترجمة شوقي داود تراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 137-140.

الفلسفي عنده، فنظريته السوفوقراطية (حكم الحكام) هي تنمة لنظريته في النفس وأنواعها. وقد كرس عدة أبحاث للأصول: أصول اللغة وأصول الدولة أيضا بما هي مؤسسة سياسية، وبدائيات التشريعات، وأنواع الحكومات، وما لها وما عليها من مساوئ ومحاسن... الخ. وارتباط نظرية السياسية عند أفلاطون بالنسق، يدل على أنه "مثلن" idéaliser السياسة وجعل المثال أسبق وأولى من الوقائع الجزئية، لذا يجب التشريع من العقل الثابت لا من التاريخ المتغير. والدولة القوية هي دولة الآباء الثابتة لا دولة الأبناء المتغيرة. على الطرف النقيض، أنشأ أرسطو نظرية سياسية تحاكي الوقائع وتستفيد من التواريخ وغنمت من الاختلافات التشريعية في المدن الإغريقية، ونهج الاستقراء في دراسة وتقييم الدساتير. وبعد أن كشف مواطن الضعف في كتاب الجمهورية والقوانين لأفلاطون، عمد أرسطو إلى دراسة الكثير من دساتير اليونانيين وتشريعاتهم، وهو العدد الذي وصل إلى دراسة 158 دستور دولة-مدينة يونانية، وبعد أن حدد أنواع السلطات الناشئة عن الحياة المشتركة، وبعد أيضا تسمية أنواع الحكومات، خلص إلى أن "السياسة المثلى هي التي تتيح نظاما لكل فرد، أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة".<sup>1</sup> وهو لعمري تعريف "فوق التاريخ"، أي صالح حتى لزماننا الحالي، فليس العبرة في نوع أو نوعية النظام السياسي المطبق في بلد ما أو زمن معين، بل العبرة في تحقيق عدالة ورفاهية الفرد، والسماح لتفتق قدراته العلمية والمعرفية. إن هذا التعريف لين لدرجة أنه يصلح تطبيقه على جميع الأجسام السياسية. لأن الاختلاف الكبير الذي حصل في النظريات السياسية هي تحديد النظام السياسي الأمثل لتسيير شؤون الدولة.

ومن المسائل التي اعاد أرسطو استشكلها في الكتابات السياسية عند أفلاطون مسألة الشيوعية في الدولة. حيث قال عن سقراط الذي عرض نظرية الشيوعية: "سقراط لم يبسط لنا كل نواحي سياسته الشيوعية، وليس بالسهل بسطها. فهل ينبغي أن نكون أملاك الفلاحين مشتركة أو مقسمة بينهم؟ وهل يكون النساء والأولاد أيضا عندهم أخصاء أو مشاعا؟".<sup>2</sup> يبدو أن تطبيق الشيوع على الحراس سينتج آثار معكوسة للغرض الذي تحدث عنه أفلاطون وهو تفادي خلاقات المال والروابط العائلية.<sup>3</sup> ونحن نعلم أن المال والبنين باعتبارهما أملاكاً فردية هو سبب معظم الصراعات بين الناس. ثم أن أفلاطون، ووفق التنظير الذي قدمه للدولة، لم يراع المساحة الجغرافية اللازمة بالنظر إلى خصوصية اليونان، وهنا تظهر طوباويته. فما يحتاجه المجتمع السياسي الأفلاطوني يتطلب سهول فارس كما يقال.<sup>4</sup> وكان أفلاطون لم يقارب بين الواقع والمنظور العقلي. وهكذا، فقد خصص أرسطو فصلا كاملا لتحديد مواطن الضعف في كتاب الشرائع لأفلاطون. على أساس أن هناك هوة بين التنظيرات والشروط العملية والواقعية لتحقيقها. لذا نجد الحكم الذي ذاع على الجمهورية بأنها مثالية صعبة التحقيق واقعياً. لكننا لا نوافق كلية على هذا الحكم، على أساس أنه حكم نمطي (كليشيه) لم يراع خصوصيات كتاب الجمهورية في التفاصيل. لأنه أكثر من كتاب سياسي.

#### • نظرية النفس.

<sup>1</sup> أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة الأب أوغسطينس برباره البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، فقرة 1324 أ - 25، ص 356.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، فقرة 1263 أ - 5، ص 57.

<sup>3</sup> Platon: la république, Op.cit, livre 5, § 461 a- 462 a, p 216.

<sup>4</sup> أرسطوطاليس: في السياسة، مرجع سابق، فقرة 1265 - 15، ص 66.



لئن كان أفلاطون قد تأثر كثيرا بالفلسفة الفيثاغورية ونقل آراءها في الروح والتناسخ... الخ فمن الظاهر أنه لن يتوافق مع نهج أرسطو الذي درس النفس درسا أكثر عقلانية وأقل فلسفية وبعيدا عن عقائد الشوق الروحية. ومعلوم أن أفلاطون يقدم أدلة على الانفصال بين الجسد والروح على أساس كينونة سابقة للروح، وما تعريفه للفلسفة باعتبارها استعداد للموت إلا دالة على اعتقاده بأن الجسد صندوق يعيق تحرر الروح وتذكرها.<sup>1</sup> ثم أن أدلة محاورة فيدون كما قدمها سقراط في لحظات حياته الأخيرة قبل الموت، على أن النفس خالدة وفق الضرورة العقلية. ودليله هو التالي: إذا افترضنا أن كل شيء قائم على الأضداد في هذا الوجود، فالحياة آتية من الموت والموت من الحياة، ولو كان الأحياء يخرجون من شيء آخر غير الموت، وكان كل حي يموت بالضرورة، فمن الحتمي أن الموت سيأتي على كل شيء. لذا فإن الحياة بعد الموت والموت بعد الحياة هو ما يضمن الاستمرار.<sup>2</sup> إذن فالنفس خالدة بعد موتها.

أما أرسطو، فقد درس النفس بطريقة مخالفة كلية لما وجدناه عند أفلاطون. فقد قدم قراءة مخالفة حد التناقض لنظرية أستاذه. فقد ألف أرسطو كتاب في النفس De Anima [العنوان باللاتينية]، من أجل الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو جنس النفس؟ هل هي شيء جزئي، أو كيف أو كم؟ وهل تقبل القسمة؟ هل سائر الأنفس على نوع واحد؟ هل اختلاف النفس يكون بالنوع أم بالجنس؟<sup>3</sup> وكما هو ملاحظ، فإن بنية الأسئلة التمهيدية عند أرسطو، تتم عن توجه منطقي وعلمي يهدف إلى معرفة النفس معرفة خالية من أفكار مسبقة سواء دينية أو شعرية أو أسطورية مثلما فعل أفلاطون من قبله. وكما هي عادة أرسطو في كتاباته، فإنه قام باستعراض موقف الفلاسفة السابقين عليه من موضوع النفس، على شكل تاريخ "فلسفة النفس" أو تاريخ نظريات النفس. وبعد ذلك أسس وركب تعريفه الخاص وهو التعريف المشهور، قائلا: "النفس إذن، كمال أول (إنتليخيا/إنتليشيا) لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة."<sup>4</sup> وسؤالنا هنا هو كالتالي: ما هو مدلول هذا التعريف المركب والمعقد؟ وما هي الخطوة التي حققها هذا التعريف مقارنة بالتعريف الذي قدمه أفلاطون؟ ويشرح الدكتور "يوسف كرم"، مؤرخ الفلسفة الشهير، التعريف أعلاه قائلا: "إن عبارة إنتليخيا تدل عند أرسطو على العلم أو استعمال العلم. وبهذا فإن النفس هي صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول. والجسم الطبيعي تميزا للجسم الاصطناعي الذي وإن كان له أجزاء، فلا يمكن أن تكون له نفس أو روح."<sup>5</sup> وما يخلص إليه أرسطو هو أن النفس ليست مفارقة للجسم، بمعنى أن كونها صورة للجسم، فهذا يدل على أن ليس لها كيان مستقل وهوية منفردة، بل هي "محصلة" فقط لوظائف الجسم. فجميع أحوال النفس توجد مع الجسد، وليس بمعزل عنه، كالغضب والوداعة والخوف والشفقة والإقدام. وأحسن دليل على ذلك أن الإنسان عندما يعيش هذه الأحوال السابقة الذكر، فإن تغيرات ظاهرية أو باطنية تطرأ على جسمه. بهذا "يرفض أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ في أجسام جديدة. لأن وظيفة الشيء لا يمكن أن يصبح وظيفة شيء آخر

<sup>1</sup> أفلاطون: فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001، ص 172-175.

<sup>2</sup> Platon: Phidon, traduit E. champry, édition Garnier Flammarion, Paris, 1965, §77b-78d, p 130-131.

<sup>3</sup> أرسطوطاليس: في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، ص 4.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 412 و-25، ص 43.

<sup>5</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ص 198 وما تلاها.

(...) كما يستبعد أيضا مذهب الخلود، لأن لوظيفة تتلاشى مع الشيء، فالنفس لا تتفصل عن الجسم باعتبارها صورة له. النفس ليست شيئاً على الإطلاق إنها مجرد وظيفة<sup>1</sup>. والظاهر أن هناك منظورين متقابلين للنفس؛ المنظور التقليدي أو الديني الذي يجعلها جوها مفارقاً متوقفاً مشحوناً بمدلولات لا مرئية، والمنظور العلمي الذي لا يعترف إلا بوظائف الأعضاء وتغذو النفس مجرد نتيجة مؤقتة للتعضي.

من هذه الموضوعات المختارة، والتي لا تمثل كل ما درسه كل من أفلاطون وأرسطو، يمكن أن نلاحظ التعارض بين الطريقتين، وكأننا نبرهن على صدق المقولة الشائعة التي ابتدأنا بها هذه المحاضرة. وبالفعل، فإن أرسطو قد دأب على نقد ومعارضة نظريات الأكاديمية من أجل تأسيس فكره ومنهجه الخاص. لكن ألا يمكن أن نكشف على ما يجعل أرسطو أقل استقلالا عن الأفلاطونية. ألا يمكن أن يكون أرسطو أول أفلاطوني لم يستطع التحرر من قبضة الفلسفة المثالية؟ هذا ما سنحاول بحثه بداية من رسالة الفارابي الذي لم يهضم مسألة تفرقة التلميذ عن معلمه وشيخه.

### ثانياً- نحو استثمار نص الفارابي حول التوفيق بين الحكيمين.

اشتهرت رسالة للفارابي (260-339 هـ / 874-950م) تحت عنوان "كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطوطاليس وأفلاطوني الإلهي. ولعلنا نستغرب هذا الصفة التي أسقطها على أفلاطون، على أساس أن تشبيهه بالإله له من المخاطر الكبيرة في السياقات الإسلامية. ولكن ووفق ما نقله ديوجين، وإن وثقنا في هذه العبارة، فقد قيل بأن "الإجرامية الشعرية المكتوبة على قبر أفلاطون: "هنا يرقد أرسطوقليس شبيه الإله"<sup>2</sup>. وسمو الكتابات الأفلاطونية نظراً لاحتوائها على ما قد يضاهي الرسائل السماوية ونقوله من الفلسفات الروحية الشرقية، هي التي جعلته يُرفع لهذا المقام الكبير. بل هناك من علل ترجمة أرسطو للغة العربية أكثر من ترجمة أفلاطون، إلى هذه الصفة الإلهية التي قد تصدم الوعي الإسلامي آنذاك.

اعتقد الفارابي بقوة أن العلاقة بين أفلاطون وأرسطو لم تبلغ خط الفصل والتفرقة. وعلى الرغم من انتشار بعض الأقوال المفارقة بينهما، إلا أنها لم تبلغ مبلغ التقسيم للمثالية والواقعية. ولعل هذا يقوي فرضيتنا بأن التفرقة بينهما وليدة أزمة متأخرة. بخاصة الفلسفات العلمية والوضعية التي أصّلت روحها العلمي عند أرسطو من خلال مقابله بالمثالية الأفلاطونية. لكن أرسطو، في مجمل فلسفته لم يتخلص كلية من تأثير فلسفة الماهية والصورة التي تعلمها من الأكاديمية.

يعلن الفارابي منذ البداية الغرض من محاولته هذه قائلاً: "أردت في مقالي هذه، أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحو قولهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما. وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما"<sup>3</sup>. ما يمكن أن نفهمه من هذا التبرير المدخلي، هو انتشار منظور في زمن الفارابي يعتقد بالاختلاف بين فلسفة أفلاطون وأرسطو في مسألة الألوهية أو إثبات المبدع الأول وفي شأن علاقة النفس بالعقل، وفي مسألة

<sup>1</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 247-248.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، الكتاب 3، فقرة 43، ص 272.

<sup>3</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 3.

المسؤولية عن الأفعال والمسائل السياسية والأخلاقية و المنطقية. لكن المسألة التي تثير النظر هنا، هو أن حجم ترجمة كتب أرسطو تختلف عن حجم ترجمة كتب أفلاطون، مما يعني عدم التناسب في عملية المقارنة، ألهما إلا إذا كانت هناك أفكار متناقضة عن أفلاطون قبل ترجمة كتبه، أو أن ما فهم عن فلسفة أفلاطون قد استخلص من متون أرسطو المترجمة. يبدو أن البدء بترجمة كتب أرسطو، كان لأغراض محلية خالصة، على أساس أنه تم البدء بترجمة كتاب المقولات من أجل استعماله في مسائل علم الكلام والدفاع عن العقائد الإسلامية بأسلوب عقلي لا نقلي.<sup>1</sup> لذا فإن كتب أرسطو المنطقية كانت أكثر أداءً لمتطلبات المسلمين، والبدء بها كان لتوفير وسائل لخدمة العلوم العقديّة. يقدم الدكتور علي بن مخلوف، المهتم بتحيين مشكلات الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، تفسير مرتبط بوجود هذه المهمة، مهمة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في كتب أفلوطين بالذات الذي عاش في القرن الثالث للميلاد (270/205)، بالفلسفة العربية التي دامت أربعة قرون: من الكندي (ق9) إلى ابن رشد (ق12): "كان يحركهم الهم في جعل حقائق الفلاسفة القدامى متماسكة فيما بينها، منجزين بذلك جهد التوفيق بين أفلاطون وأرسطو الذي نجده في فقرات كثيرة من تاسوعات أفلوطين".<sup>2</sup> وسنرى أدناه أن الفارابي قد وقع في مطبة الخلط بين ما ينسب لأرسطو ما ينسب لأفلوطين. وهذا بالضبط ما جعله يعتقد بالتقارب بينهما.

لربما يتفق أغلبية مؤرخي الفكر القديم، بأن الإسهام الحصري لأرسطو، هو مبحث المنطق. إذ يقول أرسطو ذاته معبرا عن عدم اعتماده على دراسات سابقة في انشاء الدرس المنطقي: فيما يتعلق بالمواد الخطابية يمكن لنا أن نجد العديد من الدراسات القديمة، لكن فيما يتعلق بالاستدلال فإننا لم نجد إطلاقا أي شيء سابق نشير إليه، لذا فقد استغرقنا وقتا طويلا وجهدا شاقا في اعداده.<sup>3</sup> لكن الفارابي يربط بين علم المنطق كما وضعه أرسطو في الأورغانون وبين القسمة الثنائية التي نجدها في محاوره السوفسطائي مثلا،<sup>4</sup> كدليل على البدايات الأولى للمنطق قاتلا: "طريق القسمة (... ) وهو الذي يؤثر الحكيم أفلاطون. فإن المقسوم يروم أن لا يشذ عنه شيء موجود من الموجودات. ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطوطاليس يتصدى لسلوكها. غير أنه، لما وجد أفلاطون قد أحكمها، وبينها، وأتقنها، وأوضحها، اهتم أرسطوطاليس باحتمال الكد وأعمال الجهد في انشاء طريق القياس؛ وشرع في بيانه وتهذيبه، ليستعمل القياس والبرهان في جزء مما توجهه القسمة، ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح. ومن تدرّب في علم المنطق، وأحكم علم الآداب الخلقية، ثم شرع في الطبيعيات والإلهيات، ومن درس كتب هذين الحكيمين، يتبين له مصداق ما أقوله".<sup>5</sup> يمكن هنا أن نثير حقيقة العلاقة بين نظرية القسمة الثنائية عند أفلاطون ونظرية المنطق عند أرسطو. وهي

<sup>1</sup> ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 212.

<sup>2</sup> علي بن مخلوف: لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟ ترجمة أنور مغيث، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص 12.

<sup>3</sup> Aristote : les Réfutations sophistique (Organon 6), traduit J. tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939, para 184 a 5, p 139. le texte est : « sur les matières de Rhétorique, il existait des travaux nombreux et anciens, tandis que sur le raisonnement nous n'avions absolument rien d'antérieur à citer, mais nous avons passé beaucoup de temps à de pénibles recherches».

<sup>4</sup> أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تماراز، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة شوقي اود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 213-214.

<sup>5</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 5.

المسألة التي تناولها المتخصصين المعاصرين في علم المنطق، أمثال روبير بلانشي الذي اعتقد بأنه يمكن أن نلاحظ نوع من الانتقال من التقسيم الأفلاطوني إلى القياس الأرسطي، لكن عن طريق ايجاد حد أوسط بين طرفي التقسيم، وهذا ما ابتدعه أرسطو في القياس غير المباشر.<sup>1</sup> لكن هذا الانتقال قد تضمن نقدا من طرف أرسطو، إذ لاحظ أن القسمة لا تؤدي إلى أي استنتاج، مع العلم أن الدور الأساسي للمنطق هو هذا الاستنتاج بالذات.

يبدأ الفارابي في استعراض النقاط التي يعتقد أنها تثبت التوافق الكلي بين الحكيمين، على الرغم من أن البعض قد اختلفت عليهم الأمور واعتقدوا بالافتراق:

• أول نقطة لاحظها العديد من متبعي شأن شخصي أفلاطون وأرسطو، هو اختلاف السيرة الحياتية. فقد ظهر لهم أن أفلاطون قد مال إلى الزهد في الحياة فلم يكن ممن طلب أسبابها. على خلاف أرسطو الذي تملك وتقلد مناصب ملكية وأنشأ أسرة وأولاد... الخ. وكأن الصورة هنا شبيهة بالصورة التي تحدثنا عنها أعلاه في لوحة الفن الإيطالي، حيث أفلاطون ينظر إلى السماء وأرسطو إلى الأرض. يقول الفارابي: "فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافا في أمر الدارين. وليس الأمر كذلك، ففي الحقيقة فإن أفلاطون هو الذي دون السياسات وهذبها. وأن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية. ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة، أحس منها بقوة ورحب ذارع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها...".<sup>2</sup>

• النقطة الثانية التي توهم الاختلاف بينهما، على حسب ما يذكر الفارابي، متعلقة بطريقة التأليف: "ومن ذلك أيضا تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب. وذلك أن أفلاطون كان يمنع، في قديم الأيام، عن تدوين العلوم وإيداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية. فلما أحس على نفسه الغفلة والنسيان، وذهب ما يستنبطه، وتعسر وقوفه عليه، حيث استعزز علمه وحكمته، وتبسط فيه؛ فاختار الرموز والألغاز، قصدا منه، لتدوين علومه وحكمته، على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها، طلبا وبحثا وتقيرا واجتهادا. وأما أرسطوطاليس، فكان مذهبه الإيضاح، والتدوين، والترتيب، والتبليغ، والكشف، والبيان (...). وهذان سبيلان، على ظاهر الأمر، متباينان. غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس، والدارس لكتبه، والموظب عليها، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد...".<sup>3</sup> وقد قدم الفارابي مثال التعمية عند أرسطو من خلال حذف بعض مقدمات القياس... الخ. ومعلوم عن قدرة الفارابي في شرح متون أرسطو، حيث يروى عن ابن سينا أنه قرأ كتاب ما وراء الطبيعة أربعين مرة دون فهمه، ولم يفهمه إلا مع قراءة شرح الفارابي له. وإن صدقت هذه القصة، فهذا دليل على تبحره في متون أرسطو ومعرفته بخباياها.

<sup>1</sup> روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر - بيروت، ص 33.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 8.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 10.

• النقطة الثالثة متعلقة بمنتهى فلسفة الرجلين، أي طبيعة الحقيقة التي يعتقدانها بين الكلي والجزئي، فقد يعتقد، مثلما أظهرنا في البداية بأن أرسطو استقرائي وأفلاطون استنتاجي، أي أن الأول ينتهي إلى الجزئيات والثاني إلى الكليات. يقول : من ذلك أيضا، أمر الجواهر. فإن أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب. أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه دلالة على أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها، هي القريبة من العقل والنفس، البعيدة عن الحس والوجود الكياني. ثم وجدوا كثيرا من أقاويل أرسطوطاليس يصرح بأن أولى الجواهر، بالترتيب والتقديم، الجواهر الأول. التي هي الأشخاص. فلما وجدوا هذه الأقاويل، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين، لم يشكوا في أن بين الاعتقادين خلافا. فالحكيم أرسطوطاليس، حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والترتيب، أشخاص الجواهر، إنما جعل ذلك في صناعة "المنطق وصناعة الكيان" حيث راعى أحوال الموجودات القريبة من المحسوس (...). أما الحكيم أفلاطون، فإنه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والترتيب الكليات، فإنه إنما جعل ذلك فيما بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية (...). فقد صح أن هذين الرأيين، من الحكيمين، متفقان لا خلاف بينهما<sup>1</sup>. بالنسبة للفارابي فإن اهتمام أرسطو بالجزئي كان في المنطق فقط واهتمام أفلاطون بالكلي كان في الميتافيزيقا فقط. وهذا بمقتضى التخصص العلمي فحسب، لكن كلاهما في النهاية يعتقد بأهمية الكلي والدائم والجوهري.

• القضية الرابعة التي توحد الحكيمين هي قضية المنهج: "ومن ذلك، ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب. إن أفلاطون يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق القسمة، وأرسطوطاليس يرى أن توفيه الحدود إنما يكون بطريق البرهان والتركيب. وينبغي أن تعلم أن مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه، وينزل منه: فإن المسافة واحدة وبين السالكين خلاف. وذلك أن أرسطوطاليس كلامه لم يخل من قسمة ما، وإن كان غير مصرح بها"<sup>2</sup>. هنا يجعل الفارابي طريق الاستقراء والاستنتاج طريق واحد، فلا يختلف الصاعد والنازل في المسافة بل في الوجه فقط. كما أن أي صاعد سينزل حتما. ثم أن أرسطو لم يستغن عن الاستنتاج، على أساس أنه الأكثر برهانية والأبعد من التغيرات الواقعية، ونحن نعلم أن أرسطو طور الاستنتاج أكثر من الاستقراء وهذه خاصة كل فلسفة عقلية<sup>3</sup>، على أساس المسار الفكري لا يشوش مثل الموجودات المتغيرة.

• وبعد أن تحدث الفارابي عن الخلافات المنطقية الدقيقة، ينتقل إلى الخلاف المتوهم بين أفلاطون وأرسطو في المسألة الأخلاقية، وهي التي تناولناه أعلاه. حيث يقول: "ومن ذلك أيضا أمر أخلاق النفس. ذلك أن أرسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع. وأفلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي كتاب بوليطيا خاصة بأن الطبع يغلب العادة. وليس يشك أحد ممن يسمع هاتين المقالتين أن بين الحكيمين في أمر الأخلاق خلافا. وليس الأمر في الحقيقة، كما ظنوا وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا إنما يتكلم على القوانين المدنية. أما أفلاطون (فيقول) أن من نشأ على خلق من الأخلاق وانفتحت له تقويته، يمكن بها من نفسه على خلق من الأخلاق،

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 12.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 14.

<sup>3</sup> René Descartes: Règles pour la direction de l'esprit, traduction Jacques Brunschwig, édition classique de la philosophie, p 18.

فإن زوال ذلك عنه يعسر جدا، والعسر غير الممتع".<sup>1</sup> يبدو لنا أن الفارابي هنا قد تعمد إلى التمييز بين لغة القطع ولغة الإمكان، إذ أن صعوبة تغير الخلق حسب أفلاطون بسبب ارتباطها بالطبع يختلف عن الاستحالة. والحق أن تناول أفلاطون لمشكلة طبيعة الفضيلة قد كان في محاوره مبنون التي استعملناها أعلاه، وفي لم يحدد التحديد الجازم مشكلة طبيعة الفضيلة بين الفطرة والتربية وترك السؤال مفتوح، والتعليل الذي قدمناها هو كون المحاوره سقراطية عكست التشكك السوفسطائي الذي التزم به سقراط إلى نهاية حياته.

• عمد الفارابي إلى مقارنة أخرى بين نظرية المعرفة الأفلاطونية والأرسطية والتي قد توحى بالاختلاف. حيث كشف أرسطو في كتاب البرهان، والذي هو رسالة من رسائل المنطق، بأن الذي يطلب علما ما، لا يخلو من أحد الوجهين: فإنه إما أن يطلب ما يجهله أو ما يعلمه. فإذا طلب ما يجهله فكيف يعمل أنه يجهله، وإذا طلب ما يعلمه فإنه ليس بجاهل لكي يطلب العلم. ونحن، بخلاف الفارابي، لا نرى أي أهمية لهذه المقولة السوفسطائية في مقارنة نظرية المعرفة بين الحكيمين. المهم يعتقد الفارابي بأن أرسطو قد أسس المعرفة على الحس عندما قال في كتاب البرهان بأن من فقد حسا ما فقد علما ما، مما يعني أن المعارف تحصل في النفس بطريق الحس.<sup>2</sup> في حين أن أفلاطون، في محاوره فادن (أي فيدون) قال بأن المعرفة تذكر. وهذا كاف بإظهار الاختلاف بين الفلسفتين. لكن الحقيقية، بحسب الفارابي ليست كذلك، إذ أن قول أرسطو تم تسييقه في إطار نظرية العلم والقياس والبرهان، في حين أن أفلاطون تحدث عن هذا الموضوع في سياق النفس والروح التي ترتبط بالنظرة الميتافيزيقية وليس بالنظرة المنطقية.<sup>3</sup> وهذا هو مصدر الشعب الذي أدى إلى الاعتقاد بالاختلاف.

• مسألة أخرى توهم بالاختلاف بين الحكيمين، وهي مسألة مرتبطة أشد الارتباط بعلم الكلام الإسلامي وهي مسألة قدم وحدوث العالم، وتطرح على الشكل التالي: هل العالم قديم موجود قبل الخالق أم حادث بقدرة الله وإرادته الجديدة؟ يقول الفارابي "ومن ذلك أيضا أمر العالم وحدوثه، وهل له صانع هو علتة الفاعلة أم لا؟ ومما يظن بأرسطو ليس أنه يرى أن العالم قديم، وبأفلاطون أنه يرى العالم محدث. فأقول: أن الذي ادعى هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو ليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب الطوبى (المواضع الجدلية) (...). فإن غرض أرسطو في كتاب طوبى ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة (قدم أرسطو مثال حول العالم بين القدم والحدوث على شكل قياس فاعتقد المتوهمين أنه يقول بقدمه). ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضا، ما ذكره في كتاب السماء والعالم أن الكل ليس له بدء زمني ومعنى قوله أن العالم ليس له بدء زمني أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه، كما يتكون البيت مثلا (...). ويصح بذلك أنه إنما يكون عن ابداع الباري. ومن نظر في أقواله في الربوبية في الكتاب المعروف "بأثولوجيا" لم يشبه عليه أمره في اثباته الصانع لمبدع لهذا العالم. فهل تظن بمن هذا سبيله أنه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم؟"<sup>4</sup> وهنا نلاحظ تخبط الفارابي في مسألة واضحة، إذ أن أرسطو كعالم طبيعي يؤمن بمبدأ الفلسفة الطبيعية السابقة عليه وهو المبدأ

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 25.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 30.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 32.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 34-35.

القائل بأنه لا يوجد شيء من لا شيء. والخلق حسب تصور الفارابي والمخيال الإسلامي ككل هو الوجود من العدم، لذا فلا يمكن الدفاع عن هذه الفكرة، على أساس أن أرسطو يصف الثيوس (باعتباره الكائن المتعال والمطلق) بأنه المحرك الذي يحدث حركة أزلية.<sup>1</sup> ولم يصفه بالخلق إطلاقاً.

بعد أن فك الفارابي معضلة قدم العالم وحدوثه بين أرسطو وأفلاطون، يواصل التوفيق بينها في مسألة الصورة والمثل، عن طريق العودة إلى دائما إلى كتاب النفس لأفلوطين، وهذا ما جعله يتكلف في التوفيق بلا أمل من الفكك من تناقضات أرسطو. كما عمل على التوفيق بين منظوري الحكيمين في مسألة اثبات الثواب والعقاب. وكأنه يريد إدخال أرسطو في التصور الإسلامي قصراً، وما هو بالداخل. فمن السهل جدا أن نلاحظ تقارب بين نظريات أفلاطون وبنية الفكر الإسلامي، لكن بالنسبة لأرسطو فمن الصعب فعل ذلك.

الملاحظ أن غرض الفارابي ليس نفي أي اختلاف بين المعلم وتلميذه، بل البرهنة أنه خلاف شكلي وفرعي وليس جوهرية وأصولي: "أن يكون قول أرسطوطاليس ومأخذه وسلوكه، هي بأعينها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه. وذلك محال وشنيع. ولكننا ندري أنه لا خلاف بينهما في الأصول والمقاصد.<sup>2</sup> لكن ما قيمة الحجج التي قدمها الفارابي في هذه الدراسة القصيرة؟ يبدو أنه لم يسلك المسلك التوثيقي والمنهجية الصارمة في التحليل الفلسفي. فهو لم يوثق التوثيق الدقيق بقدر ما كان يشير إلى كتب كاملة بلا تخصيص دقيق متعلق بالمقالات مثلاً. ثم أنه كان يلوي النصوص جزافاً من أجل الوصول إلى نتيجة معلومة عنده سلفاً وهي عدم وجود خلاف الأصلي بين الحكيمين. نحن نتفق بأن ليس هناك خلاف أصلي أو عميق، وهذا هو موقفنا منذ البداية، لكن طريقة اثبات ذلك هي ما نختلف عنه مقارنة بطريقة الفارابي.

لا يبدو لنا أن الفارابي قد ارتكب فقط الخطأ المعروف وهو اسناد كتاب الريوبية لأفلوطين إلى أرسطو. وما إنجر عن ذلك من خلط فادح بين آراء أفلوطين الأفلاطوني آراء أرسطو. وكأنه كان يقارن بين أفلاطون وأفلوطين الذي لم يكن إلا أفلاطونياً محدثاً. بل أن الملمح العام بعد قراءة رسالة الجمع بين رأيي الحكيمين، هو أن الفارابي لم يكن عارفاً مدققاً بنصوص أرسطو ولا نصوص أفلاطون. ومثلنا الواضح هو الشك الذي أورده على لسان أرسطو في البرهان حول الذي يطلب العلم. فمن المعلوم أن هذه الأبوريا (الصعوبة) هي ما أشار إليها أفلاطون في كتاب مينون بالذات، حيث يقول على لسان سقراط: "لا يمكن الإنسان أن يبحث لا عما يعرفه ولا عما لا يعرفه: فهو لا يمكن أن يبحث عما يعرفه، لأنه يعرفه. ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن أن يبحث عما لا يعرف، لأنه لا يعرف عما هو باحث".<sup>3</sup> وهذا يدل على أنه لم يكن متحكماً في نصوص الحكيمين كل التحكم. ثم أن استعمال هذه المقولة الأفلاطونية والتي نسبها حصراً إلى أرسطو كان استعمالاً متكلفاً لم يؤدي أي غرض علمي.

<sup>1</sup> أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، المقالة 8، فقرة 267 ب- 17، 281.

<sup>2</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 15.

<sup>3</sup> أفلاطون: مينون، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 104.

شعر الفارابي بوجود قلق في نسق أفلاطون بخاصة عندما نقارن بين ما كتبه في كتبه المعروفة وما كتبه في الكتاب المنسوب إليه خطأ وهو كتاب الربوبية الي يمثل التاسوعة الرابعة لأفلوطين المخصصة لموضوع النفس. لكنه لم يشك في نسبة هذا الكتاب لأرسطو إطلاقاً فراح يتكلف التوفيق بغير جدوى. إذ نجده يقول: ألا ترى أن أرسطو، حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالاً، كيف يجروء ويتشدد في القول، ويخرج مخرج الألباز على سبيل التشبيه؟ وذلك في كتابه المعروف "باثولوجيا" حيث يقول: إني ربما خلوت بنفسي كثيراً، وخلعت بدني، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم...<sup>1</sup>. ومعلوم بأن أفلوطين في التاسوع الخاص بالنفس يقول نفس المقال: "كثيراً ما أتقيظ لذاتي، تاركاً جسمي جانبا، وإذ أغيب عن كل ما عداي، أري في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء. وعندئذ أكون على يقين من أنني انتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، وأتحد بالموجود الإلهي..."<sup>2</sup>. والظاهر أن أرسطو، وفق ما نقلناه أعلاه من كتاب النفس، لا يعتقد بإمكانية استمرار النفس بمعزل عن الجسد. فكيف يمكن أن يتحدث عن الانسلاخ عن جسده؟ هذا، ويمكن أن نعذر الفارابي في هذا الخطأ على أساس أنه تعامل مع ما هو متوفر له من مراجع وكتب، ثم أنه يمكن لعصر كامل أن يخطأ في نسبة بعض المراجع لأصحابها. أما عدم توثيق الفارابي لدارسته، فهذا عائد إلى طريقة الحكماء القدامى في الكتابة.

### ثالثاً - فصل المقال وتقرير ما بين فلسفة أفلاطون وأرسطو من الاتصال.

هل وفق الفارابي في التوفيق بين رأيي الحكيمين؟ نعتقد بأن الرسالة شيقة لكنها لم تتجح في المهمة التي يمكن النجاح فيها لو نظرنا إلى المسألة من زاوية أوسع. نعم نوافق الفارابي في قوله بأن "أرسطوطاليس يرى كمال الإنسان ما يراه أفلاطون وأكثر".<sup>3</sup> مما يدل على الوحدة في مستوى الكليات بين النسقين الأرسطي والأفلاطوني، ولو كان هناك خلاف في مستوى الجزئيات مثل مسألة طبيعة النفس واستقلال المثل.

كنا قد حددنا في المحاضرة السابقة خطين كبيرين في الفلسفة الإغريقية، خط الفلسفة الواقعية التي تثبت حتمية الصيرورة ومنطق التناقض الكوني (هوميروس، هيراقليطس، كراتيليوس، مجمل السوفسطائيين) وخط الفلسفة العقلية (بارمنيدس، سقراط، أفلاطون وأرسطو). وعندما نضع أرسطو في نفس مسار الفكر الأفلاطوني فليس تجاوزاً أو تجاهلاً بل من أجل القول بأن فلسفة المعلم الأول لم تتحرف كلية عن فلسفة أفلاطون، بل واصلت السير في طريق اثبات أسبقية الفكر والصور على الأشياء والوقائع والمادة. وهذه النظرة الكلية هي التي تجعلنا نقول بالاستمرار لا القطيعة. وعلى الرغم من استعمال أرسطو منظومة اصطلاحية مختلفة عن تلك التي نجدها عند أفلاطون، إلا أنه كان يتصور الأمور على نفس الشاكلة. ففي مقابل المثل عند أفلاطون نجد الصور عند أرسطو، إذ تُعاود مثل أفلاطون الظهور في فلسفة أرسطو كعقل صورية، لأن العلة الصورية هي المفهوم، هي جوهر

<sup>1</sup> أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 40.

<sup>2</sup> أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، § 8 - 1، ص 323.

<sup>3</sup> الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق محسن مهدي، لجنة احياء التراث الفلسفي العربي، بيروت، 1961، ص 59.



وماهية الشيء".<sup>1</sup> ومن المعلوم أن العلة الصورية هي التي وضعتها الفيثاغورية وأفلاطون من بعدها، على أساس أن الأعداد هي صورة للوجود وشكل لها. وليس غريبا أن يتعمق أرسطو في المنطق الصوري ويهمل المنطق المادي بصورة معتبرة. إذ أنه كان يعتقد بأن الصورة أهم وأصدق من المادة الزائلة، والاستقراء ولئن كان طريقا معتبرا في المعرفة، إلا أنه لا يمكن أن يكون صورة للمعرفة ككل، لأنه مرتبط بالجزء، ولما كان العلم يتم بالكليات فقط،<sup>2</sup> والكليات هي ما يدركه العقل لا لحواس، فإن المنطق الصوري أجدر وأهم من المنطق المادي. فإذا اعتبرنا الصورة مجرد مناظر يلتقطها العقل من الصيرورة المتصلة لم يكن لهذه الصورة وجود بذاتها، بل كانت مضافة إلى العقل الذي يتصورها. لكن لما كان قد أخذنا برأي مصاد لهذه الفرضية كان من الواجب أن تكون المثل موجودة بذاتها. والفلسفة القديمة لم تستطع أن تجتنب هذه النتيجة. لقد وضع أفلاطون صيغتها، وعبثا حاول أرسطو التحرر منها. إذا كانت الحركة متولدة من انحطاط الموجود الثابت، ولم يكن هناك في مكان ما ثبوت متحقق بالعقل لم يكن هناك في النتيجة حركة ولا عالم محسوس. أرسطو بدأ يرفض الاعتراف لهذه المثل بوجود مستقل من دون أن يستطيع مع ذلك أن يحرمها كل وجود. ذلك هو إله أرسطو، فهو ثابت لا يجوز عليه التغيير. ومن العبث أن نبحث عن المثل الأفلاطونية في الإله الأرسطي.<sup>3</sup>

وفي الموضوعات الأخلاقية، لاحظ الأستاذ بارثليمي سانتهيلير، وهو أحد أكبر المتخصصين في فلسفة أرسطو بفرنسا، باعتباره ترجم أعظم مؤلفاته من الإغريقية إلى الفرنسية، منها كتابه الأخلاقي علم الاخلاق إلى نيقوماخوس. لاحظ بأن الأخلاقيات الأرسطية ليست بمعزل عن الامتداد الحقيقي عن الأخلاقيات الأفلاطونية، سواء في الشكل أو في المضمون، وقد ألمحنا أعلاه إلى مثل هذه الأمور. يقول: "مهما يكن مخالفة أرسطو لأفلاطون، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحورها (...). وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه أنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون لما وضع مذهبه الأخلاقي، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير والفضيلة وعلى الاعتدال وعلى الشجاعة وعلى الصداقة... الخ".<sup>4</sup> فلا يمكن أن تكون الـ 17 سنة التي قضاها أرسطو في مدرسة أفلاطون بلا أثر على شخصيته وفلسفته. والانقلاب الكلي في فكر الإنسان، ليس بالدرجة والقطعية التي نعتقدها، فالشخصية الفكرية بناء تدريجي ومنطقي لا يمكن الغاءه بقرار ارادي واحد. والقطعية بين الحاضر والماضي ليست بالطبيعة التي يمكن أن يتخيلها البعض. ولم يستطع أرسطو أن يتحرر كلية من نظريتين كبيرتين في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسية، وهما أهم ما يمكن أن ينسب إليه، هما نظرية العدالة ونظرية الصداقة. ما فعله أرسطو لم يكن أكثر من الشرح والتعميق مقارنة بالموروث الأفلاطوني.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 223.

<sup>2</sup> ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو - أنالوطيقا الثاني أو كتاب البرهان، تحقيق جبرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993، المقالة الأولى، رقم 31، ص 445-446.

<sup>3</sup> Henri Bergson: l'évolution créatrice, PUF, 102 eme édition, Paris, 1962, p 321-322.

<sup>4</sup> بارثليمي سانتهيلير: مقدمة كتاب علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964، ص 71.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 91.

وبالفعل، فإن تصفح كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، يجعلنا نعتقد، وعلى الرغم من القول الخشن في حق أفلاطون الذي أوردناه أعلاه، أن أرسطو قد أخذ الكثير والكثير من الأفكار الأخلاقية من عند سقراط وأفلاطون معا. فقد وافق النزعة العقلية الأخلاقية الأرسطية، والتي تقول بأن الفضائل هي أنواع من المعارف العقلية. فسقراط مثلما هو معروف يربط بين الأخلاق والمعرفة، العلم فضيلة والجهل رذيلة. فالفضائل تتفرع من المعرفة النظرية، وأرسطو ذاته يعتقد بأن كل فضيلة، مهما كان نوعها، أخلاقية أو عقلية، مرتبطة بالعقل.<sup>1</sup> وربط الأخلاق بالعقل يدل على فصلها عن اللذة والغريزة والأهواء، وهذه النزعة تمتد من سقراط إلى أفلاطون ثم أرسطو بصورة واضحة جدا. وهنا نجد أرسطو يستشهد بققرة من محاوره فيلبوس أفلاطون القائلة بأن الحياة التي تحتوي على لذة وحكمة أفضل بكثير من الحياة التي تحتوي على اللذة حصرا.<sup>2</sup> فالجمع بين نافورتي اللذة العسلية والحكمة الإعتدالية هو أعظم ما يمكن أن يحصله الإنسان. وينتهي أرسطو، في أخلاقه إلى أن السعادة الحقيقية والكاملة لا ترتبط إلا بفعل التأمل الخالص من خلال رؤية علل الأشياء *le parfait bonheur se déploie dans la vision des principes*.<sup>3</sup> وفي هذا لا يختلف في شيء عن الخط الذي سار عليه أفلاطون وسقراط. على أساس أنه ربط السعادة وهي قيمة أخلاقية بالتأمل العقلي ومعرفة علل الأشياء وهو قيمة معرفية، وبالتالي تكون الفضيلة هي الفلسفة والفلسفة هي الفضيلة. كل هذا، وغيره كثير لا يمكن استحضاره كله، ما جعل برجسون مثلا يعتقد بأن الفروقات بين أرسطو أو أفلاطون يسيرة وسطحية في الكثير من الأحيان،<sup>4</sup> على الرغم من انتشار عقيدة التفرقة بينهما. بل أن هناك من تجرأ على التأكيد على قصور أرسطو، على الرغم من كل إنجازاته الضخمة، عن تجاوز بنية المعرفة الأفلاطونية القائمة على التثنية أو الثنائية. فمن المعلوم أن أفلاطون أسس فلسفته على التقابل بين المحسوس والمعقول، الروح والجسم، المتغير والثبات... الخ وأرسطو ذاته، قد سار في مثل هذه الطريقة الثنائية في التفكير، لذا نجده يتحدث عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، الحقيقة والخطأ، الأرضي والسمائي... الخ. مما يعني أنه، ومن الناحية الصورية،<sup>5</sup> لم يتخلص من بنية التفكير الأفلاطونية. كما أنه لم يتصور العلم الطبيعي وعالم الحيوان وحتى أفعال الإنسان بمعزل عن فكرة الغائية التي هي أساسية في كسمولوجيا أفلاطون ذاته. "قالمبدأ الأول الذي يصدر عنه الكون كله عند أرسطو هو الغاية، مبدأ الصورة، ولما كانت الصورة هي الشكل، المثال، فإننا ننتبين أن هذه الأطروحة الأساسية هي نفسها أطروحة أفلاطون".<sup>1</sup> و بالتالي فإن أرسطو كرر تأويل أفلاطون رغم عاداته الحرص على مخالفته والسبب هو اشتراك أرسطو مع أفلاطون في الأساس النظرية

<sup>1</sup> Aristote : Ethique à nicomaque, Op.cit, livre 6, chapitre 11, § 5, p 267.

<sup>2</sup> Platon: Philèbe (sophiste- politique- Timée- Critias), traduit E. Champry, édition Gallimard, Paris, 1969, § 20 e-22 e, p p 285- 288 .et § 66b-66d, p 373. Et Aristote : Ethique à nicomaque, Op.cit, livre 10, chapitre 2, § 3, p 396.

<sup>3</sup> Aristote : Ethique à nicomaque, Op.cit, livre 10, chapitre 8, § 7, p 423.

<sup>4</sup> Henri Bergson: la pensée et le Mouvant- Essais et conférences, Librairie Félix Alcan, 7eme édition, Paris, 1939, p 287.

<sup>5</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 272.

للفلسف وهو فكرة الحد الماهوي الكلي الذي هو نتاج التأمل الصرف.<sup>2</sup> وما مخالفته الموقف السوفسطائي بالعموم، وعدم استساغته لفلسفة هيراقليطس في الصيرورة الكونية، في مقابل تكراره لأحكام أفلاطون بصورة كلية، على الرغم من أنه يظهر أنه قد قرر المخالفة والاستقلال، يبدو أن بين القول والفعل فارق ظاهر، فأرسطو ومن الناحية القولية يكرر مخالفته لنسق أفلاطون، ولكن من الناحية الحقيقية الظاهرة في التأليف وتوجيه الفكر، فإنه لم يحقق ما كان يتحدث عنه من مخالفة وانفصال وتجديد... الخ.<sup>3</sup> إن أرسطو وهو آخر فلاسفة أثينا الكبار، لم ينفصل عن روح التفكير الإغريقي ككل، بما في ذلك طريقة تفكير أفلاطون.

## خاتمة.

ما هو روح الفلسفة الإغريقية؟ هل هناك قطائع فعلية بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الأرسطية؟ بالنسبة للقطيعة بين فلسفة الطبيعة وفلسفة المجتمع التي دثت في اللحظة التي سميناها سابقا باللحظة السوفسطائية - السقراطية فقد حللناها بما فيه الكفاية. أما القطيعة بين الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية فهي نسبية وليست مطلقة. لأن النموذج الذي فكر فيه كل من أفلاطون وأرسطو هو نموذج المعرفة النهائية والكاملة. وبالتالي فأى منهج كان يستهدف الحقيقة المطلقة، وهذا ما كان في ذهن أفلاطون كما أرسطو، ولئن بدا لنا أن أرسطو قد اعترف بالصيرورة والحركة في الطبيعة، فإنه في النهاية لا يعتقد بأن الحقيقة في حالة صيرورة أو نمو بل هي نهائية ومطلقة لذا نجد تشبيهه ديوي الجميل عندما قال معلقا على نظرية أرسطو التي تعترف بالحركة والفاعلية لكن لا يلحقها تغيير ما: "الحقيقة النهائية أشبه بنشاط جيش يقوم باستمرار بحركة "مكانك سر" فلا يغادر مكانه ولا يريم".<sup>4</sup> فلا يقبل الفيلسوف الإغريقي أن تكون الحقيقة مفككة ومتنامية، إلا كانت حقيقية مؤقتة. وهذا ما جعلهم لم يستثمروا في العلم الاستقرائي لأنه يتعامل مع جزئيات في حالة حركة دائمة. "لقد تبين مفكرو الإغريق بوضوح- ومنطقيا أيضا- أن التجربة لا يمكن أن تمدنا فيما يختص بمعرفة الوجود بشيء أكثر من الرجحان الممكن؛ فالتجربة لا يمكن أن تسلمنا إلى الحقائق الضرورية. ذلك أن نتائج التجربة جزئية لا كلية، ولأنها غير "مضبوطة" فهي قاصرة عن "العلم" (...) وهكذا نشأ التمييز بين الحقائق المتصلة بعلاقة الأفكار، وبين الحقائق الوجودية (تجريبية)".<sup>5</sup> وكل الفلاسفات وحتى الطبيعية منها قد سارت في طريق الحقيقة الفكرية لأنهم افترضوا الأصل الواحد للوجود، على أساس أن الوحدة عقلية والتعدد تجريبي وواقعي، فالواقع أقل حقيقة عندهم، وحده العقل من له سلطة تحديد الحقيقة. وفلسفة أرسطو وأفلاطون معا سارتا في طريق اتمام المشروع الإيلي في الميتافيزيقا، ولئن بدا أن أرسطو قد نقد

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 232.

<sup>2</sup> الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديوقوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتياس، مرجع سابق، مركز نماء للبحوث والداراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 322-323.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 127.

<sup>4</sup> جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسى قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، د س، ص 196-197.

<sup>5</sup> جون ديوي: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، 1960، ص 50-51.

الإيليين، إلا أنه في النهاية كان يعتبر الفلسفة الأكثر شرفاً هي التي تكشف عن المحرك كالذي لا يتحرك. فما لا يتحرك هو الحقيقة النهائية التي ليس من بعده حقيقة.

والأكثر من ذلك، يمكن لنا التأكيد على أن العلم الطبيعي لم يكن، في السياقات الإغريقية، منفصلاً عن العلم الميتافيزيقي. فمبدأ الغائية الذي يمكن ادراكه بالعقل هو الذي تحكم في علم الطبيعة وفي الإلهيات معاً. وأرسطو، في جميع مجالات بحثه، سواء في الحيوان أو الأخلاق أو الطبيعة لم يستغن عن مبدأ الغائية الذي هو تمام الميتافيزيقا. "الفيزيقا في الفكر اليوناني كانت متناسقة تناسقاً تاماً مع ميتافيزيقاه الذي كان غائياً وكيفياً. وتتجه الأشياء الطبيعية ذاتها من خلال تغييراتها نحو غايات مثالية هي الموضوعات الأخيرة لأسمى معرفة. ولم يكن للعلم الطبيعي المتعلق بالتغير ممكناً إلا بسبب هذه الحقيقة. فالعلم الطبيعي ممكن أن يعرف بمقدار ما يخضع ما فيه من تغير لصور وماهيات ثابتة تامة كاملة. والظواهر الطبيعية في شوقها لتحقيق هذه الصور الأولية الكاملة تقدم خصائص من شأنها أن تُعرف، أي أن تُعرف وتُصنف".<sup>1</sup> وكون العلم الإغريقي علم كيفي أكثر مما هو كمي، يدل على اعتقاده بالجوهر والعرض في الموجودات، فأرسطو الذي يعتبر الكم عرض لا يمس ازدياده أو نقصانه جوهر الموجودات، يدل على انتمائه إلى روح الفكر القديم الذي لم يكن يعتبر الكم هو أساس التغير بل الكيف. فالفكر العلمي الذي يبحث في النموذج الذي يعتبر الجوهر ماهية ثابتة لا تتغير رغم تغير الكميات، هو ما كان يفكر فيه الفكر الإغريقي ككل، سواء كان أرسطو أو أفلاطون. وأرسطو ذاته لم يتحرر من عقلانية الجوهر والعرض، ولم يستطع الكشف على أن الكم هو من يخلق ما يسمى بالجواهر.<sup>2</sup> لذا فطريقة أرسطو في دراساته العلمية المتعلقة بالطبيعة أو الحيوان... الخ لم يتحرر من عقلانية الكيف، ولم يحدث الثورة الكمية المقترضة. بل أن هذه الثورة لم تحدث إلا في العصر الحديث بعد ادخال الرياضيات الكمية والتحرر من عقلانية الأنواع المسيطرة. اكتشف العلم الحديث أن الفرق بين الحرارة والبرودة ليس نوعي بل كمي خالص، والمحرار دليل على ذلك.

عندما نقول أن ميتافيزيقا أرسطو قد أثرت في منظوره الفيزيقي، فإننا نقصد بأنه كان يدرس الطبيعة في ظل عقلانية المتغير الزائف والثابت الحقيقي. "فالميتافيزيقا الإغريقية التي تذهب إلى أن اللامتغير هو الحقيقة الصادقة، وأن فكرنا صالح بمقدار ما يقترب من الحصول على الثابت من قبل في الوجود"،<sup>3</sup> هي التي فكر فيها كل من أفلاطون وأرسطو وهذا ما يجعل هذا الأخير أقل استقلالية عن معلمه. هذا الفصل بين الحقيقة والخطأ المقابل للفصل بين الثابت والمتغير، هو نفسه الفصل بين المادي والروحي وبين العلوم العملية والعلوم النظرية، وبين الإرادة والعقل... الخ.<sup>4</sup> إنها الثنائية التي لم يتحرر منها لا أرسطو ولا أفلاطون. ومن الخطأ القول بأن أفلاطون هو مبتدع هذا النموذج المعرفي، بل كان يفكر من داخله بالضبط.

يمكن التأكيد على أن النموذج المعرفي الذي فكر من خلال كل من أفلاطون وأرسطو كان نموذجاً واحداً. وهذا ما يجعلهما معاً، ولئن اختلفا في بعض المسائل الجزئية، فهما أكثر قرباً مما نعتقد. ولعل رسالة الفارابي السابقة قد نظرت إلى الموضوع من هذا المنظار. إذن، فلا يمكن السير من جديد من الأطروحة الوضعية التي تفصل بين الفلسفتين، بل أن الفكر الذي يعتقد بالحقيقة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 73-74.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 119.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 232.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 313.

المطلقة وبأسبقية الكلية في المعرفة، وبالغائية الكونية وبالتناسق الطبيعي... الخ كلها فلسفات واحدية. وعلى الرغم من اعتراف أرسطو بمشروعية الصيرورة في عالم الطبيعة، إلا أنه يعتقد بأن الحكم العلمي يتطلب منا التوقف والنظر في الصور التي لا تخضع للحركة والصيرورة. وقد لاحظ بوانكاريه أن المخيال الإغريقي ككل، قد سار في طريق تطوير التفكير الصوري ولم يقد بنفس المجهود في تطوير المنطق التجريبي، لأنه قائم على علم الجزئيات المتحركة، والكي نتصرف يجب أن نتوقف، كما قال اغريقي لا أذكر إن كان هو أرسطو أو غيره".<sup>1</sup> فأرسطو لم يشذ عن التيار العقلاني العام الذي سار فيه الفكر الإغريقي ككل. ولم يكن الفكر الإغريقي يعتقد بإمكانية البحث في حركة في الأمور المتحركة. وكل العلم الجديد تأسس على هذه الفرضية، أي عقلية العلم أو ما يسميه باشلار بالعقلانية العلمية المعاصرة، التي استمدت أصولها من منطق تفكير اليونان.

---

<sup>1</sup> Henri Poincaré: la valeur de la science, édition Ernest Flammarion, Paris, 1939, p 1-2.

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية:

ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو - أنالوطيقا الثاني أو كتاب البرهان، تحقيق جبرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993.

أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، موفم للنشر، الجزائر، 1993.

أرسطو: الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

أرسطوطاليس: علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964.

أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة الأب أوغستينس برباره البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.

أرسطوطاليس: في النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949.

أفلاطون: السوفسطائي، ترجمة شوقي داود تمارز، المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة شوقي اود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

أفلاطون: بوليتيكوس أو محاوره رجل الدولة، ترجمة شوقي داود تمارز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

أفلاطون: فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001.

أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.  
بروكوبيوس: التاريخ السري - القرن السادس الميلادي - جانب من جوانب حياة الإمبراطور جوستينيان وزوجته تيودورا وقائده المغوار بليزاريوس وزوجته أنطونيا، ترجمة صبري أبو الخير سليم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019.

جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان - 3 القرن الرابع، ترجمة لفيث من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970.

جون ديوي: البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، 1960.

جون ديوي: تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، د س.

ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر - بيروت، دس.

الطيب بوعزة: دفاعا عن السوفسطائيين - دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجياس، ليكفرون، بروديفوس، هيبباس، ثراسماخوس، أنتيفون، كرتباس، مرجع سابق، مركز نماء للبحوث والداراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

الفارابي: فلسفة أرسطوطاليس، تحقيق محسن مهدي، لجنة احياء التراث الفلسفي العربي، بيروت، 1961.

مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1995.

هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002.

ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة - الجزء الثاني من المجلد الثاني - 7- حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، دون سنة.

وولتر سنتيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1936.

## 2- باللغة الفرنسية:

René Descartes: Règles pour la direction de l'esprit, traduction Jacques Brunschwig, édition classique de la philosophie, S d.

Aristote : la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pocket-Brodard et Taupin, 1991.

Aristote : Ethique à Nicomaque, traduit J. Barthélemy Saint-Hilaire, Librairie Générale Française, 1992.

Aristote : les Réfutations Sophistiques (Organon 6), traduit J. Tricot, édition Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1939.

Henri Bergson: la pensée et le Mouvant- Essais et conférences, Librairie Félix Alcan, 7ème édition, Paris, 1939.

Henri Bergson: l'évolution créatrice, PUF, 102ème édition, Paris, 1962.

Henri Poincaré: la valeur de la science, édition Ernest Flammarion, Paris, 1939.

Jean – Michel Rey : L'enjeu de signes, lecture de Nietzsche, éditions de Seuil, Paris, 1971.

Martin Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique, traduit Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, éditions Gallimard, 1953.



## المحاضرة الـ 11 : إشكالية المدارس الأخلاقية ما بعد أرسطو.

### مقدمة.

تتفق كتب تاريخ الفلسفة الإغريقية بأن العقل الإغريقي بعد أرسطو قد عرف تحولا ظاهرا جدا، وهذا التحول لم ينفصل عن الحدث السياسي الكبير وهو فتوحات الإسكندر المقدوني نحو الشرق. ونحن نعلم أن أي فتح يقتضي التأثير والتأثر، وبالنسبة لنييتشه مثلا، وهو الذي كان مهتما بموت الفلسفة الإغريقية ونهايتها، فإن انفتاح الإغريق على الشرق كان سببا قويا في موت الفلسفة الإغريقية وتأثر العقائد الدينية التراجيدية المحببة للحياة بالعقائد الشرقية التي تطلب الخلاص الفردي. لذا فإن فتوحات الإسكندر كانت شرا كبيرا على الإغريق وبالتالي على مستقبل كل أوروبا بعد ذلك. لأنها انفتحت على عقائد الموت والآخرة بعدما كانت عقائدها دنيوية خالصة متشبثة بالوجود رغم فضاوته، كما أن الفتوحات قوضت الدولة المدينة التي أنتجت الفلسفة بالذات، وتحولت إلى المدينة العالمية وأسست لأفكار المواطن العالمي وهذا تمهيد واضح للمسيحية. ومن الآثار السلبية لدخول العقائد الشرقية التي تمجد الروح وتطلب خلاص الفرد من عالم بلا منطوق وبلا أمل، هو الانتقال من الاهتمام بالمعرفة إلى الاهتمام بالأخلاق. لذا قيل بأن الفلسفة ما بعد أرسطو انتقلت انتقالا قويا من العقل النظري إلى العقل العملي. وفي هذا الانتقال علامة ضعف وكسل وتراجع العقل الإغريقي عن مكتسباته الأولى، لكن هذا لا يدل إطلاقا على هجران المسائل العلمية والطبيعية والمنطقية، بقدر ما دل تحول النظر إلى وسيلة للعمل.

من أكبر المدارس الأخلاقية ما بعد الأرسطوطاليسية نجد الرواقية والأبيقورية. وعلى الرغم من أنها لم تقتصر على الأخلاق فحسب، بل أنتجت نظريات في الفيزيكا والسموات والمنطق، إلا أنها خصصت للمشكلة الاخلاقية أهم حيز بحثي. وسنرى أن كل موضوعات الفلسفة الأخرى تتوجه تلقائيا نحو الموضوع الاخلاقي. وهذا ما حدا بالمؤرخين إلى اعتبارها مدارس أخلاقية أكثر مما هي مدارس منطقية أو فيزيائية.

تم تقديم هاتين المدرستين على أنهما متعارضتان بشدة. وهذا ما يجعلنا نستشكل المحاضرة على الصيغة التالية: ما هي مظاهر التعارض الأخلاقي بين الرواقية والأبيقورية ؟ هل شكلت نماذج متفردة بالنظر إلى النظريات الأخلاقية السابقة ؟ ونقصد طبعاً نظرية الأخلاق الاعتدالية عند كل من أفلاطون وأرسطو طاليس. وعندما نصف علم الاخلاق الأفلاطون - أرسطية بأنها أخلاق اعتدالية فهذا يعني أنها أخلاق عقلية خالصة، على أساس أن الاعتدال موقف عقلاني توسطي، أو قل شبه حسابي حيث أن الوسط يتطلب القياس. والعريضة لا تعرف التوسط أو الاعتدال، بقدر ما تصبوا للتحقق والتشبع بلا أي حدود، لذا توصف العريضة بالعماء. ولئن اعتبرنا الرواقية والأبيقورية متقابلتان على أساس أخلاقي، فهل هناك سيستم مذهبي أنتج هذا التفرد الأخلاقي ؟ نقصد بالتحديد

توصيف تفاصيل النسق المذهبي لدى المدرستين الذي أنتج أخلاق أبيقورية متعارضة مع الأخلاق الرواقية، وعلاقة ذلك مع بقية عناصر المذهب مثل نظرية المعرفة والألوهية والطبيعة والمنطق. أي نحن نستشكل وجود نسق في نظرية الرواق والبستان معا؟ أي هل الأخلاق الرواقية والأبيقورية منسجمة مع بقية عناصر النظرية؟

هذا، وبحوزتنا صورة نمطية (كليشيه) على المذهبين الأخلاقيين للرواقية والأبيقورية، ومن المفيد التذكير بأن المدرستين عرفت امتداد معتبر ومهم في الفلسفة الرومانية. ولعل ما نجده في الرواقية الرومانية هو المصادر الأكثر أهمية على اعتبار ضياع مصادر الرواقية الإغريقية. فهل أن الصورة النمطية المقدمة للرواقية باعتبارها أخلاق القمع والصورة النمطية المقدمة للأبيقورية باعتبارها أخلاق الحرية والعزيرة، هي صور صحيحة وتتنطبق بكل أمانه مع النصوص الأصلية؟ يبدو أن البحث عن النصوص الأصلية قد يعدلنا عن بعض القنوات الشائعة.

نحاول في هذه المحاضرة التدقيق في التعارض الأخلاقي بين مدرسة الرواق ومدرسة البستان للكشف عن أنماط الأخلاق التي أنتجها العقل اليوناني بعد انفتاحه على الموروث الفكري الشرقي، والذي كان دائم الصراع معه منذ أقدم الأزمنة. ولعل الاهتمام بالأخلاق الفردية هو الطابع العام لهذه النظريات، بسبب تفكك بنية الدولة المدينة التي لم تستطع الحفاظ على وجودها بعد انبساط الإمبراطورية المقدونية على عوالم كبيرة جدا.

## أولاً- إيطيقا المدرسة الأبيقورية والنسق الفلسفي الأبيقوري.

أهم النصوص التي يمكن أن نستعين بها من أجل الكتابة عن علم الأخلاق الأبيقوري ونسقه الفكري بعامة ثلاثة كتب أساسية هي:

- الرسائل والحكم لأبيقور (270/341)، هو ما تبقى مما كتبه، فيه ثلاثة رسائل هي الرسالة إلى هيرودوت والرسالة إلى فيثوقلاس والرسالة إلى مينيسي. مع بعض الحكم الفاتيكانية التي عُثر عليها مؤخرا.
- إلى جانب كتاب أهم أبيقوري روماني وهو لوكريتيوس (55/99 ق م) الذي ألف قصيدة مطولة تتضمن كل مبادئ هذه الفلسفة. بل أن كتابه في طبيعة الأشياء أوسع من الرسائل المخلفة من أبيقور ذاته.
- وما خصه الكاتب الدوكسوغرافي ديوجينيس اللائسي في الكتاب العاشر والأخير في موسوعته الخاصة بحياة مشاهير الفلاسفة الإغريق لشخصية أبيقور.

تقسم عموما الفلسفة الأبيقورية إلى ثلاثة أقسام كبرى، بينها انسجام ظاهر، مما يجعلنا نقول أننا أمام مذهب حقيقي لا يقل نسقية عن مذاهب المدارس الأثينية، مع العلم أن أبيقور قد ولد بعد سبع سنوات من وفاة أفلاطون وقدم من ساموس إلى أثينا في وقت رئاسة المدير الثالث للأكاديمية وهو إكزيبوقراطيس. لذا فإننا سنعرض الأبيقورية وفق هذا التقسيم الثلاثي من أجل ملاحظة تناسق النظرية الأخلاقية مع نظرية المعرفة ونظرية العالم أو الفيزياء. وما تأخير نظرية الأخلاق إلا من أجل الكشف عن أنها محصلة للنظرية المعرفة والفيزيائية وللتأكيد على أن الغرض من أي معرفة هو تطوير أخلاق تشفي الإنسان من الثقافة.

## 1- نظرية المعرفة أو القسم التقعيدي (قواعد المعرفة): (Kanonikon).

يمكن أن نلاحظ أولاً، بأن نظرية المعرفة عند أبيقور حسية تماماً، وبذلك يكون قد سار في ما كان يقول به بعض السوفسطائيين على حسب رواية أفلاطون على بروتاغوراس في محاورته ثياتيتوس. حيث يقول عن بنية المعرفة البشرية: "يتألف الكون من أجسام ومن خلاء، والإحساس هو ما يثبت لنا، في كل المناسبات، وجود الأجسام، كما أن ما يقودنا إليه الاستدلال من تخمينات حول اللا مرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس".<sup>1</sup> وبالتالي فكل ما يعتبر معرفة نظرية أو مجردة ليست إلا تطوير أو تحريف للمعرفة الحسية. لكن هل فعلاً أن معارفنا نستقيها فقط مما نلاحظه واقعيًا؟ الأكد أن هناك مصادر أخرى غير الإحساس، مثل التصورات السابقة التي نسمعها، والمشاعر Pathê التي تؤثر فينا وفي تشكيل مواقفنا. لذا يمكن أن نتحدث عن معايير مختلفة للحقيقة alêtheia. لكن يجب تحديد المعيار الصحيح.<sup>2</sup> وعندما نقول بأن نظرية أبيقور حسية فهذا معناه أنه يفضل بين المعايير السابقة لصالح المعيار الوحيد الذي لا يمكن أن يكون قد تلوث بالثقافة والآراء. وعلى الرغم من أخطاء الحواس التي لا يمكن التكرار لها، إلا أن معرفة الحقيقة تأتي عن طريق الحواس في النهاية.<sup>3</sup> وحتى هيراقليطس الذي تشكك في الحواس، فإنه اعتمد في ذلك على الحواس ذاتها. فهم خطأ الحواس عند البعض يجب أن يتحدد على أساس صحيح، إذ أن ما نعتبره خطأ حاسة البصر، متأت من شهادة حاسة أخرى، لذا فكل ما يتصل به الإحساس صحيح من جهة الحاسة التي استقطبت الشيء. واختلاف الناس في التقاط الإحساسات هو الذي يجعلنا نعتقد بالخطأ في حين أن ليس هناك خطأ على الحقيقية، بل كل ما هناك هو اختلاف طريقة الالتقاط من حاسة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر.<sup>4</sup> لذا يقول بأن الحاسة لا يمكن أن تدحض حاسة أخرى، سواء كانت مماثلة لها أو مخالفة عنها، إذ أن لكل حاسة مجالاً للنقاط حقيقة الموجودات. ثم أن العقل الذي في الكثير من الأحيان يدحض الحواس على أساس أنها قاصرة، هو في النهاية دحض غير مستساغ، على أساس أن العقل ذاته يعتمد في كل شيء على الحواس، لأن جميع أفكارنا مستمدة من الإحساس.<sup>5</sup> وهذا حال هيراقليطس السابق الذكر. لذا فإن محاكمة العقل للحواس محاكمة غير مستساغة، لأنه يتمون منها في النهاية.

أما التصورات السابقة التي تشكل فهمنا ونظرتنا إلى الوجود، فهي تشكل الانطباعات الفكرية الكلية والتي قد تكون صحيحة وقد تكون غير ذلك. لذا، فإن نقادي الخطأ يكون عن طريق نقادي هذه التصورات السابقة التي تجاوزها الزمن. "لابد من التمسك بحواسنا بكل الطرق، ومعنى هذا الالتزام بالانطباعات الراهنة. وعلينا الالتزام بمشاعرنا الفعلية".<sup>6</sup> وهذا مهم على أساس أن من أسباب الخطأ

<sup>1</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، دار العربية للكتاب، د م، دس، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 40، ص 176.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، كتاب 10، فقرة 31، ص 245.

<sup>3</sup> لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، الكتاب 1، فقرة 685، ص 137. والكتاب 4، فقرة 480، ص 349.

<sup>4</sup> Jean Brun: Epicure et les épicuriens, Presses universitaires de France, Paris, 1964, p 25.

<sup>5</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 32، ص 246.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، فقرة 33-38، ص 251.

هو عدم مواكبة الانطباعات للزمن من جهة، وسيطرة الأزمنة السابقة والآتية على اللحظة الحاضرة، إذ توجهها دون حق ودون فائدة. ستكون الفلسفة الأبيقورية دفاع قوي على قيمة الحاضرة ضد الماضي الذي يخلق أوهام والمستقبل الذي يخلق المخاوف.

والحديث عن الإحساسات يؤدي حتما للحديث عن النفس، على أساس أن "النفس هي المصدر والعلة الرئيسية للإحساس، وأن ذلك لا يتسنى لها إلا لكونها تسكن الجسد. ولما كان هذا الأخير هو ما يسمح للنفس بالإحساس، فهو يأخذ نصيبه منه، غير أنه لا يشارك النفس في كل ملكاتها لذلك فإن الجسد يفقد الإحساس كلما تغادر النفس".<sup>1</sup> لكن هل هذا يعني أن النفس ذات طبيعة روحية؟ إن الروحي الخالص من الأمور التي لا يمكن تصورها على وجه الحقيقية؛ و"طبيعة العقل والروح طبيعة مادية. ترى أن العقل يقاسم الجسد معاناته. طبيعة العقل لا بد أن تكون مادية، حيث أنها تتأثر بالأسلحة المادية وطعناتها".<sup>2</sup> وبالتالي فليس هناك فاصل نوعي بين الجسم والروح، فكلاهما من طبيعة واحدة. و"قد يفهم من اللا جسمانية المنسوبة إلى النفس أن هذه العبارة تشير حقا إلى وجود لا جسماني، في حين أنه لا يمكن تصور أي وجود لا جسماني باستثناء الخلاء. وبالتالي فالقول بلا جسمانية النفس هو مجرد هراء. إذ لو كانت النفس لا جسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تتفعل. بيد أن النفس تفعل وتتفعل".<sup>3</sup> إذن فهي ذات طبيعة مادية مثلها مثل الجسم. وحتى الهواء الذي تنتفسه، ومنه سميت النفس نفسا، من الناحية الطبيعية مادة وليس روح حقيقي أو لا شيء. وعلى الرغم من أننا لا يمكن تحديد مكان النفس في الجسم، إلا أنها ذرات بالغة الصغر، ونظرا لهذه الخفة، فعندما تخرج من الجسد لا يظهر انتقاص في وزنه، وعلى اعتبار أنها ذرات ميكروفيزيائية (متناهية في الصغر)، فهي موجودة في أنحاء الجسم دون تمييز. ولمن يميز بين العقل والروح أو النفس، يقول لوكريتيوس بروح أبيقورية: العقل والروح يمثلان شيئا واحدا ولهما طبيعة واحدة. الروح لكونها رقيقة وأنها تتكون من جسيمات دقيقة وتتركب من ذرات أصغر بكثير من ذرات سائل الماء الجاري أو ذرات السحاب والدخان".<sup>4</sup> ولما كانت الروح مادية، فهي لا يمكن أن تكون خالدة. إذ كل جسمي فان. "فالنفس جسم مادي يتركب من جزئيات دقيقة منتشرة في كتلة الجسم بأسرها وأولئك الذين يطلقون على النفس صفة اللا جسمية إنما يقولون لغوا لا طائل من ورائه".<sup>5</sup> فكل شيء مادي، الجسم والنفس والوجود الخارجي.

## 2- نظرية العالم أو القسم الفيزيقي: (physikon) la physique

في الطبيعة موجودات مادية وخلاء يسمح لهذه الموجودات بالحركة والتنقل. وهذا الافتراض مثلما هو واضح مأخوذ من الفلسفة الذرية عند ديمقريطس وأستاذه لوسيبوس. ومن الطبيعي أن لا يسير أبيقور في طريق الفلسفة الإيلية على أساس أنها لا تعترف باللوجود أو الفراغ. "يتألف الكون من أجسام ومن خلاء. ولولم يوجد ذلك الشيء الذي نسميه الخلاء أو الفضاء أو الجوهر اللامحسوس لما أمكن للأشياء أن تحتل حيزا ولا أن تتحرك".<sup>6</sup> والأجسام عموما تنقسم إلى أجسام مركبة وإلى أجسام أخرى هي التي

<sup>1</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 64، ص 184.

<sup>2</sup> لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب 3، فقرة 165-175، ص 255.

<sup>3</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 68، ص 185.

<sup>4</sup> لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب 3، فقرة 425، ص 270.

<sup>5</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 63، ص 273.

<sup>6</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 40، ص 176.

تتكون منها الأجسام المركبة. وهي الذرات التي لا يمكن أن تتجزأ ولا يمكن أن تتغير ولها أشكال لا متناهية، لأنها هي الأجسام التي تنتهي إليها المادة وتمنع العدم، فهذه الذرات هي جواهر العالم وكل الأجسام.<sup>1</sup> ووجود الفراغ ذاته هو الذي يسمع للذرات بالحركة، لذا فبنية الوجود هي المادة والفراغ الذي تتحرك فيه.

النظرة العقلية للطبيعة تجعلنا نقول حسب منطق أبيقور الطبيعي والمادي بأنه "لا شيء يمكن أن يخلق من عدم. لأن الأشياء إن تكن تأتي من العدم، فإن كل نوع يمكنه أن يولد من كل الأشياء، ولا شيء في حاجة إلى بذرة. ولأن كل الأنواع تخلق من بذور بعينها، فإن المصدر - الذي منه يأتي كل شيء ويخرج إلى أشعة النور، إنما يوجد حيث توجد مادته وحيث توجد أجسامه الأولى (أي الذرات). علاوة على ذلك، لم تكن هناك حاجة إلى وقت لازم لنمو الأشياء أو البذور كي تتجمع إذا كان للأشياء أن تنمو من لا شيء. ذلك لأن الأشجار الباسقة كانت ستقفز فجأة من الأرض. لكن من الواضح عدم وجود مثل هذه الأشياء، إذ أن كل الأشياء تنمو شيئاً فشيئاً. في الأرض توجد بدايات العناصر الأولى (أي الذرات)، التي تأتي بها نحن فقط إلى الوجود عن طريق تقليدها بالمحراث. الطبيعة تحلل كل شيء مرة أخرى إلى عناصرها، ولا تحول الأشياء إلى عدم. لأنه لو أن أي شيء كان هالكا كلية لهلك كل شيء. الأشياء لا يمكن أن تتحول أبداً إلى العدم. لكن كل الأشياء تعود بالانفصال إلى عناصر المادة".<sup>2</sup> وهذا المنطق الطبيعي، والذي لا يعترف بالخلق من العدم، يسير بصورة آلية وطبيعية في تبرير كل ظواهر الوجود. فكل ظواهر الطبيعة لها منطق للحدوث، وما يجب استبعاده هو التفسيرات التي لا يقبلها العقل المنطقي والعقل العلمي. فكل شيء قديم في هذا الوجود، سواء الذرات أو الحركة أو الخلاء، فلا وجود للخلق أو الحدوث المفاجئ للكينونة أو للظواهر.<sup>3</sup> فهناك "طرائق أخرى متعددة من الممكن أن تحدث بها الصواعق، والشرط الوحيد في هذا الصدد هو استبعاد الأسطورة mythos، ولسوف يتم استبعاد الأسطورة لو أن المرء وضع الحقائق نصب عينيه بطريقة مناسبة، واستنبط منها الاستدلالات التي تساعد في تفسير ما هو غامض مبهم".<sup>4</sup> هنا يكون استبعاد الرأي والانتباعات القديمة أمر ضروري من أجل المعرفة. فانطباعات الماضي هي العدو للودود للعقل.

لعل الغائية التي وجدناها في فلسفة أفلاطون وأرسطو، قد صنفها أبيقور في خانة الآراء التي تشوه دراسة الظواهر الطبيعية. ففيما يتعلق بالأجرام السماوية لا يجب الاعتقاد بأن حركتها وتغير اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها وكل الظواهر الأخرى ناتجة عن فعل كائن منظم لها، وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة والخلود؛ إذ المشاغل والهموم والغضب والمحابة لا تتفق مع الغبطة، بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتعبية".<sup>5</sup> وهذا النص واضح في إنكاره للغائية أو التخطيط الكوني على شاكلة العلة العاقلة لدى اناكساغوراس الذي أعجب به أرسطو أيما اعجاب.

<sup>1</sup> Jean Brun: Epicure et les épicuriens, Op.cit, p 36.

<sup>2</sup> لوكرينتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب1، فقرة 165، ص 105. فقرة 170، ص 106. 190، ص 107. فقرة 215، ص 108. فقرة 220، ص 109. فقرة 245، ص 110

<sup>3</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 45، ص 178.

<sup>4</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 104، ص 297-298.

<sup>5</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 77، ص 187-188.

ما هو الهدف النهائي من معرفة الطبيعة معرفة علمية وعقلية؟ هل المعرفة النظرية غاية في ذاتها؟ قد يكون ذلك في نسق أفلاطون وأرسطو اللذان جعلوا المعرفة العقلية النظرية اللاغرضية هي معيار الحقيقة، لكن بالنسبة لأبيقور، فإن العلم النظري موجه كلية لأغراض متعلقة بسعادة الإنسان وإحلال الطمأنينة في النفس. لذا فالعلوم النظرية الخالصة تتحول إلى وسائل لصالح سكيننة الروح التي تبحث عن الخلاص من كل مخاوفها.<sup>1</sup> وسبب هذه المخاوف هو الجهل وسيطرة التفسيرات الخرافية التي تعتقد بالغائية الكونية الباطلة وبرعاية الآلهة لمصالح البشر. "فلا بد من التيقن أن أشد اضطراب يمكن أن يحدث للنفس البشرية إنما ينتج عن كوننا نظن أن الاجسام السماوية كائنات مغتربة وخالدة، في حين أننا ننسب إليها في نفس الوقت صفات مناقضة للغبطة والخلود، كالرغبات والأفعال والأغراض. وينتج الاضطراب أيضا عن كوننا نصدق بالأساطير فنترقب أو نتوقع عذابا أبديا، بل نحن نخشى حالة اللاشعور الخاصة بالموت. كما لو كان للموت أية صلة بنا. وينتج الاضطراب أخيرا عن كون جميع هذه الانفعالات لا تنتج عن رأي حصيف وإنما عن شعور مندفع، بحيث يكون الشعور بالاضطراب أشد عند ذلك الذي لم يستجل موضوع خوفه، منه عند ذلك الذي تكون لديه فكرة سديدة عن الأشياء التي ينبغي الخوف منها. إن راحة النفس لا تتحقق إلا بالتحري من الخوف".<sup>2</sup> عن طريق الاعتماد على دراسة علمية وموضوعية للطبيعة بعيدا عن كل الأساطير التي خلفتها ثقافة الجماعات السابقة. إذ أن "طبيعة الآلهة ينبغي أن تتمتع في ذاتها بحياة خالدة وبأقصى درجات السكيننة، فهي في معزل وبعيدة كل البعد عن شؤوننا؛ إذ إنها لا يصيبها أي ألم، ولا تتعرض للخطر، فهي ذاتها قوية بقدرتها الذاتية، لا تحتاج إلينا في شيء على الإطلاق. فلا تسترضي بصلوات (العبد الصالح) ولا يعتره الغضب (من المسيء)".<sup>3</sup> فالكفر لا يتعلق بإنكار الآلهة مثلما يعتقد الأغلبية، بل بتصورها وفق المعتقدات الشعبية المنتشرة. الإيمان الشعبي التقليدي هو عين الكفر.

### 3- نظرية الأخلاق: (ethikon) la Morale ما يسعى إليه الإنسان وما يتجنبه.

هناك تعارض واضح بين ما ينسب إلى أبيقور في منهجه الحسي والهيديوني في الحياة وبين ما نجده في الرسائل الأخيرة والتي تمجد اللذة الروحية الخالدة. فقد لوحظ أن أبيقور دون في مبحثه الذي يحمل عنوان عن الغاية (الأخلاقية) peri telous ما يلي: "لست أردى حقا كيف يتسنى لي أن أتصور الخير بمعزل عن لذات التنوق، وبمعزل عن متع الجنس ومتع الصوت ومتع الشكل الجميل!".<sup>4</sup> وأيضا ما ينسب إليه بأنه قال بأن أعظم لذة هي لذة البطن، وقد قال أحد تلاميذه الذي انفصل عنه هو تيموقراطيس أنه كان يتقيأ مرتين في اليوم بسبب الطعام الزائد.<sup>5</sup> هذا، ونجد صورة أخرى مخالفة لما تم اذاعته على شخصية وفكر أبيقور، إذ نجده يقول في الرسالة إلى مينيسي بأن الخير الأعظم هو أن نحسن الاكتفاء بذاتنا، وأن نفتتح بالقليل إن كنا لا نملك الكثير، فكل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله. والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة، بشرط أن يزول الألم المتولد عن الحاجة. وإن قليلا من خبز الشعير والماء

<sup>1</sup> Jean Brun: Epicure et les épicuriens, Op.cit, p 51.

<sup>2</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى هيرودوت، فقرة 82، ص 189.

<sup>3</sup> لوكرينتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب 2، فقرة 645، ص 207.

<sup>4</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 6، ص 222.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، فقرة 6، ص 223.

يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليها شديدة.<sup>1</sup> وبالفعل، فقد نقل ديوجين أحد الرسائل التي وجهها أبيقور إلى إيدومينوس Idomeneus (وهي غير واردة في رسائل أبيقور) عندما اقترب وقت وفاته: "في هذا اليوم المبارك الذي هو اليوم الأخير من أيام حياتي، أسطر لك هذه الرسالة لأخبرك أن الآلام المبرحة الناتجة عن المثانة وصعوبة إفراز البول، وكذا عن اختلال وظائف الأمعاء. ولكنني أضع في مقابل هذه الآلام كلها بهجة الروح التي بقيت لي من ذكرى حديثي معك".<sup>2</sup> هذا التضارب بين الموقفين، قد يفسر على أساس تطور فلسفة أبيقور من اللذة الحسية الخالصة إلى اللذات العقلية والروحية الأرقى، أو على أساس الخلط بين أبيقور والأبيقورية. فمثلما أن ماركس ليس مسؤولاً عن الماركسية، فإن أبيقور لا يتحمل ما قال به الأبيقوريين.

بالنسبة لأبيقور، فإن اللذة هي أساس السعادة وهي معيار التفضيل بين الأفعال: "تقول إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي أخيراً المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معياراً للخير الحاصل لنا. ولما كانت اللذة هي الخير الرئيسي والطبيعي، فإننا لا نبحث عن أية لذة كانت بل نحن نتنازل أحياناً عن لذات كثيرة لما تخلفه من إزعاج، كما أننا نفضل عليها آلاماً شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح بعد مكابذتها طويلاً، بالفوز بلذة أعظم. وعلى هذا الأساس فإن كل لذة هي في ذاتها خير، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذات. وفي نفس السياق، كل ألم هو شر، إلا أنه لا ينبغي أن نتجنب كل ألم بأي ثمن".<sup>3</sup> هذه هي خلاصة نظرية الأخلاق اللذية، فمن الناحية المبدئية، فكل لذة خير وكل ألم شر، لكن هناك تفاصيل ومتغيرات قد تقلب المسألة بحيث تجعل الألم خير واللذة شر، لكن السير في هذا التفضيل المعقول هو الذي يجعل الإنسان سعيداً، فتجنب اللذات التي تكون منفذاً لآلام أخرى هو ذاته تحقيق للذة وخير أقوى من اللذة الطبيعية المطلوبة لذاتها. فقد يحدث لأي إنسان منا أن يتألم من لذاته ويتلذذ من آلامه، وهذا القلب الظاهر للمعيار هو ما يقتضيه التبصر الأخلاقي.<sup>4</sup> فالخبرة الطبية تعلمنا بأن اللذة الجنسية مثلاً تخلف آلام متأخرة مما يجعلها غير مطلوبة بذاتها بطريقة حيوانية دون تفكير، وقد أثبت الطب الأبوقراطي أن الإفراط في التواصل الجنسي هو مرض في حد ذاته، وهو ما استثمره أفلاطون وأرسطو في تحديد الأخلاق كاعتدال أي عدم الإفراط في اللذات. ومنه فإن كل لذة تستجلب آلاماً من وراءه،<sup>5</sup> سواء كان بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وبالتالي فإن المعيار الأبيقوري في اللذة صارم جداً، وعندما "تقول إن اللذة هي هدف وغاية، فإننا لا نعني بذلك اللذات المؤدية إلى الفسق والمجون أو اللذات المتعلقة بالمتع والشهوات (...)" ولكننا نعني باللذة غياب الألم عن الجسم وغياب القلق عن النفس".<sup>6</sup> ومن ثمة نجد أبيقور يضع شبكة التمييز بين اللذات: فهناك لذة طبيعية يسهل الحصول عليها، وفي المقابل هناك لذات غير طبيعية هي ما يصعب الظفر بها. وهناك لذات غير طبيعية وغير ضرورية وهي المتعلقة بالأبهة والتظاهر... الخ وهي سبب العديد من الآلام التي يكابدها العديد من الناس. وهذا كله ناتج عن الأوهام.<sup>7</sup> إذن، فالسعادة

<sup>1</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى مينيسي، فقرة 131، ص 206.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 22، ص 236.

<sup>3</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، رسالة إلى مينيسي، فقرة 130، ص 205-206.

<sup>4</sup> Jean Brun: Epicure et les épicuriens, Op.cit, p 131.

<sup>5</sup> لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب 4، فقرة 1080، ص 387.

<sup>6</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، فقرة 131، ص 316.

<sup>7</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، الحكم الأساسية، فقرة 149، ص 212.

الحقيقية لا تكمن في تحصيل أكبر قدر من اللذات، بقدر ما تكمن في تجنب كل الآلام والهموم، وهذه الوضعية الهادئة الخالية من الكروب والآلام هي ما يسميها بالأتراكسيا التي تعني اللذات السلبية التي لا تجلب الآلام أي وضع الطمأنينة والسكينة، هي حالة خلو الجسم ومن الألم والروح من القلق.<sup>1</sup> وهي هي حياة الحكيم الحقيقية.

إن الهدف الأساسي لعلم الأخلاق الأبيقوري، هو تحرير الإنسان من الأوهام التي تسبب الانزعاج والقلق. ولعل أهم وهم سيطر على الإنسان، قديما وحتى يومنا هذا هو الخوف من الموت. إنه شعور يكدر حياة أي إنسان، نظرا لأنه يشكل تهديد مستمر لاستمرار الحياة أي للحظة الراهنة. نحن نتصور الموت على أنه شر دوما. لكن هل الخوف من الموت مبرر بالنسبة للحكيم؟ إن التفكير في مصيرنا بعد الموت هو الذي يغذي القلق ويعمقه، لكن هل يحدث أن نلتقى مع الموت؟ الحقيقة أننا عندما نكون هي لا تكون وعندما هي تكون نحن لا نكون. والسؤال عن مصيرنا مجهول مثل السؤال عن مصدرنا قبل الولادة.<sup>2</sup> أن أن الماضي مجهول تماما مثل المستقبل، والأتراكسيا هي عيش الراهن فقط.

## ثانيا - أخلاق المدرسة الرواقية والنسق الفلسفي الرواقي.

حسب التقليد الرواقي الذي أسسه زينون من كيتيون Kition القبرصي (270/432 ق م)، فإن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام

أساسية هي:

- الطبيعية physikon: وهي البداية والأساس في كل معرفة.
- المنطق logikon: هي وسيلة المعرفة وأداتها الضرورية.
- الأخلاق êthikon: هي غاية المعرفة وهدفها النهائي.<sup>3</sup>

وهذا الترتيب يوضح الطابع العام للرواقية باعتبارها فلسفة أخلاقية في النهاية. وهذا ما يجعلها لا تخلف من حيث بنيتها مع الفلسفة الأبيقورية. وقد ذكر ديوجين اللايرسي بأن الرواقيون يشبهون الفلسفة بحقل خصيب: السور المحيط به هو المنطق، وتربته

<sup>1</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, petit bibliothèque PAYOT, Paris, 1962, p 179.

<sup>2</sup> إرفين. د. يالوم: مشكلة سبينوزا (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2019، ص 319. أيضا:

- أبيقور: الرسائل والحكم، مرجع سابق، الحكم الفاتيكانية، فقرة 2، ص 215.

- لوكرينتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب 3، فقرة 870، ص 298.

<sup>3</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الكتاب الأولى: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ترجمة لفييف من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970، ص 387.



وأشجاره المختلفة تمثل علم الطبيعة والأخلاق تمثل ثماره.<sup>1</sup> ونحن نعلم أن الثمار هي الغاية النهائية من أي عمل بشري ومن أي فلاحه. لذا سنقيم المباحث وفق هذا الشكل السابق.

## 1- علم الطبيعة ونظرية المعرفة.

يعرف فلاسفة الرواق الفلسفة بأنها علم الإنسان وعلم الإله، ويقال بأن هذا التعريف موجهة لمناقضة التعريف السقراطي الذي جعل الفلسفة علم للإنسان حصراً. وبالنسبة للإلهي فهو يشمل الطبيعة. وبالتالي تغدو مهمة الفلسفة في النسق الرواقي، بحسب ملاحظة شيشرون، هي معرفة العلل البشرية والعلل الطبيعية توسيعاً لمجال الفلسفة عند أرسطو.<sup>2</sup> و"القضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي القول بأن ما من شيء مادي له وجود، ولما كانت كل الأشياء مادية، فقالوا بأن النار كنوع بدائي لوجود كل الأشياء". وبهذا فقد عادوا إلى فرضية الفلسفة السابقة على سقراط وهي أستخيون (عنصر) هيراقليطس.<sup>3</sup> ولئن قالوا بالوحدانية المادية للكون، فمن أجل اثبات نظرية العود الأبدي، حيث العالم يعود دوماً بلا نهاية. أي أن هناك احتراق وتناسخ كوني بلا قرار وفي شكل حتمية قابضة. وهذا ما يضمن التكرار والخلود للكون. وقد قال أوريجينوس: يقول الرواقيون أنه في فترات معلومة يحدث احتراق عالمي يتبعه نظام جديد شبيه بكل شيء بالسابق.<sup>4</sup> إن نظرة سريعة على كتب تاريخ الفلسفة اليونانية تكشف على اتفاق فيما بينها، في نقطة مهمة؛ وهي أن الكسمولوجيا أو الفيزيكا أو علم الطبيعة، هو المجال الذي نقل فيه الرواقيون بعض الأفكار الهيراقليطية.<sup>5</sup> فهم يعتقدون مثل حكيم آفازيا أن الكون مادي، وأن الجسمية هي الخاصة الحقيقية والأساسية لكل كائن أو موجود، وهذا ما يجعل المعرفة الإنسانية حسية بالضرورة، تبعا لمادية الوجود. فكل محتويات العقل مادية في أساسها سواء كانت حسية أو كانت عقلية، بمعنى أن أكثر الأفكار تجريدا تعود في نهاية المطاف إلى الواقع العيني. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن الكون حسب فلسفة الرواق ينقسم إلى مبدئين: الأول منفعل متأثر وهو الذي يشمل المادة، والثاني فعال مؤثر وهو الذي يشمل النار أو الحرارة. وهذه الفعالية للنار تجعلها أصل الكون، مثلما أقر بذلك هيراقليطس، ففي البدء كانت النار في الخلاء اللامحدود وغير المتناهي، مفردة ليس معها من المواد الأخرى أي شيء، وبعد توترات وتحولات ظهر الهواء منها، ثم الماء والتراب. وهذه النفس، حسب الرواقية، ولدت في الماء

<sup>1</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، كتاب 7، فقرة 40، ص 145.

<sup>2</sup> عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مطبعة جنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945، ص 116.

<sup>3</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 183.

<sup>4</sup> رينيه هوفن: الرواقية والروقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة اوليفيا فايز رياض، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999، ص 37-38.

<sup>5</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 281. وفريدريك كولستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 519. وعبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية - دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 24.

"بذرة مركزية" وهي ما يمكن تسميته باللوغوس أو قانون العالم.<sup>1</sup> بأخذهم بهذا التفسير للكون والمعرفة، المأخوذ من هيراقليطس أصبح الرواقيون من أكبر ممثلي الفلسفة المادية، المناهضة للمثالية التي تأسست على يد بارمنيدس، وتهيمنت واستأسدت على يد أفلاطون، وهو ما عبر عنه أحد مصادر الفلسفة الرواقية المتأخرين، ونعني به "سكستوس أمبيريكوس" الذي قال "كل علة إنما هي جسم في نظر الرواقيين، وهي تترك أثرا لا جسميا في جسم ما. فالسكين جسم، واللحم جسم، والأثر الذي يتركه السكين في اللحم إذ يقطعه، صفة لا جسمية. مثال آخر: النار جسم، والحطب جسم، وحصول الاحتراق صفة لا جسمية".<sup>2</sup> لم يتأثر الرواقيون بفيزياء هيراقليطس وماديته أو حسيته فقط، بل تأثروا كذلك بفكره الميتافيزيقي الذي لا يمكن فصله بأي حال عن الكوسمولوجيا. فالمعروف أن شذرات هيراقليطس العديدة تصب في ما يسمى بالنظرية الدورية أو الاحتراق الكلي للعالم، فهو عندما يقول: "الخالدون فانون، والفانون خالدون وأحدهما يعيش بموت الآخر". أو عندما يقول: "حين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم (الموت) ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم." أو "الطريق إلى أعلى والطريق إلى أسفل واحد"، أو "البدء والنهاية في محيط واحد".<sup>3</sup> فإنه يقصد ما يقصده نيتشه بالعود الأبدي للماتل، وما تقصده الفلسفة الرواقية التي تبنت نفس الفكرة بقولها إن حركة وسيرورة العالم ليست مستقيمة وسهمية (مثلما تشير إلى ذلك الديانات التوحيدية) إنما هي حركة منحنية دائرية ضرورية، أي أن "الدور هو الذي سيسير فيه العالم الثاني - بعد انقضاء واحتراق العالم الأول - وكل عالم تال سيكون ماثلا في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العالم الأول".<sup>4</sup> إننا نلاحظ بوضوح ومن خلال ما تقدم انتقال فكرة العود الأبدي كما تصورها هيراقليطس إلى الرواقية، وهي نفس الفكرة التي كشف عنها نيتشه، وأراد أن يجعل منها حقيقة علمية مؤسسة بعدما كانت عند اليونان مجرد فرضية ميتافيزيقية.

يبقى الآن البحث عن مصير الموروث الهيراقليطي عندما أصبح في النسق الرواقي: فهل احتفظ به الرواقيون كما هو في أصله، مفعما بالروح الجمالية المادية القائلة بالسيلان الدائم والنابذة لكل حكم أخلاقي على الوجود، واعتباره مظهرا بريئا من أي إدانة؟ يقول أحد المهتمين بالفلسفة اليونانية والألمانية على حد سواء، وهو المفكر الأغرقي المعاصر "كوستاس أكسيلوس" مجيبا عن السؤال السابق: "أخذ الرواقيون عددا من المواضيع الهيراقليطية، وظفوها وطورها في اتجاههم، وقاموا بصبغ هيراقليطس بصبغة رواقية Stoiciser... حيث استعانوا بالتصور الواحد والكوني الهيراقليطي، ووظفوه في فلسفة قائمة على وعي الذات".<sup>5</sup>

يتضح من القول السابق أن الرواقية لم تحتفظ بأفكار هيراقليطس كما هي في أصلها، إنما قامت بتوظيفها في سياق مخالف كل المخالفة للسياق الهيراقليطي الجمالي. وبهذا فقد أنتج الرواقيون من البذرة المنقولة من الحقل الآفازي، ثمارا لا تمت إلى خصائص فلسفته بأي صلة: "فالرواقيون الذين حاولوا تفسير هيراقليطس، أسفوا بأفكاره وأضعفوها، إذ حولوا تصوره الجمالي الأساسي القائل: إن الكون لعبة، تأويلا إنسيا فجا؛ ونشروا أخلاق القبول بمصائب الدهر ونوائبه وبلاياه والسكون تحت تصاريف الأقدار ومجاريها بلا

<sup>1</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 300-303.

<sup>2</sup> جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق - دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص 87.

<sup>3</sup> مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ص 84.

<sup>4</sup> وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282.

<sup>5</sup> Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie, la première saisie del'êtr en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris, 1968, p 224.

مقاومة أو مواجهة ... لقد حولت هذه الفلسفة أفكار هيراقليطس إلى فلسفة ضعف وريبة وفلسفة تدعو إلى ألا تثق العين اليمنى في العين اليسرى".<sup>1</sup>

هذا ما يجعل نظرية المعرفة الرواقية نظرية حسية بالأساس، وهي لا تختلف في هذا عن حسية الأبيقورية وماديتها. إذ يعلن الرواقيون أن معيار الحقيقة هو التمثل المدرك، أي التمثل الذي يكون ناتجا عن شيء له وجود حقيقي".<sup>2</sup> ولما كان العالم كله مادي، فإن التمثل يكون للماديات حصرا. وبذلك فيمكن أن نسد لهم المقولة المشهورة: لا شيء في الذهن ما لم يكن قبل في الحس".<sup>3</sup> لكن وعلى الرغم من ذلك، فهم لا ينكرون ما للعقل من قوى في الفهم والتركيب والتخيل.

## 2- علم المنطق.

نجد من يعتبر الإسهام الرواقي في الدرس المنطقي يضاهاي إسهام أرسطو ذاته، مع اعتبار تأثير المنطق الميغاري لدى كريسيب في بنية الجدل والبيان والنحو الرواقي . وقد أظهر بروشار الذي اهتم كثيرا بالمنطق الرواقي مدى التقاطعات بين منطقهم ومنطق أرسطو، على اعتبار منطق أرسطو منطق مفهومي ومنطق الرواقية منطق إسماني. بالنسبة للرواقيون لا توجد أنواع وجواهر، بخلاف أرسطو، والتصنيفات مصنوعة، فما يميز كائنا، ليس الاشتراك في جوهر سيكون مشتركا بينه وبين كائنات أخرى ويسمح بجمعهم في فئة طبيعية، بل ما يميزه هو الصفة الفردية والملموسة. لذا فالتعريف لا يتقوم بالمفارقة الخصوصية بل بتعداد الخواص. فما تعبر عنه المقدمات ليس ربطا بين مفهومين مثل: الإنسان ميت، بل تعبر عن وقائع تحدث في الزمن مثل: ديون يتنزّه، أو إذا كان هناك نهار فهناك نور. أو إذا انجرح الإنسان في القلب فسوف يموت".<sup>4</sup> وهذا بالضبط الذي يميز منطق المدرسة المشائية الأرسطية الذي هو منطق صوري يهتم بالمفهوم المفروغ من الزمن، وكونه صوريا فهو غير مشروط بالوقائع. في حين أن المنطق الرواقي، ونتيجة لذلك، فقد اهتم كثير بالقضايا الشرطية غير المطلقة في عالم التصورات. وكأن لنا منطق الصورة لدى أرسطو ومنطق الحدث لدى الرواقية. وقد عبر لاشوليه J. Lachelier عن خصوصية المنطق الرواقي من خلال اعتباره منطقا افتراضيا، نظرا لارتباطه بالوقائع، فكل ما يمكن أن نستنتجه مرتبط بخصوصيات مكانية وزمانية، مما يعني أننا دوما نفترض ونشترط. وهذا ما يجعلهم يبنون منطق للصيرورة، ولقد رأينا أعلاه الأثر الكبير لفلسفة هيراقليطس في تشكيل فلسفة الطبيعة الرواقية. ففي حين، يقول لاشوليه، أن منطق أرسطو منطق هوية ووجود بالمعنى البرمنيدي، فإن منطق الرواقية منطق الكينونة والصيرورة في نفس الوقت.<sup>5</sup> إنه ضرب من المنطق الإفتراضي Hypothétique. ومشروطية هذا المنطق يجعل منه واقعا ويقيد الأشياء وليس كالمناطق الأرسطي الذي يقيد الفكر دون الوجود المادي. ويعتقد لوكانيفيتش بأن المنطق الرواقي أكثر صورية ودقة من منطق أرسطو على أساس أنهم لم يسيروا في نسق المشائية في ربط اللفظ بالمعنى، وهو ما قد يؤدي إلى مغالطات قياسية عديدة؛ "إذ يقول أرسطو من أن لآخر إننا يجب أن نستبدل الحدود المتكافئة ببعضها البعض، فنستبدل بالألفاظ المفردة ألفاظا مفردة

<sup>1</sup> محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص 252 - 253.

<sup>2</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، مرجع سابق، فقرة 54، ص 154.

<sup>3</sup> عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص 69.

<sup>4</sup> روبر بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر - بيروت، ص 127.

<sup>5</sup> André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, 1<sup>e</sup> édition 2002, p 341.

ونستبدل بالعبارات عبارات (التحليلات الأولى، مقالة 1، فصل 39) ويقول الإسكندر في شرحه على هذه الفقرة: إن ماهية القياس لا تعتمد على الألفاظ بل على معانيها. وهذا القول الذي كان موجها من غير شك ضد الرواقية يمكن أن نفهمه على النحو الآتي: يحافظ القياس على ماهيته، أي يبقى قياسا، إذا أبدلنا من بعض عباراته عبارات أخرى مكافئة لها. كأن نستبدل بالعبارة "محمول على كل" بـ "ينتمي إلى كل". وكان الرواقيون يرون عكس ذلك تماما. فمذهبهم مؤداه أن ماهية القياس معتمدة على الألفاظ، لا على معانيها.<sup>1</sup> وكأن منطق أرسطو صوري الشكل لكن لم يكن صوري المذهب على أساس ارتباطه بالمفهوم والمعنى، في حين أن منطق الرواقية صوري المذهب وصوري الشكل معا وصورته: إذا كان ق، فإن ك، وق، إذن ك. وهنا نلاحظ شرطية القياسات des syllogismes conjonctifs الرواقي والذي يعتمد على المقدم l'antécédent والتالي le conséquent. وهو أساس منطق العلم الواقعي الذي لا يؤسس نتائج مطلقة بل نتائج في شرطية كاملة مع الوقائع المتغيرة. وبالتالي فإن الاعتراف بأصالة المنطق الرواقي صحيح، وصحيح أيضا التمييز بين منطق أحسن تكيفا مع فكرة الوجود وآخر أحسن تكيفا مع فكرة الضرورة. وما هو أقل هو أن يجعل من التعارض الفلسفي بين الوجود والصورته مبدأ التعارف بالذات بين المنطقين.<sup>2</sup> ومن الملفت للنظر أن مآلات المنطق الحديث قد سارت في طريق تثمين منطق الرواقية على حساب منطق أرسطو. بسبب بروز أهمية الشكلانية على النزعة المعنوية أو المفهومية عند المشائين. ونجاح المنطق الرواقي مرتبط بقدرتهم على الجمع بين النزعة الإسمية والنزعة المادية، فلم يفترضوا استقلال التصورات بمعزل عن الأفراد، ومن ثمة فقد اختزلوا المقولات العشرة عند أرسطو إلى أربعة مقولات أساسية هي الجوهر المادي والكيفية والحال والعلاقة.<sup>3</sup>

### 3- علم الأخلاق.

أنتجت الرواقية أفكارا أخلاقية مستجدة في التفكير الإبيقري الإغريقي، إذ تحدثت عن وحدة النوع الإنساني وقانون جميع الأمم وفكرة المواطن العالمي الذي يتجاوز الحدود المحلية الضيقة.<sup>4</sup> ولو بحثنا عن مصدر هذه الأفكار التي لم تكن محل تداول إغريقي سابق، لوجدناه في التأثير بالتقافة الشرقية. وفي هذا السياق نجد الدكتور عبد الرحمن بدوي يقول: "ظاهرة التأثير بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصا إذا لاحظنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأربيل أو من بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس وبلاد اليونان".<sup>5</sup> ونحن نعلم أن بدوي يقلل من شأن الطابع الفلسفي للفكر الشرقي لصالح غلبة الفكر الديني والأسطوري. ويعتقد أن انتقال الفلسفة من اليونان نحو الشرق، أي نحو الإسكندرية قد ساهم في موتها وأفولها شيئا فشيئا. ويمكن أن نلاحظ تأثير الفكر الإغريقي بما كان يروج له الإسكندر من

<sup>1</sup> يان لوكاشيفيتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، نصر المعارف، الاسكندرية، 1961، ص ص 29-33.

<sup>2</sup> روبرت بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، مرجع سابق، ص 129.

<sup>3</sup> علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف الجامعية، الطبعة الخامسة، 2000، ص 222-223.

<sup>4</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الكتاب الأولى: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، مصدر سابق، ص 390.

<sup>5</sup> عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني: مرجع سابق، ص 10.

عدم التفارقة بين الشعوب، وأهلية الشرق للحضارة وهي الأهلية التي اكتشفها بنفسه، ومعلوم أنه كان يدعو كل جنرالاته للترؤف مع النساء الشرقيات كتعبير عن انفتاحه العالمي، وهذا عكس المعتقدات الإغريقية التي تجعل الشرق برابرة أقل شأن من الإغريق.

ومن السهل أن نلاحظ الطابع الأخلاقي للاعتراف بالمساواة بين كل البشر من خلال إزالة كل التسميات التي أنتجتها الأوهام الثقافية. وفي هذا يمكن أن نلاحظ التوافق بين الأبيقورية والرواقية في الكشف عن ما يمكن أن نسميه بأمراض الثقافات المحلية. فقد كتب أبيقور رسالة إلى بيثوقليس يقول فيها: "رفع كل أشرعتك وأبحر، أيها المبارك السعيد، وتحاشى كل ما يمت بصلة إلى الثقافة".<sup>1</sup> ونحن نعلم أن الثقافة هي المسؤولة عن كل الخرائط الذهنية التي نصنف من خلالها الناس ونزديري المغاير وننتقص من المخالف... الخ. وبما أن الفلسفة الحقبة بالنسبة للرواقية هي الفلسفة الهدف أو الغاية المتمثلة في الفلسفة العملية، فإن الفلسفة العملية الأخلاقية هي القائمة على التصرف المطابق للطبيعة البشرية وهي العقل. لذا وضعوا قانون الحياة المطابقة للعقل *la vie conforme a la nature*.<sup>2</sup> والتي تعني وفق الجملة المشهورة لزينون "العيش بوافق مع الطبيعة" *vivre d'accord avec la nature*. وما يقصده بالطبيعة هنا هي الطبيعة الإنسانية الحقيقية التي هي العقل، ومن ثمة العيش على وفاق للقانون الذي يحكم كل العالم، وينتج عن ذلك أن السعادة الحقبة مرهونة بالعيش في وفاق وانسجام مع الطبيعة الكونية. بعيدا عن ضيق المحلية والجهوية التي رأينا أنها تنتج خرائط العداة والكراهية والعنصرية. وقد ذكر زينون في كتابه المعنون بـ *عن طبيعة الإنسان* *peri anthropou physeôs* أن "الغاية *telos* المرجوة هي العيش على وفاق مع الطبيعة، وهو ما يرادف الحياة على وفاق مع الفضيلة. من ناحية أخرى، فإن الحياة على وفاق مع الفضيلة مرادف للحياة وفقا للخبرة المستمدة من مجريات أحداث الطبيعة ومسارها، ذلك أن طبائعا كأفراد عبارة عن أجزاء من طبيعة العالم بأسره".<sup>3</sup>

الحق أن شعار الرواقية قد أثار جدلا كبيرا بين الفلاسفة، فهو من جهة قد يفيد الطبيعة البشرية، لكن الطبيعة البشرية ليست موحدة بالمطلق، فعلى الأقل لنا طبيعتين في طبيعتنا: الطبيعة الحيوية والطبيعة العقلية. ومن الوهلة الأولى، فإننا نستبعد القصد القائل بالعيش وفق طبيعة اللذة، لأن هذا القول أبيقوري كما لاحظنا سابقا. لكن سنكشف بعد قليل أن هذا الفهم لا يدل على أخلاق التلذذ العمياء، بل أن أخلاق أبيقور توصف بأنها أخلاق النقاء أو أخلاق النقااة التي ترفض اللذة التي تستجلب ألما لاحقا، وما من لذة، في الحقيقة وبالنسبة للمجرب، لا يرفقها ألم عاجل أو آجل. لذا فإن المفاضلة بين اللذات ليس إلا عمل من أعمال العقل في النهاية. وبالفعل فقد بحث الرواقيون في مسألة الطبيعة البشرية الحقيقية من خلال الكشف وجود ميول سابقة عن العقل بها يتم الحفاظ على النفس والنوع والجماعة من بعدها.<sup>4</sup> وبما أن كل الموجودات الأخرى، الأدنى من الإنسان تعيش في موافقة هذه الطبيعة، فإن الأخلاق الإنسانية الحقبة هي العيش وفقا لطبيعته المتفردة الخاصة التي تفصله عن بقية الأنواع. والعيش مع وفاق العقل لا

<sup>1</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، الكتاب 10، مرجع سابق، فقرة 6، ص 223.

<sup>2</sup> Charles Werner: *la philosophie Grecque*, Op.cit, p 189.

<sup>3</sup> ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، مرجع سابق، فقرة 87، ص 178.

<sup>4</sup> ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، كتاب 7، فقرة 55، ص 149-

يمثل التوافق مع العقل الفردي فقط، بل مع العقل الكلي، لأن العقل ليس خاصية بشرية بل هي خاصية العالم ككل.<sup>1</sup> وبما أن هناك وحدة بين طبيعة البشر وطبيعة الكون في العاقلية، فإن العيش في وفاق مع العقل هو الدخول في هذا الانسجام مع الكوسموس الكلي. وهنا تغدو الفضيلة الأخلاقية تناغمية الطبيعة، ما الخير إلا الدخول في نسق الوجود الكلي. ويفهم خريسيوس الطبيعة التي ينبغي أن تصير حياتنا وفقا لها، على أنها تشتمل على كل من الطبيعة الكلية وطبيعة الإنسان كفرد، وأما كلبانثيس فيقبل فقط الطبيعة الكلية؛ ويرى أنها هي التي ينبغي اتباعها، دون إضافة طبيعة الإنسان كفرد إليها. وينتهي إلى أن الفضيلة عبارة عن نزعة تناغمية والسعادة تكمن في الفضيلة التي هي كمال في النهاية.<sup>2</sup> وقد وضع الرواقيون جملة من السلوكيات التي تحقق هذا التلائم مع الطبيعة، وهي سلوكيات توصف عموما بالصرامة والانضباط وتقادي كل ما يطلق العنان للإنفعالات لأنها غير عقلانية ومضادة للطبيعة.<sup>3</sup> وحسب زينون في كتابه عن "الإنفعالات" أن هناك أربعة من الإنفعالات العليا وهي الحزن والخوف phobos والرغبة واللذة hêdone. والتحرر من هذه الإنفعالات هو ما يجعل الإنسان يبلغ مرتبة الحكيم.<sup>4</sup> أي العيش بالحكمة والعقل. وفي اللغة المستعملة اليوم، فإن الهدوء الرواقي calme stoïque عبارة تقال للدلالة عن نوعية أخلاقهم التي تتطلب الرزانة التحلي بانضباط كلي من خلال كبح جماح النفس وما لها من أهواء دفيئة.<sup>5</sup> وهذا الموقف، الذي يجعل الفضيلة في أقصى درجات الالتزام بالعقل، يدل على تجاوز نظرية أفلاطون وأرسطو في الفضيلة كاعتدال. ويقولون، حسب ما نقله ديوجين اللارتسي، بأن العصا إما أن تكون مستقيمة أو معوجة، وكذلك فإن الإنسان إما أن يكون فاضلا أو راذلا، وبالتالي فليس هناك عدل أحسن من عدل أو ظلم أشد من ظلم. والتوسيط هنا لا يجدي نفعا.

## خاتمة.

لنا نموذجين من الفلسفات الأخلاقية ما بعد أرسطو، وقد استطاعت المدرستين الأبيقورية والرواقية أن تمتدا إلى الفلسفة الرومانية حيث تجسد في شخصيات معروفة مثل الإمبراطور ماركوس أوريليوس الذي كان حاكما لروما وفيلسوبا رواقيا انضبط بالأخلاق الرواقية كما هي معروفة. كما نجد الشاعر لوكريتيوس من أحسن من مثل الأبيقورية في روما، بل أن قصيدته "في طبيعة الأشياء" تعتبر مرجعا مهما للأبيقورية في ظل شح النصوص الإغريقية الأصلية. وتقدم المدرستان على أنهما متناقضتين، لكن يمكن لنا أن نلاحظ مسألة تجعلهما مشتركتان وهي تأسيس الأخلاق على الإنسان. بل أنهما جعلتا إسعاد الإنسان هو الهدف النهائي لكل أخلاقية ممكنة. ثم أن ضبط النفس ليس ما ينسب إلى الرواقية فحسب، بل أن أبيقور لم يكن يسمح للسعي وراء اللذات دون تمييز ونظر فاحص، إذ أن الأتراكسيا هي ضرب من الأخلاق العقلية المترتبة. وما يتفق فيه كل من الأخلاق الرواقية والأبيقورية هو أن الثقافة والآراء العرفية التي تشكل ذهنية الإنسان هي سبب كل المشكلات الأخلاقية للإنسان. أو كما قال التوحيدي في سياقاتنا

<sup>1</sup> عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص 159.

<sup>2</sup> ديوجين اللارتسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، مرجع سابق، فقرة 89-90، ص 179-180.

<sup>3</sup> إبيكتيتوس: المختصر، ترجمة، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، فقرة 33، ص 71-72.

<sup>4</sup> ديوجين اللارتسي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، مرجع سابق، فقرة 116، ص 196.

<sup>5</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 158.

الإسلامية أن الإنسان هو الذي أشكل على الإنسان. فقد كشف أبيقور، مثلما ألمحنا إلى ذلك اعلاه، بأن الثقافة هي من يعطل الإنسان، مثلما كشف إبيكتيتوس الرواقي بأن ما يكرب الإنسان ليس هو الأشياء في ذاتها، بل الآراء التي تشكلت حول هذه الأشياء.<sup>1</sup> ولربما أن ظاهرة الموت، أو الخوف من الموت هو المثال الذي يشترك فيه كلا من فلاسفة البستان وفلاسفة الرواق. إذ أن الإنسان، كل إنسان، يمتلك آراء ظلامية حول الموت، على الرغم من أن الموت ظاهرة بلا أي قيمة أخلاقية، أي هي ظاهرة طبيعية في أصلها. وعلى الرغم من أن صورة نمطية قد انتشرت حول الأبيقورية باعتبارها فلسفة الأخلاق الإباحية والعيش اللذيذ المبتذل، إلا أنها أعلى من ذلك بكثير، وما نصوص أبيقور التي استشهدنا ببعضها إلا نموذج على ذلك. ودعوة أبيقور إلى ترك اللذات التي تجر آلام، هي تعبير عن نفس فكرة الرواقية في ضبط الانفعالات. كما أننا نجد نزوع حسي موحد لدى المدرستين ضد المثالية الأفلاطونية التي سيطرت على مجمل الفضاء الفكري الأثيني،<sup>2</sup> وقد رأينا أن أرسطو لم يتحرر كلية منها، لذا فإن الرواقية والأبيقورية هما من وقف في وجه طغيان فلسفة المثال. ويمكن ملاحظة الطابع العلاجي لكل من الفلسفتين، على أساس أن أبيقور يعالجنا من قلق الموت والرواقية تعالجنا من استبداد المشاعر والانفعالات.<sup>3</sup> لذا فقد شكلا منطق العلاج المعرفي أو الفلسفة كعلاج لقلق الإنسان. وهنا بالضبط تتجلى النزعة العملية في كلتا المدرستين، فكل ما يمكن أن يعرفه الإنسان بعقله النظري، موجه في النهاية نحو تحسين الحياة وعلاج انحرافات النفس والذهن معاً. وهذا ما يدل على كون الفلسفة تدريب روعي في النهاية. فكل من الأباتيا الرواقية (اللا-إنفعالية) والأتراكسيا (الطمأنينة) الأبيقورية فلسفة لعلاج الروح المريضة بالثقافة. بل يمكن استبدال الكلمتين بين المدرستين بدون الوقوع في خطأ كبير، إذ نجد من يستعمل الأتراكسيا الرواقية للدلالة على حالة انعدام الانفعالات مثلما فعل بير هادو Pierre Hadot الذي لاحظ تماثل بنيوي لافت بين الأبيقورية والرواقية في خبرة الزمن. خبرة مشتركة معينة للحاضر: تمجيد الحاضر على حساب الماضي، وفوق كل ذلك على حساب المستقبل. السعادة لا يمكن أن توجد إلا في الحاضر.<sup>4</sup> وما الثقافة إلا تقنية لفصل الإنسان عن حاضرة لصالح تجربة قديمة ومتقدمة، ما الثقافة إلى إيدولوجية العيش بالوكالة حيث يستمر الجيل القديم المتهالك في الإيجاد من خلال الجيل الجديد.

<sup>1</sup> إبيكتيتوس: المختصر، مرجع سابق، فقرة 5، ص 34.

<sup>2</sup> Charles Werner: la philosophie Grecque, Op.cit, p 196.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 104.

<sup>4</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 306.

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية.

- أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، دار العربية للكتاب، د م، دس.
- إبيكتيتوس: المختصر، ترجمة، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015.
- إرفين. د. يالوم: مشكلة سبينوزا (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2019.
- بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019.
- جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق - دراسة و منتخبات، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.
- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الكتاب الأولى: العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ترجمة لفيث من العلماء، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1970.
- ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.
- ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر - بيروت، دس.
- رينيه هوفن: الرواقية والروقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة أوليفيا فايز رياض، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999.
- عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية - دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة، 1979.
- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مطبعة جنة التأليف والترجمة النشر، القاهرة، 1945.



علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف الجامعية، الطبعة الخامسة، 2000.

فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.

لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018.

ماركوس أوريليوس: التأمّلات، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.

مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة.

وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

يان لوكاشيفيتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، نصر المعارف، الاسكندرية، 1961.

## 2- باللغة الفرنسية:

André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, 1<sup>e</sup> édition 2002.

Charles Werner: la philosophie Grecque, petit bibliothèque PAYOT, Paris, 1962.

Jean Brun: Epicure et les épicuriens, Presses universitaires de France, Paris, 1964.

Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l’histoire de la philosophie, traduit Hélène

Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995.

Kostas Axelos : Héraclite et la philosophie, la première saisie del’être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris, 1968.

## المحاضرة الـ 12: القراءة المعاصرة لمدرسة الشك الإغريقية: صراع الشكاك.

### مقدمة.

يمكن لنا بضرورة مباشرة وسديدة أن نطابق بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الشك. على أساس أن الموقف الفلسفي في أصله هو موقف تشكيكي عمل على استشكال شأن الأجوبة المقدمة لكبرى المشكلات الكونية والإنسانية. وسؤال الفلسفة الأول، الذي صاغه بعض حكماء الإغريق القدماء، طرح في سياق الشك في الأجوبة الدينية الموروثة والمألوفة وقتذاك. ولئن كان كل تفكير تشكك، فإن الشك قد يكون شك منهجي معتدل وقد يكون شكاً جذرياً أو مذهبياً مفرطاً. وفي تاريخ الفكر الفلسفي يمكن لنا أن نلاحظ لحظتين ريبيتين بارزتين؛ الشك الأبيروني في القرن الثالث قبل الميلاد، والشك النيتشوي في نهاية القرن التاسع عشر. كلاهما شكٌ عاصف أتى على كل اليقينيّات التي علقت بالفلسفة وكل المجالات المتداولة. ومن هنا، وفي سياق دراسة قراءة نيتشه للفلسفة الإغريقية، ظهر لنا وجه قويّ للمقارنة بين شك الأبيرونيين وشك نيتشه. من خلال الطرح التالي: كيف استفاد نيتشه من الشكاك الإغريق؟ وهل شك في شكهم؟ كيف يمكن لنا أن نُصور تفاصيل مشهد صراع هؤلاء الشكاك؟

قد نختلف في تحديد مفهوم وماهية الفلسفة أو الحكمة، حسب المنطلقات النسقية لكل مذهب أو الثوابت الدوغمائية لكل نسق فكري أو حتى المسلمات الإيديولوجية التجميعية لكل سياق حضاري. لكن الذي لا نختلف فيه أصلاً هو أن الفلسفة كنزوع فكري وذهنّي هي ذلك العقل المتوقد الباحث والمستقصي والمنفتح دوماً تقادياً لزوايا مغلقة أو مظلمة، الفلسفة هي أعمال الشك والريب، وعدم القبول والاستسلام الفكري لمسائل يعتقد أنها بديهية. فلا بديهي في الفلسفة، الفلسفة في ذاتها كانت موضوع شك والفيلسوف كان دائرة مركزية للريب والتفنيد والتسفيه في بعض الأحيان. الفلسفة مهما اختلفت منطلقات ممارستها، إلا أنهم يتفقون جميعاً أنها ثورة على المألوف، وثورة على الثورة كذلك، هذه الثورة المستدامة هي التي تعطي للفلسفة ماهيتها الحقّة. وعندما يطلب الفيلسوف السكينة ويناشد الاستقرار، فعندئذٍ يمكن أن نعتبره فيلسوفاً منقوصاً.<sup>1</sup> لأنه ركن إلى الأفكار الناجزة المغلقة. وهذا بالضبط ما كان

<sup>1</sup> إن مهاجمة الفيلسوف ليس من الأمور الجديدة في الثقافة الفلسفية، بل تشكل جوهرها عبر التاريخ، خاصة في الحضارة اليونانية. إذ نجد أفلاطون يعرض الكثير من الصفات النابذة والناقذة للفيلسوف في زمانه والتي تجعل امتهان هذه الصنعة يتطلب قدرًا من الشجاعة والإرادة، فنجده يقول محددًا النوع السلبية للفيلسوف والفلسفة: "الفيلسوف هو ذلك الكلب الذي ينبج ضد سيده، وهو الإنسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء، والفلاسفة هم هؤلاء الحشد من الرؤوس العارفة بكل شيء، وهم المفكرين المدققين الذين يرتدون أسمالاً بالية..." ويعلمنا أرسطو في كتابه غير المشهور "بروتريتيقيوس" أن الهجوم على الفلسفة من الأمور التي رافقها كمرافقة الظل للشيء، لكن رفضها والتقليل من قيمتها يتطلب قسطاً كبيراً منها، أو مثلما عبر عن ذلك الدكتور عبد الغفار مكاوي

يسميه ماركس وانجلز بالإيديولوجيا على أساس أنها فكر غير لم يبلغ الحدود اللازمة لكي ينقلب على ذاته تصحيحا وتطويرا، الفارق بين الفلسفة والإيديولوجيا يكمن في عجز الثانية عن مواصلة التفكير دون نهاية.

إن الفلسفة هي التفكير دون حدود أو أسيجة مانعة وعازلة، هي توليد الأسئلة من الأجوبة دوما وعدم الوقوف عند جواب يوصف بأنه النهاية أو الخاتمة أو العقيدة الثابتة الراسخة، بل هي البحث الذي يجعل كل جواب يناهز لسؤال آخر ويستدعي مشكلة جديدة، كما عبر عن ذلك أفلاطون في مآدبته وباسبرس في تمهيدته للفلسفة.<sup>1</sup> وهذا يعني أن الشك هو الأخ الشقيق للفلسفة، إن لم يكن هو ذاته الفلسفة، إذ لا تقوم هذه الأخيرة إلا إذا توفر الشك، وهو في ذاته يولد الفلسفة والبحث الحر والجدري. والحديث عن الشك الفلسفي بالمعنى المذهبي والتعليمي يقودنا مباشرة للمدرسة اليونانية المعروفة بالشك أو الأبيرونيين. والحقيقة أن المدرسة الأفلاطونية ذاتها قد انتهت، في طبقاتها المتوسطة والأخيرة، إلى ضرب من الشكوكية العاصفة والتي تماهت مع الشك الأبيروني ذاته. حيث يخبرنا ديوجين بأن أرخسيلاؤوس (242/318 ق م) أول من "قام بتعلق الحكم بناء على تناقض البراهين المتقابلة (...)" ويقال بأنه لم يؤلف أي كتاب بسبب تعليقه للحكم في كافة المباحث والموضوعات".<sup>2</sup> وانتهى إلى أنه مقلد كلية للفيلسوف بيرون phyrôn، مما يدل على امتزاج الأفلاطونية وبالأبيرونية.

لكن وبالنظر إلى ما قدمناه إلى الآن، بمعنى الإقرار تماهي الفلسفة و الشك، فإننا نستطيع القول بأن الشك الفلسفي ليس حكرا على مدرسة الريب Scepticisme في القرن الثالث قبل الميلاد وهي المدرسة المعاصرة لكل من الرواقية والأبيقورية والتي مرت بثلاث مراحل كبرى: مرحلة بيرون (هناك من يكتبه فيرون أو فورون) المؤسس الأول، ثم مرحلة الأكاديمية الجديدة مع أسبوسيون وإكسينوقراط وكارينيدس. وأخيرا مرحلة الشك المتأخرين أو المحدثين مع شخصية أنسيداموس في القرن الثاني للميلاد وسيكستوس أمبريكوس الروماني. والمبدأ الذي يجمع كل هذه المراحل رغم الاختلافات الجزئية، ويجمع كل الفلاسفة الشك هو: الثورة ضد الوثوقية أو الدوغمانية، التي سادت الفكر الفلسفي اليوناني، خاصة في مراحل المدارس الأثينية الكبرى والمتمثلة في

---

بأنه "إما أن التفلسف ضروري ولا بد عندئذ من التفلسف، وإما أنه غير ضروري ولا بد أيضا من التفلسف لإثبات عدم ضرورته، وفي الحالتين ينبغي التفلسف " أليس هذا رهانا يؤدي إلى النجاح الدائم لصالح الفلسفة ؟

للتوسع يمكن العودة للمراجع التالية:

- أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر الجزائر، 1990، ص 468.
- أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 9-31.
- Hannah Arendt: la crise de la culture- huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, édition Gallimard, Paris, 1972, p 142.

<sup>1</sup> Platon : le Banquet (ou de l'amour genre moral), traduit par Paul Vicaire, édition les belles lettres, Paris, 1922, p 63.Et

Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie Plon, Paris, 1980, p p10-11.

<sup>2</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، فقرة 28-32-33، ص 340-344.

الأكاديمية، واللسيوم، والرواقية، والأبيقورية.<sup>1</sup> وقد كان بيرون يعلق الأحكام تجاه كل القضايا، ويمتنع عن الإدلاء بأي رأي لأنه عرضة للنقد والمعارضة برأي مقابل، وانتهى إلى ضرب من عدم الاكتراث والسلبية وبرودة الأعصاب. من أجل تفادي الدخول في جدالات فكرية لا تنتهي ولا توفر أي راحة فكرية. فالحكمة الحقيقية لا تكمن في المعارك المفهومية والحروب الفكرية، بقدر ما تتمثل في الحفاظ على الاطمئنان أو الأتراكسيا.<sup>2</sup> ومن الظاهر أن هذه اللفظة ذاتها قد استخدمها الرواقيون والأبيقوريون في سياقات أخلاقية خاصة.

لقد تأثر نيتشه بالفلسفة اليونانية أيما تأثير، لدرجة أنه سكن بروح الفلاسفة الإغريق الكبار، وعاش مثلهم وأراد الموت بطريقتهم. إنه الفيلسوف المتأغرق الذي فاق في تأغرقه هيجل ذاته الذي اعاد تدشين الفلسفة الإغريقية القديمة. وعلى الرغم من أنه اعتبر الفلسفة الإغريقية فلسفتان: فلسفة التراجيديا العليا وفلسفة العقل المنحطة التي تبدأ مع سقراط إلى النهاية، إلا أنه تأثر بشكوكية الريبين حيث رفضوا أي حكم مطلق وامتنع عن الاعتقاد بوجود حقيقة خالدة لا تموت... الخ. رغم ذلك، نجد نيتشه ينتقدهم ويتجاوز شكوكيتهم التي رفضت من طرف العديد من الفلاسفة. وهنا تظهر المشكلة الفارقة: كيف أمكن لنيتشه أن يتأثر بشكوكية الفلسفة الريبية ويتكرر لها في نفس الوقت؟ ماهي المبررات التي جعلته يتجاوز الفلسفة الريبية على الرغم من أنه عدمي في الكثير من مواقفه؟ والعدمية كما نعلم هي اعدام أي قيمة معرفية أو أخلاقية. هذا ما ستعمل هذه الدراسة المختصرة على تبيانه وتحليله.

#### أولاً- الفلسفة الريبية.

قلنا أن الشك وإن تحددت معالمه بهذه المدرسة الريبية المعروفة بالأبيرونية أو الأبيرونيين أو المتحيرين (هم هيكاتيوس من ألبيرا، وتيمون من فليوس، وناوسيفانيس من نيوس)، إلا أن الشك الفلسفي قديم قدم الفلسفة اليونانية ذاتها، بل الفلسفة إطلاقاً. إذ أن الفلاسفة الطبيعيين عندما طرحوا سؤال الأصل، كان الشك، في المعرفة الميتولوجية التي توارثوها عن القدامى خاصة الشعراء، هو الأساس الذي حرك أذهانهم الفذة، وعقولهم المستنيرة. كما مارس بارمنيدس الشك بجذرية عندما لم يثق في المعرفة التي تقدمها لنا الحواس وانكشف له العلم العقلي الساكن والقار، وذات العمل قام به هيراقليطس لكنه وجه الشك وجهة معاكسة، أي نحو المعرفة العقلية مما ساعده على اكتشاف الماهية كصيرورة، كما أن أصحاب الاتجاه السفسطائي كانوا أرباب الشك دون نزاع، سواء في ميدان المعرفة أو الأخلاق والقيم عامة، وقد وصف أفلاطون شكوكيتهم وصفاً دقيقاً، ونقل لنا اعتراف بروتاجوراس أن فنهيم السفسطائي الشكوكي ليس من الأمور المستحدثة، بل قديمة قدم العقل اليوناني سواء عند هوميروس أو هوزيود أو أورفيوس... وهذه الشكوكية هي التي تبناها أيضاً سقراط كسفسطائي مصاد لهم.<sup>3</sup> وكما ألمحنا في ملخص الدراسة، فإن الموقف الفلسفي يتطابق مع الموقف الشكي تطابق الحافر للحافر.

<sup>1</sup> Pierre Aubenque : Les philosophies hellénistiques. In La philosophie, de Platon à St thomas, Sous la direction de François Châtelet, Librairie Hachett, Paris, 1972, pp 165 – 169.

<sup>2</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، فقرة 62-68، ص ص 173-177.

<sup>3</sup> أفلاطون: بروتاجوراس (أو عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 2001، ص 78. أيضاً:

ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، فقرة 72-73، ص 180-182.

والملاحظة التي أوردها أفلاطون عن بروتاغوراس تؤكد الفكرة السابقة عن ارتباط الشك بالفلسفة والتحامهما. ففي حقيقة المسألة أن كل فيلسوف أصيل ومجدد، إذ أراد أن يفتح مسلكا أو دريا - على حد تعبير هيدغر وتلميذه غادامير الذي ألف كتابا موطفا فيه هذه العبارة وهو "دروب هيدغر"، والتي اقتبسها من أحد المحاضرات التأبينية لأستاذه عن موت الفيلسوف ماكس شيلر عندما قال: "إن دريا فلسفية هوت نحو الظلمة ثانية". فكل نسق فلسفي يعتبر دريا أو طريقا معنا - قلنا كل من أراد أن يفتح دريا جديدا، أو حقلا بكرا للفلسفة لم يشتغل به أحد، عليه أن يشك في المعرفة التي وصلت إليه من الأزمنة السابقة ويكنس الموروث وإلا وقع في التقليد والتكرار الذي هو اللعنة التي تلحق كل مفكر أو فيلسوف. وهذا ما نجده فعلا عند كبار الفلاسفة عبر التاريخ الطويل، مثال ديكارت، الذي يقول: "... سأفترض إذن، أن جميع الأشياء التي أرى، هي باطلة، وسأميل إلى الاعتقاد أن شيئا لم يكن، قط، من كل ما تمثلته لي ذاكرتي المليئة بالأغاليط. سأحسب أني خلو من الحواس، سأحسب أن الجسم، والشكل والامتداد والحركة، والمكان إن هي إلا أوهام نفسي، إذن أي شيء يمكن أن يكون صحيحا؟ لعل شيئا واحدا، لا غير، هو أنه لا يوجد، في العالم شيئا ثابتا". فهذا القول هو المفتاح لتجديد ديكارت واعتباره أبا للفلسفة الحديثة. وبعد ديكارت نجد هوسرل الذي استلهم منه تأملاته في المدرج الذي يحمل اسم الفيلسوف الفرنسي قائلا: "إن كل من يريد حقا أن يصبح فيلسوفا، يجب عليه أن ينطوي على ذاته (مرة في حياته)، وأن يحاول في ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بها حتى الآن، ثم يعيد بناءها من جديد " وهذا يعني أن التراكم والتأسيس على القديم وإن كان خاصية للعلم، فهو أبعد ما يكون عن التفكير الفلسفي، لأن خاصيته هو الرفض والتقويض وإعادة البناء من جديد. وقبل تجربة ديكارت وهوسرل معا، نجد تجربة الغزالي والتي لا يمكن لنا إنكارها نظرا لطابعها الأصيل. وتظهر شكوكية الغزالي في كتابه الأتوبيوغرافي الذي يرسم فيه مسار فكره المتعرج قائلا: "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة، على قرب عهد الصبا ... فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ...". لكن علينا أن نعترف أن شكوكية الغزالي لم تكن جذرية بالدرجة المطلوبة، فرغم أنه استطاع اقتلاع درب الفلاسفة والمتكلمين والباطنية، إلا أنه بقي عاجزا أمام مكتسباته في الطفولة التي ترسخت إلى درجة أنه لم يقدر على الشك فيها ونقص طبع التصوف. من أجل التوسع في هذه المسألة يمكن العودة للكتب التالية حسب ترتيب الأقوال الواردة:

- رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت- باريس، الطبعة الثالثة 1982، II فقرة 3، ص 70.

- ادموند هوسرل: تأملات ديكارتيية - المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر 1969، ص 101.

- أبو حامد الغزالي: المنفذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ص 81 - 82.

ولكن الشك لم يتأسس كمدرسة واتجاه واضح المعالم، محدد المناهج والطرائق والغايات، له مبادئ وأستاذة وأتباع، إلا بعد تراكم النظريات الفلسفية الإيجابية المفسرة للوجود والمعرفة والقيم، وحدث صراع وتناقض بينها. خاصة النظريات الأفلاطونية والأرسطية الوثوقية، وكذلك المدارس المابعد- سقراطية ممثلة في الرواقية والأبيقورية والكلبية. إذ أن كل مدرسة أقرت بمبادئها وأعلنتها كاملة بمثابة الطريق المؤدي إلى الحقيقة والسعادة، وبهذا فهي تمثل الطرف الإيجابي، الذي يثبت ويتبنى نظريات وأفكار على شكل عقائد وثوقية مسيجة لا يعترها التغيير أو التبديل. وإزاء هذا التحديد الإيجابي الذي يثبت ويضع القضايا والمسائل الفلسفية، ظهر الطرف السلبي تجاه الدوغمائية الأبيقورية والرواقية، الذي ينفي ويسلب أو يرفع. هذا الاتجاه هو المعروف بمذهب الشك أو الريب، الذي أسسه "بيرون". و"بيرون" هو ذلك المفكر الذي استوحى من رحلاته المتعددة حيث يقال أنه التقى بالحكماء العراة Gymnosophistai وبالمجوس Magoi في الهند،<sup>1</sup> ومن الألوان المختلفة من السلوك والعادات والأخلاق، ومن توكيدات المدارس السابقة عليه والمعاصرة له، استوحى مبادئ فلسفته القائمة على المبدأ القائل بـ نسبية المعارف الإنسانية. لأن الملاحظة كما نمارسها في الحياة العادية تكشف أن الأحكام تختلف باختلاف الأطر الزمنية والمكانية، والمعايير القيمية تتناقض حول نفس الموضوع أو الشيء. فهذا تجده مؤمنا والآخر كافرا، هذا يتبنى العمل مبدأ له والآخر يتخذ من النظر قاعدته، نجد قوما يرسمون الآلهة على شكل وقوم يرسمونها على شكل مخالف مثلما لاحظ ذلك بدقة أكسانوفان، مما جعل الألوهية تتلون بالأنثروبومورفية والوحدة تتفتت إلى كثرة. وكل هذه الملاحظات تؤدي إلى القلق والشك والكدر والتساؤل بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يعرف حقيقة المسائل. فما هو الحل الملائم إزاء هذا الاختلاف والتناظر في النظريات والسلوكيات؟ هل يمكن تفضيل طرف على حساب طرف مغاير له. إن أحسن وسيلة للسعادة والاطمئنان وعدم الوقوع في دوامة الشك والذهول هي تعليق الأحكام ومسايرة العرف هذه هي القنوات التي توصل لها بيرون بعد تأملاته العميقة في المسائل التي كان يلاحظها.

وقد تكفل ديوجين بجمع حجج المدرسة الريبية حول أطروحتهم الأساسية القائلة بانعدام حكم نهائي في أي قضية وانعدام معيار موضوعي للتمييز بين القضايا المعرفية والأخلاقية، في النقاط التالية:

- الاختلاف في الإحساس باللذة والألم، وتقدير المنافع والأضرار.
  - اختلاف طبائع البشر في الأمزجة والبنية.
  - الاختلافات في مسارات الحس: فالنفاحة عند مشاهدتها تكون صفراء اللون باهتة، وعند مذاقها تكون حلوة، وعند الشم تكون ذات أريج شدي.
  - اختلاف الانطباعات والتغييرات. (بين الصحة والمرض)
  - اختلاف العادات والمعتقدات والأعراف...
  - لا شيء نفي خالص بذاته، فكل شيء مختلط بشيء آخر.<sup>2</sup>
- ثانياً - شكوكية نيتشه.

عند الحديث عن فيلسوف مثل فريديك نيتشه، "الفيلسوف الألماني الثائر" أو "الفيلسوف البركاني" الذي تتدفق بعض شذراته حمما حارقة بدلا من الكلمات، تحرق كل ما لم يتعرض للنقد والمراجعة إلى غاية عصره، والذي جعل "قلب كل القيم وإعادة تقييمها"

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، فقرة 61، ص 171.

<sup>2</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، فقرة 79، ص 187-193.

الهدف الأعلى والغاية الأسمى لفلسفته (العبارة الواردة بين شولتين هي العنوان الفرعي لكتابه الأساسي المخلف إرادة القوة). وإن كان فيلسوف القوة قد عمل على بعث طريقة جديدة كل الجدة في تفكيره، ودرس مواضيع كانت هامشية ومستبعدة من ميدان المفكر فيه أو مهمشة على أقل تقدير، فإننا بالضرورة نتحدث عن شكوكيته ومنهجه الريبي، لأن الثورة والقلب كغايات فلسفية لا تتحقق إلا بالنظرة الربيبية والشاكة، بل أقصى ضروب الريب والشك. والحقيقة أن جمع واستقصاء نصوص نيتشه وفقراته يكشف لنا على أنه يُظهر شكوكية حادة وريبية جذرية تشابه ريبية الإغريق القدامى الذين عرضنا بعض أسسهم الفلسفية. فهو يقول في مقدمة الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته" ما يعبر عن ذلك حينما تحدث عن انطباع الغير على أعماله: "لقد قيل لي أنها - أعمالي - كلها تحوي بحيرات وأحبابيل لاصطياد الطيور المتعافلة، وشبه تحريض، خفي لكنه مستمر، على قلب التقديرات المعتادة والعادات المقدر، ثم ماذا؟ ألا يكون كل شيء سوى (...). إنسان مفرط في إنسانيته؟ بهذه التهيدة سيخرج المرء من أعمالي (...). لقد وصفوها بمدرسة الشك (...). مدرسة الازدراء (...). إنني أعتقد أيضا أنه لا أحد قد نظر إلى العالم بشك في عمق شكّي.<sup>1</sup> وهنا نفهم أن شكوكية نيتشه ليست من الأمور العارضة التي يمارسها من حين لآخر، بل كان هو مبدأ فكره والمحك الذي يسير عليه، مثلما لاحظ ذلك نقاد فلسفته. إذ أن الكثير قد أقر بأن فلسفة هدامة لكل ما تم بناءه فكريا إلى زمانه، إذ لم يسلم أي فيلسوف، ولم تسلم أي فكرة أو عقيدة من نقد وتشهير وتنفيد. لدرجة أنه شك في فلسفته الخاصة.

وفي "المسافر و ظله" الذي يحتل القسم الثاني من الجزء الثاني من الكتاب السابق، والذي ينشر في بعض الأحيان ككتاب مستقل، نجد نيتشه يعبر عن شكوكية مطلقة وريبية عاصفة قائلاً في فقرة تحمل "خطر اللغة على حرية الفكر" عنواناً لها ما يلي: "إن كل كلمة هي حكم مسبق".<sup>2</sup> هذه الشذرة ورغم قصرها وطابعها الاختصاري إلا أنها تحمل من المعاني أكثر مما قد يحملها فصل من كتاب أو حتى كتاب بأكمله، فهي تعبر عن أقصى ريب يمكن تصوره، فاللغة التي نكتسبها من الأسرة كإطار اجتماعي، ولكل منا مجتمعه الذي يهيئ له لسانه الأم، هذه اللغة تقيد الفكر وتوجهه دون أن يكون له أدنى استطاعة أو قدرة على الانفلات من هذه الأحابيل التواصلية، فلئن كانت اللغة هي التي تفكر بنا وليس مثلما يعتقد الأغلبية بأننا نفكر باللغة، وتعبّر عن بنيتها بأفكارنا فإن حرية الفكر هي أعلى سداجة إنسانية. وبمجرد أننا نفكر باللغة، واللغة من الموروث الاجتماعي الذي لم نساهم البتة في تشكيله، فإننا بالضرورة نستعمل أحكاماً سابقة على فكرنا زماناً، ودون أن نشعر بذلك. وهذا ما يجعل أكثر الناس أو الفلاسفة شعوراً بحريته، هم الأكثر تبعية للبنى الاجتماعية الخفية التي لا يمكن قراءتها ظاهرياً و خضوعاً للجواهر اللسانية التي تسير الإنسان في فكره دون أن يتفطن لذلك، وهذا يعني بأن الفرد أو حتى أي مفكر بمجرد أنه يستعمل لغة ما، فهو بالضرورة مقيد بدرجة ما.

وبعد هذه النظرة الجذرية في شكوكيتها، يواصل نيتشه محلاً طبيعته الريبية قائلاً: "إن وخز الضمير يبدو لي نوعاً من القيم الشريرة (...). والله وخلود النفس والخلص والما وراء هذه - كلها - مجرد أفكار لا أوجه إليها أي انتباه ولم أضيع إزاءها أي وقت حتى وأنا طفل (...). إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إنني دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحو مفرط (...).

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، المقدمة 1، ص 9.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche : Humain, trop humain- un livre pour esprits libre, tome II, traduit par robert rovini, éditions Gallimard, Paris, 1968, aph 55, p 260.

فلا أدع نفسي تنقع بحل للأشياء يكون واضحا وسهلا. والله هو حل واضح وسهل.<sup>1</sup> ماذا يمكن أيضا أن نفهم من هذه الفكرة القوية والقاسية بالنسبة لمن اعتاد اعتبار فكرة الله والروح والخلود من البديهيات التي لا برهان عليها بل هي وسيلة البرهان ذاته ؟ نفهم مسألة واحدة وهي أن الشك النيتشوي امتد إلى غاية الجذور التي يعتقد الغالبية أنها غير قابلة للاقتلاع والانتزاع. ثم أن الشك ليس من الأمور التي تعلمها نيتشه من المجتمع أو المدرسة، فليس هناك معلم يدرس مثل هذه المسائل، وهذا ما جعله يعتبر هذا الحس النقدي الريبي من فضائل الطبيعة عليه، وليس لأي بشر فضل عليه فيه. ولئن كان الشك بالنظر إلى الفقرات السابقة الذكر والتحليل، يشكل جزءا من البنية إن لم نقل كل الذهنية لنيتشه، الشخص والفيلسوف، الرجل والمفكر، فإنه بالضرورة يرفض كل دوغمائية ووثوقية ويبتعد عن كل مبدأ إطلاقي وإيقاني، يندب كل جاهزية ونهائية. فعندما قارن بين اليقين والكذب في مسألة الضرر الذي يلحقه بتصورنا للحقيقة توصل إلى القضية التالية: "اليقين أخطر من الكذب في عدوانيته للحقيقة".<sup>2</sup> وهذه المعادلة تعني ما يلي: أن تكون كاذبا حسب، أحسن بكثير من أن تكون واثقا ومتشددا في الوثوق، لأن هذا الوثوق لا يعني سوى الانغلاق والتمركز الصبغاني على الذات. والحق أن تطبيق هذه المقولة على بعض ميادين العلم يكشف عن صدق جزئي لها، فأكبر عدو للعلم في تطوره التاريخي هو النزعة الوثوقية، لذا نجد فلاسفة العلم يجعلون النزوع إلى النسبي والابتعاد عن اليقينية المفرطة أهم خاصية للروح العلمي. ويواصل نيتشه تحديد معيار التفكير الفلسفي الخلاق والمبدع، الذي يتميز مطلقا عن التفكير الذي يجتر المسائل ويكرر الأحكام، أو يتناولها بطريقة مختلفة فقط من خلال التجديد الشكلي والصوري، حيث نجده يقول في أحد الشذرات المنشورة بعد وفاته ما يلي: "لم أعد أؤمن بشيء، هذه هي الطريقة الصحيحة للتفكير عند أي موجود خلاق...".<sup>3</sup> هذا، وقد جعل نيتشه شخصيته الفلسفية الرئيسية، أي زرادشت النبي الفارسي، من أصحاب التفكير الريبي، لأن هذه الطريقة هي مفتاح الخروج من أوهام الفكر والتراث المتعارف عليه، فهو يقول في الكتاب الذي تضمن البنود السبعة ضد الرذيلة والتي يقصد بها المسيحية طبعاً، وهو كتاب عدو المسيح، ما يلي: "لا نكنن مخدوعين: النفوس العظيمة متشككة. زرادشت متشكك، والحرية المتأنتية من القوة ومن فرط قوة النفس تتجلى عبر الشكية (...). إن المعتقدات هي سجون (...). إنها لا ترى بعيدا بما فيه الكفاية، ولا ترى ما تحتها".<sup>4</sup> فأكبر ما كان نيتشه يسعى إليه هو أن يخرج هو من سجون الأوهام والمعتقدات أولاً، ثم ينبه الناس إلى مضمونها وأشكالها، فإن كانت السجون التقليدية مخصصة لتوقيف البدن وحجز الجسم، فإن السجون الأخطر هي التي تقيد الأخلاق والفكر والذوق من خلال مؤسسات قهريّة هي الأخلاق والسياسة والدين... الخ. هنا نجد قد تموقع بين فيلسوفين كبيرين الأول أخذ منه والثاني حرصه على توسيع التركة

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، II فقرة 1، ص 43.

<sup>2</sup> فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IX فقرة 483، ص 215.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : Fragments Posthumes été 1882 – printemps 1884, traduit par Anne-Sophie astrup et marc de Launy, édition Gallimard, Paris, 1997, aph 3 [119] p 80.

<sup>4</sup> فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، (دون مكان)، الطبعة الثانية، (دون تاريخ)، فقرة 54، ص 155.



وإنمائها، هما الإنجليزي "فرنسيس بيكون" الذي صاغ نظرية الأوهام الأربعة (أوهام السوق، والغابة، والمسرح وأخيرا الجنس).<sup>1</sup> والفرنسي "ميشال فوكو" الذي واصل في تفسير المعتقدات التي تمثل سجون الفكر من خلال دراسته لتاريخ الجنسانية وهذه الدراسة هي بحق تنفيذ لوصية نيتشه، وتاريخ الجنون، وتاريخ السجن والعيادة... الخ. وهو الذي قدّر شكوكية نيتشه قدرها الحقيقي عندما قال: "ليس هناك عند نيتشه مدلول أصلي. والكلمات ذاتها ليست إلا تأويلات".<sup>2</sup> مما يسقط أي حقيقة للحقيقة. ومن الظاهر جدا، أن نص نيتشه حول الحقيقة بمعناها الما فوق أخلاقي قد أبلغ الشكوكية مبلغها الأقصى عندما اعتبر أن ليس هناك أي حقيقة، بل أن كل ما نعتبره حقيقة هو استعارات نسينا أنها كذلك.<sup>3</sup> والتشكك في قيمة الحقيقة هو الضربة الأخيرة والمسمار النهائي في نعش نظرية المعرفة التي تعتبر العمود المركزي للفلسفة الغربية، بل لكل فلسفة ممكنة.

ومن أجل ختم سلسلة النصوص النيتشوية الدالة عن التوجه العام لفكره من الناحية المنهجية، ومن هذه الشذرات المنتقاة من مجموع مؤلفاته، يمكننا أن نلاحظ مسألة واضحة لا غبار عليها، هي أن نيتشه يجسد بحق صورة الفيلسوف الريبي، وأكثر من ذلك فهو من أبطال التفكير الشكوكي، الذي لم يقتنع بشيء إلا اقتناعه أن مهمة الفيلسوف هي تمزيق الأفتنة وإسقاطها، وعدم قبولها على أنها الحقيقة، مثلما يفعل ذلك الكثير من الناس، بل والكثير من المتشككين أيضا.<sup>4</sup> للذين وإن كانوا شكاكاً إلا أنهم عجزوا عن ممارسة هذا المسك ممارسة جذرية، إذ تبقت لديهم مناطق ومواضع لم تظهر لهم وبالتالي أخذوها على أنها معتقدات غير مشكوك فيها. وهذا ما جعل منهم أنصاف شكاك وأجزاء ريب أو أبعاض ظن. وبهذا يمكن لنا وضع نيتشه في نفس منزلة فرويد وماركس من حيث أنهم أرباب الشك المعاصر دون أدنى شك، رغم ما بينهم من اختلافات تستدعي الدراسة والمقارنة الجادة والمعمقة لكشف مختلف التقاطعات الموجودة في أفكارهم والتي حصلت إما في تقارب المواضيع أو الزمن أو المناهج أو حتى التقارب في العلاقات الشخصية، فمن المعلوم أن "لو أندرياس سالومي" وهي من الحريم الفرويدي كانت من أقرب النساء إلى قلب و فكر نيتشه. لذا يمكن كشف الخيط الرابط بين شكوكيتهما عبر هذه المرأة التي تعلقت بهواية معرفة ومعايشة العظماء من المفكرين والعلماء و حتى الشعراء.

### ثالثا- من الشكوكية إلى نقد الأبيرونية.

<sup>1</sup> فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، فقرة 40-42-43-44، ص 30-31.

<sup>2</sup> ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 52.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: Vérité et mensonge au sens extra - moral, traduit Michel Haar et Marc B. de Launay, éditions Gallimard, Paris, 2009, § 1, p 14.

<sup>4</sup> بول ريكور: صراع التأويلات- دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 137.

قد تبدو هذه النتيجة، أي النزعة الشكوكية عند نيتشه صحيحة، بحيث يمكن تثبيتها كخلاصة نهائية، خاصة وأن نيتشه قد اطلع على فلاسفة الشك، السابقين عليه، سواء الشكاك القدامى ممثلين بالمدرسة الإغريقية المعروفة بالأبيرونية، أو شكاك الأرمنة الحديثة، خاصة "مونتاني" Michel Eyquen De Montaigne (1592/1533) حيث اطلع على كتابه "المقالات". كما قدمت له "كوزيما فاجنر" نسخة أخرى من هذا الكتاب، كهدية يوم ميلاد المسيح لسنة 1870. وفي مؤلفه "شوبنهاور مريبيا" (الذي يشكل القسم الثالث من الاعتبارات اللاهنة) أبدى نيتشه إعجابه الشديد بمونتاني مثل إعجابه بشوبنهاور تماما والذات يمتلكان مميزات متشابهة مثل الصفاء والهدوء، هذا المفكر الذي عاش في قرن العقل لكنه تمرد على المعقولة الديكارتية واعتبرها أهم الأباطيل والأوهام شدة.<sup>1</sup> مونتاني الذي فاقت شكوكيته شك ديكارت ذاته، فإذا كان أبو الفلسفة الحديثة قد شك في كل شيء ما عدا الشك، فإن مونتاني قد أوصل الشك إلى درجته القصوى وهي "الشك في الشك ذاته". وجعل الصيرورة هي جوهر هذا الوجود وطبيعته عندما قال: "أنا لا أصور الكينونة بل أعرض التحول، ليس ثمة حقيقة توجد فعلا ما عدا عقلي الذي هو في حال من تبدل وصيرورة دائمين".<sup>2</sup> (14) هنا نلاحظ مدى تجاوز شكية مونتاني لشكبة ديكارت، فالأول لم يجعل العقل أو التفكير من البديهيات الثابتة أو الصلصالية، بل هو في حالة الغير ولا يملك صفة الثبات. وانحياز مونتاني لصف هيراقليطس ضد بارمينيدس المثالي البارد، يجعل نيتشه متحمسا لهذا الشاك الحديث، الذي يعلن الولاء للتغير والدوران دون توقف، بدل الركون للأفكار الجامدة المحنطة التي فقدت كل الحرارة الناجمة عن النار الهيراقليطية. إن مونتاني بتجاوزه للعقلانية الديكارتية فإنه يدخل في حيز سطوة اللامعقول الذي يشكل أهم سمة للعصر المعاصر لما بعد حدائثي الذي دشنه بقوة نيتشه. وإن سألنا نيتشه هنا حول أرباب الشك، فلن يقول تماما مثلما قال بول ريكور أو حتى مشال فوكو، بل سيعلن دون تردد بأنهم: هيراقليطس ومونتاني وأنا (أي نيتشه).

ومن كل هذا، فلا يمكن لنا إلا اعتبار نيتشه من الشكاك، ويظهر ذلك في رفضه لأي أحكام مطلقة، هو ما يجعل أفكاره تسير في وجهة النسبية الكاملة أو المطلقة. فلقد رفض قبول عمل الفلاسفة السابقين عليه في مسائل كثيرة إن لم نقل في كل المسائل، واستغرق في التهديم والتسفيه واستعمل المطرقة الهدامة في تفلسفه بما يعني أن زمن البناء الفلسفي قد ولى ولم يبق إلا تفكيك تلك الأنساق العتيقة التي لم تعد ضرورية في الفلسفة، وأكثر من ذلك فهو اعتبر "الحقيقة" من التصورات العيبية، بل نفى أن تكون هناك حقيقة، كما أشار إلى ذلك في العديد من شذرات "إرادة القوة". والمعروف أن رفض الحقيقة كمعيار يلغي الحقيقة كمضامين. وأوضح هذه الفقرات على الإطلاق تلك التي يقول فيها: "بالنظر إلى تجاربنا بأكملها، فإنه يجب علينا أن نبقى متشككين، فنقول على سبيل المثال: بأنه لا يمكن أن نثبت أو نؤكد بأي "قانون طبيعي" توود قيمة أبدية خالدة...".<sup>3</sup> إن الخلود كمقولة

<sup>1</sup> فريدريك نيتشه: شوبنهاور مريبيا، ترجمة قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، فقرة 2، ص 31.  
<sup>2</sup> Nicola Panichi : « Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne », Noesis [en ligne], N 10/ 2006, mis en ligne le 2 juillet 2008, consulté le 20 août 2009. URL : [http : Il noesis. Revues. Org. Et :](http://ilnoesis.Revues.Org)

Friedrich Nietzsche : Considérations inactuelles III, Schopenhauer éducateur , traduits de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch et autre, Gallimard, 1990, aph 2, p 27 .

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance, tome 1, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, aph II 299, p 328. Et

André Comte-Sponville : La brute, le sophiste et l'esthète : « l'art au service de l'illusion » in pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, éditions Grasset et fasquelle, France 1991, p 72.

ميثافيزيقية تقابلها الحقيقة كمقولة إبستيمية، وهي من المسائل التي يرفضها نيتشه جذريا. لأنها تكرر الميثافيزيقي وتؤسس للدين، وتدافع عن المقدس المتعالي. والمعلوم أنه قد كرس كل حياته لتهديم هذه الأفكار وإثبات بطلانها، فإن كان هناك مطلق واحد فإنه يتجسد في انعدام أي مطلق.

لئن كان كل ما قيل حتى الآن، حول شكوكية وريبية نيتشه، هو كلام منطقي وينطبق بصورة واضحة على المنهج النيتشوي في التفلسف وقلب القيم مما يعكس طريقته التهديمية، بالإضافة إلى أن نصوص نيتشه ذاتها تزكي هذا التأكيد وتثبته. فإن مشكلة منطقية ومعرفية تعترضنا لا محالة؛ وهي مشكلة معروفة جدا في تاريخ الفلسفة، وقد أفرزها الشكاك ذاتهم عندما أعلنوا مبادئهم التي تقول: "أن القضية التي تقول بأن ليس هناك حقيقة على الإطلاق، هي ذاتها قضية ليست حقيقية". وقد عبر ديوجين عن اعتراض الدوغمائيين على مبدأ الأبيرونيين على الشكل التالي: "إن الفلاسفة الشكاك عندما يحضون أفكار الخصوم (...) فإنهم يؤكدون أفكارا وينشؤون معتقدات نظريات".<sup>1</sup> فهل من الممكن لمفكر مثل نيتشه أن يتبنى هذا المنهج الذي لا يعترف بأية حقيقة، رغم أنه كرس كل حياته الفكرية لإثبات الكثير من الحقائق؛ حقيقة إرادة القوة، والعود الأبدي، وعبقرية اليونان في العصر التراجيدي، وانحطاط الفلسفة اللاحقة؟ كيف يمكن لنا اعتبار نيتشه بيروني<sup>2</sup>؟ أو هل من المعقول والمقبول اعتبار نيتشه من أتباع بيرون؟ وتابعا لمنهجه الريبي؟ رغم أن نيتشه يعلن بأن الحقيقة هي التي تتحدث بلسانه هو وليس هو الذي يتحدث بالحقيقة؟ هل من المعقول أن لا ينتبه مفكر نابه مثل نيتشه إلى الإحراج الذي ينتج تبني النزعة الشككية المطلقة؟ ثم هل استطاع أصحاب هذه الفلسفة في نظر نيتشه تجاوز انحطاط الفلسفة اليونانية، واسترجاع خصائص عصر القوة السابق لسقراط؟ وبصورة واضحة مختصرة: ما هو موقف نيتشه من الفلسفة الريبية اليونانية باعتبارها المؤسسة الأولى منهجيا ومذهبيا لمدرسة الشك؟ ما هو موقف الشك من الشك: الشك المعاصر من الشك القديم؟ وهل هناك توافق وتواطؤ بين الشك اليوناني والشك النيتشوي أم أنه رفض هذا النوع من الفلسفة مثلما رفض عقلانية سقراط ونزوعه النظري، كما رفض الثنائية الأفلاطونية وكافح لإسقاطها، وعارض كذلك التأويلات الأرسطية الخاطئة في الأخلاق والفن والمنطق، وانزعج من النزوع الأبيقوري والرواقي والكلبي إلى هامش الحياة ونشدانهم للهدوء والأتراكسا؟ وأخيرا ما هي نتيجة صراع الشكاك؟

مثلما هو معلوم، فإن نيتشه كمفكر متعبد للقدامة اليونانية، فإنه كان مهتما منذ بدايات كتاباته الفلسفية بهذه الحضارة ويظهر ذلك في كتابه الأول المسمى "ميلاد التراجيديا من روح الموسيقى". هذا الاهتمام جعله يدرس مراحلها بكل عناية وتدقيق ممارسا عمله التأويلي كمؤرخ للفلسفة، فأظهر أسباب قوة هذه الحضارة فلسفيا، والعوامل الجمالية التي ساهمت في حفظ هذه القوة. وقد أطلق اسم "المرحلة التراجيدية" على الحقبة التاريخية الأولى الممتدة من البدايات الطبيعية على يد طاليس وتلاميذ المدرسة المالطية إلى غاية ظهور سقراط المشنوم بعقلانيته وروحه العلمي المتفان وأخلاقيته الذهنية المنطقية عكس الأوائل اللذين كانوا إلى الشعر واللامعقول أقرب منه إلى الفلسفة النظرية. ويظهر سقراط مانت التراجيديا كنظرية جمالية للكون، وتطورت الفلسفة بعده إلى الأسوأ مع تلميذه مهندس الميثافيزيقيا الغربية رفقة جده المحترم جدا بارميندس وتلميذه أرسطو الذي لم يفعل شيئا إلا أنه سقف وأتم نظريا البناء الأفلاطوني رغم ما شاع عن الاختلاف الكبير بين المعلم وتلميذه أو بين الفرس وابنه على حد تعبير أفلاطون ذاته عندما وصف القطيعة بينهما. أما المدارس الأخلاقية المعاصرة لأرسطو فهي لا تختلف من حيث الجوهر عن الأكاديمية واللوسيوم، بل

<sup>1</sup> ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، مرجع سابق، فقرة 102، ص 203.

<sup>2</sup> André Comte-Sponville : La brute, le sophiste et l'esthète ... Op.cit, p 73.

زادت الانحطاط على الانحطاط من خلال التهرب من المناقشات النظرية والاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء والنزعة الفردية التي تطلب الراحة واللذة. ورغم أن مدرسة الشكاك البيرونية كانت من حيث المبادئ معرضة تماما للفلسفة الإيجابية اليونانية، حيث اعتبرها باسكال (1662/1623) هي الحق عندما قال: البيرونية هي الحق *le Pyrrhonisme est vrai*<sup>1</sup>، إلا أن نيتشه لم يقف مدافعا عنها مثلما دافع عن هوميروس وإسخيليوس وسوفوكليس وهيراقليطس التراجيديين، بل هاجمهم دون هوادة.

رغم أن نيتشه مثلما لاحظنا في النصوص السابقة يتبنى المنهج الشكي طريقا لتفلسفه، إلا أن اعتباره بيرونيا يثير نوعا من القلق على اعتبار أنهم ينتمون إلى مرحلة الانحطاط الكبرى، إذ لا يمكن أن يجعل نيتشه انتماءه إلى هذه المرحلة، مثلما استبد به الحنين للمرحلة التراجيدية الأولى. لذا فإن أحسن وسيلة لاقتطاع الإجابة وانتزاعها، والفصل في مسألة بيرونية نيتشه من عدمها، هي العودة مرة ثانية إلى شذراته وفقراته حول الموضوع، أي موقفه من هذه المدرسة اليونانية التي تقع عموما في المرحلة الثالثة من مراحل تطور الفكر الفلسفي الإغريقي حسب أدبيات تاريخ الفلسفة. حيث نجده في "المسافر وظله" يعرض لنا فلسفة بيرون الريبية، لكن بضرب من الريب المضمّر، في شذرة عنوانها "ضمانة المتطرف في الارتياب"، إذ يطلب الشيخ من بيرون متسائلا: "هل تعيش إذن لتعلم الشك بخصوص وجود الحقيقة؟ فيجيب بيرون قائلا: بهذا الشك الذي لم يره العالم أبدا، فإن الشك في كل شيء هو الطريق الوحيد الممكن، والذي يؤدي إلى الحقيقة"<sup>2</sup>. وما يمكن أن نستشفه من هذا النص الذي لا يبدو أنه يعرض بموضوعية وحيادية فكرة الشكاك، هو أن نيتشه ينتقد بصورة غير علنية المبدأ الأساسي لهذه المدرسة وهو: "الحقيقة لا تتأتى إلا بالشك في كل شيء". وفي هذا التقديم لمبدئهم يظهر استحالته أصلا، لأن الشك في كل شيء يعني بالضرورة عدم إمكانية قيام تصور الحقيقة أصلا. وكأننا هنا نجد نيتشه قد مارس التعريف من خلال الهدم أو السلب لهذا الاتجاه، فقد قدمهم على أنهم مذهب مستحيل وإن كان لم يظهر بالكلمات ذلك. ويواصل نيتشه مظهرها الآن علانية نقاط ضعف بيرون على لسانه قائلا: "الشيخ لبيرون: إنك تعد بأكثر مما قد تستطيع الوفاء به. يجيب بيرون: إذن سأقول للناس أيضا أنني ضعيف وعاجز جدا عن الوفاء بوعودي (...). لا ينبغي للعين اليمنى أن تثق في العين اليسرى (...). لا أحد يستطيع الوعد بذلك (أي الحقيقة) عدا المتطرف. الشيخ: أيها الصديق كلمتك هي أيضا كلمات متطرف (...). سيكون عليك أن تلتزم الصمت. هل تتراجع و تتخلى عن مشروعك..."<sup>3</sup>. وهنا نلاحظ أن مآل البيرونية حسب مبدئها هي الزوال والسكوت والاندثار، لأنها تحوى بذور فنائها في مبادئها.

ويواصل نيتشه في نصوص أكثر وضوحا وعلنية من النصوص الأولى حول الأبيرونية. فيها يدين بعنف وقسوة هذه الفلسفة، إذ نجده يقول في إرادة القوة: "بيرون وأبيقور، هما شكلان للانحطاط اليوناني (...). اختارا تقديم أسماء مبتذلة تمثل حالات لا يكون فيها الإنسان مريضا أو معافى، ميتا أو حيا (...). لقد سافر بيرون كثيرا، وعاش كثيرا، لذلك فهو عدمي أكثر، وكانت حياته مناهضة

<sup>1</sup> Blaise Pascal: *Pensées*, éditions de la seine, 2005, § 432-691, p 162-163.

ذكره أيضا: إرنست كاسيرر: *فلسفة التنوير*، ترجمة إبراهيم أبو هشيش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2018، ص 196.

<sup>2</sup> Nicola Panichi : *Nietzsche et « le gai scepticisme » de Montaigne*, Op.Cit.

<sup>3</sup> فريدريك نيتشه: *إنسان مفكر في إنسانيته*، الجزء الثاني، مرجع سابق، الكتاب الثاني، فقرة 213، ص 182.

ضد المذهب الكبير للماهية " سعادة = فضيلة = معرفة ".<sup>1</sup> إن ما نلاحظه هنا هو أن بيرون كان فعلا من أكبر المناهضين لنظرية "التماهي الكبرى" التي أسسها سقراط، والتي ترادف وتعاوض وتطابق بين السعادة كهدف والفضيلة والمعرفة كطرق مؤدية إلى هذا الهدف. وبهذا الشك في المعادلة السقراطية، فإن بيرون يخدم قبل الأوان المطلب النيتشوي. لكن ماذا ولدت هذه المناهضة؟ وما هي نتيجتها؟ إن هذا الاحتجاج إنما كان نتيجة انهماك الإنسان النظري بفعل شدة مناظرته (...). إنه أعلى التحقيق للإنسان الناظر وقد تعب ووهن، وأنه لو هن الإنسان المتعب الذي صار إلى العدمية، أي صار يشك في كل شيء.<sup>2</sup> إذن وإن كان الظاهر أن بيرون قد انتقد الفلسفة النظرية السقراطية، فإن انتقاده ليس تجاوزيا وارتقائيا، إنما هو نقد سلبي ركوني، يدل على العجز في التفكير أكثر مما يدل على القدرة على البحث عن الحقيقة. إن اجتهاد بيرون كان أقل بكثير من مستوى اجتهاد سقراط وأفلاطون وأرسطو، لأنه بشكوكيته وانكماشه فقد أفر بعجزه في تتبع هذه الأفكار النظرية الكبرى التي تتطلب قدرة وتحملا. إن نقد بيرون للمدارس الإيجابية هو نقد التهرب والضعف. وهذا ما يعكس خاصية المدارس الأخلاقية الكبرى في المرحلة الأرسطية حيث عجزت عن إثارة المسائل الفلسفية العميقة مثلما فعل الطبيعيون ومثلما فعل أفلاطون وأرسطو. لذا توصف فلسفتهم عموما بأنها فلسفة عملية وأخلاقية أكثر مما هي نظرية.

يبدو أن بيرون، الإنسان الشكي الذي يقف على طرف نقيض من الإنسان النظري قد استطاع إسقاط مبادئ الفلسفة النظرية التي تأخذ الجدل طريقا في تنظيرها، من خلال استبدال هذا الجدل والنظر بالوسيلة العملية المتمثلة في الامتناع عن الحكم من أجل تفادي القلق والكدر، ورفض المطلب الأفلاطوني والأرسطي الذي هو إمكانية القبض على الحقيقة، وعلى المعرفة الثابتة والنهائية، واعتباره خطأ الأكبر الذي وقع فيه الفيلسوفان هو السعي وراء القبض عليها مطلقا.<sup>3</sup> لكن الحقيقة أن الشكك ومعهم بيرون لم يفعلوا أكثر مما فعل أصحاب الفلسفة النظرية (سقراط وأفلاطون، وحتى أرسطوطاليس إلى حد ما) لأنهم اعتمدوا على معايير منطقية في الإقرار بعدم صلاحية التفكير المجرد الذي يتخذ من الحقيقة هدفا له. وبهذا الرفض فإن الشكك لم يفعلوا أكثر من إثبات معتقد آخر، لا يقل صلابة ومطلقية عن المعتقد الذي تم إبطاله. أو بعبارة أخرى فإنهم رفضوا الميتافيزيقا (لصالح العمل والممارسة) بتأسيس ميتافيزيقا أخرى مجاورة لها.<sup>4</sup> وهذا عكس "فيلسوف المعرفة التراجيدية" الذي لا يؤسس أي إيمان جديد، وبالتالي لا يمكن أن يكون الفيلسوف الريبي مثل الفيلسوف التراجيدي في عبقريته وقوته، لأن الحقيقة الميتافيزيقية عند هذا الأخير، لا تظهر إلا وهي تجسدية، في صورة إنسانية، فهو وإن كان يتشكك، فإن الشك عنده لا يشكل غاية أو هدفا.<sup>5</sup> وبعبارة أكثر تحديدا فإن فلاسفة الشك والريب قاموا بعملية استبدال، أي استبدال الميتافيزيقا الوثوقية، بأخرى ريبية لكنها في النهاية لا تقل وثوقية عن الأولى. ونحن نعرف

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.cit., I § 76, p 34.

<sup>2</sup> محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 539.

<sup>3</sup> ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 8، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ)، ص 162.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche : Le livre du philosophe, traduit par Angèle Karmer-marietti, édition sigma, (S.D), aph 173, p 136.

<sup>5</sup> Ibid, § 37, pp 47 – 48.

أن الاستبدال ليس حلاً، بقدر ما هو نصف حلٍ، لأن المطلوب هو التغيير الجذري لا الاستبدال فقط، فالعديد من التجارب الفكرية أتت فشلها بهذا السبب. إن ما قام به الشكاك هو استبدال عقيدة قوية إيجابية بأخرى ضعيفة سلبية، وهذا لا يعكس أي تقدم أو إحياء للقوة الفلسفية اليونانية.

فماذا يقول نيتشه بعد كل هذا؟ إزاء هذه العيوب والنقائص في المطلب البيروني، فإن نيتشه لم يتوان في وصف أتباعه بأقسى الأوصاف السلبية الكريهة، فقد اعتبر الشكاك في الكتاب الثالث من إرادة القوة تجسيدا لمقولة الفشل عندما قال: إن الصراع الطويل بين المذاهب والآراء الفلسفية، أدى بالشكاك إلى ضرب من الفشل والعياء، وعدم القدرة على تتبع هذه المواقف، مما جعلهم ينتجون فلسفة محطمة ومنكسرة لا يمكن لها المناورة، وعاجزة عن أي تفكير إيجابي فعال مقارنة بالفلسفات السابقة. وبالتالي فالشكاك هم نتيجة للانحطاط وعدم القدرة على التفكير، واتجاههم تعبير على الانحلال وتفسخ العقل والروح الفلسفيين.<sup>1</sup> إن هذا الفشل في المهمة البيرونية، هو الذي جعل مفكرا محاربا مثل نيتشه يتبرأ بصورة كاملة، وينسحب بشكل كلي من هذه الريبية العدمية ويعلن: "بالنسبة لنا، لسنا أبدا شكاكاً، إذ مازلنا نؤمن ونعتقد بوجود تراتبية بين الرجال وحتى المسائل".<sup>2</sup> فلو قبل نيتشه بمبادئ الريبية فإن ذلك سيكون معناه تهديم كل ما أثبتته بخصوص مسائل الأخلاق والميتافيزيقا والجمال. فانتساب نيتشه لهذه الفلسفة يجعله يشعر بالضعف والقصور، وهو الذي كان يسعى طوال حياته لإثبات وجود حقيقة تتمثل في إرادة القوة، و كتاباته الأخيرة شاهدة على ذلك.

من كل هذه النصوص النيتشوية يمكن أن نرى التوجه العكسي لفلسفته، فبعدما انطلق ريبيا في منهجه، ورفضاً للفلسفة الدوغمانية الوثوقية التي تقبل المعتقدات الجاهزة والكاملة. انتهى إلى رفض المذهب البيروني القديم على أساس أنه تراجع بخطوتين على الفلسفة التراجمية وليس بخطوة واحدة فقط مثلما فعل سقراط الفيلسوف المنحط.

بهذا النقد الذي وجهه نيتشه إلى مدرسة الشك اليونانية، يكون قد فعل مثلما فعل العديد من الفلاسفة السابقين عليه وحتى اللاحقين له. فهذا "بليز باسكال" في العصر الحديث، قد عارض البيرونية pyrrhonisme من منطلق ديني وإيماني، فلو افترضنا - يقول باسكال - أن منطلقات هذه الفلسفة صحيحة وصادقة، فإن هذا لا يعني صحة نتائجها، بل على العكس هي خاطئة، وسبب ذلك بسيط جداً وهو أن مبادئ خصوم البيرونية صحيحة كذلك، إذ لا يمكن تصديق البيرونية أكثر مما نصدق أي فلسفة معارضة لها.<sup>3</sup> لأن البيرونية ذاتها تقوم على هذا المبدأ، أي أن كل معرفة ونظرية مجرد اعتقاد لا أكثر، فليس هناك أي مبرر لتصديق فكرة على حساب أخرى سوى الاعتقاد. وكما هو معروف فإن العقيدة ليست فكرة منطقية بل سيكولوجية، لأن قوتها لا تنتمي إلى البرهان مثلما لاحظ ذلك بحق العالم النفسي الأمريكي وليام جيمس في تأملاته حول الدين.

وفي ذات الاتجاه سار "رونيه ديكرت"، معاصر باسكال ومناقضه أيضاً، عندما أعاب على الشكاك مسألة ممارسة الشك من أجل الشك فحسب، أي جعل الشك هو الوسيلة والغاية في الوقف نفسه، رغم أن الحكمة تقتضي الفصل بينهما. فإذا كان الشك مشروعاً، وكان هو أول خطوة يقوم بها الفيلسوف الأصيل والمجدد والعميق، - مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً - فإن جعله غاية

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance, tome II, traduction de G. Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995, III aph 8 – 63, p 14 – 33.

<sup>2</sup> Ibid, § 692, p 206.

<sup>3</sup> Blaise Pascal : Pensées, Op.cit, aph 392 – 109, p145 – 146.

التفكير الفلسفي هو موضع الخطأ، لأن السير وفق هذه الغاية يجعل العقل في حالة تردد مستمر، في حين أن الهدف الحقيقي لكل فيلسوف هو الوقوف على الصخر والصلصال، بدلا من الرمال الريبية المتحركة.<sup>1</sup> لذا فالمسلك المناسب حسب ديكرت هو نقل الشك من مستوى الهدف والغاية النهائية إلى مستوى أقل من ذلك وهو الوسيلة والأداة والأورغانون، لأن الطريقة البيرونية تجعل المفكر يعجز عن السير خطوة واحدة إلى الأمام، ويبقى يدور في نفس المبادئ التي تشك في كل فكرة.

ويستمر فلاسفة العصر الحديث في نقد المذهب الشكي اليوناني نظرا لعودتهم الدائمة لهذه الفلسفة الإنسانية. إذ لم يتوان "ديفيد هيوم" من إنجلترا، رغم نزعه الريبية في كشف نقائص الشكك اليونان عندما قال: "إن الأكاديميين أو الريبيين يتكلمون دائما عن الشك وتعليق الحكم، وخطر التعينات المتسرعة، ويتكلمون عن حصر جميع بحوث الفاهمة في حدود بالغة الضيق وعلى رفض صنوف الاعتبار التي تتخطى حدود الحياة العادية والممارسة. ومن ثم فلا شيء، أكثر من هذه الفلسفة تضادا مع خمول بلاذة الذهن وطيش غطرسته وتبجح ادعاءاته وسذاجة تطيره (...). ولذلك فإنها تثير في وجهها جمهرة من الأعداء الذين ينددون بها بعدها متهتكة وعامية ولا دينية".<sup>2</sup> إذن فإن البيرونية حسب "هيوم" دعوة صريحة أولا إلى الكسل الفلسفي والخمول المعرفي من جهة، ومن جهة أخرى فإنها تصبغ غير مقبولة عند معظم الناس لأنها تلغي أي إمكانية لوجود معتقد ثابت وهذا ما لا يقبله أي إنسان مهما كان ساذج الفكر، خاصة في المستوى العقائدي والإيماني. ولم يكن هيوم بذلك، بل يواصل نقده مهاجما ومقوضا أساس الفلسفة الريبية اليونانية بقوله: "يكفي أن نسأل هذا الربي، ما هو قصده؟ وإلى ماذا يرمي من وراء كل هذه الأبحاث المثيرة! حتى يرتبك على الفور ولا يعرف بماذا يجيب".<sup>3</sup> إن هذا النقد الموجه من طرف هيوم للشكك، يمكن اعتباره من أهم الانتقادات، لأنه إذا أجاب البيروني على السؤال المطروح عليه، بأنه مثلا يهدف إلى كشف الحقيقة، فإنه بهذا يكون أول من يهدم مذهبه قبل غيره، فالربي لا يمكن له الصمود أمام هذا السؤال البسيط جدا والخطير أيضا.

ولئن كان نيتشه عموما مناهضا للفلسفة الهيغيلية ولا يوافق دائما فهم هيغل لليونان، ففي هذه المسألة؛ أي قيمة الفلسفة الريبية، نلاحظ اتفاقا بينهما – إلى جانب مسألة أصالة الفكر اليوناني مقارنة بالفكر الشرقي – حيث يعتبر هيغل المذهب الشكي بمثابة بناء مهيب لأن ينهار على نفسه، أو كمن يبصق إلى السماء إذ سرعان ما تعود الشتيمة عليه، لأن "تقلب المذهب الشكي على نفسه مآله المحتوم هو الزوال".<sup>4</sup> فالربي لا يحتاج إلى من ينتقده، لأنه هو ناقد ومهدم ذاته من خلال المبدأ القائل باستحالة وجود حقيقة، رغم أنه لا يتوانى على إثبات حقايقه و مبادئه هو ذاته. والحق أن هذا النقد مستمد من ملاحظة أفلاطون النقدية في مبادئ السفسطائية.

<sup>1</sup>René Descartes : discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, collection science humaines – El Anis- E N A G Alger 1991, 3 em partie, p 42.

<sup>2</sup> ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، فقرة 34، ص 68.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، فقرة 128، ص 214.

<sup>4</sup> هيغل: فينومولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 176.

وفي نفس الاتجاه النقدي، يرفض "اسفولد شبنجلر" في تحفته الحزينة، الفلسفة الريبية اليونانية قائلاً: "فلسفة الشك الكلاسيكية التي نشأت في البلاد الإغريقية كفي للفلسفة وإنكار لها، صرحت بأنه ليس للفلسفة من غرض أو هدف بينما نحن نرى في تاريخ الفلسفة أخطر المواضيع وأهمها".<sup>1</sup> إننا نلاحظ أن شبنجلر من خلال نصه قد نقد الشك من جانب إنكارهم أهمية وجدوى الأبحاث النظرية، التي تسعى لكشف حقيقة المسائل وطبيعة المشكلات التي تواجه الإنسان معرفية كانت أو ميتافيزيقية. وتوجيههم الفلسفة إلى الحياة العملية فقط، من خلال العمل على تعليق كل الأحكام، من أجل عدم تشويش النفس وتكديرها. أليس ما توصل إليه العلماء كل في اختصاصه دليلاً على وجود حقيقة، وإن كانت لا تتصف بالثبات المطلق، إلا أنها معرفة واضحة ومتميزة يمكن أن تكون موضوع تواصل وانتقال بين الناس.

### خاتمة.

تبدى لنا نيتشه في البداية فيلسوفاً شكياً يفوق الأبيرونيين في شكوكيته تجاه كل القضايا، لكن بعد فحص نصوصه تكشف موقفه المناهض للريبية المذهبية على أساس أن تتكرر الحقيقة وتتكرر البحث النظري في مقابل ركونها إلى السكينة الأخلاقية. وفي هذا ما يتعارض مع فلسفة نيتشه ذاتها التي اعتبرت ما قدمته حقيقة واضحة. إذ أن نيتشه يتحدث دوماً عن إرادة القوة كحقيقة نهائية.

إن ما يمكن أن نستخلصه من قراءة نيتشه للفلسفة الريبية البيرونية، هو أن هذه الفلسفة تمثل في نظره أقصى درجات انحطاط وتدهور الحضارة والفلسفة اليونانية، فيرون هو "بوذي في اليونان"،<sup>2</sup> على اعتبار البوذية هي ديانة التخلي عن الحياة مثلها مثل المسيحية. إنه عديمي بآتم معنى الكلمة، وعدميته تدل على سلبية كاملة، وانكماش مطلق. فيرون لا يمثل نموذج المفكر اليوناني الحقيقي والأصيل، لأن الانحطاط علامة ودلالة على هجانة الأصل، وربما رحلاته إلى الهند، كما أشار إلى ذلك ديوجين، قد جعلته كذلك، مثلما جعلت رحلات أفلاطون إلى مصر، مفكراً هجيناً وسمته ليفقد روحه الإغريقي الأصيل. إن نظرية الشك السلبي تجاه المعرفة لا تسير، في نظر نيتشه، خطوة واحدة إلى الأمام، بل على العكس، فهي لم تقدم أي شيء جديد لمحصلة التفكير اليوناني الذي كان متميزاً بغريزة المنافسة المعرفية، حيث كل مفكر عظيم يناهز الآخر. لقد غرقت الفلسفة الشكية اليونانية في الاجتهادات الفلسفية السابقة، وطغت عليها النزعة التاريخية، لم يستطع أصحابها الظهور بمظهر إيجابي فعال، أو أن يقدموا شيئاً من شأنه أن يبين ويبرز قدراتهم وإيجابياتهم. فهم، في الأخير عرض من أعراض تضخم وإفراط الدراسات التاريخية، وسيطرة الماضي الغني بالمنتجات الفكرية والفنية على الحاضر الفقير لكل شيء.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دون تاريخ)،  
فقرة 1 - 15، ص 113.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance I, Op.Cit, I § 76, p 33. Et André Comte-sponville : La brut, le sophiste et l'esthète : « l'art au service de l'illusion », Op.cit, p 73.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche : Seconde considération intempestive -de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduction d'Henri Albert, G. F. Flammarion, Paris, 1988, § 5, p 112.



وهذا يعني أن الشكاك اليونان، في نظر نيتشه، لم يستطيعوا استعادة مجد الفلسفة اليونانية. هذا المجد الذي انكسر وتحطم على يد سقراط الفيلسوف الناظر، وبوريديس الشاعر التراجيدي المنحرف عن التقليد الأول الذي أسسه كل من هوميروس واسخيلبيوس وسوفوكليس. فرغم معارضة مبادئ الفلسفة الربيبة البيرونية، لمبادئ الفلسفة النظرية والعقلية المثالية التي تأسست على يدي سقراط وأفلاطون، وتسقفت على يد المعلم الأول أرسطوطاليس بمنطقه السوري الذي اختزل العيني المتغير والمتعدد إلى الذهني الثابت والموحد. فإن هذا لا يعني أبداً أنه أحيا العصر المأساوي الأول، الذي تجسدت فيه عبقرية اليونان، وقوة الروح الإغريقية. بقدر ما تمثل هذه الفلسفة مواصلة للانحطاط والضعف، وبهذا يمكن اعتبار الربيبة اليونانية ممثلة في شخص بيرون وأتباعه، بالنسبة لنيتشه، هي عنوان الانحطاط الأكبر إلى درجة العدمية.

ومع النقد والرفض النيتشوي للفلسفة الشكية، يحق لنا طرح مدى أصالة وجدة وفرادة هذا النقد والتهديم؛ فهل كان نيتشه مجدداً ومبدعاً في نقده لفلسفة بيرون؟ إن مجرد المقارنة بين موقفه وموقف بقية الفلاسفة السابقين عليه ممن ذكرناهم، أي بسكال وديكارت وهيوم وهيجل. يكشف أن نيتشه في الحقيقة لم يخالف السابقين عليه في "توعية النقد" الموجه للشكاك. فقد سلك نفس الطريقة، من خلال إظهاره أن البيرونية تحمل نقدها في مبادئها. وإن كان هناك شيئاً من الجدة في نقده فهو بوذيتهم فقط. لذا فإن شك نيتشه في الشكاك الإغريق لم يكن شكاً ابداعياً، بل ما وقع في ما قيل من قبله. وتظهر تكرارية النقدي النيتشوي للفلسفة الربيبة المذهبية مقارنة بالانتقادات السابقة عليه، في أنه دخل من نفس المدخل النقدي الذي استعمله الفلاسفة السابقون. ويتمثل هذا المدخل في استحالة إثبات أطروحة انعدام الحقيقة، لأن ذلك يهدم الأطروحة ذاتها، بمعنى أن هذه الفلسفة مستحيلة من الناحية النظرية. ويبقى وصف هذه المدرسة بالبوذية، باعتبارها فلسفة الانسحاب إلى هامش الحياة، وفلسفة السعي وراء الراحة والطمأنينة من خلال تعليق كل أحكام الحقيقة والتخلي عن البحث، لصالح نقاهة الجسم والعقل معاً.

## قائمة المراجع.

### 1-باللغة العربية.

أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت.

ادموند هوسرل: تأملات ديكارتيّة - المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلي اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر 1969.  
أرسطو: دعوة للفلسفة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987.

إرنست كاسيرر: فلسفة التنوير، ترجمة إبراهيم أبو هشيش، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة الأولى، 2018.

اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دون تاريخ).  
أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر الجزائر، 1990.

أفلاطون: بروتاجوراس (أو عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 2001.

بول ريكور: صراع التأويلات- دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014.

- رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت- باريس، الطبعة الثالثة 1982.
- فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013.
- فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.
- فريدريك نيتشه: شوبنهاور مريبا، ترجمة قحطان جاسم، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016.
- فريدريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، (دون مكان)، الطبعة الثانية، (دون تاريخ).
- فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- ميشال فوكو: جينولوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توفيق للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008.
- هيجل: فينومولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 8، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ).

### 3- باللغة الفرنسية:

- André Comte-Sponville : La brute, le sophiste et l'esthète : « l'art au service de l'illusion » in pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, éditions Grasset et fasquelle, France 1991.
- Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine, 2005.
- Friedrich Nietzsche : Considérations inactuelles III, Schopenhauer éducateur , traduits de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch et autre, Gallimard,1990.
- Friedrich Nietzsche : Fragments Posthumes été 1882 – printemps1884, traduit par Anne-Sophie astrup et marc de Launy, édition Gallimard, Paris, 1997.
- Friedrich Nietzsche : Humain, trop humain- un livre pour esprits libre, tome II, traduit par robert rovini, éditions Gallimard, Paris,1968.
- Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance, tome 1, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995.
- Friedrich Nietzsche : La volonté de puissance, tome II, traduction de G. Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995.
- Friedrich Nietzsche : Le livre du philosophe, traduit par Angèle Karmer-marietti, édition sigma, (S.D).

Friedrich Nietzsche : Seconde considération intempestive -de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduction d'Henri Albert, G. F. Flammarion, Paris, 1988.

Friedrich Nietzsche: Vérité et mensonge au sens extra – moral, traduit Michel Haar et Marc B. de Launay, éditions Gallimard, Paris, 2009.

Hannah Arendt: la crise de la culture- huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, édition Gallimard, Paris, 1972.

Karl Jaspers : Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie Plon, Paris, 1980.

Nicola Panichi : « Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne», Noesis [en ligne], N 10/ 2006, mis en ligne le 2 juillet 2008, consulté le 20 août 2009.

Pierre Aubenque : Les philosophies hellénistiques. In La philosophie, de Platon à St thomas, Sous la direction de François Châtelet, Librairie Hachett, Paris, 1972.

Platon : le Banquet (ou de l'amour genre moral), traduit par Paul Vicaire, édition les belles lettres, Paris, 1922.

René Descartes : discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, collection science humaines – El Anis- E N A G Alger 1991.

## المحاضرة الـ 13: إشكالية الفلسفة اليونانية بين النظر والعمل: من سقراط إلى أفلاطون.

### مقدمة.

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية تحديد ماهية الفلسفة أولاً، وهي الإشكالية التي لا يمكن أن يكون لها "فصل المقال" على أي حال. على اعتبار أن تعريفها يشكل موضوعاً لها ينمو ويتكور ويتمخض على مر العصور دون توقف، إذ أن الاختلاف في تحديد ماهية الفلسفة يدخل في فعل التفلسف ذاته. والإشكالية الثانية هي تحديد مهمة الفلسفة بين النظرية والعملية. حيث أننا نجد أنفسنا وفق التقسيم الإغريقي القديم نميز بين العقل النظري الذي هو العقل الفلسفي والرياضي والطبيعي، والعقل العملي الذي هو العقل الأخلاقي والسياسي والاقتصادي. وبلغ حد الفصل بين العقلين درجة أصبحا متصارعين على الرغم من أنهما عقل واحد في النهاية. فالعقل الذي يستنتج نظرية رياضية هو نفسه العقل الذي يضع نظرية أخلاقية.

الاعتقاد الأكثر انتشاراً في المجال الفلسفي هو القائل بأن ماهية الفلسفة هي البحث النظري الخالص، بحيث لا ترتبط بالمواقف العملية الجزئية. إن شمولية وكلية الفلسفة يجعلها تتجاوز هموم الحياة التي هي مواقف جزئية مرتبطة بقضايا فردية لا تنتهي ولا تزول. وقد تم تحديد الفلسفة منذ القديم على أنها بحث في الكلي المنفصل عن الحياة الواقعية، مما يجعل الفلاسفة بمعزل عن الهموم الحيوية التي لا تنتهي ولا يمكن أن ترتقي إلى الإستشكال الفلسفي. لأنها تنتمي إلى الموقف الطبيعي للإنسان الذي يختلف نوعياً عن الموقف الفلسفي.

سنرى مع العديد من الفلاسفة ضرورة تجاوز الفلسفة لليومي الزائل من أجل القبض على المطلق الخالد، وعندما تهتم الفلسفة بالجزئي المتجدد لن تكون إلا علماً من العلوم الاجتماعية التي تهدف إلى حل المشكلات المادية التي تعترض الإنسان. لذا فإن ماهية الفلسفة الحقة هي الاشتغال على الكلي الخالد الذي لا يطوى مع كل غروب للشمس. فهل يتفق الكل على هذا التحديد؟ هل ماهية الفلسفة الإغريقية، كما هو شائع، البحث عن الحقيقة فيما وراء الحياة اليومية للأشخاص؟ يبدو أن فرع الميتافيزيقا، الذي كان الفرع الفلسفي الأكثر شرفاً في القدامى، يقول شيئاً من هذا القبيل، على أساس أنه ينظر في "الما وراء"، أي بعيداً عن المحسوس والمتغير والفان.

الجذر البحثي الثاني الذي سنتبعه بالنقصي والنقد هو أطروحة الدكتور "طه عبد الرحمن" التي تقول بأن العقل الغربي عقل لوغوسي خالص في حين أن العقل الإسلامي عقل عملي في جوهره. سنرى أدناه تفاصيل ذلك، من خلال البحث عن

المبررات المقدمة ومدى انطباقها على تاريخ العقلين، أي الغربي والإسلامي. هذا، ومن الظاهر جدا أن هذه الأطروحة تتعارض مع أطروحة المفكر ومؤرخ الفلسفة القديمة الفرنسي "بيار هادو"، الذي سنخصص هذه الدراسة من أجل تقديم أطروحته القائلة بأن الفلسفة كانت ويجب أن تكون فنا للعيش، ولم تكن عند القدامى بخاصة الإغريق والرومان بمعزل عن هموم الإنسان العملية. وهي كما هو ظاهر، أطروحة تفند المؤلف في تعريف الفلسفة بما هي بحث عن الحقيقة المتعالية، وهي أطروحة تقف أيضا في مناقضة أطروحة "طه عبد الرحمن" التي تصف العقل الغربي، سواء القديم أو المعاصر، بكونه عقل قولي لا عملي.

هنا تتبلور الإشكالية الجامعة لجذريّ الدراسة على النحو التالي: كيف يمكن لنا أن نعيد ربط التفلسف بالحياة اليومية؟ وهل كانت الفلسفة يوما جزءا من الهموم المعيشية للإنسان؟ ما هو سبب انتشار الصورة النمطية للفلسفة باعتبارها بحث فيما يتجاوز اليومي والزائل والمتغير؟ من هو المسؤول عن انتشار هذه الماهية الفلسفية الساكنة في العلا الثابتة والخالدة؟ كيف يمكن لنا أن نفاضل بين أطروحة "هادو" و"عبد الرحمن"؟ لأن الظاهر أنهما أطروحتان متناقضتان لدرجة يصعب التوفيق بينهما. هذا، ويكمن أن نعلم المشكلة من خلال السؤال عن الخلفية الفكرية لكلا الأطروحتين؟ لماذا خصص "بيار هادو" أكثر من دراسة من أجل اثبات ارتباط الفلسفة بالتمارين الروحية واعتبارها طريقة من طرق العيش المختلفة؟ الأكد أن هذا الطرح يعتبر بمثابة رد على طرح آخر يجعل جوهر الفلسفة الإغريقية والرومانية نظريّ خالص، لذا فمن الواجب لنا الكشف عن تفاصيل هذا الطرح ونقضيه على السواء. ثم أننا ملزمون أيضا بالكشف عن الخلفية الفكرية لأطروحة "طه عبد الرحمن" التي من خلالها يقصي العقل الإغريقي والغربي لاحقا من أي طابع عملي وأخلاقي، ويجعله عقلا نظريا وقوليا خالصا؟ هل اعتقد طه بأن اثبات أخلاقية العقل الإسلامي يستلزم اثبات لا أخلاقية العقل الغربي؟ ألا يمكن لنا أن نستوعب إمكانية اعتبار العقلين أخلاقيين معا؟ كما هما نظريين معا؟ نطرح هذا السؤال لأننا بلغنا درجة من المقابلة بين العقل الإسلامي والعقل الغربي تجعلهما منفصلين حد التناقض والانشقاق، في حين يمكن لنا اليوم، أن نلاحظ تقاطعات ظاهرة بين العقلين وبقية العقول المحلية الأخرى. ثم أن العالم لا يحتوى على العقلين الغربي والإسلامي فقط، بل بينهما عقول أخرى ليست بشرقية ولا غربية. وفي ظل العولمة الحالية أصبح من الصعب وضع الحدود الفاصلة، فقد تغرب الشرق وتشرق الغرب واختلطت الثقافات وتميخت الإيديولوجيات وفق مقتضيات العقل التجاري والاقتصادي الذي وضع قيم جديدة أكثر صلابة من القيم القديمة. ثم ألا يمكن لنا أن نتجاوز عقدة التفرقة بين العقل الإسلامي والعقل الغربي، على أساس أن هذا التمييز مجرد خالص، لأن ليس هنا عقل إسلامي متجانس مثلما ليس هناك عقل غربي متجانس. نقول هذا، ونحن على وعي تام، بأن الدكتور "طه عبد الرحمن" مدرك لإمكانية هذا التجاوز، لأن الفصل بين العقلين الفصل الحاد، أطروحة روح لها الفكر الإستشراقي الذي وضع حدا فاصلا بين الغرب والشرق، وقد تتبعه المفكرين المسلمين في ذلك، في حين أن هذا الفصل مصطنع في الكثير من الجوانب، على أساس أن الفصل الحاد بين العقل الغربي الحديث والعقل الإسلامي التقليدي، لم يكن حاصل إلا بعد الإنفتاح الكولونيالي الغربي على الأمم الشرقية، مما يجعل الأطروحة الفاصلة تعبير عن وجهة نظر حديثة وعلمانية وأكاديمية مخصوصة لا تُلزم الجميع. هذا، وقد كان "طه عبد الرحمن" على وعي تام بأن الكثير من الإشكالات النظرية للفلسفة الإسلامية لم تكن أصيلة فيها بل كانت من طرح العقل الإستشراقي، ولم يتفطن الكثير من مفكري الحداثة العربية إلى ذلك، ووقعوا في التقليد من خلال بحث مشكلة أصالة الفلسفة الإسلامية مثلا، أو مشكلة أصالة الفلسفة الأخلاقية الإسلامية أيضا... الخ. لذا أصبحنا اليوم نفكر مشكلاتنا من موقع انفعالي مطلق على اعتبار أنها ليست أصيلة في ثقافتنا، بقدر ما طرحها العقل الغربي من منظوره الذي لا يمكن اعتباره منظورا

موضوعيا أو كليا أو منزها عن الغرضية. بل أن المنظور الغربي الحديث انطلق من موقف انحرافي أصلي وتنازلت معه الانحرافات المعرفية اللاحقة، إن التطور الغربي تطور شاذ في الأصل.<sup>1</sup> وبالتالي فإن كل الأحكام التي أطلقها في مقابل بقية الحضارات، وبخاصة الشرقية، لا تلزمه إلا هو. إن الفكر الغربي الذي فقد المعيار وضيّع الوجهة أصبح يطلق أحكام بلا روية وبلا تعقل. والمشكل أننا نحن، في السياقات الإسلامية أو الشرقية عموما، نتبعنا هذه الطروحات المجنونة ونصبنا لها عقولا واتجاهات لفهمها ونقدها. وفي هذا انسياق ظاهر وراء عبثية كان الأجدر أن لا نلتفت إليها إطلاقا. إن التقسيم شرق غرب، تقسيم في صالح الغرب دوما، على أساس أن الشرق يُصور دوما تصويرا متدنيا وغريبا وفوضويا وطبقيا... الخ.<sup>2</sup> بل أن كل الرذائل البشرية الموجودة والممكنة، قد نسبها الإستشراق للشرق، وفي هذا تعميم لا يهضمه العقل المعتدل. فليس العقل الغربي كاملا ملائكيا وليس العقل الشرقي كسولا شيطانيا.

في تقديرنا أن الاستمرار في المقابلة بين العقل الشرقي والعقل الغربي، أو حتى العقل الإسلامي كجزء من العقل الشرقي والعقل الغربي معا، لا يفضي إلى أي نتيجة مثمرة بقدر ما يزيد من الفاصل الحضاري المتوهم بين العقليين. إن هذه الازدواجية سيئة على حد تعبير "مرلوبونتي".<sup>3</sup> ثم أنها لا تستوعب تعقيدات الواقع الحالي، إذ أن الملايين من المسلمين لا يشعرون الشعور الحاد بالفارق بينهم وبين العقل الغربي، بل هم يعيشون في سياقات غريبة بالكلية. فهل هذا الفصل اصطناع موجه لهدف ما غير ظاهر؟ في المستوى العادي والاقتصادي والمعيشي لا نجد هذه المعارك النظرية التي تفصل بجدية بين نمطين من العقل. إن نمط الكينونة الحالي لا يفصل حد القطع بين كينونة شرقية وكينونة غربية. وما كان يتميز به الوجود الشرقي من ثبات ومحافظية قد بدأ يتلاشى لصالح سيوله كينونية، كما أن أنطولوجيا التغيير الغربية بدأت تتكبح بعد الصيحات والصحوات الأخلاقية الكبرى التي بدأ يطلقها العقل الأخلاقي الغربي الذي استشعر خطر النمط الحدائي الذي أفسد في الأرض أكثر مما يمكن تصوره أو فهمه أصلا. لذا يبدو لنا أن هناك مسيرة تقارب بين النمطين من الكينونة. حقيقة أن النمط الشرقي، وفق اعتقاد العقل الإستشراقي الغربي ذاته، قد تأسس على النمو وفق المبادئ في مقابل العقل الغربي الحدائي الذي نما من خلال التخلص من المبادئ،<sup>4</sup> إلا أن الحدائنة مجرد تجربة كينونية تنمو وتُصلح من ذاتها، لذا لا يمكن ادانته المشروع الذي لم يكتمل، كما أنه لا

<sup>1</sup> رونيه غينون: شرق وغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، أريد، الطبعة الأولى، 2016، ص 55.

<sup>2</sup> آمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج - كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جنكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018، ص 75. يقول سن بوصفه هنديا "نحن دائيون على مقاومة إغراء القبول بالتعميمات التبسيطية المفرطة حول ثنائية أساسية مزعومة بين غرب منصف وعادل غريزيا وهند تراتبية أبديا وهذا ما سماها لوي دومون Luis Dummont أرض الإنسان التراتبي homo hierarchicus". ويقول "سن" في الصفحة 18 ما يصب في نفس الاتجاه الرافض للتصنيف الجائر بين الشرق والغرب: "رفض الزعم الكثير الرواج الذي يقول إن الحكم والنقد التحليليين تقليدان "غريبيان" أو "أوروبيان" من حيث الجوهر.

<sup>3</sup> موريس ميرلو بونتي: تقرّظ الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1983، ص 10.

<sup>4</sup> وائل حلاق: قصور الاستشراق - منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 314-315.

يجب اعتبار التجربة الشرقية مكتملة أو منتهية، لأن تحولها الحالي هو جزء من سلسلة التحولات التي يجب أن يخضع لها. لذا فلا يجب التعامل مع الحداثة الغربية كحدث مطلق خارج التاريخ، بل يجب أن نوسع النظر، أو كما قال "لوسيان" الكلي، يجب أن ننظر إلى التاريخ من منظور إلهي، فلا نحكم على نهاية أشياء لا تزال في حالة انجاز مستمر. وبالتالي فإن خاصيات العقل الشرقي لم تكتمل رغم استقرارها، مثلما أن خاصية العقل الغربي لا زالت في تحول مستمر، ويمكن أن تنتهي إن كانت هناك نهاية، إلى غايات غير متصورة وفق بنية العقل الحالي.

### أولاً- التعريف النمطي للفلسفة.

كم من كتاب أخذ العنوان الإستفهامي "ما الفلسفة" ! هذا يدل على أن تحديد المدلول الكلي للفلسفة أمر صعب المنال. وهذا الأمر هو الذي تنبه إليه سقراط الذي كان يطلب المفهوم الذي يجعل التصور كذلك دون العودة إلى الحالة أو الحالات الجزئية. وكان في كل مرة يفشل في القبض على هذا الكلي على الرغم من أنه ممكن الصياغة نظرياً. هناك مفهوم كلي للفلسفة لكن تعذر القبض عليه نظراً لكون مصدر الفلسفة من الفلاسفة الذين هم حالات جزئية عاجزة عن استيعاب التصور الشامل للفلسفي، فمن الصعب للذي يسكن في الداخل أن يصف الخارج. معضلة تعريف الفلسفة مرتبطة بأنها ليست تصوراً ما ناجز هناك وما علينا إلا أن نقوم بتحديدته وتوصيفه. لذا فإن المخرج الأكثر معقولة، في تقديرنا، من هذه المعضلة، هو الاقتراح الذي قدمه الدكتور الطيب بوعزة، عندما دعانا إلى الانتقال من السؤال عن "ما هي الفلسفة" إلى الصيغة القائلة "هذه هي الفلسفة".<sup>1</sup> يعني ضرورة وعي أن الفلسفة هي ما نقوم به في هذه الحالة أو تلك. في هذا العصر أو ذاك... الخ. أي أن الانتقال من المعجم إلى التاريخ هو الذي يتيح لنا معرفة الفلسفة حق المعرفة. والصعوبة أعلاه التي تحدث عنها سقراط فيما يخص الحد الكلي متأثية من الارتباط بالتاريخ والتاريخ لم ينجز كلية بعد، أي لم ينته بعد. كل المعاجم مؤقتة لأن التاريخ مفتوح على كل الاحتمالات المفهومية واللغوية. وبالتالي فإن كل حديث عن مفهوم حقيقي لأي تصور، سواء كان للفلسفة أو غيرها، هو حديث الكسالي الذين يستعجلون انهاء البحث للركون إلى راحة مزيفة. إن الحقيقة موطن الكسالي كما لاحظ نيتشه بقوة تدمر كل عقيدة تعتقد النجاسة والانتهاة. ليس هناك "مكان للحقيقة" لكي نخطط الوصول إليه ونطمح لبلوغه.<sup>2</sup> فهي شيء ما يولد كل صباح ويتجدد دون أمل في النضوب والنضوج. بما أن ليس هناك حقيقة فلا يمكن الحديث عن حقيقة الفلسفة أو الفلسفة الحقيقية. هناك فقرة من "وجود وزمان" مكتوبة بماء الذهب، كما يقال، حول حقيقة الحقيقة التقليدية باعتبارها موضوع الحكم المنطقي الذي يقتضي مطابقة l'accord الحكم لموضوعه.<sup>3</sup> وهنا يتحول الذكاء البشري إلى سعي متواصل لمطابقة نتائجه الجديدة على معرفة سابقة عليه. مما يدل على أن الحقيقة في الجوهر ماضوية الوجهة. وهذا ما يجعلها ذات ماهية دينية، لأن الدين يدعونا في كل الأحوال للتطابق مع حقيقة قديمة وأصلية وأولية.

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 265.

<sup>2</sup> موريس ميرلو بونتي: تقرّظ الفلسفة، مرجع سابق، ص 32.

<sup>3</sup> Martin Heidegger: Etre et temps, traduit par François Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986, § 44, p 265.



ومن المفيد أن نلاحظ مدى التطابق بين الفلسفة والعقلانية، وهو التطابق الذي يوحي بالمفهوم الشائع باعتبارها نظر وليس عمل. فقد ورد في المعجم الفلسفي بأن المعنى الأكثر تداولاً، وهو المأخوذ من ميتافيزيقا أرسطو، يعتبر الفلسفة علماً بالمعنى العام للكلمة أو هي المعرفة العقلانية *le savoir rationnel*.<sup>1</sup> لأنها تتضمن البحث عن علل ليست مرئية بصورة مباشرة، ولئن كان العلم الطبيعي هو الذي يبحث في ذلك، فإن العلم الفلسفي يتجاوزه للكشف عما يعتبر علّة غير مرئية، أي مستخرجة بالعقل الخالص. ومن هنا بالضبط ارتبط مفهوم الفلسفة بالخلوص من كل ما هو حسي أو عملي. إن التعريف الأرسطي للفلسفة الأولى الأشرف من بين جميع الفلسفات، والذي يجعلها علماً للوجود بما هو وجود،<sup>2</sup> يحيل مباشرة إلى الطابع العقلاني الخالص للبحث الفلسفي. لأن الفلسفة بما هي ميتافيزيقا تبحث في أعم التصورات وهو تصور الوجود الذي لا يمكن الكشف عنه بالمحسوس ولا بالعمل ولا بالتجربة، فقط العقل المجرد من يستطيع تصور الوجود كوجود. وفي هذا السياق، ربط هيدجر بين بحث الفلسفة في الوجود وبين انتشار الاعتقاد بعدم فاعليتها العملية.<sup>3</sup> أي كونها بلا منفعة لأنها لا تؤثر إطلاقاً في الحياة اليومية للإنسان. وبالتالي فهي مجرد تفكير نافل لا يسمح لنا بتعديل السلوك أو الاستشفاء من العضلات التي تفرزها الحياة الاجتماعية... الخ. إن اتهام الفلسفة بالخاصية النافلية مرتبط بالاعتقاد بطابعها العقلي المحض. فالبحث عن الحقيقة يستلزم الانفصال عن المنفعة، لذا تم بحث العلاقة بين "الحقيقة والمصلحة" لدى العديد من الفلاسفة.<sup>4</sup> وأغلبيتهم مال إلى الفصل على أساس أن المصلحة شرطية في حين أن الحقيقة مطلقة. في يمكننا أن نجد توجه منتشر حالياً يؤكد إمكانية تطابق المعرفة مع المصلحة، خاصة بعد الحداثة التي اعتبرت المعرفة قوة تستعمل لصالح الإنسان. وهنا نلاحظ مدى التجديد الذي أتت به الحداثة في القرن السابع عشر مقارنة بالتقليد الإغريقي القديم، بخاصة الأرسطي الذي سيطر على الساحة الفلسفية لقرون. فالحقيقة التي لا تخدم مصلحة الإنسان ليست جديرة بهذه التسمية. لذا حق الحديث عن ازدواجية المعرفة والمصلحة؛ على أساس أن المعرفة مصلحة والمصلحة معرفة.

إذن، ومما سبق، ترتبط الفلسفة منذ نشأتها بالطابع العام والاختزالي، من خلاله ترد الكثرة إلى وحدة. سواء في الطبيعيات أو الأنطولوجيا أو الاجتماعيات. كل فلسفة هي سعي للعثور على مبدأ واحدة أو مجموعة صغيرة من المبادئ الهادية أو المحركة. همّ الفيلسوف هو القبض على الواحد باعتباره يمثل ويختزل ضجيج الكثرة والتعدد. وفي هذا الشأن يحدد "برجسون" الفلسفة بوصفها بحث عن حدس وحيد يمكن لنا بواسطته الدخول إلى مختلف المفاهيم الأخرى. وهذه الوحدة الحدسية هي ما يتيح الخروج من الخصومات المذهبية المتعددة.<sup>5</sup> والمعنى الثالث الذي حدده "لالاند" للفلسفة، من بين عدة معانٍ، هو الذي يجعلها مرتبطة بالدراسات التي تختص

<sup>1</sup> André Lalande: *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002, p 774.

<sup>2</sup> Aristote : *la métaphysique*, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pocket - Brodard et Taupin, 1991, Livre K, chapitre 3, § 1061 a, p 366.

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967, p 24.

<sup>4</sup> يورجن هابرماس: *المعرفة والمصلحة*، ترجمة حسن صقر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 309.

<sup>5</sup> Henri Bergson: *la pensée et le Mouvant- Essais et conférences*, Librairie Félix Alcan, 7eme édition, Paris, 1939, p 223.

بالروح. والروحي هنا يفهم دوماً بمقابلته بالطبيعية، مما يتيح لنا الاستنتاج مباشرة بأنها تهتم بما فوق الحسي وما فوق الطبيعي،<sup>1</sup> وهذا يجعلنا نصنفها بعيداً عن الممارسة والحياة الفردية والمشكلات الشخصية أو المجتمعية المخصوصة. تجد الفلسفة صعوبة في الارتباط بما هو مخصص على اعتبار أنها تستهدف الكلي الشامل المتحرر من المحددات الجزئية.

ولو أننا لا يمكن أن نستشهد بكل تعارف الفلسفة على سبيل الاستقراء وتشكيل عبارة جامعة حول مفهومها، إلا أن العديد من التعاريف قد ساهمت في تعميق الفارق بين الفلسفة والحياة. وإذا أخذنا مثلاً تعريف "هيدجر للفلسفة، والذي يقول فيه بأنها "أنطولوجيا ظواهرية كلية، والمؤسسة من تأويلية الدازين الذي هو الإنسان، ترتبط بأنالوطيا (تحليلية) الوجود، وهذا ما يحدد الخيط القائد لكل بحث فلسفي، من حيث المنطلقات ومن حيث النهايات".<sup>2</sup> فإن هذا التعريف، بالنسبة لغير المتخصص في الفلسفة عموماً أو فلسفة هيدجر خصوصاً، يمثل أعلى درجات التجريد التي لا يمكن أن تسعفنا في الحياة كما هي. لكن نقول يظهر هذا بالنسبة لغير المتخصص فقط، لأننا سنرى أدناه، مع "بيار هادو"، بأن هيدجر من الفلاسفة الذين أرجعوا الفلسفة إلى الوجود المعيش، باعتباره فيلسوفاً وجودياً أولاً، وباعتباره فيلسوف تجاوز الميتافيزيقا الغربية التي تأسست منذ أفلاطون.

في كل الحالات، يمكن الخلوص إلى أنه وعبر تاريخ الفلسفة ككل، قد تشكل مفهوم للفلسفة يفصلها كلية عن الموقف الطبيعي للإنسان. مما جعل الكثير من المفكرين، سواء من داخل الفلسفة أو من خارجها، يتنبه إلى ظاهرة استقلال الفلسفة بعالمها، بحيث أصبحت معمارية خالصة، تبني المفهوم على المفهوم، مسترسلة في الإعلاء عن الجزئي والمحسوس والفردية. عاملة على "خلق مفاهيم" قد لا تستند على أي تجربة ممكنة.<sup>3</sup> وبالفعل، فقد تكفل "جيل دلوز"، في كتابه الأشهر "ما هي الفلسفة" بالاشتراك مع النفساني "فيليكس غاتاري"، بتحديد خاصية الفلسفة الأساسية في إنشاء المفاهيم. وهذا ما يجعلها مبحث مفهومي بالمطلق.<sup>4</sup> ولئن كانت الفلسفة تعمل على صناعة المفاهيم، فهذا يعني أنها لا ترتبط بالواقع الأخلاقي بأي رباط، بقدر ما تسير في سياق التجريد

<sup>1</sup> André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.cit, p 775.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: Etre et temps, Op.cit, p 504. "la proposition formulé dans l'introduction pour fixer à toute recherche philosophique se perspective: la philosophie est l'ontologie phénoménologique universelles, issue de l'herméneutique de Dasein qui, en tant qu'analytique de l'existence, fixé comme terme à la démarche de tout questionnement philosophique le d'où il jaillit et celui au quelle il remonte."

<sup>3</sup> إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 619.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari: qu'est-ce que la philosophie ? les éditions de Minuit, 1991.

وقد انتقد الدكتور طه عبد الرحمن، في سياق دفاعه عن مشروع الإبداع المفهومي على أساس أنه أبداع مفاهيم لم تكن موجودة في الفلسفة ككل، قلنا انتقد مشروع دلوز وغاتاري، قائلاً: "لا صلة مطلقاً لهذه الممارسة المفهومية التي دخلنا فيها، مبكراً (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987 والعمل الديني وتجديد العقل، 1989) بما ذهب إليه الفيلسوفان الفرنسيان "جيل دولوز" و"فيليكس غاتاري" في كتابيهما: ما الفلسفة؟ من كون الفلسفة إنما هي ابداع للمفاهيم. (...) نحن تعطينا إبداع المفاهيم من غير استحضار هذا الأصل وقبل خروج هذين المفكرين بكتابيهما الذي يثبتان فيه هذه الحقيقة". وسنرى أدناه أن ابداع المفاهيم عند "طه"، لا يجب أن ينفصل عن العمل الأخلاقي، بل إن هو مجرد وسيلة وأداة له. النص مأخوذ من:

طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 308.

وتجريد التجريد دون توقف، في حين أن المنظور الأخلاقي يتأسس على مُسلمة الالتزام تجاه الواقع بكل أشكاله، سواء كان واقعا طبيعيا أو اجتماعيا. وهذا ما سنجدّه في العنصر التالي حيث يتم التفكير، وفق مشروع "طه عبد الرحمن"، في العمل وليس العمل في التفكير. إن مقارنة "دولوز" هي التي تلخص الفلسفة في العمل على التفكير بعيدا عن أي التزام أخلاقي.

### ثانيا- من "مجرد الفلسفة" إلى "فقه الفلسفة".

يعتبر "فقه الفلسفة" المشروع العربي الأكثر أصالة من بين الكثير من المشاريع الأخرى المطروحة في القرن الماضي، ولئن كنا نعتبره مشروعا، فلأن صاحبه "طه عبد الرحمن" يفعل ذلك أولا، ولأنه قُسم إلى عدة محطات لم يظهر لحد اليوم إلا كتابين فقط.<sup>1</sup> ومشروعية هذا المشروع متأنية من الربط بالتراث حيث أن الفقه هو العلم العملي في مقابل الكلام الذي هو العلم النظري الخالص، ومن أجل ربط العلم الوافد، الذي هو الفلسفة، بالخصوصيات المحلية للسياقات الإسلامية القديمة والحالية.

جوهر مشروع "فقه الفلسفة" يتلخص في الاعتقاد بضرورة نقل الفلسفة بما هي نظر خالص إلى وضعية جديدة ومثمرة وهي العمل الأخلاقي أو العمل الديني، وهما عملان لا ينفصلان إطلاقا. ومن أجل تبرير هذا المشروع ينطلق الدكتور "طه عبد الرحمن" من مسلمة أن الفلسفة بداية من الإغريق وعند أخلافهم الأوروبيين لم تكن إلا مجرد نظر بعيدا عن أي التزام أخلاقي. ولئن كان الوضع هكذا، فإن المجال التداولي الإسلامي قد عمل على النقيض، بحث اعتبر كل تفكير عمل، وأي تفكير بلا عمل لا يجب النظر إليه، لأنه سقط لا ترجى منه أي فائدة، مثل علم الكلام، الذي أبقى "طه" الخوض فيه على هذا الأساس.

الحقيقة أن عرض مفهوم الفلسفة كعمل عند "طه عبد الرحمن"، العرض الشافي والكافي، يتطلب منا حيزا مستقلا كما يحتاج إلى مساحة مفهومية أكبر وأعمق. لكن نحن نحتاج هذه النظرية كوسيلة فقط من أجل مقارنة نظرية البروفيسور "بيار هادو". لذا سنختصر قدر الإمكان، مع العمل على تغطية كل المؤلفات التي تحدث فيها "طه عبد الرحمن" عن "فقه الفلسفة"، أي تحويل الفلسفة إلى عمل بدل تحويل العمل إلى فلسفة نظرية منفصلة بذاتها عن الواقع الأخلاقي المخصوص بنا. وأهم ما كشفه "طه" في

---

<sup>1</sup> يقول الدكتور "رضوان مرحوم"، منسق كتاب سؤال المنهج الذي يحتوي عديد من المقالات والدراسات والمحاضرات التي ألقاها وكتبها الدكتور طه عبد الرحمن بين 1974 و2006، بأن كتاب فقه الفلسفة انعطاف حقيقي في عالم التفلسف عند العرب، وهذا الكتاب يحتوي على 5 أجزاء:

1- الفلسفة والترجمة، 1995.

2- القول الفلسفي: المفهوم والتأثيل، 1999.

3- القول الفلسفي: كتاب التعريف والتمثيل، انتهى من تأليفه وسيصدر قريبا.

4- القول الفلسفي: كتاب الدليل والتخييل،

5- السيرة الفلسفية والتأويل.

يمكن العودة لـ طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، 2015، ص 19-20.

الحضارة الغربية هو أنها قائمة على الفصل الحاد، بل المعيب، بين النظر والعمل، وهو الفصل الذي أسست له الحداثة الغربية بداية من القرن السابع عشر حيث تم التفرقة بين الكائن والواجب. يقول الدكتور "وائل حلاق" واصفا ملحوظة طه: "كما جادل فيلسوف الأخلاق المسلم طه عبد الرحمن، فإن هذه الفجوات (بين الخطاب الفكري والأخلاق العملية) تستوطن الحداثة الليبرالية، ما يعطيها صفة "حضارة الكلام" [أو حضارة اللوغوس].<sup>1</sup> من هنا يبدأ التمييز بين ضربين من الحضارة: حضارة العمل وحضارة النظر. ولئن كان الفكر الأوروبي عموما، يجعل نظر الإغريق دالة عبقريته بحيث نقل العلوم من طابعها العملي والنفعي إلى طابعها النظري والكشفي، مثل النقلة التي حدثت في ميدان العلم الرياضياتي أو الهندسي حيث تم التحول من المحسوس إلى المقول النظرياتي.<sup>2</sup> فإن الدكتور "طه عبد الرحمن" قد كشف أن هذه الصفة التي تعتبر علامة ابداع ونقلة نوعية، لا تعدوا أن تكون علامة القصور والفشل والفصل الذي ستكون له نتائج كارثية، وهو ما أدركته التيارات الما بعد حداثية التي لاحظت عن قرب المحصلة المفجعة للفصل بين الواقع والقيمة.

ينطق "طه عبد الرحمن" من مسلمة مغايرة كلية عن مسلمات الإغريق، فلئن كانت إنسانية الإنسان تتحدد بالعاقلية والقدرة على التجريد، وفق المؤلف القديم، فإن فقيه الفلسفة يتشكك في ذلك، عل اعتبار أنه يمكن أن نلاحظ قبسات عقلية عند الحيوان. وليس من الغريب أن نسمع أو نقرأ عن قدرة الحيوان على التعلم والتجريد ولو بصورة محدودة. ومنه فإن العاقلية ليست فاصلا نوعيا بل فارقا كليا فقط بين الإنسانية والحيوانية. الفاصل الحقيقي ليس نظري بل عملي، الشيء الوحيد الذي لا يقدر الحيوان على بلوغه هو الموقف الأخلاقي. ومشكلة اليونان القدامى، ومن بعدهم الغرب الحديث والمعاصر بوصفهم أخلاف لهم، هو أنهم لما اعتقدوا بأن العاقلية، دون الأخلاق، هي ما يميز الإنسان، عولوا عليها وطوروها في كل جهة وفي كل جانب. ولكأنهم أهملوا الأخلاقي باعتباره ليس فاصلا نوعيا. وفي هذا خطأهم الأكبر الذي أنتج الكوارث التي لا يمكن ردمها ولا يمكن التراجع عنها لو استمر الإنسان يفكر من منطلق "العقل" كفاصل نوعي. وعندما "تقرر لدى المتفلسفة أن العقل النظري ينزل رتبة أعلى من العقل العملي"،<sup>3</sup> راحوا يؤسسون النظر على النظر والفكر على الفكر دون توثق وكأنهم مهندسين نظريين لا صلة لهم بالواقع والعمل معا. إن التعويل على العقل وحده موقف غير عقلاني بالمرّة.

قد يعترض معترض قائلا بأن المتفلسفة الإغريق لم يهملوا المباحث الأخلاقية، بدلالة أن أسس فلسفة الأخلاق قد ظهرت عندهم. وبالفعل فإن محاورة "مينون" لأفلاطون و"علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو، يعتبران بمثابة الأناجيل الأخلاقية لعلماء الأخلاق اللاحقين. لكن الدكتور "طه"، الذي لا تغيب عنه مثل هذه الملحوظة التاريخية المهمة، ميز بين نمطين من البحث

<sup>1</sup> وائل حلاق: قصور الاستشراق - منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019، ص 375.

<sup>2</sup> Edmund Husserl: L'origine de la Géométrie, traduit Jacques Derrida, PUF, Paris, 1962, p 180.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 79.

الأخلاقي، البحث الأخلاقي النظري والبحث الأخلاقي العملي<sup>1</sup>، وما أنجزه اليونان هو البحث الأول في حين أغفلوا الثاني، بينما احتار سقراط في ماهية الفضيلة دون أن يجيب عن ذلك، راح أرسطو يستعرض الأسس النظرية لعلم الأخلاق دون أن يدعونا إلى التزام أخلاقي معلوم. لذا نجد "طه"، وفق منظوره الخاص، يميز بين:

1- "النظرية الأخلاقية الوصفية: تبحث في الخطاب الأخلاقي على مقتضى المنهج العلمي، تركيباً ودلالة وتداولاً.

2- النظرية الأخلاقية المعيارية: تجيب عن الأسئلة التي تتعلق بالسلوك في الحياة، وتدلل على ما ينفع وما يضر. والنظرية الائتمانية هي بالتحديد نظرية أخلاقية معيارية أو قل توجيهية<sup>2</sup>.

وكما هو ظاهر، فإن موقع "النظرية الائتمانية"، التي هي نظرية "طه" التي أعلنها وطورها في كل مؤلفاته، هي التي تنظر للعمل ولا تعمل للنظر فقط. في حين أن علم الأخلاق الغربي، قديمه وجديده، راح يفكر الأخلاق على مقتضى العقل النظري دون الدعوة لأي عمل. وتتطابق الأخلاق النظرية والفلسفة بمفهومها الإغريقي أو الغربي في كون هذه الأخلاق تضع المبادئ والنظريات العامة بعيداً عن الخصوصيات<sup>3</sup>. فقط الأخلاق العملية من يبحث عن التطبيقات الأخلاقية المخصوصة.

وفي سياق مقارب للتقسيم السابق، يفرق الدكتور "طه"، في كتاب "تعددية القيم، بين ثلاثة أنواع من الأخلاق، وفق تراتبية العقل عنده، أي العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد. وبهذا فإنه يطابق بين مراتب العاقلية ومراتب الأخلاقية- الدينية، لكي يُظهر بأن الفصل بينهما متعذر حتى من الناحية التصنيفية فما بالك الواقعية. يقول بأن "الأخلاق على مراتب ثلاثة:

- أخلاق مجردة (أو الأخلاق العلمانية) وهي التي لا يرجع واضعها إلا إلى العقل المستقل (عبارة وضعها الشاطبي يقصد بها العقل المستقل عن الشرع)، [الأخلاق المجردة ظنية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة]
- أخلاق مسددة (قطعياً النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة)،
- وأخلاق مؤيدة (قطعياً النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> يمكن لنا أن نجد مؤلفات في علم الأخلاق تحمل هذه العناوين، مثل:

- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976.

- بيتر سنغر: الأخلاق العملية- بقاء الإنسان ونظام البيئة الطبيعية، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2017.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 15-16.

<sup>3</sup> عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976، التنبيه.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: تعددية القيم - ما مداها؟ وما حدودها؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، الطبعة الأولى، 2001، ص

ينحي الدكتور "طه" كل اللائمة على "أرسطوطاليس"، بوصفه مهندس علم الأخلاق الغربي من منطلق أولوية العاقلية على الأخلاقية. ومن المعلوم أن أرسطو، في تصنيفه للعلوم، يجعل العلوم النظرية التي تحتوى الميتافيزيقا والرياضيات والفيزيقا، أكثر شرفا من العلوم العملية التي تتضمن السياسة والأخلاق وقانون المنزل.<sup>1</sup> وهذا الترتيب يعكس منظور مترسخ في الثقافة الإغريقية هو علو النظر على العمل، وهو منظور لا ينفصل عن المسلمة السابقة وهي اختصاص الإنسان بالعقل في مقابل الحيوان الذي يفتقده. ولئن "ترسخ منذ أرسطو أن النظر أولى (بل أشرف) من العمل"<sup>2</sup>، فإن كل الفلسفة الغربية اللاحقة سارت في هذا المسار التقليدي الذي أصبح سلطة لا تعلق عليها العقول. وليس ينكر أحد بأنه مسار بلغ حدوده في السياقات الغربية الحديثة وما بعد الحديثة، ولا يختلف إثنان، بما فيهم الغرب ذاتهم أن تعظيم العقلانية قد أدى إلى نتائج كارثية على الغرب وغير الغرب معا. ما الرأسمالية الحالية إلا امتداد للعاقلية كما لاحظ ذلك "فبير" مثلا وهو بصدد تحديد "روح الرأسمالية بما هي تنظيم وتخطيط عقلاني مفرط في عقلانيته".<sup>3</sup> ونحن نقرأ اليوم، عن الغرب ذاته، بأن الرأسمالية التي ضغطت العقلانية إلى أقصى حدودها وأخرجت معظم إمكانياتها، قد وصلت إلى تدمير الإنسان والطبيعية والحيوان بلا تمييز، وأصبح هذا الغرب يتحدث، على لسان مفكره ومحققه عن "رأسمالية الكوارث" Disastr Capitalism. فقد أصبحت "الرأسمالية المقترسة تواجه مقاومة في جميع أنحاء العالم"<sup>4</sup>، وحتى الغرب الضعيف أصبح مهمشا في هذه العقلانية المجنونة التي لا تعترف بأي قيمة ما عدا القيمة المادية، أما مقاومة العالم الثالث لها فهي بلا تعليق، لأنه الخاسر الأكبر. لقد أصبح الإنسان يقاوم العقلانية التي أذلته وسلبت إنسانيته.

وبالتالي فإن تعريف الإنسان بكونه "الحيوان العاقل" أصبح أقل جاذبية بالنسبة للملايين من البشر. لم نعد مقتنعين بما حدده أرسطو والإغريق، لقد أصبحنا نتبرأ من هذا الفاصل النوعي الذي أنزل بالإنسانية إلى مرتبة دنيا. يقول طه مقدما البديل: "تعريف الإنسانية بالعقلانية غير مسلم به (...). لكن الفاصل بين الإنسان والحيوان هو الأخلاقية، والدليل هو: طلب الإنسان للكمال (ما يجب أن يكون) على عكس الحيوان (...). اللباس القيمي للفعل العقلي (...). الخلقية النموذجية للفعل العقلي (...). الحرية النموذجية للفعل العقلي".<sup>5</sup> وكما هو ظاهر، فإن الحيز الذي يبدو فارغا من أي قيمة، هو في النهاية بؤرة القيمية. فعندما نقدر العقل فقد

<sup>1</sup> Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthelemy saint-hilaire, poket-brodard et taupin, 1991, livre E, 1025 a – 1026 b, pp 217-221.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص 245. يقول في موقع آخر كلاما مشابها: "ظل العقل هو الخاصية التي تميز الإنسان من الحيوان منذ أرسطوطاليس إلى يومنا هذا، أما نحن، فلا نسلم بهذا الرأي القديم، ونعتبر أن ما يحقق تميز الإنسان من غيره هو الأخلاق باعتبارها قيما مقتبسة من الأسماء الحسنى؛ لكن الأخلاق باعتبارها متحققة تكون غير متساوية في النهوض بهذا التمييز؛ فمثلا، خلق "الوفاء" موجود في الحيوان وجوده في الإنسان، ولو أنه لا يدركه كقيمة كما يدركه الإنسان، أي معنى يتجاوز الواقع إلى أفق الواجب، وقد ظفرنا في "الحياء" بخلق أكثر تمييزا من غيره لماهية الإنسان، حتى إن الخلو منه يعد انسلاخا من الإنسانية. (قول الراغب الأصفهاني والغزالي وابن القيم الجوزية)".

أنظر: طه عبد الرحمن: دين الحياء – من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإثتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 194 – 195.

<sup>3</sup> Max Weber: L'éthique protestant et l'esprit du capitalisme, édition Plon, Paris, 1964, p 15.

<sup>4</sup> أنتوني لوينشتاين: رأسمالية الكوارث – كيف تجني الحكومات والشركات العالمية أرباحا طائلة من ويلات الحروب ومصائب البشرية؟ ترجمة أحمد عبد الحميد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 478، نوفمبر 2019، ص 372.

<sup>5</sup> طه عبد الرحمن: سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص 80 – 83.

أضفينا عليه حكما قيميا. بل أن الحداثة الغربية قد استرسلت في تقييم العقل لدرجة تأليهه، ونحن نعلم بأن التأليه هو أعلى قيمة يمكن تصورهما، إنها قيمة القيم بأكملها. وقد انتهت عملية تأليه العقل إلى تحوله إلى طاغية على البشرية لم تستطع حتى اليوم التخلص من آفاته.<sup>1</sup> لقد أصبح الإنسان العاقل يخاف من عقله الذي خرب ما لا يمكن تصوره أو يمكن ادراكه، نحن نعتقد بأن ما أفسده العقل لم ندرکه بعد، وحين نصل إل ادراكه ندرک فداحة الموقف وجسامة الحدث الذي تولت الحداثة الغربية تأسيسه وتطويره.

ولا يزال طه يواصل في إبطال الأطروحة الأرسطية التي تحولت إلى بدهة غريبة، من خلال تحديده الأثر العكسي للنمو الأخلاقي والنمو العقلي على الإنسان. فمن الظاهر أن النمو العقلي، ورغم تحقيقه فوائد للإنسانية، إلا أنها تبدو تافهة بمقارنتها مع الآثار السلبية التي لا ينكرها أي عاقل. في حين أن النمو الأخلاقي، لو افترضنا أن الإنسانية نامية فيه، هل يؤدي إلى كوارث على الإنسانية؟ الأکید أن النمو الأخلاقي لا يؤدي لا الإنسان ولا الطبيعية ولا الحيوان. لذا نجده يصوغ هذه المعادلة القيمة: "التقدم العلمي والتقني يضر بالتقدم الأخلاقي، بينما التقدم الأخلاقي لا يضر بالتقدم العلمي والتقني".<sup>2</sup> قد لا يقبلها البعض من خلال صياغة الحجج التي تثبت مخاطر أخلقة العقل والعلم، لكن لا يجادل أحد أن الإفراط في الخيرية لا تضر الإنسان بقدر ما تنفعه. ولئن كنا نعتقد، في مواقع أخرى، بأن أخلاقية طه، أي افراطه في مركزية الاخلاقي، هي ما يعاب عليه، إلا أن النظر إلى النتائج الكارثية للعاقلية الإنسانية يجعلنا نقبل بالتمركز الأخلاقي مقارنة بالتمركز العقلي. إن التمركز الأخلاقي قد يكبح النمو التقني، لكنه لا يقتل الأبرياء ويدمر الطبيعة ويهدد الأجيال اللاحقة.

وعندما يتحدث "طه" عن موت الإنسان المعاصر بما فيه المسلم الذي سار في طريق الحداثة العقلية، فإن موته كان بتسبيقه العاقلية على الأخلاقية، واعتباره الأخلاق نافلة من نوافل الإنسان. ويذهب "طه" في ملاحظة طريفة من خلال رفضه للمعنى اللغوي لكلمة الفضيلة، لأن الفضل من الزيادة، ولئن اعتبرنا الأخلاق زيادة فثمة الكارثة المتحققة، لأن الأخلاق أكثر أساسية للإنسان، وليست مجرد تجميل للوجود أو تحسين له. ثم أن دعوى الحداثة للحرية العقلية استتبعتها دعوة لحرية الفعل مما أنتج حرية مزدوجة أخذت بالإنسانية إلى نهايات مخيفة. "موت الإنسان المعاصر بسبب تمسكه بالاستدلال العقلي المجرد، وتشبثه باستقلال الإرادة، وإغتراره بعقله وقوته ورغبته في الاستكشاف غير المنتاهي لقدراته، وشديد تعقله بالملكية".<sup>3</sup> وفي غمار كل هذه التعلقات الكثيرة، أفلت اليد من الأخلاقيات التي نساها تحت أحجبة العلم الذي حل كل المشكلات والإرادة التي تقهر كل الصعوبات، لكنه وهم مزيف، لأن كل رغبة تنتج ألم وكل فكرة تستحضر كارثة مستبطنة أو مؤجلة.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012، ص 462.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثماني إلى الفقه الائتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 165.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثماني إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، مرجع سابق، ص 30.

وعندما يضم الدكتور "طه" المسلم إلى الإنسان المعاصر الميت، فلأنه انسلخ عن تراثه القديم الذي لم يخرط في المشروع الحداثي، لأنه لم يظهر بعد، ولم يستسلم للعقلانية الإغريقية التي وفدت عن طريق الترجمة الفلسفية. فعلى الرغم من وجود فلاسفة مسلمين كرروا القول الإغريقي وطبقوه كل المطابقة، إلا أن البعض الآخر قد أدرك الفارق، وواجه العلم الوافد لصالح المحافظة على التقليد والخصوصية الأخلاقية للعقيدة الإسلامية. وهؤلاء هم من يتهمونهم العقلانيين العرب الحاليين بالظلاميين ومجهضي الحداثة الإسلامية الكلاسيكية... الخ. لكنهم في الواقع، بحسب منطق طه، لم يفعلوا إلا الصواب عندما أنتجوا خطابا فلسفيا من منطلقات محلية لا أجنبية. فـ "العقلانية الغربية مبنية أساسا على التجريد النظري، بينما العقلانية التي تحكم تراثنا مبنية على التسديد بالعمل".<sup>1</sup> ومن هنا نفهم جيدا مشروع طه في "فقه الفلسفة"، الذي يقتضي إعادة ربط التفكير النظري بالأخلاق العملية. وهو الربط الذي انفصم كلية مع الحداثة الغربية في القرن السابع عشر، حيث سار الفكر في طريق الفصل بين ما هو موجود وما يجب أن يكون. ولم يكتشف الإنسان الغربي لعنة الفصل بين القيمة والواقع إلا بعد ثلاثة أو أربعة قرون من النمو، أو قل التضخم العقلي المفصول عن القيمة.

وفي معرض مناقشة "طه" لخصمه اللود، الدكتور "محمد عابد الجابري"، ينفده رغم اتفاقهما على تحديد خاصة العقل الإسلامي في مسألة النظر والعمل مقارنة مع العقل الغربي. فقد كان الجابري يعتقد بأن العقل الإسلامي متمايز في طبيعته عن العقل الإغريقي. وهذا يعود إلى أن الجابري يقول "إن العقل في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق".<sup>2</sup> لكن عوضا من أن يجعل هذه الخاصة ميزة وليست عيبا، راح يذمها متحججا بـ "تعارضه مع النظرة الموضوعية التي هي نظرة تحليلية تركيبية (الفصل بين القيمة والواقعة رسخه هيوم (...)) الذي قال باستحالة الانتقال من الاستدلال من قضايا تصف الواقع إلى قضايا تلزم بسلوك معين، بمعنى استحالة الانتقال من الواقع إلى الواجب".<sup>3</sup> لقد عجز "الجابري" عن تفهم أن هذه الخاصية ليست عيبا في الفكر الإسلامي، والشيء الذي جعله يعتبرها نقيصة هو استعماله للمعيار الإغريقي الذي صنعه أرسطو قديما. ولئن كان أرسطو صانع معايير، فما المانع من أن نصنع نحن معاييرنا الخاصة. وبالفعل، فما فعله الفلاسفة المسلمون غير المتأخرين هو صناعة معيار خاص مواز للمعيار الإغريقي. وهو المعيار المنحوت على أساس الخصوصيات التداولية، ومن المعلوم بأن "الشعب الثقافي الثلاث للتراث هي: العقيدة، واللغة، والمعرفة. [فقد] أنبنى أصل التداول على ثلاثة أركان: ركن الاشتغال العقدي (تداول العقيدة أو ممارسة العقيدة: مطابقة الخطاب للسلوك)، ركن الاستعمال اللغوي (تداول اللغة أو ممارسة اللغة: إفادة الغير على قانون لسانه)، ركن الأعمال المعرفي (تداول المعرفة، أو استعمال المعرفة: تقدم العمل على النظر)".<sup>4</sup> ولئن اعترف "الجابري" بأن هناك فارق نوعي بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، من خلال كون الثانية حضارة فلسفية والأولى حضارة فقهية، فإن خطأه يكمن في اعتقاده بأفضلية الخاصية الإغريقية على الخاصية الإسلامية، في حين، بحسب "طه"، فالعكس هو

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 20.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص 35.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 62-63.



الصحيح، لأن اقتصار الإغريق على التفلسف جعلهم يهملون العمل الأخلاقي، وهذا ما ترسم في الحادثة من خلال فصل الموجود عن المأمول لصالح الأول.<sup>1</sup> فالعقل المجرد من كل التزام عملي، سينتهي إلى ضرب من العماء يجعله عاجزاً عن فهم ما هو أعلى من العقل ذاته. لذا فإن "العقل المجرد من العمل الشرعي لا يستقل بإدراك الحقائق الإيمانية فضلاً عن الحقائق الغيبية. وإحدى هذه الحقائق الإيمانية التي لا ينتبه إليها هو أن العاقل، يحتاج إلى أن يؤمن بوجود عقله، بحيث يسبق "الإيمان بالعقل" صواب العقل".<sup>2</sup> ونحن نعلم أن العقل الإغريقي قد تنازل كلية عن الإيمان بما هو فوق الطبيعة، إلا على سبيل المجاز. أما الحادثة الغربية مثل أنوارها، بخاصة الفرنسية، فقد أعلنت صراحة أنها لا تؤمن بأي مفارق ولا تقبل بأي سلطان سياسي أو لاهوتي. مما يسمح لنا أن نستنتج، وفق "طه عبد الرحمن"، بأن العقل المجرد، الذي اعتاد على الإيمان بقدراته فحسب، سينتهي إلى العجز عن الإيمان بالقيم الدينية،<sup>3</sup> التي هي في النهاية قيم أخلاقية. ولا يخفى على أحد مدى الترابط بين الأخلاق والدين، وحتى العلمانيين أمثال "دوركايم"، فقد أعلن في بداية "التربية الأخلاقية" التواضع بين الأخلاقي والديني في الأصول والنهيات. إن عقل الأنوار الذي تحدث عنه فلاسفة فرانكفورت، بخاصة "أدورنو" و"هوركهايم" في الكتاب المشهور "جدل التنوير"، هو بالضبط ما يقابل العقل المجرد. أي أنه عقل مجرد ونظري أولاً، وعقل مجرد من كل القيم الأخلاقية والمضامين الدينية.<sup>4</sup> وتحلل العقل من هذه المضامين العملية جعله موضوع للجدل وليس موضوعاً للتسليم والقبول مثلما كان ذلك في عصور الأنوار والحادثة الأولى. إن العقل المجرد عقل واحد ووحيد، يعتمد كلية على مسلماته التي أنتجها هو، وقد رفع كل المساند القديمة التي استند عليها، ومن المعلوم أن العقل الإنساني الذي فك الوثائق مع الغيب ومع التقليد العريق، سينتهي به الأمر إلى الوقوع فيما لا يحصى من الأخطاء. وما زاد الطين بلة هو أن المنافع الظاهرة التي استجلبها العقل المجرد، قد جعلته يعتقد بقوته وصلابته الكلية، فزاد الغرور من درجة الأخطاء والابتعاد عن السلط التقليدية التي كانت تراقبه وتحفظه من التيه. "إن العقل المسنود بالوجدان (وهو العقل الحي) له فضل على العقل المجرد أنه يرى ما لا يقدر أن يراه أو بأسرع مما يراه، طاوياً المسافة الاستدلالية التي تفصل العقل التجريدي عن المقصود الميثاقي".<sup>5</sup> وهذا ما يضعه الخطاب التقليدي في باب حاجة العقل الإنساني إلى العقل الإلهي من أن السداد الحقيقي القريب والبعيد. إن حرية العقل المجرد، غالباً ما تنتهي إلى طرق مسدودة، في حين أن الاستناد على الخلفية التقليدية، حيث تم رسم المسائل الكبرى، يؤدي حتماً إلى التسديد والنجاح، وبين التسديد والانسداد بون شاسع وفارق في النهاية لا يمكن نكرانه. لذا فإن العقل المجرد الذي يسأل ويسأل

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص ص 36-67.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016، ص 26.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 150.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية- النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص 83.

<sup>5</sup> طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مرجع سابق، ص 210.

دون نهاية، عليه أن يتقيد بألجمة مسؤولة بدل السير في الإستسئال دون قيد ودون اعتبار، وهذا ما سماه الدكتور "طه" بالعقل المسؤول أو "السؤال المسؤول" في بداية كتاب "الحق العربي"<sup>1</sup>، وهي وضعية للعقل المجرد تختلف كلية عن وضعية السؤال الغربي، سواء في القدامة الإغريقية أو الحداثة الكانطية. عندما يعلم العقل المجرد أن سؤاله معرض للسؤال من طرف العقل الأخلاقي والديني، فإنه ملزم بتبرير أي مسار قد يرسمه فكره المجرد، وهكذا يتقوم النظر بالعمل والتفكير وبالمعتقد. إن النقد المجرد لهو أكثر حاجة إلى النقد. و"العقل المجرد الذي اختار الانفصال عن العمل الديني لا تلبث أفعاله أنه تتقلب إلى نقيض مقصودها"<sup>2</sup>. والحق يقال، أن التغيير الذي إستجلبته الحداثة لأول مرة في تاريخ الإنسانية قد حول الأرض بلا رجعة، التحويل الذي لا يحمد عقباؤه. لأنه فصل مثلما قلنا أعلاه الموجود عن الواجب وفصل التفكير عن العمل الأخلاقي. وهذا ما سماه "طه" باعترار العقل النظري أو "الاعترار بالتجريد [الذي يدل على أن] العقل المجرد يمد الإنسان بقدرات مادية هائلة، وبتقنيات بالغة الدقة، فيعتر المقارب بهذه الامكانية المادية والتقنية ويحسب أن حصول السعادة بواسطتها أمر لا يتطرق إليه الشك (...). وما علم أن المنطق الذي لا يسوده العمل الشرعي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تصرفات تغييرية يكون ضررها أكثر من نفعها"<sup>3</sup>. والعمل الشرعي من الأمور التي سار عليها الإنسان من القديم لقرون وقرون بلا أضرار تذكر على الإنسان والطبيعة، في مقابل العقل المجرد الذي أثبت في أربعة قرون من الحداثة أن مساوئه فاقت المحاسن التي يتفاخر بها. حيث أصبح الغرب ذاته يدعو إلى أخلقة الممارسة العلمية من خلال وضع القيمة قبل المنفعة.

بهذا يتحول مشروع "فقه الفلسفة" إلى أداة لنقد الفلسفة ذاتها، وليس من الغريب الحديث عن نقد الفلسفة للفلسفة، بل أن نمو الفلسفة الطبيعي يتغذى من النقد الموجهة لذاتها ولغيرها. ولعل الذين تريبوا من هذا المشروع، هم الذين يعانون من الحساسية تجاه كل ما هو ديني، لأن ربط الفلسفة، في اعتقادهم بالفقه، هو تدين للفلسفة. لكن متى كانت الفلسفة بمعزل عن الدين؟ إن الألمان وهم جيايرة الفلسفة، لم يفعلوا إلا استبدال المقولات الدينية بالمقولات العقلية. لذا فإن "فقه الفلسفة أشبه ب: نقد العقل الفلسفي"<sup>4</sup>. أي النظر في العقل الفلسفي من منظار النقد والفحص والمراجعة. وهذا التفقيه لا يدل على اسقاط الأوامر الفقيه على المضامين الفلسفية، ونحن نعلم أن "طه" قد انتقد في إصدار 2017 الفقه الإثماري مستبدلا به الفقه الإثماري، بل التفقيه يدل على ربط الفلسفة

---

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 13-23.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 16.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997، ص 210.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 46-47.

بالعمل، لأن الفقه وفق التعريف هو "نظر وزيادة، وهذه الزيادة هي العمل. (نظر ذو طبيعية عملية لا فكرية)".<sup>1</sup> وهنا يظهر مدى سعة الفقه مقارن بالفلسفة التي انحصرت في النظر الخالص، وهذا تقدير لها وتضييق لمجالاتها. ويؤكد، الدكتور "طه"، مرة ثانية على أن أسبقية الأخلاق لا تضر العقل في حين أن أسبقية العقل قد تضر بالأخلاق، بل ستضرها حتما. وهذا ما وقع بعد الحداثة الغربية في القرن السابع عشر، عندما تم الفصل بين العلم والأخلاق لصالح الأول. في حين يمكن لنا التأكيد على أن "انضباط العقل بالأخلاق مقدم على انضباط الأخلاق بالعقل (...)" وجود الأخلاق بلا "أجراً" خير من وجود "أجراً" بلا أخلاق".<sup>2</sup> وهذا يؤول إلى صيغته الأساسية القائلة بأن الأخلاق أخص بالإنسان من العقل. وقد عرّف "طه" مدلول مشروعه حول تفقيه الفلسفة قائلاً: "فقه الفلسفة: الجمع بين الخطاب والسلوك، بين القول والفعل. إذ ليس في العربية لفظ اشتهر بالجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل اشتهار لفظ "الفقه" به".<sup>3</sup> وكما هو ظاهر، فإن استعمال كلمة "الفقه" ليس تديين للفلسفة بشكل مطلق، بل هو ربط الفلسفة بالمجال التداولي الإسلامي. وهذا عمل مشروع، لأن كل الأمم تؤقلم الفلسفة الوافدة عليها لتندمج بسلاسة مع مجالاتها التداولية. وهذا الربط أحسن بكثير من رفضها وإغائها أو اخراجها كلية من المجال التداولي مثلما فعلت بعض البلدان.

وبمناسبة الفصل بين الموجود الواقعي والمأمول القيمي، يثبت الدكتور "طه" بأنه فصل اعتباطي وسطحي، على أساس أن القيمة هي الوجود، وكل فعل نظري لا يخلو من التقييم والتعبير. يقول موضحاً ومفصلاً: "التفرقة بين التحقيق (حكم الوجود) والتقويم (حكم الوجود) لا يمكن إلا أن تكون تفرقة نسبية من عدة وجوه:

- 1- أن الحدود بين فعل التحقيق وفعل التقويم ليست مرسومة بوضوح في الممارسة العملية.
  - 2- حديّ "التحقيق" و"التقويم" قد تختلفان باختلاف طوائف العلماء.
  - 3- معنى التحقيق ومعنى التقويم من ثمرات فعل التقويم عينه، فليس هما حقيقتين موضوعيتين على مثال الظواهر الخارجية من الأشياء، وإنما هما قيمتان موضوعتان بتقرير من الإنسان".<sup>4</sup>
- ثم أن تأمل طبيعة الفلسفة، على خلاف ما اعتقد أرسطو والإغريق، يكشف بأن الفلسفة ليست نظر عقلي خالص. حتى المنطق لم ينفصل عن طبيعة اللغة اليونانية، بل هو نحو إغريقي، ومن ثمة فإن الفلسفة تربط بالدين والأخلاق والسياسية المحليين.

---

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثماني إلى الفقه الإثماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، مرجع سابق، ص 15.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: يؤس الدهرانية - النقد الإثماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 110.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005، ص 13.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 222.

ومن الخطأ اعتبار الفلسفة الإغريقية فلسفة العقل المجرد من كل ما هو غير فلسفي. وليس لنا أن نوسع الموضوع، بل أن الأدلة على ذلك لا تحصى. لذا فإن "القول أن الفلسفة نتيجة العقل الخالص خطأ، لأنها نتاج الإدراكات الإنسانية المختلفة عقلية أو خيالية أو حسية"<sup>1</sup> ولئن كان الظاهر كذلك، فلما لا يمكن إعادة ربط الفلسفة بالأخلاق والدين حسب كل مجتمع؟ ما دام الإغريق فعلوا ذلك، فلماذا لا يقوم المسيحي أو المسلم أو اليهودي بأقلمة الفلسفة الإغريقية على مقتضيات تداوليته مثلما صاغ الإغريقي فلسفته على مقتضى مجاله التداولي. لا يمكن اعتبار الفلسفة عالمية، بل هي من صنع محلي. ما العالمي إلا محليّ مجتهد.

أخيراً، ينبهنا طه، إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي البحث في مدلول العقل ذاته، سواء في السياقات الإغريقية أو العربية. فما العقل؟ يفيد في كلا السياقين الربط فالعقل هو الرباط و"الراسيو" *raison* هو السبب المربوط بمسببات، والسؤال المطروح بعد ذلك، لماذا وبماذا نربط؟ إلى ماذا نربط؟ وما نربط؟ إن كون العقل رباط يدل على فعل التقييد والمنع وكبح الاسترسال، وهذه المفاهيم تتعارض كلية مع العقل المجرد الذي يأبى المسائلة من الخارج، ويرفض أي وصاية من شأنها أن تُنبهه إلى خطورة حريته. تتحول حرية العقل المجرد إلى خروج عن المفهوم الأصلي للعقل الذي يفيد الربط والنسيية. "ما العقل إلا عقل النفس عن الهوى، بحيث تكون حقيقته هي الصبر، أي أن العقل هو صبر النفس عن الهوى؛ والصبر عن الهوى صبر عن الشر، والصبر عن الشر إنما هو المثابرة على فعل الخير، فيلزم أن العقل جوهره الخير"<sup>2</sup>. وبالتالي فجوهر العقل هو الفعل، أي الامتناع عن السير بلا قيد وبلا رقيب. وهذا ما لم يلتزم به العقل الحدائي الذي تحرر، بكل تهور وعنجهية، من أي التزام ما عدا التفكير المجرد.

يبقى السؤال الأكبر هو التالي: لماذا لم تسر الإنسانية في طريق الأخلاق في حين تجمهرت في طريق العقل الخالص؟ لا يجب أن نتسرع ونقول القول السطحي بأن المسألة مرتبطة بالتمرد على وصايا الدين، بل يجب علينا فتح الموضوع بكل ارتياح وبلا خلفيات من أجل المقاربة المعقولة. ونحن نعتبر هذا السؤال مهماً لما قد يكشف عنه من نتائج. لكن سياق الدراسة لا يسمح لنا بالقول أكثر.

ثالثاً- أطروحة بيار هادو.

سنرى مع أطروحة "بيار هادو" أن ما قاله الدكتور "طه" لا يصدق كل الصدق، ولا نعلم هل اطلع هذا الأخير على نظرية "هادو" التي ظهرت في بداية السبعينيات من القرن الماضي، حيث كان "طه" طالباً في باريس قبل ذلك بنحو عشر سنوات؟ لكن ما يهمنا هو الكشف عن تضارب الأطروحتين في شأن كون الفلسفة الإغريقية نظرية خالصة ومنفصلة كلية عن العمل.

قبل البدء في تحليل وتوضيح منطق أطروحة بيار هادو، من المفيد أن نقول بأنه كان أستاذ الفلسفة في الكوليج دو فرانس، عاش بين 1922 و2010. تخصص في الفلسفة الإغريقية والرومانية، كما تتبّع مسار الفلسفة الغربية حتى عصره. أثار على "ميشال فوكو" من خلال مقالته المبكرة حول تأويل الفلسفة باعتبارها طريقة حياة خاصة عند القدامى، وقد ذكر "هادو" محاوراته معه،

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن: الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 116.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 265.

وتقاطع أطروحته مع ما ورد في أحد أجزاء تاريخ الجسسانية وهو "استعمال الذات".<sup>1</sup> وقد تحدث "أرنولد دافيدسون" Arnold Davidson في افتتاحية كتاب "التمرينات الروحية" عن العلاقة الفكرية بين فوكو وهادو. ويشير هادو إلى التقاطع بين نظريته ونظرية فوكو قائلا: "أنا استخدم عبارة "تدريبات روحية" وفوكو عبارة "تكنيات النفس".<sup>2</sup> ويُفصل التقاطعات بينهما في الفقرة التالية: "في كتاب استعمال المتع لفوكو أشار إلى مقالي التدرّيبات الروحية (1976). يبدو أنه كان مغرما بصفة خاصة بالنقاط التالية التي فصلتها في مقالي:

- وصف الفلسفة القديمة على أنها فن أو أسلوب أو طريقة حياة.
  - محاولتي تفسير كيف أن الفلسفة الحديثة قد نسيت هذا التقليد وأصبحت خطابا نظريا صرفا تقريبا.
  - المسيحية قد اتخذت لنفسها تقنيات معينة للتدريبات الروحية مثلما كانت تمارس بالفعل في العصر القديم.<sup>3</sup>
- ومن أهم مؤلفات "هادو" نجد الكتاب الذي سنشغل عليه كثيرا في هذه الدراسة تحت عنوان "الفلسفة طريقة حياة- التدرّيبات الروحية من سقراط إلى فوكو" 1981 Exercices spirituels et philosophie antique. وهو في أصله تطوير لمقالة كتبت في السبعينيات من القرن الماضي. ألف كذلك "هادو" بالاشتراك مع عديد من الأساتذة كتاب "دراسات الأفلاطونية المحدثة" études Néoplatoniciennes سنة 1973. وكتاب "ما هي ما هي الفلسفة القديمة" ? qu'est- que la philosophie antique 1995. كتاب بعنوان: القلعة الداخلية- مدخل لأفكار ماركوس أوريليوس la citadelle intérieure- introduction aux pensées de Marc Aurèle 1992. كتاب "أفلوطين أو بساطة الرؤية" 1993. وكتاب "تقريب الفلسفة القديمة" 1999 éloge de la philosophie antique. وهو في أصله محاضرة افتتاحية لكرسي تاريخ الفكر الهلنستي والروماني في الكوليج دو فرانس في 18 فيفري 1983. وكما هو ظاهر، فإن مجمل تأليفاته مخصصة للفلسفة الهلنسية والمهلنية، وهذا ما يعكس تخصصه الدقيق وانهمامه بمشكلة الفلسفة القديمة. ويذكر بأنه بدأ ترجمة النصوص الفلسفية القديمة منذ الستينيات، وخصص أطروحته للدكتوراه لموضوع تمظهرات الأفلاطونية.<sup>4</sup> وانتهى من كل دراساته إلى أطروحة أساسية تخالف الأطروحة المسيطرة على الأدبيات الأكاديمية التي تعتبر الفلسفة نظراً مجرد للكشف عن الحقيقة أو تأمل ميتافيزيقي منعزل عن الحياة اليومية. أي تلك الأطروحة التي تنبأها "طه عبد الرحمن"، وشرحناها أعلاه، والقائلة بأن العقل الغربي منذ أصول اليونانية عقل "لوعوسي" لا يمت إلى الأخلاق بصلة. وفي هذه الميزة بالضبط تكمن اخفاقاته الكبرى، فلو أنه ارتبط بالأخلاق لما أصبح موضوع رفض وتشكك من طرف الغرب ذاته. ونحن نعلم

<sup>1</sup> Pierre Hado: Exercices spirituels et philosophie antique, édition Albin Michel, Paris, 2002, pp 128-131.

وقد أشار "فوكو" إلى دراسة "هادو" حول "التمرينات الروحية والفلسفة القديمة" في الجزء الثاني من تاريخ الجسسانية: Michel Foucault: Histoire de la sexualité, tome 2- L'usage des plaisirs, édition Gallimard, Paris, 1984, p 311.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدرّيبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019، ص 282.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 280-281.

<sup>4</sup> Pierre Hado: Exercices spirituels et philosophie antique ,Op.cit, p 156.

اليوم أن نقد مسار العقل الغربي أصبح ثيمة منتشرة وقوية، بل بديهية لأي مفكر. فكم من كتاب ألف حول مخاطر مسيرة الغرب العقلية؟ أو أفول الغرب العقلي؟ أما صيحات الإغاثة المتعلقة بالنتائج الكارثية للعقل النظري على الإنسان والحيوان والبيئة فهي كثيرة لا تحصى. فيما يسمى بـ "النزعة التعصبية للنوع من خلال الممارسة"<sup>1</sup>. إذ أن مآل الإنسانية الحالي يثبت التعصب للنوع البشري على حساب الأنواع الأخرى. على الرغم من أنها تمتلك نفس حقوق الوجود التي للإنسان، بل أن النبات والحيوان أسبق وجوداً منه وأكثر أهمية في سلسلة الموجودات. إذ لا يمكن للإنسان أن يوجد بلا نبات ولا حيوان، في حين أن للحيوان والنبات وجود قبله بألاف السنين إن لم تكن أكثر.

أطروحة "هادو" الأساسية هي أن الفلسفة القديمة ليست نظر خالص بمعزل عن الإنسان. بل هي طريقة للحياة وفن للعيش وتدريب على الفعل. وأول دالة على ارتباط الفلسفة بالحياة هو انتشار ظاهرة "غربة الفيلسوف". وبالفعل، فإن الحديث الجانبي للأطروحات الفلسفة هو شخص الفيلسوف، بل أن بعض الفلسفات الوجودية بخاصة لا تفصل الفلسفة المفهومية عن الفلسفة الحياتية. وأول ما يشد النظر عند الفلاسفة هو طريقة حياتهم الغريبة أو قل الشاذة مقارنة بالأغلبية، وكم قصة دونتها كتب تاريخ الفلاسفة حول السلوك "الخارج عن المعيار" لدى الكثير من الفلاسفة، وهذا يدل على أنهم يعيشون في ترددات مخلفة عن ترددات العامة من الناس. لكن لماذا؟ يعتقد "بيار هادو" بأن غربة حياة الفلاسفة مرتبط في أن الدوافع التي تسيرهم مختلفة عن دوافع الإنسان العادي، إذ أن الفيلسوف، بالتعريف، محبٌ للحكمة، مما يعني أن الحكمة هي من تتحكم في فكره وشعوره وحياته ككل، ولكون الحكمة ليست كائنة في المعيش اليومي، إذ أنها وضعية مثالية مأمولة إن لم تكن مستحيلة وفق التحديد الإغريقي عند فيثاغورس مثلاً، فإنهم يظهرون لنا شواذ أو بالعبارة الإغريقية بوصفهم بيوس bios أي ممارستهم قطيعة على مستوى الحياة اليومية.<sup>2</sup> ولنا العديد من الأمثلة عل شذوذ الفلاسفة، مثل سقراط الذي لم يكن زوجاً ناجحاً بكل المعايير، إذ أنه أثبت فشله في تحقيق الشروط الأدنى للحياة الكريمة لعائلته، وهذا هو سر خصومته التي لم تنتهي إلى يوم اعدامه مع "كزانتيب". حيث كان يتوه في الأسواق محاوراً مشاكساً لدرجة أنه ينسى مستلزمات الحياة اليومية من مأكلاً ومشرب لعدة أيام. ويمكن الاطلاع على كتاب "ديوجين اللائسي" المخصص لحياة مشاهير الفلاسفة، للكشف عن مقدار الشذوذ الذي ظهر عليه العديد من الفلاسفة الإغريق لكي ندرك فعلاً الطريقة المختلفة لحياة الفيلسوف مقارنة بالإنسان العادي. والمثال الذي يقدمه "بيار هادو" هو "السيناتور روجتيانوس" [الذي هو] أفلاطوني روماني، تلميذ أفلوطين، قام منذ أول يوم لتوليهِ وظائف البريتور (حاكم قضائي) على التخلي عن مسؤولياته الشخصية وممتلكاته الخاصة، وعتق عبيده، وتناول الطعام غبا (يوم بعد يوم). غرباء حقا هؤلاء الفلاسفة"<sup>3</sup>. لأنهم يسيرون على هدي ما هو غير واقعي، فتمسك بالحكمة والحقيقة، أين الأغلبية تتمسك بالنجاح والمنفعة، يظهرهم شواذاً نادرين متفردين خارج المعيار. وسقراط ذاته كان يدعي "أتوبوس" a-topos أي الخارج عن المعيار أو اللامعاري، لأنه لم يلتزم بالمألوف الذي ترسخ عند الإنسان الإغريقي المتوسط. إن محبة الحكمة والسعي للحقيقة، والمعلوم بأنها قيمة مثالية غير محسوسة، يجعل كل فيلسوف يظهر منعزلاً

<sup>1</sup> بيتر سنغر: الأخلاق العملية - بقاء الإنسان ونظام البيئة الطبيعية، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2017، ص 82.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 45.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 47.

يسبح في فلك غريب، فالحكمة هي التي تصنع غرابة الفيلسوف.<sup>1</sup> وهذا ما كشفته ديوتيميا، معلمة سقراط، في محاوراة المأدبة عندما تحدثت عن أصل الحب، والمعلوم أن الحب (إيروس) أو الفيليا هي المقطع الأول من الفلسفة. إن غرابة الفيلسوف تكمن في أنه يطلب الحكمة الإلهية لذا فهو الإنسان الذي يريد أن يتأله بالحقيقة، لكنه، وبما أنه إنسان، فلن يصل إليها. إن غرابة سقراط لا تتفصل عن قوله المكرور بسماعه صوت سماوي، باعتباره إلهيا، يتحدث معه ويقرر بعض أموره. ثم أن "معرفته بعدم معرفته" يجعله أغرب إنسان يُعلم وهو جاهل.<sup>2</sup> يتموقع الفيلسوف بين الألوهية والإنسانية، فلا هو إله لأنه فان وناقص ولا هو إنسان لأنه خرج عن طور العيش الحيوي (الوضعية النباتية) باحثا عن الحكمة الخالدة الموجودة هناك. ومن المفيد أن نشير إلى أن بداية الفلسفة ارتبطت بالموقف من الغريب المجهول والعجيب، على أساس التعجب، كما لاحظ ذلك أفلاطون وأرسطو، هو نقطة بداية التفكير الفلسفي. لذا، وبعد ظهور الفلسفة لم تتلاشى الغرابة كلية، بل انتقلت من الظواهر إلى الإنسان المتفلسف ذاته.

يبدأ "هادو" بإعلان أطروحته الأساسية عندما قال: "كل مدرسة (فلسفية اغريقية) تمثل شكلا للحياة يحدده مثال للحكمة".<sup>3</sup> ولو أنه لم يبدأ في البرهنة عند نقطة انطلاق الفلسفة الطبيعية، إلا أننا يمكن أن نلاحظ الجانب العملي والعقدي في هذه الفلسفة المبكرة. بل ما فعله "هادو" أن الانطلاق من الفلسفات المعاصرة لسقراط وما يأتي بعدها. ولو أن الفيثاغورية قد ظهرت قبل سقراط بحوالي قرنين، إلا أنها استمرت إلى غاية القرن الرابع، حيث تتلمذ سقراط وأفلاطون على بعض الفيثاغوريين. لكن ماذا يعني القول أن الفلسفة الموجهة بالحكمة قد مثلت شكالا للحياة؟ أولا يدل هذا القول على عدم استقلالية الفلسفة بخطاب مجرد لا يرتبط بالمشكلات الحيوية المباشرة للشخص أم للمجتمع. ويدل ثانيا أن الفلسفة هي في الأصل ممارسة لضرب من المواقف وليس تأمل بمعزل عن العمل أو في سبيل إيجاد حل سلوكي ما. وهذا يعني انقلاب الأدوار فعوض أن يعيش الإنسان من أجل التفلسف، فإنه يتفلسف من أجل العيش، ويتحول النظر إلى مجرد وسيلة في خدمة الحياة. وهذا عكس الاعتقاد السائد بأن الحقيقية كانت هدف الفلاسفة. ف"لم تكن النظرية كغاية في ذاتها، وإنما في خدمة الممارسة".<sup>4</sup> بهذا تتحدد ماهية الفلسفة الإغريقية القديمة في كونها وسيلة لغاية أعلى منها وهي ضبط الحياة الشخصية والمدنية ضبطا مُحكما عن طريق نموذج حكمي ما. ولئن تحولت الفلسفة إلى مجرد وسيلة، فإنها تتحول إلى فعل يستهدف غاية تعتبر خيرية بالنسبة لصاحبها.

نبدأ أولا بالفترة السقراطية، وهي الفترة الخصبة بالنظريات والنماذج الفلسفية المختلفة حد التصارع. أكبر قضية تمت مناقشتها بخصوص سقراط هو طابع فلسفته الشفهي، ولعل التفسيرات كثيرة والتأويلات متعددة، لكن في سياقنا الآن يمكن تقديم التفسير الذي يتناسق مع وجهة نظر "بيار هادو". لماذا كان سقراط مفكرا شفافيا؟ من المفيد أن نقول بأن رفض التفلسف عن طريق الكتابة يعود في النهاية إلى تقليد راسخ عند الإغريق يتمثل في أن الفلسفة طريقة عيش وليس طريقة تفكير. والعيش يقتضي الممارسة اليومية دون التفكير في تخصيص وقت لكتابة أفكار تتحول إلى مجرد أفكار لا علاقة لها بالوضعيات الفعلية والنفسية التي أنتجتها. إن مشافهة الفلسفة تدل على أنها تمرين للنفس من أجل التفكير والتغيير كل يوم، وحواريات سقراط، كما رسمها أتباعه تكشف عن مدى

<sup>1</sup> المرجع نفسه، الصفحة نفسها. والصفحة 205. أيضا:

Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Édition Gallimard, Paris, 1995, p 67.

<sup>2</sup> Ibid, p 50.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 50.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 52.

تميز الفلسفة بأنها أسلوب معيشة وليست أسلوب تفكير وتعلم نظري فحسب. وأفلاطون ذاته، ورغم كونه من أهم الفلاسفة الإغريق الذين أنشئوا الكتابة الفلسفية على شكل المحاور، فإنه يعتر عن مساوئ الفلسفة المكتوبة. بل أن الكتابة على شكل حوار ذاته يدل على أن الفلسفة كانت تُعاش ولا تُعلم، كانت ممارسة يومية وليست برمجة ارادية بغرض التعليم والتجريد. ما يجعل الفلسفة كممارسة ممكنة هي الحوار، لذا كان سقراط محاورا بالدرجة الأولى، وأفلاطون ذاته لم ينحرف عن هذا التقليد إلا بأن حول الحوار المعبوش إلى حوار مكتوب.<sup>1</sup> والحق أن هذه الميزة، التي تجعل الفلسفة فعلا وليس تأملا، هي بالضبط ما أنجزه السوفسطائيون، كلٌ بطريقته، على اعتبار أنهم أنزلوا الفلسفة من البحث في السموات إلى تفكير الأفعال الإنسانية، وهذا الإنزال ذاته فعل متجسد في ممارسات يومية تجعل هدف التفكير موجه لخدمة المدينة وتطوير قدرات الإنسان المتوسط لكي يحسن من ظروف حياته المدنية، إن الفلسفة في هذا السياق فعل من أجل النجاح السياسي، هي التكوين من أجل الفعل.<sup>2</sup> وبالتالي فإن الفلسفة لم تعد مجالا للتثقيف في الأمور البعيدة عن المدينة مثلما كان ذلك في المرحلة الطبيعية، بل هي تكوين للدخول الناجح إلى معترك الحياة، وما مدرسة إيزوقراط الخطابية وتمهين الفلسفة عند السوفسطائيين والحوار اليومي لسقراط في الشوارع إلا نماذج حية على ذلك. لم تكن الفلسفة وقتذاك منفصلة عن الواقع، بل هي الواقع الوحيد الذي كان حيا مؤثرا في مجريات الحياة الشخصية والمدنية.

من مظاهر تحول الفلسفة إلى أخلاق عند "سقراط" هو اشتغاله على مقول معبد دلف المشهورة بـ "أعرف نفسك بنفسك" Connais toi toi-même. وعلى الرغم من تشعب التأويلات المخصصة لهذه القولة، إلا أنها لا تتفصل عن التدريب الروحي والتكوين الأخلاقي للإنسان. والحق أن الاهتمام بالنفس، من خلال معرفتها ومراجعتها وتطويرها نحو الأحسن، هو في نفس الوقت اهتمام بالغير واهتمام فوق كل ذلك بالمدينة. وما مواقف "سقراط" بعد المحاكمة إلا مظهر من وضع النفس في خدمة قوانين المدينة، أو حسب تأويل ميرلوبونتي، المقاومة من خلال الخضوع للمدينة. وهذا كله متأني من التدريب الأخلاقي على معرفة النفس.<sup>3</sup> وفي "فيدون"، المحاور السقراطية، يظهر بوضوح أن الفلسفة تدريب روحي وتكوين أخلاقي من أجل السمو بالإنسان إلى ما فوق المادة. حيث أن تعريف الفلسفة بأنها تدريب على الموت وتحضير للانفصال،<sup>4</sup> كقيل بإظهار ارتباط الفلسفة بالأخلاق بدل ارتباطها بالمعرفة المحضة. تتحول الفلسفة هنا إلى طريقة للتصوف الحقيقي، عن طريق التنزه عن الجسد ومتطلباته لصالح الروح وحقيقته الخالدة.

هل يمكن أن نعتبر فلسفة أفلاطون تدريبا روحيا وتمرينا أخلاقيا وهو الذي تبحر في المجردات وانفصل كلية عن الواقع المحسوس؟ سؤال مشروع على أساس أن سقراط لم يتوغل في التجريد على الرغم من بحثه في الحدود الكلية، في حين أن أفلاطون قد عمل قدر الإمكان على محو الواقع المحسوس وطمس الفرد الجزئي. بالنسبة لـ "هادو" فإن أفلاطون لا يختلف عن معظم الإغريقين، باعتباره لم يفصل الفلسفة عن الأخلاق وتكوين النفس ومساهمتها في الخلاص الدنيوي عن طريق الحقيقة. فعلى الرغم من سيره في طريق التجريد والتعالي عن المحسوس والجزئي، إلا أنه كان مهتما بتدريب النفس. ويظهر ذلك في علم الرياضيات مثلا، فهو ليس بالعلم المجرد بإطلاق، بقدر ما يمثل العلم الذي "يستخدم لتدريب النفس على السمو بنفسها من المحسوس إلى

<sup>1</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 57-58.

<sup>2</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 86.

<sup>3</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 67-68.

<sup>4</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 119.



المعقول".<sup>1</sup> فالتجريد الرياضي مثال علمي على التجريد النفسي أو الشخصي، إنه نموذج لكيفية التخلص من المحسوس، ولن تكون النفس كاملة وفق طبيعتها إلا إذا تجاوزت الارتباط المقيد للتحرر من الوجود الناقص والالتحاق بالوجود الكامل.

تمثل الأكاديمية طريقة للعيش أكثر مما تمثل مدرسة لنقل المعرفة المجردة. على اعتبار أن الأكاديمية هي الحيز الذي يمكن فيه تحقيق انسجام بين المعلم والتعلم في شكل حياة جماعية موجهة لتحقيق الكمال الأخلاقي والعلمي. لذا فالحياة الأكاديمية هي أولاً طريقة للعيش بنظام حوارى.<sup>2</sup> مما يتيح للنفس أن تنتقل من درجة أخلاقية إلى أخرى عن طريق المعرفة. وهذا النمط التعليمي - الاخلاقي نجده أيضا عند الفيثاغورية حيث كانت جماعتهم معرفية وأخلاقية ودينية في نفس الوقت، أي كانت المدرسة عندهم طريقة حياة أخوية.<sup>3</sup> تمثل فلسفة أفلاطون، طريقة من بين عدة طرق، للعيش فلسفيا من خلال تدريب النفس. ومن المفيد أن نتأكد بأن أفلاطون لم يتخلص كلية من أثر سقراط الذي كان يعيش الفلسفة أكثر مما يفكرها. ولئن كانت كل المدارس السقراطية أخلاقية في الغالب، فإن أفلاطون كسقراطي لم يشذ عن القاعدة واعتبر طريقته تكوينا روحيا انطلاقا من نموذج معين لمفهوم الحكمة.<sup>4</sup> وهو المفهوم الذي تمسك به أفلاطون عندما اعتبر المعرفة مجرد تذكر النفس لما سبق أن عرفته في عوالم سابقة. وقد اعتقد القدامى عموما بأن انفصال الروح عن الجسم يتحقق في الأحلام، حيث أن الفرد يشاهد في منامه حركات الروح إلى عدة أماكن في حين أن جسده لم يتحرك اطلاقا من مكانه، وبعد أن يكتشف ذلك بعض اليقظة، يتأكد بأن الروح قادرة على مغادرة الجسد. لكن هل اللحم هو الطريقة الوحيدة لذلك؟ الحقيقة أن النوم كما الأحلام ظواهر طبيعية لا بد منها، لكن مهمة الفلسفة الحقة هي تحقيق هذا الانفصال بطرق فكرية مدروسة. هذه هي المهمة الأساسية للفلسفة: "انفصال الروح عن الجسد يمكن أن يحدث بوسيلة روحية خالصة. تتم اماتة الجسد بطريقة روحية عن طريق الفلسفة، والفلسفة وفقا لأفلاطون لا تعدو أن تكون تدريبا على الموت. (فيدون)".<sup>5</sup> وهنا يصعب الفصل بين العقائد السقراطية والعقائد الأفلاطونية فهي متداخلة تماما. مع اشتراك مصادرها التي تعود إلى الفلسفة الفيثاغورية التي مثلت فلسفة أخلاقية أكثر من أي شيء آخر، فحتى المعرفة الرياضية والفلسفية مجرد تطوير للمسألة الأخلاقية التي تعمل على تدريب الضمير.<sup>6</sup> هذا التدريب هو نوع من تطبيب الإنسان على طريقة عيش فاضلة بعيدا عن كل المحددات المادية التي تغري الفرد إلى السلوك المفرط.

بل أن التطبيب الذي سنجده عند الأبيقورية لاحقا، يمكن أن نكتشفه في فلسفة أفلاطون ذاتها. على اعتبار أن الفلسفة تجعل الموت، الذي يرتعب منه الأغلبية، مطلبا للروح. بمعنى أن أفلاطون يقلب المعتقدات المألوفة ويدعونا إلى حب الموت بدل الخوف

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 63.

<sup>2</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 93.

<sup>3</sup> Op.cit, p 95.

<sup>4</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 113.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 341.

<sup>6</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 285.

منها، حب الحكمة بدل من الخوف من نتائجها. إن الموت هي التي تخرجنا من المؤقت والزائل نحو الدائم والأبدى، بالموت يمكن أن نفهم كلية الزمان والوجود معا.<sup>1</sup> لذا بالفلسفة تتحول القيم الدنيا، كالموت، إلى قيم عليا مرغوبة بل مطلوبة.

بالنسبة لأرسطو، مهندس المعرفة الغربية إلى اليوم، يبدو أنه قريب إلى صورة العالم المنهجي البعيد كلية عن مشكلات الحياة اليومية، يبحث عن الحقيقة ويحدد العلل ويقنن التفكير ويكشف عن السماوات والحركة... الخ. فهل فعلا أن فلسفة أرسطو لا تستجيب إلى المبدأ الذي حدده "هادو" والقائل بأن "كل مدرسة (فلسفية اغريقية) تمثل شكلا للحياة يحدده مثال للحكمة"؟ أم يمكن ملاحظة نوع من التدريب الأخلاقي في عمرانه الفلسفي الصارم؟ حقيقة أن فلسفة أرسطو العلمية تجعل الكثير من المؤرخين يعتبرونه أبا للفكر الوضعي الذي يفصل الفكر عن الحياة الذاتية، بل أن البحوث المخلفة من طرفه لا تعطي لنا أي بادرة لاعتباره فيلسوفا وجوديا أو مهموما بالمشكلات الروحية للإنسان. وعلى الرغم كونه كتب في الأخلاقيات الكتب المهمة، لكنه كان، وفق عبارات "طه عبد الرحمن"، وصفا أكثر مما كان معياريا. حتى أن كتابه يترجم بـ علم الأخلاق وليس بـ الأخلاق. وهذا دالة على حرصه على تناول أكبر موضوع قريب إلى إنسانية الإنسان تناولا علميا.<sup>2</sup> لكن الدكتور "هادو" قد استخرج من روح فلسفته ما يجعلنا نعتقد بأنه سار في طريق الفلاسفة الإغريق الذين جعلوا الفلسفة فنا للعيش وتدريب أخلاقي نحو الحياة المثالية. يمكن أن نكتشف ارتباط الفلسفة الأرسطية بالتدريب الروحي من خلال الكشف عن ماهية الفلسفة ذاتها، فهي "كيفية للعقل"، وكل حياة جديدة بهذا الاسم يجب أن تكون وفقا للعقل.<sup>3</sup> وفي الأخلاق النيقوماخية يعتبر الحياة الفاضلة تلك التي تستجيب لمتطلبات العقل، بمعزل عن اللذة لوحدها. فحياة اللذة والعقل أفضل بكثير من حياة اللذة فقط، وهذا الرأي ينقسمه مع أفلاطون بكل وضوح. وبصفته فيلسوفا، فإنه يتحدث عن السعادة الفلسفية بوصفها "حياة تأملية"،<sup>4</sup> وهي الحياة التي تخصص كلية لنشاط الفكر والتأمل. لذا فأبي تأمل يكون لغاية السعادة القصوى. مما يعني أن السعادة الفلسفية، التي هي أعلى من السعادة السياسية، تكمن في العيش وفق العقل والحكمة. وهذا يعود إلى كون العقل هو أرقى ما في الإنسان، والعيش وفقه يعني العيش وفق المثل الأعلى من كل القيم الأخرى. وفي نفس السياق سار الأرسطيين في توكيد "ارتباط المرء بالنشاط النظري كطريقة حياة توتي هناء وسعادة شبه إلهية، وهو أعظم من الارتباط بالنظريات ذاتها".<sup>5</sup> هكذا، تغدو الحياة الفلسفية التي تؤدي إلى السعادة الدائمة والتامة، هي ما تجعل الفلسفة مطلوبة أكثر من أي ميدان آخر، وبهذا المنطق يدعوننا أرسطو إلى الفلسفة في البريتريبيتيقوس.

أما المدارس السقراطية التي نسميها صغرى، فإن توجهها العام ظاهر لا يحتاج إلى توضيح أعمق. لأنها لم تتأول سقراط تأويلا ابستمولوجيا، بقدر ما أخذت المنحى الأخلاقي كأساس لفلسفته. وتقريبا فإن كل مؤرخي الفلسفة الإغريقية قد اتفقوا على أن صغار السقراطيين قد أنتجوا فلسفة عملية من خلال تحديد طرق العيش وفق النموذج المثالي. وقد لاحظ الدكتور "الطيب بوعزة"، الذي كتب تاريخ الفلسفة لغاية سقراط في ثمانية كتب قيّمة، أن التأويل الأثيني لسقراط متمثلا في أفلاطون وأرسطو قد ركز على الجانب المعرفي لفلسفة سقراط، في حين أن المدارس السقراطية متمثلة في الكلبية والمغارية والشكوكية والإبيلية، قد أخذت الجانب العملي

<sup>1</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 392.

<sup>2</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 123.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 392.

<sup>4</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 125.

<sup>5</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 53.

في فلسفته، وقد ظهر هذا في فلسفاتهم التي لم تهتم إلا بالطريقة المثلى للحياة.<sup>1</sup> ويذكر "هادو" بأن من بين نظريات الكلبية هي الدعوة إلى العودة إلى طريقة حياة تتسم بالبساطة والطبيعية، والانتقال من الرؤية الضيقة للحياة، وهي الرؤية الأكثر انتشار بين الناس إلى الرؤية الأكثر سعة، وهي المنظور الذي يسمح لنا بالكشف عن أخطاء البشر. يقول بأن الكليون [يدعونا إلى] "التعلق إلى السماء من أجل رؤية أفعال البشر (جوسسة: episkopos هي كنية الكلي: النظرة للبشر من منظور الموت) والكشف عن ضلالتهم وعاداتهم الزائدة. يهيب بنا الكليون أن نعود إلى طريقة للعيش بسيطة".<sup>2</sup> وبهذا فإن التفلسف ليس سوى تدريب لتحقيق الحياة المثلى. ولم تخلف نظرة الكلبية الرومانية عن الإغريقية، إذ أن أحدهم، وهو "لوسيان (لوشن) [هو كلبى روماني عاصر ماركوس أوريليوس]: على المؤرخ أن يكون مثل زيوس هومر: ينظر تارة إلى أرض التراقيين، وطورا إلى أرض المسيينيين".<sup>3</sup> من أجل تشكيل منظور أكثر موضوعية وأكثر سعة عكس النظرة الضيقة للحياة، وهي النظرة التي يرتبط بها الأغلبية من الناس مما يتسبب في انحيازكم وتثمين حياتهم فقط. أما الشكاك فقد خرجوا عن كل الفلسفات الإيجابية، ولم تعول على نظرية المعرفة أو علم الفيزيقا.<sup>4</sup> بل جعلت المعرفة غير ممكنة، وتعليق الحكم هو السبيل الأوحى لتحقيق الطمأنينة. وهذا بذاته يفيد تدريب النفس على الحياة الجيدة والمثالية مما يساعد على النمو الروحي الذي يتلخص في السلام الداخلي.<sup>5</sup> هذا السلام الذي يمثل الهدف النهائي لكل فلسفة حقيقية. ليست الشكوية نظرية معرفية بقدر ما هي فلسفة أخلاقية، لأنها تعتقد أن كل معرفة تؤدي إلى القلق وتثير الكروب في حياتها التي يجب أن تكون صافية من كل قلق. لذا فإن أحسن معرفة هي انعدام المعرفة، من أجل تحقيق الطمأنينة العميقة، والإنسان الجاهل أكثر راحة من الإنسان العالم.

تبقى أكبر المدارس المعاصرة لأرسطو أخلاقية بامتياز، ونقصد طبعاً المدرسة الأبيقورية والرواقية، اللتان امتدتا إلى الفلسفة الرومانية عن طريق أسماء مهمة. وعند القول بأنها مدارس أخلاقية، فهذا يدل على أنها لم توجه الفلسفة نحو النظر الخالص، بحيث قلبت التراتب الأرسطي في الميتافيزيقا كما أظهرناه أعلاه، وجعلت العمل أكثر أهمية من النظر. وعلى الرغم من اهتمام الرواقية مثلاً بالمنطق والأبيقورية بالفيزيقا، إلا أن النظرية الأخلاقية كانت المركز الأساسي للفلسفة في كلا المدرستين. فالفلسفة الأبيقورية جعلت المعرفة النظرية وسيلة في خدمة الممارسة العملية، فلا هدف من معرفة الطبيعة وعللها ومكوناتها إلا التخلص من الأساطير التي تسبب اضطرابات النفس. أي أن "هدف علم الطبيعة هو بلوغ الصفاء الروحي".<sup>6</sup> وبالفعل، فإننا نجد أبيقور في الرسالة إلى هيرودوت يقول محددًا العلاقة بين جهل الطبيعة وقلق النفس: "لا بد من النيقن أن أشد اضطراب يمكن أن يحدث للنفس البشرية إنما ينتج عن كوننا نظن أن الأجسام السماوية كائنات مغتربة وخالدة، في حين أننا ننسب إليها في نفس الوقت صفات مناقضة للغبطة

<sup>1</sup> الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط و"صغاره"، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 20-351-397.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 354.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 365.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 343.

<sup>5</sup> Pierre Hadot: *éloge de la philosophie antique*, éditions Allia, Paris, 1999, p 65.

<sup>6</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 52-53.

والخلود، الرغبات والأفعال والأغراض. وينتج الاضطراب أيضا عن كوننا نصدق بالأساطير فنترقب أو نتوقع عذابا أبديا... الخ".<sup>1</sup> والظاهر أن المعرفة النظرية ليست غاية في ذاتها، بقدر ما هي وسيلة للتدريب الروحي من أجل تحقيق الأتراكسيا والغبطة والقضاء على القلق الذي يراود النفس دوما. تتحول الأبيقورية هنا إلى فلسفة لتطبيب قلق الإنسان وتدريبه على المواقف الأخلاقية الجزرية التي تأخذ به إلى حالة من الراحة النفسية والصفاء الأخلاقي. فالعلم الطبيعي يهدف، كما قال أبيقور، إلى بلوغ درجة صفاء النفس.<sup>2</sup> الأبيقورية الرومانية، ممثلة في "لوكريتيوس" لم يفعل إلا توضيح منظور أبيقور حول العلاقة بين العلم والعمل الأخلاقي والتدريب الروحي على الطمأنينة، يقول في أشعاره: "ظلمة العقل وخوفه ليس بالإمكان تبديدهما بأشعة الشمس، أو بضوء النهار الساطع، بل بتأمل الطبيعة وفهم قوانينها. ومن هنا، فإن مبدأ دراستنا الأولى سوف يوصلنا إلى حقيقة هي أنه لا شيء أبدا قد وجد بأمر إلهي من عدم. لأن هناك بالتأكيد خوفا عظيما يمتلك كل البشر، وذلك لأنهم يبصرون أشياء كثيرة تحدث في الأرض والسماء، ولا يستطيعون بأي منطق أن يروا أسباب تلك الأعمال، ويظنون بأنها حدثت بقدرة إلهية".<sup>3</sup> والحق يقال بأن أكبر علاج قدمته الأبيقورية للإنسان هو تفكير مشكلة الموت من أجل التأكيد، بقول العقل والمنطق، أنه لا يعني الإنسان، لذا فإن القلق الذي يتحسس الكل من الموت، قلق غير مبرر، ناتج عن الجهل بالحقائق الطبيعية الروحية. وقد سار العديد من الفلاسفة من بعده، سواء في السياقات المسيحية أو الإسلامية، بحيث طورا علاجات تهدئ من روع الموت.<sup>4</sup> ولا زال حتى اليوم، الكثير من الناس، بسبب التربية التقليدية، يتصورون مخاوف ذهانية حول ما بعد الموت. والكثير من الأطباء النفسانيين يستعملون التقنيات القديمة للتخفيف من قلق الموت.<sup>5</sup> والتربية التقليدية بكل رذائلها وخرافاتهما، في المجتمع الإغريقي، هي ما دفع بأبيقور للتفكير في مشكلة الموت والألوهية وموقع الإنسان في الكون وحقيقة الظواهر الطبيعية. لذا تغدو الفلسفة وسيلة لإصلاح ما أفسدته الخرافات والجهالات، وطريقة لرفاهية الحياة الفاضلة والحكمة.

بالنسبة للرواقية، وإن كانت في مضادة تامة مع الأبيقورية من حيث مبادئ المعرفة والأخلاق، إلا أنها حسب "بيير هادو"، لا تختلف عنها من حيث الربط بين النظر والعمل ومركزية وأهمية الأخلاقي مقارنة بالنظري الخالص. لعلم الطبيعة، حسب الرواقية، هدف يتجاوز العلم البحث، ليحقق بوصفه تدريبا روحيا "اعادة وضع الوجود الإنساني داخل لا نهاية الزمان والمكان، ومنظور

<sup>1</sup> أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، دم، دط، دس، فقرة 82، ص 189.

<sup>2</sup> Pierre Hadot: *éloge de la philosophie antique*, Op.cit, p 37.

<sup>3</sup> لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، كتاب 1، فقرة 150، ص 105 وكتاب 3، فقرة 95، ص 250. وكتاب 6، فقرة 40، ص 503.

<sup>4</sup> Pierre Hadot: *éloge de la philosophie antique*, Op.cit, p 61.

أيضا: بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص ص 105 - 206. ولوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، مرجع سابق، كتاب 3، فقرة 830، ص 295. كذلك: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، علاج الخوف من الموت، ص 173 ما تلاها.

<sup>5</sup> إرفين. د. يالوم: مشكلة سبينوزا (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2019، ص

القوانين الكبرى للطبيعة".<sup>1</sup> هذه المراجعة لوضعية الوجود البشري هي ما يحرر الإنسان من مختلف المواقف التي يسببها جهل حقيقة المكانة الأصلية. وهذا ما يتيح للإنسان، باعتباره فرداً أو جماعاً، أن يعيش الحياة الفلسفية. إن عبارة "الحياة الفلسفية" تجعلنا نفهم مسألة أساسية وهي أن الفلسفة تتوجه في النهاية إلى تغيير نمط الحياة والأخذ به إلى الأحسن، والحياة وفق نظام الطبيعة ليس سوى الحياة وفق العقل والمعرفة. أي التصرف وفق معايير العاقلية والحكمة.<sup>2</sup> وهذا ما يجعل حياة البشر مسيرة نامية للتعالي على الوجود الكائن. وفي هذا المنحى تلتقى الرواقية مع الأفلاطونية في كون الفلسفة وسيلة للحياة الفضلى والمثلى. لذا تتحول الفلسفة إلى فن للعيش، وليس مثلما تُفهم اليوم أنها تفسير للنصوص وغرق في القضايا المجردة التي لا تمت بصلة إلى الحياة. فحسب الرواقية فإن: "جميع أوجاع الجنس البشري تنجم عن حقيقة أنه يريد امتلاك أشياء قد يعجز عن امتلاكها أو عن الاحتفاظ بها، ويريد اجتثاث أشياء قد تكون محتومة. من هنا تتحدد مهمة الفلسفة، وهي أن تعلم البشر ألا يسعوا إلا إلى ما هم قادرون على اكتسابه، وألا يتجنبوا إلا تلك الشرور التي بوسعهم اجتنابها، مستندين في كل ذلك إلى الحرية الإنسانية فحسب (...). وكل ما دون ذلك خارج عن نطاق حريتنا الإنسانية وخاضع تماماً للضرورة الطبيعية (نطاق الطبيعة). إن التمييز بين ما يعتمد علينا وما لا يعتمد علينا"<sup>3</sup> هو ما تعلمه لنا الفلسفة الحقة. والعقل وحده هو الذي يمكن أن يميز بين كل هذه الحدود التي تبقى غير معلومة لعامة الناس الذين لم يتعلموا الفلسفة. وسبب قلق العامي هو اعتقاده بتحقيق المستحيل أو إمكانية تجنب الضروري، وهذا ما لا يتوافق مع الطبيعة.

رغم التعارض القوي بين الرواقية والأبيقورية حيث أن الأولى تدعو إلى شد النفس (ما يسمى بالصرامة الرواقية) والثانية إلى ارخائها (ما يسمى بالإباحية الأبيقورية)، إلا أنهما يتفقان بأن الفلسفة وسيلة للحياة الأخلاقية المثلى. وكل القلق الذي يعانيه البشر مرتبط في النهاية بسيطرة الماضي والمستقبل على عقل الإنسان. لذا فإن تحقيق الكمال النفسي يكون بالتقيد بموجودات الحاضر وتعليق أثر الماضي واحتمالات المستقبل.<sup>4</sup> ما الخوف إلى توقع الشر الماضي في المستقبل. ويلخص "هادو" الوصفة الأبيقورية-الرواقية قائلاً بضرورة "التخلص من القلق على المستقبل ومن عبئ الماضي. وأي شخص يمارس هذا التدريب سيرى العالم بأعين جديدة. وفي استمتاعه بالحاضر المحض يكتشف سر الوجود وروعه".<sup>5</sup> وهذه الوضعية هي ما يمكن أن نعتبره أتراكسيا الرواق والبستان. وقد لاحظ "هادو" بأن "فاوست جوته، قد كان نصف أبيقوري ونصف رواق، من خلال تمسكه باللحظة الحاضرة عندما قال بأن: "السعادة لا تنتظر إلى الامام ولا إلى الوراء".<sup>6</sup> إنها ابنة يومها ولحظتها، وكل من عاش خارج الآن، لن يستطيع التمتع بالحياة كما يجب. هنا يمكن أن نعتبر الرواقية والأبيقورية معا فناني الحياة الراقية والمريحة.

ولم تفعل الرواقية الرومانية، ممثلة في الإمبراطور "مارك أوريل" أو "ابكتيتوس"، إلا أن واصلت تصور الفلسفة كتدريب روحي ونمو أخلاقي. فبالنسبة لأول فقد سلك المدرج الأخلاقي سواء في تفكيره أو طريقة تدوينه، فقد لاحظ "هادو" بأن الكتابة اليومية التي تتم على شكل مذكرات، وهي الطريقة التي اتبعها "مارك أوريل"، تدل على تدريب النفس على مراجعة ذاتها والتقاط الأحداث التي

<sup>1</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 347.

<sup>2</sup> Pierre Hadot: *éloge de la philosophie antique*, Op.cit, p 34.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص ص 96-99.

<sup>4</sup> Pierre Hadot: *éloge de la philosophie antique*, Op.cit, p 63.

<sup>5</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 293.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 323.

تساعد على الارتقاء الأخلاقي وتجنب ما يخالف ذلك.<sup>1</sup> ف "الديالوج" مع النفس المتجسد في كتابة المذكرات، هي ما يتيح تدريب الذات دون انقطاع، لأنه عمل مستدام يبني الإنسان بمتانة وقوة التأمل العقلي. يمكن التأكيد بأن كتابة المذكرات، وهو ما فعله "مارك أوريل"، يمثل طريقة حياة فلسفية لأنها تسلم مقاليد حكم الذات للعقل الذي يراجع ويتأمل ويقبل المسائل دون توقف.<sup>2</sup> لذا فإن فلسفة "مارك أوريل" لا تختلف عن روح الفلسفة القديمة ككل والرواقية على الخصوص باعتبارها طريقة حياة وتدريب أخلاقي للذات. والكتابة اليومية تمثل شكلا من التأمل بحيث لا تغدو الحياة مجرد اعتباط، بل تخطيط يومي ومراجعة مستدامة. وهذا عكس حياة الإنسان العادي حيث يعيش اعتباطيا دون أي تأمل في أفعاله أو تخطيط لحياته كي تسير على هدي المعقولة المطلوبة.<sup>3</sup> وقد لاحظ الثاني، أي "بيكتيتوس" والذي أثر كثيرا على الإمبراطور الفيلسوف، بأن الفلسفة كحياة تختلف عن الفلسفة كخطاب، ففي حين أن الأغلبية تنظر إليها بوصفها خطاب عقلي مجرد، فإن الماهية الحقيقية التي يجب وعيها هي أن الفلسفة تدريب يومي على الحياة الفاضلة.<sup>4</sup> فالكتابة الفلسفية اليومية هي بالذات ضرب من التدريب على الأخلاق وتنمية النفس نحو الأحسن والأفضل. في هذا السياق يقول الراهب أنتوني: "الكتابة (على شكل يوميات) تأخذ مكان عيون الآخرين. يشعر الشخص الذي يكتب أن مراقب، أنه لم يعد بمفرده، بل هو جزء من مجتمع إنساني حاضر في صمت".<sup>5</sup> إن الكتابة علاج وتربية أخلاقية لا يشعر بها إلا من مارسها باستدامة.

فيما يخص الفلسفة الإغريقية في الإسكندرية ممثلة في الفلسفة الأفلوطينية، فمن الواضح جدا أنها واصلت الطريقة الأفلاطونية في جعل الفلسفة رياضة روحية من أجل إعادة النفس لوضعها الأصلي قبل أن تتصدق في الجسد. وفي هذا السياق، يقول "فورفوريوس" Porphyre أحد أكبر تلاميذ أفلوطين ومصنف كتابه التاسوعات: "لا يتمثل التأمل المثمر في تراكم البراهين ولا في كثلة من المعارف المقبولة، إنما يجب أن تتحول النظرية إلى طبيعة وحياة فينا".<sup>6</sup> ويعتقد "أفلوطين" أن معرفة الروح لا تنفصل عن تطهيرها، مما يدل على أن النظري الخالص لا ينفصل عن العمل الأخلاقي. فلا معنى لمعرفة عارف ما لم يفعل في نفسه ما يستلزم العلو على الجسد والتخفيف على الروح لجعلنا تعود إلى مصدرها السماوي،<sup>7</sup> وهذا ما كان يتحدث عنه "أفلاطون" من قبل عند ربطه ماهية الفلسفة بالاستعداد للموت، حيث أن العودة هو ذاته الموت. ويعرف فورفوريوس "الأباتيا" بأنها "انسلاخ النفس عن الجسد".<sup>8</sup> وعندما يتحدث "أفلوطين" عن طبيعة الواحد، الذي هو جوهر فلسفته، فإنه يطابق أو يماهي بين الكينونة والفعل والواحد، فالكائن في حد ذاته هو بمثابة فعل خالص. ولا كينونة لمن لا فعل له. فحقيقة الجوهرية تكمن في الفاعلية.<sup>9</sup> فلا فكر خالص بمعزل عن القدرة

<sup>1</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 232.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 265.

<sup>3</sup> Pierre Hadot: la citadelle intérieure- introduction aux pensées de Marc Aurèle, édition Librairie Arthème Fayard, Paris, Paris, 1992, p 51.

<sup>4</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 258.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 290.

<sup>6</sup> Pierre Hadot: éloge de la philosophie antique, Op.cit, p 38.

<sup>7</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 53.

<sup>8</sup> المرجع نفسه، ص 174.

<sup>9</sup> Pierre Hadot et autres: études Néoplatoniciennes, langages, Neuchâtel, 1973, p 33.

القدرة على الفعل، وغياب الفاعلية يدل على غياب الكينونة. لذا فالحضور ليس كاف للكينونة بل يجب أن يرفق بالفاعلية. وليست التدريب الأخلاقي والتنمية الروحية إلا عناصر للفعل الحقيقي.

مجمّل الملاحظات السابقة تخلص إلى قناعة واحدة، وهي أن فلسفة الإغريق والمتأغريين معا، لم تنفصل عن الاعتقاد بحتمية العيش وفق ما نعتده فلسفيا. أي أن الفلسفة ليست طريقة تفكير خالص بمعزل عن الفعل، بل هي نظرية للفعل أو تفكير للعمل. وكل فيلسوف يعمل قدر الإمكان لعيش ويتصرف وفق فلسفته. "لذا لقد عملت الفلسفة الهلينية والمهلينة على تحديد الطريقة المثلى التي يحيا بها الإنسان ويموت وليس مجرد تفكير خالص لا يرتبط بالواقع الأخلاقي والحياة الروحية. وبهذا أصبح علم الأخلاق هو المشرع الفلسفي الأكثر أهمية في المجتمع الجديد، فكل القضية تكمن في معرفة أين تكمن السعادة الحقيقية، وكيف نبليغها".<sup>1</sup> وبالفعل، فإن كل هؤلاء الفلاسفة عاشوا كما فكروا وفكروا كما عاشوا، ونحن اليوم فقط، نعتقد بانفصال الفكر عن الأخلاق لأننا نجهل تفاصيل تشكل الفلسفة القديمة. المسألة التي تطرح بإلحاح هل استمرت الفلسفة في ربط التفكير الخالص بالتدريبات الروحية والتنمية الأخلاقية؟ أم أن هناك قطيعة حدثت على هذا المستوى؟ ولتذكر أطروحة "طه عبد الرحمن" السابقة ونقول: هل يمكن الاستمرار في الاعتقاد بفصل الإغريق النظر عن العمل؟ أم أنه يجب علينا تغيير فكرتنا عن حقيقة الفلسفة القديمة؟ قبل الحديث عن القطيعة التي أشار إليها "بيير هادو"، وجب النظر إلى مشكلة الفلسفة في العصور الوسطى. لأننا اعتدنا الفصل بين الفلسفة الوثنية والفلسفة المسيحية التي غطت معظم القرون الأوسطية.

هل حافظت الفلسفة المسيحية على روح الفلسفة القديمة في جعل جوهر الفلسفة هو الحياة وليس التأمل الخالص؟ سؤال مشروع على أساس أن معظم مؤرخي الفلسفة يرسمون خط القطيعة بين الفلسفة الإغريقية الوثنية والفلسفة المسيحية القائمة على عقائد الكنيسة. بعيدا عن التوجه الرافض لوجود فلسفة مسيحية نظرا لتناقض الفلسفة والعقيدة وعدم تطابقهما مثلما لا يمكن أن نطابق الدائرة على المربع،<sup>2</sup> لاحظ بيار هادو أن هناك تواشح بين الدين المسيحي بوصفه هداية أخلاقية وخالص روحي وبين الفلسفات القديمة بوصفها بحث عن الحكمة في العمل والنظر معا. "فقد قدمت المسيحية نفسها منذ البداية على أنها فيلو صوفيا بقدر ما تمثلت في ذاتها الممارسات التقليدية للتدريبات الروحية. نرى ذلك يحدث عند كلمنت السكندري، وأوريجين، وأوغسطين، والنزعة الرهبانية. إلا أنه بمجيء المدرسية (السكولائية) الوسيطية نجد تمييزا واضحا يُرسم بين الثيولوجيا والفيلوصوفيا. أصبح اللاهوت واعيا باستقلاله كعلم أسمى، بينما فرغت الفلسفة من تدريباتها الروحية التي ستحال، منذ الآن فصاعدا، إلى التصوف المسيحي والأخلاق. منذ ذلك الحين انخفضت مرتبة الفلسفة إلى "وصيفة اللاهوت" وصار دورها تزود اللاهوت بالمادة التصويرية، ومن ثم النظرية الخالصة".<sup>3</sup> وكما يخبرنا هذا النص، فهناك تمييز بين مرحلتين في علاقة الفلسفة القديمة بالدين الجديد، فالفلاسفة المتشبعين بالفكر الحي لم يفعلوا إلا ما فعله الفلاسفة القدامى في تدريباتهم الأخلاقية، بينما تم انزال الفلسفة إلى مرتبة دنيا بعد تشكل عقيدة القرون الوسطى متمثلا في اللاهوت أو علم الكلام الديني المغلق على موضوع نظري واحد. ومن المعلوم أن اللاهوت وفق تعريفه هو

<sup>1</sup> Jostein Gaarder: le monde de Sophie – un roman sur l’histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p 155.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, Op.cit, p p 20- 87.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة – التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 145-146.

الكلام في مسائل نظرية خاصة لا علاقة لها بالممارسة والعمل.<sup>1</sup> "كانت الفلسفة تفسيرا exegesis. فقد كان البحث عن الحقيقة طوال الفترة الوسيطية مغشى بالبحث عن معنى النصوص "الموثقة" authentic (...) كانت الحقيقة متضمنة في هذه النصوص".<sup>2</sup> هذا ما يشكل انحرافا على التقليد الوثني، بينما كانت الفلسفة تعاش وتُنظر للعيش المثالي، أصبحت مجرد تعليق على نصوص أصلية قديمة مثل نصوص أرسطو أو بعض آباء الكنيسة أو الكتاب المقدس الذي هو أساس العقيدة الجديدة. إن تأسيس الفلسفة على النص يفصلها عن الحياة ويمنع لها امكانات التعدد كما وجدناها عند القدامى. لكن، ويعيدا عن اللاهوت النظري، يمكن لنا العثور على جانب عملي وأخلاقي وروحي في المسيحية والتصوف ومختلف الممارسات الخلاصية. هذا ما يجعلنا نعتقد، يقول "هادو"، بأن "المسيحية قد اتخذت لنفسها تقنيات معينة للتدريبات الروحية مثلما كانت تمارس بالفعل في العصر القديم".<sup>3</sup> والفارق الوحيد بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوحيية، هو أن الأولى لم تقدم نموذج واحد للتدريب الروحي إذ أن كل مدرسة وكل مذهب أسس أخلاقياته على فلسفته النظرية، في حين أن فلسفة الوحي أو الفلسفة المسيحية قدمت نموذج واحد للتمرينات الروحية مستوحية من الممارسة اليسوعية والمثال العبري القديم. ويمكن فهم الرهينة المسيحية المؤسسة على فلسفة معينة، كتدريب أخلاقي يهدف إلى خلاص الروح من كل الخطايا، وتنمية روحية من أجل بلوغ الكمال المتصور.<sup>4</sup> ليس الرهينة إلا طريقة لتحويل حياة الإنسان الطبيعية نحو الأعلى والأحسن، لذا فهي فلسفة أخلاقية وتمارين روحي للتعامل مع الوجود. ومن الممكن جدا أن نلاحظ استمرار النزعات النقشيفية والزهدية الإغريقية، كتعبير عن موقف فلسفي أخلاقي، في التمرينات المسيحية الدينية.<sup>5</sup> وقد لعب أفلاطون دورا مهما في ذلك، لذلك قيل أنه مهد للمسيحية أكثر من أي مفكر إغريقي آخر.

يعتقد "بيير هادو" أن الانحراف عن الفلسفة القديمة في طابعها العملي والروحي وقع في الأزمنة الحديثة حيث تحولت الفلسفة إلى طريقة خالصة للتأمل الخالص بعيدا عن القيمة الشخصية والاجتماعية. ولعل الفلسفة الحديثة هنا لم تتخلص كلية من خصائص اللاهوت المسيحي الذي ثارت عليه، حيث واصلت التأليف الكلامي الخالص والمجرد من أي عمل. هنا قد تصلح ملاحظة "طه عبد الرحمن" في اعتبار الحضارة الغربية حضارة قول لا حضارة عمل. لكن المشكلة في تقريره تكمن في التعميم الكلي، فمثلما رأينا مع أطروحة "هادو"، فيمكن فهم الفلسفة القديمة وحتى الوسيطية باعتبارها تمرينات روحية أكثر مما هي أنساق نظرية مجردة. ويحدد "هادو" أطروحته في قوله بأنه حاول تفسير "كيف أن الفلسفة الحديثة قد نسيت هذا التقليد وأصبحت خطابا نظريا صرفا تقريبا".<sup>6</sup> الفرق الوحيد بين الفلسفة الحديثة والفلسفة المسيحية المدرسية هو أن الفلسفة الحديثة استبدلت النص الذي اعتبر مركز التفكير والتفسير بالعقل الخالص حيث "رفض العقل في ق 17 الاحتكام إلى السلطة ونبت الطريقة التفسيرية في التفكير، وبدأوا (فلسفة

<sup>1</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 380-381.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 81-82.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 281.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 394.

<sup>5</sup> ريتشارد فين: الزهد في العالم الإغريقي - الروماني، ترجمة على لولو وناجح شاهين، هيئة أبو ظبي للثقافة التراث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2012، ص 97.

<sup>6</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 280.



العصر الحديث) يرون أن الحقيقة ليست معطى جاهز، بل هي نتيجة عمل توسع يقوم بها عقل يتكئ على نفسه<sup>1</sup>. وعلى الرغم من استبدال النص بالعقل، إلا أنه لم يتم العودة إلى التقليد القديم حيث الفلسفة حكمة للعيش على خطأها. كان القدامى يعتقدون بإمكانية تغير الإنسان لنفسه عن طريق الفلسفة التي تتيح له التصرف وفق نموذج حكمي مثالي. وبالتالي فإن درس الفلسفة القديمة الذي يمكن أن نتعلمه بقوة يكمن في "دعوة لكل كائن إنساني بأن يحول نفسه. الفلسفة تحول لطريقة المرء في الوجود والحياة، ومسعى إلى الحكمة"<sup>2</sup>. وليس مجرد تفكير بمعزل عن حياة الإنسان، ولعل الفلسفات الوجودية المعاصرة هي التي استطاعت الشعور بالهوة المخزية بين الفلسفة والإنسان، لذا عملت جاهدة على تغيير طريقة التفلسف وطريقة الحياة معا. وعند الحديث عن الفلسفات الوجودية، فإننا نستحضر فلسفة هيجل بالضرورة على اعتبار أنها مثلت أكبر نموذج للتفلسف المجرد عن العمل. حيث تحددت الفلسفة لديه بعملية عقل التجربة التاريخية من أجل بلوغ المطلق عبر نظام كلي. وما توصيفه الذي يشبه الفلسفة بالطائر الليلي، إلا علامة على تأخر الفلسفة عن تشكل الواقع<sup>3</sup>. في حين أن الفلسفة الحقة عند القدامى لا تأتي في الليل فقط، إنما في الفجر وفي كل لحظة من لحظات النهار. لذا يمكن القول بأن التقليد الفلسفي الهيجلي ينتمي إلى التقليد الحديث حيث يفصل التفكير عن الذات الفردية، وتستقل الأفكار بذاتها مشكلة عالم لا يمت بصلة بالحياة.

#### خاتمة: هل يمكن احياء نمط الفلسفة القديمة ؟

سؤال هذه الخاتمة مكمل ضروري لأطروحة "بيار هادو" التي تتبعت مسار الفلسفة التاريخي عبر فرضية التدريب الروحي والنمو الأخلاقي. ولئن تكشف لنا الاختلاف بين أطروحة "طه عبد الرحمن" التي تصف الحضارة الغربية بأنها حضارة لوغوس خالص وبين أطروحة "هادو" التي تعتبر الفلسفة القديمة فلسفة أخلاقية نموذجية. فإنهما على الأقل يتفقان في اعتبار الفلسفة الحديثة فلسفة عقلية خالصة لم تعتبر للمشكلة الأخلاقية مما يجعلها فلسفة مجردة بالكامل. وبما أن الماضي لا يمكن تغييره، فإن الرهان الذي يطرح هو كيف نقوم بإصلاح الفلسفة اليوم ؟ هذا السؤال الأخير هو الذي حرك مشروع "طه عبد الرحمن" الموجه لتأسيس "فقه فلسفة". لكن بالنسبة "لهادو" فإن الفلسفة المعاصرة لم تسر في مسار الفلسفة الحديثة المنحرفة عن التقليد القديم، بل استطاعت التنبه إلى ضرورة استعادة التجربة الأصلية للتفلسف العلاجي أو التفلسف يربط الفكرة بالقيمة. ومن المفيد أن نذكر أن الكثير من مؤرخي الفكر الأوروبي قد لاحظ قيام الفلسفة الحديثة على مشروع فصل المعرفة عن القيمة، أي تشكيل عقل مجرد من أي أخلاق ذاتية بدعوى المسعى الموضوعي. لذا فإن الفلسفة المعاصرة قد تنبعت إلى هذا الوهم الذي شكله العقل الحديث، على اعتبار أن الوجود قيمة والقيمة وجود. والفصل بين الكائن والواجب مجرد فصل عشوائي.

كثيرا ما نشتكى اليوم عن عدم وجود فلاسفة على الرغم من وجود أستاذة الفلسفة<sup>4</sup>. وهي شكوى تدل على استمرار الانحراف السكولائي والحديث مقارنة بالتقليد الإغريقي - الروماني القديم. وهذا ما عبر عنه "ميرلوبونتي" عندما قال: "التفلسف يعني البحث، يعني استلزام أن هناك أشياء يجب رؤيتها وقولها. لكن اليوم، لم نعد نبحث. "نعود" إلى أحد التقاليد أو أحدها الآخر، ثم "ندافع"

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 89.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 404.

<sup>3</sup> موريس ميرلوبونتي: تقرير الفلسفة، مرجع سابق، ص 45.

<sup>4</sup> Pierre Hado: Exercices spirituels et philosophie antique, Op.cit, p 141.

عنه".<sup>1</sup> وكان لعنة الفلسفة التفسيرية قد عادت من السكولائية إلى الأزمنة الحالية، حيث أصبح الفلاسفة يسكنون في النصوص التي ليست نصوصهم عبر شرحها وتأويلها من جديد وقتلها بحثا. ونحن نعلم أن طغيان التأويل على الفلسفة دالة على ضعفها وعجزها عن إنتاج نصوص جديدة أو حتى إنتاج حكمة عملية جديدة. لذا أكد "هادو" بأن "الخطاب عن الفلسفة ليس هو الفلسفة"،<sup>2</sup> على اعتبار أن التفكير في النصوص السابقة يلغي إمكانية ابداع نصوص جديدة ويقصص إمكانية العيش على هدي حكمة ما توجه الفعل وتنمي الروح الفردية والجمعية.

لقد استطاعت الفلسفة المعاصرة أن تصحح الانحراف الذي وقعت فيه الفلسفة الحديثة عندما جعلت الفلسفة تأمل عقلي خالص بمعزل عن الذات المتفلسفة. لذا حدد "هادو" مجموعة من الفلاسفة رأي فيهم محيي للتقليد الإغريقي الأصيل الذي ربط الفلسفة بالتدريب الأخلاقي والتنمية الروحية من أجل العيش على هدي الحكمة من أجل تحقيق الذات وتحسينها دوما. ومعظم النماذج التي قدمها "هادو" ليقنعنا بتصحيحات الفلسفة المعاصرة والعودة إلى نموذج الفلسفة القديمة، يمثلها فلاسفة لا هجليين أو ممن فكر من أجل معادة النسق الهيجلي المثالي الذي انفصل عن الحياة. إذ نجد "كيركجارد" مثلا قد أحيى الشعار السقراطي في التهكم لإثبات التجربة الإيمانية الصادقة بعيدا عن الأقوال النمطية التي كرستها الكنيسة، لذا قال قولته العميقة: "أعرف شيئا واحدا، هو أنني لست مسيحيا".<sup>3</sup> بالمعنى المتداول في المجتمع المسيحي الذي انتج إيمانا مغشوشا، وهو قول نسج على منوال قول سقراط "أعرف أنني لا أعرف". هنا تتحول الفلسفة إلى وسيلة لتنقية الإيمان من كل زوائف الكلام. وفي هذا تتشابه تجربة "كيركجارد" بتجربة سقراط، ف "مثلا كان كيركجارد مسيحيا فقط بقدر ما كان واعيا بكونه غير مسيحي، كان سقراط حكيما فقط بقدر ما كان واعيا بكونه غير حكيم".<sup>4</sup> إن الشك الجذري هو المنطلق القوي لتأسيس أي فكرة أو أي عقيدة، وهذا ما يجعل الفلسفة تدريب روحي على البناء المؤسس على الثوابت الشخصية. ويعتقد "هادو" بأن كيركجارد مع نيتشه يمثلان نموذج السقراطية المعاصرة،<sup>5</sup> وعلى الرغم من معادة "نيتشه" لسقراط بوصفه علامة انحطاط الفكر الإغريقي القديم، إلا أن شكوكيته لا تختلف عن شكوكية "سقراط"، وقد لاحظ بعض نقاد "نيتشه" بأنه يعمد دوما إلى رفض من تأثر بهم. وعلى الرغم من أن "نيتشه" قد رفض "سقراط" بسبب طغيانه العقلي، فإن إعادة تأويل فكر "سقراط" وفق منظور "هادو" مثلا أي بوصفه مدبرا أخلاقيا ومكونا روحيا، يجعل التوافق بين "سقراط" و"نيتشه" ممكنا.

يستجمع "هادو" مجموعة من الأسماء الفلسفية البارزة في الأزمنة المعاصرة من أجل الإشارة إلى أنهم جميعا قد تفلسفوا على الطريقة القديمة الأصلية. مثل "شوينهاور" و"كيركجارد" و"ماركس" و"برجسون" و"فيتجنشتاين" و"ميرلوبونتي"... الخ. إذ تأثروا بالنموذج

<sup>1</sup> موريس ميرلو بونتي: تقرير الفلسفة، مرجع سابق، ص 39-40.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 388. أيضا:

Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 265.

<sup>3</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 203.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 204. أيضا:

Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p p 81-400.

<sup>5</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 183.

القديم حيث كانت فيه الفلسفة نشاط ملموس وممارسة تهدف إلى تحويل طريقة الحياة وتعديل كيفية ادراك العالم.<sup>1</sup> والفاصل الحقيقي للفلسفة المعاصرة، حسب "هادو"، يمكن ملاحظته في اللحظة "النيثشوية" و"البرجسونية"، على أساس أنهما أساسا فلسفة للحياة، ونحن نعلم جيدا أن القاسم المشترك بينهما هو رفض العقل لصالح الحياة والحدس. كلاهما قام بتحطيم نموذج التفلسف العقلائي الذي تأسس بقوة مع ديكرت وكل الديكارتيين في الأزمنة الحديثة. أصبحت الفلسفة طريقة لرؤية العالم والعيش وفق هذه الرؤية، وليس مجرد فهم وفهم للفهم.<sup>2</sup> والحق أن هذه الملاحظة تتسع لتشمل معظم الفلسفات الوجودية التي أنزلت الفلسفة المنزلة الفردية المرتبطة بالمواقف المحددة. وفلسفة "هيدجر"، التي جمعت بين الوجودية والظواهرية، قد انتهت إلى ما انتهت إليه الفلسفة القديمة، بخاصة أفلاطون السقراطي والمدارس الأخلاقية مثل الأبيقورية، حيث أنها اجتمعت على أن الفلسفة تدريب للموت.<sup>3</sup> مما يجعلها طريقة كينونة. ومن المعلوم أن "هيدجر" قد تشرب من الأصول القديمة للفلسفة، وأمضي كل حياته الفكرية في فهم وإعادة تأويل الفلسفة الإغريقية، مما يجعله، مثل "شوبنهاور" و"نيثشه"، فلاسفة معاصرين بروح قديمة. والحق أن كل فيلسوف اتخذ من القدامى مرجعية له، فسوف يدعونا حتما إلى تغيير طريقة الكينونة لتتطابق مع معايير الفلسفة كتدريب روحي وأخلاقي.<sup>4</sup> ولم يتخلف فيلسوف الظواهرية، هوسرل، عن تلبية نداء الفلسفة القديمة، إذ أن فينومينولوجيته قد مثلت منهج لتحويل ادركنا للعالم أكثر مما هي مذهب مغلق كما قد يعتقد البعض.<sup>5</sup> لأنه دعا إلى العودة من عالم التصورات إلى العالم المعيش بخاصة في مؤلفاته الأخيرة.<sup>6</sup> والحق أن الظواهرية ليست في النهاية إلى تجربة فلسفية تبين ضرورة الارتباط بالمواقف والإدراك الذاتي للعالم، إذ ليس هناك معرفة للعالم بمعزل عن الذات.

وعن السؤال الأساسي الذي في الخاتمة، يعتقد "هادو" بأن الفلسفة المعاصرة قادرة على العودة إلى تجربة التفلسف كما كانت في الأزمنة الإغريقية والرومانية. فعلى الرغم من اختلاف السياقات والمضامين العلمية والأدبية، إلا أن ممارسة التفلسف كطريقة للحياة ممكنة. فالتفلسف كتدريب على الحكمة هو أول الطريق، بدل التفلسف كتأويل للنصوص الأصلية. وهذا الانفتاح على الحكمة، على الرغم من عدم إمكانية بلوغها كلية، هو ما يجعل المهمة ممكنة. يجيب "هادو" عما تساءلنا حوله: "أرى أن بوسع الإنسان المعاصر أن يمارس التدريبات الروحية القديمة بمعزل عن الخطاب الفلسفي والأسطوري المصاحب لها".<sup>7</sup> وهذا ما يعني إمكانية تعميم التجربة التجريبية القديمة على الإنسان الحالي رغم الاختلافات العلمية والأدبية. وبالنسبة للدكتور "طه عبد الرحمن"، الذي اعتقد بأن فقه الفلسفة تقليد إسلامي فحسب، فإنه بدوره يعتقد بإمكانية تحويل الفلسفة إلى أخلاق والانتقال من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق العملية من خلال محاكاة التراث الإسلامي. وكما هو ظاهر، فإن كلا الفيلسوفين يدعونا إلى العودة إلى التراث من أجل تجديد التفلسف، الأول إلى التراث الإغريقي - الروماني والثاني إلى التراث الإسلامي الأخلاقي.

<sup>1</sup> Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Op.cit, p 407.

<sup>2</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 146.

<sup>3</sup> Pierre Hadot: éloge de la philosophie antique, Op.cit, p 62.

أيضا: بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 123.

<sup>4</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص 398.

<sup>5</sup> Pierre Hadot: éloge de la philosophie antique, Op.cit, p 53.

<sup>6</sup> موريس ميرلو بونتي: تقرير الفلسفة، مرجع سابق، ص ص 77-95.

<sup>7</sup> بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، مرجع سابق، ص ص 292-293.

من كل هذه التحليلات انتهى "هادو" إلى تأكيد أطروحته القائلة بأن الفلسفة طريقة حياة وليست مجرد تفكير في قضايا لا تمت للوجود بصلة. والأكثر من ذلك، فإن الفلاسفة الذين استغرقوا في التأمل المجرد، فإنهم انتهوا إلى ضرب من الكينونة الفلسفية المخصوصة. وهذا ما يعني أن الفلسفة تغير الفيلسوف مثلما هو يغيرها. هناك عجلة جدلية دورية تنقل الحركة من الفيلسوف إلى الفلسفة ومن الفلسفة إلى الفيلسوف. يخلص "هادو" إلى أن "الفلسفة إذن طريقة حياة، سواء في ممارستها سعيها لتحقيق الحكمة، أو في هدفها- أي الحكمة نفسها. ذلك أن الحكمة الحقيقية لا تؤدي بنا إلى نعرف فحسب، بل إلى أن "تكون" أو "توجد" بطريقة أخرى. كانت عظمة الفلسفة القديمة (ومفارقتها أيضا) أنها كانت واعية باستحالة بلوغ الحكمة ومؤمنة في الوقت نفسه بضرورة السعي إلى التقدم الروحي".<sup>1</sup> وفي هذا الموقف الذي يحب الحكمة تكمن أهم ميزة للفلسفة في طلب الحقيقة دون بلوغها البلوغ الكلي. ومن بلغ الحكمة غادر الفلسفة إلى منزلة الألوهية، وهذا ما كشفه الإغريق القدامى الذين نحتوا هذه اللفظة العجيبة: محبة الحكمة أو الفلسفة.

بالنسبة لأسئلة البداية، وهي الأسئلة التي نعتبرها أكبر من هذا الحيز البحثي المحدد جدا، فيمكن القول بأن إعادة ربط الفلسفة بالحياة اليومية ممكن عن طريق الانتقال من الفلسفة الأكاديمية النظرية التي تلتزم بالمشكلات المجردة التي طُرحت في تاريخ الفلسفة إلى تفكير المشكلات التي أفرزها واقعنا التربوي والاقتصادي والسياسي... الخ. ونحن نعتقد بأن الفلسفة القديمة لم تكن نشاطا نافلا ومنفصلا عن مشكلات المدينة، حقيقة أن دعوة أفلاطون إلى حكم الفلاسفة يدل على مشروع اعطاء الفيلسوف المكانة التي يستحقها في المدينة، وهي المكانة التي لم يحصلها بعد، لكن لغة الفلسفة الإغريقية لم تكن نازلة من السماء أو منفصلة عن حيثيات المجتمع، بل بالعكس، كانت تفكر مشكلات المدينة وبلغتها المدينة المتداولة. وغرابة الفلسفة في سياقاتنا الإسلامية متأتية من أنها فكر نخبوي لم يعد في متناول الجميع، بسبب تناوله مشكلات من تاريخ الفلسفة أكثر من انطلاقه من واقع المجتمع، وعندما تغرق الفلسفة في التاريخ، تعجز عن استيعاب ما يطرحه المجتمع من مستجدات، ويؤدي هذا بصورة متبادلة إلى تهميش المجتمع للفلسفة. إن الفلسفة التي لا تقدم خدمات للجماعة، لا يمكن لهذه الجماعة أن تقدم لها المسند الضروري لتوطينها وتثبيتها كطريقة تفكير مخصوصة. وبالتالي فإن الفلاسفة هم المسؤولين بصورة مباشرة عن نوع الصورة المتشكلة لها عند الناس، إذ أن هناك علاقة جدلية بين الواقع والفلسفة؛ فالواقع ينتج فلسفة التي تنتج واقع جديدا، كما أن هناك علاقة جدلية بين المجتمع والفلسفة؛ فالفلسفة التي ينتجها مجتمع ما، تساهم هي إعادة انتاجه، وهكذا دون توقف. لكن حيز التفكير الفلسفي داخل أسوار المدارس والجامعات، وهذه اللحظة قد حدثت في اليونان القديمة مع الأكاديمية غيرها من المدارس حيث أصبح للدرس الفلسفي أسوار تمنع دخول الجميع، يؤدي إلى تميز الفلسفة عن التفكير، ويؤدي إلى نخبويتها، وبالتالي انفصالها عن المدينة. إن نخبوية الفلسفة هو مرضها الخاص. لذا نسمع اليوم عن مشاريع الفلسفة الشعبية، حيث الدعوة إلى انزال الفلسفة إلى الشوارع، واعتبرها تفكير طبيعي في متناول الجميع. وعندما نسأل عن مدى ضرورة الفلسفة للإنسان، فإن أحسن جواب هو التأكيد على أن كل ما أوجده الإنسان، يعتبر من الأمور الطبيعية والضرورية، فلولا طبيعية الفلسفة في تفكيره، لما تم انتاج هذا الكم الهائل من الفلسفات. إن كل ما حدث في تاريخ الإنسان أمر طبيعي لا يمكن التفكير في عدم ضرورته أو محاولة إلغائه. إن من يحاول إلغاء الفلسفة، كمن يحاول القول بعدم طبيعية الطبيعي. وبما أن الإنسان قد انتج فلسفات، فهذا يعني ان التفكير الفلسفي مسار طبيعي وليس تكلف غير ضروري. إن غير الضروري وغير الطبيعي هو ما لم يظهر حتى اليوم.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 385.

بالنسبة للسؤال القائل: كيف يمكن لنا أن نفاضل بين أطروحة "هادو" وأطروحة "عبد الرحمن"؟ فالظاهر، أن كلا الأطروحتين تتمسكان بمواقف متطرفة وتتسى أمور أخرى مهمة. فالفلسفة، من منطق "هادو" وإن كانت تدريب أخلاقي وتمرين روحي، فإنها تنتهي إلى ضرب من التجريدية المنفصلة عن الروح والأخلاق لصالح مجردات لا صلة لها بالإنسان، والطبيعة النظرية الخالصة للفلسفة من الأمور المعترف بها، ونخبويتها من هذه الطبيعة بالذات. لذا لا يمكن القول بأنها طريقة حياة فحسب، بل أن الفلسفة طريقة تفكير، وطريقة في تفكير التفكير، وطريقة فهم وفهم للفهم... الخ. وهذا المستوى ليس حالة مرضية للفلسفة أو شذوذ لها، بل مرتبة طبيعة جدا بالنظر إلى بنيتها وصيرورتها وطبيعتها. والفلسفة الحديثة ليست انحراف عن نمط تفكير الإغريق، بقدر ما هي نمو طبيعي للعقل الذي يستند على مسلماته الخاصة بمعزل عن الواقع. أما غلو "طه"، فيظهر في فصوله الحادة بين النمط الغربي والنمط الإسلامي، وعلى الرغم من أنه يتهم الحداثة بأنها فاصلة أكثر من اللازم، إلا أنه يمارس نفس الفصل. فلا يمكن انكار أن للإغريق فلسفة عملية، ويمكن أن نسحب أكثر من نص من الأخلاق النيقوماخية لإثبات ذلك. وقد لاحظ "قرانجي" - Gilles Gaston Granger (2016/1920) عن حق بأن العقل عند الإغريق ليس وظيفة معرفية فقط، بل يرتبط بالعمل والممارسة، وقد استعمل أرسطو الكلمات التي تربط العاقلية بالعملية وهي فرونازيس وكاتاتن لوقسْمُون (أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، كتاب 6، 2، 2 + كتاب 6، 7، 6 + كتاب 6، 8، 10). وما المعادلة السقراطية المشهورة والتي تربط بين الشرية والجهل أو اللاعقل، إلا دلالة على البعد الأخلاقي للمعرفة النظرية.<sup>1</sup> فالخير هو المعرفة مثلما أن الشر هو الجهل، فلا ينفصل العقل النظري عن العقل العملي الإنفصال الكلي. كما أن التراث الإسلامي ليس كله أخلاق وعمل وفقه، بل فيه من المجالات المعرفية ما يعتبر نظر خالص، ولنا في علم الكلام، الذي أنتج الآلاف من المدونات، وانخرط فيه حتى فلاسفة الفقه والأخلاق، مثال على التوجه النظري الخالص للعقل. إن تجريدية العقل طبيعة فيه، وليس انحراف له عن طبيعته الأصلية. ففي التفكير شيء من العمل وفي العمل شيء من التفكير، والفصل التام غير وارد، وقد تحدث البعض عن كلام الأفعال وأفعال الكلام. والخلفية الفكرية "طه" مؤسسة على منهج التفكير الاستقطابي، الذي لا يمكن له أن يتصور وجود خصائص موحدة لحضارات مختلفة أو عناصر مشتركة لمنظومات متميزة. فالعديد من الناس يعتقد أن عملية التفكير الإسلامي يستلزم نظرية التفكير المخالف له، وهذا ليس ضروري. ثم أن الحضارة الغربية ليست الحضارة الوحيدة التي تواجه الحضارة الإسلامية، فالصراع ليس ثنائي هنا، فلنا الفرس والأتراك والهنود والصينيين... الخ كلهم يخالفوننا وينافسوننا حضاريا وأخلاقيا ودينيا. وبالفعل، يمكن أن نستوعب إمكانية اعتبار العقلين، الغربي والإسلامي، أخلاقيين معا؟ كما هما نظريين معا. نحن في الغالب نعتقد بأن الحضارة الغربية هي التي تقف في مواجهة العالم الإسلامي، في حين أن هناك أكثر من جبهة وأكثر من منافس حضاري. لكن التفكير بمنطق العداوة الواحدة والمستقطبة هو الغالب عندنا. وهو تفكير محدود الآفاق.

أما السؤال المطروح في العنصر الثاني (لماذا لم تسر الإنسانية في طريق الأخلاق في حين تجمهرت في طريق العقل الخالص؟) فهو السؤال الذي يجعلنا نعيد النظر في حقيقة وقيمة الأخلاق. لو كانت الأخلاق أكثر إنسانية من العقل، فلماذا لم يتم تطوير فلسفة أخلاقية أساسية سابقة على العلم النظري؟ ربما الطبيعة البشرية، التي هي طبيعة متوحشة وعدوانية، لم يستطع ترويضها بعد، وما الأخلاق إلا إضافة متأخرة فشلت أمام الطبيعة الأصلية. وما العقل النظري إلا وسيلة لتلبية خصوصيات هذه

<sup>1</sup> جيل جاستون جارنجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2004، ص 16.

الطبيعة البشرية- الحيوانية. فالإنسان يرغب دوما في القوة والسيطرة والإخضاع، فكان له العقل النظري وسيلة لتحقيق ذلك، لذا سارت كل البشرية في طريق العلم والتجريد من أجل تحصيل هذه القوة المطلوبة. وما الأخلاق، في النهاية إلا "تابل" لتحسين نوق وطعم الحياة والعلاقات، تنهزم أمام العقل المجرد الذي يحقق قوة الإنسان وجبروته، وهما الأساسيان والقاعديان. إن ما يثبتته "طه"، في قوله أن الأخلاق أكثر تمييزا للإنسان صحيح، من هذه الوجهة فقط. فالحيوان لم يطور أخلاقا، لأنه لم يخرج من طبيعته الحيوانية، ولكن الإنسان الذي نعتقد أنه خرج منها، لم يخرج كلية، رجل الإنسان في الإنسانية والرجل الأخرى ما زالت في الحيوانية التي تتطلب القوة والسيطرة والتقتيل... الخ. وما فشل الأخلاقيات والأديان المختلفة في كبح عدوانية الإنسان إلا دليل على تجذر العنف الحيواني في الإنسان. ولا يجب ان نفهم هذا العنف في سياق الحضارات فقط، فهو حاضر داخل الحضارة الواحدة، وفي المدينة الواحدة، والحي الواحد، والأسرة الواحدة أيضا.

## قائمة المراجع.

### 1- باللغة العربية.

- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.
- أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، دم، دط، دس.
- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنالتية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- إرفين. د. يالوم: مشكلة سبينوزا (رواية)، ترجمة خالد الجبيلي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، الطبعة الأولى، 2019.
- آمارتيا سن: الهندي المولع بالحجاج - كتابات عن تاريخ الهند وثقافتها وهويتها، ترجمة فاضل جتكر، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2018.
- أنطوني لويشتاين: رأسمالية الكوارث - كيف تجني الحكومات والشركات العالمية أرباحا طائلة من ويلات الحروب ومصائب البشرية؟ ترجمة أحمد عبد الحميد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 478، نوفمبر 2019.
- بيتر سنغر: الأخلاق العملية - بقاء الإنسان ونظام البيئة الطبيعية، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2017.
- بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة - التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2019.
- جيل جاستون جارنجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، 2004.
- رونيه غينون: شرق وغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، أربد، الطبعة الأولى، 2016.
- ريتشارد فين: الزهد في العالم الإغريقي - الروماني، ترجمة على لولو وناجح شاهين، هيئة أبو ظبي للثقافة التراث، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2012.
- طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.
- طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.
- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.
- طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997.
- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- طه عبد الرحمن: يؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.
- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، دس.
- طه عبد الرحمن: تعددية القيم - ما مداها؟ وما حدودها؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، الطبعة الأولى، 2001.
- طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة - مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، الرباط، الطبعة الأولى، 2018.
- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
- طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.
- طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.
- طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- طه عبد الرحمن: روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012.
- طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
- طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.
- طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015.
- طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج عن الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.



طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005.

طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016.

الطيب بوعزة: السوفسطائي سقراط و"صغارته"، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة - نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976.

لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وصلاح رمضان السيد وسيد أحمد صادق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018.

موريس ميرلو بونتي: تقرير الفلسفة، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى، 1983.

وائل حلاق: قصور الاستشراق - منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2019.

يورجن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009.

## 2- باللغة الفرنسية:

André Lalande: vocabulaire technique et critique de la philosophie, édition P U F- Quadrige, Paris, 1ere édition, 2002.

Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pocket-Brodard et Taupin, 1991.

Aristote: la métaphysique, traduit par Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Pocket-Brodard et Taupin, 1991.

Edmund Husserl: L'origine de la Géométrie, traduit Jacques Derrida, PUF, Paris, 1962.

Gilles Deleuze et Félix Guattari: qu'est-ce que la philosophie ? les éditions de Minuit, 1991.

Henri Bergson: la pensée et le Mouvant- Essais et conférences, Librairie Félix Alcan, 7eme édition, Paris, 1939.

Jostein Gaarder: le monde de Sophie - un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995.

Martin Heidegger: Etre et temps, traduit par François Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986.

Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique, traduit Gilbert Kahn, édition Gallimard, Paris, 1967.

Max Weber: L'éthique protestant et l'esprit du capitalisme, édition Plon, Paris, 1964.

Michel Foucault: Histoire de la sexualité, tome 2- L'usage des plaisirs, édition Gallimard, Paris, 1984.

Pierre Hado: Exercices spirituels et philosophie antique, édition Albin Michel, Paris, 2002.

Pierre Hadot et autres: études Néoplatoniciennes, langages, Neuchâtel, 1973.

Pierre Hadot: éloge de la philosophie antique, éditions Allia, Paris, 1999.

Pierre Hadot: la citadelle intérieure- introduction aux pensées de Marc Aurèle, édition Librairie Arthème Fayard, Paris, Paris, 1992.

Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Édition Gallimard, Paris, 1995.

Pierre Hadot: qu'est- que la philosophie antique ? Édition Gallimard, Paris, 1995.