كلية الآداب بقنا

قسم الفلسفة

الفرقة الأولى

الفلسفة اليونانية قبل سقراط

إعداد

دكتور

أيمن عبد الله شندي

أستاذ الفلسفة اليونانية

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادى بقنا

العام الجامعى ٢٠٢٤م/ ٢٠٢٥م

كلية الآداب بقنا

قسم الفلسفة

الفرقة الأولى

بيانات المقرر

- **الكلية:** الآداب بقنا
- **الفرقة:** الأولى
- **التخصص:** الفلسفة
- **عدد الصفحات:** ٢٠٢
- **أستاذ المقرر:** أ.د/ أيمن عبدالله شندي
- **العام الجامعي:** ٢٠٢٤م/ ٢٠٢٥م

مقدمة .....

" إن الإنسان دائب البحث عن الحقيقة ، مشغولٌ عما يبدو وبما لا يبدو ؛ لأن ما يجهله يحيره ويثير فضوله كيما يدركه ويعرفه . وإن ما يدركه يعرفه ، أمّا ما لا يدركه ولا يعرفه يشغله فيبادر بالبحث عن المجهول ليؤصل المحسوس ، ويؤكد وجود المحسوس ليستدل على المجهول . " (١)

لقد بدأت مناداة الحقيقة للإنسان لجانبه الروحي الذي يحقق له الانسجام الروحي بينه وبين الوجود الذي يعيش فيه. وغالباً ما تكون هذه الحقائق روحية. ولكن سرعان ما ينتقل الإنسان من مرحلة إلى أخري ، فيتطور الجانب الروحي إلى التفكير العقلي الأكثر سمواً في الإنسان للبحث عن الواقع المعقول.

والبحث عن هذا الواقع المثالي لم يكن بعيداً كل البعد عن الظاهر الذي تدركه الحواس. حيث أصبح الاهتمام بالظاهر ضرورة من الضروريات التي يتم من خلالها الوصول إلى الحقيقة. ونتيجة تأمل الفيلسوف في هذا الظاهر الذي يدركه بحواسه أصبح يمثل مشكلة هو الآخر ، وتساوى الظاهر في درجة غموضه بعض الشيء مع الحقيقة.

لذا لم يتوقف أمر الاهتمام بالظاهر والحقيقة على الفيلسوف المثالي فقط بل اهتم به أيضاً الفيلسوف التجريبي ، وكذلك خضعت هذه المشكلة تحت طائلة البحث العلمي ؛ لمحاولة كشف النقاب عن مكنونات الواقع الذي نحياه.

وبهذا أصبح لكل منهم وجهة نظره الخاصة به وحده التي تُسْتَمَد من مذهبه ومنهجه ونظريته الفلسفية المدعمة بالحجج والبراهين.فالفيلسوف المثالي يهتم بالبحث في هذا المفهوم ويرد الحقيقة إلى الطبيعة العقلية بعيداً كل البعد عن الطبيعة المادية. ويرجع ذلك إلى محاولته تحقيق الانسجام بين الإنسان والواقع الذي يحياه المليء بالمتناقضات العديدة التي تحير ذهن العاقل ، هذه المتناقضات التي لا يمكن أن ينكرها العقل أو الحواس. كذلك يحاول الفيلسوف المثالي أن يقدم الوجود في صورة نسق منطقي كامل مترابط ، قيمة الجزء فيه تقود إلى مفهوم الكل؛ ليحقق الترابط والاتساق بين أجزاء

هذا النسق، وبذلك يتحقق فهم الوجود بصورتين **أحدهما طبيعية والأخرى منطقية.**

مع قيام الفيلسوف بهذا فهو لاينكر من قيمة الواقع في شئ ، بل هو يتخذ من هذا الواقع الذي تدركه الحواس سلماً من اجل الصعود الى مملكة الحقيقة التي لا يعتريها نقص او تغيير

اما الفيلسوف التجريبي : فقد نصب اهتمامه على الواقع الذي تركه الحواس. ومن هذا يدرك التجريبي تساوي درجة اظاهر مع الحقيقة في الطبيعة المادية.

ومع هذا فلم يتوقف البحث عند المثالي والتجريبي فقط بل اهتم نفر من علماء الفيزياء بالبحث عن الحقائق التي تختفي عن العملية الادراكيه من خلال الحواس وبذلك استخدموا الادوات العلمية الحديثة ، وتم اكتشاف ان هناك عالم اخر لا تدركه الحواس ، لكنه نع هذا يعود البا سباب فيزيقية بحته

وما يعنينا في هذه الدراسة هو إماطة اللثام عن رؤية فلاسفة اليونان السابقين على سقراط وما بها من آراء وقضايا فلسفية تحاول كشف النقاب عن سر هذا الوجود الذي نحياه

أ.د/ أيمن عبد الله شندى

الفصل الأول

مدخل إلى الفكر الفلسفي في بلاد اليونان

أولاً: معني الفلسفة

ثانياً : أطوار الفلسفة اليونانية

ثالثاً الفكر اليوناني قبل الفلسفة

رابعاً : مصادر الفلسفة اليونانية

خامساً : نشأة الفلسفة والشرق القديم

أولا :. معنى الفلسفة

إن الحيوان يظل في مستوى الأشياء والظواهر لا يستطيع أن يتخطاها أو أن يعلو عليها. أنه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدهشه ولا تدعوه إلى أى تساؤل. فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت. أنه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معني العالم، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه ومع غيره من الذوات والأشياء.

وأما الإنسان فأمره مختلف. أنه ليس مجرد شئ أو واقعة، إنه موجود ميتافيزيقي. ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر أو لغز ينساب من الكون ويتحدى الإنسان. وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الإنسان مكتوف اليدين، ولا يسعه ذلك، بل تلاحقه الأسئلة تتري وتتعجل الجواب عنها: **من أين جئنا؟ ومن أوجدنا؟ ما غاية وجودنا؟ ما مصيرنا بعد الموت؟ ما الخير وما الشر؟ كيف وجد العالم؟ ما أصله ومصيره؟** الخ....

أسئلة ضرورية تتردد كثيراً لا مناص منها لأنه لابد للإنسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج. فهو يحكم فاعلية الذهن التي تنضم إلى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق: حقيقة الألوهية، حقيقة الكون، حقيقة الحياة، حقيقة الإنسان والمصير الإنساني...

كل هذه الأسئلة هى من صميم الوجود الإنساني كما هو محور التفكير الفلسفي فحولها كانت – ولا تزال – تدور أبحاث الفلاسفة، ومن ينبوعها تنفجر مذاهبهم، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائحهم.

فالفلسفة إذن إنما هى محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلح على الإنسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمق هذا النظر وتماسكه وشموله. إنها البحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الإنسان والوجود الإنساني. إنها تطلع دائب إلى الآفاق البعيدة والأسس العامة. أنها تعرف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلمس لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقى معقول لها وردها إلى أصل واحد ينتظم الكون بأسره. أنها نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقب للانسجام المختبئ خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف.(٢)

وبعبارة أخرى، تدل الفلسفة في أوسع معانيها على جملة المحاولات التي قام – ولا يزال – بها الإنسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسمنا بعض خصائصه، ليتمثل مجموع الأشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئية من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة وتصوغها في صيغ كلية

قليلة العدد. فهى التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الأساسية التي تستند إليها المعرفة وعن القيم الأصيلة للوجود الإنساني.

فكل فلسفة إذن هى – بحكم التعريف– عمل ضخم جداً أو برنامج واسع ينوء بالعصبة أولى القوة، ناهيك بالفرد الواحد! وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته، يحمل في ذاته بذور فشله ولذلك ستتلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلاقى اللاحق أن يقع في أخطاء السابق. فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدى لهذه المهمة الضخمة ويظن أن كلمته ستكون الكلمة الفاصلة، وأن مذهبه هو، وهو وحده، كفيل بسد جميع الثغرات وإسكات كل الأصوات!!

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع أي فيلسوف أن يتحرر منها أو أن يكون له في سابقيه درس وعبرة. ولكنه العقل ينشد الحقيقة. فتراه لا يهدأ أيضاً ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يجدها، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه، وظن أن عصارة فكرة هى التفسير الوحيد لها.

هذا هو إذن مبرر وجود الفلسفة، وهذا هو الدافع الكبير إليها.

هذا والفلسفة قديمة قدم الإنسان. فهى مركوزة فينا وتجرى في عروق كل فرد منا بحكم إننا كائنات عاقلة أو موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها، وإنما هي تمتد ورائها وتمتد حتى لا

يسعها مكان ولا زمان فلكل منا فلسفته في هذه الحياة، وكل إنسان فيلسوف بطبعه، على تفاوت في ذلك: أجل، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها، في الوجود ومآله ومصيره، في العقل والجسم وعلاقة كل منها بالآخر، فيما قد يصيب الإنسان في هذا العالم من سعادة أو شقاء، وغني أو فقر، وصحة أو مرض في الخير أو الشر، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين. ولاشك أن هذه فلسفة، غير أن عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص ولم يقم الدليل على صحتها أو بطلانها. فالفلسفة عنوان وجود الإنسان ما دام له عقل واع، ومشاكل ملحة، وواقع متمرد غير مطواع.

ويؤيد ذلك أن كلمة "فلسفة" نفسها لم يكن لها في بادئ أمرها معنى محدد، وإنما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الإنسانية، بل كل تطلع إلى العلم وكل رغبة في البحث والنظر.

وأصل كلمة " فلسفة " وتاريخها يدلان على ما ذكرناه. فقد روى المؤرخ هيرودوت أن كريزوس قال لصولون: (لقد بلغني أنك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفاً) أي باحثاً منقباً. واستعمل بركليس هذه الكلمة أيضاً في حق الآثينيين حيث قال: (نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة) أي أننا نحب البحث والنظر لأننا أرباب عقول

وكلمة " فلسفة " أو "فيلسوف" مأخوذة من "فيلو"، ومعناها محب أو محبة، و "سوفيا"، ومعناها حكمة و "سوفوس"، ومعناها حكيم. فمعنى كلمة "فيلسوف" إذن "محب للحكمة". ولقد كان المستعمل في أول الأمر كلمة "سوفوس" وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات، وقد أطلقها هوميروس في الإلياذة على "النجار البارع". ولما جاء سقراط وجد من الغرور أن يسمى نفسه حكيما، فأطلق على نفسه اسم فيلسوف "فيلسوف" أي محب للحكمة، على سبيل التواضع، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتجرين بالحكمة. ويقال أن فيثاغورس هو أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم.

حقا أن القليلين منا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الأهداف. لكن كلاً منا تقريباً يحس – على منواله الخاص– بالطابع العام للكون بأسره، ويراوده شعور غامض بما عسى أن يكون هذا الكون. وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ويقرر له الخطط والأفعال التي يجب تحقيقها، ويملي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها إلى غايتها. فتصرفاتنا الحميدة والمرذولة، وأفعالنا المتهورة والمدروسة، وبر منا بالحياة أو إقبالنا عليها، وانشراحنا لبعض المواقف أو ضيقنا بها– كل أولئك وكثير غيره مرجعه إلى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا إليها.

إن هذه الفلسفة إذن لها أهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منا، ومع ذلك لا تكترث لها كتب الفلسفة التقليدية. فهى ذلك الشعور

الخفي بمعنى الحياة والكون والوجود. أنها ذلك المعني العميق الذي نضيفه على وجود لا معنى له، أنها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه. أنها ذلك النظام الذي نقره في عمياء. وبكلمة واحدة: أنها وعينا بهذا العالم وبرسالة الإنسان فيه. ولما كانت هذه المشاعر لا يخلو منها إنسان لأنها مبرر وجوده- وإن كانت تختلف من إنسان إلى آخر- كان كل إنسان فيلسوفاً على تفاوت في ذلك بالطبع.

يقول نيتشه بحق: "أن المشكلات الكبرى توجد في الشارع". فالفلسفة تتفجر من معين الإنسان، أي "إنسان"، وتنبثق من أعماق وجوده، وذلك لأنه يحتاج لعقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيها، وإلا فقد معنى وجوده ونقطة ارتكازه، فزلت به القدم وسقط في مهاوي العدم. أنه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره، ليري ما عسي أن يكون لها من معنى بالنسبة إليه وحده.

فإذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات، كأن كل شئ موضوع لغرض ويرمي إلى غاية:

لِمَ هذا ولِمَ ذاك؟ ما الحكمة من وجود الأشياء؟ وهل للحياة غاية تسعي إليها؟

وإذا به يتساءل أيضاً عن الطبائع والماهيات، كأن لكل شئ طبيعة تخصه وماهية ليست لغيره:

ما هذا الكون؟ ومما يتألف؟ وبم تفاضل الموجودات وتتباين؟[٣]

وإذا بـه يتسـاءل أخيـراً عـن علاقـة الكـون مـع الإنسـان، كـأن الكون يدرى من أمر هذه العلاقة شيئاً:

هل هذا الكون صديق للإنسان يساعده على بلوغ أهدافه وغاياته أم خصم له وعدو لدود؟ هل يعمل لمصلحة الإنسان أم هو مجرد آلة صماء عمياء تدور وتدور؟ هل الإنسان في مركز الكون أم هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الأشياء؟؟

إن " لِـمَ ؟"، و " مـا ؟"، و " هـل ؟"، هـى الثـالوث الـذي يعطـى للإنسـان المـادي وجـوداً غيـر مـادي ويقـتحم بـه عـالم مـا بعـد الطبيعـة. وبحسـب إلحـاح هـذا الثـالوث علـى الإنسـان ووعيـه بـه، إنمـا يتحـدد شـعوره بوجـوده ويتعـين مسـتواه العقلـي والروحـي ويـدلف إلـى ذلـك العـالم الواسع الذي لا يعرف الحدود أو السدود....

أجـل إن الحيـاة تـدفع بنـا إلـى التفلسـف شـئناً أم بيتـاً. فـلا يكـاد يمـر علـى الإنسـان يـوم دون أن تحـدث لـه فيـه ظـروف وأحـوال تسـوقه إلى طرح هذه الأسئلة والأجوبة عنها على طريقته الخاصة.

فهـو فـي بعـض الأحيـان، وتبعـاً لمـا يمـر بـه مـن تجـارب وخبـرات سـعيدة، أو يسـنح لـه مـن فـرص ذهبيـة، لا يتمالـك أن يشـعر بـأن الـدنيا بخيـر، وأن العـالم صـديق لـه، وأن الحيـاة جميلـة لذيـذة تسـتحق أن تعـاش. مـا أجمـل هـذا الكـون وما أعظـم هـذا الوجـود! إنهـا لنعمـة كبـري أن يولـد الإنسـان ويسـتمتع بالحيـاة. فالحمـد لله الـذي أورثنـا الأرض نتبـوأ منهـا حيـث نشـاء! الحمـد لله الـذي أهـب عنـا الحـزن، وأحلنـا هـذه الـدار

من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب... هنالك يطمئن الإنسان للكون ويغدق عليه الصفات الطيبة، ويشعر أن الروح المحرك له صالح وجميل. وبالتالي هنالك يتفلسف الإنسان ويكون تفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة، ويكون له رأي في الكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال... (٤)

ثانياً : ـ أطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم أن العقلية اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيونيا على شاطئ آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الإيونيين هم الذين بدءوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي أصبحت من خصائص الإغريق. ففي إيونيا كان الاتصال المباشر بحضارات الشرق العريق. وفي إيونيا أيضا ولد أول شاعر من شعراء المأساة الإغريق: هيوميروس، صاحب الإلياذة والأوذيسة، إنجيل اليونان القدماء.

فمن الطبيعي إذن أن تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكريها وأرباب الرأي فيها، ومن الطبيعي أن تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضئ الآفاق. (٥)

وإذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فإنه نما وترعرع في صقلية وجنوب إيطاليا. لكنه لم يرق إلى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في أثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم، ولكنها على قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان. فالأعمار إنما تقاس بالمآثر والأعمال لا بطي السنين والأزمان. فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة أعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة، وأورثوا الإنسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا نزال حتى اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها.

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية إلى أقصي ما كان يمكن أن تصل إليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي. وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس، لاسيما إذا كان له قلب ذكي وعقل راجع وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو.

ولكن أثينا التي أشرقت ذلك الإشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة- لكن أثينا هذه لم تلبث أن امتزجت بعوارض الضعف والهزال، فرانت عليها غاشية الجمود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم. ومضت أثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو أنها أوشكت أن تستفيق منه.

وعلى ذلك فقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أطوار:-

[١] طور النشوء والنمو.

[٢] طور الينوع والنضج.

[٣] طور الجمود .

ففي الطور الأول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وترعرعت، وكان ذلك قبل سقراط. ولذلك تسمي هذه الفلسفة أقصي ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو.

وفي الطور الثالث والأخير أخذت في التدهور والذبول، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى. [٦]

ثالثا :ـ الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١- العالم اليوناني:

أ- كان اليونان يعتقدون أنهم أصيلون في جزيرتهم، والحقيقة أنه جاءوا من آسيا فهم آريون أو هنديون أو أروبيون. وكانوا أربع قبائل كبري مختلفة خلقاً ولهجة: الأيوليون والدوريون في الشمال، والآخيون والأيونيون في الجنوب. ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، إذ أغار أهل تساليا على شمال اليونان، فهاجر الأوليون إلى آسيا واحتلوا جزيرة لسبوس والشاطئ من الدردنيل إلى خليج أزمير، فسميت هذه المنطقة أيولية. أما الدوريون فهبطوا المورة واخضعوا الآخيين وتهددوا

الأيونيين، فجلا هؤلاء: فريق منهم صعد الى الآتيك في شمال المروة، وفريق أبحر إلى آسيا فاحتل جزيرتي خيرس وساموس والشاطئ من أزمير إلى نهر ميياندر، فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية، وقامت فيهامدن شهيرة أهمها أزمير (اغتصبوها من الأيوليين)، وأفسوس وملطية. ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة بل استعمروا الجزر الممتدة من قيثارة إلى رودس، وقسما من الشاطئ الآسيوى إلى جنوب أيونية، وسمى هذا القسم بالدورية. وفي إغارتهم هذه دمروا حضارة مادية عظيمة كانت مزدهرة في شبه الجزيرة وفي بعض الجزر وعلى الخصوص كريت وهي المذكورة في الأساطير وفي بعض وقائع طروادة.

ب– في القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف، وانتهت في أثينا وأسبرطة بديمقراطية مقيدة نظمها في الأولى دستور سولون، وفي الثانية، دستور ليقورغ. أما في غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة بين المعسكرين، واضطر المغلوبين للهجرة، ولكنهم لم يذهبوا شرقا في هذه المرة، بل قصدور إلى مناطق ثلاث: فمنهم من صعد إلى الشمال فحل شواطئ تراقية وخلقيدية أي الروملى الحالية؛ ومنهم من رحل إلى الغرب فاستعمر إيطاليا الجنوبية أو قد سماها الرومان لذلك باليونان الكبري وصقلية والأندلس وجنوب فرنسا حيث انشأوا مرسيليا؛ ومنهم من يمم الجنوب فنزل قبرص ومصر وشمال أفريقيا. في هذا العصر بنى بعض الدوريين مدينتين على ضفتى البوسفور: واحدة على الضفة الشرقية هى

خلقيدونية (أشقودرة) والأخرى على الضفة الغربية هي بيزنطة (استامبول).

جـــ- وكانت هذه المدن والمستعمرات مستقلة في السياسة والادارة، ولكنها كانت تؤلف عالما واحداً هو العالم اليوناني، تجمع بين أجزائه وحدة الجنس واللغة والدين، فكانوا كلهم يعبدون تزوس ويحجون إلى هيكله الأكبر في أولمبية بالمورة، كما كانوا يأتون دلف في سفح جبل برناس يستنزلون وحى أبولون، ويبعثون بالمندوبين في الأعياد الكبري يحملونهم المتقدمات والقرابين. وكانت تلك الأعياد أزمنة حرما توقف فيها الحروب، وتقام الألعاب الرياضية، وأسواق الأدب والفن، فينشد الشعراء، ويغني المغنون؛ ويعرض المصورون والمثالون آياتهم والمهاجرون يشاركون في كل ذلك. فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن الأول، وتلاقى الجميع في آجال معينة، وتبادل الأفكار والسلع، عاملاً قويا في إنضاج الحضارة اليونانية على النحو الذي جعلها فذة في التاريخ. ويرجع الفضل الأكبر فيها إلى المستعمرين بالإجمال، والأيونيين منهم بنوع خاص، وكانوا أنجب اليونان، جاوروا الأمم الشرقية فانتفعوا ملومها. واصطنعوا وسائل مدنيتها. فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية، فيها نظمت القصائد الهوميرية، ومنها خرج العلم والفلسفة. (٧)

٢- هوميروس

أ– القصائد الهوميرية أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني هي تؤلف نصين كبيرين هما الإلياذة والأوديسا وتوصل إلى هوميروس منذ زمن بعيد غير أن الشك قديم في حقيقته وفي نسبته القصتين جميعا لشاعر واحد. وقد ذهب بعض النقاد المتأخرين إلى أنهما لطبقتين من الشعراء. بحيث ترجع الإلياذة إلى القرن التاسع وترجع الأوديسا إلى أواخر النصف الأول من القرن الثامن، وأن هوميروس أشهر أولئك الشعراء أو أنه أحدثهم عهدا، حفظ القصائد وانشدها فنسب إليه باعتباره الجامع لها. فإن اسمه يعنى المنسق. ويذهب فريق آخر من النقاد إلى أن هيروموس ناظم القصائد. وليس من شأنه الموازنة بين هذين الرأيين وحسم الخلاف. وإنما الذي يعنينا تعرف أفكار اليونان في ذلك العهد. ونحن نجد في القصتين أفكاراً في الطبيعة والآلهة والإنسان والأخلاق.

ب– الطبيعة عند هوميروس حية مريدة. وقد يكون هذا متابعة منه للتصور المعبر عنه بالبدائي، كما يريد بعض المؤلفين، ولكنه على أي حال مألوف في الشعر إلى أيامنا، فلا غرابة في قوله مثلاً أن نهر زونتوس استشاط غضباً لأن "أخيل" ملأه بالجثث، ولا في تشخيصه الليل والظلمات والموت والنور والحب والشهوة والعماية؛ بل لا غرابة في تأليهه الأرض وقوله أنها ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب، فولدن أقيانوس والأنهار، وأن أقيانوس المصدر الأول

للأشياء: فإن الأساطير القديمة في جملتها رموز تخفي وراءها مقاصد، إذا ترجمناها إلى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة.

جـــ– والآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تزوس. وكلهم في صور بشرية. إلا أن سائلاً عجيباً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود، وهو أقوى الأبطال وأسرع حركة، يظهرون للناس أو يختفون كما يشاءون؛ يسكنون قصوراً في السماء فخمة، يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم، يأكلون ويشربون ويتزاوجون، يجرحهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون. وهم حادثون وجدوا في الزمان، وما يزالون خاضعين لتعاقب الآباء، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم يتفرقون أحزاباً ويتدخلون في منازعات البشر. ويؤيد بعضهم اليونان. ويناصر البعض الآخر أهل طروادة، ويتشائمون ويتضاربون، يخونون ويغدرون، لا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفا كانت أخلاقه. ويذهبون في رعايتهم لمختاريهم أن يهبوهم التوفيق في الخديعة أو المهارة في السرقة، لا يحفلون بعدل أو بظلم إلا فيما تدل.

د–والإنسان مركب من نفس وجسد. الجسد مكون من ماء وتراب ينحل إليهن بعد الموت؛ والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله، ينطلق بالموت شبحا دقيقاً لا يحسه الأحياء، فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض، وقد احتفظ بالشعور وفقد

القدرة على الحركة، فهو في جوف الأرض، وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على الحركة، فهو يألم لذلك، ويقضى هناك حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر. وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا حساب إلا في النادر، يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس، فيحابون أصدقائهم وينكلون بأعدائهم. ليست صداقتهم عطفا على الخير أو عداوتهم نقمة على الشر.

هـ- فنحن هنا في أحط دركات التشبيه، وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار. ترى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم والمبادئ الخلقية مقلوبة رأساً على عقب. غير أن الأوديسا أكثر احتراماً للآلهة، لا تصورهم منقسمين على أنفسهم. بل أنها تتحدث عن عدالة تزوس. وهي أكثر تقديراً للفضيلة، تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور، والزوجة الوفية والأبن البار، والخادم الأمين ومع ذلك فهي تصور الآلهة يقضون بالقدر على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم، والقدر يسخر من الفضيلة، ويعبث بالإرادة الصالحة. ولم يكن اليونان يجهلون الأخلاق القويمة، أو يستهترون بالآلهة. فقد كانوا، وكانت الأسر العريقة منهم بنوع خاص، على جانب عظيم من الاستمساك بالشرف، يشيدون بتحكيم العقل، وقمع الشهوة، والتجلد للمصائب. وضبط اللسان، ومقت الكذب، ومراعاة العدل بين الجميع لخير الجميع، واحترام الوالدين والعناية بهم في شيخوختهم والثأر لهم إذا لزم

الأمر، وحسن اختيار الصديق ثم الوفا له. وكانوا يرون تكريم الآلهة واجبا تقضى به العدالة عرفانا لجميلهم، وتدفع إليه المصلحة استمداداً لعونهم، ويوحى به الخوف دفعاً لغضبهم؛ وكانوا يحترمون القسم لوجوب احترام الآلهة. فلا يعد الشعر الهوميري مرآة للموازين الأخلاقية والعواطف الدينية عند اليونان، ولكنه شعر كان ينشد في بلاط أمراء أيونية الذين كانوا على حظ وافر من الغني والترف، فلم يكن الشاعر يتغني بغير ما يروقهم، فتصور الحياة سهلة جميلة، والشهوة غلابة لا يقفها وازع، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق. ولما كان اليونان قد درجوا على تدارس هذا الشعر جيلا بعد جيل، وكان شعراؤهم قد نهلوا منه ونحوا نحوه، فقد تأثروا به تأثراً قوياً في الدين والأخلاق. وسوف لا ينى الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ المعارضة أشدها عند أفلاطون.

٣- هزيود

أ– ولم يعد الضمير الإنسانى في ذلك العصر، أي في القرن الثامن، صوتاً يجهر بأحكامه المقدسة، ويتكلم عن الدين والأخلاق في جد ووقار– هو صوت هزيود أقدم شاعر تعليمي في الغرب. نشأ في يويتيا فلاحاً بعيداً عن بهرج الحضارة، ونظم للفلاحين ديواناً أسماه "**الأعمال والأيام**" ملأه حكماً وأمثالاً تسودها فكرة العدالة. ينقسم الديوان إلى أربعة أقسام رئيسية. **الأول** درس أخلاقى في العمل

وحث عليه، يتخلل ذلك حكم متنوعة. **الثانى** نصائح في الزراعة، يليها إرشادات في الملاحة. **الثالث** مجموعة عن الوصايا في الزواج والعلاقات الإجتماعية والشعائر الدينية، **الرابع** تقويم يدل على أيام السعد وأيام النحس، ويحوي الشئ الكثير من الخرافات الشعبية. وأهم **ما يهمنا هنا بعض أقواله في العدالة عند الآلهة والبشر. يقول**

"السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعض لأن العدالة معدومة بينها، أما الناس فقد منحهم تزوس العدالة وهي خير وأبقي". وأيضاً " أن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية، أما تزوس فأحكامه قوية". ويقول " من يضر الغير يجلب الشر على نفسه. عين تزوس تبصر كل شئ. إذا كان الذي يربح الدعوة هو الأكثر طلاحاً فمن الضار أن يكون الإنسان صالحاً، ولكنى لا اعتقد أن يكون تزوس الحكيم جداً قد صنع مثل هذا . أن ساعة العقاب آتية لا محالة، وأن تزوس يهب القوة، ويذل الأقويا، يضع الذي يطلب الظهور، ويرفع الذي يقعد في الخفاء" وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة والإنسانية فوق الحيوانية.

ب- ويذكر لهزيزد ديوان آخر في "أصل الآلهة" يري بعض العلماء أنه منحول وأنه متأخر عن عهده بقرن أو يزيد وهو على الطريقة التعليمية، حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة معقولة من الأساطير والمعارف القديمة. افتتحه بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون وأن تعلن قوانين الأشياء

جميعاً. ثم مضي يسلسل الأشياء والآلهة: توسع في البدء ثلاثة أصول "كاوس" أن الهاوية أو الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات: و"جايا" أي الأرض الخصبة؛ و"إيروس" أي الحب أو قوة التوليد والإنتاج. ثم تنتظم الكتلة الأرضية، وينبثق النور من الظلمات، وترتفع السماء فوق الجبال ويتهادى البحر في مجراه العميق. ويدل ترتيب ظهور الأشياء على أن الشاعر راعى ما بينها من علاقات العلية، وتمشى في تدرجه إلى النظام على مبدأ أن الأصغر يخرج من الأكبر. فاخرج الجبال من الأرض، والأنهار من اقيانوس، وهكذا إلى آلهة الأولمب، وهم آخر المواليد على اعتبار أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها. فهذا الديوان يعد أول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أن الطبيب المخيلة فيه أكبر من نصيب العقل. وأن الشاعر يروي ولا يفسر. فإن القصص الرمزي كان مألوفاً عند الأقدمين. وهذا نبغ في عهده وبعده بقليل غير واحد من الشعراء والكتائب الذين يدعوهم أرسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم في صورة الأسطورة والذين كانوا حلقة بين هوميروس وأوائل الفلاسفة.

٤- الديانات السرية:-

أ– كان لكل مدينة يونانية إلهتها، وكان اليونان يصدورن في علاقتهم بالآله عن العواطف الثلاث التي ذكرناها، وهى عرفان الجميل، والمصلحة الخاصة، وخوف العقاب، إذ أن الآلهة كانوا يعتبرون بناة المدينة وحماتها، فكان تكريمهم واجباً وطنياً، وكان

الالحاد في حقهم خيانة للوطن، أي جريمة يعاقب عليها القانون. غير أن تيارات دينية أخرى ظهرت، وقصدت إلى تجاوز حدود المدينة ودعوة الناس جميعاً، حتى الأجانب والأرقاء، إلى حياة روحية أسمى وأقوى. ذلك أن فريقاً من اليونان لحظوا الفارق بين سيرة الإنسان وما يعتقده من مثل اعلى في الاخلاق ، واستوقف نظرهم التعارض البارز بين شقاء الانسان وسعادة الآلهة. فبدا لهم أن قد يكون بالامكان إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد، وعلاقة تقرب فاتحاد تكفل للإنسان المشاركة في السعادة الإلهية. ووجدوا عند الشرقيين غذاء لهذه النزعة. فنشأت "أسرار" أن نحل سرية تعلل مريديها بالنجاة من مصائب هذه الحياة وبالسعادة في الأخرى، فيأمنون شر المرض والغرق والخراب والحرب وما إليها، ويضمنون لأنفسهم النجاح والتوفيق، وبعد الموت النجاة من "الحماة" والذي يلخص في هذه العبارة: " **أن حياة الإنسان في ظل زائل، ووجوده بعد الموت ظل الظل**".[٨]

ب– وأشهر هذه النحل أسرار (الوسيس والأسرار الأورفية). نحلة الوسيس تعبد "ديمثر" التي كانت إلهة الحرب عند هوميروس فصارت عندها إلهة العمل. كانت الوسيس مدينة مستقلة، ثم دخلت في سيطرة أثينا أثناء القرن السابع؛ أي في الوقت الذي نشط فيه الأفيال على معبد الإلهة؛ وما أن جاء القرن الخامس حتى كانت هذه النحلة قد غزت العالم، فصارت المدينة طوال العصر القديم مزاراً يتقاطر إليه اليونان والرومان، بل ويحج إليه بعض أباطرة روما.

وكانت تقام فيها أعياد فخمة تأخذ بمجامع القلوب. وتقوم العبادة في هذه النحلة على أسطورة غامضة وتعاليم ظلت سراً مكتوماً مدى ألف عام، وكان المريدون يمثلون قصة ميثولوجية لكى يبعثوا في نفوسهم العواطف التي انفعل بها الإله أو الآلهة، ويتلون عبارات مبهمة، ويرقصون ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة، لكى يحققوا حالة الجذب أو الاتحاد بالإلهة.

جـ– أما الأورفية فتعبد ديونيسيوس الذي كان عند هوميروس إله طرف الاشراف فصار عندها إله التضحية. وعبادة ديونيسيوس معروفة منذ عهد قديم، والأورفية أحدى صورها. ويقال أنها ترجع إلى شاعر من أهل تراقيا اسمه أورفيوس، وهو شخص يستحيل معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته بكثرة ما روي عنه من الأخبار المتضاربة، وأضيف إليه من الكتب المتعارضة. ولكن التاريخ عرف الأورفية أول ما عرفها في القرن السادس ذائعة ذيوعاً قوياً، وبخاصة في إيطاليا الجنوبية وصقلية. وهى قائمة على أسطورة مؤداها أن تزوس وهب طفله ديونيسيوس (أبنه من ابنته برسفون) السلطان على العالم. فغارت منه هيرا زوجة تزوس. وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم الطيطان، فكان ديونيسيوس يستحيل صوراً مختلفة ويردهم عنه، إلى أن انقلب تورا فقتلوه وقطعوه وأكلوه. غير أن الإلهة بلاس (مينرفا) استطاعت أن تختطف قلبه، فبعث من هذا القلب ديونيسيوس الجديد. وصعق تزوس الطيطان. وخرج البشر من

رمادهم. فالإنسان مركب من عنصرين متعارضين: من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيسيوس وهو مبدا الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس، وهو عدوها اللدود يجري معها على خصام ألم.

د- فواجب الإنسان أن يتطهر من الشر؛ وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة، بل لابد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين. ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلاً: ومنها التطهير بالاستحمام باللبن أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن، وتقدمه القرابين غير الدموية، وتمثيل قصة ديونيسيوس بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئاً. وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب الموتي المعروف عن المصريين. فقد اكتشفت مقابر في إيطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح ذهبية عليها إرشادات للنفس عما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق، وتتلو من صلوات. فكانت هذه الصفائح دليلاً قاطعاً على أنهم عرفوا كتاب الموتى وأخذوا عنه، كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود، مباشرة او بواسطة الفرس. وكانوا يقولون أن الأرض للبشر كالحظيرة للماشية، فلا يحق للنفس أن تهرب من هذه الحظيرة، وإنما واجبها أن تنتظر الآجل المحدود من الآلهة. فالانتحار كفر، أنه عدول عن الامتحان، ومن ثمت عن الثواب وسيأتى اليوم الذي تنجو فيه النفس الصالحة من "دولاب الولادات وتستعيد طبيعتها

الإلهية فتحيا حياة روحية في العالم غير المنظور. ومن مبادئهم أيضاً احترام الحياة حيثما وجدت: في الإنسان والحيوان والنبات. (٩)

هـ- فالأورفية تمتاز بالإيمان الراسخ بالعدالة الإلهية، وبالعلم الروحاني، وبالطهارة الباطنية، بينما باقي "الأسرار" كانت تعتقد أن الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق أغراضها دون التكمل خلقياً، بل كانت تستبيح بعض المخازى وتدمجها في شعائرها. وتتصور العالم الآخر تصوراً مادياً. وتمتاز الأورفية ببيان إلههم عديم النظر بين آلهة اليونان، فهم يمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق. وتمتاز أيضاً بأنها كانت شيعة الطبقة الوسطى المثقفة، وفيها نبغ شعراء وكتئاب واعتمدوا على التفكير الشخصي في معالجة مسألة نشؤة العالم فهذبوا الأساطي القديمة وكانوا طليعة العلم الطبيعي. وقد كان للأورفية أثر فعال في الشعراء والمفكرين، بل يمكن القول أنها هى التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية والروحية على أيدي فيثاغورس وسقراط وافلاطون، فسنجد عندهم عقائدها وتعابيرها كأصول يحاولون ترجمتها إلى قضايا عقلية ثم البرهنة عليها. ولما اشتد اختلاط اليونان بالشرقيين، شعر فلاسفتهم بالحاجة إلى دين، فعادوا إلى "الأسرار" يشرحون أقوالها، بل يصطنعون شعائرهم أو ينسجون على منوالها، كما سنرى في آخر أدوار الفلسفة اليونانية عند الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية الجديدة.

٥- الحكماء:

أ- ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان، وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي. ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم "الحكماء السبعة" على ما هو متواتر، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم. ومنهم على كل حال سولون المشرع المعروف (٦٤٠-٥٥٨) وطاليس أول الفلاسفة: هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر إصلاح النظم والأخلاق. وقد ذكر أفلاطون بعض حكمهم فإذا هى عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية وصاغوها في عبارات موجزة ذهبت أمثالاً. قال "واجتمعو في دلف، وارادوا أن يقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمتهم، فاختصموه بالآيات التي يرددها الناس مثل ""أعرف نفسك" و "لا تسرف" و"الصلاح عسير"[١] فكانوا مصلحين ومشرعين، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة؛ وشاع هذا النوع من الحكمة، وظهرت "أمثال إيسوب" وهو شخص أسطورى يرجع عهده إلى النصف الثاني من القرن السابع. ثم ظهر الشعر الحكمي وفيه أمثال منظومة ونقد لأخلاق الناس. ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل إلى العلم والفلسفة. [١٠]

رابعا : ـ مصادر الفلسفة اليونانية (١)

تعد البرديات التي اكتشفت في مستهل العصور الحديثة وخاصة منذ عصر النهضة حين بدأ إحياء التراث القديم هى السجل الرئيسي الذي نستقي منه معرفتنا بالفلسفة اليونانية وسائر أجزاء التراث اليوناني في العلم والأدب والتاريخ.

ولقد نشطت في القرن الرابع قبل الميلاد تجارة هذه البرديات، ووجدت مكتبات لحفظها من أهمها مكتبة الإسكندرية في عصر بطليموس فيلادلفوس ومكتبة أثينا في عصر بزايستراوس وكذلك مكتبة برجاما. وكانت هناك نسخ كثيرة منقولة وخالية من الإمضاء الأمر الذي عرض هذه النسخ لكثير من الأخطاء الناجمة عن النقل غير الدقيق.

وقد تعرض أكثرها للتلف وخاصة مجموعة مكتبة الإسكندرية القيمة التي تعرضت للتلف بالحريق مرات عدة أولها ٤٧ق.م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها على روما،

والثانية عام ٢٧٢ في حكم الأمبراطور أريليان Aurelien، وعام ٣٩١ بأمر الراهب ثيوفيل Theophile، أما ما يقال عن حريق العرب لمكتبة الإسكندرية عام ٦٤١ فهو قول مردود عليه. ذلك لأن المكتبة كانت قد تعرضت قبل ذلك لكثير من أنواع التخريب قبل الفتح العربي إذ تعرضت هذه البرديات للتلف بفعل الحروب وكراهية الوثنية في العصور المسيحية غير أنه ابتداء من القرن الثامن وخاصة القرن الثانى عشر بدا كثير من الرهبان

البندكتين Benedicins جمع هذه البرديات ونقلها على الجلد والاستفادة بها للدفاع عن العقيدة. بل ذهب البعض على القول إنها كانت تبشر بالحقيقة الإلهية في هذه العصور.

كذلك عنى العرب في العصور الوسطي بمعرفة فلسفة اليونان ونقلوا الكثير منها إلى لغتهم العربية عن الترجمات السريانية إذ كان أكثر نقلة الفلسفة في العالم من السريان وعلى رأس هؤلاء المترجمين حنين بن إسحاق ومدرسته.

غير أن أمانة هؤلاء النقلة ودقتهم لم تكن تصل في الغالب على المستوي اللائق، فوقع على فلاسفة العرب العبء الأكبر في تصحيح ما وصل إليهم ناقصاً مشوهاً، وإن استطاعوا على الرغم من ذلك أن يخرجوا من هذا الركام المشوه بتفسيرات وشروح كان لها أبعد الأثر فيما بعد وخاصة عند الأوربيين في العصور الوسطى.

وليس من باب الزهو أن نقول أن البحث عن تراث اليونان في العلم والفلسفة قد اتجه اليوم على التنقيب في الترجمات والملخصات العربية التي مازال أكثرها مخطوطا قيد بحث المحققين. وتعد هذه الترجمات العربية سجلاً بالغ الأهمية خاصة فيما يتعلق بالأصول اليونانية المفقودة.

وعدا ما ترجمه فلاسفة العرب لمصنفات اليونان في الفلسفة قدم مؤرخوهم مصنفات عرضوا فيها لمذاهب فلاسفة اليونان وأرخوا لفلاسفتهم ومن أشهر هذه المصنفات كتاب الملل والنحل للإمام الشهر ستاني وأخبار الحكماء للقفطي والفهرست لابن النديم وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة.

وقد عنى أغلب هؤلاء المؤرخين العرب بذكر سير الفلاسفة وآرائهم لكن يستثنى الإمام الشهر ستانى الذي عنى بتاريخ المدارس والفرق الفلسفية، وعلى هذا النحو أيضاً سار تأريخ الفلسفة في أوربا حتى القرن الثامن عشر.

أما فيما يتعلق بالمصادر اليونانية القديمة لهذه الفلسفة فنجد أهمها فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بقصد تدوين فلسفتهم أو نشرها.

غير أنه يتعرض الباحث في هذا المجال صعوبات؛ أهمها ضياع الكثير من هذه المخطوطات، كما أن بعضها قد تأثر بالاتجاه القديم في التعليم وهو الاتجاه على السرية وإلى التعليم الشفهى فوجد من الفلاسفة من لم يكتب على الإطلاق مثل سقراط وفيثاغورس.

وتأتي في المقام الأول من هذا النوع من المصادر، المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. (١١)

وقد عنى أرسطو بوجه خاص بالتأريخ لمذاهب السابقين عليه عند عرضه لفلسفته غير أن تأريخه لهؤلاء الفلاسفة قد جاء ملونا على ضوء فلسفته الخاصة وكان عرضة لهذه المذاهب بمثابة تمهيد لقيام مذهبه الكامل وفلسفته الناضجة.

ويضاف إلى المؤلفات الكاملة لفلاسفة اليونان ما بقى من شذرات ومقتضفات يرجع بعضها إلى الفلاسفة السابقين على سقراط أو اللاحقين على أرسطو من أبيقوريين ورواقيين وشكاك ثم مؤلفات شراح هذه الفلسفات الكبرى والمعلقين عليها. ففيما يتعلق بفلسفة أفلاطون وجد عدد من الشراح أهمهم بوزيد ونيوس Posidonius الذي علق على محاورة تيماوس لأفلاطون في القرن الأول الميلادي. وخالقيديوس Chalcidius في القرن الرابع الميلادي الذي أثر في فلسفة العصور الوسطي والبينوس Albinus في القرن الخامس وبرقلس Proclus في القرن السادس الميلادي.

أما عن شراح أرسطو فأهمهم الأسكندر الافروديسي في نهاية القرن الثاني الميلادي وسمبلقيوس simplicius في القرن السادس الميلادي وهو أيضاً من أهم المصادر في الفلسفة السابقة على سقراط وكذلك يذكر أيضا المترجم اللاتيني بوئثيوس Boethius وزير ثيودوريك الذي أدخل تراث أرسطو وخاصة منطقه إلى فلسفة العصور الوسطي.

وهناك من مؤرخي الفلسفة التالية على أرسطو يذكر شيشرون Cicero وبلوتارخوس Plutarchus وجالينوس Galinus ومن الشكاك سكستوس امبريقوس.

ثم هناك طائفة من مؤرخي الأقوال والسير Doxographers ويرجع الفضل في التعريف بهم إلى الباحث الألماني هرمان ديلز H.Diels وهو يذكر على رأس هؤلاء المؤرخين ثيوفر أسطوس Theophrastos تلميذ أرسطو وخليفته على اللقيون مؤلف كتاب (آراء الفيزيقيين) ومن ثيوفر اسطوس استقي أكثر الباحثين معلوماتهم عن الفلسفة اليونانية القديمة ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن السادس الميلادي ومن هؤلاء سمبليقيوس واستوبايوس Sobaeus وآيتيوس Aetius الذي اعتمد على مؤلف مجهول كاتبه يرجع على القرن الأول ويعرف باسم Placita Vetusta كذلك من أهم هؤلاء المؤرخين في القرن الثاني الميلادي ديوجين لائرتوس Larece Diogene مؤلف كتاب عن حياة وآراء عظماء الفلاسفة.

وبعد تأسيس المكتبات العامة في العالم اليوناني الروماني وخاصة مكتبة الاسكندرية في عصر بطليموس ايورجيتوس وبفضل ديمتريوس الفاليري ظهر اهتمام بتاريخ حياة الفلاسفة ومذاهبهم وظهر اهتمام خاص بتصنيف مؤلفاتهم. فنجد مثلا كاليماخوس القورينائي يضع قوائم للمؤلفين القدماء، وصنف تلميذه اريستوفان البيزنطي

محاورات افلاطون في مجاميع ثلاثية .Trilogy . وفي نهاية القرن الثالث الميلادي قدم سوتيون Sotionالنحوي السكندري سجلا بتسلسل حياة الفلاسفة القدماء وكان يرجع كل مجموعة الي مؤسس اول يسمية بالديادوخوس Diadochos كذلك وضع ارتوستينوس Eratosthenos امين مكتبة الاسكندرية والفلكي الجغرافي تصنيفا تاريخيا لحياة الفلاسفة. وكان التاريخ يستند في الغالب الي وقت ازدهار حياة الفيلسوف ويحدد ببلوغة الاربعين ويشار اليه بلفظة Acme اليونانية.

ولقد بذل العلماء والفلاسفة الأوربيون في العصور الحديثة اهتماما بالغا بنقل هذه المصادر اليونانية القديمة إلي اللغات الأوروبية وظهر بينهم متخصصون في موضوعاتها وقد ان لنا اليوم ان نشارك في هذه الحياة الفكرية فننقل هذا التراث إلي لغتنا العربية وننشر ما سبق ان ترجم إلي العربية حتى نجد هذه الفلسفة ميسرة لنا كما يجدها الأوربيون اليوم .

واخيرا تبقي مشكلة لابد ان تواجه كل من يعني بتاريخ الفلسفة اذ سوف يجد نفسة بصدد السؤال الأتي وهو : اين ومتي ينبغي ان نبدأ هذا التاريخ بمعني اخر هل نشأت الفلسفة في اليونان منذ القرن السادس ق. م كما يذكر أرسطو وغيره؟ ام ينبغي ان نرجع بها قرونا الي الوراء فنبحث عن بداية تاريخها في حضارات الشرق القديم؟ (١٢)

خامسا : ـ نشأة الفلسفة اليونانية والشرق القديم:

لقد بدأ كثير من مؤرخي الفلسفة يميلون الي القول بان نشأة الفلسفة في بلاد اليونان في القرن السادس ق.م ليس بحقيقة نهائية حاسمة بقدر ما هو افتراض عملي ونقطة بدء مؤقتة في البحث، نسلم بها لان الوثائق الخاصة بعلوم الحضارة الشرقية القديمة وفلسفتها ليست وافية ولا هي واضحة بالقدر الذي يسمح بأن تقرر بشكل حاسم إن بلاد اليونان هي مهد الفلسفة ومبدأ تاريخها وإنما أرض المعجزة والي هذا الرأي يذهب المؤرخ الفرنسي الكبير اميل برييه إذ يقول "إذا كنا نبدأ تأريخنا بطاليس فليس معني ذلك إننا نتجاهل التاريخ القديم الذي تم فيه تكوين الفكر الفلسفي، وإنما لسبب علمي صرف هو إن الوثائق المكتوبة عن الحضارات ما بين النهرين ليست كافية وينقصها الوضوح، كما أن الوثائق المتعلقة بالمجتمعات البدائية لا تكفي بدورها في إرشادنا عن اليونان في طورها البدائي".

وفي هذا الاتجاه ايضا يسير العالم المؤرخ الهندي الكبير دكتور رادا كريشنان في مقدمته لكتابه الذي اشترك فيه مع نخبة من كبار علماء الهند وفلاسفتها عن "تاريخ الفلسفة الشرقية والغربية " يقول "انه يصدق علي تاريخ الفلسفة ما يصدق علي العالم اذ يصفه احد كبار شعراء الفرس

من انه اشبه بمخطوط قديم فقدت اولي صفحاته واخرها ومنذ ادراك الانسان مستوي الوعي بوجوده وبالعالم وهو يحاول ان يكتشف هذه الصفحات المفقودة " وفي محاولة الباحثين تحقيق تلك الصفحات تمسك اكثرهم بالمعجزة

اليونانية وقالوا بان منشأ الفلسفة هو بلاد اليونان. واقدم من تمسك بهذا الرأي هم فلاسفة اليونان أنفسهم ومؤرخوهم وعلي رأس هؤلاء القدماء أرسطو الذي ارجع الفلسفة الي طاليس في القرن السادس ق.م. ومنهم ايضا ديوجين لايرس غير انه أورد في مقدمة الهام "حياة ومذاهب وأقوال عظماء الفلاسفة" الرأي المخالف الذي ينسب الفلسفة للشرقيين ويذكر من أنصار هذا الرأي أرسطو والفيلسوف والمؤرخ السكندري "سوتيون" اللذان نسبا الفلسفة للاجانب من الفرس والكلدانيين والهنود. لكن (ديوجين لا يرس) لا يلبث ان يفند هذا الرأي– الذي نسبه خطأ لارسطو– ويقرر ان هؤلاء المؤلفين جميعا قد نسبوا الفلسفة للاجانب عن جهل فاليونان لم يخترعوا الفلسفة فحسب بل عنهم تفرع الجنس البشري كله ويضيف ان "موسايوس ابن أوموبولوس" هو صاحب اول "ثيوجونيا" وان لينوس بن هرمس وضع اول "كوزموجونيا" اورد فيها وصف مسيرة الشمس والقمر ونشأة الحيوان والنبات. وكل هذا يؤكد ان اليونان هم مبتدعو الفلسفة، بل اكثر من هذا فان لفظة فلسفة لا تفصح عن أي مصدر غريب". كذلك قدر اليونان لانفسهم فضل السبق في هذا الميدان، اما في العصر الحديث فيذهب انصار المعجزة اليونانية وعلي رأسهم جون برنت الذي يقول: اننا لا يمكن ان نتحدث عن فلسفة لدي المصريين او البابليين، اما الذين يمكن ان ينسب لهم فلسفة من القدماء فهم الهنود. ولكننا علي الرغم من ذلك لا يمكن ان نرجع الفلسفة اليونانية الي الهنود، بل الاقرب الي الحقيقة ان نقول ان الفلسفة الهندية هي التي تاثرت بالفلسفة اليونانية. فقد ظهر للباحثين ان مذاهب السنسكريتيه الهندية احدث من الفلسفة اليونانية كما ان تصوف البوذية والاوبانيشاد وان كان قد أثر في اليونان الا ان تأثيره كان

ثانويا لا يصل الي ان يكون مصدرا للفلسفة اليونانية مثله مثل تأثير المذاهب الاورفية في ثيوجونيا هزيود مثلا".

وقد يري البعض الاخر من المعنيين بهذه الصلة بين اليونان والشرق ان الاساطير الدينية في اليونان قد تأثرت بالاديان الشرقية القديمة ثم انتقل هذا التأثير بعد ذلك الي الفلسفة اليونانية خاصة انه من الواضح الجلي ان هناك تشابها بين كثير من اساطير اليونان الدينية واساطير الادباء الشرقية القديمة علي نحو ما نجد بين اسطورة اوزيريس المصرية وأساطير ديونيسوس وديميتير عند اليونان. لكن هذا التشابه لا يكفي في راي انصار المعجزة اليونانية لرد تفكير اليونان في الفلسفة الي الشرق القديم لان الاساطير اليونانية كما تشابهت واساطير الشرق سواء في مصر ام في بابل ام في الشرق الاقصي فانها تشابهت ايضا واساطير المناطق البعيدة غير ذات الصلة باليونان مثل بولينزيا الامر الذي يفضي الي القول بان استجابة الوعي الجماعي لقوي الطبيعة يتشابه في كل مكان.

ويمكن من جهة اخري ان نرجع الفلسفة بمعناها الدقيق أي باعتبارها تفكيرا منطقيا غايته تفسير الكون والحياة الانسانية الي اليونان لاسباب اجتماعية وعوامل فكرية اخري توفرت عند اليونان ولا نجد لها نظيرا عند قدماء الشرقيين واهم هذه الاسباب الاجتماعية هو تمتع الاغريق بحرية لا مثيل لها سببها عدم تقيدهم بسلطان العقائد الدينية المتوارثة في الشرق القديم. فقد كانت مركزية الحكم في

الممالك الزراعية في الشرق القديم تضع السلطة في يد ملك او فرعون تسانده طبقة من الكهنة تضفي علي حكمه طابعا الهيا. ولعل هذه المركزية في النظام السياسي وهذا الطابع المقدس للحكم كانا ضرورة يفرضها نظام الزراعة المعتمد علي دقة التصرف في المياه لضمان ري الارضي علي مدار السنة في الممالك الزراعية القديمة علي نحو ما يعرف في مصر وبلاد ما بين النهرين.ومن هنا فقد كان من الطبيعي ان يتبع هذه المركزية في الاقتصاد والسياسة فرض عقيدة واحدة رسمية للدولة لا يسهل علي الأفراد الخروج عليها او نقدها علي نحو ما يظهر لنا عند اليونان.

اما الطابع الفكري الذي توصل اليه اليونان واختصوا به دونا عن باقي الأمم الشرقية الاخري فهو اكتشافهم لمفهوم العلم بمعناه الحديث أي إدراكهم ان العلم إنما يتلخص في وضع القوانين والنظريات المفسرة لمجموعة من الظواهر الجزئية فكان بحثهم دائما لا يقف عند حد وصف الظاهرة الجزئية بل ربطها بغيرها للوصول إلي العلة المفسرة لها او القانون الكلي الذي به نفسر الجزئيات الكثيرة المشاهدة في الواقع. ففي هذا الصدد يقول أرسطو ان الإنسان قد ارتقي عن سائر أنواع الحيوان الي مرحلة الفن Experience بانه قد تجاوز مرحلة الخبرة التجريبية Ar- Techne "فمثلا حين نقول بان دواء معينا قد شفي كالياس عندما مرض بمرض معين وان هذا الدواء قد شفي سقراط عندما مرض بهذا المرض وانه شفي عددا اخر

من الناس هو من قبيل الخبرة. اما الوصول الي القول بان دواء معينا يشفي دائما مرضا معينا فهذا حكم عام وهو امر يرجع الي الفن".

ويقول ايضا نحن لا نعتبر الاحساس معرفة علمية، لانه لا يفسر لنا السبب، فالاحساس يفيدنا بان النار ساخنة ولكنه لا يفسر لنا لم كانت النار ساخنة.

ومعني هذا ان فكرة العلم النظري كانت واضحة لفلاسفة اليونان كما ان علومهم قد تطورت عن مرحلة المعرفة التجريبية التي كانت عند الشرقيين اقرب الي قواعد لحل المشكلات العلمية فمما لا شك فيه ان فلكي اليونان قد استفادوا من حسابات البابليين وطرقهم في التنبؤ بالخسوف. ولكن الفلك في بابل ظل في مرحلة تجربية بحتة اما المرحلة العلمية فقد بدأت منذ القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان منذ قدمت المدرسة الفيثاغورية اول بحث علمي في الفلك عام ٥٢٣ ق.م. في عصر (تمبيز)

.

واستطاع اليونان علي مدي جيلين او ثلاثة ان يستنتجوا من معلوماتهم في الفلك نتائج عن كروية الارض ودورانها حول الشمس ونظريات اخري كثيرة في الكسوف، وكذلك خلصوا علم الفلك من طابع الاساطير والتنجيم Astrology وعلي الرغم من ان المصريين القدماء قد توصلوا الي اختراع كثير من الآلات كالمضخة والشادوف الا ان هذه الاختراعات لم تثرهم الي التفكير [١٣]

في الفراغ او في وضع نظريات في الطبيعة كما توصل اليونان وقالوا مثلا ان الطبيعة تكره الفراغ كذلك استعمل المصريون الميزان قبل ان يضع ارشميدس قوانين الوزن بالاف السنين، ولكن الجديد الذي اتي به ارشميدس هو وضعه للنظريات المفسرة لهذه العملية ثم قدم النتائج التي وصل اليها في نسق منظم من القضايا المرتبطة ببعضها ارتباطا منطقيا مثل:

١- إن الوزنين المتساويين اللذين علي بعد واحد يتعادلان.

٢- اذا وضع وزنان غير متساويين علي بعد واحد سقط الاثقل.

كذلك عرف المصريون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية بواسطة حبل يعقدونه علي ثلاث مسافات بنسبة ٣:٤:٥ ولكنهم لم يضعوا النظرية التي توصل اليها فيثاغورس من ان مجموعة زوايا المثلث تساوي قائمتين او ان مجموعة مربع الضلعين المكونين للزاوية القائمة يساوي مربع الوتر. أي ان المصريين القدماء كانوا يعرفون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية وكانوا يستخدمون هذه الطريقة عند تقسيم الارض بعد الفيضان ولكنهم لم يثبتوا هذه النظرية علميا كما فعل فيثاغورس، لم يستخرجوا الأساس النظري الذي يفسر النتائج التي يتوصلون إليها.

وقد تبين اليونان انفسهم هذه الصفة في علومهم علي نحو ما ذكر أرسطو سالفا فوصف اريستو كسينوس فيثاغورس بان علمه في الرياضيات قد تجاوز مجرد حل عمليات العد والتجارة كذلك يذكر

ديمقـريطس انــه قـد تفـوق فــي الرياضــيات علــي المصــريين القياسـين "عاقدي الحبال".

وهـا هـو أفلاطـون يفـرق بـين الـروح اليونانيـة المتطلعـة للمعرفـة Philomathes والـروح الفينيقيـة والمصـرية المتطلعـة للنفـع العملـي تلـك هـي اهـم خصـائص الفكـر اليونـاني ومميزاتـه التـي كـان لهـا أعظـم الأثـر فـي ارتقـاء الفكـر الإنسـاني فيمـا بعـد ولا شـك فـي انـه قـد كـان لليونان تلك الاصاله والعبقرية التي كانت الفلسفة والعلم ثمرة من

ثمارهـا ولـم يكـون الاوربيـون وحـدهم هـم الـذين اكتشـفوا هـذه العبقريـة وقـدروها وانمـا قـدرها مـن قـبلهم اسـلافنا العـرب حـق قـدرها فهـا هـو الامـام الشهرسـتاني يقـول: "فـان الاصـل فـي الفلسـفة والمبـدأ فـي الحكمـة للـروم وغيرهم كالعيال لهم".

امـا ابـن النـديم فيقـول فـي كتـاب الفهرسـت عنـدما يتعـرض لاول مـن تكلـم فـي الفلسـفة، قـال لـي ابـو الخيـر بـن الخمـار ٠٠ وقـد سـألت عـن أول مــن تكلــم فــي الفلســفة فقــال زعــم فرفوريــوس الصــوري فــي كتــاب التـاريخ وهـو سـرياني اول الفلاسـفة السـبعة ثـالس بـن مـالس الاملـيس، وقـد نقـل مـن هـذا الكتـاب مقـالتين الـي العـرب.. وقـال اخـرون: ان اول مـن تكلـم فـي الفلسـفة بوثـاغورس وهـو بوثـاغورس ابـن ميسـارخوس مـن أهـل سـامينا. وقـال فلوطـوخس ان بوثـاغورس اول مـن سـمي الفلسـفة بهـذا الاسـم ولـه رسـائل تعـرف بالـذهبيات وانمـا سـميت بهـذا الاسـم لان جالينوس كان يكتبها بالذهب اعظاما واجلالا".

الا انه اذا كان من الواضح المسلم به عند الجميع فضل اليونان علي الحضارات التالية عليهم فمما لاشك فيه ان اليونان انفسهم مدينون ايضا للحضارات الشرقية القديمة السابقة عليهم بعناصر كثيرة دخلت في تكوين علومهم وفلسفتهم. وترتيبا علي ذلك يصبح من الخطا الكبير ان نقول بوجود حد فاصل بين عقلية قدماء المصريين او الشرقيين عموما وعقلية اليونان، فنقول ان عقلية الشرقيين أسطورية دينية وعقلية اليونان منطقية علمية، بل اولي ان نقول ان اصول الفكر الفلسفي والعلمي عند اليونان انما ترجع الي فكر من سبقوهم وهم بعد ذلك طوروها وساروا بها في طريق النمو الطبيعي إلي ان أثمرت وبلغت عندهم مستوي النضج الكامل ثم سلموها بدورهم لغيرهم من أصحاب الحضارات الاخري فاستفادوا منها وأضافوا إليها الكثير.

وإذا رجعنا إلي اليونان انفسهم فانما نجدهم لا ينكرون فضل الشرقيين عليهم فمنذ القرن الخامس قبل الميلاد سجل هيرودوت إعجابه بحضارة قدماء المصريين واعترف بتفوقهم علي أهل بلاده في كثير من الصناعات والفنون العلمية وذكر ما دين به فلاسفة اليونان وعلماؤهم من علوم ونظريات أخذوها عن المصريين ومن قبيل ذلك القول بخلود النفس والتناسخ ويرون ايضا فن المساحة "arpentage" الذي المصريون يستخدمونه في اعادة توزيع الاراضي بعد الفيضان كان مصدر علم الهندسة عند اليونان كذلك

هناك كثير من الرويات عند هيرودوت وغيره تؤكد ان اكثر الفلاسفة السابقين علي عصر سقراط قد زاروا مصر واخذوا عن كهنتها علوم الرياضة والهندسة والفلك ومن هؤلاء طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وافلاطون الذي تفيض كتاباته عن مصر بالكثير من الاعجاب والتقدير وكذلك بشهد ارسطو بان علوم الرياضة قد نشأت في مصر حين توفر لكهنتها الفراغ الضروري للتفكير النظري.

واذا كانت النعرة العنصرية التي جعلت اليونان في عصرهم "الكلاسيكي" يعدون انفسهم اكثر تفوقا وامتيازا عن سائر الشعوب البربرية الاخري قد حالت ايضا بينهم وبين الاعتراف للشرقيين باختراع الفلسفة فهاهم قد عادوا في العصر الهلنستي يرجعونها للشرق ويجوبون فارس والهند وبلاد ما بين النهرين ومصر بحثا عن حكمة الشرقيين القديمة وها هو نومنيوس هم مؤسس الافلاطونية الجديدة في الاسكندرية يعلن في القرن الثاني للميلاد ان الشرق هو مهد الفلسفة وان افلاطون ليس الا موسي يتحدس اليونانية.

وفي هذه الأقوال ما يشير منذ أقدم العصور الي ان نشأة الفلسفة ما كانت لتتم عند اليونان لولا المقدمات التي قدمتها الحضارات الشرقية القديمة. (١٤)

ويكفي ان نرجع اليوم الي ما انتهي اليه بحوث المتخصصين في تراث الهند الفكري فنجد الفلسفة في قصائد اليوبانيشاد منظومة في تاريخ يرجع الي ما قبل الثامن الميلادي ثم نجد كيف تطور الفكر

الفلسفي في الهند علي مدي قرون طويلة انتهت الي ظهور مذاهب فلسفية متعددة ومختلفة الاتجاهات فقد تمثل المذهب المادي في فلسفة الكارفاكا Carvaka وعبرت فلسفة السانكيا Sankhya عن الثنائية القائمة بمدئين احدهم روحاني والاخر مادي ومن هذه المذاهب ايضا البوذية Buddbism والجاينزم Janism .

واذا كانت هناك مشكلة قائمة حول حقيقة مؤسس البوذية "جوتاما بوذا" Gautama Buddha ومؤسس الجاينزم ماهافير Mahavira هل هما اقرب الي الانبياء اصحاب الاديان ام هما من عداد الفلاسفة اصحاب النظر العقلي؟ فيكفي ان نقول بهذا الصدد انهما قد شيدا مذهبيهما علي اساس من الفكر النظري الصرف قصدا به تفسير مشكلة الوجود الانساني والكون وذلك بغير الاستناد الي أي مصدر ديني او قوي غيبية، ومن هنا فقد كان منهجهما في البحث فلسفيا. اما ان تكون تعاليمهما قد تحولت فيما بعد الي عقائد دينية وتعاليم انتهت الي ان ترتفع بهما الي مصاف الانبياء بل الالهة. فهذا امر اخر لا يرجع الي تفكيرهما بقدر ما يرجع الي عقلية مجتمعهما والروح السائد في حضارة بلادهما. ولا يستبعد بعدها ظهر لنا من تعدد المذاهب الفلسفية في الهند ان يكون لهذا المصدر الهندي اثرا في تطور الفكر اليوناني. اما عن المصدر الاوضح ذي الصلة المباشرة بنشأة المعجزة اليونانية فانها يمكن ان نجده في حضارة النيل والفرات.

فمن الناحية الجغرافية والتاريخية يمكن ان نلاحظ ان منشأ الفلسفة اليونانية قد تركز في الساحل الايوني بأسيا الصغري حيث التقت العناصر اليونانية اليدية بلبابليين والشرقيين علي العموم. وقبل ذلك بكثير أي منذ الالف الثانية قبل الميلاد تأثرت مناطق اخري كثيرة من بلاد اليونان بحضارة قدماء المصريين. اذ قد دلت الاكتشافات الحديثة اثار بلاد اليونان القديمة خاصة حول مدائن ضروادة بأسيا الصغري وفي مدينة كنوسوس Cnossos بكريت وحول مدينة مايكناي Mycenae باسيا الصغري عن تشابه واصح بين حضارة اليونان وفنونهم في تلك المناطق وبين حضارة قدماء المصريين وتأثرت الحضارة بوجه خاص بالنمط المصري. وقبل ذلك التاريخ بكثير أي منذ الالف الثالثة قبل الميلاد كان المصريون والبابليون قد توصلوا الي كثير من المكتشفات والاختراعات الهامة. فقبل الالف الثالثة قبل الميلاد اكتشف المصريون استعمال المعادن، واستخرجوا البرنز من مزج النحاس بالقصدير بنسبة ١٢% وعرفوا قبول الغزل والنسيج والخزف والزجاج وصناعة الخمور والمراكب والات الصيد وقطعوا الصخور وبنوا الاهرامات وعرفوا الرافعات والشادوف. وفي الفلك توصلوا الي وضع تقويم يعتمد علي السنة الشمسية التي قسموها إلي ٣٦٥ يوما واثني عشرة شهرا وقسموا الشهر ثلاثين يوما.وظهرت مآثرهم العلمية في مجال الرياضيات والطب بوجه خاص وقد دلت بردية Rhind علي معرفة المصريين بطرق الضرب والقسمة وكانوا يقومون بسلسلة من عمليات الجمع

والطـرح وعرفـوا الكسـور الاعتياديـة، وكـانوا يردونهـا الـي النـوع الـذي يكون رقم بسطه واحدا فكانوا مثلا يكتبون علي النحو التالي :-

(١÷٢ ، ١÷٤)

كـذلك عرفـوا ان مربعـي الـ٣ و الـ٤ يسـاوي مربـع الـ٥ واسـتخدموا هـذه المعرفـة فـي رسـم المثلـث القـائم الزاويـة فكـانوا علـي علـم بنظريـة فيثـاغورس واسـتخدموها فـي التطبيـق العلمـي وفـي إقامـة الأعمـدة وبنـاء الاهرامات وقياس الأراضي.

وتكشـف برديـة ادويـن سـميث Edwin Smleh عـن مـدي تقدمهم فـي الطـب الـذي اتخـذ عنـدهم طابعـا تجريبيـا خالصـا مـن السـحر وتوصلوا فيه تشخيص كثير من الامراض وعلاجها. (١٥)

ولـئن لـم نجـد لـدي المصـريين مـا نجـده عنـد اليونـان مـن نظريـات علميـة وقـوانين مفسـرة للظـواهر، واذا كـان طـابع العلـم عنـد المصـريين لـم يكشـف عـن تلـك الرغبـة فـي المعرفـة لـذاتها فلـيس فـي هـذا الاخـتلاف مـا يقلـل مـن أصـالتهم العلميـة او مـا يـدعو الـي اسـتبعاد المـنهج العلمـي عـن عقليـتهم وتـراثهم والنتـائج العلميـة التـي توصـلوا اليهـا ابلـغ دليـل علـي هـذه العقليـة العلميـة. لـذلك وانـه لمـن التعسـف الشـديد ان ننكـر علـيهم القـدرة العلميـة لان علمهـم قـد ارتـبط بـالتطبيق العملـي ذلـك ان هـذا التطبيـق نفسـه حجـة لهـم لا علـيهم وهـو ثمـرة لمعـرفتهم العلميـة. امـا فـي اليونـان فقـد أصـبح للعلـم والنظـر الفلسـفي مكانتهمـا المسـتقلة عـن التطبيـق العملـي بـل ازدادت الشـقة بـين العلـم النظـري والتطبيـق العملـي الـي حـد

جعلهم يحتقرون العمل اليدوي بقدر ما يرتفعون بالنظر العقلي وفي هذا ما يفسر لنا كيف ان العبقرية اليونانية لم تظهر الا في تلك العلوم العقلية التي كان للمصريين القدماء فيهاخبرة سابقة كالهندسة والفلك اما العلوم التجريبية فباستثناء علم الطب ظلت جميعا من قبيل الفنون الصناعية والاعمال اليدوية المتروكة لطبقة العبيد وليس ادل علي هذه الفكرة مما يذكره المؤرخ اليوناني كسينوفون فيقول "ان الفنون الالية لها طابع خاص. وهي غير محترمة في بلادنا، ذلك لان هذه الفنون تفسد اجساد الذين يعملون بها لانها تضطرهم الي حياة راكدة وعمل داخل المنازل وفي بعض الاحيان يمضون النهار كله بجانب النار وهذا الفساد الفيزيقي الجسماني يمتد الي النفوس واكثر من ذلك فان العمال في هذه الصنائع ليس لديهم الوقت الكافي للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة. لذلك ينظر اليهم علي العموم علي انهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين، وفي بعض المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية" وقد بقي هذا الرأي في احتقار العمل اليدوي علي مدي تاريخ الفلسفة اليونانية واخذ به كبار الفلاسفة أفلاطون وأرسطو.

ولو اقتصر فضل المصريين علي اليونان في مجال التفكير العلمي اكان وحده عظيما لكنهم بالاضافة الي ذلك قدموا لليونان موردا عذبا من من حكمتهم وانظارهم الفلسفية نهل منه فلاسفتهم منذ اول عهدهم بالتفلسف، بل قبل عصر الفلسفة.

فمن المؤكد ان التفكير الاسطوري في نشأة الآلهة والكون الذي ظهر عند شعراء "الثيوجونيا والكوزموجونيا" أمثال هوميروس وهيزيود وايمنيدس وفريكيدس كان له تأثير كبير في تفكير الفلاسفة فيما بعد. والباحث في هذا المصدر الاسطوري الفلسفة عند اليونان يجد بينه وبين تصورات قدماء المصريين للالهة والكون عناصر متشابهة ومتقاربة كل التقارب. واول ما يلاحظ هنا ان الالهة والقوي الطبيعية كانت تتسلسل في انساب تضمنتها ثيوجونيا وكوزموجنيا اليونان والمصريين علي السواء. فكلما كان المبدأ الالهي يتجلي عند المصريين في قوي الطبيعة خاصة في الشمس "رع" وفي النيل وفي الكائنات الحية فكذلك كانت الارض والسماء والمحيط تنجب الآلهة في ثيوجونيا هيزيود. ولقد بقي من هذا التراث الأسطوري في الفلسفة اليونانية مبدأ هام يتلخص في ان الحياة تسري في المادة وان الكون كائن حي يولد ويحيا وينمو ويتنفس ولم تظهر التفرقة بين المادة ومبدأ الحياة الا بعد زمن طويل من تطور الفكر اليوناني.

وتظهر تصورات المصريين القدماء للنفس وللعالم الاخر بوضوح في كثير من اساطير شعراء اليونان وفلاسفتهم فمن هذه التصورات تصورهم للنفس علي شكل طائر مجنح ذي راس انساني كذلك نقل اليونان عن المصريين صورة العالم الاخر وما به من انهار تجري علي نحو ما يجري نهر النيل في مصر وليس ادل علي ذلك من اسم رادامنت "Rhadamante" الذي أطلقة اليونان علي احد

انهار الخلد فهي كلمة مركبة من اصول مصرية هي "رع Ra " اله الشمس وامانتي "Amenti" وتعني العالم الاخر، وهناك عدا ذلك افكار اليونان عن العدالة والحقيقة Themis التي تقابل عند المصريين ٥ لمة "مع" Ma التي تعني الحقيقة والعدالة ايضا.

ولم تكن تلك المرحلة الأسطورية عند قدماء المصريين ظاهرة تأخر بل كانت علي العكس مرحلة تقدم عظيم اشراف العقل الإنساني فيها علي افاق بعيدة من جوانب الحياة الانسانية وطبيعة الكون واستطاع ان يخضع فيها الكثير من ظواهر الطبيعة ويتحكم في سيرها. وكانت تلك المرحلة الاسطورية ايضا نقطة بدء تطور عنها الفكر الفلسفي في اليونان وتحرر بعدها من اثار الخيال واصطنع المنهج العلمي الذي يفسر الظواهر بالأسباب الطبيعية لا بالقوي الأسطورية الغيبية. غير انه اذا صدق علي تلك المرحلة الأسطورية انما كانت نقطة نهاية عند قدماء المصريين وإنما نقطة بدء عند اليونان فلا يجب ان نتصورها حدودا تفصل بين عقليتين متباينتين بل أولي ان نقول إنها حلقة ضرورية لولاها ما كان يمكن للفلسفة اليونانية ان تري النور في هذا التاريخ، ذلك لان تيار الفكر متصل الحلقات سائر إلي الإمام، وكما تسلم اليونان شعلة الفكر من قدماء المصريين فقد سلموها لمن خلفهم ليكون التراث في النهاية ملكا للإنسانية جمعاء كل امة وكل حضارة تضيف من عبقريتها واصالتها روافد يجمعها في النهاية تيار الفكر الإنساني الخالد النابض بالحياة. (١٦)

حواشي الفصل الأول

(١) د. محد توفيق الضوى: دراسات في الميتافزيقا- دار الثقافة العلمية- الإسكندرية- ١٩٩٩م، ص٢٩.

(٢) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية- منشورات البحر المتوسط وعويدات-الطبعة الثانية- بيروت-١٩٨١م، ص ص٨٤.

(٣) نفس المرجع: ص٨٤.

(٤) نفس المرجع: ص٨٥.

(٥) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية- ص٣٩.

(٦) نفس المرجع: ص٤٠.

(٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- دار القلم، بيروت- لبنان- د.ت، ص ص ١، ٢.

(٨) نفس المرجع: ص ص٣، ٤.

(٩) نفس المرجع: ص ص٥، ٦.

(١٠) نفس المرجع: ص ص ٧، ٨.

(١١) د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٢.

(١٢) نفس المرجع: ص ١٦.

(١٣) نفس المرجع: ص ص٢٠، ٢١.

(١٤) د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ص ٢٢، ٢٣.

(١٥) نفس الرمجع: ص ص٢٥، ٢٦.

(١٦) نفس المرجع: ص ص٢٧، ٢٩.

للمزيد انظر أيضاً:-

- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية- ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٨٤م.

- د. عبد الغفار مكاوى: مدرسة الحكمة- دار الكاتب العربي للطباعة والنشر- القاهرة- د.ت.

- د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان- دار قباء للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٩٨م.

- د. نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفكر الفلسفي- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي- دار الفكر العربي- القاهرة- ١٩٨٣م.

الفصل الثاني

المدرسة الايونية وامتدادها

_ طاليس

_ انكسمندريس

_ انكسمانس

_ هرقليطس وامتداد المدرسة الايونية

الفصل الثاني

المدرسة الأيونية وامتدادها. *Ionians*

إن أهم ما قدمه فلاسفة اليونان في الفكر الإنساني هو التركيز فى تلك الحقبة الزمنية فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد على القيام بالبحث في ماهية الإنسان وكيفية معالجة قضاياه بالشكل الأمثل سواء اتضح ذلك فى مجالات علاقته بالعالم الطبيعي والوجود الخارجي، أو علاقته بغيره من ذوى جنسه في مجتمع الأسرة أو في الدولة أو في علاقته بالإله الخالق.[١]

فلقد كان فلاسفة اليونان الأولون علماء في الطبيعة، فهم يضعون لأنفسهم فروضاً لتَفَهُم تصرفات الطبيعة وسنة الكون في الرقى. فبدءوا يبحثون فيما يتعلق بحياتهم العملية مما أداهم إلى الرغبة فى معرفِة الطبيعة نفسها. فاهتموا أشد الاهتمام بالمسائل الطبيعية والفلك والجغرافيا فبحثوا فى الأعمال الطبيعية المادية تم تدرجوا إلى محاولة معرفة الأساس الذي يطرأ عليه التغير والبحث فى التغير ذاته.[٢]

أي أن التفكير الفلسفي في هذه المرحلة قد اتجه إلى البحث عن أصل الكون والعناصر التي يتكون منها وإليها يتطور. ومن ثم تركزت الدراسات والتساؤلات الفلسفية على الأسئلة الفيزيقية التي تبحث في محاولة الكشف عن حقيقة العالم الخارجي كما

يتجسد في الطبيعة، بالإضافة إلى تفسيره ظاهرة الثبات والتغير.

ومن هنا يتضح أن الاهتمام كان علمياً في المحل الأول، وإن لم تكتف بذلك، بل سعت إلى تعميق وتأصيل النظرة الكونية لتتجه إلى الميتافيزيقا. (٣) أي بحثت في مفهوم العلاقات* بين الأصل وتطور الأشياء عنه، سواء من الناحية الفيزيقية ثم القيام بالبحث في مفهوم العلاقات الميتافيزيقية ومن هنا قامت رؤيتهم على أساس من التفكير العقلي المجرد، حيث نظرت إلى العالم نظرة كلية شاملة واستوعبته في فكرة واحدة أو أفكار بسيطة. وبهذا أذابت جميع الفوارق بين الأشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد أن كانت أشتاتاً مبعثرة.(٤)

ولذا فجوهر هذه المدرسة يتمثل في النظرة الجديدة التي رسمتها في نظرتها إلى الكون باعتباره نظاماً مسيراً بواسطة قانون كوني عام. حيث ظهر أن العالم بما فيه من أرض وسماء وبحار ما هو إلا نسقاً مترابطاً

يسير سيراً مطرداً، تتغير فيه الأحداث وتتكرر بشكل متتابع في دورات يومية ومستوية دائمة، وهذا الاطراد هو الضامن لوجود قانون عام مسيطر في الكون. وخارج هذا النسق المقيد بحدود الزمان والمكان يوجد اللامتناهي الذي يقوم بتنظيم الكون ككل وحمايته.(٥)

- طاليس *Thales of Miletus (624-546 B.C)*

كان محور تفكير الفلاسفة الأوائل هو دراسة طبيعة الأشياء في العالم الطبيعي ومحاولة إرجاع بداية الكون إلى العناصر الأولية، معتمدين في ذلك على البحث المادي في الطبيعة، مستندين إلى الاستقراء والمنهج التأملي في

محاولة الوصول إلى الحقيقة.[٦] أي بمحاولة فهم الظواهر الطبيعية، قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر.[٧] أي أن الاهتمام قد إنصب على المفهوم الأنطولوجي الذي يتضح أولى معالمه لدى طاليس الذي ينتمي إلى "ملطية" التي يتميز فلاسفتها بالاهتمام العملي، حيث كان محيط الأفكار وأساليب التفكير التي استخدموها عند تأملهم في طبيعة الأشياء. طبيعة عامة تفرعت عن اهتمامهم الحيوي بالشئون العملية.[٨]

وقد اشتهر طاليس بالحكمة وسمي بالحكيم.[٩] والسبب في اعتبار طاليس من الحكماء هو محاولته الأولى في البحث عن مبدأ الاتصال والوحدة في العالم. بمحاولته السؤال عن طبيعة هذا العالم. [١٠] ويتضح ذلك في قوله إن الأشياء جميعاً من الماء. ومن هذا المنطلق بدأت الفلسفة والعلم. ولذا نُظِر إلى طاليس على أنه واحد من الحكماء السبعة. [١١]

١- العلاقة الأنطولوجية.

يتمثل أثر طاليس في الفلسفة في وضعه المسألة الطبيعية وضعاً نظرياً بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين، فبين أن: الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء. وقد كان هذا القول مألوفاً عند الأقدمين ولم يكن بغريب عليهم. فلقد عبرّ "هوميروس" عن ذلك بقوله: إن الأقيانوس هو المصدر الأول للأشياء. وكذلك أسطورة بابل*التي تفترض أنه "في البدء قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر". وأيضاً ما ذكر عند المصريين من أنه "في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء". ولم يتوقف الأمر عند ذلك لكنه ذكر أيضاً في التوراة. في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر

ظلام وروح الله يرفرف على وجه المياه.(١٢) ولقد بين طاليس أن الماء هو المادة التي يتكون منها العالم، وهو العنصر الباقي والدائم في كل الأشياء، ونشأة الأشياء عنه لم تأت بصور عشوائية أو أفعال خارقة. لكنها تطورت في نسق منظم تبعاً لقواعد معينة.(١٣) فلقد اعتقد طاليس أن كل شئ كان في وقت ما من الأوقات ماء، لكنه مع ذلك اعتقد أن الأرض اليابسة وماعداها قد تكونت من المياه عن طريق عملية طبيعية مثل عملية ترسيب دلتا النيل. ولقد كانت الصورة العامة لدى طاليس عن الأشياء هي أن الأرض قرص مسطح عائم فوق الماء. وأن الكواكب من شمس وقمر ونجوم ما هي إلا بخار في حالة من التوهج، وأنها تجرى فوق رؤوسنا على صفحة مائية تعلونا. ثم تجرى حولنا على نفس البحر الذي تعوم فوقه الأرض حتى تصل إلى أماكنها المقدرة للشروق من جهة الشرق. (١٤) ويعتقد الباحث أن:

– العلاقة بين الماء والأشياء الأخرى هي علاقة جوهرية ينشأ عنها تكون الأشياء، أي علاقة الكل بالجزء المندرج تحته.

– يقف الماء في علاقة مكانية تتمثل في "الفوق والتحت" وكذلك التضمن في الأشياء. فمن الفوق يعلو الوجود صفحة ماء، ومن التحت فالأرض قرص مسطح عائم فوق الأرض، ولذا إفترض دخول الماء في جميع عناصر الموجودات.

وعلى هذا بين طاليس علاقة الماء بعناصر الكون، بأنها هى علاقة كل بجزء. فبينّ أن النبات والحيوان يغتذيان من الرطوبة – التي هي مبدأها الماء. وما منه يغتذي الشئ فهو يتكون منه بالضرورة. ثم إن النبات والحيوان يولدان من جراثيم رطبة، وما منه يولد الشئ فهو منه بالضرورة أيضاً. وكذلك التراب كما يشاهد في الدلتا المصرية، وما يشاهد في هذه الحالات الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال. فإنها خرجت من الماء

وصارت قرصاً طافياً وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التي تفتقر إليها. فالماء أصل للأشياء.[١٥]

وتبين أن علاقة الشمول هنا واضحة تمام الوضوح، حيث أن الكل يشمل الجزء الذي يندرج تحته، كذلك يعبر عن مفهوم التعميم في انتقاله من الحالات الجزئية إلى تعميم ذلك على الأرض قاطبة.

إن قول طاليس بالماء أصل أول للكون يعتبر استنتاجاً فجاً، لكنه ليس استنتاجاً تعسفياً، فقد إنتهي إلى أن جميع الحقائق في الكون إذا كانت سترد إلى مادة أولية تكون هي العلة الأولى لكل شئ وهى كذلك الواهبة

للحياة، فتكون إذن هي الماء.[١٦] لذا فهي المبدأ الأول والمادة الأولى لكل الأشياء والتي تكونت منها، وكذلك الأرض، وقد تحدث أرسطو عن مبررات اتخاذ طاليس الماء أصل أول للأشياء من منظوره الخاص.[١٧]

فمن وجهة نظر أرسطو الميتافيزيقية لم يكن قول طاليس بأن الأرض قرص مسطح عائم فوق الماء مهم. لكن المسألة المهمة لدى طاليس تتضح من خلال جعله (الماء) هو المبدأ الأول لكل الأشياء، لأنه رفع السؤال الأول عن مفهوم المبدأ الباطن الجوهري للكل.[١٨]

٢- مفهوم العلاقات التحولية لدى طاليس.

رأى طاليس أن الماء هو العنصر الوحيد الذي يمكن أن يتخذ أشكالاً عديدة. فمن الممكن أن يتحول السائل إلى مادة غازية، أو إلى مادة جامدة كالتراب والثلج. وقد ذكر أنه رأى بنفسه هذه الملاحظات والتحولات في الطبيعة. وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إليه مرة أخرى فالماء

يتحول إلى بخار بفعل الحرارة، ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر. ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب ثم يتحول التراب إلى ماء، ومن ناحية أخرى أوحت إليه ظاهرة التبخر القول بأن الرطوبة المتصاعدة من البحر على شكل بخار هي التي تحفظ نار الأجسام الإلهية السماوية.(١٩)

وتبدو النتيجة التي انتهي إليها هي أن الماء هو المادة الأولى خيالية في ظاهرها، لكن إذا عمقنا النظر فيها رأيناها مقبولة. حيث إنها المادة الوحيدة التي يكتشفها الإنسان بدون صعوبة في أحوالها الثلاث: الصلبة والسائلة والغازية، فالبخار الذي يخرج من القدر حين يغلي هو المادة نفسها، والثلج الذي يجلب من الجبال يتحول إلى ماء إذا تم نقله إلى مكان أدفأ. وكذلك السحب والضباب والندى والمطر والبرد وكل هذا يرتبط بمياه البحار والأنهار، وفضلاً عن كل هذا فالحياة مستحيلة بدون الماء. (٢٠)

ولكن هل امتد هذا المفهوم إلى الألوهية أو لا ؟؟

لقد عنى طاليس بتفسير ثلاث ظواهر طبيعية هي:

* ظاهرة المغناطيسية.

* ظاهرة فيضان النيل.

* كسوف الشمس *

أما الأول فقد بين أن للمغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد كما يقول عنه أرسطو في كتاب "النفس". **وأما الثانية** فاهتم به أشد الاهتمام نظراً لما عده الإغريق من قيمة لهذا الفيضان باعتباره سر الحياة الذي جعل طاليس ينوه إلى أنه أصل الأشياء. **أما الثالثة** فقد أسبغ طاليس عليها التفكير بعيداً عن

التفكير الميثولوجي القديم.[٢١] أما مسألة الألوهية فقد كان الدين الشعبي يعترف بعلاقة استقلال الآلهة عن العالم، لكنها تسيطر على كثير من نواحي الطبيعة، لكن طاليس قال "**كل الأشياء مملوء بالآلهة**" وذلك يعنى أن نسب الألوهية إلى العالم يشتمل في ذاته علي مبدأ الحياة والحركة. لذا فالعالم مكتف بنفسه تماماً ولا يحتاج إلى قوة إلهية خارجة عنه ليمضي في عملياته.[٢٢]

٣- طاليس بين العقل والعلم.

لقد ظهرت هنالك كثير من الآراء التي تؤيد طاليس مرة ثم تعارضه مرة أخري علي هذا النحو.

أ- **لقد تحدث طاليس قائلاً:** إن الماء هي أصل الأرض. لكنا بذلك أمام مجرد فرضية علمية يحكم عليها بالخطأ بالرغم من صعوبة دحضها. ولكنه تخطى الإطار العلمي المحض، فبقوله هذا القائم علي فرضية الماء، لم يكتف بتجاوز المستوي البدائي لتحاليل عصره الفيزيائية. بل قفز فوقه قفزة واحدة. فتلك الملاحظات التي قدمها طاليس حول أصل وتحولات الماء أو حول عنصر الرطوبة بالتحديد لم تكن لتسمح أو حتى لتوصي بتعميم مترامي الأطراف، ولكن توافر المسلمة الميتافيزيقية لديه يتبين أصلها في الحدس ذي الطبيعة الروحانية، تلك المسلمات التي تتضح في كل الأنساق الفلسفية ألا وهي مسلمة "أن الكل هو واحد".[٢٣] لذا فمن الممكن اعتبار طاليس مريداً بكلماته الشهيرة التعبير عن نظرة كلية متكاملة، عن حدس للعالم. وأن الماء لم يكن فقط رمزاً للآلهة أو النفس أو الجوهر المادي للعالم، بل يشير إلى الوجود، ويكون بذلك

طاليس أول من وصل إلى نظرة متكاملة للوجود. واتخذ من الماء اسماً يدل به علي الوجود أو على الكل أو علي الطبيعة **Physis**.[٢٤]وهذا الرأي الذي يتخذه البعض ليس نقضاً لطاليس لكنه نقد، أي يبين مدي الجوانب الإيجابية والسلبية لديه، أما الرأي الآخر فيبين:

ب- **أن أهم أراء طاليس هو قوله** إن العالم يتألف من ماء، وتلك عبارة ليست مسرفة إلى الحد الذي تبدو عليه للوهلة الأولي. حيث أنها ليست مجرد خيال منفصل عن المشاهدة، حيث تدل الدراسات العلمية أن الهيدروجين هو العنصر المولد للماء وهو العنصر الكيميائي الذي يمكن تخليق جميع العناصر الأخرى منه. فالرأي الذي يقول إن المادة كلها واحدة هو في الحقيقة فرض علمي جدير بالاحترام.[٢٥]

ويري الباحث أن هذا الرأي لا يطوي خطأ في ذاته لأن الأساليب العلمية بالفعل لم تكن متاحة، لكن امتلك طاليس العقلية العلمية في استنتاجاته.

ولذا تعود أهمية هذا الفيلسوف إلى تساؤلاته حول أصل العالم الذي نعيشه وملاحظة أن الماء أساس وجود أشيائه. ومما لاشك فيه أن تساؤلاته وملاحظاته ذا تفكير فلسفي به نزعة علمية، لاعتقاده أن طبيعة الأشياء المختلف أشكالها ترجع إلى عنصر أول واحد وهو الماء، ولذا فقد تميز تفكيره في البحث عن قانون عام لهذه الأشياء كي يصل إلى معرفة حقيقة وجودها. وقد وصل إلى تحديد الحقيقة في الوحدة المادية **Material unity** والتي تجمع بين الواحد والكثير **The one & The many**.[٢٦]ويعتقد الباحث أن طاليس بحديثه عن الأصل الأول للأشياء قد يبين مدي عمق تفكير هذا الحكيم كما اعتبره القدماء **وذلك في نواح عدة:**

أولاً: إن قوله "**بأن الماء هو أصل الأشياء**"، هو تعبير عن مفهوم العلاقة الجوهرية لنشأة الموجودات من الماء بناء علي النظرة التجريبية والمنهج الاستقرائي.

ثانياً: إن قوله هذا يعبر عن مفهوم الاستغراق المنطقي في قضيه كلية، أي حينما يقول إن الماء هو أصل الأشياء، فقد استغرق ذلك الحد (الماء) جميع الموجودات لكنه لم ينف ويمنع من دخول عناصر أخري، وفتح باب البحث أمام تلامذته وباحثيه. حيث إن ذلك يعبر عن قضية كلية موجبة تستغرق الموضوع ولا تستغرق المحمول.

ثالثاً: ثبوت مفهوم الصدق من العلاقة وهذا يتضح من الاشتقاق اللغوي سابقاً، أي إذا ثبت مفهوم العلاقة أصبحت حقيقة. ولقد ثبت لديه نشأة الموجودات من الماء. فصدق بذلك قوله.

رابعاً: تحقيق علاقة التطابق بين القول بـ "الماء أصل الأشياء" والواقع من مطابقته لحقيقة ما يقول. وجميع هذا الاعتقادات تدل علي: أن الذي فعله طاليس هو تلك المحاولة التي تعتبر فريدة من نوعها في إرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقي والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة في الوجود.(٢٧)

-أنكسمندريس *Aneixmander of Miletus (610-"547-546"B.C)*

كانت فكرة طاليس عن المادة الأولى (الماء) في أشد الحاجة إلى كثير من التصحيح. إذ كيف يمكن فهم تحول الماء إلى أرض أو خشب أو حديد ؟ وأى مبدأ آخر يمكن اقتراحه! من الواضح أنه إذا كان من الواجب اختيار مادة أولية من المواد المألوفة للحواس. فالماء الكائن فى كل شئ والمتغير أيضاً إلى أحوال كثيرة ومختلفة ليس له مثيل في أفضليته. ولكن مع

هذا فهو لا يمكن أن يمثل المادة الأولى. لذا أخرج أنكسمندريس نفسه من هذا المأزق واتجه إلى التجريد العقلي، فلم يهجر ما قاله طاليس عن الوحدة المادية للطبيعة. فحينما كانت أي مادة محسوسة لا تصلح أن تكون مبدأ أولياً، تصور أنكسمندريس مادة ليست محسوسة سماها (الأبيرون)*الذي يدل علي معاني متعددة كاللانهائي واللامحدود وأيضاً اللامجرب.[٢٨]فهو لم يكتف مثل طاليس بمحاولة معرفة ماهية العنصر الأول، بل تعداه إلى محاولة البحث عن حقيقته. لذا رفض القول بأن الماء أساس جميع الموجودات لأنه إن صح هذا **فكيف إذن تفسر–مشكلة خروج الكثرة من الوحدة؟** لذا انتهي إلى أنه لابد أن يكون هناك عنصر أولي آخر غير محدد،وعن طريق هذا العنصر اللامتناهى واللامحدود "الوحدة المادية" وصل إلى قانون التطور.[٢٩] وقد أوضح مفهوم اللامتناهي بقوله: "**اللامتناهي هو المادة الأولى للأشياء الكائنة وأيضاً فإنه الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها الذي تعود إليه عند فنائها، طبقاً للضرورة، وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر (يجب أن يعاقب وأن يكفر بعضها عن بعضها الآخر.) لما قامت به من ظلم، تبعاً لنظام الحكم والزمان.**" [٣٠] ولذا فقد رفض أن يكون اللامتناهي ماء أو أي عنصر آخر، حيث أنه في نظره جوهر مختلف عن باقي العناصر، فهو أزلي لا زمن له، تصدر عنه كل السماوات والعوالم الموجودة. والحركة الأزلية هي أصل هذا العالم. لكنه لم يحاول أن يبين علاقة هذه الحركة الأزلية بالحركات اليومية للعالم كما فعل أرسطو فيما بعد كما أنه لم يوضح أيضاً حقيقة التغير أو التحول في المادة وهل هو مصدر الأشياء؟ لكنه قال فقط إن الأضداد تنفصل شيئاً فشيئاً عن الجسم اللامحدود وهكذا تتكون الأشياء. [٣١]

- أنواع العلاقات لدى أنكسمندريس

حينما تحدث طاليس بقوله "**إن كل الأشياء من الماء**" فهو يضع بهذا لأول مرة محاولة ترغم العقل على أن يضم الشتات الظاهري في الوجود إلى مبدأ واحد. وأن يجعل هذا العالم معقولاً، لكنه لم يذهب إلى ما وراء الإشارة بأن الشئ الأوحد والأحق هو الماء. **ولذا فلابد من تساؤل: إذا كان الماء هو الشئ الحقيقي، فلماذا توجد جميع الأشياء على اختلاف في طبائعها؟ وما هي علاقتها بالشئ الحقيقي الأوحد؟؟**[٣٢] يعتبر "الأبيرون"لدى فيلسوفنا هو المطلق،هو اللامتناهي، حيث يجاوز الواقع لأنه لا يساويه، وهذه المجاوزة تتم بفضل عملية عقلية تسمى (عملية التجريد). [٣٣]التي يتم من خلالها معرفة علاقة العناصر ببعضها البعض. فقد بيّن أنه في يوم من الأيام كانت العناصر الأربعة التي يتكون منها العالم تنتظم على هيئة شكل ذي طبقات أكثر وضوحاً. فلقد كانت اليابسة في المركز لأنها أثقلها وتغطيها المياه. وكان الضباب فوق المياه؛ والنار تحيط بالكل، ثم سخنت المياه بفعل النار مما أدى إلى تبخرها. وهذا أدى بدوره إلى ظهور اليابسة ولكنه أفضى من ناحية أخرى إلى زيادة حجم الضباب، وزاد الضغط حتى وصل إلى نقطة – الانفجار، فانفجر الغلاف الناري للكون وأخذ شكل عجلات من النار محصورة في أنابيب من الضباب تحيط بالأرض والبحر.[٣٤]وهذا يبين علاقة كل عنصر بالعناصر الأخرى من حيث العلاقات المكانية سواء الفوق، والتحت والجهة إلى أن تحددت العناصر.

أ- علاقة التنازع.

فكر أنكسمندريس كما فعل طاليس في البحث عن العنصر الأول المحدد لكل الأشياء، ولكنه لم يعتبره واحداً من العناصر الجزئية المادية، مثله في ذلك مثل الماء. حيث إن الماء أو الرطوبة هي نتيجة من (المعكوسات) او الصراعات التي تظهر في الطبيعة. مثل الموت والحياة أو الميلاد، والنمو والانحلال التي تؤدى بدورها إلى توضيح مفهوم علاقة الصراع. ولقد توصل إلى هذا العنصر الأول "اللامحدود".[٣٥]

الذي انتقد من خلاله نظرية طاليس الكونية، مدعماً رأيه باعتقاده أن المادة الأصلية التي صنعت منها الأشياء لا يمكن أن تكون واحدة من الصور المحددة لهذه المادة. ولذا يجب أن تكون شيئاً مختلفاً عن هذه كلها، شيئاً أساسياً أسبق منها. حيث أن العلاقة بين أشكال المادة المختلفة في علاقة تنازع بلا انقطاع. فيتنازع كل من الحار ضد البارد، والرطب ضد الجاف. حيث تتعدى كل دواماً على الأخرى أو ترتكب ما يسمى (ظلماً) الذي يدل على عملية الاختلال. ولو كان أي من هذه الأشكال هو الأساس لثبت بذلك تَغَلّبه على باقي الأشكال الأخرى. [٣٦]ثم يتبع التنازع علاقة أخرى.

ب- علاقة الانفصال.

يري فيلسوفنا أن أول ما انفصل "الحار والبارد" فتصاعد البخار بفعل الحار، وكان منه الهواء. أما الراسب فيبس بالتدريج. فنشأ منه البحر ثم الأرض. وتكوّن الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة. ثم تناثرت الكرة فتأثرت أجزاؤها ودخلت أسطوانة هوائية مبططة هى الكواكب

تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها، فكل ما نراه من وجوه القمر، ومن كسوف وخسوف ما هو إلا ناشئ من انسداد الفوهات انسداداً كلياً وإما جزئياً، أو مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حيناً وتغيب حيناً آخر. (٣٧) **ولكن بعد ما يتم هذا الانفصال هل يصل الوجود إلى الكمال أم لا؟؟**

جـ- علاقة الإصلاح.

لقد تحدث انكسمندريس عن علاقة المتضادات من حاروبارد أو رطب ويابس. حيث أنها تتميز بسبب "اللامحدود". وبذلك يعتبر انكسمندريس أول مَنْ قدم تصوراً عن "المتضادات" الذي يلعب دوراً هاماً في النظريات الأولى. ويعود السبب الذي ذكره لما دعاه "تمايز" المتضادات هو الحركة الدائمة "اللامحدود" فهو يقول: "**إن اللامحدود يكتنف جميع الأشياء ويحرك مسارا لجميع**"، "**إنه سبب شامل لكل شئ**" وأيضاً يجعل من علاقة الإصلاح وجود في مفهوم اللامحدود حين يبين كيف أن الأشياء التي جاءت إلى الوجود ينبغي أن تزول "**لأنها تجعل من واحد منها بالنسبة للآخر وسيلة للإصلاح والعلاج، طالما كان في كل منها نقص ما طبقاً لقانون الزمن**". (٣٨)

ومن هذا يفجر فيلسوفنا ما يمكن تسميته (العقدة الأخلاقية) إذ كيف يزول كل شئ له الحق في الوجود؟ من أين يأتي هذا النمو وهذه الصيرورة المستمران؟ من أين يتأتى هذا التعبير عن الانكماش المؤلم الذي تحمله الطبيعة على وجهها ؟؟ فبعد انكسمندريس عن هذا الظلم الذي يسود وإنكار الوحدة الأصلية للأشياء طارحاً سؤاله على جميع الكائنات "**ما هي قيمة وجودكم؟**" **وإذا لم تكن له أية قيمة فلماذا أنتم هنا؟** فهو يطرح تساؤلاته

للصيرورة، **ومن الذي يملك حريتنا منها؟؟** [٣٩]لذا تحدث فيلسوفنا عن مفهوم العلاقة بين الزمان والعدالة، حيث ارتبط الزمان بفكرة العدالة لدى انكسمندريس وهي عدالة كونية وإنسانية. وفكرة العدالة قديماً ترتبط بتطور العناصر على أنها قول كل منها تريد أن توسع رقعة سيادتها. ولكن قانوناً ضرورياً آخر هو قانون العدالة يوقف كل قوة من هذه القوى الطبيعية عند حدودها. فالعدالة إذن هي عدالة تسري على العناصر الكونية وعلى دورة الطبيعة وتنظيم فصول السنة وأيامها ومواسمها. [٤٠]ومن هذا المنطلق وضح العلاقات والعناصر الذي رفض من خلاله مفهوم العلاقة لدى طاليس ممثلة في علاقة الاستحالة. لأن استحالة الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة (فالحار والبارد) سابقان عليه. ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معيناً وإن لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه. لذا دعى المادة الأولى باللامتناهى التي تقال على معنيين: من حيث الكيف أى لا معينة، ومن حيث الكم أي لا محدودة. فالعلاقة هنا هي مزيج من الأضداد جميعاً كالحار والبارد والرطب واليابس وغيرها. إلا أن هذه الأضداد كانت في حالة اختلاط ثم انفصلت بعلاقة الانفصال بحركة المادة. وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض، وتنتقل إلى علاقة تجميع بمقادير متفاوتة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها. [٤١] وجميع هذه النقاط تستدعى أن نتساءل عن مكانة هذا الفيلسوف في الفكر الفلسفي!!

إن مذهبه قد حقق تقدماً كبيراً عن سالفه طاليس، حيث بحث خلف العناصر المحدودة عن العنصر المحدود ومفهوم اللامحدود – الذى عنه تأتي كل الأشياء. علاوة على ذل قدّم محاولات مؤخرة للإجابة عن سؤالنا حول كيفية تطور العالم عن هذا العنصر الأول. [٤٢] فلقد كان فيلسوفنا من

أعظم مفكرى المدرسة الأيونية منزلة وأوسعها شهرة وأكبرها أثراً. حيث حاول أن يلتمس الحقيقة في شئ يكمن وراء الظواهر المحسوسة بعيداً كل البعد عن التصورات الميثولوجية السابقة عليه من أشعار (هوميروس وهزيود وأورفيوس) فقد عُدّ قوله باللانهائي فكرة عقلية هي الحقيقة الثابتة التي لا يعتريها تغير الظواهر. وقد نشأت عنها الأشياء بالانفصال والانضمام، وأن علة الانفصال هى الحركة الأزلية التي تؤدى إلى انفصال الأضداد المتقابلة وتحديدها. (٤٣)

لذا تتفق آراء انكسمندريس عن الانسجام الكوني لدى افتراضاته عن الكون عن التغير والتجديد المستمر والفناء

للعالم. وكذلك نتائجه الجادة عن العوالم المتجددة بدون بداية ونهاية مع ثيوافراسطس. (٤٤)

ولكن مع كل هذه النقاط التي تقف بجوار هذا الفيلسوف إلا أن الباحث يعتقد من جانبه أن فكره يكتنفه شئ من عدم الوضوح والبساطة والشمول الذين هم دعامات الفكر الفلسفي المستنير. إذ كيف يتحدث عن مادة وهذه المادة لامحدودة كماً. مع أن أول درجات العقل المعرفي السليم هي محدودية المادة زماناً ومكاناً. ثم يبني بعد ذلك رؤيته الفلسفية في صورة تجريدية وقف البعض بجانبه على أنه تجاوز المادية، إلا أن الباحث يري أنه لم يتجاوز هذه الحدود فهو يحلق في الفضاء بدون أجنحة ويشعر أنه في الفضاء، مع العلم أنه مازال يقبع بجميع جوانبه في الأرض ولكن هذا لا ينفي من قدر قد عّبرت عنه الآراء السابقة.

- أنكسمانس. *(588-525 B.C) Anaximenes of Meletus*

إرتد إلى طاليس من حيث مفهوم العنصر المحدد– لكنه لم يكن الماء– بل جعله في (الهواء). ويعتبر هذا الافتراض من جهته حقيقة. حيث تتحقق أهميته (الهواء) للفرد من خلال عملية التنفس وكذلك أهميته للحياة بصفة عامة. (٤٥)فإنه قد اختلف في نظريته الطبيعية عن أنكسمندريس، ويتفق مع طاليس حيث لم يبدأ بالمادة غير المحددة، لكنه بدأ بالمادة المحددة كجوهر أول للصفات الجوهرية الأساسية والتي يرتبط بها كل حركة، والتي اتضحت في اختياره للهواء كمادة أولى للأشياء فهي المادة التي لها القدرة على الانتشار والحركة في الفضاء وأيضاً لأهميته القصوى لدى الكائنات. (٤٦) حيث يقول: "**إن الموجودات المخلوقة للبارى تعالي الهواء، ومنه كان الكل وإليه ينحل، مثل النفس الذي فينا، فإن الهواء هو الذي يحفظه فينا، والروح والهواء يمسكان العالم.**" (٤٧)ويتضح من هذا أننا عندما ننتقل من أنكسمندريس إلى انكسمانس فإننا بذلك نتحول من وجهة النظر الميتافيزيقية إلى وجهة النظر الطبيعية على أساس أن انكسمانس قد أعاد فهم مادة الكون بأنه يمكن معرفتها تجريبياً، وعندما استبدل الماء عند طاليس بالهواء فإننا نجد لديه إشارة خاصة إلى فرضية أنكسمندريس بمعنى. أنه قد شرح أهمية الهواء من حيث انتشاره، وتوصل انكسمانس إلى أنه يجب على الميتافيزيقي أن تكون المادة التجريبية دعامة أساسية لمذهبه. (٤٨)

ويتساءل الباحث حول: العلاقة القائمة بين الهواء والموجودات كى يتم الخروج إلى التعيين؟؟

إذا كان انكسمندريس قد حقق تقدماً في التفكير بافتراضه أن المادة الحقيقية للعالم شئ مختلف عن أي جوهر آخر. وفي حقيقة الأمر فإن كلاً من

طاليس وانكسمندريس قد افترضا وجود التحول في "مادة العالم" الحقيقية. فقد ظهر عند طاليس بطريقة لاشعورية، وربما كان ذلك عند أنكسمندريس بشئ من الغموض فيما سماه (تمايز المتضادات) حار وبارد من اللامحدود يتضمن حقيقة تحول "اللامحدود إلى الحار والبارد". لكن "انكسمانس" كان أول مَنْ عرف بوضوح أن هناك تحولاً، وفوق هذا فقد حاول أن يتعرف على مصدره. وقد بدا له أن الأشكال المختلفة للمادة، ينبغي أن تفسر كدرجات مختلفة للكثافة في جوهر واحد أصلي. [٤٩]ويبدو من هذا أن الهواء طبيعياً لدى "انكسمانس" في كونه جوهراً أول، لأنه يوجد في علاقة الوسط بين الشكل المتخلل وهو (النار) والشكل المتكاتف وهو (الرطب أو الرطوبة) حتى أننا نجد هنا أيضاً المتضادات الأولى، الحار والبارد كتحولات من الهواء الأول، وهكذا رغم أن فيلسوفنا قد إرتد إلى طاليس في افتراض وجود جوهر محدد معروف هو "مادة العالم" الحقيقية إلا أنه تجاوز "انكسمندريس" في افتراضه أن التحول يتم بعمليات تتراوح بين التكاثف والتخلخل. [٥٠]وحينما تحدث "انكسمانس" عن أشكال المادة التى نراها حولنا حيث تنشأ عن الهواء عمليتي (التكاتف والتخلخل) وحينما كانت هذه طريقة أخرى للتعبير عن الفكرة القائلة: إن جميع الاختلافات في الكم والمقدار. فلا بأس على الإطلاق من القول بمادة واحدة تكون هى الأساس. حيث يري أن الهواء هو قوام النفس، فهو يحفظ للعالم حياته مثلما يحفظ لنا حياتنا. وقد انتقل هذا الرأى إلى الفيثاغورية فيما بعد. [٥١]ولكن مهما يكن السبب في اختياره للهواء إلا أنه قد جعل منه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه الموجودات عن طريق العمليتين السابقتين، حيث إن العلاقة بين التكاثف والتخلخل هي علاقة اجتماع وافتراق عارضين لأجزاء المادة – وعلى هذا فهو يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على

نحو آلى ذلك العمل الذي يعتبر تقدماً كبيراً بالمذهب الآلي إلى الوحدة والبساطة. (٥٢)

ولكن ما هي ماهية علة التكاثف والتخلل؟؟

رأي انكسمانس أن الحركة هى علة التكاثف والتخلخل وهى صفة للمادة قد فطن إليها معظم كبار الفلاسفة والعلماء. فقد عّرف أرسطو الطبيعة بأنها مبدأ حركة الجسم وسكونه، وأهم صفات المادة لدى "ديكارت""**R.Descartes 1650 -1596**"، الامتداد والحركة. وليس للحركة لدى فيلسوفنا علة أخرى سوى ذاتها. فالهواء بطبيعته في حركة دائمة ولا يفترض مبدأ أول للحركة غير هذا. وعند فيلسوفنا العلاقة قوية بين كل من الحركة والتخلخل. فالرياح بخار متحرك، والسحاب بخار أقل حركة، والماء أقل حركة من السحاب وأكثر من الأرض وهكذا.(٥٣)ولذا فهو يرى أن الهواء هو أصل الأشياء التي تنشأ عنه الأمور الإلهية التي كانت والتي تكون والتي سوف تكون، وعنه أيضاً تنشأ الأشياء الأخرى. فمن حيث طبيعته: هو ظاهرة جوية ليست مرئية غير أنه قادر على أن يتكثف في الرطوبة والماء، وعلى هذا يظل بعيداً عن المواد الصلبة. فهو من حيث أنقي صورة له مادة العالم وجوهر الحياة. والجزء الضئيل هو جوهر النفس.(٥٤)

- هرقليطس وامتداد المدرسة الأيونية. *Heraclitues*

تشتمل فلسفة الأيونيين الطبيعيين على عنصرين هما: عنصر الملاحظة، وعنصر التفكير. فلكى يفسروا الظواهر المدركة بالحواس اضطروا إلى اختراع نظام من الأفكار المجردة. فاليابسة والماء قد يبدوان كأسماء ترى وتلمس بيد أنها تتحول إلى أفكار أكثر عمومية وهي الصلب والسائل.أي أنها

تميل إلى التحول لرموز مجردة. والأفكار التي تفوق هذا تجريداً هى اللامحدود أو التكاثف والتخلخل أو التوتر. وقد تكون هذه الرموز مأخوذة من الحياة اليومية. ويبدأ التمييز بين العقل والحواس في الظهور حيث عبر عنه هرقليطس حين قال:"**إن العيون والآذان تصبح شهوداً سيئة للإنسان إن لم يستطع العقل تفسير ما تنبأ به.**" [٥٥]وإذا تم النظر إلى فلسفة هرقليطس نجده يتابع اليونانيين الأيونيين الأول، حيث تعتبر نظرياته هى النمو المنطقي لنظرياتهم والمبدأ العظيم الذي بدأوا منه، ولو أنهم لم يعرفوه، هو أن الكون عقلي. فقد افترضوا أن الكون كلٌ متماسك، وعلى الرغم من المظاهر المتعددة فيه إلا أن هناك وحدة في باطنه، وهذا التصور لمفهوم الوحدة قد اتخذ شكلاً في افتراض مادة عالمية دائمة تعتبر هي حقيقة الأشياء.[٥٦] أي أن هناك علاقة تضامن بين الأشياء، وكذلك اتصال، حيث يظهر الكون ككل متناغم على الرغم من الكثرة المتغيرة أمام الجميع. وعلاقة الفرد بها هي علاقة بحث للكشف عن طبيعة هذه القواعد المتمثلة في الوحدة والانسجام.

لذا يري هرقليطس أن البحث لابد منه ويجب أن نتمتع باليقظة حين ذلك فيقول: "**لا يجب أن نتصرف ولا يجب أن نتكلم مثل النائمين.**" إن المأساة الكبرى للإنسان لديه هى النوم. حيث إن النائمين هم المتشيئون الذين يجردون العالم من حقيقته، والتشيؤ هو أن العلاقة الاجتماعية بين الناس تتخذ شكلاً خيالياً من العلاقة، فتصبح وكأنها علاقة بين الأشياء. ومن ثم يُقال الناس كالأشياء.[٥٧]ومن ثم لم يترك هرقليطس النظرية القديمة بدون استخدام، مما يبين أهميته وحالة المجتمع اليوناني في هذه الآونة. حيث ربط بنظريته العلمية بين المشكلات الميتافيزيقية والدينية. [٥٨]

١- جوهر الواقع

يوضح هرقليطس أن جوهر الواقع ما هو سوى فعل، وهذا الفعل هو الكيفية الوحيدة لوجود الجوهر. حيث أن هناك نوعية تزدوج وتقسم إلى ضدين يتجهان إلى الالتقاء. فالرأى العام يعتقد بوجود شئ ثابت مكتمل ومستمر. في حين أن الرؤية في الواقع تبين النور والظلام، والمرارة والعذوبة يرتبط كل منهما بالآخر في كل لحظة كمصارعين: أي أن العلاقة بينهما علاقة صراع – كما يعتقد الباحث – ففي كل مرة يتفوق الواحد على الآخر. فكل صيرورة تولد من صراع الأضداد، حيث إن الصفات المحددة التي تبدو لنا دائمة لا تعبر إلا عن التفوق المؤقت لأحد المصارعين، وذلك لا يوقف الصراع فهو مستمر إلى الأبد.[٥٩] فقد كان إنكار الوجود والصيرورة، الواحد والكثير، الثبات والتغير متضمن في المدرسة الأيونية. حيث تمسك الفلاسفة الأوائل الثلاث بإصرار على افتراض مادة العالم الثابتة تحت التغيرات المختلفة. ولكن مفهوم التغير يثير حفيظتهم كي يبحثوا عن مفهومه. فيقترح أنكسمندريس أن مادة العالم اللامحدود لها قوة في إخراج المتضادات من نفسها. ولكن هذا لا يكفي. حيث أن اللامحدود يجب أن يكف عن الوجود بذاته في المتضادات المنفصلة،ويعطى انكسمانس تفسيراً أفضل عندما يري أن مادة العالم الحقيقية هي الهواء، تظهر أحياناً في هيئة متخلخلة أو متكاثفة أحياناً أخري.[٦٠] بينما يبين هرقليطس أن تطور مختلف الموضوعات والظواهر يثبت عدم إمكانية تعايش الظواهر المتناقضة بصورة سليمة في الموضوع الواحد نفسه، إذ تفرض بالضرورة طبيعة الأضداد المتناقضة صراعاً فيما بينها، فيتصارع القديم مع الجديد، الذي يولد مع الذي يموت.[٦١] فلقد سار هرقليطس علي اعتبارات كل من اكسانوفان وبارمنيدس في نظرتها

لطبيعة الأشياء. لكن بينما ركز كل منها اهتمامه على البحث عن الجوهر الكامن وراء الظاهر المتغير، كان هرقليطس على العكس من ذلك حيث ركز كل اهتمامه علي مفهوم التغير البادي في الأشياء. وكذلك الصيرورة لجميع الحالات الجزئية، فقد رأي أن الصيرورة هي قانون هذا الكون والتي تنطوي داخل الوجود وكمحتوي لمفهوم التغير، حيث إن كل الأشياء في تغير مستمر ولا يبقي علي وتيرة واحدة، بل الأشياء في تغير باستمرار.(٦٢)

ولكن هل القول بالصيرورة، ابتداع هرقليطى أم لا ؟ إن القول بنظرية الصيرورة لدي هرقليطس ليس جديد، حيث إن لانكسمندريس آراء مماثلة لها. لكن تفسير هرقليطس للسبب أو للعلاقة السببية التي من أجلها تظل الأشياء كلها رغم هذه الصيرورة قد استمدّ من مفهوم علاقة التناسب لدي الفيثاغورية. فعن طريق المحافظة علي علاقات النسب الصحيحة يتم التغير الدائم مع الاحتفاظ ببقاء الأشياء كما هي. وهذا يصدق علي الطبيعة والإنسان علي حد سواء، ففي الطبيعة تتحول الأشياء وفقاً لنسب، وكذلك الحال في النفس البشرية التي تحدث فيها تحولات بين الجاف والرطب.(٦٣) **ويتساءل الباحث: إذا كان جوهر الواقع لدي هرقليطس قد تمثل في الصيرورة، فما هو إذن مفهوم العلاقة السببية في وجود الأشياء؟ وما هي أهم المبادئ التي استند إليها في تدعيم رؤيته الفلسفية؟؟**

٢- العلاقة السببية.

إن المفهوم الفلسفي للمبدأ السببي يتضمن اتجاهين رئيسيين للعلاقة السببية:**اتجاه** يري أن العلاقة السببية ما هي إلا شكل من أشكال التوافق، ومن ثم فهي مقولة أنطولوجية. **والاتجاه الأخر** يري أنها مقولة معرفية خالصة حيث تختص فقط وعلي الإطلاق بوصفها للتجربة. ويستند

الاتجاه الأول علي نظرية العلاقات الداخلية، ويستند الأخر علي نظرية العلاقات الخارجية، ويأخذ الأول بالواحدية **Monism** والآخر بالتعددية **Pluralism** كما يقول الأول بنظرية الإتساق بين الحوادث، بينما يري الآخر بأن الحقيقة ما هي إلا مجموعة من الحقائق غير المترابطة، كما يسمي الأول بالمذهب الحتمي ويسمي الآخر بالمذهب اللاحتمي.[٦٤]واستناداً إلى مبدأ السببية في وجود الأشياء بيّن هرقليطس أن النار هي ماهية جميع الأشياء، ويبدو من الوهلة الأولى لديه أنه يحاول البحث عن التغير لدى الأيونيين القدامى، بسبب أن طاليس جعل الحقيقة في الماء، بينما جعلها انكسمانس في الهواء. بينما هو فقد وجد شيئاً آخر يختلف عنهم جميعاً وهى النار. فمن الطبيعي أنه كان يأمل في البحث عن مفهوم التغير، فوجد عنصراً لابد من اختياره للتعبير عن ذلك "النار" الذي اعتبره مبرراً إيجابياً وكذلك جيداً لمفهوم التغير الذي يتضح من خلاله. [٦٥]

ولذا فإن أهم ما يميز الفلسفة الهيراقليطية هو اتخاذ التغير قانوناً لجميع الموجودات. حيث تبدو الأشياء في تغير لولاه لم يكن هناك شئ على حد قوله. فهذه النظرية (التغير) التي تعني علاقة الصراع بين الأضداد مثل الخير والشر، والصحة والمرض، والعمل والراحة، والحار والبارد، والجاف والرطب تتم حين يصير الشئ إلى ضده، ولذلك يعتبر الأضداد في علاقة اتحاد مع بعضها. وفي كل زوج الواحد ضروري للآخر. أي لا يوجد بدونه، وذلك الصراع الذي يعبر عنه لا يظهر بصورة عشوائية بقدر ما هو منظم بقانون عقلي ليس فيه تعيين خصائص ثابتة للموجودات، فكل الأشياء وفق هذا القانون في تغير مستمر. [٦٦] حيث يتم هذا التغير حين يصير الشئ إلى ضده، وعلى ذلك فهو يعد الأضداد متحدة ببعضها ويضع قائمة كبيرة

كالنهار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والسلم قائلاً: "**لا يمكنك أن تنزل في النهر مرتين لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار**"، "**الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطباً**"، "**يجب أن نعرف أن الحرب عامة تسرى على كل شئ، وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع**".(٦٧)

ولكن فما هى إذن طبيعة هذا العنصر وما هي العلاقة بينه وبين عناصر الموجودات الأخرى؟؟

ذهب هرقليطس كسائر فلاسفة أيونيا إلى أنه ينبغي أن يكون وراء المظاهر المختلفة للأشياء جوهر واحد للكون. وجعل هذا الجوهر أو العنصر الأول "النار". لكن لِمَ النار؟ لقد نظر إلى مبدأ تحول الأشياء الدائم، فكل شئ يتحول إما إلى فوق أو إلى تحت – علاقات مكانية–. فالنار التي تنطلق إلى أعلى ثم تنحدر إلى أسفل وتتغير في مظهرها كل لحظة هى رمز التحول الكلي الدائم للأشياء. (٦٨) ومع ذلك إذا تم التأكيد على أن كل الأشياء تعود إلى النار، ونتيجة طبيعية لعملية الذوبان أو السيلان. فمن الواضح أن هذا التفسير يظهر ما يبدو من حالات الطبيعة لكل الأشياء في العالم. ذلك التفسير الذي يرتد إلى النار مع دخول بعض الأنواع وخروج الأخرى، لذا فالنار تأخذ بعض الأشياء وتتحول هي نفسها إلى أخرى، أي أن العملية هي عملية تحول الأشياء من وإلى النار. (٦٩) فجميع الأشياء لدى هرقليطس تعود إلى النار وعن التحولات من خلال هذه الجواهر للأشياء. وكذلك فهى تعود إليها (النار) مرة أخرى. فالكل يتحول إلى النار، وكذلك النار إلى الكل كتبادل الذهب بالسلع والسلع بالذهب. (٧٠) وعلى هذا يجعل هرقليطس النار

هي العنصر الرئيسي، حيث يلتهم اللهب كل ما يمسه، فليس هناك ثمة شئ لا يتغلب عليه ولا ينتهي به الأمر إلى ابتلاعه. حيث توجد دورة دائمة التغيرات باستمرار دون توقف بين كل من النار والهواء، والأرض والماء. أي بين العنصر المحترق والعناصر الرطبة الباردة. فالأرض تصير ماء، والماء يتبخر سحاباً ثم ريحاً، وتلتهب الريح فتعود إلى النار، هكذا تظل النار في كل مكان بصورة مختفية داخل الأرض أو في أعماق المياه. (٧١) ثم يضع هرقليطس لها صفة الحَكَمْ الأعظم الذي لايقارنه شئ، إنها "زيوس" الإله الكبير فهو الإله الخالد بينما يفني الآخرون. لذا تعتبر النار هي مصدر الحياة في كل مكان حيث تشكل جميع الكائنات من الداخل – علاقة تكوين كما يعتقد الباحث – ابتداء من القلب حيثُ تقيم وكذلك باقي أجزاء الجسم. (٧٢) **ولكن هنا يظهر سؤالان يفرضان نفسهما..**

ما هو المقصود بالطبيعة النارية لديه؟ ثم هل تتعرض المادة للنقصان أثناء عملية التغير أم لا؟؟

ذهب البعض إلى المبدأ الفيزيقي أي النار المحسوسة مستندين في ذلك إلى شهادة القدماء وخاصة أرسطو الذين يعدون فيلسوفنا في زمرة القائلين بأحد العناصر المادية مبدأ الكون الطبيعي. لكن إذا استبعدنا التمييز بين المحسوس والمعقول لفلسفته فسيتضح أن المعنى العيني المحسوس لا يتنافى مع التصور العقلي الميتافيزيقي، حيث أن النار المحسوسة التي هي المبدأ المادي تعتبر من جهة أخرى رمزاً للتغير المستمر في الوجود وهي القانون والمقياس الثابت له. (٧٣) مثلما اختار كل من السابقين مادته، اختار هرقليطس النار، فهو فيلسوف التغير، حيث جمعت فلسفته في عبارة واحدة هي: كل الأشياء في تغير متصل. إلا أن اختياره للنار لا يرجع إلى طبيعة النار من كونها أكثر الأشياء تغيراً وتحولاً، وإنما يرجع إلى كونها العامل

الفعال الذي يؤدى إلى التغير في كثير من العمليات الفنية والطبيعية. وفكرته الأكثر أهمية هي فكرة علاقة التوتر التي قدمها ليفسر الثبات النسبي للأشياء وتغيرها الجوهري. (٧٤) أما عن إجابة السؤال الثاني، فقد وجد هرقليطس إن التغير يحدث في الأشياء، إلا أن كمية المادة لديه تظل كما هي. لذا حاول أن يبين أن هذه ليست نسبية للأشياء، ولكن هي علاقة تغلب أحد العناصر للمادة على الآخر. مثله في ذلك مثل الليل والنهار، والشتاء والصيف. فلقد تعلمنا من هرقليطس أن تغلب العناصر المختلفة يؤدى إلى حدوث النار، لذا فإن ضوء النار حينما يزداد في الشمس ينتج النهار، أما إذا كان العكس ينتج الليل. كذلك الزيادة في نسبة الحرارة والضوء ينتج الصيف، أما الزيادة في نسبة الرطوبة فينتج الشتاء. (٧٥)

٣- علاقتى التوتر والانسجام الطبيعي.

إن مذهب التوتر المضاد الذي تحدث به هرقليطس قد اشتقه من ملاحظة علاقة التوتر بين القوس والقيثارة، حيث رأي أن كافة الأشياء يوجد بها قوة تحركها إلى أعلى نحو النار، وقوة أخرى مضادة تحركها في الطريق المضاد إلى أسفل نحو اليابسة "علاقات مكانية متضادة". ووجود المادة في أية حالة من حالاتها إنما هو نتيجة للتوازن بين القوي المتضادة نتيجة للتوتر. بل إن الأشياء الأكثر ثباتاً في مظهرها إنما هي ميدان للصراع بين قوتين متضادتين، وما ثباتها إلا ثباتاً نسبياً. فهناك تغلب من إحدى القوتين على الأخرى. والطبيعة على العموم إما أن تكون في الطريق إلى أعلى نحو النار، أو في الطريق إلى أسفل نحو اليابسة.(٧٦)لذا يبين هرقليطس أن علاقة الصراع مستمرة، والوجود ينتج من علاقة ائتلاف بينهما. ويعتبر هذا الوفاق أو الانسجام هو قانون الوجود، باعتبار الكل في هذا العالم المرئي

خاضع للقانون، فتتم تغييرات النار حسب أزمان منتظمة. فالعالم يموت ويولد من جديد طوراً بعد طور على فترات معينة، ويقع كل ميلاد وكل وفاة في الساعة التي يحددها القدر. وهذه الأطوار والقواعد لا يدركها سوى الرجل الحكيم المتيقظ لرؤية ظواهر حقائق الأشياء. (٧٧)لذا يقول: "**ما يوجد فينا شئ واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، فالأولى (من الأضداد) تتحول وتصبح الأخيرة، والأخيرة تصبح الأولى**".(٧٨) "**يجهل الناس كيف يكون الشئ مختلفاً ومتفقاً مع نفسه، فالائتلاف يقوم على الشد والجذب بين الأضداد، كالحال في القوس والقيثارة**".(٧٩) أي أن هناك علاقة اتصال بين جميع الأشياء حيث أن الوحدة هي التي تجمع بين شتات الأشياء لتكوين مفهوم واحد وراء حقيقة التغير البادى للملاحظة. ومن هذا يبين هرقليطس أن علاقة تضارب الأشياء الظاهرة ينطوى على انسجام عميق، حيث إن كل صفة تنطوي في ذاتها على نقيضها. ووجود كل شئ يتضمن عدمه في مكان ما. وهذه الأضداد تتخذ جميعاً في نظام الطبيعة العام. لذا فالانسجام الباطن هو الأصل، لا علاقات التنافر والقبح الباديان في الأشياء غير أن أكثر البشر في غفلة عن إدراك الجمال الخفي الذي لا يظهر للعيان. (٨٠) فالثبات هو ثبات حقيقة التغير.

والقانون هو الوحدة التي تجمع الكل، والانسجام هو الذي يربط المتضادات في واحد. ويجد تفكير هرقليطس هذا تعبيراً في الصورة التي تنتظم في اتساق مع النظريات الأيونية. حيث إن كل الأشياء في النار، التي من طبيعتها أن تحرق والاحتراق تغير. فالعالم والكل فيه عملية لا تكف عن الاحتراق، وبهذه الوسيلة يتحول الشئ باستمرار إلى الآخر. (٨١)

أي أن علاقة الجذب بين الأشياء لابد من ضرورتها لتكوين الوحدة. ثم علاقة الترابط للأشياء المتجمعة، ثم تتحقق علاقة الانسجام بتكوين حقيقة الأشياء بصورة يقبلها العقل.

ومن هذا يبين هرقليطس أن هناك وحدة تربط بين الأضداد، فبرغم علاقة التضاد البادى بين الأشياء، إلا أن كل ضد لا يوجد منفصلاً عن الآخر، بل هي بلغة المنطق متضايفان، فهناك روابط وعلاقات بين كل ما هو كلي وما ليس بكلي، بين المنفصل والمرتبط، بين المتنافر والتناغم حيث إن الأضداد محكوم عليها بعلاقة الاتصال، فهناك ضرورة تربط بينها، وهي ليست حرة في وجودها المستقل، غير أن اتصالها لا يعني القضاء على مبدأ النزاع، فاتصالها أو وحدتها اتصال مؤقت، لذا يقول: "**الكلي وما ليس بكلي، المنفصل المرتبط التناغم والمتنافر**".(٨٢) وكذلك أيضاً "**لم أجد أحداً ممن سمعت مقالاتهم يذهب إلى أن الحكمة منفصلة عن جميع الأشياء.**"، "**فالحكمة شئ واحد إنها معرفة ما به تتحرك الأشياء في جميع الأشياء**".(٨٣) ويتضح من هذا أن هناك تحقيق لعلاقة الصراع يحددها في علاقة التوتر القائم بين المتضاد، من أجل تحقيق مبدأ الانسجام وعلاقة التوافق الوجودى بين الأشياء، وإن كانت هذه هي الوحدة التي تتمثل في العلاقات الداخلية التي تحكمها إلا أن طبيعة الوجود هي الصيرورة. لذا يظل هكذا الوجود كي يتحقق التلاؤم والوفاق على مرور جميع الأزمنة نظراً لتغير الأوضاع من آن إلى آخر. **فما هي إذن الوحدة التي تجمع بين هذه العلاقات المختلفة؟؟**

٤- اللوغوس والوحدة الكونية.

يعتبر هرقليطس أول فيلسوف عقلي في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث أنه لم يقتصر بالبحث في المعرفة الخالصة فقط، بل امتدت عيناه إلى

الطبيعة الخاصة للأشياء محاولاً اكتشاف قانون كلي **auniversal law** هذا القانون هو اللوغوس، وهي كلمة أشبه بالرموز الرياضية لدى فيثاغورس.(٨٤)فاللوغوس لديه هو قانون الفكر كما أنه قانون العالم، إنه ملكة المعرفة والتفكير وهو الكاشف عن الضرورة في العالم، وهو الرابطة الموحدة، لأن الضرورة ليست إلا علاقة ترابط الأشياء وفق علل وأسباب وهذا هو التفلسف:"**إن ما يتصف بالحكمة أمر واحد هو تفهم الغرض الذي يوجه الأشياء جميعاً ويسيرها من خلال الأشياء جميعاً.**"(٨٥)لذا يري هرقليطس أن اللوغوس يخلق علاقة الرابطة بين الفردى والكلي، بمعني أنها تعطى تأكيداً للفرد بأنه قادر على الوجود الكلي بدلاً من أن يحبس نفسه داخل ذاته.(٨٦) لأنه يمثل روح التوحيد والوحدة، روح المحبة التي تجمع بين كل الناس. وبسبب ذلك تصبح الأشياء في حالة غريبة "**إن اللوجوس أو العقل الكلي بالرغم من أن الناس يرتبطون به أيما ارتباط إلا أنهم منفصلون عنه، ولهذا فإن تلك الأشياء التي يواجهونها يومياً تبدو غريبة.**"

لذا فالعقل هو انسحاب من الجزئي والعرضي واندماج فيما هو كلي وضروري وهذه هي الأرض المشتركة، بين الأيقاظ. (٨٧) أي أن هناك علاقتين – كما يعتقد الباحث – الأولى انفصال ينتج عنها غربة بين الناس والأشياء، والثانية اندماج بين الجزء والكل ينتج عنها معقولية واشتراك بين الأيقاظ. لذا نجده يقول: "**ومع أن هذه الكلمة Logos أزلية، إلا أن الناس يعجزون عن فهمها عند سماعها كأنهم يسمعونها لأول مرة. ذلك أن الأشياء ولو أنها تجرى مطابقة لهذه الكلمة، إلا أن الناس يبدون كأنهم لا تجربة لهم بالأشياء، عندما يصفون الأسماء والأفعال، كما أفعل ذلك في تفسير الأشياء حسب طبيعتها ونوعها.وهناك من الناس من لا يشعرون**

بما يفعلون وهم أيقاظ كما لا يشعرون بما يفعلون وهم نيام." لذا يبين أنه:"**من الحكمة ألا تصغوا إليّ بل إلى كلمتي، وأن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة.**" [٨٨]وبهذا ينتهي هرقليطس إلى وجود علاقة المطابقة بين المحب أي الفيلسوف واللوغوس نفسه أي الحكمة. وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع الحكمة، والاتفاق هو الانسجام أي أنه لابد من توافر العلاقة الارتباطية بين المرء ونفسه والآخر وتكون تلك العلاقة متبادلة. وأن يكون كل منها مرتبطاً بالآخر أصلاً لأن كلاً منهما تحت تصرف الآخر. [٨٩] وهرقليطس هو الوحيد الذي استطاع أن يكشف عن المتناقض في الفلسفة الأيونية السابقة عليه كي يعلق حقيقة اللوغوس الأزلية، وبأن اللوغوس هو قانون التغير المتصل والوفاق الخفي الذي يوحد الأضداد، وبهذا ينقل هرقليطس الفكر الإغريقي من فلسفة الوجود إلى فلسفة الصيرورة. [٩٠]ونتيجة لذلك فقد عرفت فلسفة هرقليطس بأنها هي الفلسفة التي تدعو إلى البحث عن مفهوم الوحدة والمعرفة الخالصة وراء الألوان المتنوعة للخبرة الحسية وخلف التعدد والتنوع لأشكال الفكر. [٩١]

٥- مفهوم العلاقة المعرفية لدى هرقليطس

إن التغير لدى هرقليطس يسير في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى مع بقاء كمية المادة الأولى أو النار واحدة. ومن علاقة التقابل بين هذين التيارين يتولد كل من النبات والحيوان على وجه الأرض، غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه حتى يأتي وقت لا يبقي فيه سوى النار. وهذا هو الدوام التام أو "السنة الكبرى" تتكرر إلى ما لانهاية بموجب قانون ذاتي ضروري "اللوغوس".[٩٢]ويتخذ

هذا الصراع طريقين فإذا كان في الطبيعة أسماه النار وهي الحياة وأدناه الأرض وهي الموت ولكن الطريق الصاعد والهابط كلاهما واحد، كطريق القصار في تنظيف الأقمشة مستقيماً أو متعرجاً فهو واحد.[٩٣] وهذا المفهوم يعبر عنه في الفكر باسم الديالكتيك الذي ترتد معالمه إلى الفكر اليوناني، حيث كان يعني فن الحوار، وأحياناً هو منهج البحث عن الحقيقة من خلال التفكير.[٩٤]

أ- موقفه من علاقة الإدراك الحسي (المدِركْ والمدرَكْ)

يري هرقليطس أن المعرفة تقوم على الحواس التي يذكرها وهي: البصر والسمع والشم. وأهمها جميعاً البصر ثم السمع. فالعين أصدق خبراً من الأذن، والشم له علاقة وثيقة بدخان النار، فلو تحول كل شئ إلى دخان لميزته الأنوف، ولو امتزجت النار بالبخور لسماها كل شخص حسب مزاجه،والأرواح في الجحيم تبقي لها حاسة الشم. ولكن الحواس لا تحكم على الأشياء، فهي لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة، ولذلك كان إدراكنا في اليقظة أفضل من إدراكنا في النوم، لأننا في النوم نقطع علاقتنا بالعالم الخارجي ما عدا استنشاق الهواء. ولكن الحواس لا تفيدنا إلا في معرفة الظاهر.[٩٥] وهذا يبين موقفه من الحس.

ب- العقل وعلاقة التوحيد في العملية المعرفية

حتى يضمن هرقليطس ألا تكون العيون والآذان شهود سيئة للمعرفة يلجأ إلى العقل الذي يعني عنده الشئ الموحد بجانب كونه ملكة من ملكات المعرفة. بل هو نفسه الحب، فهو روح التوحيد وملكة التفكير المشتركة بين الجميع، حيث إن العقل هو الباحث عن الأرض المشتركة فإذا

تكلمنا بالعقل فيجب أن تؤسس قوتنا على ما هو مشترك بين الجميع بمثل ما تؤسس المدنية قوتها على القانون (العقل). [٩٦] ولذا اعتقد هرقليطس بقوة الإدراك الخاصة بإدراك العالم الموضوعى. والذي فيه تتحرك الفلسفة الطبيعية، وذهب إلى أن العالم مجموعة من المواد في علاقة تداخل مع بعضها البعض، حيث أقر بأن الإدراك يعجز عن إيجاد أسباب الظواهر الطبيعية، ومن ثم كانت فعالية الفكر هي القوة التي تعطينا الإجابة، ومن خلال الفكر فقط يتحرر الإنسان من كل قيود الفردية، لأن الإنسان في مجال الفكر العقلي لم يكن يبحث عن ذات فردية، ولكن يريد أن يفهم شئ يتصف بالكلية والقدسية. [٩٧] فالمعرفة هي التفكير في المعاني الكلية لا الجزئية، وبذلك يتميز منهجه بالكلية، فالعقل لا يدرك الحقيقة إلا عن طريق علاقة الاتحاد الكلي، بينما العلم الجزئي لا يثقف العقل. لذا انتقد هرقليطس السابقين عليه الذين اكتفوا بالعلم الجزئي الذي لا يصل بهم إلى إدراك قانون الأشياء.[٩٨] وإذا كان العقل قد أفسح مكاناً للمعرفة لدى هرقليطس إلا أنه لم ينف دور الحدس أيضاً في بيان علاقته المعرفية، حيث إن منهجه الذي يقضى إلى علاقة الاتحاد بالحقيقة أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف، حيث يتم معرفة الحقيقة بالعيان المباشر وبالاتصال. لكن هذه النزعة لم تكن لتتسع لقبول أي شئ غامض في العقل أو مبهم يفوق الحس. لذا فقد جمع هرقليطس بين كل من التصوف والمنطق على حد سواء. [٩٩] ولم يكن هرقليطس وحده الذي التمس هذا الطريق، فالمأثور عن سقراط أيضاً ذلك. لكن الجديد عند هرقليطس وعند سقراط كذلك، أنه لا يريد أن ينساق الناس وراء كلمته انسياقاً أعمى، بل يريد منهم منهجاً للوصول إليها بالبحث. [١٠٠]

أي أن الحقيقة لابد لكل فرد أن ينتهج منهجاً للوصول إليها في وحدتها بعيداً عن العلاقات المتعددة في الكون٠

حواشي الفصل الثاني

(١) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان- دار قباء للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٩٨م- ص١٨.

(٢) أ.س. رابوبرت:مبادئ الفلسفة- ترجمة أحمد أمين- دار الكتب المعرفية- الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٢٨م- ص٧٠.

راجع أيضاً: حنا الفاخورى- خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية- الجزء الأول- دار الجبل- الطبعة الثانية- بيروت- ص٤٣، ٤٤.

(٣) د. محمد مجدى الجزيري:الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا- مطبعة العاصمة- القاهرة- ١٩٨٥م- ص٥٤- ٥٥.

* اتضح الاعتقاد لديهم بأن هناك شيئاً مغايراً للبشر والآلهة "المادة". وهي الجوهر الأصلي الذي نشأ منه كل شئ. حيث كانت الحوادث ناجمة عن العلاقات بين السبب والنتيجة التي تكمن في أساس كل الظواهر الطبيعية.

راجع: جون ماكليش: العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ترجمة د.خضر الأحمد، د. موفق دعبول، مراجعة د. عطيه عاشور، عالم المعرفة، العدد ٢٥١، الكويت، ١٩٩٩م، ص١١١.

(٤) د.محمد عبدالرحمن مرحبا:من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات البحر المتوسط وعويدات-الطبعة الثانية- بيروت-١٩٨١م-ص٨٧-٨٨.

(٥)د. محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية- ١٩٩٩م- ص٢٦.

(٦) د. نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفكر الفلسفي- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي- دار الفكر العربي- القاهرة- ١٩٨٣م- ص٣٧.

(٧) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- دار المعرفة الجامعية- الطبعة الأول- الإسكندرية- ١٩٨٨م- ص٤١.

(٨) بنيامين فارنتن:العلم الإغريقي-الجزء الأول- ترجمة أحمد شكرى سالم- مراجعة حسين كامل أبو الليف-مكتبة النهضة المصرية-القاهرة- ١٩٥٨م- ص٤١.

(٩) د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٤٦.

(١٠) م. تايلور: الفلسفة عند اليونان- مقدمة- تعريب عبدالمجيد عبدالرحيم- مراجعة وتقديم- د.ماهر كامل- مكتبة نهضة مصر- الطبعة الأولى- القاهرة- ١٩٥٨م- ص١٦.

(١١) برتراندرسل: حكمة الغرب- ترجمة د. فؤاد زكريا- الجزء الأول- عالم المعرفة- العدد ٦٢- الكويت- ١٩٨٣م- ص٣٢.

* توضح هذه الأسطورة أن:

١- في البدء كان "البحر الأول" الذي وجد منذ الأزل.

٢- ولد هذا البحر "الجيل الكونى" المؤلف من السماء والأرض متحدين.

٣- يمثل الآله "آن" أي السماء وهو مذكر، والآلهة "كى" أي الأرض- أنثي، ومن اتحادهما ولد الأله "أنليل" أي الهواء.

٤- فصل الأله "انليل"- أي "الهواء" السماء عن الأرض- وأضفى والده "آن" بالسماء- أما "أنليل" أخذ أمه الأرض- ومن هذا الاتحاد تم تنظيم الكون- أي خلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدنية.

راجع: د.مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية- دار قباء للطباعة والنشر- الطبعة الأولى- القاهرة- ١٩٩٧م- ص١١٨.

(١٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- دار القلم، بيروت- لبنان- د.ت- ص١٢- ١٣.

(١٣) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو - ترجمة د. رأفت حليم سيف- مراجعة د.إمام عبدالفتاح إمام- مطابع الطليعة- بيروت- ١٩٨٨م- ص هـ.

(١٤)بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي- الجزء الأول- ص٤٣.

(١٥)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص١٣.

(١٦) جورج سارتون: تاريخ العلم- الجزء الأول- ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من د. إبراهيم مدكور وآخرين- دار المعارف- القاهرة- ١٩٩١م- ص٣٦٥.

(١٧) –D.r, Edward Zeller, outlines of the history of Greek philosophy, Trans by, L.R. palmer Revised by Dr. Wilhelm Nestle, Human-itis press ed- Fredrick Copleston, A (٣) N.Y-1955-P.38. history of philosophy, vol.1. Greece & Rome, The New man press Westminster, 1960-p.22.

(١٨) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول- الفلسفة اليونانية- من طاليس إلى أفلاطون، ص٤٥.

(١٩)جورج سارتون: المرجع السابق، الجزء الأول، ص٣٦٤

(٢٠) د. أميرة حلمى مطر:الفلسفة عند اليونان- ص٤٠.

(٢١)م.تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص١٧.

(٢٢) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوى الإغريقي، ص٤٦.

(٢٣) د. نجيب بلدى: دروس في تاريخ الفلسفة- دار توبقال للنشر- الطبعة الأولى- الدار البيضاء- ١٩٨٧- ص١٥.

(٢٤) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٣٤.

راجع أيضاً: Bertrand Ryssell, A history of western philosophy- A clarion Book- N.Y-1954, p.26

(٢٥) د. نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفلسفة- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمى- ص٤٠، ٤١.

(٢٦) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٤٦.

* الأبيرون من اللفظة اليونانية Peras أي محدد أو نهائي، ومن حرف النفي اليوناني A فالذين قاموا بترجمة اللفظة "اللامحدود" نظروا إلى هذه المادة من ناحية الكم أي من جهة حدودها. وكذلك الذين ترجموها "بما لا نهاية له" أو "اللانهائي" غير أن لفظ "اللانهاية" أخذ مدلولاً خاصاً فلسفياً ورياضياً. فيقال إن العالم لانهائي ولا يقال إنه لامحدود. أما الذين ترجموا اللفظة بأنها "لا متعينة" فقد نظروا إليها من ناحية "الكيف" أي لا صفة لها ويترجمها "سارتون" أيضاً "مبهمة".

راجع: د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- دار إحياء الكتب العربية- عيسي البابي الحلبي- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٥٤ شذرة ٣٥- ص٥٨.

(٢٧) جورج سارتون: تاريخ العلم- الجزء الأول- ص٣٧٠، ٣٧١.

(٢٨) د. نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفلسفة- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمى- ص٤٠، ٤١، ٤٢.

(٢٩) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٣٤- ص٥٧.

(٣٠)د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٤٧.

(٣١) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة – ص١٨.
(٣٢) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو- ص و.
(٣٣)بنيامين فارنتن:العلم الإغريقي – الجزء الأول- ص٤٤.
(٣٤) Fredrick Copleston, A history of philosophy, vol.1. Greece & Rome, p.24
(٣٥) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول – ص٣٥.
(٣٦) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص١٤.
(٣٧) م.تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص١٨، ١٩
(٣٨) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي- ص٥٢.
(٣٩) د. أميرة حلمى مطر: دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل- الزمان – الوعي الحمالي) دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٨٠ – ص١٢٩.
(٤٠) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص١٤.
(٤١) Fredrick Copleston, A history of philosophy -vol,1.Greece & Rome, pp.25-26
(٤٢)د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة٣٥ – ص٦١.
(٤٣) – Dr. Edward Zeller, outlines, of the history of Greek philosophy. P.41.
(٤٤) –Fredrick Copleston, A history of philosophy vol,1.Greece & Rome, p26
(٤٥) – Edward Zeller, outlines, of The history of Greek philosophy. P.42.
(٤٦) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٤٠ – ص٦٦.

(٤٧) Dr, W. Windel Band, History of Ancient Ernest, cushmany –philosophy, Trans by, Herbert Charles Scribner's Sons 13ed .N.Y.1924– p.43.

(٤٨) م. تايلور: الفلسفة اليونانية– مقدمة – ص٢٠.

(٤٩) نفس المرجع: ص٢٠، ٢١.

(٥٠) برتراندرسل: حكمة الغرب– الجزء الأول – ص٣٧.

(٥١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية– ص١٦.

(٥٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية– شذرة ٤١ – ص٦٧.

(٥٢) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو– ص ز.

(٥٤) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي– الجزء الأول – ص٦٣.

(٥٥) م. تايلور: الفسلفة اليونانية– مقدمة – ص ٣٠.

(٥٦) هرقليطس: جدل الحب والحرب– ترجمة وتقديم وتعليق مجاهد عبدالمنعم مجاهد– دار الثقافة للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٨٠– فقرة ٧٣– ص٥١.

(٥٧) D.r, W. Windel Band, History of Ancient –philosophy. p.45.

(٥٨) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي– ص٥٦.

(٥٩) م. تايلور: الفلسفة اليونانية– مقدمة – ص٣٠، ٣١.

(٦٠) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو– ص٢.

(٦١) – Edward Zeller, outlines, of The history of Greek philosophy. P.67.

(٦٢) برتراندرسل: حكمة الغرب– الجزء الأول – ص٤٨، ٤٩.

(٦٣) د. السيد نقادى: السببية في العلم- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٨٨م - ص١١٣- ١١٤.

(٦٤) Fredrick Copleston, A history of philosophy, vol.1.Greek&Rome, pp 40-41-

(٦٥) د. نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفلسفة – نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي- ص٤٦. ٤٧.

(٦٦) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٦٣

(٦٧)جورج سارتون:تاريخ العلم-الجزء الثاني-ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مكونة من د.إبراهيم مدكور وآخرين-دار المعارف-الطبعة الأولى-القاهرة- ١٩٥٩م-ص٣٩

(٦٨) Fredrick Copleston, A history of philosophy, vol.1.Greek & Rome,p41

(٦٩) – Dr. Edward Zeller, outlines, of The history of Greek philosophy. P.68.

(٧٠)ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية- أصولها وتطوراتها- ترجمة د. عبدالحليم محمود، د. أبوبكر ذكرى- مكتبة دار العروبة- القاهرة- ١٩٥٨- ص٥٩.

(٧١) نفس المرجع: ص٦٠.

(٧٢) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان٠ ص٦٠.

(٧٣) بنيامين فارنتن:العلم الإغريقي – الجزء الأول- ص٤٦، ٤٧.

(٧٤) Fredrick Copleston, A history of philosophy, vol.1.Greek & Rome, p42.

(٧٥) بنيامين فارنتن:العلم الإغريقي – الجزء الأول- ص ٤٧.

(٧٦) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية ٠ أصولها وتطوراتها- ص٦٠.

(٧٧) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية – شذرة ٦١ (٧٨-٨٨)- ص١٠٩

(٧٨) نفس المرجع: شذرة ٦١ (٤٥-٥١)- ص١٠٧.

(٧٩)جورج سارتون: تاريخ العلم- الجزء الثاني- ص٣٩.

(٨٠) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٣١.

(٨١) هرقليطس: جدل الحب والحرب- فقرة ١٠- ص٩٨.

(٨٢) د. أحمد فؤاد الأهواني:فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٦١(١٨-١٠٨)،٦١(١٩-٤١)- ص١٠.

(٨٣) – Rexwarner, The Greek philosophers, a mentor book published by The New American Librarys, 4th Ed, U.S.A.1962. p.27.

(٨٤) هرقليطس: جدل الحب والحرب- شذرة ٤١- ص٢٣.

(٨٥) – Ernest Cassirer, Language and Myth. P. 58

(٨٦) هرقليطس: المرجع السابق- شذرة ٧٢- ص٢٣.

(٨٧) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٦٠(٢-١)،٦١(١-٥) – ص١٠٣.

(٨٨) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي- ص١٩.

(٨٩) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو- ص ز.

(٩٠) E, Cassirer, The philosophy of symbolic froms, vol.3:The phenomenology of knowledge,Trans by Ralph Manheim with indicatory by Charles. W. Hendel, Yale University press inc, 1st Ed, London, 1957, p.1

(٩١)يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص١٨.

(٩٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٥٠، ص١٢٣

(٩٣) –Paul Edwards; The Encyclopedia of philosophy vol–2– Macmillan publi–shing Co., inc1st Ed,N.Y.1972.Article Dialectic. P.385.

(٩٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٦٨- ص١٢٥، ١٢٦

(٩٥) هرقليطس: جدل الحب والحرب- شذرة ١١٤- ص٢٢.

(٩٦) – E. Cassirer, Language and Myth. PP. 45–46

(٩٧) د.نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفلسفة- نحو فلسفة توزان بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي- ص٤٦.

(٩٨) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٥٨

(١٠٠) د. أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق- شذرة ٢٤ (١٢)- ص١١٦.

الفصل الثالث

المدرسة الفيثاغورية

الفصل الثالث

المدرسة الفيثاغورية.

تجمع الفيثاغورية بين الفلسفة الرياضية الكونية من ناحية والمفهوم الصوفي الذي يؤمن بتطهير الروح من البدن من ناحية أخرى. لذا فهي تُعد اتباعها لحياة التأمل والحياة الرياضية. وقد تضاربت الآراء حول منشئها ومريديها، لذا فقد أصبح من الصعب التمييز بين الحقيقة والخيال مما يورده المؤرخون عنها. ويعود السبب في ذلك إلى إيمانهم بمفهوم التعاليم السرية التي يجب عدم إذاعتها على الجمهور. بالإضافة إلى مفاهيمهم الصوفية التي تداخلت مع التعاليم الأورفية. لذا لم يكن هناك بد من التمييز بين تعاليم كل من النحلتين إلا عن طريق ما إلتزمه الفيثاغوريون من تفسير رياضي للوجود. [1] وبناء على ذلك يري الباحث أنه من الممكن فهم العلاقة لديهم على نحوين، أحدهما ديني والآخر رياضي.

١- مفهوم العلاقة الروحية.

إن المدرسة الملطية لم يكن لها أي قيد بأية حركة دينية حيث أن من السمات الملفتة للنظر لدى الفلاسفة السابقين على سقراط أنهم كانوا جميعاً على علاقة خلاف مع التراث الديني السائد. وهذا يصدق أيضاً على المدرسة الفيثاغورية، التي لم تكن في ذاتها معارضة للدين، حيث كانت الممارسات الدينية لليونانيين لها علاقة ارتباط بالأعراف السائدة في "دولة المدينة". لذا لم يكن من العجيب أن يدخل الفلاسفة في علاقة نزاع مع عقائد الدولة في مدنهم، وهو مصير يتعرض له جميع أصحاب العقول المستقلة في كل زمان ومكان.[٢] وإذا ما نظرنا إلى الفيثاغوريين من هذا المنظور فهم

طائفة دينية من إخوان اجتمعوا لممارسة طريقين: **التصوف من جهة، والرياضيات من جهة أخرى**. والمطلوب من هؤلاء الإخوان هو أن يقوموا كل يوم بتأمل ذاتي باختبار ضمائرهم،حيث كانوا يؤمنون بخلود الروح وتناسخها، وبأن الجسد الفاني ما هو إلا مقبرة أو سجن تشغله الروح ردح من الزمن، إلا أن أهم سمة من سماتهم هو اعتبار هذه التعاليم سرية لا يجب إفشائها. (٣) وكانت هذه السرية مترتبة على طابع فلسفتهم الديني الصوفي. وما هذا إلا لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص في مجرد الأفكار المنطقية المحدودة وإنما كانت تصدر عن تجربة باطنية أساسها شعورهم الجماعي بالقوة الإلهية السارية في الوجود، والحياة الواحدة التي تصل جميع الكائنات ببعضها. (٤) ولهذا فالطابع الذي امتازت به هذه المدرسة أنها ذات طابع ديني خالص متميز عن الدين الرسمي وأساطيره التقليدية. حيث تمتاز أساطيرها بالصوفية والرمزية الخاصة بها. مقترنة بالاعتقاد بخلود النفس، واتباع جملة من الطقوس وأحوال من التدريب الذي يدخل في مرحلة تطهير الأنفس من الحياة الأولى، ويضمن بذلك سعادتها في الحياة الأخرى. (٥) وكان من نتيجة هذه المبادئ أن غموضهم كان له مبرراته وأسبابه، حيث لم يكن الدافع إلى الفلسفة بينهم هو حب الاستطلاع العلمي الذي سبقهم، بل كانوا يعتبرون آرائهم بها حرمة مقدسة لا يجب إفشاءها وقد نتج عن هذا صعوبة في فهم تعاليمهم، وما تم فهمه الذي أفشوه بينهم وخرج إلى حيز المناقشة بعد ذلك. أما تعاليم فيثاغورس ذاته في أيامه الأولى فقد نسج حولها هالة من السرية التامة مما يصعب تبين ماذا كانت عليه معتقداته الخاصة، أو معتقدات المدرسة في أول عهدها. (١) **ويتساءل الباحث حول: مفهومهم للعلاقة الروحية التي تربط بينهم؟؟ ما هي؟؟**

حينما نظر فيثاغورس إلى النفس وجد أنها جوهر مختلف عن البدن الذي اعتبره بدوره ما هو إلا سجن لها. والذي لا يمكن الفرار منه إلا بالانتحار. ما كان منه إلا أن يحدد العلاقة بين الإنسان ونفسه في مفهوم "**التطهير**" الذي يتتبع من خلاله الآداب والعبادات. لكن إضافته إلى هذا المفهوم تعود إلى إبداعه في مفهوم التطهير بالعلم الرياضي والموسيقي بجانب التطهير البدني لتصفية النفس من أدران الجسد. وبهذا يرفع فيثاغورس التطهير من المنزلة العملية إلى المرتبة النظرية، فجعل من الحساب والهندسة علوماً بمعني الكلمة. (٦) وكان الدافع إلى رؤية فيثاغورس هذه هو أن التراث الشائع الذي نشأ معه كان يري أن الروح هي الشئ الأول، حيث سبقت كافة الأجسام – علاقة السبق الزمنية – وهى المصدر الرئيسي لتغيير هذه الأجسام وتحولها إلى بعض. فلقد جاءت الأشياء المتعلقة بالروح قبل الأشياء المتعلقة بالجسم، أي أن التفكير والانتباه والعقل والفكر والقانون كل هذا سابق بدوره على صفات المادة. أي أن الفكر أو العقل أو القدر يأتي أولاً ثم تأتي من بعده الطبيعة وأعمال الطبيعة. فما يخضع لحكم الفكر والعقل يسمى بالطبيعة. (٧) ويبين فيثاغورس أنه إذا كانت هناك حاجة لقيام علاقة التوحد مع الكوزموس الذي يوجد اعتقاد أن هناك تشابه بيننا وبينه؛ فما على الفرد سوى اتباع القواعد الدينية القديمة ودراستها بعمق، كى يتم معرفة (طرق الوصول إلى هذا العالم، ومعرفة أوجه الشبه بيننا وبينه) وسيكون نتيجة ذلك أن تنشأ علاقة القربى مع الطبيعة كما أنه من الممكن أن نقود حياتنا بطريقة أكثر تطابقاً مع المبادئ التي يكشف عنها. فكما أن العالم كلُ، منتظم، فنحن كائنات عضوية تعيد إنتاج المبادئ البنائية للعالم الكبير، وبدراسة هذه المبادئ نطور ونشجع عناصر الصورة والنظام في أنفسنا. (٨)

ولكن ما هو موقفهم إزاء ذاتهم وكذلك الموجودات في محتوى العلاقات؟؟

إن الفيثاغورية قد شبهت وكأنها دير أو معبد، فجميع الطلبة يلبسون زياً واحداً من الثوب الأبيض، ويعيشون عيشة الزهد والبساطة. ويمشون حفاة الأقدام ولا يسرفون من طعام أو شراب، ولا يكثرون من الضحك أو الإشارة أو الكلام، ولا يحلفون بالآلهة "**لأن واجب المرء أن يكون صادقاً بغير قسم.**" وكانت لديهم محاسبة للنفس آخر اليوم على ما قدموه واقترفوه من أفعال. فيسأل كل واحد منهم عن شر قد اكتسبه أو خيرٍ قدّمه وواجب قد أهمله. وكانت معظم هذه التعاليم سماعياً وتلقينياً شفاهياً من الأستاذ حيث

لم يؤثر عنهم الكتابة. [٩] ولهذا اتبعوا الكثير من التعاليم والوصايا الروحية التي عرفت عنهم وأهمها: **اعتقادهم بوجود نوع من علاقة القرابة بين كل من الإنسان والحيوان.** لذا فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم. ومن وصاياهم: **امتنع عن أكل البقول – لا تعبر فوق عارضة الطريق – لا تأكل رغيفاً بأكمله – لا تقطف زهرة من إكليل – عندما تنهض من السرير لا تترك آثار ضغط جسمك عليه –** وربما تصور هذه التعاليم مفاهيم ذات رموز خاصة لتعاليم باطنية عميقة الجذور؛ لذا كانوا يحتفظون بها ويتناقلونها جيلاً بعد جيل. [١٠] ويعتبر الباحث من ذلك أن أقوالهم هذه تعبر أبلغ تعبير عن مفهوم تحقيق العلاقة وتحديدها بين الفرد وذاته، بل وبين جميع عناصر الوجود. كي يحقق أيضاً هدفاً يريد أن يصل إليه ألا وهو الانسجام والتوافق بين الفرد ووجوده.

٢- مفهوم العلاقة العددية.

لقد كان الاهتمام الرئيس لدى فيثاغورس موجهاً إلى مجالين هما: **الموسيقي والرياضيات**. وظهر الاثنان معاً في الاكتشاف الذي يحق لنا أن ننسبه إليه عن النسب الحسابية بين الفترات في الدرجة الأولى من السلم الموسيقي. وبهذا أمكن إخضاع أي شئ محّير ومتغير كالصوت الموسيقي، تحت قوانين عددية ثابتة. مما أدى بعد ذلك أن أي شئ في الكون لا تطبق عليه القوانين.[١١] وتعود رؤية فيثاغورس هذه إلى رؤيته لتعدد مفاهيم الواحد في الفلسفة. فهذا واحد بارمنيدى وآخر طاليسي (الماء) وهذا له مفهوم فيزيقي والآخر مفهوم ميتافيزيقي، **لكن ما هو المقصود بالواحد الفيثاغورى؟؟**

إن الطفل حين يقوم بعد أصابعه فهو ينظر إلى إصبع واحد أو اثنين أو الأصابع الخمسة، لكن إذا تفحصنا الإصبع وجدناه ذا طول وعرض وعمق. وكلُ له شكل مختلف عن الآخر، وكلُ له وحدة مستقلة، لكن حينما يقوم الطفل بعد الأصابع فهو لا ينظر إلى **الوحدة**، لكنه ينظر إلى اليد شكلاً لا مفهوم العدد خمسة. وكذلك في رؤيته للأشياء من خلال الحواس. إذاً لابد أن نعلم أن هناك شئ وراء الأجسام الطبيعية يتمثل في الواحد الرياضي الذي تبدأ منه معرفة الأشياء وهذا ما فطن إليه فيثاغورس. [١٢]فلقد أدى كشفهم في ميدان الموسيقي إلى تساؤلهم، إذا كانت الأصوات الموسيقية ترد إلى أعداد، فلما لا يمكن أيضاً رد الأشياء كلها إلى أعداد؟ أو بمعني آخر: إذا ردت الأصوات الموسيقية إلى أعداد، التي ما هى إلا احساسات صوتية مثلها في ذلك مثل الاحساسات التي تنقل إلينا حقيقة الموجودات الخارجية. فليس من العسير أن تجد ذلك ترجمة رياضية لسائر ما نقابله من الأشياء الخارجية،

حيث توجد علاقات تشابه كثيرة بين الأشياء والأعداد، وما علينا إلا أن نكتشف هذه النسب الرياضية التي تفسر بها الأشياء كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية. (١٣)

وبناء على نظرية العدد الفيثاغورية حاولوا تفسير علاقة شيئين كالائتلاف الموسيقي الذي يعني أن قوة الأصوات ثابتة لطول الموجات الصوتية بمعني: أن اختلاف الأنغام الصادرة عن القيثارة لا تعود إلى اختلاف المادة المصنوعة منها الأوتار، بل إلى اختلاف طول الأوتار. ومن هذا تختلف الذبذبات التي تحدثها الأوتار. ويمكن بذلك للفيثاغورية أن تقدم تفكيراً جديداً لمحاولتها إدخال عنصر ميتافيزيقي بجانب العنصر العلمي لتفسير الموجودات في العالم وفق قوانين واضحة ممثلة في نظرية العدد. (١٤) التي تبين وجود مبدأ مادي (الأعداد) منظمة للمادة (الأوتار) أي أن هناك ثمة ثنائية بين صورة ومادة أو بين محدود ولامحدود. والمحدود هنا هو العدد أو الصور، أما اللامحدود فهو المادة، وقد أشاروا أيضاً إلى أن المحدود أيضاً هو النار واللامحدود هو الظلام. (١٥) أي أن هناك علاقة ثنائية بين كل من العدد ومادة العدد، **فأحدهما** يمثل الصورة **والآخر** المادة، وانعكس ذلك على اعتبار أحدهما محدود والآخر لامحدود.

إن فيثاغورس في محاولته هذه لكشف أسرار الكون، وضح أسس الاعتقاد الميتافيزيقي بأن الأعداد هي الحقائق الأصلية. * ثم غلا تلاميذه في مفهومهم للتصوف، وأضافوا إلى ذلك أن الأعداد هي الماهيات الحقيقية التي تكون قوام الطبيعة كلها وتحكمها. وحينما كان الإنسان جزءاً من الطبيعة فإنه تجسيد لمجموعة من الأعداد، وهو يرتبط عددياً بالطبيعة كعلاقة ارتباط الجزء بالكل. والذي يجعل الإنسان على ما هو عليه مكوناته العددية، أما في

الطبيعة كما في الفنون التي يصنعها الإنسان للوفاء بحاجاته فإن التناسب والتماثل والانسجام والتنافر ينشأ عن علاقات رياضية، وعلى هذا فالموسيقي أيضاً وحدة تتألف من علاقات عددية. (١٦) وخلاصة القول لدى فيثاغورس هي أن الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها. حيث إنه يوحد بين كل من الأعداد والأشكال الهندسية إذ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلا في عصر أفلاطون. لذا لم يكن هناك غرابة في القول حين يذهب فيثاغورس إلى القول بأن أصل الأشياء هو الأعداد.(١٧) ونتيجة لاهتمام فيثاغورس بالرياضيات توصل إلى رؤيته هذه في جعل العدد هو أساس الوجود وما في الوجود من علاقات عددية ينشأ عنها الانسجام والتوازن وهذا ما حدا بـ" توماس هيث" أن يبين عبقرية الإغريق في الرياضيات، حيث أنها جانب من عبقريتهم الفلسفية، فلقد تجاوزوا بشدة حبهم للمعرفة ذاتها كما أنهم كانوا قوماً مفكرين. (١٨)

أ- العالم وعلاقته بالعدد

تختلف نشأة العالم لدى الفيثاغورية عنه لدى الأيونين الذي كان يوصف بأنه الصورة، بينما يوصف عندهم بأنه فلسفة المادة. فلقد تحدثوا عن الأضداد وحالتها من الاختلاط واكتفوا بذلك. أما الفيثاغورية فقد أضافت مفهوم العلاقة بين النظام والتناسب والقياس، بمعنى أنهم أبرزوا أهمية الاختلافات الكمية، حيث إن كل شئ منفصل يظل على ما هو عليه لا بسبب عناصره المادية المشتركة بين الكل، لكن بسبب التناسب الذي امتزجت بواسطته تلك العناصر[١٩] فقولهم بأن الأعداد مبادئ الأشياء لا يعني عندهم أن هذه الأعداد هي العناصر الأربعة (الماء – الهواء – النار – التراب) لأن العدد في نظرهم شيئاً غير الماء الذي قال به طاليس أو اللامتناهي الذي قال

به انكسمندريس أو الهواء الذي قال به انكسمانس، حيث إنه (العدد) شئ مضاد للمادة متميز عنها، على الرغم من علاقة ارتباطه بها. فهو الذي يحددها ويشكلها. ويمكن القول بأنهم قبلوا العناصر التي تحدث بها السابقون لا على أنها مبادئ للموجودات، لكن على أن لها مبادئ أسبق منها إلى الوجود وهي الأعداد.[٢٠] فلقد كانت الأعداد لديهم تمثل كائنات حية، فهى مصدر الحياة والحركة في الوجود، وكذلك فهي لها علاقة اتصال ومباطنة للأشياء حتى يمكن القول بأن النزعة الإلهية الحيوية قد اتسعت لديهم إلى حد القول بأن العالم جميعه كائن حى كبير، وأن هناك نفساً كلية تحركه.[٢١] حيث تصورا العالم كائناً حياً يستوعب خلاءً لامتناهياً هو عبارة عن هواء لطيف جداً؛ لماذا؟؟ للفصل بين الأشياء– علاقة انفصال– ومنعها من أن تتصل فتكون شيئاً واحداً. لذا قالوا بعوالم كثيرة ولكن في عدد متناه. وجعلوها تحدث بالتكاتف والتخلخل، حيث لا يتحول بعضها إلى بعض، لأن الأعداد نظام ثابت متجانس. وقالوا بالدور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (السنة الكبرى) إلى غير نهاية.[٢٢] وتعتبر نظرة الفيثاغوريين للكون في اشد الغرابة حيث لم يحاولوا مثل الأيونيين وصف الكون على أنه سلوك عناصر مادية معينة وعمليات طبيعية، لأنهم وصفوا الكون على أساس العدد وحده. ولقد أطلقوا على النقطة الرقم (واحد) وعلى الخط (اثنين) وعلى المسطح (ثلاثة) وعلى المجسم (أربعة) تبعاً للحد الأدنى من النقط اللازمة لتحديد كل هذه الأبعاد. لكن نقطهم كان لها حجم أو مقدار، كما كان لخطوطهم اتساع ولمسطحاتهم عمق. فالنقط تضاف إلى بعضها كي تكون الخطوط، ومن إضافة الخطوط المسطحات ومن نفس الإضافة للمسطحات تكون الأجسام. [٢٣] ولكن إذا برع الفيثاغوريون بالاتجاه إلى التجريد في القول بالعدد، إلا أن

قولهم هذا قد نجم عنه سؤال يطرح ذاته ألا وهو: **ما هو مفهوم العلاقة بين الأعداد والأشياء الطبيعية؟ وهل هي علاقة مشابهة أم محاكاة؟ أم أنها علاقة اتحاد ومباطنة؟؟**

تعددت الآراء في ذلك بين القول بالمفهومين معاً إلا أن علاقة المشابهة لا تعني معنى علاقة المفارقة أو تعالي الأعداد والتصورات الهندسية عن المحسوسات. كما أن الفكرة الخاصة بالمباطنة لم يكن لها وجود لدى السابقين على سقراط بل كانت الفكرتان تستدعى إحداهما الأخرى وبناء على ذلك كانت علاقة المحاكاة بين الأفراد والمحسوسات عند الفيثاغوريين تفسر على أنها علاقة ارتباط بين الحقيقتين، وأساس الارتباط أن بينهما شيئاً أو صفة مشتركة. [٢٤] وعلى هذا بيّن الفيثاغوريون أن العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالعناصر الأخرى وقالوا بمقولتين:

١- إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، أو أن الموجودات أعداد، وأن العالم عدد ونغم.

٢- إن الإعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون أن تكون هذه النماذج مقارنة بين عالم الموجودات وعالم الأعداد.[٢٥] وعلى هذا رأي فيثاغورس أن العدد هو جوهر الأشياء، وأن معرفة الأعداد في تركيبها وتناسقها تقود إلى معرفة العالم في ماهياته وقوانينه. أما العلاقات بين هذه الأعداد فهى الحياة بكامل جوانبها. فالأعداد هي نماذج تحاكيها الموجودات، والكون إذن هو مجرد تطبيق أو امتداد لنظرية العدد التي هي أساس العلاقة الجمالية. حيث إن النسب القائمة بين الأعداد (أي بين أجزاء الموجودات) هي التي تحدد طابعها الجمالي. فالأشياء والموجودات عموماً جميلة حسب تناسق الأعداد وتدرجها. فهى جميلة

بمقدار ما تكون بريئة من الكثرة، وهي جميلة بمقدار ما يكون تناسقها أعلى واكثر إقناعاً. فمعيار الجمال هو إذن معيار رياضي فيثاغوري، فالتناسق ليس تناسقاً فارغاً، وإنما هو نتاج علاقة ارتباط رياضي دقيق بين الأجزاء. وهو ما يعني من باب أولى رد الحس الجمالي والتذوق الفني إلى مستوى العلم أي العقل. (٢٦)

ولهذا أعلن فيثاغورس أن العالم يسوده التناغم والانسجام الضروري بين جوانبه، وهذا السير هو الذي يحدد لكل جزئية مكانها ودورها في الوجود، وما هذا إلا لأن العدد هو أساس هذا الانسجام والتوازن الذي يوجد في الكون. وهناك قدر يسّيرهَ ويدبر أمره، وترعى الآلهة هذا القدر وتحميه، حيث أنه قدر ضروري لاستمرار الحياة وإلا لكان العالم يسوده الفوضى التي لا يعتد بها. (٢٧) **ولكن ما هي فعاليات العدد في الوجود ؟؟**

ب- فعاليات العدد

إن تأثيرات العدد قد وضحت لديهم في القوة التي تكمن في العدد عشرة، حيث إن به الكفاية لكل شئ. فهو الأساس الأول والدليل على حياة الآلهة والسماوات وما بينهما. وأيضاً تتدخل أهميته في علاقته المعرفية، فبدونه تنعدم حدود الأشياء ويعم الغموض وتتعذر الرؤية. فلو لم يكن العدد وطبيعته ما تبين لنا أي شئ موجود لا في ذاته ولا في علاقته بغيره من الأشياء. فهو يتدخل في كافة الأفعال المتعلقة بالإنس والجن وكذلك الآلهة والحرف اليدوية والموسيقي. (٢٨) أي أن هناك علاقة وطيدة بين العدد والوحدة الكونية في التكوين والوظيفة، وفي المعرفة في الوضوح والبساطة، وفي القيمة في التوجيه والإرشاد.

ولقد استحدث فيثاغورث طريقة جديدة لتصوير الأعداد بوصفها تنظيمات من النقط أو الحصى، ويعود في الأصل إلى أن الكلمة اللاتينية التي تدل على عملية الحساب **Calculation** تعنى التعامل مع الحصي، وقد ربط ذلك بدراسة سلاسل حسابية بين طريقة معينة، حيث إذا قمنا بترتيب صفوفاً من الحصى بحيث يحتوى كل صفاً على واحدة تزيد عما قبله، بادئين بالواحد عندئذ نحصل على عدد (مثلث) وقد أدليت أهمية خاصة إلى هذا العدد المثلث الذي يتألف من أربعة صفوف وثبت أن ١+٢+٣+٤ = ١٠ وبالمثل فإن الأعداد الفردية المتعاقبة يساوى عدداً "مربُعاً "ومجموع الأعداد الزوجية المتعاقبة يساوى عدداً مُستطيلاً.[٢٩]

وترتد هذه النتائج إلى مفهوم العلاقة الرمزية بين الأعداد والأشياء وهذه هي الطريقة الجديدة في الكشف عن إيجاد علاقة التماثل بين الأشياء والأعداد، ومن هذا فقد حدا بهم الفكر إلى قدر كبير من الإلهام الحسي، وقدر كبير من الفكر المجرد، فالعلاقات الرياضية تحل محل العمليات أو الحالات الطبيعية مثل التكاثف والتخلخل والتوتر.[٣٠] ويتضح من هذه الرؤية السابقة اتجاه الفيثاغورية إلى الرمزية، حيث إن نظرية الرمز هى التي تحدد فكرة العلاقات الرمزية، فافتراض وحدة كونية تجمع جواهر جزئيات الواقع، وإن اختلفت أعراضها تمثل الوحدة العميقة، بين جواهر الموجودات، على تعدد صيغتها، وألوانها حيث تتجاوب جميع العناصر وعلى مستوى الصياغة الشكلية، فالرمز ما هو إلا لغة إيحاء، وقد اصطلح به لوجود رابطة، أو قرينة معنوية بين الدلالة والمدلول. وقد تميز الإنسان بقدرته على إنتاج الرموز واستخدامه لها وبسعيه دائماً منذ نشأة الحياة إلى تنمية هذه العملية. [٣١]وقد نتج عن هذا أن خلط الفيثاغوريون بين الخيال والعناصر العملية في تفكيرهم.

حيث فيما يختص بمجرد علاقة التماثل الذي يزداد أو يقل وضوحاً، فإن الأعداد المختلفة كانت مخصصة للأشياء أو الصفات ومقدراً لها أن تمثل حقيقة الشئ أو صفته لذلك فإن: العدد "٤" يقال أنه العدل، والعدد "٥" الزوج، والعدد "٧" الفرِصة، والعدد "١" السبب، والعدد "٢" الرأي. [٣٢] ومن هذا يبدو أن السلوك الرمزي ضرورة للسلوك الإنساني؛ لأن الإنسان هو الوحيد بين المخلوقات الذي يستخدم التعاويذ والطلاسم. ويراعي الشعائر والطقوس التي تعبر عن أنماط السلوك التي تتشكل في هيئة رموز، قد اصطلح عليها المجتمع ويستخدمها في حياته اليومية. [٣٣]

ومن هذا تجسد فلسفة فيثاغورس ضرباً من وحدة الوجود، فالعالم لديهم مقدس ولذا فهو خير، وكل واحد. وإذا كان كذلك أي خيراً، وحياً، وكلاً. فذلك لأنه محدد ويكشف عن نظام في العلاقة بين أجزائه بعضها ببعض. فالحياة المليئة الفاعلة تعتمد على التنظيم، ومن الملاحظ في الكائنات أو المخلوقات الحية ذات الصفة الفردية، والتي تسمى بالكائنات العضوية تشير إلى أنها تملك أجزاء منظمة تستهدف غاية واحدة هي المحافظة على الكل حياً. [٣٤] ولقد اتضحت أيضاً فعاليات للعدد والعلاقة في مجال الطب لدى فيثاغورس، فكما أن بناء العالم وكل ساكن فيه يعتمد على علاقة المزج بنسب صحيحة بين هذه العناصر التي يتكون منها، عندئذ يظهر التوافق والتناغم. أما فيما يختص بالعالم الصغير (الإنسان) فقد طبق ذلك أيضاً على النظرية التي توضح بأن الجسم السليم يعتمد على علاقة المزج بنسب صحيحة بين العناصر الفيزيقية المتضادة: الحار والبارد والرطب والجاف، فإذا كانت العناصر في حالة توافق كان هناك سلام. وهذا الاعتقاد في أهمية

تأكيد العلاقات الكمية الصحيحة بين الكيفيات المتضادة أصبح حجر الزاوية في الطب اليونانى. [٣٥] الذي يقوم على علاقة التناسب بين الأضداد. حيث أن من واجب الطبيب أن يهيئ أفضل مزيج بينهما. فتعود الصحة إلى اتزان قوى الجسم، فإذا تغلبت إحدى القوى اختل التوازن وحدثت حالة موناركية أي سلطان قوة واحدة وهذا هو المرض. بينما يتم الاتزان من اعتدال الأضداد وامتزاجها امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا مثل ما يوجد في النغم. [٣٦]

ونتيجة لذلك نجد أن آراء الفيثاغورية إذا نظر إليها من وجهة النظر العقلية لتبين أنها جاءت في موضعها الصحيح كحلقة من حلقات تطور الفكر الفلسفي لدى اليونان. حيث إن العقل **اليوناني قد اتجه أولاً إلى الكشف عن المحسوس الذي تبين له أنه يخضع لنظام معين، فاستنتج العقل الفيثاغوري أن الرياضيات هي التي تترجم عن هذا النظام. لذا كان من الواجب عليهم أن يكشفوا عم تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد والخطوط. ومن هذا فقد تخطت الفلسفة دور الطفولة المبكرة فنفذت إلى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقته، وتتجاوزه إلى نوع من التجريد الوسط، هو التجريد الرياضي.** [٣٨] **وأخيراً تتضح أهميتهم في بعدهم عن المادية وقولهم بالأعداد، حيث كسروا وتعدوا الحواجز المادية التي سادت قبلهم من خلال الطبيعة الكونية الأيونية. وأيضاً من خلال تأثيراتهم على أفلاطون الذي** بدون شك قد تأثر بهم. [٣٩] وهذا يبين مدى تطور حلقات الفكر الفلسفي

حواشي الفصل الثالث

(١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – الجزء الأول– الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون– ص٥١.
(٢) برتراندرسل: حكمة الغرب– الجزء الأول– ص٣٨.
(٣) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي– الجزء الأول– ص٥٢.
(٤) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان– ص٦٩.
(٥) م.تايلور: الفلسفة اليونانية– مقدمة– ص٢٣
(٦) و.ك.س. جثري: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو– ص٣٩.
(٧) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية– شذرة ٤٨– ص٧٩.
(٨) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي– الجزء الأول– ص٥٠.
(٩) و.ك.س. جثري: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو– ص٤٢.
(١٠) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية– فقرة٤٦ – ص٧٥.
(١١)د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي–الجزء الأول– الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون– ص٥٥.
(١٢) م. تايلور: الفلسفة اليونانية– مقدمة– ص٢٤.
(١٣) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية– فقرة ٤٩– ص٨١.
(١٤) د. محمد على ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي– الجزء الأول – الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون– ص٦٠.
(١٥) د.نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفلسفة نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي– ص٤٥.

(١٦)د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي–الجزء الأول– الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون– ص٦١.

* رأي فيثاغورس أنه يمكن إيجاد جميع أنواع العلاقات الكائنة بين الأعداد. وكانت تعني هذه الطريقة لديه أن الخالق لديه خطة محددة يمكن اكتشافها بالإدراك السليم للمتتاليات العددية.
راجع: جون ماكليش: العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر– عالم المعرفة– العدد٢٥١– ص١٢١.

(١٧) جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقي– الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة– ١٩٧٤م– ص٢٨.

(١٨) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية – فقرة ٤٩– ص٨٣، ٨٤.

(١٩)Sir Thomas heath, Greek Mathematics, Oxford-1921- PP.3-6.

(٢٠) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو– ص٤٥.

(٢١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي– الجزء الأول– الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون – ص٦٢.

(٢٢) د. محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية– ص٣٨

(٢٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٢٣.

(٢٤) بنامين فارنتن: العلم الإغريقي– الجزء الأول– ص٥٥.

(٢٥) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان– ص٧٢، ٧٣.

(٢٦) يوسف كرم: المرجع السابق– ص٢٢.

(٢٧) د.محسن محمد عطيه:غاية الفن- دراسة فلسفية ونقدية- دار المعارف- القاهرة- ١٩٩١م- ص٤٩.

(٢٨) د. محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية- ص٣٨.

(٢٩) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي- الجزء الأول- ص٥٣، ٥٤.

(٣٠) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٤٢-٤٣.

* إن حديث فيثاغورس عن أية نظرية خاصة بالمثلثات لا يتحدث عن أي شكل محدد مرسوم في مكان ما، وإنما هو يتحدث عن شئ يراه بعين العقل. ومن هنا نشأ التمييز بين كل من المحسوس والمعقول. وفضلاً عن ذلك فإن النظرية التي يتم إثباتها تكون صحيحة بلا قيد أو شرط، لذا تظل صحيحة على مر الأزمان رغم اختلاف الأماكن. ونتج عن ذلك القول بأن المعقول وحده هو الحقيقي، على حين أن المحسوس الظاهري ناقص زائل. ومعظم هذه الآراء تصادفها حين قراءة نظرية المثل أو الكليات.

راجع:نفس المرجع: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٤٤.

(٣١)بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي- الجزء الأول- ص٥٦، ٥٧.

(٣٢) د. محسن محمد عطيه: الفن وعالم الرمز- دار المعارف - القاهرة- ١٩٩٣- ص٥٨.

(٣٣) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٢٥.

(٣٤)د. محسن محمد عطيه: المرجع السابق- ص٤٣

(٣٥) و.ك.س. جثري: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو- ص٤١، ٤٢.

(٣٦) نفس المرجع: ص٤٦.

(٣٧)د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- فقرة ٥١- ص٨٧، ٨٨.

(٣٨) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية - من طاليس إلى أفلاطون- ص٥١.

(٣٩)Fredrick Copleston, A history of philosophy, vol.1.Greece & Rome, p.p. 36-37

الفصل الرابع

المدرسة الإيلية.Eleatics

_ بارمنيدس

_ زينون

. مليسوس

الفصل الرابع

المدرسة الإيلية . *Eleatics*

- بارمنيدس وموقفه من السابقين. *Parmenides .*

بدأ نقده من نقاط الضعف التي لصقت بالنظريات السابقة عليه، حيث اتضحت علاقة التعارض بين الرأي القائل أن جميع الأشياء قوامها من مادة أساسية. والقول في نفس الوقت بوجود المكان الفارغ. فتوصف المادة بأنها (موجودة) والمكان الفارغ بأنه (غير موجود) وخطأ السابقين يتضمن في حديثهم عن اللاوجود وكأنه موجود. ومقابل هذا يؤكد بارمنيدس أن ما لا يوجد لا يمكن التفكير فيه، إذ لا يستطيع المرء أن يفكر في لا شئ. وبما أنه لا يمكن التفكير فيه، فهو إذن لا يمكن وجوده، وينتج عن هذا أن ما يمكن أن يوجد يمكن التفكير فيه.[١]

وحديثه عن الوجود أدى به إلى أن ينقد هرقليطس الذي لاحظ أن الأشياء في حالة حركة دائمة وأن العلاقة بين الأضداد هي "ائتلاف واتحاد" لإيجاد الانسجام في الكثرة. فيقف فيلسوفنا على العكس من ذلك، فهو ينفي ما يثبته هرقليطس ويثبت ما نفيه. فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر، ينفي بارمنيدس الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة. ويذهب إلى وجود ضرورة وقانون ثابت وراء التغيرات الظاهرة. وأن هناك وحدة ووجوداً ثابتاً. وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين، وليس ثمة قانون للوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم.[٢] وهذا

ما يؤكده بارمنيدس بحديثه ("**ما يوجد**" **هو نفسه، ولا شئ غير نفسه. إنه لا يستطيع أن يتغير، لأن التغير يجب أن يعني الكف عن أن يكون ما هو كائن. فالأشياء لا تستطيع أن توجد وآلا توجد معاً. إن التصور "يوجد" يستبق التصور "لا يوجد".**)[٣]ولذا يري بارمنيدس أن الوجود موجود ومستحيل ألا يكون موجوداً، وقد فهم فكرة الوجود أنها ليست مجرد تصور منطقي صرف، بل هي تشير إلى الموجودات في الملاء. أما اللاوجود فلا وجود له سواء في الواقع أو في التصور، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره. ومن هذه القاعدة الأساسية استمد مذهبه في طبيعة الوجود، فليس للوجود مبدأ ولا نهاية لأنه لا يمكن أن يخلق من العدم أو اللاوجود، وكذلك فهو لا ينتهي إلى العدم،فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع عن الوجود،بل هو موجود الآن في كل وقت بصفة مستمرة. [٤]ويعود الفضل بذلك إلى بارمنيدس في تناول المشكلة الأصلية بطريقة جديدة تعتمد على دقة المنطق، وينتج عنها القبول الكلي للنتائج. كما أنه أوقف جميع الحالات السابقة عليه التي حاولت تفسير الأشياء بردها إلى مادة عالمية أولى، لذا أصبحت نظرياته بداية لكل النظريات التي خلفته. [٥] وبهذا يبين "كسيرر" أن بارمنيدس هو مؤسس كل فلسفة عقلانية، لأنه أول من قال بضرورة الوحدة بين الفكر والوجود، حيث ذهب إلى أن غاية المعرفة العقلية إنما هي الوحدة بين الذات والموضوع. [٦] واستناداً إلى مبدأ بارمنيدس الذي وضعه لذاته في نقد السابقين قسم كتابه إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالحقيقة، والآخر بالظن.وهذا يتناسب مع تقسيم المعرفة عنده إلى المعرفة الحسية والمعرفة

العقلية، حيث أن الأولى تتميز بظنيتها وجزئيتها والثانية بثباتها وكليتها. كما أنه في حين تتميز الثانية باتجاهها الميتافيزيقي تمتاز الأولى باتجاهها العملي، ومن هذا يمكن اعتبار بارمنيدس نقطة البداية التي جاء فيها تفكير كل من أفلاطون المثالي وأرسطو المنطقى، وتطور الفكر الأوربي فيما بعد بنوعية التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي. (٧)

ويتساءل الباحث: إذا كانت هذه الآراء تمثل وجهة نظر بارمنيدس لمن سبقه، فإلى أي مدى استند بارمنيدس إلى دعامات عقلية لإثبات ما يقول؟ وما هو صلة ذلك بالبحث في مفهوم العلاقات لديه؟؟

١- اللغة وعلاقتها بالوجود*

هناك فكرة وجد الإغريق أنه من الصعب استيعابها وهي أن للكلمة أكثر من معني، ولاشك أن هناك علاقة بين عدم استيعابهم للكلمة وبين مرحلة السحر السابقة عليهم، التي كانت الكلمة فيها تشكل مع موضوعها وحدة قائمة بذاتها. فمثلاً فعل يكون **To be** يعني في اليونانية يوجد **To exist** على أنها تستخدم في الأحاديث العادية بمعاني مختلفة. ومع هذا فلّم ينتبه أحد بفكر واع إلى مثل هذا الاختلاف، إلا أن بارمنيدس قد فطن بصورة واعية لمنطقية الكلمات، حيث أن الشئ الذي يتضمن معنى يعني أنه موجود،هذه الفكرة التي أتته عن طريق التأمل القوى لطبيعة الواقع.(٨)

فالمحتوى الخاص بالحقيقة المنطقية لعلاقة التضاد "الوجود موجود، اللاوجود ليس موجود" إنه لا يكشف عن أي واقع يمكن أن يتكيف مع هذا

التضاد فمن الممكن أن نتحدث عن شجرة ما إنها موجودة، حين مقارنتها بالأشياء الأخرى. وكذلك أنها (تصير) حين مقارنتها بنفسها في لحظة زمنية أخرى. وأيضاً أنها "ليست موجودة" أو "أنها لم تصبح شجرة" إذا اكتفينا بالشجيرة. ويستنتج من هذا أن الكلمات رموز للعلاقات التي تقيمها الأشياء فيما بينها، والتي تقيمها معنا. لكنها لا يمكن أن توصلنا إلى الحقيقة المطلقة. وحتى كلمة (وجود) لا تحدد إلا العلاقة الأكثر عمومية التي تربط كل الأشياء مثلها في ذلك مثل كلمة (لاوجود). [٩] ونتيجة لذلك استخدم بارمنيدس المنطق العقلي للوصول إلى الحقيقة، **كيف ذلك!!**

٢- العلاقات المنطقية.

اعتمد بارمنيدس على أسلوب الحجة المنطقية، حيث اعتمد على مبدأ منطقي ألا وهو "مبدأ التناقض" فهو لا يستطيع الموافقة على أن الشئ يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في وقت واحد، إلا أن هذه الموافقة بشئ لابد منه إذا أردنا تفسير التغير، لكن بارمنيدس ينبذ موضوع التغير ولم يعيره اهتمام.[١٠] ولذا أقام مذهبه على أساس منطقي صرف ذي علاقة مترابطة متسقة. حيث ينتقل من قضية إلى أخرى مرتبطة بالضرورة فبين:

أولاً: التفرقة بين الوجود واللاوجود ، واستدل من ذلك أن الوجود موجود واللاوجود، غير موجود، حيث إذا سلمنا بأن الوجود موجود فلا مجال للحديث عن صدق لوجود آخر. أي ليس في تصور الوجود نشأة أو تولداً وإلا فمن أين النشأة؟ فإذا قلنا إن الوجود نشأ من اللاوجود كان هذا مستحيلاً، لأن اللاوجود غير موجود، وإذن فلابد من أن الوجود كان دائماً وهو مستمر

في الوجود.[١١] ولهذا عرض مذهبه استناداً إلى علاقة التناقض المنطقية على هذا النحو: بدأ بارمنيدس بفكرتين عامتين بينهما علاقة تناقض هي "الوجود واللاوجود، ما هو كائن وما ليس بكائن" لا يخرج عنهما كل ما يوجد في العالم ثم عرض فرضين هما: إن ما هو كائن كائن، وما ليس بكائن ليس بكائن. فإذا أخذنا هذين الفرضين بشكل جدي، لأصبح من المستحيل أن يجد التغير أو الحركة أو التنوع سبيله إلى الكون. حيث إن الوجود لا يعتريه تغير من أي نوع إلا إذا خلط بشئ آخر من اللاوجود. ولكن اللاوجود ليس بكائن، وعلى هذا ينتج أن ليس في الموجودات سوى التمام المطلق. [١٢] وفي هذا يقول: "**سوف أحدثك فلتسمع كلامي لا يمكن معرفة اللاوجود لأنه مستحيل، ولا يمكن التعبير عنه باللغة، وذلك لأن الفكر واللغة يفترضان الوجود. فالوجود موجود أما اللاوجود فليس شيئاً على الإطلاق. ولتحذر أن تسلك طريق الزيف أو تتبع ذوى الأعين العمياء، أو الآذان الصماء الذين يوحدون بين الوجود واللاوجود. بل لتبحث بعقلك عن اليقين الذي أعرضه عليك. ليس هناك سوى طريق واحد نتحدث عنه هو الذي يثبت أن الوجود موجود. وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لم يكن ولن يفني وأنه واحد من نوع واحد، وهو ثابت لانهائي ليس له ماضي ولا مستقبل مادام هو الآن كامل مستمر متصل، فأي أصل تبحث عنه؟ لا تقل إنه صدر عن اللاوجود؛ لأن اللاوجود لا يمكن الحديث عنه ولا فهمه. وإلا فأي ضرورة تدخلت فيما بعد لتجعله ينشأ متأخراً بعد العدم... لقد حكمت الضرورة بأن الوجود لا يكون ولا يفسد بل يظل ثابتاً على ما هو عليه كما تلخص الموضوع في التفرقة الحاسمة بين الوجود واللاوجود، فإما الوجود واللاوجود... والفكر والوجود متحدان، وبغير الوجود لا يكون فكر على**

الإطلاق، أما آراء البشر حول الكون والفساد والوجود واللاوجود، أو الحركة والتغير أو تعاقب الألوان (الكيفيات) فليس إلا وهماً، الوجود يتصف بالكمال المطلق وهو متساو من كل الجهات أشبه بكرة مستديرة تتساوى جميع أقطارها من المركز إلى المحيط ولا يجوز أن يكون في الوجود جزء أضعف من الآخر." (١٣) وعلى هذا ينتهي بارمنيدس إلى القول بأن الوجود واحد "**لا ينقسم لأنه متجانس ولا يوجد هنا أو هناك أي شئ يمكن أن يمنعه من التماسك. وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شئ مملوء بالوجود فهو في كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود.**" (١٤)

أي أن العلاقة المتحكمة في الوجود هي الثبات بين أجزائه لأنه لا ينقسم، كما أنه لا توجد أية علاقات أخرى تمنعه من التماسك لأنه لا يوجد غيره، لأن اللاوجود لا وجود له، وهذا يبين مصداقية تفكيره المنطقي، ولذا يأمر بارمنيدس بإتباع الطريق المؤدى إلى ذلك بقوله:

"**أقبل الآن لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها – هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما. الأول الوجود موجود it is، ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق. والثاني أن الوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به. لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشئ.**" (١٥)

ولكن ما هي الدوافع التي أدت بارمنيدس إلى أن يرفض مبدأ هرقليطس في القول بالتغير المستمر والقول بالثبات والوحدة؟؟

لقد رفض بارمنيدس افتراض المادة العالمية الواحدة الدائمة وتوبعت النظرية الأيونية إلى نهاياتها المنطقية. ولم يسأل عن قاعدة أن (ما يوجد) واحد، ومازال لديه القليل لكي يسأل أن (ما يوجد) هو جسم. ولقد ناقش ذلك بلغة منطق دقيق يوضح فيه أنه إذا كان (ما يوجد) هو الحقيقة القصوى للأشياء وهو جوهر واحد جسمي، إذن فإن عالمنا عالم التجارب، عالم التغير يجب أن يكون غير حقيقي لأن (ما يوجد) لا يستطيع أن يتغير دون أن يكف عن أن يوجد. والقليل الذي يمكن معرفته عن كائن هو أنه جسم مجرد من كل الخصائص التي اعتدنا أن نربطها بالجسم، وهذا هو ما يكون المجموع الكلي للمعرفة. (١٦)

لذا يجد بارمنيدس أن طريق البحث الذي يمكن التفكير فيه هو:

أولاً: أن (ما يوجد) لا يستطيع إلا أن يوجد، وهذا هو طريق المنطق اليقيني لأن الحقيقة تؤيد ذلك.

ثانياً: "أن ما ليس موجود"، يعني أن الضرورة تقتضي ألا يوجد، ولذا لا يمكن قيام اليقين عليه. لأنك لا تستطيع أن تعرف ما ليس موجود، وحيث إنه خارج الوصول إليه، ولا الإخبار عنه، لأن الشئ نفسه هو الذي يمكن التفكير فيه ويمكن أن يوجد. ولذا اتخذ بارمنيدس موقف يبين فيه:

إن حقيقة الماهية، يمكن الوصول إليها بالتفكير، وأي شئ يناقض نتائج التفكير يجب أن يكون غير صحيح. (١٧)

ولقد كان بارمنيدس بذلك مثال للميتافيزيقي الصرف، حيث ركز اهتمامه الأكبر على اكتشاف الوسائل التي تمكنه من الوصول إلى الحقيقة الكامنة وراء مظاهر الأشياء. وليست هذه المظاهر عينها ولا مجرد المشاهدة أو التجربة لكن برؤية رجل المنطق الصرف. (١٨)

وهذه هي رؤية المدارس الفلسفية القديمة بصفة عامة، حيث تري أن الارتباط بين السبب والمسبب، إنما هو ضرب من علاقة منطقية من مقدم وتال. ويتضمن هذا القول أن العالم الذي نعرفه، لابد أن يكون نظاماً أو نسقاً منطقياً واضحاً يرجع هذا إلى ارتباطه سبباً بشكل أو بأخر سواء كان مباشراً أو غير مباشر. وإذا تم عزل أي شئ من هذا النسق المنطقي الذي يتوافق أو يعتمد عليه، فإنه يصبح غير كامل، وغير منسق، لأن كل شئ مرتبط ارتباطاً منطقياً بكل شئ آخر. ولذا تذهب هذه النظرة إلى أن الأشياء المختلفة لابد أن تكون في جوهرها مرتبطة معاً وإلا سنجد أنفسنا إزاء حادث لا يكون في علاقة تضمن مع حادث آخر. (١٩)

ويتضح من هذا أن نمط العلاقة الذي وضعه بارمنيدس لكي يثبت حقيقة الوجود هو استناده إلى مبدأ التناقض المنطقي الذي يبين مفهوم علاقة التناقض الذي يتضمن بدوره قطبين هما: الفكر من ناحية، واللغة المعبرة عن الفكر من ناحية أخرى.

٣- العلاقة بين الحس والعقل.

يميز بارمنيدس في فكره بين التفكير العقلي وتفسيره للوجود وهذا ما استند إليه، وبين التفسير الحسي. فالوجود لديه معني واحد مطلق وهو الوجود الكلي الحقيقي، وهو ميتافيزيقي لا مادي، حيث أن مصدر

المعرفة لا يأتي من معلومات حسية، بل من تنظيم أسمى وهو العقل الذي يستطيع من خلاله إدراك الحقيقة المادية.[٢٠] فلقد رفض كل من بارمنيدس وهرقليطس شهادة الحواس، وحاولا تعديل رؤيتها بإدخال العقل. لكن كل منهما اتبع طريقاً مغايراً للآخر. فبينما يري هرقليطس أن الحواس توهمنا بأن هناك وجوداً ثابتاً، والحقيقة عكس ذلك. أي أن كل شئ في تغير مستمر. يجد بارمنيدس أن الحواس تخدعنا إذ أنها تظهر لنا تغير الأشياء باستمرار وأنها إلى فناء. لكن الحقيقة أن الوجود واحد ثابت غير متغير. لذا فبارمنيدس يرفض دعاوى الحس والتجربة. [٢١] فيقول: "**ولكن عليك أن تبتعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث، ولا تجعل الإلف من التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقي على هذا الطريق عيناً مبصرة، أو أذناً واعية، أو لساناً ناطقاً، بل أحكم بالجدل Logos على أن ما أنطق من براهين، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور.**" [٢٢] وقد نتج عن ذلك أن ركز بارمنيدس على مبدأي الوحدة والأزلية لكل من الإله والكون. وجعلها من السمات للحقائق جميعاً. واتخذهما مبدأ حيوياً لمفاهيمه الفلسفية عن التعددية وقابلية الأشياء للتغير التي تعتبر نتيجة من نتائج الظاهر البادي للأشياء. [٢٣]

ومن هذا يتبين أن بارمنيدس وهرقليطس هما القطبين المتنافرين من الفلاسفة السابقين على سقراط، حيث أنه من المؤكد أن الفلاسفة الذريين – فضلاً عن أفلاطون– قد أوجدوا المركب الذي يجمع بين وجهتي نظرهما. فمن بارمنيدس أخذوا الجزئيات الثابتة التي قالوا بها. ومن (هرقليطس) أخذوا فكرة الحركة التي لا تنقطع. وهذا من أوضح الأمثلة التي أوحت بالجدل الهيجلي من بداية الأمر. حيث إنه من المؤكد أن التقدم العقلي تصدق عليه

الفكرة القائلة: إنه ينشأ عن مركب من هذا النوع، يأتي بعد بحث دؤوب في موقفين متطرفين متعارضين. [٢٤]

- زينون ومليسوس

زينون ***(464-460 B.C) Zeno of Elea*** هو مبتكر منهج خاص للوصول إلى الحقيقة لمحاولة كشف الخطأ المعروف بالجدل. وموضوعه هو الدفاع عن نظريات أستاذه، ولقد كان هذا الدفاع بطريق

غير مباشر ،حيث يبدأ بافتراض صدق نظرة الفهم العام للحقيقة، ويستمر بعد ذلك بعملية استدلالية منطقية يبين من خلالها استحالات متعددة مما يبين علاقة تناقض في آراء معارضة وإثبات رؤيته تبعاً لحجته.[٢٥]

ويعتبر زينون هو الممثل لوجهة نظر النقد للمذهب الأيلى حيث تصدى للمعارضين لمذهب الوحدة والسكون، وهم في نظره أتباع الذين يقولون بأن الأعداد هي أصل الأشياء. أي أن الموجودات مؤلفة من وحدات منفصلة، وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة. وبذلك تصبح المشكلة هي موقف الإيليين القائلين **بعلاقة** (الاتصال) وموقف الفيثاغورية القائلة **بعلاقة** (الانفصال) وقد تركز مجهود زينون في إثبات أن القول بالكثرة يؤدى إلى محالات أي تناقض دعاوى الخصوم.[٢٦] عن طريق التسليم بالقضية التي يؤمن بها الخصم ثم يستنتج منها نتيجتين العلاقة بينهما علاقة تناقض. فإن كان بارمنيدس انتهي من نظرياته إلى تناقض شهادة الحواس، فما كان من زينون إلا إثبات خطا الخصم عن طريق بيان مفهوم العلاقة التناقضية بين نتائج مسلماتهم التي يؤمنون بها.[٢٧] **فكيف كان ذلك؟؟**

١- مفهوم علاقة التناقض في إبطال القول بالكثرة.

يري الباحث أنه من الممكن النظر إلى ذلك في النقاط الآتية:

* **منطقية الحجة تتضح في:** معنى الكثرة إما على أنها كثرة الموجودات الحسية، وإما أن الجسم المحسوس مكون من عدد من الوحدات أو النقاط التي تحدد الفراغ.

* **حجة زينون تقول:** "إذا سلمنا بوجود الكثرة في الأشياء، فإنها ستبدو مشابهة لبعضها ومختلفة عن بعضها في آن واحد، وستبدو كبيرة وصغيرة، ساكنة ومتحركة في آن واحد".

* **بيان علاقة التناقض:** *أ- التناقض بناء على علاقة الإدراك الحسي.*

إذا افترضنا وجود حبة من القمح وشوال منه أيضاً قد وقعا على الأرض، فإن إدراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود، بعكس الشوال الذي يمكن إدراك صوته حين وقوعه.

* **نتيجة التناقض:** حينما كانت الحبة جزء من الشوال فإما أن لها صوت مثله، وإما أن صوت الشوال ليس له في الحقيقة وجود، وبذلك يعارض زينون الاعتماد على الإدراك الحسي في المعرفة، حيث أن الإدراك الحسي لا يوصل إلى حقيقة الوجود، لأنه سوف ينتهي إلى علاقة تناقض، إذ ستبدو الأشياء متشابهة حيناً وغير متشابهة أحياناً. (٢٨)

ب- التناقض بناء على المقدار

* **حجة زينون تقول:** "إذا وجدت الكثرة فإن الأشياء ستكون في نفس الوقت لامتناهية الصغر ولامتناهية في الكبر في وقت واحد".

* **بيان علاقة التناقض تتضم في:** إذا كان الوجود متعدداً فهو متعدد لأنه وحدات **Units** وهذه الوحدات لابد أنها لا تنقسم، أي صغيرة جداً، بل متناهية الصغر لا مقدار لها وهي لا شئ. أما إذا كان لها مقدار فهو يستلزم مسافة تميزه عن غيره من الوحدات الأخرى. لكن المسافة تحتاج مقدار ومسافة وهكذا إلى ما لانهاية.

* **نتيجة التناقض تتضم في:** ينتج من هذا أن الوجود يكون كبيراً كبراً لا متناهياً وهذا يتناقض مع النتيجة السابقة أيضاً. كذلك إذا نظرنا لوجود الكثرة في مكان فيقتضي ذلك التمييز بين المكان والشئ الذي يوجد فيه، وهكذا تتعدد الأماكن إلى ما لانهاية. وهذا تناقض، وفي هذا تأكيد على إنكار وجود الفراغ. [٢٩]

٢- مفهوم علاقة التناقض في إبطال القول بالحركة.

يبين بارمنيدس النقاط الاتية:

أ- إنك لا تستطيع أن تقطع مسافة من المسافات المكانية لأنك لا يمكنك أن تقطع عدداً لانهائياً من النقاط في زمن نهائي. إذ يجب أن تقطع نصف المسافة ثم نصف النصف وهكذا.

ب- لا يستطيع آخيل أن يلحق بالسلحفاة إذا كانت تسبقه بمقدار من المسافة. حيث لكى يلحق بها فلابد أن يقطع المسافة التي بينه وبينها. وهكذا باستمرار إلى ما لانهاية.

جـ- إذا تصورنا سهماً انطلق من مكان لآخر فلن يتحرك لأنه سوف يوجد مجموعة من الآنات الزمنية المنفصلة وحالته في كل آنْ هو السكون. **فكيف إذن تنشأ الحركة من مجموع حالات السكون؟؟**

د- إن فكرة شيئيين متساويين في السرعة يقطعان مسافة متساوية في نفس الوقت. لكن إذا تصورنا ثلاث مجاميع من الوحدات. الأولى (س) ساكنة، والثانية (ب) متحركة، والثالثة (ص) متحركة، فإن (ب١) لكي تصل إلى س٤ تكون قد مرت في وقت واحد بالوحدتين س٣، س٤ وكذلك الوحدات الأربع ص١ص٢ص٣ص٤، ومعني هذا أنها قطعت في نفس الوقت مسافة كاملة ونصف، وهذه النتيجة تناقض الفكرة الأولى السابقة. كما في الشكل:

س٤ س٣ س٢ س١

ب١ ب٢ ب٣ ب٤

ص٤ ص٣ ص٢ ص١[٣٠]

ويعتقد الباحث من ذلك أن العلاقة لدى زينون هي علاقة تناقض بين الطرفين لإثبات الحقيقة. أي أنه استند إلى مفهوم العلاقة كي يثبت رؤيته الفلسفية، مع أنه يكتنفه الكثير من نقاط الضعف والمخالطات التي استند إليها.أما "**مليسوس**" فقد قدّم لمن سبقه النقد في القول بعلاقة التغير الذي يبدو للحس المتسم بالخداع والكذب، لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة في الوجود، بينما شهادة العقل تؤكد بأن الوجود واحد ثابت، وإذا كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحاً لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم في كل مرات تغيره، وبهذا يخرج الوجود من اللاوجود وهذا ما ينكرونه، إذن فالتغير يمتنع وكذلك الكثرة، ونتج من هذا ثبات الوجود ووحدته.[٣١] وفي هذا يقول: "**ما كان موجوداً فهو موجود منذ الأزل، وسيوجد إلى الأزل، لأنه إذا ظهر إلى الوجود فيجب أن يكون لا شئ قبل وجوده، فإذا كان لا شئ فلن ينشأ شئ من لا شئ.**" [٣٢]

حواشي الفصل الرابع

(١) برتراندراسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٥٣.
(٢) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية – من طاليس إلى أفلاطون- ص٥٧.
(٣) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٣٥.
(٤) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٧٦.
(٥) م. تايلور: الفلسفة اليونانية – مقدمة-ص٣٤.
(٦)- E. Cassrier, The philosophy of Symbolic forms. Vol.3, p-2.
(٧) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية- ص٤٨.
* اهتم معظم الفلاسفة بالبحث في اللغة والنظريات التي تبحث في المعني. وخاصة معاني الكلمات والإنتقال من الإيضاح اللغوي للبحث عن الحقائق؛ لأنه بدون البحث عن المعني السليم سوف يتم الوقوع في الحق الزائف البعيد كل البعد عن الحقيقة.
راجع: -A.P. Mortinich; The philosophy of language- Oxford university Press, thired ed-N.Y-1996- P.6.
(٨)و.ك.س.جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو- ص٥٥.
(٩) نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي- ص٧٥.
(١٠) بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي – الجزء الأول- ص٦٧.
(١١)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٨٦.

(١٢) بنيامين فارنتن: العالم الإغريقي- الجزء الأول- ص٦٦.
(١٣) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص٨٥.
(١٤) نفس المرجع: ص٨٧.
(١٥) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- فقرة ٧٠ (٤،٥) ص١٣١.
(١٦)م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٣٩.
(١٧) نفس المرجع: ص٣٦.
(١٨) جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثانى- ص٤٦.
(١٩)د. السيد نقادى: السببية في العلم- ص١١٤.
(٢٠) د. محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية- ص٤٨، ٤٩.
(٢١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٧٧.
(٢٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- فقرة ٧٠- ص١٣٠.
(٢٣)–Dr. Edward Zeller, outlines, of The history of Greek philosophy. P–60.
(٢٤) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٥٦.
(٢٥) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة – ص٣٧.
(٢٦) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٧٨.
(٢٧) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٩١.
(٢٨)نفس المرجع: ص٩٢.
(٢٩) نفس المرجع: ص٩٣، ٩٤.
(٣٠)المرجع السابق: ص٩٣، ٩٤.
(٣١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٨٢.

(٣٢) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- فقرة ٨٢- ص١٥٥.

الفصل الخامس

الطبيعيين المتأخرين.

- **امباذوقليس. Empedocls**
- **انكساجوراس**

الفصل الخامس

الطبيعيين المتأخرين.

- امباذوقليس. *Empedocls*

يكون كلٌ من امباذوقليس وانكساجوراس ولوقيبوس جماعة مرتبطة، لكنها ليست متحدة كمدرسة، وتعود علاقة الاتصال هذه إلى أنهم جميعاً معدودون على أن يكونوا تحت عنوان (أصحاب الكثرة) حيث اتفقوا على رفض المادة العالمية المفردة غير المتغيرة، وأحلوا محلها كثرة من الأجسام غير المشتتة، حيث لا تفني ولا تتغير. بيد أنها من الممكن أن تحتفظ بالدوام والثبات اللذين نسبهما بارمنيدس إلى الحقيقة.[1] ويمكن للباحث أن يقسم مفهوم امباذوقليس للعلاقة على نحوين: أحدهما يمثل علاقة العناصر الأربعة بالموجودات، والآخر يمثل الجانب الأسطوري للعلاقة في الوجود. كيف ذلك؟؟

١- مفهوم العناصر الأربعة وعلاقتها بالموجودات (الانضمام والانفصال)

لم يحاول امباذوقليس رد الأشياء إلى مادة واحدة كما فعل ذلك فلاسفة إيونيا، لكنه اعتبر المواد التي قالوا بها (الماء – الهواء – النار) عناصر وأصولاً، وزاد على ذلك التراب. فكان بهذا أول مَنْ وضع التراب مبدأ. وبيّن أن هذه المبادئ الأربعة ليست بينها أول ولا ثان، لا تتكون ولا تفسد، فلا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض. فكل منها له كيفية خاصة به: الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فليس هناك تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء تحدث بانضمام هذه

العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة.[٢] ولقد ركز امباذوقليس على مسألة النسبة بوصفها عاملاً فاصلاً، حيث كان على استعداد أن يوضح مفهوم هذه النسب في بعض الحالات الجزئية. فمثلاً العظام مكونة من عنصرين من التراب، وعنصرين من الماء، وأربعة عناصر من النار. وعلى هذا النمط فليس هنالك حاجة لافتراض وجود تغير أي: الظهور والاختفاء للأشياء. فالحقائق الوحيدة هي الجذور الأربعة، فهي موجودة منذ القدم وستظل موجودة باستمرار، أما الكائنات الطبيعية فهي ليست (حقيقية) لكنها مزيج محض الصدفة من العناصر. [٣]

ويمكن لهذه القائمة من العناصر التي تحدث بها امباذوقليس أن يكون قد استخلصها من "المتضادات" الأصلية الخاصة بالحار والبارد أو الرطب واليابس بواسطة امتداد طفيف. وإذا كان ذلك كذلك فإنه ينبغي ملاحظة أن "المتضادات" قد تميزت تماماً خصائصها فلم تعد حالات متغيرة لجوهر فرد، إنها أجسام أولية متميزة، كل منها لا يتغير في نوعه الخاص. حيث اعتقد أن النسب المختلفة التي تمتزج بها هذه الأجسام تفسر كل الاختلافات في الأشياء التي نعرفها.[٤] **ولكن ما هى نظرته إلى العلاقة بين هذه العناصر؟؟**

رأي امباذوقليس أن الأصول الأولى للأشياء جميعاً هى العناصر الأربعة السابقة، حيث يتخلص مفهوم العلاقة بينهم في عدم تحول أحد هذه العناصر إلى الآخر. ولا تأتلف لتكون عنصراً جديداً. حيث إن أي اجتماع لها هو مجرد اختلاط لأجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها الخواص المميزة لها. وعلاقة الأجسام بعضها ببعض

هى علاقة تأثيرية عن طريق اختراق أجزاء صغيرة من جسم ما إلى مسام جسم آخر. وإذا توقفت الأجسام الصادرة من الجسم مع مسام الجسم الآخر، فإنه يحدث جذب بين الجسمين، كما هو الحال بين المغناطيس والحديد.[٥] ويعتبر امباذوقليس بذلك أول فيلسوف يقدم مفهوماً من العناصر لمعرفة أصول الأشياء التي قد أطلق عليها مسمي "**جذور الكل**" وكل من هذه الجواهر يقود إلى الآخر، ويرتبط به وعن طريق الخلط بينها تتكون أجزاء الموجودات عن طريق التقارب المكاني. [٦] وبعد أن أقر امباذوقليس عدم تحول هذه العناصر بعضها إلى بعض، واكتفي بعلاقة الانفصال والانضمام بنسب مختلفة بعمليتين آليتين هما "الانضمام والانفصال" أطلق على هذه العناصر صفات الألوهية والحياة. فزيوس **Zeus** الساطع رمز للنار، وهيرا **Hera** حاملة الحياة ترمز للأرض، وأيدوينوس **Aidonus** يرمز للهواء أو الأثير ونستيس **Nestis** التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات[٧] وانتهي امباذوقليس إلى مبدأ ثبات الوجود، حيث لا يمكن لنوع من المادة أن يتحول إلى آخر.

لكن هناك ثبات وأزلية للعناصر جعلته مختلفاً عن الآخرين الذي تحدثوا عن علاقة الاستحالة – أما هو فقد أقر بأن الأرض لا تصبح ماء ولا الماء يصبح أرضاً فهي عناصر غير متغيرة ونهائية.[٨] وتخلص من هذا إلى أن مذهبه ما هو إلا محاولة توفيقية بين آراء هرقليطس في القول بالتغير المستمر، وبارمنيدس في القول بالثبات الدائم. حيث رأي أن هناك جانباً من الحقيقة لديهما. ففي رأيه أن الكون والفساد والتغير ليست سوى علاقات الاتصال والانفصال للجواهر الأزلية غير المتغيرة. والتي تختلف عن بعضها

من حيث الكيف. لكنها ذات علاقة منفصلة كماً، وهذا لا يعني أنها ذرات بل هي في حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجودات.[٩]

٢- المفهوم الأسطورى للعلاقة في الوجود.[١٠]

نظر امباذوقليس إلى أنه لابد من تكوين العالم من علاقة صراع لقوتين: **الحب- الكراهية** إذ أنهما لو عملتا بحرية لتم بذلك فناء جميع الموجودات. لذا تتجمع المتشابهات بتأثير المحبة، وتفترق عن أضدادها بتأثير الكراهية التي تساهم رغماً عنها في عملية المحبة. ولكن إذا تمكن الحب من التغلب على الكراهية، فإن قانون المتشابهات يكف عن التأثير. وقد اجتمعت الأضداد نفسها في كل واحد، وهذه هي الكرة الأصلية لإلهية، حيث افترض امباذوقليس أن لكل عضو ميلاً طبيعياً للاتحاد بنوعه،

ويتضح ذلك في وظيفة المحبة التي تجمع غير المتشابه، بقصد إذابة العناصر في خليط غير متميز. ووظيفة الكراهية في تشتيت الخليط الذي تعمل المحبة على جمعه لكى تفرق العناصر غير المتشابهة كلاً منها عن الآخر حتى تصبح حرة في اتباع القانون الطبيعي للاتصال، ولكى تجمع كتل كل عنصر بنفسه.[١١] ولهذا نظر امباذوقليس إلى المبدأين الفعالين (المحبة والنزاع) على أن الوظيفة الوحيدة لهما هى الجمع والتفريق، على الرغم من أنه اضطر إلى أن يتحدث عنهما كما لو كانا ماديين. وهذا يعود إلى أن فكرة الفعالية أو الفاعلية بطريقة غير مادية لم تكن قد ظهرت. لذا اعتبر أن هذين المبدأين ماديان أو جوهريان وأضافهما إلى العناصر الأربعة الأخرى ليكون بذلك مجموعهم ستة عناصر.[١٢] أربعة جذور، واثنتان قوى. ويحكم القوانين علاقة الحب والكراهية، فتتغلب إحدى القوتين على الأخرى

فيسود العالم دورات مستمرة تسمى لدى فيلسوفنا بالعود الأبدى، فحين يسود الحب تندمج كل العناصر في كرة متماسكة يسميها بالكروى وتكون أشبه شئ بالواحد البارمنيدى، أما الكراهية فتبتعد وتنكمش في أطراف هذا الكروي وهو يمثل عنده الصورة الكاملة للألوهية.[١٣] وفي هذا يقول: "**سأحكي لك طريقين: لقد نما في وقت فأصبح واحداً بعد أن كانا كثيراً وفي وقت آخر انقسم وأصبح كثيراً بعد أن كان واحداً. فهناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة. وفناء مزدوج كذلك. فاتخاذ جميع الأشياء يؤدى إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده. وإلى اختفاء جنس آخر. كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء. وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التبادل المستمر، فتتحد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شئ واحداً. وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل وجهة بسبب قوة الغلبة المتفردة. وهكذا تظهر الأشياء إلى الوجود. ولا تطول حياتها. طالما كانت طبيعتها أن تنمو واحدة بعد الكثرة، ثم ينفصل الواحد ويتكون منه الكثير. ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع على الدوام، فإنها تظل دائماً لا تتحرك (لا تتغير) دائرة مع دوران الوجود**".[١٤] هذه الدورات التي حددها في علاقة النزاع متمثلة في الخارج وعلاقة المحبة متمثلة في الداخل. وتكون علاقة العناصر بعضها ببعض هي التماسك وبعد ذلك يعمل النزاع على طرد المحبة حتى تتفرق العناصر المتعددة تفرقاً تاماً. وتصبح المحبة خارج العالم. وبعد ذلك يحدث العكس.[١٥] **ولكن هل ارتبط مفهوم العلاقة الوجودية في العناصر الأربعة بالعلاقة المعرفية أم لا؟؟**

يعد امباذوقليس من أقدم الفلاسفة الذين حاولوا تفسير نظرية المعرفة. فقام تفسيره على مبدأين **(الشبيه يدرك الشبيه)** فمادام الإنسان يري الأشياء

المختلفة من عناصر الوجود من جبال وأشجار وخلافه، وكانت هذه الأشياء مركبة من عناصر مختلفة هي النار والهواء والتراب والماء فلابد إذن أن تكون النفس المدركة مركبة أيضاً من هذه العناصر لأن **(الشبيه يدرك الشبيه)** وفي ذلك يقول: "**بالأرض ترى الأرض، وبالماء ترى الماء، وبالأثير تعرف الأثير، وبالنار تعرف النار المهلكة.**"(١٦)

وبذلك يلاحظ تأثير امباذوقليس بكل من المذهب الأورفي وكذلك الفيثاغوري، حيث اتضح ذلك في نزعته الصوفية، ومن جهة أخرى اتخذ موقفاً وسطاً بين بارمنيدس والنظرية التي تخالفه في مفهوم الطبيعة.(١٧) وهذا ما جعله يقول: "**لقد آتيتكم كإله خالد مبجل من الجميع كما تقتضي طبيعتي، جئتكم متوجاً بأكاليل الغار، وقد اصطفت لتحيتي الرجال والنساء، وكلما مررت بإحدى المدن تبعني آلاف من الناس يسألونني عن طريق الخلاص. البعض يطالبني بإتيان المعجزات والآخرون ممن يقاسون شتي الأمراض يسألونني الشفاء.**" (١٨)

- انكساجوراس *Anaxagoraso(500"428-427"B.C)*

حاول انكساجوراس أن يقوم بالتوفيق بين مبادئ بارمنيدس العقلية وبين الواقع المحسوس، فحاول تفسير الظواهر المحسوسة بحيث لا يؤدى ذلك إلى القول بان علاقة الوجود واللاوجود هي علاقة توحد.أي أن الوجود ينشأ عن اللاوجود – متبعاً في ذلك قول امباذوقليس: "**ليس في الطبيعة تولداً لما لم يكن موجوداً من قبل، ولا فناء لما هو كائن. وإنما مجرد انضمام وانفصال لما هو موجود.**" حيث إن أي جسم مادى في الطبيعة إذا جّزئ إلى أجزاء لامتناهية يظل دائماً له صفة الاحتفاظ بنفس

مادته. لذا وجد امباذوقليس أن نظرية العناصر الأربعة لا تصلح مبادئ، ويرجع ذلك إلى أنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء. [١٩] لذا حاول التصدي للنقد الذي وجهه بارمنيدس، مثله في ذلك مثل امباذوقليس فبينما نظر ا ماذوقليس إلى أن كل طرف من أطراف زوجي الأضداد (الحار والبارد والرطب والجاف) أنه مادة أساسية. رأي انكساجوراس عكس ذلك، حيث إن كلاً من هذه العناصر متضمن بنسبة متفاوتة في كل قطعة ضئيلة من المادة، مهما صغر حجمها، ولكي يثبت ذلك قال بفكرة قابلية المادة للانقسام إلى ما لانهاية، وذلك لأن مجرد تجزئ الأشياء إلى قطع أصغر، لا يؤدى في صميم رأيه إلى ظهور شئ مختلف.(٢٠) ونتيجة لهذا فقد انتهج انكساجوراس منهجاً عقلياً محضاً، بعيداً عن التصورات الباطنية السابقة عليه. لذا فقد رفض كما رفض امباذوقليس التغير الكيفي للأشياء. وفسر مفهوم الوجود بعلاقات الاتصال والانفصال للجواهر الموجودة بالفعل وعلى هذا فإن أي تغير كيفي لن يكون سوى تغير في التركيب المادى الجوهري.[٢١] حيث رأي أنه ليس في الكون انتقال من وجود إلى العدم، بل مجرد امتزاج وانفصال. فالكون في البداية ما هو سوى خليط من البذور التي لا تحصي، وأضفي عليها العقل النظام والصورة عن طريق حركة التفاف. **ويلاحظ أن هذه البذور ليست من:**

- نوع العناصر، لأن كلاً منهما مركب تركيب الكل.
- نوع الذرات أو الجواهر الفردة، لأنه لانهاية لتقسيم المادة عنده ولا حصر لعددها. **والنقطتان الأساسيتان في نظريته هما:**

١- إدخال العقل تجاه المادة، كقوة تحول الخليط بالتدريج من الفوضى إلى النظام.

٢- فكرة الإعصار الإزلى الأول الذي يتم بواسطة تنظيم المادة. (٢٢)

١- العلاقة بين البذور.

يري انكساجوراس أن كل الجواهر تتكون من خليط من (البذور) ونوع البذرة يسود في الخليط يوضح صفة كل جوهر خاص، حيث يكون الامتزاج في كل جوهر امتزاجاً تاماً. لدرجة أن أصغر جزء لأي جسم يحوى على كل تنوع ممكن للبذرة. وينتج عن هذا الإدراك لطبيعة الجسم. فبالنسبة لانكساجوراس تكون الجواهر التي من كيفية معينة مثل (العظم والشعر واللحم والذهب) أكثر أولية من تلك المسماة (عناصر) لدى امباذوقليس الذي رأي انكساجوراس مثله أن يكون التغير بواسطة الامتزاج الآلي وانفصال العناصر المنوعة.(٢٣)وفي هذا يقول: "**ولما كانت أجزاء الكبير والصغير متساوية في المقدار، فلهذا السبب أيضاً كان كل شئ في كل شئ...وليس من الممكن للأشياء أن توجد منفصلة، بل كل شئ يحتوى على جزء من كل شئ. ولما كان من المستحيل أن يكون على الأقل موجوداً، فلا يمكن أن يوجد منفصلاً أو أن يوجد بذاته، بل الأشياء موجودة الآن كما كانت منذ الأزل وفي جميع الأشياء توجد أشياء كثيرة، وفي الأشياء المنفصلة يوجد عدد متساو من الكبير والصغير.**" (٢٤) أي أن هناك علاقتين هما: **الأولى** امتزاج وانفصال بين البذور بعضها وبعض ثم يوضحها **بعلاقة أخرى** هي أن الكل في الكل. حيث يرجع إليه القول بأنه لا يمكن إرجاع الأشياء المركبة إلى عناصر بسيطة. فمهما يبالغ المرء في تقسيم الأجسام فإن التقسيم ينتهي دائماً إلى أجزاء متجانسة مع الكل: العظم في

العظم واللحم في اللحم. ومن الممكن أن يستمر التقسيم إلى ما لانهاية. لا في الكم فحسب، بل في الكيف أيضاً. دون أن يؤدى بنا إلى إبادة الطبيعة الخاصة للشئ المقسم. (٢٥)

لذا فالأجسام لديه تحتمل تجزئة لامتناهية، كما تحتمل أيضاً امتداداً لامتناهياً في الكبر. فالأجسام مهما صغرت كان لكل منها أجزاء أصغر منها. وبالعكس مهما عظمت. ولذا فإن الفكرة السائدة في تفكيره هي اللامتناهي، فالأجزاء التي تنقسم إليها الأجسام هى من طبيعة الأجسام ذاتها. فمهما جزأنا الدم نجد الدم، وأجزاء العظام عظام، وأجزاء اللحم لحم، والكل في الكل ليس هناك مادة أولى. (٢٦)

٣- مفهوم العلاقة بين العقل والمادة.

لقد قام انكساجوراس بالتوفيق بين الفلاسفة السابقين عليه القائلين بأن (التكوين والانحلال) في الحس الصارم غير معقول، حيث أن (التكوين) مؤسس تقريباً على علاقة التجميع، بينما الانفصال هو أساس (الانحلال) لكن حينما تحدث فيلسوفنا عن مفهوم الحركة التي تقوم بالجمع والفصل لجوهر الأشياء، بيّن بُعدها عن مفهوم المادة كباقي الأشياء. لأنها حركة منظمة وتُقدم مفهوماً للانسجام والجمال الكونى، وهي مصممة خصيصاً لهذا العالم. وهذه المعرفة والقوة تمتد خارج نطاق الأشياء. حيث إنها من عمل الفكر، فهي عقلية جوهرية أطلق عليها انكساجوراس اسم العقل أو النوس. (٢٧)

حيث كانت البذور الانكساجورية في البداية في علاقة اختلاط ببعضها في مزيج أول أطلق عليه اسم "بانسبرميا" وهو لانهائي أشبه بالهواء الأنكسمانسي ولا شئ يحمله خارجه. ولكن لكى يتحرك هذا المزيج كان لابد من وجود قوة تكون العلاقة بينها وبين المزيج هي الحركة، تلك القوة لدى انكساجوراس هي عاقلة وليست وجدانية، فالأشياء كانت في البداية مختلطة في (الكاوس) وعندما حل العقل نظم العالم.[٢٨] ويُبّين ذلك بقوله: "**وحين بدأ العقل يحرك الأشياء، حدث الانفصال عن كل ما هو متحرك، وكل شئ ، وكل شئ حركّه العقل فقد انفصل. فلما أخذت الأشياء في الحركة والانفصال زادت الحركة في انفصال الأشياء.**" [٢٩]

وعلى هذا يمثل العقل المبدأ الفعال لدى انكساجوراس الذي يحل محل المحبة والنزاع لدى امباذوقليس، لكنه ينظر إليه على أنه مادة، وإن تكن شديدة الرقة والشفافية. ويختلف عن المواد الأخرى في كونه نقياً غير مختلط، وهو الذي يبعث الحركة في الأشياء، وفضلاً عن هذا فهو يميز الحى عن غير الحي.[٣٠] ويمكن ملاحظة أن العناصر الأربعة لدى انكساجوراس لم تعد عنده مبادئ أولية. بل هي أمزجة من المبادئ تدخل كواسطة في تكوين الظواهر الطبيعية. ويصف فيلسوفنا العقل بأنه قد أثار الحركة في المزيج ومّيز بين الأشياء، لكن أصبحت علاقته بالأشياء بعد علاقة المحرك، هي علاقة انفصال حيث ينفصل عن جميع الأشياء التي تحركت، لأنه غير ممتزج بغيره، ومكتف بذاته. [٣١]

ولكن ما هي صفات هذا العقل؟ وما هي علة اختلاف الأشياء عن بعضها؟؟

يري انكساجوراس أن العقل له ثلاث صفات تميزه عن غيره هي: **انفصاله، قوته، ومعرفته.** وهكذا لم يستطع أن يصف العقل كنوع من الجسم، بل رآه مختلفاً تماماً عن كل نوع آخر للجسم الذي هو جوهر الوجود والذي كان هو الموضوع الوحيد للاستقصاء. وتعود الوظيفة لعقل على أنه المسئول عن بدء الحركة الدائرية في الكتلة اللامتميزة للبذور. وعلى هذا الأساس شكا أفلاطون وأرسطو منه على أنه استعمل العقل كقوة آلية لبدء الحركة ثم ترك العالم يأخذ طريقة، لكن لغة انكساجوراس توحى بأكثر من هذا. حيث أن لديه كل المعرفة عن كل شئ وعن القوة العظمى للأشياء التى كانت وجوداً مختلطاً ومنفصلاً ومنوعاً ومرئياً يعرفها النوس جميعاً. (٣٢) وعلى هذا فالنوس حاضر في كل الكائنات الحية، الناس والحيوانات والنباتات. وهو واحد في كل الكائنات. وترجع إليه الاختلافات بين الأشياء بمعني أن الاختلافات بين الموضوعات ليست هي اختلافات جوهرية بين نفوسهم لكنها بين أجسامهم، التي تخضع لتأثيره، الذي لا يمكن اعتباره كمادة مخلوقة. فالمادة هى أزلية، وتبدو وظيفته في الحفاظ على حركة الدوامة والتي ينتج عنها انتشار فعل الحركة نفسه في المادة المركبة. (٣٣)

حواشي الفصل الخامس

(١)م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة – ص٤٠.
(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٣٥، ٣٦.
(٣) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو- ص٥٩.
(٤)م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٤٣.
(٥) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٨٦.
(٦)–Edward Zeller, outlines of The history Greek Philosophy, pp.72-73.
(٧) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٩٨.
راجع أيضاً: د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية – شذرة ٨- فقرة ٦- ص١٦٦.
(٨) Fredrick Copleston, A history of philosophy. Vol.1- Greek& Rome. P-62
(٩) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٨٦.
(١٠) ألبير ريفو:الفلسفة اليونانية- أصولها وتطوراتها-ص٨٢-٨٣.
(١١) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٤٤.
(١٢) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٥٨.
(١٣)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٩٩.
(١٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة٨ – فقرة ١٧- ص١٦٨.
(١٥) برتراندراسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٦٠.

(١٦) د. أحمد فؤاد الأهواني:فجر الفلسفة اليونانية- شذرة ٨٦- ص١٧٧.

(١٧)- D.r Edward Zeller, outlines, of the history of Greek philosophy. P.22.

(١٨)د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص٩٦.

(١٩) نفس المرجع: ص١٠٢، ١٠٣.

(٢٠) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٧٠

(٢١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص٨٩.

(٢٢) جورج سارتون: تاريخ العلم- الجزء الثاني- ص٤١، ٤٢.

(٢٣) م. تايلور:الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٥١.

(٢٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة-٩٣ – فقرة ٦- ص١٩٤.

(٢٥) ألبير ريفو:الفلسفة اليونانية- أصولها وتطوراتها-ص٨٥.

(٢٦) م. تايلور: الفلسفة اليونانية – مقدمة- ص٣٥.

(٢٧)-D.r Edward Zeller, outlines, of the history of Greek philosophy.PP.84-85

(٢٨) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص١٠٤.

(٢٩) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة-٩٣ – فقرة ١٣- ص١٩٥.

(٣٠) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٧١.

(٣١) د. أميرة حلمى مطر: المرجع السابق – ص١٠٥

(٣٢) م. تايلور: الفلسفة اليونانية – مقدمة- ص٥٢.

(٣٣)–Fredrick Copleston, A history of philosophy. Vol. 1- Greece & Rome. PP-70-71

الفصل السادس

المدرسة الذرية

_ لوقيبوس

_ديمقريطس

الفصل السادس

المدرسة الذرية.

بعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل مبدأ الوجود إلى أصل واحد سواء تحدثوا عن الماء أو النار أو الهواء أو التراب، ثم تدخلت المدرسة الفيثاغورية لكي تفسره بالعدد والنغم وتقول بالكثرة وتسلم بالحركة، ثم مجيء المدرسة الإيلية بمعارضتها الشديدة للقائلين بالكثرة والحركة، لكي تؤكد الوجود الساكن بمفاهيم منطقية، جاء الطبيعيون المتأخرون بمحاولات توفيقية بين هذه الآراء. فقد سلموا بالحركة والتغير ليس على موقف هرقليطس لكن أخذوا بعلاقة (الاتصال والانفصال) و(التخلخل والتكاثف) كذلك سلموا بالوجود الساكن، لكن ليس على نسق بارمنيدس، بل اكتفوا بالقول بأصول ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات وليست هي عناصر الطبيعيين الأوائل، بل هي أصول متكثرة.[١] ففلسفة انكساجوراس وامباذوقليس كانت عبارة عن تلاف للمأزق الذي يؤدى إلى المبدأ الواحد. فانكساجوراس مع قوله بوجود العقل المهيمن على الكون أدخل الثنائية. وامباذوقليس في قوله بالعناصر الأربعة ولقوتين الحب والكراهية أقر هذا الآخر بالتعددية الكاملة، ثم ما لبث أن جاء أصحاب المذهب الذري فخطوا الخطوة التالية فوضعوا عدداً غير متناه من الجزئيات المنفصلة والمبثوثة في الخلاء المتناهي. [٢]

وعلى هذا تعتبر الفلسفة الذرية امتداداً منطقياً لفلسفة امباذوقليس الذي حاول القيام بالتوفيق بين مذهب بارمنيدس الذي ينكر خروج الوجود من اللاوجود أو العكس، وحقيقة التغير التي تتضح في تجاربنا من خلال افتراض اختلاط العناصر الأربعة بنسب متفاوتة أو ذات أشكال معينة.[٣]

لكن النظرية الذرية في محتواها الجوهري ترتد إلى أعمال (لوقيبوس) بينما يظهر في تطبيقاته لأجزاء العالم الطبيعي كحواري أو تلميذ. فهو كما يري أرسطو اقتنع مثل بارمنيدس في عدم علاقة الاستحالة للأجناس والانحلال، لكنه لم ينكر تعدد الأشياء والحركة. (٤)

١- لوقيبوس

لقد أخذ "لوقيبوس" بمنطق الإيليين بأن الوجود لا ينشأ من اللاوجود كما أن الوجود لا يمكن أن يصير إلى اللاوجود. وانتهي إلى أن الوجود ليس واحداً كما قال بارمنيدس، بل منقسماً إلى ذرات لانهائية العدد لها جميع خصائص الوجود البارمنيدي من حيث الصلابة والخلود. لكنها تنفصل عن بعضها وتتحرك في خلاء. **وعلاقة** التجمع تحدث كون الظواهر المشاهدة، وانفصالها يحدث فسادها. (٥) ويقول في ذلك: " **قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة سماها الذرات. وزعم أن عدد أشكالها لانهائية إذ لا يوجد سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذاك، وأيضاً لأنه رأي الأشياء في صيرورة وتغير دائمين. وقال كذلك أن الموجود لا يقل في حقيقته عن اللاوجود، وأن الموجود واللاموجود علتان متكافئتان لتولد الأشياء، ذلك أنه زعم أن جوهر الذرات ملاء وسماها الموجود، وهي تتحرك في الخلاء الذي سماه اللاموجود، ولكنه ذهب إلى أن الخلاء اللاموجود حقيقي كالموجود سواء بسواء.** " (٦)

وتتسم هذه الذرات بأن تركيبها واحد، وإن اختلفت في الشكل، وعدم القابلية للانقسام تعني أنها لا يمكن أن تتفتت مادياً! أما المكان الذي تشغله فهو بالطبع قابل للانقسام رياضياً بغير حدود – ومرجع عدم رؤية الذرات إلى

صغر حجمها. وبهذا أصبح من الممكن تقديم تفسير للصيرورة والتغير، فالطابع المتغير دوماً للعالم ينشأ من المادة من ترتيب الذرات وتشكيلها. [٧]

٢- ديمقريطس *Democritus*

إن الفلسفة اليونانية منذ الفلاسفة السابقين على سقراط، اعتبرت أول واجب يتحتم عليها هو أن تقتضي على الدهشة. دهشة التعجب والقلق أمام الظواهر الفريدة. وذلك بالكشف عن علل الظواهر، وعندما نجد أفلاطون وأرسطو يعتبران الدهشة هي أصل التفلسف، فإن نتيجة ذلك هو اعتبار أن الكشف عن العلل هو هدف الفلسفة. ولكن ليس أفلاطون هو مصدر هذه الفكرة بل تلقاها في وقت ما من الأوقات، ومن المحتمل أن ترجع في نهاية الأمر إلى ديمقريطس[٨] الذي يري أن كل الأشياء يمكن تركيبها من ذرات فيزيائية دقيقة ومفردة وأزلية وقديمة، وهي مركبة من نفس المادة، ولكنها تختلف في الحجم والشكل والوزن. [٩]

أ- مفهوم الذرات

لقد قسّم الوجود إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المحسوسة لتناهيها في الدقة. ووضعها في خلاء غير متناه تتحرك فيه. فتتلاقى وتفترق، فتحدث بالتلاقي الكون، وبالافتراق الفساد، وهي قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود. ودائمة من حيث أن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود وأنها متحركة بذاتها. وواحدها الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ. فهي جميعاً امتداد فحسب، أو ملاء غير منقسم، فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه، وليست لها أية كيفية، ولا تتميز بغير خاصيتين

لازمتين من معنى الامتداد، هما الشكل والمقدار.[١٠] ولقد سلم فيلسوفنا بأن الملاء والخلاء هما المكونان الأساسيان للأشياء، حيث ينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لا حصر لها يسميها (الأجسام الكيفية) أو الذرات، حيث يفصل بعضها عن بعض فجوات من الخلاء. أما نفسها فهي لا تنقسم لأنها لا تحتوى على الخلاء في تكوينها الداخلي. فهي لا بدء لها ولا نهاية ومتشابهة في طبيعتها ولا تختلف فيما بينها إلا من حيث الشكل والحجم

الذي لا تقبل من التغيرات سواه. دون التغير الكيفي. أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهي نتيجة لاختلاف الذرات وأوضاعها وأحجامها وأشكالها.[١١] وعلى هذا فقد عارض الذريون افتراض أن تكون علاقة الكيفيات لاصقة بالأشياء ولا تحوى الذرات في طبيعتها شيئاً من الكيفيات التي تسبب تأثيراً مباشراً على الحواس مثل اللون والحرارة والصلابة. ولكن يعود التمييز بينهم إلى النسب الرياضية فحسب أي الشكل والحجم.[١٢] ونتيجة لذلك قد كان من أهم ما ساهم به ديمقريطس هو التمييز بين الأشياء كما تبدو لنا والأشياء كما هي عليه في الحقيقة. وبناء على ذلك فإن تفسير العالم المحيط بنا على النظرية الذرية يتألف من ذرات في فراغ. على حين أن العالم يتكشف لنا في تجربتنا على أنحاء شتي وهذا يؤدى إلى التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. أما الأولى فهي الشكل والحجم والمادة، والثانية هي الأصوات، والألوان، والطعوم. وتفسر الأخيرة على أساس علاقتها بالأولى التي تنتمي بدورها إلى الذرات نفسها. [١٣]

ولكن ما هو مفهوم العلاقة بين الذرات؟؟؟

لقد وضع امباذوقليس مصدراً لحركة الجواهر الأولية جعله في المحبة والكراهية. بينما وضعه انكساجوراس في العقل كمصدر لهذه الحركة. إلا أن ديمقريطس وضع الحركة في الذرات نفسها دون محرك خارج عنها. فهي ذات حركة دائرية مستمرة، تلك الحركة التي تعود إلى أشكالها وأوزانها فحسب التي بفضلها تجتمع الذرات المتشابهة. وتتألف الذرات المختلفة الأشكال لتكوين المركبات الذرية أو الموجودات المختلفة.(١٤) وبهذا يستبعد ديمقريطس كل المحركات التي تحدث بها السابقون عليه، حيث وصف الذرات بأنها ذات حركة ذاتية تلقائية، وحين فعل ذلك لم يحدد لها اتجاهاً، فقد وصفها أرسطو بالمصادفة، لكن الشذرة الباقية من "لوقيبوس" والتي تشير إلى "ديمقريطس" يستبعد فيها القول بالمصادفة حيث رأي: "**لا شئ يحدث للاشئ، ولكن يصدر كل شئ عن سبب وبالضرورة**".ومفهوم الضرورة هنا يفيد مفهوم **علاقة** الارتباط الضروري أو الحتمية الطبيعية مما يقترب من فكرة القانون الطبيعي. ولهذا أصبحت الذرات تفيد معنى الطبيعة أي مبدأ الموجودات، ولهذا اقتربت الذرات من فكرة المادة الأولية التي افترضتها الفلسفة الأيونية. [١٥] لكن يري ديمقريطس أنه ليست هناك حركة للذرات إلا إذا كان هناك خلاء. فالذرة ملاء كامل يحتمل خلاء– إلا أنه لإيجاد العالم ولكى تتحرك الذرات فيجب أن تتحرك في الفضاء، حيث إن الحركة تقتضي الخلاء. إذ أنه بجوار الملاء المطلق الذي ترجع إليه الذرة، يوجد خلاء مطلق تتحرك فيه الذرات وتسبح. وبفضل هذه المبادئ الثلاث: **الذرة، والحركة، والخلاء** تتكون العوالم شيئاً فشيئاً. فتتجه الذرات الصغيرة بتأثير الدوامة نحو الخارج، وتتجمع الذرات الكبيرة فتكون أجساماً أكبر فأكبر ثم عوالم، والعوالم تتكون بفضل الذرات الكبري.[١٦] ويبين في هذا: "**الحلاوة تكون بالاتفاق، والمرارة تكون**

بالاتفاق، والسخونة تكون بالاتفاق، والبرودة تكون بالاتفاق، واللون يكون بالاتفاق، أما الذرات والخلاء فهما الحقيقيان."[١٧] وينتهي ديمقريطس من ذلك إلى أن وَضَع ثبات الوجود النسبي محل الصيرورة لدى هرقليطس، كما وَضَع حقيقة الحركة محل استقرار بارمنيدس حيث يتألف العالم من جزئين: الملاء والخلاء. وينقسم هذا الملاء إلى أجزاء سماها بالذرات (جزء لا يتجزأ) حيث إن كل جوهر، وكل موضوع فرد، يتركب منها. والتراكيب الممكنة منها متناهية وعلى أنحاء متناهية. والأشياء توجد مادامت الذرات التي تتألف منها مجتمعة. وتنعدم عندما تتفرق من هذه الذرات. فالتغير الدائم في الكون نتيجة علاقتي الإجتماع للذرات وافتراقها. ولما كانت الذرات في حد ذاتها غير قابلة للعدم يمكننا أن نعتبر هذه النظرية بمثابة إقرار لمبدأ بقاء المادة. [١٨]

ولكن ما هو موقف العلم من ذلك؟؟

إن الاختلاف بين ديمقريطس ومفكر حديث – بالرغم من اتفاقهما على أن العالم مركب من ذرات – في معني الذرة. "**فعندئذ تجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته، هي جوهر فرد كما كان يقال. وأما التصور الجديد فهو – كما نعلم – يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة، أهم ما فيها العلاقات التي تربطها ببعض.**" [١٩] وعلى هذا فقد تبني جاليليو النظرية الذرية للمادة، ونتيجة لذلك توسع هذا المبدأ. مقارنة (بكبلر) الذي لا يحتاج إلى مبدأ الذرية. حيث كانت الاتساقات والانسجامات الرياضية في عالم الفلك التي حاول جاهداً أن يكتشفها عبارة عن علاقات هندسية بين أجسام سماوية. لكن جاليليو عندما عمّم الفكرة الرياضية إلى الحركات الأرضية وجد أنه من الملائم الافتراض بأن المادة يمكن أن تتحلل

إلى ذرات صغيرة غير قابلة للانقسام ومتناهية في الصغر. وبذلك فسّر تغيرات المواد الصلبة إلى سوائل وغازات، كما حلّ مسائل ومشكلات الالتصاق والتمدد والانقباض دون الحاجة إلى الإقرار بوجود خلاء في الأجسام الصلبة، أو بإمكانية اختراق المادة. (٢٠)

ومن ذلك يستنتج أنه من الممكن إرجاع ذرية جاليلو ونتائجها الطبيعية الميكانيكية العامة أو لوازمها بقدر كبير جداً إلى تسرب وتسلل بعد الأفكار المتجزئة عبر العصور من الماديين اليونانيين العظام. ومن المؤكد أن الخواص الأولية والثانوية..الخ توضح علاقات قوية للمذهب الديمقريطى والذي يتناسب مع البرنامج الرياضي. وقد درس المفكر القديم ذاتية مماثلة تماماً للخواص الثانوية و"جاليلو" يرتد بحماس لهذا الملمح من المبدأ. (٢١)

فلا شك أن الأفكار الديمقريطية كانت سمة خاصة بالتقدم المبكر للعلم الحديث على يد جاليلو، ونيوتن وليبنتز.. الخ. (٢٢)

ب- مفهوم العلاقة المعرفية.

لقد ميّز ديمقريطس بين نوعين من المعرفة: معرفة الحواس ومعرفة الفكر، فتأتي الشرعية عندما تمتنع المعرفة غير الشرعية أي: عندما لا تستطيع الحواس أن تقدم عونها ولا يوجد فاصل بين كل من الإحساس والتفكير، فالفكر كالإحساس عملية فيزيائية وذرات النفس منتشرة خلال الجسم كله. وتأتي في علاقة اتصال مباشر مع الذرات في الخارج (فالشبيه يدرك الشبيه) وذرات النفس في الداخل لها معرفة مباشرة بذرات المادة في الخارج. فالفكر والمعرفة هما تغير في جوهر النفس يحدث بوساطة علاقة التأثيرات الداخلية من الخارج. نظراً لأن الأساس هو تغير في عضو الحس ينشأ عن

دخول الجزئيات الخارجية الصادرة عن الأشياء.[٢٣] ولقد بيّن ديمقريطس أن طريق الحواس عرضة للخطأ؛ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان احساساتنا. ولكن العقل هو الذي يعالج الحقائق القصوى ويعتبر هذا الطريق مشروع. وأكثر من ذلك هو ما يظهر عندما نفحص في طبيعة الحواس. ونرى الفشل الذي نقع فيه، وعدم القدرة على سبر الأغوار التي تختفي وراء إدراكاتها. ومن ثم يأتي دور العقل حيث يقودنا إلى الحقيقة. وهنا يبدو العقل كمدعم أكبر لحقيقة

الفكر تجاه دليل الحواس.[٢٤] ولذا ينتهي ديمقريطس إلى أن المعرفة الحقيقية الوحيدة التي يجب أن تكون، هي معرفة كل من الذرات والخلاء من ناحية تحديد الملامح والسلوك. ولا يمكن الوصول إلى هذه المعرفة عن طريق الحواس، لأن الذرات والخلاء لا يدركان بالحس، فهما يعرفان عن طريق العقل بواسطة لفكر. وعملية العقل في البحث عن طبيعة الذرات والخلاء هي عملية مشروعة كما أن موضوعات التفكير العقلي هنا (حقيقة)[٢٥] ويتبين من ذلك أهمية علاقة الارتباط المعرفي بين العقل وموضوعات الإدراك.

جـ- علاقة الإنسان بالكل.

لقد ترسخ الاعتقاد لمفهوم العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أنهما أجزاء متكاملة من كل أكبر حتى زمن جاليليو. فيه الإنسان أهم. ومهما كانت هنالك اختلافات كبيرة بين الكينونة واللاكينونة أو الأولى والثانوي فإن الإنسان قد شكل علاقة الاتحاد بينه وبين ما هو إيجابي وأولي، ويتضح هذا في فلسفة أفلاطون وأرسطو ويصبح أيضاً بالنسبة للماديين القدامى حيث كان ديمقريطس يري أن روح الإنسان تتكون من أدق الذرات النارية

وأكثرها حركة، مما نشأ بينها علاقة الترابط بأنشط العناصر وأكثرها سببية في العالم.[٢٦] ولقد تمثل لديهم مجموعة من الأقوال التي تبين مدى تطور مفهوم العلاقات الاجتماعية بين الفرد وذاته، وكذلك المجتمع على هذا النحو:

- لا تحاول أن تعرف كل شئ إذا كنت لا تريد أن تجهل كل شئ.
- الشجاعة بداية العمل والمصادقة سيدة النهاية.
- البشاشة نتيجة الاعتدال في التلذذ والاتساق في المعيشة. والإفراط والتفريط قد يؤديان إلى تغيير حال النفس وإثارة حركات عنيفة منها.
- من أهم الأمور في الشدائد أن تفكر تفكيراً صحيحاً.
- مَنْ يظلم أتعس ممن يُظْلم.
- خير للمرء أن يستشير قبل الفعل من أن يلام بعده.
- (ومع ذلك) الندم على الأفعال الشائنة مفتاح الخلاص في الحياة.
- النفوس الكبيرة تحتمل الإساءة بوداعة.
- مَنْ لم يكن له صديق وفيّ واحد لم يستحق أن يعيش.[٢٧]

حواشي الفصل السادس

(١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية- من طاليس إلى أفلاطون- ص٨٥.

(٢) جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثاني- ص٥٤.

(٣)–Fredrick Copleston, A history of philosophy.Vol.1–Greece&Rome. P–72

(٤)– D.r Edward Zeller, outlines, of the history of Greek philosophy. P.77.

(٥) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص١٠٧، ١٠٨.

(٦) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة-١٠٠ – ص٢٠٩.

(٧) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٨٦.

(٨) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية- ترجمة وتعليق د. عزت قرني- مكتبة سعيد رأفت- القاهرة – ١٩٨٣- ص٢٣٧

(٩)– Brook Noel Moor, and Kenneth Bruder, The power of ideas, many field published company, 3 Ed London, 1996, p.36.

(١٠) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية- من طاليس إلى أفلاطون- ص٩٢.

(١١) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٥٨.

(١٢) برتراندرسل: حكمة الغرب- الجزء الأول- ص٨٨، ٨٩. (٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٣٨

(١٣) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول- الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون - ص٩٣.

(١٤) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان- ص١٠٨، ١٠٩.

(١٥) م. تايلور: الفلسفة اليونانية - مقدمة- ص٥٤.

(١٦) د. على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس- فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٧٠م- ص٩٤.

(١٧) جورج سارتون: تاريخ العلم- الجزء الثاني- ص٥٨، ٥٩.

(١٨) د.زكى نجيب محمود: وجهة نظر- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٦٧م، ص١٨٥.

(١٩)- E. Dwin Arthur and Brutt S.T.M., The metaphysical Foundation of Modern physical Science, Kegan paul, Trench Brace Company - N.Y-1932-p.76.

(٢٠)Ibid., pp. 77-78

(٢١)- The encyclopedia of philosophy, vol. 2- Article, continuity, from Aristotle to Newton. Pp. 205-206

(٢٢) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٦٠.

(٢٣) د. على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة- ص٩٥.

(٢٤) نفس المرجع: ص٩٧.

(٢٥)– E. Dwin Arthur and Brutt, S.T.M., The metaphysical Foundation of Modern physical Science, pp.78–79.

(٢٦) جورج سارتون: تاريخ العلم– الجزء الثاني– ص٥٧، ٥٨.

الفصل السابع

أعلام النزعة السوفسطائية. Sophists

_بروتاجوراس

_ جورجياس

الفصل السابع

أعلام النزعة السوفسطائية. *Sophists*

لقد زادت المذاهب والآراء اتساعاً قبل السوفسطائية. فهذا هرقليطس يقول إن كل شئ في تغير مستمر وأن الكون دائم التغير والجريان. وذلك بارمنيدس أنكر القول بالتغير والصيرورة وقرر أنه لا حقيقة إلا للموجود الثابت الواحد الباقي. في حين أن ديمقريطس وجد في مذهب الجزء الذي لا يتجزأ حلاً وسطاً بين كل من التغير والثبات. وكان كل منهم يعلن أن آرائه هي عين الحق وكان في كل ذلك ما يدعو العقول إلى الحيرة والشك ويبث في النفوس البلبلة والاضطراب.[١]

ولقد اختلف السوفسطائيون عن الفلاسفة الأوائل الذين اتجه تفكيرهم نحو الشئ. وما هذا إلا لكي يصلوا إلى المبدأ الأقصى للأشياء فلقد كان هذا التفكير تفكيراً مادياً، بينما اتجه السوفسطائيون نحو الإنسان وكان تفكيرهم هذا مبنياً على الملاحظة الجزئية في العالم المادى الذي يصلوا من خلاله إلى النتائج والنظريات. ومن هنا نشأ مذهب الشك لديهم. بأنه من المستحيل الوصول إلى معرفة يقينية إلا من ملاحظة الحقائق الجزئية. كما أن الاختلاف بين الفلاسفة الأوائل وبينهم يتلخص في أن الأوائل يهدفون إلى معرفة العالم المادي وأصله، أي المعرفة الموضوعية المبنية على التأمل الميتافيزيقي. فقد كان هدف السوفسطائيون التطبيق العملي والغاية النفعية لتعليم الحياة وطبيعتها. وهذا يؤدى إلى اختلاف ثالث، حيث كان السوفسطائيون بفلسفتهم الغائية والعملية، أبعد عن أن يحظوا بلقب الحكماء والذي تميز به الفلاسفة قبلهم.[٢] وبعصرهم استيقظ الإنسان فيه من سباته

العقلي فابتعد عن الخيالات الأولى التي كانت تساور ذهنه وتجعله في فزع وهلع إزاء مشاهد الطبيعة وأحداثها. تلك المشاهد التي كان يشعر بعجزه عن السيطرة عليها فضلاً عن الإحاطة بها. فبدأ بهذا العهد تحقق الإنسانية مكانتها عن وعي وشعور. (٣)

فلقد اتجهت السوفسطائية إلى تعليم جميع العلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية التي كانت محور البحث في القرن السادس وأوائل القرن الخامس.لذا فقد كان منهم اللغويون الذين يبحثون في أصل اللغة ومحاولة الكشف عن أسرارها هي ابتكار من الإنسان أم من خلق الطبيعة! ومنهم المناطقة الذين ينظرون في استخلاص النتائج من المقدمات في تركيب العبارة. وكذلك منهم الأدباء الذين عكفوا على شرح أشعار هوميروس وهزيود. ومنهم أيضاً الخطباء مثل "جورجياس" الذي امتاز بسحر البيان، ومنهم من يبحث في الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة الطبيعية. ولذا يصعب تحديد العلوم التي بحث فيها السوفسطائية نظراً لتعددها وتنوعها.(٤)

ولكن مع هذا إلا أن هناك مَنْ يوضح أن السوفسطائية ليست في حد ذاتها فلسفة إذ تنقصها وحدة المبادئ والمنهج. إنما هي ظاهرة ثقافية ظهرت أولاً في صقلية، ثم انتقلت بعد ذلك إلى أثينا ولم يكن ظهورها كثورة فكرية كما يظن البعض ذلك. لأن الثورة بالمعني الحديث هي التي تجعل الفقراء يحكمون الأغنياء. أما السوفسطائية فكانوا يعتمدون في وجودهم على الأغنياء لا الفقراء، أكثر من ذلك أنهم كانوا يريدون أن ينتموا إلى طبقة الأغنياء لا الفقراء فجمعوا المادة وسعوا لها. (٥)

وانتقاد السوفسطائية يصف نقطتين في مهنتهم وعملهم هما:

١- أنهم لا يهتمون بالمعرفة أو الحقيقة لذاتها، فهم يرمون التعليم الشامل الذي ينتفع تلاميذهم ليجعلهم ناجحين في المجتمع أو العمل وأكفاء في جميع شئونهم.

٢- أنهم يعتمدون على الأجور التي تتوقف على شعبيتهم. فكانوا بهذا مضطرين إلى تقديم ما يحبه تلاميذهم. لا ما كان خيراً في ذاته أو ما يعمل على الارتقاء بالمستوي الخلقي.

ولاشك أن تعاليمهم كان لها من الأهمية البالغة خصوصاً في البلاغة والجدل. ولكنهم اعتمدوا على الناحية الشعبية في ذلك، مما أصبح كارثة أدت إلى سوء استعمال المهارة من جانب المتحدث. [٦] حيث كانوا يُعلِّمون فن الجدال والمناقشة في كل شئ. في القانون والسياسة، والأخلاق والأدب، والبلاغة والنحو.. الخ إلا أننا لم نسمع أن واحداً منهم وضع أصول وأرسى قواعد أي علم من هذه العلوم. [٧] والحق أن وجود السوفسطائيين مطابقاً لميول الناس وحاجاتهم في بلد يستطيع كل مواطن من أهله أن يكون له نصيب فعلي في الدولة. ولا يستطيع أن يبسط نفوذه إلا بقدر ما أدى من قدرة على التأثير والإقناع. فبلد مثل هذا كل فرد يحاول أن يعلن مواهبه وفضائله التي يستطيع من خلالها أن يسوس نفسه والآخرين. يضاف إلى هذا ما اشتهر به الأثينيون من توثب وحماس، وتقلب في الأهواء، وتوقد في القريحة، وتطلع إلى المعرفة هذا إلى مرونة عقلية بالغة ونفاذ ذهني عميق.[٨]

فما هو موقف العقل التحليلى من هذه الآراء ؟؟

١- بروتاجوراس *Protagoras (485-411 B.C)*

إن العلاقة بين الفلسفة واللغة حظيت باهتمام كثير من الفلاسفة والأدباء منذ أمد بعيد، حيث شهدت بلاد اليونان قديماً اجتهادات واسعة في هذا المجال وصياغات عديدة تؤكد عمق الصلة بين الفلسفة واللغة. وقد امتاز الإغريق الأقدمون بنظرتهم في اللغة. حيث تناولوا هذه القضية بنظر دقيق، فيه كثير من الحذر فتأملوا أصل اللغة وتاريخها ونظامها. ولقد حَدَثَتْ هذه البدايات الأولى لدى السوفسطائية فيما ظهر عندهم من فنون الخطابة والجدل والحوار وشيوع المحسنات اللفظية وألوان البديع في أقوالهم بهدف كسب ثقة الجمهور وإقناعهم.[٩] وفي هذه الأوقات احتل بروتاجوراس على مكانة في الفكر، خاصة حينما نطق بقضيته الشهيرة التي تقول"**إن الإنسان مقياس لكل الأشياء**" فالأشياء الموجود موجودة وغير الموجودة غير موجودة. فهي تعتبر صادقة وحقيقية لكل شخص. وبهذا المبرر سادت النسبية والصفات، ولم يعد هناك أية اهتمامات بمفهوم الموضوعات أو الحقائق الكلية. [١٠] فيثبت بروتاجوراس انه مادام كل شئ في علاقة تحول ولا يبقي فليس هناك حقيقة مطلقة، وأما ما يسميه كل واحد منا حقيقة فهو ما يظهر له في الوقت الذي يتكلم فيه، أو حينما يصغي إلى خطيب ما. [١١]

ولقد وصلت إلى الجميع عبارة بروتاجوراس السابقة وشرحها أفلاطون في محاورة (ثياتيتوس) بأنه يتبين معناها بالجمع بين رأي هرقليطس في القول بالتغير المتصل، وقول ديمقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة فيخرج منها " **أن الأشياء هي بالنسبة إلىّ على ما تبدو لي، وهي**

بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان." والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك، لا الماهية النوعية، وحينما كانت الأشياء تختلف، والأفراد أيضاً مختلفون فينتج عن هذا إبطال الحقيقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص. (١٢)

فإذا لم يكن هناك حقيقة كلية صادقة فكذلك لم يكن لدى السوفسطائية أي قانون كلي صادق. فالصدق لدى كل فرد يظهر كما يتضح له، فهو صادق وحقيقي تبعاً لما يثبته من وجهة نظره الخاصة.(١٣)وعلى هذا نطق بروتاجوراس عباراته التي أقبل عليها الناس في عصر من الضجر والتبرم الزائد بالحياة حينما قال:"**بمعيارية الإنسان لكل شئ وأن الآلهة لست أدرى إذا كانوا موجودين أم لا نظراً لغموض الموضوع وقصر العمر.**" (١٤)

أ- علاقة الشك المعرفي

تتضح علاقة الشك في المسائل المتعلقة بالمعرفة، لكنهم لم يعترفوا بالشك المذهبي، حيث إنهم يميلون للشك الذي يبدو في عصرهم. فقول بروتاجوراس السابق يحمل شهادة على الاتجاه الذي يميل إليه الاهتمام والبحث فالإنسان يستطيع أن يعرف فقط من وجهة النظر الإنساني. ومعرفة شئونه هي المعرفة الوحيدة التي تهمه.(١٥) وعلى هذا استخدم السوفسطائيون الجدل ومشكلة المعرفة. حيث كان برتاجوراس يري أن القدرة على التعليل السوفسطائي لإقناع الآخرين يحتاج إلى تدريب وممارسة، بالإضافة لتوافر بعض المذاهب الطبيعية. لذا فقد كان وأمثاله من السوفسطائيين يكرسون حياتهم لهذا الفن الجدلي، ويرون أن المهارة والتمرس فيه شرط أساسي للنجاح في الحياة العامة، حيث لا يتحقق إلا باستخدام جميع الوسائل سواء

كانت أخلاقية أم غير أخلاقية. (١٦) ولذا اعُتبر الجدل من أهم الصفات التي تنسب إليهم فالسوفسطائي يزعم العلم بكل شئ، لأنه يعلم كل شئ. وهذا ما لا يمكن أن يحسنه أو يحصله. ولذا فإن المعرفة الموجودة عنده هي معرفة بالظاهر لا بالحقيقة. وهذا التميز بين المعرفة الظاهرية والحقيقة هو الذي أصبح فيما بعد أساساً لتعريف السفسطة بأنها هى الحكمة المموهة، أي الحكمة التي تبدو محاكاة للحقيقة، ولكن ما يصوره عنها الناس ليس من الحقيقة في شئ. (١٧) ويعتقد الباحث من هذا أن العلاقة لديه تمثلت في العلاقة الشكية سواء المعرفية أو الخاصة بالألوهية واستخدم في ذلك منهجاً جدلياً بلاغياً. **ولكن هل كان لمفهوم العلاقة بين الأفراد رؤية في فكره أم لا؟؟**

ب- العلاقة القانونية بين الإفراد.

يذهب بروتاجوراس إلى أن سلوك الناس وأخلاقهم تخضع لنواميس أو للتقاليد والعادات الجارية في الاستعمال عند الجماعات المتحضرة. حيث إن الإنسان في حالة المعيشة الفطرية ليس له أخلاق، فالأخلاق تنشأ مع المدينة وتنحدر مع التقاليد. ومن أجل ذلك كان لابد أن ينشأ المعلمون الذين يلقنون أهل المدينة الفضائل المختلفة، حيث لو ترك كل شئ لنفسه ما استطاع أن يعلم نفسه. (١٨)

ولذا تحدث بروتاجوراس عن ضرورة حماية الناس من المخلوقات المتوحشة، ومن أجل الارتقاء بمستوي معيشتهم اضطروا إلى أن ينظموا أنفسهم في شكل جماعات. حيث لم يكن لديهم أية مقاييس أخلاقية أو قوانين. وهكذا تعلموا كيف أن للقوانين أهمية بالغة في تنظيم حياتهم! وبهذه المعرفة الأولية التي تقول: إن التشريعات القانونية والأخلاقية ليس أصلها

إلهي بل هي من صنع الإنسان وهي أيضاً ناقصة. فأصبح بذلك من الممكن استخلاص نتائج عملية متباينة تبايناً واسعاً. حيث ذهب بروتاجوراس إلى أن هذه القوانين جاءت إلى الوجود لأنها كانت ضرورية، ولهذا فقد دَافَع عن العقد الاجتماعي وحث على الخضوع للقانون.[١٩] أي أن العلاقة التي تحكم بين الأفراد تتمثل في القوانين الضرورية التي لابد لهم من الانصياع لها.

٢- جورجياس

إن التعليم السوفسطائي قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بدراسة طرق الجدل النظري الذي أدى بدوره إلى نتائج شكية، بل إلى لا أدرية مطلقة وهذا ما تم بالفعل بالنسبة لجورجياس الذي رفض أن يكون مفكراً. فلقد رفض التفكير وقَبِلَ أن يكون معلم للخطابة. لا يعني بالحقيقة ولا بالتمييز بين ما هو صادق وكاذب. فلقد تعلم ذلك من زينون الأيلي، حيث علمه كيفية الجدال والنقاش، ولكنه أخذ يستخدم هذه الأساليب في مسائل الفكر.[٢٠] فقال بقضايا ثلاث:

أولاً: لا يوجد شئ

١- لا يوجد اللاوجود

٢- لا يوجد الوجود.

أ- كشئ أزلي ب- كشئ مخلوق

جـ- كشئ أزلي ومخلوق د- كشئ كثير

٣- لا يوجد مزيج بين الوجود واللاوجود.

ثانياً: إذا وجد شئ فلا يمكن إدراكه.

ثالثاً: إذا أمكن إدراكه فلا يمكن نقله إلى الغير. (٢١)

– ***فأما عن القضية الأولى فيقول***: اللاوجود غير موجود من حيث أنه لا وجود، والوجود غير موجود كذلك. فإن الوجود إما أن يكون:

أ– قديم: فإن كان كذلك فهو يعني أنه ليس مبدأ، وأنه لا متناه. ولكنه محوى بالضرورة في مكان، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه. وهذا يناقض كونه لا متناهياً. وإذن فليس الوجود قديماً.

ب– حادث: وإن كان كذلك فإما أن يكون قد حدث بفعل شئ موجود أو بفعل شئ غير موجود. ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال أنه حدث، لأنه كان موجوداً في الشئ الذي أحدثه، فهو إذن قديم. وفي الفرض الثاني الامتناع واضح.

– ***وأما عن القضية الثانية فيقول***: لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة العلم بالمعلوم. أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود وأن يوجد الوجود على ما نتصوره. ولكن هذا باطل. حيث إن الحواس كثيراً ما تخدعنا.

– ***وأما عن القضية الثالثة***: فترجع حجته إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، التي ما هي إلا إشارات ورموز، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها. فكما أن ما هو مدرك بالبصر مدركاً بالسمع والعكس، وأن ما هو خارجاً عنه مغايراً للألفاظ لذا فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان. (٢٢)

ومن هذا يتضح اعتماده على مفهوم العلاقة لإثبات صدق قوله:

١- اهتم بتوضيح علاقة التناقض في قضيته الأولى.

٢- استند إلى نفي علاقة المطابقة بين التصورات والوجود، أي العلاقة الضرورية للعلم بالمعلوم في قضيته الثانية.

٣- نفي العلاقة الضرورية بين اللغة والأشياء الخارجية. وعن طريق نفي هذه العلاقات أثبت رؤيته الفلسفية.

حواشي الفصل السابع

(١)د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية-دار إحياء الكتب العربية- عيسى البابلي الحلبي- الطبعة الأول- القاهرة- ١٩٤٥- ص٨.

(٢) د. نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفلسفة- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمى- ص٥٥.

(٣) د. عثمان أمين: المرجع السابق- ص٧.

(٤)د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة-١٢٣ - ص٢٥٨.

(٥) د.نازلى إسماعيل حسين: هيجل"الشعب والتاريخ"، دار المعارف- القاهرة - ١٩٧٦- ص١٨

(٦) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٦٩.

(٧) د. نازلي إسماعيل: المرجع السابق- ص١٩.

(٨) د. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية- ص٩.

(٩) د. سعيد مراد: بحوث في فلسفة التنوير - عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية- الطبعة الأولى- القاهرة - ١٩٩٥- ص١٣٧.

(١٠) –Dr. Edward Zeller, outlines, of The history of Greek philosophy. P P 22- 23.

(١١) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية- أصولها وتطوراتها- ص١٠٢.

(١٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٤٦، ٤٧.

(١٣) –Dr. Edward Zeller, outlines, of The history of Greek philosophy. P95.

(١٤) جورج سارتون: تاريخ العلم- الجزء الثاني- ص٦٣.

(١٥) م. تايلور: الفلسفة اليونانية- مقدمة- ص٦٨، ٦٩.

(١٦) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الجزء الأول الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون- ص١٠٢.

(١٧) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة- ١١٥د- ص٢٤٨.

(١٨) نفس المرجع: شذرة- ١٣٠- ص٢٧١.

(١٩) و.ك.س. جثرى: الفلاسفة الإغريق- من طاليس إلى أرسطو- ص٨٠.

(٢٠) د. نجيب بلدى: دروس في تاريخ الفلسفة- ص٦٥.

(٢١) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية- شذرة-١٢٣ – ص٢٧٩.

(٢٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية- ص٤٨، ٤٩.

المراجع

اولاً: المراجع العربية

- إبراهيم (د. ذكريا) ١- مشكلة الحب- مكتبة مصر- الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٨٤.

-أبو ريان (د. محمد علي): ٢- تاريخ الفكر الفلسفي- جزءان- الجزء الأول الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلاطون- دار المعرفة الجامعة- الإسكندرية-١٩٨٨م. الجزء الثاني- أرسطو والمدارس المتأخرة- ١٩٩٤م.

-ابن رشد (أبو الوليد) ٣- تلخيص كتاب المقولات- تحقيق د. محمود قاسم- مراجعة وتقديم د. تشارلس بتروث- د. أحمد عبدالمجيد هريدي- الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة- ١٩٨٠م.
:

- " " ٤- جوامع الكون والفساد- تحقيق د. أبو الوفا التفازاني- أ. سعيد زايد- تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور- المجلس الأعلى للثقافة بالإتحاد الدولى للأكاديميات- الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة- ١٤١هـ-١٩٩٩م.
:

-أحمد (محمد فتوح) : ٥- الرمز والرمزية في الشعر المعاصر- دار المعارف-الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٨٤م.

-إسلام (د. عزمى) : ٦- أسس المنطق الرمزي- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة – ١٩٧٠م.

- " " : ٧- الإستدلال الصوري- الجزء الأول- مكتبة سعيد رأفت- القاهرة – د.ت.

- " " : ٨- الإستدلال الصوري-الجزء الثاني- مكتبة سعيد رأفت- الطبعة الثانية- القاهرة -١٩٨١م.

-إمام (د.إمام عبد الفتاح): ٩- فلسفة الأخلاق- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- د.ت.

-إمام (د.إمام عبد الفتاح): ١٠ - محاضرات في المنطق- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٩١م.

-أمبروز(أليس، موريس لازيروفيتش) : ١١ - أوليات المنطق الرمزي- ترجمة د.عبدالفتاح الديدي- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

-أمين (د. عثمان) : ١٢ - الفلسفة الرواقية- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٤٥م.

– " " :	١٣ –	شخصيات ومذاهب فلسفية– دار إحياء الكتب العربية– عيسي البابي الحلبي– الطبعة الأولي– القاهرة– ١٩٤٥م.
–الأهوانى(د.أحمد فؤاد):	١٤ –	أفلاطون– نوابغ الفكر الغربي– دار المعارف الطبعة الرابعة–القاهرة– ١٩٩١م.
– " " :	١٥ –	فجر الفلسفة اليونانية– دار إحياء الكتب العربية– عيسي البابي الحلبي– الطبعة الأولي– القاهرة – ١٩٥٤م.
–الجزيرى(د. محمد مجدي):	١٦ –	الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا– مطبعة العاصمة– القاهرة– ١٩٨٥م.
– " " :	١٧ –	حفريات اللغة عند إرنست كسيرر– شركة هباتي للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٩٠م.
– " " :	١٨ –	مدخل حضاري إلي فلسفة الفن– الصافي للطباعة والنشر– القاهرة– ١٩٨٩م.
–الشرقاوى(د.أنور محمد):	١٩ –	علم النفس المعرفي المعاصر– مكتبة الأنجلو المصرية– الطبعة الأولي– القاهرة–١٩٩٢م.

-الشهر ستاني :	٢٠ -	الملل والنحل- الجزء الثاني- تحقيق محمد سيد كيلانى- دار المعرفة- الطبعة الثانية- بيروت- لبنان- ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
-الصراف(د.نوال الصايغ):	٢١ -	المرجع في الفكر الفلسفي- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمي- دار الفكر العربي- القاهرة- ١٩٨٣م.
-الضوى(د.محمد توفيق):	٢٢ -	الحقيقة بين الظاهر والباطن- منشأة المعارف- الإسكندرية- ٢٠٠١م.
-الفاخورى(حنا-خليل الجر):	٢٣ -	تاريخ الفلسفة العربية- الجزء الأول- دار الجبل- الطبعة الثانية- بيروت- ١٩٨٢م.
-النشار(د.علي سامي) :	٢٤ -	المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة- دار المعارف- الطبعة الرابعة- القاهرة- ١٩٦٦م.
- النشار "وآخرون" :	٢٥ -	ديمقريطس. فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة- الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٠م.
-النشار(د.علي سامي) :	٢٦ -	نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام- الجزء الأول- دار المعارف- الطبعة التاسعة- القاهرة- ١٩٩٥م.

-النشار(د.مصطفى حسن:	٢٧	المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية- دار قباء للطباعة والنشر- الطبعة الأولى – القاهرة- ١٩٩٧م.
– " " :	٢٨	فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية- مكتبة مدبولي- الطبعة الثانية – القاهرة- ١٩٨٨م.
– " " :	٢٩	مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان- دار قباء للطباعة والنشر-القاهرة- ١٩٩٨م.
– " " :	٣٠	نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة- دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة- ١٩٩٧م.
-بالي (د. مرفت عزت) :	٣١	أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٩١م.
-بدوي(د. عبد الرحمن) :	٣٢	أرسطو- وكالة المطبوعات- الطبعة الثانية-دار القلم- بيروت- لبنان- ١٩٨٠م.
– " " :	٣٣	المنطق الصوري والرياضي- مكتبة النهضة المصرية-الطبعة الثانية- القاهرة- ١٩٦٣م.

- " " :	٣٤ -	خريف الفكر اليوناني- مكتبة النهضة المصرية – لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٤٣م.
- بران (جان) :	٣٥ -	الفلسفة الأبيقورية- تعريب وتعليق جورج أبو كسم- تقديم د. عادل العوا- الأبجدية للطباعة والنشر- الطبعة الأولي- دمشق- سوريا- ١٩٩٢م.
- برهييه (إميل) :	٣٦ -	تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية- ترجمة جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- الطبعة الأولي- بيروت- ١٩٨٢م.
-بسيوني (د. محمود) :	٣٧ -	تربية الذوق الجمالي - دار المعارف- القاهرة- ١٩٨٦م.
- " " :	٣٨ -	الفن والتربية- دار المعارف- الطبعة الثالثة – مزيدة – القاهرة- ١٩٨٤م.
- بلدي (د. نجيب) :	٣٩ -	دروس في تاريخ الفلسفة- دار توبقال للنشر- الطبعة الأولي- الدار البيضاء- ١٩٨٧م.
- بورتنوي (جوليوس) :	٤٠ -	الفيلسوف وفن الموسيقي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٧٤م.

- تارسكي (ألفرد) : ٤١ - مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الإستدلالية- ترجمة د. عزمي إسلام- مراجعة د. فؤاد ذكريا- الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة- ١٩٧٠م.

- تايلور (م) : ٤٢ - الفلسفة اليونانية- مقدمة- تعريب عبد المجيد عبد الرحيم- مراجعة وتقديم د.ماهر كامل - مكتبة نهضة مصر- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٥٨م.

- تشادويك (تشارلز) : ٤٣ - الرمزية- ترجمة نسيم إبراهيم يوسف- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة -١٩٩٢م.

- جثرى (و. ك. س): ٤٤ - الفلاسفة الإغريق من طاليس إلي أرسطو- ترجمة د. رأفت حليم سيف. مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام- مطابع الطليعة بيروت- ١٩٨٨م.

- جعفر(د.عبد الوهاب): ٤٥ - دراسات في الفلسفة العامة- (الفلسفة واللغة إبستمولوجيا العلم- الزمان والذاكرة)- الفتح للطباعة والنشر- الإسكندرية-١٩٩١م.

- " " :	٤٦ -	قضايا الفكر الفلسفي المعاصر- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- ١٩٨٨م.
- جيجين(أولف) :	٤٧ -	المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية- ترجمة وتعليق د.عزت قرني- مكتبة سعيد رأفت- القاهرة- ١٩٨٣م.
- حتى (فيليب) :	٤٨ -	خمسة آلاف سنة من تاريخ الشرق الأدنى- المجلد الأول- الدار المتحدة للنشر- الطبعة الأولي- بيروت- لبنان- ١٩٧٥م.
- حسين(د.نازلي إسماعيل):	٤٩ -	هيجل "الشعب والتاريخ"- دار المعارف- القاهرة- ١٩٧٦م.
- دييس (أو جست) :	٥٠ -	أفلاطون- تعريب محمد إسماعيل محمد- دار إحياء الكتب العربية- عيسي البابي الحلبي- القاهرة- ١٩٤٧م.
-ديورانت (ول) :	٥١ -	مباهج الفلسفة- الكتاب الأول- ترجمة د.أحمد فؤاد الأهوانى- مكتة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٥٥م.
- رابوبرت (أ . س) :	٥٢ -	مبادئ الفلسفة- ترجمة أحمد أمين- دار الكتب المعرفية- الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٢٨م.

- راغب (د. نبيل) : -	٥٣	الحب الأفلاطوني بين الوهم والخيال- دار غريب للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٩٨م.
-روبي (ليوينل) : -	٥٤	فن الإقناع المرشد للتفكير المنطقي- ترجمة د.محمد على العريان- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- د.ت.
- ريفو (ألبير) : -	٥٥	الفلسفة اليونانية- أصولها وتطوراتها- ترجمة د.عبد الحليم محمود- د. أبو بكر زكريا- مكتبة دار العروبة- القاهرة- ١٩٥٨م.
- زكريا (د. فؤاد) : -	٥٦	آفاق الفلسفة- دار التنوير للطباعة والنشر- الطبعة الأولي- بيروت- لبنان- ١٩٨٨م.
- زيدان (د. محمود) : -	٥٧	المنطق الرمزي- نشأته وتطوره- مؤسسة شباب الجامعة- الإسكندرية – ١٩٨٩م.
- زيدان (د. محمود) : -	٥٨	نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين- دار النهضة العربية- الطبعة الأولي- بيروت- ١٩٨٩م.

- سارتون (جورج) : ٥٩ - تاريخ العلم- الجزء الأول- ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من د. إبراهيم مدكور وآخرين- دار المعارف- القاهرة- ١٩٩١م.
- " " : ٦٠ - تاريخ العلم- الجزء الثاني-ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من د.إبراهيم مدكور وآخرين- دار المعارف- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٥٩م.
- ستيس (وولتر) : ٦١ - تاريخ الفلسفة اليونانية- ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٨٤م.
- سد جويك : ٦٢ - المجمل في تاريخ علم الأخلاق – الجزء الأول-ترجمة وتقديم وتعليق د. توفيق الطويلد.عبد الحميد حمدي-دار نشر الثقافة-الطبعة الأولي-الإسكندرية- ١٩٤٩م.
- سييف (أفانا) : ٦٣ - أسس المعارف الفلسفية- ترجمه إلي العربية دار التقدم- موسكو- ١٩٧٩م.

- شيكوني (أنجلو) : -	٦٤	أفلاطون والفضيلة- ترجمة د. منير شعبيني- دار الجبل- الطبعة الأولي- بيروت- لبنان- ١٩٨٦م.
-صبحي(د. أحمد محمود): -	٦٥	فلسفة الحضارة "الحضارة الإغريقية"- مؤسسة الثقافة الجامعية- الإسكندرية- د.ت.
- صليبا (د. جميل) : -	٦٦	من أفلاطون إلي ابن سينا- دار الأندلس- الطبعة الثالثة- بيروت- لبنان- ١٩٨٣م.
- عبدالله(د. محمد فتحي : -	٦٧	الجدل بين أرسطو وكنط- دراسة مقارنة- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- الطبعة الأولي- بيروت- لبنان- ١٩٩٥م.
-عبدالعزيز(د. إسماعيل): -	٦٨	نظريات الموجهات- دراسة تحليلية في منطق الجهة- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٩٢م.
-عبدالقادر (د. علي أحمد): -	٦٩	تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)- مكتبة نهضة الشرق- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٧٠م.
-عبدالقادر (د. محمد أحمد): -	٧٠	العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع- تقديم د. أحمد محمود صبحي- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- ١٩٨٦م.

-عطيتو (د. حربي عباس):	٧١ -	ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان- دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية- ١٩٩٥م.
-عطية(د.محسن محمد):	٧٢ -	الفن وعالم الرمز- دار المعارف- القاهرة- ١٩٩٣م.
- " " :	٧٣ -	غاية الفن- دراسة فلسفية ونقدية- دار المعارف- القاهرة- ١٩٩١م.
-عون (د. فيصل بدير) :	٧٤ -	مصطلحات ونصوص فلسفية مختارة- مكتبة رأفت سعيد القاهرة- د.ت.
-غلاب (د. محمد) :	٧٥ -	الخصوبة والخلود لأفلاطون في إنتاجه- الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٦٢م.
-فارنتن (بنيامين) :	٧٦ -	العلم الاغريقي- الجزء الأول- ترجمة أحمد شكري سالم- مراجعة حسين كامل أبو الليف. مكتبة النهضة المصرية- القاهرة- ١٩٥٨م.
-فخري (د. ماجد) :	٧٧ -	أرسطو- المعلم الأول- الأهلية للتوزيع والنشر الطبعة الثانية- منقحة- بيروت- ١٩٧٧م.

-فراج (د. عبده) : -	٧٨	المنطق الواقعي والهوموقراطية- بحث في فصل المنطق عن الرياضة وتطويره- حقوق الطبع محفوظة للمؤلف- القاهرة- ١٩٨٩م.
-فيشر (إرنست) : -	٧٩	ضرورة الفن- ترجمة أسعد حليم- الهئية المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٩٨م.
-قاسم (د. محمد محمد): -	٨٠	المنطق الرمزي- دار المعرفة الجامعية الإسكندرية-١٩٨٦م.
- " " : -	٨١	نظريات المنطق الرمزي- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- ١٩٩٦م.
-كرم (يوسف) : -	٨٢	الطبيعة وما بعد (المادة- الحياة- الله)- دار المعارف- الطبعة الثالثة- القاهرة- د.ت.
- " " : -	٨٣	تاريخ الفلسفة اليونانية- دار القلم- بيروت- لبنان- د.ت.
-كولبه (أزفلد) : -	٨٤	المدخل إلى الفلسفة- نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفى- لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- ١٩٤٢م.

-لويس (جون) :	٨٥ -	مدخل إلى الفلسفة – ترجمة أنور عبدالملك- دار الحقيقة للطباعة والنشر- الطبعة الأولى- بيروت- ١٩٨٣م.
-محمود (د. ذكي نجيب) :	٨٦ -	المنطق الموضعي- الجزء الأول- مكتبة الأنجلو المصرية- الطبعة السادسة- القاهرة- ١٩٨١م.
- " " :	٨٧ -	عن الحرية أتحدث- دار الشروق- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
-محمود (د. ذكي نجيب) :	٨٨ -	في تحديث الثقافة العربية- دار الشروق- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٨٧م.
- " " :	٨٩ -	من زاوية فلسفية- دار الشروق- الطبعة الثالثة- القاهرة- ١٩٨٢م.
- " " :	٩٠ -	وجهة نظر- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- ١٩٦٧م.
- " " :	٩١ -	هذا العصر وثقافته- دار الشروق- الطبعة الثانية- القاهرة- ١٩٨٢م.
-محمود (د. فوقية حسين):	٩٢ -	مدخل إلي الفلسفة- شركة إخوان ذريعة- القاهرة- ١٩٨٢م.

-مراد (د. سعيد) : -	٩٣	بحوث في فلسفة التنوير- عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية- الطبعة الأولي- القاهرة- ١٩٩٥م.
-مراد (د. محمود) : -	٩٤	الحرية في الفلسفة اليونانية- دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر- الإسكندرية- ١٩٩٩م.
-مرحبا(د.محمد عبدالرحمن):	٩٥ -	مع الفلسفة اليونانية- منشورات عويدات- الطبعة الثالثة- بيروت- باريس- ١٩٨٨م.
- " " :	٩٦ -	من الفلسفة اليونانية إلي الفلسفة الإسلامية- منشورات البحر المتوسط وعويدات- الطبعة الثانية- بيروت- باريس ١٩٨١م.
-مصطفي(محمد عزت) : -	٩٧	قصة الفن التشكيلي "العالم القديم"- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٩٦م.
-مطر (د. أميرة حلمي):	٩٨-	الفلسفة عند اليونان- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٨٦م.
- " " :	٩٩-	دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل- الزمان- الوعي الجمالي)- دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة- ١٩٨٠م.

– " " :	١٠٠ –	فلسفة الجمال– دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة– ١٩٨٤م.
– " " :	١٠١ –	مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن– دار المعارف–الطبعة الأولي–القاهرة– ١٩٨٩م.
–مكاوي(د.عبد الغفار) :	١٠٢ –	مدرسة الحكمة– دار الكاتب العربي للطباعة والنشر– القاهرة– د.ت.
–مهران (د. محمد) :	١٠٣ –	مدخل إلي المنطق الصوري– دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة– ١٩٩١م.
–ناصر (د. زاهي) :	١٠٤ –	الفلسفة وعلم النفس– العلاقات والإشكاليات– دار الحداثة– الطبعة الأولي– بيروت– ١٩٩٩م.
–نظيف(د.مدحت محمد):	١٠٥ –	الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية– دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر– الطبعة الأولي– الإسكندرية–١٩٩٨م.
–نقادي (د. السيد) :	١٠٦ –	السببية في العلم– الهيئة المصرية العامة للكتاب– القاهرة– ١٩٨٨م.

-نيتشه (فريد ريك) : ١٠٧ - الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي- تعريب د. سهيل القش- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- الطبعة الثانية- بيروت- ١٩٨٣م.

-واصف بك (أمين) : ١٠٨ - أصول الفلسفة- الجزء الثاني- في المنطق- مطبعة المعارف- القاهرة- ١٩٢٦م.

-وقيدى (د. محمد) : ١٠٩ - ما هي الإبستمولوجيا- دار الحداثة- الطبعة الأولى- بيروت- لبنان- ١٩٨٣م.

-ولف (فرانسيس) : ١١٠ - سقراط- ترجمة منصور القاضي- المؤسسة الجامعية والشنر والتوزيع- الطبعة الأولى- بيروت- ١٩٩٣م.

-هويدى (د. يحي) : ١١١ - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة- دار الثقافة للنشر والتوزيع- القاهرة- ١٩٩١م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

1- The philosophy of Aristotle, Oxford University Press, 2ed- Oxford- 1970. : (D.J) Allan-

2- The metaphsical Faundation of Modern physical science, Kegan Paul, Tranch Brace. N. Y. 1932. : (E.Dwin), Arthur- and Brutt. S.T.M.,

3- Meaning and form, English langu-age, series- long man, Group- Ltd- 1ed - Longon-1979. : (Dwight) Balinger-

4-	The philosophy of Aristotle- Trans by- A.E. Word man & J.L. Geid, Amentor book, 1st ed, London, 1963.	-Bambrough, (Renford) :
5-	History of Ancient philosophy- Greece and Rome Moscow, with out date.	-Bagomolov,(A.S) :
6-	Metaphysics, An introudtion, macimillan, London- Edation, W. Date.	-Carr, (Bran) :
7-	Languge and Myth, Trans by. Susnne K- Langer, Dorer publict- ions. Ince- 1st- N.Y- 1953.	-Cassirer, (Ernst) :

8- Substance and function, and einstein's theory of Reletivity, Trans by, Willam Curtis Swabey and Marie collind Swebey, Dover publ-ications- inc-1st ed, U-S-A-1953. _ " " :

9- The philosophy of symbolic forms,vol-3- The phenomenology of knowledge Trans by,Ralph man heim with inductor by Charles. W. Hendel, Yall university Press, inc- ist- ed- London- 1957. _ " " :

10	–	–Cassirer, (Ernst) : The philosophy of symbolic forms, “Mythical thaugh”, Trans by, Ralph man heim, with introductory Charles. W. Hendel, Yall university Press, ist –ed – London–1955.
11	–	– ” ” : The Problem of knowledge: philosophy, science & history science Hegel, vol–4– Trans by, William H., Waglom and Charles W. Hendel with a preface by, Charles, university Press, London– 1950.

ترجم إلى العربية بعنوان إرنست كسيرر: في المعرفة التاريخية- ترجمة أحمد حمدى محمود- مراجعة على أحمد إبراهيم- دار النهضة العربية- القاهرة- د.ت.

-Cornford, (Francis Macdonald) :	12 -	Plat's Cosmology, Routledge & Kegan Paul, Lted-4- ed- London-1956.
-Copleston. S.J. (Fredrick) :	13 -	Ahistory of philosophy- vol-1- Grecce & Rome- The New man Press Wistminster- 1960.
-Field,(Leanard Bloom):	14 -	Language, Gearge Allen & Univ-eristy- lst- ed- London-1979.
-Fuller, (B. A. G) :	15 -	A history of philosophy, Henery Holt & Comp- N.Y- 1949.

-Gorld, (James A.) :	16 -	Classical philosophy Question's Merrill, publishing Co-6-Th-ed-London- 1989.
-Gosling, (J.C.B) :	17 -	Plato, Rout Ledge & Kegan Paul, London & Boston-1973.
-Heath,(Sir Thomas):	18 -	Greek Mathematics, Oxford-1921.
-Irwin,(Terence) :	19 -	Classical philosophy, Oxford-uni-versity Press, N. Y, 1999.
-Joad, (C. E) :	20 -	Guide to philosophy, victor collonf-1-Ltd. London- 1943.

-J.P.S (Hendrik) :	21 -	The philosophical significance of Compartotine Semantic, Trans by, Sheila Akerr, article in "philosophy & History" easy presented To-E-Cassirer, edited by Raymond H.J, Paton, Harbr Turch books- 1st- ed- N.Y- 1963.
-Maravicsk, (J.M.E) :	22 -	Aristotle- A collection of critical essays- Macmillan- London- 1968.
-Martinich, (A.P) :	23 -	The philosophy of Language- Oxford University Press-Third ed- N.Y- 1996.

-Masitain, (Jacques) :	24 -	An introduction to philosophy, Trans by- E-1- Watkin, cheed & Word, London- W. Date.
-Mckean, (Ricard) :	25 -	Introduction to Aristotle, The university of Chicago Press, 2ed. Chicago 1973.
-Naelmoore (Brook) And Kenneth Bruder :	26 -	The power of ideas, may field published comp-3ed- London- 1996.
-Randall (Johon nerman):	27 -	Aristotle,Columbia University Press- N-Y- 1960.

-Robins, (R. H) :	28 -	A short history of Linguistic, Long man, Secord- 2ed- London- 1980.
- Rogeres(AruthrKenyon):	29 -	Astudent's history of philoso-phy, The Macmillan, Co-3- ed- N.Y-1949.
-Ross, (Sir David) :	30 -	Aristotle, methnen & colted- London - 1964.
-Russell, Bertrand :	31 -	A history of western philosophy- A clarion Book- N.Y- 1945.
-Santage, & Roth, (Frederick & Johnk) :	32 -	The question of philosophy, wads worth publishing- coiled- California- 1988.

-Stumpf,(Samull Enach):	33 -	Philosophy: History & Problem, McGraw- hill book- Co-4-th-ed- N.Y. W. Date.
-Stumpf (" ") :	34 -	Socrate to Sartre, A history of philosophy- McGraw- hill book- Co- 3ed- N.Y. 1982.
-Thilly, (Frank) :	35 -	A history of philosophy, Revi-sed by Ledger Wood- A central book Depot, George Allen- Ltd- London- 1982.
-Worner, (Rex) :	36 -	The Greek philosophers, a mentor book, Published by The New American Library- 4th-ed- U-S-A-1962.

37 –	History of philosophy, Trans by Frank Thilly, Charles Scribner's Sons, N.Y. 1925.	–Weber, (Alfred) :
38 –	A history of philosophy, vol–2– Clarenden Press–3rd– ed– Oxford– 1982.	–Wedberg, (Anders) :
39 –	History of Ancient philosophy –Trans by– Herbert Ernest – cushmany, Charles Scribner's Sons, 3ed– N.Y. 1929.	–Windel Band. (D.R.W) :
40 –	Methods of Metaphysics– Grom– helm– London– N.Y. Sydney–1984.	–White (Alan– R) :

-W.S. (Jevons)	:	41 -	Elementary Lessons in Logic, Macmillan & Co- London- 1974.
-Yolton, (John- W)	:	42 -	Metaphysical- Analysis, George Allan & university Press- Lted- London- 1967.
-Zeller,(Edword)	:	43 -	Outlines of the history of Greek philosophy, Trans by L.R. Palmer, Revised by- Dr. Wilhelm Nestle- Humanities Press- 13ed- N.Y. 1955.

ثالثاً: دوائر المعارف والمعاجم

أ-العربية:-

- ابن منظور : ١- لسان العرب- الجزء الرابع- دار المعارف- القاهرة- ٧١١هـ- مادة علق.

-البستاني(الشيخ عبدالله) : ٢- البستان- جزءان في مجلد واحد- مكتبة لبنان- الطبعة الأولى- بيروت- ١٩٩٢- باب ع.ل.ق.

- الحفني (د. عبدالمنعم) : ٣- الموسوعة الفلسفية- مكتبة مدبولى- الطبعة الأولى- القاهرة- د.ت.

- " " : ٤- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة- مكتبة مدبولى- الطبعة الثالثة- القاهرة- ٢٠٠٠م.

- الفيروز آبادى : ٥- القاموس المحيط- الجزء الثالث- الهيئة المصرية العامة للكتاب- الطبعة الثانية- القاهرة- ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م. فصل العين باب القاف- مادة علق.

٦- الموسوعة الفلسفية العربية : المجلد الأول- بإشراف د. معن زيادة- معهد الإتحاد العربي- دار الجبل- بيروت- لبنان- ١٩٨٦م.

٧- بورر، جولدينجر (جون، ز، ميلتون) : الفلسفة وقضايا العصر- ترجمة د. أحمد حمدى محمود- الجزء الثالث- سلسلة الألف كتاب (الثاني) الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٩١م.

٨- جون ماكليش : العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر- ترجمة د. خضر الأحمد- د.عطية عاشور- سلسلة عالم المعرفة- العدد ٢٥١- الكويت- ١٩٩٩م.

٩- دريموف (أناتولي) : المثل الأعلى والبطل في الفن- ضمن كتاب مشكلات علم الجمال الحديث- قضايا وآفاق- المجموعة من علماء علم الجمال السوفيت- ترجمة فريق من دار الثقافة الجديدة- دار الثقافة الجديدة- القاهرة- ١٩٧٩م.

- راسل (برتراند) : ١٠- سلسلة عالم المعرفة- حكمة الغرب- الجزء الأول- ترجمة د. فؤاد زكريا- العدد/٦٢- الكويت- ١٩٨٣م.

- معجم العلوم الاجتماعية : ١١- تصدير د. إبراهيم مدكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٧٥- باب الميم.

ب- الأجنبية:-

- Edwords (Paul) : 12- The encyclopedia of philosophy,8vol- Macmillan Publishing Co & The Free Press inc- ist- ed, N. Y. 1972.

- Lacey, "A. R" : 13- A dictionary of philosophy, Rout ledge & Kegan Paul-1-st- ed- London- 1976.