

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران 2- محمد بن أحمد
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة



رسالة مقدمة لنييل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة

اللو جوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة هيراقليطس – هيدغر انموذجين

تحت اشراف:
أ.د أنور حمادي

من اعداد الطالبة
صاري رشيدة

أعضاء لجنة المناقشة :

جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي	الرئيس: دراس شهرزاد
جامعة وهران 2	أستاذ محاضر أ	المقرر: أنور حمادي
جامعة وهران 2	أستاذ التعليم العالي	المناقش: بوشيبة محمد
جامعة الجزائر 2	أستاذ محاضر أ	المناقش: جاري جويده
جامعة مستغانم	أستاذ محاضر أ	المناقش: براهيم أحمد
المركز الجامعي تسمسليت	أستاذ محاضر أ	المناقش: عيساني أحمد

الموسم الجامعي
2015/2014

اهداء

أهدي هذا العمل إلى كل ما ساعدني وأصر عليّ حتى النهاية

إلى زوجي مغربي عبد الحفيظ

إلى من قال الرحمن فيهم " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين احسانا"

أمي الحبيبة وأبي العزيز

إلى أغلى ما انعمني الله بهم أخي الوحيد أخواتي

إلى أغلى ما عندي يونس ومريم سكينه

وإلى كل انسان يدرك معنى كلمة " إقرأ " وإلى كل من يتصفح هذا العمل

شكر وعرفان

انقدم بالشكر الخاص إلى استاذي أنور حمادي الذي أشرف على انجاز هذه الرسالة

وقدم لي كل النصائح والتوجيهات القيمة

وأنتقدم بشكري وخالص تمنياتي بدوام العافية

إلى الأستاذة دراس شهرزاد

وإلى أعضاء لجنة المناقشة

وإلى كل من مد لي يد العون ولو بكلمة الطيبة

يقول كوسدروف " يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم والعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع" يعتبر اللوجوس من أبرز معالم الفلسفة القديمة والمعاصرة، وحاول الإنسان عبر كل العصور التعمق في فهم اللوجوس لأنه يحدد كيان الإنسان من حيث وجوده. وترجع أيضاً أهمية اللوجوس لأنه يوضح كيفية الصلة بين الله والعالم خلقاً وتدبيراً، وبين الله والإنسان وحياً وإلهاماً، وبالإضافة إلى ذلك فإنها تعتبر نموذجاً حياً للتزواج أو التلاحم بين الفلسفة والدين.

وظهر اللوجوس في معظم ثقافات الشعوب الشرقية القديمة التي حاولت تفسير الظواهر الكونية بذهن بدائي مملوء بالاعتقادات الدينية والميثولوجية، وإن اختلفت الأسماء التي أُطلقت على اللوجوس، ففي الحضارة المصرية القديمة وجدت عقيدة الخلق بالكلمة عند كهنة "منف" الذين قرروا أنه ما وجد شيء قط إلا بكلمة من لسان الإله صدرت عن خاطر في فؤاده ونظروا إلى القلب أنه العقل أو الفهم، الذي يبدع الفكر أو الكلمة والقلب هو مركز الفهم، أما اللسان فهو الأداة التي تعبر عن أفكار العقل فهو رمز النطق.

ودلت كلمة اللوجوس على مبدأ الفاعل الخلاق الذي ينظم الكون فحمل بذلك معاني ميتافيزيقية، وتجسد ذلك في الفكر الصيني القديم مع الطاوية "Taoïsme" فمصطلح الطاو "Tao" هو الطريق التي يتحقق بتحقيقه التوازن والانسجام وهو العنصر الأزلي الذي يكمن وراء الظواهر أنه خالق الكون وهو الذي يسمح لنا بالوصول إلى الوجود فهو وسيلة تحقيق الحضور في مجال الإنارة حيث تحضر الموجودات في العالم وهو إذن مصدر قدرتنا على التفكير.

ومن هنا يمكننا القول ان هناك علاقة دقيقة تجمع الإنسان باللوجوس نظراً لوجود تفاعل ديناميكي بينهما.

وإذا أردنا ان نبين نظام الثقافة اليونانية وجب الرجوع إلى الفلسفة اليونانية التي اهتمت بهذا المصطلح منذ فجر الفلسفة اليونانية حيث كان فلاسفة اليونان يؤمنون بالقدرة الإنسانية غير المحدودة، ويرون أن لا شيء يستعصي على الفهم، من ثم فقط طوروا بشكل تلقائي فكرهم وبصورة مستمرة. وتوصف الفلسفة الماقبل سقراطية بأنها مرحلة انتقالية لأنها مرحلة بداية التحول في كل المجالات وتوافق هذا التحول مع توجه عقلي جديد، إنه التحول من

الأسطورة "ميتوس" إلى الكلمة "اللوجوس" الذي تختلف وتتعدد مفاهيمه سواء في الفكر اليوناني القديم أو في الفكر المعاصر.

وعرف في القديم بـ الكلام، العقل، الخطاب، الفكر، القانون، الحجة وغيرها من المفاهيم المختلفة. وإذا كان هيراقليطس (HERACLITE) فيما يذكر معظم مؤرخو الفلسفة أول من قال بفكرة اللوجوس (Logos) أو العقل الكوني (raison cosmique)، إلا أن بوادر العقلانية والتفكير العقلي بدأت مع المدرسة أيونية (l'école de Milet) فابتداءً من القرن السادس قبل الميلاد بعد انتقال الفكر من الوعي الجماعي (nomos) بأمور العالم إلى الوعي الفردي بأصله و واحديته أي إلى فكرة القانون الكوني. وقدمت المدرسة الأيونية تفكيراً عقلياً بعيداً عن الميثولوجيا والخرافة وكان مجال اهتمامها الطبيعة (physis).

لقد كان الفكر اليوناني الماقبل سقراطي متفاعلاً بصورة مباشرة مع الطبيعة: ذلك لأن محور التأمّلات الفلسفية تناولت جوانب الكون بالدراسة والتفصيل معتمدة على تفسير عقلي الذي يستند على ملاحظة الظواهر الجوية والفلكية.

ومن هذا تبدو أعمال فلاسفة المالطيين تجديداً حقيقياً لأنهم عرضوا نظريات مختلفة تشرح الظواهر الطبيعية وانتظام الكون، وبذلك انتقلوا من الشفوي إلى المكتوب ومن الأنشودة الشعرية إلى النثر، ومن الرواية والسرد إلى التفسير والشرح، فلم يبق التفكير على شكل حكاية تشرح فيها الوجود معتمداً على الخيال الدرامي بل حل نمط آخر من المعقولة يبحث خلف مظاهر الأمور عن المبادئ الدائم التي يقوم عليها التوازن بين مختلف العناصر التي يتركب منها الكون، ومن ثم تشكيل حقل أبحاث تدرك فيه الطبيعة عن طريق ألفاظ علمية مجردة تدل على وجود نظام كوني. فظهر طاليس (THALES) كأول الفلاسفة الأيونيين وقال بالماء كأصل للوجود وتولى بعده فلاسفة قالوا بأصول أخرى مختلفة كهواء أنكسيمانس (ANAXIMENE) وغيرهم وهناك من قال بظاهرة الكسوف والخسوف وغيرها من المفاهيم التي تؤكد انتقال الفكر من الأسطورة (ميتوس) إلى الفكر (لوجوس).

إنه يمثل قطيعة حاسمة مع الخيال الأسطوري لأن العجيب تحول إلى إشكال، إلى سؤال وأصبح يولد عند الإنسان الاستفهام والتساؤل الذي يحث على البحث والتنقيب للوصول إلى نتائج تشرح الظواهر بإستناد على التفكير العقلي الذي أنار للإنسانية طريقها وقضى على الجهل وأشباح الخرافة.

وبذلك انتقل العقل من مفهوم لاهوتي أو ميتافيزيقي إلى شيء مخالف تماما للإختلاف أي إلى إشكال الفكر العقلاني في تنوعاته وتغيراته وتحولاته التي تزداد عمقا أو يقل. فما يطلق عليه المؤرخ عقلا هو أنماط معينة من التفكير.

ومن الشروط الأساسية التي سمحت لظهور الفكر العقلاني تحول بلاد اليونان إلى مجموعة من المؤسسات السياسية التي تدعى "مدينة" (polis). فمع ظهور المدينة ولأول مرة في تاريخ الإنسان، أخذت المجموعة البشرية تعتبر أن شؤونها العامة لا يمكن أن تتحد إلا بعد جدال عمومي متناقض يساهم فيه الجميع وتتعارض فيه الخطابات المدعمة بالبراهين والحجج. فإذا كان الفكر العقلاني قد ظهر في المدن الإغريقية لآسيا الصغرى فذلك لأن القواعد المتحكمة في السياسة داخل إطار المدينة أصبحت هي ذاتها القواعد المتحكمة في التفكير. وهذا يقتضي أن مفهوم الجدل والمحاجة التي تقبل باختلاف الآراء وتضاربها يشكلان شرطا أساسيا للعقلانية. فلا عقلانية إلى إذا قبلنا أن جميع الأسئلة والقضايا يمكن أن توضع موضع جدال مفتوح عمومي ومتناقض وهذا ما سمح بظهور اللوجوس أو التوجه إلى الفكر العقلاني.

وما ساعد على ظهور هذا الفكر أو اللوجوس في اليونان هو التوجه إلى دراسة الطبيعة التي بها تحدوا الفكر الأسطوري، وبذلك نشأت نظرة جديدة إلى الطبيعة وإلى حياة الإنسان الفردية وحياته الإجتماعية وما بحثوا فيه هو الجوهر أو المبدأ أو أصل الأشياء أي أنهم بحثوا عن العلل الجوهرية التي تحقق النظام والتناسق الإنسجام الموجود في الطبيعة، وارتكز البحث في الطبيعة على تفسير ميلاد كل الأشياء من خلال مادة جوهرية محددة يطرأ عليها التغيير والتحول أو الكون والفساد (Génération et corruption) وتكوّن هذه المادة كل الأشياء، هذا ما نجده عند الفلاسفة الما قبل سقراطيين، فمفهوم الطبيعة ارتبط بالهيبولي الذي منه جلبت الأشياء (أي المادة التي جاء منها العام).

لقد استحدثت الطبيعة في الفكر اليوناني فسيولوجية جديدة وتيولوجية جديدة أحدثتا تغييرا في الصميم في تفسير الطبيعة وفي النظرة إلى الآلهة ولكن رغم كل هذه الانتصارات التي حققها الفكر اليوناني العقلاني بقي التفسير الأسطوري موجودا.

ويظهر هيراقليطس ذلك الفيلسوف المظلم المتعالي الذي تميزت فلسفته بالمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بين المتناقضات التي كان مغرما بالجمع بينهما، لقد فال بالتغيير

فلا شيء ثابت على الإطلاق، إنه القانون العام الذي ينظم الوجود، ويتم ذلك حسب اللوجوس، فكل شيء خاضع لما يسميه اللوجوس ، فهو بمثابة النظام في سيرورة التحول (processus de changement) ولا مجال للتعرف إليه إلا بالحكمة.

واللوغوس هو المشرع لكل الأمور المشتركة فهو الذي يؤمن وحدة المتضادات، فاللوغوس هو "جامع بين الأضداد"، واتصاف الوجود باللوجوس يعني أن اللوجوس جامع للأضداد، إنه نظام العالم والإنسجام الخفي، واللوغوس هو القوة العاقلة المنبئة في جميع أنحاء الموجودات وليس العالم المرئي إلى جانباً رمزياً ظاهراً وراء النصف الآخر من حقيقة الكون، فهو إذن المشرع.

لقد حاول هيراقليطس أن يفسر النظام السائد في الكون بعيداً عن الميتولوجيا والأساطير، فقال بوجود قانون كلي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية، والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن الظواهر الطبيعية إذا هي شاركت في العقل الكلي، أي إذا هي اجتهدت في البحث في نظام الطبيعة وأدركت ما يتصف به هذا النظام من ضرورة وشمول.

لقد تصور هيراقليطس العقل الكوني على أنه محايد للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس بوصفها مبدأ لحركة منتشرة في جميع أجزائه، ولذلك كان اللوجوس دو كيان مادي واختار هيراقليطس النار (feu) لأنه أسرع حركة وأدل على التغيير فهو النور الإلهي وهو حياة العالم وقانونه.

وبهذه الأفكار يميل هيراقليطس إلى إقرار نوع من "وحدة الوجود" فالعقل هو القانون الكوني وغير منفصل عن الطبيعة أو الوجود وهذا مختلف عن العقل الكلي أو "النوس" (nous) انكساغورس (ANAXAGORES) الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد، لقد افترض ثنائية حيث قال بوجود البذور الأولى التي لا تردك بالحواس وإنما تتصور بالعقل فقط وكان الكون عبارة عن خليط فوضوي متكون من هذه البذور (semences) وعبارة عن الكاوس (chaos) ثم وجد العقل الذي نظم كل شيء إنه العلة لجميع الأشياء ، ذلك لأن الخليط كي يتمكن من الخروج من عطالته ومن الفوضى لابد من قوة محركة تقوم بالفصل بين الأجزاء، ثم الوصل وإعادة التركيب وسمى أنكساغورس هذه القوة المحركة بـ النوس أو العقل أو الروح. وبدأت هذه القوة عملها بإحداث حركة دائرية فتشكل بفضلها الكون، فالعقل

مسؤول عن بث النظام وعلى الحركة وعلى إدراك الأشياء التي امتزجت وانفصلت و انقسمت ، وبهذا العقل يحكم العالم أي هو أشبه بالنفس لكنه غير محايت للطبيعة إنه نفس مستقلة تصدر عنها النفوس.

لقد كانت فكرة هيراقليطس عن " اللوجوس " هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية (Stoïcisme) وكل الفلسفات التي تميل إلى نوع من وحدة الوجود أي فلسفة فيلون (PHILON) الذي يستعمله كوسيط وأفلوطين (PLOTIN) وغيرهم من الفلاسفة، أما فكرة النوس لأنكساغورس فهي التي كانت وراء الثورة لكل من أفلاطون (PLATON) وأرسطو (ARISTOTE) وهكذا بدأت العلاقة بين الطبيعة والعقل، إن الطبيعة معطى ابتدائي غير منظم ولا متميز ثم تتدخل قوى أخرى تسمى العقل تعمل على إشاعة النظام. أما الإنسان فهو في جوهره قيس من العقل الكلي - العقل - النظام وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها، أما الفعل العقلي فهو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء.

وتعلق أفلاطون بعبارة أنكساغورس التي تقول أن العقل هو منظم الأشياء جميعا وعلّة كل شيء، وادخلها في فكرة المشاركة بين الماهيات المعقولة والمثل الأفلاطونية، وجعل الوجود الكلي يتضمن العقل والنفس والحياة والحركة، كما جعل للعقل دورا أساسيا فيما عرف بالجدل الصاعد والجدل الهابط، وهو أيضا علّة خليط الأضداد الموجودة في الحياة ومنه كان أفلاطون البداية الحقيقية والعميقة للإيمان بالعقل.

ونظر أرسطو إلى العقل أنه أسمى قوى الإنسان فهو التناسق والنظام والإنسان في نظره "حيوان سياسي يمتلك اللوجوس"، إنه وحده بين كل الحيوانات الذي يمتلك لغة وهي وسيلة للتعبير وإيصال الأحاسيس وتعبر أيضا عن المعقول ، فالعقل مرتبط بموضوع الفكر، فهو يفكر في كل شيء وعليه أن يصدر الأحكام، ومنه العقل هو أداة النفس التي تفكر وتكون بها التصورات، فالعقل يتعقل ذاته والعقل إذن هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الجوهري للإنسان لأنه يقوم بمهمة تجريد الماهيات والمعقولات من المحسوسات لكي يطبعها في العقل، ومن هذا قسم أرسطو العقل إلى نوعين، العقل بالقوة والعقل بالفعل.

أما الفلسفة الرواقية المتأثرة بهيراقليطس جعلت الطبيعة هي العقل الكوني أي اللوجوس والعقل الإنساني جزء من هذا العقل الكوني، فكل ما يحدث إنما يحدث بالضرورة لوجود القدر والجبرية الصارمة، وجعلت العقل موجود جسمي لإيمانهم بالنزعة المادية التي تفسر

كل شيء طبقا للمادة، أما اللوجوس فهو عنصر وجوهر أساسي لهذا العالم لكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات.

أما مهمة العقل الكلي أو القانون الكلي فهو تنظيم كل شيء، فاللوجوس هو المدبر للكون، وميز الرواقي بين العقل الكامن (أو بالقوة) وبين عقل الظاهر (بالفعل) الموتجلي في الموجودات. إن اللوجوس ما هو إلا فكر الباطن الذي يتخذ طريقة إلى الخارج بالكلمة. وكان لهذه الفكرة صدى في الفكر اليهودي والمسيحي.

يتخذ اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي معنى لاهوتي فهو مزيج بين الفلسفة والدين حيث اخذ الفكر اليهودي والمسيحي أفكار من الفلسفة اليونانية وطبعها بالتوراة والإنجيل، لقد اتبعا طريقة الإقصاء والاستحواذ، وحاول فيلون الإسكندري (PHILON d'ALEXANDRIE) تفسير التوراة على أساس فلسفي رمزي، فالعقل مخلوق موجود قبل الجسد والموجود الأول يعلو على كل فهم وهو المبدأ الأول ويليه اللوجوس الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادي وتتمثل الوظيفة الأساسية للوجوس في أنه الأداة التي يستخدمها الصانع والوسيط الذي يرتقي به العقل الإنساني حيث يتطهر، إلى الله مرة أخرى.

وأثرت هذه الأفكار في الفكر المسيحي وأصبحت كلمة اللوجوس ذو أصل إلهي فهو الإبن الأول لله وصورته والروح السارية والواسطة في خلق العالم وتشخصت الكلمة في صورة المسيح فبالإبن وعن الإبن وفي الإبن ظهر كل شيء، إنه أول الموجودات.

ولقد قامت المسيحية على فكرة تجسيد المسيح الذي يحدث تغييرا انقطاعا في مسار الكون، فاليسوع هو الإله المتجسد وبذلك ساوت الديانة المسيحية بين الإله واليسوع وتأسست هذه الأفكار مع القديس بوليس (Saint Paul) ثم القديس يوحنا (Saint jean) فالكلمة هي قوة الله الخالقة الأزلية والصورة التي يتجلى عليها الله.

وتواصلت هذه الفكرة مع معظم المحامين عن الدين المسيحي من بينهم القديس جوستين (Saint Justin) الذي أعطى للكلمة قيمة متعالية في أصل الرسائل الموحات عبر التاريخ وهو يصادر لصالح المسيحية لأن الفلاسفة فكروا فقط وفقا للوجوس أما المسيحيين فإنهم يعيشون وفقا له ونجد نفس الأفكار مع اثيناغوراس (ATHENAGORE) وكليمنس

الاسكندري (Clement d'Alexandrie) الذي عمق فكرة المحامين فاعتبر المسيح ذو مظهر كوني أكثر منه إعلان عن الأب أو مخلص العالم.

وأصبحت الكلمة مصدر العلم والوحي فهي تنشر بذور الحقيقة لتواجدها في الجنس البشري وعمق أوريجين (Origène) هذه الفكرة وفصل بين الأب (الله) الخالق وبين الإبن (المسيح) المخلوق وكان أوريبوس (ORIUS) من المتأثرين بأفضلية الله عن الكلمة لكن الكنيسة ترفض تماما هذه الآراء وتعود إلى الرأي القائل بالتساوي بين الله والإبن وتجعل الله يلبس ثوب الإنسانية ثوب الفناء وأصبح الإنسان مسألة لاهوتية.

وكانت هذه الأفكار المصدر الذي جعل أفلوطين (PLOTIN) يفصل فصلا تاما بين الله باعتباره الموجود الأسمى أو الخير الأسمى وبين بقية الأشياء، فالواحد هو مصدر الوجود أم الروح أو العقل أو اللوجوس فهو صورته ، فالعقل مكانه نور فاض من الواحد (الله) وهو أيضا مقدس ويشمل على جميع الأشياء، إنه أقنوم ثاني يمارس فعله بواسطة النفس الكلية أو اللوجوس، ومثل أفلوطين الجسر الذي انتقلت فيه الفلسفة اليونانية على الفلسفة المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى ومهد بذلك لفكرة العقل الإلهي أو الكلمة الإلهية عند "القديس اوغيسطين" (Saint Augustin) هي الكلمة (Parole) التي تجسدت في صورة المسيح مستعملا كلمة (Verbum) التي لا تشير فقط إلى العلاقة الموجودة بين الأب (الله) بل إنها القوة الخالقة.

وحاز العقل في الفكر العربي الإسلامي على عناية خاصة فهو القوة الأساسية التي أودعها الله في عباده والوسيلة الأساسية لكشف الوحي وحقيقة التوحيد، وبدأ اهتمام الفلاسفة من متكلمين، فلاسفة، متصوفين بالعقل بعد ظهور حركة الترجمة التي مكنت المسلمين بالإطلاع على كل التراث المتراكم لفكرة الكلمة أو اللوجوس (الفكر اليوناني، اليهودي والمسيحي) فبحثوا في مسألة الكلام الإلهي منطلقين من الفكر الإسلامي الأصيل القائم على الكتاب والسنة، وردّوا بذلك على الأقوال الزائفة خاصة نظرية الكلمة في العقيدة المسيحية التي جسدت الكلمة وشخصتها. وأعطى الإسلام الصورة الحقيقية لعيسى ابن مريم استنادا على الآيات القرآنية، وتعتبر فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة من أهم الفرق التي عرضت موضوعات علم الكلام مدافعة عن العقيدة الإسلامية، فقالت المعتزلة بحدوث الكلام الإلهي وبخلق القرآن خشية أن يتسرب إليها أثر من آثار العقيدة المسيحية وأثارت المسألة ردود

أفعال مختلفة لدى الفقهاء والمحدثين منهم : الأشاعرة الذين قسموا الكلام إلى نوعين: فالكلام قديم من جهة المعنى ومحدث من جهة اللفظ، وقال أبو حسن الأشعري بقدم القرآن. وتسللت الكلمة إلى التصوف الإسلامي ممثلة في الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق، ويعد ابن عربي من أحسن ممثليها.

وانتقل اللوجوس في العصر الحديث إلى إبراز الذات كذات مفكرة في إطار الفلسفات العقلانية التي حاولت قطع الصلة مع الفلسفة اللاهوتية القديمة، فكانت فلسفة إنسانية تضع في اعتبارها العالم الخارجي الذي يوجهها العقل لأنه يهدف إلى اليقين، وارتبط مفهوم العقل برأسيو (raison - ratio) الكلمة اللاتينية، فهو ملكة يتميز بها الإنسان دون سائر الكائنات، وفكر ديكارت (DESCARTES) في هذا الاتجاه مؤكدا على الذات كأول خطوة لليقين، وركز على الأنا ليصل إلى الوجود، فكان الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" فالفكر جوهر سابق على الوجود والإنسان هو الذي تعلمنا كينونته وبذلك غدت فلسفة ديكارت والفلسفات التي تلي ثورة على القديم لأن غرضها هو السيادة على الأشياء والسيطرة على الطبيعة. ويتأويل الإنسان بما هو كذات أرسى ديكارت أساس الميتافيزيقا الغربية التي ستؤثر على فلسفة كانط (KANT) وفلسفة هيغل (HEGEL).

ويمثل كانط لحظة في تاريخ الممارسة الفلسفية بفلسفته النقدية التي شملت العقل والمعارف التي تتصل به، وهاجم كانط التفكير النظري أي أنه حاكم العقل من حيث هو منبع الميتافيزيقا، وبذلك فهو لم يخرج من إطار فلسفة الذات ومثل العقل عند كانط "العقل الخالص" قدرة الإنسان على التفكير المنطقي الميتافيزيقي، إذن هو ملكة المبادئ الأساسية للتفكير المتميز بخصائص ومنه سيتحول العقل من بعده الذاتي إلى البعد الأنطولوجي لأن الإنسان الأنا المفكر سيصبح ذاتية متعالية التي مهّدت للمثالية المطلقة عند هيغل حيث تساوى الفكر والوجود عنده.

يمثل هيدغر (HEIDEGGER) نقطة تحول لقد بحث في الوجود من خلال مشكلة وجود الإنسان لأنه أراد أن يخرج الإنسان (être) من النسيان وكانت فلسفته رد فعل قوي على التيارات العقلانية لأنه أراد تجاوز الذاتية وجميع التصورات الميتافيزيقية وطالب أن ينخرط الإنسان في لعبة الوجود للكشف عن الحقيقة، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يسأل، يفكر ويرعى الوجود وهنا كانت ضرورة التفكير أو ضرورة اللوجوس، لكن هيدغر لا يعود إلى

اللوجوس الذي ترجم براسيو (Raison -Ratio) بمعنى حساب الذي ركز على الهيمنة والسيطرة وأسس لعلم لا يفكر لقد أغرق الإنسان في عالم الموجود والتقنية وهمش كل الإبداعات الفكرية لأنه حصر العقل في إطار الصورة المنطقية أي صورة التفكير "التقني" أو "الأداتي" التي أصبحت تتحكم في حياتنا وهنا تساءل الإنسان أين هو في ظل التقنية؟

طالب هيدغر العودة إلى الوراثة والبحث عن اللوجوس من لحظته التأسيسية التي وضعها الفلاسفة الما قبل سقراطيين، وهو يشير إلى هيراقليطس لأنه اهتم بالوجود ضمن الوجود فكان بمثابة المنير الذي أنار الوجود وكانت نقطة انطلاق هيدغر فهو الباحث في الوجود والموجود ويشارك في الوجود، فالوجود شيء يحيط به ويؤلف كيانه وكان اللوجوس من جهة هو الكلام الذي يسمح بالانفتاح على المجهول ومن جهة أخرى يعني اللوجوس التجميع (rassemblement). اللوجوس والوجود لا يتعارضان لأن الوجود يدع الأشياء تتفتح ثم يجمعها ويأويها. والتفكير الحقيقي هو إنصات لنداء الوجود لأن الوجود هو الذي يمكن الإنسان أن يفكر تفكيراً أساسياً وبذلك يمكن أن يصل إلى الحقيقة أي كشف الحجاب حتى يخرج الوجود من النسيان، وهنا نتساءل ما وضع الإنسان في هذا العصر الذي أعلى من التقنية وأهمل الإنسان أو ما يعرف بالإنسانية؟

ولقد تذكر الإنسان نفسه أنه ليس مجرد شيء تتكفل بتفسيره قوانين المادة بل هو ذات، وهكذا أصبح الإنسان إشكالا مستمرا بالنسبة لنفسه.

إن الإشكالية التي تتطرق منها هذه الرسالة تؤكد على أن دور اللوجوس سيظل دوراً رائداً مهما تقدمت التكنولوجيا والتقنية ومهما كانت أشكال ونتائج ذلك التقدم وهذا ما يجعلنا نعود إلى الفلسفة اليونانية كما طالب هيدغر حتى نحدد ماهية اللوجوس، نتفرع من هذه الإشكالية عدة تساؤلات من بينها:

كيف نظر وعرف اليوناني اللوجوس وما علاقته بالكلمة (اللوجوس) اليهودية، المسيحية والإسلامية؟

ما هي نظرة الفكر الحديث والمعاصر إلى الإنسان في ظل كلمة راسيو (Raison- ratio)؟ وهل يمكن للإنسان أن يحافظ على وجوده في ظل التقنية والتطور العلمي الذي يهدد كيانه ووجوده؟ وما مصير الإنسانية؟

ولمعالجة هذه الإشكالية اعتمدنا المنهج التاريخي التحليلي المقارن وذلك من خلال نصوص الفلاسفة نحن بصدد تحديد مفاهيم ومقارنتها مع بعضها البعض وميزة هذا المنهج انه يستعرض التطورات التاريخية لهذه المفاهيم ويتناولها في علاقتها المتجددة والمستمرة مع بعضها البعض مع المقارنة المحددة لأطرافها. وتتكون الرسالة من ثلاثة فصول وكل فصل ينقسم إلى ثلاثة مباحث إضافة إلى مقدمة تمهد للموضوع وخاتمة.

الفصل الأول الذي عنوانه " من الأسطورة إلى اللوجوس "
تناولت في **المبحث الأول:** الأصول التاريخية المتعددة لفكرة اللوجوس أو الكلمة الموجودة في الحضارات الشرقية القديمة وركزت خاصة على الفكر المصري والصيني.
في المبحث الثاني: جرى التطرق إلى الفكر الماقبل هيراقليطي من خلال الفكر الملحمي الشعري عند هوميروس (HOMÈRE) ثم تناولت المدرسة الأيونية من خلال فكر طاليس (THALES)، أناكسيماندرس (ANAXIMANDRE)، أناكسيمانس (ANAXIMENE).

أما المبحث الثالث: فخصصته لفلسفة هيراقليطس ونظريته عن اللوجوس أو الكلمة من خلال الشذرات المتبقية وما تحمله من معاني: فكرة النار والكيان المادي، فكرة القوة العاقلة التي تسيطر على الطبيعة، فكرة القانون الذي ينظم المتضادات، أو ما يسميه جامع الأضداد التي تؤدي إلى الانسجام والوحدة والتناسق وغيرها من المفاهيم المختلفة.
الفصل الثاني: الموسوم "اللوجوس بين الفلسفة والدين".

تطرقت في المبحث الأول: إلى امتداد اللوجوس في الفلسفات اللاحقة من خلال نظرية "أنكساغوراس" عن النوس (Nous) العقل وكيفية تأثيره في مذهب "أفلاطون" وجدلية "أرسطو" بين العقل بالقوة والعقل بالفعل، ثم المذهب الرواقي وفكرة العقل الكوني أو الكلي وارتباطه بالضرورة والقدر.

في المبحث الثاني: عرجت فيه إلى امتداد اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي من خلال مذهب "فيلون" وفكرة الوسيط ثم إلى الفكر المسيحي ونظرية الكلمة عند "القديس بوليس" ثم " القديس يوحنا" وعند المحامين عن الدين المسيحي، وفي الأفلاطونية المحدثة وفكرة العقل أو اللوجوس عند "أفلوطين".

أما المبحث الثالث: فخصصته إلى نظرة الكلمة أو اللوجوس في الفكر العربي الإسلامي من خلال الفرق الإسلامية الكلامية، المعتزلة، الأشاعرة، ثم التصوف والكلمة عند ابن عربي.

الفصل الثالث: الموسوم " اللوجوس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة " .

المبحث الأول: تناولت فيه الفلسفات الحديثة التي أعطت هيمنة وسيادة كاملة للإنسان من خلال العقلانية الجديدة التي أكدت على فكرة "أنا أفكر" التي ظهرت مع "ديكارت" واستمرت مع "كانط" و"هيغل".

المبحث الثاني: خصصته لـ "هيدغر" الذي بحث في الوجود من خلال مشكلة وجود الإنسان، وفي بحثه عن اللوجوس ينتقد المعنى اللاتيني عقل (Raison) ويطلب العودة إلى وراء حيث كان اللوجوس تلقيا للوجود أي على الإنسان أن يكف عن التفكير في نفسه وينخرط في لعبة الكشف عن الحقيقة.

المبحث الأخير: تعرضت فيه إلى مستقبل اللوجوس من خلال أحداث القرن العشرين.

الفصل الأول

من الأسطورة إلى اللوجوس

المبحث الأول: الأصول التاريخية لفكرة اللوجوس

المبحث الثاني: اللوجوس في المدرسة الأيونية

المبحث الثالث: اللوجوس عند هيراقليطس

تمهيد:

يقول الجابري: «إن العقل يكشف نفسه في الطبيعة التي ذاتها عقل بمعنى نظام أو

قوانين.»

يشير الجابري إلى العقل الذي شغل الإنسان منذ العصور الغابرة، وهو لدى بعض الأفراد شغلهم الشاغل، حيث أن قيمة الإنسان تتحدد بمدى تعقله، فهو يحمل الكثير من القيم والمثل و المعاني و الأفكار، و كلما اشدت تعقله أخصب و زاد عطاءه. و كل شيء مرتبط به فما من تغير طراً في الطبيعة، و ما من حضارة قامت، و ما من انتصار تحقق، و ما من تقدم أحرز، و ما من اختراع تم إلا و هو يدين لهذا العالم مجد الإنسان فالعقل و الإنسان لا يفترقان.

و العقل هو أعلى مراتب الوجود الإنساني الذي ارتبط بالحرية، فحينما انتعشت انتعش العقل، وأبدع لأنه أصبح سيذا و حاكما مطلقا و كان العقل هو الدافع الحقيقي للقضاء على التفكير الخرافي الذي بدأ بالاندهاش أمام الوجود. و لا يراد بالعقل أن يندهش اندهاشا ميثولوجيا اعتباريا لأن ذلك سيؤدي إلى الاستسلام أمام الظواهر التي تثير العجب و يبقى تفكيره محصورا بالخرافات و الأساطير، هذا ما نجده في الحضارات الشرقية القديمة.

أما القرن السادس قبل الميلاد فتميز بنوع جديد من التفكير يركز على العقل في تفسيره للحوادث الطبيعية و الاجتماعية، هذا التفسير الذي حشر الميثولوجيا في زاوية و سعى لفك أسرار هذا الكون و معرفة أسباب الظواهر معتمدا على مشاهداته و ملاحظاته للظواهر الطبيعية، و بدأ من السؤال عن المبدأ الأول وصولا إلى تصور فسّر به الكون و اعتمد على العقل (اللوجوس) فأصبح التمرکز حول العقل هاجسا أساسيا من هواجس التفكير الفلسفي اليوناني، و نستطيع القول أن ثورة الفيزيائيين و الفلاسفة الأوائل تتمثل في تحويل الفكر من مستوى الأسطورة إلى مستوى العقل أو اللوجوس خاصة مع هيراقليطس.

المبحث الأول

الأصول التاريخية لفكرة اللوجوس

1- المبحث الأول: اللوجوس في الحضارات الشرقية القديمة

فكرة الكلمة لها جذور تاريخية تعود إلى ثقافات الشعوب الشرقية القديمة التي لم تعرف التأمل العقلي إلا من حيث هو تفكير بسيط في إطار الخيال الأسطوري*، حاولت فيه تفسير الظواهر الكونية بذهن بدائي مملوء بالاعتقادات الدينية و الميثولوجية لأن غرضها هو تقديم تفسير للطبيعة من خلال الأسطورة، وجاءت أحكام التأمل الأسطوري «ميثافيزيقية أي أنها متعلقة بالمسببات الأولى وتأثيرها في تطبيقاتها العملية، فالعقل العملي عند الأولين ينجز أعماله بمثابة وبدون كلل وعلى أكمل وجه تاركا حسن النتائج أو سوءها للأسباب العليا»⁽¹⁾.

وكان دور الآلهة مهيمنا، فإذا أصاب الإنسان خيرا هذا دليل على مرضاة الآلهة، أما إذا أصابه شر فهذا رمز على غضبه، ومنه أن العقل العملي في هذه الحضارات كان في خدمة التأمل الميثافيزيقي. «وكلما كان حسن الأداء والتنفيذ في الجوانب التطبيقية لهذا العقل واضحا، كلما كانت راحة البال وهدهد النفس أكثر توفرا عند الإنسان، وهذا مردّه إلى الاعتقاد من جانبه أنه قد قام بواجبه نحو الآلهة على أكمل وجه»⁽²⁾. وهكذا كانت الأسطورة المحاولة الأولى لوضع نسق يحد من الفوضى ويقدم تعليقات تمكن

* الأسطورة (Mythe)، Muthos باليونانية، الميثولوجيا هي علم موضوعه الأساطير. الأسطورة في أبسط تعريف لها هي حكاية مقدسة و يرى فراس السواح أن "الأسطورة واحدة من ثلاثة مكونات أساسية لأي دين، يتكون من ثلاث مكونات هي المعتقد و الطقس و الأسطورة"، و الأسطورة هي الميثولوجيا mythologie تتكون من مقطعين ميث (mythe) المشتق من الجذر اليوناني (muthos) و يعني قصة غير واقعية أو من (mythas) و يعني قصة أو حكاية. و (logie) و يعني العلم أو الدراسة العلمية و الميثولوجيا "الدراسة العلمية للأساطير و فحصها وفق القواعد العلمية المتبعة، و كان أفلاطون أول من استعمل تعبير mythologia للدلالة على فن رواية القصص. تعني حكاية خرافية شعبية الأصل وغير متروية يمثل فيها الفاعلون اللاشخصانيون، وفي الأغلب تمثل فيها قوى الطبيعة في صور كائنات شخصية ويكون لأفعالها أو مغامراتها معنى رمزي، وهي مجرد إبداع للخيال. والميثولوجيا تعكس آراء الناس في العصور القديمة عن الطبيعة والحياة، وعن المعتقدات الدينية والأفكار الأخلاقية في الجماعة البدائية. وتتضمن الأساطير تعبيرا عن المكونات الأولى للمعارف العلمية والمشاعر الجمالية. للتعمق أكثر انظر:

الماجدي خزل: بخور الآلهة، منشورات الأهلية، لبنان بيروت، ط1، 1998، ص ص 57-59.

كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، تر: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 1987، ص 86.

لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعر خليل محمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001، ص 850.

(¹) الشين يوسف حامد: الفلسفة المثالية، قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1998، ص 45.

²- المرجع السابق: ص 46.

الإنسان بطريقة إيجابية من التعامل مع الأحداث وفسّر العقل (اللوجوس) بطريقة دينية حيث اعتبر الكلمة الإلهية التي لا يتم الخلق إلا بمقتضاها.

وكانت مصر أول حضارة في التاريخ التي كوَّنت فكرة عن الكلمة أو العقل (اللوجوس) وشاركها في ذلك شعوب أخرى ولكن لم يصل شعب من هذه الشعوب إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم هذه الفكرة تنظيماً دقيقاً «فالصانع يخلق بالتعبير بلسانه عما يفكر فيه بقلبه»⁽¹⁾.

ويُعدّ الإنسان المصري شديد التقوى ويقول عنهم هيرودوت (Herodote) «أنهم أكثر الناس تديناً لأن أهم شيء بحث فيه حكماء مصر القدامى هو تطهير النفس الإنسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء إلى دار البقاء»⁽²⁾. ذلك لأن المصري القديم اعتقد بفكرة الخلود وبوجود حياة بعد الموت، وبعد سيطرته على الطبيعة وتسخيرها لخدمته وجد أن كل ما فيها يموت وحاول تفسير الظواهر الطبيعية فكانت العديد من النظريات التي فسّرت نشأة العالم. ونظر المصري إلى الكون على أساس المواليد، وأصبح الخلق هو الحد الفاصل بين الفوضى والنظام.

ومن أقدم وأهم الوثائق المصرية ما يطلق عليها "تمثيلية منف" (Menphis) التي وضعها كهنة هيليوبوليس في منتصف الألف الرابع قبل الميلاد وهي عقيدة الخلق بالكلمة التي يمثلها الإله بتاح* (Ptah).

ويُنظر إلى "بتاح" الصانع الأعظم الذي خلق العالم برمته وبضم ثمانية آلهة احتواها جميعاً متجسدة أشكالها فيه ونجد في الوثيقة «أن (بتاح) العظيم هو قلب الآلهة ولسانهم»⁽³⁾.

(1) المرزوقي جمال: الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، القاهرة مصر، ط1، 2001، ص172.

(2) الشرقاوي محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، مكتبة الزهراء، القاهرة مصر، د ط، 1988، ص 27. وانظر أيضاً مرحبا محمد عبد الرحمن: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط2، 1998، ص 60. * بتاح: أهم آلهة منف الذي حاز على شهرة كبيرة وسمي "تاتتن" وكان يمثل على شكل إنسان برأس عارية لا تحمل أية إشارة خاصة واطعاً يديه فوق صدره وممسكاً بصولجان، وهو الإله الوحيد الذي ظل محافظاً طوال تاريخه على صورته الإنسانية، وفي اعتقاد المصريين أنه خالق الفنانين، وصانع الفخاريين، أنه هو الذي خلق الدنيا ثم تطوّر هذا الاعتقاد فأرأوا فيه الإله العظيم الذي أنجب نفسه بنفسه حسب أقوال "أتوم" الذي أنجب التاسوع الإلهي إنه صاحب البداية الأولى "أول من كان وأول إله في الخليقة". أنظر:

الخطيب محمد: ديانة مصر الفرعونية، دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط1، 2003، ص 17.

(3) الشرقاوي محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 22.

و قصد من القلب هو العقل أو الفهم الذي يبدي الفكر واعتقد المصري أن القلب مركز الفهم، أما اللسان فهو الأداة التي تعبر عن أفكار العقل، إنه رمز النطق أو الكلمة، هذا ما تعبر عنه الفلسفة المنفية:

«في الأصل تمّ الخلق من اللسان والقلب باعتباره صورة "أتوم" (Atum) ولكن بتاح الأعظم حبا الآلهة وأرواحها الفعالة بالحياة بفيض من قلبه ولسانه اللذان توحدتا منذ البدء في (حورس وتحوت) واللذان هما بتاح بعينه الذي يقف تاسوعه المقدس منه كالأسنان التي هي بذور (أتوم) والشفاه التي هي أصابعه، لأن أتوم قد ولد من بذرتة ومن أصابعه، وما هذا التاسوع إلا الشفاه في الفم هذا الذي نطق بالأسماء الأولى للأشياء جميعا التي خلقت (شو وتفنوت) وباقي تاسوعه»⁽¹⁾.

و عندما أصبحت "مدينة منف" العاصمة السياسية للبلاد كان لا بد من مصالحة بين لاهوت هيليوبوليس الذي احتل فيه "أتوم" دور الإله الخالق وبين لاهوت "منف" الذي يتمتع فيه الإله بتاح بهذا الدور. وتؤكد الوثيقة السيطرة الكاملة للقلب واللسان على كل الأعضاء والأشياء. وتعرض هذه القصة فكرة الخلق التي تبدأ في العقل ثم تتحقق من خلال الكلمة، وما الآلهة الأخرى إلا اللسان، و القلب، والأسنان، والشفاه للإله "بتاح".

ونجد في نص آخر: «حدث أن القلب واللسان تغلبا على كل عضو في الجسم، وعلمًا الإنسان أن "بتاح" كان في كل صدر على هيئة القلب وعلى هيئة اللسان في كل فم... وفي الوقت نفسه يفكر "بتاح" فيما يشاء، ويأمر بكل ما يريد و"بتاح" هو الذي نطق بأسماء كل الأشياء»⁽²⁾.

تؤكد هذه النصوص على عملية الخلق الذي يسير وفق نظام محكم ومحدد ومحمي بعقل محيط بكل شيء، وهذا ما جعل المصري القديم يعتقد بحلول الإله في كل شيء لأنه يعمل عمله في كل صدر وفي كل فم وفي جميع الكائنات الحية. لأن القلب واللسان عنصران مسيطران على جميع الكائنات حسب النصوص القديمة.

«[بتاح] العظيم، قلب ولسان التاسوع

[بتاح]... الذي أنجب الآلهة

* يعني أتوم في اللغة المصرية "الكامل" أو "المطلق" وهو الموجود بذاته والذي أتى إلى الوجود بنفسه وهو "الأقدم" أو "الأزلي"، كما أنه "الأوحد". انظر جمال مرزوقي: الفكر الشرقي القديم ويدايات التأمل الفلسفي، ص 77.

(1) المرزوقي جمال: الفكر الشرقي القديم، ص ص 78-79.

(2) الشراقوي محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 22.

إن القلب هو العنصر المسيطر على كل جسد، واللسان هو العنصر المسيطر على كل فم، (فالقلب واللسان هما) من نصيب الآلهة جمعاء، والبشر أجمعون والماشية جمعاء والكائنات الزاحفة جمعاء، وكل ما يحيا. إن الأول يتصور كل ما يبتغيه "بتاح"، والآخر يأمر به»⁽¹⁾.

إن هذا التفكير لا يميّز بين المخلوقات (الحيوانات والإنسان) بل إن الآلهة هي التي تظهر أولاً وجاءت على هيئة "بتاح" الذي يحتوي جميع الآلهة ثم يعطي للبشر والحيوانات القلب واللسان اللذان يسيطران على كل الأعضاء لأن القلب هو مركز كل وجدان وذكاء ثم تخرج العناصر إلى الوجود بواسطة الكلمة الخالقة، فالإله هو الخالق ويعطي للمخلوقات القلب واللسان وهما ضروريان لكل كائن عاقل.

ويعتبر الإله "بتاح" العقل الذي خطط لخلق العالم أي الانتقال من حالة الفوضى إلى حالة النظام، فتبدأ فكرة الخلق في العقل أو القلب الذي يحتفظ بالأفكار، أما عملية التنفيذ فترجع إلى اللسان الذي ينطق بالكلمة «بمعنى أن النطق الذي يخلق الحالة المراد إيجادها يعتمد مسبقاً على معرفة بالشيء، أو فكرته، كمقدمة لعملية الخلق وهذه العملية لا تتم إلا بإدراك شيء ما في سياق مترابط ومتكامل مصدره الإله، وما ينتج عن ذلك من نطق الأمر الخالق لشيء جديد»⁽²⁾.

ومنه العالم برمته ثمرة من ثمار عقل الإله ظهرت للوجود بكلمة لفظها لفظاً وهكذا نلتمس تأمل فلسفي، ديني، ميتافيزيقي وصل إليه المصري القديم حيث اقترن (الفكر) بـ(النطق)، والفكرة انبعثت من قلب الإله وتحولت إلى حقيقة بفضل الكلمة فيواسطة القلب تظهر كل معرفة، أما اللسان فهو يردد ما يتصوره القلب. لأن كل كلمة إلهية تظهر إلى الوجود حسبما فكّر فيه القلب أمر به اللسان وكأن هذه التأمّلات سبقت أرسطو Aristote (384-322 ق.م) عندما تحدّث عن القوة والفعل «فكرة الشيء بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل بالأمر (النطق)»⁽³⁾.

وتعتبر الكلمة "علة الخلق" لأنها تلفظ فتعلن الفكرة أي أنها تظهر إلى حيّز الوجود «وكل شيء في العالم هو تجسيد للفتنة المدركة التي جاءت به إلى الوجود وهي محافظة باستمرار على وجودها بالعملية الفعالية للفتنة، فعالم الطبيعة أو الكون هو نتيجة الفتنة المقدسة»⁽⁴⁾.

قدم مذهب منف تصوراً واضحاً عن فكرة الخلق، وهو تصور جديد لأنه لا يرتبط بالنظرة المادية بل بالنظرة الدينية، ردوا فيه خلق الوجود وما احتواه إلى قدرة عاقلة مدبّرة أمره، فكان "بتاح" الذي أوجد نفسه بنفسه أما وسيلة الخلق فهي "القلب واللسان" أو "الفكر والكلمة" وهكذا «اتجه أهل منف بفكرة الخلق

(1) المرزوقي جمال: الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، ص 262.

(2) المرجع السابق، ص 174.

(3) المرجع نفسه، ص 175.

(4) الشراقوي محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 23.

والخالق في مذهبهم، إلى التجريد والمثالية. أكثر مما اتجهوا بها إلى التجسيد والمادية، وأوشكوا أن يرهصوا ببعض ما أكدته الكتب السماوية قبل حين نزولها، فردوا الخلق إلى القلب واللسان أو الإرادة والكلام وسبقوا بذلك قول العهد الجديد: في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة مع الله والكلمة هي الله واقتربوا من التنزيل الحكيم: الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون»⁽¹⁾.

لقد مزج المصري في تصوراتهِ بين الدين والفلسفة فوضع القلب (العقل) مركز كل وجدان ثم تصور اللسان "الكلمة الخالقة" التي تعبر عن خاطر في فؤاده، تخرج العناصر إلى الوجود إنه إقرار بالقدرة السحرية للكلمة أو اللفظ التي نجدها منتشرة في حضارات الشرق الأدنى وأصبحت عقيدة سائدة أرجعت الخلق إلى «مبدأ القوة الخالقة للكلمة الإلهية. فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط، ويقول: "الكلمة وينطق بالإسم اسم الشيء المراد خلقه فيتم الخلق"»⁽²⁾.

وهذا ما اعتقده العراقي القديم أيضاً الذي نظر إلى الاسم كقوة كامنة في الأشياء إذ «ليس هناك شيء بدون اسم، أي أن الشيء بلا اسم لا وجود له لأن وجود الشيء وسره أمران متلازمان والاسم هو القوة الكامنة في الأشياء، فاسم الشيء مرادف لوجوده ولذلك فهو جوهر الشيء»⁽³⁾. إذن الكلمة تساوي الاسم، والاسم يساوي الشيء، والشيء يساوي الوجود، وما لا اسم له، لا وجود له.

ولم يقتصر معنى الكلمة في الجانب الديني فقط بل دلت أيضاً على المبدأ الفاعل الخلاق الذي ينظم الكون فحمل معاني ميتافيزيقية وهذا ما نجده في الفلسفة الصينية القديمة.

2- الفلسفة الصينية القديمة:

نشأة الفلسفة الصينية قبل بزوغ الفلسفة اليونانية وتحدت بمدرستين الكونفوشيوسية والتاوية (Confucianisme, Taoisme) وعالجت مشكلات مهمة مثل أصل الكون، والطبيعة الإنسانية وتميزت بنزعة تركز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة.

⁽¹⁾ طلب حسن: أصل الفلسفة حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وثافت نظرية المعجزة اليونانية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، حلوان، ط1، 2003، ص 128.

⁽²⁾ التشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول والثاني، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط 2، 2007، ص 62.

⁽³⁾ المرزوقي جمال: الفكر الشرقي القديم، ص 193.

وارتكزت الفلسفة الطاوية التي أسسها لاوتسي أو "لاوتزو" * (Lao Tsu) (604-517 ق.م) في القرن السادس قبل الميلاد على «مبدأ التاو (Tao) وألّف كتابا له شهرته هو كتاب "دستور الطريق أو الفضيلة (Tao Te Ching)»⁽¹⁾.

فما هو التاو ؟

التاو هو (النهج، الطريق، السبيل). وكان اللفظ يحتوي في العصور السابقة لظهور لاوتزو على مضمون أخلاقي كقول "سبيل الإنسان" (أو طريقه ونهجه) لكن لاوتزو استخدمه بالمعنى الميتافيزيقي بأنه مبدأ أعلى يوجه ويسيطر على كل الأشياء إنه «يشبه اللوجوس الإغريقي لكنه بمواصفات مختلفة»⁽²⁾.

والتاو هو الطريق (Chemin) الذي يتحقق بتحقيقه التوازن والانسجام، إنه العنصر الأزلي الثابت الذي يكمن وراء عالم الظواهر، واستعمل للإشارة إلى طريق السماء الذي تسلكه في خلق العالم وإدارة شؤون الكون، إنه خالق الكون، وطريق الحياة الأبدية:

«إنه الطريق الذي تتبعه الكواكب والنجوم في السماء، وهذا ما جعله يعني النظام الأزلي»⁽³⁾. وهو بذلك مصدر الكائنات جميعا والوحدة الأساسية التي لا تتجزأ والتي تحل فيه جميع متناقضات الوجود ومفارقاته.

ويعرّف لاوتزو التاو بقوله:

«ثمة شيء لا صورة له، إلا أنه كامل. قبل أن تكون السماء والأرض، كان هناك كائن عديم الشكل، بلا صوت، وبلا مكان، صامت، مفارق، وحيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعدّه أم الأشياء جميعا، أنا لا أعرف اسمه وأخاطبه بقولي "الطريق" (التاو) حتى يكون اسم له فإذا اجتهدت في تسميته قلت: العظيم»⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر يقول:

* لاوتزو شخصية غامضة يشكك البعض في وجوده ويوحي اسمه بالشخصية الأسطورية، لأن "لاو" في اللغة الصينية تعني "الرجل المسن" وكلمة "تزو" المعلم ويعني اسمه "المعلم العجوز" أو "المعلم العتيق" ويقال أنّ كونفوشيوس التقى به وذكر اسمه عند فلاسفة آخرين.

(1) الشرقاوي محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 61.

(2) D'aster. E : Histoire de la philosophie, ed : Payot, paris, 1952, p 38.

(3) IBID, p 38.

(4) النّشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 47.

وانظر أيضا شبل فؤاد محمد: حكمة الصين، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1967، ص 216.

«التاو وجود سرمدي، غموض أبدي، دهاليز أسراره كخفايا أنثوية، التاو بواطن احتجبت وهي أصل الوجود، بقائها فيض، وعطاؤها امد وسيل مدرار لا ينقطع ولا ينفذ»⁽¹⁾.

التاو إذن مجرد اسم، فالأشياء تشير إلى أشياء موجودة أما هو فنجد وراء كل التميزات، لقد وُجد قبل وجود الكون، خالٍ من الصفات لكنه مصدر الموجودات ومنبع الأشياء، إنه علة وهو الأساس الأخير للتغيير في حين أنه لا يتغير، والتاو ليس مادة ومع ذلك فهو الذي بعث الكون المادي إلى الوجود «ولهذا السبب يتحدث عن التاو بأنه كائن وغير كائن فهو غير كائن إن أشير إلى جوهره الذي يخالف جوهر الأشياء جميعا، وهو كائن إن أشير إلى فعله»⁽²⁾.

وأما من حيث الوظيفة فإنه يعبر عن الفعل الناتج "الطريق" المبدأ الأزلي الكامل أو الكائن الكامل القائم بذاته وبهذا هو «المطلق» وهو كل شيء وموجود في كل مكان، لا يُدرك باللمس، لا يُرى ولا يُقاس... وهو سانس الحياة البشرية وغير البشرية، لا صورة له ولا صوت. فهو كامل قائم منذ الأزل يحيط بكل شيء ولا يتغير... إنه الوحدة التي لا تتجزأ والتي تنحل فيها المتناقضات والموجودات»⁽³⁾.

ورغم أننا لا نجد في المذهب التاوي كلمة تشير إلى "اللوجوس" لكن التاو المبدأ الكلي يمكن تشبيهه بالقانون الأزلي لأن وجوده هو عين وجود الظواهر وهو عين الحركة وصيرورة الكون.

ويستعين هايدجر Heideger (1889-1975) بكلمة التاو في محاضراته عن ماهية اللغة ويقول في ذلك: «نحن نتساءل عن الطريق لأننا موجودون بالفعل، ومع ذلك لم "نصل" بعد لصورة حقيقية إلى موضوع اهتمامنا، ولم نقرب منه، هذا الطريق الذي يسمح لنا بالوصول إلى الوجود يختلف عن سائر الطرق... الطريق هو ما نصل من خلاله إلى... نداء الوجود وتوجهنا في ذلك اللغة الثرية بالمعاني المحتجبة...»⁽⁴⁾.

التاو بهذا المعنى هو قوة خاصة، إنه الوسيلة أو الطريقة أو الأسلوب الخاص لوجود العقل أو الروح، وهو وسيلة وحسب هايدجر «الطريق» يشير إلى وسيلة تحقيق الحضور في مجال الإنارة حيث تحضر الموجودات في العالم»⁽⁵⁾.

(1) الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية، أصولها ومصادرها، الجزء الأول من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2008، ص 75.

(2) شبل فؤاد محمد: حكمة الصين، ص ص 216-217.

(3) زيعور علي: الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 429.

(4) جعفر عبد السلام صفاء: أنطولوجيا اللغة عند هايدجر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2002، ص 11.

(5) المرجع نفسه، ص 10.

وكلمة تاو هو مصدر قدرتنا على التفكير أي هو العقل أو اللوجوس من حيث الماهية ويربطه هايدجر بالوصول «فالوصول يرتبط بالطريق إذ أن الوصول إلى شيء ما يحدث فقط عندما نمهد لذلك الوصول و"المجال" يمنحنا الطريق ويحركنا إليه: إنه الواهب الأصلي ومؤسس سائر الطرق»⁽¹⁾.

ويمثل التاو القانون الكوني العام الذي يسيّر العالم لأن لاوتزو أدرك الوجدانية كما أنه أدرك التثليث ومن أقواله:

«التاو أنجب واحداً.

الواحد أنجب الثاني.

الثاني أنجب الثالث.

الثلاثة أنجبت الآلاف المؤلفة (الكائنات العشرة آلاف).

الآلاف المؤلفة تحمل الـ"يين" * على كتفها.

وتعانق الـ"يانغ" * بالذراعين.

الآلاف المؤلفة ناتج تمازج القوتين»⁽²⁾.

وكان لاوتزو من هذا النص يوحى بالتثليث الموجود في المسيحية ويعبر عن قصة الخلق، وللتاو هو مبدأ الحياة وأصل الوجود واللاوجود ومصدر الكائنات، التاو الجوهر هو الواحد ومن الواحد الاثنان ومن الاثنان الثلاثة ومن الثلاثة نشأ الكون المخلوق، ولا يشير مفهوم التاو إلى الإله المفارق الخالق للعالم والمتحكم فيه، بل هو «فاعل في الكون من داخله، وهو النظام الذي يدفع صيرورة عمليات الطبيعة»⁽³⁾. ويتحدد الواحد والاثنان والثلاثة تخرج من حالة اللاتمايز إلى التمايز وتتوحد ظواهر الوجود أي من المعدوم إلى الموجود وربما نحن أمام صورة رمزية: «فالواحد رمز التاو وعنه جاء الاثنان وهو تعبير عن المبدئين اليين واليانغ (Yins Yang) أما الثلاثة فلعلهما رمز الماء والأرض والإنسان أو لعلهما رمز لكثرة الكائنات التي تولدت من مبدئي الذكورة والأنوثة وجاء منها "الكائنات العشرة آلاف»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 11.

* اليين واليانغ هما الأقطاب المتقابلة. اليين المؤنث اللين الساكن، أما اليانغ المذكر الصلب والصافي وبهذا السماء تمثلت في القطب يانغ أما الأرض فتتمثلت في القطب بين. و الضدان (اليين و اليانغ) ليس متعارضان بل هما مظهران يكمل أحدهما الآخر، و لا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر و لايد من اجتماعهما معا لتحقيق النظام الكوني.

⁽²⁾ لاوتسو كتاب التاو، إنجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق: السواح فراس، منشورات دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط2، 2000، ص 77.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 11.

⁽³⁾ النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 47.

هذه النظرة إلى التاو جعلت "لاوتزو" يدعو إلى التأمل في الطبيعة والسير على منوالها ووفق قوانينها لأنها تعمل لمصلحة الإنسان الذي هو مجرد جزء من الطبيعة أو أحد كائناتها وعليه أن يستسلم لها ويقبل من رغباته حتى يعيش في هدوء.

وبقدر ما يقلل الإنسان من تلك الرغبات ويستسلم لكل ما هو طبيعي بقدر ما يكون سعيداً، ويقول في ذلك:

«لا يوجد خطيئة تفوق امتلاك الرغبات.

لا توجد نكبة تفوق عدم القناعة.

لا توجد بليّة تفوق عدم اشتهاء ما ليس لك.

لذا فبالقناعة تحصل دوماً على كفايتك»⁽¹⁾.

ومنه لا بد على الإنسان أن يجهد ويضبط نفسه حتى يستطيع مقاومة نزعاته ورغباته التي يعتبرها خطيئة أو جريمة، ويدعو لاوتزو التزام القناعة حتى لا يهوى في القاع لأنه إذا لم يلتزم بها الإنسان فستؤدي إلى التنافس والصراع أي تحقيق الأمجاد الشخصية، أي النزوع إلى الرغبات، ولذا فالحكيم هو «الذي يعرف مبدأ التاو ويتوحد معه ويُنظّم حياته وسلوكاته وفق ذلك المبدأ فلا يتدخل في شؤون الآخرين ويتجنب الحرب والترف والشرور»⁽²⁾، لأن الحياة المثالية هي الحياة البسيطة والمتناسقة، وبدل من تنظيم الأشياء وضبطها لتحقيق الكمال فإن لاوتزو سيرتك الأشياء تعمل وصولاً إلى كمالها على نحو طبيعي لأن الطبيعة هي معيار كل الأشياء ومصدرها وهذا ما جعل لاوتزو يؤكد على أن «الكون قد انبعث وفقاً لمبدأ شامل سابق على وجوده يطلق عليه التاو»⁽³⁾.

وعلى هذا تشكل الإنسانية والطبيعة وحدة واحدة لأن أساس الإنسانية متضمن في شمول الكون، وحتى يدرك البشر طبيعتهم اللامتناهية لا بد من توحد "تاو" الإنسانية و"تاو" الكون.

(1) لاوتسو، كتاب التاو إنجيل الحكمة التاوية في الصين، ص 81.

(2) زيعور علي: الفلسفة العمليّة والتّظرية في الهند والصين، ص 429.

(3) أبو الفتوح هالة: فلسفة الأخلاق والسياسة-المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د.ط، 2000، ص 80.

المبحث الثاني اللوجوس في المدرسة الأيونية

نشأت الفلسفة في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد في مدينة مالطا على ضفاف آسيا الصغرى، حيث أقام الآيونيون مستعمرات غنية مزدهرة وساعدهم في ذلك الحرية التي تمتع بها الفرد اليوناني الذي حاول تفسير العالم والخلق حسب ما يميله عليه فكره الحر المستقل دون أثر للسلطة الدينية الجامدة، ولذا جاءت الفلسفة عند اليونان «نتيجة تطور داخلي في الحياة العقلية (استطاع من خلالها تناول التراث الأسطوري والديني بالنقد والتحليل)، فقد تناولوا بالنقد الحر المحاييد نظمهم الدينية التي كانت تتمثل في مجموعة من الأساطير الخرافية، هي في معظمها من نسج الخيال، وتعرضوا أيضا لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية وأحلّوا محلها نظاما محكمة لا تخضع إلا لدواعي المنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام اللوجوس (Logos)»⁽¹⁾

وأدى هذا الازدهار إلى تأسيس دويلات أو المدينة (Polis) وحرصت كل مدينة على سيادتها واستقلالها، هذا ما جعل ج.ب. فرنان* (J. P. Vernant) يعتبر ظهورها «حدثا حاسما (Un évènement décisif) لأنها ستسجل بداية واكتشافا حقيقيا، ومعها اتخذت الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الناس شكلا جديدا، و استتبع نظام المدينة تفوق الكلمة (Laparole)، على جميع الأدوات الأخرى للسلطة وأصبحت الكلمة هي وسيلة الوصول إلى

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط5، 2007، ص 17.

* فرنان جان بيار: مفكر فرنسي معاصر، اهتم بدراسة الفلسفة اليونانية وآدابها وأساطيرها. ومن مؤلفاته: مصادر الفلسفة اليونانية... وغيرها.

المناصب القيادية وإلى السيطرة على الآخرين، ولم تعد الكلمة هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقة و إنما المداولة المتناقضة والنقاش والتعليل»⁽¹⁾.

و هذا ما ميّز بداية الفلسفة في اليونان حيث انتقل الإنسان إلى شكل جديد من أشكال العقلانية، ونوع من الخطاب والبيان لم يكونا معهودين من قبل. إنه تحوّل من الأسطورة إلى التأمل الذي يستند إلى التعليل المنظم وإلى التفكير العقلي المنطقي المبرهن، واستبعد هذا التفكير القوى الخفية التي تتحكم في الكون والإنسان إنه قائم على ثابتين اثنين يميّزان العقل اليوناني على حد قول محمد عابد الجابري:

«أ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

ب- الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية»⁽²⁾.

وذلك ما نلمسه عند السابقين على سقراط (Présocratiques) الذين ركّزوا جلّ اهتماماتهم على الطبيعة (Physis) التي احتلت مركزا في عملية الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة من «الوعي الجماعي بأمر العالم إلى الوعي الفردي بأصله وحركته ووحدايته فقد كانت الطبيعة بمثابة "الوجود الوحيد الحقيقي" وموضوع "البحث والملاحظة العلمية" وشكلت الإطار الذي دخلت فيه الفلسفة معركتها مع الأسطورة، والتطورات البدائية عن أصل العالم وعمليات الخلق والتكوين»⁽³⁾، واستعانوا بالعقل لمحاولة فهم ظواهرها المختلفة فبحثوا في مشكلة الأصل (arché) وقدموا تفسيراً عقلياً مبني على الملاحظة وما يهمننا ليس صحة التفسير بل منطلقاته لأنه يبتعد عن الخيال الأسطوري أو المعتقدات الدينية أو القوى الأخرى المفارقة.

ولكن قبل أن يصل إلى العقل إلى هذه المرحلة مر بمرحلة تمهيدية تمثلت في أعمال هوميروس، وهزيود (Homère et Hésiode) اللذان مهدا للفلسفة لأنها بدأت حيث انتهى لاهوتهم الذي يمتاز بأنه عقلاني.

(2)Vernant. J-P: Les origines de la pensée grecque, Quadriga, P.U.F, paris, 6^{ème} édi, 1995, p.p 44-45.

(1) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ج 1 مركز دراسات الوحدة العربية، دط، بيروت لبنان، 1983، ص 27.

(2) الخطيب محمد: الفكر الإغريقي، منشورات علاء الدين، دمشق سوريا، ط1، 1999، ص 95.

هوميروس* Homere شاعر يوناني صاحب الإلياذة والأوديسا (Illiad et Odessey) تؤول قصيدتين وهي أساس التربية وتعلم اللغة والشعر اليوناني، تحكي الإلياذة "حروب طروادة" وتعني في «اللغة اليونانية "أغنية اليون" و اليون هو الاسم الذي أطلقه اليونان الأقدمون على طروادة بحيث يصبح مغني الإلياذة هو "أغنية طروادة"»⁽¹⁾.

وخصت الأغنية لحادثة واحدة من أحداث تلك الحرب التي وقعت في السنة الأخيرة من العشر السنوات التي دامت تلك الحرب، وتنتظر إلى الإنسان وكأنه لعبة في يد الآلهة التي صورها هوميروس كالبشر لكنها خالدة بفضل السائل الذي يجري في عروقهم «الآلهة في قمة الأولمب يسكنون قصورا في السماء فخمة، يأكلون ويشربون ويتزاجون، تجرحهم السهام والرماح، فيألمون... أي أن لهم شهواتهم وعصبياتهم، يتفرقون أحزابا ويتدخلون في منازعات البشر، يؤيد بعضهم اليونان ويناصر البعض الآخر أهل طروادة، ويتشائمون ويتضاربون، يخونون ويعذرون، لا يراعون من البشر إلا من يتقرب إليهم (أنها صورة هزلية يغيب فيها الدين والمبادئ الخلقية). ويترتب عن هذا التصور الهومييري أن الدين كان أضعف مظاهر الحضارة الإغريقية على الإطلاق فهو دين لا يبعث على تدين ولا ينطوي على قداسة»⁽²⁾.

ولكن رغم ذلك نلتمس من مطلع "الإلياذة" بعض الأفكار التي تعد تمهيدا للفلسفة

منها:

«انشدى يا ربة الشعر غضب أخيليس (Achilles) بن بليوس (Peleus)، تلك الغضبة المدمرة التي جلبت ألوانا من الحزن تعد بالألوف وأطاحت بأرواح أبطال صناديد

* اختلف الباحثون في واقعيته التاريخية ولد حوالي القرن التاسع إلى العاشر قبل الميلاد، فالبعض يجعله خرافة لأن ما نسب إليه هو قصائد قديمة لعدد من مداحي الشعراء، أما البعض فيؤكد على وجود الشخصيات لأن اسمه يعني "المنسق" أو ناظم القصائد وكثي بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسيرا في الحرب أو بمعنى الخطيب أو بمعنى كيف البصر لأنه فقد بصره ولم يتجاوز سن الشباب. انظر: الألوسي حسام الدين: بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1981.

(1) الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، الجزء الأول من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون، ص98.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع، راجعته و نقّحته أمّون هلا رشيد، د.ط، د.س، ص 12. انظر أيضا: الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص 101.

كثيرين إلى عالم الأموات، وتركت أجسادهم طعمة للكلاب والجوارح، فتحققت إرادة زيوس ابدئي حيث بدأ النزاع بين أجاممون ملك الناس وأخيليس العظيم...»⁽¹⁾.

يبدو من هذه المقطعات أن الحرب ظهرت وفق "إرادة زيوس" الذي خطط لها و«كل ما حدث لم يكن نتيجة الصدفة العمياء بل كان صادرا عن طبيعة الأشياء ذاتها»⁽²⁾. يسلم هوميروس بوجود قوانين خلقية، فالقدر (moira) هو المتحكم في وقوع الأحداث، إن فكرة الضرورة والقدر في الشعر هي المسيطرة على البشر وعلى الآلهة على حد سواء، لأن هوميروس يرى أن الآلهة تحكم منطقة معينة في العالم يجب ألا تتعدها وبذلك إن القدر هو المتحكم في الآلهة والإنسان، ويروي هوميروس ذلك في الإلياذة:

«بأن زوس (Zeus) كبير الآلهة استيقظ ذات يوم فوجد بأن الأخيين قد شدوا الخناق على طروادة بمساعدة بوسيدون (Poseidon)... فأرسل رسوله آيريس (Iris) يحمل رسالة إلى بوسيدون يأمره بالكف عن الحرب والعودة إلى حضرة الآلهة أو البحر البراق، فثار بوسيدون غضبا واحتج قائلا: "أسف فمهما يكن زيوس من القوة فإن أوامره ليست بذات جدوى، إن هو أراد السيطرة عليّ رغم إرادتي لأني ندد له. ونحن الثلاثة إخوة أنا بوسيدون وزيوس كبير الآلهة وهيدس (Hades) إله الأموات وُلدنا من أبوين هما كرونوس (الزمان) (Kronos) وريا (الفيض) (Rhea). وقد قُسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاث، وأخذ كل منا منطقته المخصصة له، وعندما أجريت القرعة كان البحر من نصيبي وكُتب عليّ أن اقطنه إلى الأبد وكان الظلام الدامس نصيب هيدس، وكانت السماء الفسيحة والأثير والغيوم من نصيب زيوس، أما الأرض وجبل الأولمب العالي فقد كانت مشتركة بيننا جميعا»⁽³⁾.

نلتمس من الأشعار نشأة الكون الذي رده بشكل غير مباشر إلى الماء وهذا ما نجده في الأساطير القديمة وفكرتنا القضاء والقدر وفكرة الضرورة فكانت بديل للقوانين الطبيعية

(3) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية عن طاليس إلى أفلاطون، ص 32.

(1) المرجع السابق، ص 33.

(2) الألوسي حسام محي الدين: بواكير الفلسفة قبل طاليس، ص ص 204-205.

التي لا تعطي مكانة للآلهة المتعددة «وقد تسربت الفكرتان جميعا إلى فلاسفة اليونان، وأخذوا بها في تفسير الموجودات الطبيعية والأعمال الإنسانية»⁽¹⁾.

وأما الأوديسا فهي قصة سلام والحياة العائلية تتحدث عن تجوال أوديسوس وعودته إلى وطنه، إنها تعطي دورا بطوليا للإنسان، وهي أكثر احتراما للآلهة إنها «تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور، والزوجة الوفية، والابن البار والخادم الأمين»⁽²⁾.

لقد حاول هوميروس إعطاء صورة عن الطابع الثقافي للفكر الإغريقي فصور الإنسان بصورتين متناقضتين «صورة تجعل منه قطعة شطرنج في يد الآلهة التي لا عقل لها، وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإرادة الواعية والشخصية المستقلة فصور الإنسان وكأنه مستقل تمام الاستقلال، ومسؤول عن أعماله بحيث يتحكم العقل في حياته وفي مغامراته»⁽³⁾.

ورغم الطابع الأسطوري للمحتمتين، لكن هوميروس أراد تبجيل الإنسان اليوناني حيث كانت الحكمة من سماته لأنه يمتاز بالعقل الذي أعطاه مكانة أعلى من الإرادة والعاطفة. وأراد أيضا إبراز صورة اليوناني القديم من خلال مجموعة من الشخصيات التي لعبت دورا مهما في أساطيره فصورته مُحبا للحياة ومقبل عليها لأنه يفضل الحياة على سطح الأرض بدل من حياة الآخرة، وهذا ما قاله أخيلئوس «إني أفضل أن أكون عبدا على الأرض على أن أكون ملكا في هاديس»⁽⁴⁾.

إنه ينظر إلى حياة الدنيا أهم وأحق من الأخرى التي ترتبط بالغيبيات. وهذا ما يؤكد حب الإنسان اليوناني للحياة وتبجيله للجسد الإنساني والجمال المادي. لأن هوميروس «لم يطالب بالتضحية بالعقل والتخلي عن هذا العالم آملا "بالسعادة" في العالم الآخر»⁽⁵⁾، بل جعلت الإنسان يتمتع بالحرية يستطيع التفكير فيما يشاء وكانت شخصياته نماذج للسلوك

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1954، ص 25.

(1) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 13.

(2) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 33-34. وانظر أيضا: عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر دط، 2005، ص 25.

(3) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 36.

(4) كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس، جذور المادية الديالكتيكية، ص 36.

وأمثلة للإنسانية لأن الإنسان بطل من خلال مواقفه حيث يستطيع أن يفكر بنفسه ويختار طريقه في السلوك، وأن يصنع حياته على حسب ما يهوى وهذا ما صوره من خلال «أجاممنون» الذي يصل في تحمله إلى أقصى مدى في سبيل انتصار اليونان سواء حيث يتحمل عجرفة «أخيليوس» وإهانته أثناء حصار طروادة، أو حين يضحي بابنته قربانا للآلهة حتى يبحر الأسطول اليوناني بسلام... وهناك أيضا أوديسيوس بدهائه الفائق يتمكن من التغلب على المصاعب وأهوال قاسية في أثناء رحلته البحرية عائدا من طروادة بعد سقوطها إلى مقر ملكه»⁽¹⁾.

وهذا ما جعل هوميروس يضع مبدأ المرشد لحياة البطل «أقصد دائما إلى الأحسن وكن مستعليا على البقية»⁽²⁾.

وتبدو الأفكار التي قدمتها الملحمتان أنها تمهيدا لنشأة الأفكار الفلسفية عند اليونان ولظهور فكرة اللوجوس أو القانون الذي يعتبر العماد الأساسي للفلسفة اللاحقة لأن هوميروس وقر الشروط العامة والضرورية لقيام فكر فلسفي الذي سيبدأ مع طاليس، ومنه كيف تجسد اللوجوس في المدرسة الأيونية؟

إن أول الممارسات العقلية ترجع إلى أيونيا وهي مستوطنة استعمرها الإغريق على الساحل الغربي لآسيا الصغرى وبذلك نشأت أول مدرسة في اليونان وهي المدرسة الأيونية*، التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد، بدأ مفكروها يسألون أسئلة بأسلوب جديد، اهتموا بالعلم الطبيعي أو الطبيعة (Physis) فيزييس إلى كانت «تدل على عملية النمو الكامل وكما كان تدل على أصل الشيء»⁽³⁾.

(1) عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدى فلاسفة اليونان، ص 41.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

* سميت بهذا الاسم نسبة إلى مدينة أيونيا، وتضم ثلاثة فلاسفة، طاليس، أنكسيماندرس، أنكسيمانس، و تزامنت نشأة هذه المدرسة مع تطور للاقتصاد البضاعي و نمو الثروة و ظهور النقد، و في هذه المرحلة ظهر الحق الشعري، و تركز ذلك في شرائع إنسانية أرضية لا إلهية سماوية.

(3) النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 99.

وكان هؤلاء الطبيعيون كما وصفهم أرسطو (ARISTOTE) «يبحثون عن لوغوس للطبيعة معقول ومفهوم». (1)

ويرجع أرسطو تأسيس هذا النوع من الفلسفة لطاليس (THALES) (640-552 ق.م) «معظم الفلاسفة الأولين يعتقدون أن المبادئ التي هي من طبيعة المادة هي المبادئ الوحيدة للأشياء فمنها تكونت واليها تتحلل (génération et corruption) وأن الجواهر باق مع أنه يتغير في أحواله... ومع ذلك فإنهم غير متفقين جميعهم على عدد وطبيعة هذه المبادئ المادية. طاليس هو مؤسس هذا النوع من الفلسفة يقول أن المبدأ هو الماء (ولذلك السبب أعلن أن الأرض تطفو على الماء)» (2).

إن البحث في المجال الطبيعي جعل الفلاسفة الايونيين «يحوّلوا مشكلات الإنسان في الطبيعة من صعيد الإيمان والحدس الشعري (الأسطورة) إلى المجال الذهني (الفكرة)، إذ أصبح في إمكان المرء أن يبحث في الطبيعة والإنسان بحثاً عقلياً». (3) لأنّ الفلسفة الطبيعية تسعى إلى التفسير القائم على الملاحظة والتعليل مستتدة على الفكر الذي يفسر الحقيقة بشكل طبيعي مبتعداً عن اللاهوت والميثولوجيا التي تؤمن بالقوى فوق طبيعية وبذلك تخلط بين الشعر والخيال والواقع الموجود. وبهذه الخطوة أصبح من الممكن البحث في الطبيعة بحثاً عقلياً واقعياً لأن كل ما يوجد يكون حتماً موجوداً في "الفيزيس" لأن المالمطين ليسوا «منشدين ولا شعراء، ولا رواة وإنما يعبرون عن أنفسهم نثراً، وفي نصوص مكتوبة لا ترمي إلى نسج حكاية، وإنما تعرض نظرية تشرح فيها بعض الظواهر الطبيعية وانتظام الكون، ولقد انتقلوا من الشفوي إلى المكتوب ومن قصائد الشعرية إلى النثر و من الرواية و السرد إلى التفسير و الشرح.» (4)

(1) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، تر: النشار علي سامي، أبو ريان محمد علي، الراجحي عبده، دار المعارف، مصر، ط1، 1969، ص 6.

(2) DUMONT .J.P: Les écoles présocratiques, GALLIMARD, paris, s.edi, 1991, PP. 23-24.

(3) التريكي فتحي: قراءات في فلسفة التنوع، دار العربية للكتاب، طرابلس ليبيا، د ط، 1988، ص 24.

(4) بنعبد العالي عبد السلام و سبيلا محمد: دقاتر فلسفية نصوص مختارة التفكير الفلسفي، دار توبقال للنشر، دار البيضاء المغرب، ط1، 1991، ص 15. انظر نص

VERNANT.J.P : Les origines de la philosophie, in philosophe Fayard, 1980, P P 436-468.

لقد فسروا و شرحوا هذا هو الجديد، إنهم تحولوا إلى دراسة الطبيعة (فيزيس) وتحذوا الفكر الأسطوري الذي كان سائدا من قبل لأن الأسطورة اتخذت في الفلسفة طابعا عقليا وتحولت إلى سؤال وهي مادة التفكير الفلسفي.

ومن هذا المنطلق توصلت المدرسة الطبيعية إلى فلسفات متعددة ومتعارضة ربما تبدو الآن ساذجة وبالية لكنها أثارت أسئلة صحيحة وجريئة فأدت «إلى تطور العقل البشري الذي " بدأ بالاستفهام والتعجب والفضول وكانت محاولة العقل هي الانتقال من المجهول إلى المعلوم، من القلق إلى الاطمئنان، ومن الغموض إلى الوضوح، ومن الفوضى إلى النظام، ومن التخبُّط إلى التخطيط»⁽¹⁾ ومن هذا حققت انتصار عل ما هو خرافي وأسطوري لأنها حولت كل شيء إلى استفهام فجعلت الحقيقة هي غايتها والمعرفة هي وسيلتها. و ارتبطت الحقيقة بالوجود أو الطبيعة، و أصبحت معرفة العقل لطبيعة الموجودات هي الهدف و الغاية من الفلسفة، التي أصبحت هي الطريق الذي يستطيع الإنسان من خلاله مواصلة السعي إلى الحقيقة بواسطة العقل.

وهذا ما وضَّحه جان بيير فارنان (J. P. Vernant) «إن الأسطورة قد اتخذت في الفلسفة صورة إشكال صريح الصياغة. فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكاية ولم تكن حلا لإشكال. إنها تروي مجموعة الأعمال المنظمة التي كان يقوم بها الملك أو الإله، تلك الأعمال التي كانت الشعائر تحاول أن تشخصها، فكأنها تعطي الأسطورة حلا لسؤال لا يوضع ولكن عند اليونان حيث ازدهرت في المدينة أشكال جديدة للتنظيم السياسي. لم يتبق من التنظيم السابق إلا بقايا فقدت كل دلالة ومعنى... وعندما استقل النظام الطبيعي والحوادث الجوية (من أمطار ورياح وعواصف وصواعق) عن الوظيفة الملكية فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان فيما قبل بل أصبح يعرض نفسه في صيغة "أسئلة" أصبح الجدل حولها مفتوحا، و هاته الأسئلة (نشأة النظام الكوني وتفسير الظواهر الجوية) هي التي أصبحت تشكل في صياغتها الجديدة مادة التفكير الفلسفي في بدايته»⁽²⁾.

(1) مشتاق حازم طالب: من الكون إلى الإنسان في الفكر اليوناني والتاريخ الفلسفي، دار دجلة، العراق، ط1، 2011، ص21.

(2) بنعبد العالي عبد السلام وسيلا محمد: دقاتر فلسفية، ص 18. انظر نص:

Vernant .J.P: Mythes et pensée chez les Grecs, T.II. F.M, 1971, P P 101-104.

وتحوّل العجيب الذي ساد الفكر اللاهوتي وما وُلده من خوف إلى ظاهرة من الظواهر عند المالطين وأصبح على شكل سؤال يحرك الذهن وهنا تكمن ثورة الفيزيائيين حيث اعتبرهم "أرمسترونغ" * «فلكيين عمليين ومسّاح أراضي وجغرافيين»⁽¹⁾ تنبأ طاليس بكسوف الشمس الذي وقع في الثامن والعشرين من مايو عام 585 ق.م واخترع انكسيماندرس المزوّلة الشمسية gnomon (آلة لقياس الوقت) فهو أول من رسم خريطة للعالم، أي أنهم جميعاً اهتموا بالفلك والظواهر الجوية وبالأنواء (météores) هذا الاتجاه جعلهم يحولوا دراسة الطبيعة من مستوى الخيال والاعتقاد والتقديس إلى مستوى التفكير والتحليل إلى العقل إلى اللوجوس، وأصبح من الممكن تحليل الواقع وتقديم نظريات، وتفسير الوجود بمنظار عقلي جدلي لا تعوقه العقائد.

و يُرجع فرنان Vernant تأسيس العقل عند اليونان إلى عوامل سياسية لأن بتأسيس المدينة (Polis) ظهر الفكر العقلاني فأصبح التنظيم البشري موضع نقاش و أمكن للتجربة الاجتماعية أن تصبح موضوع تأمل و تفكير وضعي لأن المدرسة الأيونية (l'école de Milet) «لم ترى ولادة العقل ولكنها شكّلتها أي بنت عقلا وهو الصورة الأولى للعقلانية وغداً العقل "ابن المدينة" سواء في حدود أو في تجلياته»⁽²⁾.

إذن لقد أقام اليونان للعقل وزنا وأعطوه قيمة مكنّتهم من التفوق على غيرهم من الأمم فأنجبت هذه القيمة الفلسفة.

ويعارض "أرنست كاسيرر" كليّة هذا التفسير لأن الفيزيائيين توجهوا لدراسة الطبيعة قبل دراستهم للسياسة وحاولوا من خلال أبحاثهم تفسير أو (تحديد) العلاقة الموجودة بين الكون والإنسان والمجتمع فالتاريخية تبدأ بوصف الأصل وتطور العالم، تنتقل بعد ذلك إلى

*أستاذ دّرس تاريخ الفلسفة القديمة ونشر العديد من الأعمال المتعلقة بها، اهتم بأفلوطين فأصدر معمار العالم المعقول في فلسفة أفلوطين 1940، و كتاب أفلوطين 1953، فضلا عن عدد آخر من الأعمال.

(2) أرمسترونغ أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: الغانمي سعيد، كلمة و المركز الثقافي العربي، أبوظبي الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009، ص 21.

(3)Vernant .J.P: Les origines de la pensée grecque, P P 131 132.

الإنسانية وتنتهي مع المجتمع ومنه «اكتشف اليونانيون منهجا جديدا ساعدهم على إدراك المشكلة في ضوء جديد كل الجدة... فلقد درسوا الطبيعة قبل دراستهم للسياسة. واكتشفوا أول اكتشافاتهم العظيمة في هذا الميدان، وما كان في وسعهم تحدي سلطان الفكر الأسطوري لولا هذه الخطوة الأولية. وبذلك أصبحت هذه النظرة الجديدة إلى الطبيعة أساسا مشتركا لنظرة جديدة إلى حياة الإنسان الفردية وحياته الاجتماعية»⁽¹⁾..

توجه الأيونيون إلى دراسة الطبيعة وهنا طرح السؤال: ما القصد بفكرة الطبيعة وما الشيء الذي بحثوا فيه؟

تعني الطبيعة (physis) (physis) عند الطبيعيين الأوائل «المادة الأولية التي نشأت منها كل الموجودات»⁽²⁾. ويقال مصطلح فيزيس Physis على الذي يتفتح من ذاته "كتفتح الوردة" بمعنى ظهورها، تفتحها وبروزها وهي من فعل "ولد" "نما" "ينمو" وبما أن الكلمة «تنتهي بـ sis فهي بذلك تجمع ثلاثة أفكار: "المصدر" (الأصل)، "السيرورة"، النتيجة بمعنى نمو الشيء في جملته من البداية (الولادة) حتى النضج»⁽³⁾.

ومنه تدل الكلمة على عملية النمو كما تدل على أصل الشيء وهذا ما جعل الفلاسفة القدماء يبحثوا عن الجوهر أو العنصر الكامن وراء تعدد الظواهر فتعدد الأشياء الظاهر للحس أمر سطحي، إنما المهم ما يكمن وراءه، واعتقدوا أن الطبيعة مشبعة بالعقل فهو مصدر النظام القائم في العالم الطبيعي والطبيعة «ليست عبارة عن ميلاد الأشياء والكائنات، ولكنها عن الأشياء والكائنات كلها وفي نضجها، إنها تدل على الازدهار، وعلى النضج الكامل وعلى احتفاظ الشيء بازدهاره ونضجه، فالطبيعة في المعنى الأول تدل على "الوجود" (être) وبمعنى أدق على "الكائن" (étant) الظاهر و البارز في كونه ووجوده وفساده (la génération et la corruption)»⁽⁴⁾.

(1) كاسيرر أرنت: الدولة والأسطورة، تر: أحمد حمدي محمود، مرا: أحمد حاكمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، القاهرة مصر، 1975، ص79.

(2) مطر أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د.ط، 1989، ص35.

(3) NADDAF .G : Esquisse d'une histoire de la philosophie grecque à partir du thème physis in la nature, 26^{ème} congrès de L'ASPLF Lausanne, France, 1995, p 375.

(1) بلدي نجيب: دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، دار البيضاء المغرب، ط2، 1997، ص 19.

وهنا طرح لأول مرة في العالم الغربي السؤالين الكبيرين العلميين الفيلسوفين ماذا... وكيف؟ لأن الشئيين اللذين بحثوا فيهما الطبيعيين هما:

ما هي «المادة الأولى التي يتكون منها العالم؟

وكيف تحدث التغيرات التي تنتج مظاهره المتعددة»⁽¹⁾.

إن هذه الأسئلة تحدد الإطار الذي بحث فيه المالمطين، لقد اتجهوا إلى البحث عن الأصل، عن المبدأ الأول المنظم للكون والوجود، ورغم اختلاف الفلاسفة في تحديد هذا العنصر لكنهم حاولوا اكتشاف النظام خلف الفوضى وتحديد المبادئ الدائمة التي يقوم عليها التوازن بين مختلف العناصر التي يتركب منها الكون وهذا ما جعل الفكر العلمي المبني على التعليل ممكنا ويتضح ذلك من خلال تعريفهم لكلمة بداية (arché).

«ففي كل الكونيات الأسطورية تعني كلمة أصل الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطوري السحيق. هذا الماضي الذي زال واختفى، وحلت محله أشياء أخرى، وأدرك المفكرون الطبيعيون اليونانيون الأوائل البداية إدراكا مختلفا...، فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية بل علة جوهرية... إن البداية هي "المبدأ الأول" إنها الشيء الدال على السبق المنطقي أكثر مما هو شيء دال على السبق الزمني»⁽²⁾.

إن هذا النوع من التفكير يبعدها عن الخيال الأسطوري، عن الخوارق والقوى الغيبية المسؤولة عن الحركة في العالم، لأنه يتحدث عن الطبيعة في نظام منظم وفقا لقواعد وقوانين معينة وكأنه القطيعة مع الخيال الأسطوري أكثر صور التفكير شيوعا.

وهكذا فالبحت عن "المبدأ" أو "إثارة هذه الأسئلة هو الجديد الذي ظهر في المدرسة الأيونية لأن فلاسفتها حاولوا إعطاء تفسير للعالم الطبيعي داخل العالم الطبيعي، أي البحث عن الأسباب بهدف الكشف عن القانون الذي بمقتضاه أصبح العالم على ما هو عليه من ترتيب ونظام وانسجام أي أن هذه الفلسفة بحثت في معقولية الطبيعة أو المبدأ العقلي الذي يمكن بمقتضاه تفسير الأحداث الطبيعية ويقول طاليس:

(2) ويلرايت فليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، تأليف النشار علي سامي، أبو ريان محمد علي، الراجحي عبده، دار المعارف، القاهرة مصر، ط1، 1969، ص 6.

(3) كاسيرر أرست: الدولة والأسطورة، ص 81.

«إن المبدأ هو الماء ويفسر أرسطو من المحتمل أنه استمد الفكرة من رؤيته أن الغداء لجميع الأشياء هو الرطوبة، وأن الحرارة نفسها تتكوّن من الرطوبة، وتبقى حية بها. (وأن هذا الذي عنه تتكون الأشياء هو مبدأ جميع الأشياء)، وقد استمد طاليس هذه الفكرة من هذه الحقيقة ومن حقيقة أن بذور جميع الأشياء ذات طبيعة رطبة، وأن الماء هو أصل الطبيعة الرطبة في الأشياء. ويعتقد البعض أنه حتى القدماء الذين عاشوا قبلنا، قبل جيلنا الحالي، وكانوا أول من كوّن تصورات عن الآلهة توجد عندهم فكرة متشابهة عن الطبيعة لأنهم جعلوا المحيط (l'océan) و (Tethys) أبويّ الخلق»⁽¹⁾.

يوضح هذه النص أن المبدأ الأول للأشياء عند طاليس هو الماء، وهذا ليس بجديد لأن الأساطير القديمة قالت كذلك بالماء، ولكن طاليس يختلف عنهم لأنه دَعَم رأيه بالدليل وفسّر بشكل طبيعي، فقدّم تفسير عقلي مبتعداً عن الخرافات والأساطير «محاوفاً تفسير الطبيعة بالطبيعة ذاتها فبدأ "اللوجوس" (العقل) يحل محل "ميتوس" (الأسطورة)»⁽²⁾. وهذا ما يجعل منه فيلسوفاً حسب نيتشه * NIETZSCHE فهو يتصدر ريادة الفلسفة لأنه:

1- «كان أول من تحدث عن أصل الأشياء أو الأصل الذي تصدر عنه الأشياء.

2- كان كلام طاليس عن هذا الأصل خالياً من الأساطير.

3- وقال أن كل شيء واحد»⁽³⁾.

إن القول الأول يجعل "طاليس" يطرح تساؤلات عن الهولوى أو مبدأ الأشياء أما القول الثاني فيجعله يبتعد عن التفسيرات الخرافية التي كانت ترجع إلى إله البحر أو المحيط وهذا ما نجده في الحضارات الشرقية السابقة، وفي الأساطير اليونانية حيث يقول "هوميروس" «بالمحيط اقيانوس (okeanos) والأنهار فأقيانوس المصدر الأول للأشياء»⁽⁴⁾.

(1) DUMONT J. P: Les écoles présocratique, PP 23-24.

(2) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 24.

* نيتشه فردريك 1844-1900 مفكر معاصر تخصص في الفيلولوجيا الكلاسيكية أصيب بمرض عقلي أدى إلى جنونه وأواخر 1888 من مؤلفاته: مولد التراجيديا- هكذا تكلم زرادشت...

(1) بدوي عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة الهيئة المصرية، مصر، د.ط، 1943، ص 128.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 13.

لقد جعل "طاليس" الماء هو المبدأ ومصدر كل شيء، وهو العنصر السائل قوة طبيعة وأساس الأشياء، ومصدر كل تغير وتحول، فهو العنصر الباقي والدائم لأن الأشياء لا تتطور بصورة عشوائية، ولكنها تطورت في نظام منتظم تبعا لقواعد عامة. «إن طاليس حوّل الأنظار من نظرة لاهوتية (vision théologique) إلى نظرة حسية تجريبية، إلى عالم الأشياء الواقعية الموضوعية واستطاع بالتأمل أن ينتقل من الملاحظة المباشرة إلى استنتاج مبدأ وجوهر الأشياء "وهذا ما يجعل منه رجل علم»⁽¹⁾. لقد استبعد التفسير الميتولوجي وأعطى تفسيراً مبنياً على الملاحظة أي يتجه باتجاه العلوم الطبيعية. ولكن بقوله أن الكل هو الواحد «فهو الذي يجعل منه فيلسوفاً لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية وهذه النظرة في رأي نيتشه نظرة صوفية وتجعل منه أول الميتافيزيقين في تاريخ الفلسفة لأنه تجاوز بها المشاهدة الحسية للظواهر. واستبدلها بنظرة عقلية عن أصل واحد أو كل واحد، إنما نظرة كلية لأنها تتخذ الواحد كمصدر للكل»⁽²⁾.

ومن هذا يمكن القول أن طاليس يمثل حلقة بين القديم والجديد لأنه يتصل بالأفكار السابقة عليه حيث تأكد أن رأي طاليس أصل الأشياء ماء «مأخوذ مباشرة من فكرة أصل العالم عند مدرسة هليوبوليس المصرية القديمة فقد كانوا يقولون أنه في البداية كان "رع" إله الشمس قد خرج من الماء الأزلي "نون" الذي سكن فيه بلا حراك أبدياً، أي أن أصل الإله هو "الماء" الأزلي "نون" ولفظة "نون" تقابل "كايوس" عند اليونانيين وتعني الماء»⁽³⁾ ولكنه ينفصل عنها في الوقت نفسه فهو من بين الأوائل الذين تأملوا في معنى الكون واختلف حينما أرجع كل الأشياء إلى أصل واحد وهو الماء وبهذا لقد زرع الاعتقادات القديمة لأنه قام حسب نيتشه «بعملية اختزال التعدد الذي كان سائداً في الثقافة الإغريقية إلى صفة أي شيء سماه الماء إذن ما قام به هو التعبير العلمي (لأنه كان رياضياً فلكياً) لا الخرافي عن مبدأ عام جداً، وهو وحده الوجود»⁽⁴⁾.

(3) بدوي عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة الهيئة المصرية، بدون طبعة، 1943، ص 128.
(4) المرجع السابق، ص 128. و انظر أيضاً عنيات عبد الكريم: نيتشه و الإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة الجزائر، ط2010، ص50.

(1) مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 97.

(2) عنيات عبد الكريم: نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، ص 51.

وكانت محاولة طاليس جادة لأنه أرجع الظواهر إلى أصل واحد على أساس منطقي ونظر إلى العالم على أنه «وحده متناسقة فقد ارتفع فرق الملاحظة المباشرة واستطاع أن يرى وراء تعدد الأشياء جوهرها الوحيد»⁽¹⁾ ولكن طاليس كغيره من الفلاسفة اليونانيين افترض في تفسيره للحركة أي حركة الأشياء «أن العالم مملوء بالآلهة»⁽²⁾.

يؤكد القول على حيوية الماء فالوجود كائن حي تحركه قوة الماء. ويعني القول بأن العالم حافل بالنفوس، فالنفس منبته في العالم أجمع وكل فعل ينبع منها، فالماء عنصر لكنه حاصل على قوة حيوية، وفسر المؤرخ ايتيوس Aetius هذا القول «بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم THALES disait que Dieu est intellect du monde»⁽³⁾.

ربما طاليس أراد القول بوجود عقل إلهي يسير العالم بنظام صارم ومنه إن اتجاه الفلاسفة الطبيعيين إلى حيوية المادة (Hylozoisme) «أو أن عقلا إلهيا هو الذي أوجد الأشياء من الماء»⁽⁴⁾ لأنه لم يفرق بين الماء والقوى الخالقة "الله" والعقل لأنه توصل إلى مبدأ واحد والماء لم يكن رمز الآلهة أو للنفس أو الجوهر بل دل كذلك على الوجود أو على الكل ووحدة الوجود الطبيعي لأنهم نظروا إلى الوجود نظرة كلية شاملة وحاولوا إعطاء التحليل الواقعي للأشياء الظواهر.

ويبحث الفلاسفة اللاحقون عن المبادئ الثابتة خلف الحركة والسيلان وبالرغم من اعتقاداتهم الأسطورية إلا أنهم حاولوا أن يفهموا التماسك والترابط الموجود بين الأشياء فهما عقليا لأن الطبيعة عندهم أصبحت أساس الواقع.

(3) كيسيديس تيوكاريس هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص 96.

(4) الكيلاني (محمد جمال): الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها الأولى، ص 133.

(5) كيلاني مجدي: الفلسفة اليونانية من منظور معاصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، د.ط،

2005، ص 18. و انظر أيضا Dumont. J P : les écoles présocratiques, p29.

(1)DUMONT: Les écales presocratiques, edi.,P. 29.

* انكسيماندرس فيلسوف أيوني وُلد حوالي عام (610 ق.م وتوفي فيما بين أعوام 545-546-547 ق.م) ابن براكسياديس (Praxiades) كان تلميذا وصديقا لطاليس ويقول عنه ثيوفراسطس (Theophrastus) "أول من كتب في الفلسفة كتابا نثريا بعنوان في الطبيعة (Periphyseos) نقل عنه ثيوفراسطس بعض عباراته كما انتقد أسلوبه ولسوء الحظ لقد فُقد.

ولعل أنكسيماندرس * (Anaximandre) أبرز ممثل للمدرسة الأيونية بعد طاليس، واتفق أنكسيماندرس مع فلاسفة المدرسة المالطية في البحث عن أصل الكون فقال بمبدأ لكنه لم يحدده بمادة معينة، وقال «إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتاهي، أو اللامحدود»⁽¹⁾.

لقد كان أول من أدخل اسم العلة المادية وحددها بالامتاهي أو الأبيرون (Apeiron) فهو قوة حيّة ومحرّكة، وهذا ما دفع تسيلر إلى التأكيد أنه «اعتبر المادة متحركة ذاتيا وذات حياة، وأنها أخرجت كل الأشياء من ذاتها»⁽²⁾. ومنه اللامتاهي وكأنه الإله الذي يحكم كل الموجودات.

وأنكسيماندرس في تفسيره للكون لم يرجع إلى المواد المعروفة المتناهية كالماء، الهواء، النار، والتراب لكن المادة عنده مختلفة تصدر عنها العوالم والسموات، إنه اختلف عن معلمه طاليس لأنه جرّد المبدأ الأزلي فمن «الأبيرون تخرج الأشياء والعوالم و تعود إليه و يتكرر الدور و هكذا دواليك منها ما يشرق و يغرب في أجال بعيدة و هي العوالم التي لا تحصى ومنها ما يتكون ويفسد في أوقات قصيرة أو يعرض بعضها البعض على مرّ الزمان هي الجزئيات ... فالحركة دائمة والموجودات متغيرة والمادة اللامتاهية باقية غير حادثة ولا مندثرة»⁽³⁾.

إن تفكير أنكسيماندرس يتجه نحو العقل (اللوجوس) لأنه يعتمد على التجريد لكنه حسي واقعي يفسر به الطبيعة الخارجية، فالمبدأ الأزلي «ليس مادة مشخصة وحسية بل هي تجريد من الأصل المادي نفسه إنها مادة بلا تشكيل، وبلا تحديد، بلا صفات إنها هلامية»⁽⁴⁾.

ولم يحدد أنكسيماندرس الواحد أو الجوهر لا من ناحية الكم أو الكيف، فالأبيرون «يعني الذي لا حدّ له في الكم والكيف معا»⁽¹⁾. وحسب نيتشه «إن المبدأ أو الأصل في حالة

(2) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، ص 226

(3) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لندنيا للطباعة و النشر، الإسكندرية مصر، د.ط، 1999، ص 27.

(1) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 26.

(2) الخطيب محمد: الفكر الإغريقي، منشورات علاء الدين، دمشق سوريا، ط1، 1999، ص 98.

وانظر أيضا سيتيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2005، ص 28.

امتلاكه صفات محددة كأن يكون ماء... فإنه يكون قد وُلد ويصبح بذلك محكوماً عليه بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى، ومنه فإن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة التي تقوده إلى الموت»⁽²⁾.

ومنه العنصر الأول محايد يختلف عن العناصر الموجودة في الطبيعة، وهو أبدي، خالد، لا يفنى المادة الأولى للأشياء غير أن خروج الأشياء من الأبيرون عدّه أنكسيماندرس نوعاً من التعدي على الأجزاء الأخرى مما يستوجب التكفير عنه بالفناء في اللامتتاهي مرة أخرى أي أنه يؤمن بالعود الأبدي للموجودات لوجود قانون الضرورة «إن اللامتتاهي هو المادة الأولى للأشياء أو الأصل الأول الذي يستمد منه الموجودات وجودها، هو الذي تعود إليه بعد فنائها طبقاً للضرورة (nécessité) وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر (أي يجب أن يعاقب بعضها وأن يكفّر بعضها الآخر لما قامت به من ظلم تبعاً لحكم الزمان)»⁽³⁾.

تؤكد هذه النصوص على إيمان أنكسيماندرس بوجود قانون طبيعي ينظم ما يجري في الكون ويتحكم في كل الأشياء و كأنه قانون عام إنه الضرورة الشاملة المسيطرة التي تجسد مبدأ التناسب في الوجود فإذا ما تعدّى موجود على هذا التناسب يجب أن يكفر عن تعديّة (dédommagement) ويرجع الأشياء المسلوية مرة أخرى إلى أصحابها إن هذا التفكير يؤدي إلى بروز الطبيعة كقوة مسيطرة لكنها عادلة، ونفس الفكرة نجدها عند هيراقليطس (HERACLITE) الذي يربط بين العدالة والضرورة، إذن تأثير أنكسيماندرس واضح على هيراقليطس الذي يقول بالعود الأبدي وصراع الأضداد والمبدأ الأزلي «هناك عناصر متقاربة و أخرى مختلفة فيما يتعلق بمسألة المبدأ الأول بين الفيلسوفان»⁽⁴⁾.

واللامتتاهي عند أنكسيماندرس هو مزيج من الأضداد إذ كان يرى في ظهور الأشياء وانعدامها عملية تجري و تتخذ شكل صراع الأضداد (الحار و البارد، واليابس والرطب) ويقبل المبدأ الأول التشكلات المختلفة ولذا فهو يشتمل على الأضداد وكانت «الأضداد في

(3) بدوي عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، ص 133.

(4) عنيات عبد الكريم: نيتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة، ص 66.

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، ص 57.

(2) كيسيديس تيوكاريس: جذور المادية الديالكتيكية، ص

البعد مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك ثم انفصلت بحركة المادة فالحركة تفصل بعضها من البعض وتجمع بعضها إلى بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها»⁽¹⁾ أي أن انفصالها واجتماعها هو الذي يؤلف مختلف الظواهر ويحدد انتقال الأشياء من حالة إلى أخرى، من غاز إلى سائل ومن سائل إلى صلب.

و كان انكسيماندرس أول من قال بأنه «عن اللامتأهي انفصل الحار والبارد ليتكوّن من الحار طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكوّن منها الهواء، ورسب بعض البخار فكوّن الماء. ومن الماء كانت الأرض، وكوّن الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة، ثم تمزقت هذه الكرة النارية إلى حلقات فكونت الشمس والقمر والنجوم والكواكب»⁽²⁾.

لقد فسّر انكسيماندرس عملية تكوين العوالم تفسيراً ألياً فهو مجرد عملية اجتماع أو افتراق (فكرة الاتصال والانفصال) ولم يستخدم كلمة حركة و«كلمة حركة من وضع أرسطو لكنه اعتقد أن العناصر تؤلف أزواجاً متضادة فالحار ضد البارد، والرطب ضد الجاف. فافتراض مادة أولية امتزجت فيها هذه الصفات، فالجوهر الأول أو الأبيرون كتلة غير متميزة الأوصاف ولكنها تحتوي على جميع الأوصاف المعينة مختلطة بعضها مع البعض»⁽³⁾.

ومن خلال ما عرضناه في النصوص السابقة، نلاحظ أن انكسيماندرس يؤمن أن العالم هو حصيلة تضارب قوى متعاكسة وأن نشأة العالم عن الأبيرون يحكمه قانون التطور ويكون على ثلاثة مراحل:

- أولاً: مرحلة الأبيرون: فهو مزيج من الأضداد جميعاً.

- ثانياً: مرحلة يسود فيها حكم الضرورة المطلقة والعدل، « لا بد أن يسود هذا الصراع فكرة العدالة متمثلة في التوازن الطبيعي بين الأشياء، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التي

(3) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 25.

(1) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 229.

(2) حربي عباس عطيتو محمود: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، د.ط،

2003، ص ص 49-50.

يترتب عليها وجود الكائن، أي لا بد أن يكون هناك نسبة معينة من النار، ومن التراب ومن الماء في العالم»⁽¹⁾.

- ثالثاً: مرحلة تكوّن العوالم والكائنات من تلك العناصر الأربعة (التراب، النار، الماء، الهواء) لقد نظر إلى نشأة الكائنات أنه ظلم وكسر لقانون العدالة. «ويذهب نيتشه وروديه أن مجرد وجود الموجودات ظلم وكذلك انقسامها وهذه عقوبة يجب أن يكفر عنها، و أن هذا التفسير يعكس صورة لتقاضي الأشياء أمام كرسي الزمان الحاكم، فالزمان بمثابة القاضي الذي يحكم بين المتنازعين وإذا كان هناك ظلم فإن الزمان كفيل باكتشافه»⁽²⁾.

إن لامتناهي انكسيماندرس شكل تقدماً تجاوز به مبدأ طاليس المتمثل في الماء لأنه حسب وولتر سيتيس «إن مادة الهلامية تظهر عملية التفكير والتجديد»⁽³⁾.

ومن فكرة اللامتناهي استخلص خروج الأشياء أي كيفية وجود العالم أي إنه نقل البحث الميتافيزيقي إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم جديد استخدمه في تفسير الوجود، لقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات هامة و «جعل العلم يتجاوز البحث في الأشياء إلى البحث عن المفاهيم فمفهوم الأبيرون (infini) ، المبدأ، انتظام والانسجام الكوني، الضرورة الطبيعية، وغيرها تشهد على قدرة انكسيماندرس في التجريد الذي لم يعرف له مثيل من قبل»⁽⁴⁾.

لقد ميز المادة الأولى عن مختلف عناصر العالم المرئي وجعل اللامتناهي متميزاً عن العناصر المادية المتناهية الموجودة في الطبيعة لأنه «وحدة باق ولا مبدأ له لأنه مبدأ كل مبدأ و هو الذي يحوي كل الأشياء ويحكمها، و إنه لا يفنى بل هو مصدر كل العوالم.»⁽⁵⁾

(3) المرجع نفسه، ص 51 و انظر أيضا النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 113.

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، ص 60.

(2) سيتيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 29.

(3) متى كريم: الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد القومي، بغداد العراق، د.ط، 1971، ص 36 و انظر أيضا CANTO-SPERBER.M : la philosophie grecque, P.U.F, paris, 2^{ème} edi, 1998, p 17.

(4) الألوسي حسام محي الدين: بواكير الفلسفة قبل طاليس، ص 157.

ومنه نقول لقد انتقل انكسيماندرس من الأفكار الملموسة (concrète)، إلى الأفكار المجردة (abstraite) وبذلك انتقل خطوة أبعد إلى العقل الخالص.

ولم يختلف انكسيمانس (ANAXIMENE) الممثل الثالث للمدرسة بعد طاليس وانكسيماندرس*، يرجع أنه كان في فترة ما بين (585-584 ق م) وقال هو أيضا بمادة واحدة ويروي عنه تيوفراسطس « انكسيمانس كان صاحباً لانكسيماندرس ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا متناهية ولكنه لم يقل أنها لا معينة كانكسيماندرس بل هي معينة، متحركة وهي الهواء، فلفظ الهواء لا شأن له غير أن يوضح طبيعة اللامتتاهي إذ أن مبدأه هواء لا متناه (بلا حدود)⁽¹⁾.

ولكن ما الأسباب التي جعلت انكسيمانس يختار من العناصر المختلفة الهواء كمادة أولية؟

يرى البعض أن ما دفعه لاختيار الهواء يتمثل في رؤيته لدور الهواء في حياة الإنسان حيث أنه بمجرد انتهاء تنفس الهواء تنتهي الحياة، فمصدر الحياة هو التنفس، وهذا ما جعله يقول « أنفسنا تحيا بالهواء أو توجد به وتفنى من دونه ويمسكنا الهواء والتنفس ولذلك فدخن تنفس والهواء يحيط بكل العالم»⁽²⁾.

لقد نظر انكسيمانس إلى الهواء كعنصر مادي محسوس فسر به الوجود وربطه بالجسد، فالإنسان يحي بالنفس لأنها تخرج أجسامنا إلى الحياة في حد ذاتها هواء، لقد أعطى للهواء خصائص حيوية فهو المسؤول عن الحياة والفعاليات العقلية، «فالهواء نفس" أو روح حية (L'air et le souffle vital)⁽³⁾ وهو مسيطر على العالم وموحد أجزائه لأن نوره في الكون يشبه دور النفس في الإنسان هذا ما جعل " بيجر" يقول «أن انكسيمانس بهذا

(1) ويلرايت فليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، ص 231، وأنظر أيضا برهيه اميل: تاريخ الفلسفة، ج1، الفلسفة اليونانية تر: طرابيشي جورج، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1982، ص 61.

(2) الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص 142.

(3) D'aster. Ernest : histoire de la philosophie, payot, paris France, 1952, s.edi, p 50.

الإضفاء للحبوية تصوّر العالم حيا وله نَفَس بمعنى أن اللامحدود وهو الهواء أو النفس يتضمن قوة التفكير وبه يسيطر على الكل.»⁽¹⁾

ومنه أن الهواء هو مادة واحدة لا نهائية ومتحركة إنها علة الحياة كوّنت سائر الموجودات ولكنها معينة أي مادة محددة (الهواء) وحسب كولنجورد «إن أية مادة أولية لا محدودة هي مجرد عدم لا يمكن أن يكشف فيه شيء أو يقال عنه أي شيء، ومن المستطاع قول شيء إذا نحن استعضنا المادة الأولية اللامحدودة بالهواء»⁽²⁾.

لقد اختلف المفسرين في تحديد الأسباب الحقيقية التي جعلت أنكسيمانس يثير الهواء ويرجع يوسف كرم* ذلك إلى أن الهواء ألطف من الماء وأنه لا يفتقر مثله إلى قاعدة وأنه أسرع حركة و أوسع انتشارا ومن تم أكثر تحقيقا اللامتاهي...و أن علة وحدة الحي النفس والنفس هواء، فالهواء نفس العالم وعلة وحدته.⁽³⁾

مما تقدم يتضح لنا أن لفظ الهواء لا يهدف إلا توضيح طبيعة اللامتاهي ولكن يبقى السؤال كيف فسر انكسيمانس عملية تكوين الأشياء من الهواء؟ وكيف يكون الماء هواء، النار هواء، والتراب هواء؟

حتى يفسر التغيرات افترض عمليتين متعاكستين هما التكاتف والتخلخل (Condensation et rarification) فالهواء يصدر جميع الأشياء بما في ذلك الآلهة والموجودات الإلهية «أن من هذه المادة - الهواء - نشأت الآلهة والأشياء الإلهية، تلك الأشياء التي تكون، والتي كانت، والتي ستكون.»⁽⁴⁾

(4) الألويسي حسام محي الدين: بواكير الفلسفة قبل طاليس.

(1) كولنجورد: فكرة الطبيعة، تر: محمود أحمد حمدي، مرا: الطويل توفيق الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، مصر، 1968، ص45.

* كرم يوسف هو مفكر مصري و مؤرخ للفلسفة ولد بطنطا 1886 له عدة مؤلفات تاريخ الفلسفة في عدة أجزاء، دروس في تاريخ الفلسفة، العقل و الوجود، توفي في 1959.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 27.

(3) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الذكر الفلسفي، ص 23.

(4) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلاطون، ص 53.

ومن مميزات الهواء انه ليس مرئياً ويرجع "محمد علي أبو ريان" إمكانية رؤيته إلى «البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعل من الممكن رؤيته، والهواء في حركة دائمة حتى يحدث التغيرات لأنه لو كان ساكناً لما حدث تغير ما، أما اختلافه فيكون بفعل التكاثف والتخلخل.»⁽¹⁾

إن الهواء يحتل مكان متوسطاً بين متضادين، أساسيين هما البارد والحار فالهواء مثل الحرارة يصير دافئاً إذا تخلخل وبارداً إذا تكاثف ويمكن الوصول إلى ذلك من خلال تجربة ألا وهي إذا تنفسنا وفمنا مفتوح كان الهواء دافئاً، وإذا تنفسنا وفمنا مغلق كان الهواء بارداً. ومنه «إن الهواء بتخلخله يولد النار، والنار المتولدة للأعلى على الهواء تصبح نجوماً وبتكاثفاته المتتالية يولد الرياح والغيوم والماء، وفي نهاية المطاف التراب والصخور. والعالم يدور في مجرى الزمن من جديد ويستحيل إلى هواء أولى»⁽²⁾.

لقد فسّر انكسيمانس التغيرات بفعل التكاثف والتخلخل ومنه تنتج العناصر الأخرى وينشأ العالم دون اللجوء إلى الخرافات والأساطير فقال بعلة واحدة تعمل على نحو آلي ومنه نجد في انكسيمانس «تقدماً للفكر اليوناني نحو التفسير العلمي الخالص للأشياء الذي يعتمد على الوحدة والبساطة»⁽³⁾.

نلتمس عند انكسيمانس نزعة حيوية لأن الهواء هو الأصل الأول للآلهة والنفس الإنسانية أصل العالم ومصدر الحياة، أما الحركة فقد شملت وسيطرت على الكون وبذلك فالهواء مبدأً أولياً، لانتهائياً وازلياً وسرمدياً، ومن ثم فهو إله، لقد تكلم انكسيمانس عن الآلهة التي تظهر وتوجد من الهواء وينفذ في كل الموجودات.

لقد حاول انكسيمانس التوفيق بين آراء سابقيه وتجاوزهما، إنه حدد المادة الأولى وبهذا رجع إلى رأي طاليس، ولكن باختياره الهواء فهو العنصر الوحيد اللامحدود من حيث الكم وبهذا فقد سدّ النقص في آراء طاليس واتسم رأيه بالوضوح الذي افتقده رأى انكسيماندرس

(1) برهيه امبيل: الفلسفة اليونانية: ص 62، و أنظر أيضا ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 30.

(2) تهميش

ومن ثم يعد انكسيمانس في رأي وولتر ستيس « إلى حد ما مفكرا أكثر منطقية وتحديدا عن انكسيماندرس»⁽¹⁾.

ومن كل ما عرضناه نستخلص أن فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد بحثوا في الطبيعة إذا يصف أرسطو مفكريها بالفيزيولوجيين القدامى، و كانت الطبيعة هي الموضوع الأوحد الذي اجتذب انتباههم لأن هؤلاء بحثوا عن بداية الأشياء أو على حد تعبير أرسطو عن «الهيولى التي منها جلبت الأشياء، ومنه كانت الفلسفة بالنسبة لما قبل السقراطيين لوجوس (Logos) أي خطاب حقيقي عن الطبيعة لأنهم حاولوا تفسير الحقيقة جملة وفي حالتها الراهنة من خلال أصلها، ومن هنا ارتبط مفهوم فيزيس بالبداية»⁽²⁾.

وبذلك تجسد العقل في أعمال المالبيين الثلاثة «فنزل من السماء نحو الأرض وظهر العالم لهم من أرضه وسماءه وبحره نسقا مترابطا يسير سيرا مطردا.»⁽³⁾

صحيح أننا لا نعثر في شذرات الفلاسفة الأيونيين على كلمة (لوجوس) فالكلمة ظهرت مع هيراقليطس لكن الطبيعة « كانت مشبعة بالعقل الذي هو مصدر النظام القائم في العالم الطبيعي و اتساقه، و وجود هذا النظام هو الذي جعل علم الطبيعة أمرا ممكنا.»⁽⁴⁾

ومنه نقول أن الما قبل سقراطيين فتحوا مجال إمكانية المعرفة بقولهم أن اللوجوس يحكم كل الأشياء لأن العقل بقي طوال عهد الفلسفة الإغريقية هو المعترف به كحكم أعلى لأنهم نظروا إلى الكون " ككل " وهو قابل للفهم واستعانوا بكل قدراتهم العقلية و الانفعالية للوصول إلى الحقيقة، وافترضوا أن وراء الفوضى نظاما واحدا، وهذا ما جعل زيلر يقول «أن الفصل بين الطبيعة والعقل كان جد غريب عن الفكر الإغريقي الحقيقي فإن الإغريقي دائما يتصور

(3) ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 31.

(1) برهيه امبيل: تاريخ الفلسفة، ج1، ص 56.

(2) بنعبد العالي عبد السلام و سبيلا محمد: دقاتر فلسفية، التفكير الفلسفي ،

انظر نص: . vernant.j p : les origines de la philosophie, P P 436-468.

و أنظر أيضا مراد محمود: الحرية والفلسفة اليونانية ، ص 26.

(3) كولنجد: فكرة الطبيعة تر: أحمد حمدي محمود ، ص 4.

(3) Vernant les origines de la philosophie, pp 436-468.

الطبيعة حية وأن مشكلة الحياة والعقل لم تكن معروفة عند هؤلاء المفكرين طالما إذا كل شيء حي و مشحون بالعقل و لو بدرجات مختلفة".⁽¹⁾

ومن تلك اللحظة أصبح الإنسان يفسر الظواهر بالرجوع إلى العالم الطبيعي مبتعدا عن أية عوامل سواء كانت خيالية أو غامضة أو خارقة للطبيعة وهذا ما أنار السبل لتقدم المعرفة وحتى إن كان المالطيون لم يتخلصوا كليتا من الأساطير لكنهم لم يفسروا بها الظواهر لأن الفكر العقلاني يجهد لاكتشاف خصائص الأشياء و العلاقات الموجودة بينهما والقوانين التي تحكمها وبذلك أصبحت الطبيعة تكتسح مجال الواقع فلا شيء يوجد ولا شيء يحصل أو حصل وإلا يوجد أساسه وتفسيره في الفيزيس وهذا ما سيسمح بتشكيل حقل أبحاث تدرك فيه الطبيعة عن طريق ألفاظ إيجابية وضعية عامة ومجردة".⁽²⁾

و هذا ما حدث فعلا في القرن السادس قبل الميلاد حيث أخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويعي ذاته بإزاء موضوعه و يواجه معضلات الوجود و الحياة بروح جديدة فكان " ماء" طاليس، اللامتناهي (ابيرون) انكسيماندرس، هواء انكسيمانس، كسوف، زلزال، الضرورة، التطور، التخلخل والتكاثف.. وغيرها من المفاهيم التي أصبحت تدل على وجود نظام كوني يقوم على قانون الضرورة ويسيطر على كل الأحداث. و توصل هؤلاء الفلاسفة إلى ذلك من خلال ملاحظاتهم الحسية تارة وبالاستدلال العقلي تارة أخرى لقد وضعوا بداية العلم الطبيعي لأنهم حاولوا تحليل الواقع وتقديم نظريات تفسيرية لمبدأ الأول المنظم للوجود « فالبحت عن المبدأ الأول المنظم للكون والوجود يعتبر في حد ذاته ثورة فكرية جريئة لأن هذه الثورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكنا وانطلق فلاسفة هذه الحقبة من فكرة أن الشيء لا يمكن أن يكون من اللاشيء (que rien ne peut sortir de rien)⁽³⁾ وتعني أن لا شيء يأتي من العدم أن بداية كل الكائنات لا بد أن تكون كائن و هذا ما جعلهم يردون الطبيعة إلى مادة و حاولوا فهم التماسك والترابط الموجود بين الأشياء فهما عقليا وصار على هذا الاعتقاد كل فلاسفة اليونان بدون استثناء.

(1) الألوسي حسام محي الدين: بواكير الفلسفة قبل طاليس، ص 129.

(2) VERNANT.j p : les origines de la philosophie, P P 436-468.

(3) تريكي فتحي: قراءات في فلسفة التنوع، ص ص 26-27. و انظر أيضا

D'aster.E : histoire de la philosophie , P 51.

ومنه لقد تصور هؤلاء المفكرون الكون بناء منتظما يسير بنظام ضروري دقيق لا يمكن لأي كائن فيه أن يخرج على نظامه، ولا وجود فيه لأي آلهة مفارقة تخرقه ومن تم آمن هؤلاء بأن الضرورة الشاملة والمسيطرة على الكون كله، وكانت الضرورة تماثل القانون الطبيعي، و ربطوا هذا القانون و بين العدالة الكونية»⁽¹⁾ لقد نظروا إلى الكون نظرة كلية شاملة «مستندة على التفكير العقلي المجرد و اتجهوا نحو العالم الخارجي عالم الأرض والسماء والأفلاك»⁽²⁾

ويؤخذ على الفلاسفة الطبيعيين المالطيين أنهم « ما فعلوا سوى أن روجوا في بلاد اليونان ما تناقلوه عن الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين النهرين، ذلك لأن فلسفتهم الطبيعية هي مجرد طبيعيات جغرافيين واختصاصيين في الأرصاد الجوية».⁽³⁾

ومهمي سداجة وبساطة آراء الفلاسفة المالطيين الثالث لكنهم حاولوا تقديم تفسيرات علمية طبيعية مستندة على العقل وبتحديد علل الوجود قدموا نظرة متكاملة عن الكل لأنهم فسروا العالم بعلمه الطبيعية وردوا كثرة العناصر إلى مبدأ واحد وهذا ما كان مصدر نقد لأرسطو.

(1) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 24.

(2) مرحبا محمد عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر و الطباعة، بيروت لبنان، د.ب، 2000، ص ص 87-88.

(3) برهيه اميل: الفلسفة اليونانية، ص ص 58-62.

(4)

المبحث الثالث اللوجوس عند هيراقليطس

سماه البعض "بالمعتم" أو "الفيلسوف الباكي" و هو آخر الفلاسفة المعروفين بالأيونيين، وكان فيلسوفا متفردا لأنه المفكر الذي دق ناقوس الخطر ليوقظ النيام حتى يعودوا إلى منبع الحكمة ويتصل فكر هيراقليطس* (HERACLITE) بمنظومة الأفكار التي أشاعها الفلاسفة الأيونيين لكنه أعاد إنتاجها على نحو خاص به و منه يجمع معظم الباحثين أن هيراقليطس هو

* هيراقليطس فيلسوف يوناني ولد حوالي 530 ق.م واشتهر حوالي الأولمبياد التاسع والستين الذي يوافق 504-501 ق م أو 500 ق م وهو ابن فيلسوف (Bloson) أو ابن هيراكيون (Heraclon) ذو طابع متعالى متعطرس، تحدر من العائلة الملكية الكوردية، وكان يفترض أن يرث منصب ديني هام، هو منصب الكاهن الأعظم لمعبد ارتيمس، ولكنه تنازل لأخيه عن هذا المنصب الرفيع، لأن الإمارة كانت قد أصبحت شكلية في تلك الفترة، وفي عصره تفهقت السلطة الأرستقراطية وحلت محلها الديمقراطية التي حملت طبقة التجار إلى السلطة وكان هيراقليطس من أشد معارضي هذه التحولات وأعلن عداؤه للديمقراطية واحتقاره العميق للعامة. كبرياءه تعدى العامة إلى العلماء والشعراء منهم هوميروس وهيزيود لأنهما بثا الأضاليل والخرافات. لقب بالغامض (l'obscur) أو الفيلسوف الغامض والسبب في ذلك أنه كان يطيب له المفارقات، والأقوال الشاذة وكان يعبر عنها بلغة مجازية أو رمزية وهذا ما جعل تيمون الفليوسي (القرن الثالث قبل الميلاد) يلقبه بصاحب الألغاز. امتاز أسلوبه بالغموض والرموز ويقول ديوجين اللائسي: كتابات الأفيزي كانت تعرض على سقراط ليدي برأيه فيها فردّ سقراط الأجزاء التي فهمتها تبدو لي رائعة والباقي يجب أن يكون كذلك لكن يلزمه سباح ماهر من ديلوس (Delos) ليشرحه لي وربما تعمد هذا الغموض من أجل البحث داخل أنفسنا. أما عن مزاجه وسلوكه يقال أنه كان حزينا ومتعطرسا، وعنيدا ويسميه ديوجين اللائسي "كارها للبشرية" هذا ما جعله يعيش في الجبال متخذاً الأعشاب والجذور طعاما له هذا النظام جلب له مرض الاستسقاء (Hydropisie) وأدى إلى وفاته 475 ق.م.

شهره هيراقليطس تصوره إنسانا بالغ الترفع، يبتعد عن الجمهور كاستقراطي، كان غربيا منذ طفولته حتى لقب "بالفيلسوف الباكي". وحتى موته لم يسلم من الأساطير ويروي ديوجين اللائسي أن الفيلسوف دفن نفسه في حظيرة بقر خلال مجهود يائس، ليعالج نفسه من نوبة من نوبات الاستسقاء نحن لا نعرف إذا ما كان قد مات حقيقة من هذا المرض، وربما تكون الرواية خيالية وندين له بأول مؤلف عقلائي كان بعنوان "حول الكل" أو عن الطبيعة واتفق المؤرخون إن الكتاب يتألف من ثلاثة أجزاء متميزة وواضحة: 1- الطبيعيات، 2- السياسة 3- الأخلاق و اللاهوت وبعد ما انتهى من تأليفه أودعه في هيكل معبد ارتيمس وهذه المسألة عادية تماما في اليونان القديمة. وتعتمد أن يدون الكتاب بأسلوب غير واضح حتى لا يقرأه إلا القادرون على فهم أسراره إلى أن ضاع معظمها ولم يبق منها سوى مائة وثلاثين شذرة متفرقة يتألف بعضها من عبارات صغيرة وبعضها من جملة واحدة أو كلمة مفردة. بتصريف من الكتب التالية:

- كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس جدور المادية الديالكتيكية، ص ص 72-75.

-DUMONT.J.P : les écoles présocratiques, p p 49-55.

- بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الجزء 2، ط 1، 1984، ص 533.

- طرابيشي جورج: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 1، 1987، ص 643.

أول من قدم نظرية متكاملة عن اللوجوس هذا المصطلح الذي اعتبر من كافة مؤرخي الفلسفة انه أدخل لأول مرة عن طريق الأفيزي، ويحتل مذهب اللوجوس مكانا مركزيا أو أخذ الأمكنة المركزية في الهيراقليطية باعتباره قوة عاقلة تسيطر على الوجود وتدبره.

و يعد هيراقليطس من الفلاسفة الذين يختلف المؤرخون في تحديد وفهم فلسفته لاتسامها بالغموض والتعقيد ويذهب البعض من بينهم أرسطو (ARISTOTE) « انه من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل لأنه ولد في افسوس* (Ephése) وهي مدينة أيونية و لأنه قال مبدأ أو علة أولى للأشياء ومن أنصار هذا الاتجاه كل من جومبرز و إلى حد ما زلر و برنت و يوسف كرم».

و أما البعض الآخر يعد هيراقليطس نموذجا متفردا فعلى الرغم من كونه أيونيا أنه لا يتصف بالنظرة العلمية فهو لم يشتغل بالتجارب العلمية، والظواهر الطبيعية وفلكية كالفلاسفة الأيونيين وجاءت صور كوسمولوجيته « لا تتخطى حدود الخرافة: فالكواكب تنتجها تراكم التبخرات الجافة في ما يشبه القوارب السماوية ذات الفتحات المتجهة صوبنا، و الخسوف والكسوف يحدثان متى استدارت هذه القوارب، وضياء الشمس وحرارتها تفسيرهما مجاورة القارب الشمسي للأرض... » إن هذه الآراء لا تعبر عن التقدم بل النكوص، والعودة إلى أشكال الفكر البدائي. و يذهب " كورنفورد" (Cornford) « أن فلسفة هيراقليطس ذات نزعة صوفية غربية على العقلية الأيونية».

*- تأسست هذه المدينة في أواخر القرن الحادي عشر قبل الميلاد على الجانب الثاني المقابل لمدينة ساموس من خليج كايسترا، وهي من أشهر المدن الأيونية وأغناها ويروي هيرودوت (Herodote) أنها كانت أشهر الموانئ الواقعة على معين نهر كايسترا. ازدهرت من الانتقال بالتجارة وزادت شهرتها بعد قضاء الفرس على ملطية (494 ق.م). اتصلت المدينة الحضارية الترقية وكانت أيضا مركزا دينيا لوجود معبد الإلهة ارقيميس (Artemis) وهي ربة الخصب والتناسق و الاموية، اما في ميدان العلاقات تميزت افسوس بعد وانبيتها منذ ظهورها ففي بداية القرن التاسع فرضت سلطانها على جزر ساموس وبين القرن الثامن والسابع حلوت أن تفرض سيطرتها على الشمال والجنوب والشرق وكل هذه الأحداث ترتب بصماتها الحال فلسفة هيراقليطس. بتصرف من الكتب التالية:

النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 114.

كيسيديس تيوكاريس: جذور المادية الديالكتيكية، 68.

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 98.

(2) برهيه اميل: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية ص 74

(3) عطيثو حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 99.

و أما أسباب هيراقليطس بأشكال متباينة ومتناقضة فتعود

- أولاً: إلى اللغة التي استعملها إنه تعمد استعمال لغة الرمز في كتاباته و سخرية إزاء معاصريه "أما أسلوبه فكان مكثف، و موجز، وحيوي، و كان أسلوب هيراقليطس بشكل عام رصينا متأنقا، ولكنه لم يخل أحيانا من الأقداع و السخرية اللاذعة، و المرارة في عباراته ناتجة عن قناعته أن من يتكلم بلسانه هي الحكمة الكونية، اللوجوس، الكلمة النيرة." (1)

لقد استعمل هيراقليطس أسلوب "عرافات دلفوس" لأنه عبر بالوحي و التلميحات الغامضة، والمفاهيم المتعارضة مثل (نحن موجودون و غير موجودين) و الألغاز و المقارنات بدل الإيضاحات المنظمة لقد أراد كلمات تنبؤية و إشارات لأن حسب قوله:

" إن الإله صاحب المعجزة في دلفي، لا يتكلم، و لا يخفي مراميه و لكنه يرمز." (2)

و لقد اختار أسلوب التلميح لأنه يحث الإنسان على التفكير و البحث في أنفسنا حتى يكتشف الحقيقة، لأن الحكمة الحقيقية يشعر أنه هو الذي يملكها و كأنما أوحى إليه بها، و لما كان كل البشر لا يستطيعون الوصول إلى هذه المرتبة إلا قلة قليلة منهم، و لهذا فإن هيراقليطس لا يكشف الحجاب عن الحقيقة و لكنه كعرافه يشير إليها فقط، و كل الباحث عن الحقيقة أن يأخذ إشارات هيراقليطس كدليل يهديه إليها." (3)

- ثانيا: إلى طريقة تفكيره حيث كانت فلسفته متعددة الجوانب فهو أيوني بقوله بالنار، والتغير المستمر، و الصيرورة و صراع الأضداد و اختلافها تحوله من النزعة الأيونية في قوله بفكرة اللوجوس أو القانون الأزلي المعقول الذي ينظم الوجود، إنه الحقيقة الموضوعية التي تسمو على الناس وقبل التعرض للوجوس عند الأفيزي ما مفهوم ما مدلول كلمة لوجوس؟

(1) كيسيديس تيوكاريس: جذور المادية الديالكتيكية ص 117

(2) الأهواني احمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة (11-93) ص 104.

(3) قرني عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون. منشورات جامعة الكويت د.ط الكويت 1993 ص 38-39.

كلمة لوجوس (logos) λóγος من المفاهيم المعقدة لتعدد معانيه (Polyvalent) وهي من أصل يوناني مشتقة من الأصل (LEG) الذي يظهر في الفعل (LEGEIN) ومنها (LEGEIN) "ويعني هذا الفعل أصلا 'يضع' وصار يعني يجمع، ينظم، يجني، يختار،

(¹Rassembleur, Cueillir, Collecter, Choisir) و من تم يجمع الكلمات ويضعها معا تم صار يعني يقول أو يتكلم، كلمة، خطاب، علاقة، تفسير، مبدأ، عقل، حجة، حساب (Dire, Parole, Discours, Relation, Explication, Principe Argument , Raison, Calcul)⁽²⁾

و أعطى جوتري (Guthrie) في كتابه الفلسفة اليونانية أحد عشر معنى للوجوس يمكن تلخيصها فيما يلي:

- معاني مشتركة:

1- إنه كل ما هو منطوق أو مكتوب: القصة أو الحكاية المروية سواء كانت خيالية أو تاريخية، و هو أيضا تفسير شيء، شرح لأي موقف أو أية ظروف، إنه الحديث أو المناقشة بصفة عامة.

2- يدل أيضا عن القيمة و التقدير و الشهرة، و يقال وضع الإنسان في اللوجوس يعني تكريمه.

3- إنه الحديث مع النفس في صمت و من هنا الفكرة، و الاستدلال العقلي باعتباره مضادا للإحساس.

4- السبب التعليل الحجة و القصة.

5- حقيقة الشيء كضد للكلمات الفارغة.

- معاني متخصصة:

6- يعني أيضا المقياس أو المعيار أو المرتبة.

7- المطابقة، العلاقة و التناسب، و الكلمة تعني أيضا المبدأ العام، القانون أو ملكة التفكير.

(1) Auroux sylvain : les notions philosophiques, t 1, philosophie occidentale : A-L P.U.F, Paris France , 1^{ere} edi, 1990, P 1501.

(2) cassin barbara ; vocabulaire européen des philosophies, seuil, robert, France, s.d, 2004 , p 727.

معان مشكوك فيها في القرن الخامس ق.م و سائدة في الرابع:

8- المبدأ العام، القانون العام.

9- التعريف أ و الصيغة المعبرة عن التعريف.

10- ملكة العقل، يقال أن الإنسان يتميز عن الحيوان باللوجوس.

11- الحس المشترك، الاتفاق.»

لقد ورث هيراقليطس هذا التراث عن هذا المصطلح وبت فيه من روحه الملغزة ولذا لا تتوافق الآراء عند هيراقليطس حول الطريقة التي يجب أن تفهم بها كلمة لوجوس لأن هيراقليطس استخدمها بمعاني عديدة، مما أدى إلى اختلاف الفلاسفة في تفسيرها وفي نفس الوقت من الصعب ترجمتها إلى كلمة واحدة في أي لغة قديمة كانت أو معاصرة. (1)

وتتمثل الترجمات المختلفة فيما يلي :

اليونانية	لوجوس logos
العبرية	Devar
اللاتينية	Verbum Raison Ratio
الألمانية	Lesen liegen Legen
الفرنسية	. Dire Lire

(1) هيراقليطس: جدل الحب و الحرب، ترجمة و تعليق و تقديم، مجاهد عبد المنعم مجاهد، جار التنوير للطباعة و النشر،

بيروت لبنان، ط2، 1983. ص ص 19 20 21

وهكذا علل لوجوس هيراقليطس بأشكال مختلفة فقديما «فسّر أحيانا (Ratio) أو (Verbum) وأحيانا أخرى كقانون عام ويدل أيضا على ما هو منطقي أو كضرورة التفكير أو كاتجاه، وفي الأخير تدل أيضا على العقل»⁽¹⁾، ومنه من الصعب تحديد مفهوم واحد له لأن معنى الكلمة ليست شيئا مستقلا، بل هو يحمل دائما المضمون الملموس للجملة التي يقع فيها وهذا ما توضحه الشذرات التي استعمل فيها لكلمة " لوجوس " فما قصد هيراقليطس بالكلمة، أو اللوجوس في شذراته؟

1- (50) إن استمعتم إلى اللوجوس أو لم تستمعوا إلى فإن من الحكمة ألا تصغوا إلي بل إلى كلمتي وأن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة»⁽²⁾.
في هذه الشذرة لم يقصد بالكلمة أي حديث شخصي أو ذاتي، بل عبر عن كلمة مضمونها القول بأن جميع الأشياء واحدة. إن الكلمة تدلّ على المبدأ الموضوعي المحدد لكافة الأشياء، والمبدأ الذي يوفق بين الأضداد.⁽³⁾

و الشذرة (1) تتحدث عن الاستماع أو الإنصات إلى اللوجوس، و تتحدث أيضا عن المفكر الذي يستمع مع المستمعين و يدعو في نفس الوقت إلى الاستماع إلى صوت الحقيقة لا صوت الفانين.

و بادر هيراقليطس فقال: «أن هذه الكلمة ليست كلمته، إنما هي كلمة أزليّة صادقة على الدوام هي الحق مطلب جميع الحكماء، و لكن الناس يعجزون عن فهمها لأنهم يأخذون بالظاهر و هنا يزعم أنه قد عرف "الكلمة" لا عن طريق السمع، بل عن طريق الإلهام»⁽⁴⁾.
ولذلك كان يمتلك لغة خاصة حتى يوقظ الناس من سباتهم، و توصل إلى فكرة اللوجوس عن طريق التأمل لأن اللوجوس ذاتي و هو ملكة عقلية خاصة بالإنسان فقط فهو القانون البشري،

(1) Heidegger.M : essais et conférences, tra PREAU. A édi gallimard, France, 1958, p 250.

(2) مكايو عبد الغفار: مدرسة الحكمة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د.ط، 1967، ص ص

23-24 وانظر أيضا

HARACLIT E : Fragments tra, com, conche .M , P .U.F, Paris France, 3^{ème} edi, 1991, p 23.

(3) كيسيديس تيوكاريس: هيراقطس جذور المادية الديالكتيكية، ص 221، و انظر أيضا

ALBIN.M : dictionnaire de la philosophie, encyclopédia universalis, Paris, s edi, 2000, p 703-704.

الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية ، ص 116.

وعندما يعتمد الإنسان على الحدس فهذا يدفعه إلى التفكير و يوقظه من النوم، ومنه استعمل هيراقليطس كلمة "لوجوس" بمعنى خطاب (discours) الذي يجب أن يسمع، «كلمة لوجوس يعني قال، تكلم (parler) أو تحاور (dialoguer) و اشتقت من الفعل اليوناني λῡγέειν إنها تدل على البيان و الكلام و الخطاب، و القول عند اليونان يعني إظهار الشيء "بالهيئة المخصوصة" إظهاره بالشكل الذي يعيننا و لذلك عندما نقول الشيء فإننا نرى فيه ما يجب أن نراه»⁽¹⁾.

واللوجوس لا يعبر عن آرائه بل إنه تفكير و حكمة، إنه خطاب فلسفي يوقظ الناس من سباتهم و نومهم ويقول "زيلر" « و يشتغل عقله بالحدس أكثر مما يشتغل بالمفاهيم و هو يتوجه إلى المركب أكثر مما يتوجه إلى تحليل ما هو مطروح»⁽²⁾ و يحدد الأفيزي الطريقة أو الكيفية التي تدفع الإنسان إلى التفكير حتى يستيقظ و يصل إلى الحقيقة فيقول في:

شذرة (101) بحثت في نفسي "je me suis cherché moi même"⁽³⁾.

بحث هيراقليطس على البحث في أنفسنا كما بحث هو في نفسه إنه بحث ذاتي ويقول كيسيديس: «إن معرفة العالم الخارجي ممكنة عن طريق معرفة الذات، فمعرفة الذات تنقل الإنسان من مجال عمله الداخلي إلى العالم الخارجي مما يغني روحه، ويسمح له بالانطلاق والتطور وعندما نبحث في أنفسنا نصبح عقلاء، لأن الفلسفة يجب أن تصاغ في عبارات موحية حتى إذا تغلغت في النفس وآمن بها الناس استيقظوا فكان استيقاظهم نابع من داخلهم هم»⁽⁴⁾.

إن هيراقليطس لم يطالب بإتباعه، بل يوجه الإنسان إلى الطريق و بما أن الفلسفة طريق قد لجأ إلى التوجيه إلى الطريق بحرية ليكتشف المرء بنفسه. و هذا كله يسمح لنا من الخروج من عالم الظلمة إلى عالم النور و لا يكون ذلك إلا بالتفكير.

(1) هيدغر.م: مبدأ العلة، تر نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط3، 2001 ص 118.

و انظر أيضا. CASSIN.B : vocabulaire européen des philosophies, P 728.

(2) هيراقليطس: جدل الحب و الحرب، ص 18.

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة (101)، ص 109

و انظر أيضا. HERACLITE : fragments, p 229.

(4) كيسيدس تيوكاريس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية ص 227.

و انظر أيضا هيراقليطس : جدل الحب و الحرب، ص 17.

و يعد هيراقليطس واحد من القلة القليلة الذين تكلموا عن أنفسهم باستخدام الضمائر الشخصية "أنا" (je)، و هذا جديد بالنسبة للفيلسوف لأن معظم الناس كانوا يعتقدون أن النفس هي مجرد "نفس" هي قوة حية أو هواء شامل أما هو فقد نظر إلى النفس أنها العارفة وهي مقر الحقيقة و مركزها. «و الإنسان في نظره كل يتصف بالترابط و الوحدة، و هذا الكل هو في الوقت نفسه جزء من كل أكبر، هو الكون و العالم، إنه بحث على استكشاف الموجود الإنساني أو الكل الإنساني لأن العالم لا ينكشف و لا يتجلى إلا أمام أولئك الذين يقدرن النظر إليه أي لا يكون ذلك إلا بالبحث الذاتي، و حقيقة النفس ليست سوى انعكاس مختصر أو صورة مصغرة لحقيقة الكون العامة و يسميها هيراقليطس "اللوجوس"». (1)

و هنا تكمن أهمية هيراقليطس لأنه قدّم تصورا جديدا للنفس و باطنها مما سيؤدي إلى قيام مفهوم الوعي بالذات و خاصة أنه يطلب الاستيقاظ من عالم النوم بالتفتيح أي البحث في النفس و تعلم كل شيء من النفس حتى يصل إلى حقيقة وهي الوعي بالكل، و هذا ما يجعل كوستاس أكسيلوس* (kostas axelos) يقول: «أن لوجوس هيراقليطس ينير لأنه يوقظ النفوس من الدهشة و يخرج الإنسان من عالم الأحلام (rêves) إلى عالم النور (lumière) وهو عالم المعرفة، بما أن اللوجوس يرتبط بالصيرورة فهو واقعي و يسعى إلى الحقيقة والمعرفة». (2)

إن لوجوس هيراقليطس وسيلة للمعرفة لأنه يحث على السؤال و الانتباه إلى الأمور الجوهرية و لم تكن طريقته في التفلسف تقوم على جمع المعلومات أو إتباع مذاهب الآخرين بل إنها بحث ذاتي ينبع من العقل أو النفس «و يقال في هذا الصدد أنه كان معجبا كثيرا بالحكمة التي كانت عل مدخل معبد "مدينة دلفي" و التي تقول "اعرف نفسك بنفسك"». (3)

(1) مبروك أمل: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، جامعة عين الشمس، القاهرة مصر، د.ط، د.س، ص ص 30-31.

*فيلسوف يوناني ولد سنة 1924، درّس في السربون وكان رئيس تحرير مجلة (Arguments)، وأسس في 1960 سلسلة براهين، اهتم بهيراقليطس، من مؤلفاته الاستيعاب الأول للكائن في صيرورته الكلية في 1968، ترجم شذرات الأفيزي في 1958، عنيات عبد الكريم: نيتشه والإغريق، ص 211.

(2) Kostas.A : HERACLITE et la philosophie, la première saisie de l'être en devenir de la totalité, edi minuit, Paris 1968, P 59 .

(3) قرني عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص 40.

و أما الحكمة التي وصل إليها الفيلسوف و المذكورة في شذرة (50) فتتمثل في أن جميع الأشياء واحدة، و أن الواحد هو الكل "إنه يبحث عن المشترك أو التوحيد و هو قلب الحكمة لأن اللوجوس هو الذي يحكم كل شيء و يوجد في كل مكان، هو القانون العام للكون، و هذه الحكمة هي التي تصل إلى الواحد خلال المتعدد و تربط الواحد بين كل الأشياء، لأن الأشياء ليست متعددة و منفصلة بعضها عن البعض، بل هي متحددة و واحدة، «فاللوجوس ليس مجرد مملكة معرفة فردية بل هو قانون عام موضوعي، و الإنصات إليه يعني الإنصات إلى أرض التوحيد الباحثة عما هو مشترك بين الجميع».(1)

طلب الأفيزي الإنصات إلى اللوجوس «إن من الحكمة أن تنصت لما يقوله اللوجوس و أن ننتبه إلى معنى ما يقول: إذ الواحد هو الكل، فاللوجوس يقول شيئاً، أو بالأحرى يريد أن يعلن عن شيء هذا الذي يقوله و يريد أن يعلنه هو الواحد هو الكل. أو الكل هو الواحد و لكن هل بوسعنا أن نفهم ما يقوله اللوجوس؟ و كيف نتصور أن الكل هو الواحد؟»(2)

ويقصد هيراقليطس بالجميع أو الكل "المتناقضات" أو هو وحدة الأضداد المتصارعة لأن الكل أو الجميع هو «منقسم و غير منقسم»، "مخلوق و غير مخلوق"، "زائل و خالد"، فإذا استمعنا إلى الكلمة "للوجوس" فمن الحكمة للقول بأن جميع الأشياء واحدة. و اللوجوس عندما ينير ما هو خفي يكشف أن الوجود واحد و شامل إنه يظهر في الكل لكنه يبقى واحداً و يكشف أن الكل هو الواحد، و لوجوس هيراقليطس لا يعطي الحقيقة بل يساعد فقط على اكتشافها» (3) إنه كالمرشد الذي ينير الطريق فاللوجوس مشترك بين الجميع.

و علّق عبد الغفار مكاوي على هذه الفكرة قائلاً: «الواحد هو الكل هو تعبير عن طبيعة اللوجوس، و اللوجوس يقول لنا كيف يكون الواحد هو الكل، ذلك أنه يجمع الأضداد

المتفرقة في ذاته، كما يجتمع الليل والنهار، والخريف والصيف، و الحرب والسلم، و اليقظة والنمام، واللوجوس هو وحده الذي يقدر لهذه الأضداد المتباعدة أن تجتمع فيه وهو وحده الذي يحملها

(1) هيراقليطس: جدل الحب و الحرب، ص 61.

(2) مكايي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص ص 24-25.

(3) HERACLITE : fragments, P P 24-25

KOSTAS.A : HAARACLITE et la philosophie P 62.

انظر أيضا

على التجلي والظهور. فإذا نحن استمعنا إلى ما يقوله " اللوجوس " استمعنا إلى حقيقة " الكل " التي اجتمعت في الواحد، الواحد الأبدي الخالد يتحدث إلى هيراقليطس وإليه وحده ويقول له الواحد هو الكل». (1)

إن كلمة اللوجوس هي وحدها التي تعبر عن الطبيعة التناقضية الملازمة للأشياء و عن وحدة الأضداد لأن ما يجري من تغير دائم محكوم بقوة عظيمة مسيطرة من النظام و هي قوة اللوجوس، فهو مبدأ أولي وفقا له يحدث كل شيء لأن اللوجوس يوحد فهو الرابطة الموحدة بين الأشياء المتناقضة و منه فهو «الموفق (mediateur) بين الأضداد». (2)

إن كل الأشياء تخرج عن الأصل أو المنبع وتعود إليه من جديد، ولكن هذا اللوجوس خفي، فهو «الانسجام غير المرئي (أي النظام الخفي)، فلولا وجود الأشياء العابرة، لما كان هناك الأبدي. و اللوجوس دائم، إنه البنية الكونية الخفية للأشياء والنظام المنسجم للكون "العقل" بشكل ما، والحكمة التي تحكم كل شيء بواسطة كل شيء. ولكنه يبقى منفصلا " عن كل شيء"، فهو الذي يحدد نظام العالم و انسجامه حتى يستطيع أن يحكم كل شيء وهذا كله يعني أن " كل شيء يجري بالتوافق مع هذا اللوجوس». (3)

وترادف كلمة لوجوس عند هيراقليطس كلمة طبيعية لأن لهما نفس المعنى في الأصل لوجوس (Logos) تدل فيزييس (Physis) «إن كلمة طبيعة تدل على "النمو" " التفتح " التمدد" وبالنتيجة هي طلوع النهار أي (البروز أو الظهور) (Manifestation) من جهة أخرى تدل كلمة لوجوس على ما هو منظم وعلى الجمع (Recueillement) « (4) لأن

المعنى القديم لفعل Legein (λέγειν) هو يجمع «جمع وضع الشيء مع الشيء والواقع أن "وضع" Legen إنما هو فعل يجمع، يحمي، يصون، ويحفظ Legein (λέγειν) و logos (λόγος) تعنيان إذن: جعل الشيء الحاضر ينبسط أمام أعيننا في حضوره وهو بذلك "فعل يسبط شيء أمامنا" فعل

(1) مكايي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص 25

(2) ROUSSEL.M : rationalité et vocabulaire mystique in MATTÉI.J.F : la naissance de la raison en Grèce, Paris France, P.U.F, 1^{ère}edi, 1990, p 155.

(3) كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ص ص 224-225.

(4) HEIDEGGER.M : introduction a la métaphysique, trad KAHN.G, gallimard, France, s.edi ; 1967, p 27 et p 139.

يظهر الشيء الحاضر المنبسط أمام أعيننا أي جعله يتفتح من تلقاء ذاته إضافة إلى أنه يجمعها و يأويها، ويدل اللوجوس على العلة أو الأصل هي حضور وأصل حضور وعلة في أن معا الوجود والعلة يتماسكان معا في اللوجوس، والوجود بمعنى اللوجوس هو الجمع الذي يدع الأشياء المنبسطة أمام أعيننا به تأتينا الأشياء و تحضر أمامنا في النور»⁽¹⁾ أي أن الأشياء المتفتحة ستتكشف وتتجلى.

ومن هنا تزداد كلمة اللوجوس كلمة طبيعة، و المقصود بها الطبيعة (الوجود) المنظمة الخاضعة في تناقضها و تغييرها و تحولها للوحدة، فاللوجوس هو جامع بين الأضداد.

«واتصاف الوجود باللوجوس يعني أن الوجود جامع للأضداد، إن اللوجوس ليس مختلفا عن الوجود في ظهوره و مظهره. وذلك لأن مظهره في تضادها مدعوة للاجتماع. وكلما اشتد بينهما التغير والتضاد والقتال كلما ظهرت قوة الوجود و حقيقته. إن لوجوس هيراقليطس لا يدل على سلطة كائن يتجاوز الطبيعة وينظمها من فوق. إنه ليس عقلا إلهيا ولا عقلا مشابها لعقولنا، فعقلنا نحن مجرد مظهر من مظاهر الوجود، وهو في نفس الوقت تابع للوجود. ويكمن المعنى البعيد للوجوس في جمعه بين الأضداد داخل الوجود.»⁽²⁾ بعد هذا الجمع بين اللوجوس والوجود ، طالب هيراقليطس من الإنسان أن يطابق بينه و بين المحجوب و قال في:

الشذرة (123) «تحب الطبيعة (فيزيس) أن تختفي.

وفي الشذرة (18) إذا لم تتوقع ما لا يتوقع فلن تجده لأنه صعب و يشق على البحث.»⁽³⁾
إن الجوهر أو الحقيقة التي من شأنها أن تظهر، و تنمو و تتجلى تحب مع ذلك أن تكمن
وتتخفي، تحتوي الشذرة عن مفارقة أو تناقض علق عليها هيدجر قائلاً:

«الطبيعة (التكشف) أو (الانفتاح) يحب التحجب إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائماً إلى

(1) هيدجر مارتن : مبدأ العلة، ص ص 118-120.

(2) بلدي نجيب: دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1997، ص ص 22-23.

(3) HERACLITE : fragments frag (123) p 253, frag (18) p 245.

الانغلاق، وفي هذا الانغلاق يبقى ذلك الانفتاح مطوياً مع إمكانية تحقق ماهية الانفتاح،
فالطبيعة تخفي عن الإنسان حقيقتها، وهذا الاختفاء هو الذي يجذب إليها محبي الحكمة
والفلسفة.»⁽¹⁾

إن الطبيعة بهذا المعنى تخفي نفسها تحت إشارات و رموز و تكمن الحقيقة في اكتشاف
معنى الرمز و لا يكون ذلك إلا بإتباع طريقة واحدة و هي أن يبقى العقل في حالة يقظة،
فالعالم متغير فينبغي أن يكون هناك نشاط و تردد في العقل الذي يتجاوب مع الطبيعة
المتقلبة دوماً و ذلك لأن إدراك الحقيقة لا يتم إلا بتجاوز الظاهر لإدراك الباطن، تجاوز
المعقول المنطقي لإدراك ما وراءه «إن الطبيعة تحجب (La physis se derobe) إنها
تستتر وراء الظهور لكنها عندما تحجب فإنها تؤدي إلى تناسق و تنظيم الأشياء.»⁽²⁾

وحتى نصل إلى الحقيقة طالب هيراقليطس بجمع المعلومات وتحليلها وفهمها ثم تجاوز
هذا الفهم العقلي لندرك الحقيقة التي يمكن أن تعرف فقط (بتوقع ما لا يتوقع). إنها تطالبنا
بالبحث عن المجهول وعن الأشياء الخفية أي معرفة تلك التغيرات غير متوقعة في الوقائع
والظواهر ولا يكون ذلك إلا «بالمخاطرة العقلية فكل شيء نراه باليقظة لا بالنوم وندرك بذلك
أن كل الأشياء في تغير مستمر.»⁽³⁾ ومن يصل إلى الحقيقة هو الفيلسوف الذي يبحث،
الذي ينصت للوجوس فيتحدث كما يتحدث اللوجوس ويعيش ويفكر في هارمونية

(Harmonie) أي في انسجام وتجانس و يصل إلى الكل. ويقصد بالكل كل ما هو موجود وأما "الواحد" فتعني الواحد الفريد المتوحد، كل الموجودات متحدة في الوجود أو بعبارة أخرى الوجود هو الموجود، ورابطة الكينونة المضمرة في الجملة الأخيرة متعددة نستطيع أن نترجمها بقولنا أن الوجود يجمع (يكوّن)

(1) هيدجر مارتين: نداء الحقيقة، تر، وتق مكايي عبد الغفار، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د.ط، 1977 ص ص 390-391 وانظر أيضا مكايي عبد الغفار: مدرسة الحكمة ص 26.

(2) COULOUBARITSIS. L : Histoire de la philosophie ancienne et médiévale , edi Crasset et Fasquelle, Paris france, s.edi, 1998, p 160.

(3) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 36.
الموجود، فيكون الوجود بهذا المعنى هو التجميع (اللوجوس).⁽¹⁾

و لقد كان اجتماع الموجودات في الوجود و بقاؤها فيه هو الذي أثار الدهشة في عيني اليوناني القديم الذي أصبح يتأمل و يندهش، و بهذا أن المعنى الأساسي في الشذرة (50) إن اللوجوس بمثابة قانون أو هو العقل الكوني فالطبيعة عاقلة و الأحداث التي تجري فيها هي وفقا للعقل أو اللوجوس الذي يأتي الأشياء مطابقة له و الذي يشير إلى المبدأ العقلي الذي يحكم الكون. و هنا يكون اللوجوس بكل وضوح هو مصدر المعقولية في الكون.

و باعتبار العقل الكوني عند هيراقليطس هو مصدر التفكير و علة "النطق" في الإنسان حيث أن «التفكير الإنساني ينبثق من الكلمة (اللوجوس) الإلهية التي تقدم لكل إنسان طريق الحياة و النمو.»⁽²⁾ يمكن أن نلتزم البدايات للمذهب العقلي و بما أن العقل مصدر التفكير فهو الذي يصل إلى المعرفة.

و إذا كان اللوجوس عند هيراقليطس هو مصدر المعقولية في الطبيعة فإنه لا غرو أن يكون القانون الكوني الذي يحكمه مبدأ صراع الأضداد من أجل البقاء، وبذلك يكون اللوجوس هنا هو قانون انسجام المتناقضات الذي يحكم الصراعات عن طريق العدالة، إن

اللوجوس عند هيراقليطس أو القانون الكوني هو مبدأ التكرار المنظم للأحداث و الترتيب في التغيير إنه علة النظام و قانون التغيير، و هنا قد يبدو أن الفيلسوف يؤمن بمبدأين متناقضين: فهو يؤمن بالنظام الموجود في الكون، كما يؤمن بأن تمة تغيير يجتاح كل عناصر الكون، ول كننا إذا دققنا النظر فإننا سنجد المبدأين متكاملين.

و يقول في شذرة (1) «مع أن هذه الكلمة (اللوجوس) أزلية إلا أن الناس يعجزون عن فهمها، ليس ذلك قبل سماعها فحسب، بل بعد سماعها، كأنهم يسمعونها لأول مرة، و بالرغم من أن

(1) مكايي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص ص 91-92.

(2) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 31.

كل الأشياء تحدث متطابقة مع هذه الكلمة (اللوجوس) فإنه يبدو أن الناس ليست لديهم أية خبرة عنها، و ذلك (على الأقل) إذا حكمنا عليهم في ضوء هذه الكلمات و الأعمال التي سوف أقررها». (1)

يستخدم هيراقليطس (اللوجوس) في هذه المقطوعة بمعنى المبدأ الأزلي الحاكم لكل شيء ويقول في البداية: هذا اللوجوس دائما حقيقي، فلا يجب أن نصغي فقط لكلمته بل للحقيقة، لأن اللوجوس هو الكلمة الحقيقية. إن العقل أو اللوجوس شمولي و موحد و يتحد بالإنسان لكن النتيجة كانت نفسها قبل و بعد السماع لأن الناس لم يدركوه و لم يفهموه و منه الإنارة لا تشمل جميع البشر، «لأن الكثرة لا تفكر و لا تفهم، إنها لا تعرف الكلام و التصرف وتتسى نفسها في النوم العميق و عندما تستيقظ لا تتذكر شيئا و هؤلاء الناس يظنون أنهم يمتلكون نكاءا خاصا». (2) و يشكو هيراقليطس من الكثيرين الذين لا يفهمون اللوجوس:

شذرة (2) «ينبغي أن يتبع الإنسان ما هو مشترك، و مع أن كلمة لوجوس عامة إلا أن معظم الناس يعيشون و كأن لكل واحد عقله الخاص». (3)

ويعرف الأفيزي اللوجوس في شذرة (2) بأنه عام و يظن عدد من الناس أنهم يفهمونه لأنهم يعرفون الأشياء و الظواهر لكنهم في الحقيقة يعيشون بعيدا عنه مكتفين بذكائهم الخاص فيعيش الكل و كأن لكل واحد حكمته الخاصة، إنهم يتخلقون ذكاء خاص خادع يمنعهم من الوصول لفهم المعنى العام للوجوس.

و الناس في نظر هيراقليطس ليست لديهم أية خبرة عن اللوجوس، تحتوي الشذرة (1) بكاملها على النقائض (قبل و بعد)، لقد كان يبحث في اللغة عن كلمات تعبر عن الطبيعة

(1) HERACLITE : fragments, fragment (1), p 29

و انظر أيضا ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 25.

(2) KOSTAS. A: HERACLITE et philosophie, p 60

و انظر كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية ص 232.

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة (2) ص 110.

التناقضية الملازمة للأشياء و نلتمس ذلك في شذرة (19):

«الذين لا يعرفون كيف يسمعون ولا كيف يتكلمون. تحتوي الشذرة على تعارض بين الذي يسعى إلى المعرفة والذي لا يعرفها، أي بين الذي لا يسمع و لا يعرف التحدث، و هذا ما سيشكل توتر بين أبدية اللوجوس ولا فهم المتكرر للبشر». (1) وهذا يعارض صيرورة اللوجوس.

إن الإنسان مرتبط بالعقل الكلي لكنه في التشيؤ يفصل عنه و النتيجة الملازمة عن هذا الانفصال هي الغربة التي تحيط بالعالم و يقول في ذلك:

شذرة (72) «إن اللوجوس أو العقل الكلي بالرغم من أن الناس يرتبطون به أيما ارتباط إلا أنهم منفصلون عنه و لهذا فإن تلك الأشياء التي يواجهونها يوميا تبدو لهم غريبة». (2)

و يرى "سكتوس أمبريقس" (Sextus empericus) إن اللوجوس يحمل نوعا من الدلالة الكوسمولوجية أو الكونية الكلية إذ يكتب بين جملتين من ذلك قائلا «يؤكد هيراقليطس أن

الكلمة (اللوجوس) العامة الإلهية التي بمشاركتنا فيها نصبح عقليين إنها هي محك الحقيقة،
و هذه الكلمة تشير إلى المبدأ الكوني لا إلى القول الشخصي». (3)

ومن جهة أخرى نعرف أن الكل يحدث وفقا لقانون وحدة الأضداد، فهو قانون شامل
(قانون عام)، ويستعمل العامة هذا القانون (أي وحدة الأضداد) في أفعالهم (أفعالهم اليومية،
ممارسة الأعمال، الفنون والسياسة) لأن هذا يضمن لهم على الأقل فعالية النجاح، لكنهم
يستعملون هذا القانون بدون وعي (أي بدون خبرة) لأنهم لا يعرفوا ما يفعلون، و هذا ما جعل
هيراقليطس يقول:

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة (19) ص 104.

و انظر أيضا
MATTÉI.J.F : la naissance de la raison en Grèce, p
155.

(2) هيراقليطس: جدل الحب و الحرب، شذرة (72)، ص 61.

(3) ويلرايت فيليب هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص ص 28-29.

شذرة (73) «لا ينبغي على الإنسان أن يعمل أو يتكلم كما لو أنه نائم». (1)

يطالب الأفيزي تسيير أمور الإنسان بالوعي المتفتح أو باللوجوس الذي وفقا له تجري
كل الأشياء لأن اللوجوس هو الفكر الإنساني في حالة اليقظة، أما أثناء النوم فيصيبنا
النسيان لذلك ينتقد النائمون الذين يجردون العالم من حقيقته و يخلقون عالما خياليا و هو
عالم خاص بهم فقط، إنه عالم الذاتية الضيقة أو عالم اللاعقل الذي يستطيع الوصول إلى
ما هو حقيقي.

و هؤلاء النائمون حسب هيراقليطس «من العبث أن نأمل منهم ليس فقط فهم اللوجوس
بل حتى الكلمات و الأفعال و المواضيع الواضحة تماما، لأنهم يجهلون بشكل عام ما
يفعلون إنهم لا يستوعبون جواهر الأشياء و يصورهم هيراقليطس بشكل قريب مما صوره
القرآن الكريم بشكل أدق في سورة الأنفال: «إن شر الدواب عند الله الصم البكم» و يشبههم
الفيلسوف بالصم (sourds) وهؤلاء ينطبق عليهم المثل:

شذرة (34) «إنهم لا يفهمون و إن كانوا يسمعون، إنهم أشبه بالصمّ و المثل ينطبق عليهم
"حاضرون و لكنهم غائبون.» (2)

من كل هذا نقول أن هيراقليطس أراد «أن يوضح الطريق الذي يجب على الناس إتباعه
حتى نصل إلى اللوجوس فطالب من الناس معرفة الإنصات و الكلام، الفهم أي معرفة
اللوجوس».(3) لأن اللوجوس هو العقل الكوني (Raison universelle) فهو قانون
السيروورة (La loi du devenir) فهو استيقاظ الإنسان من ذلك النوم
العميق و الاندهاش حتى يستطيع السير في هذا العالم و يصل إلى المعرفة.

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، شذرة (94-73)، ص 110.

(2) كيسيديس تيوكاريس: جذور المادية الديالكتيكية، ص 231.

و انظر أيضا القرآن الكريم: سورة الأنفال الآية 22.

هيراقليطس: جدل الحب و الحرب شذرة (34)، ص ص 41-42.

(3) KOSTAS. A : HERACLITE et la philosophie p 61.

و تصور هيراقليطس اللوجوس شامل سائد في كل الكون، فهو القانون الكوني المحدد
لإيقاع المتساوي لتغير الأشياء، و العالم من حيث هو نظام قائم على تغير الأشياء مستحيل
أن يكون من دون مبدأ، الذي يشكل العنصر الفاعل أو المحرك في كل التحولات والتغيرات.
و من هذا نقول أن اللوجوس عند هيراقليطس مادي أي أنه يحتوي على كيان مادي و
هي النار: النار هي العنصر الرئيسي في العمليات الكونية، لا تشتمل أو تخير أي لا تكون
الأشياء أو تفسد إلا بمقاييس منتظمة، و لكن لماذا انصب اختيار هيراقليطس على النار
دون المواد الأخرى؟

إن النار هي المبدأ الأول، العنصر المادي الذي تصدر عنه الأشياء، و ترجع إليه، انصب
اختياره على النار لأنها من جهة:

«أكثر المواد نقاء و نبلا، و لأن موطنها الطبيعي في السماء العليا، حيث لا توجد رطوبة، وحيث يمكن أن تكون الشمس ضوءا ناريا واضحا غير مزيف.»⁽¹⁾

و من جهة أخرى تحتوي النار على خواص تدل على الحركة و التغيير يمكن تلخيصها فيما يلي: هي الضوء، التهوج و الحرارة، و القدرة الناتجة من ذلك في إحداث التغييرات «أي أنها أسرع حركة و أدل على التغيير، و لولا التغيير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت و عدم و التغيير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض.»⁽²⁾

إن النار أكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغيير من العناصر الطبيعية التي كانت موجودة و هي (التراب، الماء، الهواء، النار)، فالنار تعطي صورة حية للأساس للعنصر الفاعل المدرك بالحواس في كل التغييرات و التحولات، فهي المبدأ الأول و الجوهر و لها دور أساسي في الحياة. «النار التي تعطي الصورة الحية للحياة الكونية هي نفسها الكون،

إنها واقع فيزيائي

(1) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 53.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 29.

وأساس طبيعي لكل ما يمضي، و هي في الوقت نفسه صورة ورمز كل ما يأتي.»⁽¹⁾

و نار هيراقليطس في حد ذاتها متعارضة «إنها الحياة و الموت فهي تعطي الحياة لكل شيء و مبدأ خلاق أي أنها ترمز لكل ما يعيش و يتحرك و ينفعل و لكنها أيضا عنصر الموت والدمار و الاحتراق و الانطفاء." نحن موجودين و نحن غير موجودين "فالحياة تتضمن الموت و تصبح أيضا وسيلة للحرب»⁽²⁾ و هذا التعارض يتجلى في النار التي توجه كل الأشياء.

و طابق هيراقليطس بين اللوجوس و النار حتى أصبحا شيئا واحدا، و اهتم بمسألة الكون كسابقه من الفلاسفة الأيونيين و التي بفكرة أخرى و هي أنه لا يوجد شيء مستقر أو ساكن

في الكون (فكرة التغيير) فهي القانون العام الذي ينظم الوجود (لا وجود لثبات بل كل هو تجدد مستمر) فكل شيء في سيلان دائم و لا يوجد شيء باق على الإطلاق، و التغيير لا يتم عشوائيا، بل يتم حسب مبادئ أزلية ثابتة فالنار هي العنصر الوحيد التي يتجلى فيها السيلان والتغير الدائم و منه الكون بالنسبة لهيراقليطس موجود منذ القدم كعملية اشتعال و انطفاء النار. و هو لا يرتكز على مسألة أصل العالم بل حتى شكل وجوده و كل الأساس العام (للهيولي) لكل ما هو موجود و يقول في ذلك:

شذرة (30): «إن هذا العالم (كوسموس) cosmos هو واحد للجميع، لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد، و هو كائن، و سوف يوجد إلى الأزل نار حية دائما تشتعل بحساب (أي بمقاييس منتظمة) و تخبو بحساب.»⁽³⁾

(1) كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ص 235.

(2) COULOUBARITSIS . L : histoire de la philosophie ancienne et médiévale, p 159.

و انظر أيضا المرجع السابق ص 36.

(3) DUMONT.j.p : Les écoles présocratiques , frag (30) , p 37.

يبدأ الفيلسوف شذرتة بأن العالم واحد للجميع، و يستخدم كلمة كوسموس (cosmos) للدلالة على العالم «ولا يقصد بها السماء وكوسموس كلمة يونانية تتضمن معنى النظام، إن هذا النص يدل على أن هيراقليطس نظر إلى العالم المنظم كوحدة حقيقية و في هذا تقدّم على الفلاسفة الطبيعيين (طاليس، انكسيمانس، انكسيماندرس) الذين لم يرتفعوا إلى تصور عام للكون كله.»⁽¹⁾ و لكن ما قصده لم يخلقه إله أو بشر؟

إن هيراقليطس بهذه العبارة ربما يريد أن «يؤكد انتماؤه إلى الفكر الأيوني المادي الذي ينظر إلى الكون ككل على أنه قد نشأ من تلقاء نفسه، و أن كل العمليات التي تجري فيه إنما تجري من تلقاء ذاتها، و من جانب آخر، فربما تكون هذه إشارة منه لعقيدة اليونانيين

حول الآلهة الأولمبية التي هي كالبشر تحيي و تموت... تتزوج و تتوالد، تحب وتكره... إلخ، فالعالم الأزلي الأبدى لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الآلهة أو أحد البشر». (2)

إن هيراقليطس ينتقد الأفكار الميتولوجية القديمة السائدة في اليونان والتي كانت «ترجع عملية خلق العالم قبل الآلهة وأبعد أيضا الآلهة من العمليات الكونية حارما إياها من دور الحكام (من دور المنظمين) في العالم "لم يخلقه أحد من الآلهة"». (3) إن الله عند هيراقليطس يتمثل مع اللوجوس كما يتمثل مع النار وهو بذلك يختلف عن الإله المجسم في الديانة المسيحية. والنار قديمة موجودة قبل الآلهة و البشر قائمة بذاتها تؤمن كل حضور، فالكوسموس نار دائمة، وانفتاح وانبثاق دائم بكل ما لكلمة فيزييس من معنى، أما الآلهة والبشر فهي «أحياء أو أنساق منظمة لأنهم افترضوا وجود نظام الذي كان قبل وجودهم، ووضعوا هذه النظرة لأننا لا نستطيع تفسير النظام إلا بافترضه أما الوجود فهو أبدي (أزلي) وفسره هيراقليطس من خلال مبدأ هو النار الخالدة لأنها دائما حية». (4)

(1) قرني عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص 45.

(2) النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من المنظور الشرقي، ص 123.

(3) كيسيديس تيوكاريس : هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، ص ص 172-173.

(4) D'ASTER.E : histoire de la philosophie p 53.

والنار عند الأفيزي هي المبدأ الأول لأن كل الأشياء تصدر من النار، وترجع إليها، فالنار هي الهيولى (arche) ويعطيها هيراقليطس معنى آخر لما وجد في المدرسة المالطية، لأنه لا يقصد بها المادة الثابتة فهو ينفي الشيء الدائم ويقر بأن العالم هو تلاحق (تسلسل) وهو صيرورة بدون نهاية، و كأنه دائرة لا نعرف البداية من النهاية والعالم نار لأنه لا يستطيع أن يكون بدون مبدأ، و النار عند هيراقليطس توصف بالعقل، وإنها مسؤولة عن توجيه العالم ويعرض ايتيس (Aétius) «تقريرا بأن هيراقليطس اعتقد أن العالم لا يتولد

بالزمن بل بالعقل، فهو قانون حي و يشرح د.اللاترسي هذا القول بأن الكون واحد ولد من النار وسينحل إلى النار، وقفا لعصور متوالية على التبادل و هكذا إلى الأبد».(1)

وهكذا إن نار هيراقليطس التي تشتعل وتتطفئ بحساب تعبر عن الاعتدال فهي توجد في الماضي، والحاضر، والمستقبل بحكم أنها عقل كلي «إنها ذات طبيعة جدلية... نار التدفق والسيال، نار الأضداد والصراع وهي التي تبقى على وحدة الأضداد والتي تبقى الصراع حيا إنها نار التناغم. إنها النار الهادية للإنسان بنورها لشق طريقه نحو إيقاظ النفوس وصولا بها إلى الأرض المشتركة».(2)

أما المقياس (أو الحساب) يدل على وجود عقل هو الذي ينظم عملية الاشتعال و الخبو أي أنه يعين المقاييس الدقيقة لتحولات النار، و النار تبقى رغم الصراع فهي شعلة حية وستظل إلى الأبد لأن جوهرها هو التغير و الصيرورة و وظيفتها هي توجيه العالم، و منه إن «المقياس هو تناغم الصيرورة، إنه كالشمعة التي يضيء بدون أن تحرق الأشياء، فكل الأشياء تتوافق مع المقياس الذي سيؤدي إلى خلق أو انبثاق العالم، أو العكس كل الأشياء تقنى بالاحتراق».(3)

و يؤدي بنا هذا القول أن هيراقليطس لا يتحدث عن النار العادية المحسوسة البسيطة بل

(1) HARACLITE : fragments p.p 284.285.

(2) هيراقليطس: جدل الحب و الحرب، ص 25.

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، ص 105.

إنها مبدأ كل التحولات و مبدأ الحياة و الموت و يقول في ذلك:

شذرة (90) «هناك تبادل بين النار و بين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع و الذهب أو الذهب و السلع.

شذرة (76) «النار تحيي بموت الأرض (التراب) و الهواء يحيا بموت النار و الماء يحيا بموت الهواء و الأرض تحيي بموت الماء». (1)

يشير كلام الفيلسوف إلى الوجود فهو موت يتلاشى و الموت وجود يزول والتحوّل والتغيّر يجري أبداً، تحوّل النار إلى كل شيء، و تحدث العملية المعاكسة تحوّل كل شيء إلى نار، وهكذا اعتبرت النار قوة لا منقطعة فعالة فهي أقرب إلى الطاقة الداخلية الملازمة للحياة وتجدها (و هذا هو مظهرها النفسي) «إنها نار إلهية لطيفة للغاية إنها نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية، هي حياة العالم و قانونه (اللوجوس) إنها الضوء الداخلي للعقل والمعرفة الروحية، إنها الضوء الذي هو في نفس الوقت نشاط دافئ لكنه منظم تنظيماً ذاتياً، إن هيراقليطس يفكر في النار على أنها موهوبة هبة العقل». (2)

إن النار هي العنصر العقلي في الأشياء أو هي العقل الذي يحدث الاتفاق بين الأشياء لأنها تتضمن النظام و تجعل العدل يسود في كل مكان و هي مسؤولة على توجيه العالم وإن التوحيد بين العقل و الحياة و اللوجوس يحيل إلى العقل المتحرك، هذا ما أكدته "وولتر ستيس" «فكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة و مزيد من الحركة، و كلما كانت مواد أكثر حلقة و ثقلاً كان هناك مزيد من الموت و البرد واللاوجود و بالتالي فإن النفس نار». (3)

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة (90) وشذرة (76)، ص 105.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 29.

و انظر أيضاً ويلرايت فيليب : هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 54.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص

إن النار هي القانون لأنها هي المسؤولة على تدبير العالم كله، وكذلك الضرورة الحاكمة للجميع و منه يتحدث هيراقليطس عن النار بلغة المجاز فهو يصفها بالأزلية وعاقلة

والمضيئة، والتي تحدث التغير والتحول، ومصدر التجدد، ويشرح هيدجر ماهية النار التي فكر فيها هيراقليطس فقال:

«إن كلمة (النار) صفة تطلق على نار الأضحية، و نار الموقد، و نار الحراسة، كما تطلق أيضا على ضوء المشاعل بريق الكواكب و النجوم، في النار تكمن الإنارة والاشتعال و التوهج، في النار يكمن كذلك الدمار و الإعاقاة و الانطفاء، و هيراقليطس حين يتكلم عن النار يفكر في الإضاءة. و قد اكتشف كارل رينهارت*... أن النار عنده تدل في نفس الوقت على معنى المتفكر... الذي يهدي كل إنسان إلى الطريق، هذه النار المفكرة الهادية تجمع كل شيء و تؤمن ماهيته و تحفظها عليه إن النار هي تجميع اللوجوس». (1)

إن نار هيراقليطس هي تفتح وإضاءة وحرية وطريق لذا يقول في شذرة (60) وشذرة (103)

شذرة (60): «فالطريق إلى أعلى و إلى أسفل واحد و هي نفس الطريق كما أنه يعتقد في الشذرة (103) "أن البداية و النهاية في محيط الدائرة واحدة"». (2)

وإذا قدّمنا تفسيراً كونياً للشذرة (60) سنقول أن النار تتحول إلى ماء والماء إلى نار بالاتجاه نحو الأسفل (طريق هابط) ثم الأرض تتحول إلى ماء و الماء إلى نار بالاتجاه نحو الأعلى (طريق صاعد) فالطريق هي تكوين (Gènese) العالم ثم فساده و هذا ما يوضحه الشكل

(1): النار ← وميض النور ← ماء (البحر) ← أرض

الشكل (1)

* هو عالم ألماني معاصر تخصص في الدراسات الكلاسيكية و الإنسانية

(1) هيدجر مارتين: نداء الحقيقة، ص ص 400-401.

(2) HARACLITE : fragments, frag (60) p 408, frag (103) p 411.

«فالطريق إلى الأعلى و الطريق إلى الأسفل طريق واحد و نهائي و لا وجود لعلاقة مباشرة بين النار ← الأرض أما العلاقات الموجودة فهي متعكسة.»⁽¹⁾

و هذين الاتجاهين من التحول لا يحدثان في الطبيعة فقط بل في حياة النفس أيضا، وبالإضافة إلى ذلك فإن جملة «إنهما طريق واحد و هما نفس الطريق إنما يقصد بوضوح أن العمليتين المتناقضتين مستمرتان طول الوقت، و أن ميلهما المستمر و المتباين هو الذي يجعل الوجود و الحياة ممكنتين.»⁽²⁾

و عندما تشتعل النار تحيا، فهي بذلك تجسّد للطريق نحو الأعلى، و لموت لكل شيء في نفس الوقت، و لكن النار تنطفئ، و هذه هي الطريق إلى الأسفل المعبرة عن ظهور الأشياء، هاتان العمليتان "الاشتعال و الانطفاء" تتمان في الوقت نفسه عبر حلقات في إطار "المعايير والمقاييس المنتظمة"

و إن السيرورة (processus) الموجودة في شذرة (76) ليست دائرية بل مستقيمة تتم عبر طريق صاعد و هابط واحدة و نفسها، إنها تسير في نفس الاتجاه و تتطابق مع التغيير الكوني الموجود بين الحدين، و هكذا فالصيرورة (devenir) هي سلسلة موت و حياة لأن الأضداد واحدة فالموت هي الحياة و الحياة هي الموت.

ومن جهة أخرى، تلك التحولات تتم في صورة دائرية لا يمكن تحديد الأعلى من الأسفل بصورة مطلقة، فهيراقليطس يتحدّث عن «البداية و النهاية بنفس الشيء، و هذا لا يمكن إلا إذا كانت "أ" نقطة البداية في الدائرة هي أيضا نقطة النهاية، و بهذا "أ" هي بداية ما هو منتهي، هي وحدة الأضداد، فالأشياء المختلفة كلها متشابهة.»⁽³⁾

(1) IBID : P P 408-410

(2) ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، ص 127-128.

(3) HERACLITE : fragments, p 412.

إن علاقة النار المبدأ الأول الواحد بالأشياء (بتجلياته) هي علاقة الواحد بالكثرة فالنار هي الجوهر الأول، و من هذا إن جوهر الفكر الفلسفي الهيراقليطي يقوم على الوحدة، أما التمايز فهو ظاهري لأن من وظائف النار أنها توجه كل الأشياء و عبر عن ذلك بقوله «إن الصاعقة (Keraunos foudre) توجه كل الأشياء».⁽¹⁾

إن الصاعقة «قد تكون اسما للنار على العموم أو ربما للنار السماوية على الخصوص كما اعتقد كيرك. لكن إذا عدنا إلى الميتولوجيا الإغريقية القديمة «الصاعقة هي شعار مألوف لزيوس (zeus) و سلاحه حيث أن زيوس صعق الجبابرة

(2) .» (Arme de zeus qui a foudroyé les

titans

و تحمل هذه الشذرة معنى أكبر من ذلك فالصاعقة تذكرنا بالنار "المبدأ الأول" لأنها تأتي بنار بنار مدمرة، و تقضي على كل ما هو تحت تأثيرها و تشكل مظهرا من القوة وهي الفناء، فهي قضاء و قدر كل الأشياء، و نستخلص من ذلك أن الصاعقة ليست وسيلة لزيوس، فهو لا يستطيع أن يتصرف في الموت كما يشاء، بما أنه موجود في العالم كالألهة و البشر (شذرة 30) يخضع لقانون العالم الشامل و للقدر و الموت الذي يشمل كل الأشياء. و بما أن النار تتحول فهي تلعب دور المحرك لأن انطفائها و اشتعالها يضمن الاستمرارية «فالنار توجه التحولات و تحكم الأضداد بوسيلة الأضداد لأنها تتبع القانون المحدد في شذرة (90) و الذي ينص على تبادل بين النار و كل الأشياء. بمعنى آخر: أن النار توجه الكل من خلال الكل: فالأرض بالماء، و الليل بالنهار و باختصار الضد بال ضد».⁽³⁾

(1) IBID frag (64) P 302.

(2) ويلرايت فيليب : هيراقليطس فيلسوف التغيير و أثره في الفكر الفلسفي، ص 59.

HARECLITE : fragments, P 302 et

و انظر أيضا

KOSTAS. A : HERACLITE et la philosophie, P 104.

(3) HARACLITE : fragments p 304

ويمكن القول أن النار هي المظهر المادي للوجوس، وهناك شيء من الصحة في أقوال هيراقليطس حيث تؤكد الفيزياء المعاصرة أن النار "المبدأ الأول" لها ميزة « المادة أقل مادية (corporel) وأكثر دقة (subtil) كلهيب النار، إن الكل يولد من موت شيء ما، الفوطونات (photons) تصدر (تحيا) بعد تحويل (annihilation) (موت) إلكترون بزيتون (électron positon)». (1) وهذا ما يؤكد على الوحدة الموجودة في العالم وهي نتيجة لتناقض الأضداد.

إن فكرة (الوجوس) باعتباره مبدأ النظام و الضرورة يرتبط بفكرة الأدوار المتناهية (الأدوار الكونية) التي تتعاقب على الوجود «فالدورة الوجودية تبدأ بانبثاق الكائنات من النار و تنتهي بأنها تعود إليها، و الأحداث في كل دور تكون هي عينها التي تكون في الأدوار السابقة و التي ستكون في الأدوار اللاحقة و تتعاقب هذه الأدوار إلى ما لا نهاية. و هذا التكرار اللانهائي لهذه الأدوار يتم بموجب قانون ذاتي ضروري هو اللوجوس وينتج عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يتمرد على هذا القانون و إلا كان مصيره العدم». (2)

و نعثر في شذرات هيراقليطس المتبقية على معاني أخرى للوجوس ففي شذرة (113): «الوجوس الفكر أو الحقيقة مشترك للجميع.»

و في شذرة (114): «إذا تكلم الناس بالعقل فيجب أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع كما تتمسك المدينة بالقانون (nomos)، بل يجب أن يكون تمسكهم أشد لأن جميع قوانين البشر مستمدة من قانون واحد، إلهي يحكم كما يشاء و يشمل كل شيء بل أكثر». (3)

نظر هيراقليطس إلى العقل (ملكة التفكير) أنه مشترك بيننا جميعا فكلنا نمتلك (الوجوس) حتى و إن كنا نعجز عن فهمه، و في حقيقة الأمر، إن معظم الناس بإمكانهم التفكير أي

(1) LOPEZ.j.l : l'image physique du monde de PARMENIDE a EINSTIEN, conf à l'institut de physique, univ. Strasbourg I, rio de Janeiro C.B.P.F, 1983, p p 12- 14.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 29.

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة (113)، ص 109، شذرة (114)، ص 110.

اكتشاف الحقيقة و إدراكها، و لكنهم لا يفعلون رغم أن القدرة على التفكير مشتركة بينهم.

و يستعمل اللوجوس في الشذرة (114) بمفهوم قانون فمن خلال تأمل الأفيزي للقوانين الموجودة في المدينة توصل لوجود اللوجوس فهو قانون عام و هو أهم من القوانين البشرية المستمدة من القانون الإلهي الواحد (اللوجوس).

و من هذا تدل اللوجوس أيضا على معنى سياسي و اجتماعي، و يتضح ذلك من عبارات هيراقليطس المختلفة التي يؤكد فيها اشتراك الكلمة "بين جميع الناس" و "التمسك بما هو مشترك" «بذلك يكون هيراقليطس أول من فطن إلى الوظيفة الاجتماعية و السياسية للكلمة وتصبح الكلمة هي القانون، و هذه الكلمة الصادرة عن العقل الذي يسميه البصيرة تشمل القانون السياسي و القانون الإلهي». (1) و تكون القوانين صادرة بقدر تجسيدها لهذا اللوجوس.

و بناء على ذلك نستطيع أن نتبين صحة الرأي الذي مؤداه أن اللوجوس هو القانون الكوني، هو مبدأ الانسجام الخفي و أساس التغير الدائم الظاهر، التعاقب الدوري للكائنات. هذا ما جعل هيراقليطس يطالب الإنسان بأن يدرك هذا القانون بوعي عقلي لأن اللوجوس يحكم كل الأشياء و حتى الإنسان ذاته (جسمه و عقله) نابع من هذا اللوجوس. «ففي النفس الإنسانية جذوة من نار اللوجوس الحية الخالدة، ونحن نصبح عقلاء عندما نتنفس اللوجوس الإلهي، ونحيا عندما تشتعل النار الإلهية فينا ومنه ليس سمو الروح في عزلتها عن العالم بل في اتصالها الوثيق به و النار الخالدة فيه». (2)

إن اللوجوس وحدة موجّه للجميع فيه تجري الحوادث وفقا لما يكون مقدرًا ولن يتحقق كمال الإنسان إلا بالاتحاد بهذا اللوجوس. إن شذرات هيراقليطس كان هدفها محدّد و واحد هو أن اللوجوس يحكم كل الأشياء لأنه يحتوي على قانون وحدة الأضداد، لذا طالب من الإنسان

أن

(1) المرجع السابق، ص 117-118.

(2) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 31.

و انظر أيضا عطيتو حربي عباس : ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، ص 119.

يضع وجوده موضوع تساؤل و شك، و أن يبحث في أمور كثيرة لأن العقل يمكن أي يغير نمط التفكير السائد و بذلك يصل إلى الحكمة و قال في:

شذرة (35): «الذين يحبون الحكمة يجب أن يكونوا متسائلين عن أشياء عديدة في الحقيقة.»
أما الشذرة (120): «إن الحكمة واحدة، و هي أن نعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء.»⁽¹⁾

إن الحكمة لا تكمن في تراكم المعارف و كثرتها و هذا ما جعل هيراقليطس ينتقد بعض مفكري عصره «كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة، و إلا لتعلم هيزيود (HESIODE) أو فيتاغورس (PYTHAGORE) و كذلك زينوفان (XENOPHANE) و هيكاتايوس (HECATE) إن اللوجوس هو أساس المعرفة و بالحفظ لا نتعلم لأننا نقف عند المظاهر و لا نفهم العالم فهما أعمق أما المعرفة الحقّة هي فهم العلل و الأسباب أي أنها تصل إلى الوحدة الضرورية وهي العقل الكلي، العقل الذي يحكم (أو يحرك) العالم بالوسيلة الموجودة في العالم. «فالمعرفة إذن هي التفكير في المعاني الكلية لا الجزئية لأن العقل لا يدرك الحقيقة إلا عن طريق اتحاده كليا بينما العلم الجزئي لا يتقف العقل أما طريق الفيلسوف الحكيم الذي هو مثال للإنسان المغترب الساعي للكمال أي الذي يتبع ما هو مشترك للجميع حتى يصبح حكيما.»
(2)

و هناك عوائق كثيرة تقف أمام الحكمة و على الإنسان تجاوزها تتمثل في إتباع الجمهور، و إتباع العقائد القديمة عن الآلهة و التي جاء بها الشعراء، و إيثار الناس المعيشة في عوالمهم الخاصة و أخذ المعرفة عن طريق الحفظ لا عن طريق النظر في

النفس و التأمل في داخلها، إن أهم ما تتطلبه الحكمة الاحتفاظ بالعقل في حالة يقظة.
«وعلى الإنسان تتبع آثار هذه

(1) هيراقليطس: جدل الحب والحرب، شذرة (35) ص 55، وانظر أيضا ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، شذرة 120، ص 132.

(2) الصايغ الصراف نوال: المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، د.ط، 1983، ص46
و انظر أيضا هيراقليطس : جدل الحب و الحرب، ص 57.

الحكمة في هذا العالم الذي يحكم الكل من خلال الكل، والذي يضمن الحياة من الموت، اللذة من الألم، العدالة من الظلم، و الخير من الشر، بمعنى آخر معرفة كل شيء من نقيضه. إنها حكمة لا أخلاقية لكنها تحقق التوازن و النظام في العالم ورغم التغير المستمر الذي يحقق بفضل التجدد الدائم استمرارية الحياة الشاملة». (1)

إن اللوجوس هو القانون العام المشترك بين الجميع و أساس المعرفة، و لكن هيراقليطس يجمع بين العقل و الحواس و يقول سكتوس أمبرقوس (SEXTUS Empiricus): «اعتقد هيراقليطس أن الإنسان موهوب بعضوين أساسيين لمعرفة الحقيقة و هما الحواس و العقل، ولكن يؤكد على ضرورة العقل (العقل المشترك) فالحواس غير يقينية بدون العقل». (2)

و يقول في ذلك: شذرة (55) «إني لأمتدح كثيرا ما يرى و يسمع و يحفظ.»

في شذرة (101) «العين أصدق خبرا من الأذن». (3)

و في هاتين الشذرتين يؤكد هيراقليطس على دور الحواس في الوصول إلى المعرفة مع تفضيله للرؤية على السمع فالبصر حاسة أكثر تركيبا من السمع و لأن العقل يلعب دورا أكبر في حاسة الإبصار و لكنه سرعان ما ينتقد هذا الدور الذي تقوم به الحواس إذا أتبعته دون سيطرة العقل، فتصبح معرفة ظنية و لا تؤدي إلى اليقين شذرة (107): «إن العيون والأذان شهود سيئة للإنسان إذا كانت نفوسهم بربرية (barbares)». (4)

إن هيراقليطس رغم اعترافه بالإدراك الحسي و دوره في المعرفة الإنسانية إلا أنه يعتبره درجة ينبغي أن يعقبها درجات معرفية أخرى أهم و أفضل من الحواس ويشير بعبارة "النفوس البربرية"

(1) HERACLITE : fragments, p242.

(2) HERACLITE : fragment citations et témoignages, tra et pré PRADEAU.j .f, edi Flammarion PARIS 2002, p p 148-149.

(3) الأهواني أحمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية شذرة (55)، شذرة (101) ص 104.

(4) HERACLITE : fragments citation et témoignages frag (107), p 149.

للأجانب الذين لا يصلحون إلا للرق و العبودية أي أن أعمالهم يدوية تقتصر على الحواس وهي غير كافية و تحتاج العقل، و لكن هل يكفي التحليل العقلي لإدراك اللوجوس يجيب هيراقليطس من خلال بعض شذراته فيقول:

شذرة(33): «ينقب الباحث عن الذهب في الأرض كثيرا و لا يجد إلا القليل».

شذرة (18): « و إذا لم تتوقع ما لا يتوقع فلن تجده لأنه صعب ويشق على البحث». (1)

إن الفكر مشترك للجميع به نتجاوز ما هو فردي، شخصي إلى ما هو مشترك ويحاول الأفيزي من خلال هذه الأقوال «أن يترقع بنا إلى درجة أرقى من درجات المعرفة ألا و هي "الحدس" الذي هو إدراك للما وراء بصورة مباشرة و بدون واسطة، فتوقع ما ليس متوقعا لا يمكن أن يكون إلا بهذا الحدس مباشرة و ربما بالإلهام الصوفي و الأمران سواء عنده لأن ليس أمانا إلا أن نتجاوز الظاهر لندرك الباطن، و نتجاوز المحسوس لندرك المعقول لأن الإله صاحب الكلمة لم يخف عنا مراميه رغم أنه لم يتكلم فقد رمز لنا و هذا الرمز ليس إلا تلك الموجودات الطبيعية التي علينا أن نلاحظها و نجمع عنها المعلومات و لا نكتفي بذلك بل نحلل هذه المعلومات و نفهمها جيدا و لا يستطيع ذلك إلا القادرون على إدراك المعاني الخفية وراء الرموز». (2)

و الوصول إلى درجة الوعي و الإتحاد بالحقيقة القصوى أي اللوجوس هو الذي يوصلنا إلى الحقيقة و لا يستطيع ذلك إلا من يمتلك عقل متيقظ و لذا اعتبر هيراقليطس أن إدراك الصيرورة (devenir) و قانونها هو رسالة الإنسان في هذه الحياة، كما اعتبر أن هذا الإدراك هو السبيل إلى السعادة لأن في تفهم هذا القانون شعور بالاطمئنان و الرضا.

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، شذرة (33)، شذرة (18)، ص 104.

(2) النشار مصطفى: الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ص ص 121-122.

إذ أنه يعلمنا أن هذا العالم الذي يحكمه القانون الكلي أو اللوجوس هو عبارة عن صراع المتناقضات فلا ينسجم الكون و يتناغم إلا إذا التقى الخير و الشر، «فإذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهي للعالم جعل له شعور بالرضا و هو ما يسميه هيراقليطس "بالخير الأعظم».(1)

و أما المعرفة الحقّة فتنشأ عن تفهم الانسجام الكلي الذي يحكمه أيضا القانون الكلي أو اللوجوس و بناء على ذلك إن اللوجوس من هذه الناحية هو مصدر الإلزام الخلفي بالنسبة للفرد، «و إن الدين الحق هو مطابقة الفكر الفردي عقل الإنسان الفرد (لوجوس) و الفناء في النار العالمية».(2)

و بناء على ذلك إن اللوجوس وحدة الموجه للجميع فهو أشبه بالجواهر الحقيقي و لا يمكن خرقه فطاعته واجبة و خفية «و لا يوجد فارق لدى هيراقليطس بين القانون الطبيعي و بين القانون الأخلاقي فاللوجوس يحمل في داخله معاني العدالة و الحق فهما قانون الحركة في الطبيعة و قانون تحريم التطرف و الإفراط في الحياة الإنسانية إنه ليس القدر المقسوم وحده بل و العدالة التي تنير العالم دائما».(3)

و لذا يجب أن تنظم أمور حياتنا بما يتفق مع القانون العام المطلق لأن بممارسة الفلسفة نتخلص من الاغتراب و نخرج من حالة الظلام إلى حالة الإنارة لأن «اللوجوس هو قانون الفكر و قانون العالم، و هو الكاشف عن الضرورة في العالم إنه الرابطة الموحدة، و على

الإنسان الذي يريد النعيم أن يتبعه هديه، فالحكيم هو من يقبل ما يأتي به القدر بنفس راضية إذ لا بد من وجود "الصحة و المرض"، "الخير و الشر"، "الحرب و السلم" فهذا هو القانون الكامن في

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 72.

(2) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 30.

(3) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 32.

النار الحية فيقبل مغتبطا ما يتذمر منه القطيع البشري و يرحب و يصبر على الشقاء إيماناً منه بأنه بهذا يوائم طبيعته و بين الطبيعة الخاصة بالعالم». (1)

فعلينا إذن التعرف على هذا القانون و نعمل بموجبه، يفهم من كل هذا أن اللوجوس عند هيراقليطس هو الحقيقة الكونية العامة، و هو القوة العاقلة المسيطرة على الكون والمدبرة، ويحتوي اللوجوس الهيراقليطي على خصائص يمكن تحديدها فيمايلي:

1- إنه أزلي و إن كان مساوقاً للعالم في أزليته إلا أنه أقدم منه بالذات و المرتبة. إنه المسيطر على هذا العالم و المدبر له، إنه قانون عام بمعنى أنه يفسر الموجودات وتخضع له كل الموجودات.

2- إن اللوجوس عام و تعني العمومية ارتباط جميع الأشياء به و خاضعة له، إنه مشترك بين كل شيء.

3- إنه ثابت أي أنه لا يخضع للتغيرات الكونية و إن كان هو مبدأ هذه التغيرات وأساس الانسجام الخفي الذي يكمن وراءها.

4- "المقياس الصحيح" فهو يحتفظ بكل الأشياء في مكانها و يجرى كل شيء بالتوافق معه.

و بما أن اللوجوس قانون عام مشترك فإن له جانبين:

أ- جانب المبدأ الكوني وهذا ما أعلنه فيليب ويلرايت «اللوجوس "مبدأ كونيا" أو "جوهرًا عامًا" يشابه المثال، ولكن من الخارج فقط اللوجوس هو العقل الكوني أو نظام العالم أو القانون الحاكم للكون»⁽²⁾ وهناك علاقة بين فكرة اللوجوس والصراع والحركة و النار (مبدأ مادي).

ب- جانب المبدأ الفكري إنه ملكة عقلية فاللوجوس يكشف عن الفكر ومنه أنه متصل

(1) هيراقليطس: جدل الحب و الحرب، ص 19.

و انظر أيضا المرجع السابق، ص 33.

(2) كيسيديس تيوكاريس: جذور المادية الديالكتيكية ص 218.

بالإنسان فهو الفكر الإنساني نفسه في حالة يقظة. و تتطلب اليقظة الانتباه إلى الأمور الجوهرية وإدراك أن العالم واحد، و هناك وحدة بين كل الأشياء. تلك هي الحقيقة التي طالب هيراقليطس من الناس الوصول إليها و لا يكون ذلك بالاعتماد الكلي على العقل أي أعمال العقل في كل المعارف للوصول إلى اللوجوس أي إلى الحقيقة.

و لقد كان اللوجوس الفكرة المحورية في فلسفة هيراقليطس، فلكي يفسر النظام السائد في العالم بعيدا عن الميتولوجيا و الأساطير و الخرافة التي تضرب بجذورها في الفكر القديم قال باللوجوس أو "العقل الكوني" أنه «قانون كلي" يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية و يسيرها في اتساق لا يحتمل التناقض... والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن الظواهر الطبيعية إذا هي شاركت في العقل الكلي أي إذا هي اجتهدت في البحث في نظام الطبيعة و أدركت ما يتصف به هذا النظام من ضرورة وشمول»⁽¹⁾ و يتطلب هذا معرفة الظواهر على حقيقتها و مواجهة ظواهر الطبيعة أي استخراج الأسرار.

و تصور هيراقليطس «العقل الكوني» La raison universelle على أنه محايت للطبيعة ومنظم للظواهر الكونية لا يوجد بانفصال عنها بل منظم لها من داخلها فهو بالنسبة إلى العالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها جوهرًا مستقلا متميزا عن البدن بل

بوصفها مبدأ لحركته منتشرا في جميع أجزائه و لذلك كان هذا العقل أشبه بـ "نار إلهية لطيفة" بل هو "نور إلهي". (2)

و منه اللوجوس هو قوة عاقلة تسيطر على الكون و تدبّره وتسري في أجزائه، هذه القوة هي قانون التغير الظاهر و أساس الانسجام الخفي و هي بالرغم من سموها الذاتي على الكائنات إلا أنها لم توجد منفردة عن العالم سابقة عليه.

(1) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية د.ط بيروت، 1983، ص 18.

(2) المرجع السابق: ص 18.

و تمثل الغرض الأساسي لهيراقليطس من اللوجوس هو تفسير الكون لقد تحدّث عن المقياس و التناسب و الانسجام إنه قانون (nomos) «يبين به كيف تجري الحوادث في العالم وكيف هي العلاقات بين الناس وفقا لنظام ملازم لسيرورة الطبيعة». (1) أنه عقلا مسيطرا على العالم فالطبيعة وجدت أولا كمعطى ابتدائي غير منظم ثم تدخل اللوجوس كقوة تعمل على إشاعة النظام «أما الإنسان فهو في جوهره قبس من "العقل الكلي" العقل النظام وهو يكشف نفسه ككائن عاقل في الطبيعة و من خلالها». (2)

و توصل هيراقليطس في بحثه عن اللوجوس إلى العلة المادية المتمثلة في النار ولكنه لم يحاول الوصول إلى العلة الأخرى التي قال بها أرسطو (Aristote) العلة الفاعلة والصورية والغائية بل أنه توصل فقط إلى فكرة الضرورة المطلقة والتي تقضي بأنه تمة قانون كليا يسيطر على الأشياء وهذا ما جعل الرواقية (stoïcisme) تتأثر بأفكاره وتأخذ بكثير من أرائه ولكن هناك اختلاف بين اللوجوس عند هيراقليطس واللوجوس في العقيدة المسيحية التي ترى فيه أن الأفتنوم الثاني من الأفتانيم التي تقوم عليها الذات الإلهية المفارقة للعالم أنه ابن الله وصورته.

ومن خلال شذرات هيراقليطس يتضح أنه حاول أن يبيّن ما المراد من العقل البشري، لقد ربطه بالقانون العام وفي هذا التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي، فالعقل هو قانون الأشياء. والأشياء إنما تسير وفق قانون العقل وذهب إلى أبعد حد عندما جعل العقل أحق بالاتباع من الحس فشاهد الحس يخطئ وشاهد العقل معصوم من الخطأ.

(1) CHEVALIER.J : histoire de la pensée, La pensée antique, Flammarion, paris France, s.édi 1955, p 615 .

(2) الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص20.

الفصل الثاني

اللاجوس بين الفلسفة والدين

المبحث الأول: امتداد اللوجوس في الفلسفات اللاحقة

المبحث الثاني: اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي

المبحث الثالث: اللوجوس في الفكر العربي الإسلامي

تمهيد

نعثر في الفكر اليوناني على مفاهيم أخرى تدل أيضا على العقل منها كلمة "النوس" (Nous) التي استعملها انكساغورس فهو العقل الذي يحكم العالم مصدر النظام والحركة والذي سيكون محل اهتمام أفلاطون ومن بعده أرسطو.

ولكن بعد فتوحات " الاسكندر المقدوني " وانحلال الفلسفة الإغريقية سيبدأ عهد جديد وسيؤدي إلى انكسارات جوهرية لأنه سيسمح بالتفكير من منظور إقليمي ولا من منظور دولة المدينة، فتظهر بذلك أفكار وفلسفة جديدة تتناسب مع العصر ، منها فكرة المواطنة العالمية (Cosmopolisme) والنزعة التلغيفية التي مزجت فيها الفلسفة اليونانية مع الديانة الشرقية أي ارتباط الفلسفة بالدين فلم تعد الفلسفة كما كانت في اليونان مطلبا كماليا يساهم فيه كبار المثقفين بل نزلت إلى الشعب حتى تقدم النصح والتوجيه، وأصبح الفلاسفة مستشارين روحيين وأدى هذا إلى قيام جدل لاهوتي بين أصحاب الأديان المختلفة. وواجه الدين اليوناني القديم أديانا أخرى إما وثنية أو توحيدية.

في وسط هذا الجو المختلط من الفلسفة والديانة (اليهودية والمسيحية) سيهتم فلاسفة ومفكرين باللوجوس الذي سيغدو " الكلمة " إنها قوة خلاقة التي لا يتم الخلق إلا عند صدورها عن الإله، والكلمة عند فيلون الإسكندري هي الوسيط الأول ، ابن الله الذي يخلق العالم بواسطته لكنه أبدي وخالد، ثم تأتي الديانة المسيحية مجسدة الكلمة ومساوية بين الأب والإبن ومصرّة على أن لا شيء مما خلق في الوجود قد خلق بمعزل عن اللوجوس.

لم تقبل هذه الآراء في الفكر الإسلامية الذي كان عليه أن يغوص في " نظرية الكلمة " حتى يدافع عن وحدانية الله ويرد على معتقدات الدين اليهودي والمسيحي والفكر اليوناني منطلقا من الفكر الإسلامي الأصيل القائم على الكتاب والسنة.

المبحث الأول

امتداد اللوجوس في الفلسفات اللاحقة

المبحث الأول: امتداد اللوجوس في الفلسفات اللاحقة

1- النوس عند انكساغوراس

استعمل هيراقليطس كلمة اللوجوس للدلالة على القوة العاقلة المسيطرة على الكون والتي تديره ونجد فكرة متكاملة عن تلك القوة عند أنكساغوراس الكلازومياني* (ANAXAGORE DE Clazomènes) فهي المبدأ العاقل في الكون وبسببها النوس (nous) هذا المصطلح الذي وضع بدل اللوجوس الهيراقليطي فما مدلول النوس إذن؟

تشبّع انكساغوراس بالأفكار والتأملات المادية والميتافيزيقية ولما «ناهر الأربعين نزح إلى أثينا** واستقر به المقام، ليعدّ أول من أسس التفكير الفلسفي في قلب اليونان»⁽¹⁾. ويعد من الفلاسفة

* ولد أنكساغوراس حوالي عام 500 ق م في مدينة كلازومينا (clazomène) الواقعة في أواسط الساحل الغربي شمال مدينة أفسوس إحدى المدن الأيونية و هو تلميذ أنكسيمانس، و كان متميزًا بالروح العلمية فهو من باعثي النهضة العلمية في اليونان، ومن أرائه العلمية محاولة تفسير ظاهرة فيضان النيل و قال: إنه يعود إلى ذوبان الثلوج على الجبال صيفا، اتهم بالإلحاد، لأنه قال: إن الشمس كتلة من الحجر المتوهج أكبر من دول البلونيز، وأن القمر عبارة عن تراب أو أرض وليس كليهما إله. فسّر أيضا الظواهر الجوية مثل الكسوف والخسوف تفسيراً علمياً، وأدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس حيث قال: "إن الشمس هي التي تضيء القمر". ألف كتاباً واحداً في الطبيعة (peri-physeos) لم يبق منه سوى بعض الشذرات يصل عددها حوالي 22 شذرة توفي في لامباسكوس (lampascus) حوالي 428 ق م.

DUMONT.J.P : les écoles présocratiques, P P 593-594.

للتعمق انظر:

النّشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص ص 230-232.

الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص 191-196.

** يقال أنه ذهب إلى أثينا حوالي عام 480 ق م وازدهر 460 ق م بدعوة من بريكليس (Periclés) الذي كان يستقدم الأدباء والعلماء ليجمع منها مركزاً في الثقافة والسياسة، ولكن مع سقوط حكومة بريكليس في 430 ق م أجبر على مغادرة

أثينا والذهاب إلى لامباسكوس (Lampascus) .

⁽¹⁾ كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 52.

الطبيعيين حيث وجدت عنده فكرة متكاملة عن تلك القوة العاقلة الخلاقة التي تسيطر على الوجود وتديره.

فسر انكساغوراس العالم الطبيعي بافتراض مبدأ ثنائي هما المادة والعقل أو النوس (Nous) أي الذهن أو الوعي هو الذي يحكم العالم وعلق هيجل (Hegel) عن مفهوم (النوس) إذ «ليس المقصود ب النوس الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته ولا هو الروح بما هي كذلك... فحركة النظام الشمس تحدث وفقا لقوانين لا يمكن أن تتغير هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقا لهذه القوانين يمكن أن يقال أن لها أي ضرب من ضروب الوعي»⁽¹⁾.

ويحدد المادة بالبذور الأولى (Semences Spermata) التي كانت معا لا نهاية لها في العدد أو الصغر، ومن صفاتها أنها تمتزج وتتفصل حتى تتكوّن الأشياء الظاهرة لنا، أما دور النوس فهو مبدأ الانفصال إنه مفارق غير مندمج في الطبيعة إنه «ينظم الوجود ويخرج الذرات الأولى من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي»⁽²⁾.

لقد تأثر أنكساغوراس بالفلاسفة الأيونيين القائلين بالعناصر الأربعة حيث اتفق معهم بأن الأشياء كثيرة ومتنوعة، وبأن لكل شيء خواصه المتميزة، ولكنه يتميز عنهم برفضه القول بالمادة الواحدة فهو أول المتكلمين عن الثنائية الفلسفية التي تجمع بين العقل والمادة.

ولكن كيف فسّر هذا التنوع وكيف فهم التغيير؟

يقول أنكساغوراس: «إذ المادة لا متناهية منها تولدت أجزاء صغيرة جدا متشابهة لبعضها البعض وكانت ممتزجة في البداية وانتظمت بواسطة العقل (l'intellect)»⁽³⁾.

واتّبع انكساغوراس طريقة التفسير العقلي، واعتبر العقل هو المنظم لما كان موجود ومختلط، وهو الذي يفرق المادة المختلطة التي تتكوّن من الأجزاء الصغيرة. علق أرسطو على ذلك بقوله

(1) إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، ص 171.

(2) بدوي عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، ص 214.

DUMONT.J.P : les écoles présocratiques, fragment XLIX , P 621.

(3)

« وينسب انكساغوراس خروج الأشياء وتولدها عن طريق القسمة من الخليط الأصلي وهو العماء (chaos) ... وجعل مجرى الطبيعة متحركا في اتجاه واحد على الاستقامة بدون تكرار ولا رجوع، وقد افترض عددا لا متناهيا من الأجسام المتميزة في البداية كما أثبت عددا لا متناهيا من الأجزاء المتشابهة والمتضادة»⁽¹⁾.

والكون عبارة عن خليط فوضوي من هذه البذور، وهو عبارة عن كاوس أو العماء المطلق مشكل " الكل" الموجود. هذا ما جعل أن انكساغوراس يقول:

«وقبل أن تتفصل هذه الأشياء كانت كلها معا، دون أن يتميز أي لون، لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، (يعني) امتزاج الرطب واليابس، والحر والبارد، والنور والظلمة، وكان في الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئا لا يشبه شيئا آخر، ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن كل شيء موجود في الكل».⁽²⁾

ويؤمن انكساغوراس بفكرة اللامتناهي، وأن الأجزاء التي تنقسم إليها الأجسام هي من طبيعة الأجسام ذاتها «فلا يمكن أن يخرج الشعر مما ليس شعرا واللحم مما ليس لحما»⁽³⁾. إنه يتبع الرأي الشائع المشترك بين جميع الفيزيائيين إذ من المحال أن يتكوّن شيء من لا شيء، فلا وجود من العدم فكل شيء بذرته الكامن فيها بالقوة.

ومنه فالعالم يتألف من عدد لا متناهي من الأجزاء الصغيرة التي سماها البذور ومن صفاتها كما قال أرسطو أنها متشابهة ومختلفة في نفس الوقت «إنها متشابهة من حيث أن كلا منها يحتوي على جميع الصفات المعروفة كالحر والبارد، والجاف والرطب، والحلو والمر وغيرها وهي مختلفة من حيث أن كلا منها يحتوي على نسبة من الصفات تختلف عن نسبة هذه الصفات نفسها في بذرة أخرى».⁽⁴⁾

(1) أرسطو: الفيزياء، السماع الطبيعي، تر قنيني عبد القادر ، إفريقيا الشرق، د. ط 1998، ص 21.

(2) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية شذرة 4، ص 193.

(3) المرجع السابق، شذرة 10، ص 194.

(4) عطيتو حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ص 180-181.

ومن خلال هذا التنوع في الأجسام نصل أن الوجود مكوّن من مبادئ لا متناهية عدداً وصغراً، أن الكل في الكل ويرفض إرجاع الوجود إلى مادة أولى لأن الأصل هو المختلط هو الكل المختلط ومن صفات هذا الكل «أنه مساو دائماً لذاته ولا يمكن أن يزيد و ينقص... إنه لا يحتوي أي خلاء ولا يمكن فصل أي جزء منه عن أي جزء آخر ولا يشابه أي جزء منه أي جزء آخر. ومن هذا الكل ستفصل الأشياء وسيظهر العالم كما نراه». (1)

وحدّد أنكساغوراس العامل الأساسي المسئول عن هذا الانفصال فكان "النوس" (nous) أو العقل العلة الأساسية لجميع الأشياء حتى يتمكن الخليط من الخروج من عطالته لا بد من فصل الأجزاء ثم المزج وإعادة تركيبها ووصف "النوس" في الشذرة 12 وحدد دوره إذ يكاد يكون العقل هو الإله عنده رغم أنه لم يصرح بذلك، وهو أيضاً المبدأ المسيّر والمحرّك للنظام العالمي كله وعمله مثل المهندس يضع رسماً ليبت ويترك لمعاونيه مهمة إتمام البناء والحفاظ عليه فليست حاجة ملحّة إلى وجوده في كل لحظة تنفيذ لها (2).

ويقول في الشذرة 12:

«جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته. ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته، وكان ممتزجاً بأي شيء آخر، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجاً بشيء آخر... كما يحكم نفسه. وهو قائم بذاته، ذلك أن العقل أطف الأشياء جميعاً وأنقأها، عالم بكل شيء، عظيم القدرة. ويحكم العقل جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذي حرّك الحركة الكلية فتحرّكت الأشياء الحركة الأولى. وبدأت تتحرك من نقطة صغيرة، ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ولا تزال تنتشر». (3)

(1) بلدي نجيب: دروس في تاريخ الفلسفة، ص 35.

(2) النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 226.

وأنظر أيضاً مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 51.

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، شذرة 12، ص 194-195.

وبوضّح هذا النص أن العقل أو "النوس" نقي خالص من المادة، لا يمتزج بغيره من الموجودات حتى يستطيع تحريكها، إنه العلة الأولى للوجود، القوة العاقلة المنظمة والمحركة المتميّزة بالبساطة والعلم والقدرة والحركة. أي أن "النوس" يمتاز بهذه الصفات «فالعقل بسيط لأنه لا يتركب من شيء وتقتضي هذه البساطة القدرة أي لا بد أن يكون نافدا في جميع الأشياء، والقدرة بدورها تقتضي العلم، إنه لكي يكون الإنسان مالكا لشيء لا بد أولا أن يكون عالما به تمام العلم، فالعلم الكلي المطلق ضرورة لازمة لكي تتم القدرة لأن القدرة هي تحقيق ما في العلم»⁽¹⁾.

هذا ما يجعلنا نتساءل: ما الأسباب التي دفعت أنكساغوراس الاعتقاد بالنوس المحرك الأول، أو القوة التي تقود الأشياء؟

لقد وصف أنكساغوراس العقل: «أنه أساس الحركة لكنه جعله غير متحرك لأنه لو كانت فيه حركة فإن علينا أن نبحث عن هذه الحركة في شيء آخر خارجه أي أن بما أنه علة الحركة كلها لا يمكن هو نفسه أن يتحرك»⁽²⁾.

وتحدث في الشذرة 12 عن خصائص أخرى للنوس حيث أراد أن يبين كيف تكون الحركة وأكد على الوجود النظام والتناسق والجمال في الكون، وهذان العاملان هما مقدمتين خلص بهما إلى نتيجة منطقية تتمثل في «وجود العقل المدبّر الرّشيد الذي يعمل على التناسق والجمال بين أجزاء المادة والذي يبعث المادة على الحركة الدائبة»⁽³⁾.

إن اتّصاف العقل بهذه الصفات يجعل له وظائف أساسية يمكن إجماعها فيما يلي:

«أولا - يعرف كل شيء لأنه قائم في كل مكان وفي كل شيء».

ثانيا- نظم ورتب كل شيء فرسم الصورة الأولى للمادة الأولى وحدّد الكيفية التي بها سوف يتطور.

ثالثا- يضبط ويحكم بعض الأشياء.

(1) بدوي عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني، ص 214.

(2) ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 73.

(3) عطيتو حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 183.

وأخيرا- حرك المادة الأولى ومن تم بدأ يتشكل الكون وفقا لتخطيطه هو الخاص».(1)
ونلمس من شذارته أن العقل هو عله فاعلة، محرّك ومنظّم لكل الكائنات في الماضي والحاضر والمستقبل فلا مكان للمصادفة فهو عله الأشياء وامتيازه بالبساطة يعطيه هيمنة وقوة في كل شيء: والعقل لم يخلق العالم والمادة بل قام بتنظيمهما وهكذا شمل الكون على النظام وجمال والتناسق.

ويقول في الشذرة 12 : «...العقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون. وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها. هذه الحركة التي أحدثت الانفصال الكثيف عن المتخلخل، والحرار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب».(2)

إن الوظيفة الأساسية التي نستخلصها من فلسفة أنكساغوراس أن العقل لا يقوم بعملية الخلق بل تتمثل وظيفته في "بث النظام" لأن العقل والمادة مبدأين يوجدان جنبا لجنب منذ الأزل، ففي البداية كان الكون عبارة عن كتلة مختلطة، فافترض الحركة وأعلن لأول مرة فكرة السبب المحرّك (cause motrice) الذي لا يتحرك أي وجود قوة تخرج الكون من حالة السكون إلى حالة الحركة، أما نوع الحركة فهي دائرية لا تتقطع مما جعل عملية الانفصال مستمرة، وعندما اخترق العقل الكل وتوغل فيه تكونت الحركة (الحركة التي تدور أو الدوامة) أي «حركة سريعة جدا هي بين الحركة الدائرية والحركة الحلزونية، لقد بدأت صغيرة ثم توسعت وامتدت حول المركز الذي هو العقل لتنتشر في الفضاء غير المتناهي».(3)

ثم أخذت في التوسع حتى انفصلت عنها أجرام السماء (الشمس، القمر، النجوم، الهواء، الأثير) وتمايز البخار والبارد واليابس والرطب والمضيء والمظلم والكثيف والخفيف.

(4) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 51.

(2) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، ص 195.

(2) بلدي نجيب: دروس في تاريخ الفلسفة، ص- ص 35-36.

وأنظر أيضا إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات ، ص 173.

إن نظرة أنكساغوراس لهذا النوس تجعله ليس خالصا تماما من المادة لأنه حسب أميرة حلمي مطر «هو مثل لوجوس هيراقليطس مادة لطيفة جدا ولذلك فهو يؤثر في المزيج بحركة آلية بواسطتها ينفصل الحار والجاف إلى الخارج. أما الرطب والبارد فيتجهان إلى المركز».⁽¹⁾ وتستمر هذه الحركة بلا انقطاع وتفصل الكتلة إلى كتلتين أحدهما تحتوي على الدفء والجفاف والمضيء، وتحتوي الأخرى على البارد والرطب والمظلم، أي إلى الهواء والأثير لأنهما لا نهائيان وحجته في ذلك «إن الهواء والأثير لا نهائيان كانا يحكمان كل شيء هذا إلى أنهما أكثر (العناصر) أهمية في الامتزاج هذا الأخير سواء في العدد والحجم».⁽²⁾ وهنا تكمن أهمية أنكساغوراس الذي تصوّر «القوة المحركة على أنها غير فيزيائية وغير جسمانية إنها تسمى العقل الكلي، والعقل الكلي هو الذي ينتج الحركة في الأشياء التي تتسبب في تشكيل العالم»⁽³⁾.

وهنا يظهر اختلاف أنكساغوراس عن هيراقليطس الذي قال باللوجوس مقرا بوحدة الوجود واعتبره عقل كوني غير منفصل عن الطبيعة يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة، أما النوس فهو «العقل الكلي لكنه مبدأ مفارق غير مندمج في الطبيعة لأنه مبدأ الحركة، الامتزاج والانفصال»⁽⁴⁾. وهكذا كانت الطبيعة أولا لكنها غير منتظمة ثم تدخل العقل كقوة منظمة للطبيعة وينكر أنكساغوراس التغيير والصيرورة التي قال بهما هيراقليطس وذلك بقوله:

(1) مطر أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998. ص 107.

(2) الكيلاني محمد جمال: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص 234 .
وأنظر أيضا الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، شذرة 1، ص 193.

(3) ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 72.

(4) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 18.

«ويخطئ الهلينيون في قولهم: أن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال وامتزاج لما هو موجود، والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود إنها 'امتزاج'، وعن التي تختفي عن الوجود أنها 'انفصال'».⁽¹⁾

لقد صاغ أنكساغوراس أفكار قائمة على التأمل العقلي والملاحظة مبتعدا عن التفكير الأسطوري، فكان العقل النوس المبدأ المسير والمسيطر على كل الكائنات بشكل دائم، وبهذا فهو المسئول عن المعقولية الكاملة وعن الغائية الكلية. وهذا ما جعل له مكانا خاصا ضمن الفلاسفة إنه حسب وولتر ستيس « أول من فصل بين العقل والمادة، بين الجسماني واللاجسماني، لقد تحوّل إلى الدراسة الاستبطانية للعقل الذي سنجد في كل الأشياء، وفي الفلسفة، وفي الفرد، وفي الطبيعة الخارجية».⁽²⁾

ولكن هذا لم يمنع "أرسطو" من انتقاده لأن تفسير أنكساغوراس للكون ما هو إلا نظرية جديدة في الآلية فالعقل هو العلة الأولى والدافع الأول للحركة، لكنه لم يستخدمه إلا حين يعجز عن بيان علة الظواهر ويقول في ذلك:

«يستخدم أنكساغوراس العقل كأنه إله خارج الآلة (Deus ex machina) لتفسير علة الكون في العالم. وحين يعجز عن بيان علة أيّة ظاهرة تقع بالضرورة، يبرز 'العقل' على المسرح، ولكنه يلجأ في الأحوال الأخرى إلى مبادئ، غير العقل يفسر بها علة الصيرورة».⁽³⁾

لقد استعمل العقل كعلة فاعلة دون العلة الغائية*... والنوس موجود في كل الكائنات الحية حيث يذكر انكساغوراس: «أن في جميع الكائنات الحية حتى النباتات، نصيبا من العقل. والفرق

(1) الأهواني احمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، شذرة 17، ص ص 195-196.

(2) ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 75.

(3) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، ص 203.

* الغائية هي خاصية شيء له هدف أو هي الفكرة القائمة على ترابط مع الظواهر مع الغايات. ويمكن أن نلاحظ نوعين من الغائية، الأولى داخلية تعني تكامل أجواء الكل من أجل تحقيق هدف في ذات الكل، كأن يتكامل القلب والرئة والمعدة في الكائن الحي من أجل تحقيق الحياة، وغائية خارجية التي تعني كون الشيء وجد من أجل هدف يتحقق في كائن أعلى منه ويتجاوزه، كأن يكون وجود العشب من أجل الحيوان العاشب، ووجود هذا الأخير من أجل الحيوانات المفترسة والغائية

بين الإنسان والحيوان، أنّ الحيوانات تمتاز بالقوة والسرعة، أما الإنسان فيمتاز بالتجربة والذاكرة والحكمة والمهارة»⁽¹⁾.

ومنه إن النوس وكأنه النفس في الكائن الحي هو سر حركته ونموه لأن كل كائن يشتمل على جزء متناسب من هذا النوس، وبهذا الجزء يدبر كل كائن حي حياته تدبيراً خاصاً مستقلاً، وهذا ما جعل "يوسف كرم" يعلّل «رقي الحيوان على النبات، بأنه طليق غير مرتبط بالأرض، وركي الإنسان على الحيوان بأن له يدين، وأن اليد خير الآلات ونموذجها»⁽²⁾.

العقل إذن هو المحرك لكن أنكساغوراس لم يتقطن إلى دور العقل في الإنسان بل أرجع الارتقاء إلى اليدين بما يكتسب الذكاء ولم يقل أن اليد في الإنسان آلة يستعملها بعقله. وأخطأ أيضاً عندما جعل العقل في جميع الكائنات وهذا ما ترفضه الأبحاث العلمية المعاصرة.

ورغم هذه الانتقادات كانت أفكار أنكساغوراس وراء الثورة السقراطية التي تأسست عليها فلسفة أفلاطون (PLATON) وأرسطو (ARISTOTE) وبذا كما قال أرسطو «الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه»⁽³⁾ لأنه أدرك أن «العلة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه فإن شيئاً لا يفعل إلا قصد إلى غاية»⁽⁴⁾. وكان أنكساغوراس وراء الحركة الفكرية التي أقامها كل من أفلاطون وأرسطو حيث اقتنع أفلاطون كما اقتنع أرسطو بدور العقل وحاولاً إقامة أول نسق فلسفي عقلي «وأشاد أرسطو بالعقل ورفع فوق سائر القوى الداركة وقال أنه أشرف جزء في

هي المبدأ الذي يستخدم في عموم الأحيان من أجل إثبات وجود قوة عاقلة وراء هذه الظواهر الطبيعية البالغة التنظيم أي وجود مصمم للكون أي الخالق أو الله و دحض وجود الغائية في الكون يعني إنكار وجود تصميم إلهي. للتعلم أكثر: LALANDE.A : vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, QUADRGE, 1^e edi, 2002, p 355.

وانظر أيضاً: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بد ط، د س، ص ص 123-124. للتعلم أكثر: LALANDE.A : vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, QUADRGE, 1^e edi, 2002, p 355.

وانظر أيضاً: صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بد ط، د س، ص ص 123-124.

(1) الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية، ص ص 204-205.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 54.

(3) المرجع نفسه، ص 54.

(4) كرم يوسف: العقل والوجود، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009، ص 186.

الإنسان وأن فعله أذ فعل لأنه تصوّر الأمور الجميلة الإلهية بل هو السعادة القصوى، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان بل باعتبار أن فيه شيئا إلهيا»⁽¹⁾ ولهذا يستوجب العمل وفقا لهذا الجزء الذي هو أشرف جزء.

2- أفلاطون ومفهوم اللوجوس

عندما نذكر لفظي "العقل لوجوس أو النفس عند أفلاطون" (PLATON)* فإننا بذلك نكون قد بدأنا الخوض في نظرية المعرفة الأفلاطونية ويقول روبرت أكرمان (R.ACHERMENN) «أن نظرية أفلاطون تتركز في اعتبار العقل للإنسان هو محط المعرفة الإنسانية، وأن الخبرة تعلمنا أن الجسد الإنساني يمكنه فقط مدنا بالانطباعات الحسية».⁽²⁾ ويرفض أفلاطون المعرفة الآتية عن طريق الحواس لأن الحواس تتصل بالبدن (الجسد) ولا تمدنا بالمعرفة التي تتوق إليها النفس، فالجسد يعوق النفس أثناء المعرفة لأنه لا يصل إلى جوهر الأشياء، ويقول أفلاطون:

«إننا لا نرى بالحس "العدل في ذاته" أو "الصحة في ذاتها" أي جوهر كل شيء منظور إليه في ذاته، وإنما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بفكرها الخالص، فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة»⁽³⁾.

وإن النفس هي التي تصل إلى حقيقة الشيء بدون استخدام الحواس، فالتعقل هو فعل النفس في ذاتها وبذاتها. ولا يكفي الإدراك الحسي لتأسيس معرفة النفس بالعالم، فالعقل من حيث هو

(1) المرجع نفسه، ص، 187.

* هو ابن أريستوكليس (ARISTOCLES) ولقب بأفلاطون (PLATON) أي عريض المنكبين لامتلاء جسمه وقوة بنيانه، ولد 427 أو 428 ق.م من أسرة أرسطوقراطية تعلم على يد سقراط حيث ارتبط به وهو يبلغ العشرين من عمره فكان تلميذه وصاحبه حتى وفاته، أسس أفلاطون مدرسة سميت ب الأكاديمية فكانت مركزا هاما للتعلم والتكوين جيلا محبا للفلسفة، توفي 347 أو 348 ق م ترك العديد من المؤلفات، كتبها على شكل محاورات منها : الجمهورية، بروتاغوراس، أوטיפرون، فيدون، فايدروس، وغيرها...

بالتصرف النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص ص 467 - 489.

(2) إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية مصر، د ط، 1993، ص 55.

(3) أفلاطون: فيدون (في خلود النفس)، تر وتقد قرني عزت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط3، 2002، ص 24.

فكر خالص وحده قادر على الوصول إلى الوجود وحقيقته « إذ لا يثبت أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسي من وحدات العالم المعقول وحينما تتكرر هذه المعارف الذكورية تكون حافزا للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحقّة وإن تقترب من عالم الحقائق الذي كانت تحيا في رحابه قبل هبوطها إلى البدن»⁽¹⁾.

والمعرفة عند أفلاطون عبارة عن تذكّر لأنّ العقل يستقبل الخبرات الحسية ويحولها إلى أفكار عن طريق الحدس لأنّ وسيلة النفس هي الإدراك المباشر للحقائق، ومنه إن معرفة الحقيقة هي معرفة حدسية إنها إدراك النفس مباشرة للموجودات العقلية ويستخدم أفلاطون لفظ التأمل ليدل على الحدس ويقول: « إن النفس تقوم بأعمال العقل على أفضل وجه حينما لا يزعجها شيء من هذا، لا السمع والبصر بل حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة منفردة قائمة بذاتها، وقد انفصلت عن الجسد فإنها تتطلع إلى الوجود الحقيقي وتهفو إليه»⁽²⁾.

وعندما تتخلص النفس من الجسد الذي يضع أماننا عوائق كثيرة تستطيع التأمل « وهكذا يظهر لنا بالفعل انه إذا كان لنا أن نعرف على الإطلاق شيئا معرفة خالصة فإن علينا أن نبتعد عنه وأن تتأمل النفس ذاتها الأشياء ذاتها، وعند ذلك فيما يبدو فإننا سنحوز ما نهفو إليه ونعلن أننا نحبه»⁽³⁾.

وفعل المعرفة عند أفلاطون هو من جهة حركة صاعدة من عالم الحس إلى عالم المثل ثم تعود نازلة من عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس وهذا هو الجدل "الديالكتيك الأفلاطوني" حيث حاول أفلاطون أن يجمع بين العقل والعاطفة « فالعقل يبحث عن الحق وذلك باستخدام المنطق، أما العاطفة تبحث عن الجمال لتكشف عنه وتتعلق به»⁽⁴⁾.

والجدل الأفلاطوني هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون وسيط حسي إنما هو الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة. فهو بمثابة العلم الكلي الذي يؤدي إلى

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 141.

(2) أفلاطون: فيدون، ص 127.

(3) المصدر نفسه، ص 130.

(4) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص 41.

الكشف عن الحقيقة. وحتى يصل إلى الحقيقة اهتم أفلاطون بالإنسان والحياة الإنسانية « تهدف فلسفته في المقام الأول إلى تغيير النفس البشرية من حالة إلى حالة، وتهدف المقام الثاني إلى خدمة الإنسان». (1)

ولا يكون ذلك التغيير إلى بصفاء النفس وتحررها من الجسم الذي يعتبر عائقا كبيرا في الوصول إلى الحقيقة، حيث يقول أفلاطون:

« إن النفس عندما تستخدم الجسد في فحص شيء ما، فإن الجسد يجذبها نحو ما ليس أبدا على نفس الحال ولا في ذاته، وإنما تضل وتضطرب ويصيبها دوار كأنها سكرى، وذلك بسبب أنها اتصلت بأشياء على تلك الحالة». (2)

ولكي تعود النفس إلى طبيعتها عليها أن تتطهر وتعود إلى سيادة العقل لأن النفس جوهر مفكر لا يقبل الانقسام أو الانحلال فهي ذات واحدة تشبه الإله « إن النفس أقرب الشبه الإلهي والخالد والمعقول، وذي الطبيعة الواحدة، الذي لا يتحلل والذي هو ذاته دائما على نفس الحال». (3)

وتمتلك النفس ثلاث قوى (الشهوانية، الغضبية، والعاقلة) أي أن لها جانبان عقلي وانفعالي، ولذلك فالحياة الإنسانية ما هي إلى صراع بين هذه القوى الثلاث، وحتى يوضح هذا الصراع يستعين أفلاطون بالأسلوب الأسطوري للتعبير عن ذلك الصراع فيذكر لنا « إن عالم المثل ممتد إلى ما فوق قيمة السماء، وفوق هذه القبة تجري عربات الآلهة... وتحت هذه القبة تجري عربات النفوس (البشرية) ولكل عربة منها جوادان: أحدهما أبيض هادئ يرمز للإنفعالات النبيلة أي الإرادة، والآخر أسود جامح وهو يرمز للإنفعالات السفلى أي للشهوة، وأما الجودي فهو يرمز إلى العقل، وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائما أن يجمع بالعربة بعيدا عن الطريق

(1) عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني ، ص 161.

(2) أفلاطون: فيدون ، 160.

(3) المصدر نفسه، ص 162.

السوي إلا أن الجودى وبيده الأعنة يحاول أن يسير عليه ويحاول في نفس الوقت أن يلقي نظرة خاطفة على العالم المعقول (أي عالم المثل)». (1)

وتشرح هذه الأسطورة وحدة النفس التي تدرك الصور الكلية وما جودى والجوادات إلا قوى النفس، أما العقل فهو القائد (هو جودى الذي يقود العربة) لأنه هو الذي يرد إلى الطريق السوي عندما يتحكم في الشهوة. والذي يعطي التوازن والانسجام ولذلك يولي أفلاطون للعقل المفكر المرتبة الأولى من منظومته الفلسفية « فالنفس تدرك الصور الكلية والذي يدركها هو "العقل" لأنه من المعروف أن الشيء لا يتحصل في الذهن إلا عن طريق الاستقراء المنطقي، فهو لا يرى أن المفهومات الكلية تأتي عن طريق الإلهام الصوفي ومجال العقل كائن في استعمال الحجة والمنطق لاستخراج الأحكام الكلية وللوصول إلى الصور ومنه أراد أفلاطون أن ينمي في العقل الإنساني القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلى في النهاية عن جزئيات الحسي وتبقى على الكليات فقط» (2).

ولا يصل العقل إلى الكليات إلا بالتطهير الذي يتم حسب أفلاطون بوسيلتين وهما طهارة النفس من الجسد وشهواته ونزواته حتى تتمكن تلك النفس من تطهير عقلها بالعلم الرياضي المجرد وهنا تستطيع الوصول في النهاية إلى الحقيقة المطلقة. والفيلسوف حسب أفلاطون هو الذي يصل إلى الحقيقة والحكمة لأن نفسه اشتغلت بالفلسفة وغادرت الجسد أو أماتته أي طهرته فالموت هو الوسيلة التي تقرب من المعرفة ويقول أفلاطون:

« أما العودة إلى جنس الآلهة فلن يكون إلا للنفوس التي اشتغلت بالفلسفة غادرت الجسد طاهرة كل الطهر فليس من المسوح بالوصول إلى هذا إلا لمحِب المعرفة لهذا كله يبتعد الفلاسفة الحقيقيون بأنفسهم عن كل شهوات الجسد ويقاومنها ولا يسلمون أنفسهم لها». (3)

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 180، 181.

(2) ابراهيم مصطفى ابراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 56.

وانظر أيضا: النشار مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة

الأنجلوالمصرية القاهرة، مصر، ط3، 1997، ص 170.

(3) أفلاطون: فيدون، ص 166.

والعقل الإنساني عند أفلاطون قبس من العقل الإلهي الذي يسميه أفلاطون "الصانع" (demiurge) الحاصل على ذاته على العلم والتأمل المتحكم « في كل صغيرة وكبيرة، في حياة الإنسان، وفي كل ما يفكر فيه الإنسان وكل ما يفعله فهو المثل الأعلى للحياة الحقّة للإنسان». (1)

والصانع عند أفلاطون هو العناية الإلهية التي تشمل الكون كله تنظم كل شيء تنظيمًا دقيقًا لأن « العقل اللوجوس هو الذي يشرف على عملية الخلق بواسطة الصانع» (2). فالإله هو الذي يبيث النظام والكمال والقوانين الدقيقة المنظمة الثابتة للكون كله وهذا تأكيد على أن أفلاطون يرفض الصدفة التي قال بها أسلافه « فحوادث هذا العالم لا تجري بطريقة عشوائية على الإطلاق بل على أساس خطة وتدبير إلهي فهناك عليّة تشمل الكون كله، وكل حدث يحدث لابد أن يحدث عن علة ويستحيل وجود حدث بدون علة». (3)

ويدرك أفلاطون بعد تأمل الكون وما فيه من نظام وانسجام وتناسق على وجود العقل الإلهي المنظم ويؤكد أن « الحكماء يتفقون على أن العقل هو "ملك" هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية، وهو الصانع المنظم لكل شيء الذي يرتب السنوات والفصول والشهور، فهو إذا جدير بأن يسمى بالعقل والحكمة وإلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية». (4)

ومن هذا نقول أن تفكير أفلاطون « يتجه إلى نظرية في القياس (une théorie de la mesure) ». (5) فكل شيء منظم ومرتب بواسطة العقل وأخذ أفلاطون فكرة "النوس" (Nous) من أنكساغوراس عند سماع أحدهم يقرأ « إن العقل منظم كل شيء، وعلة كل شيء، ولقد

(1) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 164.

(2) PARRIN.B : Essai sur le logos Platonicien, GALLIMARD, Paris France, s.edi, 1969, p 185.

(3) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 165.

(4) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 176.

(5) PARRIN.B : Essai sur le logos platonicien, p 161.

انشرت لفكرة هذه العلة، وبدا لي أنه من الحسن أن يكون العقل هو علة كل الأشياء، وهو العقل المنظم سيقوم بتنظيم الأشياء جميعها، وسيضع كلا منها في موضعه على أفضل نحو مكن. وهكذا بحيث أنه إذا أراد اكتشاف علة أي شيء كيف ينشأ وكيف يفنى وكيف يكون موجودا، فما عليه إلا أن يكشف ما هو أفضل نحو له إما في الوجود أو في الإنفعال»⁽¹⁾.

تمثلت مهمة العقل عند أفلاطون في التنظيم فهو علة لكل شيء، وهو أيضا المطهر من شوائب الحس التي تضل الإنسان عن الحقيقة، لذلك على الإنسان أن يتعلق بالعقل حتى يصل إلى العالم المعقول ولا يفرق أفلاطون بين العالم الحسي والعالم المعقول « فالعالم الحسي ما هو إلا صورة للعالم المعقول وهو متجانس (homonyme) تلتقي منه تسمياته، وبين العالمين يقوم اللوجوس بدور الوسيط الأنطولوجي (Intermédiaire ontologique)»⁽²⁾. ويظهر العالم المحسوس أمام أعيننا « إنه مولود، في حركة دائمة وتحول، يحدث في محل ثم يعود ويهلك وينقطع عنه، إنه الظن (opinion) أما العالم المعقول فهو ثابت لا يولد ولا يفنى، لا يتغير، ولا يدرك بالحواس إنه الروح الذي يستطيع وحده التأمل حتى تحصل المعرفة الصحيحة»⁽³⁾.

إنهما عالمان مختلفان عن بعضهما البعض، لكنهما في إتصال دائم مع بعضهما البعض بواسطة اللغة والحوار « فالوجوس هو اللغة العبرة عن الفكر بواسطة الأسماء والأفعال، وكل إنسان ما عدا الأصم والأبكم قادر عليها بغير أن يتوفر له العلم»⁽⁴⁾.

وبهذا نقلو أن أفلاطون أسس لكائن إنساني الذي يمارس التفكير أو الذي ينتج التفكير، واهتم بالنفس حتى يتعلم فن التفكير الذي أصبح مع الفيلسوف تأملا وتذكرا، هدفه هو الوصول إلى الحقيقة « والحقيقة الحق التي أصبح موطنها هو العقل كجزء من الروح الحقيقة، التي يصنف فضاؤها تصنيفا تراتبيا كما يلي: الحقيقة الحق وتتوصل إليها بالبصيرة أو بالعقل، ثم في الحقيقة

(1) أفلاطون: فيدون، ص 193

PARRIN.B : Essai sur le logos platonicien, p 164-165

(2)

IBID, p 165

(3) النشار مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 185. وأنظر أيضا:

(4) النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 510.

المرتبة الثالثة تلك التي تتأسس على الإنفعال والحواس والخيال والمحاكاة وهي ظنية وهمية ومجالها الشعر التراجيدي والفن». (1)

ويرفض أفلاطون كل أنواع المعرفة التي تؤدي إلى الظن لأن في تلك اللحظة أصبح الإنسان يبحث عن ماهيات الأشياء بواسطة الحوار الذي يبرز الخطأ والتناقض، وهذا هو هدف السؤال الجدلي حتى نصل إلى الحقيقة الكلية من كل تناقض (أي الوصول إلى المعرفة العقلية)، إنها تنتظر إلى الإنسان ككائن يمتلك من القدرات ما يمكنه من كشف الحقيقة « ولا بد من الاعتراف أن كل امرئ يشترك في الظن وأن الآلهة يشتركون في العقل، وأما البشر فطائفة ضئيلة منهم تشترك فيه». (2)

لقد جعل أفلاطون الوجود الكلي يتضمن العقل والنفس والحركة والحياة وأعطى للعقل دورا أساسيا لأنه هو الذي يكشف الماهيات نظرا إلى الذي يستعمله من بني البشر فسيشارك الآلهة التي تستخدمه وتبعده عن الظن الذي يؤسس للاحقيقة لأنه دائما مصدر الضلال والوهم. أراد أفلاطون أن يصل إلى الوحدة أو ما يسمى المثال ولا يكون ذلك إلا بالعقل ويقول:

« من طبيعة الذهن إدراك (= أنه يدرك) الوحدة ويحار من التعدد ، فالحس إذا مصدره التعدد، أما طبيعة البصيرة إنها تدرك الوحدة ، وبما أن البصيرة تحار أمام التعدد فإنها تضطر إلى إيقاف التفكير وإلى البحث والتساؤل عما تكونه الوحدة في ذاتها، وهكذا تكون دراسة الوحدة من بين تلك الدراسات التي تحول اتجاه النفس إلى تأمل الوجود». (3)

إن العقل هو مصدر رؤية البصيرة به بتأمل الإنسان الوجود وهو الذي يحكم على وجود الأشياء وأضدادها، وبه نصل إلى الحقيقة، إنها الوحدة التي تؤسس الوجود، وهذا ما يشكل المعرفة اليقينية المؤسسة على العقل، إنها تدفعه إلى تكوين الرؤية المثالية وهي الصورة التي ندركها بالبصيرة (العالم الحقيقي أو العالم ما فوق الحسي) وهو مقياس كل حقيقة، وبهذا فرؤية

(1) أفلاطون: الجمهورية، تر زكريا فؤاد، مرا سالم سليم محمد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر، دار الكتاب

العربي للطباعة والنشر ، القاهرة مصر، د ط، دس، ص ص 243 .274.

(2) النشار مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ص 185.

(3) أفلاطون: الجمهورية، ص 261

المثال هي رؤية للحقيقة لأن المثل هي التي يسعى العقل الفلسفي إلى إبعاده وهذا ما يؤسس المثل الأفلاطونية.

وكانت غاية أفلاطون هو الحكمة فقد ربط العقل بالفضائل التي توصل الإنسان إلى السعادة الحقّة ولذلك « العقل هو الخير، لأن العقل والخير كلاهما شريفاً علوياً مقدساً، فالخير هو ما تصدر عنه الفضائل والخيرات، أي أن الفضائل والخيرات تصور عن العقل. لأن اكتساب الفضيلة إنما يتم أساساً عن طريق العقل مثل فضائل العلم، الحكمة، العدالة وغيرها، وأسمى الميزات وأكثرها دوماً هي فضيلة العقل الحكمة وفيها يكون خير الإنسان وسعادته لأنه بالعقل يدرك فكرة وجود الله، وجمال خلق الله وقدرته وجلاله، فمن جد بالعلم حتى يبصر بالعقل والفكرة ما خلق الله من جمال لا يهبط من سماء الفكرة إلى صراع المخطئين». (1)

وربط أفلاطون بين العقل والألوهية، أي أنه حاول أن يوفق بين العقل وما يمدنا من قيم علمية ومعارف إنسانية وبين الدين ومات يمدّه من قيم أخلاقية وإيمان مطلق بالله واستخدام العقل نصل إلى الإيمان بوجوده.

إن لحظة أفلاطون هي لحظة تحديد الماهيات حيث فكر في الإنسان من أجل أن يصبح فيلسوفاً، وبذلك اختلف عن الفلاسفة الما قبل سقراطيين الذين ركزوا على الوجود وكانت فلسفة أفلاطون البداية الحقيقية للإيمان بالعقل الذي يتميز به الإنسان، به يتحاور ويقضي على الزيف والتناقض، وأصبح مفهوم الحقيقة مرتبطاً بالبصيرة والفكر الذي اتجه لفكر عقلي مثالي وهي البنية التي أسست عليها الفلسفة الغربية خاصة مع ديكارت (DESCARTES).

(1) إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 57 - 58.

اللوجوس عند أرسطو طاليس:

يمثل أرسطو ARISTOTE * نقطة تحول كبرى في الصراع الفلسفي بجوانبه المتعددة مما سيكون له اثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفي فيما بعد، فماذا قال أرسطو عن العقل؟ وهل ارتفع به على سائر المضامين أم لا؟

العقل عند أرسطو عدة معاني نستقيها من مؤلفاته ونصوصه، والإنسان في نظره حيوان سياسي واجتماعي يحتاج إلى الآخرين من اجل ان يعيش فهو مؤهل بفطرته بطبيعته ليحيا حياة سياسية واجتماعية ويقول في ذلك:

« إننا نعرف أن الإنسان حيوان سياسي (animal politique) أكثر من أي نحلة (abeille) وأي حيوان قطعي (grégaire) ذلك ان الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً، والحال أن الإنسان هو الوحيد بين الحيوانات الذي يمتلك اللوجوس»⁽¹⁾.

حاول أرسطو أن يقدم تعريفا للإنسان فعرّفه بالحيوان السياسي الذي يمتلك اللوجوس أو النوس (intellect) ويعود في هذه المسألة إلى انكساغوراس فالنوس ملكة للتأمل» وتأتي الكلمة اليونانية بمعنى العقل الأول لكنها تأتي أيضا بمعنى الكلام (langage) لذلك يمكن أن تعطي

* أرسطو طاليس ابن نيقوماخوس الطبيب الخاص لأمينتاس ملك مقدونيا والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر ولد بأسطاغيرا بمقدونيا سنة 382ق.م من اكبر الفلاسفة حتى لقب بالعقل لذكائه أو بالقراء لاطلاعه الواسع، تتلمذ على يد أفلاطون في أثينا ثم أقامه معلما للخطابة ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة أي إلى وفاة صاحبها حيث غادر أثينا وقصد آسيا الصغرى ، وتزوج وكان معلما لاسكندر الأكبر ثم عاد إلى أثينا في أواخر 335ق.م وأنشأ مدرسة عرفت باسم "لوقيون" التي سجلها باسم ثيوفراسطوس صديقة وتلميذه وكان من عادته أن يلقي الدروس وهو يمشي فلقب هو واتباعه بالمشائين وبعد اثنتي عشر سنة يخرج أرسطو من أثينا بعد وفاة الإسكندر لأنه كان أجنبي وقصد مدينة خلقيس في جزيرة أوبا ومات بمرض معد سنة 322ق.م وترك العديد من المؤلفات تنقسم إلى الكتب المنطقية "الاورغانون"، الكتب الطبيعية، "السماع الطبيعي"الكتب الميتافيزيقية أي ما بعد الطبيعة، الكتب الخلقية والسياسية، "الاخلاق إلى نيقوماخوس"، "كتاب السياسة"، والكتب الفنية ، "الخطابة" و"الشعر".

CASSIN .B : ARISTOTEE et le logos Conte de phénoménologie ordinaire, P.U.F Iereedi (1) 1997, p 25.

ARISTOTEE textes premier livre des politiques (1253 à 2 s) et (1253 à 7-8 et 9-10)

عبارة "حيوان يمتلك اللوجوس" معنى الحيوان الناطق وهو ما يفيد أن الإنسان وحده بين كل الحيوانات يمتلك لغة»⁽¹⁾.

إن الإنسان عند أرسطو مدني بالطبع وأشدّ قابلية إلى ما لا نهاية للاجتماع «إن الدولة هي من عمل الطبع، وإن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي»⁽²⁾ وهو الكائن الوحيد الذي يمتلك لغة والوحيد الذي يفكر ويعبر عن أفكاره. ويمكن الاعتراض على هذه المسلّمة بالقول أن بعض الحيوانات غير الإنسان تتواصل فيما بينها، ويرد أرسطو على ذلك بضرورة التمييز بين الصوت (phôné voix) واللغة (logos).

«إذا كان الإنسان أشدّ قابلية إلى ما لا نهاية للاجتماع من النحل ومن سائر الحيوانات التي تعيش قطعانا فذلك بالبدئية، كما نبهت إليه كثيرا، لأن الطبع لا يفعل شيئا عبثا. وأنه ليختص الإنسان بالنطق. حتى أن الصوت ربما يعبر عن الفرح والألم، لذلك لم يحرمه الحيوانات الأخرى لأن نظام خلقها يذهب إلى حد أن نحس هذين الإحساسين وتبثهما بعضها بعضا، لكن النطق إنما يكون للتعبير عن الخير والشر وبالتالي عن العادل والظالم، وللإنسان هذه الخصوصية من بين سائر الحيوانات إنه وحده يدرك الخير والشر، والعادل والظالم، وكل الأحاسيس من هذا القبيل التي باجتماعها تؤلف بالضبط العائلة والدولة»⁽³⁾.

يفرّق أرسطو بين الإنسان والحيوانات التي تمتلك الإحساس فهو الوظيفة النوعية للحيوانات التي تحس "اللذة والألم" وتعبر بالصوت عن الألم والفرح والمرض ويقول أرسطو:
«إن الصوت علامة المثير للألم والمرض، لذا نجده لدى الحيوانات، لقد توصلت طبيعتها في الواقع، إلى حد الشعور بالموءم واللذيق وإعطاء إشارات (signes) بهما بصورة متبادلة»⁽⁴⁾، وبهذا

(1) بغورة الزواوي: كتاب جماعي ، أرسطو في الفلسفة العربية - الإسلامية ، ج1، فلاسفة المشرق، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001، ص 53.

(2) أرسطو طاليس: السياسة، تر بارتميسانتهلير، ونقله إلى العربية، السيّد احمد لطفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، ب.ط 2008، ص95.

(3) المصدر نفسه، ص ص 95-96

(4) ARISTOTEE : ETHIQUE a nicomaque, edvrin, Paris France, s.edi, 1958. P19

ان الصوت هو وسيلة للتعبير وايصال الأحاسيس، وبعض الحيوانات تشعر بصورة طبيعية هذه الأحاسيس ولديها القدرة على التعبير عنها وإيصالها للآخرين. «فالفلة والألم هي أشياء بسيطة تثير استجابات طبيعية مباشرة ندها عند البشر والحيوانات مثل الهروب عند الإحساس بالخطر واطدار أصوات»⁽¹⁾.

بينما اللغة (اللوجوس) فهي موجودة بهدف ابداء النافع والمضر (l'utile et le nuisible) ومن ثم العادل والظالم (juste et l'injuste) وهذا ما يميز الإنسان عن الكائنات الأخرى لأن وظيفته النوعية هي العقل.

le logos comme propre à l'homme

واللوجوس هو صوت ذو دلالة (signifiant)⁽²⁾، فالكلمات ليست مجرد امكانية الكلام بواسطة الحلق واللسان، فالكلام ليس بصادر عن فيزيولوجية الإنسان وإنما من نمط وجوده في العالم، من نمط انشغاله بإمكانية العلم التي بحوزته وبذلك تصبح اللغة أكثر من آلة للتخاطب إنما نمط وجود الإنسان في العالم «والصوت لا يكون دالا إلا إذا كان صوتا خاصا بكائن حي وذو نفس أن لهم ما في معنى الصوت هو كونه رنيناً او قرعاً خاصاً بما هو ذو نفس "أو ذو حياة"، إن مجرد التصويت ليس كلاماً بل الكلام هو التصويت، أي بما يظهر بنفسه ، إنما يظهر بنفسه ضمن تصويت ما هو ما يجعل منه صوتاً، ففي تصويت كلام وان الصوت هو ما يكون معه امكان ادراك أي امكان ابصار بموجود»⁽³⁾.ومنه ان «اللغة التي يمتلكها الإنسان لا تعبر عن المحسوس والصوت فقط بل كذلك عن المعقول (rationnelle) والحكم عليه سلبياً أو ايجابياً، خيراً أو شراً، نافعاً أو ضاراً أي بكل ما يتصل بعلاقتنا بالغير، فاللغة "اللوجوس" هو حديث يتضمن التفكير لأنها آلة نوعية خاصة بالإنسان الذي يمتلك اللوجوس ويعبر بواسطة المفاهيم والقضايا»⁽⁴⁾.

CASSIN.B ARISTOTE et le logos, p 31

(1)

PELLEGRIN.P : Dictionnaire ARISTOTE , Ellipses Paris , France, s.edi ,2007, p 126

(2)

(3) المسكيني فتحي: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس ، ط2005، 1 ،

ص 77.

IBID , p 126

(4)

وفضلا عن ذلك العقل خاصية انسانية، فالإنسان وحده يمتلك بطبيعته هذه الملكة، وبما انه يعيش في وسط اجتماعي ويعبر عما يشكل موضوع اللوجوس أي القيم الاجتماعية «ليس للشعور بالعدالة أي معنى خارج الحياة العامة، وتفترض امكانية التعبير عنها أمام آخرين منذ الآن هذه الحياة العامة، إن السياسة والعقل أو "البوليس" (polis) و"اللوجوس" (logos) تنخرطان اذن في قضية مشتركة هي طبيعة الإنسان»⁽¹⁾.

وحتى يؤكد ان العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الجوهرى للإنسان يتحدث أرسطو عن تربية المواطنين ويبحث في الطرائق التي تؤدي إلى الفضيلة، فإذا كان الإنسان فاضلا فهذا سيؤدي حتما إلى فضيلة المدينة ويقول في ذلك:

«إن المؤثرات التي تعمل في النفس على ثلاثة أضرب: الطبع، العادات و العقل (nature, l'habitude et logos) ففي الإنسان الغاية الحقة للطبع هي العقل والفهم وهما الأمران اللذان يجب ان يوجه إليهما الالتفات في العناية التي تبذل لتنشئة المواطنين وتربية عاداتهم على السواء»⁽²⁾. فالفضيلة خاصة انسانية والإنسان يعيش وفقا للعقل وحتى يحصل ذلك لابد من «انسجام وتوافق المؤثرات الثلاثة: (الطبع، العادات والعقل)»⁽³⁾ والثقة فيالعقل تجعل البشرية يتصرفون وفقا له ضد العادات والتقاليد، وعلق هيدغر (HEIDEGGER) على «الكائن الذي من شأنه أن يتكلم وذلك لا بمعنى الذي من شأنه" ان ينطق" بدءا، وإنما أساسا بمعنى "الكائن الذي من طبيعته ان يبين"، وهو إن يبين فإنه إنما يبين عن العالم وعن ذاته، إنه الإنسان الذي يشير ويدل فهو "المشير"، " المدل" وذلك حتى من غير "تلفظ" وانه الكائن "المبين" حتى من غير ان ينطق»⁽⁴⁾، وتلك هي سمة الإنسان. يوضح هذا الكلام مدى اختلاف الإنسان "الكائن الحي الذي

وانظر ايضا بغورة الزواوي: أرسطو في الفلسفة العربية – الاسلامية ص 53

(1) المرجع السابق، ص 53.

(2) أرسطو طاليس: السياسة، ص 277.

CASSIN.B , ARISTOTE et le logos, p 33

HEIDEGGER.M : les concepts fondamentaux de la métaphysique : Mondefinitude

Solitude trad PANUS.D, Edi, bibliothèque de philosophie, série œuvres de Martin HEIDEGGER, Gallimard , Paris France, 1992, p 441.

وهب فعل الكلام" عن الحيوان الذي يصدر اصوات لكنها لا تحمل دلالات معينة، وبهذا فالحيوان أبكم وأعجم، أما الإنسان فهو وحده من يدرك الكائن من حيث هو كائن واللغة هي اللوجوس وسيلته بما يوجد المرء وسط انفتاح الكائن لأنها اداة موضوعة تحت تصرف الإنسان. «وحيثما وجدت يوجد العالم ، وحيثما وجد عالم وجد التاريخ، وما كانت اللغة أداة موضوعة تحت تصرف الإنسان وإنما هي حدث من شأنه ان يمتلك وجود الإنسان. وأن القفزة من "الحيوان الحي" إلى "الإنسان المتكلم" لأعظم من القفزة من الصخرة الجامدة الصماء إلى الكائن الحي الأبكم»⁽¹⁾.

ويعطي أرسطو للعقل وظيفة جوهرية ويربطه بالنفس التي تمثل سبب وعلة وجود كل كائن حي، ومن دونها لا يمكن الحديث عن الكائنات الحية «النفس علة ومبدأ للجسم الحي... والموجود الحي مركب من روح ومن جسم... وان سلطان النفس هذا بيّن في الإنسان الكامل سليم العقل والبدن وهو وحده الذي ينبغي ان يختبر ذلك فيه ... النفس تتسلط على البدن كسيّد على عبده، والعقل على الغريزة كحاكم، كملك. وإذن فبديهي أنه لا يستطاع انكار ان يكون من الطبيعي ومن الخير للجسم ان يطيع النفس، وللجزء الحساس من ذاتنا ان يطيع العقل والجزء العاقل»⁽²⁾.

وللعقل اذن وظيفة جوهرية لأنه لسبب لتنظيم الطبيعة والنفس جوهر الكائن الحي لأنها مصدر تحديد الجسم الذي به حياة ويقسم أرسطو النفس إلى جزئين مختلفين «احدهما لا عاقل والآخر موصوف بالعاقل»⁽³⁾.

والجزء الذي يفكر هو أسمى قوى الإنسان لأنه الجزء الأكمل والأشرف في النفس لعلو مرتبته، ومنه ان خاصية التفكير هي التي تمنح للنفس قيمة، «فالنفس العاقلة التي يتميز بها الإنسان هي

(1) الشيخ محمد: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ، ط 1، 2008، ص 99.

(2) أرسطو طاليس: في النفس ، تر الأهواني أحمد فؤاد، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة، مصر، ط 2، 1962 ك 1، ف 402، أ 5 ، ص 3.

(3) أرسطو طاليس: في السياسة ، ص 277.

أسمى وأكمل الصور التي يمكن نسبتها الى الجسم الطبيعي الذي توجد فيه الحياة بالقوة»⁽¹⁾ ولا يصدق هذا الكلام على الأجزاء الأخرى من النفس وهما القوة الحساسة والقوة الغاذية.

وبذلك يعد العقل الجزء الإلهي في الإنسان به يتأمل الإنسان الله لأنه غير ممتزج، ويفكر في كل شيء لأنه عملية الفكر في النفس، وبه يتصور المعاني وعليه ان يصدر الحكم، فهو بمثابة آلة الفكر أو الأداة التي تفكر بها النفس، «فذلك الجزء من النفس الذي ندعوه عقلا (واعني بالعقل ما به تعقل النفس وتتصور المعقولات) ليس شيئا بالفعل قبل أن يعقل فيمتنع ان يكون مختلطا بالجسم إذن وإلا لبات كيفية ما أي باردا أو حارا بل لأصبح له عضوا ما شبه القوة الحاسة، وهو لا عضو له. ولقد أحسن من قال: إذ النفس حيّز للصور... ولا ينطبق هذا على النفس بجملتها بل على القوة العاقلة فحسب وليس على الصور بالفعل بل بالقوة فقط»⁽²⁾.

إن العقل عند أرسطو مفارق للجسم، وهو قوة نشيطة، خالد أزلي دوره الأساسي هو جمع الأفكار المشتتة إنه مركز تجمع الأشياء والأفكار «العقل يتعقل ذاته، وهو ينشأ خطأ بصفة دائمة من الاتصال (combination) أو من اتحاد الأفكار، ومثال على ذلك فالذي يفكر في الشيء الأبيض عندما لا يتصف بالبياض فإننا نقوم بتركيب هذه الفكرة بفكرة "اللاأبيض" ويقوم العقل بعملية التوحيد ولا يوجد ما يمنع العقل من التفكير في الأشياء تفكيراً كلياً ويساعد "الزمن" العقل على هذا التفكير الكلي»⁽³⁾.

إن الميزة الأساسية للعقل عند أرسطو هي الفكر فالعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل وبه تكون استمرارية العقل لأنه يقوم بمهمة تجريد الماهيات والمعقولات من المحسوسات لكي يطبعها في العقل وبهذا يقسم العقل عند أرسطو إلى مستويين أو نوعين وهما العقل بالقوة والعقل بالفعل وهو ما عرف بثنائية في الوجود بالقوة والوجود بالفعل أو ما يسمى العقل الأدنى وهو العقل المنفعل والعقل الأرقى وهو العقل الفعال. «فالعقل المنفعل المسمى بالعقل الهولاتي أو المادي

(1) بغورة الزواوي: أرسطو في الفلسفة العربية - الإسلامية، جديدي محمد: النفس والعقل عند أرسطو والفارابي، ص 80.

(2) فخري ماجدك اريسطو طاليس، المكتبة الكاثوليكية، بيروت لبنان، د.ط، 1985، ص 158

(3) ابراهيم مصطفى ابراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، د.ط، 1993، ص

وهو قوة خالصة معدة لقبول الصور المعقولة، أو هو نوع من الاستعداد الذي يكون في النفس لتقبل المعقولات لكنها لم تحصل بعد على هذا الفعل وحينما تصير معقولة بالفعل تصبح من ثمة عقلا بالفعل»⁽¹⁾.

ويشير أرسطو إلى ذلك في قوله: «إن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها، إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل: فهذا بالضبط هو الحال في العقل وأيضا فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات، ذلك أنه فيما يختص بالأمر غير الهيلانية العاقل والمعقول واحد لأن العلم النظري وما يعرفه شيء واحد»⁽²⁾.

أن هذا التشبيه الذي يماثل فيه العقل باللوح قبل وبعد الكتابة عليه يجعلنا نقول أن عملية التعقل تقوم على أساس وجود قوة تشبه المادة من حيث أنها تتطبع بالماهيات وتصير معقولات ثم وجود قوة أخرى التي تحقق تلك الماهيات بالفعل أي تخرج الماهية من القوة إلى الفعل، لقد وضع العقل في خانتين تفصل بينهما فكرة المفارقة أو الامتزاج، فالأول هو العقل المنفعل، أما الثاني فهو العقل الفعال الذي يخرج الماهية من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الماهية» لأن العقل عندما يعقل معقولا شديدا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، ذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، على حين أن العقل مفارق له، إلا أن العقل متى أصبح المعقولات... على المعنى الذي نسمي به "العالم" ذلك الذي بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حيث يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته»⁽³⁾.

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، مصر، د.ط، 2003، ص156.

وأنظر أيضا: بغورة الزواوي، أرسطو في الفلسفة العربية - الإسلامية، ص 81.

(2) - أرسطو طاليس: في النفس، ك3 - ف430 - أ - 5 ص111.

(3) المصدر نفسه، ك3- ف429- ب - 5، ص 109.

جعل أرسطو العقل المنفعل غير مفارق ومرتبب بالبدن، أما العقل الفعال الذي يفضلته «فهو يشبه العلة الفاعلة، لأنه يحدثها جميعا كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضا يوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل... وهو جوهر الفعل لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل»⁽¹⁾، ويتصف هذا العقل بالوحدة، وهو مفارق ولا ينفعل وليس له آلة خاصة لممارسة فعله، هذا ما يؤكد فطريته ويقول أرسطو «أن العقل يأتي من الخارج (extérieur) ويحل في الجنين، ولا يصبح خالدا وأزليا إلا يعد انفصاله ويظهر انه يولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد»⁽²⁾.

ومنه العقل الفعال ما هو إلا المبدأ الذي يقدم الصورة المعقولة للعقل المنفعل، وهو فكر خالص أو تعقل دائم، الأمر الذي يجعله أقرب شيء إلى العقل الإلهي. وأدت هذه الأقوال حول العقل إلى اختلاف المفسرين «فاسكندر الأفروديسي (في القرن الثالث الميلادي) يميل إلى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذي هو دائما بالفعل. أما تامسطيوس (في القرن السادس الميلادي) فينظر إلى العقل انه إحدى قوى النفس»⁽³⁾.

في كل هذا نقول أن أرسطو أعطى للعقل وظيفة جوهرية، فهو قوة صرفه لتنظيم الطبيعة وسبر أغوارها حتى تتم السيطرة على الكون أو الطبيعة، ويحتوي العقل الإنساني على مبادئ عقلية تمكنه من معرفة قوانين الطبيعة كالجائية والسببية والصورة والمادة... بها يستطيع الإنسان التحكم في مسار الموجودات ولكن رغم ذلك نلتمس عنده نزعة واقعية «فليست موضوعات العقل معقولات خالصة قائمة بذاتها، بل عن معاني يجردها العقل من الصور المحسوسة، وهكذا فقد جعل نصب عينيه إدراك الواقع أولا، لأنه يرى أن "المثل" الحالة في الأشياء والكائنات تتحقق في

⁽¹⁾ مطر حلمي أميرة: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص ص 315-316
وانظر هنا: أبوريان محمد علي: تاريخ الفكر PELLEGRIN.P : dictionnaire ARISTOTE , p 120

أرسطو والمدارس المتأخرة، ص 158⁽²⁾ الفلسفي،

⁽³⁾ مطر حلمي أميرة: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص ص 314-315.

المادة باتخاذها شكلا يزداد تكاملا بازدياد مطابقته لعلته الغائية⁽¹⁾ ومنه أصبح العقل ملكة التفكير والفهم الميزة الأساسية للإنسان عند أرسطو الذي عليه أن يندهش لفك أسرار الكون حتى يدرك النظام والتناسق والترتيب الموجود بين الأشياء « فالطبيعة أصبحت في نظر أرسطو قابلة لأن يتعلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض. ذلك لأن العقل - بمعنى النظام هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل. ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو "إدراك الأسباب"⁽²⁾. وبذلك غدا العقل جوهرًا أساسيًا قامت عليه كل الفلسفة الغربية عامة والفلسفة الرواقية خاصة:

اللوجوس في الفلسفة الرواقية:

بعد وفاة الإسكندر المقدوني (323 ق م) حتى الفتح الروماني غدت الثقافة اليونانية ملكا مشتركا بين جميع بلدان البحر الأبيض وأطلق على هذه الحقبة بالهيلينستية التي «امتدت من مصر وسوريا وصولا إلى روما واسبانيا»⁽³⁾، ومن بين المدارس الذي نشأت الرواقية* التي وضع أصولها زينون الكيتيومي** من كيتيوم (Zenon de citium) التابعة لقبرص عاش بين (336-264 ق م).

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 163.

وأنظر أيضا: إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية إشكالية التكوّن والتّمرّكز حول الذات، ص 183.

(2) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 20.

(3) برهيه اميل: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج 2، تر طرابيشي جورج، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1982، ص 34.

* الرواقية (Stoïsme) هي لفظ يطلق على مدرسة فلسفية يونانية بمدينة أثينا، أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، هي معاصره ومعارضه للأبيقورية. ويطلق على أنصار هذه المدرسة اسم "الرواقيين" أو "أصحاب الرواق" وذكرها الإسلاميين تحت اسم "أصحاب المظال والمظلة"، والأسطوان" والأسطوانة، وذكرها تحت اسم الروحانيين، سميوا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل المدينة ستروابو يكيلى (Stoa Poecile) بتصرف عن الكتب التالية:

- النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، دار المعارف، القاهرة مصر، ط 1977، 9، ص 171.

- أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط 3، 1971، ص 22-23.

** زينون الكيتيومي هو ابن مناسياس (MNESIAS) يروى عنه أنه كان تاجرا قبرصيا من كيتيوم قدم أثينا حوالي 312 ق م و تتلمذ على يد أفراطيس (CRATES) و أستلبون (STILPO) و اكسينوكراتيس (XENOCRATES) و أنشأ مدرسة في رواق "ستوي" باليونانية سنة 300 ق م.

تأثرت الفلسفة الرواقية بالنزعات الشرقية وبذلك فهي أقرب إلى المسيحية منها إلى الوثنية وهذا ما أقره "اميل برهيه". لقد بقيت أثينا مركز للفلسفة ولكن ليس بين الفلاسفة الجدد أثيني واحد أو إغريقي «فجميع الرواقيين المعروفين بهذا الاسم في القرن الثالث قبل الميلاد كانوا من الأغرار والدخلاء وقد قدموا من الأمصار الواقعة في أطراف الحضارة اليونانية»⁽¹⁾.

وعبر عبد الرحمن بدوي عن نفس الموقف عندما قال: «ظاهرة التأثير بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية خصوصا إذا لاحظنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو من الجزر الشرقية من الأرخبيل، وفي بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية المتأثر بالعناصر الشرقية كان واضحا... ومن الناحية الجغرافية أيضا نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينا نحو الشرق».⁽²⁾

ومن جهة أخرى تأثرت الرواقية بكل التراث الفلسفي الذي خلفه فلاسفة اليونان (هيراقليطس، أفلاطون، أرسطو...) فأخذوا منه وأضافوا إليه إضافات خاصة وبذلك كَوّنوا نسق (Système) فلسفي متكامل يدور حول اللوجوس، ولكن ما هو المجال الذي تأثر فيه الرواقيون بهيراقليطس؟. يجمل يوسف كرم الرواقية القديمة في عبارة واحدة «إنها مذهب هيراقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون. فهي تقول بالنار الحية، وباللوجوس أو العقل منبثًا في العلم وتسميه الله، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة».⁽³⁾

إن الكوسمولوجيا أو الفيزيقا (علم الطبيعة) هو المجال الذي نقل فيه الرواقيون أفكارهم الهيراقليطية فكان الكون مادي، والجسميّة هي الخاصة الحقيقية والأساسية لكل كائن أو موجود

للتعمق انظر، كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 248.

و انظر أيضا، كيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلينيستي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية مصر، د.ط، 2009، ص 126.

(1) برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 37.

(2) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، ط 2، 1946، ص 9.

(3) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 249.

عندهم، وأكد على ذلك كوستاس أكسيلوس (Kostas Axelos) حيث «أخذ الرواقيون عددا من المواضيع الهيراقليطية لكنهم حاولوا توظيفها وتطويرها في اتجاههم وقاموا بصنع هيراقليطس بصبغة رواقية (Stoiciser) حيث استعانوا بالتصورات الهيراقليطية مثل الواحدى والكوني ووظفوه في فلسفة قائمة على وعي الذات (Conscience de Soi) محاولين إيجاد المعنى الكلي للكون». (1)

وينقسم المذهب الرواقي إلى ثلاثة عصور كبرى وشاع في الفترة الهيلينستية والرومانية: «الرواقية القديمة ترجع نشأتها إلى أوائل العصر الإسكندري مدتها من سنة (322 إلى 204 ق م) أما أقطابها فهم زينون من كتيوم وهو المؤسس ثم كليانثس Cleanthes (331-232 ق م) وأخيرا كروسبوس Ghrysiippus (282-206 ق م). الرواقية الوسطى مدتها قرنان الثاني والأول قبل الميلاد من أشهر أنصارها بانيتيوس Panaetius (185-100 ق م) وبوزيدونيوس Poseidonius (135-51 ق م). الرواقية المتأخرة أو الحديثة وهي رواقية رومانية ظلت قائمة حتى الوقت الذي أغلقت فيه المدارس اليونانية ومن أقطابها سنيكا Seneca (4 ق م -65 م) ايكتيتوس Epictetus (60-100م) ومرقص أوريليوس Marcus Aurelius (121 م -180م)». (2) وهم جميعا يمثلون رواقية صبغت صبغة دينية طاهرة.

اهتم الرواقيون بالفلسفة إنها «علم الأشياء الإلهية والبشرية» (3) فالعقل عنصر مشترك بين العالم الإلهي والعالم البشري، ويقصد بالأشياء الإلهية التي صنعها الآلهة أي مستقلة عن صنع الإنسان إنها «جميع الكائنات والموجودات بما في ذلك الإنسان باعتباره جزء من الكون... ويقال بالإجمال أن الأشياء الإلهية عندهم هي الطبيعة كلها». (4)

(3) Axelos Kostas: HERACLITE et la philosophie, p 224.

(2) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص ص 23 - 46.

(3) برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 52.

(4) أمين عثمان: المرجع نفسه، ص 149.

ولقد دمج الرواقي الأشياء الطبيعية في الأشياء الإلهية وهذا ما يدل على استبعاد اللامعقول وأراد رؤية فعل العقل الخالص وحده لأن العقل «يجوز ملاءه وتمام ماهيته في المحسوسات».⁽¹⁾ ولذلك لم يفرق الرواقي بين أقسام الفلسفة فالأجزاء تمثل لديهم ترابطا وكل جزء منها يمهد لدراسة الجزء الآخر وهي كالتالي:

- الطبيعيات (Physique) التي تتضمن الإلهيات وعلم النفس.

- المنطق (Logique) الجدل يضم نظرية المعرفة.

- و أخيرا الأخلاق (Ethique) .

ورغم التباين الموجودين الموضوعات لكنها مترابطة لأن العلم «الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، وشبه كريسيبوس وحدة الفلسفة بوحدة الكائن الحي، المنطق عضلاته وأعصابه والأخلاق اللحم فيه، والطبيعة هي النفس. فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلولات بالعلل في الطبيعة، هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق، وهو الذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق وبعبارة أخرى المنطق صورة الطبيعة في العقل والأخلاق خضوع العقل للطبيعة بحيث أن الرجل الفاضل طبيعي وجدلي، وأن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة».⁽²⁾

لقد حاول الرواقي إدراج العقل في كل شيء ولذلك أصبحت مهمة الفيلسوف عقلية عملية وهي إطراح كل ما يخالف العقل سواء كان ذلك اللاعقلي شيء في طبيعة الوجود، أو في تصرف الإنسان لأن الغاية من الفلسفة هي عملية نفعية ويقول عبد الرحمن بدوي: «إن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة بوصف أنها أخلاق لأن الغاية

التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم هي أن تضع قوانين للسلوك الإنسان الخير ولهذا فان أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة».⁽³⁾

(1) برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 52.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 249.

وأنظر أيضا مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 116.

(3) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 10.

إن هذا يجعلنا نقول أن غاية الفلسفة هي تحديد الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان ولا يكون ذلك إلا إذا سيّرنا العقل لأن «الحكمة العملية وهي فضيلة الفضائل هي أن يحيا الحكيم ويعمل وفقا للعقل، والعقل بدوره مطابق للطبيعة والعلم النظري يخضع لهذه الغاية».⁽¹⁾

وهكذا ربط الرواقي السعادة بالمعرفة العملية أي أنه بحث في الطبيعة لا لمجرد إشباع رغبة في المعرفة بل غايته هو التّطهير وتحقيق السعادة (غاية أخلاقية) وهذا ما جسّد وجهتها العملية النفعية، فمعرفة قوانين الطبيعة والسير على مقتضاها هو الغاية القصوى للحياة. ومنه تصوّر الرواقيون عالما يهيمن عليه العقل ولا يفسح المجال للصدفة والفوضى لأن لكل شيء مكانة في النظام الكلي، ففي العالم نظام وانسجام، فكيف إذن فسروا الوجود ونظروا إلى اللوجوس؟

اقتبس الرواقيون نظرية في الطبيعة عن الفلاسفة الما قبل سقراطيين وخاصة هيراقليطس كما قلنا من قبل فقالوا بوجود عقل كلي يحكم العالم ويهيمن على سلوك جميع الكائنات واعتبروه جسما فكان العقل هو القوة التي يرى بها الإنسان النتائج والأسباب ويفهم سيرها ويربط المستقبل بالحاضر أي فهم تلك الوحدة المعقدة التي يعبر عنها بالنظام " لوجوس " والذي يخضع كل شيء لسلطانه. وكان موقفها أحادي مادي أي إرجاع جميع الأشياء إلى جوهر واحد مادي، فالوجود أو الطبيعة ما هو إلا مادة، وكل مادة هي جسم لأن «كل ما هو موجود فهو جسمي حتى العقل وفعله»⁽²⁾

فسر الرواقيون كل شيء طبقا للمادة وما من شيء غير مادي له وجود ما عدا أربعة لاجسميات (Incorporels) أو المعقولات وهي «المكان (Lieu)، الزمان (temps) ، الخلاء (vide)، أفكار العقل (lekton) إنها ليست جواهر بل أوساط غير فاعلة وغير منفصلة، إنما

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط3، 2003 ، ص 277.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 251.

فارغة تقبل ما يملؤها». (1)

وأما المادة فهي متجزئة بالفعل إلى غير نهاية مفتقرة إلى ما يردّها للوحدة في كل جسم والأجسام تقبل الفعل والإنفعال لأن الشيء لا يكون حقيقيا إلا إذا كان له قوّة فاعلة وقوّة منفعة أي أن الكون يحتوي على مبدئين:

1- المبدأ المنفعل (Principe Passif ou matiere) هو ما يتوافق مع المادة (الهيولى) أو المادة فهو جوهر لا كيف له أو ماهية خالية من كل صفة وهو قابلية التحريك.

2- المبدأ الفاعل أو الإلهي (Principe producteur immanent) هو القوّة الفاعلة وهو ما يتوافق مع اللوجوس وهو قدرة على التحريك، إنه نفس حار، والعقل أو الإله إنه الصورة.

وهذا ما وضّحه سينيكا * (Seneca) حين قال «إن المادة المنفصلة معدة من أجل كل الأشياء، وتكاد تكون بلا قيمة ما لم يحركها فاعل، أما العقل فهو ذلك النظام الذي يشكل المادة». (2)

إن العقل والجسم عند الرواقي ما هما إلا جسمين لكن المبدأ الفاعل أو الفاعل أكثر سموا لأنه هو الذي يحرك ويستبقي أجزاء المادة متماسكة. ويقول اميل برهيبه «إن العقل أو الله هو الذي يفعل دوما دون أن ينفعل أبدا والمادة التي تتفعل دون أن تفعل أبدا وأول هذين المبدئين هو علة بل العلة الوحيدة التي إليها ترتد كل علة أخرى». (3)

ولا يعتبر الرواقي جوهرين بل الجوهرين صورتين لطبيعة واحدة، ولذلك فالإله مادي ولا ينفصل عن المادة حسب المبدأ الرواقي القائل:

«إن كل ما هو فعال يكون جسما» (4).

(1) المرجع السابق، ص 251. وأنظر أيضا:

Blay.M : grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, CNRS, Paris France, s.edi, 2003, p 985

* سينيكا (4 ق م-66م) أشهر فيلسوف رواقى في مرحلتها المتأخرة.

(2) الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستى، ص 156.

(3) برهيبه اميل: تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 63.

(4) الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستى، ص 157.

ومنه كل علة هي الجسم لأن اللاجسم لا يستطيع التأثير في الأجسام الأخرى، وهذا ما جعل الرواقيون يقولون أن النفس جسم والله جسم والمبدأ الفاعل جسم أيضا وهو «جسم لطيف يداخل المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحية وأطلقوا عليه اسم لوجوس»⁽¹⁾. إن اللوجوس هو علة فاعلة لأنه متحرك في مادة تقبل هذه الحركة أي أن الرواقيون جعلوا الجواهر متداخلة بعضها في بعض حيث أن الواحد منهما ممتد عبر الآخر دون أن يفقدا شيئا من خواصهما. والمداخلة حسب عثمان أمين هي نوع من «الأزموز (Osmose)، أو الرشح فالجسم الفاعل ينتشر خلال الجسم المنفعل، وينتشر العقل خلال المادة والنفس خلال البدن كقطرة الخمر التي تملأ البحر كله ومنه كل جسم هو بوجه ما كامن في جميع الأجسام الأخرى»⁽²⁾. وهنا نقول أن الفاعل عند الرواقي نفسه المنفعل والتميز بينهما هو تمييز اعتباري أو نسبي.

إن اللوجوس يتداخل مع الهولي لأن الرواقي يؤمن بمبدأ أن "الكل داخل في الكل"، وأن كل عناصر الوجود تتضمن بعضها بعضا ولا تؤلف إلا جوهرًا واحدًا وهو اللوجوس الذي يعطي للمادة صورتها وبذلك يكون خلقه للكون، وتشبه ثنائية "الفاعل والمنفعل" الصورة والهولي الذي قال بهما أرسطو لكن هناك اختلاف في التفسير لأن «الفاعل والمنفعل عند أرسطو موجودان متميزان بالفردية والفعل ينتقل من موجود إلى آخر مثلا من الطبيب إلى الدواء، وبذلك الصورة عنده لا تشكل المادة بل لا بد من مبدأ محرك خاص. أما الثنائية عند الرواقيين فلا انفصال فيها والعقل أو الإله يشكل هذه المادة وبذلك فاعلية العقل عندهم أكثر تأثيرا من فاعلية

(1) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 152.

(2) المرجع السابق، ص 157.

وأنظر أيضا برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 64.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 249. وأنظر أيضا مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 116.

ص 64.

الصورة، عند أرسطو». (1)

وهنا تتأكد مادية الرواقيين التي شملت الكل فالروح مغلفة بجميع خصائص النفس اللامادية حتى أنها تشبه المادة الحية، وحتى العقل الإنساني مادي لأنه يؤلف من المادة وهي التي تضيف عليه صورته وتجعله متحركا وفعالا فالإله والعقل والنفس كائنات مادية، ولكن فيما تتمثل هذه المادة؟ أو ما المادة التي صنع منها العالم؟.

رجع الرواقيون إلى نظرية العناصر التي قال بها الفلاسفة الما قبل سقراطيين لكنهم قبلوا منها إلا النار (Feu) هي المادة التي يتألف منها كل شيء لأنها كلها حركة وحياة. و«النار باعتبارها حرارة تخترق كل شيء وتكون نفساً حياتياً، وبذلك تكون أيضاً نفساً وقوة تحرك كل ما هو عاقل». (2)

والنار هي القوة الأولى التي تجمع الأشياء بما أنها نفس منظمة وتعطي الحياة باعتبارها القوة الإلهية المحركة لأنها خالقة الكون كله، والموجودة في كل الكائنات (النبات، الحيوان، الإنسان) وحسب أرمسترونغ (A.H.ARMSTRONG) * «إنها النار البانية أو النفس الناري العاقل عند هيراقليطس التي يتخلل المادة المنفصلة وينتشر فيها لينظمها ك "العسل في الخلية العسل"، إذن المبدأ الرواقي الفعّال هو النار المكوّنة والباتة للحياة، وهو مبدأ الحياة والواقع معا وسبب الوجود من حيث كينونة جزئية حية فهو ليس مجرد مبدأ للصورة والحياة في الأشياء الفردية بل هو المبدأ المكوّن والمنظم والحاكم في الكون كله». (3)

(3) أمين عثمان: ص ص 151-152.

وأنظر أيضا مجدي الكيلاني، ص 156.

(2) فرانز كونزمان بيتر، بوركازد بيتر، فيدمان فرانز: أطلس الفلسفة، تر كتوزة جورج، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط 8، 1999، ص 55.

* أرمسترونغ: أستاذ درّس الفلسفة القديمة.

(3) أ. هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر: سعيد الغانمي، كلمة المركز الثقافي العربي، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2009، ص ص 165-166.

وهذا ما أكدته النصوص القديمة عين يقول "ديوجينيس" عن الرواقين « أي يتراءى لهم أن الطبيعة نار دورية تؤدي إلى عملية الخلق. كذلك يقول "إيتيوس" أي يعلن الرواقيون إن الإله العاقل نار دورية تؤدي إلى عملية الخلق»⁽¹⁾.

إن القول بالنار يؤكد على المبدأ المادي الواحد الذي قال به الرواقيين فهو بمثابة العقل الذي يحكم العالم لكنه جسم، وردّوا مبدأ الطبيعة إلى النار الجسم اللطيف ومبدأ الحياة والحركة، فالنار هي قوّة الإلهية محرّكة لأنها خالقة الكون كله. والنار هي مبدأ ونفس وذات قانون تعطي للأشياء صورتها وجوهرها. «إن النار هي عقل جرثومي أو "اللوجوس سبرماتيقوس" يحتوي على بذور الأشياء، أعني هو أصل لمادة الأشياء وتصوّرها أصل لنشوتها وتطورها وإذا اعتبرنا هذا الجوهر الأول من وجوه مختلفة صح أن نطلق عليه تارة إسم الطبيعة، وهو مصدر الفكر الذي يدبّر هذه الحركات»⁽²⁾.

ويعطي الرواقي تصور لنشأة العالم متخذا الحرارة أو النار كجوهر أولي لهذه النشأة: «ففي البداية كانت النار في الخلاء اللامتناهي ولم يكن عداها شيء، وتوترت فتحوّلت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول ترابا. وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه بذرة مركزية "هي قانون" "لوغوس" بمعنى أنها تحتوى جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منظوية بعضها على بعض، فانتنظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة و أخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئا فشيئا»⁽³⁾.

ومنه عندما فكر الرواقيون في الكون نظروا إلى النار باعتبارها قانون التكوين والتولّد لأنها تتخلل كل الأشياء وتعطيها صورتها، إنها نوع من التوتر والكيفيات المكونة هي توترات النفس الناري، «والحياة في أعلى صورة للتوتر وأعلى تجليات النار الإلهية هي العقل المبدأ الحاكم في الإنسان، الذي يمتلك بامتلاكه حرفيا وطبيعيًا المشاركة في الطبيعة الإلهية. وللكون أيضا مبدأه

(1) الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص ص 158 - 159.

(2) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 162.

(3) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 252.

الحاكم حيث تتجلى النار الإلهية في اكتمال طاقتها العقلية»⁽¹⁾ وهذا يجعلنا نقول أن النار والعقل جوهر واحد لأن الخلق هو عين المخلوق.

واعتبر الرواقي هذه النار "دورية" فالكون لا يعود أزليا ولا يفنى بل هو يتدمر أزليا ويعاد خلقه في سلسلة لا نهاية لها من الدورات لأن بعد كل دورة يحصل حريق كوني هائل، ومنه يؤمن الرواقي بالاحتراق الكلي والدورة الأبدية فكما للعالم بداية فستكون له نهاية.

إن كل شيء ينشأ من النار ويعود إليها مرة أخرى في دورات كونية، «فعندما تنتهي السنة الكونية يفنى العالم في الاحتراق الكوني، وتعود النار مرة ثانية لخلق هذا الكون، لأن النار الأولى تعتبر كما لو كانت البذرة الحاصلة على لب الأشياء وعلل الموجودات سواء ما وجد منها أو ما يوجد أو ما سوف يكون لها وجود فعلي».⁽²⁾

لقد ربط الرواقيون كل حدث بعلة وتكرر الحدث نفسه يؤكد على تكرر ظهور علته مما يعني القول بفكرة العود الأبدي حيث أن تسلسل العلل والمعلولات لديهم يدور في دائرة أزلية مفرغة ويتكرر إلى ما لا نهاية، ومن هذا نقول «أن الرواقي لا يؤمن بعمله الخلق من العدم فهي عملية مستحيلة لأن كل شيء مرتبط بعلة وأنتهى إلى أن المصادفة علة كامنة عنا نحن البشر بسبب قصور عقولنا أما في الحقيقة فلا وجود لها».⁽³⁾

ونظر الرواقي إلى النار الأولية على أنها الإله، والإله مرتبط بالعالم كما ترتبط النفس بالجسم، فالله والعالم والطبيعة شيء واحد ومن ثم قال الرواقيون بأن «الإله هو العقل المطلق في الكون فكل شيء من إمضاءه، إذ أن له قوة نافذة مادية... ينفذ ويحرك كل شيء وبما أن العقل مثل كل شيء مادي أنه يعني ببساطة أن النار الإلهية هي عنصر عقلائي ولما كان الله هو العقل»⁽⁴⁾ أي أن العالم هو العقل الكلي.

⁽¹⁾ آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 167.

⁽²⁾ الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلينيستي، ص 159.

⁽³⁾ مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 112.

⁽⁴⁾ المرجع السابق، ص 111.

وانظر أيضا، ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 229

ومن صفات الكون أنه ليس كائنا فقط بل عاقل ومن الحجج التي ذلّل بها زينون على ذلك قوله: «إن من له عقل خير ممن ليس له عقل ولكن ليس شيء خيرا من العالم إذن العالم له عقل». (1)

إن للعقل "اللوجوس" عند الرواقين هو عنصر وجوهر أساسي لهذا العالم إنه مادي لكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات وهو ليس المصدر الذي منه تجيء الأشياء فحسب بل هو أيضا جوهر المائل في كل مكان، والذي صنعت منه الأشياء كافة وبما أنه يرمى الكون فيترتب عن هذا النظام والانسجام والتناغم والجمال لأن الكون يسير وفق قوانين وخاضع لسيطرتها فالعقل الكلي هو الذي يسيطر على العالم ويديره. إذن هناك ضرورة صارمة للعلّة والمعلول.

ومن ثم نظرا الرواقيون إلى قانون العليّة «على أنه القانون الطبيعي الساري بشكل حتمي وعام على الكون كله. فكل الأحداث مترابطة ترابطا عليّا في سلسلة العلل التي تضم كل شيء بين جوانبها حتى أنه لا يحدث شيء إلا وكان مقدرًا ومحدّدًا بعلة منظمة سلفًا». (2)

وترادف العليّة الكونية الصارمة " قانون القدر " إنه القانون الإلهي الذي وضعه الإله حتى يدبّر ويسير به الطبيعة الكونية.

ولذا أضحي القدر عند الرواقيين سلسلة علل متعاقبة فكل حادث يستلزم أن يكون نتيجة علّة وكل علّة مرتبطة بعلة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، أما إذا حدث خلل في السلسلة فسيؤدي هذا حتما إلى تدميرها وإلى القضاء على الوحدة والنظام الموجود في العالم. ومنه القدر هو النظام الغائي الذي يحدده العقل الإلهي ووصفه ديوجين اللائسي بـ «إنه القانون الشامل الذي يتخلل كلا شيء، فالقدر هو العقل الكلي من حيث أنه علّة عامة لجميع الموجودات ومن حيث أنه يحدث التسلسل في العلل الخاصة الجزئية» (3).

(1) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 189.

(2) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 111.

(3) الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلينيستي، ص 167.

وأنظر أيضا أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 168.

وبما أن الله مبدع الكون فالعقل الكلي هو قانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض رباطا لا فكاك منه وذكر شيشرون أن القدر عند الرواقيين هو «التعاقب المنظم للعلل، فيه تكون للعلّة مرتبطة بالعلّة، وكل علة في ذاتها تحدث معلولا وبالتالي فلا شيء حدث ولم يكن مقدرا له أن يحدث وبالمثل لا شيء سوف يحدث ولا يجد في الطبيعة علة له»⁽¹⁾.

وإن ربط العليّة بالقدر يساعد على التنبؤ بالأحداث المستقبلية لوجود مبدأ منطقي نستنتج من خلاله أن لكل حادث علة وكل شيء يحدث بالقدر «وهذا ما جعل الرواقيون يؤمنون بوحدة الوجود (pantheisme) فالله والطبيعة شيء واحد لوجود رباط يربط بين كل أجزاء الكون ويضفي على العالم وحدة وانسجام. وأن النظام الموجود في الطبيعة هو نتيجة للضرورة العاقلة "فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية»⁽²⁾ وهذا ما ذكره ديوجين اللايرسي «إن القانون العام عند زينون هو العقل المتخلل كل شيء وهو نفسه "الإله زيوس" الرئيس الأعلى لحكومة الكون وهو والعناية الإلهية شيئا واحدا»⁽³⁾.

لقد وحد الرواقيون بين الإله والنار والعقل الكلي والقدر والعناية الإلهية، أو هي الإله ذاته لأنه هو المسيطر والمهيمن على النظام الموجود في العالم ويديره بمقتضى قوانين محددة مما جعل الكون تحفة فنية رائعة صنعت من طرف فنان الذي يسيّره وفقا للعناية الإلهية.

جعلوا الله مادي محركا لكل جزء من أجزائه لكنهم اتفقوا مع أفلاطون و أرسطو على أن فكر الله يرفع الكون ويهيمن على نظام العالم لأن العناية هي التي خلقت النظام منذ البداية، فرتبت الأمور على أحسن ما يكون ووضعت خطة للكون ورسمتها رسما دقيقا «ومن ذلك نظروا إلى الإله أنه عقل العالم وهذا الأخير هو جسم الإله ومادته ويمكن القول أن الكون لديهم كائن حي نفسه الله وجسمه العالم إنه حي ومفكر وعاقل ونفس العالم الإله منبته في كل مكان فيه»⁽⁴⁾.

(1) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 113.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 252.

(3) راسل بنتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، تر: نجيب محمود زكي، مرا: أمين أحمد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، د.ط، 1957، ص 407.

(4) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 160.

وأنظر أيضا، مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 114.

وبهذه النظرية يرجع الرواقيون إلى الفلاسفة الأيونيين فيخلعون صفة الحياة على جميع ما في الكون.

وهكذا صيغ الرواقيون كل شيء بالصبغة الحيوية أي أن كل شيء حي لا فرق بين الجماد والنبات والحيوان وآمنوا بأن القدر هو المتحكم في جميع الأحداث ووصفوا العالم «بأنه مدينة الإله مواطنيها البشر والآلهة يسود جوانبها المختلفة ترابط وثيق يؤلف بين كل موجوداتها وهذا الرباط يجعل البعض يتأثر بالبعض الآخر وهو الذي يجسد عمل العناية الإلهية في أجزاء الكون. تلك العناية التي وضعت قانونا عاما عالميا يحكم جزئيات الوجود ويسيرها».⁽¹⁾

ومنه يخضع العالم إلى قانون واحد سواء في المجال الطبيعي، أوفي السلوك البشري غايته هي سعادة البشر والارتباط الموجود بين الأشياء، هو الذي يؤدي إلى الوحدة والنظام وللوصول إلى التناغم التام في الكون نقلوا الشمولية الكونية إلى الإنسان الذي يتألف من جسم ونفس ونظروا إلى دور النفس كدور الإله في الكون لأنها متصلة بالبدن وهي مبدأ حياته وحركاته وأفكاره ورغباته أي المتحكمة في الجسم وهي « نفس حار متحرك عاقل هذا ما قاله مرقص أوريليوس هي إله يسكن مملكته التي هي الجسم الإنساني»⁽²⁾ إنها تشكل وحدة متألفة فالعقل والإرادة شيء واحد وبما أن النفس جسم مادي أيضا فهي يخضع لنفس القوانين التي تسيّر العالم ولكن هل الإيمان بالقدر والعناية الكونية ينفي الحرية ويجعل الإنسان مجبر على أفعاله خاضع لقانون الضرورة الصارمة والجبرية؟

آمن الرواقيون بقانون القدر الكلي المنبثق عن اللوجوس والمسيطر على الوجود كله بما في ذلك الإنسان فلا وجود لفارق بينه وبين بقية الموجودات الأخرى، ومنه لا مكان للحرية الإنسانية لوجود ضرورة تعمل عبر سلسلة علّة ومعلول وهذا ما ذكر لارواقي إيكيتيتوس عن كلياننتس قوله في ترنيميته إلى الإله زيوس:

(1) المرجع السابق، ص 114 - 115.

(2) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 164.

وأنظر أيضا مراد محمود، الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 115.

«قدني -أي زيوس ويا قدري- إلى حيث حدّدت لي أنت أن أكون إنني سوف أتبع أمرك دون أبطاء، وحتى لو أصبحت شريرا وعاصيا فلن اتبع شيئا غير هذا»⁽¹⁾.

يؤكد هذا القول على الجبرية التي يخضع لها الإنسان وينفي حرية وإرادة الإنسان لأنه كائن حي كسائر الكائنات التي تؤلف العالم خاضع لنفس القوانين التي حدّدت من قبل وفقا لخطة إلهية شملت كل التفاصيل سواء رضى بهذا ولم يرضى فهو مجبر على السير وفقا لما قدر سلفا ولتدعيم ذلك استعمل "زينون" مثلا تشبيها يقول فيه:

«إن هذا مثل كلب مربوط خلف عربة تجري فإنه يجب أن يجري مع جريان العربة ويتوقف عند توقفها سواء رضى بهذا أو لم يرضى ونفس الشيء بالنسبة للإنسان عندما لا يريد أن يتبع القدر فسوف يجبر على هذا الإلتباع وعلى السير جبرا وفقا لما قدر له سلفا»⁽²⁾.

ومن هذا لا يستطيع الإنسان الانفلات من هذا القانون، وهذه الضرورة لأن الحوادث ستقع ولا مفر من احتمال أثارها، لأن الإنسان لا يمتلك سلطة التغيير أي شيء نصّ عليه القدر وهو سلطة مطلقة فلا ينفذ تمردا أو خلاص منه. ولكن هناك فارق بين الإنسان وبقية الموجودات لأنه هو الكائن الوحيد المتفرد عن باقي الكائنات الأخرى والذي فضّله الله من غيره من الموجودات ووهبه العقل إذن هو الوحيد المؤهل بأن يرضى بما كتبت له، وأن يتقبّل، وهو يعرف أنه يجب عليه أن يطيع القدر ويؤكد هذا الرأي "مركس أوريليوس" «قد كتب عليك منذ الأزل، وشبكة الأسباب قد أخذت منذ الأزل تغزل لك خيط وجودك، فأحبّ بني الإنسان، واتّبّع الإله ويكفيك أن تتذكر أن القانون يحكمنا جميعا»⁽³⁾.

ومنه لقد أوجد الله الطبيعة ووضع لها قوانين، والإنسان لا يستطيع قهر الطبيعة، ولا يملك ولا يقدر حتى على عصيان القوانين، ولو أراد ذلك، ولكنه ككائن يتصف بالعقل (وهو قبس لنا بالفطرية من النار الإلهية العليا) فهو الوحيد الذي يطيع القانون عن وعي وتعهد، وهو قادر أن

(1) المرجع السابق، ص 118.

(2) المرجع السابق، ص 119.

(3) راسل بنتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ص ص 421-422.

تشارك بوعيه في عملية التوافق مع الطبيعة أي أن وظيفته أن يعمل باختيار الواعي ما تفعله سائر الكائنات في طاعة عمياء للقانون دون أن تدرك ذلك. ومنه نقول أن الرواقية تؤمن بالجبرية إلا أنها تمنح للإنسان نوع من الكسب لأنه يمتلك القدرة على اختيار الفعل كون القدرة على إحداثه، «ومن ثم فهي ليست حرية حقيقية بل مجرد مظهر كاذب لها لكي يرضخ الناس لقوانين القدر، رضوخا تاما من طيب نفس، فكانت الحرية التي دعى إليها الرواقيون مجرد إيهام فحسب للبشر بالحرية إما الحقيقة فالقدر هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة».⁽¹⁾

وحاول كروسبوس التوفيق بين القدر وحرية أفعال الإنسان حيث قال «إذا كانت الأشياء خاضعة للقضاء فليس ذلك "القضاء" بملزم للفعل ولا يمانع له، وأفعال الناس وإن تكن واقعة تحت حكم "القدر" إلا أنها حاصلة عن الكسب والاختيار والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه».⁽²⁾

لقد أعلى الرواقيون من شأن الإنسان وفضلوه عن سائر الكائنات فجعلوه يتمتع بنوع من الحرية، رغم وجود القدر، ووجد "كروسبوس" حلا للتوفيق بتمييزه بين عدة أنواع من العلل. أ- «العلل "الأصلية" أو "الكاملة"، أو "الرئيسية" التي تعبر عن طبيعة الشيء الذي نكون بصدده».

ب- العلل "المساعدة" أو "القريبة" أو "المقدمة" التي تعبر عن الفعل الذي ينصب على الشيء من الخارج».⁽³⁾

ومثال على ذلك أن الأسطوانة لا تتحرك إلا بوجود دافع من الخارج، وبعد الدوران تتحرك بفعل ما طبعها الله عليها بدون التأثير الخارجي «إن حركة دوران الأسطوانة يفسرها لا الدفع الخارجي وحده، وهو ما يسمى بالعلّة "المساعدة" أو "المقدمة"، بل كذلك شكل الأسطوانة وهو العلة

(1) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 124.

(2) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 169.

(3) المرجع السابق، ص 170.

"الكاملة" أو "الرئيسية"، كذلك فإن الفعل الحر، نظير التصديق، يفسره لا التمثل المحيط الذي هو علّة مقدمة، و إنما مبادرة العقل الذي يستقبل هذا التمثل». (1)

وما ينطبق على الأسطوانة ينطبق على الإنسان الذي يتمتع بالعقل والإرادة الحرة هي العلّة الأصلية الكبرى للفعل أما المحيط القاهر فما هو إلا علّة مساعدة. ومنه الإنسان خاضع للقوانين لكنه حر «فهو قادر بنفسه على النزوع والتصديق أو الإعراض والرفض لكل ما يأتيه عن طريق الظروف الخارجية. ومنه العلة ضرورية وخاضعة لحكم القدر وحتى الإرادة الإنسانية خاضعة لهذه العلة ولكن النفوس الإنسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل إلا بمقدار ما تسمح طبائعها الذاتية». (2)

وهكذا نظر الرواقيون إلى الفرد أنه حر في أفعاله لأن رغباته هي التي تحدد فعله وهو حر في أن يفعل ما رسمه له القدر، ولكنه سيفعل حتما ما رسمه له القدر رغم الظروف. وهذا ما يبرّر حث الرواقيون «العيش وفقا للعقل (لوجوس) أو وفقا للطبيعة» كقاعدة إيجابية عامة السلوك الإنساني» (3) لأن العقل الذي يمتاز به الإنسان هو مشابه للعقل الكلي بل هو جزء منه ، ولهذا فإن العقل هو الذي يسيّر الفرد طبقا لقوانينه الخاصة المستمدة من القانون الكلي، أي يجب التوفيق بين إرادة الإنسان وكل شيء فرضته علينا العناية الإلهية ومجرى العالم، فالرواقي مطالب بالاكتشاف القوانين والسير على مقتضاها وهي في نفس الوقت القوانين الخاصة بالعالم ككل وهكذا يقول «نولد خاضعين، ولكن الخضوع لله هو الحرية الكاملة، وأوصى زينون على مبدأ أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها» (4) ومعنى الانسجام هو أن تخضع لقانون العليّة أو القانون الكلي العام، وإذا ما سار الإنسان على هذه القوانين حقق سعادته و أصبح فاضلا.

(1) برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 71.

(2) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 171.

(3) الطويل توفيق: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، مصر، ط3، 1967، ص 88.

(4) مراد محمود: الحرية والفلسفة اليونانية، ص 123

وأنظر أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص 288

وجعل الرواقيون العمل بموجب القانون هو الذي يحزّر الإنسان من الانفعالات والعواطف والرغبات والأهواء لأن النزوات معارضة للقانون الكلي العام، وواجب على الإنسان أن يخضعها لحكم العقل. والانفعالات أو اللذائذ حسب "أرمسترونغ" «ليست بالفعاليات الدّنيا للنّفس ليسيطر العقل عليها. بل هي عقل ضال أو "عقل لا عقلي". هي أحكام خاطئة لما هو خير وشر لنا.

ما يستوجب استئصالها من عروقنا حتى نصل إلى المثل الأعلى وهو الأباتيا (Apathia - Apathie). والأباتيا هي شعور الإنسان باللامبالاة، وانعدام إحساسه لما حوله، وإماتة للذات». (1) ومن هذا تكمن السعادة عند الرواقيين في الطمأنينة السلبية أو الخلو من الانفعالات والضيق أي الابتعاد عن كل ما يؤثر في النفس التي تضل عقلها لاعتقاده أنه جزء من الكون، وأن كل ما يقع في الطبيعة إنما يقع بتأثير العقل الكلي فالحياة إذن حرب يشنها العقل لإماتة الشهوات وإبادة الأهواء حتى يصل إلى الهدوء والاستقلال الداخلي. فالخير لا يتمثل في الخضوع للشهوة والجري وراء اللذة بل في المواءمة والانسجام بين سلوكنا وأغراضنا من جهة وبين أغراض العالم وقوانينه من جهة أخرى. وللأسباب هذه «الحياة الرواقية بسيطة غير معقدة. لا تدمر فيها ولا قلق. لا صراع فيها. إنها ترضى بالقليل القليل وإنها تتحمل الصعاب والخيبات، ولا تبالي بالألم والمرض. بحسن السّمة أو سوءها بالحرية أو الرق بالحياة أو الموت: إن الحياة الرواقية لا تحزن على مفقود، ولا تفرح بوجود، لأن القدر في نظريتها هو خير الأحكام وأعدلها». (2)

وما يتخذ العقل من مواقف سليمة هو الفضيلة عند الرواقيين حيث عرفوها «بأنها العقل الصريح أي العقل الشامل السليم الذي يضل دائما متنسقا مع نفسه وينتج عنه حياة متنسقة مع نفسها». (3) أما السعادة فهي معرفة الإنسان لما ينبغي فعله في أي لحظة، فاللوجوس أساس كل

(1) أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص169.

وانظر أيضا، الطويل توفيق: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 88.

(2) حمادة حسين صالح: دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 2، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1،

2005، ص 258.

(3) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 200.

شيء في الوجود، والفضيلة هي قبل كل شيء التحرّر من الانفعال، ومن هنا فقد «فقدت الفضيلة عند الرواقيين كل طابع وجداني أو عاطفي، لأنها تتطلب التخلي المطلق عن سائر الخيرات البشرية مما يؤدي إلى ضمور الإحساس بالقيم».⁽¹⁾

إن أساس السعادة الرواقية هو العقل (اللوجوس) أو اتحاد العقل الجزئي (الإنساني) بالعقل الكلي ولا تعطي قيمة للنفس بل تربط بين التفكير والعمل وبهذا الرأي عادوا إلى رأي سقراط الذي وحد بين الفضيلة والمعرفة وهذا ما جعلهم يعتبروه البحث في الطبيعيات والمنطق أداة لخدمة الأخلاق.

وحتى يعيش الإنسان مع وفاق عليه أن يكيّف نفسه لتتجه بذاتها إلى قوانين الطبيعة التي تسيّر الوجود ويقول سنيكا «إن عشت وفقا للطبيعة فلن تغادرك السعادة، وإن عشت وفقا لأهوائك فلن يغادرك الشقاء»⁽²⁾

إن سعادة الإنسان وغيره تتمثل في تعاون الإنسان مع الله (مع الطبيعة) أي مع قانون الكون فهو مرشده وقائده، والابتعاد كلياً عن الشهوات، وهذا ما يدركه الحكيم فهو يعرف أنه جزء من الطبيعة «إنه مواطن حقيقي من مواطني العالم يقبل كل ما يأتي به القدر فلا يعترض على الأحداث وبطيعتها بالصبر، وبهذا يزول الخوف وتتحقق الطمأنينة أما الأحمق أو الرجل الخبيث فهو أجنبي في المدينة العظمى تجده دائماً على خلاف مع نفسه، ومع الموجودات».⁽³⁾

تبقى فكرة ابتكارها الرواقي وسيكون لها صدى عبر القرون القادمة خاصة في الفكر المسيحي وهي تمييز الرواقي بين العقل الكامن (أو بالقوة) والعقل الظاهر (أو بالفعل) المتجلي في الموجودات وقال الرواقيون «إن العقل بالقوة أي الكامن في مركز الكون ومنه يدير ويحكم هذا العالم لكن المرء لا يستطيع إدراكه لأنه لم يظهر أو يخرج إلى نطاق الوجود بالفعل، أما العقل

(1) إبراهيم زكريا: مشكلات الفلسفة، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، د.ط، 1966، ص ص 136-137.

(2) كيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص 279.

(3) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 220.

وانظر أيضاً، مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 124.

بالفعل أو المتجلي أو الظاهر في العقول الجزئية بصفة خاصة فأشبهه ما يكون بالفكر الذي يعبر عنه باللفظ، والعلاقة الموجودة بينهما فهي علاقة تطابق أو اتحاد»⁽¹⁾، وهذا الإتحاد يجسد نظريتهم في وحدة الوجود ومن ذلك فالتفرقة اعتبارية فقط.

ومن كل ما عرضناه اعتبر الرواقيون العقل «القوة التي يرى بها الإنسان النتائج والأسباب ويفهم سيرها ويقارن بين المتشابهات ويربط المستقبل بالحاضر، فمهمة العقل هي إدراك حدوث الأشياء في العالم والإحاطة بما بينها من روابط». ⁽²⁾ لقد أعطوا للعقل قيمة عليا في الإنسان به يفهم النظام الذي يسود الكون والعقل الكلي

هو المسير وهو الذي يبعث النظام والانسجام والتناسق وفي نفس الوقت هو مصدر الإلزام الخلقى لأن العقل البشري يستمد سلطانه من العقل الكلي ويهيمن على الفرد ويحدد له شخصيته طبعا للقانون الطبيعي. ومن نظرية الرواقي عن العقل الكلي طابق بين الطبيعيات والأخلاقيات واللاهوت، فكانت نظرية متكاملة من جميع النواحي.

(1) تركي ابراهيم محمد : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1،

2002 ، ص 40.

(2) أمين عثمان: الفلسفة الرواقية ، ص 96.

المبحث الثاني اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي

المبحث الثاني: اللوجوس في الفكر اليهودي و المسيحي

اللوجوس في الفكر اليهودي

نفذت الفلسفة اليونانية إلى الشرق بعد حملة الإسكندر المقدوني حيث تعرف اليونان على ثقافات أخرى ونشرت ثقافتهم في بلاد ظلت عنها إلى ذلك الحين و « اتحد الشرق والغرب في دولة واسعة اختلطت فيها الحضارات وتمازجت كانت هذه الدولة رومانية الهيكل، يونانية الروح، فكانت اللغة اليونانية بمثابة لغة دولية لأنها لغة العلم والأدب » (1).

واتخذت هذه الدولة "الإسكندرية" مركزا لها وكانت نقطة الاتصال لمختلف حضارات العصر القديم، وزال بذلك عهد "المدينة دولة" والتقييد بدين الآباء والأجداد وأصبح الدين أمرا شخصيا فالمواطن حر في اختيار من يطمئن إليه من الآلهة ومن هذا تحولت الفلسفة إلى الدين والتصوف بتأثير الشرقيين من وثنيين، ويهود، ومسيحيين دار صراع بين الفلسفة والدين أي بين العقل والنقل عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ونعني به الدين اليهودي. تعزز جالية اليهود بدينها " التوراة " ولكنها تأثرت بالفلسفة اليونانية وجعلتهم يترجمون كتبهم المقدسة للغة اليونانية إن « يهود الإسكندرية متأغرقين بعمق أكثر من جميع يهود الشتات. كانوا يقرأون الكتاب المقدس بترجمتهم الإغريقية "السبعينية" (أقدم ترجمة للعهد القديم وتمت على أيدي اثنين وسبعين حبرا من يهود مصر حوالي 283-282 ق م وتشمل على عدة أسفار) وأنتجوا قدرا من الأدب الديني وهو "حكمة سليمان" » (2).

ومن العوامل التي جعلت اليهود يتأثرون بهذه الفلسفة ويقارنونها بما لديهم من كتبهم المقدسة أنهم « رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية ومسألة خلق العالم وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم. واعتبروا الفلسفة شروحا للحكمة التي تزخر بها التوراة، ومن ثم

(1) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 271

(2) ه آرسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة ، ص 210

وانظر أيضا إبراهيم محمد التركي الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام دار الوفاء طبعة الأولى 2002 ص47.

أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة بطريق التأويل المجازي «⁽¹⁾ ومنه لقد حاول اليهود اظهار أن دينهم يحتوي على فلسفة أسمى وأقدم من فلسفة اليونان وهنا ظهرت فكرة أخذ اليونان من الدين اليهودي.

وفي هذا الجو الثنائي الذي يزاوج بين عقيدة اليهود والفلسفة اليونانية ظهر "فليون الاسكندراني" * philon d'Alexandrie حوالي (40 ق م - 40 م). وأعتبر النموذج الأول للحركة التوفيقية بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين.

وملك فليون العقلية التي تعمل على التخلص من هذا التعارض بوازع من شعوره الديني العميق بسيادة الديانة اليهودية وتأثيرها في كل أنماط التفكير الإنساني بما في ذلك الفلسفة اليونانية ولذلك « يعد فيلون لاهوتيا أكثر مما يعد فيلسوفا »⁽²⁾. وهو أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف بالفلسفة اليونانية (لقد قرأ وشرح التوراة بالتراجم اليونانية للنصوص العبرية) التي غرت العقول في ذلك العصر، وكان على هذه العقول أن تقف موقفا واضحا بإزائها، لذا فهو المفكر الحر الذي أضاف واستعان بالفلسفة للوصول إلى الحقيقة الدينية، ولكيلا تكون هذه الحقيقة الفلسفية خارجة عن الدين، في مذهب متناسق حاول دمج الحقيقتين متخذا الدين أصلا وشرحه بالفلسفة.

(1) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة، العصر الحديث للنشر والتوزيع طبعة الثانية 1988 ص 113 .
* ولد فيما بين عامي (20-15 ق م وتوفي 45-50 م) ينحدر من أسرة غنية وذات نفوذ في الوسط اليهودي الإسكندري، فكان أخوه يشغل وظيفة مسؤول عن جباية الضرائب (précepteur d'impôts) وكان ابن أخيه تيبيريوس جوليوس الإسكندر (TIBERIUS JULIUS ALEXENDRE) واليا على مصر، وكل هذا يدل على أن "فيلون" كان ينتمي إلى صنفوة المجتمع اليهودي وفي الواقع لا نعرف عن حياة فيلون تفاصيل كثيرة ما عدا تفاصيل تلك الحادثة التي وقعت 38 م حدث ما يشبه بالمذبحة في أحياء اليهود فقرر اليهود الدفاع عن أنفسهم وعينوا "فيلون" رئيسا على وفد وأرسلوه إلى الإمبراطور جايوس كاليجولا (GAIUS CALIGULA) في روما، وكان معاصرا ليسد المسيح عيسى من عشاق الثقافة والفلسفة اليونانية فأخذ ثقافته مباشرة من التراجم اليونانية للنصوص العبرية، أما عن مؤلفاته فتقسم إلى ثلاثة مجموعات: مؤلفاته التأولية، مؤلفاته التاريخية الدفاعية، ومؤلفاته الفلسفية.

بتصرف، كيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص ص 428-431
(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص 73.

يمتاز فيلون عن سبقه من المفكرين « أننا نجد لديه الحقيقة الدينية و قد وضعت في صيغة فلسفية، فهو مؤمنا باليهودية كل الإيمان ويعتقد أن كتبها لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي» (1) وهذا دليل بقائها. ويظهر إيمانه جليا في تغليب الوحي الإلهي على العقل وتأكيد الذي يوافق جوهر الأديان كلها على أن « الموجود الأول يعلو على كل فهم و تعقل وهو المبدأ الأول ويليه اللوجوس الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادي، وهذا اللوجوس ينطوي على المثل والمبادئ الذي يتكون منها العالم المحسوس » (2).

وتتجلى الحقيقة الدينية عند فيلون في صورة الله الذي رفعه عن كل تعيين أو تحديد، ولم يصفه بأية صفة من الصفات فلا شيء يشبه الله والله ليس شبيها بأي شيء ما إنه يملأ الكون ويديره، إنه يحتوي العناصر ويهيمن عليها، هذا ما أكد عليه يوسف كرم فالله عند فيلون « مفارق للعالم، خالق له، معنى به، ولكنه من البعد عما يدركه العقل، بحيث لا نستطيع أن نعلم عنه شيئا آخر ... وليس الله عنده إله إسرائيل فحسب، وإنما هو إله العالم أجمع، وأسمائه تدل على الكلية. فهو الموجود، والموجود حقا وهو العلة الأولى وأبو العالم ومملكه ونفسه وروحه » (3).

وبما أن الله هو العلة والمبدأ فهو يؤمن بالواحدية، إله الموجود بلا كيف ولا صفة وهنا سيختلف عن ما كان سائدا في الفلسفة اليونانية لأنه لأول مرة سيطرح في التفكير الديني والميتافيزيقي فكرة اللامتناهي بوصفه أنه أعلى درجة من المتناهي، ويصفه « أنه أعلى درجة من المتناهي على أساس أن اللامتناهي هو الذي يعم ويشمل كل متناه، ومن حيث أن اللامتناهي هو الحاوي لصفات لا حصر لها بينما المتناهي هو الذي يشتمل على صفات

(1) المرجع السابق، ص 73.

(2) النشار مصطفى: فكرة الألوهية عند أفلاطون و أثرها في الفلسفة الإسلامية و الغربية مكتبة، الأنجلو المصرية، مصر، ط3، 1997، ص 249.

(3) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 278.

محدودة، أو نهائية فنقول عنه أنه فاضل أفضل من الفضيلة، وخيرا أكثر خيرا من الخير، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة، وقادرا أكثر قدرة من القدرة» (1).

ويصف فيلون الإله بصفات سلبية لأن عقل الإنسان محدود بعقله المخلوق الناقص المتناهي وهذه كلها صفات متنافية مع صفة اللامتناهي لذا فإله مطلق يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة الموجودة، فهو يتصف بصفة الوجود لكن لا نستطيع معرفة كيفية هذا الوجود. ويباشر الله بنفسه خلق الكون وحكمه ويتم التركيز بقوة على تعاليه « إن الله لم يخرج الأشياء إلى النور فحسب ولكنه صنع الأشياء التي لم تكن من قبل، وهو ليس صانعا فقط ولكنه خالق» (2).

وتظهر هنا فكرة "العالم المعقول" المنطقي الذي صنعه الله و "العالم المحسوس" الذي خلق عبر وسائط فهو « نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة فإله خاطب وسطاء و وكل إليهم صنع الجزء الفاني من أنفسنا لأن الإنسان مزاج من خير وشر والله منزه عن الشر» (3).

ويحدد فيلون هذه الوسائط أو القوى الإلهية في أربعة أنواع وهي كالتالي:
(1 اللوجوس، 2 الحكمة، 3 الملائكة، 4 القوات)*.

واتخذ مصطلح اللوجوس معاني متعددة في فلسفة فيلون فهو وسيط و معقول و نور ... إنه جزء من مذهبه في الألوهية وهو ضرورة منطقية لمفهوم الإله فهل تأثر بالفلاسفة اليونانيين؟

(1) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص ص 76-78.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 279.

(3) المرجع السابق، ص 279.

* الصور الأفلاطونية و هي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود 2- القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين 3- هي الملائكة في المعتقدات اليهودية 4- هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية. انظر بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 79.

يستعين فيلون بمصطلح اللوجوس أو الكلمة ويستدخل أي مذهب فلسفي يوناني يجده جذابا فكان مذهبه في كلمة الله مزيجا من الفلسفة الرواقية وفلسفة هيراقليطس، وأفلاطون، والفيثاغورية.

اللوجوس: كقاسم و وسيط

تعود نظرية اللوجوس عند فيلون إلى الفلسفة اليونانية حيث تأثر بفكر هيراقليطس HERACLITE الذي وصفه بأنه المبدأ الذي يؤلف كافة الموجودات، كما نجدها في الكتابات اليهودية فهو مذكور في التوراة. ولكن الأثر الحقيقي لفكر فيلون هو المذهب الرواقي « على أساس أنه القوة التي تحفظ الموجودات جميعا أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء، قبل فيلون بهذه الفكرة واعتبر اللوجوس هو رباط الكائنات جميعا، إنه يحوي أجزائها جميعا، ويؤلف بينها ويمنعها من التفكك والانفصال ... إنه منتشر في كل مكان » (1).

ويستعمل فيلون اللوجوس كقوة باطنة في الكائنات وقوة سائدة في الكون أنها القوة الحافظة لجميع الأشياء وبهذا فهو يؤيد فكرة الرواقية باعتبار اللوجوس قوة باطنة ويستعين بنفس أدلة الرواقيين فيقول: « إن بالعالم خلاء من شأنه أن يحدث انفصالا وشقاقا بين الموجودات » (2).

وكان افتراض اللوجوس كقوة سائدة في جميع الموجودات تربط بين جميع الأجزاء، وهنا ينفصل فيلون عن الرواقيين لأنه يرفض القول بوحدة الوجود أي التوحيد بين الخالق والمخلوق أو بين الله والعالم. هذا ما جعله يبحث عن قوة تفصل بينهما فأخذ بمبدأ الانفصال أو الانقسام الذي قال به هيراقليطس حيث اعتبر اللوجوس أنه القانون الذي يجري على أساسه أنواع التغيير المتضاد في الوجود وهو مبدأ انقسام المتضادات في الكون (الخالق والمخلوق). « وهذا الانفصال هو في الواقع منشأ المخلوقات، ومن شأنه أن يؤدي إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة لأن المتضادات يهدد بعضها بعضا، ولو لم يمسكها اللوجوس وبخفظها

(1) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 80. و انظر أيضا برهيه إميل: الآراء الدينية و الفلسفية لـ (فيلون الاسكندري) تر : موسى محمد يوسف و النجار عبد الحليم، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، مصر، د.ط، 1954، ص 123.

(2) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 81.

لزالت واختلط بعضها ببعض واللوجوس يمنع الحادث من أن يمس غير الحادث» (1) ومنه لقد وجد فيلون في فكرة اللوجوس القاسم ضمانا لفصل الكائنات عن بعضها البعض وللانسجام بينها.

وبشكل الانقسام عند هيراقليطس وحدة "فالإله مولود وغير مولود" بمعنى أنه يدعو إلى الاتحاد بين المتناقضات ولكن فيلون يحتفظ لله بكل علوه فهو الموجود الأعلى أما اللوجوس فهو أدنى مرتبة من الإله وهنا يبتعد عن هيراقليطس إذ يرى « من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة صفتان متناقضتان » (2).

ومن مميزات اللوجوس عند فيلون أنه مخلوق لذا فهو يحتل مكانة متوسطة بين الإله والعالم، وهذا ما جعل وظيفته الأساسية تتمثل في أنه الأداة والآلة التي يستخدمها الصانع « فهو الوسيط الذي يصنع الله به العالم، والوسيط الذي يرتقي به العقل الإنساني حين يتطهر إلى الله مرة أخرى، فهو الذي به نعرف الله والذي يشفع لنا عند الله » (3).

إن دور اللوجوس كوسيط يجعل مهمته في تحقيق التوافق ونشر الوثام والسلام إنه يعادل بين الأضداد وينشر الحب والوفاق بوصفه صانعا للسلام.

ورغم المرتبة السامية للإله عند فيلون « إلا أن الإله عنده ليس جامدا أو صامتا بل إنه يتكلم ويتواصل، ويدل مصطلح اللوجوس عنده على عقل الإله أو فكره الذي يمكن أن يعرفه الإنسان ويتواصل معه. ومع أن فيلون يؤكد على حلول الإله في كل شيء إلا أنه بقدر ما يوجد في كل مكان لا يوجد بمكان فهذه صفته و صفته وحده. إن هذه الطبيعة الإلهية التي تقدم نفسها إلينا بوصفها مرئية ومدركة وموجودة في كل مكان إنما هي في الواقع غير مرئية ولا يمكن إدراكها ولا توجد بمكان » (4).

(1) المرجع السابق، ص 81، و انظر أيضا إميل برهيه الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون الإسكندري ص 127.

(2) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني ص 81.

(3) آرمسترونغ أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 213. و انظر أيضا كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 279.

(1) الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص 470.

ومن هذا فانه موجود لكن الأبصار لا تستطيع أن تدركه بينما هو يدرك جميع الأشياء. وهذه النظرة المتعالية التي يقدمها فيلون للإله توحى أن اللوجوس قوة عاقلة.

اللوغوس ككائن معقول و ككلمة إلهية:

يقبل فيلون بفكرة الرواقية التي ترى أن الطبيعة هي العقل الكوني أي اللوجوس لكنه يحيله إلى المعقول الأفلاطوني فهو النموذج المثالي للعالم متأثرا بذلك بفلسفة أفلاطون. واللوغوس كمبدأ للعالم المعقول هو الواحد نفسه أو الوحدة التي لا تنقسم وقال في ذلك « إن الله أنشأ بواسطة الكلمة وحدات لا تنقسم ... ولا تختلف عن الوحدة. والوحدة بالطبيعة لا تقبل زيادة أو نقصا بما أنها صورة الإله الواحد في كماله لأن الأشياء هي نفسها فاعرة لأفواه (لا حياة فيها) إن لم يجمعها ويؤلف بين أجزاء كل منها اللوجوس الإلهي » (1).

وهكذا شكل اللوجوس وحدة يربط الكائنات، و للعالم المعقول ليس شيئا أكثر من مجموع لوجوسات، وكل واحد من هذه اللوجوسات وحدة أي أنها لا تنقسم ولا تتحل، فهو الواحد الذي لا ينقسم وهو مبدأ الكثرة العددية.

إن اللوجوس عبارة عن جوهر، أما الكثرة فهي تتركب من عدد من الوحدات ومن هذا فالعالم المعقول له وحدة جوهرية. وينظر فيلون إلى اللوجوسات على أنها فضائل معقولة ويقول فيها « إن اللوجوسات وهي رفقاء وأصدقاء اللوجوس المستقيم كانت الأوائل التي تثبت حدود الفضيلة » (2).

ويظهر تأثير فيلون بالفلسفة الرواقية عندما يربط اللوجوس المستقيم والفضيلة ويعتبرهما شيء واحد. أما مهمته تكون حسب أمره فإذا كان مستقيما سيحقق الأعمال الطيبة أما إذا كان بدونه كان تعسا شقيا « إنه حسب أمره تتم الأعمال الطيبة، إنه زوج الروح أو النفس التي تغدو به خصبه ولودا للفضائل وكل ما هو بلا لوجوس يكون مخجلا، الشرير نزع عنه اللوجوس المستقيم أو الحق، فصار معرضا عنه. وكأن اللوجوس المستقيم قانون وهو قانون غير قابل للفساد هو

(2) برهيه إميل: الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون الإسكندري، ص 130.

(3) المرجع السابق، ص 133.

لوجوس إلهي يأمر بما يجب وينهى عما لا يجوز أما اللوجوسات تتفق، تشفي أمراض النفس، تتصح، وتجذب أو تفقد للفضيلة ومن ثم يكون اللوجوس هو العقل الأخلاقي الطبيعي كما يفهمه الرواقيون»⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق يلعب اللوجوس المستقيم عند فيلون دور المعلم الذي ينذر وينصح فهو كقائد أخلاقي أرضي مقابل اللوجوس المعقول الذي هو النموذج الأول إنه كقائد للنفس الإنسانية، مهمته هي عصمة الإنسان عن الرذائل. ولكي يتحقق ذلك لابد أن يمتلك الإنسان الحكمة أو اللوجوس المستقيم وهي بذرة الخير أو نفثة اللوجوس هذا ما جعله يقول « إن خير أجزاء النفس الذي يسمى عقلا هو نفثة من الله وصورة منه. إن اللوجوس الإلهي نفسه، وليس الحكمة الأرضية هو الذي يقود "هاجر" ويسترجعها»⁽²⁾. إن الروح التي هي نفثة إلهية تعتبر عقلا أفضل أجزاء الجسم لأنها مصدر المعارف التي تأتي عن طريق الإلهام وبناء على هذا التصور اللاهوتي للوجوس الذي يوضح علاقة الله بمخلوقاته من خلاله وعلاقته بالله.

ويربط فيلون العالم المعقول بأعداد مركبة من سبعة حدود وهي فكرة الفيثاغوريين المحدثين الذين قسموا العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور وتترتب هذه المبادئ كالتالي:

« العالم المعقول مركب من سبعة حدود ومبدؤها هو السماء ثم تأتي مثل الأرض، والهواء، والفراغ، ثم من بعد مثل الماء، والنفثة، وأخيرا مثال النور... والحد الأخير، وهو النور، هو الشمس المعقولة، نموذج الشمس المحسوسة »⁽³⁾.

وهنا يطابق فيلون من اللوجوس وبين النور، إنه يطابق بين الشمس المعقولة أو مثال الخير الأفلاطوني « إن الخير هو دائما عند أفلاطون تقليد للوجوس، وأنه بعد هذا اللوجوس نفسه يُدل عليه غالبا على أنه العدد سبعة... واللوغوس القاسم هو الحد السابع الذي يفصل القوى الستة

(1) المرجع السابق، ص ص 134-136.

(2) المرجع السابق، ص 136.

(3) المرجع السابق ص 131، و انظر أيضا بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني ص 82.

الإلهية ويرى أن موسى هو أكمل وسابع الآباء الذي يساوي اللوجوس»⁽¹⁾ وموسى عليه السلام بالنسبة إلى فيلون هو الذي أنقذ البشرية من شرور المادة لأنه تطهر تماما من المادة وأصبح مطابقا للوجوس.

ومن كل هذا يتضح لنا أن اللوجوس الفيلوني ينطوي على المثل والمبادئ التي يتكون منها العالم المحسوس، ومن الواضح أن كل ذلك قد ظهر على خلفية أفلاطونية لأن فيلون أول فلسفة أفلاطون مقرأ أن المثل الأفلاطونية في العقل الأول محاولا مزجها بالدين اليهودي أي تقديم تصور لاهوتي للوجوس حتى يوضح العلاقة الموجودة بين الله ومخلوقاته.

وهكذا إن اللوجوس عند فيلون « هو نور فائض عن الإله مثال كل نور لذلك الحكمة بوصفها مرادفا للوجوس هي نور الله تعالى بل إنها كلمة الله العليا التي يقال لها نبع الحكمة»⁽²⁾.

ويبدأ فيلون تصوره اللاهوتي للوجوس بوصف اللوجوس ومقارنته بالله ويذهب إلى أن الإله كان الوجود الأول ثم جاء بعد ذلك اللوجوس المتصف بالخلود لكنه يضعه ضمن المخلوقات لأنه مخلوق فهو ليس مستقلا وقائما بذاته هو « ينعت اللوجوس بأنه ليس أزليا كالله، كما أنه ليس فانيا كالمخلوقات وإنما هو في مركز بين الله وبين المخلوقات لأنه من ناحية قد ولده الله، أو هو الابن الأول لله الذي أبدعه عن طريق الولادة الروحانية أو الانبثاق لأنه لم يصدر عن الله بمحض الضرورة بل كان ذلك طبقا لإرادة الإلهية، وهو مغمور بالنعم الإلهية الخالدة»⁽³⁾. وينعت اللوجوس أنه « رسول الله إلى الناس، ويحمل إليهم رجاءاتهم وتضرعاتهم، وإنه ليظهر في شكل إنساني، ويتحدث إليهم»⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص 131. و انظر أيضا الكيلاني مجدى: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص 473.

(2) الكيلاني مجدى: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص 471.

(3) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 82 وانظر أيضا تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ص ص 58-59.

(4) برهيه إميل: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندراني، ص 151 .

ومن الصفات الأخرى للوجوس أن له بدء لكن لا يفهم هذا البدء بالمعنى الزمني بل « بالمعنى الوجودي إنه صادر عن الله ويقول عنه فيلون أنه صفة من صفات الله هي العلم، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه»⁽¹⁾.

وبما أنه كذلك فهو خير الكائنات والوحيد الذي وجد عن الله مباشرة عن طريق الولادة الروحانية، « إنه للوجوس المقدس أو الإلهي هو في رأيه هذه الكلمة الباطنية التي تكشف عنها الوحي، والتي يحسها الرجل التقى في أعماق نفسه، والتي تكوّن التعليم الخاص بالأشياء الإلهية، أي العبادة والفلسفة.. والعبادة الباطنية ليست محتواة كلها في العواطف التقنية للنفس، إنها فوق هذا توسع عقلي عن الألوهية، ومهمتها شرح الأشياء المقدسة وتأويل العقائد الإلهية إذن العبادة هي مزيج من الصلاة والتفكير الفلسفي»⁽²⁾.

وبما أن للوجوس يحمل كل هذه الصفات يعتبره فيلون أكمل الكائنات والتي تعرف الله حق المعرفة وتعبده أكمل العبادة والتي يستجيب الله لها لأنه حلقة وصل بينه وبين المخلوقات.

ومنه كيف يكون اتصال الله بها موجود أو للوجوس؟

وحتى تكون الصلة موجودة بينهما يقر فيلون « أن موسى وإبراهيم يتكلمان مع الله لا بالفم ولا باللسان، و لكن بأداة النفس و الروح التي لا يسمعها أي فان، ولكن يسمعها وحده من لا يجوز عليه الفناء»⁽³⁾ ومعنى ذلك أن الكلمة تنقسم إلى قسمين (الكلمة الخارجية، والكلمة النفسية أو الباطنية التي خصها للحكماء) ومنبع هذه التفرقة هي الفلسفة الرواقية التي ميزت بين اللوجوس الداخلي والوجوس الخارجي.

إنها تفرقة بين تفكير الباطن الذي يبقى في النفس والتفكير الذي يجاوزها للخارج بالتعبير عنه إنها تفرقة بين العقل والكلمة المنطوقة أو الملفوظة التي تكون عنه. والتفرقة توجد عند الإنسان دون سواه ويذكر فيلون أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين « كلام نفسي وهو الذي يكون

(2) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني ص 82.

(3) برهيه إميل: الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندراني، ص 144-145

(3) المرجع السابق، ص 145.

عبارة عن تصوّرات ذهنية، لا يعبر عنها في الخارج بأصوات، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت وتبعا لهذا الرأي سيكون كلام الله منقسما إلى كلام نفسي هو اللوجوس بحسبانه العلم، وإلى كلام خارجي هو اللوجوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج الأشياء»⁽¹⁾.

وفي حقيقة الأمر ليس كل إنسان له القدرة على سماع هذا الصوت الإلهي أو النفثة (يبين فيلون كيفية تكليم الله للنفس الكاملة أو اللوجوس) ويقول: « إن الله ذاته لم يصدر كلمة، لكنه كوّن في الهواء صوتا عجيبا، ليس مركبا من نفس وجسد بل من نفس عقلية، غيرت الهواء كالنفثة، فأحدثت صوتا داويا، إلى حد أنه أصبح مسموعا من قريب ومن بعيد على السواء، وقوة الله التي تنفث هذا الصوت تُدخل في نفس كل إنسان سمعا مختلفا وأفضل من سمع الأذن، وهذا السمع للفكرة الإلهية يسبق الكلام بسرعه الفائقة»⁽²⁾.

ويظهر من هذا الكلام، وكأن "فيلون" يتحدث عن الوحي الإلهي لأنه يخصص هذا الصوت لعقول معينة إنها لذوي المواهب الروحية العالية و يعني بذلك "الأنبياء" الذين لا يسمعون الكلام الملفوظ بل يستمعون إلى الصوت الداخلي الذي يملأ النفس، وفي هذه الحالة يكون اللوجوس المقدس أو الإلهي هو الكلمة الباطنة التي يكشف عنها الوحي والتي يحسها الرجل التقى أي أصحاب النفس الإنسانية التي تقترب كثيرا من الكمال.

ومن كل هذا نستنتج أن ما كان يطمح إليه فيلون هو التوفيق بين الوحي والعقل «فالوحي الفلسفي طبقا لذلك لا يختلف عن الوحي الموسوي لأن الفلسفة ما هي إلا كلمة الله الموحاة ثم تأتي بعد ذلك الدرجة الأكمل من الوحي الإلهي حيث يختفي العقل الإنساني تماما وعندئذ تصبح الكلمة الموحى بها هي صوت الله بغض النظر عن كل فكرة داخلية للموحى إليه.»⁽³⁾

(1) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 83.

(2) برهيه إيميل: الآراء الدينية و الفلسفية لفيلون الاسكندراني، ص 246.

(3) تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 62.

وحتى يتم تحقيق ذلك طابق بين ما هو موجود في التوراة كخطاب إلهي وبين اللوجوس الداخلي الذي هو العقل الإلهي. هذا ما جعله يقول بفكرة "اللوغوس الوسيط" لأن ما يرمي إليه فيلون هو من ناحية وجود هوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة عن طريق فكرة الوسائط وأولها اللوجوس. ورغم التناقض الموجود في نظريته لكن لفيلون أثر قوي في الفلسفات اللاحقة خاصة الفكر المسيحي، لأن لأول مرة سنجد « أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمنا بعدة حقائق ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها: فالأصل هنا هو الإيمان والتعقل تالٍ له»⁽¹⁾.

الكلمة في الفكر المسيحي:

إن نظرية الكلمة بالغة الأهمية ليس فقط على المستوى الفلسفي فحسب وإنما أيضا من وجهة النظر العقائدية لأنها المحور الرئيسي والأساسي الذي تقوم عليه العقيدة المسيحية ولم تكن المسيحية فلسفة إنما هي منظومة قيم أخلاقية اعتبارية وتبلورت حول شخصية السيد المسيح وتعاليمه وسلوكه لأن سيد المسيح في النصرانية عبارة عن «إله يلد من عذراء ويبشر برسالة جديدة ثم يعاني ويتألم ويموت، ولكنه يتغلب على الموت ويصعد منتصرا من عالم الأموات حاملا الخلاص والحياة الأبدية لمن آمن به»⁽²⁾.

ويعتبر القديس بوليس* Saint Paul المؤسس الأول والحقيقي للكلمة لدى المسيحيين فرسالته تحتوي على المقومات الرئيسية لنظرية الكلمة التي كتبت فيما بين (45-65م).

⁽¹⁾ بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 87.

⁽²⁾ السواح فراس: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة السورية و بلاد الرافدين، دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط11،

1996، ص 370

* القديس بوليس: الملقب برسول الأمم ولد في طارسوس (TARSE) 10-67 م، نشأ وترعرع في أسرة يهودية هيلينية كان يضطهد المسيحيين ولكنه تحول إلى المسيحية و اعتنقها فعندما كان قريبا من دمشق فبغتة أبرق حوله نور و سمع صوتا قائلا: شاول شاول لماذا تضطهذي؟ فقال من أنت يا سيد؟ فقال الرب أنا يسوع الذي تضطهده فقال يا رب ماذا

والقديس "بوليس" لم يشرح فكرة اللوجوس أو الكلمة بل اكتفى بالإشارة إلى أن "الكلمة" هي المسيح. وندتمس في مذهبه عناصر وأفكار من يهود الإسكندرية مثل نظرية "فيلون" (PHILON) عن اللوجوس وكذلك لدى الرواقيين في فكرتهم عن العقل الكلي ويقول بعض الباحثين:

«أن المذاهب الرواقية هي تمهيد للإنجيل حيث أن رسائل بوليس الرسول هي في لهجتها ومضمونها قريبة الشبه برسائل سنكا ومقالات ابكتيتوس ويؤكد "إميل برهيه" أن المسيحية مثل الرواقية كوسمبوليتية وهي لا تقر إلا بفضيلة مشتركة بين الكائنات العاقلة طراً و نقراً في رسالة "بوليس" الموجهة إلى أهل غلاطية 3: 22-26:

لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع لأن كلكم الذين اعتمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح، ليس يهودي ولا يوناني، ليس عبداً ولا حراً، ليس ذكر وأنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح يسوع»⁽¹⁾ وركز بوليس الرسول بعدم المبالاة بالوضع الاجتماعي الذي فيه يحيى الإنسان.

وآمن "القديس بوليس" أن المسيحية عالمية جاءت للناس جميعاً لا تفرق بين الأجناس (اليهودي، أو الإغريقي، أو الروماني) لأن الأساس هو خلاص النفس والإيمان بالله لأن المسيح هبط إلى الحياة و تألم ثم مات من أجل خطايا الإنسان «فرسالة المسيح (CHRIST) وتضحيتته تؤمن للإنسان الحياة الحقيقية».⁽¹⁾

تريد أن أفعل، فقال له قم وكرز بالمسيحية و بذلك تحول إلى الديانة الجديدة، وحاول أن يجعلها عالمية و بدأ بالتبشير وتكييف المسيحية مع الآراء والمعتقدات التي كانت سائدة في عصره. انظر:

CHEVALIER.j : histoire de la pensée, la pensée chrétienne, Flammarion, France, 1956, P P 29-30.

⁽¹⁾ أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، ص 274. وانظر أيضاً برهيه إميل، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج2، ص 299.

وانظر أيضاً السواح فراس: مغامرة العقل الأولى، ص 373.

⁽¹⁾ COULOUBARISTIS.L : histoire de la philosophie ancienne et médiévale, P 585.

ويعرض "بوليس" الرسول فكرة الكلمة في رسالة موجهة إلى العبرانيين على النحو التالي:
إن الكلمة كانت لدى الله سرا مكنونا منذ الأزل، إنها صورة الله (أو هي الله نفسه) أو ابنه الوحيد. كما أنها علة خلق الكون في السماوات والأرض وتدبيره مصدر وحي الأنبياء والرسل لأن كلمة الله حية وفعالة ومميزة لأفكار القلب، بل أن هذا الوحي الذي جرى على لسان الرسل ما هو إلا تعبير عنها، ثم تجلت أو ظهرت أخيرا في شخص يسوع المسيح الذي يعتبر كلمة الله إلى جميع الأمم، تلك الكلمة التي ستحقق الخلاص للبشرية جمعاء عن طريق كلمات المسيح. التي تعتبر مظاهر للكلمة الأزلية، التي تثير النفوس وتعيدها سواء السبيل، وكذلك عن طريق صلب المسيح (الكلمة المتجسدة) فداء عن البشرية ليخلصها من الخطيئة التي تصعب بها منذ عهد آدم. وأخيرا فإن المسيح هو ديان هذا العالم أما كيفية التجسيد - تجسيد الكلمة الأزلية في شخص يسوع المسيح - فإنه - طبقا لأقوال بوليس - عبارة عن حلول اللاهوت في الناسوت أو حلول الكلمة الأزلية التي هي ابن الله وصورته وبهاء مجدة في شخص يسوع المسيح.⁽²⁾

إن المسيح (christ) هو صورة الله المرئية ومصدر الولادة والخلق، فهو أول الكائنات المخلوقة إنه الكلمة أو اللوجوس التي ترمز في المسيحية إلى المسيح ويقصد به إلها عاقلا، ونلتمس في المذهب البولسي التأثير الفيلوني لكن "بوليس" يتحدث عن المسيح حسب عقيدة التثليث (الله والابن وروح القدس).

وأكد القديس برسائله على الإيمان فيسوع المسيح لم يبعث عبثا بل ليحقق مهمة أساسية وهي التكفير عن الخطيئة الأصلية لآدم وحواء فالمسيح الابن الوحيد هو المخلص أو المنقذ وهو الحكمة الأزلية الجوهرية.

(2) تريكي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص ص 71-72. نص لبولس الرسول، وانظر أيضا:
COULOUBARISTIS . L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, P 591.

وهيمنت على رسائل "القديس بوليس" فكرة الموت، والخطيئة «فصلب المسيح للخلاص* (فكرة الفداء) وأنقذ موته البشرية جمعاء، ما يهم "القديس بوليس" في المقام

الأول ليس كشف طبيعة الله، بل إنقاذ الإنسان، ولهذا يتمحور فكره كله حول المسيح الذي يعبر عن جميع علاقات الله بالإنسان.»⁽¹⁾

لقد حاول "القديس بوليس" توفيق وتكييف المسيحية كديانة جديدة مع الآراء والمعتقدات التي كانت سائدة «و"المسيح" هو الكلمة لأن الله كلمنا به وهو الذي جعلنا نعرف فكرة الله كما جعلنا كلمة الإنسان أو حديثه نعرف أفكاره وما يؤكد هذا الرأي اعتقاد المسيحيين أن كلمة الله المشار إليها في التوراة هي المسيح.»⁽²⁾

سار "القديس يوحنا"* (Saint jean) على نفس النهج وطابق بين الكلمة والمسيح للوصول إلى إثبات ألوهية المسيح وجعل المسيحية ديانة عالمية وظهرت الكلمة أو اللوجوس سبعة مرات في الإنجيل الجديد.

ويقول "القديس يوحنا" عن اللوجوس:

* الخلاص من المفاهيم الرئيسية داخل الكتب المقدسة خاصة المسيحية و له معنيين حيث أشار لالاند (Lalande) إلى أن كلمة خلاص (salut) تعنى:

أ- عملية إنقاذ المرء من خطر حالة خطيئة والألم التي يولد فيها الإنسان وهي الفكرة التي تتمحور حولها كل من المسيحية والبوذية ففي المسيحية العذاب الأبدي الذي سيكون من نتائج هذه الحالة لولا توسط المنقذ أو المخلص.

ب- أما المعنى الفلسفي فهو يشير إلى السعادة الخالدة أو الخير المنشود، إن هذا المعنى متداخل مع ما يسميه الوعي الديني "الخلاص" حيث أنه يتضمن الاقتناع بأن تحقق الولادة الجديدة تقتضي معونة القوة أو الحقيقة التي تتجدد بها مباشرة، إن الخلاص هو في محبة الله أو في الاتحاد بين النفس و الله.

انظر: لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعر: خليل أحمد خليل، ج3، منشورات عويدات، بيروت ط2، 2001، ص 1236-1237.

⁽¹⁾ برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية و الرومانية، ص 300. وانظر أيضا المرجع السابق، ص 588-591.

⁽²⁾ تريكي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ص 73.

* القديس يوحنا: نهاية القرن الأول و بداية القرن الثاني، ظهر أربعين سنة بعد موت القديس بولس ينسب إليه الإنجيل الرابع، (quatrième évangile) والرؤيا (Apocalypse) .

« اللوجوس أو الكلمة وجد منذ البداية، وكان قبل خلق الكون و بواسطة (اللوجوس) خلق الكل، والكلمة كان عند الله، والله هو الكلمة ويسمى أيضا ابن الله الوحيد (il est appelé «fils unique de dieu») وهذا اللوجوس أو الكلمة تجسد أي اتخذ جسدا وحل بين الناس، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ممكنا لهم من أن يصيروا أبناء الله.»⁽¹⁾ (الرؤيا).
ويقول في الإنجيل الرابع

« في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله، والله هو الكلمة به كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان فيه كانت الحياة، والحياة هي نور للبشر.»⁽²⁾
إن اللوجوس عند "القديس يوحنا" هو قوة دافعة، وبالكلمة خلق الله الكون والكلمة حددت لتعبر عن فكر الله وذاته وصفاته، فاللوجوس هو ابن الله الوحيد وصورته «أو الروح المتغلغلة في الكون والعالم أو الواسطة في خلق العالم ومنه نقول أن "القديس يوحنا" شخّص اللوجوس في صورة المسيح فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء أنه أول الموجودات.»⁽³⁾

والكلمة هي قوة الله الخالقة الأزلية التي تتير قلب كل إنسان، إنها الكلمة الخالقة والصورة التي يتجلى عليها الله المتمثل في الابن. إن أفكار "القديس يوحنا" تمزج بين العقيدة اليهودية «التي ترى في اللوجوس المسيح هو الكلمة الصادرة من الله إلينا و يتكلم إلى الله نيابة عنا وبين الفكر اليوناني الذي نظر إلى اللوجوس كقوة عاقلة المفكرة في الإنسان.»⁽⁴⁾

وهذا ما جعل "القديس يوحنا" يطابق بين الكلمة و المسيح مثبتا بذلك ألوهية المسيح "إنه" ابن الله الوحيد الأزلي، وهو أيضا الواسطة بين الله والإنسان أو أنه محور الصلة بينهما إنه

⁽¹⁾ Cassin.B: vocabulaire européen des philosophies, p 735.

وانظر أيضا: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص 372.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 372.

انظر أيضا COULOUBARITSIS.L :L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, P 592

⁽³⁾ CHEVALIER.J : histoire de la pensée, la pensée antique, Flammarion, s.edi, 1955, p613

وانظر أيضا عطيتو حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 119.

⁽⁴⁾ تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ص 74.

« الابن الذي تأنس أي صار إنسانا وعاش ومات من أجل بني الإنسان وبالجملة إنه يسوع المسيح». (1)

إن هذا التطابق بين الكلمة والمسيح يدل ضمنا «على أن العقل الكوني الذي هو مبدأ النظام في الكون هو والرب المتجسد شيئا واحدا، ذلك الرب المتجسد هو أساس الخلاص. ومن ناحية أخرى فإن هذا التطابق كان بمثابة إشارة إلى كون المسيح أو الكلمة هو مقر الحكمة الإلهية ومصدر تعليم الحق». (2)

لقد حاول "القديس يوحنا" إثبات صلة الله بالبشر وخلقهم الموجود أو الكون بواسطة الكلمة التي هي المسيح ابن الله الأزلي الذي يتحد معه في الجوهر والمشيئة والذي تجسد تجسدا حقيقيا وصلب فداء عن البشرية أو الخطيئة التي ارتكبها آدم U.

قدّم "القديس يوحنا" نظرية متكاملة عن اللوجوس أو الكلمة نلتبس منها عناصر من نظرية "القديس بوليس"، ومتصلة أيضا بنظرية "فيلون" أي الجمع بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية من حيث الشكل، و«رأى المفكرون المسيحيون المتأخرون صلة وثيقة بين الفكر المسيحي وبين اللوجوس عند "فيلون" مما شجعهم على القول بأن فيلون كان مسيحيا قبل المسيحية». (3)

لكن إن دققنا النظر في النظريتين نرى أنهما تختلفان اختلافا جوهريا من حيث المضمون لأن "فيلون" يقر بانفصال الله والكلمة بينما هما متحدان عند "يوحنا"، وهو اتحاد جوهري كأن الكلمة عند الله وكان الله الكلمة «إنهما يشكلان وحدة (unite) من ثنائية الأب والابن». (4) وأما الصلة بين الله والعالم فهي غير مباشرة عند "فيلون" لأنها تكون عن طريق الكلمة الوسيط، أما عند "يوحنا" فإن الكلمة هي الله والصلة إذن مباشرة. وأخيرا فإن اللوجوس الفيلوني لم يتجسد أما عند يوحنا فإن الكلمة صارت جسدا (chair) في يسوع المسيح (Jesus christ) وهو الحقيقة الخالدة المتجسدة.

(1) بدوي عبد الرحمن الموسوعة الفلسفية، ص 372.

(2) تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام ص 74.

(3) مجدي الكيلاني: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص 439.

(4) COULOUBARITSIS.L : L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, p 593.

وقال "يوحنا" أن الكلمة أو اللوجوس أزلية أو أزلية المسيح الذي هو كلمة الله هناك تمايز واتحاد بين الله والكلمة، «فالكلمة هي صورة الفكر أو صورة الذات، ولذلك فإن الكلمة (اللوجوس) هي صورة الله، إن الكلمة منفصلة عن الله كما يعني أنهما شيء واحد (من جهة هما متمايزان ومن جهة أخرى هما متحدان) فالكلمة هي وجود الله، أو هي التي تعبر عن هذا الوجود، إنها كلمة غير محدودة ثابتة أزلية أبدية وهي أقنوم قائم بذاته، وهو أقنوم الابن فالكلمة هي المسيح هو ابن الله، والله هو أب لهذه الكلمة».⁽¹⁾

ثمّة علاقة و قرابة ومحبة بين الله والابن وهي سبب التضحية والفداء التي قام بها الابن، فالكلمة تجسدت (incarné) في المسيح، وهو ابن الله الذي خلق كي يعرّف الناس أن الله هو الإله الوحيد (ديانة توحيدية) وأن المسيح رسوله.

وتظهر لنا المحبة المتبادلة بين الله و الابن في أن المسيح هو «الشخص الوحيد الذي أطاع أوامر و وصايا الله (الأب) و حاز رضاه قبل الموت ليعود من القرب من الله كما كان قبل خلق الكون و يؤدي الفداء إلى تمجيد الله والمسيح.»⁽²⁾

وإذا كان «الله فوق مستوى الإدراك البشري، فإن الابن قد أعلن للبشرية حقيقة الله لأنه هو الذي يعرفه ويراه، إذ أنه أقرب الكائنات إليه، كما أن الكلمة توضح الفكر وتعلن ماهيته. إذن فالكلمة الله، أو ابنه أو المسيح، هو إعلان الله للبشر إنها محور صلة بين الله والعالم لأنها لا تعلن فقط مشيئة الله بل أنها أيضا وسيط المخابرة بين الله والعالم فهي ليست إعلانا فقط عن ذات الله وأفعاله بل هي أيضا وسيلة الصعود إلى الله، فهي رسول الله في العالم.»⁽³⁾

اعتبر اللوجوس عند "القديس يوحنا" الكلمة إنه همزة وصل وتجسد حتى يتم التواصل بين الله والبشر لأن المسيح أعلن وجهه للناس كل ما تلقاه من الله وهم (الناس) معترفون بذلك. والكلمة لا تبرز فقط الوحدة الموجودة بين الأب والابن بل كذلك الوحدة بين الناس واللوجوس ويقول في ذلك:

⁽¹⁾ تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، نصوص الإنجيل يوحنا، ص 77.

⁽²⁾ COULOUBARITSIS.L : L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, p. 593

⁽³⁾ تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، نصوص الإنجيل يوحنا، ص 78.

« كل ما هو لي فهو لك، وكل ما هو لك فهو لي » ويضيف أيضا لقد قدّمت لهم المجد الذي قدمته لي حتى يصيروا واحد أنا فيهم وأنت (الله) في»⁽¹⁾

وقدم "القديس يوحنا" مفهوما روحيا للوجوس فهو نور (lumière) لأنه مصدر الإيمان والطاعة والاتحاد بالله أو «ربما قصد به الخلود توبا للإيمان بالمسيح أو الكلمة المتجسدة أو النور هنا قد يكون مصدر ناطقية للإنسان.»⁽²⁾ إنه مصدر الكلام والمرشد إلى الطريق القويم، أو يمكن أن يكون الإيمان الذي قذف في القلب إنه النور العقلي الطبيعي الذي قذفه الله، وهو أيضا في صدر الإنسان، فاللوجوس تجسد حتى يتم الخلاص وسكن فينا ليسمح للإنسان من تحقيق مجده. والإيمان وحده لا يكفي لتحقيق الخلاص بل لا بد من العمل بما يمليه هذا الإيمان ولذلك يقول «وإن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي».⁽³⁾

إن الكلمة عند "القديس يوحنا" هي سبب الوجود وعلة خلق الكائنات: «فيه كل شيء كان وبغيره لم يكن شيء مما كان فيه كانت الحياة، فالله عندما خلق الوجود لم يعتمد على مادة لتشكيله بل قال كن فكان، فالكلمة هي الوسيلة لتنميط مقاصد الله الأزلية والكلمة ليست إليها بل كانت شريكا مع الله في عملية الخلق».⁽⁴⁾، فهي قوة فعالة ذات حياة ذاتية.

إن نصوص "القديس يوحنا" تؤكد على أن الله هو البداية ومنه كانت كل أشكال الوجود على سبيل الفيض وتجسدت قدرة الرب في أنه منح يسوع صفة الألوهية، ثم تجسدت الكلمة حتى تحقق وظيفتها الأساسية وهي تخليص البشرية من الخطيئة، وإعطاء البشر النموذج الأعلى للإنسان الكامل المعصوم من الخطأ. وكانت أفكار القديس مزيجا من اللوجوس اليوناني والدين اليهودي وردا على المذاهب السائدة في عصره التي كانت تنافس المسيحية منها الغنوصية* (Gnosticisme) وهي شيعة دينية فلسفية متعددة الصور تمثل ميول خير تمثيل».⁽¹⁾

⁽¹⁾ COULOUBARITSIS.L : L'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, p 594.

⁽²⁾ تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 79.

⁽³⁾ السواح فراس: مغامرة العقل الأولى، ص 374.

⁽⁴⁾ تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص ص 78-79.

* الغنوصية: من الكلمة اليونانية الغنوص أو الغنوسيس (gnose) علم وحكمة، لاحقا معرفة عرفان غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحى هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بأن

ويرجع البعض أن تأسيس هذا المذهب يعود إلى غزو الفلسفة اليونانية للفكر المسيحي أو للحركات الروحية من اليهودية وإيرانية وهذا ما يجعلها كمذهب تلفيقي بين اليونانية والأفكار الشرقية، ولكن الدراسات المعاصرة توضح عكس ذلك وجاء "ه.يوناس H.Jonas" «وقرر أن الغنوصية ليست ثنوية إيرانية، ولا واحدة يونانية ولا مزيجا من كليهما بل هي نزعة قائمة برأسها، فيها يتجلى فهم جديد تماما للعالم ولمعرفة الإنسان لنفسه، وهي نزعة إلى انتزاع الصفة الدنيوية عن العالم، مما لا سلف له في العالم القديم.»⁽²⁾

وتتمثل الآراء الرئيسية للغنوصية، إنها قامت بتخطيط للوجود، فالله متعالى وهو في قمة الوجود وصدرت عنه أرواح يسمونها أيونات "فالله هو الموجود اللامدرك السكون الهاوية المفارق للمادة صدرت عنه الأيونات متتابعة، الواحدة بعد الأخرى في نسق زوجي مكون من ذكر وأنثى، وكلما ابتعدت الأيونات عن الوجود الأول ازدادت كثافة وقلت مفارقتها للمادة. وأراد أحد الأيون أن يرتفع إلى الله بدون أن يطهر نفسه بالغنوص فطرد من مكانه فصدرت عنه أيونات شريرة مثله ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم وما فيه من أجسام فهو عالم

تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية. واعتبر الغنوصيون أن عقائدهم أقدم عقيدة. أقدم "وحي" أوحى الله به فانقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى، وهذا ما يحقق النجاة. والغنوصية صوفية غايتها الوصول إلى عرفان الله، وهو عرفان حدسي تجريبي حاصل في اتحاد العارف بالمعروف ويؤدي هذا العرفان بالنجاة والخلص. وكن شعارها هو أن "بداية الكمال هي معرفة (غنوص) الإنسان، أما معرفة الله فهو الغاية والنهاية"، واهتم الغنوصيون بالكمال ويمكن بلوغ الكمال بواسطة الغنوص، والغنوص يتم بوصفه عرفانا بالإنسان وهذا العرفان يفضي إلى عرفان الله ومنه أساس الغنوص هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إليها وهذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان وكانت الغنوصية تعدو على الأديان والمذاهب بالتأويل والتحوير مدعية تحويلها إلى معنى أعمق فعلت ذلك مع الأديان الوثنية ومع اليهودية والمسيحية ولكنها في الحقيقة هي مزيج من الآراء والأساطير. للتعلم انظر:

النشأ علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1977، ص 186.

كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 273.

بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 86.

(¹) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 273.

(²) بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 86.

الشر ونفس صانعه شرير والمادة المصنوع منها رديئة، وذلك الأيون هو الذي حبس النفوس البشرية في أجسامها فكّون الإنسان ولكن النفوس تتوق إلى النجاة أي أنها تحاول الخلاص والصعود إلى عالمها الأول وهنا يحدث الصراع بين قوى الخير وقوى الشر». (1)

رَكَزَت الغنوصية على فكرة الشر فهي شغلها الشاغل وحاولت الجزع منه بفكرة الخلاص بواسطة الغنوص أو الكلمة لمحاربة المادة باعتبارها شر حتى تعود ثانية إلى الله و لهذا تحدثوا عن التعارض الموجود بين المادة أساس الشر والروح أساس الخير. إن مذهبهم يقر بالتنائية والعالم يجري حسب هذا التعارض وهو موجود أيضا بين "الإنجيل" و"التوراة" (الغنوصيون يرفضون التوراة ويقبلوا من الأنجيل ما يروقهم) « فكانت فكرتهم العامة أن هناك إلهين: إله العهد القديم وهو إله قاس جبار منتقم بينما إله الإنجيل أو العهد الجديد فهو إله طيب خيرٍ محب الإله الأول هو رئيس الملائكة الأشرار أما الثاني فهو رئيس الملائكة الأخيار. الإله الأول صانع العالم المحسوس أما الثاني فهو صانع العالم المعقول.» (2) ومنه هناك تغاير بين الإلهين والشريعتين.

ومن أشهر الغنوصيين فالنتين* (Valentin) امتاز فكره بالطابع الميتافيزيقي بحث في أصل الإنسان عن تفسير للثنوية بين الروح والجسد أو قال «إن الإنسان خلقة فاطر والملائكة وهي كائنات شريرة وأرواح نجسة عن طريقها تدلف إلى الخليقة الانفعالات والأهواء وهذه الخليقة هي عينها التي أضاف إليها الإله العلي بذرة من الجوهر العلوي: الروح». (3)

(1) التّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص 186.

وأنظر أيضا: كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 273.

(2) التّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص 188.

* فالنتين ولد في شمال مصر وتعلم في الإسكندرية ثم قصد روما وعلم بها بين (135-160م) انشق عن الكنيسة وكوّن في 143 شيعته من كتبه إنجيل الحقيقة (l'évangile de la vérité) وهو كتاب باللغة القبطية . انظر:

Couloubaritsis.L : L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale, P P 654-655.

(3) برهيه امييل: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص 307.

فعلى الإنسان أن يقاوم الشهوة أو الملائكة الأشرار وتحدث فالنتين عن الله المتعالي (Transcendant) والوسطاء أي الأيونات** (énos) حتى يصل إلى الخلاص ولا يتم ذلك إلا بواسطة الغنوص (gnos) أو الوحي الذي جاء به المسيح.

والواحد أو الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف فالله عال على بقية الأشياء بينه وبينها قوة لا يكمن عبورها (فالله لا ينعت بأي صفة من الصفات) « و يحوي الأب اللوجس (logos) المتأصل في فكره فهو مخلص الإنسان باتخاذ صورة إنسانية المسيح (christ) حتى يوحي الغنوص أو المعرفة». (1)

أما الوسطاء أو الأيونات فهي صدورات مزدوجة لا مفردة وجدت لتملأ الفراغ لبعده الشقة الموجودة بين الأب والعالم مشكلة الكمال أو البليروما (pléroma) « فصدر النوس (العقل) والأليثيا (الحقيقة) ومن هذين صدر زوج آخر، وهكذا على شكل أزواج أما الأيون الآخر فهو صوفيا (sophia) أو الحكمة الذي تجاوز حده وأراد أن يحاكي الله ناسيا أنه مخلوق وأن الأب غير مخلوق وحتى يعود التوازن خلق الله العالم وهو نتيجة الانحطاط أين يوجد الشر لأنه العالم المادي والإنسان موجود في هذا العالم يحاول الخلاص منه والعمل المشئوم هو من فعل الصانع وحتى يقضي الأب على عمل المشئوم وجد المسيح وأخذ يعلم ويعرّف الناس بالأب». (2)

ويتصور الغنوصيون المسيح أنه من واحد من الظهورات المتسلسلة التي صدرت عن ذات الله وبما أنهم احتقروا الجسد لأنه ينتمي إلى المادة قالوا «أن يسوع لم يكن له جسد فالمسيح

** الأيونات هو الاسم الذي يطلق على الموجودات أو القوى الروحانية التي توجد بعد الله و تقال على القوى الأزلية الفائضة عن الوجود الأسمى الذي يمارس بها تأثيره في العالم. انظر لالاند:1. موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص353.

(1) Couloubaritsis .L: L'histoire de la philosophies ancienne et médiéval, p655

(2) بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، ص 89.

وانظر أيضا: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص 286-287.

Couloubaritsis .L: L'histoire de la philosophies ancienne et médiévale, p 655.

نزل من السماء ولم يولد من العذراء بل ظهر تام التكوين ولم يتخذ له جسما ماديا، ويقول البعض أن المسيح لم يتألم ولم يمتهن لكن الشيطان تألم ومات مكانه وبصورته»⁽¹⁾.
ركّز المذهب الغنوصي على فكرة الخلاص من الشر أي إبادة الشهوة، وبتسامي النفس إذ عليها أن تجتاز كل الأيونات أو العوالم، وتفعل ذلك بالغنوص أو بالكلمة حتى تعود ثانية إلى الله ولهذا يتفق الغنوصيون على تقسيم الناس إلى ثلاثة طوائف متميزة بالطبيعة لا بالنية والإرادة:

« الطائفة الأولى الروحانيون (Pneumatiques) هم من أصل إلهي يكفل لهم النجاة إنهم يمتلكون النور الروحية (Gnose) أي المعرفة وهي الوعي الذي يؤدي إلى الخلاص وهؤلاء هم الغنوصيون صفوة البشر. الطائفة الثانية: الماديون (Hyliques) مركّبون من مادة وهي تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي وهم اليهود والوثنيين.

الطائفة الثالثة: الحيوانيون (Psychiques) يؤلفون طبقة وسطى قابلة للارتفاع أو السقوط للنجاة أو الهلاك حسب أعمالهم وهم المسيحيون»⁽²⁾.

وتواصلت أفكار "القديس يوحنا" في القرن الثاني الميلادي بظهور فئة وهم المنافحون، والمحامون عن الدين المسيحي ضد الافتراءات الوثنية والغنوصية، وكان هدفهم نشر المسيحية وجعل ألوهية المسيح مقبولة عقليا باعتبار أنه خلق العالم وأن المسيحية هي امتداد للفلسفات السابقة وبذلك أدخلوا الفلسفة عن الدين وكانوا يوفقون أحيانا بين الفلسفة والعقيدة، أو يفرقون بينهما وهدفهم هو جعل المسيحية جذابة وشاملة للعالم ولهذا السبب استخدموا لغة الفلسفة منها الرواقية والأفلاطونية.

ومن المنافحين الإغريق "القديس جوستين" * (saint justin) وهو « لاهوتي وليس فيلسوف يستعمل المفردات بمعانيها المدرسية. أنه يقسم مذاهبه كلها لا على أساس العقل،

(1) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 287.

(2) مرجع السابق، ص 284. وانظر أيضا:

بل على أساس من وحي الله لنفسه في الكلمة التي تجسدت لحما ودما وكان يذهب في تعليمه إلا أن طريقة معرفة الله الشخصية الحميمة في هذه الحياة لا توجد إلا من خلال الإيمان بوحى الكلمة المتجسدة التي ينبغي العثور عليها في الكتاب المقدس وفي تعليم الكنيسة»⁽¹⁾.

ولم يرفض "القديس جوستين" مواقف فلاسفة اليونانيين لأنه كان يمتلك عقلا صافيا ونستدل على صلته بالفلسفة اليونانية أنه «ذكر عدة محاورات لأفلاطون (الجمهورية، تيمائوس، فيدون، فيدروس، فيلابوس، غورسياس، احتجاج سقراط) غير أنه لم يدرسها دراسة جيدة، وكانت معرفته بأفلاطون مختصرة ومختلطة بأفكار أهمها أفكار الرواقية كان ملما بالمذاهب الأخرى خاصة المذهب الرواقي ولكن من غير تعمق»⁽²⁾.

واستخدم كلمة اللوجوس البذري (مصطلح رواقي) و لكنه لم يستخدمه حسب "أرمسترونغ" بمعنى الرواقي فهو ليس العقل الناري الإلهي الكامل لدى الرواقيين بل إنه « كلمة الله المتعالية الذي يغرس شذرات أو بذورا من الحقيقة في عقول الناس ذو الإرادة الطيبة ولذلك فقد عاش جميع الفلاسفة العظام و علموا وفق اللوجوس إلى حد مل وكل ما يصح في تعليمهم إنما يأتي من الله»⁽³⁾.

* القديس جوستين ولد في نابلس عام 103م (neapolis) في فلسطين من عائلة وثنية (païens) تتقف و درس الفلسفة لا بدافع الفضول العقلي بل برغبة شديدة إلى إدراك الحق كاملا، و يحدهو الشوق إلى معرفة الله، وشرع ينشر الدين المسيحي بالخطاب والنقاش واعتبره الفلسفة الحقيقية، ثم قصد روما وفتح فيها مدرسة وظل يعلم حتى استشهد في روما عام 167 م. دون ثلاثة كتب تعتبر خلاصة تفكيره. للتعمق انظر

كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 291.

(1) أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 216.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 292.

(3) أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 217.

ويرى "جوستين" أن العقيدة المسيحية موجودة في الفلسفات والأساطير الوثنية لأنها ساهم في اللوجوس أو الكلمة لكنها تتعالى عليها لأنها تعطي من طرف المسيح هو اللوجوس الذي تجسّد عند المسيحيين.

إن المسيح كلمة الله أو " اللوجوس " ينير العقول البشرية منذ البدء فأخصبت بذورا منه واهتدت إلى بعض الحقائق، « وكل ما قاله الفلاسفة والمشرعون، وما اكتشفوه من جميل، إنما بلغوا إليه بفضل تأثير جزئي من اللوجوس. ولما كانوا لم يعرفوا اللوجوس بأكمله، فقد أخطئوا أحيانا وناقض بعضهم بعضا. فكل ما قيل من حق وخير كل من قال به في كل زمن وفي الإنسانية جمعاء فهو ملكنا نحن المسيحيين

(1) «(tout se qui s'est dit de bien chez tous ce qui l'on dit est chrétien)

وجعل " جوستين " اللوجوس شخصا إلهيا تجسد على الأرض وهذه الفكرة مسيحية ويرجع "القدّيس" الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة إلى عدم التجسّد (المسيح) وكأن " جوستين " يصادر لصالح المسيحية فكرة اللوجوس لأن الفلاسفة فكروا فقط وفقا للوجوس، أما المسيحيين فإنهم يعيشون وفقا للوجوس لأنه تجسّد، هذا ما جعل اللوجوس اليوناني جزئي أما اللوجوس المسيحي فهو كلي. وبذلك إن المذهب المسيحي حسب "جوستين" يتفوق على كل مذهب بشري، ولكن يبقى كل من يعمل الخير فهو المحبب إلى الله وسيخلصه المسيح يوم القيامة لأعماله الخيرية ويقول في ذلك:

«إن المسيح ولد منذ مائة وخمسين سنة، فيعرض علينا بأن جميع من سبقوه كانوا إذن غير مسؤولين عن أفعالهم. فنجيب أن المسيح هو المولود الأول من الله، وإنه كلمته الذي يشارك فيه الناس جميعا، فالذين عاشوا بحسب اللوجوس هم مسيحيون حتى ولو كانوا اعتُبروا ملحدين، كسقراط وهيراقليطس وأمثالهما عند اليونان، وإبراهيم وحنانيا وغيرهما عند البرابرة

(1) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص 293-294.

وهم كثير فالعقيدة المسيحية موجودة في الفلسفة والأساطير الوثنية»⁽¹⁾ لأنهم كلهم شاركوا في بلورة اللوجوس.

وإن فكرة المسيحية هي الفلسفة الحقيقية و تتعالى على تعاليم المدارس الفلسفية تعود إلى فكرة تجسد اللوجوس. « فاللوجوس شخصا إلهيا تجسد على الأرض واتخذ طبيعة إنسانية معينة في وقت معين وهذه فكرة مسيحية خالصة ويذهب "جوستين" في تعاليمه إلى وجود ثلاثة أشخاص إلهية وهم الأب، والابن أو الكلمة، وروح القدس»⁽²⁾ وهي عقيدة التثليث التي لم تكن قد صيغت بعد بوضوح ودقة.

لقد وصف "جوستين" الكلمة بالقوة الذاتية التي كوّن بها الأب العالم عبرها، وحسب أقواله الأب لا يظهر بل يبقى خفيا لا مرئيا ومتعاليا، إنه يتمسك بالمذهب اليهودي والمسيحي الذي ينظر إلى الله أنه الخالق جاء بالأشياء من العدم ولكن الابن هو الذي يظهر ويتصرف بوصفه مرسلا ووسيطا للناس لأن الكلمة تلقي نورها على الإنسان لمجرد ولادته سواء كان ذلك بعد المسيحية أو قبلها.

وبهذا استعمل "جوستين" مصطلح اللوجوس الخالق بمعنيين «فهو من جهة "الكلمة الخالقة" ومن جهة أخرى "العقل" *raison- parole*. ويشارك الجنس البشري في اللوجوس من حيث هو العقل ويقول "جوستين" « لقد تعلمنا أن المسيح هو أول مولود لله وأنه اللوجوس الذي فيه يشارك كل جنس بشري».⁽³⁾

وأعطى "جوستين" قيمة متعالية للكلمة أو اللوجوس موضحا موقف المسيحية من العقل والوحي، فالكلمة أصل الرسالات الموحات عبر التاريخ، والعقل صادق ويكفل الخلاص لكل

(1) المرجع السابق: ص 294.

IBID : P 721.

وانظر أيضا

(2) أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 217.

(3) Couloubaritsis.L : L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale, P 646.

وانظر أيضا، بدوي عبدالرحمن: الموسوعة الفلسفية، ص 372.

من يمتلك إرادة صالحة ويسعى إلى الخير لأن اللوجوس يحرر البشرية من الخطيئة، أما الإيمان فهو مكمل للعقل.

وتوحي هذه الأفكار أن "جوستين" أراد أن يبين أن المسيحية هي الفلسفة الكاملة، «وبانت الفلسفة في نظره طلب الحق كاملا والمسيحية هي الفلسفة في أفضل معانيها».⁽¹⁾ وأما المذاهب الفلسفية فتوحي فقط على جزء من الحقيقة الكلية. هنا يظهر اختلاف اللوجوس الهيراقليطي الذي اعتبره قوة عاقلة مسيطرة على الكون فهو مبدأ أو القانون، ومصدر المعقولة في الطبيعة ويحتوي على كيان مادي، عن الكلمة الإلهية عند الفلاسفة المسيحيين فهو عند "جوستين" «كموجود روحي مفارق للعالم خلق من اللوجوس (فعل الله) مسيطر عليه تجسد لتحرير البشر من نير الخطيئة».⁽²⁾

في مطلع القرن الميلادي الثاني سار معظم المحامين عن الدين المسيحي في نفس هذا الطريق منهجا وموضوعا وغاية وهذا ما نجده عند "أثيناغوراس الأثيني" (ATHENAGORE) (توفي 179م) الذي حاول إقامة الحقائق في الحكمة المسيحية وإيجاد علاقة بين الفلسفة القديمة والمسيحية «بين موسى والفلاسفة (الأفلاطونيين والرواقين) بل إن أفلاطون توصل إلى الثالوث (trinité)»⁽³⁾ مما جعله يعتمد على أفلاطون فهو أقرب الفلاسفة إلى الحق. وكان "أثيناغوراس" أول مفكر مسيحي يبرهن على وحدانيته الله ومن الممهدين إلى عقيدة التثليث فتحدثت عن الوحدة الموجودة بن الأب والابن وأن الابن هو كلمة الأب (اللوجوس) واعتقد أن العقل قادر على اكتشاف بعض الحقائق وقال في ذلك:

⁽¹⁾ غرديه لوبس، قنواتي.ج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: الصالح صبحي، جبر فريد، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979، ص ص 92-93.

⁽²⁾ كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 295.

⁽³⁾ CANTO SPEPBER. M: PHILOSOPHIE GRECQUE, P 721.

« ابن الله هو كلمة الأب فكرا وعملا (en idée et en acte) لأن كل ما خلق كان اعتمادا عليه، ومن خلاله، لأن الأب والابن واحد ولما كان الابن في الأب والأب في الابن بالجودة والروح القوى فإن ابن الله هو عقل وكلمة الأب».⁽¹⁾

لقد نظر " اثيناغوراس " إلى كلمة اللوجوس بمعنيين:

- الأول أنه العقل الكامن في الله، والله واحد وبسيط.
- ثانيا إنه كلمة الله الخالقة هو الخالق « وكل موجود فهو مخلوق بفعل واحد (الله) بالضرورة ».⁽²⁾

وفي نفس الحقبة الزمنية نشأت مسيحية في الإسكندرية بدأت تعليم الدين مجانا ثم توسعت واحتوت على الفلسفة والعلوم وهدفها هو مواجهة التيارات المختلفة من الغنوصية والوثنية ومن بين زعماء وأساتذة المدرسة "كليمنت الإسكندري" * (Clement d'Alexandrie) (150 - 180م).

إن تنوع ثقافة "كليمنت" وتعليمه أهله لمنافسة المدارس الوثنية وأن يقف من الفلسفة اليونانية موقفا واضحا، فكان السابق إلى إبراز العلاقات بين الفلسفة والدين المسيحي أي بين العقل والإيمان، وكان بذلك أول نصراني يدافع عن الفلسفة ضد الحركات الخصومية ومن بينهم "هرميس" (HERMIS) الذي نعت «الفلسفة اليونانية بأنها بدعة ابتدعها الشيطان،

⁽¹⁾ تركي إبراهيم محمد : الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 83. وانظر أيضا:

Couloubaritsis .L: histoire de la philosophies ancienne et médiévale p 648.

⁽²⁾ كرم يوسف :تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 297، انظر المرجع السابق، ص 298.

* ولد كليمنت وثنيا في الإسكندرية في رواية وبأثينا في رواية أخرى قام برحلات متعددة إلى فلسطين وسوريا . واليونان وإيطاليا، زائرا ومتعلما فعرف الأسرار الوثنية والمذاهب الفلسفية وانتهى بتفضيل الأفلاطونية لكنها لم تحقق له أمانيه فاعتنق المسيحية وحوالي 170 قدم الإسكندرية التقى بالقديس بَنْتِن رئيس المدرسة المسيحية فارتاح كليمنت إلى تعليم بنتين ثم خلفه في التدريس حتى 202، حين صدر أمر إمبراطوري باضطهاد المسيحيين، فكف عن التعليم ورحل إلى أسيا الصغرى وتوفي بها، و له ثلاثة أعمال رئيسية هي التنبية، المري، والعمل غير المكتمل الكشكول. للتعلم المرجع السابق ص 298.

فكانت مصدر الرفض والعدوانية، وعلى العكس من ذلك اعتبرها "كليمنت" هبة من الله أعطاهما إلى الشعب اليوناني». (1)

وتمثلت الفكرة الأساسية عند "كليمنت" في التوفيق بين الفلسفة والديانة المسيحية (بين الفلسفة والدين) كما فعل فليون اليهودي حتى نكونّ تعليم علمي للإيمان، إن الفلسفة هي تمهيد (propédeutique) للمسيحية ووسيلة للوصول إلى المعرفة العقلية من وحي الإيمان ويؤكد على ذلك قوله:

« قبل مجيء الرب كانت الفلسفة ضرورية لليونان كي يمارسوا العدالة وهي الآن مفيدة للثقوى، وهي تمهيد ضروري للذين يأتون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال. إن الله مصدر كل حقيقة ولكن من الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية. مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد، ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية مثل حقائق الفلسفية. على أن من الراجح أن الله نفسه أعطى.

اليونان الفلسفة ريثما يدعوهم على الإنجيل. فكانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المؤذب إن الفلسفة هي "العهد" الخاص باليونان وأساس الدين المسيحي». (2)

وركز "كليمنت" على الإيمان (pistis) الذي بموجبه نصل إلى المعرفة الحقّة (gnosis) وبهذه الأفكار رد على «الغنوصية الارتودوكسية التي كانت تفرق، تقسم وتعارض» (3) فكانت فلسفتهم باطلة وعارضهم بالفلسفة الحقّة وهي «كل ما قيل من حق في أي مذهب كان» (4) وكان يقصد الأفلاطونية والرواقية لأن أرائهم تتفق مع ما وجد في المسيحية وعرف الإيمان «بأنه تصديق إرادي تصديق ذو حد ثابت ومكين تصديق هو مقدمة للحياة المسيحية مثلما أنه لدى الرواقين مقدمة الحكمة وأما الموضوع الحقيقي للإيمان هو الغنوص

(1) CANTO - SPERBER. M : PHILOSOPHIE GRECQUE, P 723

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 300

(3) Couloubaritsis .L: histoire de la philosophies ancienne et médiévale, p 668.

(4) كرم يوسف: المرجع نفسه ص 301.

(gnose) أي البرهان العلمي على الأشياء المتناقلة في الفلسفة الحقّة أي في المسيحية، فلا إيمان بدون معرفة ولا معرفة بدون إيمان»⁽¹⁾.

إن الإيمان يستلزم العقل وهو مبدأ الفلسفة. لأن الذي يريد «أن يصل إلى المعرفة بدون فلسفة و جدل يشبهه الذي يريد أن يجني العنب بدون تعهد الكرم (qui cherche a récolter du raisin sans soigner sa vigne)»⁽²⁾ فالفلسفة تؤدي إلى ترسيخ الإيمان وهذا ما يجعلها نافعة وضرورية للمعرفة.

وأكد "كليمنت" على وحدة الله المتعالية، وعلى ألوهية المسيح التي تأتي منها الحقيقة وكل خير في الفلسفة يأتي من المسيح الذي هو اللوجوس وله ثلاثة وظائف حسب ما نجده في كتاباته، ويقول في ذلك:

« إن المرشد السماوي اللوجوس يسمى "الهادي" حين يدعو الناس إلى النجاة (فهو يخاطب الوثنيين بقصد أن يهديهم ويقول لهم: إنكم تؤمنون بأقاصص غاية في الغرابة، ولا تؤمنون بالحق الذي نعلنه، إن كلمة الله رنت في الأسماع باتخاذها اسما جديدا هو اسم المسيح) ويسمى المؤدّب حين يعالج النفس ويهديها. مؤدّبنا هو ابن الله في صورة بشرية وهذا مثلنا الأعلى يجب علينا الاقتداء به ويسمى المعلم حين يلقننا الوحي وهذه هي الطريقة المثلى التي يتبعها اللوجوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرحلة بعد أخرى»⁽³⁾.

نلتمس من نص " كليمنت " ثلاثية (trilogie) حدّد بها الكلمة وكانت غايته تربية، تعليمية، أخلاقية فاللوجوس من جهة "الهادي" يقول: « إن الدليل الربّاني الكلمة يسمى الهادي عندما يدعو الناس إلى النجاة»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية و الرومانية، ج2، ص 314.

وانظر أيضا:

CHEVALIER.J: Histoire de la pensée chrétienne, P P 44-45.

CANTO-SPERBER.M: la philosophie grecque, P 724. ⁽²⁾

⁽³⁾ كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 299.

⁽⁴⁾ غرديه لويس و فنواي.ح: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص 83.

إن وظيفة اللوجوس لاهوتية تحتّ على الإيمان أولاً، وكل شيء من فلسفة وعلم مسخر للدين ويستعين " كليمنت " بالكلمة الغنوصية غنوص (gnose) عرفان لكنه يعطيها مدلول جديد، إنها معرفة ذوقية فكرية، وكأنها نعمة جديدة للوجوس الإلهي الذي يقوم على الإيمان « فهو يبتعد عن المفهوم الإغريقي للعلم الذي يقتصر على تعليم الأشياء الوضعية ويؤكد على العرفان أي معرفة الأمور الإلهية المقدسة، إنها المعرفة التي يدرك الله بها، القائمة على المشاهدة الفائقة للطبيعة ويسميتها "كليمنت" تارة "معرفة" وطورا "فلسفة" فتكاد اللفظتان "فيلسوف" و"عارف" تترادفان في كتاباته. إن الفلسفة هي التي تتيح للإيمان أن ينشرح ويصبح معرفة». (1)

وكان هدفه التأكيد على وحدانية الله فلا وجود إلا لإله واحد أما دليله فهو «إن الله هو الموجود الكامل، إن كمال الوجود لا يكون إلا في الواحد». (2) وبذلك جاءت أفكاره تناهض الغنوصية الأرثوذكسية التي تنادي بالثنائية و الوثنية المنتشرة في عصره. وأما الوظيفة الثانية للوجوس فهو المؤدب (وظيفة أخلاقية) لأنها تلبي دعوة الله وكان "كليمنت" يعتني بالأخلاق والحياة الخيرة معتمدا على اللوجوس فهو المربي الذي يروّض الأهواء « باللوجوس ينكشف المجهول الإلهي لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته ويفسر "كليمنت" معرفة البعض لقوانين الأخلاق بأن في كل إنسان قوة طبيعية مشاركة في الكلمة الإلهية». (3) وبالإيمان ينجذب الإنسان بحب الموجود (الله) وبذلك سيصل إلى السعادة التي تكمن في إتباع أحكامه. إن كل هذا يعطي للفلسفة قيمة لأنها تحاول الوصول إلى الإنسان الفاضل لكنها غير قادرة لوحدها ولذلك يستعين " كليمنت " بالغنوص (المعرفة) فكانت الوظيفة التعليمية.

(1) المرجع نفسه، ص 99. انظر أيضا:

Couloubaritsis .L: histoire de la philosophies ancienne et médiévale, p 668.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 301.

(3) المرجع نفسه، ص 302.

إن اللوجوس فهو المعلم الإلهي (وظيفة تعليمية) فالله يظهر كمبدأ كل معرفة وكل منطق. « ما دام الكلمة نفسه جاء إلينا من السماوات فقد انتفت الحاجة إلى طلب التعليم البشري». (1)

ونظر "كليمنت" إلى الله كمبدأ لوحدة متعالية وتحدّث أيضا عن ألوهية المسيح التي تأتي منها الحقيقة وإمكانية الخير كلها للناس « وهذه الحقيقة آتية من اللوجوس ابن الله الذي يعلمها للناس، إن الابن اللوجوس الإلهي (فعل) هو الابن الحقيقي للعقل، إن الكلمة عند "كليمنت" هي قوة عاقلة الأزلية المدبرة للعالم وهنا يظهر تأثره بالرواقيين الذين قالوا بالعقل (raison) والقانون (loi). ويستعمل ويطوّر الصورة التي قدّمها "القديس جوستين" عن البذرة الحقيقية التي بذرتها الكلمة في قلوب الناس كلها لأن كل خير في الفلسفة يأتي من المسيح ويفنى إلى المسيح». (2)

وبمعرفة الغنوص نصل إلى حقيقة الله ويكون ذلك بسلسلة من التجريدات للوصول إلى الوحدة الخالصة أو الوجدانية و« ليس الله جنسا أو فعلا أو نوعا أو فردا أو عددا أو عرضا أو موضوعا وليس كذلك كلا بل يجب القول أنه "أبو عموم الأشياء" فهو غير منقسم (indivisible) وغير مولود (inengendré) ونحن نسميه بالواحد والخير والروح والكائن والأب والله والخالق والرب لكي يستطيع عقلنا التفكير في الله دون خطأ». (3)

إن الله عند "كليمنت" غير معروف بذاته بل باللوجوس فهو صورته التي بواسطتها يتم الخلق وتجسد « كما قال القديس بولس والقديس يوحنا حتى يتم خلاص الإنسان» (4)، إنه بمثابة النور الذي ينير مصدر الحياة والوجود وهو واحد وخلق ثلاثة مبادئ وهي:

(1) برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية و الرومانية، ص 313.

(2) Couloubaritsis .L: histoire de la philosophies ancienne et médiévale, p 669.

وانظر أيضا أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة ص222.

(3) برهيه إميل: الفلسفة الهلنستية و الرومانية، ج2، ص ص314 - 315.

وانظر أيضا كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 302.

(4) Couloubaritsis .L: histoire de la philosophies ancienne et médiévale, p 670 .

« - بما أنه كائن أعلى (étant suprême) فهو مبدأ كل الكائنات.

- بما أنه الخير فهو مبدأ كل الخيرات.

- بما أنه عقل فإنه مبدأ المعرفة والمنطق.

إن اللوجوس هو فعل الله (acte) بكل إرادته واللوجوس "الابن" الوحيد والواحد مع "الأب"

تجسد في المسيح حتى تعود الوحدة المفقودة».(1)

وهكذا إن اللوجوس عند "كليمنت" هو مصدر الحياة والوجود في الكون، كما أنه مصدر

العلم والوعي في الإنسان.

وحاول "كليمنت" أيضا أن يعمق فكر المحامين عن الدين بجمعه بين الدين والفلسفة،

فانطلقت فكرة الكلمة في هذا العهد من «اعتبار أن المسيح ذو مظهر كوني، أكثر منه

إعلان عن الأب أو مخلص العالم كما لو كان صفة الله أو وظيفته أو فكره في عقله ظهرت

وتشخصت فقط في وجود ظاهر من أجل خلق العالم وتدييره».(2)

وأصبحت الكلمة في القرن الثالث ميلادي هي مصدر للعلم والوحي فهي تنشر بذور

الحقيقة لتواجهها أيضا في الجنس البشري، فالإنسان يشارك في اللوجوس من حيث هو

عقل فأصبح كالمُرشد للناس إلى الحقيقة والخير. والكلمة هي محور الصلة بين الله والعالم

باعتبارها عقل الله وعمق أوريجين* (origène) هذه الفكرة منطلقا من نص الكتب المقدسة

IBID : p 670.

(1)

(2) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 85.

* أوريجين ولد في مصر سنة 185 من عائلة مسيحية وهو أول مسيحي أراد أن يرسم الحدود بين العقل و الوحي، كان

أبوه القديس ليونيداس أستاذه الأول فتعلّم الكتاب المقدس عليه وأخذ عن كليمنت العلوم والفلسفة، أصبح أستاذا وهو في

الثامنة عشر فأصاب كثيرا من النجاح ثم سافر إلى روما في سنة 212. عاد إلى الإسكندرية فتح بعدها مدرسة

خاصة للتعليم العالي وكانت تسعى إلى استخدام كل ما تنطوي عليه العلوم الدنيوية والفلسفة اليونانية من طاقات فكرية

يعوّل عليها لإثراء الإبانات العقديّة المسيحية على الصعيد الإنساني كان تعليمه متفتح على ميادين الفكر قام برحلات

أخرى منها إلى أنطاكية، فلسطين، وجزيرة العرب عرف أوريجين بالرجل الفولاذي ففي سنة 250 اعتقل وعذب عذابا

أليما احتمله بشجاعة فائقة ولكن صحته تأثرت تأثيرا بالغا، فتوفي بمدينة صور 254 أو 255 كانت له عدة مؤلفات

معظمها أُلّف وهي شروح على الكتب المقدسة منها المبادئ و الرد على كلّس. للتعلم أكثر انظر:

وبذلك يمثل نسقه « أكثر المحاولات أصالة وأهمية في تحويل الأفلاطونية لمطالب اللاهوت المسيحي، مع بعض الآثار من العرفان وله شبه مثير للاهتمام مع فلسفة معاصره "أفلوطين" (plotin)». (1)

ويختلف "أوريجين" المعلم المسيحي عن أفلوطين الفيلسوف الإغريقي الوثني لأنه مثل المنافحين عن الدين المسيحي لأنه يبدأ من الوحي الذي يتعالى على كل فلسفة مؤكداً على التصور التقليدي عن الإله الواحد بأشخاص ثلاثة وكشف الله عن نفسه في الكلمة المتجسدة.

وميز "أوريجين" بين (الله) الأب والابن وروح القدس لوجود فارق بين الخالق (الله) والمخلوق (اللوجوس) فالله متعالى عن المخلوقات، وهنا نلتمس بعض الأفكار الأفلاطونية المحدثّة وبذلك « فالابن أدنى وأقل من الأب في ترتيب وجودهما ومعرفتهما معاً، وروح القدس أدنى وأقل من الأب. والابن وروح القدس وسيطان بين الأب وعالم الأرواح المخلوقة. نستطيع أن نرتقي في معرفتنا لله من معرفة الأب في صورته، والابن إلى معرفته كما هو في ذاته». (2)

فصل "أوريجين" بين الله والابن وروح القدس واعتبر كل واحد منهم أقنوم بالذات أو جوهر ونظر إلى اللوجوس أنه أدنى درجة من الله فهو أقنوم ثاني يأتي بعد الأب، وقرر «أنه يمكن أن ننتع اللوجوس بأنه وجود الموجودات، وجوهر الجواهر، وصورة الصور لكننا لا نستطيع أن ننتع الله الأب بمثل هذه النعوت لأنه يتجاوزها جميعاً». (3)

كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص 304-305.

غرديه لويس: فتاوي.ج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، ص ص ، 359-362.

(1) ارمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 224.

(2) المرجع نفسه، ص 225.

(3) بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية، ص 372.

ورغم أن "أوريجين" يؤكد على أزلية الابن لأنه كان يرى أن الكلمة هي المبدأ الذي خلقت فيه الكائنات منذ الأزل لكنه لا ينظر إلى الأزلية بنفس المعنى «لأن الأب هو الحياة والابن يستمد الحياة من الأب». (1)

إن التمييز الذي قال به "أوريجين" جعله ينظر إلى الله نظرة متعالية جدا تميزه عن الباقي، فالله هو الخالق المتحكم في العالم وهو «واحد على نحو مطلق أو هو روح محض لا يشبه في ذلك مخلوق، وهو روح عاقل حر غير منظور، اسطع من الشمس إلى غير حد ومستقل كل الاستقلال عن كل زمان ومكان وعن كل حدّ مادي، وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل إنه قوة مطلقة وكمال هذه المقولات إلى حد يمتع علينا إدراكه والتعبير عنه». (2)

وأرجع "أوريجين" الخلق إلى الله الذي تمتد قوته إلى الأشياء المخلوقة، وفصل بين الأب (الله) الخالق وبين الابن المسيح المخلوق وبذلك أثار في بعض المسيحيين الذين قالوا بتمايز الأقانيم بالذات والجوهر « فقالوا أن الأقانيم الثلاثة ليسوا فقط ذاتا أو جوهرًا واحدًا بل إن كلا منهم يختلف عن الآخرين بالذات والجوهر ظنا منهم أنهم ما يزالون محافظين على عقيدة التوحيد بلجوئهم إلى ضرب من المرتبية بين هؤلاء الأقانيم فالأب أولاً ثم الابن ثم روح القدس، أما في ما يتعلق بالمسيح فكانوا يعنون بإبراز الناسوت فيه ونزعوا إلى التمييز يكاد يكون تاما بين المسيح إنسانا والمسيح إليها وانتهى أمر بعضهم إلى إنكار حقيقة المسيح إليها متأثسا». (3)

(1) المرجع نفسه، ص 372.

(2) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 308 و انظر أيضا:

CHEVALIER.J: Histoire de la pensée 2 La pensée chrétienne, P 49.

(3) غرديه ليوس، قنواتي. بين ج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، ص 285.

ومن بين المتأثرين بفكرة أفضلية الله عن الكلمة يبرز أريوس* (ARIUS) (256-336) الذي فصل بين الأب والابن لوجود اختلاف بين الله والمسيح في الجوهر فالابن غير مساو للأب فالله واحد وخالق (التأكيد على الوحدانية والكمال) وقال في ذلك:

« الله واحد فرد غير مولود، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى، فكل ما كان خارجا عن الله الأحد إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشئته. أما "الكلمة" فهو وسط بين الله والعالم، كان ولم يكن زمان لكنه غير أزلي ولا قديم بل كانت مدة لم يكن فيها "الكلمة" موجودا. فالكلمة مخلوق، بل إنه مصنوع، وإذا قيل إنه "مولود" فبمعنى أن الله "تبناه" ويؤدي ذلك إلى أن الكلمة غير معصوما طبعاً ولكن استقامته حفظته من كل خطأ وزلل فهو دون الله مقاما ولو كان معجزة الأكوان خلقاً، بلغ من الكمال ما يستحيل معه خلق شيء أكمل منه رتبة وحالاً». (1)

يؤكد "أريوس" في هذا النص على وحدانية الله وهو التوحيد الحقيقي فالإله واحد أحد وهو أزلي وينكر تماما اللاهوت في المسيح بل تصوره إنساناً محضاً مهما كان عظيماً فهو مخلوق من خلق الله، ويرفض التساوي بين الأب والابن، بل إن الكلمة مخلوق أو مصنوع من القدم بمشيئة الله وإرادته، وهو الوسيط. الآلة التي يستعملها الله في خلق العالم. وهذا ما رفضته الكنيسة تماماً (أفكار "أوريجين" و"أريوس") وبقيت على الرأي القائل بالتساوي بين الله والابن الذي هو الكلمة (اللوجوس) في الذات والجوهر.

* أريوس هو ليبي الأصل أخذ العلم من لوقيانوس الأنطاكي نشر إزاءه قبل 320 كَفَرَه من أجلها مجمع عقد في الإسكندرية وهو مجمع نيقية الذي انعقد في 325م ونصَّ على المساواة بين الابن والأب وعمل التثليث "تأمن بالإله الواحد مالك كل شيء، وصانع ما يرى وما لا يرى، وبالابن الواحد المسيح ابن الله الواحد، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم، وكل شيء الذي من أجلنا ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء وتجسّد من روح القدس الواحد وروح الحق الذي يخرج من أبيه، وألف أريوس كتاباً عنوانه ثانياً أي المائدة تعمّد أسلوباً يجمع بين النثر والشعر. للتعقّب غرديه ليوبس، قنواطي.ج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص 286.

وانظر أيضاً: النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 95-96.

(1) نفس المرجع: ص 287.

اتخذ اللوجوس معنى لاهوتي في الفكر اليهودي والمسيحي فهو مزيج من الفلسفة والدين، واتبعت المسيحية في نشأتها الأولى إستراتيجية الإقصاء والاستحواذ حيث وجد الآباء والمحامون عن الدين في اللوجوس وسيلة لتفسير الاتفاق الموجود بين الفلسفة اليونانية التي احتوت أفكار هيراقليطس، أفلاطون، الفيتاغورية، والرواقية وبين الدين المسيحي فكان اللوجوس مصدر كليهما، والينبوع لكل حقيقة.

وأخذت المسيحية أيضا من الفكر اليهودي والوثني فرفضت أفكارا وطورت أخرى مثل فكرة الوجدانية فهي أقل صفاء من الوجدانية اليهودية لأنها تحيل على حضور عناصر رئيسية إلى جوار الإله وهما الابن (المسيح) وروح القدس إنَّها وحدانية عديدة تتركَّب من واحد وثلاثة وأعلن المسيحيون الأوائل « ألوهية يسوع المسيح على الأمم فأصبح شخصا كونيا وابنا لله ومخلصا عالميا. أما اللوجوس فهو الكائن المتفرد وهو ابن الله.

(1) « un étant particulier, le fils de dieu

إن الكلمة أو اللوجوس هو محور الصلة بين الله والعالم باعتباره عقل الله، وتجسد اللوجوس في شخص يسوع المسيح ليخلص البشرية من الخطيئة بالجوء إلى الإيمان بوصفه عوننا لا ينقطع للفهم الإنساني، فاليسوع هو الإله المتجسد وبذلك ساوت الديانة المسيحية بين الإله واليسوع. من هذا يمكن اعتبار ولادة السيد المسيح لحظة تاريخية رمزية لأنها ترمز إلى نهاية حقبة الفلسفة الوثنية وبداية حقبة الديانة المسيحية التي ركزت على العنصر الديني، وقالت بوجود "الإله الواحد" القريب الصلة بالإنسان والمحب له لكنها في نفس الوقت «نزلت بالله إلى مستوى الفاني بأن تجعل "الأول" الله يلبس ثوب الإنسانية أي يلبس ثوب الفناء».(2)

ونظرت المسيحية إلى الفرد أنه مخلوق من الله الخالق المتعالي، هو الذي يحفظه ويوجهه وبذلك خلصت الإنسان من البحث في كائنية الإنسان، وبهذا أصبح الإنسان مسألة لاهوتية

(1) ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية إشكالية التكوّن و التمرکز حول الذات، ص ص 283، 284. وانظر أيضا:

Dagues.D.S : du logos chez heidegger edi jérôme Millon, 1999, p 5.

(2) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 95.

لأن لا سبيل لفهم الكائن إلا بفهم الخالق الباري أي بالعودة إلى الكتاب المقدس لأن غايته هو البحث عن الخلاص الأبدي. ومنه إن اللوجوس الإنجيلية هي الكلمة التي جاءت من النصرانية، إنها كلمة حياة خلود-خلاص وهي بذلك تختلف عن اللوجوس الهيراقليطي الذي ربطها بالطبيعة وما يبدو منها سوى الوجود المتجلي.

وأشاعت أفكار التوفيق بين الفلسفة والدين في فكر أفلوطين * (Plotin) الذي بدأ البحث في الفلسفة في سبيل الوصول إلى الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما وبذلك كانت محاولته على العكس من التيارات التي تبدأ من الحقيقة الدينية ولم تأخذ بسبيل الفلسفة إلا من أجل أن تكون معينا على الحقيقة الدينية، ومن ممثلي هذا التيار كما رأينا من قبل فيلون، كليمنص وغيرهم... وأما محاولة أفلوطين هي تجديد للفلسفة الأفلاطونية* (تأثر بميتافيزيقا أفلاطون) «وهو الذي استطاع لأول مرة أن يفصل فصلا تاما بين الله باعتباره الموجود الأسمى أو الخير الأسمى أو الواحد وبين بقية الأشياء واعتنى بإيجاد الوسائط ونظّمها في صورة نظام محكم الأجزاء يقوم على تصاعد عقلي مرتب.»⁽¹⁾

وتعد فلسفة " أفلوطين " فلسفة اقتباس بمجملها وركز على فكرة الصدور فالكون مؤلف من سلسلة من الصور يعتمد اللاحق فيها في إيجاده على السابق وأن هذه السلسلة يمكن أن

* ولد أفلوطين بين عامي 202-204 في مدينة ليقوبوليس (Iycopolis) أسيوط، كان قبطيا مصريا ذا اسم روماني وتربية يونانية عندما بلغ الثامنة و العشرين من العمر ارتحل إلى الإسكندرية و عكف على دراسة الفلسفة حيث خاب أمله من هذه الدراسة حتى قاده أحد أصدقائه إلى أمونيوس ساكاس و بقي معه مدة إحدى عشره عاما ثم انضم في الحملة الرومانية على الفرس (حملة الإمبراطور غوردين على الشرق) و في عام 242 أمل في أن يتعرف بذاته على حكماء الفرس و الهند لكن الحملة فشلت ففرّ إلى أنطاكيا و منها إلى روما. في عام 244 حيث بدأ يعطي دروسا لمجموعة صغيرة من التلاميذ و لم يبدأ الكتابة إلا بعد سن الخمسين جمعها تلميذه فورفوروريوس بعد وفاته، وقسمها إلى ستة أجزاء وكل جزء يحتوي على تسع رسائل فسميت بتسوعات Annallects توفي سنة 270م بعد مرض مؤلم. للتعلم انظر:

تاسوعات أفلوطين: نقله إلى العربية: جبر فريد، مرا: جهامي جيرار و دغيم سميح، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، ط1، 1997، ص ص ط.ي. وانظر أيضا أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص ص 231-232.

(1) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 89.

تكون موضوعا لتفكير عقلي وعند حديثه عن الوجود قال بنظرية الفيض يمكن تلخيصها فيما يلي:

« في قمة الوجود الواحد أو الأول الذي هو جوهر فياض ويقول "أفلوطين" إن الواحد مادام كاملا فإنه لا يسعى وراء شيء ولا يملك شيء ولا يحتاج على شيء فإنه يفيض وهو فيضانه هو الذي يبديع شيئا يختلف عنه وفاض بالعقل، وفاض العقل بالذات وفاضت النفس بنفوس الكواكب وبنفوس البشر وآخر مرتبة هي المادة التي هي الأصل الشرفي للوجود، واتصال النفس الإنسانية بالجسم هو أصل نقائصها وشرورها، فيجب أن تكون غايتها الخلاص من الجسم و العودة إلى الأول ولا يكون ذلك إلا بحياة التأمل الفلسفي فتتجذب النفس إلى الأول فاقدة كل شعور بذاتها... أما الأول فليس خالقا أو صانعا ولكن الموجودات تفيض من دون أن يعنى بها». (1)

إن الواحد أو الله مصدر الوجود لدى أفلوطين وله ثلاث درجات وهي العقل والنفس والجسم، والنفس عندما تتصل بالجسم تدنس وهنا تكمن ضرورة الخلاص حتى تعود إلى الأول (الطاهر).

وصدور الأشياء عن الأول « لا يكون بالقهر والإجبار ولا بالمصادفة بل هو صدور طبيعي خالص هو فعل الضرورة الطبيعية النابع من ذات هذا الأول تماما كما يصدر الضوء من الشمس، وينكر أفلوطين أن يكون الأول قد خطط لوجود العالم ثم أوجده بعد ذلك بل يؤكد على أن العالم ثم أوجده بعد ذلك بل يؤكد على أن العالم أزلي مثل الأول». (2)

وهكذا وضع أفلوطين على رأس منظومته الواحد أو الخير فهو المبدأ الأول المتعالي، الجوهر الأول ومصدر العقل الذي هو محتواه، والواحد بسيط وأولي يشكل وحدة (الوحدة

(1) حمادة حسين صالح: دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 2، ص 416-417.

وانظر أيضا تاسوعات أفلوطين، التاسوع الخامس، الفصل الثاني، ص 436.

(2) مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية، ص 244.

عنده في الواحد) فهو مطلق وسابق على كل الأشياء، وأكثر سموا منها لأنه يتصدر جميع الأشياء أما الكثرة فهي لاحقة. ويقول في ذلك:

« ما دام ظهر لنا أن الخير في حقيقته بسيط وأولي... وأنّ ليس في الخير شيء غريب عنه ينطوي عليه، بل إنّه شيء قائم في الوجدانية لا يختلف في حقيقته عما نسميه الواحد... فينبغي علينا عندما نذكر الواحد أن نتصوّر الحقيقة ذاتها ونقول أنّها واحدة... فإنّه الأوّل على هذا الوجه والمعنى لأنه أشدّ الأمور بساطة وأنه مكتف بذاته لأنه ليس قائما في غيره لأن كل ما حلّ في غيره كان أيضا من غيره... فلا ينبغي إذا أن نسعى وراء أصول أخرى بل ندع له صدر المقام ثم يليه الرّوح والعارف بالرّوح أصلا، ثم تأتي النّفس بعد الرّوح. هذا والترتيب الذي تقتضيه طبيعة الأمور فلا يجعلنّ أكثر من ذلك ولا أقل في العالم الروحاني». (1)

إن فكرة الوحدة في الله هي أساس نظرية الله عند أفلوطين، فإله أو الواحد لا صورة له ولا صفة، إنه منزّه عن كل شيء، مكثف بذاته لا يمكن أن ينعت، إنه البسيط، ومنه «الله هو اللامتاهي في مقابل المتناهي والأول في مقابل بعده والواحد في مقابل الكثرة والمعقول في مقابل العقل، هنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين أولا بين المتناهي واللامتناهي، وثانيا بين العقل والمعقول». (2)

وهذا ما قاله في التاسع الخامس: الفصل الرابع

« إن كان بعد الأوّل شيء، فهو من هذا الأوّل حتما، فإنّما يكون منه سواء بلا توسّط وإما أن يردّ إليه بتوسّط ما بين الطّرفين، فيكون نظام الثواني والثالث: فالثاني يردّ إلى الأوّل والثالث إلى الثاني. ذلك لأنه لا بد أن يكون شيء قبل الأشياء كلّها وهو بسيط. فيكون مختلفا عما يتأخّر عليه قائما في ذاته مع ذاته ليس مختلطا بما ينبعث عنه، وبوسعه مع ذلك أن يكون حاضرا إلى غيره من وجه آخر، فهو الواحد حقا وليس بمعنى أنه كان شيئا ما أولا ثم

(1) تاسوعات أفلوطين: التاسع الثاني، الفصل التاسع، ص 166.

(2) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 101.

أصبح واحدا. هذا وأنّ القول فيه إنه واحد إنّما هو إفك مبين، إذ لا يناله نطق ولا علم، بل يقال فيه إنه فوق الذات. فلو لم يكن بسيطا بعيدا عن كلّ عرض وتركيب ولو لم يكن حقا لما كان هو الأصل ثم إنه يفوق الأمور كلها اكتفاء بذاته بكونه بسيطا وأولا. فإن لم يكن الأوّل كان في حاجة إلى ما قبله... يجب في ما هو من هذا المقام أن يكون وحده واحدا»⁽¹⁾.

ويعرض أفلوطين صفات الله منها الصفات السلبية، وأخرى الصفات الإيجابية وعندما فكر في الواحد تصوره على أنه ما ليس بمتعدّد، ولا بكثير، إنه الوحيد أي ذاك الآخر المخالف في طبيعته للعالم ولكل ما يحتويه هذا العالم. فالواحد هو الأصل ولا يمكن أن يكون نفسه موجودا. ومنه أن الواحد عنده ليس «عنصرا من العناصر المكونة للعالم بل هو الآخر المختلف عن كل ما هو عالمي أو من العالم، وهو ليس كأى شيء، فلا هو موضوع و لا هو ذات، ولا هو موجود نصفه فنقول أنه الواحد باعتباره الآخر المختلف عن كل ما هو موجود، فهو حقيقة لا شكل لها ولا سبيل إلى تحديدها أو التعبير عنها»⁽²⁾.

ويتحدث أفلوطين عن الأنانيم الثلاثة، لكن فلسفته تختلف عن العقيدة المسيحية، فالله أو الواحد لم يتجسد فهو غير مشخص ولا مجسد إنه الموجود الأسمى الذي لا يسمّى ولا يوصف وهو ليس موجودا بل هو فوق كل موجود وهو مولّد لكل «إن حقيقة الواحد هي المبدعة للأشياء كلها لم تكن شيئا من الأشياء ليس الواحد شيئا إذا لا بكيف ولا بكمّ، وليس روحا أو نفسا. لا يتحرّك كما أنه لا يسكن، لا يقيم في مكان أو زمان بل هو المثال الفرد المقيّد بما كان عليه في ذاته... وإذا تحرّينا الدقّة في قولنا، لم نقل عنه إنه "هذا" أو "ذاك"»⁽³⁾.

⁽¹⁾ تاسوعات أفلوطين: التاسوع الخامس، الفصل الرابع، ص 457.

⁽²⁾ مكايوي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص 50-51.

⁽³⁾ تاسوعات أفلوطين، التاسوعة السادسة، الفصل التاسع، ص 692.

من كل هذا نقول أن الواحد عند أفلوطين يتجاوز جميع الأشياء التي يمكن أن نصفه بها وبعد تحديده للواحد وضع العقل أو اللوجوس ويسميه أيضا الرّوح في المقام الثاني، والعقل مخلوق بالنسبة إلى الخالق (الواحد) أو هو كشعاع بالنسبة إلى الشمس فهو صورته «فالرّوح صورة للواحد إذا وذاك أوّلا يجب في الذي ينشأ في أن يكون الواحد من وجه وأن يحتفظ بالكثير منه، وأن يغدو متماثلا معه، مثلما يكون في الضوء من الشمس». (1)

العقل وكأنه النور أو حرارة ساطعة من الشمس وملتصق ببعض التأثير الرواقي في فلسفة أفلوطين فالعقل فاض من الألوهية ولكن كيف كان أو تمّ الخلق؟ ولماذا تصدر جميع الأشياء عن الواحد؟

يجيب أفلوطين: «إن الأشياء كلها تنتج إذا اكتملت، فالذي يكون في حال الاكتمال دائما ينتج دائما ويكون نتاجه أزليا على أن ما ينتج إنما يكون دونه مقاما. وما عسانا أن نقول في ما يكون بالغا تمامه؟ نجيب لا ينتج عنه إلا ما هو أعظم الأشياء بعده والشيء الأعظم بعده إنما هو الرّوح (العقل) الذي يأتي في المقام الثاني. فإن الرّوح يشاهد ذلك الواحد ولا يحتاج إلا إليه. أما الواحد فلا يحتاج قطّ إلى الرّوح ثم إن الذي ينتج عما هو أعظم من الرّوح، إنما هو الرّوح بالذات. والرّوح أعظم الأشياء كلّها لأن سائر الأشياء إنما تأتي بعده وكما أن النفس هي من الرّوح عقله وفعله إن جاز لنا القول، فالرّوح كذلك من الواحد ولكنّها عقل النفس مغشاه جوانبه على أنه من الرّوح بمثابة صورته... وكذلك القول في الرّوح: يوجّه وجهه هو أيضا للواحد حتى يستوي روحا. هذا وأنه يشاهد الواحد غير منفصل عنه. لأنه بعده ولا يتوسطهما شيء كما أنّه ليس بين النفس والرّوح وسط. فضلا على أن كل شيء يرغب في من ولده ويعشقه لا سيّما إذا كان الوالد والمولد وحدهما وإذا كان الواحد هو الخير الأعظم أذى ذلك بالمولود أن ينضم إليه لا محالة بحيث أنّهما لا ينفصلان إلا بالغيرية». (2)

(1) المصدر نفسه، التاسع الخامس، الفصل الأول، ص 431.

(2) المصدر السابق: ص ص 430-431.

إن حالة الكمال تؤدّي بالضرورة إلى الخلق فخلق العقل (مخلوق) وكان أول شيء فاض أو انبثق عن الواحد (الله) « والفيض هو التثنت التدريجي للوحدة الأصلية تتحول به إلى كثرة مطردة، وفي سلم تنازلي للوجود. فأول شيء فاض من الواحد هو الكائن اللاحسي إنه الرّوح أو العقل أو التفكير الذي يفكر في نفسه». (1)

وأراد أفلوطين أن يوضح العلاقة الموجودة بين الواحد أو الخير وبين العقل، فالعقل في المقام الثاني بعد الواحد إنه المولود وهو أيضا أزلي وأبدي لأنه من نتاج الواحد لكنه أقل من الواحد فهو دائما محتاج ومتطلع إليه (إن النتاج يكون دائما أقل من المنتج) لأنه يحبه ويرغب فيه يريد الاتحاد به لأنه غيره ولذا فإن الصادر عن الواحد ليس متميزا بميزة الوحدة وإنما فيه ثنائية أو ازدواجية ولهذا السبب العقل هو المبدأ الثاني وكأنه إله ثاني وليس المبدأ الأول. «إنّ الرّوح قائم في العرفان لا محالة والرّوح الأشرف على الأقل، ذلك الذي ينظر إلى ما كان خارجا إنما يقوم في عرفان ما كان قبله... ثم إذا كان الرّوح هو العارف والمعروف غدا أمرا مزدوجا وما كان بسيطا فما غدا واحدا». (2)

وتقوم ثنائية الثاني على أساس الوحدة فالابن يكون شبيها بالأب من حيث الطابع الأصلي للأب وهذا الطابع هو الوحدة على الرغم من وجود ثنائية في الثاني.

« يجب أن يكون المولود شبيها بالواحد على نحو ما.

ويقول أيضا: فالأشياء كلها تقلد الأصل في قدرته تحقيقا للدوام والجودة». (3)

إن التشابه الموجود بين الوالد والمولود جعل الوالد يضبط المولود في حدوده وكأنه يقيمه أي أن الواحد يطبع العقل بطابع الوحدة ومنه إن الثنائية في الثاني تقوم على أساس الوحدة، ولكن الوحدة في الثاني أدنى مرتبة من الوحدة في الأول.

(1) حمادة حسين صالح: دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص ص 428-429.

(2) أفلوطين: التاسوع السادس، الفصل التاسع، ص 691.

(3) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، التاسوع الخامس، الفصل الأول، ص 397.

وانظر أيضا: أفلوطين: التاسوع الخامس، الفصل الرابع، ص 458.

وبما أن «الواحد عال كل العلو فوق العقل أو الفكر أو التعقل فإن الثاني هو التعقل أو العقل ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الموجود الصادر عن الأول. فهذا الثاني هو عقل من ناحية من حيث أن معقول له وهو عاقل له، إذ هو يتأمل الأول و يكون الأول من صفاته أنه معقول وليس عاقلا، فمن هنا إذن يكون الثاني عقلا وعاقلا وتعقلا والكل بمعنى واحد. إن الثاني يتقوم بالأول. بمعنى أن الوجود الثاني يقوم لكون الأول، فهو إذن وجود». (1)

ويؤكد أفلوطين على التماثل الموجود بين العقل والوجود لأن التفكير من فعل الوجود وبهذا إن العقل عنده هو الفكر، إنه الفكر الذي يصدر عن الواحد كفيض وهو أيضا مقدس مثل الواحد ويشمل على جميع الأشياء أو الموجودات ويقول «وإذا كان الثاني هو الأشياء كلها... ومن ثم فإن وراء الروح شيئا فإن الحق (الوجود) ليس جثة هامة لا حياة فيها ولا عرفان له بل إن الروح و الحق شيء واحد». (2)

واكتسب العقل عند أفلوطين منزلة رفيعة، فهو أعلى مستويات الوجود إنه الأشياء الأولى بمعنى أنه العالم المعقول الذي يتضمن الموجودات جميعا وهي فيه متماسكة وحتى ندرك الأشياء طلب أفلوطين الرؤية أو التأمل في باطن الأشياء أي الارتفاع بالدعاء إلى الإله ذاته لا بالألفاظ بل بشوق النفس إلى معرفة الأشياء ولجأ إلى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية (وهي نزعة صوفية).

بصدد كل متحرك يجب تعيين حد يتحرك إليه و لَمَّا لم يكن هناك شيء من ذلك بصدد الواحد فلنضع أنه غير متحرك، ولكن إذا جاء شيء بعده فلا يجيء الشيء للوجود إلا إذا كان الواحد متجها إلى نفسه أبدا... يجب القول في الواقع أن ما يأتي من الواحد يأتي دون حركة... وإذا كان هناك حدثان بعد الواحد فيجب أن يوجد هذا الحد دون أن يتحرك الواحد دون أن يميل إليه، دون أن يريده (الإرادة) وبالجملة دون أي حركة كيف ذلك؟ وماذا نتصور

(1) بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 109.

(2) تاسوعات أفلوطين: التاسوع الخامس، الفصل الرابع، ص 459.

حوله إذا كان ساكنا؟ نتصوره على أنه إشعاع ينبعث من الواحد الذي يبقى ثابتا في ذاته مثل ذلك مثل للشمس: فإن إشعاعها إنما يكون من حولها وكأنه يحيط بها وهو ينبعث منها دائما مثل النار تولد الحرارة...»⁽¹⁾

إن العقل عند أفلوطين يمكن أن نصفه بالنور أو الحرارة من الشمس، أو العطر من الزهر فصدر العقل من الواحد لا يحدث أي تأثير في أصله، وهو مصدر كل ما هو خير وجميل وعاقل، إنه أول صور الحياة وهو النشاط المسيطر على نظام الكون، فالواحد هو الطاقة على صنع الأشياء أما العقل فيتأمل أو يشاهد تلك الأشياء التي اشتقت من تلك الطاقة ومنه العقل منقسم ابتداء من الواحد غير منقسم «يشاهد الروح، من تلقاء ذاته، وقد أصبح كأنه قد تجرأ عن ذاته هو غير المتجزئ، أقول يشاهد الروح الحياة والعرفان والأشياء كلها»⁽²⁾

ولا يخرج العقل عن مجاله بل يضل دائما في العلم الأعلى فهو حاضر في العالم، لكنه يضل منفصلا عنه، يمكن القول أنه مطابق لعالم المثل عند أفلاطون وبما أن الروح يشاهد الواحد، وهو إحدى عطايا الله بل إنه عطايا الله جميعها فله إذن وظيفتان:

التفكير في الله بمعنى رؤية ما وراء العقل، والتفكير في نفسه بمعنى رؤية ما بداخل العقل « إن من يسلم للروح فإنه يعرف الله اضطره ذلك إلى أن يسلم لهذا الروح بأنه يعرف ذاته أيضا. فإنه يدرك أنداك ما وصله من الله ويدرك عطايا الله وقواه. فإذا علم الروح بذلك وعرفه، عرف به ذاته... إذا عرف الروح الله إذا وأدرك قواه، عرف ذاته أيضا على أنه من الله نشأ ومنه يستمد قواه»⁽³⁾

نفسه، إنه إذن يتأمل ويعقل الأول، ويتأمل ويعقل ذاته ويقول في ذلك:

⁽¹⁾ أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، التاسوع الخامس، الفصل الأول، ص 396.

وانظر أيضا: تاسوعات أفلوطين: التاسوع الخامس، الفصل الأول، ص 430.

⁽²⁾ أفلوطين: المصدر السابق، ص 431.

⁽³⁾ المصدر نفسه التاسوع الخامس، الفصل الثالث، ص 444.

وإن الثنائية هي من جعلت العقل يختلف عن الواحد أو الله والعقل هو الوجود، ويشتمل العقل على الأعداد والمثل لما للعدد من أهمية فهو يدخل ضمن تصنيف الجوهر ويقول «المثل والأعداد ذلك هو الروح ولذلك لم يكن الروح بسيطاً بل إن فيه أشياء كثيرة»⁽¹⁾. والعدد قبل الوجود لأن الواحد نفسه عدد.

إن العقل عند أفلوطين أقنوم ثاني يمارس فعله بواسطة النفس الكلية أو اللوجوس وبذلك يبعث بتأثيره إلى الأشياء الدنيوية «إن المبدأ الأول فوق العقل وبليه اللوجوس الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم المادي، وهذا اللوجوس ينطوي على المثل والمبادئ التي يتكون منها العالم المحسوس...»

ويقول أيضاً: إن العقل يولد إلا من المبدأ الأول، وحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات... ولكنه هو مليئ بالموجودات التي ولدها يبتلعها إن جاز هذا التعبير ويستبقها في ذاته ويمنعها من الهبوط في المادة حسب تأويل الأسرار وبعض الأساطير المتعلقة بالآلهة... فكذلك العقل يلد النفس حين يصل إلى حده من الكمال إذ أن الموجود التام يلد بالضرورة»⁽²⁾.

والنفس الكلية أقل ما في الثالث (الأقنوم الثالث) وهي كلمة للعقل الكلي يعتمد مباشرة عليه إنها صورته لأنها صادرة عنه، فالعقل مبدأ ومصدر واقع النفس لذلك تنظر دائماً صوبه، وتستعين النفس بالتأمل إنها تبحث عن الله باطمئنان لأن هدفها الصعود أو العودة إلى العالم الإلهي فالكي نفهم العقل المقدس علينا أن نعرف أنفسنا لأن النفس هي نقطة الانطلاق الصحيحة نحو صعود الإنسان إلى الله أو مصدر الأشياء، يجب إذن أن تكون قريبة من الله فالنفس روحية وهي روحية بالعقل ويقول أفلوطين:

(1) أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، التاسع الخامس، الفصل الرابع، ص 458.
(2) أفلوطين: التساعية الرابعة، في النفس، تر زكريا فؤاد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، بد.ط، 1970، ص 18.

وانظر أيضاً: أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، ملحق التاسع الخامس، الفصل الأول، ص398.

« إن النفس ليست إلا صورة للروح وكما أنّ الكلام القائم في النطق هو صورة للكلام القائم في النفس، كذلك النفس أيضا إنّما هي كلمة الروح وهي فعله كلّها، كما أنّها الحياة التي تتدفّق بها ليكفل الكيان لغيره وتلد النفس الموجودات الأدنى منها. إنها هي التي صنعت الأحياء كلّها إذا نفحت الحياة فيها. الأحياء التي تغذيها الأرض وبغذّيها البحر، وتلك التي تحلّق في الهواء، والكواكب الإلهية في السماء، بل هي النفس التي صنعت الشمس وهذه السماء العظيمة التي ربّتها والتي تدفعها الآن في حركة دورية منتظمة، لكن كيف توفر الحياة للعالم؟ إذا افترضنا أن كل ما يحيط بها سكن الأرض، البحر، الهواء، والسماء ولتتصوّر بروحها نفسا مقبلة من الخارج على السماء الساكنة من كل صوب وجانب تنصبّ فيها وتنتسلل إليها وتشعّ فيها، كما تجعل أشعة الشمس السحاب القائم يشعّ ويتلألأ بألوانه الذهبية، كذلك تفعل النفس عندما تقبل على جسم السماء فتتمدّه بالحياة والخلود وتوقظه من سباته». (1)

وتتمثل وظيفة النفس في كونها رابطة أو حلقة وصل بين عالمين: عالم معقول أو الروحي وعالم مادي أو محسوس لتكون آخر تطور للوجود الروحي ولا يصدر عن النفس إلا ما هو حسوس فهي التي تبتّ الحياة في هذا العالم، والنفس قريبة من العالم المحسوس لأنها هي الصانعة لهذا العالم أي للموجودات الأدنى منها (تلد النفس الموجودات الأدنى منها). والنفس لا تنظر فقط إلى الأعلى نحو العقل بل ينظر أيضا إلى السفلى نحو الطبيعة ويقول أفلوطين: «أما النفس فإنها تفعل فعلها وهي غير باقية على حالها بل تتحرك فتبدع وأثرا ما. فإن توجّه وجهها إلى الملام الأعلى الذي خرجت منه، تصبح حافلة ممتلئة وإن تقبل إلى الجهة الأخرى المغايرة تنتج أثرها، وهو الإحساس والطبيعة». (2)

ومن هذا تحوي النفس على ثنائية بسبب موقعها المتوسط بين العالمين «فإحدى قدميها في العالم الأعلى والقدم الأخرى في العالم الأدنى في الواقع الوحيد الذي يسكن في العالمين

(1) تاسوعات أفلوطين: التاسع الخامس، الفصل الأول، ص ص 426-427.

(2) تاسوعات أفلوطين: التاسع الخامس، الفصل الثاني، ص 436.

لأنّ موقعها متوسط فهي مركز أوسط بين العقل والعالم المحسوس وتحتوي على كثرة أكثر مما وجدت في الثاني». (1)

وهذا ما جعل أفلوطين يقسم النفس إلى قسمين لما فيها من ازدواجية:

أ- النفس العليا (القسم الأعلى) يرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل، فهي أقرب مما تكون إلى العقل وتبتعد عن العالم المحسوس ولما كانت آتية من العقل كانت نفسا عقلية ويقول أفلوطين:

«كمال النفس يأتيها من العقل، والعقل بمثابة أب يغذيها، ولكن لم يلدها في حال الكمال إذا قورنت به. إنّ وجودها آت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنتظر إلى العقل تحصل في باطنها على أفكارها الخاصة وتفعل، ويجب القول أفعال النفس هي الأفعال العقلية الباطنة فحسب... فالعقل يجعلها إذن أكثر ألوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه إذ ليس بينها سوى اختلافهما في الماهية النفس لاحقة كمحل والعقل كصورة... والعقل أعلى منزلة من النفس». (2)

وتنتهي النفس في فعالية تأملها إلى العالم العقلي لأنها كائنة فيه واتحادها بالذن يعني عملية النزول ويقول في ذلك:

«الوجود الحقيقي إنما هو وجود العالم المعقول... والنفس توجد في ذلك العالم بلا أبدان... أما في هذا العالم فإنّ لهنّ أبدأنا وإنهنّ موزعات على الأبدان». (3)

إن النفس توجد في العقل وتعتمد مباشرة عليه لأن الأدنى عند أفلوطين يوجد في الأعلى، ويعد العقل بمثابة الأب فلا وجود إذن لشيء بينهما (رغم أن العقل يبقى أعلى مرتبة من النفس).

(1) أرمسترونغ: أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 247.

وانظر أيضا بدوي عبد الرحمن: شتاء الفكر اليوناني، ص 112.

(2) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، ملحق التاسوع الخامس، الفصل الأول، ص 393.

(3) أفلوطين: التاسعية الرابعة: في النفس، تر: زكريا فؤاد، مقال 1، ص 167.

والنفس العليا أقرب إلى العقل منها إلى العالم المحسوس ومنه تتصرف النفس بمقتضى العقل أو اللوجوس لأنه مصدرها ويقول أفلوطين:

«إن النفس تدبر شؤون الكون وفقا لما يقتضيه العقل... فالنفس منطوية على المعاني البذرية المولدة، فهي التي تشاهد النتائج التي تحدث عن أعمالها كلها»⁽¹⁾.

إن النفس تنتقل إلى درجة أخرى من التعالي عن طريق تقديم مبدأ جديد وهو اللوجوس الذي يتولى القيام بجميع وظائف النفس في العالم المادي دون أن يترك للنفس سوى فعاليتها العليا في التأمل. «وكلمة لوجوس عند أفلوطين مستمدة من الفلسفة الأرسطية والرواقية ربما كان متأثرا بالفكر الإسكندري وهو مبدأ روحي مكون فعال ولذلك فـ "اللوغوس الكلي" هو تمثيل للعقل، ولعالم المثل الإلهية المتعالية، وللنفس العاقلة في العالم المحسوس. الذي يمثل فيه مبدأ المعقولة والنظام، فيبدع الدرجة العليا من الوحدة والتماسك التي تكون المادة قابلة لها»⁽²⁾.

وهكذا يظهر اللوجوس عند أفلوطين كوسيط وما هو إلا نموذج توجيهي مستمد من العقل عن طريق النفس، وهو الذي يعطي للعالم المادي الوحدة والنظام، ولذلك تقوم النفس العليا أو العاقلة بوظيفة التفكير وفي هذه الحالة لن يختلف عن العقل لدى ميّز أفلوطين النفس بوظيفة أخرى وهي تنظيم العالم المادي، إنها هي التي صنعت العالم الأدنى أو المحسوس وهي التي تقوم بتنظيمه وترتيبه، والسيطرة على المادة بدون واسطة أي اللوجوس (لا يوجد وسائط بين النفس وبين هذا العالم) غير أنّ هذه المادة تقاوم النظام بطبيعتها و هذا ما يفسر النقص الموجود فيها.

ويقول أفلوطين: « ووظيفة النفس العاقلة هي التفكير ولكنها لا تكتفي بالتفكير فهي إذ تصيف إلى ملكتها العقلية شيئا آخر هو الذي يميّز وجودها الخاص بها لا تظل عقلا بل

(1) تاسوعات أفلوطين: التاسوع الثاني، الفصل الثالث، ص 136.

(2) أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص ص 247-248.

لديها أيضا وظيفة خاصة شأنها شأن كل الأشياء الحقيقية... وهي حين تنظر إلى ما يليها تنظّم وتدبّر وتحكم». (1)

وهكذا تحوي النفس البدن أو الجسد لأنها محكومة بالحلول في الأجساد، وهي منقسمة وغير منقسمة «أما النفس فلا تميز فيها هنالك ولا تجزؤ، ولكنها قابلة للتجزؤ طبعاً. ويتم تجزؤها بانسحابها من العالم الروحاني وبكونها في البدن: فبالصواب يقال فيها أنها تتجزأ في الأبدان، لأنها تتسحب وتتجزأ». (2)

وعن النفس الكلية تصدر النفوس البشرية التي تنقسم إلى عنصرين: عنصر أعلى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقل، وعنصر أدنى يرتبط ارتباطاً مباشراً بالجسم وتعتني وترعى النفس الكلية على النفوس الفردية ككل واحد.

وتعتمد الحالة الروحية للنفس في الجسد على موقعها وموقفها فإذا تقيدت بالعالم المادي واستسلمت إلى الجسد ستصبح عرضة للغم والشهوة والمخاوف إنها إذن في سجن وقيود وهذا ما يجعلها تضعف وتتعلزل وتدب الكثرة فيها وهذا ما يجعلها تبتعد عن العالم العلوي، ولكن بما أنها مشتملة على بذور التفكير إذ يبقى الجزء الأعلى من النفس في العالم العقلي الإلهي وهو الذي يمكنها من التخلص من العلائق الموجودة في العالم المحسوس إذا بدأت تتذكر وتتأمل الوجود وتتخلص من الأهواء والشهوات مما سيسمح لها بالصعود ثانية إلى العالم المعقول وهذا تماماً ما نجده في الإنسان فهو ليس مجرد "نفس" بل "عقل" أو لوجوس. وحين تحل النفس في الجسد لا تهبط تماماً إلى الأسفل بل يبقى الجزء الأعلى من أنفسنا في العالم العقلي. ويقول أفلوطين في ذلك:

« إن النفوس الجزئية إنما تعتمد على رغباتها الروحية عندما توجه وجهها إلى المقام الذي أنت منه، ولكن بوسعها أن تتوجه بقواها إلى ما تحتها أيضاً، فهي مثل النور الذي لا يزال مرتبطاً بالشمس من فوقه لا يبخل بإعطائه لما يكون تحته. ثم أنّ تلك النفوس منزّهة عن

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي: ملحق التاسوع الرابع، الفصل الثامن، ص 383.

(2) تاسوعات أفلوطين: التاسوع الرابع، الفصل الأول، ص 301.

الألم مادامت في عالم الروح مع النفس الكلية... تشارك هذه النفس في سياسة العالم الأعلى... فالنفس الجزئية آنذاك بمنزلة الملوك المقيمين حول السيد الأعظم يساعده في تنفيذ أحكامه من غير أن ينزلوا عن مقاماتهم الملكية... لكنها ما تلبث أن تتحول من الكل إلى الجزء فإذا استمرت النفس الجزئية على هذه الحال... هاربة من الكل... لا تنظر إلى العالم الروحاني انعزلت فهاهي تضعف... وهذا ما أدى بها أن يسمّى فقدان ريشها وإلى تكبيها بقيود البدن. لقد سلبت حال البراءة الذي كانت عليه... وهاهي الآن مكبلة بالقيود تلجأ للإحساس ويقال فيها آنذاك أنها في قبر مدفونة لكنها إذا التفتت إلى العرفان تريده إنما تتخلص من قيودها فتعود وترتقي إذا انطلقت من الذكرى لمشاهدة الحقائق... فكأنها للنفس الجزئية نمطا من الحياة، إذ أنها بحكم الضرورة تحيا بالتناوب حياة الملاء الأعلى، وحياة هذا العالم»⁽¹⁾.

وحتى يستطيع الإنسان العودة والارتقاء إلى العالم المعقول لا بد له من استعمال المنهج الصاعد الذي يبدأ من أسفل الأشياء صعودا إلى الله حتى يتحد بالواحد ويتخلى عن نفسه لأن النفس عنده تتوافق مع العقل وتعيش على مستواه. أما وجودها في البدن هو أمر ربّاني ومن الملاء الأعلى لقد «جاءت إلى هاهنا طوع إرادتها لتستخدم قوتها وتجعل النظام فيما يليها»⁽²⁾ وأفلوطين كأفلاطون يرى أنّ النفس كانت تحيا حياة أبدية ثم هبطت إلى الحياة البدنية وهي خالدة تبقى بعد فناء الجسم.

ب- النفس الدنيا ترتبط ارتباطا مباشرا بالجسم (الجسد) تطلّ على الطبيعة «إنّها نفس محايثة وهي فيض حقيقي للنفس العليا تكون فيه صورة على مستوى أدنى وتثيرها وهذه النفس على علاقة مباشرة مع الظواهر والمحسوسات وهي وحدها قادرة على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة»⁽³⁾.

(1) تاسوعات أفلوطين: التاسوع الرابع، الفصل الثامن، ص ص 410-411.

(2) المصدر نفسه، ص 412.

(3) أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 250.

وقال أفلوطين بهذا النوع من النَّفس حتى يفسر الشر والنقص الموجود في العالم المحسوس.

توحي لنا نصوص أفلوطين أنه يختلف عن هيراقليطس رغم أنه يشير إليه و إلى بعض أفكاره من حين إلى آخر ففي المقال الثامن من التاسوع الرابع يقول:

« فإن هيراقليطس الذي يدعونا إلى البحث في الموضوع يفترض وجود التبادل بين المتناقضات ويشير إلى "طريق صاعدة ونازلة"... أو إلى أنه يشقّ على المرء أن يجاهد مع الأمور ذاتها وأن تكون حياته دائماً عوداً على بدء"...وربما كان يرى من الواجب علينا أن نبحث نحن أيضاً، كما أنه بحث هو ذاته ووجد». (1)

صحيح أن أفلوطين يدعو كما دعا هيراقليطس إلى ضرورة البحث في أنفسنا أو ذواتنا حتى نصل إلى حقيقة الأشياء لكنهما يختلفان في جوهر فلسفتهما:

ويعلن أفلوطين تصوّفه مدنّسا المادة والمحسوس، وهو ما يجعل النَّفس ذات الأصل المعقول تشعر بالغرابة في هذا العالم المدنّس.

ويقول في الفصل الثامن:

« ما أكثر أن أنتبه إلى نفسي متجردا عن بدني فأصير خارجا عن سائر الأشياء خاليا إلى ذاتي... وأصبح على يقين قوي من أنّ الميعاد المقدّر لي هو خير المعاد، وأتمتّع فعلا بالحياة وهي في أسمى درجاتها... أصبح أنا و العالم الإلهي شيئا واحدا، وأنا فيه مقيم، وقد استويت فوق كل أمر روحاني آخر». (2)

لقد كان غرض أفلوطين الأساسي من البحث في النَّفس هو أن يصبح "وحيدا مع الواحد" أي أراد الاتّحاد بالأوّل والعودة إلى المصدر، ولا يتحقق ذلك إلا بحركة صاعدة لأن الحقيقة الوحيدة هي السعي للاتّحاد بالله والعمل للعودة إلى العالم المعقول كرمز للمقدّس ومن ذلك

وانظر أيضا: بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، ص 113.

(1) تاسوعات أفلوطين: التاسوع الرابع، الفصل الثامن، ص 407.

(2) تاسوعات أفلوطين: التاسوع الرابع، الفصل الثامن، ص 407.

كان فكره عبارة عن «تأمل هادي و منفعل (pacifique et passive) لأنه ينطلق من المبدأ الأعلى الواحد وهو مبدأ ثابت وكامل وهذا ما جعله يميّز بين الحركة الصاعدة التي ترمز للمقدّس والحركة النازلة التي ترمز للمدنّس».⁽¹⁾

ولا تبدأ الحركة الصاعدة عنده من الفراغ بل من درجة الدنيا وهي الجسد، إنها تتركز على أرض هذا العالم وتتطرق من أشياءه وموجوداته أي تبدأ من مشاهدة هذا العالم الجميل لتنتقل إلى درجة العليا وهي العقل، وهذين الدرجتين هما في دائرة العالم ولكن عندما يصل التفكير إلى الواحد المطلق فهو يخرج من حدود العالم ليصل إلى مشاهدة الواحد ويقول أفلوطين في ذلك:

«إننا نعجب بالعالم المحسوس لعظمته وجماله ونظام حركته السّرمدية، وما فيه من آلهة منظورين وغير منظورين، ومن جن وحيوان و نبات تؤثّر في العالم المحسوس ولكن لنرتقي إلى نموذج وجوده الحق... وننظر العقل الخالص الذي هو رئيسها والحكمة الكبرى والحياة الحقّة... وعقل إذ أنه يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة».⁽²⁾

وهكذا لقد مثل أفلوطين الجسر الذي انتقلت فيه الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى « وكانت تأملاته في العلاقة بين العقل وبين الفكرة هي التي جعلته يضع المثل الأفلاطونية في العقل ويمهّد بذلك للفكرة السائدة في العصور الوسطى عن العقل الإلهي التي أدّت في العصور الحديثة على يد ديكارت Descartes التي تصوّرها عن العقل الإنساني».⁽³⁾

أما هيراقليطس فكان مفكرا « تراجيديا فعّالا (tragique et active) قال أنّ الطريق إلى الأعلى وإلى الأسف هي ذاتها».⁽⁴⁾

Axelos.Kostas : Heraclite et la philosophie, p 225.

(1)

(2) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، التاسوع الخامس الفصل الأول، ص 393.

(3) مكايوي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص 47.

Axelos.Kostas : Heraclite et la philosophie, p 225.

(4)

وتوحي لنا هذه الشذرة استحالة الالتقاء بين المفكرين، إنهما متناقضان لأن هيراقليطس يؤكد على وحدة الأضداد وعلى صيرورة الوجود فهو لم يفصل بين العقل والمادة. ولم يراها شرا بل جعل للوجوس كيان مادي معقول وهو النار.

إن تعليم أفلوطين عن العقل الإلهي فهو يتطابق ويقترّب من تعليم "القديس يوحنا" عن الكلمة الإلهية (الوجوس) «لأن أفلوطين يقول بصدور الموجودات عن المبدأ الأول صدورا ضروريا وتوهم أنه وجد فيها القول بالكلمة، أي بأن المسيح كلمة الله». (1) العقل الكلي أقنوم ثاني متميز عن الأول وهو أدنى منه فهو لم يجسّد الكلمة كما فعلت المسيحية.

تحول التراث الهيليني المتأخر بعد أفلوطين بما يتناسب مع الاستخدام المسيحي، فاتّجه القديس أوغستين * Saint augustin إلى تقديم فلسفة أصيلة وربط بين الفلسفة واللاهوت، فالإنسان لا يستطيع أن يفعل شيء صحيح أو أن يفكر بطريقة صحيحة دون الاعتماد على الله وهذا ما جعله يقول «إذا قال الذين يسمون فلاسفة شيئا حقا ومطابقا لإيماننا وجب أن نأخذه منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه»، ولهذا شرع يفهم المسيحية على ضوء ما اهتدى إليه من فلسفة ويؤوّل لهذه الفلسفة على ضوء المسيحية، ورغم تأثره بفلسفة "أفلوطين" لكنه كان ينظر إلى "المسيحية أنها الفلسفة الحقيقية لأنها وحدها تعرض الحكمة الكاملة عن الله، وتوفر لنا الوسائل الفعّالة للحياة الصالحة والاتّحاد بالله، هذه الوسائل هي النعم التي تحملها إلينا الأسرار المقدسة". (2)

إنّ فكر القديس أوغستين مسيحي أصيل فهو ينطلق من الإيمان والعقل مؤكدا على وحدة الله بوصفه مبدأ متعالى مركزا على الثالوث وجامعا بين الإيمان والعقل لأن مصدرهما واحد هو الكلمة الإلهية:

(1) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار العالم العربي، القاهرة مصر، ط1، 2010، ص 27.
* ولد أوغستين في طاجستا من أعمال نوميديا (سوق أهراس في الجزائر) عام 354م من أم مسيحية اسمها "القديسة مونيكا" ولأب وثني اسمه "بانريكوس" تلقى تعليما بلاغيا ونشأ على محبة المسيح وتصلّح من اللاتينية، انتقل إلى روما وميلان ثم تحوّل فيها إلى المسيحية، و سرعان ما رسم كاهنا ثم صار أسقف بابو (عنابة) عام 396م، وعاش بقية حياته، توفي في 430م حين كان الوندال يحاصرون المدينة، ومن أعماله "الاعترافات" للتعلم انظر:

كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ص 24-28.

(2) المرجع السابق، ص ص 26-30.

«إنَّ الله لا يخلقنا إلا من حيث هو ثالث ولا نقاره إلا من حيث هو ثالث إذ أنه يخلق ما يخلقه في الابن ومن خلاله وهو الحكمة الإلهية، ونحن لا نقاره إلا بعد أن نصير مثله وذلك ما لا يتحقق إلا من خلال الابن نفسه الذي هو الصورة المطلقة و الوحيدة الكافية أي التشبّه بالأب عن طريقه يصير مثله كل ما سواه، أما الإيمان يوجد إلا في العقل فعلى العقل مهمة قبل الإيمان هي الاستيثاق من الشهادة (الرّسل و الشهداء) ومن (العلامات ومن المعجزات) وفي هذه المرحلة العقل سابق على الإيمان بحث نقول "تَعَقَّل كي تَؤْمَن" أما مهمة العقل بعد الإيمان هي تفهم العقائد الدينية وهذا الإيمان سابق على التّعقل معين عليه لأنه يطهّر القلب ومنه نقول "آمن كي تتعقل".⁽¹⁾

إنّ الحكمة عند "أوغستين" هي الكلمة Parole التي تجسّدت في صورة المسيح ويستعمل "القديس أوغستين" الكلمة Verbum ليجرم اللوجوس ويقول في ذلك:

«في البداية كان العقل أو الكلمة (verbe) وهو اللوجوس (logos) عند الإغريق الذي يطابق الكلمتان اللاتينيتان ratio و verbum ونفضّل الترجمة بكلمة "Verbum" لأنها لا تشير فقط إلى العلاقة الموجودة مع الأب بل إنها أيضا القوة الخالقة نسبة للذي خلق بواسطة الكلمة (الفعل) Verbe»⁽³⁾.

وتشير الكلمة عند "أوغستين" إلى "الخلق" فالله هو السبب الحقيقي الوحيد لكل شيء يحدث في العالم المخلوق ولا تتضمن كلمة "ratio" ذلك، وبذلك اتّخذ اللوجوس معنى إبستمولوجي لاهوتي لأنه أساس العالم والوحي والخلق لأن الله «خلق العلل البذرية أي المبادئ أو البذور في المادة».⁽²⁾ وبهذا المعنى المعرفة عند "أوغستين" عبارة عن فيض من الكلمة أو من النور الأوّل، إن العقل الإنساني يحوي الحقائق الإلهية والإنسانية التي ترشد

⁽¹⁾ أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 273. و انظر أيضا: المرجع السابق، ص 30.

⁽³⁾ Cassin.B: vocabulaire Européen des philosophies, p737, Augustin de diversis quaestionibus83,question 63

⁽²⁾ أرمسترونغ.أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 276.

الناس إلى الحقيقة بفضل الله «إنَّ الحكم الكلي الضروري يصدر عنا بفضل إشراق من الله والله هو "المعلم الباطن" هو النور الحقيقي الذي يبين لكل إنسان آتٍ إلى هذا العالم».⁽¹⁾

لا يمكن للعقل إذن أن يستقل بذاته في إدراك الحقائق بل لابد من سلطة أخرى وهي الإيمان، وبهذا الإيمان ضروري للتعلُّق، والتعلُّق ضروري للإيمان ويكون ذلك بواسطة الكلمة أو اليسوع المسيح الذي هو قوة الله الدائمة والحكمة الخالدة والمعلم الوحيد للحقيقة.

هكذا كانت الكلمة في الديانة المسيحية قد احتوت معظم النظريات المختلفة في الكلمة « واعتبرت في وجودها الأزلي أشبه ما تكون بالعقل الكوني، أو هي الأَقنوم الثاني الذي يشير إلى الله في حالة اتصاله بالعالم»⁽²⁾ ويعتبر قولها بتجسّد الكلمة في شخص يسوع المسيح هي الميزة التي تميزت بها وكانت هي المسلك الذي من خلاله عرف المسلمون نظريات الكلمة وصار اللوجوس معنى ديني أكثر منه فلسفي.

(1) كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 39.

(2) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 98.

المبحث الثالث الولوجوس في الفكر العربي الإسلامي

المبحث الثالث: اللوجوس في الفكر العربي الإسلامي

تواصلت مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل (الدين والفلسفة) مع الفلسفة الإسلامية وكانت إحدى النقاط المحورية في الصراعات الفكرية، ودعى الإسلام إلى التوحيد، والتحكيم العقلي لأنه يعود في أساسه إلى ما حث عليه الفكر وهما القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومنه حاز العقل*، في التراث الإسلامي على عناية خاصة لأنه يمثل القوة الأساسية التي أودعها الله في عباده ودعاهم إلى تحكيم هذه القوة لأنها حجتهم عليهم ولكونها الوسيلة الأساسي والصارمة لكشف الوحي وحقيقة التوحيد.

وقال تعالى « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لم يكن آبائهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء، صم بكم عمي فهم لا يعقلون». (1)

* كلمة "ع.ق.ل" كلمة أصيبت في اللغة العربية وجاء في لسان العرب "العقل": الحجر والنهي ضد الحمق و الجمع عقول، وعقل هو عاقل وعقول من قوم عقلاء، ورجل عاقل هو الجامع لأمره و رأيه مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوامه، ويقال أيضا "العاقل" الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، أخذ من قولهم اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام. وجاء في لسان العرب كذلك العقل: القلب، والعقل ويسمى العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل العقل هو التمييز الذي يميّز به الإنسان عن سائر الحيوان، فالعقل والقلب هذا بمعنى واحد و ساد الاعتقاد عند كثير من المتكلمين أن العقل "قيد للمعاني" فهو آلية أو نشاط، وأن هذا النشاط يتم في القلب فهو فعل من " أفعال القلوب" وهنا عبارة المتكلمين "النظر بالقلب" والمقصود التفكير والتروي إلخ... وجاء في القرآن الكريم «لكم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، وبهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون، (سورة الأعراف الآية 179) يرتبط المعنى القيمي بكلمة عقل لأن به يميّز الإنسان بين الخير والشر وبواسطته يصبح مسؤولا ومنه العقل مرتبط بالذات وحالاتها الوجدانية فهو في نفس الوقت عقل وقلب وفكر ووجدان وتأمل وروية وتدبر وغيرها... للتعقّل انظر، ابن منظور: لسان العرب، مجلد 10، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 4، 2005، ص ص 232-233

وانظر أيضا" الجابري محمد علي: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الحدة العربية، ط1، 2001، بيروت لبنان، ص111.

(1) القرآن الكريم: سورة البقرة، (الآية 170-171).

تشير الآية إلى أن الله تعالى يعيب على القوم إتباعهم لأبائهم أي إتباع الموروث أو التقليد دون الرجوع والاحتكام إلى العقل والإنسان مزود بأدوات الإدراك والمعرفة ومن تمّ فهو مسئول عن عدم استعمالها «ولم ترد لفظة "العقل" في صيغة الاسم في القرآن الكريم، وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل، أفلا يعقلون»⁽¹⁾ ولذلك نلاحظ أن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه (لأن العمل وفق العقل مت أوامر الله عزّ وجلّ) ويتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المذكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه»⁽²⁾. وحث القرآن على ضرورة العقل لأنه الأداة التي تدرك الحقائق، وترشد إلى العقائد، فالعقل هو الذي يعصم الإنسان من الزلل وينقي ضميره «إن الحقيقة التي جاءنا بها القرآن هي حقيقة تدرك بالعقل وأن من جانب العقل جانب هذه الحقيقة»⁽³⁾

واهتمّ الفلاسفة المسلمين من متكلمين وفلاسفة ومتصوّفين بالعقل، خاصة بعد ظهور حركة الترجمة المختلفة للتراث الأجنبي إلى اللغة العربية، حيث ارتبط واحتك العرب احتكاكا مباشرا بأعاجم فنقلوا التراث والثقافة اليونانية، والفارسية والهندية وهنا اطلعوا على كل التراث المتراكم لفكرة الكلمة أو اللوجوس على المستوى الفلسفي والديني، فعرفوا عن اليونان العقل الكلي ومكانته عند الفلاسفة، كما عرفوا أيضا فكرة الكلمة في اللاهوت اليهودي والمسيحي، ويبدو أنهم اطلعوا أيضا على المناقشات اللاهوتية المختلفة بصدد هذا الموضوع وكانت تتضمن أفكار فلسفية يونانية وأخرى لاهوتية. ولكن هل معرفة المسلمين بكل هذا التراث الضخم يعني أنهم لم يبدعوا في مجال الكلمة (اللوغوس)؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه ونبدأ بالقول أن فكرة الألوهية لدى اليونان تختلف تماما عنها في الفكر الإسلامي، ورغم أن اليهودية والمسيحية ديانتان توحيديتان إلا أنهما يتعارضان مع التوحيد الإسلامي، كما تتعارض فكرة ألوهية المسيح ٧ لدى النصارى مع فكرة التوحيد الإسلامية.

(1) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص 31.

(2) العقاد عباس محمود: موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، بد ط، 1971، ص 829.

(3) طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، دار العصماء، دمشق سوريا، ط1، 2010، ص 45.

لقد اعتبرت المسيحية "المسيح" إلها أو ابن إله حيث ميّزه الأب بميلاد يختلف عن غيره من الميلادات ثم تعذب وصلب من أجل خطيئة آدم U، وخطايا البشر وغفر لهم به، وهو الذي يحاسب الخلق. إن الإسلام واستنادا على الآيات القرآنية يعطي الصورة الحقيقية لعسى ابن مريم، فهو إنسان فقط وينكر إنكارا باتا ألوهيته، ويدعم وحدة الله الكاملة، فلا هو والد ولا هو مولود بل هو رسول كبقية الرسل يجري عليه ناموس البشر وقول تعالى: «لقد كفر الذين قالوا إن الله المسيح ابن مريم، قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك ابن مريم وأمّه، ومن في الأرض جميعا والله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير».

ويقول أيضا: «أن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون».⁽¹⁾ إن الإسلام هو الوثيقة الوحيدة التي تثبت وجود المسيح بن مريم ولم يتصور معجزة ميلاد المسيح «في أي صورة مقالية، إنما هي فقط صرخة إلهية لبني إسرائيل، ولكن على ألا تتجاوز حدود الإنسان وتجعل منه إلها أو ابن إله، وإن اعتقاد المسيحيين بالصلب من أجل أن تغفر لهم خطاياهم فهذا خطأ، لأن الناس مسئولون عن خطاياهم، والمسؤولية فردية، وكل مسئول عن عمله ولا يخلص الإنسان الفرص فداء عام، أو تضحية كله».⁽²⁾

لقد واجه المسلمين ضغوط فكرية بعد الفتوحات حيث «وجد الإسلام في البلاد التي فتحها أقواما يدينون بديانات شتى، ففي سوريا ومصر عمّت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس انتشرت فرق المجوسية المتعددة كالزردشتية والمزدكية... وكان من نتائج هذا الاتصال المستمر أن كان من أصحاب تلك الديانات من تركوا أديانهم ودخلوا في الإسلام لكنهم لم يستطيعوا التخلّص من عقائدهم القديمة، والأخطر من هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام لا عن إيمان و إنما لغاية نفي أنفسهم، وأثار بعض أرباب الديانات الأخرى مسائل دينية خطيرة فظهرت أفكار غريبة عن الدين الإسلامي».⁽³⁾

كان من الضروري أن يقوم رجال حتى يخففوا النزاع حول المسائل العقائدية مثل (النبوة ذات الله وصفاته وعلاقة الكلمة بالله) وأنكر القرآن الكريم فكرة الثالوث وتسلموا بالعقل حتى

(1) القرآن الكريم سورة المائدة (الآية 171) سورة آل عمران (الآية 59).

(2) النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 91.

(3) طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ص ص 294-295.

يدافعوا عن العقيدة الإسلامية فكانت (عقلانية دفاعية)، في قوله تعالى: « لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة»⁽¹⁾. وبذلك نشأ علم الكلام*

واهتم متكلمي الإسلام بالكلام الإلهي منطلقين من الكتاب والسنة وبداعة العقل، أي من الفكر الإسلامي الأصيل.

وتعتبر المعتزلة* من أهم وأكبر الفرق الإسلامية التي عرضت موضوعات علم الكلام اهتمت بدراسة المسائل اللاهوتية التي أثارها أهل الديانات الأخرى، أي دافعت عن العقيدة الإسلامية باستخدام الأدلة العقلية والبرهان المنطقي.

(¹) القرآن الكريم: سورة المائدة (الآية 37).

* يورد التفتازاني قائمة بأوجه تسميه علم الكلام بهذا الاسم ويقول: لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا. ولأن مسألة "كلام الله" (أي القرآن من حيث كونه قديما أو محدثا) كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعا وجدالا. لقد تفرد علم الكلام بمنهج عقلي واستهدف الدفاع عن العقائد الإيمانية، وربما سمي كلاما لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق للفلسفة. أو لأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فكثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم. أو لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام. أو لأنه لا يبتناؤه على الدلالة القطعية، المؤيد أكثرها بالدلالة السمعية أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا فيه أما الشهرستاني فيردّ التسمية إلى مقابلة المعتزلة للفلسفة في تسميتهم فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان، علم الكلام صناعة جديّة تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي (إنه إذن العلم المتعلق بالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهو علم أصول علم الدين أي الكلام) إن المتكلم ينطلق من مسلمة عقائدية يؤمن بها إيمانا وينحصر دوره في الدفاع عنها بالأدلة العقلية والردّ على مخالفتها ودحض شبهاتهم حولها أي أن المتكلم يناقش المبادئ الإقامة الحجة والدليل على صحتها في مواجهة الخصوم المنحرفين عن الاعتقادات ولذلك لجئوا إلى تأويل النصوص القرآنية وأول المفكرين الذين اشتغلوا بالكلام كفن له أسلوبيه المتميّز هو "الجعد ابن درهم" (قبل 742-743م).

للتعمق أكثر انظر، سعد بيبف أرتور. سلوم توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمثالية والتصوّف، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار (ANEP) الجزائر، ط2، 2001، ص ص 25-28.

وانظر أيضا، أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1973، ص ص 132-135.

* المعتزلة من كلمة الاعتزال واعتزل الشيء بمعنى تحيّى وابتعد عنه، وترددت هذه الكلمة في تاريخ الصراع السياسي الفكري في الإسلام. وأطلقت الكلمة كمصطلح على طائفة من الأشخاص وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي وخصومه وخاصة في معركة "الجمل" و"الصفين"، ومعظم المؤرخين يوافقون على إرجاع التسمية إلى موقف "واصل بن عطاء" و"عمرو بن عبّيد" من مرتكبي الكبيرة واعتزالهما حلقة حسن البصري (كبير علماء الدين بالبصرة في

وانحاز المعتزلة في دفاعهم عن العقيدة إلى العقل فقالوا بتقدّم العقل على النقل، وأنكروا التقليد، وأكّدوا على الشك كمرحلة تمهيدية قبل الأخذ بالآراء والمذاهب فكانت عبارة «العقل قبل ورود السمع (والمقصود بالسمع خطاب النبوة)»⁽¹⁾. ولم يلجأ المتكلمون إلى الآيات القرآنية الداعية للتأمل والتفكير فقط بل لجأوا إلى الحديث النبوي أو ما عرف بـ "كتب العقل" حيث يقول فيه داود بن المحبّر « أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبّل، فأقبّل ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم عليّ منك. فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب... ومن الأحاديث تفكر ساعة خير من عبادة سنتين سنة... وعن عمر τ قال: قال رسول الله ρ : «ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله»⁽²⁾.

إن العقل أفضل ما خلق الله وهو بذلك فطري والمؤهل للإدراك والتمييز بين الفاسد والصحيح، والحسن والقبح. والعقل عند المعتزلة هو وكيل الله على الأرض وسيلة للتمييز، وهو سابق على الكتاب والسنة والإجماع فالإيمان ومعرفة الله تعالى حاصلة وواجبة بالعقل قبل أن يكون واجبا بالشرع «ويعللون ذلك بأنه قبل الاستناد إلى السنة أو الكتاب يجب أن نعلم أن ثمة إلهاء، أنزل الكتاب وبعث الرسول والعلم بذلك لا يأتي إلا عن طريق العقل، فالدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تتال إلا بحجة العقل. والله لا يمدنا بالعقل إلا ليكون لنا هاديا ومرشدا»⁽¹⁾. إنه الطريق للفصل بين الأشياء، والحكم في الأمور.

زمانه)، أما البعض الآخر فيرجع التسمية إلى "قتادة بن دعامة السدوسي" الضرير الذي خالط حلقة عمرو بن عبيد في مسجد البصرة ظنا منه أنه حلقة "الحسن البصري" فلما أدرك جليلة الأمر قام عنهم وقال إنما هؤلاء المعتزلة فسموا معتزلة من وقتها. ويورد "المقرئزي" مجموعة أخرى من أسماء المعتزلة فهم الحرقيّة، المنفية، اللفظية، الواقعية وغيرها... يتصرف عن أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 158-160.

وانظر أيضا الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 139.

(1) الجابري محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي، ص 115.

(2) سعديف أرتور، سلوم توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، ص 50.

وانظر أيضا، طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ص 66.

(1) سعديف أرتور، سلوم توفيق: المرجع السابق، ص 50.

وانظر أيضا، موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط3، 1994، ص 42.

ولقد جعل المعتزلة "العقل" المجمع الأول للحقائق اليقينة التي يمكن تأييد البعض منها بالنصوص النقلية وبه دافعوا عن العقيدة الإسلامية ضد الجماعات التي كانت تنتشر عقائدها وتطعن في الإسلام وجادل المعتزلة بالعقل « وهل ينفع معهم الشرع وهم لا يؤمنون به لقد لجأ المعتزلة إلى العقل لإثبات العقيدة وجود الخالق والتوحيد. وقالوا أن العقل يعرف قبل أن ينخرط في أي دين أن الله موجود وأنه واحد لأن ما في الكون يشهد كله على وجود خالق خلقه، وهذا الخالق واحد لا يمكن أن يكون اثنين لأنه لو كان كذلك "لفسدنا"، وهذا حكم عقلي (هذا معنى العقل يدرك قبل ورود السمع) فواجب على الإنسان إذن أن يعرف الله ويعرف التوحيد بعقله قبل مجيء الرسل، وبالتالي فالإنسان مكلف بمعرفة الله أي بالاستدلال على وجوده بالنظر بمجرد وجود العقل فيه، ومن هنا كان النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات، وهذا المبدأ كان موجهاً في أول الأمر إلى "الخارج" ولم يكن يهمهم ما يترتب عليه من نتائج في "الداخل".⁽²⁾

وهكذا دافع المعتزلة على عقيدة التوحيد وكانت المبدأ الأساسي الذي بنوا عليه تفكيرهم الفلسفي في عصر كثر فيه القول بالتشبيه وتجسم الذات الإلهية، وأثبتوا بذلك الوحدانية المطلقة لله تعالى.

والتوحيد في حد ذاته هو مهمة الإسلام لأن دعوة محمد μ هي التوحيد « وكانت مهمته اجتماعية سياسية دينية لا يمكن الفصل بينهما، فتعدد الآلهة مرتبط بتعدد الكيانات القبلية، فالمهمة الدينية هي توحيد مجتمع الجزيرة العربية في ديانة واحدة وعبادة إله واحد وبذلك جاءت الدعوة الإسلامية تمرّداً على عبادة الأصنام والأوثان والقضاء على التشتت القبلي وقيام نظام توحيدي». ⁽¹⁾

وسعت كل الفرق الإسلامية إلى التوحيد الإسلامي لكن ما يميّز التوحيد الاعتزالي هو أنه ليس فقط مبدأ ديني بل أصبح مبدأ فلسفي حين ميزوا بين الأصول والفروع «قالأصول» معرفة الله بوحدانيته وصفاته ومعرفة الأنبياء ببرهانهم. وهي كل مسألة يتعين الحق فيها بين

⁽²⁾ الجابري محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي، ص ص 115-116.

⁽¹⁾ البندر رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص50.

المتخصصين فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، والأصول من موضوع علم الكلام والفروع موضوع علم الفقه»⁽²⁾.

إن الأصل عند المعتزلة هو التوحيد، فهو المبدأ الأساسي في مذهب الاعتزال، ويعد نموذجاً أعلى لفكرة الوجدانية، ونزهوا الله تعالى تنزيهاً مطلقاً من صفات المخلوقين، أي أنهم أنكروا أي شبه بين الله والمخلوقات، والتنزيه في حد ذاته أحد الجوانب الأساسية للتوحيد المعتزلي، وبذلك بيّنوا علوية الله جل جلاله، وقالوا «أن الله واحد في ذاته عين واحدة»⁽³⁾.

وكان الغرض من مبدأ التوحيد هو الردّ على كل النظريات والمذاهب التي تحدّثت عن الله تعالى، كأهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلهاً آخر أو آلهة كالمجوسية والدهرية الذين أنكروا وجود الله، والمشبه الذين شابها بين الله وخلقه أو تشبيهه الله بصفات المحدثين، والمجسمة الذين أثبتوا لله الجسم والجوارح فلجأ المعتزلة إلى دلالة العقول مستنديين في ذلك على الحجج العقلية، والبراهين الجدلية للدفاع عن عقيدة التوحيد.

ويقول أبو الحسن الأشعري في مسألة التوحيد عند المعتزلة: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء، وهو السميع البصير وليس بجسم، ولا شبح ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض (صفة)، ولا بذى لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسمة (حاسة)، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرّك ولا يسكن ولا يتجزأ وليس بذى أجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات... ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا يجوز عليه المماسّة والعزلة ولا الحول في الأماكن. ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود. ولا تحيط به الأقدار. ولا تحجبه الأستار. ولا تدركه الحواس. ولا يقاس بالناس. ولا يشبه الخلق بوجه من الوجود. موجوداً قبل المخلوقات... ولا تدركه الأبصار... وإنه القديم وحده»⁽¹⁾.

(2) المرجع السابق، ص 49.

(3) النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في السلام، ص 422.

(1) الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، ط1،

ص 216-217.

يوضح هذا النص التوحيد المعتزلي وينطلق من عدم الإشراف بالله، وعدم التشبيه بشيء، فالله تعالى لا يشبه شيء وإذا قلنا الله شيء فهذا يعني أننا نشبه الله بالأشياء وهذا ما لا يصح في حقه إنا ذات الله وصفاته شيء واحد. لقد قدموا نظرة سكونية تقتصر على الكائن المطلق (الله).

وبذلك نفت المعتزلة الصفات عن الله، ويقول أحمد أمين: المعتزلة فلسفوا الوجدانية ومعنى الوجدانية عندهم، أن ذات الله بسيطة، وغير مركبة لأن المركب يحتاج إلى أجزاء يتكوّن منها، والقول بأن ذات الله مركبة يؤدي إلى خلل في وحدانية الله، لذا قالوا أن ذات الله وصفاته شيء واحد، والله أيضا السميع البصير لقد أولوا السمع والبصر أي أنهم لم ينكروا السمع والبصر وإنما أنكروا وجود معاني هذه الصفات قائمة بالذات.⁽¹⁾ وفكرة نفي الصفات لا نجد لها فقط عند المعتزلة بل أثرت المشكلة عند كل من "جهم بن صفوان" بعد أن تلقاها من "الجعد بن درهم" ** الذي نادى بـ التعطيل ومعناه النفي إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات وقد أداه نفي الصفة إلى القول بخلق القرآن أي أنه أنكر الكلام القديم حين قال: «ما كلم الله موسى تكليما ولا اتخذ إبراهيم خليلا، أي أن الله لم يكلم

(1) البندر رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ص 54.

وانظر أيضا، الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان الأردن، د.ط، د.س، ص 151.

* هو أبو محزر الجهم بن صفوان نشأ في سمرقند بخراسان، قضى فترة من حياته بترمد ثم تحوّل إلى الكوفة والنقى بـ "جعد بن درهم"، وأخذ منه منهج التأويل العقلي. ذهب إلى بلخ وقابل المفسّر المشهور "مقاتل بن سليمان" (ت 150 هـ) وكان مشبه بالجهمية وهي نزعة جبرية خالصة، قتل بـ مرو (128 هـ موا 745 م) على يد سلم بن أحوز المازني في آخر زمان ابن مروان لأسباب سياسية.

الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 132.

انظر أيضا، أبوريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 147.

** الجعد بن درهم أوّل من نادى بفكرة التأويل العقلي، كان من خراسان من موالى بني مروان، وروي أنه كان مؤدبا لمروان ابن محمد، سكن "بن درهم" دمشق ثم ذهب إلى الكوفة، قتل بأمر من هشام بن عبد الملك (117 هـ) بسبب قوله بخلق القرآن الذي أخذها عن بنان بن سمعان عن لبيد بن أعصم اليهودي الساحر الزنديق الذي عاش في عهد الرسول p.

النّشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 329-330.

موسى بكلام قديم وإنما بكلام حادث ولم يتخذ إبراهيم خليلاً في القديم، وإنما في زمان حادث، وإذا كانت هذه كلها حوادث فكيف يكون القرآن وهو محتواها قديماً». (2)

تحدّث "الجعد بن درهم" عن الصفات وكان غرضه من الإنكار هو المحافظة على وحدة الذات الإلهية وخاصة أنه عاش في وسط يهودي الذي كان يقول بالأفكار المجسّمة «القائلة بأن الله تجلى تجلياً سجمانياً لموسى، وكلمه كلاماً مادياً (فردّ عليهم جعد منكرها هذه الأفكار بقوله: إن الله لم يكلم موسى على الصورة المجسّمة التي عرفها اليهود)». (1)

وصار "جهم بن صفوان" على نهج "الجعد" ونفى الصفات لله تعالى التي تؤدي إلى تشبيهه بمخلوقاته وقال: «إن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء». (2)

وحاول "جهم" تنزيه الذات الإلهية من كل صفات المخلوقات وميّز بين نوعين من الصفات:

الصفة الأولى للمخلوقات وهي (شيء، موجود، حي، عالم ومريد) لا يتصف بها الله عز وجل. أما الصفة الثانية فهي لله وحده (الفعل، الخلق، المحي والمميت، القادر...). ولا تصح في وصف المخلوقات. وبذلك نفى أن يكون الله متكلماً لأنها صفة للمخلوقات، فالكلام صفة حادثه فلم يكلم الله موسى بكلام قديم، وإنما بكلام أحدثه أي جعله في يره يعبر عنه ولم يكلمه بالأدوات والأصوات الموجودة عند المخلوقات. وعلى هذا يكون معنى قوله تعالى «وإذا نادى ربك موسى» وقول النبي p: إن الله ينزل كل ليلة فيقول أمن يدعوني فاستجيب... معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال: نادى السلطان. قال جهم بخلق القرآن «إنه جسم

وهو فعل الله» (3) فالقرآن مخلوق موجود فهو جسم.

وأخذ المعتزلة وعلى رأسهم "واصل بن عطاء" وقال أيضاً بنفي الصفات حتى يرد على التيارات التي انتشرت في عصره، وكانت تطعن في الإسلام. فردّ "واصل" بنفي الصفات

(2) المرجع السابق، ص 332

(1) المرجع نفسه، ص 332.

(2) الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 133.

(3) النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 339.

وانظر أيضاً الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، ص 589.

حتى يحافظ بأفكار الجهمية (اتصل ابن عطاء خلال تلميذه "حفص بن سالم" بـ"الجهم" وراسل الجهم أيضا واصل في البصرة). وعلى وحدانية الله ضد أعدائه من المشبه والحشوية اللذان اتجها إلى التشبيه والتجسيم والمذهب الثنوي (مانوية ومزدكية وزرادشتية) الذي يقر بوجود إلهين.

ونفى "واصل بن عطاء" أن تكون صفات الله كالعلم والقدرة والإرادة والحياة ويشرح "الشهرستاني" هذه المسألة بقوله: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة وكان واصل بن عطاء يقول فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، وقال من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين».⁽¹⁾

ويرفض "واصل" القول بالصفات القديمة، وفهم التوحيد بعدم وجود إلهين، إن قول الله عالم فهو إقرار بوجود قديمين (أي الله والعلم) وهو لم يأله الصفة لأنها ستصبح شريك الله في القدم، كان تفسيره للتوحيد بسيط وهذا ما سيدفع أصحابه بعده إلى التعمق في المسألة بعد الاطلاع على كتب الفلاسفة.

وفي نطاق علم الكلام تصدى "أبا الهذيل العلاف" * لادعاءات النصارى وحاول إنكار قدم الكلمة وبالتالي قدم المسيح كما تصوّره الدين المسيحي.

* واصل بن عطاء الملقب بالغزال وكنيته أبو حذيفة (81-131هـ) ولد في المدينة المنورة ونشأ مع أولاد محمد بن الحنفية الذين اعتزلوا السياسة وتفرّغوا للعلم والعبادة، عرف أيضا أداء الغلاة من الشيعة... السبئية والكيسانية وغيرها، انتقل بعد ذلك إلى البصرة وتردّد على مدرسة "الحسن البصري" حين أخذ منه الفقه فاجتمعت لواصل الأصول (الفكر والعقائد) والفروع (الفقه) ثم اعتزل مجلسه للخلاف في مسألة مرتكب الكبيرة، وكوّن فرقة المعتزلة الكلامية وبدأ يرسل رسله لنشر الإسلام أولا ثم رسالة المعتزلة ثانيا، ألف العديد من الكتب نذكر منها: كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية، كتاب المنزلة بين المنزلتين، كتاب الخطب في العدل والتوحيد، كتاب معاني القرآن... وغيرها بتصرّف عن النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص 381-386.

(1) الشهرستاني عبد الكريم: الملل والنحل، ج1، بهامش كتاب ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة مصر، د.ط، د.س، ص 53.

* اسمه الكامل هو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل الملقب بالعلاف لوقوع داره في العلافين أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبد الله بن مكحول العبدي ولد فيها بين (131-135هـ) وتوفي فيها بين (227-232هـ) عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء، وكان نقطة التحوّل الكبرى من المذهب المعتزلي الأول الساذج إلى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة، نشأ في مدرسة المعتزلة بالبصرة وأخذ الاعتزال عن "عثمان بن خالد الطويل" تلميذ واصل... اطّلع أبو الهذيل على الفلسفة اليونانية والغنوصية والثنوية أي أنه كان مطلع على ثقافة عصره كلها لم تصلنا كتبه بل فقدت ويذكر أن له سنتين كتاب في الردّ على المخالفين في

ولا يفرق "أبو الهذيل" بين الذات والصفة فهما شيء واحد فالصفات الإلهية هي وجود للذات وقرّر «أن الله ذاتا واحدة لا كثرة فيها، عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته.»⁽¹⁾

ويقول الأشعري:

«الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرته هي هو، وحي بحياة هي هو. ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته.»⁽²⁾

واستطاع "أبو الهذيل" من توحيد بين ذات الله وصفاته أن يلغي الثنائية وجعل وحدة بينهما لا تفصل بين ذات الله وصفاته، وذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد حتى يثبت التوحيد لأن هدف فلسفته هي «نفي الصفات إثبات للذات.»⁽³⁾

ونتج عن مسألة نفي الصفات، نفي أن يكون لله كلاما قديما يشاركه في القدم كباقي الصفات لذا قالت المعتزلة أن كلام الله مخلوق، حادث وليس بقديم، أنزل على محمد μ وغيره من الأنبياء كأفكار نطقوا بها بإيحاء من الله.

وقسم "أبو الهذيل" الذات أو الإرادة إلى قسمين أو إرادتين: إرادة قديمة هي من صفات الذات، إرادة حادثه تتعلق بالمحدثات وهي صفات الفعل، وجعل الكلام من صفات الأفعال فهو يوجد عند وجود الحاجة إليه، وهو متجدد بتجدد الفعل الذي يؤدي إليه، ولا تنطبق هذه الخصائص إلا على ما هو محدث.

وحتى يوضح مشكلة الكلام الذي هو محدث مخلوق قسمه إلى قسمين وقال: «كلام الله بعضه لا في محل مثل قوله "كن" وبعضه الآخر في محل: كالأمر والنهي والخبر والاستخبار (التكاليف الشرعية) فأمر التكوين غير أمر التكليف.»⁽⁴⁾

دقيق الكلام وجليله وتكلمت عن مناظراته مع المجوس والثوية، كتاب الحجج تكلم فيه عن فناء مخلوقات الله..

الأصول الخمسة وغيرها. بتصرف عن

النشأ علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص 443-447.

(1) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 171.

(2) الأشعري أبو حسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، ص 225.

(3) البندر رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، ص 57.

(4) أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 172.

وأجمع المعتزلة أن جميع كلام الله في محل ومن ثم فالقرآن هو كلام الله في محل، مخلوق، محدد بمكان وهو يوجد في أماكن ثلاثة: « في مكان هو محفوظ فيه، وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان هو متلو ومسموع، فكلام الله يوجد في أماكن كثيرة من غير أن يكون منقولاً أو متحرّكاً أو زائلاً... وإذا عدم المكان الذي فيه لم يبق القرآن، وإذا وجد في موضع آخر لا نقول إنه انتقل بل نقول أن الله رفعه من هذا المكان وخلق في المكان الآخر». (1)

ويرجع "العلاف" عملية الخلق أو التكوين إلى "ليس في محل" أي غير محددة بمكان وهي «التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات مع تحقيق الكلمة، غير أزلية فلا تشارك الذات في أزليتها وإرادة الشيء غير الشيء، أي أن الخلق غير المخلوق: إرادة الله لكون الشيء، غير الشيء المكوّن». (2)

الخلق من طبيعة ميتافيزيقية لأنها أمر "كن" من الله تعالى به تحوّل العدم إلى الوجود، أي أن العدم وجد نفسه بهذا الأمر الإلهي وفعل الخلق يتم بكلمة "كن". فالله إذا أراد الإحداث فإنه إنما يحدث الشيء بقوله له "كن"، التي لا تحتاج إلى "كن" سابقة أي تسلسل كن إلى ما لا نهاية بل هي متجددة، تخضع للرادة الإلهية والإرادة محدثة غير موجودة في محل، لأنه «إذا لم يكن الخلق والتكون في غير محل ينشأ عن هذا أن إرادة الخلق في محل ووجودها في محل إما أن يكون قائماً للذات، وإما أن يكون غير الذات، فإذا وجدت في الحالة الأولى يعني ذلك أنها أزلية ويستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة، ووجود المرید وهو الذات، ووجود المراد وهو المخلوق وجوداً أزلياً وهذا محال (مستحيل). أما إذا وجدت الإرادة في محل أزلاً سيحدث تعدد الصفات والذات». (3) والمعتزلة ترفض ذلك لأنها تقر بالذات الواحدة وتسعى إلى التوحيد.

(1) النشار علي سامي: نشأة الفطر الفلسفي في الإسلام، ص 470.

(2) المرجع السابق: ص 468.

(3) المرجع السابق: ص 468.

وكان الغرض من أقوال "أبو الهذيل العلاف" أن لا يجعل كلمة "كن" أو الخلق وسط بين الخالق والمخلوق لأن الخلق والتكوين قائمة لا في محل أي ليس لها تعيين، وقال بذلك أيضا ليردّ على النصارى الذين نظروا إلى الكلمة الإلهية وهي أزلية قد تحققت في محل أي تجسدت في "جسد المسيح" وهو (مبدأ الحلولى الذي ينكره).

وأنكر أيضا قدم الكلمة (القرآن حادث) التي يترتب عنها قدم المسيح، أي أنه رفض قدم الإرادة المتصلة بالمرادات، وهي فكرة المذهب الحشوي (الحشوية)* الذي كان يقول بقدوم القرآن متأثرين في ذلك بقول النصارى بأزلية الكلمة « فقالوا القرآن قديم حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة، وإنما كلها قديمة أزلية، واستدلوا على ذلك بقولهم أنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له وما دام الكلام قديما أزليا فلا بد أن حروفه وكلماته وكتاباتة أزلية». (1)

ويساوي المذهب الحشوي بين الله جل جلاله وبين ما أنزل من القرآن الكريم، فهو لا يفرق بين الله وخلقته، فالقرآن الكريم أزلي، وهذا ما رفضه المعتزلة وقالوا: «إن الكلام محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت "كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه». (2) وهكذا كان موقفها ردا على المسيحية من جهة، وعلى الحشوية من جهة أخرى، الذين أثبتوا لله صفات قديمة مغايرة للذات بما في ذلك صفة الكلام.

* الحشو هي تلك الأحاديث الموضوعية التي لا تقف أمام قواعد الرواية والدراية التي وضعها المحدثون (أي تقبل الأحاديث بدون فحص أو نقد)، ويعني التشبيه فيما يقول الشهرستاني، ووجد في دائرتين: دائرة الشيعة وسموهم حشوية الشيعة، ودائرة أهل الحديث من السلف. وقد تصدّى لهم أهل السنة والجماعة وانعكس على الفقه والعقائد، أما نشأته فيرجعه "محمد بن زاهد الكوثري" إلى عدد من أبحار اليهود ورهبان النصارى ومواعدة المجوس الذين أظهروا الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير حيث تلقنوها ورووها بسلامة باطن معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه.

بتصرف من، النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص 285-287.

(1) الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص 116-117

وانظر أيضا، الشهرستاني عبد الكريم: الملل والنحل، ص ص 154-158

(2) النّشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 424

وربما كانت هذه الآراء نتيجة تأثرهم بقول النصارى بوحدة الله وطبيعة الكلمة، إن القرآن الكريم بشر بـ "عيسى المسيح"، وكان المسيحيون يستخدمون البرهان بالكلمة المخلوقة أو الغير المخلوقة ليرغموا المسلمين على الاعتراف بلاهوت المسيح واعتبر "يوحنا الدمشقي"* الإسلام عقيدة فلسفية فوضع النماذج للحوار والجدل مع المسلمين مدافعا عن المسيحية، ويروى أنه ألف كتابا للنصارى يدفع به دعوة المسلمين سماه "النقاش بين المسيحي والمسلم" جاء فيه «إذا قال لك العربي ما تقول في المسيح؟ فقل له كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم بنا سمي المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول "كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه"، فإن أجاب بذلك فاسأله: هل كلمة الله -وروحه- مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه بأن الله -إن- كان ولم تكن له كلمة روح. فإن قلت ذلك فستفحم العربي "لأن من يرى هذه الرأي زنديق في نظر المسلمين". ويقال أن "يوحنا" كان يحمل خصومه من المسلمين عند الجدل معهم على التسليم له بهدوء، إذ أن أسلوبه كان أشبه ما يكون بأسلوب سقراط».⁽¹⁾

أثارت مثل هذه الآراء مشاكل خطيرة على المسلمين، فالقول بقدم القرآن يضاها القول بأزلية الكلمة المسيحية، وهذا ما جعل المعتزلة يقرون بحدوث الكلام الإلهي وخلق القرآن التي ترجع إلى مسألة نفي الصفات فالله واحد في ذاته، وهو قديم موجود قبل المخلوقات، وهو وحده القديم ولا قديم غيره، ولا إله سواه «لا والد ولا مولود... إنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه... تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء».⁽²⁾

* ولد القديس "يوحنا الدمشقي" في دمشق 675م وهو ابن سرجون الملقب بالمنصور عاش في مدينته تحت حكم الخلفاء الأمويين وعمل طبيبا لدى الأمويين ثم تخلى بمليء اختياره عن وظائفه وتوفي 749م وكان نتاجه ضخما نذكر الحوار بين المسيحي والمسلم. للتعق

غرديه لويس، قنواتي.ج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص 33-36.

⁽¹⁾ تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 114.

⁽²⁾ الأشعري أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 216-217.

هذا الكلام يؤكد على التوحيد الذي قال به المعتزلة فأنه وحدة لا تقبل التجزئة فهو واحد لا شريك له، وهو الأصل الأول من أصولهم الخمسة، أما ما سواه هو محدث فكان القرآن الكريم هو كلام الله ووحيه وهو مخلوق ومحدث أنزل على النبي ρ ولكن كيف يفسر المعتزلة وصف الله بأنه متكلم ووصف القرآن الكريم بأنه من كلام الله؟

إن الله متكلم بكلام يخلقه لا في محل والكلام حروف وأصوات، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام. ولذلك عرفوا الكلام بـ «حروف منظومة على وجه مخصوص بأن تترتب في حدوثه على وجه تتصل به ولا يفصل وأضافوا في أنه من حق الكلام ألا يصبح وجوده إلا في محل ويستحيل وجوده إلا في محل... وكلام الله عز وجل هو من جنس الكلام المعقول في الشاهد أي من جنس كلام البشر وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة. وهو عرض يخلقه الله تعالى في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدي الملك جبريل ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما أمر به عز وجل ويعلمه صالحا وهو يشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام ككلام العباد. والقرآن هو كلام الله ووحيه وهو مخلوق ومحدث أنزله الله علي نبيه ρ ليكون علما ودا لا على نبوته ودلالة لنا على الأحكام وهو مضاف إلى الله على الحقيقة فأنه سبحانه قد فعل الكلام وصار بذلك متكلما لأنه قادر على إحداث الكلام كيفما شاء وأينما أراد». (1)

إن القرآن مكوّن من حروف وكلمات ينطق بها البشر وهي تقوم بالمخلوقين عند النطق بها، وعند كتابتها، فهي مخلوقة. فالكلام إذن من "صفات العقل" وهو حادث «أما المتكلم فهو فاعل الكلام والكلام يكون متعلقا به تعلق الفعل بفاعله، لأن المتكلم ليس اسما مشتقا لمحل الكلام بل هو اسم مشتق لفاعل الكلام». (2)

إن الكلام خلقه الله تعالى لكنه لم يحدثه في ذاته بل هو يوجد في غيره، والكلام محدث يحدثه وقت الحاجة إليه لأن ذات الله ليست محلا للحوادث بل «أحدثه في محل - ومن

(1) المرجع السابق، ص ص 120-121. نصوص قاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل.

(2) المرجع السابق، ص 121.

شروط هذا المحل أن يكون جمادا، يفترق فاعلية -الكلام- إذ أن حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلقه، لا من قام الكلام به»⁽¹⁾.

وهنا يتضح معنى الآية الكريمة « وكلم موسى تكليما »⁽²⁾ إن الله أنشأ الكلام خلقه في شجرة وهي المحل، وخرج منها الكلام فسمعه موسى وفهمه « وكل مسموع من الله مخلوق، لأنه غير الخالق له»⁽³⁾.

واستند المعتزلة على بعض الآيات السمعية (الأدلة النقلية) حتى يدعموا ما ذهبوا إليه من الأدلة العقلية ويثبتوا لخصومهم أن القرآن مخلوق ومحدث، فهو كلام الله سور وآيات محكمات ومتشابهات منها قوله تعالى:

« والله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها » وقال أيضا «الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لذن حكيم خبير»⁽⁴⁾.

هذه الصفات التي وصف بها القرآن لا تجوز إلا على المحدث فالتفصيل والتركيب دلالة على حدوث القرآن ثم «وصفه بأنه كتاب (أي مجتمع) من كتب، وما كان مجتمعا لا يمكن أن يكون قديما، وقال بعد ذلك ثم فصلت، وما يكون مفصلا، لا يمكن أن يكون قديما، وعليه فإنه مخلوق وهو أيضا منزل، محكم، متشابه أي يشبه بعضه بعضا في الإعجاز والدلالة على صدق ما ظهر عليه»⁽⁵⁾ وكل هذه الصفات توحى أنه محدث مخلوق.

وجعل الله Ψ القرآن عربيا «إن جعلناه قرآنا عربيا»⁽⁶⁾ والمجعول مخلوق يستحيل القدم تماما. وتحدى الله سبحانه الإنسان (العرب) أن يأتي مثله فيقول في الآية الكريمة «فيأتوا

⁽¹⁾ الراوي عبد الستار: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1980، ص 263.

⁽²⁾ القرآن الكريم، سورة النساء الآية 164.

⁽³⁾ الراوي عبد الستار: العقل والحرية، ص 265.

⁽⁴⁾ القرآن الكريم، سورة الزمر الآية 23، سورة هود الآية 1.

⁽⁵⁾ الراوي عبد الستار: العقل والحرية، ص 266.

⁽⁶⁾ القرآن الكريم: سورة الزخرف، الآية 3

بحديث مثله إن كانوا صادقين»⁽¹⁾ يقضي هذا أيضا بحدوثه «لأن التحدي بالقديم غير ممكن ولأنه لا يجوز أن يتحدى الله الإنسان بالعجز كما يستحيل تحقيقه من كل قادر قديم ومحدث»⁽²⁾ وهكذا تبقى قدرة الإنسان محدودة بالقياس إلى قدرة الله الذي أنعم علينا بنعم كثيرة منها نعمة القرآن الكريم الذي هو كلام الله مخلوق محدث.

المرجع الوحيد للمسلمين لمعرفة أمور دينهم وديناهم.

والقول بخلق القرآن هو الحفاظ على فكرة التوحيد، لأن التوحيد عند المعتزلة يقتضي نفي الأزلية عن كل ما سوى الذات الإلهية، ولو كان القرآن قديما لأصبح له كل ما لله من صفات ومساو الله في القدم وليشارك في الألوهية، وهذا غير صحيح ويتنافى مع أحادية الله تعالى لأن القرآن محكم وهو هدى للناس، نزل على النبي «U وهو في اللوح المحفوظ الذي يوجد في المصاحف ليس بكلام الله تعالى إلا (مجازا) فهو (حكاية) عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ فلا يجوز أن ينقل منه إلى مكان آخر لاستحالة وجود شيء واحد في مكانين معا في وقت واحد»⁽³⁾ واستدلوا بالآية القرآنية «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»⁽⁴⁾.

وإذا كان موقف المعتزلة من خلق القرآن متسق مع فلسفتهم لكن اعتقد أنهم لم يوفقوا في كل الذي عرضوا به أقوالهم، «ولفظ "خلق القرآن" مشكلة أسية فهمه وخطب بينه وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة، واتهموا بها زورا وبهتانا»⁽⁵⁾، ولذلك ظهرت محنة "خلق القرآن" وأثارت المسألة ردود أفعال مختلفة لدى الفقهاء والمحدثين الذين رفضوا ذلك بحجة أنهم

(1) القرآن الكريم : سورة الطور، الآية 34

(2) الراوي عبد الستار: ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر المعتزلة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط2، 1986، ص 214.

(3) المرجع السابق، ص 217.

(4) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9.

(5) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 130.

يتمسكون بظاهر النصوص الدينية منها الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري* الذي أعطى الصدارة للنقل أو النص وعلى العقل أن يتبع النص ولا يخرج عنه. « ويقر الأشعري بأن معرفة الله تحصل بالعقل إلا أن وجوبها يتم عن طريق السمع معتمداً على قوله تعالى: « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (1).

إن إعطاء الصدارة المطلقة للعقل لا يفضي إلى فهم الدين كما زعم المعتزلة بل إن ذلك على العكس يفضي إلى نفي الدين وإلى استبدال الإيمان بالعقل وهذا يطرح التساؤل "ما قيمة الإيمان بالله والكتاب المنزل، والأمور الغيبية مادام العقل أسمى وأرفع من المعطيات الدينية؟ « إن اتخاذ العقل كمقياس مطلق في أمور العقيدة يتنافى مع مبدأ الإيمان وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي، إن ذلك يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم ». (2)

وهذا ما جعل الأشعري يوفق بين الطرفين، وأخذ يبحث المسائل الكلامية على ضوء منهج توفيقى مستندا على القرآن الكريم، ففي حديثه عن الوجدانية يلجأ إلى قوله تعالى: « لو كان

* هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال ابن أبي موسى الأشعري، ولد بالبصرة سنة 260 هـ، درس الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعي ببغداد وهو ابو اسحاق المروزي (ت 340هـ) كما تعلم الكلام على مذهب الاعتزال على يدي أبي علي الجبائي (ت 303هـ) و دارت بينه وبين الجبائي مناظرات كثير منها مناظرة في أفعال الله : هل هي تعليلية؟ وهي الصلاح والأصلح، ومناظرة في أسماء الله هل هي توفيقية؟ وكان يدافع عن الاعتزال حتى سن الأربعين، احتبس في داره ما لا يقل عن خمسة عشر يوماً، خرج بعدها إلى مسجد البصرة، ونادى من الناس أنه تحول عنها إلى مذهب أهل السنة ولذلك كان منهجه جمع بين علم الكلام وعلوم الفقه ، أي بين الاعتماد على النص من جهة وعلى العقل من جهة أخرى، فكان موقفه في كثير من آراءه التوسط، توفي ببغداد سنة 324 هـ ، من أهم مؤلفاته: مقالات الإسلاميين، كتاب الإبانة عن اصول الديانة، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. (بتصرف عن كتب كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: مروة نصير، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط 2 ، 1977، ص ص 180-182. وانظر أيضاً: صبحي أحمد محمود: في علم الكلام، ج2، الأشاعرة، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان، ط5، 1985، ص ص 44-45 .

(1) الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص159.

وانظر أيضاً: القرآن الكريم، سورة الإسراء: الآية 15.

(2) صبحي أحمد محمود: في علم الكلام، ج 2، الأشاعرة، ص 59.

فيهما آلهة إلا الله لفسدنا»، وقوله أيضا «لو كان معه آلهة إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا» (1).

إن التوحيد لا يحتاج إلى دليل بل هو من البديهيات ونظام العالم والحكمة والاتساق لدلائل واضحة على أن الله واحد. أما مسألة الكلام فقسمها الأشعري إلى نوعين وهما: «الكلام الحسي (أو اللفظي) والكلام الباطني (أو النفسي)»، وبهذا فالكلام قديم من جهة "المعنى" ولكنه محدث من جهة "اللفظ"، إن المعنى النفسي القائم بذات الله وهو قديم، والكلام اللفظي من الإنسان، وهو عبارة عن ألفاظ وأصوات فهو محدث، والكلام في حد ذاته هو صفة لمن قام بالكلام لا من نطق بالكلام، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة - إلا على سبيل المجاز والاشتراك اللفظي، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي. ذلك أن الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام واجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق من التمييز بين كلام الله وكلام البشر» (2).

قصد الأشعري بقدم القرآن أن الصفة الإلهية التي هي الكلام والتي مازالت قديمة قدم الله ومنزهة عن كل ما هو لفظي وصوتي لا هي صوت أو حرف، فالكلام معنى قائم بالله لا يتغير ولا يختلف وكلام الله قديم، أما دليله على ذلك حتى يهدم القول بخلق الله فهو كالتالي: «إن كل حي فهو متكلم، فإذا كان الله حيا بحياة قديمة فهو لابد متكلم بكلام قديم، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس والعمى والسكوت - تعالى الله عن ذلك - فإله متكلم بكلام قديم... ثم يقول لا يجوز أن يقال شيئا من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق لقوله تعالى "ألا له الخلق والأمر" فالخلق جميع ما خلق الله داخل فيه والقرآن أمره والأمر غير الخلق فهو ليس خلقه، وقوله تعالى "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي

(1) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 22، سورة الإسراء، الآية 42.

(2) سعد ييف أرثور، سلوم توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، ص 35. وأنظر أيضا: صبحي أحمد محمود: في علم الكلام، ص 73-74.

لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جننا بمثل مددا"⁽¹⁾، يوجب هذا أن كلام الله غير مخلوق لأنه لا يفنى وهو أزلي.

ويضيف الأشعري حجة عقلية حتى يبرهن أن كلام الله قديم فيقول في كتاب اللمع: يقول الأشعري: «إن قال قائل: لم قلتم أن الله تعالى لم يزل متكلماً وأن كلام الله تعالى غير مخلوق؟

قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى قال "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"، فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له "كن" فيكون، ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول "كن" فكان القول قولاً، ويستحيل أن يكون قوله مقولاً له لأن هذا يوجب قولاً ثانياً، والقول في القول الثاني وتعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتلقه بقول ثان، وهذا يقتضي ما نهاية له من الأقوال، وذلك فاسد، وإذا فسد ذلك فسد أن يكون أن يكون القرآن مخلوقاً». ⁽²⁾

يقوم هذا البرهان على أساس عقلي مفاده أن لكل حادث بداية ولكل لكل حادث محدث تقض عنده المحدثات، وخلصته أن فكرة التسلسل في أن كل قول واقع بقول إلى ما لا نهاية فيه استحالة عقلية ومن ثمة وجوب وضرورة الوقوف عند الحد، وفي ذلك الوقوف ثبت أن الله Y قولاً غير مخلوق.

وبهذه الآراء حاول الأشعري الحد من محنة خلق القرآن وبذلك افترق عن المعتزلة لأنه «استهدف اثبات معاني الصفات فتوجهت رؤيته إلى المفهوم واتصلت بالكيف» ⁽³⁾، واعتمد في تفسيراته على النصوص الدينية فقال بأن القرآن قديم أي أن الكلام النفسي قديم، إن ما يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه هو الكلام الحقيقي (كلام الله) وهو القرآن أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله إلى الغير فحسب.

(1) المرجع السابق، ص70، القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 54، سورة الكهف الآية 109.

(2) كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 186.

القرآن الكريم، سورة النحل الآية: 40.

(3) الراوي عبد الستار: العقل والحرية، ص 279.

واخذ الأشعري مذهبه هذا عن شيخه الكلابي* فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، ويعتبر ابن كلاب «أول من أعلن في الإسلام قدم القرآن الذي هو كلام الله ولكنه كان يرى أن متعلق الكلام حادث»⁽¹⁾.

ولكن ما القديم في كلام الله؟

أعلن عبد الله بن كلاب «أن الله لم يزل متكلماً، وأن كلام الله صفة له، قائمة به، وأنه قديم بكلامه، وأن كلامه قائم به معنى واحد قديم قائم بذات الله، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبّر عنه بالعبرية كان تورا (والقديم) هو الكلام النفسي المتصل بعلم الله... وهو ليس بحروف ولا أصوات، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير إنه معنى واحد قائم بالله، والذكر قديم والمذكور محدث، والمتلو قديم، والتلاوة محدثة، ولم يزل الله متكلماً قبل تسمية كلامه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً»⁽²⁾.

إن الكلام النفسي هو القديم الأزلي، ولا يوصف بهذه الصفات لأن الله متكلم قبل الأمر والنهي... ولكن هذه الاعتبارات تتعلق بالمخاطب «إن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمراً، نهياً، خبراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط الأمور المنهيين، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه في صورة أمر وبموجب نهى أو بمقتضى خبر اتصف الكلام بهذه الأحكام»⁽³⁾.

وهنا يختلف الأشعري عن شيخه حين يرى جواز أن يتوجه الخطاب إلى المعدوم وسواء أكانت الآيات أمراً أو نهياً أو خبراً أم استخباراً فذلك كله يرجع إلى صفة واحدة لله وهي صفة

* أبو محمد عبد الله ابن سعيد القطان التيمي الشهير بابن كلاب ولقب به لانه كان لقوته في المناظرة يجذب من يناظره كما تُجذب الكلاب للشيء، كان له أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة، وناقش المعتزلة عن طريق الكلامية . (ت 240هـ)

للتعمق أكثر: النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 265-266.

(¹) المرجع السابق، ص 276.

(²) المرجع السابق، ص 274 .

وانظر أيضاً صبحي أحمد محمود: في علم الكلام، ج2، الأشاعرة، ص 29.

(³) المرجع السابق، ص 29.

العلم، «فالكلام النفسي يدل على معنى واحد قائم بالله قديم، أما كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فهي خصائص للكلام، والكلام على صفة واحدة، وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين، فالله أمر بأمر قديم، ناهٍ بنهي قديم لأنه تعالى مالك والملك من له الأمر والنهي»⁽¹⁾.

ويتعلق العلم الإلهي بالمعدوم، «والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود أو على تقدير ما سيكون، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا والذي استكروه من إحالة كون المعدوم مأمورا لا تحصيل له»⁽²⁾.

يعني ذلك أنه يمكن تفسير الاخبار في الأزل بصيغة الماضي عن امور ستقع في المستقبل لأن الأخبار تقوم بذات الله تعالى في الأزل وعند وقوعها ستصبح ماضي وهذا يثبت لله تعالى القدرة والمشية أو الإرادة منذ الأزل والله يعلم الموجود والمعلوم بعلم واحد قديم، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه واحد أيضا. وهو القادر على كل شيء وعلى أن يتكلم منذ الأزل وهنا خالف "الأشعري" "ابن كلاب" الذي قرر «أن القرآن قديم، صفة لازمة لذات الله ونابع من ذات الله قديمة والمتكلم هو من قام به الكلام وإن لم يتكلم بمشيئته وقدرته وفعله»⁽³⁾، أي أن "ابن كلاب" ينفي تعلق الأمر الأزلي بالمأمور أما الأشعري فيثبته معللا ذلك «بأن علمه واحد مع كثرة المعلومات وقدرته واحدة، مع تعدد المقدرات، وإرادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات وكذلك كلامه فإنه واحد مع تعدد متعلقاته»⁽⁴⁾.

إذن كلام الله تعالى عند الأشاعرة واحد، وهو وصفة واحدة لها خاصية واحدة. أما كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فهذه لوازم تلك الصفة أو أوصاف للكلام لا أقسامه، وهكذا تبين ان انواع الكلام ما هي إلا وجوه ترجع إلى الاعتبار في كلامه، «والكلام صفة لله قائمة

(1) المرجع السابق: ص ص 72 - 73

(2) النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 273.

(3) المرجع السابق، ص ص 274 - 275.

(4) صبحي أحمد محمود: في علم الكلام، ص 72.

به قديمة، أما العبارة سواء أكانت في المصاحف مسطورة أم على الألسن مثلوة أم في الآذان مسموعة فهي من الإنسان ومن ثمة فهي محدثة»⁽¹⁾.

ورغم الخلاف الموجود بين الأشعري وشيخه الكلابي إلا أنهما يقولان بوحدة الكلام الإلهي القائم بالذات. ومن الجدير بالذكر أن معظم أهل السنة قد سلموا بذلك.

شغلت مسألة الكلام الإلهي اهتمام المسلمين واحتلت المكانة الأولى من بين مشكلات الكلام وهي تختلف تماما عن الفكر اليوناني واليهودي والمسيحي. ومثلت فرقتا المعتزلة والأشاعرة علم الكلام الذي يعتمد على العقل، فكانت الفرقتان الأكثر تمثيلا لمظاهر العقلانية في الفكر العربي الإسلامي فقد حرصوا على إظهار مشروعية النظر وأصالة الفكر والموضوع. ويتفق المذهبان على أن المعرفة العقلية سابقة على كل معرفة وواجبة على كل فرد، أما اختلافهما فيتمثل في الأسبقية أهي للعقل؟ أم للشرع؟

وكان الأصل القاعدي عند المعتزلة أن النظر واجب عقلا قبل ورود السمع «ومن ذلك جعلت من العقل الحكم المطلق الذي ترد إليه كل الأمور فكانوا بذلك يمثلون العقلانية الإسلامية المطلقة، أما الأشاعرة فقالوا أن معرفة الله تحصل وبالسمع توجب»⁽²⁾ الصادرة للنقل قبل العقل، والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا. ولكن رغم هذا الاختلاف إلا أن كلتا العقلاينيتين كانت غايتهما واحدة هو التأصيل العقلاني والدفاع عن الدين الإسلامي بإيراد الحجج ودفع الشبه ورد على الأقوال الزائفة كالنظرية المسيحية في الكلمة، عندما جسدوا الكلمة وشخصوها فكان على المسلمين أن يردوا على هذه الأقوال بما جاء به الدين الإسلامي وكل هذا لغرض واحد هو التوحيد الخالص الذي صرح به القرآن الكريم.

ولم تتوقف مسألة الكلمة عند هذا الحد ولم تتخلص من آثار التراث وإن كان غريبا على الإسلام حيث تسللت الكلمة إلى التصوف الفلسفي ممثلة في فكر الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق، واكتملت كنظرية واضحة المعالم في القرن السابع الهجري عندما بلغ التصوف

(1) المرجع السابق، ص 73.

(2) طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ص ص 234 - 235 .

الإسلامي غايته لدى أصحاب وحدة الوجود الذي مثله محي الدين ابن عربي* . الفيلسوف الصوفي.

شكالت الحقيقة المحمدية عند "ابن عربي" نظرية في الكلمة التي لا يمكن أن نفهمها إلا في سياق مذهبه العام في وحدة الوجود و«وحدة ابن عربي وحدة نسبية أي أنه من أصحاب مذهب التجلي الذي يميز بين مستوى الذات الأحدية التي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، وبين الذات الواحدة التي تقبل الاعتبارات والتكثّر، وبذلك يوجد العالم كمظهر للذات الواحدة وتتحدد العلاقة بين الحق والعالم»⁽¹⁾.

وتعتمد ميتافيزيقا ابن عربي على القول بالأصل الإلهي « فالله أول المعاليم الأربعة (المعلوم الثاني هي الحقيقة الكلية التي لله وللعالم، المعلوم الثالث هو العلم كله والمعلوم الرابع والأخير هو الإنسان) التي لا معلوم وراءها وهي الوجود المطلق لأنه ليس معلولا لشيء وكل ما يحدث في العالم وما يفعله الإنسان في سلوكه إنما له أصل إلهي، أي أن تمظهر الأشياء والأحداث والأكوان في العالم تحيل على حقائق وأفعال الهية هي العلل الحقيقية فيها»⁽²⁾.

ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق في مذهب ابن عربي الذي قدم فيه تصورا جديدا للعلاقة بين الله والعالم أو بين الخالق والمخلوق وهي علاقة تجلي الحق في

* هو محمد بن علي بن محمد الخاتمي، الملقب بمحي الدين والمعروف بابن عربي ، ولد سنة 560هـ بمدينة مرسية (شرق الأندلس) وانتقل إلى اشبيلية سنة 568 هـ، حيث استقر بها نحو من ثلاثين عاما وتلقى فيها العلم على كثير من الشيوخ ، ترك اشبيلية عام 598 هـ إلى المشرق وللحج للقاء الشيوخ والعلماء وللإتصال بما يوجد فيه من المكاتب العامة والخاصة ،فزار الحجاز ثم الشام وآسيا الصغرى ، وانتهى به المطاف إلى الشام وتوفي بدمشق سنة 638 هـ ، ومن أهم مؤلفات الشيخ الأكبر: كتاب "الفصوص" ، وكتاب "الفتوحات المكيّة" ... (للتعمق انظر موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الاغريقية، ص ص 227 - 232.

⁽¹⁾ عرفه مقداد: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، نشر ضمن كتاب ابن عربي ، في افق ما بعد الحداثة، تنسيق المصباحي

محمد ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 15.

⁽²⁾ موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية ص ص 244 - 245. وأنظر أيضا: المرجع السابق، ص 15.

الموجودات علاقة ظهور الحق في الأشياء، علاقة ترابط جدلية لا يستغني الواحد عن الثاني ولا توجد بدونها فكانت بمثابة «حلا للمعضلة الكلامية بين المذهب الإعتزالي القائل بحدوث العالم والفلاسفة القائلين بقدمه»⁽¹⁾.

والتوحيد أو المعبود الواحد هو القول بوجود الحق الواحد، وينظر ابن عربي إلى الله كإسم الأعظم الجامع للأسماء والصفات الإلهية كلها فينبغي إذن أن يكون مظهرا أو مجلى إسم الله هو موجود جامع لسائر الكمالات الإلهية التي هي الأسماء والصفة الإلهية، وهذا الموجود الجامع هو الحقيقة المحمدية وهو أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، فهي التعيين الأول الذي تعينت به الذات الأحدية ويقول ابن عربي «لم يكن أقرب إلى نور الله في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ρ المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود وكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية»⁽²⁾.

وان الهباء أو العقل الإلهي أو الحقيقة الكلية أو حقيقة الحقائق كلها أسماء تطلق على أول موجود في العالم، أو أول تجلي للحق، إنه الصورة الأولى التي ظهر فيها الحق وأول درجة من درجات التعيينات في طبيعة الوجود المطلق، وهو بمثابة الهيولى كما يسميه الفلاسفة لأنه تعين للذات الإلهية ويقول ابن عربي: «إنه (أي الهباء) قوة منبثّة في جميع الصور الطبيعية إذ لا تتكون صورة إلا في هذا الجوهر، تلك القوة التي هي مع كل موجود بحقيقتها لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتصف بالنقص وكان حقيقة الحقائق هي الكلمة أو القوة العاقلة السارية في جميع أنحاء الكون أو هي الروح الكلي الذي هو أول موجود ظهر عن الله تعالى والذي هو مستودع الأسرار الإلهية. وأخذ فيلسوفنا هذه التسمية من كلام لـ"علي بن

(¹) المرجع السابق، ص 18.

(²) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 281.

وانظر أيضا : موسى محمد موسى ، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ص 246.

أبي طالب" رضي الله عنه إذ سمع قوله تعالى: "فكانت هباء منبثًا" ورأى هذه الهيولى مبنوثة في كل العالم وسماها الهباء"⁽¹⁾.

والحقيقة الكلية أو العقل الكلي هو أصل الموجودات «الركن الثاني من أركان الوجود»⁽²⁾ وهي منبثة تماما في كل موجود، فهي «تتجلى في كل ماله وجود في العالم الخارجي الذي يظهر كمالاتها فهي في نفسها كمال محض والعالم الخارجي الذي هو صورتها الظاهرة كمال كذلك وتتجلى أيضا في صورة الإنسان الكامل الجامع لحقائق الكون وجميع معاني الكمال في نفسه»⁽³⁾.

وبهذه النظرة "الإنسان" هو أكمل تمظهر للوجود الحق لأن الله خلق الإنسان بمقتضاه وفق الصورة الإلهية، ولذلك ينظر إليه انه خليفة الله في الأرض، فهو «الحد الفاصل بين الله والعالم إنه صورة الله والعالم هو المرآة التي تتعكس عليها هذه الصورة»⁽⁴⁾.

وبما أن الإنسان خليفة الله فهو يمتلك عقلا حتى يكون مكلفا لأن لديه مسؤولية العالم الذي يعيش فيه ومسؤولية مصيره وبذلك نقول أن الله مكلف والعبد مكلف. «ويؤول القول بوحدة الوجود إلى أن الله هو الظاهر الحقيقي في كل عبادة، فلا يتوجه التكليف على الإنسان وحده من حيث هو مأمور منفصل عن الوجود الحق بل يتوجه كذلك على الله من حيث هو الفاعل الحقيقي لأمر التكليف ولموضوعه وبهذا نجد أنفسنا إزاء تكليف مزدوج.

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف

إذا قلت عبد فذاك ميت وقلت ربّ أنى يكلف»⁽⁵⁾

(1) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص ص 283 - 284.

وانظر أيضا: موسى محمد موسى: فلسفة الاخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ص 246.

(2) المرجع السابق، ص 246.

(3) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 283.

(4) المرجع السابق، ص ص 284 - 285.

(5) عرفة مقداد: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، ص 16.

وأعطى "ابن عربي" للعقل معنى ميتافيزيقي، فهو هبة وهبها الله لمن يشاء من العباد، وهو أول مخلوق خلقه الله ومن ذلك ربط العقل بالوجود لأنه غايته الأساسية هي تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية التي يعتبرها الحُجُب التي تنسي الوجود، أما العقل «فهو الصورة الفاعلية حيث يكون فيها العقل مرادفاً للفكر أي للقياس والممارسات الاستدلالية والحديّة»⁽¹⁾.

وأراد شيخنا أن يبقى الوجود قريباً منه متجلياً في صورة حسية أو خيالية ولا يكون ذلك إلا بـ«العقل الجامع عقل اللوجوس العقل المنفعل بالوجود والراغب في مدد من جوده»⁽³⁾. وينبئ أيضاً ضرورة دعمه بطريق الخير والمشاهدة والكشف لأن العالم بحد ذاته هو تجسيد لصفات الله وأسمائه الحسنى، فعلى الإنسان إذا أن يدركه من خلال مخلوقاته وأسمائه الحسنى وصفاته لأن الإنسان والعالم ما وُجِدَا إلا لعبادة الله وكل ما يعرفه الإنسان لا بد أن يكون تجسيدا لهذه العبادة ووسيلة لمعرفة الحق حيث قال:

« ما خلقت لك الإدراكات إلا لتدركني بها

من عرف نفسه فقد عرف ربه، أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه⁽⁴⁾ ».

وأراد ابن عربي أن يعيد التأسيس للعلاقة بين الإنسان والوجود، فالوجود هو في حد ذاته الله الذي يقتضي العبودية والعبادة التي خُلِقَ من أجلها، ويرى أن الإنسان نسي الوجود – ولكن ماذا نسي الإنسان؟

(1) المصباحي محمد: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة مقام نعم ولا نشر ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 29.

(3) المرجع السابق، ص 33.

(4) خميسي ساعد: الأثر الأرسطي في ابن عربي من حيث المنطق، النفس، العقل، ضمن كتاب بغورة الزواوي: ارسطو في الفلسفة العربية- الإسلامية، ج2، فلاسفة المغرب، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر. ط1، 2001، ص ص 177-180.

يقول: «هناك ثلاثة موضوعات مترابطة لنسيان الإنسان وهي: الصورة والنفس والله. فمن جهة بما أن صورة الإنسان هي نفسه فإن "من نسي صورته نسي نفسه" أو بالأحرى من نسي صورته أنساه الله نفسه، ومن جهة ثانية لما كانت صورة الإنسان ليست شيئاً آخر سوى صورة الله فإنه يترتب على ذلك أن من نسي نفسه أي صورته نسي الله، لكن من جهة ثالثة من نسي الله نسيه الله»⁽¹⁾.

إن انفصال الإنسان عن معرفة ذاته هو انفصال عن الله وانفصاله عن الله هو انفصال عن صورته وذاته. ويرجع ابن عربي مسؤولية النسيان إلى الفكر « فالفكر علّة لنسيان الوجود، إن الانشغال بالفكر حجاب في مقابل التذكر الذي هو أداة حضور وانكشاف للوجود»⁽²⁾. وهنا تكمن ضرورة العبادة حتى يكون الله حاضراً دائماً في قلب الإنسان.

والعقل قادر على إدراك الله في حدود ما تسمح به إمكانياته الفكرية أي أنه وحده غير كاف فلا بد أن يكون مقروناً بنور الإيمان. فالإنسان لا يستطيع أن يعرف ربه إلا إذا كان مؤمناً، ويقول ابن عربي: «لا تغتر بالعلم، العلم يطرد الجهل، ولا يجلب السعادة، فاصحبه بالإيمان يكون نورا على نور.

واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان فتحرم عين اليقين، فإن الله أوسع من أن يقيد عقله عن إيمان أو إيمان عن عقل»⁽³⁾.

ويقول ابن عربي بالعقل والإيمان فلا بد من النورين العقلي والإيماني دون أن نخلط بينهما حتى نصل إلى الحق ويعرف الإنسان ربه، ومنه نقول أن مجالات العقل عند شيخنا هي الإلهيات « فالعقل إلى جانب كونه ممكن الوجود هو واجب الوجود من حيث أنه يحمل صفات إلهية، والصفات الإلهية وأسماؤه الحسنى تطلب لذاتها التحقق لتدرك وجودها من أجل أن يُدرك الله فيُعبد، أي يستدل بها على وجوده سبحانه وتعالى، لكن عدم كونها أو عدم

(1) المصباحي محمد: صورة الوجود الأكبر في مرآة ما بعد الحداثة نسيان الوجود، ص 39

(2) المرجع السابق، ص 40

(3) خميسي ساعد: الأثر الأرسطي في ابن عربي من حيث المنطق، النفس والعقل، ص 180. وانظر أيضا المرجع السابق، ص 34.

وجودها لا ينقص من كمال الله شيئاً، لأن العقل حتى وان وجب وجوده فهو واجب وجود
بغيره»⁽¹⁾.

ويهدف العقل أو الفكر إلى معرفة الله وهو إثبات لحقائق إلهية لأن المخلوقات أو
المجودات كلها تدل على قوة الله وإبداعه لأنها جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل
الكلي، وقسم ابن عربي العقل إلى:

عقل فاعل المرادف للفكر والذي لا يقوى على الإدراك إلا بالواسطة
عقل منفعل الذي فضله فهو يقبل مباشرة من الحق أو عن طريق القلب ففي بعض الأحيان
يجعل القلب وسيطاً بين العقل والحق «فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل،
ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر:

للشعر نور والأبواب ميزان والشعر للعقل تأييد وسلطان

الكشف نور ولكن ليس تدركه إلا عقول لها في الوزن رجحان»⁽²⁾

رجحان»⁽²⁾

إن مجال العقل هو أن يكون في خدمة الحقيقة الدينية، فالله هو حق وذات، والعالم ذات
أخرى وهي أعيان الممكنات يقع عليها نور الله، «فالنور الإلهي هو مبدأ التعقل والإدراك في
الذات الإلهية إنه العقل الإلهي الذي به امتد ظل الوجود الإلهي على أعيان الممكنات الثابتة
في العلم القديم أو في العالم المعقول، وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه في
مرآة الوجود وهو أيضاً مبدأ الإدراك في كل ما يدرك ومن يدرك من الكائنات، إنه العقل
الواعي الساري في الكائنات»⁽³⁾.

(1) خميسي ساعد: الأثر الارسطي في ابن عربي، ص 178-179.

(2) المصباحي محمد: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة مقام نعم أو لا، ص 34.

(3) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 285.

ومن هذا يمكن ان نطابق بين الله والحقيقة المحمدية باعتبارها العقل الذي هو واسطة بين الواحد الحق والكثرة الوجودية (وهي أعيان العالم)، يمكن أن نسميها "البرزخ"، فالكلمة تعبر عن الأمر الفاصل بين مختلف الثنائيات والحقائق، أو هو الواسطة الفاصلة بين أمرين مختلفين ويقول ابن عربي:

« البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول يسمى برزخا اصطلاحا وهو معقول في نفسه. فالبرزخ الحقيقي الذي تمرّ به الموجودات من الوجود بالقوة أو الوجود المعقول إلى الوجود بالفعل»⁽¹⁾.

وان البرزخ يفصل ويجمع بين الطبيعة المادية وحقيقة الأسماء الإلهية والصفات المتجسدة فيه وإن هذا الوجود نفسه له برزخ وهو الإنسان الكامل وهو محمد ρ ، ويقول الشيخ الأكبر في هذا الصدد: «إعلم أن الوجود واحد وله ظهور هو العالم وله بطون وهو الأسماء، وله برزخ جامع فاصل بينهما ليتميز به الظهور عن البطون، والبطون عن الظهور، وهو الإنسان الكامل محمد ρ ، فالظهور مرآة البطون والبطون مرآة الظهور وما بينهما فهو مرآة جمعا وتفصيلا»⁽²⁾.

والحقيقة المحمدية هي برزخ، والإنسان في حد ذاته برزخ أيضا لأنه يقف بين حقيقتين كفاصل وواصل بينهما، أي بين العالم العلوي (الحق) والعالم السفلي (الخلق) وبذلك فهو خليفة الله لأنه جامع لحقائق الكون من خلال مكوناته المادية، وجامع لحقائق إلهية فهو خليفة الله وحامل لصفاته وأسمائه من عدل، كرم، رحمة وإبداع... ويقول ابن عربي في هذا الشأن: «الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم وأبرزه في نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث وأسماء القديم أقامه سبحانه معنى رابطا للحقيقتين وأنشأه برزخا جامعاً للطرفين والرفيقتين، أحكم بيديه صنعته وحسن بعنايته صبغته، ويقول في موضع آخر: هذا البرزخ

(1) خميسي ساعد: الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية. ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 126.

(2) المرجع السابق: ص ص 126 - 127.

الذي هو الانسان مركب من العلوي والسفلي، فهو أيضا ربه ومعنى ربه سيده ومالكه... وهذا الموجود الإنسان جامع لهذه المعاني كلها فلهذا صحت له الخلافة دون غيره من العوالم»⁽¹⁾.

ومن كل هذا نقول أن ابن عربي أعطى للحقيقة المحمدية معنى ميتافيزيقي فهي «بالنسبة إلى الله التعيين الأول أو الصورة الأولى أو المخلوق الأول وهي المجرى الأوحد لكل العلاقات الإلهية وبذلك فهي أول تعيين من تعيينات الله في صورة العقل الكوني الحاوي لكل شيء المتجلي في كل كائن عاقل»⁽²⁾.

ويربط ابن عربي الحقيقة المحمدية بالكون فكما انكشف لله تعالى حقيقة ذاته وكمالاتها أراد أن يظهر تلك الكمالات في صورة تكون له بمثابة المرايا فكانت الحقيقة المحمدية «فكان آدم - أي حقيقة الإنسان الكامل - عين جلاء هذه المرآة وروح تلك الصورة فهو الانسان الحادث بجسده والأزلي بروحه والكلمة الفاصلة الجامعة»⁽³⁾.

ومنه إن الحقيقة المحمدية أول ظاهر في الوجود، فهي مبدأ تعبير العالم وحفظه لأنه ينطلق من فكرة وحدة الوجود، إذ ليس هناك إلا وجود واحد وكل العالم مظهر له، فالحقيقة المحمدية أشبه ما تكون اللوجوس أو العقل الكلي بالتعبير الرواقي الذي يدبر الكون وأكمل مظهر لذلك العقل هو الإنسان الكامل فهو سبب خلق العالم وعلة وجوده ليعرف الله نفسه به وتتجلى كمالاته فيه، لكن ما معنى الإنسان الكامل؟

« الإنسان الكامل هو الكون الجامع والعالم الصغير (العالم هو الأكبر، الإنسان هو العالم الأصغر)، وروح سائر الكائنات وعلتها، ومن لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه، ولا يعرفه حق المعرفة إلا هو ولهذا استحق أن يكون صورة الله وخليفته في أرضه»⁽⁴⁾. خلق الله تعالى آدم على صورته، فهو أكمل صورة خلقها الله، والحقيقة المحمدية هي أصل كل موجود ولكن "ابن عربي" لا يعني بالإنسان الكامل آدم وحده ولا الحقيقة المحمدية بل هو «إسم عام يطلق

(1) المرجع السابق: ص 127.

(2) تركي ابراهيم محمد: الكلمة الالهية عند مفكري الإسلام، ص 286.

(3) موسى محمد موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ص 266.

(4) المرجع السابق، ص 266.

على كل الأناسي الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود واخصّ هؤلاء الأنبياء والأولياء»⁽¹⁾.

وكأنه يقول أن أفراد الجنس البشري نماذج خارجية للحقيقة المحمدية بالمعنى الأفلاطوني وأعلى النماذج هو الإنسان الكامل» الذي هو النبي في زمانه أو الولي في كل زمان. فالحقيقة المحمدية هو الإنسان الحقيقي الذي هو الحقيقة الجامعة ونسخة العالم وكل ما في العالم وجزء منه وهو ليس جزء لواحد من العالم»⁽²⁾.

وبهذا الحقيقة المحمدية هي مصدر العلم الباطني ومنبعه فهي بمثابة «الروحي الكلي الذي يهب الحياة لجميع الكائنات عامة والإنسان خاصة ويهب العلم والعرفان للإنسان وهو مصدر الوحي والإلهام للأنبياء والأولياء باعتبار أن الوحي عند ابن عربي هو فيض من الروح الكلي الساري في جميع النفوس الجزئية المتحدة على الدوام»⁽³⁾.

ومن هذا فالإنسان الكامل باعتباره المظهر الأكمل للحقيقة المحمدية في هذا العالم فهو يمتاز عن سائر البشر والموجودات لأنه عين الحق لظهوره في صورته، وهو الذي يتجلى الحق على صورته الذاتية وبواسطة الحقيقة المحمدية يشرق نور العلم الإلهي في قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم ولذلك ينظر كل صوفي في أعماق قلبه وعنهما يبحث، وغايته من رحلته الطويلة في الطريق الشاق أن يحقق وحدته الذاتية معها، وهذا هو عين الوصول في هذا "السعادة التامة"⁽⁴⁾. وذلك لأن الإنسان الكامل هو حقيقة وجودية تتطوي على كل ما هو إلهي قديم وكل ما هو مخلوق حادث، وتتجلى الحقيقة المحمدية في الصورة الباطنة التي هي مجمع الصفات الإلهية كلها.

ويعتبر الإنسان هو الكون الجامع، أي أنه يجمع في حد ذاته «الحضرة الإلهية بكامل صفاتها وحضرة حقيقة الحقائق وحضرة العالم الطبيعي، وذلك بما له من روحه هي صورة مصغرة من روح الله وعقل هو صورة مصغرة لحقيقة الحقائق أو العقل الكلي وجسم هو

(1) المرجع السابق، ص 267.

(2) تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 287.

(3) المرجع السابق، ص 287.

(4) المرجع السابق، ص ص 287، 288.

صورة مصغرة من عالم الطبيعة، فإن الإنسان يعتبر أكمل مخلوق تتجلى فيه هذه الصفات الإلهية»⁽¹⁾.

وأكمل النماذج الذي جمعت فيه كل الصفات الإلهية وحقائق كونية وليس فوقه إلا الذات الأحادية الإلهية هو محمد رسول الله ρ فهو الإنسان الكامل ويقول ابن عربي:

«جمعت له بعناية الله الأزلية كل أخلاقه تعالى: أعلم أن الله تعالى لما خلق الخلق خلقهم أصنافا، وجعل في كل صنف خيارا، واختار من الخيار خواصا وهو المؤمنون، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء، واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء، واختار من الخلاصة نقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم، واختار من النقاوة شردمة قليلة وهم صفاء النقاوة المروقة الرسل أجمعهم. واصطفى واحدا من خلقه، وهو منهم وليس منهم، هو المهيمن على جميع الخلائق، جعله عمدا أقام عليه قبة الوجود وجعله أعلى المظاهر وأسماها، فصحَّ له المقام تعيينا وتعريفا. فعمله قبل وجود طينة البشر وهو محمد ρ لا يكاثر ولا يقاوم، وهو السيد ومن سواه سواقه، ولذلك قال عن نفسه: "أنا سيد الناس ولا فخر"⁽²⁾.

لقد جعل "ابن عربي" محمد ρ أكمل الناس، فهو المهيمن على كل مخلوق لأنه مصدر فيض كل موجود وهو حادث بجسده وأزلي بروحه ويأتي في المرتبة الأولى ثم يليه الأنبياء والأولياء ولكل زمان إنسانه الكامل، فهو خليفة الله أو الصورة الجامعة الممثلة للكمال الإلهي في عالم الظاهر أو هو من «لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه والكائنات الأخرى التي تعاصره مظاهر لله التي تجلى فيها على نحو ما من أنحاء التجليات، وبذلك الإنسان الكامل هو علّة الله، وهو الواسطة في خلق العالم وتدييره وفضلا عن ذلك يعتبر العلة الغائية للعالم لأن العالم لا يزال محفوظا مادام فيه الإنسان الكامل، وهو أيضا قوة كونية فعّالة لأن الشيخ الأكبر يرى أن ثمة قوة إلهية لا وجود لها إلا لدى الإنسان الكامل، حيث يسلط الإنسان الكامل هذه القوة على أي شيء يريد أن يحدث له أثر فيحدث ذلك الأثر يوجد وجوده فيحدث ذلك الوجود وهذه القوة هي شعاع الذي يستمدّه الإنسان الكامل من الحقيقة المحمدية»⁽³⁾.

(1) - المرجع السابق، ص 288.

(2) موسى محمد موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ص 269.

والحديث رواه أحمد والترمذي.

(3) المرجع السابق، ص 270.

تحدث ابن عربي عن الحقيقة المحمدية في إطار مذهبه العام في وحدة الوجود، فهي بمثابة العقل الإلهي الذي بمقتضاه تظهر جميع الموجودات إلى حيز الوجود الظاهر بعد أن كانت أعيانا ثابتة. وملتزم في تصوفه وحديثه عن الحقيقة المحمدية الإتصال المباشر بالحقيقة الوجودية المطلقة فهو من طرف مرتبط بالدين واللاهوت ومن طرف آخر بالفلسفة، وبذلك كانت مصادره مختلفة (فلسفية، دينية، اسلامية) وكانت متسقة مع مذهبه في وحدة الوجود ونظر إلى العقل أنه وحده غير كاف في إعطاء حل حاسم لمشكلة الوجود لذا انتقده حتى يبين حدوده وينبه إلى ضرورة دعمه بالخبر والمشاهدة والكشف، وفي هذا الصدد قال «يا أيها الإنسان إذا سافرت في بحر الكون فارع شراعك وإذا سافرت في بحر الحق فلا ترفع شراعاً»⁽¹⁾ فالعالم المادي يستوجب القدرات العقلية أما الخوض في العالم الإلهي فلا يستوجبها لأنها تحتاج إلى النظر والتفكر في العالم وفي النفس العارفة حتى نصل إلى الحق الذي تكوّن مباشرة من الفكر أو الأخذ عن الأنبياء والرسول أو عن طريق الكشف حتى يدرك الإنسان نفسه والعالم وربه.

وبذلك كانت نظرية ابن عربي في الحقيقة المحمدية أشمل وأعم النظريات الإسلامية في الكلمة وهي الوسطة في الوصول إلى الله أو رؤيته أيًا كان نوع هذه الرؤية «لأن الله تعالى إذا أنعم على أحد برؤيته فإن هذه الرؤية لا تحصل له من ذاته بل بواسطة الحقيقة المحمدية»⁽²⁾.

والحقيقة المحمدية ليست هي المصدر الذي يستمد عنه كل الأنبياء والأولياء علومهم فحسب، بل هي الحقيقة الإلهية السارية في الوجود بأسره كما أنها العلة الأولى في إيجاد كل ما هو مخلوق، وهي الوسطة في الوصول إلى الله أو رؤيته، فإذا أنعم الله تعالى على أحد برؤيته فلا تحصل الرؤية إلا بالحقيقة المحمدية، ولذلك ظهرت لدى الصوفية الأوائل تعبيراً عن عاطفة الحب المتجهة نحو شخص النبي ρ ثم أصبحت تشكل نظرية في نشأة الوجود

وانظر أيضاً: تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص 289.

⁽¹⁾ خميسي ساعد: الأثر الارسطي في ابن عربي، ص 179.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 295.

وكيفية صلة الله بالعالم وربما ظهرت لمحاربة نظرية "الكلمة المسيحية" التي جسدت الكلمة في شخص يسوع المسيح وبذلك ردت الوحدانية المطلقة لله تعالى. ومنه اتخذت الكلمة في الفكر الإسلامي معنى ديني لاهوتي.

الفصل الثالث

الوجوس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

المبحث الأول: الوجوس في الفلسفات الحديثة

المبحث الثاني: الوجوس عند هيدغر

المبحث الثالث: مستقبل الوجوس

يقول هيدغر: « لم يكن بارمنيدس وهيراقليطس من الفلاسفة، كانا أكبر مفكرين، لا يعني فعل التفضيل حسبانا لانجاز ما يظهر بعدا من أبعاد الفكر، كان كل من برمنديس وهيراقليطس الأكبر، بمعنى أنهما كانا منسجمين مع الكلمة (اللوجوس) أي مع الواحد في الكل ».

جاءت العقلانية الحديثة أو العقل في أوروبا الغربية ضد النزعة اللاهوتية المسيحية ، وضد سلطة المناهج السكولائية التي هيمنت على الإنسان خلال القرون الوسطى حيث غدا فعل الإنسان ممتزج بفعل الله، لأن الله نفسه قد أصبح إنسانا وامتزج لاهوته بناسوته عندما تمثل في جسد يسوع المسيح. رفض رجال العصر الحديث من بينهم "ديكارت" الذي فصل بين الإنسان والله الخالق، فالله خالق الإنسان ولكل شيء في الوجود، فهو متعالى ومفارق عن العالم ، أما الإنسان فهو موهوب بالعقل بواسطته يفهم الكون.

وبدءا من "ديكارت" راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجيا وهذا ما أعطى الاستقلالية الذاتية للعقل البشري وللذات البشرية، وغدت فلسفة ديكارت للعقلانية مذهباً للتفكير الواضح الذي يركز على الأنا المفكر، ثم انتقل إلى التفكير النقدي مع "كانط" من أجل السيطرة على الطبيعة ومنه إلى العقل المطلق مع "هيغل" وكل هذا شكل العقل الحديث وهو الذي آمن للغرب تفوقه إنه العقل الحسابي المرتكز على اليقين.

لم يقبل "هيدغر" بهذه الميتافيزيقا المؤسسة على الذاتية المرتكزة على العقل الحسابي المهمة للوجود حتى أضحى الإنسان لا يفكر أي انه لا يفكر بالطريقة الصحيحة التي يجب أن يفكر بها وابتعد اللوجوس عن معناه الأصلي، عاد هيدغر إلى الجذور ليبحث عن المعنى الأصلي للوجوس حتى يعيد الاعتبار إلى الإنسان الذي أصبح منسيا في ظل التقنية

والتكنولوجيا المهيمنة التي تهتم بطموحاته وانجازاته دون أن تنظر إليه ككائن بشري موجود في العالم.

المبحث الأول اللوجوس في الفلسفات الحديثة

المبحث الأول: اللوجوس في الفلسفات الحديثة

يمثل "ديكارت" * (R.Descartes) الأب الحقيقي للفلسفة الأوروبية الحديثة**، والمؤسس للذاتية الغربية في القرن السابع عشر، وهي حقبة التبتت فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت، إذ يصعب تخليص الأفكار الجديدة من التصورات الموروثة وحاول ديكارت بفلسفته الجديدة أن يقطع الصلة مع الفلسفة القديمة رغم أن اللاهوت حاضر في نظامه الفكري والفلسفي، و« زعم إقامة فلسفة مسيحية (نصرانية) تستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس انسلم و دونس سكوت، لكنه يبت فيها روحا مغايرة للدين»⁽¹⁾.

وحاول ديكارت تنقية العقل من التصورات الموروثة، ووضع الإنسان أمام عالم يحكمه العقل وقوانينه، فركز على الإنسان، أو الذات المفكرة وبذلك كانت فلسفته إنسانية تضع في

* ولد رينيه ديكارت في 31 مارس 1596 بلاهي (La haye) (مقاطعة التورين Tourain) بفرنسا، كان من عائلة على قسط ما من الثروة والجاه، ماتت أمه ، بعد مولده بثلاثة عشر شهرا فكفلته جدته ونشأ ضعيف الجسم لكنه أظهر ميلا نحو التأمل، درس في مدرسة لافلاش (La flèche) وهي أشهر مدارس أوروبا ، فمكث فيها ثماني سنين وغادرها في السادسة عشر والتحق بعدها بالجيش الهولندي وهو جيش موريس دي ناسو (Maurice de Nassau) وفي هولندا تعرف على الرياضي اسحاق بيكمان (Isaac Beechman) وكان له الفضل في توجيهه حيث قال ديكارت "كنت نائما وأنت الذي أيقضتني" وفي سنة 1619 خلا ديكارت في حجرة دافنة في قرية مجاورة لمدينة أولم أن سيكشف في حلم العلم الجديد أو المنهج. بعد ذلك يبدأ ديكارت حياة التجوال عبر أوروبا وقرر العيش في هولندا 1629 حتى 1649 وهناك كتب إنتاجه الفلسفي، وفي سنة 1649 قصد ستوكهولم Stockholm تلبية لدعوة الملكة كريستينا، لكن ديكارت لم يتحمل البرد القارس فأصيب بالتهاب رئوي مات على إثره في 19 فبراير 1650 تاركا مؤلفات عديدة أهمها: مبادئ الفلسفة ، مقال عن المنهج، التأملات وغيرها من الكتب.

(بتصرف عن إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، مصر، ط1، 2001 ، ص ص 69-72.

وانظر أيضا كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة - مصر ، ط7، 1979 ص ص 58 - 61

** نطلق هذه العبارة عادة على التيارات الفكرية التي انتشرت ابتداء من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر.

(1) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 8.

اعتبارها العالم الخارجي الواقعي ويوجهها العقل لأنه يهدف إلى اليقين و يعصم من الزلل، وبذلك كانت ثورته على كل ما هو عقيم موروث دون تبصر .

وحتى يصل إلى هدفه بدأ ديكارت بالفكر كأداة أساسية للوصول إلى حقائق الكون. وهنا « عقد العزم على ربط العقل بالوجود، وذلك ببناء علم وجود عقلي (une ontologie rationnelle) له من المتانة ما تتحطم عليه كل خرافات وتجريدات العصور الوسطى، وكانت الغاية من هذا العلم هو فهم الواقع انطلاقاً من أسبابه الأولية وعالج العلم من خلال التلاحم الوطيد بين الوجود والماهية »⁽¹⁾. وهكذا انتهج مذهب الشك المنهجي أي البدء من نقطة الصفر حتى يصل إلى الحقيقة ودعا إلى ضرورة العقل فكان من دعاة العقلانية* الحديثة.

(1) الشين حامد يوسف: الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص 384.

*يجمع الباحثون أن العقلانية مصطلح مذهبي ظهر مع ديكارت والمصطلح من اللفظ اللاتيني Ratio من المرجح أنه يتعلق بـ ratus من reor (ظن ، اعتقد، فكّر ويبدو أنه دالاً قبل العصر المأثور على حساب وعلاقة بنحو خاص، والعقل (Raison) بمعنى ملكة. والعقلانية تعني مظهر من مظاهر التفكير الذي يشيد باستعمال العقل في المجال المعرفي على أساسه أن الأفكار هي أفكار قبلية (apriori) أي مصدرها العقل ولا تأتينا من التجربة بصفة عامة مذهب يقر بوجود العقل ويصرح بأسبقيته وسلطته. تؤكد العقلانية على العقل الذي يجب أن يسيّر الإنسان في تفكيره بعيداً عن تسلط المشاعر والعواطف، وردد الأشياء إلى أسباب مقبولة لأن العقل يحتوي على أفكار ومبادئ أولية ، ويعرفه لالاند Lalande العقلانية بالمعنى الميتافيزيقي مذهب يقول بعدم وجود أي شيء بلا موجب ، بحيث أنه لا يوجد شيء لا يكون معقولاً، قانون إذا لم يكن وقعا.

ومن زاوية مصادر المعرفة مقابل التجريبية (empirisme) هو مذهب يرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض قبلية بينة تكون حصيلتها اللازمة، ولا يمكن للحواس أن تقدم سوى نظرة ملتبسة وظرفية عن الحقيقة (وهذا ما أقره ديكارت). أما من جهة نظر اللاهوتيين فهي مذهب يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل ، ولا يجب التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف به العقل بأنه منطقي وكاف وفقاً للنور الطبيعي، ويعود مصطلح العقلانية إلى القرن السابع عشر، للتعلم أنظر:

Foulquie.P, et Saint Jean: Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris France, s.edi
1962, pp 609 – 610

وأنظر أيضاً: لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج3، ص ص 1159 - 1172

أراد ديكارت أن تكون أفكاره مرتبة كما هي عند العالم الرياضي الذي يبدأ بأبسط الخطوات إلى أعقدها حتى تكون أفكاره منظمة ومتناسقة، وهذا ما شغل الفيلسوف الذي قدم منهجا جديدا يعارض به المنهج الأرسطي العقيم لأن نتائجه مصرح بها مسبقا فلا تعلمنا شيئا جديدا، لذا اهتدى إلى طريقة العالم الرياضي لأن الرياضيات تتطوي على قدرة تقديم استدلالات صحيحة لا توجد في غيرها وتعتمد كليا على العقل فكيف اذن نظر ديكارت إلى العقل؟

يقول ديكارت في كتابه مقال في المنهج:

« العقل السليم اعدل الأشياء قسمة بين الناس، إذ يعتقد كل فرد انه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره... وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، هي في الحقيقة التي تسمى بالعقل السليم أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة»⁽¹⁾.

يؤكد ديكارت على القسمة العادلة، فالعقل ملكة مشتركة بين جميع الناس وهو كامل في كل إنسان ويتساوى بين كل الناس بالفطرة، فالإنسان إذن ذات مفكرة خلقها الله، والعقل هو الملكة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات لأنه يتميز بالنطق وهي شيء فطري يولد معه أي أن الإنسان يحمل استعدادا فطريا للتفكير، ولا يكتفي ديكارت بالتأكيد على الفطرية بل يبين أن كشف الحقيقة في العلوم مشروط بمراعاة القواعد الأكيدة» لأنه كما يقول لا يكفي أن يكون للمرء عقل بل المهم هو أن يحسن استخدامه»⁽²⁾.

إن الاعتماد على العقل هو الذي يوصل إلى اليقين وبذلك كانت فلسفة ديكارت عقلية، وعندما فرق بين عقله وإحساسه لاحظ أن «القليل يعرف من خلال الحواس والكثير من خلال العقل الإنساني لأن الأجسام لا ترى جيدا بالحواس ولا بالخيال غير أنها تفهم بالعقل

(1) ديكارت: مقال في المنهج، تر الخضيرى محمد محمود، مرا و وتقذ حلمى محمد مصطفى، دار الكتاب العربى

للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط 2 ، 1968، ص 109.

(2) المصدر نفسه، ص 109

وفي ذلك يقول أنه لو أغلقت عيناى وأوقفت سمعى وأبعدت حواسى واتجهت فقط نحو ذاتى الداخلية لأتفحصها لحصلت على معرفة أكثر لأننى مفكر واع يحب ويكره، يرغب ويرفض، يؤكد وينفى وهذه أنماط وعى تعيش فى وفى ذاتى»⁽¹⁾.

وكانت أول خطوة لليقين عند ديكارت هى وعى الذات أى إثبات الذات العارفة وبذلك يرفض ديكارت الحواس فهى شهود زور كما رفضها هيراقليطس من قبل عندما أعلن أن العيون والآذان شواهد غير كافية للمعرفة. ويتضمن الفكر "الأنا" لأن المعرفة تبدأ بالفرد عندما يفكر، يعرف ثم تنتقل إلى الشيء، والشيء لا يعرف إلا من خلال «العقل الذى يزود الإنسان بالمعرفة الفطرية البديهية والقبلية (a priori) وهذه المعرفة العقلية تبقى ثابتة ومعممة فى كل زمان ومكان»⁽²⁾.

وحتى يثبت حقيقة الذات العارفة بدأ ديكارت متسائلا عن معرفته أى كيف نعرف؟ وكيف تكون معارفنا يقينية؟ فلجأ إلى الشك المنهجي فهو السبيل الأنجع لكشف الحقائق. وشمل شك ديكارت كل شيء وجميع المعارف وجميع الوسائل من أجل الوصول إلى اليقين حيث «بدأ شكه فى المعارف الحسية ثم فى المعارف العقلية وأخيرا شك فى كل شيء، وفى التأمل السادس من تأملات ديكارت يقول: كثيرا ما ألاحظ ان الأبراج تبدو من بعيد مستديرة فى حين أنها مربعة أو مسدسة الشكل عند اقترابنا منها وأن التماثيل الضخمة فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة... وشك أيضا فى قدرة العقل الاستدلالية، صحيح ان هناك يقين رياضى لأن معارفنا الرياضية بديهية، لكن الناس يخطؤون فى استدلالاتهم الهندسية وتوصل ديكارت من ذلك إلى وجود شيطان مكر يؤثر فى فكرنا لدرجة الخداع»⁽³⁾. ورغم كل هذه الشكوك يبقى شيء واحد لم يشك فيه ديكارت وهى وجوده ككائن يشك وكذات مفكرة، فلو انكر وجوده

(1) الصايغ الصراف نوال: المرجع فى الفكر الفلسفى، نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقى والتفكير العلمى، ص

(2) المرجع السابق، ص 175.

(3) ابراهيم مصطفى ابراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص ص 85-86.

لما استطاع أن يصل إلى تجربة الشك، فالشيطان الماكر لا يستطيع أن يشكني في ذاتي، ويصرح ديكارت ذلك قائلاً: « رأيت من يريد أن يشك في كل شيء لا يستطيع من ذلك ان يشكك في وجوده حين يشك، وان ما سبيله في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ما سواه ليس هو ما نقول عنه انه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر او وجوده على انه المبدأ الأول ومن هذا المبدأ استتبعت بكل وضوح المبادئ التالية، اعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم، ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن الانساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميز جدا، تلك هي المبادئ التي استعملها فيما يتصل بالأشياء اللامادية او الميتافيزيقية »⁽¹⁾.

وهكذا بدأ ديكارت من نقطة جزئية وهي الفكر أو الذات المفكرة حتى يصل إلى وجوده، ويفترض التفكير الوجود وهذا ما سماه الكوجيتو (cogito) "أنا أفكر إذا أنا موجود (je pense donc je suis) وباللاتينية (cogito ergo sum) فكانت هي الغاية التي يريد الوصول إليها لأنه جعلها المبدأ الذي تنطلق منه فلسفته وهذا ما صرحه قائلاً: « ولكن على الفور [أي عقب الشك]، انتبهت، وأنا أفكر في أن كل شيء كان خاطئاً إلا أنه يجب ضرورة أن (أنا)، الذي يفكر في هذا، يمثل شيئاً ما: ولاحظت أن هذه الحقيقة "أنا أفكر إذا أنا موجود" هي غاية في الأحكام والضمان بحيث لا يمكن لأغرب فرضيات الشكّك، أن تززعها »⁽²⁾.

أن الوصول إلى الكوجيتو هو التأكيد على أولوية "الأنا" الانسية، فالفكر سابق على الوجود وهو أول حقيقة جزئية علمنا بها وجودنا لأننا عندما نشك، فالشك نوع من التفكير «أو هو نوع من التفكير الذي لا يمكن ان نشك فيه، أي انه لا يمكن ان يشك في كونه

⁽¹⁾ ديكارت: مبادئ الفلسفة، تر عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د.ط، 1979، ص ص 38-39

⁽²⁾ طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الاسلامي ص 30، تر نص ديكارت

يشك...في كونه يفكر. وهذا النوع من التفكير الضيق، أي التفكير في التفكير يقتضي ضرورة الوجود، أي: "وجود كائن مفكر وحتى هذه اللحظة لا نعرف وجودا سواه" (1).

وبهذا غدت قضية "الكوجيتو" ماهية الإنسان، فالفكر جوهر ودليل على الوجود ويعني بالتفكير "الإدراك"، "الرغبة"، "الشك"، "الاعتقاد"، "الإرادة"، "التخيل"، أي كل الملكات العقلية التي تساعد على التفكير حتى يصل إلى ماهيته كإنسان ويفرض ذاته على الكل فـ "الأنا" ما هي إلا شيء يفكر» فالتفكير ماهية الأنا ولا يمكن أن توجد منفصلة عنه فأنا موجود طالما أفكر، وإذا كففت عن التفكير كففت عن الوجود وأنا أفكر وأنا طفل وأنا رجل وأنا شيخ وأنا في اليقظة وفي النوم وفي كل لحظة من لحظات حياتي لقد اتخذ ديكارت وجود الأنا كحقيقة واقعية» (2). ويعلق هايدغر HEIDEGGER على ذلك: «إن الكوجيتو الديكارتي هو تأكيد على أولوية "الأنا" ومن ثمة تبشير للإنسان بموقعه الجديد، لقد صار الإنسان يستعلم أمر نفسه، فيعلم ما هي، كما صار يستخير خبرها، فيخبر ما هي، أي الكائن الذي صارت كينونته، إذا ما قورنت مع الكائنات الأخرى الكينونة الأوثق. ولما كان الكائن الأوثق، صار أساس كل يقين وحقيقة ومعيارهما ومكيالهما» (3).

وكان مبدأ ديكارت "أنا أفكر إنا موجود" دليل على الأنا المفكر الجوهرى لا مادى، إنه فكر يكفي نفسه بنفسه ولا يحاور إلا نفسه ولا يخضع لشيء سواه، وبذلك جعل الفكر (الماهية) سابقة على الوجود ومصدرا له» إنني أدركت بكل وضوح أنه لكي أفكر ينبغي أن أكون موجودا، وخلصت إلى النتيجة التي أستطيع اتخاذها قاعدة عامة وهي أن كل الأشياء التي ندركها بوضوح وتمايز صادقة... وصدق هذه القاعدة إنما يعتمد على صدق الله، فإله

(1) المرجع السابق، ص 31.

(2) متى كريم: الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، ط2، 2001، ص 71.

(3) الشين محمد: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 214.

موجود وانه كائن كامل وان كل ما فينا يصدر عنه»⁽¹⁾. وهنا تأكيد على الأفكار الفطرية الموجودة فينا.

ومن يقين وجود الذات المفكرة أو من الكوجيتو استخلص ديكارت التمييز الحاسم بين النفس والجسم، فجوهر النفس (العقل) أو ماهيته الفكر، وجوهر الجسم وماهيته الامتداد إنها الثنائية الموجودة في الإنسان المركب من النفس (العقل) والجسم (البدن)، وإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان هل بالعقل أم الجسم كانت إجابته « إن الإدراك أيا كان نوعه لا يتم بدون العقل الإنساني بما يحتوي من أفكار واضحة متميزة تُعَلِّم النفس بالعقل، ويُعَلِّم الجسم بالعقل كذلك»⁽²⁾.

ونصل إلى وجود الفكر أو النفس من خلال الحدس العقلي فلا هو قياسا ولا استدلالا منطقيا يندرج من مقدمات إلى نتائج إنما هو « رؤية ذهنية واضحة سريعة مباشرة وهي واقعة يقينية التي لا ترد ولا تدفع»⁽³⁾. ورغم أن ديكارت يؤكد على تمايز واستقلال الجوهر المفكر عن الجوهر المادي إلا انه قال أيضا بترابطهما، حيث أن ديكارت « سعى وهو يقدم قواعده لهداية العقل، إلى كشف الطبيعة بوصفها كلا منسجما خاضعا لآلية محددة، فالعالم الفيزيائي يتصف بأنه يخضع لنظام حازم أو هو محكوم بقوانين آلية»⁽⁴⁾، يتمثل الربط الآن في الإرادة الإلهية فقوانين الطبيعة مطابقة لقوانين العقل وبذلك كانت فلسفة ديكارت « فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ويغزو بنوره عالم السماء والأرض إن أحسن استعماله مع دوام الثقة بالله مبدع الكون، واستطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية، لقد حاول تبرير العلم بالميتافيزيقا لا إنكارها والتهجم عليها»⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ص ص 68 - 69.

(2) إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 89.

(3) إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص 78.

(4) المرجع السابق، ص 80

(5) المرجع السابق، ص 81

ودافع ديكارت عن الميتافيزيقا التي تساعد الإنسان من إدراك مكانه ومكانته في العالم الذي يعيش فيه» وعن طريق الميتافيزيقا يصل إلى ما هو أرفع وأسمى... يصل إلى إدراك الله تعالى باعتباره خالق ومدبر لهذا الكون»⁽¹⁾.

وقوام عقلانية ديكارت "التفكير"، أو العقل الفطري المتمثل في الحدس، فكانت منظومته الفكرية متدرجة بدأها من الشك إلى الفكر إلى النفس، ثم إلى الوجود المطلق الكامل، ثم إلى العالم الخارجي، وكل هذا يؤكد على أسبقية الفكر على المادة لما يحتويه من أفكار فطرية أبدية. فكانت فلسفته بمثابة ثورة لأن غرضها هو سيادة الإنسان وسيطرته على نفسه ثم على الطبيعة.

لقد أحدث ديكارت تغيير في كنه الإنسان أو أحدث هزة جذرية في ماهية الإنسان ، وماهية الحقيقة والعلاقة بالموجود وصار "ذاتا" بل الذات الحقة الأولى التي لا يطالها شك وبذلك كما يقول هيدغر « قلب ديكارت الفكر اليوناني (القديم) عن الإنسان قلبا (l'inversion de la pensée grecque) لأنه بتأويل الإنسان بما هو كذات، (sujet subjectum) أرسى أساس الميتافيزيقا الغربية المعاصرة أي وضع الشروط الميتافيزيقية لكل انثروبولوجيا مقبلة »⁽²⁾، فلفظ الذات أصبح يطلق على الإنسان دون سواه من الكائنات وبفكرته "أنا أفكر" فتح ديكارت هيمنة الإنسان على العالم وسيادته عليه، أي أنه أصبح إرادة تفرض ذاتها على الكل.

وبما أن ديكارت ربط الفلسفة بالرياضيات فإنه رد الفكر إلى "الدقة والضبط والحساب" وأصبح الفكر هو مجال الثقة واليقين «يقين الأنا بوصفه موجودا يقوم على نفس تفكر. ويضحى اليقين هو ماهية الحقيقة لأنه ينهض على نور الوعي بداهة تتراءى أمام الذات وتمثل وضاءه وهاجته، وبهذا يصبح التمتن والفكر والأرض الصلبة لليقين يقول هيدغر "إن

(1) إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة، ص 125.

(2) HEIDEGGER.M : chemins qui ne mènent nulle part, trad BROKMEIER.W, Gallimard s.edi 1962 p-p 134-130.

الذاتية من حيث هي أنا أفكر، هي وعي يحمل شيئاً، وعي يحمل ويعود إلى ذاته ما تم تمثله، ويلمّ في ذات الوقت شتات ما تم تمثله»⁽¹⁾.

وهذا هو تحديد الإنسان الحديث، إنه إنسان "الذات" أو "الأنا"، فبعدما كان متفتحا في العصر اليوناني على الكائنات يكملها أصبح مغلقا على ذاته يكلم إلا نفسه، وهذا هو مدار الفلسفة الحديثة وأرض تفكيرها. وتجاوزت الأنا مستوى كونها ضميرا متكلماً إلى مستوى الذات أي إلى "الأنا الانطولوجي". وصارت الذات بما هي فكر أو فهم أو عقل (Raison) تسعى إلى اليقين، إنها تنظر إلى الإنسان باعتباره الحيوان الناطق العاقل الذي يمتلك قدرات وفاعليه تجعله يعمل على إنتاج الأدوات حتى يتمكن من تحويل والسيطرة على الطبيعة، وبذلك شكلت "الذات" الديكارتيّة الإرادة التي تتحكم وتسيطر على الموجود، ومن تلك اللحظة أصبح "الأنا" كما قال هيدغر «الموضوع السامي للميتافيزيقا، فالفلسفة الديكارتيّة هي فلسفة للوعي أو للذاتية، وهي كذلك لأنها تريد تحديد كل شيء برده إلى الذات، إن كل وعي بالأشياء وبالموجود في كليته يسترد إلى الوعي الذي تكونه الذات عن نفسها باعتبارها الأساس الثابت لكل يقين»⁽²⁾.

ومن لحظة فلسفة ديكارت التي فتحت المجال للفلسفة اللاحقة، أصبحت الميتافيزيقا مرتبطة بالذات كأساس لكل حقيقة، وتشكلت الميتافيزيقا داخل الفلسفات الذاتية التي لا تفصل بين الإنسان المفكر وفكره وقال هيغل (HEGEL):

«مع الأنا أفكر خطت الفلسفة للمرة الأولى إلى الأرض الثابتة حيث أمكنها أن تصبح في بيتها، ومعه لا يمكن الفصل بين وجود المفكر وفكره: "أنا أفكر إذن أنا موجود" تدل على

(1) طواع محمد: هيدجر والميتافيزيقا، مقارنة تربة التأويل التقني للفكر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، د.ط، 2002، ص 129.

(2) المرجع السابق، ص ص 78 - 125.

أن الوجود العام والواقع والوجود الفعلي للأننا "égo" ينكشف لي على نحو مباشر من خلال الوعي الذي يعني به الفكر وهو كل ما يختلج فينا بحيث ندرك أنفسنا إدراكا مباشرا»⁽¹⁾.
لقد تغير مفهوم العقل، حيث أصبح المفهوم الأول للمعرفة، « ويتم التفكير في الماهية على الدوام بوصفها ماهية الموجود ولم يعد العقل هو ملكة التأصيل والتأسيس بل أصبح يفهم على انه علة أو حساب (Ratio) وترجمة كلمة Ratio بمقتضى ذلك اسم آخر للذاتية»⁽²⁾.

ولما كان العقل هو مقر الحقيقة أصبح المنبع الرئيسي للمعرفة وهذا تمجيد للإنسان وإعطاء قيمة عليا لوجوده « فصار الإنسان الذات الأولى والحقة Premier et seul véritable subjectum وهذا يعني أن الكائن الذي صار أساس الكائن ومعيار كينونته وحقيقته إلى الإنسان ، لقد صار الإنسان منظومة الكائن المرجعية (centre de référence) بما هو كائن»⁽³⁾.

كل هذا يقود إلى أن العقل أصبح نورا طبيعيا يقود إلى الحقيقة دون الاستعانة بالوحي وبأي سلطة أخرى غير سلطته، هذا ما حدث مع ديكارت ، لقد مهد هيراقليطس لمسألة الذات التي أخذها ديكارت كأساس لفلسفته حيث « اتخذ الإنسان المبادرة لأن يكسب بدءا من نفسه وبوسائله الخاصة اليقين والثقة في شرطه للإنساني داخل الكائن برمته، ومنهجيا صار السائل لا يسير إلى تحصيل إبانة الشيء بدءا وإنما يرتد إلى ذاته حتى يتحصل على اليقين، وهكذا طرحت أولوية مسألة "اليقين" ومسألة "الذات"»⁽⁴⁾.

(1) سليمان أحمد محمد جمال: مارتن هيدجر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط. ، 2009، ص 18.

وأنظر أيضا هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، تر و تعلد إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط3، 2007، ص 207.

(2) سليمان أحمد محمد جمال: مارتن هيدجر الوجود والموجود، ص ص 19 - 20.

(3) HEIDEGGER .M : chemins qui ne mènent nulle part, p 115 .

(4) الشيخ محمد: نقد الحداثة في فكر هيدجر، ص ص 383 - 384.

وهكذا أعطى ديكارت الأولوية لقدرات الإنسان ومجد الفرد الذي يفكر بطريقة منهجية نقدية باعتباره ذاتا مفكرة، وأصبحت الطبيعة موضوعا (objectum) للذات قابلة للتحقيق والإنتاج « فالإنسان هو الفكر الخالص وهو مرادف للوجود، لقد أصبحت الذات أولوية مطلقة على العالم »⁽¹⁾. وهذا هو التقدم في المعرفة الذي ظهر بتأسيس منهج صحيح يزيد من رفاهية الإنسان، ويبسط سيادته على الطبيعة ولكن رغم كل ما قدمه ديكارت للكوجيتو أو للفكر "أنا أفكر" إلى أنه ترك أمر الوجود منسيا، لأن مبدأه يعكس أولوية المعرفة على الوجود، فالأنا العارفة لا يمكن أن تكون هي علة الوجود الحقيقي بل لابد من موجود آخر هو علة لكل موجود، وهو أيضا علة لكل علة إنه الله. «فهناك إذا على قمة الكون الديكارتي إله حقيقي بأعلى صورة ممكنة هو مصدر كل قيمة وكل حقيقة، معادل للخير على قمة العالم الأفلاطوني ... وما من يقين ممكن إذن إلا حين يركز على وجود الله لأن "يقين وجود الله ... مبدأ كل يقين"»⁽²⁾.

واعتبر ديكارت كل الأشياء مخلوقة حتى الحقائق الميتافيزيقية الأبدية فهي من إبداع الخالق ، ولكن يبقى الإنسان المنبع الأساسي للمعرفة « وهذا المنحى متفق مع سياق الميتافيزيقا الفرنسية بشكل عام التي كانت تعتقد أن معرفة الإنسان لنفسه عن طريق التفكير هو المنبع الرئيسي للميتافيزيقا»⁽³⁾.

وعلى الرغم من أن ديكارت أحدث تحول في مفهوم الإنسان حيث لم نعد نتحدث عنه من منظور لاهوتي متساويا مع باقي الكائنات من حيث الخلق ليتلقى الوحي بصفته مستخفا بل أصبح ينظر إلى الإنسان بوصفه ذاتا أساسا لمختلف المعايير والمقاييس وهذا ما جعل هيدغر يقول « لقد ظلت ميتافيزيقا ديكارت محكومة بميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو ذلك لأنه

(1) عباس فيصل: الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة ، دار الفكر العربي، بيروت لبنان ، ط1، 1996 ، ص 165.

(2) سليمان أحمد محمد جمال : مارتن هيدجر الوجود والموجود، ص 46.

(3) المرجع السابق، ص 48.

ظل يتحرك على الرغم من بداية الآفاق الجديدة للتفلسف داخل السؤال الميتافيزيقي "ما هو موجود" (Qu'est ce que l'étant) «⁽¹⁾».

ويبقى ديكارت مؤسس للانطولوجيا الثنائية الذات-الموضوع الذي طبعت كل تاريخ الفلسفة ولذا لم يعد لفكرة الوجود موضع في فلسفة تبدأ بالذات العارفة لأن ديكارت "بالأنا" التي أثرت بشكل واضح في الفلسفات اللاحقة خاصة فلسفة كانط وفلسفة هيغل.

كانط ومفهوم العقل:

يمثل إيمانويل كانط (Immanuel Kant) * لحظة في تاريخ الممارسة الفلسفية تعود إلى كيفية التفلسف ومارس كانط نقدا مزدوجا يشمل العقل والمعارف التي اتصلت به فعرفت فلسفته بالفلسفة النقدية أحيانا وبالفلسفة الترانسندنتالية (transcendantale). ووجه نقده من جهة إلى التيار التجريبي الذي وضع التجربة كأساس للمعرفة، ومن جهة أخرى إلى التيار العقلي الذي نظر إلى العقل باعتباره ملكة حائزة على شروط المعرفة.

وكان النقد ميزة العصر الذي عاش فيه كانط فمارسه وقال فيه « لا أفهم بذلك نقدا للكتب أو للأنساق، وإنما بقدرة العقل بصفة عامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة، وبالتالي الفصل في مسألة إمكان أولا إمكان الميتافيزيقا وبشكل عام وتعين مصادرها ونطاقها وحدودها، وكل هذا تبعا لمبادئ».⁽²⁾

HEIDEGGER.M : Chemins qui nous mènent nulle part, p129

(1)

* ولد إيمانويل كانط في كونيسبرغ (Königsberg) في بروسيا الشرقية عام 1724 في أسرة عرفت بالتقوى والاستقامة، قضى حياته كلها في هذه المدينة، التحق بالجامعة وهو في السادسة عشر من عمره، درس فيها اللاتينية، الرياضيات، الفيزياء والفلسفة، أصبح أستاذا للمنطق والميتافيزيقا عام 1770 وظل محتفظا بهذا المركز حتى عام 1797، اتصف بخلق سام وفكر عميق. وكانط العديد من المؤلفات منها: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق... وغيرها، توفي في كونيسبرغ عام 1804.

بتصرف عن متي كريم، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص ص 235-236.

(2) طواع محمد: هيدجر والميتافيزيقا، ص 148. وانظر أيضا:

FERRARIO: philosophie ou barbarie la raison (du Logos) et l'Europe de la trahison, l'Harmattan, paris France, s edi, 2002, p37.

لم يكن همّ كانط هدم الميتافيزيقا ولا استبعادها إنما استهدف إصلاحها وإحيائها حتى تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية ويقول في هذا الصدد « أن مصالح العقل البشري الكلي ترتبط بها (الميتافيزيقا) ارتباطا لا ينفصم فيجب أن تعترف بأن إصلاحا شاملا أو بالأحرى ميلادا للميتافيزيقا على نحو جديد تماما لم يسبق إليه هو أمر لا مفر من حدوثه»⁽¹⁾.

وهاجم كانط التفكير النظري أي نقد العقل المجرد وتفنيد التدليل العقلي الخالص الذي لا يستند إلى الوجود الحسي والخبرة الحسية ومنه لقد حاكم العقل من حيث هو منبع الميتافيزيقا وبذلك لم يخرج كانط عن إطار فلسفة الذات لأن « النقد سيتم على أساس مفهوم الذات ومن داخله . الذات من حيث هي عقل سواء في شكله النظري أو العملي. وإنه سواء كان في شكله هذا أو ذاك، فإن العقل " قدرة أو ملكة " على إبداء الحكم استنادا على مبادئ سابقة للتجربة ولذلك لا ينفك نقد الحكم عن نقد شامل للعقل المجرد وإن فكر كانط هو نقد للعقل المجرد»⁽²⁾.

وتحدث كانط عن وجهين للعقل الإنساني: أحدهما يهتم بالفهم والإدراك والتفكير والاستدلال والبرهان وسماه العقل النظري، أما الآخر فيهتم بمبادئ الأخلاق والدين والسلوك ويسميه العقل العملي والوجهان جانبان لشيء واحد لا يمكن أن ينفصلا، وإنما يمكن التمييز بينهما.

ويحتوي العقل حسب " كانط " على ثلاث وظائف: هي القدرة الحسية، الفهم، العقل الخالص حيث أن كل معرفة عنده تبدأ بالحواس ثم تنتقل إلى الذهن وتنتهي في العقل،

⁽¹⁾ رجب محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د.ط ، 2007، ص 13.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص ص 148 - 149 وانظر أيضا هيدغر مارتن : مبدأ العلة ص 79.

ويقول كانط: « بالحواس تبتدأ معرفتنا بأتمها، ومنها تعبر إلى الفهم وتنتهي في العقل الذي لا يوجد فوقه شيء أرفع منه لمعالجة مادة الحدس وردها إلى الوحدة العليا للفكر»⁽¹⁾.

وتتمثل وظيفة القدرة الحسية في استقبال الانطباعات الحسية التي تأتي من العالم المحسوس وتنقلها الحواس إلى المخ، ثم تتحول آثار الأجسام والموجودات إلى أفكار حسية أو انطباعات، إن القدرة الحسية بمثابة لوحة تسجل فيها كل ما يأتي من الخارج ثم يأتي دور الذهن أن الفهم ويسمى «العقل الفعال تنشأ عنه أفكار غير تجريبية، أي تنشأ عنه أفكار قبلية بتلقائية وابداع وتسمى هذه الأفكار المقولات»⁽²⁾ وهنا ميّز كانط بين كل من "الذهن" و"العقل".

«الذهن هم ملكة إنتاج الامتثالات، أو ملكة تلقائية للمعرفة، أو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي، إنه ملكة معرفة بواسطة تصورات معرفة تصويرية، أما العقل فهو ملكة استنباط الخاص من العام، وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة بل يتناول فقط الذهن، ولا يخلق التصورات من الموضوعات بل يقوم بترتيبها ويهبها وحدتها وعلى ضوء ذلك الذهن أو الفهم هو ملكة القواعد أما العقل فإنه ملكة مبادئ»⁽³⁾ انه ملكة التي توصل أو تؤسس.

ومن هذا لا يتعلق العقل بصورة مباشرة بالتجربة الحسية لأن الأفكار التي تصدر عن هذا العقل (العقل الخالص) ليست تجريبية «فالعقل الخالص هو قدرة الإنسان على التفكير المنطقي الميتافيزيقي أي التفكير فيما وراء المحسوسات، أو هو الذي بواسطته يستطيع الإنسان السعي نحو المطلق»⁽⁴⁾، وإنما يتعلق العقل بالفهم أو الذهن حتى يزودنا بالتصورات والمعارف المختلفة، ولذلك قال «إن الفهم هو قدرة على رد كثرة الظواهر إلى

(1) سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام: دفاتر فلسفية ، العقل والعقلانية نص كانط: العقل ملكة المبادئ، دال توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2007، ص 55.

(2) فضل الله هادي: مدخل إلى الفلسفة، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص153.

(3) ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 87، وأنظر أيضا ، كانط: العقل ملكة المبادئ، ص 56.

(4) فضل الله الهادي، مدخل إلى الفلسفة، ص 153.

الوحدة بواسطة القواعد، أما العقل فهو ملكة رد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ»⁽¹⁾.

وهكذا عرف كانط العقل بـ "ملكة المبادئ" أي القضايا الأصلية أو المبادئ الأساسية ويفهم العقل عنده من معناه اللاتيني عقل حساب (Ration) لكنه يأخذ حسب هيدغر دلالة أخرى وهي (أصل علة) ويقول: «العقل في الفلسفة الكانطية هو ملكة مبادئ... إنه الملكة التي تؤسس. وعندما نتذكر هذه النقاط نلاحظ فوراً أن فكر كانط محكوم بمبدأ العلة... ولا يتكلم كانط عن هذا المبدأ إلا ماندر. أما كلمة نقد فلا تعني رقابة أو حتى معاينة أو تحقق من الشيء... ولا يكتفي النقد بوضع حواجر أمام العقل بل على العكس من ذلك فإنه يعيد العقل داخل حدوده. والحد في معناه اليوناني هو أساس الوصل وليس القطع. أي أن الحد هو ما يبدأ الشيء منه وبه يتفتح ويظهر على ما هو عليه»⁽²⁾. معنى هذا أن الحد له خاصية الجمع لا القطع، أما النقد فهو الوقوف عند النبع الذي ينحدر منه وجود الشيء لأن النقد يطرح سؤال حول "شروط الإمكان القبلي".

وأراد كانط أن يحدد الشروط المشتركة لمختلف نشاطات الذات بوصفها عقلاً أي في «الكيفية التي تجعل ممكناً ما يركز إليه الموجود ليتحدد لنا في مجمله كموجود... فالإنسان هو "الحيوان العاقل" ينتمي الإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً إلى مملكة الطبيعة وبوصفه موجوداً عاقلاً إلى مملكة العقل أي الإرادة ومن ثم الحرية»⁽³⁾.

وكان العقل عند كانط المحطة الأساسية التي شملها النقد لأنه "ملكة المبادئ" ولذلك وضع له خصائص:

1- أنه موجّه نحو ما هو عال (خارج نطاق التجربة الحسية)

2- ينشد الكلية والشمولية.

(1) كانط: العقل ملكة المبادئ، ص 56.

(2) هيدغر مارتين، مبدأ العلة، ص 79.

(3) المصدر السابق، ص 80.

3- المعرفة التي يدعيها لنفسه هي معرفة عن طريق "المبادئ" وتختلف عن تلك المتحصلة عن طريق القواعد.

4- بما انه لا يُعنى إلا بالذهن واحكامه فليس له علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي.

وكل هذا يوحي لنا أن النقطة الأساسية في فلسفة كانط هي « اعترافه بسمو العقل معارضا فكرة كوبرنيكوس (Copernic) التي جعلت أرضنا نجما ضئيلا صغيرا في النظام الشمسي الضخم. أما فلسفة كانط فقد جعلت من عقلنا سيذا على الطبيعة، فهو يعترف بأن الطبيعة لا بد أن تكون نظاما يتفق ويسير في انسجام تبعا للقوانين ⁽¹⁾».

ولهذا نقول ان كانط حاول ان يجعل العقل علما مناظرا لعلوم الطبيعة التي كانت متطورة بسبب الثورة المفيدة التي احدثها في منهجها، وهذا العلم هو الميتافيزيقا، فأراد تحقيق هدفين « أولهما: اقناع جميع الذين يؤمنون بضرورة الميتافيزيقا، بأنها ينبغي أن تكون علما مختلفا كل الاختلاف عن الميتافيزيقا الشائعة في عصره، وثانيهما: اقناع الذين لا يؤمنون بها أنها ضرورة لا بد منها لإرضاء العقل الانساني ⁽²⁾». ولذلك قام بنقد العقل الخالص وفكر وفقا للفكر الحديث وانطلاقا من البعد العقلاني الذي وضعه "ديكارت" انا فكر ولكن بتعيين آخر لأنه استعمل النقد ووصل إلى "الأنا المتعالي" مؤكدا « أن العقل الانساني جدلي فهو ينبثق من نفسه، ويعارض نفسه ويناقضها، وفي هذا جعل كانط من العقل موضوعا للتحليل والنقد بهدف تخليصه من الأوهام والضلالات مؤكدا ألا يمارس العقل فعاليته الفكرية بمعزل عن التجربة، منتها إلى بناء ميتافيزيقا نقدية ⁽³⁾».

واستهدف "كانط" من النقد منها ترانسندنتالي يبحث في المتعالي ليكشف السبب الكافي، أي "الشروط القبلية لوجود الموجود"، وذلك لأن النقد « يطرح سؤالا حول شروط الإمكان

(1) رجب محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص ص 33-34.

(2) إبراهيم عبد الله المركزية الغربية، ص 88.

(3) المرجع السابق، ص 88.

القبلي، وتزودنا هذه الشروط في كل مرة بالعلة التي تحدد الطبيعة والحرية من حيث وجودهما» (1).

إن مهمة النقد هو أن يكشف هذه الشروط وتسمى هذه الشروط عقلا أوراسيو (ratio) ويرادف مفهوم «راسيو بمعنييه: الراسيو من حيث لوجيا أي قدرة طبيعية تمنح امكانية التجريد بفعل اصدار الأحكام وبفعل التركيب بشكل قبلي، والراسيو من حيث هو القاسم المشترك أو الأساس أو النبع الذي يمكن الذات من تمثل واستحضار الموجود موضعته ورؤيته في الوقت نفسه الذي ترى نفسها وتحضر امام نفسها كما تجعل الموجود ماثلا امامها» (2).

لقد عمل كانط على تعميق أسس الكوجيتو الديكارتي الذي أكد على الذاتية المفكرة "أنا افكر" من خلال العقل وتساءل كانط « لكن كيف التمييز بين أنا الأنا أفكر ، وأنا الأنا الذي يحدث نفسه بنفسه... ومن ثم كيف يمكن ان أقول : انا كفكر وكذات مفكرة واعرف نفسي بنفسي بصفتي شيئا مفكرا من حيث اكون معطى أيضا في لنفسي في الإدراك» (3).

وهذه الأسئلة جعلت كانط يرجع إلى راسيو (Ratio) حيث ان الشيء ليس موجودا إلا من حيث علاقته بالعقل بوصفه أساسا للذاتية فهي رؤية ووجود في الآن نفسه. وهذا هو العمل النقدي الذي وجهه كانط ضد العقل، فمن الأنا الذاتية إتجه إلى الأنا الانطولوجي أي أعطى للعقل بعدا انطولوجيا و« للذات بنية انطولوجية منطقية بنية مقولية قبلية متعالية موحدة. هذه البنية المقولية هي مصدر التأليف الخالص للإبصار المتعالي وأصله. لذلك لها سلطة على ملكة الحساسية بوصفها قدرة على تلقي المعطى الحسي المشتت، وعلى الفكر (ملكة الفهم) الذي يقوم وبشكل منطقي بضم أو تركيب المشتت الحسي من أجل تحويله إلى موضوع أي

(1) هيدجر مارتين: مبدأ العلة ، ص 80.

(2) طواع محمد: هيدجر والميتافيزيقا، ص 156.

(3) المرجع السابق، ص 156.

من اجل منحه وصفا وكيفية ما في الوجود كحضور دائم كموضوعية من هنا يصبح كل وهي أمبريقي خاضعا للأساس الانطولوجي يتمثل في تلك البنية المقولية القبلية المتعالية»¹.
وبهذا يلعب العقل عند كانط دورا لا احدا غيره يستطيع الاضطلاع به لأن له دور التشريع بصدد الظاهرات إنه يشبه القاضي الذي يسأل ويحمل الشهود على الإجابة على اسئلته بهدف السيطرة على الطبيعة فالعقل ملكة مشروعة للأشياء وقوانينه ضرورية كلية شرطا لا غنى عنه لإمكان التجربة وبذلك فالحقيقة الواقعية من تصميم العقل.
ويقول كانط بهذا الصدد: « فينبغي اذا أن يتقدم العقل إلى الطبيعة ماسكا بيد مبادئه التي تستطيع هي وحدها أن تمنع الظواهر المتطابقة سلطة القوانين وباليد الأخرى التجريب الذي تخيله وفق تلك المبادئ، حتى يتعلم من الطبيعة لا محالة، لكن لا كتلميذ يدع المعلم يقول كل ما يحلو له قوله، بل على العكس من ذلك كالقاضي يجلس للقضاء فيحمل الشهود على الإجابة عما يطرح عليهم من الأسئلة »⁽²⁾.

إن الأنا المتعالي باعتباره المنبع الأساسي في عملية المعرفة هو الذي أعطى للعالم مضمونا يمكن ادراكه عقليا. وبذلك قام كانط بتحويل العقل عندما اعتبره "ملكة مبادئ" فلم يبقى ينظر إليه على أنه مجرد أفكار فطرية بل هو « قدرة مؤطرة تقوم بإضفاء الطابع التركيبي على المعرفة، وبهذا يتخذ العقل طابعا ايجابيا ديناميا فعالا. وبإضفاء الصبغة الدينامية على العقل قامت الفلسفة الكانطية بتحويل العقل من مجرد نور من العقل الكلي إلى مجموعة معايير وقواعد تسمح بإمكان قيام التجربة و إمكان قيام معرفة علمية بها وبعبارة أخرى أصبح العقل نشاطا وفاعلية عقلية. ونتج عن ذلك أن وظيفة العقل لن تعد مجرد وظيفة عقلية انما تعقدت بنيته تعقيدا كبيرا، بحيث أصبح متضمنا لقواعد وأنماط تركيب متنوعة غاية التنوع، لقد أصبح مجموعة من المبادئ والقواعد»⁽³⁾.

(1) المرجع السابق ص 158.

(2) سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام: العقل والعقلانية نص كانط ، العقل لا يدرك إلا ما ينتج، ص 57.

(3) ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص ص 94-95

إن هذه النظرة إلى العقل ستوسع مفهوم الذات أيضا لأنه بعدما كان يُنظر إليها في بعدها السيكولوجي (الذات المفكرة) أصبحت مع "كانط" في بعدها الأنطولوجي لقد أصبح الإنسان الأنا المفكر كذاتية متعالية وبذلك « أصبحت الذات تتميز بنوع من السيطرة على الموجود لأجل إخضاعه على العقل بوصفه راسيو أي إلى حاسوب كوني يرد كل شيء إلى لغة التكميم والإحصاء والقياس وهذا ما يسمح لنا بالقول مع هيدغر أنه لما تحددت الذاتية مع الميتافيزيقا بهذا المعنى الصوري المنطقي التحكيمي تكون قد اسست لعقل كلياني يسيطر ويدمج الموجود، عقل ذي سلطة ذاتية لكنه عقل بلغت معه مسالة نسيان الوجود تامها» (1).

ورغم أن "كانط" لم يخرج من إطار الذاتية الديكارتية، إلا أن هدفه كان الوصول إلى المثالية النقدية التي تعطي الأولوية للفكر على الوجود، أي تفحص امكانية العقل وشروطه فكانت إذا فلسفة تصلح كنقطة انطلاق لثورة فكرية تحيل الفلسفة إلى نسق عقلي متكامل، وبذلك مهدت للمثالية المطلقة التي نادى بها هيغل (HEGEL) واعتبر هيدغر «أن الذاتية المتعالية هي افتراض داخلي للذاتية المطلقة لميتافيزيقا هيغل والتي تحدد فيها الفكرة المطلقة» (2).

هيغل والروح المطلق:

شكلت فلسفة هيغل* أكثر الفلاسفات اهمية في بناء الوعي الغربي الحديث وكانت أيضا أكثر الفلاسفات اتصالا بالفلسفة المعاصرة، وتمثلت فكرة هيغل الجوهرية في المطلق وعلاقته

(1) طواع محمد: هيدجر والميتافيزيقا، ص 161.

(2) سليمان أحمد محمد جمال: مارتن هيدغر، الوجود والموجود، ص 65.

* ولد جورج فيلهلم فريديريك هيغل بمدينة شتوتجارت بألمانيا في 27 اغسطس 1770 من أسرة بورجوازية درس بشتوتجارت حتى عام 1788 ومارس مهنة التدريس بمدينة برن من سنة 1793-1796 ثم انتقل إلى مدينة فرانكفورت 1797 - 1800 وحصل على كرسي الفلسفة بجامعة بينا (jena) سنة 1800 وعرف عنه حبه للعمل والنظام والترتيب وتنظيم اوقاته، وترك نتاجا وافرا من الأعمال منها: فينومينولوجيا الفكر (أو علم ظواهر العقل) ، المنطق، موسوعة العلوم الفلسفية، فلسفة القانون، ... وغيرها. للتعلم انظر:

بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ، ص ص 570-597

ابراهيم زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر القاهرة، د ط، 1970، ص ص 33-36 .

بالطبيعة، حيث اعتبر موضوع الفلسفة هو تعقل الفكرة المطلقة في ذاتها وتجلياتها المختلفة ويقول في هذا الصدد: « والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها بصفة عامة موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة، بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله والله وحده هو الحقيقة وهما ينتقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهيين عالم الطبيعة والروح المتناهي، من حيث علاقة الواحد منهما بالآخر، ومن حيث علاقتهما بالله بوصفه حقيقتهما» (1).

وتعني كلمة "حق، الروح، العقل، الحقيقة، الفكرة الشاملة أو الفكرة المطلقة" التي ربطها بالجدل (Dialectique) المتركب من ثلاث لحظات وهي الوضع (القضية) نقيض القضية (النقيضة) والتركيب (التأليف). « فالفكرة الشاملة هي قبل كل شيء الفكرة المحضة أي أساس كل موجود طبيعي وروحي، وهي بذلك تعادل ما يسمى في الفلسفة الروحانية بالفكر الإلهي، ويصطلح على هذه المرحلة بـ "مرحلة الوعي المباشر" ثم أنها بعد ذلك الفكرة المتخارجة التي تخرج من ذاتها لتظهر في الزمان والمكان على أنها الطبيعة وهي "مرحلة الوعي الذاتي"، وأخيرا أنها الفكرة العائدة إلى ذاتها بعد هذا الاغتراب فتصبح عندئذ روحا واقعيًا أي فكريًا واعيًا لذاته وهي مرحلة "الوعي المطلق" ويمثلها العقل الذي هو عبارة عن وحدة الوعي المباشر بالوعي الذاتي التركيبي المستخلص من المرحلتين الأولى والثانية فالعقل هو الذي يجمع بين الموقفين في مركّب واحد» (2).

ومنه أن النسق الجدلي عند هيغل قائم على توافق الأضداد في الفكر والأشياء على السواء، إنه يختلف عن جدل هيراقليطس رغم أنه صرح بقوله:
«ليس في أقوال هيراقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها في صميم منطقي» (3).
واعطى هيغل للعقل الصورة العليا لنشاط البروح ولحركة الوعي:

(1) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية تر إمام عبد الفتاح إمام ، ص 45.

(2) سرّو رينيه : هيغل والهيغلية تر العكره ادونيس، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص 27.

انظر أيضا: ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 107.

(3) ابراهيم زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، ص 139.

« فهو يعالجه بصورة تجريدية في المطلق، ويعالجه من جهة ما تتحقق في الكون في الفلسفة الطبيعية، وفي فلسفة الروح من جهة ما يتحقق بالفكر وبنشاط الإنسان»⁽¹⁾. ومنه فهو شرط ضروري لدراسة الفلسفة حيث يقول:

« الإيمان بقوة العقل والشجاعة في مواجهة الحقيقة هما الشرط الأول للدراسات الفلسفية ولا بد أن ينتبه العقل إلى نبه ذاته وعلو منزلته»⁽²⁾.

لقد جعل هيغل العقل موضوعا مركزيا لفلسفته ودرسه في كل المستويات (المنطق، الطبيعة، الروح) وهو بذلك يتحكم في العالم كما نبه إلى ذلك أنكساغوراس:

« النوس هو الذي يحكم العالم».⁽³⁾

وحدد هيغل وظيفة العقل في تأليف القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية والحقيقة العملية، وبما أن غاية الفلسفة هو أن تفهم الواقع وتجعله معقول فلا يشعر الإنسان بأنه غريب عنه « بل يفهمه ويتعقله، ويتعقله إياه يصبح أليفا لديه (هذا ما نبه إليه هيغل عندما دمج العقل بالواقع) وقال في ذلك: " فكل ما هو معقول واقعي وكل ما هو واقعي معقول"»⁽⁴⁾.

يعلق إمام عبد القتاح إمام على هذه المقولة: أن هيغل بدأ عبارته بقوله « كل ما هو عقلي فهو واقعي" أي أنه افترض واقعية العقل وتحققه الفعلي لأن الواقعي هو المتحقق بالفعل أي أنه نتيجة عمل ما أو لفعل ، وعقلي يحمل في جوفه القوة التي تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة إلى الفعل لأن العقل هو ملكة بشرية إنه قوة أنه النوس (Nous) وما الشطر الثاني إلى نتيجة مترتبة عن الشطر الأول».⁽⁵⁾

(1) سرّو رينيه : هيغل والهيغلية، ص 27 - 28 .

(2) هيدجر مارتن: الوجود والموجود، ص 67.

(3) هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية، ص 55.

(4) بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ص 578. وأنظر أيضا هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية، ص 55.

(5) المصدر نفسه: تعليق المترجم ص 55.

وحد هيجل بين المعقول والواقع أو بين الفكر والوجود وانتهى إلى أن كل شيء معقول، فالعقلي هو المتحقق بالفعل وهذا ما يمثل المثالية المطلقة فالعقل يسيطر على الكل أو هو الحقيقة ذاتها أو ما يسميه الأفكار باعتبارها معرفة تصورية ويقول في هذا الصدد:

« إن الأفكار الحقّة والنفاد العلمي لا يأتیان إلا بأحكام التصور، التصور وحده هو الذي ينجب كلية المعرفة ... وهو معرفة مثقفة مستوفاة... بل هو الحقيقة وقد نضجت صورتها الصادقة أي الحقيقة القابلة لأن يمتلكها كل نطق واعٍ بنفسه». (1)

والتصور عند هيجل هو الشمول والكلية، أو هو الكلي الذي ينظم كل شيء إنه صفة تميز الإنسان عن الحيوان حيث يقول « كل ما نصفه بأنه إنساني... هو أنه يرجع إلى عملية التفكير » (2).

ويستمد هيجل فكرة العقل من أنكساغوراس الذي قال بالنوس (nous) والعقل الذي ترجم إلى كلمة (Raison) عقل وهو عند هيجل جوهر، قوة لامتناهية، ويكمن مضمون اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية أي أنه من جهة هو موجود في الواقع، ومن جهة أخرى هو طاقة الروحي، وعبر عن ذلك بقوله « الفكر هو الجوهر المكوّن للأشياء الخارجية، فإنه كذلك الجوهر الكلي لما هو روعي ... وبذلك يمتد ليشمل مجالات أوسع وليصبح الأساس لكل شيء » (3).

وجعل هيجل للعقل قوانين تمتد إلى الخارج ليشمل الكل وتحدد ماهية الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي يتميز جوهره بالقدرة على التفكير ويمكنه أيضا من الإبداع في جميع المجالات. هنا يظهر تساوي الفكر والوجود عند هيجل، فالإنسان موجود يفكر تأكيدا على "الأنا" الصفة الخالصة للإنسان، فالعقل هو يقين الذات (وأصبحت الذاتية مطلقة) وبشترط هيجل الحرية حتى يتم التفكير ويقول:

(1) هيجل: علم ظهور العقل تر صفوان مصطفى، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3، 2001، ص 60.

(2) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 47.

(3) المصدر السابق: ص 100.

« إننا نقول بادئ ذي بدء أن الإنسان موجود يفكر لكننا نقول أيضا، في الوقت ذاته انه موجود يدرك ويريد، فالإنسان مفكر وهو كلي، لكنه ليس مفكرا إلا لأنه يشعر بكليته الخاصة»⁽¹⁾.

ولكن ما قصد هيغل بالأنا؟ هل يؤكد على وعي الذات دون الآخر؟ أو هو "الأنا" ضمن نحن؟

يفكر هيغل في "الأنا" ضمن "النحن" فلا يوجد الواحد إلا بوجود الآخر « لأن كل شيء لا يوجد "في ذاته" فحسب بل هو يوجد أيضا من اجل ما عداه من الأشياء»⁽²⁾. إنه يفكر في حقيقة الذات من "خارج" هذه الذات أي من خلال علاقة هذه الأخيرة بالواقع الموضوعي. ويقول أيضا « إن الإنسان هو أول من جعل نفسه مزدوجا فأصبح كليا ومن أجل الكلي... وحدث ذلك عندما عرف الإنسان أن يقول "أنا" فأنا أعني بكلمة "أنا"، أنا نفسي، أعني شخصا معينا مفردا ومع ذلك فأنا لا أنطق بشيء خاص بي أنا وحدي، وإنما كل إنسان آخر هو "أنا" أو هو ذات (ego) وحين أطلق على نفسي لفظ "أنا" فإنني أعبر بذلك عن كل تام وكامل رغم أنني أقصد يقينا شخصا جزئيا هو ذاتي، ومن ثمة كانت "الأنا" هي الوجود للذات»⁽³⁾.

ينظر هيغل إلى الإنسان في إطار الذاتية لكنه يوسع مفهوم الذات لتشمل الآخر ويعد "النحن" جزءا مكونا للأنا، لأن الإنسان لا يعيش معزولا وكفرد محدود، بل هو جزء لامتداد الروح الكلية، ومنه هناك علاقة بين "الأنا و نحن" داخل "الكل" أو المجموع الذي يتشكل من الأنا والآخر ولهذا يقرر هيغل « إن كل شيء في الطبيعة والفكر على السواء يستلزم

(1) المصدر نفسه، ص 100.

(2) ابراهيم زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، ص 159.

(3) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ص 100.

وجود ضده أعني وجود ذلك "الآخر" الذي هو مقابلة الضروري ومنه التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل تأثير فعال في عالم الواقع»⁽¹⁾.

وبهذا التصور للأننا وعلاقته بالعالم انتقد هيغل الفلسفات الحديثة ابتداءً من "ديكارت" الذي اختزل مفهوم الفكر في مجرد تمثيل سيكولوجي (ذات تعرف إلا نفسها) ففكر في الأننا دون الوجود أو العالم ، وكأن الإنسان منقطع عن العالم، وهنا نبّه هيغل إلى ضرورة التفكير في حقيقة الذات من خلال علاقتها بالعالم الذي يسعى للانتشار والظهور والتحقق من خلال تجارب الشعوب وإنجازاته وهنا تكمن مهمة الفلسفة التي عليها « اكتشاف تلك العلاقات الضرورية والاهتمام بالوقوف على مظاهر "الإختلاف" التي تنشأ في كنف ذلك "الكل" والإنتباه إلى "الوحدة" الحقيقية التي تجمع بين كل تلك المظاهر المتناقضة »⁽²⁾.

ولا مكان للمصادفات عند هيغل بل أن كل شيء يخضع لقوانين صارمة إنها "العناية الإلهية" لأن هذه العناية ما هي إلى الحكم المزودة بقوة لا متناهية تحقق غرضها وغاياتها ويسميتها هيغل « التدبير العقلي المطلق للعالم، ولما كانت الحكم الإلهية هي العقل نفسه فإن تجليات العقل في العالم مجسدة في مجال الروح، وفي نطاق الطبيعة (الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية) والطبيعة هي نسق عقلي وينبغي (كما نبهنا إلى ذلك) تأملها في علاقتها بالروح»⁽³⁾.

ويعتبر إدراك المطلق هو موضوع فلسفة الروح التي درسها هيغل ضمن جملة من النشاطات وهي الفن، الدين و الفلسفة وينظر هيغل إلى المسيحية كديانة مطلقة التي أصبح مضمونها الحق المطلق، والله هو فكرة شاملة له ثلاثة جوانب، وهذا ما نبهت إليه المسيحية « فالله بما أنه كلي فهو الأب، والكلي يخرج الجزئي من ذاته أي أن الله بوصفه أبا يخرج الله بوصفه إبناً، والجزئي يعود إلى الكلي وهو بذلك يصبح الفردي، أي أن الله هو روح القدس،

(1) ابراهيم زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، ص ص 153 - 154

(2) المرجع السابق: ص 154.

(3) ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص ص 110 - 111.

فالفكرة إذا تتضمن ثلاث لحظات ويتجلى ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث فإله واحد لا ينقسم ومع ذلك فإله ثلاثة أشخاص، ولكن الإبن والروح ليس مختلفين عن الأب لأن كلا منهما ليس جانبا لله ، لكنه الألوهية كلها»⁽¹⁾.

في ظل هذا الثالوث يقدم الوحي تصورا متكاملا عن العلاقات بين الأب والإبن فتحدث الكتب المقدسة عن إبداع الله للكون، ويصوغ هيغل أساس فكرة الله إنطلاقا من « إن في قلب المطلق ثمة تجريد أولي هو تجريد الفكر المحض، ولكن هذا الفكر من حيث هو انه في ذاته هو روح ليس مجرد ماهية ازلية بسيطة بل هو "لوجوس" ويتصور الوعي المسيحي الله قبل خلقه للعالم أنه "ثالوث" أما "اللوجوس" فهو الفكر في ذاته الذي لا يتصوره هيغل بدون طبيعة، ومعنى ذلك أن اللوجوس لا يوجد لذاته أي لا يمكن أن يصبح روحا إلا إذا باين أو اغترب عن ذاته. والعالم غير مستخلص من اللوجوس بل يقرر أن كلا من اللوجوس والطبيعة يتطلب الآخر، كل واحد منهما يفترض الآخر دون أن يكون في وسعنا وضع الواحد منهما بدون الآخر، إن اللوجوس لا يقوم بدون طبيعة، كما أن الطبيعة لا تقوم بدون اللوجوس مثلها في ذلك كمثل الوجود والعدم الذين لا يمكن للواحد منهما أن يقوم بدون الآخر، إنهما يكوّنان كلاً واحداً »⁽²⁾.

ومن كل هذا وضح لنا هيغل كيف انتقل من اللوجوس إلى الطبيعة حتى يكون الوحدة الكلية فهو لم ينظر إليهما كجوهرين مستقلين بل وحدّ بينهما لأن « كل واحد منهما أو الآخر هو من جهة عين ذاته ومن جهة أخرى أكثر من ذاته، وهما يمثلان مجتمعين صميم "الروح" واللوجوس هو "الكل" الذي ينكر ذاته باعتباره طبيعة، بمعنى أنه تجريد للفكر المحض الذي يضع ذاته بوصفه فكرا محضا مستبعدا الطبيعة وليس هذا التجريد صنيعا الفهم البشري وحده بل هو كامن في صميم المطلق نفسه وإذا كان من شأن المطلق أن يضع ذاته باعتباره "لوجوس" فذلك لأنه من شأنه أن ينكر ذاته باعتباره "طبيعة" ولكنه يعمد إلى وضع "الطبيعة"

⁽¹⁾ سيتيس والتر: فلسفة هيغل، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة القاهرة، مصر، د.ط 1980 ص 717.

⁽²⁾ ابراهيم زكريا: هيغل أو المثالية المطلقة، ص ص 435-451

في مقابل ذاته وكأنه لا يستبعد الطبيعة من ذاته إلا لأنه يحملها في ذاته ويفترضها سلفاً» (1).

وضع هيغل مفهوم الفكر في نطاق واسع ونظر إلى الفكر أنها تحتوي على ضدها (وهي فكرة هيراقليطس) فالضد كامن في الداخل في جوف التصور أو الفكرة وهو الذي يمنحها القوة والحركة، وهذا ما نجده في اللوجوس والطبيعة، فاللوجوس يخرج من ذاته إلى الحالة السالبة وهي الطبيعة « وبالمثل "الطبيعة" هي "الكل" الذي يسلب ذاته باعتباره "لوجوس" ومن ثمة فإنها تعارض ذاتها مفترضة وجود ذلك اللوجوس الذي تصفه في مقابلها ومن هنا فإن الطبيعة روح مستتر أو هي ذاتها عين اللوجوس...واللوجوس هو الروح بمعنى أنه الكل أو الكلي ولو أن من شأنه أن يتجرد من ذاته من حيث هو لوجوس» (2).

إن اللوجوس من جهة هو نفسه ومن جهة أخرى هو ما ليس هو « فهو نفسه الذي يحدد ذاته وذاته حين يقوم بعملية السلب أو نفي لذاته» (3).

وهذا ما يشكل الوحدة الموجودة بين الطبيعة واللوجوس، فاللوجوس الذي هو فكر والعالم الذي هو طبيعة كل موحد لأن « الروح هي فكر وعالم معا لأنه لا قيان للفكر بدون ذلك العالم الذي يمارس فيه فعله، وهنا أظهر هيغل أن العقل هو "النسيج الأصلي" الذي يتكون منه الوجود الواقعي» (4).

عملت كل من فلسفة "ديكارت"، "كانط" و"هيغل" على تأسيس للميتافيزيقا الغربية وكانت العقلانية هي السمة المميزة لها فقامت على لغة "التقنية والمنطق" مؤسسة لكيونونة الكائن في كليته، وظلت تحدد ماهية الفكر والوجود من داخل مفهوم الذاتية، فكان الإنسان مصدر كل حقيقة، وكل يقين، إنه يحيا تبعا للعقل مبتعدا عن الوجدان أو الملكات الأخرى، و رغم أن هيغل يوجه نقده إلى الميتافيزيقا وإلى الفلسفة الحديثة بوجه خاص، ورغم أنه يؤسس إلى

(1) المرجع السابق: ص ص 451-452.

(2) المرجع نفسه، ص 452.

(3) المرجع نفسه، ص 452.

(4) المرجع السابق: ص 454.

فكر "الأنا" ضمن "النحن" أي وعي الذات ضمن العلاقة بالآخر ، فالعقل هو الوحدة العليا للوعي أو وعي الذات أو العقل المطلق « الذي لا يحصل له الوعي إلا في ارتباطه بالوعي الإنساني الذي فكر فيه ويتابع نموه وظهوره أو حضوره في صور تتجلى في التاريخ وتتشخص في إبداعات الشعوب وثقافتها»⁽¹⁾.

ولكن هيغل لم يخرج من الإطار الذي وضعه ديكرت لأنه حصر عملية الفكر في تنمية قوة الذات فأصبحت مطلقة وما المطلق إلا "الذات" وبهذا كما يقول هيديغر « إن هيغل لم يخرج عن ماهية عصره، عصر يعتبر الوجود في كليته غير موجود إلا بتمثله كصورة أمام الذات ويختزل الوجود إلى مجرد رؤية عقلية»⁽²⁾. وكل هذا أفسح المجال لسيادة الإنسان لأنه نظر إلى العقل بمعنى "حساب" مركزا على الذات مهملًا الوجود وهذا ما حاول هيديغر العودة إليه من خلال العقل بمفهوم لوجوس.

(1) طواع محمد: هيديجر والميتافيزيقا، ص 175.

(2) المرجع السابق: ص 178.

المبحث الثاني اللوجوس عند هيدغر

المبحث الثاني: اللوجوس عند هيدغر

شكلت مسألة الوجود نقطة البدء في فلسفة "مارتن هيدغر" (Martin Heidegger) * الذي أراد أن يخرج الإنسان (être) من النسيان، ونظرا إلى الإنسان كفرد عليه أن يتفاعل مع

* ولد مارتن هيدغر في مسكريش (Messkirch) مقاطعة بادن (Bade) بألمانيا عام 26 سبتمبر 1889 ومات في فرايبورغ (Fribourg) عام 26 ماي 1976 هو واحد من اعظم فلاسفة ألمانيا وربما اهم فيلسوف في القرن العشرين يقول هيدغر عن نفسه "دخلت المدرسة الشعبية في بلدي ثم المدرسة الثانوية في كونستنس (Constance) من 1903 - 1906 ثم التحقت بمدرسة برتولد (Benthold) بفرايبورغ في بريسجاو (Fribourgen-Brisgau) وبعد أن حصلت على شهادة إتمام الدراسة الثانوية سنة 1909 تعلمت في جامعة فرايبورغ في بريسجاو، وحضرت دروس اللاهوت (théologie) والفلسفة ابتداء من سنة 1911، تابعت دروس الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية ودروس التاريخ حتى 1913" في سنة 1913 ناقشت رسالة الدكتوراه الموسومة مذهب الحكم في بيسيكولوجيزم Doctrine du jugement dans le psychologisme وفي سنة 1915 ناقش رسالة التي تقدم بها للحصول على دكتوراه التأهيل (habilitation) عنوانها نظرية المقولات والمعنى عند دونساسكوت (la doctrine des categories et de la signification chez Duns - Scot) وشرع يعمل في جامعة فرايبورغ في 31 جويلية 1915 ثم خلف هوسرل (Husserl) بعد ان كانت مساعده وتولى عمادة الجامعة عام 27 ماي 1933 بعد أن ألقى المحاضرة الإفتتاحية (التي استهل بها منصبه الجديد) بعنوان التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية (L'auto-affirmation de l'université) (allemande) لكنه ما لبث أن وقع خلاف مع السلطات وذلك عندما طلب وزير الدولة فصل اثنين من العمداء من الجامعة بسبب خلافهما مع النازية وهما الأستاذ فولف (Wolf) والأستاذ مولندورف (Von Möllendorf) لكن هيدغر رفض تنفيذ الأمر وقدم استقالته بعد عشرة أشهر من تولى المنصب 23 أفريل 1934 وبقي أستاذ يلقي محاضراته غير أنه صار هدفا للمضايقات وكانت الشرطة السرية تكتب تقارير عما يدور في محاضراته ومُنعت بعض دروسه ، كما منع من حضور مؤتمر الفلسفة المنعقد في باريس سنة 1937 الذي خصص لديكارت، وفي هذه الفترة اعتصم هيدغر بالعزلة والاستغراق في التأملات الفلسفية ومكث في بيته الجبلي في قلب الغابة السوداء، في 1951 أعيد هيدغر إلى منصبه كأستاذ في جامعة فرايبورغ وقام بعدة رحلات إلى فرنسا ، اليونان ، طور (THOR) وكتب العديد من المؤلفات : الوجود والزمن (être et le temps) 1927 ، (chemins qui ne mènent nulle part) 1950 ، مدخل إلى الميتافيزيقا (introduction à la métaphysique) 1953 ، (Essais et conférences) 1954 ، مبدأ العلة (principe de la raison) 1957 ، نيتشه (Nietzsche) 1961 ، ماذا يعني التفكير؟ (qu'appelle-ton penser ?) 1971 . وغيرها من المؤلفات.

الوجود والحياة من خلال تجربته الحية وبذلك كانت فلسفته رد فعل قوي ضد التيارات العقلانية التي أكدت على الذاتية، حيث « تعبر فلسفة هيدغر عن رغبتها العميقة في تجاوز اشكالية الذات والذاتية وجميع التصورات الميتافيزيقية عن الوجود وعن الإنسان»⁽¹⁾. ولكن ما قصد هيدغر من عبارة نسيان الوجود؟ ونسيان الإنسان؟ هل يعني أن الإنسان أصبح لا يتهم إلا بطموحاته وانجازاته مما يؤكد ذاته أي نزعه الإنسانية، وفي ذلك نسيان للوجود؟

لم يعد الإنسان في نظر "هيدغر" مجرد ذات عارفة بل هو الكائن البشري الموجود في العالم ووسط الأشياء عليه أن يبحث عن هويته منذ البداية لأن الإنسان ما هو سوى مخلوق تابع للوجود، لهذا يقول هيدغر الفيلسوف الحق هو الذي يحب معايشة الأشياء ويطيّل الإقامة بينها ووسطها ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودي « ففي تعريفه لكلمة فيلوسوفيا يقول إنما ترجع إلى كلمة فيلوسوفوس (PHILOSOPHOS) وهذه الكلمة هي في الأصل صفة مثلها مثل كلمة فيلوتيموس (محب الشرف) وأغلب الظن أن هيراقليطس هو أول من صاغ الكلمة، ونعني بالسوفوس أن يكون المرء رابطا نفسه بآخر ربطا متبادلا أو أن يرتبط كل منهما بالآخر أصلا، لأن كلا منهما تحت تصرف الآخر»⁽²⁾.

وبهذا المعنى "السوفوس" هو الشخص الألف الذي يحب المعايشة للأشياء ويجد في ذلك متعة تقربه لا من الأشياء فحسب بل من نفسه أيضا ستشكل اتفاق أو هرمونيا إنها ميزة

بالتصرف عن الكتب التالية:

طرابيشي جورج: معجم الفلاسفة ، دار الطليعة للطباعة والنشر والنشر، بيروت لبنان، ط1 ، 1987، ص ص 640-641.
بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ص ص 597 - 599.

Boutot.A : HEIDEGGER, P.U.F, Paris France, 3eme edi, 1995, p p 3- 15

(¹) الدواي عبد الرزاق: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر - ليفي ستروس ، ميشيل فوكو ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، ط1، 1992، ص43.

(²) هيدغر مارتن: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، تر كامل فؤاد ، رجب محمود، دار الثقافة للطباعة النشر ، القاهرة مصر، ط2، 1974 ص ص 58-59.

الحب أو ما يشكل « الواحد هو الكل »⁽¹⁾ عند هيراقليطس فكل الوجود هو الموجود كله في الوجود، إنها تدل على التعاون، فالفلسفة لا بد أن تكون فن معرفة النفس عن طريق الاستمتاع بالأشياء.

إن تعريف الفلسفة بهذه الطريقة يقودنا إلى البحث في الوجود حيث ربط "هيدغر" « نسيان الوجود بالإنسان وبمصير الوجود ذاته من حيث هما أمران متلازمان »⁽²⁾.

ولم يقصد من موضوع نسيان الوجود، الوجود الإلهي، أو وجود الموجود أو مجموع الموجودات إنما كان موضوعه حقيقة الموجود فعلى الإنسان أن يكف عن التفكير في نفسه وينخرط في لعبة الوجود للكشف عن الحقيقة، لقد كان مجال هيدغر « الميتافيزيقا باعتبارها تاريخا لإحتجاب الوجود بالموجود، فالموجود ينسينا الوجود عن طريق الإنسان »⁽³⁾ وسبب هذا النسيان هو العقل عندما حوّل الموجود إلى تقنية وعندما هيمن العقل على الموجود، عندما أصبح ينظر إلى الإنسان انه مجرد ذات وصار حضور الموجود طاغي بفعل التقنية وفعل العقل وأدى هذا إلى

« توحيد أنماط العيش والتفكير.

الاستنفاد للثروات الطبيعية بسبب الاستغلال المبالغ فيه

الإيمان الدائم بأن الحل الممكن للقضايا البشرية هو حل تقني»⁽⁴⁾

وشكل هذا حجابا على الموجود، وهذا هو معنى النسيان، فالعقلانية والتقنية والإنسان من حيث هو ذاتية هما المسؤولان عن نسيان الوجود.

وكل هذا قاد "هيدغر" إلى نقد العقل حتى يحرره من الحجب التي تنسى الوجود وبذلك « نقل مركز الإهتمام الفلسفي من الإنسان والذات، عقلا أو وعيا أو إرادة، إلى الوجود

(1) المصدر السابق ص 59.

HEIDEGGER.M : Introduction à la métaphysique tradKahn.G, GALLIMARD. Paris (2)

France S.Edi 1967 p p 31-121

HEIDEGGER.M : Concepts fondamentaux trad. David.P, GALLIMARD. Paris. France (3)

S.Edi 1985 p p 89-90

(4) بنعبد العالي عبد السلام: الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011 ص 19.

الذي أصبح في نظره نسيا منسيا وبدأ يتساءل عن معنى الوجود وينفض عنه غبار النسيان ويصرف نظر الفلسفة عن اشكالية الذات»⁽¹⁾ فبدأ يبحث عن الوجود التي كانت بمثابة فلسفة جديدة وتساءل عن الوجود ما هو؟

لقد كانت بداية الاهتمام "هيدغر" بالوجود مبكرة « عندما كان شابا في المدرسة لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره إذ قرأ وقتئذ رسالة لـ "فرانتس برنتانو" أستاذ ادmond هوسرل" تحمل عنوان في "المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو" وقد اتخذ عبارة "أرسطو" أن الموجود ليقال على انحاء شتى" شعارا وضعه في صدر الرسالة وبيّن ان كلمة "الموجود" عند أرسطو تطلق بعدة معان: منها الموجود بالعرض، والموجود الواجب والموجود بالقوة، والموجود بالفعل «⁽²⁾ وكانت قراءة "هيدغر" لرسالة "برنتانو" هي الحافز الذي دفعه إلى الإهتمام والتساؤل عن الوجود الذي قال عنه: « اننا نطلق كلمة الموجود على أشياء كثيرة وبمعاني مختلفة، فالموجود هو كل ما نتحدث عنه وما نسلك حياله كذا وكذا والموجود هو أيضا ما نحن أنفسنا نكونه»⁽³⁾.

ولكن، هل بإمكان جميع الموجودات أن تكشف لنا عن هذا الوجود؟ أم أن من الموجودات ما يتحلى فيه الوجود بشكل أوضح عن باقي الموجودات الأخرى؟ هناك في الحقيقة موجود يستطيع الكشف عن الوجود إنه ذلك الموجود الذي يمتلك إمكانية التساؤل عن الوجود وإمكانية التفكير في الوجود حتى يظهر، أو حتى يتفتح أو حتى يخرج الموجود من التحجب، إلى الظهور أنه الإنسان فهو وحده الذي يمكن أن يرعى الوجود ويقول هيدغر « الوجود والإنسان ينسبان لبعضهما وينتميان لبعضهما ووفقا لذلك فإن الوجود نفسه ينتمي إلينا لأنه يسكن فينا هذا يعني يحضر فينا على نحو اصيل دون سائر الموجودات»⁽⁴⁾.

(1) الدواي عبد الرزاق: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 42.

(2) رجب محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص ص 43-44.

(3) سليمان أحمد محمد جمال : مارتين هيدجر ، الوجود والموجود ص 96

(4) المرجع السابق، ص 97.

وهنا كانت ضرورة التفكير أو ضرورة اللوجوس، فالتفكير يضع نفسه في مقابل الوجود لأن الوجود يُتصور في التفكير و« الوجود يجمع الموجود من حيث موجود، إن كلمة الوجود هو التجمع -إنه "اللوجوس"»⁽¹⁾ فماذا قص هيدغر من كلمة اللوجوس؟

اللوجوس كلمة يونانية وضعها هيراقليطس وقصد بها التجمع (Recueillement) وكانت نقطة البدء عند "هيدغر" الذي بحث من خلال نصوص "الأفيزي" عن الكلمة رافضا المفهوم المسيحي اللوجوس المجسد في "يسوع المسيح" ومنتقدا الفكر المعاصر الذي أرجع الكلمة إلى راسيو Ratio فإذا أردنا ان نفهم حقيقة اللوجوس علينا أن نتكلم ونفكر يونانيا وأن ننصت إلى ما يقوله ولكن هذا يطرح سؤال آخر، هو ما حقيقة علاقة هيدغر بالإغريق والحلم الهيلينستي؟ هل كان معجبا بهم إلى درجة التقديس أم أنه كان يعود إليهم للذهاب أبعد منهم؟ وهل كان حنينه هو محاولة لرد الاعتبار للثقافة اليونانية؟

يعد هيدغر من بين الفلاسفة المعاصرين الذين طالبوا بـ "العودة إلى التراث" أي إلى الفكر اليوناني، والتواصل معه « لأننا إذا أردنا أن ندخل في حوار مع الفلسفة من الداخل لابد من القيام بخطوة إلى الوراء قصد تملك نسيان الوجود والوقوف عند كل الأبنية التراثية قصد خلخلة بداهاتها، وتعني العودة إلى الدخول في حوار مع تاريخ الفلسفة من الداخل»⁽²⁾.

ورغم أن هيدغر يعود إلى "انكسيماندرس" "بارمنيدس" "أفلاطون" و"أرسطو" إلا أن مرجعيته الأساسية تبقى هيراقليطس طوال مشواره الفلسفي، ولم ينقطع الخيط الذي يربطه باليونان أبداً. «فإن المجابهة مع الفكر اليوناني والتساؤل حوله والحوار معه شكلت بشكل مستقر إحدى الخصائص الأساسية في مشروع هيدغر الأنطولوجي»⁽²⁾.

ومنه إن مصدر هيدغر هو الفلسفة الإغريقية وهو لا يبحث فيهم من «أجل حوار أكثر دقة ولكن فيما يمكن أن يرقى من خلال هذا الحوار إلى مستوى القول، ذلك هو ذات الشيء الذي يهتم الإغريق ويهمنا بكيفيات مختلفة ويقول هيدغر في هذا الصدد: ان استرجاع ما قاله الإغريق معناه ان نجد أنفسنا في وحدة القدر الذي هو قدرنا والذي صدر عنه كلام ما انفك

⁽¹⁾ هيدغر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر ص60.

⁽¹⁾ الفريوي علي الحبيب: مارتن هايدغر الفن والحقيقة أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفرابي ، بيروت لبنان ، ط1، 2008 ، ص 58.

⁽²⁾ مهيبيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص 193.

يعود نحننا في الوضوح، وليس العالم اليوناني وراعنا إلا في الظاهر من حيث كونه ماض تاريخي يمكن لعلم التاريخ أن يعرضه علينا ... وهو يعنينا وبهم حاضرنا فيما ينطوي عليه من غموض، وفي كل ما يملكه من طاقة مستقبلية»⁽³⁾.

وهكذا رجع هيدغر إلى الفلسفة الما قبل سقراطية حتى يتحاور مع مفكري اليونان لأن الرجوع إليهم وتأويل أفكارهم يفتح امكانية الإنخراط في الحاضر ومتابعة تحولات الراهن والتأويل يرتبط دوما بالسؤال (أي بمشاكل) وإمكانية تقديم حل لها. ولم يكن اختياره لهيراقليطس وغيرهما من الفلاسفة اختيارا جزافيا مصدره حب ذاتي لهؤلاء الفلاسفة، وإنما مصدره يغوض في أعماق اهتمامات هيدغر نفسه. إن مجرد الحديث عن اليونان يحيلنا مباشرة إلى فكر "اللوجوس" والفكر جوهر الانسان. به نميزه عن الحيوان، وبه نشأت الفلسفة التي ثارت ضد العادات والتقاليد وحاولت تأسيس عالم معتمدة على العقل فكانت الدهشة (étonnement) أصل الفلسفة بها تسأل الوجود « إن كلمة "ماذا" هي العصا الوحيد على الطريق الوحيد تلمس الحجر فتتبت له عينان تستفسران: من أنا؟ ما أصلي وما نهايتي؟ تهز عقل الإنسان وقلبه فيفتح عينيه حتى يسأل عن نفسه وعن العالم؟»⁽¹⁾.

إن الدهشة تهز عقل الإنسان حتى يبحث دائما، وتعود الكلمة إلى الفكر اليوناني الذي تسأل عن الوجود. و« الحقيقة التي تقول بأن الموجود يبقى مجمعا في الوجود، وأن الموجود يظهر في ضوء الوجود هي التي أوقعت اليونانيين وهو وحدهم وقبل غيرهم - في الإندهاش الموجود في الوجود، هذه الحقيقة التي أصبحت بالنسبة لليونانيين أكثر الأشياء اثارا للدهشة»⁽²⁾.

⁽³⁾ بنعبد العال عبد السلام : هايدغر ضد هيجل التراث والإختلاف ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان،

ط2، 2006، ص 72

⁽¹⁾ مكاوي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص 89.

⁽²⁾ هيدغر مارتن. مالفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر ، ص 60.

وهذا ما اكتشفه هيدغر فبالإندهاش أعطى اليوناني معنى للحياة عندما فكّر «كل شيء يحدث وفقا للوجوس فالإيونانيين هم الذي بحثوا حتى وصلوا إلى الحقيقة aletheia Verité»⁽¹⁾.

ويدعم هيدغر تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى الفلاسفة الما قبل سقراطيين حيث قصدوا بكلمة «ألبيتيا» لاتحجب ففي شذرة هيراقليطس الأولى التي تتحدث عن معنى اللوجوس الذي يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التي هي عليه غير أنهم لا يفهمونه ونداؤه فيسقط في التحجب ويهوى إلى الخفاء»⁽¹⁾.

وبالتفكير يصنع الإنسان نفسه ومجتمعه وحضارته وتاريخه على مصدر الدهشة مبدأ الفلسفة وهي التي تميز الفيلسوف حقا أيا كان عصره وليس للفلسفة أ«صل سواء انفعال الدهشة اذن هو أصل (arché) الفلسفة وتعني كلمة الأصل هنا أمرين: أولهما ذلك الذي تصدر عنه الاشياء وتتبع منه، وثانيهما ذلك الذي يسود ويسيطر على كل ما يصدر ويتفرع منه، فالدهشة هي قوة الحياة نفسها التي تحملها وتسيطر على مراحل نموها وتوجه مصيرها. الدهشة هي الأصل، في كل فلسفة انها تلازم كل خطوة من خطواتها، وتسري سريان الدم في مشكلاتها ومسائلها»⁽²⁾.

إن الدهشة هي محرك الفلسفة بها نسأل الوجود، وأول فهم نطق بالكلمة كان فما يونانيا ويقول هيدغر «الكلمة فيلسوفيا هي التي حددت لأول مرة وجود العالم اليوناني وفيلسوفيا هي التي حددت أيضا العلامة المميزة لتاريخنا الأوربي الغربي، فالفلسفة في صميم جوهرها ونشأتها يونانية، ولكن ليس فقط ما هو موضوع السؤال أي الفلسفة هو اليوناني من حيث أصله بل كيف نسأل أي الطريقة التي بها نسأل ما تزال يونانية حتى الوقت الحاضر»⁽³⁾.

Vergely.B : HEIDEGGER ou l'exigence de la pensée, les essentiels Milan, S.edi, S.ann p ⁽¹⁾ 10-11

⁽¹⁾ مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ص 121، 122.

⁽²⁾ مكاي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، ص 93

⁽³⁾ هيدغر مارتن: ما الفلسفة، ص ص 54-55.

وفتحت الدهشة باب إمكانية تحديد ماهيات الأشياء و « سؤال: ما هذا؟ هو سؤال يوناني في أصله»⁽⁴⁾.

وبذلك كانت بداية تجربة الفكر للوصول إلى حقائق الأشياء إلى السؤال عن ماهية الشيء عن جوهره وحقيقته أي السؤال عن ما هو الفكر؟ ما هو الوجود؟ ماهي الطبيعة؟ وهو في حد ذاته سؤال يعبر عن محنة ويستيقظ في عقل الإنسان وقلبه حين يصيب الاضطراب والغموض.

ولهذا عاد هيدغر إلى المرحلة الماقبل سقراطية « أي مرحلة برميندس وهيراقليطس لأنه وجد فيهما ما يحتاجه الفكر الغربي للخروج من التعثر الميتافيزيقي، ولن يتمكن الغرب من استعادة اللامفكر فيه إلا إذا فكرنا كما فكر الاغريق بالسؤال، وبما يهدف إليه»⁽¹⁾

لقد اهتم الفكر اليوناني بالتفكير والإنصات إلى ندائه على حد تعبير هيراقليطس « إن هيراقليطس وبارميندس ما كانا بعد فيلسوفين، ولم لا؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين و"أعظم" تدل على بعد آخر للتفكير. فهيراقليطس وبارميندس كانا أعظم المفكرين بمعنى انهما كانا على الدوام في انسجام مع "اللوجوس"، وفضلا عن ذلك، فإن ما بحث عنه منذ القدم ولم يزل يبحث عنه الآن وسيُبحث عنه إلى الأبد دون أن تقترب منها ابدا هو ما الموجود؟ هذا السؤال تتحو نحوه (الفلسفة) وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه»⁽²⁾.

إن الاهتمام بالوجود وتعلم اللوجوس "التفكير" وإتقان طرح الأسئلة حول ما بقي منسيا هو ما فكر فيه الإنسان اليوناني ويقول جون بوفري (Jean Beaufret) « اليونان كانوا ودون علم منهم المهندسين الأوائل للوجود، وبالفعل فمن خلال لغتهم فقط أمكن لهيدغر أن يفهم قرابة الكينونة ويدركها بوصفها موطننا للكائن ذاته، والرجعي التاريخية (اليونان) وعرضها المنهجي

(4) المصدر نفسه، ص 56.

HEIDEGGER.M : introduction de la métaphysique p134

(1)

وأنظر أيضا:

HEIDEGGER.M : principe de la raison trad : Preau.A, GALLIMARD , Paris France, s.edi 1962 p 224.

(2) هيدغر مارتن ، ما الفلسفة؟ ص61.

قد ركزا أولا وأخيرا على مبحث الكينونة (Dasein) والعودة إلى اليونان هو بحث في مشكلة الكينونة وكشف حقيقة الإنسان»⁽¹⁾.

وهذا أصلا ما يحتاجه الإنسان الغربي ما الذي يجب أن نفكر فيه؟ تلك هي معضلة الفكر الغربي، فما يطمح إليه لم يفكر فيه بعد، وأن نفكر مجددا يعني أن نعود إلى الينابيع إلى الفكر اليوناني وأن نوجه الفكر إلى مدارات فكر نسي مصيره.

وهكذا أكد هيدغر على التفكير لأننا لا نستطيع أن نصل إلى ما يسمى تفكيراً إلا «عندما نفكر نحن أنفسنا، لكي تنجح محاولة مثل هذه يجب أن نكون مستعدين لتعلم التفكير، فالإنسان هو الكائن الحي العاقل والعقل (Ratio) يتجلى ويتفتح في التفكير باعتبار الإنسان الكائن الحي العاقل فإنه يجب عليه أن يقدر على التفكير بشرط أن يريد ذلك»⁽²⁾.

وبما أن الإنسان هو كائن عاقل فهو موجود مفكر لكنه عليه تعلم التفكير أي يوجه اهتمامه بالكائن من أجل العناية به، وهذا ما حدث مع الإنسان القديم حيث فكر بشكل جوهري وتعمق في التفكير، وهذا ما يفتقده الإنسان الغربي ويقول هيدغر في هذا الصدد: «إن ما يجب أن يفكر فيها مهما كان معرضاً قد قال نفسه من قبل لكينونة الإنسان. لهذا كان إنسان تاريخياً قد فكر باستمرار بشكل جوهري، بل أنه فكر حتى في الأشياء الأكثر عمقا، إن " ما يجب التفكير فيه " قد يبقى من اختصاص هذا الفكر، ولكن والحق يقال بطريقة غريبة وإلى حد الآن لم يوجه الفكر عنايته إلى هذا الذي يجب التفكير فيه ولا إلى

(1) مهيبيل عمر: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 196.

وأنظر أيضا جرين مارجوري: هيدجر تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، د.ط، 1973، ص 16.

(2) هيدغر مارتن: ماذا يعني التفكير؟ تر بونفقه نادية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، 2008 - 2009، ص33.

المعنى الذي يجب أن يفهم به هذا الاختفاء ... والسبب في ذلك أن العلم لا يفكر، ونقصد بهذا أن العلم لا يفكر على طريقة المفكرين»⁽¹⁾.

لقد اغرق العلم الإنسان في عالم الموجود والتقنية وأسس لفكر لا يفكر، أي أنه همّش كل الإبداعات الفكري وحجب الفرد أن يتجه صوب ماهيته الفلسفية. لقد أصبح الإنسان مجموعة من القوانين التي عليه أن يكتشفها ومن ذلك جعلت الجدير بالتفكير هو كل ما يقبل أن يكون موضوعا لإجراءات العقل الصورية المنطقية، إن الإنسان التقني أصبح يشكل كل قاعدة للتفكير والرؤية واستنادا إلى هذا يصرح "هيدغر" «إن الإنسان أصبح موظف التقنية (fonctionnaire de la technique)»⁽²⁾ وهذا ما يهدد الإنسان في كينونته.

وتعني « الكينونة (être) حضور (présence) السمة الأساسية للفكر»⁽³⁾. التي أصبحت غريبة في العالم التقني الذي حول المعرفة إلى أداة (instrument) للتحكم والسيطرة ونظر إلى الإنسان كـرغبة ذاتية في السيطرة على الوجود.

وهذه الصورة التي آلت إليها الأمور هي ما يدعونا إلى التفكير وإلى إعادة النظر في كيفية تفكيرنا لأننا أسرى الفهم التقني أو المنطقي للتفكير ويقول هيدغر «صحيح أن المنطق يعلمنا فن التفكير السليم، ولكنه لا يعلمنا كيف نفكر ولا ما هو الفكر، وأقصى ما يمكن أن نعرفه من المنطق هو التفسير التقني أو "الأداتي" الذي يتحكم اليوم في حياتنا العملية»⁽⁴⁾.

كل هذا يوحي لنا أن العودة إلى الوراثة هي دعوة لتعلم التفكير بالطريقة الصحيحة الطريقة التي تربط الإنسان بالوجود الذي نسيه وتنتظر إلى الكائن ضمن الوجود لأن «الإغريق شكّل "اللحظة التأسيسية" وذلك من حيث كانت اللحظة التي أسست للدازين الغربي

⁽¹⁾ هيدجر مارتن: التقنية - الحقيقة - الوجود، تر سببلا محمد، مفتاح عيد الهادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1995، ص ص 151 - 152.

وانظر أيضا: HEIDEGGER.M : essais et conférences, trad PREAU.A, GALLIMARD, Paris, S.edi, 1958, p p 156-157.

HEIDEGGER.M : chemins qui ne mènent nulle part , p 353.

HEIDEGGER.M : essais et conférences, P 168.

⁽⁴⁾ هيدجر مارتن: نداء الحقيقة، ص 202.

برمته» (1) واهتم هيدغر بقرار اليونانيين بشأن ما يكونه الإنسان ومنه العودة إلى تاريخ الفكر هي العودة إلى قضية الكينونة.

وشغلت الكينونة فكر هيدغر، فعندما نحدد «الإنسان بالحيوان العاقل» (L'homme est un animal raisonnable) فإن فعل "est" يتردد في قولنا "l'homme est" وهنا تبرز أهمية الكينونة عند هيدغر حيث أثار في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" أن الدازاين الإغريقي كائن تاريخي وان محل ومنبع تاريخيته إنما كانت المدينة (Polis) بما حوته من آلهة ومعابد ورجال دين وحفلات وألعاب وشعراء ومفكرين ومجلس الأسلاف وجمعية شعب وجيش وبحرية» (2).

ولكن عن أي كينونة نتحدث؟ أهي كينونة الإنسان؟ وهل ينظر هيدغر إلى الإنسان ضمن الكائنات الأخرى من حيوان، نبات أو جماد؟

عمدت الميتافيزيقا إلى الخلط بين أنحاء الكينونة فما ميزت بين كينونة الإنسان وكينونة الكائنات الأخرى وهنا يدعو هيدغر «إلى التمييز بين الإنسان وباقي الكائنات وضرورة التفكير والنظر إلى الإنسان من حيث هو كينونة بشرية لا حجرية ولا نباتية ولا حيوانية ويفيد هذا بيان كينونة الإنسان ومقارنتها ببقية أنحاء الكينونة» (3).

وانصب اهتمامه على الكينونة اليونانية لأن الكائن هو ما يسمح بتوضيح أن الكينونة انجلاء لا إنجاب «أما الإقبال على الكائن فكان معناه الانفتاح عليه وإظهاره وإبرازه وإجلائه، فدور الإنسان هو الكشف والإظهار (legein) ومنه أن الدازاين الإغريقي من إنشاء المفكرين والفلاسفة وكانت الكينونة عبارة عن انفتاح والكائن البشري عند الإغريق فتح وإحضار لما من شأنه أن يفتح ويحضر (الكائن) فالإنسان هو الحاضر الذي يحضر فيه

(1) HEIDEGGER.M : introduction à la métaphysique, p 115. ¹IBID, P 159

(1) IBID,p159

(3) الشيخ محمد، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص 93.

الكائن والحاضر هو الذي يحضر فيه الكائن أي هو الكائن الذي يفهم الكائن ويبين عنه ويفهم ذاته ويخبر عنها « (1).

فكر اليوناني في الكائن ضمن الكينونة ناصتا ومصيغا وملبيا لنداء الحقيقة والوجود فالكائن الإغريقي فتح وإحضر « والكائن على التدقيق هو الذي "ينظر" إلى الإنسان أو قل "ينظره" وكأن الإنسان مرآة يستقبلها الكائن: هو "الناظر" أو "المنظور" وما الإنسان إلا الشمول والمحتوى والمحمول والمنقول إلى انفتاح الكائن والمأخوذ من عدم انجابه... ومنه أن صلة الإغريق بالكائن صلة تقدير، بمعنى إظهار الشيء وإبرازه وإبانتته، لقد اعتبرت الكائن هبة الكينونة ومن شأن الهبة أن تكون دوما موضع تقدير « (2).

لكن الأمر اختلف بعد اليونان، لقد اعتبر الإنسان نفسه سيذا مسيطرا ومتحكما في الطبيعة والوجود بعدما كان لها لسانا فأصبح يعبث بالإنسان، بعد أن كان لها صائنا، لقد نظر إلى نفسه كإرادة ذاتية غرضها السيطرة على الوجود وهذا ما أدى إلى نسيانه.

« وتخلي اللوجوس عن كينونته الأصلية فنزع عنها صفتها الأصلية بما هي انبثاق وذاك هو التمهيد للتسيّد على الكينونة واستتباع الكائن واستبعاده، مثلما ذلك هو تحقيق سيادة الفكر وقد تصور بما هو راسيو (Ratio) الحساب وتسيّده على كينونة الكائن». (3)

إن الوضعية التي حال إليها الإنسان هي ما تدعونا إلى التفكير وإعادة النظر في كيفية التفكير والأساس الذي نقيم عليه مسألة الفكر، كل هذا جعل هيدغر يطالب بالتفكير مجددا وبالاهتمام بماهية اللوجوس ضمن الوجود ومنه ما قصد "هيدغر" باللوجوس؟

اهتم هيدغر باللوجوس في درس 1924/1923 المتعلق بالإجابة عن سؤال طرحه طرحا صريحا وهو ما هو اللوجوس؟ وحاول بيان المعنى الأصلي للوجود من خلال البحث

(1) المرجع السابق، ص ص 210 - 211.

(2) المرجع السابق ، ص ص 211 - 222.

(3) المرجع السابق ، ص 212، وأنظر أيضا:

HEIDEGGER.M : Introduction à la métaphysique, p p 182 - 183.

الفيينومينولوجي، فهو لم يحدد اللوجوس في اللغة المنطقية بل يرجعه إلى الإنصات إلى نداء الوجود «إن مسألة التفكير هي مسألة إنصات لنداء الوجود والاستجابة لصوته من لدن الإنسان هذا الموجود الوحيد الذي تعنيه مسألة الوجود»⁽¹⁾.

وحتى يصل إلى ماهية اللوجوس، رجع إلى الحقيقة بوصفها لا احتجاجاً «إن كلمة أليثيا التي تفيدنا القواميس بأنها هي الحقيقة - باللا تحجب (أو أ سلب الحجب والخفاء إلى الظهور والجلء ليست هي مجرد ترجمة لفظية وانما هي محاولة النفاذ ... والكشف عن "الحدث" الذي كانت تتطوي عليه رؤية اليونان الأول لها، وهذا هو الملمح الظاهرياتي (الفيينومينولوجي) الذي يكتشفه هيدغر عند الفلاسفة الإغريق فجرهم الشاعر»⁽²⁾.

ويبدأ هيدغر بتوضيح ماهية اللوجوس من خلال كلمة الفيينومينولوجيا بوصفها كلمة تتكون من شطرين فينومين «Phénomène» وذلك من حيث هو متأول في نطاق فهم الإغريق لوجود الموجود بوصفه حضورية»⁽³⁾.

إن معنى "فينومينون" φαινόμενον مشتق من فعل φαίνεσθαι الذي يعني (se montrer) يظهر ذاته والظاهرة (ce qui se montre) هي ما يظهر (le manifeste) المتجلي أو المنار بنور ومنه نصل إلى التعريف الأصلي للكلمة وهو ما من ذاته يتجلي في ذاته»⁽⁴⁾ وأما الشطر الثاني من الكلمة فهو اللوجوس من فعل λείπειν يعني قال ويدل اللوجوس على الكلام والبيان فتأول الكلمة بوصفها كلاماً مبيناً أو الكلام المبين «⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ HEIDEGGER.M : chemins qui ne mènent nulle part, p300.

⁽²⁾ هيدجر مارتين: نداء الحقيقة ص 122.

⁽³⁾ المسكيني فتحي: نقد العقد التأويلي أو فلسفة الإله الأخير ، ص 72.

⁽⁴⁾ HEIDEGGER.M : être et le temps ,trad BOHEMS.R, Woelheur.A, nrf GALLIMARD, Paris France, S.edi, 1967, p p42- 43

⁽⁵⁾ هيدغر مارتين: مبدأ العلة، ص 118، وأنظر أيضا ، المسكيني فتحي، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ص 72.

وينظر التأويلات الفلسفية التي أعطت مفاهيم مختلفة لكنها عملت جميعها على طمس معنى هذه الكلمة «فأول اللوجوس إلى عقل (Raison) حكم (jugement) مفهوم (concept) تعريف (Définition) أساس (Fondement) أو علاقة (Rapport)»⁽¹⁾.

وأمام هذه التعريفات التي حرقت الكلمة عن معناها الحقيقي يعود هيدغر إلى "أرسطو" حتى يوضح أن معنى اللوجوس مستمد في ماهيته من طبيعة الفيثومينون ، فاللوجوس بعبارة أرسطو هو "اللوجوس الأبوفانسييس" و يقرب كلمة لوجوس من كلمة خطاب (Discours) أي جعل ما يُتكلّم في القول واضحا ومنه فاللوجوس عند "أرسطو" « كشف أو إتاحة رؤية الموجود الذي ينقل من خلال القول من التحجب إلى اللاتحجب، من الخفاء إلى الظهور ، أي أن القول في صميمه كشف وإظهار (أبوفانسييس) ولكن ما هو هذا الذي يكشف عنه القول وينتزع من الحجب ويتيح له أم يرى من ناحية وجوده انه الشيء نفسه، الموجود من ناحية تكشّفه أو الأسلوب الذي ينكشف به»⁽²⁾.

ومن هذا إن هيدغر عندما يؤول اللوجوس فإنه يرجع إلى اللغة العادية التي كان الإغريق يرتبون حياتهم اليومية بها وبيتعد عن ما تُرجم لاحقا بعقل (Raison) لأن مهمة اللوجوس هي "الكشف والبيان والظهور" أنه مرتبط بفينويمونون « فاللوجوس ليس " آلة " وإنما يتكون حسب هيدغر ضمن مستوى معين من التكشف عن الأشياء فإن التمييز بين أنواع اللوجوس صار يتم بحسب درجة أداء كل لوجوس لوظيفته الأصلية نعني بيان أو تضليل نمط وجود الموجود بوصف فينوم ينون» أي موجودا يظهر بنفسه، كذلك ما يقول عنه لا يمكن ان يكون إلا نحوا من البيان أو اللابيان لوجوده»⁽³⁾.

HEIDEGGER.M : être et le temps, p 45

Dagues.D.S, Du logos chez HEIDEGGER, p 15

(1)

وأنظر أيضا:

(2) هيدغر مارتن: نداء الحقيقة، ص 122.

(3) المسكيني فتحي: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ص 79.

وهكذا فالقول عند هيدغر هو الكشف والإظهار والإنارة وتحرير الموجود للانفتاح، ويقول هيدغر «القول (le dire) يعني إبانة - إظهار - أن يتاح لشيء ما أن يكون مرئياً ومسموعاً»⁽¹⁾ ومنه اللوجوس هو فعل البيان والكلام، هو وجود مع العالم لأن القول يكشف عن الموجود، ومنه أعاد هيدغر اللوجوس إلى العالم اليومي إلى اللغة حتى يعبر عما يجول بداخله لأنه الميزة الأساسية للموجودات الإنسانية، أو هو الكيان المخصوص للإنسان ولا يعتبر اللوجوس تلفظ للأسماء بل هو آنية الإنسان، « فإن ما يوجد في اللوجوس هو بيان الآنية بما هي آنية إن اللوجوس لا يدل حقا إلا إذا تعلق بالموجود وهو لا يكتسب الدلالة العينية إلا إذا اقترن بـ"الإيجاب والسلب"»⁽²⁾.

ويقول هيدغر في هذا الصدد: « الكلام هو الأقرب إلى الكائن البشري، والسمة الأساسية للتفكير وأن نتناول الكلام بالتفكير يعني إذن اقتراح تمثّل لجوهر الكلام وتحديد هذا التمثّل»⁽³⁾.

والكلام ليس مجرد وسيلة للتفاهم بل هو إيلاغ نستخدمه لتوضيح موضوع الكلام أو لتوضيح أفكارنا، فهو إحدى نشاطات الإنسان الذي يتكلم في كل لحظة، في اليقظة، في الحلم وحتى عندما لا يتكلم، فالكلام موجود فينا دون أن ننتبه إليه.

ويقول هيدغر في هذا الصدد: « يكتب هامان (HAMMAN) رسالة إلى هردر (HERDER) يقول فيها: حتى لو كنت امتلك فصاحة ديستينوس (Demosthène) لن يكون في استطاعتي أفضل من أن اردد لثلاث مرات على التوالي الكلمة نفسها: العقل هو الكلام (لوجوس)، ف هامان يرى أن سبب العجز الذي يتخبط فيه هو أن العقل كلام ... وان نفكرّ يعني أن نصل إلى التكلّم الذي هو الكلام بحيث ينبثق كما هو ويحدث بما هو يمنع الإقامة لوجود الكائنات الفانية ... إن التكلّم هو التعبير، إذ ليس هناك ما هو شائع أكثر من تمثّل الكلام

⁽¹⁾ هيدجر مارتن: انشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرلين وتراكل، تر حجار بسام، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1994، ص 44.

⁽²⁾ المسكيني فتحي: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ص 81.

⁽³⁾ هيدجر مارتن: انشاد المنادى، ص ص 7 - 8.

بوصفه عملية تخريج (exteriorisation) وهي عملية تقترض فكرة وجود داخل (intérieur) ينبثق أو يتم استدراجه إلى الخارج»⁽¹⁾.

ووصف هيدغر الكلام بالعنصر الجوهرى الذي يدخل في تركيب ذلك الوجود ويسمح له بالانفتاح على المجهول على العالم لأن مهمته هي إنارة الحقيقة « إن الفكر يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان وليس ما يحققه الفكر إلا تجربة الإنارة والصمود لها والتعبير عنها باللغة عندئذ تصبح اللغة "بيت الوجود" أي المكان الذي تتجلى فيه الإنارة تجليا أصيلا»⁽²⁾. ومن هذا تنحصر مهمة الفكر في التعبير عن الإنارة بالكلمة التي تحقق حضور الوجود أي أنها توجد الشيء وتدخل في علاقته معه وتهبه الحضور، ويقول هيدغر: «إذا فكرنا تفكيراً صحيحاً فلن نقول أبداً عن الكلمة أنها توجد، وإنما إنها تهب...فالكلمة ذاتها تعطي، والكلمة ذاتها الواهبة، ولكن ما الذي تهبه؟ إنها تهب الوجود إذن تفكيرنا يبحث عن الكلمة. تلك الكلمة الواهبة التي لا يمكن أن توهب...وبفضل هبة الكلمة يتحقق الوجود... وهاهو جدير بالتفكير يبقى ويظهر واضحاً لأول مرة»⁽³⁾.

يبين هذا النص أن كينونة الكلمة متميزة عن كل الأشياء فهي مرتبطة بالوجود لأنها هي التي تهبه أي أنها تعطي الوجود « فالفكر يسمح للوجود بأن يستولي عليه كما يعبر بالقول عن حقيقة الوجود والفكر هو الذي يحقق هذا السماح أو معنى العطاء، فهو "الإنارة" التي تتجلى فيها الموجودات وتظهر دون حاجة إلى خلقها وإيجادها»⁽⁴⁾.

ومن هذا لم يفصل هيدغر الفكر عن اللوجوس وعن الوجود بل هي وجوه مختلفة لوجه واحد، وفي درس 1943-1944 يرجع "هيدغر" إلى "هيراقلطس" الذي فكر في الوجود فهو انفتاح تلقائي لأن اللوجوس والوجود (فيزيس) لا يختلفان ، وأصبح التفكير الحقيقي ما هو إلا

(1) المصدر نفسه: ص 9.

(2) هيدجر مارتن: نداء الحقيقة، ص 169.

(3) جعفر عبد السلام صفاء: انطولوجيا اللغة عند هايدجر ، ص، ص 37، 38.

(4) هيدجر مارتن : نداء الحقيقة، ص ص 200-214.

إنصات (écouter) لنداء الوجود» فإن معنى التفكير سوف يتجلى بوصفه إنصاتا لنداء الوجود، وإذا كان الحضور الدائم للموجود قد اعتبر أساس الأساس⁽¹⁾.

ويقول هيدغر «تعني λεγειν "جمع" وضع الشيء مع الشيء (ضم البعض إلى البعض) ووضع (Legen) = (Lesen) إنما هو فعل يجمع (Rassembler) ومنه اللوجوس هو تجميع (rassemblement) اللوجوس هو جمع أصلي للموجود تحت وحدته التي له من قبل... إن الوجود يدع الأشياء تتفتح إضافة إلى أنه يجمعها ويأوبها. ولذلك فهو الأول الذي يجعل الأشياء تتفتح في مقام الجمع، لتدوم ثم لتأخذ في الدوام مكانها بين الأشياء المتفتحة في مقام الانكشاف والتجلي. والوجود بوصفه لوجوس هو الأول، الأصل الذي منه تكتسب الأشياء الحاضرة حضورها»⁽²⁾.

إن أساس التفكير عند هيدغر هو التفكير في الوجود» فاللوجوس هو الفيزيس ذاته يتمثل اللوجوس مع الوجود. واللوجوس والوجود لا يتعارضان، إن المفكرين الإغريقين القدامى يستعملون الوجود واللوجوس في معنى واحد لا ينفصلان عن بعضهما البعض ولا يتعارضان مع بعضهما البعض»⁽³⁾.

وينتمي الإنسان أصلا إلى الوجود وتكمن مهمته الأساسية في التفكير، والوجود هو الذي يمكن الإنسان ان يفكر تفكيرا أساسيا، لأن التفكير الأساسي هو كشف وتوضيح، « ويفترض بالأحرى وجود تجربة "باطنية" تعد أساسا لكل تعبير "خارجي" وهي التي تجعل ذلك التعبير ممكنا من الناحية الميتافيزيقية»⁽⁴⁾.

ويرفض هيدغر اللحظة الأفلاطونية لأنها حجب الوجود وحولت اللوجوس إلى خطاب محكوم بمقولات منطقية وهنا انقطعت العلاقة مع (الفيزيس) الوجود وساهمت الحداثة في هذا

(1) جعفر عبد السلام صفاء: أنطولوجيا اللغة عند هايدجر، ص 51.

(2) هيدغر مارتن: مبدأ العلة، ص ص 118 - 120.

DAGUES.D.S : du logos chez HEIDEGGER, p 31.

وأنظر أيضا:

(3) HEIDEGGER.M : Introduction à la métaphysique, p 58

وأنظر أيضا: هيدجر مارتن: ماذا يعني التفكير؟ ص 44

(4) جعفر عبد السلام صفاء: أنطولوجيا اللغة عند هايدجر، ص 54.

القطع وحجبت الوجود، وفهمت اللوجوس على غير ماهيته. وهذا يختلف عن الفلسفة الماقبل سقراطية عامة هيراقليطس خاصة الذي «اعتقد أن اللوجوس يبقى دائما محافظا على خصوصياته لكونه الوجود وكونه لا يتماثل إلا مع وحدته الخاصة، يتماثل الوجود واللجوس ولا يتعارضان»⁽¹⁾، ألم يقل هيراقليطس في حكمته «الواحد هو الكل»⁽²⁾ لقد فكر في الوحدة الموجودة بين اللوجوس والوجود.

وفهم "هيدغر" اللوجوس على الطريقة اليونانية أي من الفكر والخطاب اليوناني «لا يمكننا أن ندرس اللوجوس لا عبر مفهوم العلة أو مفهوم العقل المتأخرين" ولا انطلاقا من الحساب بمعناه اللاتيني (Ratio) فاللوجوس لا ينفصل عن الرؤية لأنه "إظهار" بالشكل الذي يعيننا ولذلك عندما نقول الشيء فإننا نرى فيه ما يجب أن نراه»⁽³⁾.

ومن هذا إن اللوجوس الهيدغري بالمفهوم اليوناني يعبر عن الوجود والقول في الوقت نفسه. فاللوجوس هو الأصل أو العلة ويقول هيدغر:

« اللوجوس هو القاعدة أو ما تنبسط عليه الأشياء الأخرى، تمتد وتستقر، ونحن نقول: أرض، تربة، أو قاع و أصل، تدل على الأصل على العلة هي حضور وأصل، حضور وعلة في آن معا. الوجود والعلة يتماسكان معا في اللوجوس ويدل الإتحاد بينهما عن شيئين في آن معا الأول: امتداد الشيء أمامنا، جعله يتفتح من تلقاء ذاته أي الوجود، أما المعنى الآخر فهو جعل الشيء يمتد قبل شيء آخر، أي ينبسط مسبقا ليشكل أرضه صالحة لحمل شيء آخر»⁽⁴⁾.

يؤكد هذا الكلام على وحدة الوجود التي قال بها هيراقليطس عندما ربط الوجود بالعلة، وهذا ما غاب عن الفكر الغربي، حيث ظهر التمايز بين الوجود والعلة وأصبحت شيئا

⁽¹⁾ الفريوي على الحبيب: هايدغر ماتن، الفن والحقيقة او الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا ، ص 122.

⁽²⁾ HEIDEGGER.M : Essais et conférences, p249.

⁽³⁾ هيدغر مارتن: مبدأ العلة، ص ص 117 - 118.

⁽⁴⁾ المصدر السابق، ص 118.

منفصلين متباعدين. وهنا تكمن ضرورة الإنصات إلى نداء الوجود وقوله. من أجل حفظه وصيانتة ولا يتم ذلك إلا بخطوة إلى الوراء إلا باستنكار ما قاله الإغريق عن اللوجوس.

وإن هذا الربط بين اللوجوس والوجود، وترك الوجود يسود يجعلنا ينظر إلى الإنسان لا من حيث هو حيوان ناطق عاقل وننظر إلى اللوجوس كما قال أرسطو «باعتباره فعلا تلفظيا يرتبط بفعل النطق والتصويت (phénomène sonore) وبهذا فهو ظاهرة صوتية فيزيولوجية تعبر كما في النفس التي تفكر»⁽¹⁾ وبهذا تصبح اللغة مجرد أداة للتعبير عن الفكر. فلا بد إذن من تجاوز هذا التصور لأن الوجود يحتاج هو أيضا إلى اللغة حتى ينبسط (étendre) ويظهر «يحتاج الوجود إلى اللغة لكي يظهر بجلاء، وما ينبسط هو الحاضر بذاته واللوجوس هو الذي يمارس قوته كانبساط»⁽²⁾ لأن كلمة لوجوس تدل على القول ويتوجب حتى يظهر ما في اللغة التأمل العميق أي الإنصات إلى نداء الوجود. وهذا هو التأويل الهيدغري ف«الإنسان هو متلقي الموجود الحافظ لموجوديته وذلك يعني لحقيقته (نفسه)، إن اللوجوس هو "تلق" و "حفظ" للموجود في لامحجوبيته أي في "انفتاحه" إن بذلك فقط يصبح الموجود قابل للإبصار أي بوصفه ترك الوجود يوجد، فسح المجال أمام وجود الموجود»⁽³⁾.

وكل هذا يجعلنا نقول أن " هيدغر " لم يفكر في اللوجوس في إطار الميتافيزيقا الذاتية التي كانت تنظر للإنسان انه يمتلك قدرات النطق والسمع تؤهله لبناء مناهج علمية بواسطة لغة الإحصاء والمنطق والحساب أي اللغة التقنية السائدة في الفكر الغربي التي تؤمن للإنسان كل ما يحتاج إليه « وتدفع هذه التقنية نحو اضافة المزيد من الكمال على اجهزتها ومنتجاتها، ويعود هذا الاتقان إلى النجاح التام الذي حققه حساب استطاع أن يؤمن جميع الأشياء وأصبح يطلق على العصر "العصر النووي"»⁽⁴⁾.

HEIDEGGER.M : Acheminement vers la parole, tra BEAUFRET.J, BROKMEIER .W, (1)
FEDIER.F , GALLIMARD, S.Edi 1976, p 189.

HEIDEGGER.M : Essais et conférences, p p 256 – 257. (2)

(3) فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، ص 399.

(4) هيدغر مارتن، مبدأ العلة، ص 132.

ولكن هيدغر ينتقد هذه التقنية لأنها ركزت على السيادة المادية وأهملت القيم الروحية»
فإذا اردنا أن نبلغ سبيلا للتفكر، علينا أن نكتشف ما يميز بين فكر الاحتساب الذي يقتصر
على الحساب والفكر التأملي»⁽¹⁾

ولذلك فكر هيدغر في اللوجوس ضمن انسانية الإنسان في إطار الإنصات إلى ما يقال
حتى يبقى التفكير مفتوحا ومتحررا متخليا تماما عن الإرث الميتافيزيقي، وهنا فقط يمكنه أن
يكون تفكيراً، فالتفكير هو الإبداع، والإبتكار متاح لكل البشر ومرتبطة بإرادة الإنسان الذي
يريد أن يفكر أنه مرتبط بالوجود وهو الذي يتيح امكانية الانفتاح عليه واكتشافه. ويقول
هيدغر: « وحتى يتحقق ما يظهر في اللغة يجب التأمل العميق فيما يقال، فما يفهم يحتاج
إلى جهد تأملي يسمح بالإنصات إلى نداء الوجود يستدعينا الإنصات إلا التأمل داخل اللغة
فيما يظهر علينا أن ندخل في حوار مع اللغة بوصفها كلمة (لوجوس) لماذا؟ إننا لا نستطيع
بدون تأمل كاف للغة ان نعرف الفلسفة بوصفها نمطا مميزا من القول (الإنصات هو ان
نفهم ما يقال) اللغة ظاهرة إظهار وكشف ما يتماثل مع ذاته، وفي اللغة يكشف ما يظهر
عن وجوده»⁽²⁾ .

ومن كل هذا نقول أن هيدغر فكر في إطار الفلسفة اليونانية فربط اللوجوس بالوجود كما
ربطهما من قبل هيرقليطس، ونظر إلى التفكير على أنه إنصات وإصغاء « فالتكم بذاته هو
إصغاء. إنه الإصغاء للكلام الذي نتكلمه... والتكلم هو قبل أي شيء إصغاء»⁽³⁾. والتفكير
يكون إنصاتا عندما يلبي نداء الوجود وبيتعد عن التفكير النظري العملي المنطقي الذي
سيطر ويسيطر على تاريخ الميتافيزيقا الغربية لأنها فكرت في الموجود ولم تنتبه إلى الوجود
نفسه.

⁽¹⁾ المصدر السابق ، ص 132.

⁽²⁾ الفريوي علي الحبيب: مارتن هايدغر، الفن والحقيقة ، ص 128
وأنظر أيضا

HEIDEGGER.M : Essais et conférences, p 260

⁽³⁾ هيدجر مارتن: انشاد المنادى، ص 46

ومنه أراد هيدغر « أن يعيد الوجود إلى الفكر لكي يستولي عليه ويزوده بالقدرة والطاقة ويعرفه بجوهره الذي نسيه وغفل عنه في غمرة انشغاله بالموجودات»⁽¹⁾. وحتى نخرج من الفراغ الذي أوقعنا فيه التقنية وأصبحت تهدد كياناتنا يفكر هيدغر في البديل وطالبنا أن نعود إلى السؤال الذي طرحه "ما هذا الذي نسميه تفكيراً؟" و"ما الذي يحث انتباهنا على التفكير؟".

أن ننصت إلى نداء الوجود ونفصل عن المنطق يعني ان التفكير يتجلى بطرق عديدة وتحدث الحقيقة بصورة مختلفة ويقول هيدغر «إن الإنسان العادي لا يستطيع أن ينصت إلى نداء الوجود بل إن هذا النداء صوت يأتي صوب المفكر والشاعر بوصفهما صاحبي رسالة تكمن في حراسة حقيقة الوجود ورعايتها ... إن هذا النداء - الصوت يعمل على انتشار الإنسان من التيه والضلال بغية الانتباه إلى هذه الحقيقة، حقيقة الوجود من أجل حفظها وصيانتها قبل نقلها إلى الكلمة ورعايتها»⁽²⁾.

ومن هذا إن الرجوع إلى الوجود عند هيدغر لا يكون إلا عن طريق الإنصات، ويعبر الإنسان عن ذلك الإنصات بواسطة اللغة فهي القدرة على القول والكلام. ولذل يقول هيدغر « إن من لا يحسن الإنصات إلى كينونة اللغة البلاغية الشعرية لا يحسن الكلام أو القول إذ لا يستقيم الكلام بدون إنصات»⁽³⁾.

وهكذا يطالبنا هيدغر أن ندخل في تجربة جديدة حتى ننصت إلى نداء الوجود وهذا النداء يهم الإنسان دون سواه لأنه يتحقق من خلال الإنسان وكلامه ولغته، وينظر إلى اللغة باعتبارها ما يميز الكائن الذي يمكن أن يتعلم ويضيف إلى أفق الوجود « فالفكر بوصفه

⁽¹⁾ هيدجر مارتن: نداء الحقيقة، ص ص 202 - 203.

⁽²⁾ طواع محمد : هيدجر والميتافيزيقا، ص 51.

وانظر أيضا:

HEIDEGGER .M : acheminement vers la parole, p 126.

IBID, p 339

⁽³⁾

⁽²⁾ طواع محمد : هيدجر والميتافيزيقا، ص 63

⁽³⁾ جعفر عبد السلام صفاء: انطولوجيا اللغة عند هايدجر، ص 57. وأنظر أيضا:

HEIDEGGER.M : Acheminement vers la parole , p 163.

إنصات يعمل على نقل حقيقة الوجود إلى الكلام وإنّ منبع الكلمة والإبداع الشعري هو أفق الوجود، هذا الذي يحوي الموجودات ولا يختزله أي واحد منهما»⁽¹⁾.

وبما أن الشعر والفكر طريقتان للقول ، أقام هيدغر علاقة جوار بينهما بفضل قريهما من بعضهما البعض « فالجوار يستقر في القرب ويتلقى تعريفه من خلال ذلك القرب وليس أمام الشاعر والفيلسوف سوى اللغة وخاض هيدغر تجربة فذة مع اللغة وشعريتها ويعتبرها تمهيدا لكل تجربة مفكرة، إنها تجربة ستيفان جورج (STEFAN GEORGE) مع قصيدة الكلمة "Poème du mot" معتبرا الفكر إنصاتا دون أن تكون الكلمة مجرد اسم يضيفي أو يحمل على الوجود»⁽²⁾ . وهكذا يغدو « القرب والقول أسلوبان "للإظهار" أي أسلوبا "الكينونة" اللغة وإحضارها للموجودات من التحجب إلى النور وتلك هي ماهيتها⁽³⁾. ومنه الشعر والفكر يتفان في بعدهما عن التفكير الحسابي.

وهكذا تظهر العلاقة بين الوجود والقول التي تعبر عن نفسها من خلال اللوجوس، فاللوجوس هو الذي يعبر عن تلك العلاقة، واللغة هي التي تسمح للإنسان أن يظل متقنحا على الوجود لأنها تعبر عن وجود من حيث هو كذلك بالكلمة.

إن المهمة الأساسية للإنسان في هذا الوجود هو التفكير وتمثل الفلسفة حقل هذا التفكير لأن مهمتها هي الكشف والبيان. ولذلك اهتم هيدغر بالمعنى الحقيقي للفكر الفلسفي « مما أدى به إلى نقد جذري للفلسفة الغربية منذ أفلاطون، وللميتافيزيقا الكلاسيكية على نحو خاص ورأى أن النتيجة المنطقية لتلك الميتافيزيقا منذ أفلاطون وأرسطو وحتى يومنا هذا قد تمثلت في صدارة العلم والتكنولوجيا»⁽⁴⁾ . وتعاملت مع الفكر بوصفه "لوجيا" «أي أنه يتخذ

(4) مكايي عبد الغفار: نداء الحقيقة ، ص 216.

(4) جعفر عبد السلام صفاء: أنطولوجيا اللغة عند هايدجر، ص 79.

الموجود بؤرة لانشغالاته والرياضيات نموذجاً للمعقولة، والمنطق محكاً للنظر أو معياراً للعلم»⁽¹⁾ .

من هنا كانت نقطة هيدغر لتجاوز الميتافيزيقا التي كان محور اهتمامها الموجود وليس الوجود من حيث هو كذلك، فهو لم يفكر في الوجود على أساس الفكر بوصفه "راسيو" يخطط لمعرفة الموجود حتى يسيطر عليه بل كرس جهوده للتجاوز أي أنه توقف عن عقلنة وعلمنة الفلسفة وأدرك أن هناك صوراً أخرى للتفكير ولمسألة الوجود، ففكر في الشعر كمنحدر للتفكير شكله الأصيل، فكل من الشاعر والمفكر يهتمان باللغة وبهذا الاهتمام يستجيبان لنداء الوجود.

وإن الشعر عند هيدغر وحده قادر على إخراج الإنسان من الحجب التي يتيه فيها الإنسان « فالكلمة زهرة الفم والشعر هو الذي يسمح للأرض والسماء وتدفق الأعماق وقوة الأعلى بأن تتقابل وتتفاعل. وفي هذا التفاعل يتم الإظهار والإحضار، أي يكون الوجود ... فاللغة إن صح التعبير - سيدة العلاقات - هي محرّكة العالم وكاشفة الوجود. وهي التي تعطي وتمنح وتحفظ وتحمي، وعلى الإنسان أن يسكن في بيتها ويحرسه ويرعاه»⁽²⁾.

وعندما يفكر الإنسان فيما يجب التفكير فيه، هذا ما يجعل معنى لحياته وبيتعد عن الفراغ الذي أوقعتنا فيه التقنية بحيث تحوّل المفكر إلى مجرد موظف وابتعد بذلك على أن يدرك الإنسان في كينونته، كينونة الكائن كحضور هو ما يجب التفكير فيه، وإلا سيبقى كما يقول "هولدرلين" (Holderlin) :

«دليل فارغ من المعنى نحن (nous sommes un signe vide du sens)»⁽³⁾ .

⁽¹⁾ طواع محمد: هيدجر والميتافيزيقا، ص 68.

⁽²⁾ هيدجر مارتن: نداء الحقيقة، ص 217.

HEIDEGGER.M : Essais et conférences, p 162

⁽³⁾

⁽³⁾ هيدجر مارتن: التقنية - الحقيقة - الوجود ص 200.

وتدل كلمة "نحن" على أناس هذا العصر الذي انحصر تفكيرهم في نمط معين من التفكير إنه نمط "التقنية والتكنولوجيا" وابتعدوا عن التفكير العميق ولذلك يجب حسب هيدغر «أن نوجه نظرنا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكر فيه بحثا عن اللامفكر فيه الذي لا يزال مختفيا، هناك إذ يمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين التفكير ومتجهين نحو "ما يجب التفكير فيه"»⁽¹⁾ .

وهكذا فهم هيدغر اللوجوس ووجه تفكيرنا إلى اللأمفكر فيه وطالب العودة إلى اليونان لأنه أدرك الكائن في كينونته واستعان بالفكر التأملي الذي يتطلب صبرا ومجهودا وعناية حتى يصل إلى الحقيقة.

المبحث الثالث مستقبل اللوجوس

المبحث الثالث: مستقبل اللوجوس

قامت الحضارة الغربية على فكرة العقل الكلي الذي يسيطر على كل الأشياء ، وينظر إلى الطبيعة على أنها خزان هائل من الطاقة، لذا عليه أن يتبع قواعد ومناهج معينة مما جعله يعرف نجاحا أكثر في المجال التكنولوجي، التقني لأنه يتكلم لغة اصطناعية تنظم فعالية العقل التقني الحسابي، وهذا ما يجسد المادية الصفة الغالبة على الإنسان الغربي المعاصر الذي أسس لمعرفة من أجل أن يخضع كل شيء إلى الحساب والتحكم والضبط. ولذلك أصبح العقل هو « الأسطورة الكبرى الموحدة للمعرفة، الأخلاق والسياسة، يجب على المرء في هذا المنظور أن يحيا تبعا للعقل أي أن يبعد نداءات الوجدان والاعتقاد، ومن حيث أن مفهوم العقل يتضمن مبدأ الاقتصاد وفقا للعقل، ستكون موافقة للمبادئ النفعية وحتى المجتمع مطالب بان يكون منظما حسب ما يمليه العقل أي حسب النظام والإنسجام ». (1)

وإن هذه النزعة المادية المفرطة في العقلانية عادت العقل فكانت محل نقد لمجموعة من الفلاسفة من بينهم " جاك ديريدا" (J. DERRIDA) * الذي عبر عن ذلك : « التمرکز حول العقل (logocentrisme) وفكرة الحضور فإن برنامج ديريدا النقدي يتمحور حول هاتين الفكرتين الفاعليتين في خارطة الميتافيزيقا الغربية فهو يطمح إلى تفكيك كل المراكز الدلالية، وبؤر المعاني التي تشكلت حولها، فالممارسة الفكرية حول " اللوجوس" أنتجت تمركزا صلبا جدا أقصى كل ممارسة فكرية تمتثل لشروطه، لأنه ربط بينه ومعنى الحقيقة، وأنتج نظاما

(1) سيلا محمد، بنعبد العالي عبد السلام: دفاتر فلسفية، العقلانية وانتقاداتها، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء المغرب،

ط2، 2006، أنظر نص موران ادقار العقلانية الكلاسيكية ونفيها، ص ص 20-21.

* مفكر فرنسي ولد في 1930 توفي سنة 2004

مغلقة من التفكير. أما فكرة الحضور فإنها تستأثر باهتمام ديريدا النقدي لأنها تواكب اللوجوس وتمثل مبدءا راسخا مفاده أن الموجود يتجلى بوصفه حضورا»⁽²⁾.

وفكرة التمرکز ليست جديدة بل يمكن إرجاعها إلى الفلسفة اليونانية التي أعلنت من شأن اللوجوس وبرز التمرکز خاصة مع أقطاب الفكر اليوناني "سقراط، أفلاطون، أرسطو" عندما ردوا كل الأشياء إلى العقل وأعطوا له سلطة فعالة في مسار الفكر، فأصبح بذلك لامتناهية. ومن ذلك الوقت غدا العقل المنطقي النموذج المعياري الذي تقاس عليه كل النماذج الفكرية، ففرض هيمنته في مجال الفكر الفلسفي وهذا ما حاول "ديريدا" أن يفككه وينتقده ويتجه نقده في أنه يدمج معا مقولة " اللوجوس " بممارسة التمرکز، وكأنه نظر إلى وظيفة اللوجوس على أنها ممارسة عملية ترتكز على السيطرة والهيمنة، ومنه كيف انتقد ديريدا " اللوجوس " وما هي الانتقادات التي وجهها ديريدا للوجوس الغربي؟

لاحظ ديريدا أن الميتافيزيقا الغربية تمنح الكلام أفضلية على الكتابة « فهي تعطي امتيازاً خاصاً للكلمة المنطوقة لأنها تجسد حضور المتكلم وقت صدور القول، وتلزم متلقياً فليس ثمة فاصل زمني أو مكاني بينهما، فالتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه، وهو ما يفعله المتلقي في الوقت ذاته. إن السمة المباشرة في فعل الكلام تعطي قوة خاصة في أن المتكلم يعرف ما يعني، ويعني ما يقول، ويقول ما يعني، ويعرف ما يقول، وهو قادر فضلاً عن ذلك على معرفة فيها إذا ما كان الفهم قد تحقق أم لم يتحقق. فصورة الحضور الذاتي المباشر للحقيقة التي تفرض الكلام وجودها في الممارسة الفكرية تتصل مباشرة بالحقيقة التداولية للألفاظ ودلالاتها لفظة النطق في ممارسة حية ومباشرة وآنية»⁽¹⁾.

ومنه نقول أن الفلسفة الغربية أعلنت من شأن الكلام على الكتابة أو هناك أفضلية الكلام، وهذا ما يجسد التمرکز حول العقل، وهو الإتجاه المنتشر في النقاش الغربي المعاصر، ودُعّم هذا الإتجاه دينياً حين حضر اللوجوس في الفكر المسيحي على أنه " كلمة " « ومُنِح

(2) إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 320.

(1) المرجع السابق، ص ص 321، 322.

المفهوم قدرا كثيفا من الحضور، فكانت الكلمة أصل الأشياء جميعا، فكل شيء هو معلول هذه العلة، ومع أن الكتاب المقدس مكتوب فإن كلمة الله منطوقة في الأساس، ويرى ديريدا أن تفضيل الكلام على الكتابة هو ما يصطلح عليه بتسمية " التمرکز حول الصوت " (Phonocentrisme) إنما هو سمة كلاسيكية من سمات التمرکز حول العقل ». (1)

وهكذا رد ديريدا عوامل التمرکز (logocentrisme) إلى الكلمة التي دفعت إلى البروز والسيطرة في تاريخ الفكر الغربي المعاصر وحتى القديم لأن الحوار ظهر مع الفلسفة اليونانية وما محاورات " أفلاطون " إلا دليل على ذلك.

وحتى يحل إشكال التمرکز حول العقل طالب " ديريدا "، بقلب النظام لقد أعطت الفلسفة الغربية أولوية الكلام فلا بد من إعطاء الأولوية للكتابة وهذا ما سيفتح الأفق أمام الخطاب الفلسفي بعيدا عن الاصطدام بيؤر التمرکز « فإذا نجح مشروع تفكيك التمرکز القائم على تمرکز الصوت ومن ثم الكلام فإن ذلك معناه انهيار نظم الميتافيزيقا التقليدية وكل تمرکزاتها وظهور خطاب فلسفي لا تمرکز فيه ولا تفاضل ولا مصادرة موجهة إلى الجميع في كل زمان ومكان ولذلك حاول تأسيس نوع من الكتابية الغراماتولوجية (grammatologie) الجذرية». (2)

ويدعو ديريدا إلى تفكيك (déconstruction) نظم العقل المتمركز حول نفسه الذي كان ينظر إلى العقل بوصفه مبدأ أو نظاما متغلغلا في الظواهر الكونية أو أنه يحكم العالم، وكل هذا يؤدي إلى إعلاء من شأن الصوت والكلام الذي يتمركز عليه الفكر ووضع في المقابل " علم الكتابة "، ويقول: « كتابة جديدة ينبغي أن تلعب اللعبتين معا وهذا يعني أن عليها أن تتكلم عدة لغات وان تنتج نصوصا متعددة في الوقت ذاته (il faut parler plusieurs langues, et produire plusieurs textes à la fois) (3).

(1) المرجع نفسه، ص 322.

(2) المرجع السابق، ص 323.

(3) BESNIER.J .M : Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, figures et œuvres, GRASSET, Paris France, s.edi, 1993, p 509

ومن ديريدا " الكتابة " « دورا فعالا في خارطة التعبير الفكري منطلقا من وجهة نظر ترى أن جميع خصائص الكتابة مثل غياب المتكلم وغياب وعيه تغني المغنى ويتقدم بفكرته المتناقضة للموروث الميتافيزيقي وهي بدل تصور الكتابة على أنها مشتق طفيلي من الكلام فإن الأمر الأكثر صوابا هو اعتبار الكلام مشتقا من الكتابة أي إعطاء أولوية للكتابة على الكلام لأنها تنتج نظاما تعبيريا لا يقوم في أسسه على الصوت ». (1)

وبهذا انتقد ديريدا الفكر الغربي الذي منح شرعية مطلقة للكلام في التعبير عن الحقيقة وجعل الكتابة تابعة للكلام، لقد قلب الأمر وأكد على أسبقية الكتابة على اللغة (الكلام) ، إنها الصيغة لإنتاج الكلام، وبهذا « ستكون الكتابة وسيلة يحقق بها الإنسان نتائجه وغاياته حين يريد الانفصال عما هو موجود، ومنه لا يمكن الاستغناء عن الكتابة تحت أي ظرف ذلك انه لا يمكن تصور وجود مجتمع دون كتابة، فالكتابة هي أصل كل الأنشطة الثقافية ». (2)

وبهذا ستغدو الكتابة بمثابة خطاب لا تركز فيه، إنها ممارسة خالية من نزعة التمركز التي تسيطر على الفكر الغربي المعاصر.

وتواصلت حركة النقد الفلسفي والإجتماعي مع مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين نظروا إلى المجتمع أنه حافل بالصراعات والتناقضات، وأن العقل المسيطر في المجتمع الغربي هو العقل التقني أو الأدوات الذي أنتجته العقلانية الذاتية وجعلت منه الأداة (instrument) فأخضعت الإنسان إلى مجموعة من النظريات والقوانين وبذلك طمست حرية الإنسان، فقام أقطاب مدرسة فرانكفورت* (l'école de francfort) وعلى رأسهم هوركهايمر

(1) ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 326.

(2) المرجع السابق، ص 333.

* كانت نقطة انطلاق المدرسة تأسس معهد البحوث الإجتماعية في ألمانيا عام 1924 وضمت مجموعة من المفكرين منهم: ماكس هوركهايمر (M.HORKHEIMER)، ولد 1895 وتوفي 1975، ثيودور أدورنو (TH.ADORNO)، ولد 1903 وتوفي 1969، وماركوزه هيربرت (H.MARCUSE) ولد 1898 وتوفي 1989 وهدف المعهد هو النقد

(HORKHEIMER) بتفكيك العقل الذي أصبح ينزلق إلى مهاوي اللاعقل، فالعقل المطبق

في مجال العلم والتكنولوجيا هو العقل الأداة ويقول في هذا الصدد:

« يتصرف العقل بكيفية دكتاتورية واستبدادية إزاء البشر والأشياء معا، فهو يعرفهم بقدر ما يتحكم فيهم... إن جوهر العقل هو بمثابة البديل الذي لا مفر منه للهيمنة ومع اتساع الاقتصاد البورجوازي التجاري يتم تبديد الأفق المظلم للأسطورة بواسطة شمس العقل الحسابي الذي ترعرع وتتمو فيه بنورها البارد والقاسي بذرة الهمجية ». (1)

وميز هوركهايمر في كتابه أفول العقل (éclipse de la raison) بين صنفين من العقل: العقل المبدع الفعال، وهو العقل الموضوعي في مجال العقلانية والعقل الأداة في مجال العلم، ويرفض العقل الأداة لأنواع قائم أساسا على الهيمنة والسيطرة وكأنه كبديل للأسطورة التي سادت في العصور القديمة، ولم يترك للناس مجال للتفكير إنه عقل همجي هدفه النجاح والمنفعة ويعرف هذا العقل كما يلي:

« العقل الأداة أو (الذاتي) أو (الشكلاني) هو العقل الذي يستخدم كأداة لبلوغ المنفعة حيث تكون نتيجة ذلك تحطيم بنية العقل ذاته، فالعقل الأداة براغماتي يتلخص همه الوحيد في إنتاج النجاح دونما اكتراث بمضمون ما ينتجه أو قيمته النظرية ». (2)

إن هذا العقل عاجز عن فهم الحياة الاجتماعية لأنه مرتبط أساسا بالتسلط المتمثل في التكنولوجيا، فهو مجرد آلة خالية من الحيوية والإبداع إنه عاجز عن نقد الواقع والمجتمع وهذا ما أدى إلى اختلال المعادلة بين العقل والواقع أي بين العقل والذات المفكرة (الإنسان) وهذا يتعارض مع مفهوم " العقل " عامة.

الجزري للوضعية ولعلمي النفس والاجتماع السائدين عصرنا وتمثلت مهمة الفلسفة في المتابعة العلمية النقدية والتحري عن أشكال الإستلاب الجديدة، بالتصرف طراييشي جورج: معجم الفلاسفة، ص 711.

(1) سيلا محمد و بنعبد العالي عب السلام: العقلانية وانتقاداتها نص هوركهايمر ماكس وأدورنو ثيودور، في نقد العقل

الأداة: نواطؤ العقلنة والأسطورة، ص 30.

(2) مهيبيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 300.

وأدى هذا الإختلال إلى ظهور ما يسمى « التسلط التكنوقراطي » إنه عبارة عن تسلط الذي يتم من خلال قوة لا شخصية هي " التكنولوجيا " .⁽³⁾

وأصبح الإنسان في ظل التكنولوجيا أو العقل الأداة خاضعا وتابعا في حاجاته وتفكيره إلى نمط معين من التفكير يمارس هيمنته عليه وهنا تختفي مبادرة الأفراد وحياتهم وبحس الإنسان بفقدان هويته وبالاغتراب لأن « إنسان المجتمع الصناعي المتقدم تحول إلى مجرد عنصر صغير في جهاز إنتاجي ضخم إلى مجرد سلعة في سوق تعج بالسلع والمنتجات العادية منها والغريبة، إن الاتجاه الأداة المغالي للعقل التقني والعلمي يعبر عن توجه عام يسعى إلى تكميم الواقع ومحاولة إخضاع جميع الظواهر والوقائع للقوانين الشكلية والقواعد القياسية» .⁽¹⁾

وبهذا إن التكنولوجيا تؤدي دائما إلى تحسين مستوى المعيشة لكنها ترسخ نظام كامل من السيطرة « هذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالا للحياة والسلطة تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة، وتبطل من ثمة جدوى كل احتجاج بإسم الآفاق التاريخية وبإسم تحرير الإنسان »⁽²⁾، وهنا تتضح صعوبة الممارسة النقدية للعقل الأداة في ظل تكنولوجيا التي لا يستطيع أن يستغني عنها الإنسان، مما يؤكد أنها قوة مهيمنة عليه ولذلك « أصبحت عقلانية المجتمع المعاصر في مبدئها لا عقلانية ومرجع كل هذا أن النظم الموجهة للمجتمع الغربي الحديث قد طورت وعيا زائفا على حساب الوعي الحقيقي، وأن آليات المجتمع أنتجت مجتمعا لا يسعى وراء إنسانية أفراده وحاجاتهم، إنما وراء مفهوم كلي للمجتمع الذي لا تتمايز داخله الفرديات والحاجات وآل الأمر أن أفراد المجتمع يرفضون فكرة التغيير اعتقادا منهم بأنها تهددهم وبذلك ظهر حسب "ماركوز" ذو البعد الواحد» .⁽³⁾

⁽³⁾ ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية ص 339.

⁽¹⁾ مهيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 305.

⁽²⁾ ابراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 346.

⁽³⁾ المرجع السابق، ص 347.

وسار " يورغن هابرماس " * (JÜRGEN HABERMAS) في نفس الإتجاه منتقدا العقل
الأداتي الذي أنتجته العقلانية الذاتية حينما طورت بنية اجتماعية صناعية، لقد حاول كشف
تناقضات العقل الغربي حتى « يوقف طغيان العقل الأداتي ويقيم بدله عقل نقدي اتصالي
(critique communicatif) ». (1)

ويقول هابرماس في صدد العقل الأداتي: « إن ما ندعوه عقلا هو قبل شيء تهيؤ الذوات
الفردية القادرة على التكلم والعمل، للحصول على معرفة، إن العقلنة تقاس وتقيم من خلال
الطريقة التي تتوجه بها الذات الفردية بدلالة أفكارها، إن العقل المتمحور حول الذات يجد
مقاييس العقلنة في معياري الحقيقة والنجاح من حيث أن هذه المعايير تنظم العلاقات التي
تقيمها الذات العارفة والفاعلة المتوجهة نحو تحقيق غاية ما مع عالم الموضوعات الممكنة
أو من الوضعية القائمة للأشياء (2) »

لم يعد العقل عند هابرماس مجرد جوهر، بل أصبح طريقة اكتساب معرفة وكيفية
استخدامها من طرف الأشخاص المسلحين بالكلمة والعمل، فالعقلانية تكمن في أن نبين
طريقة استخدام الأشخاص لمعرفة ما، فالعقل إذن مسألة إجرائية وهذا ما دعا هابرماس
لتفكيكه لأنه متمحور حول الذات وهدفه براغماتي يتمثل في تحقيق المنفعة المادية إنه
مسيطر أو كسلطة تفر قوتها على الإنسان، فهو إذن غير حوارى ووحيد الرؤية ويجسد
عقلانية علمية واقعية.

وتعطي ظاهرة التمرکز حول العقل العلمي التقني قيمة للأشياء دون مراعاة البعد
الأخلاقي والإنساني، بل اختزلت القيم الإنسانية إلى مجرد أشياء، حتى أصبح التقدم العلمي
ومن بعده الإنسانى مرهون بالدرجة التي ينبغي أن تخضع فيها الطبيعة والإنسان لسلطان

* فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد سنة 1929، درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة هايدلبرغ وجامعة فرانكفورت،
من أهم مؤلفاته "البنية السلوكية للحياة العامة"، "التقنية والعلم"، "الخطاب الفلسفي للحدثة" وغيرها من المؤلفات،
طرايشي جورج: معجم الفلاسفة، ص 687.

(1) BESNIER.J .M : Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, p 615

(2) سبيلا محمد، بنعبد العالي عبد السلام: العقلانية وانتقاداتها نص هابرماس الحدثة والعقلنة، ص 28.

العقل وكل هذا يؤدي إلى انهيار القيم وضياح البعد الداخلي الروحي للإنسان. ومع عصر الأنوار ظهرت فكرة « التمرکز حول كل الإمكانيات والقدرات الهادفة إلى السيطرة على الطبيعة من خلال تحولها إلى موضوع مباشر للبحث وتجريدها من قداستها وإخضاعها للقياس والحساب ثم نُقلت الفكرة إلى دراسة الإنسان حينما أخضعت لمقولات العلوم الطبيعية وقوانينها وعبر التجربة تحول العالم - الطبيعة والإنسان إلى مادة إستعمالية خاضعة للعقل بوصفه أداة دون مراعاة علاقة الإنسان بالطبيعة ودون الإهتمام بالعمق الإنساني للإنسان وكل هذا هو تجاوز لكل ما هو إنساني». (1)

هذه هي السمات العامة للعقل الأداة التي قام "هابرماس" بانتقادها لأنها نظرت إلى الإنسان من بعد واحد (وهو المادي) دون مراعاة خصوصية الإنسان، إنها تنظر إلى الإنسان وكأنه جزء من الطبيعة تطبق عليه نفس قوانين الطبيعة بل عن الطبيعة والإنسان هما مادة إستعمالية يمكن توظيفها في خدمة أي هدف وهذا ما يعطي القوة والتفوق للعقل الأداة إنه يخضع جميع الوقائع والظواهر للقوانين والقواعد القياسية لكنها في المقابل عاجزة عن إدراك الغايات النهائية للإنسان وكبح كل الإبداعات الإنسانية.

وحتى نخرج من هيمنة العقل الأداة يقترح "هابرماس" ما يسميه العقل التواصلي ويقول بصده:

« إن العقل التواصلي يحدد معايير العقلنة بواسطة طرائف استدلالية (أو حاجية) تهدف إلى تزكية وتشريف مباشر أو غير مباشر، للتطلعات نحو الحقيقة المعبر عنها في قضايا لغوية ونحو صواب المعايير المتعمد عليها، ونحو صدق الذوات في التعبير عن نفسها، ونحو التناسق الجمالي». (2)

اقترح هابرماس عقلا جديدا بفتح آفاقا جديدة للعقل تعيد له حيويته وفعاليته، نحدده بالعقل التواصلي الذي يستند إلى المنطق والبرهان في تحديد أهميته ومكانته ذلك لأن « المعيار

(1) إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 354.

(2) سبيلا محمد، بنعبد العالي عبد السلام: العقلانية وانتقاداتها، ص 28.

الذاتي معيار متقلب قد لا يؤدي الدور المنتظر منه في حين أن الحجة قوية بمعزل عن العوامل الأخرى». (1)

إن العقل التواصلي هو البديل للخروج من فلسفة قائمة على الذات الفردية لأن هذا العقل حسب هابرماس « قادر على الإنخراط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أن أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل، إن الأعمال التواصلية تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العالم المعيش وتشكل " الوسيط " الذي تعي انطلاقاً منه أشكال الحياة الصائبة إنتاج ذاتها ووظيفة هذا العقل هو التغلب على مفارقات النقد العقلي الذي يستمد رؤاه من مرجعية مجردة وهي فلسفة الوعي الذاتي». (2)

إن العقل التواصلي عبارة عن علاقة حوارية بين أفراد المجتمع لا تحكمها قوانين أو سلطات تفرض هيمنتها عليه.

(1) مهيل عمر: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 361.

(2) إبراهيم عبد الله: المركزية الغربية، ص 359.

الذخائر

الخاتمة:

إن هذه الرسالة هي دراسة مقارنة لفكرة من الأفكار الهامة في التاريخ الفلسفي ألا وهي فكرة اللوجوس أو الكلمة منذ ظهورها في فجر التاريخ إلى العصر المعاصر، ومما لا شك فيه أن الدراسات المقارنة ذات أهمية خاصة في مجال العلوم الفلسفية، إذ أن تنازل أي فكرة أو نظرية فلسفية في عمق ووضوح لا يتيسر إلا إذا وضعت في سياقها التاريخي وإطارها المذهبي المتكامل.

وهذا ما سيمكن الباحث من التعرف على النقاط المحورية التي امتازت بها كل ثقافة من الثقافات المختلفة، كما ستكشف كل أصالة وإبداع أو تقليد وإتباع لفكرة اللوجوس عبر الثقافات والفلسفات المختلفة.

وعُرضت نظرية اللوجوس في الفلسفة اليونانية فكانت نتيجة واعتقاد فلاسفة اليونان بمعقولية الطبيعة واعتبرت الحجر الأساسي لبناء الفلسفة، والخروج من الأساطير والخرافات التي سيطرت على أذهان الفكر الشرقي القديم وحتى على الفلاسفة والمفكرين والشعراء. وبوجود أول مدرسة وهي " المدرسة الأيونية " ولأسباب مختلفة حاولت الخروج من تلك نظرة الضيقة التي سادت من قبل وقدمت منهاجاً جديداً مكنها من تجاوز تلك المرحلة وكان ذلك بفضل النظرة العقلية أو العقلانية التي تهدف إلى الكشف عن القانون الذي بمقتضاه أصبح العالم على ما هو عليه من ترتيب ونظام وانسجام وتناسق وهكذا اتجه الفلاسفة اليونان للبحث عن المبادئ الخلاقة والقوى العاقلة والفعالة في الكون أو بتعبير آخر البحث عن الهيولى الذي جلبت الأشياء.

صحيح أن كلمة لوجوس ظهرت مع هيراقليطس وقصد بها القوة العاقلة التي تسيطر على الكون وتدبره. وهذه القوة بالرغم من سموها وأسبقيتها الذاتية على الكون فإنها سارية فيه في جميع أجزائه، ولقد قصد بالكلمة عدة معاني حسب الشذرة التي تقع فيها الكلمة.

وكان هيراقليطس الفيلسوف المبشر باللوجوس أو هو الحقيقة الكونية المنظمة للوجود إنه القانون العام الموضوعي الجامع لكل، أو هو موحد الأضداد ، إنه الرابطة الموحدة بين الأشياء المتناقضة، وربط الأفيزي بين الطبيعة واللوجوس حتى نكتشف أسرارها لأن الطبيعة وجدت ثم تدخل اللوجوس كقوة تشيع النظام ولذلك أعطى هيراقليطس للوجوس كيان مادي وانصب اختياره على النار حتى يوضح التغير الموجود في العالم.

وبلغة مجازية لا يفهمها إلا من تعمق فيها طالب بالإنصات والبحث حتى نصل إلى الحقيقة، وجعل اللوجوس محايت للطبيعة، وأثرت النظرية في الكثير من الفلاسفة نظراً لأهميتها، ولكثرة المعاني التي قدمها من خلال شذراته التي أخذ بها كل من الفلاسفة الرواقيين، وفيلون الاسكندري، والفلاسفة المسيحيين ، وبذلك انتقلت الكلمة من التفسير الفلسفي إلى التفسير الديني ، وهكذا أصبح اللوجوس محور انساق فلسفية على جميع المستويات الأنطولوجية ، الإيستيمولوجية، الأخلاقية، التيولوجية.

ونعثر في الفكر اليوناني على كلمة أخرى تدل على العقل ولا تقل أهمية من اللوجوس إنه " النوس " الذي استعمله " انكساغوراس " ويدل أيضا على القوة العاقلة التي تسيطر وتنظم الوجود بعد الفوضى لأن الأصل هو الكل المختلط. ثم وجد النوس العقل الكلي وأنتج النظام والحركة وتسبب في تشكيل العالم إنه مبدأ مفارق وغير مندمج في الطبيعة وكانت أفكار الفيلسوف وراء الثورة السقراطية التي تأسست عليها فلسفة " أفلاطون " و " أرسطو " حيث تقطنا إلى دور العقل في حياة الإنسان ولهذا يستوجب العمل وفقا لهذا الجزء الذي هو أشرف جزء فينا. لقد مهّدنا لظهور النسق العقلي أو الفلسفة العقلية التي تعطي الأولوية للعقل.

وجعلت الفلسفة الرواقية اللوجوس عقلا كليا يحكم الكون وما العقل البشري إلا جزء من العقل الكلي أو اللوجوس، وكان شعارها العيش وفقا للعقل، لقد طابقت الرواقية بين العقل الكلي وبين ارادة الله وبذلك أصبحت نظرية اللوجوس الرواقية أوج ما بلغته الفلسفة اليونانية رغم أنه لم تخلو من التأثير الهيراقليطي.

أخذت كلمة اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي والإسلامي منعرجا آخر، ففي الديانة اليهودية كانت مزيجا بين النظريات اليونانية واليهودية ودلت على كلمة الله وفعاليتها في خلق كل شيء من لا شيء، واللوجوس هو رباط الكائنات جميعا ويجري أجزؤها ويؤلف بينهما ويمنعها من التفكك لأنه قوة سائدة في الكون ومنتشر في كل مكان، واللوجوس الفيلوني ما هو إلا قوة معقولة تفسر صلة الله بالعالم على نحو يحفظ الله التنزيه المطلق واعتبره هيراقليطس مبدأ انفصال المتضادات " الخالق والمخلوق " ورأى أن اللوجوس يمنع الحادث من أن يمس غير الحادث وبذلك جعل " فيلون " اللوجوس كائنا معقولا وهو النور. واحتوت النظرية المسيحية معظم عناصر النظريات المختلفة اليونانية واليهودية في " اللوجوس " أو " الكلمة " واعتبرت تطورا نهائيا لهذه النظريات وكانت في وجودها الأزلي أشبه ما تكون بالعقل الكوني وأهم فكرة وجدت في الديانة المسيحية هي تجسد الكلمة أو اللوجوس في شخص يسوع المسيح ليخلص البشرية من الخطيئة وبذلك نقول أن الديانة المسيحية ساوت بين الإله واليسوع في الذات والجوهر ومنه فهي أقل صفاء من وحدانية اليهود لأنها تحيل بوجود عناصر إلى جوار الإله. وأشاعت هذه الأفكار في فكر "أفلوطين " الذي فصل فصلا تاما بين الإله باعتباره الخير الأسمى أو الواحد وبين بقية الأشياء، فالإله منزه من كل الصفات ويفيض عنه اللوجوس أو الروح فهو مخلوق إنه في المقام الثاني بعد الواحد. وبذلك اكتسب العقل منزلة رفيعة فهو في أعلى المستويات ورفض أفلوطين فكرة تجسد الكلمة.

تعرف الفكر الإسلامي على نظرية الكلمة المسيحية وما تضمنتها من أفكار خطيرة وغير صحيحة فقامت بنقدها ومعارضتها موضحة حقيقة الكلمة، واستنادا على الفكر الإسلامي الأصيل دافع مفكري الإسلام عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية حتى توصلوا إلى نظرية متكاملة عن الكلمة مع الحقيقة المحمدية.

يأخذ اللوجوس منعرجا آخر في الفكر الحديث والمعاصر، فبدلا من اللوجوس يستخدم كلمة راسيو (Ratio) ومنها كلمة عقل (Raison) التي تميز الإنسان ومكنت معرفة الحقيقة

بواسطة العقل فقط دون مساعدة الدين، وهذا ما يؤكد على قدرات وإمكانات الانسان اللامحدودة، وعندما كان اللاهوت يؤكد على خضوع العقل للإيمان أصبح مع العقلانية الحديثة لا يتعرف إلا بسلطة العقل ولذلك يوجب أن يكون هو الحكم الأعلى والنور الطبيعي الذي ينير الطريق للإنسان، وغدت الفلسفة هي التي ترشد الإنسان إلى الحقيقة وترسم له الطريق المؤدي إلى حياة افضل أي تجعل حياة الإنسانية أكثر رفاهية ولا يتحقق ذلك إلا بواسطة " الذات المفكرة " أو " الأنا المفكر " .

وهكذا سادت النزعة الذاتية في الفكر الغربي الحديث وتواصلت مع الفكر المعاصر وقام هيدغر بنقد هذا التفكير لقد أكد على أن الإنسان يمتلك اللوغوس وأراد إحياء الفلسفة القديمة التي اهتمت بالوجود والكائن لأن غرضها هو كيف يخرج الإنسان من هذا النسيان، ولم ينظر إلى اللوجوس من حيث هو كلام مبين أي مجرد حكم منطقي يربط بين المحمول والموضوع بل هو تكلم منشغل في يوميته سابق على كل حكم إنه متهيكل بنمط وجود الإنسان في العالم حتى يخرج من النسيان الذي أوقعته فيه التقنية، وتواصل نقد التقنية والتكنولوجيا مع الفلاسفة المعاصرين لأن التقنية لا تنظر إلى الإنسان كإنسان.

المصادر والمراجع

أ- المصادر باللغة العربية:

- 1- هيراقليطس: جدل الحب والحرب، تر وتعل مجاهد عبد المنعم المجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ط2، 1983.
- 2- هيدجر مارتن: ما الفلسفة؟ - ما الميتافيزيقا؟- هيلد رلن وماهية الشعر؟ تر كامل فؤاد ورجب محمود، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط2، 1974.
- 3- هيدجر مارتن: نداء الحقيقة، تر وتقد مكايي عبد الغفار، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة مصر، د ط ، 1977.
- 4- هيدجر مارتن: إنشاد المنادى تر حجار بسام، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1994.
- 5- هيدجر مارتن: التقنية - الحقيقة - الوجود، تر سبيلا محمد، مفتاح هبد الهادي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 1995.
- 6- هيدجر مارتن: مبدأ العلة، تر جاهل نظير، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2001.
- 7- هيدجر مارتن: ماذا يعني التفكير، تر بونقفة نادية، ديوان المطبوعات الجامعية ، د.ط 09-2008.

ب- المصادر باللغة الفرنسية:

- 1- HERACLITE : fragments, trad CONCHE.M, P.U.F,Paris France 3^{eme} edi, 1991.
- 2- HERACLITE, fragments, citations et témoignages, trad , cita, pré, pradeau. J.F Flammarion, Paris France, S.edi, 2002
- 3- HEIDEGGER.M : Essais et conférences, trad, tel gallimard 1958
- 4- HEIDEGGER.M : principe de la raison trad : Preau.A, GALLIMARD , Paris France, s.edi 1962
- 5- EIDEGGE.M : chemins qui ne mènent nulle part, trad BROKMEIER.W, Gallimard s.edi 1962
- 6- HEIDEGGER.M : Introduction à la métaphysique tradKahn.G, GALLIMARD. Paris . France S.Edi 1967
- 7- HEIDEGGER.M : être et le temps ,trad BOHEMS.R, Woelheur.A, nrf GALLIMARD, Paris France, S.edi, 1967
- 8- HEIDEGGER.M : Acheminement vers la parole, tra BEAUFRET.J, BROKMEIER .W, FEDIER.F , GALLIMARD, S.Edi 1976
- 9- HEIDEGGER.M : Concepts fondamentaux trad. David.P, GALLIMARD. Paris. France S.Edi 1985
- 10- HEIDEGGER.M : les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde finitude – Solitude trad PARUS.D, Edi, bibliothèque de philosophie, série œuvres de Martin HEIDEGGER, Gallimard , Paris France, 1992.

مصادر أخرى

- 1- القرآن الكريم.
- 2- أرسطو: الفيزياء، السماع الطبيعي، تر قينيبي عبد القادر، افريقيا الشرق، دار البيضاء المغرب، د.ط ، 1998.
- 3- أرسطو: السياسة، تر من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير ونقله إلى العربية السيد أحمد لطفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، د ط ، 2008.
- 4- أرسطو طاليس: في نفس ، تر الأهواني أحمد فؤاد ، دار احياء الكتب اللغة العربية ، القاهرة مصر، ط2، 1962.

- 5- أفلاطون: فيدون (في خلود النفس)، تر وتقد قرني عزت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط3، 2002.
- 6- أفلاطون: الجمهورية، تر زكريا فؤاء، مرا سالم سليم محمد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د ط، دس.
- 7- أفلاطون: التساعية الرابعة، في النفس تر زكريا فؤاد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة مصر، د ط 1970.
- 8- الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، ط1، 1950
- 9- تاسوعات أفلاطون: تر جبر فريد مرا جهامي جيران ودغيم سميح، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، ط1، 1997.
- 10- ديكارت: مقال في المنهج، تر الخضير محمد محمود، مرا وتقد حلمي محمد مصطفى، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة مصر، ط2، 1968.
- 11- ديكارت: مبادئ الفلسفة، تر أمين عثمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط 1979.
- 12- الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1 بهامش كتاب ابن حزم الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة مصر، د ط، د س.
- 13- لاوتسو: كتاب التاو، انجيل الحكمة التاوية في الصين، تقد وشر السواح فراس، منشورات علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق سوريا، ط2، 2000
- 14- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية تر ونقل أمام عبد الفاتح أمام دار التتوير للطباعة النشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط3، 2007.
- 15- هيجل: علم ظهور العقل، تر صفوان مصطفى، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3، 2001.

قائمة المراجع

أ- قائمة المراجع باللغة العربية قائمة المراجع:

- 1- ابراهيم عبد الله، المركزية الغربية، اشكالية التكون والتمركز حول الذات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1997.
- 2- ابراهيم مصطفى ابراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، ط1، 2001.
- 3- أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط3، 2003.
- 4- أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، د.ط، 2007.
- 5- أحمد أبو الفتوح هالة: فلسفة الأخلاق والسياسة، المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 2000.
- 6- أرمسترونغ أ.ه: مدخل إلى الفلسفة القديمة، تر الغانمي، سعيد المركز الثقافي العربي، ابو ظبي الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009.
- 7- الأوسي حسام محي الدين، بواكير الفلسفة قبل طاليس، أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1981.

- 8- البندر رشيد: مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، دار النبوذ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ، ط1، 1994.
- 9- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي نقد العقل العربي، ج 1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان، د ط ، 1983.
- 10- الدوّاي عبد الرزاق: الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1992.
- 11- الراوي عبد الستار: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1980.
- 12- الراوي عبد الستار: ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط 2، 1986.
- 13- الصايغ نوال الصراف: المرجع في الفكر الفلسفي نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي، دار الفكر العربي، مصر، د ط 1983.
- 14- لعقاد عباس محمود: موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية ، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دط، 1971.
- 15- الفاضل داود علي: محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان الأردن، د ط، د س.
- 16- الفريومي علي الحبيب: مارتن هيدجر "الفن والحقيقة" أو الانهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط1، 2008.
- 17- المسكيني فتحي: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، ط1، 2005.
- 18- أمين عثمان: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة مصر، ط 3، 1971.
- 19- برهيه اميل: الآراء الدينية والفلسفية لـ (فيلون الاسكندري)، تر ومرا موسى محمد يوسف والنجار عبد الحليم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر، د ط، 1954.
- 20- برهيه اميل: تاريخ الفلسفة ، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج 2، تر طرابيشي جورج، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1988.
- 21- برهيه اميل: تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ج1، تر طرابيشي جورج، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1982.
- 22- بغورة الزواوي : كتاب جماعي ارسطو في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج2، فلاسفة المغرب، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر ، ط1، 2001.
- 23- بلدي نجيب، دروس عن تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 1997.
- 24- بنعبد العالي عبد السلام: هايدجر ضد هيجل، التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2006.
- 25- تركي ابراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2002.
- 26- حمادة حسين صالح: دراسات في الفلسفة اليونانية مج 2، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2005.

- 27- راسل بنتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، تر محمود زكي نجيب، مرا أمين احمد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، د ط، 1957.
- 28- رجب محمود: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة مصر، د ط، 2007.
- 29- سبيلا محمد و بنعبد العالي عبد السلام : دفاتر فلسفية، العقل والعقلانية ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2007.
- 30- سبيلا محمد و بنعبد العالي عبد السلام : دفاتر فلسفية، العقلانية وانتقاداتها ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2006
- 31- ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية ، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ، ط2، 2005.
- 32- سليمان أحمد محمد جمال: مارتن هيدجر الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د ط، 2009.
- 33- طواع محمد: هيدجر والميتافيزيقا مقارنة تربية التأويل التقني للفكر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، د ط، 2002.
- 34- عبد العال عبد الرحمان عبد العال: الإنسان لدى الفلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر، د ط، 2005.
- 35- كاسيرر أرنست: الدولة والأسطورة، تر أحمد محمود حمدي، مرا خاكي أحمد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، د ط، 1975.
- 36- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، راجعته ونقحته أمون هلا رشيد، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د.ط، د س.
- 37- كوربان هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية تر مروّة نصير و قببسي حسن، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط2، 1977.
- 38- كيسيديس تيوكاريس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية ، تر حاتم سلمان، دار الفرابي، بيروت لبنان، ط1، 1987.
- 39- متى كريم : الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، ط2، 2001.
- 40- مرجبا محمد عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، عويدات للنشر والطباعة والنشر، بيروت لبنان، د ط، 2000.
- 41- مطر أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1998.
- 42- موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط3، 1994.
- 43- ويلرايت فيليب: هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي، تر النشار على سامي، أبو ريان محمد علي، الراجحي عبده، دار المعارف مصر، ط1، 1969.
- 44- مرجبا محمد عبد الرحمن: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط3، 1998.
- 45- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، د ط، 1993.
- 46- الأهواني أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة مصر، ط1، 1954.

- 47- الخطيب محمد: الفكر الإغريقي ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق سوريا، ط1، 1999.
- 48- الخطيب محمد، ديانة مصر الفرعونية، دار علاء الدين، دمشق سوريا ، ط1، 2005.
- 49- الشيخ محمد: نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2008.
- 50- النشار علي السامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف مصر، ط7، 1977.
- 51- النشار مصطفى : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1 و ج2 ، دار قباء الحديثة، القاهرة مصر، ط2، 2007.
- 52- مراد محمود: الحرية في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ،الإسكندرية مصر ، د ط، 1999.
- 53- الشين يوسف حامد: الفلسفة المثالية ، قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها ، منشورات جامعة قارينوس، بنغازي ليبيا، ط1، 1998.
- 54- النشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة مصر، ط3، 1997.
- 55- إبراهيم زكريا: مشكلات الفلسفة، المشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، مصر، د.ط، 1966.
- 56- التريكي فتحي، قراءات في فلسفة التنوع، دار العربية للكتاب، طرابلس ليبيا، د ط، 1998.
- 57- الطويل توفيق : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية، القاهرة مصر، ط2 ، 1967.
- 58- الماجدي خزل: بخور الآلهة، منشورات الأهلية، لبنان بيروت، ط1، 1998.
- 59- أمل مبروك: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، جامعة عين الشمس مصر، د ط ، د س.
- 60- بدوي عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة مصر، ط2، 1947،
- 61- بدوي عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني ، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د.ط 1943.
- 62- بنعبد العالي عبد السلام: الفلسفة أداة الحوار، دار تويقال للنشر ، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011.
- 63- سييتيس والتر: فلسفة هيغل، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة القاهرة، مصر، د.ط 1980
- 64- شبل فؤاد محمد: حكمة الصين، ج1، دار المعارف بمصر، د ط 1967.
- 65- صبحي أحمد محمود: في علم الكلام ، ج2، الأشاعرة ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان، ط5، 1985.
- 66- طلب حسن، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة، وتهافت نظرة المعجزة اليونانية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، حلوان مصر، ط1، 2003.
- 67- عطيتو حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية ، مصر، د.ط 2003.
- 68- فخري ماجد: أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، د ط ، 1985.
- 69- فضل الله هادي: مدخل إلى الفلسفة ، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ، ط2، 2004.
- 70- قرني عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، منشورات جامعة الكويت، الكويت، د ط 1993.
- 71- كرم يوسف: تاريخ الفلاسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار العالم العربي، القاهرة مصر، ط1، 2010.
- 72- كرم يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر ، ط7، 1979.
- 73- متى كريم: الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد القومي، بغداد العراق، د ط ، 1971.
- 74- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط3، 1988.
- 75- مكايي عبد الغفار: مدرسة الحكمة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، د ط، 1967.
- 76- مهيبيل عمر: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف ، بيروت لبنان، ط1، 2005.

- 77- الكيلاني محمد جمال، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها ، ج1 من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون ، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، ط1، 2008.
- 78- زيعور علي، الفلسفة العملية والنظرية في الهند والصين ، دار النهضة العربية ، بيروت لبنان، ط1 2006.
- 79- أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1973.
- 80- الجابري محمد عابد: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2001.
- 81- السواح فراس: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة- سورية وبلاد الرافدين، دار علاء الدين، دمشق سوريا، ط11، 1996.
- 82- الشراوي محمد عبد الله: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، مكتبة الزهراء ، القاهرة مصر، د ط ، 1988.
- 83- الكيلاني مجدي: المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية مصر، د ط، 2009.
- 84- الكيلاني مجدي، الفلسفة اليونانية من منظور معاصر، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، د ط، 2005.
- 85- المرزوقي جمال، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي ، دار الآفاق العربية ، القاهرة مصر، ط1، 2001.
- 86- بغورة الزواوي: كتاب جماعي، أرسطو في الفلسفة العربية - الإسلامية، ج1 فلاسفة المشرق، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، ط 1، 2001.
- 87- جعفر صفاء عبد السلام: انطولوجيا اللغة عند هايدجر، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2002.
- 88- سعديف ارتور، سلوم توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار (ANEP)، الجزائر، ط2، 2001
- 89- سيتيس والتر: فلسفة هيغل، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة القاهرة، مصر، د.ط 1980
- 90- طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، دار العصماء، دمشق سوريا، ط1، 2010
- 91- عباس فيصل: الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ط1، 1996.
- 92- عنيات عبد الكريم: نيتشه والإغريق، إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، ط1، 2010.
- 93- غرديه لويس، فتواتي.ج : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ج 2 ، نقله إلى العربية صالح صبحي، جبر فريد، دار العمل للملايين، بيروت لبنان، ط2، 1979.
- 94- قاسم محمود: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ، مصر، ط3، 1962.
- 95- كرم يوسف، العقل والوجود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة مصر، ط1، 2009.
- 96- كولنجورد: فكرة الطبيعة، تر حمدي أحمد محمود، مرا الطويل توفيق، الهيئة العامة للكتب، القاهرة مصر، دط، 1968
- 97- مشتاق حازم طالب: من الكون إلى الإنسان في الفكر اليوناني والتاريخ الفلسفي، دار دجلة العراق، ط1، 2011.

المراجع باللغة الفرنسية:

- 1- D'aster. E : Histoire de la philosophie, ed : Payot, paris, 1952, p 38.
- 2- BESNIER.J .M : Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, figures et œuvres GRASSET, Paris France, s.edi, 1993
- 3- Boutot.A : HEIDEGGER, P.U.F, Paris France, 3eme edi, 1995
- 4- CANTO-SPERBER.M : la philosophie grecque, P.U.F, paris, 2ème edi, 1998
CASSIN .B : ARISTOTEE et le logos Conte de phénoménologie ordinaire, P.U.F 1ereedi) ⁽¹⁾ 1997
- 5- CHEVALIER.J : histoire de la pensée, la pensée antique, Flammarion, s.edi, 1955
- 6- CHEVALIER.j : histoire de la pensée, la pensée chrétienne, Flammarion, France, 1956
- 7- COULOUBARITSIS. L : Histoire de la philosophie ancienne et médiévale , edi Crasset et Fasquelle, Paris france, s.edi, 1998
- 8- Dagues.D.S : du logos chez heidegger edi jérôme Millon, 1999
- 9- DUMONT .J.P: Les écoles présocratiques, GALLIMARD, paris, s.edi, 1991,
- 10- FERRARIO: philosophie ou barbarie la raison (du Logos)et l'Europe de la trahison, l'Harmattan, paris France, s edi, 2002
- 11- Kostas.A : HERACLITE et la philosophie, la première saisie de l'être en devenir de la totalité, minuit, Paris, France, S.edi 1968
- 12- LOPEZ.J.L : l'image physique du monde de PARMENIDE a EINSTEIN, conf à l'institut de physique, univ. Strasbourg I, rio de Janeiro C.B.P.F, 1983
- 13- MATTÉI.J.F : la naissance de la raison en Grèce, Paris France, P.U.F, 1^{ère} edi, 1990
- 14- PARAIN.B : Essai sur le logos Platonicien, GALLIMARD, Paris France, s.edi, 1969
- 15- Vergely.B : HEIDEGGER ou l'exigence de la pensée, les essentiels Milan, S.edi, S.ann
- 16- Vernant .J.P: Mythes et pensée chez les Grecs, T.II. F.M, 1971
- 17- Vernant. J-P: Les origines de la pensée grecque, Quadrige, P.U.F, paris, 6ème édi, 1995,

المعاجم والموسوعات :

1. ابن منظور: لسان العرب، مجلد 10، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط4، 2005.
2. بدوي عبد الرحمن: الموسوعة الفلسفية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت لبنان، ط1، 1984.
3. صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج2، الكتاب اللبناني، د.ط، د س.
4. طرابيشي جورج: معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون اللهوتيين المتصوفون) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1987
5. فارنز كونزمان بيتر: بوركارد بيتر، فيدمان فرانز ، أطلس الفلسفة dTV تر كتوزة جورج ، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط8، 1999.
6. لالاندأ: موسوعة لالاند الفلسفية مج3، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت باريس، ط2، 2001.
7. فارنز كونزمان بيتر: بوركارد بيتر، فيدمان فرانز ، أطلس الفلسفة dTV تر كتوزة جورج ، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط8، 1999.
8. Auroux sylvain : les notions philosophiques, t1, philosophie occidentale : A-L P.U.F, Paris France , 1ere edi, 1990.
9. ALBIN.M : dictionnaire de la philosophie, encyclopédia universalis, Paris, France, s edi, 2000
10. Blay.M : grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, CNRS, Paris France, s.edi, 2003
11. Cassin.B : Vocabulaire Européen des philosophies, le Robert le seuil ,1994

12. Foulquie.P et Saint jean: Dictionnaire de la langue philosophique, PUF, Paris France, S.edi, 1962
13. LALANDE.A : vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F, QUADRGE, 1° edi, 2002.
14. PELLEGRIN.P : Dictionnaire ARISTOTE , Ellipses Paris , France, s.edi ,2007.

الندوات والمناظرات:

1. المصباحي محمد: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة (ندوة) مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء المغرب ، ط1، 2003.
2. NADDAF .G : la nature, 26ème congrès de L'ASPLF Lausanne, France, 1995

الفهرس

الفهرس

المقدمة

الفصل الأول من الأسطورة إلى اللوجوس

- المبحث الأول: الأصول التاريخية لفكرة اللوجوس 15 إلى 25
المبحث الثاني: اللوجوس في المدرسة الأيونية 27 إلى 50
المبحث الثالث: اللوجوس عند هيراقليطس 52 إلى 82

الفصل الثاني اللوجوس بين الفلسفة والدين

- المبحث الأول: امتداد اللوجوس في الفلسفات اللاحقة 86 إلى 129
المبحث الثاني: اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي 131 إلى 186
المبحث الثالث: اللوجوس في الفكر العربي الإسلامي 188 إلى 222

الفصل الثالث: اللوجوس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

- المبحث الأول: اللوجوس في الفلسفات الحديثة 226 إلى 252
المبحث الثاني: اللوجوس عند هيدغر 254 إلى 276
المبحث الثالث: مستقبل اللوجوس 278 إلى 287

289 إلى 292

294 إلى 306

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

Résumé :

La notion du logos est polysémique, il se rattache a HEIRACLITE qui lui donne un sens philosophique, c'est le discours Argumentatif par opposition au mythe, il est mesure et principe DE Génération et d'unification, il entre en compétition avec le (nous) d'ANAXAGORE

Chez ARISTOTE le logos est un raisonnement, c'est une faculté humaine l'homme est un animal politique doué de logos il revêt donc une dimension morale MAIS chez les stoïciens il retrouve son sens de principe cosmique il est raison c'est-à-dire dieu archétype du monde sensible. Chez PHILON dans le prologue de l'évangile de JEAN le logos est le verbe au sens de parole et de principe originel

HEIDEGGER refuse cette interprétation du logos (néotestamentaire) qui sera la cible de sa critique qui était pour Les modernes en tant que métaphysique HEIDEGGER veut trouver chez HEIRACLITE une parenté qu'il juge originaire De logos et d'être .car l'homme est devenue un simple fonctionnaire de la technique

Mots clés : mythe ,Technique, Nous, Logos ,Religion , Raison instrumentale , Existences ,Parole divine

« Title »

Abstract :

The concept of the logos has many meanings, it relates to HEIRACLITE giving it a philosophical sense, the Argumentative discourse as opposed to the myth, it is able and principle OF Generation and unification, it competes with (noos) of Anaxagoras

At the logos Aristotle's reasoning, it is a human faculty of man is a political animal logos so it has a moral dimension BUT in the Stoics he finds his sense of cosmic principle it is because that is say god archetype of the sensible world. In Philo the logos JEAN prologue of the Gospel of the verb is the meaning of word and original principle

Heidegger rejects this interpretation of logos (New Testament) that will be the target of his criticism was for Modern metaphysical as Heidegger wants to find a kinship in HEIRACLITE it considers native From logos and be .car man has become a mere servant of the art

Keywords myth, Technical, noos, Logos, Religion, Reason instrumental, Beings, Divine Word

"العنوان"

اللوجوس من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة هيراقليطس – هيدغر انموذجين

الملخص:

يعتبر اللوجوس من ابرز معالم الفلسفة القديمة والمعاصرة انه يحدد كيان الإنسان من حيث وجوده ,عرف اللوجوس منذ القدم بعدة معاني منها الكلام –الخطاب – الحجة، وكان هيراقليطس أول من قال به ومثل قطيعة حاسمة مع الميتوس وتأسست عليه الفلسفة الرواقية، أما فكرة النوس لانكساغورس فهي التي كانت وراء ثورة أفلاطون وأرسطو الذي اعتبره أسمى قوى الإنسان فهو التناسق والنظام ومرتبطة بموضوع الفكر. اتخذ اللوجوس في الفكر اليهودي المسيحي معنى لاهوتي، فاللوجوس عند فيلون يتوسط بين الإله الأعلى والعالم المادي وهو الذي يرتقي به العقل الإنساني، أما في الفكر المسيحي فهو الابن الأول لله وصورته والروح السارية . لم يقبل الفكر العربي الإسلامي بهذه الأفكار وردوا على الأقوال الزائفة التي جسدت الكلمة وشخصتها . مع الفكر الحديث انتقل اللوجوس إلى إبراز الذات وارتبط بمفهوم العقل فهو ملكة المبادئ الأساسية، لم يقبل هيدغر بهذا التصور وأراد إن يخرج الإنسان من النسيان وينخرط في لعبة الوجود وهنا كانت ضرورة العودة إلى اليونان أي إلى اللحظة التأسيسية له حتى نتعلم من جديد كيف نفكر ضمن الوجود حتى نكتشف، ومنه فكر هيدغر في اللوجوس ضمن إنسانية الإنسان وانتقد التقنية التي نظرت إلى الإنسان انه مجرد موظف وأوحت هذه الأفكار إلى التفكير من جديد في مصطلح اللوجوس.

مفتاحية كلمات: الأسطورة، التقنية، النوس، الدين، الكلمة الإلهية، الوجود، اللوجوس، العقل الازداتي، راسيو .