الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جـامعة وهـران
كلية العلــوم الاجتماعية
قســم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة
موسومة بـ:

الجدل بين هيراقليطس و أفلاطون

إعداد الطالب:
إشراف:
الطاهر لقوس علي د. بوزيد بومدين

لجنة المناقشة:
أ.د. البخاري
حمانة.....رئيسا
د. بوزيد بومدين
.....مشرفا
د. بهادي منير
.....مناقشا
أ. حمادي حميد
.....مناقشا

السنة الجامعية:2006/2007

مقدمـــة: ـــــــــــــــــــــــ

قد يستهجن دارس الفلسفة في العصر الحديث، التركيز الواضح على الفلسفة اليونانية الإغريقية القديمة، كنقطة بداية للتأريخ لهذا النشاط الذهني الصرف، واعتبار اليونان ـ لا غيرها ـ مربع نشأة الفلسفة. وقد يقول بعضهم إن هذا ليس إلا تعصباً غربياً لفكر غربي، فالدراسات الفلسفية الحديثة وليدة الغرب. ومن وجهة نظر هؤلاء هناك آراء تخالف الآراء التي تعيد نشأة الفلسفة إلى اليونان، فثمة آراء تربط الفلسفة بالشرق القديم لدى شعوب الهند وفارس ومصر القديمة، ومن هؤلاء **ديوجينس اللايرسي** (Diogenes Laertius) الذي ألف في القرن الثالث قبل الميلاد كتاباً ضخماً سماه "حياة الفلاسفة" مضمنا إياه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصريين وشرقيين، وبذلك ارتد "ديوجنس" بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم.

لكن الآراء التي تعتبر اليونان مهد الحكمة تقدم تفسيرات جغرافية وسكانية واجتماعية وسياسية لوجهات نظرها، فاليونان شبه جزيرة تشبه يد إنسان تمتد أصابعها الخمسة في البحر الأبيض المتوسط، فهي تقع في موقع متوسط بين الشرق الدافئ والغرب البارد، وبذلك تقابلت فيها حضارتان، كما أن هذا التكوين الفريد من نوعه قد جعل كل إصبع من أصابع اليد المتمثلة ببلاد اليونان بلاداً قائمة بذاتها جغرافياً وسكانياً وسياسياً، ففي كل أصبع سواحل وسهول وجبال وعرة وبلاد مختلفة.

وقد أدت هذه البيئة الجغرافية إلى قيام الدول مستقلة في مدن، لا في رقعة واسعة مثل الحال في مصر أو الفرس، وحرصت كل مدينة على استقلالها، واشتهرت شبه الجزيرة وهي الموطن الأصلي للإغريق بعدة مدن مثل "أثينا"، "إسبرطة" ، "كورنثة" ، وفي الشاطئ الغربي من آسيا الصغرى نجد "ملطية" ، "ساموس" ، "إفسوس" ...

لقد ولدت هذه الفلسفة في آسيا الصغرى وفي مدينة **ملطية** **Miletus** على وجه التحديد. وكان ذلك في نهاية القرن السابع وبداية القرن السادس قبل الميلاد. وكانت ملطية واحدة من أهم وأشهر المدن الأيونية الإثنتي عشرة كما كانت أغنى مدن العالم اليوناني.

وقد وصل التقدم في الصناعة والتجارة إلى ذروته في عهد الطاغية "تراسيبولوس" **Thrasybulus** مع مطلع القرن السادس قبل الميلاد وأثمر هذا الرخاء المطرد في الآداب والفنون والعلوم المختلفة كما أثمر الفلسفة. ولم يكن ظهور هذه الأنشطة الحضارية الراقية ممكنا لولا توفر هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهني، حيث إنه عندما تتلاقى الطرق

تتلاقى أيضا الآراء والعقائد والعادات المتباينة وينشأ من الاختلافات بينها التنازعات ، فالتفكير العقلي الذي تمحى معه الخرافات ويبدأ التفكير المنطقي السليم.

ولا شك أن الثراء الذي تمتع به الناس في ذلك الوقت قد أوجد لهم الفراغ الذي مكنهم من أن ينشؤا ـ على حد تعبير" ديورانت" ـ أرستقراطية ثقافية امتازت بالتسامح الفكري لأن من يستطيعون القراءة كانوا أقلية صغيرة في المدينة. ولم يكن هناك أي قيود من أي نوع على عقول الناس وتفكيرهم، وحتى القصائد "الهوميرية" التي أصبحت كتاب اليونانيين المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد ذلك الوقت شكلها النهائي المحدد والمعروف. كما أنها حتى حينما اتخذت هذا الشكل النهائي كان ما فيها من أساطير دينية قد طبع بطابع التشكيك الأيوني والمرح والمجون. ومن ثم فقد أصبح التفكير في هذه المدينة تفكيرا دنيويا غير ديني يلتمس فيه الناس الأجوبة العقلية على مسألة تشغلهم شواء كانت مسألة علمية أو عملية[1].

يكاد يكون من الثابت اليوم أن العقلية اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في أيونيا على شاطئ آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الأيونيين هم الذين بدأوا يرتادوا البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي أصبحت من خصائص الإغريق.

وإذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في أيونيا، فإنه نما وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا. لكنه لم يرق إلى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في أثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبيا، ولكنها على قصرها كانت وضاءة فذة في تاريخ اليونان.

1ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، السابقون على السفسطائيين، دار قباء، القاهرة،1998، ص 99، نقلا عن ول ديورانت " قصة الحضارة".

وعلى ذلك فقد مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة مراحل: وهي ما قبل سقراط وهي مرحلة النشأة، ومن سقراط حتى أرسطو وهي مرحلة النضج، ثم مرحلة ما بعد أرسطو وهي مرحلة التدهور.

ولقد استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في أصل الكون وطبيعته، فراح فلاسفة الإغريق الأوائل يطرحون أسئلة من هذا النوع: كيف ابتدأ العالم ؟ وكيف تطور؟ وما هي العناصر والمبادئ التي تدخل في تشكيله؟. فاختلفوا في تحديد أصل الكون وطبيعته وهل هو ثابت أم متغير؟ وكان هذا الاختلاف والصراع سببا في ظهور الجدل في الفلسفة اليونانية.

الجدل من أهم و أعقد المصطلحات الفلسفية و أكثرها غموضا و شيوعا في آن واحد. بحيث يشبه الباحثون التحولات التي طرأت عليه بالتحولات التي طرأت على كلمة الفلسفة ذاتها، فهو يظهر مع الفلسفة في بلاد اليونان، و يستخدمه الفلاسفة قبل سقراط و بعده، و يستمر استخدامه في العصر الوسيط والحديث معا. فعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع و تداوله بين الفلاسفة، فإننا نستطيع أن نقول إن فئة قليلة من الفلاسفة هم الذين استخدموا هذا المصطلح بنفس المعنى الذي استخدمه فيه أسلافه، بل إنك لتجد أنه من النادر أن يكون هناك فيلسوف استخدمه باتساق و بمعنى واحد في جميع مؤلفاته، و من هنا فإذا تساءلنا: ما الجدل؟ كانت الإجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذي مرت به كلمة الجدل منذ أفلاطون حتى يومنا هذا. وليس من العسير أن ندرك أن راهن الإنسان قائم على الصراع والتناقض، إن على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الحضاري بصفة عامة، وهو أمر يكرس لدينا أهمية فكرة الجدل في فهم هذا الواقع، وهو واحد مما دفعنا للبحث عن الجذور الأولى لهذا المفهوم، من أجل إعطاء تفسير مقبول، أعني التفسير الذي يقبله العقل و يرضاه، حتى نكتشف النظام الذي يحكم هذه الفوضى الظاهرة على السطح، فيبدو كل شيء في مكانه المناسب. وسنقتصر في بحثنا المتواضع على تناول هذا المفهوم عند "هيراقليطس" و"أفلاطون".

يعتبر **هيراقليطس*الآفيزي(**Héraclite)[ت، حوالي 475ق.م] أول من وظفه في فلسفته التي تميزت بالمزج بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة بين الثبات و التغير... بين المتناقضات التي كان مغرما بالجمع بينهما. رأى أن النار هي المبدأ الذي تصدر عنه الأشياء و ترجع إليه، إلا أن النار التي تحدث عنها ليست مادية محسوسة بل هي النار العاقلة – الحية – فهي رمز للحياة ولحيوية العالم، و التفاعلات التي تسري فيه و لا يوجد أي شيء ثابت على الإطلاق لأن القانون العام الذي ينظم الوجود هو " التغيير " الأبدي و التجدد المستمر و يتم ذلك حسب " اللوغوس " القانون العام الذي ينظم الوجود و ظواهره المتغيرة، فالأشياء تتضمن في ذاتها الأضداد، " فالصراع الدائم " بين جميع الموجودات. وهو محرك الصيرورة.

و يضيف بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية أن **زينون الإيلي(**Zeno) [ت،حوالي 430] هو مخترع الجدل، فقد كان أستاذ المدرسة الإيلية التي وصل تفكيرها الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة في ذاتها، لقد كرس "زينون الإيلي" جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه **بارميندس**(Parmenides)[ت، حوالي 450ق.م] الذي كان يقول بأن الوجود واحد و ساكن و قام " زينون" بالدفاع عن هاتين القضيتين ضد الخصوم. و كانت

طريقته في مناقشته لخصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم، ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف و تناقض.

---

*ـ نشأهيراقليطس في مدينة أفسوس، إحدى المدن الأيونية الاثنتي عشرة . وقد أسسها المستعمرون الإغريق حول عام 1000ق، م وإزدهرت من الأشتغال بالتجارة . كان هيراقليطس يشغل منصب الكاهن الأعظم في هذا المعبد، ويسمى هذا المنصب "باسيليوس" ولسنا نعرف ماهية المنصب على وجه التحقيق، ولكنه كان وراثياً في أسرته، ثم تنازل هيراقليطس عنه لأخيه، واعتزل في الجبل زاهداً يأكل الحشائش. أما نسبه فهو ابن "بليسون أوبلوسون"، وليس مولده أو وفاته معروفاً، ولكنه زهاء عام 500 ق، م، بعد فيثاغورس وزينوفان. أما عن كتبه فقيل أنه كتب كتاباً واحداً في ثلاثة أجزاء: فلسفي وسياسي، وديني، اسمه "في الكل"، وأنه وهب الكتاب لمعبد ارطميس. وقد اشتهر أسلوبه في الكتابة بالغموض حتى أصبح يضرب به المثل، بل لقد أطلق المتأخرون على هيراقليطس بسبب ذلك اسم "الغامض" أو "المظلم" . وقد بقيت عدة فقرات من كتابهأو ما يعرف بشذرات هيراقليطس(نقلاً عن أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 101،102،103)

و على العموم فإن الجدل في الفكر اليوناني الما قبل سقراطي كان جدلا يعبر عن التغير الدائم و الجمع بين المتناقضات.

أما **سقراط**(Socrates)[ت،حوالي 389 ق.م] فقد جسد الجدل في التهكم، حيث اعتاد أن يمارس جدله ضد المفاهيم والتصورات الشائعة أولا، ثم ضد السوفسطائية ثانيا، و كان سقراط جريئا في مناقشاته يلقي الأسئلة التي يريدها بحذق و مهارة، و ينتهي بمحاوره إلى عكس البداية التي كان يؤكد صحتها.

و إذا كنا نجد عند" سقراط" بذور النظرية التصورية في المعرفة و لونا من الجدل يحاول به أن يصل إلى تصور حقيقي للفضائل الأخلاقية المختلفة من خلال المناقشة و الحوار. فإننا نجد **أفلاطون***(Platon)[ت، 347 ق.م] يسير في نفس الطريق و يخطو خطوة

---

* ـ **أفلاطون**(باليونانية: Πλάτων Plátōn) (عاش بين 427 ق.م - 347 ق.م) هو أرسطوقليس، الملقَّب بأفلاطون بسبب ضخامة جسمه، وأشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق. ولد في أثينا في عائلة أرسطوقراطية. أطلق عليه بعض شارحيه لقب "أفلاطون الإلهي". يقال إنه في بداياته تتلمذ على السفسطائيين وعلى كراتيلوس، تلميذ هراقليطس، قبل أن يرتبط بمعلِّمه سقراط في العشرين من عمره. وقد تأثر أفلاطون كثيرًا فيما بعد بالحُكم الجائر الذي صدر بحقِّ سقراط وأدى إلى موته؛ الأمر الذي جعله يعي أن الدول محكومة بشكل سيئ، وأنه من أجل استتباب النظام والعدالة ينبغي أن تصبح الفلسفة أساسًا للسياسة. وهذا ما دفع فيلسوفنا للسفر إلى مصر، ثم إلى جنوب إيطاليا، التي كانت تُعتبَر آنذاك جزءًا من بلاد اليونان القديمة. وهناك التقى بـالفيثاغوريين. ثم انتقل من هناك إلى صقلية حيث قابل ديونيسوس، ملك سيراكوسا المستبد، على أمل أن يجعل من هذه المدينة دولة تحكمها الفلسفة. لكنها كانت تجربة فاشلة، سرعان ما دفعته إلى العودة إلى أثينا، حيث أسَّس، في حدائق أكاديموس، مدرسته التي باتت تُعرَف بـأكاديمية أفلاطون. لكن هذا لم يمنعه من معاودة الكرة مرات أخرى لتأسيس مدينته الفاضلة في سيراكوسا في ظلِّ حكم مليكها الجديد ديونيسوس الشاب، ففشل أيضًا في محاولاته؛ الأمر الذي أقنعه بالاستقرار نهائيًّا في أثينا، حيث أنهى حياته محاطًا بتلاميذه. وقد عرفت أعماله بمجموعة من المحاورات هي: **المأدبة** أو "**في الحب**" و يبيِّن هذا الحوار، الذي جرى تأليفه في العام 384 ق م، كيف أن ولوج الحقيقة يمكن أن يتم بطرق أخرى غير العقل، وليس فقط عن

طريقه: لأن هناك أيضًا وظيفة للـقلب، تسمح بالانتقال من مفهوم الجمال الحسّي إلى مفهوم الجمال الكامل للمثال الجلي، و **فيدون** أو "**في الروح**" و يدور هذا الحوار في الحجرة التي كان سقراط ينتظر الموت فيها، لأن الحضور، وانطلاقًا مما كان يدَّعيه بأن الفيلسوف الحقيقي لا يخشى الموت، يدعو المعلّم لكي يبرهن على خلود النفس و**الجمهورية** أو "**في العدالة**" و يشكل هذا الحوار، المجموع في عشر كتيبات تمت خلال عدة سنوات (ما بين أعوام 389 و 369 ق م)، العمل الرئيسي لأفلاطون المتعلّق بـالفلسفة السياسية. أما باقي المحاورات فهي: **هيبياس الكبير، هيبياس الصغير، إيون، بروتاغوراس ، دفاع سقراط، كريتون، ألكيبيادِس، خارميدِس، مينيكسينِس، مينون، أفتيديموس، كراتيلِس، فيدروس، ثيئيتيتِس، بارمنيدِس، السفسطائي، السياسة، كريتياس، فيليبوس، القوانين**.
(أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف،مصر، 1965، ص ص. 09 ...31.)

أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط، و ذلك حين بحث في التصورات العقلية، لا في علم الأخلاق وحده، بل في الوجود كله و كان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضا بحث عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات المحسوسة، فالتصورات أو الكليات هي الأساس المطلق للأشياء جميعا، و العالم كله ليس إلا ظلالا لهذه الكليات، و هذه الطبيعة الكلية الأبدية هي المثل، و هذه المثل هي الماهية الحقيقية للأشياء. ومعرفتها لا تتم إلا عن طريق ما يسميه "أفلاطون" بالجدل.

و قد استخدم مصطلح الجدل في الفلسفة المدرسة، فلسفة المجتمع الإقطاعي ليشير إلى المنطق الصوري في مقابل فن البلاغة.

أما في الفلسفة الحديثة قدم **ديكارت**(René Descartes)[ت،1650م] و **إسبينوزا**(Spinoza)[ت،1677م] نماذج من الفكر الجدلي، قدمها "ديكارت" في نظريته عن خلق الكون و قدمها "إسبينوزا" في رأيه عن الجوهر باعتباره علة ذاته.

و كان الجدل المثالي عند **هيجل**(Hegel)[ت،1831م] ذروة في تطور الجدل فيما قبل الماركسية بحيث جعله منهج فلسفته و مفاده أن كل فكرة تنطوي على تناقض باطن، فمثلا: الوجود يعني إثبات وجود و نفي وجود آخر، و لهذا ينبغي أن نقول عن الموجود أنه موجود و لا موجود معا. ثم جاء التقدير العلمي الحقيقي للجدل على يد "ماركس" و "**إنجلز**"، فقد استأصلا المضمون المثالي لفلسفة "هيجل" و أقاما الجدل على فهمهما المادي للعملية التاريخية و تطور المعرفة و على تعميمها للعمليات الواقعية التي تحدث في الطبيعة و المجتمع و الفكر.

ومن هذا المنطلق سنحاول أن نتناول بالتحليل الإشكالية التالية والتي يمكن صياغتها في شكل فرضية**: إذا كان الجدل عند هيراقليطس يهدف إلى تفسير حركية الواقع و الارتباط به باعتباره الحقيقة الأولى و الأخيرة. فإن الجدل عند أفلاطون يهدف إلى تجاوز نفس الواقع نحو الحقيقة المتجاوزة له و المتواجدة في عالم المثل الذي يتحول أمامه ذلك الواقع إلى ما يشبه الخيال أو الظل**.

وسنعتمد في معالجتنا لهذه الإشكالية على منهج تحليلي قوامه المقارنة، معتمدين في ذلك على قراءة نقدية لأهم النصوص عند كل واحد منهما والتي تتوفر لدينا.

ومنذ البداية فإننا نتوقع أن نصطدم بمجموعة من الصعوبات تتمثل أساساً في قلة المصادر وبالخصوص عند هيراقليطس، ناهيك عن الغموض الذي يميز نصوصه، بالإضافة إلى ندرتها بالعربية.

وإذا كانت أعمال أفلاطون قد نالت حظا وافرا من الدراسة والبحث، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لهيراقليطس، و خاصة ما تعلق من ذلك بـ"الجدل". و إذا كان دارسو هيراقليطس في الغرب قليلين، فإنهم ـ في حدود معرفتنا ـ أقل في الوطن العربي.

وسوف نوزع بحثنا هذا على ثلاثة فصول، نجمل أهم مضامينها في ما يلي:

ـ **الفصل الأول**: ونتناول فيه مفهوم الجدل في الخطاب الفلسفي، مركزين على مضمون هذا المفهوم والتطورات التي عرفها، والدلالات التي أعطيت له في مختلف السياقات والاستعمالات الفلسفية. ويتفرع هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث نخصص الأول منها لمفهوم الجدل لغة واصطلاحاً، ثم نحصر البحث في مفهوم الجدل عند هيراقليطس في المبحث الثاني وعند أفلاطون في المبحث الثالث.

ـ **الفصل الثاني**:وفيه نتطرق إلى الجدل الهيراقليطي محاولين ضبط أسسه محدداته. ويتوزع هذا الفصل إلى مبحثين نتناول في الأول منهما الجذور الفكرية للجدل الهيراقليطي وإرهاصاته ومفاهيمه، ونخصص المبحث الثاني للبحث في طبيعة هذا الجدل.

ـ **الفصل الثالث**: وفيه ننتقل إلى البحث في أسس الجدل الأفلاطوني ومحدداته، فنتطرق في المبحث الأول إلى المكونات الفلسفية لهذا الجدل، محاولين ربطه بالجدل عند سابقيه المباشرين، أما المبحث الثاني فنتناول فيه مفاهيم الجدل الأفلاطوني في إطار نسقه.

وفي الخاتمة نحاول أن نستخلص أهم النتائج المترتبة عن مقارنتنا بين الجدل عند كل من هيراقليطس وأفلاطون من خلال تحديد أهم مواطن التشابه والاختلاف والتداخل بينهما.

الفصـل الأول:ـــــــــــــــــــــــــ

مفهوم الجدل في الخطاب الفلسفي

ـ الدلالة والسياقات ـ

<u>المبحث الأول</u>: الجدل لغة و اصطلاحا

<u>المبحث الثاني</u>: مفهوم الجدل عند هيراقليطس

<u>المبحث الثالث</u>: مفهوم الجدل عند أفلاطون

المبحث الأول: ـــــــــــــــــــــــــ

الجدل لغة و اصطلاحا.

أولا: لغة.

ورد في موسوعة الفلسفة أن أصل كلمة جدل ((Dialectiqueالاسم اليوناني ( ) المشتق من كلمة( ) الذي يدل معناه

الرئيسيان على "الكلام " أو "الخطاب و الحجة " و نجد هذين المعنيين في كلمة (Dialectique) . فتدل السابقة (Dia) هنا على معنى التبادل أو المقايضة وبذلك تدل كلمة ( ) على تبادل الكلام أو الحجج، أو على المحادثة أو المناقشة في حين أن النعت ( ) يدل على ما تختص به المناقشة، وبصفة خاصة عن طريق الحوار : ومن هنا كان الاسم ( ) - بإضمار كلمة ( ) - دالا على فن المناقشة[1].

وهكذا يمكننا بالاستناد إلى الاشتقاق اللغوي،أن نفهم معنيين لكلمة" جدل" تعني هذه الكلمة أولا: فن الكلام,لا الكلام الذي يؤثر و ويقنع ـ إذ أن هذا موضوع البلاغة ـ و إنما الكلام الذي يجعلنا نفهم و نبرهن كما أنها تعني ثانيا : فن المناقشة ـ إنها تتضمن فن البرهان و فن دحض كلام الخصم.

فالمجادل يدري كيف ينضم معرفته و يصبها في نظام متماسك كما يعرف بصفة خاصة , أن يجد أساسا منطقيا لآرائه, بيد أنه يتميز على نحو خاص ببراعته في تمييز الصحيح من الفاسد فيما يثبته الآخرون, وبمقدرته على اكتشاف موطن الضعف في نظريتهم ,والحجة القاطعة التي تستطيع أن تضطر المعترض إلى السكوت .

---

1 ـ نقلا عن: محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو و كانط، المؤسسة الجامعية للدراسة و النشر، ط.1، 1995، ص.09.

أما في اللغة العربية فقد جاء في "لسان العرب" لابن منظور أن الجدل هو اللّدد في الخصومة والقدرة عليها، ويقال جادلت الرجل بمعنى غلبته. وجادله أي خاصمه مجادلة وجدالاً. وجاء في الحديث: ما أوتي الجدلَ قومُ إلا ضلوا، والجدل هو مقابلة الحجة بالحجة والمجادلة: المناظرة والمخاصمة[1].

ثانيا: اصطلاحا

1- في الفلسفة اليونانية:

ذهب مؤرخو الفلسفة اليونانية إلى أن "**زينون الأيلي** "هو مخترع الجدل، مشايعين في ذلك أفلاطون وأرسطو، ولم يخرج هيجل عن هذا الاتجاه فهو يرى **:** " أن أهم ما يميز زينون الأيلي هو الجدل الذي بدأ به تاريخه، فقد كان زينون أستاذ المدرسة الأيلية التي وصل تفكيرها

الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة في ذاتها، وأصبح الروح الخالص للعلم " [2].

ولكن رغم ذلك لا نستطيع أن نقطع بأن زينون الأيلي استخدم كلمة "الجدل " فعلا وإن كان من المسلم به أنه مارس الطريقة الجدلية بسبب مناقشته لكل المصاعب الكاكمنة في تصورات الحركة و الكثرة، و لا ريب أن استعمال أفلاطون هو أصل استخدام كلمة جدل في معنى مستحسن، إلا أنها تقال عنده بالذات على التمييز بين الأنواع و الأجناس[3].

ومن هنا فقد يجوز القول بأن أفلاطون هو أول من ذكر هذه الكلمة صراحة في محاوراته، مثل محاورة الجمهورية.

1ـ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار صادر، بيروت، لبنان، ص. 107.
2ـ عبد الفتاح إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص. 62.
3 ـ لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، باريس، ط 1، 1996، ص.272.

كما ورد في شذرات بارميندس قوله : "احكم باللوجوس Logos على ما انطق به من براهين.. ". ويقول بيرنت معلقا على هذه العبارة (ص 173 من "فجر الفلسفة اليونانية")، إن هذا أول استخدام لكلمة " **اللوجوس** " بمعنى النقاش الجدلي، وهي الطريقة التي مارسها سقراط وجعلها مألوفة، وقد أخذها عن المدرسة الأيلية. ويترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني : "احكم بالجدل على ما انطق به "[1].

وكانت طريقة زينون في مناقشته لخصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم، ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض. بمعنى أنه كان حين يريد الدفاع عن قضايا بارميندس القائلة: بأن الوجود واحد، وأنه ساكن ـ يسلم للخصوم بصحة اعتراضهم، و يفترض معهم أن الوجود مؤلف من كثرة، ثم يبين ما يفضي إليه من تناقض، ثم يسلم لهم كذلك بأن الوجود متحرك، ويبين لهم ما يفضي إليه هذا التسليم أيضا من تناقض، وما دامت القضيتان المتناقضتان لا تصدقان ولا تكذبان معا، وما دامت قضايا الخصوم قد اتضح كذبها ـ فقد صدقت بالتالي قضايا بارميندس، أي إذا ظهر أن القول بالكثرة والحركة يحتوي على تناقض فقد صدقت قضايا بارميندس بأن الوجود واحد وأنه ساكن: أي أنه كان يثبت القضية بتكذيب العكس [2].

وفي محاورة " **بارميندس** " لأفلاطون نجد وصفا ممتازا لهذا الجدل حيث يقول سقراط: " لقد أثبت " زينون" في كتاباته من حيث الأساس ـ ما أثبته "بارميندس" وهو أن الكل واحد، ولكن يبدو أن

"زينون" يدعي أنه يخبرنا بشيء جديد. لقد أظهر"بارميندس" في قضيته أن الكل واحد، أما "زينون" فقد أظهر على العكس أن الكثرة لا يمكن أن توجد ".

1ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1954، ص.130.
2ـ عبد الفتاح إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص. 65 .

ويجيب زينون بأنه: " كتب ذلك للدفاع عن فلسفة بارميندس ضد أولئك الذين يحاولون النيل منه زاعمين أن القول بوحدة الأشياء يفضي إلى كثير من المفارقات و المتناقضات".

ومن هنا فالكتاب يعارض أولئك الذين يؤمنون بفكرة الكثرة. وهدفه أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدي إلى متناقضات أكثر مما يؤدي إليه القول بوجود الوحدة... " وهذا هو الهدف الخاص للجدل الموضوعي الذي لا تجدنا فيه ندعم الفكرة البسيطة، ولكننا نرى فيه المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء نفسها .." [1]. و النتيجة العامة التي انتهى إليها الجدل عند الأيليين هي: " الحقيقة هي الواحد وكل ما عدا ذلك فهو باطل ".

غير أن ما يعاب على الجدل عند زينون هو أنه جدل ذاتي من حيث إنه يعتمد على الذات المفكرة، فالواحد عنده بدون حركة الجدل هو هوية مجردة. مع أن الجدل الحقيقي يتطلب ألا يكون حركة لذهننا فقط وإنما حركة تنبع من طبيعة الأشياء ذاتها [2]. أي أنه لابد من خطوة أخرى تنقل الجدل من الذات المفكرة إلى الأشياء الخارجية، بحيث يصبح الجدل جوهر الأشياء، وحقيقتها، وذلك يعني أن تصبح حقيقة الأشياء هي الانتقال، والحركة والتغير والصيرورة. فلا شيء يلبث على حال، ولا شيء ساكن، وإنما الكل في حركة وتغير دائمين، وتلك هي الخطوة الكبرى التي قام بها هيراقليطس [3].

إذا نظرنا إلى المدرسة لأيونية ـ وهي المدرسة التي تتصور المطلق فكرا خالصا، وكذا المدرسة الفيثاغورية التي رأت أنه أعداد ـ فإننا سنجد أمامنا تصور الأيليين للمطلق على أنه الوجود الخالص، وسنجد عندهم الجدل الذي ينكر العلاقات المتناهية، غير أنه كان جدلا ذاتيا يعتمد على الذات المفكرة كما قلنا سابقا ولهذا فإن الخطوة التالية هي تلك

1 ـ المرجع السابق، ص. 65 .
2 ـ المرجع نفسه، ص. 67.
3 ـ المرجع نفسه، ص. 68.

التي تجعل الجدل بالضرورة موضوعيا، وهي التي قام بها **هيراقليطس** " فالتقدم المطلوب من هيراقليطس هو أن يسير من الوجود باعتباره الفكر المباشر إلى المقولة الثانية وهي الصيرورة، وهذه أول فكرة عينية ؛ فالمطلق هنا هو وحدة الأضداد، وبهذا تصل الفكرة الفلسفية عند هيراقليطس إلى صورتها النظرية، وتصبح استدلالات بارميندس وزينون فهما مجردا، ولهذا السبب هاجموه ونددوا به "[1].

وما بقى لنا من فلسفة هيراقليطس يبدو لأول وهلة أنه متناقض، ولكن ما أن تبدأ الفكرة في الظهور حتى ينكشف لنا أنه كان رجل ذو فكر عميق، ولقد عبر زينون عن اللامتناهي ولكن في جانبه السلبي فقط حيث أشار إلى تناقضه، وإلى أنه غير حقيقي. أما "هيراقليطس" فنجد عنده تمام المعرفة: حيث تظهر الفكرة في كليته الخالصة كتعبير عن ماهية الفكر. فنجد أن فكرة اللامتناهي موجودة بالقوة وبالفعل كما في ذاتها، أعني: على أنها وحدة الأضداد.

أما فيما يتعلق بالمبدأ العام فيخبرنا أرسطو أن هذا العقل الجرئ هو أول من قال هذا القول العظيم: "الوجود واللاوجود شيء واحد ، كل شئ موجود وغير موجود" [2]. فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، ولقد ضرب لذلك أمثلة، من أعلى الكائنات إلى أدناها، فالله هو: النهار والليل، الشتاء و الصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع،(شذرة 36) والأشياء الباردة تصبح حارة، والحارة تصبح باردة. ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطبا(39). وما يوجد فينا شئ واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، وكل من الأضداد تتحول إلى الأخرى (78).

ويجد هيراقليطس الوحدة في الأضداد نفسها، فهي كثيرة وواحدة في آن واحد: فالمرض والصحة واحدة (57). والواحد يتكون من جميع الأشياء، وتخرج جميع الأشياء

1ـ المرجع السابق، ص. 69.
2ـ المرجع و المكان نفسه.

من الواحد(59) ويجهل الناس كيف يكون الشئ متفقا ومختلفا في آن واحد (45)*[1]. أما عند الأيليين فقد رأينا الفهم المجرد في قولهم الوجود هو الحقيقة.

وهناك قضية تلخص القضايا السابقة في مبدأ كلي واحد، يقول هيراقليطس: " كل شئ في تدفق دائم، فلا شئ يبقى على حال ". وهذا المبدأ يمكن التعبير عنه بوضوح أكثر من ذلك حين نقول: إن هيراقليطس ذهب إلى أن الصيرورة هي حقيقة الوجود. وبما أن كل شيء يكون، ولا يكون فقد ذهب هيراقليطس إلى أن كل شيء يصير: "إنه لتقدم ضخم، وخطوة كبرى تلك التي عبرت من الوجود إلى الصيرورة "[2].

وبذلك يرى هيراقليطس أن العالم في تغير مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق، ومن أقواله الدالة على التغير: " كل شيء يسيل ولاشيء يبقى. وكل شيء يترك مكانه ثابتا"[3]. والإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر الواحد مرتين، لأن مياها جديدة تغمره باستمرار.

" كما رأى أن النار هي المبدأ الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، إلا أن النار التي تحدث عنها ليست مادية محسوسة، بل هي النار العاقلة ـ الحية ـ فهي رمز للحياة ولحيوية العالم، والتفاعلات التي تسري فيه. فلا يوجد أي شيء ثابت على الإطلاق لأن القانون العام الذي ينظم الوجود هــو" **التغيير** " الأبدي والتجدد المستمر، ويتم ذلك حسب " **اللوغوس** " القانون العام الذي ينظم الوجود وظواهره المتغيرة، فالأشياء تتضمن في ذاتها الأضداد، "فالصراع الدائم " بين جميع الموجودات، وهو محرك الصيرورة.

1ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، تر: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، ط.2،2001 ، الجزائر، ص.169.
* أرقام الشذرات هو ترقيم بيرنت. تر: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 120.
2ـ المرجع نفسه، ص.170.
3ـ المرجع نفسه، ص.150.

وجود المدرسة الأيلية إلى جانب مدرسة هيراقليطس يفسر لنا ظهور **السوفسطائية**. فقد كان أثر زينون الأيلى في السوفسطائيين حاسما وقويا، كما أن فلسفة هيراقليطس زعزعت الإيمان بوجود شيئ يستقر على حال .

لقد تحول الجدل لدى السوفسطائيين إلى نوع من السفسطة أي إلى فن يستخدم المرء فيه المنطق في سبيل إرضاء مآربه. وهكذا نجد أن السفسطة جدل يستعمل لخدمة مآرب من يلجأ إليه دون أي اهتمام

بالحقيقة ويمكنه البرهنة على صحة القضية بعد البرهنة على صحة نقيضها، ونعلم أن السفسطائي هو من يلجأ بصورة منتظمة إلى حجج خادعة ليس لها من الصحة غير الظاهر في سبيل الوصول إلى غاياته، وهذا ما يدعى السفسطة[1] . فقد إدعى السوفسطائي " **بروتاغوراس**" أن بمقدوره أن يجعل الحجة الأردأ تبدو الأفضل، أكثر من تعلقه بالمنطق أو الفلسفة. و أقوى من عبر عن جدلهم ـ في رأي هيجل ـ هو" **جورجياس**": " فقد تفوق في الجدل الخالص الذي يدرس المقولات العامة ـ كالوجود، واللاوجود ـ وهو جدل لا يشبه كثيرا حديث السوفسطائيين " [2].

ولقد تأثر جورجياس بالجدل عند المدرسة الأيلية ، وعرض جدله في كتابه المسمى "**في الطبيعة** "، وقسمه إلى ثلاثة أقسام على ما يروي " **سكستوس أمبريكوس** " :

1ـ برهن في القسم الأول (موضوعيا) أن لاشيء موجود.

2ـ وبرهن في القسم الثاني (ذاتيا) أنه على افتراض أن الوجود موجود، فلا يمكن معرفته.

3ـ وبرهن في القسم الثالث (موضوعيا وذاتيا) أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد، وما يعرف[3].

1ـ محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، 1995، ص.12.

2 ـ عبد الفتاح إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص.72.

3ـ المرجع نفسه، ص.73.

فهو في القسم الأول يرى أن: " الموجود إما أن يوجد بذاته دون بداية ، أو أ ن تكون له بداية**".** ثم يبين أنه لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك؛ لأن كلا منهما يؤدي إلى التناقض .

وبنفس الطريقة بين جورجياس أن الموجود لا يمكن أن يكون واحداً، وإلا لكان له حجم، وأمكن قسمته إلى ما لانهاية. كماأنه لا يمكن أن يكون كثيراً؛ لأن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الآحاد، وحيث كان الواحد غير موجود فكذلك الكثير. وكذلك بين جورجياس أنه إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه لأنه " إذا كان الشيء المدرك غير موجود، فاللاوجود هو موضوع الفكر، وهذا يساوي قولنا: إن الوجود أو الحقيقة ليس موضوع الفكر، ولا يمكن أن يدرك "[1].

ثم نصل أخيراً إلى أساس الجدل عند "جورجياس" ـ فيما يرى هيجل ـ في القسم الثالث:" إذا أمكن إدراك شيء، فلا يمكن نقله إلى الغير،

الأشياء الموجودة هي المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع. ولا تبادل بينهما؛ فلا يمكن لهذه المحسوسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر، ثم إن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس من نوع الأشياء الموجودة: أي المحسوسات، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة، وكما أن البصريات لايمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا؛ لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة"[2].

"وجورجياس" في هذه النصوص يلغي الوجود أولا، والمعرفة ثانيا، ثم إمكان الاتصال بينهما ثالثا. وذلك كله بأسلوب زينون في الجدل، وهو إلى جانب ذلك يهدم مذهب الأيليين في أن الوجود واحد، كما يهدم في الوقت نفسه حجة القائلين بالكثرة.

1- عبد الفتاح إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص.74 .

2- المرجع والمكان نفسه.

لقد تحول الجدل مع السفسطائيين إلى وسيلة لعب بالألفاظ لإخفاء الحقيقة، ولذلك أطلق عليه أفلاطون اسم الجدال أواللجاج (Eristic) وليس الجدل.

لقد كان تهكم سقراط صورة متقدمة لجدل "زينون"، إذ يقوم على توجيه الأسئلة للخصم وتوليد الإجابات عليها بقصد جلاء الحقيقة، التي يزعم الخصم وحده أنه العارف بها دون غيره، وبدعوى أنه يهدف إلى إثبات وجهة نظر الخصم لا دحضها، ولكن سقراط في الحقيقة كان يوقع محدثه في التناقض بطريقته التهكمية، التي تقوم على طرح معنى ينفي المعنى الأول [1].

وبذلك أتى سقراط بمنهج جديد هو المنهج السقراطي الذي يجري على أسلوب الحوار، وحجر الأساس في هذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، أو البحث عن الكلي وراء جزئياته. إذ كان يرى أننا إذا عرفنا شيئا معرفة حسنة، فإننا نستطيع أن نشرح ما نعرفه عنه للآخرين لكن إذا جهلناه فليس بغريب أن نخدع أنفسنا وأن نخدع الآخرين.

ومن ثم يتضح أن الجدل كان بالنسبة لسقراط يعني فن الحوار أو البحث عن الحقيقة عن طريق السؤال والجواب. فهو الطريقة التي

تسمح بدراسة المفاهيم ووضع التعريفات السديدة ، لذلك قسم المفاهيم بحسب الجنس والنوع. وكذلك يؤكد أفلاطون أن الجدل ، بالنسبة لسقراط ، كان الطريقة التي تقسم المفاهيم بحسب النوع والجنس (السفسطائي ، 253 د). وقد أضاف إلى هذه الطريقة طريقة أخرى سماها أرسطو فيما بعد الاستقراء، وهي تقوم على إرشاد الخصم عن طريق التعميم يجعله يصل إلى الحقيقة عن سلسلة من قضايا معبرة عن أمثلة[2].

1- الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة ، ص.153.

2- كيسيديس ثيوكاريس، سقراط (مسألة الجدل)، تر: طلال السهيل، دار الفارابي، ط.1، 1987 ، ص.133.

ومما سبق يتضح أن الجدل لم يطبق على نحو عام لأول مرة إلا على يد سقراط فهو الذي كان كما صورته محاورات أفلاطون الأولى يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتخذ صورة الفرض. أولاهما تفنيد رأي الخصم وذلك باستدراجه عن طريق إلقاء الأسئلة عليه إلى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه باعتباره نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأي وهي مرحلة التفنيد، ثم الانتهاء به إلى تعميم ذلك عن طريق استدراجه إلى التسليم بصدق عبارة أخرى عن طريق التدرج به بسلسلة من الأمثلة الجزئية وهي ما يسمى بالاستقراء .

ومع أن **أفلاطون** سار على نهج "سقراط"، إلا أن الجدل صار بالنسبة له علم تصنيف المفاهيم وتقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع، بالإضافة إلى أنه فن إلقاء الأسئلة والأجوبة، أي أنه تحول إلى منهج وعلم ,فهو المنهج الذي يرتفع بالعقل من المحسوس إلى المعقول، وهو العلم بالمبادئ الأولى التي يبلغها الفيلسوف بدراسة العلوم الجزئية ,ثم ينزل إلى هذه العلوم الجزئية يربطها بمبادئ ,وإلى المحسوسات يفسرها على ضوئها، ولذلك فقد قسمه "أفلاطون" إلى **جدل صاعد** Ascending Dialectic يتدرج بالتفكير من المحسوس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل الخالص، **وجدل نازل** Descending Dialectic ينزل بالتفكير من أرفع المثل إلى أدناها بتحليلها وترتيبها في أجناس وأنواع، وهو ما أطلق عليه اسم **القسمة** **Division**[1].

لقد استخدم أفلاطون الجدل بمعنيين، الأول كمنهج يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون الالتجاء إلى ما هو محسوس. والثاني إنه العلم الذي يوصلنا إلى المبادئ الأولى، فالجدل عنده هو الفن الذي يرتفع به الفكر أو بمجموع أساليبه إلى مثل العالم المعقول، وبعد أن

أظهر أفلاطون أن الجدل هو الفن الذي نرتفع به إلى فكرة الخير، وحد بينه وبين فن المناقشة.

1ـ الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ص. 153.

مما سبق يتضح أن الجدل الأفلاطوني هو الجدل السقراطي قبل كل شيء، إنه فن المحاورة والمناقشة، و فن الارتفاع إلى التعريف العام بالابتداء من الوقائع الجزئية والتحقق منها باللجوء إلى وقائع أخرى.بيد أن أفلاطون كان أكثر طموحا من سقراط، فهو لا يكتفي بالارتفاع من استقراء الأفراد إلى الأنواع. ومن الأنواع إلى الأجناس، بل كان يحاول أن يقيم ترتيبا للأجناس وأن يبلغ عن طريق الحدس المثل ذاتها، التي تشارك فيها الموجودات التي خبرناها، ويمكننا أن نميز لديه نوعين من الجدل، طريقة في المناقشة اقتبسها من سقراط وطريقة ميتافيزيقية خاصة به. و من ثم يتضح أن الجدل عند أفلاطون لم يكن إلا منهجا للعلم.

أما **أرسطو** Aristote فقد فرق بين الجدل والتحليل المنطقي، لأن موضوع التحليل المنطقي عنده هو البرهان، أعني الاستنتاج المبني على المقدمات الصحيحة، على حين موضوع الجدل هو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة أو المحتملة[1].

فالجدل عند أرسطو هو استدلال، يقوم على مقدمات محتملة مستمدة من آراء الجمهور أو العلماء. لقد كانت ممارسة الجدل نشاطا رئيسيا في أكاديمية أفلاطون التي كان ينتمي إليها أرسطو. وقد كان كتاب " **الطوبيقا** " الأرسطي كما يبدو يقصد به أن يكون معينا في هذه المناقشة الجدلية فهو كتاب مختصر لمعرفة كيفية إقامة الحجج أو تقويضها عن طريق المواضع المعطاة أو الفروض.

ومن ثم لم يعتبر أرسطو الجدل وسيلة كافية لتحصيل المعرفة الصحيحة أو العلم، ولكي يتحقق لنا ذلك رأى ضرورة التوسل بالبرهان وهو الاستدلال الصحيح الذي يقوم على مقدمات صادقة واضحة بذاتها. و تتمثل قيمة الجدل عند أرسطو في فائدته كوسيلة للتدريب على التفكير وطرائقه، ولمجادلة الآخرين على أساس ما يطرحونه من مقدمات، ولاختبار صدق المبادئ الأولى غير المبرهنة للعلوم[2].

1ـ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج 1، 1982، ص.392.
2ـ الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ص. 153.

وكان للجدل مكانة عليا عند الرواقيين حتى قيل إنه لو كان للآلهة علم بالجدل فإنه العلم بجدل "أقريسيبوس". وكان الجدل عندهم يعني المنطق الصوري، وطوره "سينيكا" ليشمل أشكالا من الإستدلال ندرجها اليوم ضمن ما نسميه حساب القضايا[1].

واستخدم الجدل في العصور الوسطى كذلك بمعنى المنطق وصار أحد ثلاثة الفنون الحرة وهي : النحو، الخطابة ، الديالكتيك. وبذلك كان يتعلق بالمنهج لا بالحقيقة الواقعية[2].

و قد كان للجدل عند المسلمين مكانة مميزة، حيث كان على الدين الجديد عند العرب أن يردهم عن معتقداتهم الموروثة و يغرس فيهم عقيدة جديدة، و لم يكن ذلك ممكنا إلا عن طريق الإقناع، فكان الجدل والحوار المسلك الأمثل لذلك، و ذلك لأن الجدل و الحوار في حقيقة الأمر إنما يتوجهان إلى العقل البشري، وهو الأمر الذي نبرر به اعتماد القرآن الكريم في مواطن كثيرة على العقل في ترسيخ الإيمان .

ولكن إذا كان الاستعمال الشائع يوحي بأن الجدل والحوار مترادفان، فإنهما في الحقيقة ليسا كذلك، حيث أن التمييز بينهما واضح في القرآن الكريم. فالحوار« يكون عندما يضطرب الذهن و يصبح العقل في حيرة من أمر نفسه... ويراد من الحوار أن يخرجه من كل ذلك... أما الجدل فيكون عندما يكون هناك صراع فكري حول قضية من القضايا، و يكون الهدف عند كل واحد من المتجادلين هو هزيمة الآخر فكريا و الانتصار عليه»[2].
ويظهر من استعمالات القرآن الكريم للجدل و الحوار أن الأول يكون في العادة بين طرفين، بينما يكون الثاني بين الإنسان ونفسه. و في الحالة التي يكون فيها الحوار بين طرفين، يكون الطرفان في مستويين مختلفين من حيث المعرفة والعلم، أما الجدل فيكون في الغالب بين طرفين في مستوى واحد.

1ـ الحنفي عبد المنعم ، المرجع السابق ، ص 153.
2 ـ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج 2، ط، 1984، ص 487.

و قد وضع القرآن الكريم ضوابط خاصة يمارس الجدل على أساسها والتي تعتبر من آداب الجدل القرآني و أخلاقياته، و في هذا يقول الله تعالى:« أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين» (النحل، الآية: 125). وبالإضافة إلى أدب حسن المجادلة، يربط القرآن الجدل بضرورة استهدافه للحق، وذلك في قوله تعالى«وما نرسل

المرسلين إلا مبشرين و منذرين، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق، واتخذوا آياتي و ما أنذروا هزؤا » (الكهف، الآية: 56) [1].

و يبدو في القرآن الكريم أن من طبيعة الإنسان حبه للجدل و المراء، حيث يقول الله في كتابه « و لقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل و كان الإنسان أكثر شيء جدلا» (الكهف، الآية: 54)

2 ـ في الفلسفة الحديثة :

بدأت كلمة **"جدل"** منذ عصر النهضة في الاختفاء من اللغة الفلسفية، وحلت كلمة **"منطق"** محلها. بيد أن **كانط (1724 ـ 1804)** عاد فأحياها بمعنى جديد، بقي خاصا بمصطلحات الفلسفة الكانطية. عرف كانط الجدل تعريفات مختلفة في سياقات مختلفة: عرفه في مكان م بأنه منطق الخداع Logic of Ilusion **و**يقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر، لكننا نجد تعريفا آخر يسوقه كانط للجدل الأرسطي، فيقول عنه أنه ذلك الذي يستبعد كل مضمون للمعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط الكامنة في صور الأقيسة [2] وهما تعريفان مختلفان وكلاهما بعيد عن معنى الجدل عند أرسطو.

---

1 ـ أحمد خلف الله محمد، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 79ن المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، 1984. ص.119.
2 ـ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، ص.393 .

وما هو أهم في جدلية كانط هو عرضه للجدل الترنسندنتالي الذي جعل منه أداة لنقد كل ميتافيزيقا واثبات بطلانها، وعلى أنها ميتافيزيقيات غير مشروعة. فموضوع الجدل الترنسندنتالي هو تحليل الشروط القبلية في الموضوعات الميتافيزيقية، فاهتم بهذا النوع الجديد من الجدل لكشف خداع الأحكام الترنسندنتالية، هذه الأحكام التي اعترف بأنها تذهب إلى ما وراء حدود الخبرة، ومعتقدا في نفس الوقت أن الخداع لا يمكن إزالته، لأنه طبيعي ولابد منه وهذا يعني أن الجدل الترنسندنتالي يقتصر على الأحكام المفارقة كاشفا عن الخداع التي توقعنا فيها الصور المنبثقة عن طريق الحواس والتي تبدو لنا في صورة موضوعية، في حين أن ليس على الجدل المنطقي أن يحيي المغالطات سوى أن يبين خطأ تطبيق مبادئ الصورية. فثمة إذن جدل طبيعي للعقل المحض لا مفر منه، الذي لا ينفك عن العقل البشري حتى بعد أن يكشف عن أغاليطه[1].

ومن الأعمال الهامة التي قامت بها الفلسفة الكانطية إبرازها لفكرة التناقض: " فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا انزلقت إلى التناقض عد ذلك دليلا على انحراف عرضي يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتي في البرهان أو الاستدلال... أما كانط فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعا طبيعيا إلى الوقوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي. ومن هنا فقد قدم كانط خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي، كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية "[2].

من كل هذا يتضح لنا أن فلسفة "كانط" حاولت أن تضع في مقدمتها هدفين أساسيين أولهما تجاوز واقع التفكير الفلسفي الذي كان يتزعمه تيار العقلانية والتجريبية، وثانيهما فحص إمكانات العقل وشروطه في إنتاج المعرفة، ويبدو أن هذين الهدفين اللذين أصبحا في صلب الكانطية هما اللذان عدا فيما بعد معيارا لتقويم الكانطية ونقدها.

1ـ كانط إمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د ط ، د ت ، ص. 169.
2 ـ عبد الفتاح إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص.96.

ولكن "هيجل" يأخذ على كانط أنه حصر التناقض في الذات المفكرة وحدها، وذهب إلى أن العالم يخلو من هذه المتناقضات، وهكذا فشل كانط في دراسة الطبيعة الحقيقية للمتناقضات في الوقت الذي كان يمكن أن يتقدم بخطى هائلة في هذا السبيل[1].

رغم أن كانط رتب التناقضات التي يتردى فيها العقل الخالص في أربع مجموعات من القضايا ونقائضها، إلا أنه لم يرسم حله للتناقضات بأنه مركب القضية والنقيض. وكان خلفه **" فختة"** هو الذي قدم لأول مرة ثلاثيته المشهورة: **القضية** thèse **والنقيض** antithèse **ومركب النقيض** synthèse وتابعه عليها " **شيلنج"،** ولكن فيخته لم يكن يعتقد أن المركب يمكن استنباطه من القضية ولم يكن يرى فيه إلا أنه وحدة القضية والنقيض[2].

إلا أن **"هيجل " (1770- 1831 م)** طور الجدل إلى ذروته واعتبره قانون الوجود الذي يشمل الحياة كلها والطبيعة والمجتمع وقانون الفكر. واعتبر الجميع في حالة صيرورة وتغير وتحول وتطور باستمرار ، ولم ينظر إلى التناقضات في الفكر والطبيعة والمجتمع على أنها تناقضات في المنطق الصوري ولكنه رآها تؤدي بالضرورة إلى مرحلة أخرى من التطور[3].

و يتضح المنهج الجدلي عند هيجل من تقسيمه للفلسفة، فقد قسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية:
أ ـ المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها.
ب ـ فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر.
ج ـ فلسفة الروح أوعلم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها.

1- عبد الفتاح إمام إمام، المرجع السابق، ص.97.
2- الحنفي عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، ص.154.
3- المرجع والمكان نفسه.

وهذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعا واحدا هو **الفكرة الشاملة** في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة: العقل محضا في المنطق والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح، فهي في القسم الأول تدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته " فالمنطق هو علم الفكرة الخالصة أو هو علم الفكرة الشاملة في وسطها الفكري الخالص..."[1].

وهي في القسم الثاني تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي إلى نقيضه أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة. و في القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته أي إلى حياته الروحية متحررا من عبودية الطبيعة.

موضوع فلسفة هيجل إذن العقل في صوره المختلفة، فما المنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في دراستها لهذا الموضوع...؟ وما هو العلم الذي يختص بعرض هذا المنهج ؟

إن المنهج الذي استخدمه، هو المنهج الفلسفي وهو منهج تحليلي وتأليفي في آن واحد. وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين. وإنما هو يمزج بينهما، و يدمجهما في ذاته بحيث يرى التحليل والتأليف في كل خطوة من خطوات سيره[2].

وهذا المنهج الفلسفي هو المنهج الجدلي الذي يسمى كذلك بالمنهج المطلق؛ فليس فيه أي افتراض من بدايته إلى نهايته، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية، ولكنها تقوم على النهاية، أي على المقولة الأخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة؛ فالمنهج الجدلي هو منهج

1- عبد الفتاح إمام إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، ص 29.
2- المرجع نفسه ، ص 33.

تحليلي تأليفي في جميع خطواته وهو عبارة عن التأليف أو المركب من المنهجين السابقين. أما العلم الذي يختص بعرض هذا المنهج فهو المنطق. وليس منهج الفلسفة وحده الذي ينتمي إلى مضمون المنطق بل كذلك مفهوم الفلسفة ذاتها[1].

وقد نظر هيجل إلى المنطق نظرة جديدة. تخالف النظرة الأرسطية القديمة فهو عنده لا يدرس صور الفكر وقواعد ه فحسب وإنما يدرس مادته أيضا، ومادة المنطق في رأيه هي الفكر. و بالتالي فالمنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو دراسة للحياة الباطنية للعقل[2]. فعلم المنطق ينبغي أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي ـ بلا قناع ـ في ذاتها ولذاتها، ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله: إن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي.

المنطق إذن بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص، فهو لا يعني بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها. ومضمونها هو الفكر؛ فهو " فهو دراسة للفكر من أجل الفكر وحده "، أو دراسة للنسيج الذي يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته، فما الذي انتهى إليه هيجل من هذه الدراسة...؟ انتهى إلى أن الفكر جدلي الطابع وأنه يسير على إيقاع ثلاثي من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما وتلك هي ماهية الفكر وطبيعة الروح.

و إذا أردنا أن نعرف كيف يكون الفكر جدليا بطبعه، فإن علينا الرجوع إلى المنطق، فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية فيه. وذلك هو المنهج الجدلي الذي يعبر عن ماهية الفكر وطبيعة الروح.

1- عبد الله محمد فتحي، الجدل بين أرسطو وكانط، ص.25.
2- عبد الفتاح إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل ، ص.34.

ومما سبق يتضح أن هيجل قد نحا بالجدل منحى جديد، فهو لم يعده مجرد عملية استدلال. بل عده طريقة سير لا في التدليل العقلي وحده، بل كذلك في التاريخ وفي الكون ككل، ويتألف الجدل عند هيجل من حركة ضرورية تنتقل من الفكرة إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين .

وقد انتقد **كارل ماركس** الجدل الهيجلي بالرغم من أنه كان يعتبره جزءا من فلسفته المادية الجدلية مستبدلا بـ "**الروح**" التي قال بها هيجل "**المادة** " لتكون أساسا لطريق السير الجدلي.

إن الجدل الماركسي يدرس العالم في حركته الدائمة التي تكشف عن تغيره وتطوره، فالتطور إذن هو المحتوى الأساسي لفكرة الجدل، فكيف يفسر الماديون الجدليون هذا التطور ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى من البسيط إلى المعقد، من القديم إلى الجديد...ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة انقلاب ثوري فجائي أو ما يشبه الطفرة[1].

أما المحرك الأساسي للحركة الجدلية أي التطور، فهي التناقضات الأساسية التي تنطوي عليها الظواهر. فنجد في الشيء الواحد الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الأنانية والغيرية. وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا. ويعرف الشيء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد في الشيء قلنا إنه حار، وأما إذا تغلب البارد على الحار فإننا نصف الشيء بالبرودة وهكذا...[2].

1- أبو ريان محمد علي وآخرون، هيراقليطس:فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، مصر، ط 1 ، 1969 ، ص.379.
2 ـ المرجع والمكان نفسه.

و قد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد في الأشياء بقانون وحدة الأضداد وصراعها الذي يعتبر القانون الأساسي للمادية الجدلية، إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطي لنا صورة واضحة عن تطور العالم وتحوله. ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي على هيئة طفرة، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب)الذي يوضح خاصية التقدم اللولبي، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم، بعد صراع لأن الجديد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقي مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية [1].

هذه القوانين الثلاث للجدلية المادية تفترض أن العالم كل مترابط، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج الميتافيزيقي التحليلي.

و الواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها ليست سوى انعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنساني، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادي اتضحت أهميتها وضروراتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله[2].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن الجدل عند الماركسيين هو التوفيق بين مثالية "هيجل"،ومادية زعيمهم "ماركس" ، لأن التطور الجدلي عند هيجل هو تطور الفكرة ، أما عند ماركس و انجلز فهو تطور المادة .

1- المرجع السابق، ص. 380.
2- المرجع نفسه، ص.381.

المبحث الثاني: ـــــــــــــــــــــــــــ
مفهوم الجدل عند هيراقليطس:

كثيرا ما ينظر إلى هيراقليطس، على أنه من أوائل من أعلنوا أن الكينونة و العدم يتماهيان في الصيرورة، و بأن كل شيء متحرك و متغير و من أوائل من اكتشفوا الطابع الديناميكي الفاعل للأضداد و صراعها، و انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى الذي يثبت أن الأضداد متماثلة، و أن هناك وحدة فيما بينها، فضلا عن ذلك فإن الشيء نفسه إذا تناولناه من أوجه متعددة يكشف لنا عن صفات متناقضة، و كلما انفصلت هذه الأضداد يخلق شيء جديد يخضع لقانون الحركة العامة، هذا الصراع في نظر هيراقليطس هو روح النفي و هو في الوقت ذاته مبدأ إيجابي يعبر عن الجانب الديناميكي للوجود، و بهذا يصبح ضرورة و قانونا حتميا للكون نابعا من الحياة، فالصراع ما هو إلا استجابة لوحدة الأضداد في جوهره، جوهر الوحدة الذي هو التوافق ووحدة الوجود [1].

لقد أراد هيراقليطس من فلسفته هذه أن يعبر عن المشترك و الواحد، و في الوقت نفسه في وحدتها. غالبا ما تفهم نظرية هيراقليطس حول الوجود على أنها فلسفة التغيير الدائم للأشياء و هذا ما أكده أفلاطون على لسان سقراط في محاور" تياتيتوس" عن فلسفة التغيير لهيراقليطس "... و كذلك بالنسبة لكل شيء، إذ لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة، في أي حالة من الأحوال، و كل ما نصفه

بالوجود إنما هو في صيرورة و حركة، و امتزاج متبادل، و وصفه بالثبات هو وصف مضلل، إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير..." [2].

1- كيسديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص. 212.
2- أفلاطون، تياتينوس أوعن العلم ، تر: أميرة حلمي مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د ط ، 1973 ، ص 48

إن فلسفة التغير هذه التي يمثلها هيراقليطس تعلن أن الاستمرار ما هو إلا مصطلح نسبي فمثلا حينما يقول إن كل شيء ينساب ثم يذوي، فهيراقلطس هنا لم يقصد أن كل شيء يفعل ذلك بنفس الدرجة و السرعة في المظهر الخارجي، ففي الأشياء التي تبدو أكثر صلابة و بقاء، يحدث نوع من التغير، و حتى لو لم يكن هناك دليل مرئي لهذا التغير، فهناك احتمال أن كل شيء يخضع لنوع من التغير الخفي بطريقة أو بأخرى في كل لحظة من اللحظات في نظره.

إن ماهية التغير و الصيرورة التي يخضع لها الوجود هي من شأن العناصر و المركبات معا في شكل تحول دائم على سبيل الدوران و التعاقب، يقول هيراقليطس "النار تحيا بموت التراب، و الهواء بموت النار، و الماء بموت الهواء و التراب بموت الماء..."، لأن من طبيعة الأضداد أن تتعاقب ثم تنحل إلى وحدة شاملة، و قد عبر هيراقليطس عن هذه القاعدة بقوله ".. إن الله هو النهار و الليل، الشتاء و الصيف، الشبع و الجوع..." [1]

يبرر هيراقليطس ذلك بأن الكون خاضع لقانون التضاد* أو الصراع الدائم، فالحرب مثلا ملك جميع الأشياء و أبوها هو الذي جعل البعض الآخر أجدادا [2]. إذن فالوحدة والاتساق اللذان يشير إليهما هيراقليطس لا يخلوان من التوتر و هما سر ديمومة الصيرورة، أي أن الاتساق الذي يعقب التضاد غير ثابت فلا بد أن يفضي إلى تضاد يعقبه اتساق و هكذا دواليك لذلك اتصفت صيرورة الموجودات التي اعتبرها السيلان الدائم و الذي يرمز إليه هيراقليطس بسيلان ماء الجدول المناسب على الدوام، هذا السيلان لا يلاحظ على الصيرورة الدائمة فحسب، بل سنة التضاد و الاتساق، المتعاقبين و اللذين

1- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 485 ق م إلى أفلوطين 270 ق م و برلقس 485 م، دار العلم للملايين ط 1، 1991، بيروت ص 36.
* التضاد: هو التباين و التقابل التام، و ضد الشيء خلافه، و قانون التضاد هو أحد القوانين التداعي و التقابل.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق ص 285.

2- المرجع نفسه، ص ص 37 – 38.

لا يختلفان إلا في الظاهر فنحن كما يقول هيراقليطس لا يمكن أن نتناول الشيء كما تناولناه في السابق[1]، فالعالم خاضع لقانون الصيرورة (اللوغوس) وهو عالم الحس ذاته مع أن قانون الصيرورة لا يتغير و لا يقع تحت الحس، فقد يدركه المرء بوجدانه.

لقد ارتبط اسم هيراقليطس ارتباطا وثيقا في الأثر الفلسفي الغربي بموضوعات التغير و التناقض، حتى إن هناك في أغلب الأحيان ميلا إلى تأكيده الخاص الذي يضعه على الوحدة في كل الأشياء بمعنى متميز و متناقض[2]. فعلى أي أساس فلسفي برر ذلك؟ و ما هي الأدلة التي صاغها لإثبات صيرورته؟

إن منظومة هيراقليطس الفلسفية هذه تتصل بمنظومة الأفكار التي وضعها كل من طاليس Thalès (حوالي 624 – 546 ق م) و انكسمندر Anaximandre (حوالي 610-547 ق م) التي من خلالها يظهر أنه أخذ أفكارهم و أعاد إنتاجها على نحو خاص به، و لعل أهم ما مـــــيز فلسفة فكرة الصيرورة، التي تعد في نفس الوقت تساوقا و تناغما وانسجاما، بمعنى أن هذه الصيرورة تولد نوعا من الائتلاف، و مثال ذلك الليل و النهار، الشتاء و الصيف، و الحياة و الموت وكل خطأ في أحد الضدين يجاوز الحد المعين له، يعاقب بالموت و الفساد وتتصل بهذه فكرة أخرى و هي فكرة التغير المتواصل الذي لولاه لعم الفناء و الموت. فالتغير هو الذي يعطي للأشياء ديمومتها بصور مختلفة، و هو أمر يؤدي إلى استحالة القول بوجود عناصر ثابتة للأشياء، هذه الصيرورة هي التي تجعل الأشياء في استمرار أبدي، تفنى و توجد في اللحظة نفسها، فهي و الحال هذه في جريان متصل، و هي جوهر الأشياء، أما المبدأ الأول في نظر هيراقليطس فهو النار التي يصفها باللطف والأثيرية، قائلا في ذلك " إن هذالعالم ـ وهو واحد للجميع ـ لم يخلقه إله

1- فخري ماجد ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين ،ص 38.
2- ويلرايت فليب ، هيراقليطس ، ص 133.

أو بشر لكنه كان، و هو كائن، و سوف يكون نارا أبدية تشعل نفسها بمقاييس منظمة تخبو بمقاييس، فالنار تفرق ثم تجمع ثانية، إنها تتقدم و تقهقر" [1] التي تمثل حياة العالم و القانون الكلي الذي هو اللوغوس.

انطلاقا من هذا التصور، قيل إن هيراقليطس اكتشف الترتيب و الانتظام و الثبات الذي يبرز في كل صيرورة، إن هذا الثبات يوفر إمكانية لا نهائية لتغير متصل، و كل هذا محكوم بقوة قانون ثابت هو اللوغوس. لقد تردد هذا المصطلح كثيرا في شذرات هيراقليطس الفلسفية منها أحد أقواله: " يجب أن يتبع الإنسان اللوغوس أو القانون العام، ألا و هو ذلك الذي هو شائع لدى الجميع"، و يقول في شذرة أخرى " إن اللوغوس أو القانون الكلي للكون كما هو وارد هنا مشروح، غير أن الناس عاجزون عن فهمه سواء قبل أن يسمعوا به مرة على الرغم من أن الأشياء جميعها تظهر إلى حين الوجود بمقتضى هذا القانون " [2].

إذن فاللوغوس هو العقل الكوني و القانون المنظم لمبدأ الانسجام في الطبيعة، أي ذلك القانون الذي يسير عليه الوجود الثابت، و هو القانون الخفي المستتر، الذي يحرك الأشياء والذي يجري وفق كل أنواع التغيير في الوجود، إنه قانون موجود بالضرورة، فكل شيء يجري وفقا له، و هو المعيار الأبدي الكامن وراء التغيير الدائم للظواهر، و مقياس العناية لجميع الأشياء، أما اللوغوس كما يخلص إليه هيراقليطس ما هو إلا ذلك القانون الأزلي الذي ينظم الوجود.

1ـ نقلا عن فيليب ويلرايت، هيراقليطس، ص ص. 60 – 65.
2ـ كيسديس ثيوكاريس ، هيراقليطس : جذور المادية الديالكتيكية ، ص ص 180ـ 181 بتصرف.

من خلال هذا الطرح نجد أن هيراقليطس قد أدرك جوهر الحركة و التغير المستمرين حيث يشكلان الجوهر الأقوى للكائن، فالسيلان الشامل هو بالنسبة لهيراقليطس عملية نشوء وزوال الأشياء في آن واحد، إن ما يولد يهلك في اللحظة نفسها و ما هو موجود غير موجود هكذا عبر عنه هيراقليطس في الجمع بين وجوده و عدمه.

إن عملية ظهور الأشياء و زوالها، و الولادة و الموت، و القرب و البعد مرتبطة بالزمن، علما أن الحاضر في فلسفته يشكل حدا غير مدرك بين الماضي و المستقبل، إذ يقترب المستقبل الآن ليصبح حاضرا، في حين عندما يصبح الحاضر حاضرا يبتعد في الماضي، كل الآن على حد

تعبير هيراقليطس في صيرورته، أصبحت غير الآن، ليصبح هذا الزمن هو الأول و الأخير بين كل الأشياء، يتضمن كل شيء وحده يوجد و لا يوجد، يخرج دائما مما هو موجود، و يعود من الجهة المقابلة، لأن اليوم هو الأمس [1] فكل ما يصيبه مجرى الزمن موجود، و كل هو عابر في نظر هيراقليطس و بالتالي فهو فان.

إن الحياة تأخذ بالزمن، و لا تعاش أي لحظة فيها مرتين، لأن كل شيء سيمضي و كل ما سيكون آت و إذا أتى ذهب، كل شيء يتغير و يزول إلى غير رجعة، فالظهور و الزوال و النشوء و الانعدام، و الوجود و اللاوجود مرتبطة و يستدعي كل منهما الآخر و يمر الواحد بحالة الآخر، فالموت ليس غريبا عن الحياة، لماذا؟

يجيب هيراقليطس أننا ندخل في السيل الوحيد للحياة، نحن موجودون و غير موجودين،و هذا تعبير عن اهتمامه الكبير بعملية الحركة و التغير و التعارض وزوال الأشياء ففيما يمكن هذا السيل الدائم للزمن؟ وهذا التعاقب للأشياء؟ وهل هناك نظاما

1ـ كسيديس ثيوكاريس ، هيراقليطس ، جذور المادية الديالكتيكية، ص. 153.

أو معنى عقلي يتحرك في كل شيء. يرى هيراقليطس أن جوهر الأشياء متغير و العالم عبارة عن مجموعة الأشياء الداخلة في دوامة الوجود، فكل ما يتحرك يعيش، و كل ما يعيش يتحرك، فالسكون و الراحة هما من صفات الأموات، لقد أبعد هيراقليطس السكون و الثبات عن الكون لأن ما هو موجود يجري فيه سيل الحياة [1]. فالحركة في نظر هيراقليطس أبدية و خالدة و ملازمة لكل شيء، و بهذا المعنى تصبح الحركة مطلقة عن طريق وحدة الأضداد، و بما أن الأضداد تتطابق عند هيراقليطس، فما هو بينها ليس مجرد وحدة بل هو أيضا تماهي الأضداد و تطابقها و الحركة و التغير يستجيبان لانتقال كل ضد إلى الآخر، بينما تفرض وحدة الأضداد التبادل فيما بينها، فوحده التطابق التماهي تعني عند هيراقليطس أن كل شيء ينتقل إلى ضده ضمن عملية الحركة، و إذا كانت الأشياء تدخل في وحدة الأضداد فهذا يعني أنها متناقضة في الداخل و بالتالي يصبح دور المعرفة عند هيراقليطس الكشف عن التناقضات التي تتمثل في تصوراتنا و مفاهيمنا و أحكامنا، فازدواج الواحد و معرفة أجزائه المتناقضة هو كنه الجواهر وقد يكون الأساس الوحيد للديالكتيكية.

إن جملة الخصائص التي تتصف بها صيرورة هيراقليطس، مقتبسة من طبيعة النار التي بنى عليها هيراقليطس فلسفته، فما هي هذه النار؟، و ما علاقتها بفكرة الصيرورة عند هيراقليطس؟

النار هي فلسفة هيراقليطس عبارة عن رمز كلي للوجود، إنها نار حقيقية ملتهبة تعطي الحرارة، وفي الوقت نفسه هي مبدأ هيراقليطس في الصيرورة و التغير العام، في هذا المعنى: "... إن الكون الذي يبقى دائما نفسه بالنسبة لكل الناس، لم يخلق من طرف أي إله و لا أي إنسان، فهو دائما و أبدا و هو كائن و الآن، و سيبقى أبدا دقيقا و أبديا، يشتعل بقدر و ينطفئ بقدر تعيش النار موت الهواء و يعيش الهواء موت النار..." [2].

1ـ ثيوكاريس كيسيديس ، ص. 190.
2ـ نقلا عن رضا الزواوي، في الفكر الجدلي، دراسة تحليلية نقدية و نصوص، منشورات العيون دار البيضاء، ط 2. 1987، ص 64.

من هذا النص يتضح لنا أن هيراقليطس يرى أصل العالم هو النار، فهي المبدأ الأول للوجود نار إلهية لطيفة، نسمة حارة عاقلة، أزلية أبدية تملأ العالم، هذا العنصر إذا تكاثف صار بحرا و البحر إذا تكاثف صار أرضا، و منهما معا تتصاعد الأبخرة ثم تتحول إلى سحب يحتك بعضها ببعض، فيحدث أحد الأمرين، إما أن تلتهب فيكون بدر و تعود نارا، و إما أن تلتهب السحب فتنتهي العاصفة و تعود النار إلى البحر، فالتغيير يجري في الكون في اتجاهين متعاكسين، أحدهما إلى الأعلى عندما تتحول الأشياء إلى ماء، و الآخر في اتجاه نازل و الأهم في فلسفة هيراقليطس هو ما يعكسه مذهبه من الشعور القوي بالتغير الدائم في الكون فالحياة صيرورة.

لقد اكتست فلسفة هيراقليطس قيمة فلسفية تاريخية كبيرة، كونها تجعلنا نستشف منها منطق الواقع و منطق الفكر، فمن خلال هذا النوع من الديالكتيك تطورت المعرفة العلمية و تطور الفكر الفلسفي، وقد ظهرت تأثيرات هيراقليطس الفلسفية على الفكر الفلسفي القديم وحتى على الفكر الفلسفي الحديث، بحيث ظهرت تيارات فكرية محدثة تستمد أصولها من موقف فيلسوف الصيرورة الأول، وهذا ما جعل أحد الفلاسفة الكبار وهو نيتشه Nitzsche (1844-1900م) يصفه بالرجل الأرستوقراطي الحقيقي، أي ذلك الرجل الذي يحرك أفكاره و كلماته و أعماله داخليا عن بعد [1].

1- فيليب ويلرايت، هير إقليطس ، ص. 16.

المبحث الثالث :ـــ

مفهوم الجدل عند أفلاطون

تنحدر فلسفة أفلاطون Platon (347-427ق م) من أصول كثيرة مهدت لظهورها و هو ما أكده أرسطو Aristote (322-384 ق م)، أن جوهر الأفلاطونية وهي" **نظرية المثل**" متصلة بثلاثة مصادر فلسفية أساسية. فعن **الأيليين** أخذ القول بوجود المطلق، و عن **هيراقليطس** أخذ فكرة الصيرورة، و عن سقراط أخذ المفاهيم الأخلاقية[1].

و شرع يوحد بين هذه الأصول الكبرى و يدمج مقولاتها ليصل في النهاية إلى نظرية المثل. فتجلت في فلسفته أفضل ما توصل إليه الفيثاغوريون و الأيليون و هيرقليطس و سقراط. فمن البديهي أن يكون لتوجه أفلاطون النظري مكانة خاصة في تاريخ الفلسفة.

تنصب مشكلة المعرفة على تفسير أسلوب الإدراك الحسي والعقلي للموجودات، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود تدرك الكثرة والتغير في عالم الحس ، ولكن هذا الإدراك الحسي الأول لا يكفي وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم ، إذ لا تلبث أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسي من وحدات العالم المعقول. إذن ففعل المعرفة يكون في نفس الوقت أساسا لحركة صعود النفس التدريجي من عالم الحس إلى عالم المثل، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها.

إن إدراك فحوى مفهوم **المعرفة** عند أفلاطون، لا يتأتى لنا إلا من نظرية عالم المثل، الذي تظهر فيه الموجودات الحسية خيالات أو انعكاسات لها، و ذلك في دعواه أن العالم الحق هو عالم المثل الخارج عن حدود الزمان و المكان، و الذي لا يمكن أن ندركه إلا عن طريق النفس و العقل، كإدراكنا للجمال و الخير و المساواة...إلخ. لأننا

1ـ التريكي فتحي ، أفلاطون و الديالكتيكية، الدار التونسية للنشر، ط 2، 1986 ص 08

لا نجد لها مثلا في عالم الحس، و يتساءل أفلاطون على لسان سقراط: من أين جاءت هذه المعرفة بهذه المطلقات؟.

يجيب أفلاطون أن النفس لم تستمدها من عالم الحسيات، بل كانت تدركها قبل أن تظهر، فلزم عن ذلك أن النفس كانت توجد قبل حلولها في جسدها لدى حدوث الولادة، و هنا يتبين لنا مدى الترابط بين نظرية المعرفة و نظرية الوجود عند أفلاطون، ففي الكتاب " السادس من الجمهورية "، قسم أفلاطون العالم إلى قسمين غير متساويين، يمثل الأسفل منهما عالم الحسيات، و يمثل القسم الأعلى عالم العقليات، ثم يعطي مخططا معرفيا يحتوي على قسمين مختلفين من حيث تكامل موضوعهما و وضوحهما، فيفتح لدينا أربعة أقسام من الموجودات اثنان في عالم المثل و اثنان في عالم الحسيات، كما ينتج أيضا أربعة درجات من المعرفة مقابلة لها على النحو التالي:

مرتبة المعرفة الحقة (المثل)	الحدس المباشر	المثل العليا	عالم العقليات (عالم المثل)
	الاستدلال	المثل الجزئية (الرياضيات)	
مرتبة المعرفة الظنية	الاعتقاد	الموجودات الحسية	عالم الحسيات (الظواهر)
	التخيل و التوهم	الخيالات	

(01): مخطط رقم واحد: نظرية المعرفة (مراتب المعرفة عند أفلاطون) [1]

من خلال هذا المخطط نستخلص أن أفلاطون يضع مراحل الوجود و مراتب المعرفة في شكل ديالكتيكي في الصورة التالية:
1 ـ ثنائية العالم المنقسم إلى عالم العقليات و الحسيات.
2 ـ طاقة النفس الإدراكية على الصعود من أدنى مراتب المعرفة و هي: التخيل مرورا بمرتبة الاعتقاد أو المعرفة الناقصة التي تظهر في الحسيات الجزئية

1 ـ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، 1987 ، د ط، ص. 201.

من جهة، إلى مرتبة الإدراك المباشر أو الحدس و هي طريقة الديالكتيك أو النظر الفلسفي من جهة ثانية، و هي تنتهي في آخر الأمر إلى إدراك الخير المحض الذي تصدر عنه.

المعرفة الصحيحة و العلمية في نظر أفلاطون لا يمكن أن يكون موضوعها المحسوسات المتغيرة و المتعددة. فبداية العلم تكمن في الإنفصال عن العالم المتغير و التأمل في عالم العدد و عالم المثل، أو عالم المعقولات، و الفكر الرياضي هو بداية العلم و المعرفة كونه يمهد الطريق للفلسفة، أي إلى معرفة الجواهر و المثل، فأفلاطون قد صاغ نظريته هذه أحسن صياغة معبرا عنها في أمثولة الكهف إذ يقول " إنهم لا يرون عن الأشياء التي تمر أمامهم إلا قليلا، فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ضلال الأشياء المصنوعة"[1].

فمن هذا اللغز الفلسفي، الذي طرحه أفلاطون حول مراتب المعرفة نستنتج أن سبيل المعرفة يكمن في الصعود من عالم المرئيات إلى عالم العقليات، و الإستغراق في تأمل الخير المحض الذي عنه ينبثق كل شيء، و أن الجهل لا يكمن في العجز عن إبصار الحقيقة بل في تحويل أبصارنا عنها، والاستغراق في ما دونها من محسوسات زائفة. فأفلاطون يفرق في المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة التي تبدأ بالتمرن على الرياضيات و الديالكتيك، و هي تقابل مرحلة الحدس المباشر كما تمت صياغته في المخطط السابق في شكل ديالكتيكي، بين هبوط النفس إلى العالم الدنيوي (الزائف) و الصعود إلى العالم المعقول (المثل).

إن نص أمثولة الكهف يحاول فيه أفلاطون أن يحدد مهام الطريقة الديالكتيكية التي تتحدد قبل كل شيء في التفكير الفعال، بحيث يتم الصعود شيئا فشيئا نحو مبدأ المعرفة الذي هو الجوهر الأول، فالإشكال الأول المطروح في نظرية المعرفة، هو كيف يتسنى

1- أفلاطون، الجمهورية، سلسلة الأنيس، موفم للنشر، (د.ط)، 1990، ص.299

لنا معرفة الجواهر؟ و كيف يمكن الوصول إليها؟، أما الإشكال الثاني هو كيف صاغ أفلاطون ديالكتيكه و كيف وظفه في بناء نظريته المعرفية؟.

يرى أفلاطون أن الديالكتيكية خطوة ضرورية في نظرية المعرفة، و أن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، و هو ينقسم إلى قسمين هما: الإستقراء و القسمة.

من هنا يبدو تأثر أفلاطون بسقراط و بالمدرسة الإيلية و خصوصا بديالكتيك زينون الإيلي (490- 430 ق م)، الذي كان دوما ينتهي إلى تفنيد حجج الخصوم دون أن يقيم شيئا جديدا، و هو ما دفع بهيجل بأن يصفه بالديالكتيك السلبي، بينما ديالكتيك أفلاطون إيجابي ينتهي إلى تعريفات و ماهيات[1].

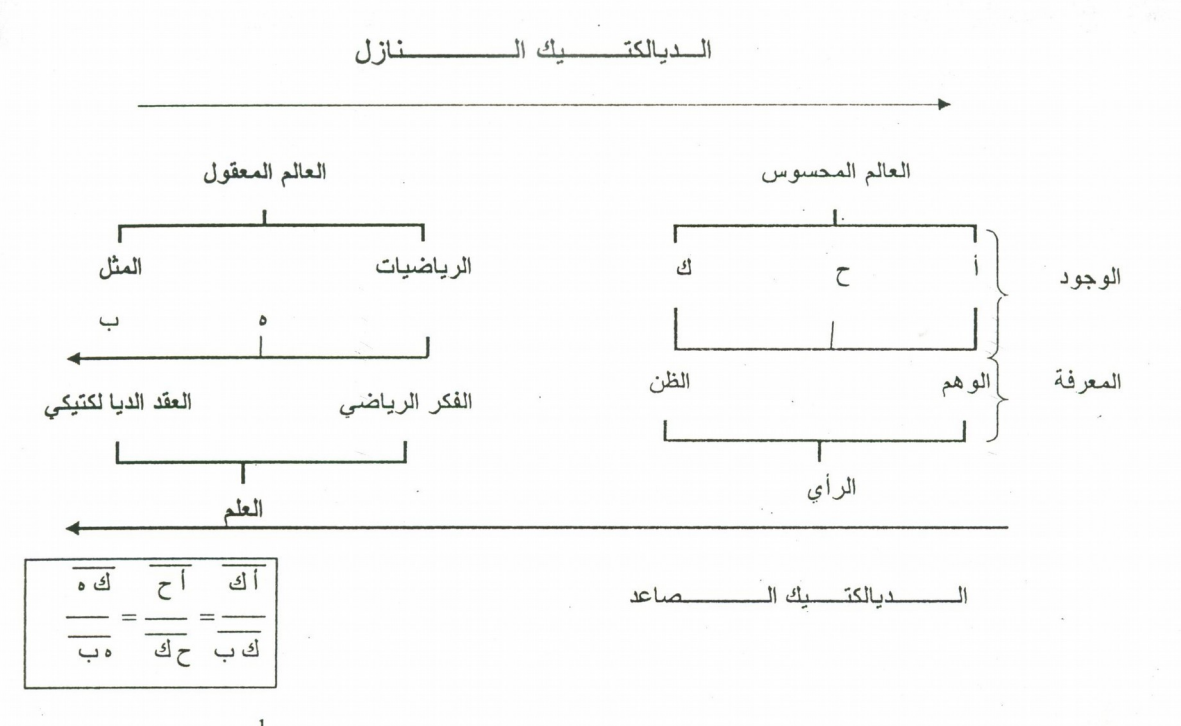
هذا السياق النظري يعكس مراحل المعرفة الديالكتيكية، فالمظهر الأول للديالكتيكية مقترن بالمعنى العميق للمعرفة والعلم، و هذا ما طرحه أفلاطون أيضا في أمثولة الكهف التي تطرح الفروقات الرئيسية بين المعرفة اليقينية(عالم الجواهر) والمعرفة الظنية (عالم الحواس) الذي لا يتاح إلا عن طريق الديالكتيك، الذي يمثل ديالكتيك النفس بين الصعود و الهبوط [2].

فالكهف يقابل العالم المنظور و الناس فيه سجناء عقائدهم و ظنونهم، و الاستنتاج الأول الذي نستنتجه من نظرية الكهف، هو أن المعرفة لا تكمن في الظنون و الاعتقادات، بل في معرفة الحقيقة (الخروج من الكهف). أما الاستنتاج الثاني هو الصعود إلى العالم المعقول يتطلب قطيعة معرفية لتتخلص من الظنون و الاعتقادات، و التعالي على الأحاسيس و التفوق على ظلال الأشياء و الأشكال و الاستنتاج الثالث هو أنه لا أن نصل

1- التريكي فتحي، أفلاطون و الديالكتيكية، ، ص. 50.

2- ثيوكاريس كيسديس ، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص.201.

إلى العالم المعقول الذي يمثل الحقيقة الخالصة إلا عن طريق الرياضيات، فالمعرفة هي رؤية الحق ، و أخيرا فإن هدف الديالكتيك

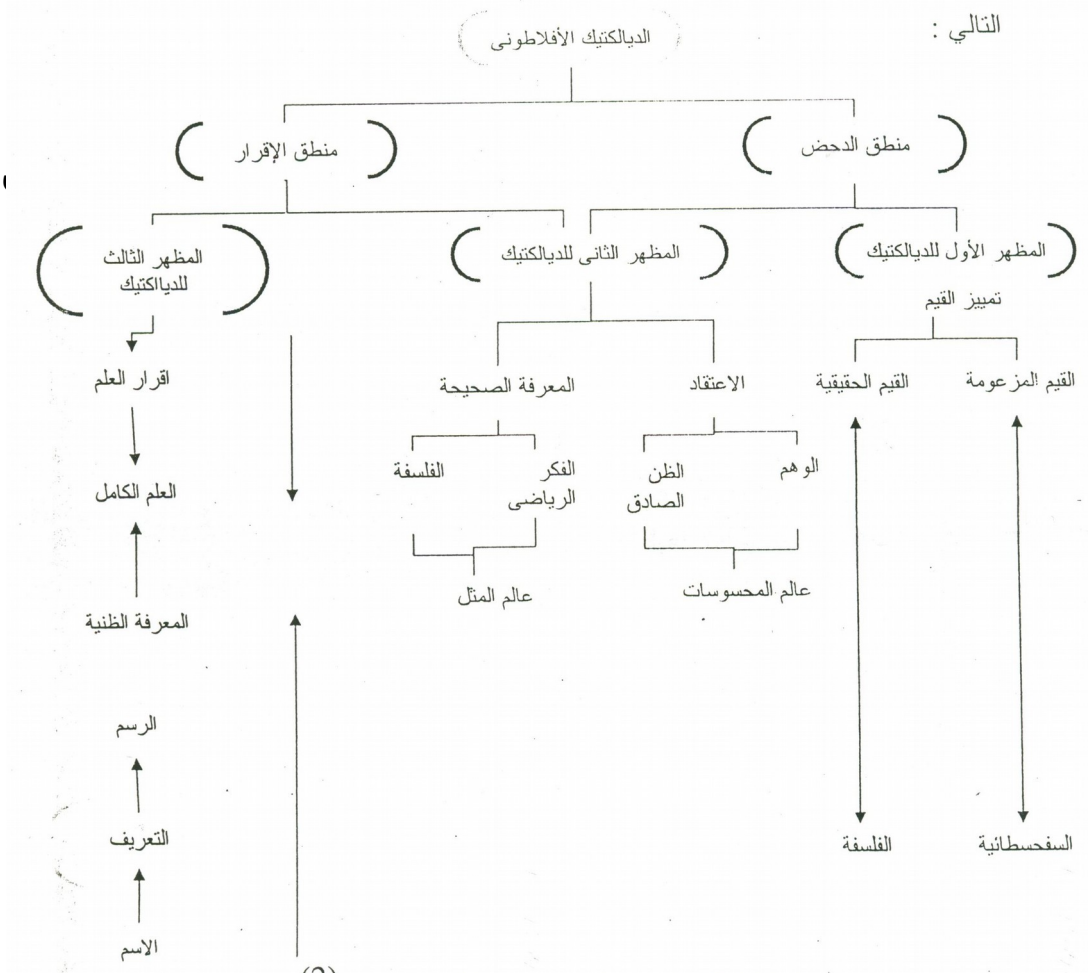


(2)- نيوكاريس كيسديس: جذور المادية الديالكتيكية - هير إقليطس - المرجع السابق ص 301

مخطط رقم 02: عملية الديالكتيك الصاعد و الهابط [1]

من قراءتنا لهذا المخطط نخلص إلى أن هناك قطيعة بين المعرفة الحقيقية الخالصة التي تقتصر على الجواهر و الماهيات، والمعرفة الظنية (الرأي) التي تمثل بداية الوعي بالحقائق الثابتة الموجودة في العالم المحسوس، هذه القطيعة يجسدها نوعان من الديالكتيك النوع الأول هو الديالكتيك الصاعد الذي يتجه دوما نحو العالم المعقول، والنوع الثاني هو الديالكتيك النازل الذي يتجه عكس الديالكتيك الأول إلى عالم الحسيات [2]، فالديالكتيك الأول يعتمد على القسمة و التركيب بغرض الانتقال من الكثرة إلى الوحدة، و في المقابل

1 ـ الت
2 ـ أفا
أيضا
الديا
التمي
العلا
الديا
إليه ا
بمباد
مرات
للفك



(03) المخطط رقم 03: وظائف الديالكتيك الأفلاطوني ومراحله.

(2)

المخطط رقم 03: وظائف الديالكتيك الأفلاطوني و مراحله[2]

1ـ المرجع نفسه، ص 304
2- التريكي فتحي ، أفلاطون و الديالكتيكية، ، بتصرف، ص 88

يبين لنا هذا المخطط أن أفلاطون استخدم الديالكتيك بمعنيين، الأول وظفه كمنهج يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون الالتجاء إلى ما هو محسوس، أما المعنى الثاني فهو العلم الذي يوصلنا إلى المبادئ الأولى، فالديالكتيك بهذه الصيغة هو الفن الذي يرتفع به إلى الفكر، أو بمجموع أساليبه إلى مثل العالم المعقول، و قد قدر أفلاطون أن الديالكتيك هو المنهج الفلسفي الأعلى كونه يمثل المرحلة الأخيرة في التربية النظامية التي وصفها، فالديالكتيك الأفلاطوني يوحي لنا أن هناك درجات في المعرفة، و أننا لا نستطيع الوصول إلى الدرجة العليا ما لم نصل إلى المصدر الأول لكل المسائل، و في المقابل هناك الديالكتيك النازل الذي يجعل المرء عادلا و باحثا عن الخير.

في النهاية يمكن القول أن الديالكتيك الأفلاطوني هو العمل على امتلاك الخير والحقيقة، و حرية فهم الكليات، و هو أيضا المنهج الوحيد الذي يخرجنا من بوتقة الظنون و الأوهام و حركته الصاعدة هي حركة نحوى الخير هي حركة تعليم البشر، فغرض أفلاطون من توظيفه الديالكتيك أساسا. هو إحداث القطيعة العلمية بين الظنون و الأوهام عن العلم و لو كانت صادقة و هذا ما يظهر لنا من خلال محاورته (ثياتيتوس)، مقدما فيها النظرية القائلة بأن العلم إحساس و رفضه للتحديد الثاني الذي طرحه (ثياتيتوس)، للعلم و القائل بأن العلم هو ظن صادق[1].

الديالكتيك نفسه بنهجيه الصاعد و النازل باستعمالهما عملية الدحض و بإقراره للمثل و الجواهر، فالديالكتيك و العلم واحد عند أفلاطون، فلا ديالكتيك بدون علم و لا علم بدون ديالكتيك، لأن العلم في حد ذاته هو امتلاك الجوهر و الجواهر غاية لا نصل إليها إلا عن طريق الديالكتيك.

1ـ أفلاطون، ثياتيتوس، ص .187.

الفصـــل الثاني:

أسس الجدل الهيراقليطي و محدداته

المبحث الأول: الجذور الفكرية للجدل الهيراقليطي

المبحث الثاني: الجدل والطبيعة

المبحث الأول:ـــ

الجذور الفكرية للجدل الهيــراقلطي

1 ـ إرهاصات الجدل الهيراقليطي:

تأسست مدينة " أفسوس" في أواخر القرن الحادي عشــر قبل الميلاد ،على الجانب الثاني المقابل لمدينة سامـوس من خليج كايسترا. وقـد سـاعدها هذا الموقع على أن تكون واحدة من أشهر المدن الأيونية وأغناها حيث يروي هــيرودوت (Herodot) أنـها كانت أشهر المرافئ الواقـعة على مصب نهر كايسترا ، ممـا سـهل لها أن تـكون مركزا تجاريا مـرموقا للتصدير و الاستيراد [1].

وممـا زاد من شـهرتها معبد الإلهة آرتـميس (Artemes) إلهة الأمـومة والخصوبة فيها . وكان أهـم ما يميزها كـما يقول ول ديـورانت:"العنصر الشرقي الواضح فيها سواء من ناحية أصلها أو فنها أو دينها. و المعروف أن الإلهة آرتـميس كانت من بدايـة أمـرها إلى نهايته إلهة شرقية للأمومة و الخصوبة [2].

أما في مـيدان العلاقـات الخارجية ، تمـيزت أفسوس بعدوانيتها منذ ظهـورها. فـفي بدايـة القرن الـتاسع فرضت سلـطانها على جزيرة سـاموس . وبيـن القرنيـن الثـامن و السابع حـاولت أن تفـرض سيطرتـها على الشمـال والجنوب والشرق . وفي إطـار ذلك ، قـام كـريزوس ملك ليديا التي كانت متاخمة للمدن اليونانية ، بإخضاع هذه المدن ، وكانت أول حروبها مع مدينة أفسوس سنة 560 ق.م.

---

1 – كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس، جذور المادية الديكالكتيكية ، دار الفارابي، ترجمة حاتم سلمان ، ط 2،الجزائر، 2001 ، ص 56 .

2- النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ج 1، السابقون على السفسطائيين،دار قباء، القاهرة، 1998، ص. 124.

لـقد عـايش هـيراقليطس وتـأثر بالأحداث التـاريخية الـتي جـرت بيـن منتصف القرن السادس وحتى بـداية القرن الخامس والتي تمثـلت في الصراع بين الشعب و الحكومات الأرستقراطية وما نجم عن ذلك من إصلاحـات اجتماعية وسياسية . وتـلك الحروب الدامية التي خاضتها

المدن الأيونية للحفاظ على استقلالها ومنها مدينة أفسوس، ثم الحروب اليونانية الفارسية [1].

كل ذلك شهده هيراقليطس وخاصة تلك الحروب الأخيرة والتي تركت أثرا عميقا في حياته وفي نظرته للعالم . ولهذا نجده يستخدم كلمة " حرب " و"صراع " بالمعنى العادي لهما حينا ، وبمعناهما الفلسفي الخاص حينا آخر ، ولذلك جعل الحياة صراعا دائما وصراعا فرديا على الأخص ، حتى يتولد انطباع أنه يهاجم كل العالم المحيط به : الوجود،الديانة السائدة ، هوميروس وهزيود ، قادة الشعب المعروفين و النظام السياسي القائم في مسقط رأسه ، ونمط الحياة الغريزي الخالص وغير العقلاني عند أكثرية الناس و " المعرفة الزائدة "عند حكماء مشهورين مثل فيثاغورس و أكسونوفان وغيرهم ، و " الناس الذين لا يجيدون الإصغاء ولا الكلام" [2].

لقد عاصر هيراقليطس تقهقر سلطة الأرستقراطية وقيام الثورة الديمقراطية التي حملت طبقة التجار إلى السلطة ووسعت المشاركة الشعبية في الحكم عن طريق الانتخاب.

تطورت العبودية في هذه الفترة بشكل ملحوظ فأصبح كل المواطنين الأحرار حتى الفقراء منهم يملكون عدداً من العبيد ،وهؤلاء وحدهم ينتجون البضائع ويقومون بالأعمال اليدوية و الحرفية بينما طبائع الأحرار تأبى عليهم ذلك ،إذن الأحرار من جهة و العبيد من جهة والعبيد من جهة ثانية ، و الصراع يحتدم بين هاتين الطبقتين بضراوة حتى أصبح الصراع الأساسي – أحرار-عبيد، بينما قفز الصراع الديمقراطي والأوليغارشي

1- المرجع السابق، ص. 124.
2- كيسيديس ثيوكاريس ، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص 58.

إلى المرتبة الثانية. فكان هيراقليطس من أشد معارضي هذه التحولات ، وأعلن عداءه الصريح للديمقراطية و احتقاره العميق للعامة.

ا ـ المدرسة الأيونية:

يقول أرسطو في كتاب "ما وراء الطبيعة": "إن العقد الأكبر من أولئك الذين تفلسفوا لأول مرة، اعتقدوا بأن أصول كل الأشياء توجد في شكل المادة ". ومعنى كلام أرسطو هذا يعكس مسألتين تنعقد عليها بداية التاريخ الفعلي للفلسفة، المسألة الأولى وهي الإقرار ببداية الفلسفة و التفلسف عند اليونانيين القدماء منذ القرن السادس قبل الميلاد ،أما المسألة الثانية فإنها تشير إلى موضوع هذه الفلسفة ، أي

الطبيعة باعتبارها المادة الحسية الوحيدة التي بدأت المعرفة الإنسانية تستمد منها أسسها الأولى[1].

لم تنشأ الفلسفة اليونانية في اليونان نفسها ، بل في المدن التي أشادها الإغريق بأيونية على السواحل الغربية لآسيا الصغرى، و التي كانت قد سبقت اليونان بتطورها الاقتصادي و التجاري و الثقافي و الفكري ، وكانت (ملطية) أكبر مدن آسيا الصغرى و إليها ينسب ظهور أولى التعاليم المادية في أواخر القرن السابع وحتى نهاية القرن السادس قبل الميلاد ، حيث عاش الفلاسفة الثلاثة : طاليس و أناكسيمندر أنكسيمانس[2].

ذهب طاليس إلى اعتبار أن الماء هو العلة المادية والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء و الموجودات جميعاً ولعل هذا القول كان مألوفا عند الأقدمين.

1ـ الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط.1، 1999، ص.94 .
2ـ المرجع نفسه، ص.95.

ويفسر أرسطو رأي طاليس القائل أن" كل شيء مصدره الماء " بأن طالس كان يرى أن النبات والحيوان كلاهما يتغذيان بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة هو الماء، وما منه يتغذى الشيء فهو يتكون عنه بالضرورة. فكأن الرطوبة هي الحياة وعدم وجودها هو الموت، وكل الأشياء الحية تخرج من البذرة الرطبة، أما الأشياء الميتة فتتعفن وتتحول إلى تراب جاف وعندما يتبخر الماء فإنه يصبح هواء و ناراً، وإذا ما تجمد أصبح ثلجاً وصخراً[1].

والماء بالنسبة إلى طاليس لم يكن مقر "بوسيدون" إله البحر، بل عنصراً سائلاً، أو هو قوة الطبيعة .عنصر طبيعي وضعه في أساس كل الأشياء ومصدراً لكل تغير وكل تحول .

إن الخطوة التي حققها طاليس حول وضع تطورات جديدة عن العالم تكمن في تحويل أنظار آلهة "الأولمب" نحو عالم الأشياء الموضوعي ، ونحو البحث عن المبدأ الوحيد و المشترك بين كافة الأشياء . وهو " إن كل شيء ماء " وهي ما يفسر أن أصل الأشياء هو الماء[2].

كما تتضمن هذه المقولة بداية المذهب الأنطلوجي حول الجوهر الواحد لتعدد الأشياء أي كل شيء واحد . و بذلك خطا الخطوة الأولى على طريق المعرفة الفلسفية للعالم والمفهوم الجدلي للواقع من حيث هو وحدة الأضداد، أي وحدة المبدأ الأولى الواحدة وتنوع الأشياء.

و رغم أنه رأى مبدأ كل شيء في عنصر حي تدركه الحواس أي الماء أو السائل بشكل أدق، فقد ارتفع فوق الملاحظة المباشرة واستطاع أن يرى وراء تعدد الأشياء جوهرها الوحيد، و لذلك كان أول فيلسوف عرفته اليونان[3].

1ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص.12.
2ـ كيسيديس ثيوكاريس ، جذور المادية الديناليكتيكية ، ص. 78.
3ـ المرجع نفسه، ص. 79.

ومن الأقوال المنسوبة إلى طاليس قوله : " بأن العالم ملئ بالآلهة أو النفوس" أي أن في كل شيء روحاً هي سبب حركته ولذلك نجده يقول : " إن الروح قوة محركة ، و المغناطيس به حياة ، أو أن في المغناطيس نفسا لأنه يحرك الحديد "[1] .

وهذه العبارة ذكرها أفلاطون ثم أرسطو من بعده . أما أرسطو فقد ساقها في كتاب " النفس " ليبين مذهب طاليس ،من أن النفس ممتزجة بالعالم كله ، كأن طاليس يريد بالآهة الموجودة في الأشياء النفس المحركة لها. ولما كان أرسطو يعني بالنفس مبدأ الكائن الحي ، فقد اعترض على مذهب طاليس قائلا : لماذا لا تكون العناصر كالهواء و الماء و النار ذات نفس، وينسب أرسطو إلى طاليس في الكتاب نفسه قوله إن النفس محرك للأشياء لأن : في حجر المغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد . وهكذا خيل لطاليس أن في الكائنات قوى غامضة حية هي التي تحركها ، فقال بأن كل شيء مملوء بالآلهة . وبذلك أنزل الآلهة من سمائها و جعلها تسكن جميع الأشياء [2].

ومهما بدت لنا نظرة طاليس في الوجود وفي نشأة الكون ساذجة وبسيطة غير أنها تشهد بعظمة هذا الرجل ، فقد كان أول من نظر إلى الأشياء في هذا العالم نظرة معقولة جديدة ، وإذا كان هناك تشابه بين طاليس والأساطير القديمة التي تحكي نشأة الكون ، فإن هذا التشابه لا يقلل من مكانة الفلسفة والعلم . فطاليس إذن أول من إنتقل من اللاهوت و الأساطير إلى العلم ، ولاشك أن هذا الانتقال له أثر العظيم في مجرى التفكير البشري.

يعتبر "أنكسيماندرس" أبرز ممثل للمدرسة الملطية بعد "طاليس" فهو من ملطية وهي مدينة تجارية مزدهرة تضم عدداً كبيراً من العبيد.

وشهدت في هذه الحقبة صراعاً بين الأشراف من جهة والتجار من جهة ثانية وبين هاتين الطبقتين مجتمعتين والفقراء من أحرارها . ويسوى الصراع محلياً بتنازلات متبادلة تؤمن نوعاً من الهدنة التي لا تلبث أن تنكسر تحت تأثير تناقضات جديدة وصراع جديد .

---

1 ـ محمود عطيتو حربي عباس، الفلسفة القديمة: من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، د، ط 1999،ص.77.
2ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.،1 1954 ، ص 54.

هذا الصراع الاجتماعي سينعكس بشكل ملحوظ في فكر أنكسيماندرس حول الطبيعة وعلاقة الأشياء ببعضها و صراعها وحكمها من قبل قانون الزمان .

ذهب اناكسيماندر إلى أن " الابيرون " أو اللامحدود هو العنصر أو المبدأ الأول للأشياء جميعا ، وهذا اللامحدود مختلف في طبيعته عن العناصر المادية جميعا فهو ليس واحدا من العناصر الأربعة أو المادة التي تتضمن ذلك ، لاختلافات نوعية محددة . كما أن هذا اللامتناهي هو أصل السماوات والعوالم الموجودة فيها[1].

وهكذا فالمبدأ الأول للأشياء المحددة المتعينة لا يمكن أن يكون محدودا ومتعينا بل يجب أن يختلف عن العناصر المادية المعروفة ، وفي نفس الوقت يجب أن يتضمنها على نحو ما وهذه المادة " اللامتناهي " مزيج من الأضداد جميعا ، كالحار والبارد والرطب واليابس وكانت هذه الأضداد في بداية أمرها مختلطة متعادلة ، ثم انفصلت بفعل حركة المادة . ومازالت الحركة تفصل بعضها من بعض و تجمع بعضها من بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع و الانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها.[2].

و المقطوعة الوحيدة التي وصلت إلينا من كتاب أنكسيماندر عن الطبيعة، تقول : " إن الأشياء تعود إلى حيث أتت بمقتضى الضرورة ، فهي تعاقب لفسادها الواحدة بعد الأخرى حسب جدول زمني منظم " (12، ب 1)[3].

وفي هذه الفقرة يؤكد أنكسيماندرعلى فكرة أن الضرورة تحكم كل شيء ، يتحاول صياغة فكرة عن النظام الكوني ، فكرة القانون العام . وهنا تتوفر لدينا فكرتان يشترك بهما مع هراقليطس ، فتأثير أنكسيماندر على هيراقليطس جلي أيضاً في مذهب هذا الأخير القائل بصراع الأضداد وبأزلية المبدأ الأول لكل الأشياء . ولذلك يرى أنكسيماندر أن

1ـ حرب حسين ، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط.1، 1990، ص. 40.
2ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص. 14.
3ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص.80.

المصدر الأول لكل شيء هو الأبيرون أي اللامحدود و اللانهائي . هذا المبدأ أزلي فهو إذا إلهي [1].

أما بالنسبة لهيراقليطس فالمبدأ الأول هو النار ، و الكون ذاته يعيش برأية ناراً ملتهبة لا تخمد أبداً .ولكن النار الهيراقليطية من حيث هي المبدأ الفاعل الديناميكي ليست النار العادية الفيزيائية ، لأنها في الوقت نفسه هي اللوغوس " الذي يحكم كل شيء بواسطة كل شيء "[2].

وهكذا هناك عناصر متقاربة و أخرى مختلفة فيما يتعلق بمسالة المبدأ الأول للأشياء عند هيراقليطس و أنكسيماندر .

وعلى ضوء ما قاله أنكسينماندر عن الأبيرون نستطيع أن نفهم أنه تصور نشأة العالم عن الأبيرون على مراحل ثلاثة ، أولاً مرحلة الأبيرون نفسه ،ذلك السديم الأول الذي لا يحده شيء وهو مزيج من الأضداد جميعا بصورة غير محددة الكم و غير محددة الكيف[3].

وثانيها مرحلة يسود فيها حكم " الضرورة " و "العدل " حسب نص أنكسيماندر – أو ما أسماه الشراح قانون العدالة الذي يقضي بأن تتمايز و تتفرق العناصر بنسب معينة . وإن كان البعض يرى أن لفظة العدالة هنا لا تكاد تعبر عن المعنى المراد ، فالفكرة التي أراد أنكسيماندر أن يؤكدها هنا هي أنه لا بد أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء في العالم . لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لا يتوقف عن السعي في سبيل اتساع رقعة ملكه غير أن ثمة نوعا من الضرورة أو القانون الذي يقضي بان تتحدد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الأبيرون الذي كامنة فيه وأن يلتزم عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدي على غيره .

1– كسييديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص. 80 .
2ـ المرجع نفسه، ص. 81 .
3ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص.111.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة تكون العوالم و الكائنات من تلك العناصر الأربعة، واعتبره أنكسيماندر أنه ظلم و كسر لقانون العدالة . وفسر ذلك بعض المؤرخين أن تكون أي كائن من الكائنات يقضي أن يتغلب أحد العناصر على غيره حيث إن الكائن يتولد من صراع الأضداد: الجفاف و البارد و الحار و الرطب و هي صفات العناصر الأربعة[1].

لقد كان أنكسيماندر يرى في ظهور الأشياء و انعدامها عملية تجري و تتحدد شكل صراع الأضداد (الحار و البارد و اليابس و الرطب) و إذ تنفصل هذه الأضداد عن اللانهائي أي عن الأبيرون، تؤلف اختلاف الظواهر ،وتحدد انتقال الأشياء من حالة إلى أخرى من غاز إلى سائل ومن سائل إلى صلب وهكذا ... وتنوع الصفات الذي يولده المبدأ الوحيد (اللانهائي) محدد بعمليات تخفيف و تكثيف تمثل وحدة الأضداد المتصارعة .والتبادل المنتظم بين الأشياء و الظواهر الخاضع لصراع الأضداد هو عملية دورية ونوع منذ إيقاع للحياة الكونية تدور ضمن إطار الزمان. وهذه الأفكار عبر عنها أنكسيماندر بشكل غامض ، ثم طورها هيراقليطس فيما بعد بشكل مبادئ مبلورة توصل إلى فهمها [2].

وكان أنكسيماندر يعتبر صراع الأضداد تدخلاً غير شرعي من قبل أحدهما في ميدان الأخر ، غير أن هيراقليطس كان يفهم صراع الأضداد بشكل أكثر تجريداً و نظرية، و أقل تجسيماً . فهو حاول أن يصوغ بتعابير مجردة القانون العام لصراع الأضداد : "يجب أن نعلم أن الحرب عامة وأن العدالة صراع ، وأن كل شيء يتحول بالصراع و الضرورة ". و بالتالي فإن هيراقليطس بخلاف أنكسماندر ، كان يرى في

1ـ النشار مصطفى، المرجع السابق، ص. 112.
2ـ كيسيديس ثيوكاريس ، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص. 81.

صراع الأضداد ظاهرة مبررة تماما و عادية و منتظمة. و يرى "ج. كيرك" أن مقطوعة هيراقليطس الثمانين تتضمن نقدا واضحاً لأنكسيماندر [1].

أما " أنكسيمانس " ، فلم يرضى عن الأبيرون ، تلك المادة اللامُعينة ، وآثر أن يعينها كما فعل " طاليس " من قبل .وفضل الهواء ولكنه ليس هذا الهواء الذي نحس به بل هو ذلك الذي نستنشقه فيكون علة الحياة .

وبذلك يخطو أنكسيمانس خطوة جديدة يفسر بها تكون الأشياء عن الهواء ، نعني التكاثف والتخلخل . ومن الواضح أنه يوحد بين التخلخل و الحركة، فالهواء إذا كان ساكناً فهو أكثر العناصر اعتدالا، وهو غير مرئي، وحركته علة تغيره، يتخلخل فيصبح ناراً، ويتكاثف فيصبح رياحاً فسحاباً فأرضاً فحجارة، و بذلك اكتشف العلاقة بين الكثافة و الحرارة. ولم يستطع طاليس أن يوضح كيفية صدور الأشياء عن الماء ، وذهب أنكسيمندر إلى القول بالانفصال و الانضمام ، ولكن هذا الانفصال

يحتاج إلى تفسير . فالقول بالتكاثف والتخلل ولا ريب خطوة علمية لها شأنها في تعليل تغير الموجودات وردها إلى أصل واحد . وهذا الأصل هو الهواء ، وهو لانهائي من جهة الكم كما وصف أنكسيماندريس الأبيرون ، ولكنه معين له كيف محدود [2].

إن أفكار أنكسيماندس عن تكاثف وتخلخل الهواء كشكل لتنفس الكون قريبة من أفكار هيراقليطس عن الطريق " من الأعلى إلى الأدنى ". و بالإجمال تحتوي آراء هيراقليطس الفلسفية على سلسلة من الأفكار التي تتوافق بوضوح مع أفكار المدرسة الأيونية (طاليس ، آنكسينمادريس ، أنكسمانس). بحيث نجد المبدأ الطبيعي المشترك لتفسير الظواهر الواقع

1ـ المرجع السابق، ص.82 .
2ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص.67.

انطلاقا من عناصر مادية (الماء و اللانهائي و الهواء والنار) ولكن نظرات هيراقليطس تتميز جوهرياً من ناحية أخرى عن مختلف مفاهيم الأيونيين . ففي حين كان هؤلاء علماء طبيعة بالدرجة الأولى ، كانت معارف هيراقليطس في هذا الميدان تأتي في أخر اهتماماته . وهناك مكان واسع في نظرات هيرقليطس الفلسفية للأمور المتعلقة بالإنسان وبالدور الذي يلعبه في العالم وحياته ورسالته على الأرض . فالملاحظات التي يدلي بها حول وقائع الحياة الاجتماعية هي التي تهيمن على المقطوعات التي وصلت إلينا من هيراقليطس [1]. ولكن كيف كان فلاسفة أيونيا إرهاصا بهيراقليطس ؟

إن مذهب أنكسياندريس هو إرهاص بمذهب هيراقليطس من ناحيتين، فمن ناحية يتصور التغير في حدود كيفية تماما كأن نقول إن التغير ليس ـ كما في العالم الطبيعي الحديث ـ حركة مكانية أساسا أو حتى يمكن أن يقاس بجهاز للحركة المكانية أو تحديد المسافات المكانية، لكن التغير هو بالضرورة ما يظهر أن يكون اختفاء صفة محسوسة (كالدفء أو الضوء المرئي). بينما تأخذ مكانها صفة أخرى مناقضة (البرودة و الظلام). إن التغير قنطرة وجودية من النقيض إلى النقيض، من حالة للوجود مدركة إلى نقيضها[2].

ومن ناحية ثانية يتصور أنكسيماندر العلاقة بين الأضداد على أنها تبادل دوري بمعنى ما. يقتضي مبدءاً دائرياً وإيقاعياً نوعا ما " حسب نظام الزمن ".

إن أنكسيمانس أيضاً يقدم مبدأين تجعلانه إرهاصا مهماً بهيراقليطس . فهو أولاً يعتقد أن الحقيقة الطبيعية الأولى هي الهواء ، ذلك لأنه يناقش في إحدى فقراته القليلة الباقية " لأن نفوسنا من الهواء فإنها تمسكنا معاً ، كذلك يفعل التنفس وإن الهواء ليكتنف الكون كله " ، وإن بحثه الثاني هو تفسير للتغير باصطلاح النظام المتسلسل ، وهو يعتقد

1ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقلبطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص 83.
2ـ ويلرايت فيليب ، هيراقليطس ، تر: عبده الراجحي، الراجحي، دار المعارف، القاهرة، ط.1، 1969، ص. 8.

أن أي حدث في الطبيعة إنما هو نتيجة ومظهر خارجي لتخلخل أو تكاثف الهواء. إن التخلخل ينتج النار في النهاية، والتكثيف على مراحل متتابعة ينتج السحاب و الما و الطين والأرض و الصخر. ومن الواضح أن هنا شيئاً مشابهاً " للطريق الصاعد و الطريق الهابط" عند هيراقليطس [1].

وثمة فيلسوف أيوني آخر ـ ليس من ملطية لكنه متميز عن الفلاسفة الثلاثة الذين ذكرناهم ـ يوضع الاعتبار بسبب تأثيره المحتمل في فكر هيراقليطس . اتخذ "اكسينوفانس" (Xenophanes) [ت 490 ق.م] ـ قبل هيراقليطس بحوالي جيل على وجه الاحتمال ـ أفكار فلسفية ودينية موضوعات لأغانيه ، وبالرغم من أن كلامه أكثر و وضوحا وأقل حكمة وتناقضاً من كلام هيراقليطس فإننا نجد عند كل من الفيلسوفين مرارة واضحة معينة وبخاصة لأنها كانت موجهة ضد غباء العقيدة السائدة [2]. فمواقف اكسينوفانس و هيراقليطس شديدة التوافق فيما يتعلق بالأفكار التقليدية التي يؤمن بها الناس عن الآلهة ، وهذا يسمح بافتراض أن أكسوفانس قد مارس بعض التأثيرات على هيراقليطس .

فقد كان الأول يعتبر أن الناس قد تصوروا الآلهة الميثولوجية على صورتهم وشَبَههم وأن الناس أضفوا عليهم حتى نقاط ضعفهم الخاصة ورذائلهم . وهكذا وقف اكسينوفانس ضد مذهب التجسيم في تصورات الناس عن الآلهة ، بل و حتى قاوم تعدد الآلهة معتبراً إياه متعارضاً مع فكرة الله من حيث هو كائن قادر على كل شيء [3].

ولقد وصل نتيجة لذلك إلى التقرير الأول الواضح لمذهب التوحيد كما هو معروف في الغرب ، وهو يعلن أن هناك إلهاً واحداً ...الإله الأعظم بين الآلهة و البشر وليس شبيها على الإطلاق بالفانيين في الصور أو في الفكر . " إنه يرى بكليته ويفكر بكليته ، ويسمع بكليته "

1ـ المرجع السابق، ص, 9.
2ـ المرجع نفسه ، ص, 10.
3ـ كسيد يس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص, 86.

ولا هو يجهد نفسه كي يستحضر الأشياء، " إنه ينجز كل شيء بفكره العقلي النقي ". إنه باختصار الموحد السامي ومبدأ الوحدة التي تستقر وسط كل تغير وتعدد [1].

هذه الملامح من مذهب وحدة الوجود ملازمة لهيراقليطس أيضاً الذي يقترب من أكسينوفانس من جهة أخرى باعترافه بوحدة العالم ، كما تتطابق آراء الفيلسوفين أيضاً حول نفي الثنائية (الجسد و الروح) ، ولكن هنا تبرز فروقات أساسية بين هيراقليطس و أكسينوفانس ونرى ذلك في تعارض منهجي تفكير كل منهما الميتافيزيقي و الديالكتيكي فهيراقليطس لا يمكن ألا يرى في موضوع أكسينوفانس عن " الواحد " (الله أو الكائن) الثابت الخالد، غير مفهوم يتعارض تماما مع موضوعته الأساسية عن الكائن المتحرك دائما والمتغير. وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل هيراقليطس يضع أكسينوفانس بين أولئك الذين تمنعهم "كثرة المعرفة " من فهم الجوهر العميق للكائن[2].

ب- الفيثاغورية والمذهب الإيلي:

وثمة فلسفتان أخريان– الفيثاغورية والمذهب الإيلي – يجب أن يذكرا لأنهما ـ من ناحية ـ معاصرتان لهيراقليطس ولأنهما قد يكون لهما أثر منحرف عليه بالرغم من أن ذلك أمر مشكوك فيه . وعلى فرض أن الفلسفتين قد بلغتا قمة تأثيرهما بعد موت هيراقليطس، فإنهما مع ذلك قد يكونان قد عرفا له بطريقة غير مباشرة في مراحل مبكرة [3].

ويتلخص المظهر الرئيسي للفيثاغورية في العبارة القائلة "بأن العدد هو جوهر الأشياء ". ولقد استطاع الفيثاغوريون أن يتوصلوا إلى هذا المبدأ ، من خلال دراساتهم الموسيقية حيث تنبهوا إلى أن اختلاف الألحان الموسيقية وتنوعاتها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات الموسيقية العازفة فاستنتجوا من ذلك بأن الانسجام الموسيقي تحدده نسب رياضية دقيقة تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة الحسن الموسيقي ،

1ـ ويلرايت فيليب ، هيراقليطس، ص.11.
2ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص.87 .
3ـ ويلرايت فيليب، هيراقلبطس، ص. 11 .

ويلاحظ أن الفيثاغوريين هنا لا يقصدون بالأعداد الأصول المادية الأربعة التي قال بها الفلاسفة الطبيعيون كماء طاليس وهواء أنكسيمانس ونار

هيراقليطس ولا محدود أنكسمندر ، فالعدد شيء ما مضاد تماما للمادة متميز عنها بالرغم من ارتباطه بها الذي يحددها ويشكلها [1].

ويعتبر فيثاغورس [ت نحو 504 ق.م] مؤسس المذهب الفيثاغوري وكانت نظريته مزيج من التصوف و الرياضيات وعلم الفلك و المفاهيم الموسيقية و السياسية و الدينية .

لقد ولد الاتجاه المثالي في فلسفة اليونان القديمة مع فيثاغورس ومدرسته . أما هيراقليطس الذي لم يكن عالما رياضياً وكان معاديا للمفهوم الرياضي المجرد عن الواقع، وميالاً لتصور العالم من خلال المبادئ الشكلية للمنطق فيبدو أنه كان يجد من السخف تماما القبول بالفكرة الأساسية عند فيثاغورس وأتباعه القائلة إن العدد هو المبدأ الأول لكل شيء [2].

لقد ذكر هيراقليطس فيثاغورس في كتاباته سخرية ولكن بالرغم من هذا يذهب بعض القدامى من الباحثين أنه قد تأثر بالفيثاغورية عن طريق غير مباشر .

يقول فليب ويلرايت :" وهناك أثر قديم يقول أن هيراقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغوري" هيبوزس " فيلسوف "ميتابونم" . ولكن هذا الأثر على أية حال لا يقوى على أن يقف دليلا ، لأن بعض الباحثين يعتبرون "هيبوزس" متأخراً عن هيراقليطس ، وعلاوة على ذلك فإن " أيامبليخس" في كتابه – حياة فيثاغورس – ينكر فيثاغوريته . و الحقيقتان الصحيحتان عن "هيبوزس" هما أنه كان في وقت واحد عضواً في الأخوة الفيثاغورية ، وأنه كان يعتقد مثل هيراقليطس أن العالم في حالة من التغير المستمر وأنه يتكون من النار كعنصر أولي له ، ولكن سواء كانت عقيدته سابقة على هيراقليطس أخذها عنه

1ـ النشار علي سامي، هيراقليطس: فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ص ص. 255 – 256 .

2ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص. 88.

ـ وذلك أمر من المستحيل تقريره ـ فإن هناك على أية حال انسجاما بسيطاً وعاما يمكن بالطبع أن يكون متزامناً "[1].

ومن ناحية أخرى نجد أن هناك تقارب وانسجام بين فيثاغورس وهيراقليطس في نظرية الانسجام . فالاثنان يتصوران الانسجام مبدأ أخلاقيا جماليا . ولكن إذا كان فيثاغورس يرى في الانسجام الكوني (القانون الشامل) للعلاقات العددية بين الأشياء و يحاول جعل الرياضيات أساسا للجمال .فإن هيراقليطس البعيد عن النظرية الرياضية

للعالم اكتفى بالتصريح بالطابع الموضوعي للجمال (للكون أو للانسجام الذي يرى في داخله وحدة الأضداد المتصارعة). ومن جهة أخرى قد يحق لنا الظن أن هيراقليطس كان يستخدم النظرية الفيثاغورية عن النسب في مفاهيمه الأخلاقية و الجمالية و الفلسفية بشكل عام [2].

لقد ربط الفيثاغوريون على مثال هيراقليطس ،بين الانسجام و بين وحدة الأضداد*.ولكن إذا كانت الأضداد بالنسبة لهم شيئا جامدا ، أضداداً لا يتحول الواحد منها إلى الأخر (أي أضداد مفهومة بشكل ميتافيزيقي ن فعند هيراقليطس كانت الأضداد تبدو متحركة نسبياً يتحول الواحد منها إلى الأخر ، و كما يقول "هيجل"كانت الأضداد بالنسبة للفيثاغوريين "تحديدات ساكنة جافة لا عمل لها ول تكن تحديدات جدلية "[3].

وعلى الرغم من وجود قرائن و أدلة قاطعة تثبت تأثر هيراقليطس بفيثاغورس و الفيثاغورية، فإنه يمكن القول أن هيراقليطس لم يكن معجباً بفيثاغورس وكان يرى فيه شخصاً سيء المزاج غلى درجة تمنعه من أن يكون فيلسوفا. رغم الموضوعات المشتركة بينهما فقد كانت الخلافات عميقة بين المفكرين حول تفسير عدد كبير من المسائل البالغة

1- ويلرايت فيليب ، هيراقليطس ، ص.12.
2- كيسيديس تيوكاريس،هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص.89.
* احتلت مشكلة الأضداد جانبا كبيرا عند تفكير الفلاسفة الطبيعيين قبل فيثاغورس ، وحل أنكسنممدريس هذه المشكلة حلا أسطوريا بعض الشيء ، وذهب إلى أن اعتداء ضد على آخر "ظلم" ينبغي التفكير عنه ، وأنه لابد من وجود وسيط عدل بين الأضداد . واهتدى فيثاغورس إلى هذا الوسط بطريقة رياضية ، فكل شيء عدد ونغم ، أي مركب بنسبة عددية ثابتة. أنظر (الأهواني أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص 87).
3- المرجع نفسه ص. 90.

الأهمية. ولهذا يرى هيراقليطس أن "معرفة الكثير من الأشياء لا تعلم الإنسان الذكاء، ولولا ذلك لتعلمه هزيود وفيثاغورس ، و أكسيوفانس ، وهيكاتيوس "[1]

أما علاقة هيراقليطس بيارميندس الإيلي فيحدثنا فليب ويلرايت فيقول :"إن مشكلة علاقة هيراقليطس ببارميندس الأيلي تستلزم مرة ثانية سؤالاً غير مؤكد عن التواريخ المقارنة .فيفترض معظم الباحثين أن بارميندس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة و الظواهر بعد ما نشر هيراقليطس كتابه عن الطبيعة ، إن سببين رئيسيين للتاريخ التقليدي يمكن أن يوضع موضع الملاحظة ، الشاهد الأول محاورة أفلاطون – بارميندس – والتي يتمثل فيها سقراط شاباً يتحدث إلى بارميندس الشيخ...وفي هذه الحالة – مهما يكن عمر بارميندس الصحيح في ذلك الوقت – فإنه يبدو مرجحاً أن كتابة فلسفة حدثت بعد دورة القرن وليس قبلها وهي الفترة التي يقال إن هيراقليطس قد اشتهر فيها . وثانيا عناك الفقرة التي يفترض عدد من الباحثين أنها تشير إلى هيراقليطس و

التي يحذر فيها بارميندس من مجموعة غير منظمة تعتقد أن الوجود و اللاوجود هما نفس الشيء وليس نفس الشيء مع ذلك، وأن طريقة الأشياء في كل مكان هي التقلب "[2] . ويخلص من كل هذا إلى القول : وعلى أية حال فاحتمال أن هيراقليطس قد كان رد فعل ضد بارميندس بالطريقة التي وصفناها ينبغي أن يظل موضع نظر.

لقد كان هيراقليطس أيونيا كبيرا ـ استمع إلى "هيبوزس" وهو يتحدث عن الفيثاغورية ـ عن الروح الديونيزوسية، وقد أنكر هيراقليطس الفيثاغورية وكرهها وهاجم الإله ديونيزيوس ولكن الروح الديونيزيوسية كانت في أعماقه. وأخذ هيراقليطس بفكرة التغير عن "هيبوزس"، كما يأخذ بفكرته عن النار كمركز للعالم. ثم استمع إلى اكسانوفان، وكان اكسانوفان بلا شك تلميذا كبيرا لأنكسيمندريس، وأثر في هيراقليطس تأثيرا كبيرا[3].

1ـ المرجع السابق، ص. 91.
2ـ ويلرايت فيليب، هيراقليطس، ص.13.
3ـ المرجع نفسه، ص.266.

2 ـ مفاهيم الجدل الهيراقليطي :

أ ـ اللوغوس : Logos

آمن هيراقليطس بوجود اللوغوس، وأنه الحقيقة الموضوعية،التي تسمو على الناس ولكنه اعتبر نفسه الملهم والمبشر بتلك الحقيقة، والشائع عند اليونانيين أن كهنة دلفي يتصلون بالآلهة ويعرفون الحاضر والمستقبل عن طريق الوحي، ووافقهم هراقليطس ولاغرو أنه كان كاهنا في معبد آرتميس ، فقال أن الإله في دلفي لا يصرح بل يرمز وأن الكاهنة تنطق بالحق بفضل الوحي الإلهي .

ولم يكن هيراقليطس وحده الذي التمس هذا الطريق لمعرفة الحق , بل كان سقراط يغيب عن وعيه يستمع إلى هاتف باطن (ديمون) (Démon) , ولكن الجديد عند هيراقليطس , وعند سقراط كدالك , انه أن ينساق الناس وراء كلمة انسياقا أعمى, بل يريد منهم أن يبحثوا هم عنها، لابد واصلون , لأنها واحدة [1] .

تدور فلسفة هيراقليطس حول **اللوغوس** , ذلك الاصطلاح الذي أطلقه وصار له بعد ذلك صدى واسعا في تاريخ الفلسفة عموما , وقد استخدمه بمعان عدة تتضح من الشذرات العديدة التي ورد استخدامه فيها. قبل التطرق إلى المشكل الأساسي المتمثل في المكانة التي

يحتلها اللوغوس في فلسفة هيراقليطس, فانه من الضروري الإشارة إلى الصعوبات التي تطرحها ترجمة هذا المفهوم. لأن هيراقليطس استخدمها بمعاني عديدة ,مما أدى إلى اختلاف الفلاسفة في تفسيرها .وهذا الاختلاف يعود ربما إلى كلمة " اللوغوس " نفسها , إذ أن من معانية: اللغة , العقل الخطاب الحجة , الكلام , الفكر , القانون . وهذه المعاني تشكل صعوبة في ذاتها لأنها إحاطة به دون أن تكون تحديدا له . وذلك لأن قراءتنا لفلسفة هيراقليطس تتحدد حسب الترجمة التي نعطيها لهذا المفهوم.

1- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص.116.

يعتقد " جون بران " (Jean brun)، مثلا أن ترجمة " اللوغوس" إلى " العقل " كما فعل " موريس سولوفين " (Maurice Solovine) ، تجعل من هيراقليطس فيلسوفا وضعيا وفي هذا سوء فهم لفكر هيراقليطس [1] .

كيف يجب إذن أن نفهم اللوغوس الذي مافتئ هيراقليطس يكرر بأنه يحكم الكون وأن كل الأشياء تحدث بمقتضاه؟

رغم صعوبة تحديد المعنى الذي يقصده هيراقليطس فانه من الضروري أن نلقي الضوء عليه , باعتبار أن هذا المفهوم محوري في فلسفته . و الصعوبة كلها تكمن في كون اللوغوس مبدأ , و المبدأ هو الذي يحدد و يعطي المعنى , فكيف نحدد ما به تتحدد الأشياء؟ [2] .

لقد سار هيراقليطس على ما كان متبعا عند القدماء من توضيح منهج البحث الذي يسلكه الباحث عند دراسته لمشكلة معينة , فأفلاطون يبين أكثر الأمور ضرورة لمنهجية من خلال صيغة الحوار التي وضع فيها فلسفته .

فقد افتتح هيراقليطس كتابه بإعلان واضح للمنهج الذي كان يهدف إلى إتباعه[3]، إذ يقول في الشذرة الآتية :" ومع أن هذه الكلمة "Logos" أزلية، إلا أن الناس يعجزون عن فهمها عند سماعها كأنهم يسمعونها لأول مرة. ذلك أن الأشياء ولو أنها تجري مطابقة لهذه الكلمة، إلا أن الناس يبدون كأنه لا تجربة لهم بالأشياء، عندما يصنفون الأسماء

1- BRUN Jean , Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour , trad , ed , seghers 1969 , p27.

2- BRUN Jean , op. cit, p28

3ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط 1968، ص 58.
و انظر كذلك فيليب ويلرايت ، هراقليطس، ص. 27.

و الأفعال, كما افعل ذالك في تفسير الأشياء حسب طبيعتها ونوعها. وهناك من الناس من لا يشعرون بما يفعلون وهم أيقاظ, كما لا يشعرون بما يفعلون وهم نيام "[1]. ويقول أيضا: " ينبغي إذن أن يتبع الإنسان ما هو مشترك [للجميع – أي القانون العام]. ومع أن كلمتي Logos عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأنه لكل واحد حكمته الخاصة "[2]. ويقول أيضا:"من الحكمة ألا تصغوا إلي بل إلى كلمتي، وان تقولوا بان جميع الأشياء واحدة" [3]. ويقول أيضا : " الفكر مشترك للجميع " [4].

إذا أمعنا النظر في هذه الشذرات لوجدنا أن هيراقليطس يستخدم اللوغوس أحيانا .
"الكلمة " وأحيانا أخرى بمعنى " الفكر " أو " الحقيقة ".وسواء استخدمها بهذا المعنى أو ذاك فان السؤال الذي شغل مؤرخو فلسفته هو : هل قصد هيراقليطس " بالكلمة "كلمته هو كما تشير إلى ذلك الشذرة (1) و (92) أم إلى كلمة كلية عامة , ربما تكون كلمة إلهية، كما تشير إلى ذلك الشذرة (2) و (91أ) ؟

على الرغم من أن التفسير الأول هو الأرجح أي انه يعبر عن كلمة كلية إلهية عليا , بحيث يصف هذه الكلمة في الشذرة (2) بأنها أزلية ويصفها في الشذرة (92) بأنها مشتركة بين الجميع .إلا أن بيرنت قد أخذ بالتفسير الثاني أي أنها كلمة الفيلسوف نفسه , ولعله قد اخذ بهذا التفسير لان القدماء كانوا يبدأون أبحاثهم بعبارة فلان من الناس يقول كذا وهذه العبارة قد وردت في كتابة وفقا لشهادة " سكستوس أمبريقوس "[5]

1- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة (2)، ص.103.
2- المرجع نفسه شذرة (92) , ص.110.
3- المرجع نفسه، شذرة رقم (1) ، ص.103.
4- المرجع نفسه، شذرة رقم (91ا) ، ص.109.
5-ويلرايت فليب ، هيراقليطس ، ص.27،وأنظر أيضا أميرة حلمي مطر ، الفلسفة عند اليونان ، ص.58.

ولكن هناك اعتراض على هذا التفسير الذاتي للوغوس لأن تفسير" سكستون اميريقوس" يشير إلى المعنى الكلي الكوني

للوغوس , فيصفه بأنه اللوغوس المشترك الإلهي . إذ يكتب قائلا: " يؤكد هيراقليطس أن الكلمة (اللوغوس) العامة الإلهية – التي بمشاركتنا فيها نصبح عقلين إنما هي محك الحقيقة ". وبالإضافة إلى ذلك يميز هيراقليطس بطريقة قاطعة في الفقرة (1) بين الكلمة (اللوغوس) وبين كلامه هو[1] .

كذلك يفرق الكاتب المسرحي ابيخارموس(Epicharmus) [ت. 470ق.م] معاصر هيراقليطس بين اللوغوس وهو العقل الإلهي وبين الفكر الإنساني , وقد نقل عنه "كليمانت " الاسكندري الفقرة التالية من كتاباته الفلسفية , يقول "ابيخاموس " " إن الكلمة (اللوغوس) تهدي الناس وتحفظهم على الطريق الصحيح , إن الإنسان له قدرته على الحساب لكن هناك أيضا الكلمة (اللوغوس) الإلهية .إن التفكير الإنساني ينبثق من كلمة (اللوغوس) الإلهية التي تقدم لكل إنسان طريق الحياة والنمو [2].

وهذا ما أدى بالكُتَّاب المدرسيون في العصور الوسطى مثل "كليمانت الإسكندري" إلى تفسير هيراقلطس من وجهة نظر دينية وصوفية , ترى في لوغوسه بذرة العقيدة اليهودية –المسيحية عن الله – الكلمة . ويقول "كليمانت" أن "اللوغوس " يحكم العالم كالله "ويقول "ا-لوسيف" هذا بكل تأكيد تفسير خاطئ من قبل "كليمانت" الراغب في تفسير خلق النار باللوغوس، وليس في كل حال رأي هيراقليطس بالذات وأفكار"[3].

من هنا فان كل ما يمكن أن نقوله عن اللوغوس انه الواحد الذي يصدر عنه كل شيء ويحدد كل شيء في الكون، ولذلك فهو أبدي، كما انه في الوقت نفسه الحقيقة الموضوعية وفوق الإنسانية .

1- المرجع السابق ، ص 28.
2- المرجع نفسه ، ص 31.
3- كسيد يس ثيوكاريس ، هيراقليطس – جذور المادية الديناليكتيكية ، ص.175.

إن هذا الدور الذي يوليه هيراقليطس " اللوغوس " هو الذي جعل " مارتن هيدغر " (Heidegger) [ت ، 1976] يرفض أن يكون اللوغوس الهيراقليطي مرادفا للكلام ، أو القول , أو الخطاب ويؤكد بأنه ليس سوى ما يظهر أو ظهور الكائن . لأن الطبيعة (phusis) واللوغوس عند "هيدغر" لهما نفس المعنى، فالطبيعة (phusis) تدل " النمو "، " التفتح " ومن جهة أخرى فان كلمة " لوغوس " من ناحية اشتقاق من فعل المشهور " ليجين" (leden) التي تعني " التجميع " أو الجمع "[1].

ولهذا يعتقد هيدغر أن معنى " اللوغوس " عند هيراقليطس يختلف عن معناه في الإنجيل الذي يعني الروح و الكلمة . إلا أن بعض الباحثين مثل " جون بران " لا يستبعد أن يكون الكلام أحد معاني اللوغوس , ذلك لأنه هو الذي يعطي المعني الذي يستحيل على الناس المسك به في عمقه [2].

أما في عصرنا، فقد بحث العديد من المفكرين في مسالة اللوغوس الهيراقليطي، فالكاتب السوفياتي "ا. دينك" يفسر اللوغوس كمذهب عن القانون العام للحركة، ويشير أيضا إلى العلاقة الوثيقة بين فكرة اللوغوس وفكرة الصراع، وفكرة التطور الداخلي المتناقض.ويرفض "ا.لوسيف" التفسير المنطقي التجريدي فيقول "ان لوغوس هيراقليطس ليس مجرد مقولة فلسفية أو موضوع للعقل، بل هو أيضا ماهية فيزيائية وكائن أسطوري وكما أن النار تحتوي فضلا عن جوهرها شيا آخر يتعلق بصورتها أي بنيتها بالتحديد ، فان اللوغوس يتضمن شيئا من المادي , ولكنه ينظم بنيويا ومنظم بنيونا "[3].

1- BRUN Jean , op. cit p 28
2- Ibid. p.29

3- كيسيديس ثيوكاريس ، هيراقليطس – جذور المادية الديالكتيكية ، ص. 175.

ويعتبر كيرك (Kirk) الانجليزي لوغوس هيراقليطس "نظام الكون " و أشار إلى "ثبات" هذا النظام وطابعه الأزلي وغير المتغير، وهذا يسمح له بتقريب هيراقليطس من اكسنوفانس ومن بارمنيدس .وعندما يسمى "كيرك" لوغوس هيراقليطس "صيغة الأشياء "، اعتبره ما يحدد الثبات و الاعتدال و التناسب و الانتظام في كل ما يجري في العالم وهو يميل إلى الربط بشكل وثيق بين لوغوس هيراقليطس و الانسجام، و الصراع و الله والنار و الحكمة ، وذلك لإخفاء المعنى الأدق لهذه الكلمات [1].

أما الأمريكي "فليب ويلرايت " فانه لا يأخذ بتأثير اللوغوس على انه كلمة " حكم " ولا حتى "عقل" , بل يعلنه "مبدأ كونيا " أو "جوهرا عاما " فهو لا يماثل بين هيراقليطس وبارميندس ، كما انه لا يوافق على التعارض التقليدي الذي يوضع بينهما .

ويقول ج" فلاستوس " (G.Vlostos) إن اللوغوس الهيراقليطي هو ثابت في كلية تغيراته. ويعتبر " ألدوبونتي " (Aldo Bonetti) أن اللوغوس

بالنسبة لهيراقليطس هو فقط " القانون، الاعتدال، العلاقة المعبرة عن وحدة المظاهر المتعارضة للواقع، والوحدة الدينامكية للأضداد " [2].

ويفسر الكاتب الروماني " ي. بانو " اللوغوس كمفهوم مجرد فيقول " اللوغوس الذي يحكم تكوين الطبيعة لكل شيء هو متعلق بالجوهر . وهو يعبر بوصفة لوغوسا موضوعيا عن النظام الكوني و الضرورة و المبدأ والوحدة الموضوعية للأضداد و صراعا ولكن هناك أيضا اللوغوس الذاتي كملكة عقلية للإنسان " [3].

أما "جورج طوموسون" , يشير إلى " أن اللوغوس يمكن أن يعرف من جهة، بالتبادل بين قوى الطبيعة (نار – هواء – ماء – تراب – ماء – هواء – نار)، أو بشكل أعم كقانون لتداخل المتناقضات و الأضداد ويعرف من جهة أخرى كتصور لهذا القانون من حيث هو في متناول الإنسان جزئيا وفي متناول الله كليا " [4].

1- المرجع السابق ، ص. 176.
2- المرجع نفسه ، ص. 177.
3- المرجع نفسه ، ص. 178.
4- المرجع والمكان نفسه.

وإذا رجعنا إلى شذرات هيراقليطس ،فإننا نجد أنه يستخدم كلمة "اللوغوس" بعدة معان. فهو يستخدمه أحيانا بمعنى المبدأ الأزلي الحاكم لكل شيء، ويستخدمه بمعنى المبدأ الموضوعي المحدد لكافة الأشياء، ويستعمله بمعنى "النظام الكوني" و"الاعتدال" و"التناسب" والتوازن بين الأشياء.

إن اللوغوس الموضوعي ، بحسب هيراقليطس ، هو النظام الأبدي الثابت والكوني والوحيد للأشياء ، ومقياس الأشياء المتغيرة ، واللوغوس هو العلاقة الثابتة (التناسب) بين المبدأ المادي الكوني الأول (النار) وبين مختلف حالاته ، وهذا ما جعل من اللوغوس الطريق "إلى الأعلى وإلى الأسفل" ، التي تشكل واحدا من كثير من الأشياء وكثيرا من الأشياء من واحد[1].وهذا ما تشير إليه الشذرة رقم (22) : "هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع" [2].

وهكذا ، فاللوغوس ، القانون الكوني ، ليس جوهرا مثاليا منفصلا عن الأشياء المادية. ولا هو تطابق في الوقت نفسه مع مختلف الأشياء ، وليس مماثلا له. اللوغوس هو البنية الكونية الخفية للأشياء ، والنظام المنسجم للكون "العقل" بشكل ما، و"الحكمة"، "الحكمة شيء واحد، إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء"[3]. ولكنه يبقى منفصلا عن كل شيء، ولو كان اللوغوس مطابقا لعالم الأشياء، لما استطاع أن "يحكم كل شيء". و بالشكل نفسه لن يتمكن من أن يحكم

"كل شيء" في العالم، إذا لم يكن مرتبطا به بأي شكل، وإذا كان "منفصلا عن كل شيء".

لهذا لا يمكن أن نعتبر اللوغوس الهيراقليطي مفهوماً عقلياً مجرداً فقط، أو اعتباره مادياً حسياً فقط، ولا كائناً ميثولوجياً. اللوغوس والنار هما وجهان للكائن نفسه الذي لا

1- المرجع السابق ، ص.179
2- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة 22، ص.105
3- المرجع نفسه ، شذرة 19 ، ص.104

ينحصر في المبدأ المادي ولا في الجوهر المثالي، بل هو تعبير عن الوحدة الديناميكية للأضداد[1].

إن اللوغوس الهيراقليطي يضمن وحدة كل الأشياء في تنوعها ، ووحدة الكون كعملية ، حيث "كل شيء يجري" ، وكعملية صراع وانسجام. لذلك يقول هيراقليطس :"من الحكمة ألا تصغوا إليّ بل إلى كلمتي ، وأن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة "[2] . إن الواحد أو اللوغوس لا يتماثل مع أي شيء رغم ارتباطه العضوي بكل الأشياء.

كما نجد هيراقليطس يتحدث أيضا في بعض الشذرات عن "**لوغوس الروح**". إذ يقول: " لن تجد حدود النفس إذا بحثت عنها في أية جهة من الجهات ، ومهما يكن عمق المقياس "[3] Logos. فهو يقيم وحدة جدلية (متناقضة) بين اللوغوس الذاتي ، الفردي الخاص بالإنسان وبين اللوغوس الكوني للعالم ، ولكنه لا يضع أحدهما في مواجهة الآخر، رغم أنه يميز بينهما[4]. إلا أنهما يتشابهان من حيث الأساس ، فاللوغوسان يشتركان في المبدأ العقلي نفسه والذي يحكم كل شيء، كما أن كل منهما غير متناه.

إن اللوغوس الذاتي للروح البشرية واللوغوس الموضوعي لعالم الأشياء يشكلان كوناً واحداً له مظهران : مظهر أعماق الإنسان وذاتيته، ومظهر البنية الخارجية للأشياء. وإذا كان هناك تطابق وتناظر بين المظهرين ، أي إذا كان اللوغوس الذاتي مطابقا للوغوس الموضوعي للأشياء ، فهذا يستتبع أن معرفة العالم الخارجي ممكنة عن طريق معرفة الذات. فمعرفة الذات تنقل الإنسان من مجال عمله الداخلي إلى العالم الخارجي .

1- كيسيديس ثيوكاريس ، هيراقليطس- جذور المادية الديالكتيكية ، ص. 182
2- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة 1 ، ص.103

3- المرجع نفسه ، شذرة 45 ، ص.108
4- كيسيديس ثيوكاريس ، هيراقليطس- جذور المادية الديالكتيكية ، ص. 183

وفي الوقت نفسه فإننا إذ ندخل في علاقة مع لوغوس العالم الخارجي للأشياء "ونتنشق هذا اللوغوس الإلهي بواسطة التنفس ، نصبح عاقلين". فاللوغوس الذاتي واللوغوس الموضوعي لا ينفي الواحد منهما الآخر ، بل يفترضان بعضهما ، لأن لوغوس الروح ولوغوس الكون المتطابقان في تميزهما يعبران عن وحدة الداخل والخارج.[1].

ولكن كيف يرتبط اللوغوس الذاتي باللوغوس الموضوعي ؟ أي كيف تتم المشاركة بين العقل الإنساني وهذا اللوغوس الإلهي ؟ أو كيف يتم إدراك هذا اللوغوس الكوني ؟

يؤكد هيراقليطس على أهمية الحواس في المعرفة ، وذلك في قوله : " إني لأمتدح كثيرا ما يرى ، ويسمع ، ويحفظ."[2]. خاصة حاستي البصر والسمع. إلا أنه يؤكد " أن العين أصدق خبرا من الأذن" [3]، وهذا ما يوضح مدى ما في هذا التأكيد من نزعة علمية وضعية ترى أن الملاحظة الحسية عن طريق العين هي الأكثر دقة والأكثر صدقا في إدراك الشيء بصورة مباشرة. إلا أنه ينتقد هذا الدور الذي تقوم به الحواس في شذرات أخرى "العيون شهود سيئة للإنسان إذا كانت نفوسهم تفهم دون ألسنتهم."[4].

نلاحظ أن هيراقليطس من جهة يقدر دور الحواس ومن جهة أخرى يعتبرها شهود سيئة للإنسان . فهل هذا يعني أن هناك تناقض في موقف هيراقليطس من الحواس ؟

إذا أمعنا النظر في تلك النصوص سنجد أنه لا تناقض هناك ، فهيراقليطس رغم اعترافه بأهمية الحواس وبدورها في المعرفة الإنسانية إلا أنه يعتبرها درجة ينبغي أن يعقبها درجات معرفية أخرى أهم وأفضل ، فالحواس وحدها لا تكفي لإدراك الحقيقة.

1- المرجع السابق ، ص. 184
2- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة 13 ، ص.104
3- المرجع نفسه، شذرة 15، ص.104
4- المرجع نفسه، شذرة 4 ، ص. 103

إن المعرفة عن طريق الحواس فقط تؤدي إلى الحفظ و"كثرة الحفظ لا تعلم المعرفة"[1] في نظر هيراقليطس .

إن إدراك الحقيقة المشتركة بين الناس جميعا لا تبدأ إلا إذا أعملوا العقل فيما نقلته حواسهم المتباينة من خبرات ومعلومات. وقد رمز

هيراقليطس لذلك بعالم "النوم" الذي هو أشبه بكهف فردي لا يعرفه إلا صاحبه ، وعلى كل منا أن يتجاوز هذا الكهف الفردي وأن يستخدم العقل الذي به نتجاوز الفردي إلى الكل المشترك بين الأفراد. وفي هذا تكون "اليقظة" التي يدعونا إليها هيراقليطس ، إذ لا يصح أن نسلم بصحة أي شيء إلا إذا اتفقنا عليه، أي أنه لا يجوز أن نقبل أي شيء يند عن المنطق العقلي السليم فلقد كان هيراقليطس داعية لمنهج عقلي منطقي حسب تعبير "دوميتريو"[2].

ولكن هل يكفي التحليل العقلي المنطقي لإدراك "اللوغوس" ومعرفة الحقيقة؟.فالإجابة على هذا السؤال نجدها في شذراته القائلة: " ينقب الباحث عن الذهب في الأرض كثيرا ولا يجد إلا القليل"[3] و" إذا لم تتوقع ما لا يتوقع فلن تجده، لأنه صعب ويشق على البحث."[4] و " تحب الطبيعة أن تختفي "[5].

إذا تأملنا هذه الأقوال جيدا نرى أن هيراقليطس يحاول أن يرتفع بنا إلى أرقى درجات المعرفة ألا وهي "الحدس" الذي هو إدراك للما وراء بصورة مباشرة وبدون واسطة ، فتوقع ما ليس متوقعا أن يكون إلا بهذا "الحدس مباشرة " أو ربما بالإلهام الصوفي والأمران سواء عنده.

---

1 ـ المرجع السابق ، شذرة 16، ص.104.
2 ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1 ، السابقون على السوفسطائيين، ص.131.
3 ـ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة 8، ص.104.
4 ـ المرجع نفسه، شذرة 7 ، ص.104.
5 ـ المرجع نفسه، شذرة 10 ، ص. 104.

ويتأكد لنا ذلك إذا ما ميزنا بين "توقع ما هو متوقع" و " توقع ما ليس متوقعاً "، فالعبارة الأولى تشير إلى المعرفة العقلية الاستدلالية لأنه في أي استدلال عقلي يمكننا لأن نتوقع النتيجة ومعرفتها من النظر في المقدمات. بينما تشير الثانية إلى معرفة ما ليس متوقعاً، أي تطالبنا بما هو أعلى من مجرد جمع المعلومات أو تحليلها تحليلا منطقيا ، إنها تطالبنا بمعرفة ما وراء الطبيعة، لأن الطبيعة تحب أن تختفي[1].

فكأن هيراقليطس بموقفه هذا يعود فيحمل على المعرفة الحسية ويقول بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة العقلية وحدها وأن معرفة الحواس ليست معرفة بل هي ظن ولا تؤدي إلى اليقين.

وفي الأخير يمكن القول إن هيراقليطس لا يعطي قيمة كبيرة لتعدد المعارف، وأنه هاجم لذلك اكسينوفان وفيثاغورس. ذلك أن كثرة المعارف معناه الوقوف على الظاهر، وهي تعني كذلك الظن وأن

الأشياء متعددة ما دامت المعارف متعددة. ولهذا يرى ضرورة تجاوز الظاهر ومحاولة الوصول إلى اللوغوس الذي يحكم كل شيء ويوجد في كل مكان، أي معرفة القانون العام للكون وهذه هي الحكمة.

ورغم أن هيراقليطس لا يتحدث في شذراته التي وصلتنا عن طبيعة هذه المعرفة الفلسفية للحقيقة إلا أنه يبدو واضحاً أنها معرفة عقلية حدسية، تصل إلى الجوهر عبر المظاهر وإلى الواحد عبر المتعدد.

---

1 ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1 ، السابقون على السوفسطائيين، ص. 132.

ب ـ التغير المستمر و الصيرورة:

ينطلق هيراقليطس في بناء نظريته من معتقدات الناس، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيرا حرا مستقلا ، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطئ بل حتى النخبة من الناس أي المفكرين لا يميزوهم شيء عن عامة الناس ، ولهذا يشن هراقليطس حملة عنيفة على من سبقوه مثل "هزيود" و "هوميروس" وينسب عليهم تضليل الناس لأنهم في نظره يتحدثون حديثاً خالياً غير قائم على العقل . بل على الحس وحده فالحس مصدر الظن و الخطأ، لان الحس يريهم الوجود ثابتا والواقع أن ليس ثمة شيء ثابت قط، وكل شيء في تغير مستمر.

يرى هيراقليطس أن العالم في تغير مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق ، بل الوجود يتحول باستمرار ولا يقف لحظة واحدة عن التغير ، فالوجود دائم السيلان على حد تعبيره [1].

ومن أهم شذراته الدالة على ذلك : " لا يمكن أن تنزل مرتين في النهر نفسه ، لان مياهاً جديدة تغمرك باستمرار "[2].

" الأشياء الباردة تصبح حارة، و الحارة تصبح باردة، ويجف الرطب و يصبح الجاف رطباً "[3].

" الزمان طفل يلعب بالهواء، و القوة الملكية قوة الطفل"[4].

1 ـ عبد الرحمن يدوي ، ربيع الفكر اليوناني، ص 138.
2 ـ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة (41 – 42)، ص. 106.
3 ـ المرجع نفسه، شذرة،39 ، ص.106 .
4ـ المرجع نفسه، شذرة ، 79، ص.109.

إن فكرة التغير في المذهب الهيراقليطي ليست فكرة جديدة على صعيد الفكر الفلسفي ، ولكنها قديمة في الفلسفة ، أما الجديد الذي أتت به هذه الفلسفة هو أن التغير كلمة نسبية ، وأن ما ندعوه سكوناً هو تغير بطيء أو تغير في رداء خفي و أن كل مركب إنما يتحلل تدريجيا ، فكل شيء يأتي ويذهب ، ويحدث هذا بنسب مختلفة.

وليس معنى قول هيراقليطس " إن كل شيء يسيل ولا شيء يبقى " أن كل شيء يتغير فجأة أو أن كل الأشياء تفنى مرة واحدة ، إنما هذا يحدث بنسب مختلفة في شكلها الظاهري ، وليس معنى أن شيئا يبقى أكثر من شيء ، إن هناك ثباتا ، بل كل شيء يأتي إلى نهاية إن أكثر الأشياء سكوناً فيه تغير خفي[1].

إن أوضح مثال للتغير عند هيراقليطس سيلان النهر تظن أنك تنزل النهر الواحد و المياه الواحدة مرتين ولكن هذا خطأ . فالنهر دائماً في سيلان ، و الماء لا يبقى على حال مما يدل على أن الأشياء في حالة تغير مستمر فالشيء الواحد لا يستمر على حاله و الأشياء كلها تتحول باستمرار ، وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء أخر ، بل أيضا هذا الشيء الواحد لاستقر لحظة واحدة على حال واحد و غنما هو ينقلب دائما وباستمرار من حال إلى أخر . وهذا ما عبر عنه بعدم النزول في النهر مرتين لأن شيء في حالة تغير مستمر.

يرى ج. كيرك في مقالة بعنوان :" التغير الطبيعي عند هيراقليطس لم تكن فكرة التغير ، بل مبدأ وحدة الأضداد ، فكرة الاعتدال و النسبة والتوازن، ويذهب إلى اعتبار أن الشذرات (ب 12 -91) لا تستهدف البرهان على دوام التغير كما هو الأمر في النهر، بل الاعتدال في التغير . و يؤكد " كيرك " أن مفاهيم الاعتدال و النسبة والتوازن قد تأكد في الكثير من شذرات "هيراقليطس" مثل (ب 3 ، 90 – 94) وغيرهما[2].

1ـ أنظر فليب ويلرايت هيراقليطس ، ص 40.
2 ـ ثيوكاريس كيسيديس ، جذور المادية الديالكتيكية، ص. 150.

إن الفكرة الرئيسية عند هيراقليطس هي مبدأ الحركة و مبدأ وحدة الأضداد ، و التوازن البنيوي الذي يحكم هذه الحركة وذلك التغير، كل في صيرورة " إننا تنزل ولا تنول النهر الواحد، إننا تكون ولا تكون "[1].

والمقصود بذلك أننا ندخل النهر ولا ندخل الأنهار نفسها، فنحن موجودون وغير موجودين، ففي العبارة الأولى ينشأ أولاً انطباع عن إنكار إمكانية الدخول في النهر أو على الأقل، عن قبول هذه المسألة بنصفها فقط، وفيها يختص بالعبارة الثانية، يصدم المرء بهذا التأليف غير المتوقع بين تصورين ومفهومين يلغي الواحد منها الآخر، وكتب أرسطو معلقاً على هذا القول : " لا أحد في الواقع يستطيع التفكير أن الشيء نفسه يمكن أن يوجد ولا يوجد كما يزعم أحيانا هيراقليطس بذلك القول " . في الواقع إن هذه المقطوعة عند هيراقليطس تبدو مفارقة غريبة للحسن السليم ، لكن من النظرة الأولى فقط ، فهي في الواقع فكرة حقيقية و عميقة وقد لفت هيراقليطس الانتباه إلى الدافع للحركة و التغير و نشوء وزوال الأشياء و الأجيال و تعاقبها[2].

وبذلك فكل شيء بالنسبة لهيراقليطس يخضع للحركة والتغير و بالتالي فك لشيء في حالة صيرورة ، فالأشياء و الأجيال تخضع للحركة و الصيرورة ، تطهر تختفي، تتجمع وتفترق ، سيلان دائم يتم فيه تبادل الأضداد ، جوهر الوجود هو الحركة و التغير المتواصلان، الآن هو غير الآن الزمن يوجد و لا يوجد ، اليوم هو البارحة و البارحة كانت غداً، لا يمكن أن تعاش اللحظة مرتين، إذا ما أخذت من ناحية الزمن كل شيء يجري، يتغير، يمر، يختفي دون عودة[3].

فالأضداد يحدد واحدها الآخر من الداخل ، الموت ليس غريباً عن الحياة وهو لا يأتيها من الخارج ، إنه جزء منها . إنه عنصر لا يمكن فصله عنها . كم ينخدع الناس

1- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، شذرة رقم 82 ، ص. 109 .
2- ثيوكاريس كيسيديس ، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص ص.151 – 152 .
3- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ص.106،أنظر أيضا ثيوكاريس كيسيديس ، ص.152.

أمام الأشياء المرئية عندما يرون مثلا الشمس كل نهار و يقولون إنها هي نفسها دون أن يشعروا بهذا السيلان والتغير. " تتجدد الشمس كل يوم "[1].

لكن عملية الصيرورة هذه هي تطور، كل شيء يرجي ، يتغير، لا يبقى كما كان، هذا يعني أن كل شيء يتجاوز ذاته إلى الأمام، والطبيعة تدعو الأشياء على فعل ذلك، جوهر الحياة نشيط والكون تطور، و العالم

مجموعة أشياء ذات وجود متحرك، كل ما يتحرك يعيش وكل ما يعيش يتحرك، الراحة و الثبات من صفات الأموات .

لكن الحركة و الثبات ضدان يفترض واحدهما الآخر وينفيه بشكل نسبي لا بشكل مطلق فالشيء يثبت في تغيره أي أنه في ثباته يتغير. فالسكون بالنسبة لهيراقليطس حالة نسبية للأشياء[2]. لأنه لو كانت الحركة تنفي الثبات بشكل مطلق لارتفع تعيين الأشياء و استحالت معرفتها أو حتى مجرد الكلام عنها، فالنهر الذي ندخله للمرة الثانية يختلف عن النهر الذي دخلناه في المرة الأولى اختلافا نسبيا لا اختلافا مطلقا، هذا الثبات الذي مرحلة من مراحل الحركة يسمح لنا بمعرفة الأشياء و بالكلام عنها." السكون من التغير"[3].

لقد اكتشف هيراقليطس في حدسه للعالم ، الترتيب و الانتظام و الثبات الرائع، الذي يبرز في كل صيرورة . فهيراقليطس لم يتكلم عن الحركة خارج الأشياء التي تظهر وتختفي ، خارج الثبات النسبي والوجود الزمني ، فالحركة بتمظهرها في الثبات النسبي للأشياء من خلال وجود العابر ، تبدو نسبية وآنية بالرغم أنها خالدة و مطلقة . المطلق و النسبي ضدان يفترض واحدهما الأخر[4]. وهذا ما عبر عنه هيراقليطس في إحدى شذراته بقوله : " الخالدون فانون ، و الفانون خالدون ، وأحدهما يعيش بموت الآخر، ويموت بحياة الآخر"[5].

1- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة رقم 32 ، ص. 106.
2- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، ص.106.
3- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة رقم 83، ص. 109.
4- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، ص. 106.
5- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة رقم 67 ، ص 108.

ج ـ صراع الأضداد ووحدتها

إن ما يميز الفلسفة الهيراقليطية هو قبول التغير كقانون جميع الموجودات. إن الأشياء جميعا في حركة وتغير مستمر، ولولا التغير على حد قول هيراقليطس لم يكن شيء. ونظريته في التغير تعني صراعا بين الأضداد مثل الخير والشر، الصحة والمرض، العمل والراحة، البارد والحار، الجاف والرطب، ويتم التغير حين يصير الشيء إلى ضده **(الصيرورة).**

إن حقيقة الوجود عند هيراقليطس تقوم على أساس صراع الأضداد، وهذا ما يشير إليه في شذراته بقوله :" أخطا هوميروس في

قوله :(لو أن التنازع زال من الآلهة والبشر)، ولكنه لم ينظر إلى أنه كان يدعو إلى هلاك العالم، فلو استجيب دعاؤه لذهبت جميع الأشياء ..." [1].

و بالتالي فان الوجود عنده كفاح وصراع فإذا زال الصراع زال كل شيء ولذالك لابد أن نعلم أن الحرب ملك وأب كل شيء وهي التي جعلت بعض الأشياء آلهة وبعضها الآخر بشرا وبعضها أحرارا وبعضها عبيدا[2]. فالصراع والحرب هما اللذان يحددان الأشياء، فالكون مسير بواسطة الصراع.

إن فكرة الأضداد طرحت عند فلاسفة المدرسة الأيونية والفيثاغوريين وكان لكل منهم رأي في حلها، فـ"انكسمندريس" بوجه خاص قال بمادة لانهائية تنشأ عنها الأضداد المختلفة: النار والهواء والماء والأرض وكيفياتها الأربع : الحار البارد و الرطب و اليابس. ففصل بين ذلك "المبدأ "أي المادة الأولى، وبين الأضداد الموجودة في الواقع ولم يبين كيف تخرج منها. وذهب فيثاغورس إلى نظرية التناسب أو الائتلاف العددي سواء في الأشكال أو في الموسيقى ، وهو تناسب رياضي بوجه خاص.

1- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة رقم 43، ص 106
2- المرجع نفسه شذرة 44 , ص 106

ولكن هراقليطيس لا ينكر هذه الأضداد التي تدركها الحواس، لأن طبيعة العالم مركبة من الأضداد وقد ضرب لذلك أمثلة كثيرة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها [1]. " الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع ولكنه يتخذ أشكالا مختلفة كالنار التي امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها "[2]. ويقول أيضا "الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً"[3].

إن الشيء الوحيد الذي سيطر على هيراقليطس أن كل شيء يتغير إلى ضده حتى الآلهة و أنصاف الآلهة يتغيرون إلى شيء ما ، أو بمعنى أدق أن اسماً إلهيا يحتوي عملية تنظيم كما يحتوي عملية تدمير. إن الصراع أو التغير هو الشرط النهائي لكل شيء. "يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شيء وأن التنازع عدل وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع "[4].

ولكن على خلاف الأيونيين والفيثاغوريين الذين التمسوا الوحدة خارج الكثرة وخارج الأضداد، فإن هيراقليطس يَجد الوحدة في الأضداد نفسها فهي كثيرة وواحدة في آن واحد[5]، وهو ما يعبر عنه في كثير من شذراته :"يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفا ومتفقا مع نفسه،

فالائتلاف (harmonia) يقوم على الشد والجذب بين الأضداد كالحال في القوس والقيثارة "[6].

إن مقارنة هيراقليطس بين القوس والقيثارة هي من النوع نفسه لصورة النهر لديه. فهي تعبير عن الحالة العامة للكون والأشياء في حالة مقابلة، وتحديداً كتعبير عن وحدة الأضداد.

1- الأهواني أحمد فؤاد ،فجر الفلسفة اليونانية، ص.120.
2- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة (36)،ص.106.
3- المرجع نفسه، شذرة (39)،ص.106.
4-المرجع نفسه، شذرة (62)،ص.108.
5- المرجع نفسه، ص.120.
6- نقلا عن الأهواني ، المرجع نفسه ، شذرة (45)، ص.107.

يعتبر هيراقليطس أن التغير والسيلان والحركة لا يعبران إلا على الجانب الظاهر من العالم ولذلك يجهل الناس حقيقة الوحدة الكامنة خلف هذا التغير الظاهر. فالحقيقة عند هيراقليطس واحدة وإن كانت تبدو في الظاهر كثيرة ومتغيرة .

ومن الشذرات الدالة على هذه الوحدة البنيوية والانسجام الخفي بين الأضداد، ما يلي:"ما يوجد فينا شيء واحد: حياة و موت، يقظة ونوم، صغر وكبر، فالأولى [من الأضداد] تتحول و تصبح الأخيرة، والأخيرة تصبح الأولى"[1]. "الائتلاف الخفي أفضل من الظاهر" [2]، " الصحة والمرض واحد"[3]. "الضد هو الخير لنا[4].

إن الأضداد جواهر الأشياء، و هي في وحدة بنيوية و يحدد بعضها الآخر، هذه الوحدة البنيوية هي نتاج انسجام و توازن الأضداد، هذا الانسجام يسمح لنا بتعيين الأشياء و معرفتها، إلا أنه انسجام نسبي عابر لا يلبث أن يختل بصراع الأضداد، هذا الصراع هو سبب الصيرورة و هو من داخل الانسجام الذي هو ائتلاف ظواهر مختلفة فالانسجام والصراع هما ماهية وحدة الأضداد[5].

إن الأضداد تتطابق إلى حد ما عند هيراقليطس: فما هو بينها ليس مجرد وحدة، بل هو أيضا "تماهي"، و هو يعبر عن هذه الفكرة في قوله :"البدء و النهاية في محيط الدائرة واحد[6].

يلاحظ أنه إذا كان هيراقليطس يقول بصراع الأضداد إلا أنه التمس الوحدة في تلك الأضداد نفسها، فهي كثيرة وواحدة في نفس الوقت.

1- نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، شذرة 78 ، ص. 109.
2- المرجع نفسه، شذرة 47 ، ص.107.

3- المرجع نفسه، شذرة 57 ، ص.107 .
4- المرجع نفسه، شذرة 46 ، ص.107 .
5- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، ص.106 .
6- نقلا عن الأهواني، شذرة 70 ، ص. 108.

إن وحدة الأضداد و "تطابقها" و "تماهيها" ليست جامدة بالنسبة لهيراقليطيس، بل متحركة و متغيرة و الحركة و التغير يستجيبان لانتقال كل ضد إلى الأخر، فهذا الانتقال يشكل الحركة و التغير. و بينما تفترض وحدة الأضداد "التبادل" فيما بينها، يفترض التبادل وجودها و لهذا بالتحديد يجب أن لا نفهم كلمة تطابق الأضداد و تماهيها بالمعنى المطلق، بل بالمعنى النسبي، فإذا كانت المتعارضات تتطابق بشكل مطلق، فكل شيء سيكون وحدة لا تتجزأ و لا تفسخ فيها ... فوحدة (تطابق أو تماهي) عند هيراقليطيس تعني فقط أن كل شيء ينتقل إلى ضده ضمن عملية الحركة[1].

وقد تفطن أفلاطون إلى أن هيراقليطس إلى جانب مذهبه في التغير المتصل ينشد الوحدة، فقال في محاورة "السوفسطائي" ما يلي: "ولكن هناك فيلسوف أيوني في عصر متأخر، وفيلسوف صقلي، وحّدا بين الكثرة والوحدة، وأن الحقيقة تشملهما معا، وأن الحب والبغض يحفظهما". والإشارة واضحة، فالفيلسوف الأيوني هو هيراقليطس، والصقلي هو أنبادوقليس. وبذلك كان أفلاطون يعرف أن هيراقليطس ذهب إلى أن الحقيقة واحدة وكثيرة في آن واحد[2]. ولكن هل هذه الحقيقة عقلية منطقية أم طبيعية؟.

أجمع القدماء على أن هذه الوحدة طبيعية مادية، ترجع إلى النار التي يعدها المادة الأولى كما ذهب إلى ذلك الطبيعيون الأولون من المدرسة الملطية، ولكنهم عجزوا عن تفسير اختلاف الأشياء وتضادها، فقال أنكسيماندر"بالظلم"، وقال هيراقليطس إن هذا الاختلاف هو نهاية العدل، ولولا وجود هذه الأضداد ما عرف الإنسان اسم العدل. وهذا التفسير المادي هو الذي يذهب إليه "بيرنت"[3].

1ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتية, ص 157
2ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص.121.

أما "بيجر" فيرى أن لب فلسفة هيراقليطس هي "وحدة الأضداد". ومن قبل ذلك رأى "هيحل"، وفلسفته تقوم على المركب من الضد

ونقيضه، أن وحدة هيراقليطس وحدة منطقية، وصرح بأنه تأثر في منطقه بفلسفة هيراقليطس[1].

ولذلك فإن فكرة الوحدة الداخلية للأضداد وهويتها، بفعل كونها مشروطة بعضها بالبعض الآخر، تدخل كليا في مذهب هيراقليطس وتقريبا في كل شذراته.

ورغم كون الانسجام مستحيل دون صراع، والعكس صحيح أيضا، فإن معظم الناس لا يفهمون ذلك، كما يقول هيراقليطس بمن فيهم "الفقهاء" أمثال هوميروس وفيثاغورس . لقد كان هوميروس يريد طرد الخلاف والصراع من وسط الآلهة والناس، أي ما يشكل بالتحديد مصدر وحدة الأضداد[2].

لذلك يقول هيراقليطس " يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شيء وأن التنازع عدل، وأن جميع الأشياء ظلم وبعضها الآخر عدل "[3].وبالتالي فالصراع قانون ضروري وحتمي في الكون ولولاه لما تحقق العدل والانسجام في الكون، فالانسجام والحرب استجابة لوحدة الأضداد في جوهرها.

ويلاحظ أن هذا المبدأ، أي وحدة الأضداد المتصارعة لا يقتصر على الطبيعة بل على الإنسان وأعماله وحياته كذلك، فيلعب بذلك دوراً أهم من ذلك الذي يلعبه في الطبيعة[4].

نخلص من ذلك إلى أن الصراع هو ديناميكيا الوجود ويتضمن توافقاً خفياً. ولذلك فالنظام الحالي للعالم لم يستمر على ماهو عليه طالما حصلت العدالة أو التوازن بين القوى المتصارعة.

1ـ المرجع السابق، ص. 122 .
2 ـ كسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص.170.
3 ـ نقلا عن أحمد فؤادالأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الشذرة 62 ، ص.108.
4 ـ المرجع نفسه، ص.122

المبحث الثاني:

الجدل والطبيعة

إن من أهم خصائص الفلسفة اليونانية، أنها فلسفة طبيعية، فهي تتجه مباشرة نحو الظواهر الطبيعية، والطبيعة هنا ليست عالم الأجسام الطبيعية.فالفلسفة الماقبل السقراطية لم تفرق بين طبيعة داخلية وطبيعة خارجية. وتبعا لهذا اتجهت إلى الطبيعة الخارجية وحدها وإلى

الظواهر التي تصدر إليها من الخارج فحسب، وعدت هذه الظواهر مادية وروحية معا، لأنها لم تفرق بين عالم روحي وعالم مادي.[1]

اتخذت فكرة الطبيعة*(physis) عدة معانٍ ، كانت تعني عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل المادة الأولية التي نشأت عنها كل الموجودات،ونجد أصول هذه الفكرة في معتقدات المجتمع البدائي القديم السابق على العصر الكلاسيكي في اليونان.فقد كان اليونان في تاريخهم القديم يأخذون بالنظام القبلي،فكانوا يعتقدون أن للجماعة أصل واحد تنحدر منه، ويتمثل هذا الأصل دائما في رابطة الدم وهي رابطة مادية وروحية معا. وقد نتج عن ذلك أن أصبح البحث عن أصل واحد مادي نشأ عنه الكون محور بحث الفلاسفة الطبيعيين.

لقد ارتكز البحث في الطبيعة على تفسير ميلاد الأشياء من خلال مادة أولية محددة ، وهذا ما تتفق حوله كل المدارس الماقبل السقراطية (المدرسة الأيونية،الفيثاغورية،الإلية) .فهي كلها قد بحثت في الجوهر الذي إليه ترجع الأشياء المختلفة ، لكنها لم تبحث في كيفية صدور الأشياء المختلفة عن الجوهر الواحد ، وكيفية تغير الجوهر الواحد إلى عدة أشياء مختلفة ، سواء كان ذلك بالكيف أو بالكم أو بهما معا .

لقد أرجع "طاليس" أصل الأشياء إلى الماء ،و"أنكسيماندر" إلى الجوهر اللامحدود ، "وأنكسيمانس" إلى الهواء ، والفيثاغوريون أرجعوا أصل الوجود إلى العدد ، والإيليون إلى الوجود بما هو موجود . ولكنهم لم يبحثوا في الكون والفساد، أي في إيجاد الأشياء وفنائها، ولم يبحثوا في التعدد، وبالتالي لم يبحثوا في التغير والحركة.

لقد قال الأيونيون أن الأشياء تنشأ عن الجوهر الواحد بالانفصال أو التكاثف ، وتفنى عن طريق الاتصال أو التخلخل ، وأن الفيثاغوريين قد قالوا إن الأشياء تنفصل عن الوحدة العددية . لكن هؤلاء جميعا لم يوضحوا الكيفية التي بها يتم الاتصال والانفصال أو الانقسام بالنسبة إلى الوحدة العددية. وإذا كان الإيليون قد أنكروا التغير وأنكروا الكثرة فهم لم يكونوا إلا ممثلين لهذه النزعة إلى تفسير مصدر الأشياء لا إلى كيفية صدور الأشياء . إن المدارس الثلاث قد بحثت في الأصل الذي ترجع إليه الأشياء، دون أن تبحث في الأشياء نفسها من حيث صدورها عن الأصل، ولذا لا نستطيع أن نقول إنهم بحثوا في الحركة أو التغير بحثا حقيقيا.

---

[1] - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج 2، ط 1، 1984، ص 181

*- الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ.ومن هذه المعاني قول ابن سينا: "الطبيعة مبدأ لكل تغير ذاتي وثبات ذاتي" (رسالة الحدود).(أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 2، 1982، ص 13)

وإذا كان الإيليون قد بدأوا البحث في هذا المعنى ، فلم يكن بحثهم هدا منصباً على الحركة بوصفها مبدأ الكون والفساد . وإنما الذي بحث في الحركة لأول مرة بحثاً حقيقياً هو "هيراقليطس"الذي قال إن الأشياء كلها دائمة السيلان ، وإنه لاشئ ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء[1].

وبذلك يكون قد وصل الجدل مع هيراقليطس إلى مستوى رفيع يمثل نقطة تحول في تاريخ الفكر اليوناني . لقد تمت صياغة جدل الفكر البدائي اليوناني مع مفكري المدرسة الأيونية ، ووصل ذروته في فلسفة "هيراقليطس" . هذا الفيلسوف الذي تميزت فلسفته بالمزج بين الطبيعة وما وراء الطبيعة بين الثبات والتغير ... بين التناقضات التي كان مغرماً بالجمع بينها. وأن مبدأ الأشياء كلها ومنتهاها ليس لإله ولا بشر، وإنما هو مادة فيها الخلق والحياة والتغيير وهي **"النار".**

ولكن ما هذه النار ؟ هل كان يعني بها "هيراقليطس" النار المحسوسة التي هي أحد

---

1 ـ المرجع السابق، ص.182

العناصر الطبيعية التي قال بها فلاسفة المدرسة الأيونية أم هي نار رمزية عقلية ؟

1- النار* كجوهر للعالم

رأينا في المبحث الأول، كيف أن الأضداد تتحول باستمرار الواحد إلى الآخر، وأن كل ضد مرتبط به ضده. وأن العمليات الكونية تجري من تلقاء ذاتها، دون تدخل قوة خارجية، والطاقة الداخلية التي هي الحياة، ملازمة للكون الفاعل، وتتجلى في حركة وتغير الأشياء. واللوغوس ، القانون الكوني المحدد للإيقاع المتساوي لتغير الأشياء ، نابع من العالم . والعالم من حيث هو نظام الأشياء، مستحيل من دون المبدأ العام الأول الذي يشكل العنصر الفاعل في كل التحولات والتغيرات. وهيراقليطس يقول إن النار هي المبدأ الأول لكافة الأشياء.

ونقل "ديوجين لايرتوس" مذهبه عن "ثاوفراسطس" فقال : " زعم هيراقليطس أن النار هي العنصر ، وأن جميع الأشياء تنشأ عنها بالتكاثف والتخلخل . ولكنه لا يفسر شيئاً بوضوح. جميع الأشياء نشأت في تضاد ، وهي كلها في جريان النهر . والعالم كل واحد نهائي ، نشأ من النار، ويحترق مرة أخرى بالنار خلال الأزل في دورات معينة ، وذلك طبقاً لنظام الضرورة . ويتكون العالم من الأضداد بطريق الحرب والتنازع، أما احتراق العالم النهائي فيسمى الائتلاف والسلم. ويسمي هيراقليطس التغير الطريق الصاعد والطريق الهابط ، وزعم أن العالم يتكون من هذين الطريقين . فإذا تكاثفت النار أصبحت رطوبة ثم ماء ثم أرضاً، وهذا هو الطريق الهابط... "1

ومن ذلك يتضح أن هيراقليطس لا يختلف كثيراً في العلم الطبيعي عن فلاسفة أيونيا، وقد رأينا أن أنكسيمانس رتب العناصر ابتداء من الهواء الذي يتكاثف فيصبح ماء ثم أرضا،

*- يقول الرواقيون مع هيراقليطس : النار أساس كل شيء ، وأن كل شيء مركب من نار ، وقد مزجوا رأيهم المادي بالحلول ، فقالوا إن الله هو النار الأولى . هذا ، ولم يكن بادئ الأمر في الوجود ، غير الله في هيئة النار ، ثم تحرك الله أو تحركت تلك النار الإلهية ، أي وحولت جزءا منها إلى هواء ، ثم جزءا من الهواء إلى ماء ، ثم سوى جزءا من الماء أرضا .ومعنى هذا، أن هذا الهواء وهذا الماء وتلك الأرض، إن هي إلا صور من الله حول نفسه إليها عمدا، وأبقى من نفسه جزءا إلهيا خالصاً، لا يزال في أصله الناري.

1- الأهواني أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص 123

والذي يتخلخل فيصبح نارا. أما هيراقليطس فقد بدأ من النار. ولعله آثر القول بالنار لأنها وهي مشتعلة تكون دائمة التغير ، ولصلتها بالحياة ، فإن جوهر النار يتحول على الدوام إلى دخان وتغذية نار جديدة.

و لهذا يرى "شبنجلر"(Spengler)، أن مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار، يرمز له بالنار. لأن النار هي أكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغير. إن الخواص الثلاث الرئيسية التي تمتلكها النار هي التي تعطيها مثل هذا الدور الرمزي الهام ،ضوؤها وتوهجها، حرارتها وقدرتها الناتجة عن ذلك في إحداث التغيرات ، وسرعتها الفريدة وقوة ازديادها الذاتي السريع. إن التوهج الواضح للحكمة الذي فيه ترى الحدود والتمييزات ، وإن الحماس والعجلة في الخلق ، وسرعة العقل والروح وتيقضها ، كل هذه الأشياء التي تجنح هذه الخواص إلى أن ترمز إليها هي التي أعطت النار أهميتها الرمزية الدائمة[1].

و يرى "ويلرايت" أن الدراسة الرائعة التي قام بها "شبينجلر" عن هيراقليطس يشوهها أحياناً تأكيده المغالي على الدور الرمزي للنار. ويعتبر مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية عن التغير المجرد تعود إلى تطور متأخر ، وإنه من المفارقة أن تنسب إلى هيراقليطس[2].

أما "تيخمولر" (Teichmuller) ، فيعتبر نار هيراقليطس ، فعل طبيعي مجرد ، متجاهلا أو منكراً أو مقللاً دورها الرمزي.وبذلك اعتبر هيراقليطس مثل غيره من الفلاسفة الطبيعيين . إلا أن أساس اختيار ه لهذه المادة "النار" مفضلا إياها على "ماء" طاليس أو "هواء" أنكسيمانس ، كان إدراكه أنها أكثر المواد نقاءً ونبلاً ، ولأن موطنها الطبيعي في السماء العليا ، حيث لا توجد رطوبة ، وحيث يمكن أن تكون الشمس ضوءاً ناريا واضحا غير مزيف[3].

1 ـ ويلرايت فيليب، هيراقليطس، ص. 51.
2 ـ المرجع نفسه، ص.52.
3 ـ المرجع نفسه، ص.53.

إن التأكيد على تفسير طبيعي للنار الهيراقليطية ، نشأ منذ العصور القديمة ، بحيث نجد أرسطو وبعض شراحه هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم. يتحدث أرسطو في كتابة (السماء) عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالإشارة إلى عنصر أساسي مفرد. وما يلاحظ عند أرسطو، أنه يأخذ نظرية النار على أنها موازية لنظريات الماء والهواء، وبعد أن يتحدث عن نظرة "أنكسيمانس" أن الهواء "هو المبدأ الأول الأكثر حقيقة من الأجسام البسيطة ، يذكر بطريقة المقارنة نظرة هيراقليطس في أن مثل هذا الدور تلعبه النار"[1].

وانطلاقا من هذه المواقف المختلفة ، يرى "ويلرايت" أن نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادي ، اللهب المألوف الذي يحترق وينطفئ ومع ذلك فهي أيضا تجسيد ورمز للتغير في العموم ، ولكن حتى هذا المظهر المزدوج لا يوهن من طبيعتها لأن النار معروفة أيضا على أنها الضوء الداخلي للعقل وللمعرفة الروحية . إنها الضوء الذي هو في نفس الوقت نشاط دافئ ، لكنه منظم تنظيما ذاتيا ، ولأن هيراقليطس لا يفكر في تمييز دقيق بين العالم الداخلي للمعرفة الذاتية وبين العالم الخارجي ، فإنه يتبع ذلك أنه يفكر في النار على أنها موهبة العقل [2].

وهذا ما نلمسه بوضوح في شذراته ، إذ يقول : "هذا العالم cosmos ، وهو واحد للجميع ، لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد ، وهو كائن ، وسوف يوجد إلى الأزل ، إنه النار التي تشتعل بحساب metra (بمقياس-بنسبة) وتخبو بحساب"[3].

يبدأ هيراقليطس شذرته بعبارة "هذا العالم ، وهو واحد للجميع" . والمقصود بالعالم هنا جميع الأشياء. فالعالم مصطلحا يضم في ذاته فكرة النظام. ولكن ماذا يقصد بعبارة "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 وأن كل العمليات التي تجري فيه من تلقاء ذاتها. ومن جانب آخر فربما تكون هذه إشارة من هيراقليطس لعقيدة

---

1 ـ المرجع السابق، ص.54.
2 ـ المرجع والمكان نفسه.
3 ـ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الشذرة 20،ص.104.

اليونانيين حول الآلهة الأوليمبية التي هي كالبشر تحيا وتموت ، تتزاوج وتتوالد.تحب وتكره ..الخ . فالعالم الأزلي – الأبدي لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الآلهة، كما لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد البشر[1].

لقد فسر هيراقليطس وجود هذا العالم من خلال تلك "النار" الخالدة التي اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخلية الملازمة لحياته وتجدده.ومن الواضح أن هذه النار ليست النار المادية المحسوسة التي اعتبرها فلاسفة ملطية أحد العناصر المادية الأربعة. ولكنها "النار" العاقلة – الحية فهي إذن رمز للحياة ولحيوية العالم والتفاعلات التي تسري فيه. وليس أدل من ذلك أن هذه النار "تشتعل بحساب" و "تخبو بحساب" أي أن لها عقلا ينظم عملية الاشتعال و الخبو، أو الوجود والفناء في العالم[2].

وبذلك "فالنار" عند هيراقليطس ليست النار العادية البسيطة ، بل هي احتراق ، ومبدأ خلاق . وهو يقول إنها "حية دائما"، تعطي الحياة لكل شيء، وترمز لكل ما يعيش ويتحرك ويفعل. فهي رمز الحياة، بل الحياة نفسها، والمبدأ الفاعل والديناميكي. فكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود، فمهما تنوعت الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو النار، ولها مرجع واحد هو النار. وهذا ما عبر عنه بقوله: "هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب والسلع"[3] ، أي أن النار الأبدية يمكن أن تستبدل نفسها بأي شيء ، كما يمكننا أن نحول الذهب إلى سلع ، وأن نرد السلع إلى ذهب.

ولكن إذا كانت النار رمز للتغير المستمر في الوجود وهي القانون والمقياس الثابت له أوهي اللوغوس الإلهي ومصدر الحياة في كل شيء. فكيف يتم التغير فتتمايز العناصر الطبيعية وتختلف الأشياء عن بعضها ؟

---

1 ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، ص.133.
2 ـ المرجع نفسه، ص.134.
3 ـ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الشذرة 22، ص.105.

يتم التغير حسب هيراقليطس عن طريق النار: الاشتعال والانطفاء،وذلك ما يشير إليه في نهاية الشذرة (20) "التي تشتعل بحساب وتخبو بحساب"، فالنار الكونية تشتعل وتخبو وفقا لمقاييس منتظمة وليست النار مادة التحول فحسب، ولكنها توجه التحول وتدير العالم.وهذا ما يعبر عنه هيراقليطس بقوله:"وهذه هي الصور التي تتحول إليها النار:أولا البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير [أو ينابيع prester]"[1].

يرى هيراقليطس أن النار بصفتها رمزا للتحول تتحول ذاتياً إلى حالتين أو عنصرين هما الماء والأرض.ومنها تتصاعد الأبخرة التي تشغل "البرستير أو الأعاصير". ذلك المصطلح الغامض الذي اختلف المترجمون القدامى والمحدثون حول ترجمته وتفسيره ، فقد رجح

"بيرنت" أنه يقصد الهواء الساخن whirel wind ، بينما رأت "كاثلين فريمان" أنه يعني الينابيع.أما "أبيقور" فقد فسر هذه الظاهرة على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة المصحوبة بإعصار. وأشار "لوكريتوس"Lucretius -وهو أحد تلاميذ أبيقور المتأخرين – إلى أنها وميض البرق الذي ينهمر من أعلى إلى أسفل في البحر. أما "سينيكا" الفيلسوف الرواقي الشهير فقد تحدث عن ما أسماه اليونانيون وميض البرق باعتباره شيئا يتفجر في لهب(inflammatur) وهو دوامة نارية igneus turbo[2].وتبعا لذلك ، فإن حقيقة واحدة أساسية عن الظاهرة واضحة وهي أنها فعل جوي يربط بطريقة ما بين الماء والريح والنار في تركيبه، ومن ثم فإنها تخدم هيراقليطس على أنها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعي الذي يستمر طبيعيا بين الماء والنار بالرغم من أنه أكثر بروزا في بعض الأوقات والأماكن منها في أوقات وأماكن أخرى[3].

انطلاقا من هذه التفسيرات التي قدمها الفلاسفة القدامى ، يتضح أن هيراقليطس يتحدث عن التحولات عبر ظاهرة "البريستير" في حركتين ، حركة صاعدة إلى أعلى ، وحركة هابطة إلى أسفل. وقد أشار "أبيقور" الحركة الصاعدة بينما أشار "لوكريتيوس"إلى الحركة الهابطة. والحقيقة أن هيراقليطس رغم أنه يفسر هذا التحول بهاتين الحركتين

---

1 ـ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الشذرة 21،ص.105.
2 ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، ص.135.
3 ـ ويلرايت فيليب، هيراقليطس،ص.58.

فعلا إلا أنه يرى أنهما يسيران معاٌ وفي نفس الطريق " الطريق إلى فوق وإلى أسفل واحد ونفس الطريق" [1]، كما أنه يعتقد " البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد".

إن الطريق التي تسمح بالصعود هي نفسها التي تسمح بالهبوط، فلا يوجد إلا طريق واحد الذي نسلكه في هذا الاتجاه أو في الاتجاه المعاكس، فالأعلى والأسفل هما نقيضين، والحركتين متعارضتين. لكن رغم ذلك فهما متحدين ن لأن الأضداد شيء واحد. فبالطريق إلى أسفل تنتقل النار فتصبح ماء ، وجزء من الماء يصير أرضا. أما بالطريق إلى أعلى فتتصاعد الأبخرة من الأرض والماء فتصير سحبا ثم تشتعل فتعود إلى النار بواسطة ظاهرة " البريستير" . لذلك يستعمل هيراقليطس كلمة التصاعد Exhalation ليفسر بها الطريق إلى أعلى أي عودة الأشياء إلى النار.

وفي الطريق الصاعد إلى النار يتكلم هيراقليطس عن ذوبان التراب إلى ماء عند تبخر الماء من تحولها إلى نار، ولم يشر هيراقليطس صراحة إلى الهواء كمرحلة من مراحل التحول ، ولكنه مع

ذلك في بعض الشذرات يشير إليه فيقول:"النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء"[2]. فهل تتضمن العمليتان الصاعدة والهابطة للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية أم أربعاً ؟. هل الهواء- المذكور في الشذرة (25) وغير المذكور في الشذرة (21)- مرحلة حقيقية في علم الكون عند هيراقليطس ؟

هناك تفسير ممكن للتباين الموجود ،هو أن هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفة من حياته الفلسفية ،وذلك أنه قد بدأ بقبول الفكرة التقليدية عن العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) ثم بسط أخيرا هذا المنهج التقليدي بتركه الهواء. إن سببا لمثل هذا التبسيط يمكن أن تشير إليه الشذرة (32): " تتجدد الشمس كل يوم"[3] ، يعني هيراقليطس – كما يشرح جالينوس- أن الشمس تصاغ كل يوم من المياه المحيطة

---

1 ـ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الشذرة 69، ص.108.
2 ـ المرجع نفسه، ص.105.
3 ـ المرجع نفسه، ص.106.

بالأرض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين تختفي فيها في المساء. إن الانتقال من الماء إلى النار ومن النار إلى الماء يدرك هنا على أنه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة.وهناك رأي ممكن آخر، في أن هيراقليطس قد يكون اعتقد في مبدأ الثلاثة ومبدأ الأربعة في نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوة ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الأخرى على أنها موجودات بالفعل[1].

وعلى هذا الأساس، يمكن أن يقبل على أن هيراقليطس قد اعتبر النفس على أنها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار أو على أنها لذلك شيء ما أشبه بالهواء . إن مثل هذه الهوائية يمكن أن تتصور على أنها حالة غير مستقرة وكامنة، منها تستطيع النفس أن تنزلق هابطة في الوحل أو أن تسعي صاعدة إلى حالة النار[2].

لقد فسر هيراقليطس النفس تفسيرا ماديا صارما، فهي متصلة بالنار الإلهية العاقلة، يصف نشأتها بالتصاعد أو بالطريف إلى أعلى حين تتحول الرطوبة إلى بخار ثم إلى نار، فهي عرضة لتحولات حسب طبيعتها فإما نحو الجفاف والنار وإما نحو الرطوبة والماء، وفي الحالة الأولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح وفي الحالة الثانية يدركها الفساد. فالنفس الجافة صالحة وأكثر اتصالا باللوغوس أما الرطبة ففاسدة ولذلك يقول أن النفس تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات

وحين تنقطع صلتها عن اللوغوس وعن الحقيقة وحين تنعزل في عالمها الخاص[3].

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن هيراقليطس عندما يضفي صفات نفسية كالعقل وكيفيات "إلهية" على النار،يُفسر بالميل الإحيائي لديه. فلا يوجد عنده خط فاصل واضح بين المثالي والمادي، وعالم الإنسان الداخلي وعالم الإنسان الخارجي.ولم يكن قدماء اليونان بشكل عام يعرفون التعارض بين المادي والمثالي.وإذا كانت النار"سبب تنظيم كل

---

1 ـ ويلرايت فيليب، هيراقليطس، ص.63.
2 ـ المرجع نفسه، ص.64.
3 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص.66.

شيء"، فهذا يعني أنها تعبر عن الجانب "العاقل" من الوجود، ومن الكون ذاته واللوغوس الحاكم فيه.إن النار"الحية"دائما هي نوع من التجسيد المرئي وحتى الرمزي للوغوس، لمبدأ صراع الأضداد، وللتعاقب العام للأشياء وفي الوقت نفسه للوغوس الحسي(المادي)[1].

وهيراقليطس يفهم النار بالمعنى الحقيقي للكلمة والمعنى المجازي، ولكنه حتى في هذا الأخير أيضا، ليست النار"فكرة محضة" أو "الله". بل رأى في النار قوة نفسية وفيزيائية في الوقت نفسه، فالنار بالنسبة إليه مادة وحركة، وعملية فيزيائية خارجية متمتعة بطاقة داخلية، فاعلة نفسيا في الداخل. ولذلك فالكون عند هيراقليطس جسم حي مثل عمل فني رائع، له أيضا جانب "خفي". وكل شيء في دوامة قوى الطبيعة، الحي والميت، والمنفعل والواضح والغامض، والبارد والحار، والفاعل والمنفعل، وكل ما ينشأ ويزول ، خاضعة"للاعتدال"، ولإيقاع المتناوب للوجود،وللوغوسه وقانونه المنظم والمنسق لكل شيء، والذي يعطي للعالم طابعه "الموضوعي"[2].

لقد استطاع هيراقليطس، بخياله الواسع أن يفهم الإيقاع والنظام والقانون الذي يحرك كل شيء، ويحكمه في الوقت نفسه. اتخذ النار "الحية دائماً" كمبدأ أول لكل شيء ليفهم بنظرة واحدة جوهر كل ما يجري. لم يتخذ هيراقليطس المبدأ الأول في فلسفته "اللانهائي" الغامض عند أنكسيماندر، ولا "الهواء" عند أنكسيمانس، أو "الماء" عند طاليس، بل النار"الحية دائماً"، تجسيد مبدأ كل حياة وكل موت، وحدة الأضداد المتصارعة.

2- الدورات الكونية:

إن حديث هيراقليطس عن الاشتعال و الانطفاء في العالم الواحد، وأن عناصره تتحول من وإلى النار ، يجعلنا، نطرح سؤالاً مهما: هل كان هيراقليطس يؤمن بالدورات الكونية وبالاحتراق الكلي للعالم ؟

1 ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، ص. 198.
2 ـ المرجع نفسه، ص. 199.

إن قول هيراقليطس بأن "هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء "، إنما يعني محاولته كشف جوهر العلاقة بين المبدأ الواحد (النار) وبين تجلياته (كثرة الأشياء)على أساس أن"النار تحرك العالم" فالاحتراق قد يعني كون العالم وحركته وقد يعني فناءه في آن واحد. ولذلك فقد مال معظم الكتاب القدامى إلى الاعتقاد بأن هيراقليطس من المؤمنين بانحلال العالم وفنائه.

إن فكرة الاحتراق الكلي وما يترتب عليها من اعتقاد ثابت بوجد الدورات الكونية المتتابعة أو ما يسمى بالسنة الكبرى أو العظمى كان اعتقاداً سائداً عند الكلدانيين القدماء الذين كانوا يعتقدون أن أطول هذه السنة الكبرـ أي الدورة الكونية الواحدة ـ 36000 من السنوات العادية. لقد كانوا يعتقدون أنه حين يحدث اتصال الكواكب في برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء، وحين يحدث في برج الجدي فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفنى فيها[1].

ولكن مادام هيراقليطس قال بالطريقين المتضادين، فإنه قال بأن الوجود تأتي عليه دورات يفنى فيها ثم يبدأ من جديد الوجود. وهكذا باستمرار: يوجد العالم ، ويستمر هذا العالم في التغير والتطور حتى ينتهي تطوره إلى حدّ يفنى فيه كل الوجود، ثم يأتي من جديد وجود آخر يبدأ من حيث انتهى الوجود الأول ويكرر تمام التكرار الوجود السابق. وهكذا يسير الوجود في دورات، وكل دورة مشابهة للأخرى. وهذا هو "العود الأبدي 3 عند هيراقليطس[2].

على أية حال، فسواء كان هيراقليطس من القائلين بالاحتراق الكلي وتكرار حدوثه ومن ثم حدوث دورات كونية متكررة وإلى الأبد كما يرى ذلك من القدماء أرسطو وشراحه، أم لم يكن يؤمن بها كما يرى "بيرنت" و"كيرك"، فإن المسألة قد لا تشكل أهمية كبرى في فهم فلسفة هيراقليطس في نظر ويلرايت[3].

1 ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1،السابقون على السوفسطائيين، ص ص.136 ـ 137
2 ـ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص.532.
3 ـ ويلرايت فيليب، هيراقليطس، ص.74.

ولكنها تبدو أنها ذات أهمية في فهم بعض الجوانب من فلسفة هيراقليطس خاصة الطبيعية منها، إذ نجد بعض شذراته تشير إلى النار وكأنها "الإله" الذي يعاقب ويثيب، وهذا يطرح سؤالاً مهماً هو: أيمكن أن تعلو النار ـ الإله ـ على الأشياء وتحاكمها وهي لا تزال حية تعيد خلق

العالم في دوراته المتعاقبة، أم أن الأصوب الاعتقاد بأن عملية الاحتراق الكلي في اعتقاده سوف تتم مرة واحدة وإلى الأبد ؟

ربما يكون الاحتراق الثاني هو الأقرب إلى التصديق خاصة حينما نقرأ قول هيراقليطس" عندما تعلو النار على جميع الأشياء فإنها سوف تحكم عليها وتدينها" فالإشارة في هذه الشذرة واضحة إلى مفارقة النار لعالم الأشياء

ومع ذلك فإنه يمكن التوفيق بين ما تشير إليه هذه الشذرة، وبين الاحتراق الأول حيث أن الاحتراق الكلي وان حدث مرات عديدة فهو لا يمنع العقاب الإلهي وربما يمكننا القول بأن هذا الاحتراق يمثل في حد ذاته العقاب الذي ينزل بالأشياء وبالكائنات عقب كل دورة كونية، فبالاحتراق يتطهر العالم لتبدأ دورة كونية جديدة، فالنار إذن هي لوغوس العالم، وهي أساس الإحراق والفناء، وهي بمثابة القانون والإله الذي يمكنه العلو على الأشياء والحكم عليها وإدانتها[1].

هذه هي فلسفة فيلسوف التغير والصيرورة، وصراع الأضداد وتوافقها في نهاية المطاف بالإضافة إلى القول باللوغوس، إن الجديد الذي جاء به هيراقليطس بعد عرضه لفلسفته هو التغير المستبعد للحركة والزمان وصراع الأضداد وائتلافها، ولاشك أن هذه الأفكار تعد اكتشافاً كبيراً لهيراقليطس، وخاصة إذا كان بذلك يؤسس لأول منهج جدلي عرفه العقل البشري.

---

1 ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، ص.138

3 ـ امتدادات الفكر الهيراقليطي:

من المعروف أن هيراقلطين لم يترك مدرسة فلسفية تتبع مذهبه، كما أنه لم ينته إلى مدرسة معينة، ومع ذلك فقد ترك أثراً عظيماً في تاريخ الفلسفة، فقد ترك تأثيره المباشر على اثنين من اليونانيين هما "أقراطيلوس" و "إبيخارموس". أما الأول فقد تابع هيراقليطس واعتنق فكرته عن التغيير والسيلان الدائم وطبقها على العلاقة بين الفكر واللغة، فامتنع عن الكلام وأخذ يخاطب الناس مستعملاً لغة الإشارة بحجة أن اللغة لا تلاحق التغير الذي يطرأ على الأفكار. ولأقراطيلوس أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة باعتبار أن أفلاطون قد تتلمذ عليه وتأثر بفلسفته

تأثراً كبيراً وذلك ما توضحه محاورة "أقراطيلوس"، والتي بحث فيها عـن أحد الموضوعات التي بحثها هيراقليطس وتعمق فيها، وهي أصـل اللغـة، وهل نشأت عن اصطلاح بحث، أن نشأت عن محاكاة الأشياء وأفعالها.

وحين نضج أفلاطون، لم يتخلص أبداً من الآراء الهيراقليطية، إذ كان منهج أفلاطـون يقـوم علـى التوفيـق والتنسـيق، فنسـق ووفـق بيـن آراء هيراقليطس في التغير، وبين آراء بارمينـدس في السكون، ونسق ووفـق بين آراء أقراطيلوس فـي أن المعرفـة الحقـة إنمـا فـي الإحسـاس وآراء سقراط في أنها في العقـل، ولاشـك أن أفلاطـون ابتعـد كـثيراً عـن آراء هيراقليطس، ولكنها تركت آثاراً بارزة في فلسفته[1].

أمـا ابيخـارموس فقـد كـان شـاعراً هزليـاً، بلـغ مـن تـأثره بمـذهب هيراقليطس في التغير أن أعلن في أشعاره أن من استدان ديناً عليـه ألا يرده لأن الدائن والمدين قد تغيرا، ومـن دعـي إلـى مأدبـة، فلا ينبغـي أن يذهب، فقد تغير الداعي والمدعو، وبذلك دخلت فلسـفة التغيـر إذن فـي قلب الأدب، وحاول "ابيخارموس" أن يصـورها فـي هـذه الصـورة، لكـي ينشر هذه الفلسفة بأسلوب بسيط في المجتمع اليوناني[2].

---

1 ـ سامي النشار علي و آخرون، هيراقليطس، فيلسوف التغير و أثره في الفكر الفلسـفي، ص. 268

2 ـ المرجع نفسه، ص. 269.

لقد مارس هيراقليطس تأثيراً شديداً علـى تطـور الفكـر الفلسـفي خلال العصور الـتي تلـت بعـد ذلـك. حيـث تـأثر بفلسـفته حكمـاء القـرن الخـامس ق.م، خاصـة السوفسـطائيون. حيـث كـان أفلاطـون يـواجه الهيراقليطيين مباشـرة بشـخص أقراطيلـوس، ويـواجه السوفسـطائيين بشخص يروتاغوراس. إذ رفض النسبية والنفعيـة والفرديـة لأنـه اعتبرهـا إمتدادا للفكر الهيراقليطي (التغير)[1].

وبالتـالي فـإن هيراقليطـس، قـد مـارس تـأثيراً شـديداً علـى السوفسطائيين ويظهر ذلك مـن خلال اسـتخدامهم لأفكـار هيراقليطـس وأقراطيلوس في تدعيم مقولتهم المشهورة "الإنسـان هـو مقيـاس كـل الأشياء" (بروتاغوراس).

لقد قاوم سقراط وأفلاطون السوفسطائيين، وقد توصل الأول إلـى القول إن المقياس الموضـوعي لكـل شـيء موجـود فـي الإنسـان ذاتـه، ورفع حكمة عرافة دلفوس: "إعرف نفسك" إلى مرتبة المبدأ، فيما طور الثاني أفكار سقراط، فأعلن فـي كتـاب القـوانين "...اللـه هـو المقيـاس الحقيقي لكل الأشياء"[2]

وبذلك كان هيراقليطس إذن مبشراً بعصر التنوير السوفسطائي، كما كان أول مبشر بمنطق "حركي ديالكتيكي" يطابق الواقع، معارضاً تمام التعارض قيام منطق صوري، و يعلن أنه لا إمكانية لقيام هذا المنطق لأنه لا يطابق الواقع، ويأخذ "بلحظة معينة" من لحظات التاريخ، ويجعلها ثابتة على الدوام ومطلقة.

أما الرواقية وهي أهم وأشهر فلسفات العصر الهلينستي، فقد أخذت معظم مبادئ فلسفتها الطبيعية من فلسفة هيراقليطس. فقد اهتم "زينون الكتيومي "الفنيقي" – منشئ المدرسة الرواقية- بفلاسفة ما قبل سقراط، فأثرت فيه فكرة أحادية المادة، فأعلن أن الأشياء جميعاً ترد إلى جوهر مادي واحد هو الجسم، ثم اختار زينون من هؤلاء الطبيعيين الأوائل- هيراقليطس- فأثرت

---

1 ـ كيسيديس ثيوكاريس، هيراقليطس، جذورالماديةالديالكتيكية، ص. 244.
2 ـ المرجع نفسه، ص. 246.

نظرية السيلان المستمر فيه، ولكن أهم ما أخذ به من هيراقليطس هو أن "النار" عنصر الوجود فأنشأ على أسس الفكرة الهيراقليطية نظريته في الاحتراق العام، والسنة الكبرى[1].

وظهر الأثر الهيراقليطي واضحاً في "فيلون"، فيلسوف اليهودية. فقد أخذ بفكرة اللوغوس، كما وضعها هيراقليطس، فنجده يعرف اللوغوس أحياناً بأنه وسيط خلقَ الله به العالم، وهو آلة "الفنان" – حيث نجد هيراقليطس يذكر أن النار ذاتها نفس فنان - ويعرفه مرة أخرى بأنه "قانون العالم وقدره". وهو هنا هيراقليطي واضح، ورواقي أمين لمذهب اللوغوس عند كل منهما، وهو يسمي اللوغوس النار، كما يسميه هيراقليطس أحياناً، وقد أثر فيلون في القديس "يوحنا الإنجيلي" أثراً كبيراً . بل إن المقارنة الدقيقة بين إنجيل يوحنا وبين أقوال فيلون وبالتالي
أقوال هيراقليطس لتثبت كيف سيطر هيراقليطس وأتباعه الرواقيون على القديس يوحنا وإنجيله[2].

وبذلك تأثر به فلاسفة المسيحية الأوائل خاصة بنظريته عن "اللوغوس". حتى أعلن المسيحيون الأوائل أن هيراقليطس كان مسيحياً قبل المسيح نفسه.

أما إذا انتقلنا إلى العالم الإسلامي عامة والمفكرين المسلمين خاصة، فإننا نعلم أن التراث اليوناني الفلسفي انتقل إلى العالم الإسلامي، وأثر في عدد كبير من مفكريه. فهل انتقلت فلسفة هيراقليطس مع هذا التراث، ، وهل أثر هيراقليطس في العالم الإسلامي تأثير غيره من الفلاسفة اليونان؟

لقد كان أهم ما ألقى به هيراقليطس في تيار الفكر الإنساني العـام فكرة المنطق الحركي، المنطق الذي لا يـؤمن بالماهيـة الثابتـة، و الـذي يعلن أنه لا ثبات لماهية من الماهيات[3].

---

1 ـ سامي النشار علي و آخرون، هيراقليطس، فيلسوف التغير و أثره في الفكـر الفلسـفي، ص. 272.
2 ـ المرجع نفسه، ص. 273.
3 ـ المرجع نفسه، ص. 326.

لقـد أعلـن مفكـرو الإسـلام عـن إيمـانهم بمنطـق حركـي لا يـؤمن بالماهية الثابتة، بل يؤمن بـالأعراض والخـواص ولا يضـع لفكـرة الطبـائع أدنى اعتبار، وكانت دوافع المسلمين مختلفة تمام الاختلاف عـن دواعـي هيراقليطس في الإيمان بهذه الفكرة. واتضح عند مفكري الإسلام إتجـاه أسمى صيغ منطقهم، كما أننا لا نجد في منطق المسـلمين فكـرة صـراع الأضداد وتلاقيها ولا حلول واحد منها مكان الآخر، كمـا لا يمكـن مـن جهـة أخرى مقارنة موقف المسلمين وهم يخرجون فـي أبحـاثهم عـن قـوانين أرسطو بموقف هيراقليطس، رغم كون هيراقليطس هاجم قوانين الفكر (الذاتية وعدم التناقض).

كما أثار هيراقليطس الشك، وكان أبـا للسوفسـطائية كمـا كـان أبـا للشكاك وأثـر فـي "سـكتوس أميريقـوس" بالـذات، وقـد وصـلت حجـج الشـكاك التجريـبيين إلـى العـالم الإسـلامي، ولكـن أيضـاً كـان لهـؤلاء المفكرين المسلمين موقف آخر يختلف أيضا عن موقـف السوفسـطائية وموقف هيراقليطس بالذات[1].

فـــالموقف إذن مختلـــف، بيـــن المســـلمين مـــن ناحيـــة وبيـــن السوفسطائين أو الشكاك - ومن ورائهم هيراقليطس- من ناحية أخرى.

و بـذلك لـم يكـن تـأثير مـذهب هيراقليطـس مقتصـرا علـى الفكـر الفلسفي القديم فحسب، بل لقـد تعـداه إلـى الفلسـفة الحديثـة، بحيـث ظهرت تيارات فكرية محدثـة تسـتمد أصـولها مـن فلسـفة هيراقليطـس وجدليته.

ومن أفكاره الأساسية التي حددت الطابع العام لمذهبه، نجـد فكـرة الصيرورة والحركة الدائمة. وقد يخيل إلى الباحثين فـي تاريـخ الفلسـفة أنها مجرد تأكيد على معنـى الحركـة فـي الوجـود أو أنهـا مجـرد معارضـة للموقف الإيلي القائل بالثبات. فبينما يدافع الإيليون عن ميتافزيقا الثبـات وعدم التحول، يرجعون الحركة والتحول إلى المظهر الكـاذب للأشـياء. و بينما تكمـن الحقيقـة امتنـاع الحركـة بجميـع صـورها علـى الإطلاق، نجـد الهيراقليطيين قد عكسوا الموقف فأثبتوا أن

1 ـ سامي النشار علي و آخرون، هيراقليطس، فيلسوف التغير و أثره في الفكـر الفلسـفي، ص. 327.

الحقيقة إنما تستمد مقوماتها من الحركة ومن التحول الدائم، أما الثبات فهو المظهر الكاذب للأشياء[1].

وليست الصيرورة في حقيقة أمرها مجـرد حركـة بـالمعنى الخـاص للحركة بـل هـي فـي مقابـل التغيـر أي الحركـة بـالمعنى العـام، فيكـون هيراقليطس قد سبق بذلك أرسطو فـي تفسـيره للحركـة بهـذا المعنـى، وإذا كان أرسطو قـد ميـز بيـن التغيـر الجـوهري والتغيـر العرضـي، فـإن هيراقليطس قد سبقه أيضاً إلـى تفسـير الصـيرورة باعتبارهـا نوعـاً مـن التفسير الجوهري، وكذلك فقد كشف عن موضوعية الصيرورة من حيث كونها نسقاً وجودياً لا يؤسس على الفكر، إذ أن التفسـير الإبسـتمولوجي لفكرة الصيرورة قد ظهـر بعـد هيراقليطـس وعلـى يـد السوفسـطائيين بالذات، وقد استمر هذا التفسير يؤثر في تيارات الفكر المثـالي الحـديث حتى وجدناه بصورة مكتملة عند هيجل[2].

و لـو نظرنـا إلـى المنهـج الجـدلي (أو الـديالكتيكي) الـذي اصـطنعه هيجل في كـل دراسـاته الفلسـفية، لوجـدنا أن لهـذا المنهـج نظيـراً عنـد فلاسـفة يونـانيين مـن أمثـال هيراقليطـس وزينـون الإيلـي، وأفلاطـون وغيرهم.

وقد كان هيراقليطـس – كمـا رأينـا سـابقاً - أول مـن قـال بـالتغير، والصيرورة المستمرة، وصراع الأضداد، وبـذلك يكـون هيراقليطـس أول فيلسوف ميتافيزيقي في تاريخ الفكر البشري جعـل مـن صـراع الأضـداد فـي الوجـود "الحقيقـة الميتافيزيقيـة الأولـى". وقـد أخـذ هيجـل عـن هيراقليطس فكرته عن "الصيرورة"، حتى لقـد صـرح هـو نفسـه بقـوله: "إنه ليس في أقوال هيراقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها فـي صـميم منطقي"[3].

لقد استغل هيجل فكرة الصيرورة استغلالاً تاماً وقد تمثـل هـذا فـي ثورته على المنطق الاستاتيكي القديم، وفي وضعه لمنطق حركـي يعتـبر الوجود مجال للحركة الدائمة وللتغير

1 ـ أبو ريان محمد علي، و آخرون، هيراقليطس، فيلسوف التغيـر و أثـره فـي الفكـر الفلسـفي، ص.339.
2 ـ المرجع نفسه، ص. 240.
3 ـ إبراهيم زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ص. 139

المستمر، والذي يبنى في حقيقته على الانتقال من الوجود إلى اللاوجود، حيث تؤدي بنا الفكرة فيه إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض في فكرة أشمل، وهذه الفكرة الجديدة توصـلنا إلـى نقيضـها، ثـم إلـى فكـرة أكـثر

شمولاً، وهكذا حتى ينتهي بنا الجدل إلى المطلق، هذا الأخير الـذي يقـوم على فكرة الأضداد. وهذا الانتقال من الشيء إلى ضده، هو الذي يعطـي لنا معنى الصيرورة.

وإذا كان هيراقليطس قد تكلم عن الصراع بين الأضداد وأشـار إلـى هذا التضاد وذلك الصراع إنما يذوب في الكل الواحد فـي سـياق الماديـة التي هي أساس المذهب عند هيراقليطس، فإننا نجد الديالكتيك الهيجلـي يعتبر الفكر قوام الحقيقة وتبدو الحقيقة كوحدة عضـوية، تظهـر أجزاؤهـا منفصلة ولكنها في الحقيقة تكون مترابطة بحيـث يبـدو الكـل ممثلاً فـي يكل جزء. وهـذه الحقيقـة المترابطـة أو الوحـدة العضـوية الفكريـة هـي وحدة أضداد[1].

وبذلك يتضح أن هيجل يتفق مع هيراقليطس في فكرته عن الصراع بين الأضداد أي بين الوجود واللاوجود وكذلك فـي قـوله باتحادهمـا ولكـن يختلف عنه في الطرف الثالث للعملية الجدلية وهو المركب من الشـيء وضده.

وعلى غرار هيجل، فقد كان لهيراقليطـس تـأثير كـبير علـى الجـدل عند كارل ماركس، إلى حد أنه يمكن اعتبار فلسفته المادية صورة محدثة لفلسفة هيراقليطس، ذلك أن قوانين المادية الجدلية ليست سوى تعـبير عن صفات الصيرورة عند هيراقليطس.

ومـن هـذا كلـه، يتضـح لنـا أنـه مهمـا اختلفـت أوجـه ودرجـة تـأثير هيراقليطس في من بعده، فإنه يبقى حاضرا في مختلف الثقافات بشكل أو بآخر، ولعل ما يؤكد ذلك أن اهتمام الدارسين لفلسفته ما زال قائما، و يبدو أن فكره لم يستنفد دراسة و تحليلا.

---

1 ـ أبو ريان محمد علي، و آخرون، هيراقليطس، فيلسوف التغير و أثـره فـي الفكـر الفلسـفي ، ص. 366.

الفصــل الثالث: ــــــــــــــــــــــــــــــ

أسس الجدل الأفلاطوني و محدداته

المبحث الأول: المكونات الفلسفية للجدل الأفلاطوني

المبحث الثاني: مفاهيم الجدل الأفلاطوني

المبحث الأول:ــــــــــــــــــــــــــــــ

المكونات الفلسفية للجدل الأفلاطوني

يعتبر أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقا فلسفيا شاملا لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، عرض فيه للوجود والمعرفة والأخلاق والألوهية والسياسة والجمال، بعد أن كانت الفلسفة قبله محصورة في نطاق الآراء المتناثرة والنظريات والملاحظات التي لم تصل إلى مرتبة المذهب الفلسفي. بيد أن هذا النسق الفلسفي الأفلاطوني كان ذا طابع تلفيقي إذ جمع أصوله من مذاهب متفرقة ، فمن فيثاغورس استمد العناصر الأورفية في فلسفته وخاصة الاتجاه الديني والإيمان بالخلود والقول بحياة أخرى ، فضلا عن احترامه للرياضة وخلطه بين العقل والنظر الصوفي خلطا لا نكاد أن نفرق فيه إحداهما عن الأخر، واستمد من بارمنيدس فكرة أن العالم الواقع أبدي لا يقع في الزمان وبأن التغير لا بد ـ على أسس منطقية ـ أن يكون وهما، ومن هراقليطس استقى المذهب السلبي الذي يقرر أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء ما. فإذا جمعنا هذا المذهب إلى مذهب بارميندس انتهينا إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكونها العقل وحده، وهذا الرأي

بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملائمة، وقد أخذ عن سقراط اهتمامه بالمسائل الخلقية وميله إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية، فلقد شغلت رأسه مسألة(الخير) أكثر مما شغلت رؤِس الفلاسفة السابقين على سقراط.

ولقد تأثر أفلاطون كثيرا في رسمه لمعالم الجمهورية الخيالية (اليوتوبيا) ونظام الحكم فيها بنظام إسبرطة وأخذ عنهم كثيرا من نظم التربية التي ضمنها في جمهوريته.

ورغم تباين وتعدد المصادر التي تأثر بها أفلاطون وأخذ عنها إلا أنه استطاع أن يجمعها في نسق مترابط يخضع فيه المحسوس للمعقول والجزئي للكلي، ويجمع بين تغير هيراقليطس وثبات بارمنيدس، ويؤلف بين الوحدة والكثرة وأن يطبع كل ما تلقاه بطابعه الخاص.

1ـ بارمنيدس:

من أكبر الفلاسفة في المدرسة الإيلية . يرى أن الوجود وحدة كاملة. ذلك لأن كل موجود موجود، وهي الصفة الرئيسية له. ولما كانت الوحدة شيئا ثابتا، فمعنى هذا أن الوجود ثابت. فإن قلنا إن الوجود متحول، عرفنا كل شيء يتحول من الوجود إلى الوجود. وبما أن الصفة متلازمة، لأن الوجود لا يمكن أن يتحول إلى عدم، وبما أن حالته واحدة، وهي حالة صفة الوجود له، فهذا يبطل النظرية التي تقول بالتحول، وعليه فإن الوجود ثابت، لا يتحول.

وبهذا وضع بارمنيدس الصيغة الأولى أولا للمثالية ، وثانيا للقول بثبات الوجود ، وهو في هذا قد عارض هيراقليطس معارضة شديدة ، فبينما هو يقول بالوجود الثابت الدائم يقول هيراقليطس بالتغير المستمر[1].

من هنا نجد أن نظرة بارمنيدس إلى الوجود نظرة منطقية صارمة ، فهو موجود ويستحيل أن لا يوجد.

ولكن إذا ما جعلنا نقطة البدء في فلسفة بارمنيدس المشكلة التي ظهرت في فلسفة إكسنوفان ـ ولكنه لم يستطع أن يحلها ـ ، وهي مسألة التوفيق بين الثبات الواجب للوجود ككل والتغير الذي تدل عليه الحواس في جميع الجزئيات. فإنا نرى بارمنيدس قد اضطر أيضا إلى البحث في مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على أن الوجود متغير ، فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التي تقدمها لنا الحواس ؟[2]

نظر بارمنيدس إلى المعرفة ، فرأى أنها ضربان: المعرفة الحسية أو الظنية (دوكسا) ، وهي متحولة لأنها ، بنظره ، مجرد تصورات للأشياء ، والمعرفة العقلية ، وهي التي يمكن أن تنظر نظرة ثابتة إلى الأشياء .

أما المعرفة الأولى فلا يمكن أن تكون معرفة حقيقية، لأنها تصور لنا الوجود متغيرا، متحولا، وقد رأينا أنه ثابت، ولذا فهي باطلة، لا تصل إلى الحقيقة. أما المعرفة العقلية فهي التي تتلاءم وطبيعة الوجود. كيف ذلك؟

1- بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص، 121.
2- المرجع نفسه، ص، 122.

إذا قلنا بالحقيقة مطلقة، بمعنى أنها دائما نفسها، فمعنى هذا أن المعرفة التي يجب أن تتوصل إلى إدراك هذه الحقيقة ثابتة شأنها. وعليه تكون مطابقة للحقيقة التي تدركها، وبهذا تكون ثابتة دائما نظرا إلى الحقيقة، وإلى نفسها.

هكذا يصل بارمنيدس إلى مبدأ مطابقة التصور للشيء ، وإلى المطابقة التامة بين المعرفة العقلية والوجود .

فقد قلنا إن الوجود واحد . فإن لم يكن واحدا كان متعددا. ولما عرفنا أن التحول معناه الانتقال من شيء إلى أخر ، وأنه بهذا الانتقال ينتفي الشيء الأول ، فلا يمكن للوجود أن يكون إلا واحدا ، لأنه لا ينتقل إلا إلى الوجود ، يعني أنه لا يتحول ، بل يبقى إياه أبدا .

والوجود قديم أبدي[1]. لأننا إذا اعتبرناه حادثا وقعنا في خَلَف. فهو إن كان حادثا وجب أن يصدر عما ليس بوجود، أي عن عدم. ولما كان العدم ما لا يمكن أن نتصوره " لأن صوغه أو تصوره معناه أننا نمنح العدم شيئا من الوجود "[2]، وبالتالي فهو نفي للوجود، فلا يمكن أن يصدر عنه الوجود. هذا يعني أن الوجود قديم. ولما كانت المعرفة العقلية وحدها قادرة على إدراك هذا الوجود، فلا بد أن تكون مثله من حيث الثبات. إنها، إذاً، ثابتة.

نستنتج من هذا أن الوجود واحد، ثابت، قديم، أبدي. والفكر، بحد ذاته، وجود أو الوجود. وهو أيضا الوجود الذي يعقل نفسه على أنه وجود.هكذا فالوجود والفكر، " أو الوجود والماهية ـ كما سيقال فيما بعد ـ شيء واحد "[3].

وخلاصة القول أن الوجود عند بارمنيدس ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد، فيما يتصل بالوجود، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجودا لا حسيا أو وجودا منطقياً[4].

1ـ المرجع السابق، ص،123.
2 ـ المرجع نفسه، ص،122.
3 ـ المرجع نفسه، ص،124.
4 ـ المرجع نفسه، ص،125.

2 ـ هيراقليطس:

اتصل أفلاطون في شبابه بأحد أتباع هيراقليطس يسمى **أقراطيلوس***فتعلم منه المذهب الهرقليطي، وفهمه على أنه " التغير المتصل ". وقد خلد اسم أقراطيلوس في المحاورة المعروفة بهذا الاسم، وفيها ناقش المذهب ونقده من جهة أن المحسوسات المتغيرة ليست موضوع العلم والمعرفة. ويزعم **أوليمبودورس** المؤرخ القديم أن أفلاطون اتصل بأقراطيلوس بعد اتصاله بسقراط، وليس هذا مؤكدا[1].

وعن العوامل التاريخية التي حدت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بيانا واضحا في "مابعد الطبيعة"، فيقول أولا إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهيراقليطس وبرمنيدس، ثم بالفيثاغوريين، ثم بسقراط. فقد تأثر بهيراقليطس لأنه قد درس وهو في صغره على يد أقراطيلوس، أحد أنصار المذهب الهرقليطي. وقد ظل مخلصا طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب، لأن هذا المذهب أولا يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير. وأخذ عن هيراقليطس ثانيا القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية. وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعا لها. وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهيراقليطس في إقامته لنظرية الصور، كما تأثر ببارمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهما، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب هذه الكثرة، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة. وبهذا قال أفلاطون بما قال به بارمنيدس من الوحدة ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق[2].

---

* أحد أتباع هيراقليطس، اعتنق فكرته عن التغير والسيلان الدائم وطبقها على العلاقة بين الفكر واللغة فامتنع عن الكلام وأخذ يخاطب الناس مستعملا لغة الإشارة بحجة أن اللغة لا تلاحق التغير الذي يطرأ على الأفكار. ولأقراطيلوس أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة باعتبار أن أفلاطون قد تتلمذ عليه وتأثر بفلسفته تأثرا كبيرا.(مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، ص، 145)

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف بمصر، 1965، ص،13.

2 ـ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص، 162.

رأينا أن كلاً من هذين الفيلسوفين يناقض الآخر من حيث تفكيره وانطلاقه ومنهجيته الفلسفية. فبرمنيدس يقول بالثبات التام، وهيراقليطس بالصيرورة المحض. إلا أن الوجود لا يكن أن يكون ثابتاً ثباتاً كلياً، لأن الحواس تُظهر لنا الأشياء متغيرة ، وكذلك لا يمكن أن يكون الوجود صيرورة محضاً، لأن ما هو متغير دائم السيلان، لا يمكن أن يُفهم أو أن يُدرس، ومع ذلك، فنحن نملك بالإضافة إلى معرفتنا بما هو

حسي، متغير، نملك معارف ثابتة كالرياضيات. من هنا فالوجود ثابت ـ متغير. ولكن كيف يعلل أفلاطون ذلك؟

وقد استهدفت أفلاطون تأثيرات أخرى، منها تأثره باالمدرسة الفيثاغورية، وكان ذلك عن طريق مصدرين. أولهما يمكن التعرف عليه بالنظر في أول محاورة فيدون، حيث يذكر أفلاطون مجموعة ممن حضروا يوم إعدام سقراط وهم خاصة تلاميذه وكان من بينهم أقليدس الميجاري، سيماس، وقيبيس وفيدوناس وهم فيثاغوريون وتلاميذ فيلولاوس المشهور.وعن هذا المصدر اطلع أفلاطون على المذهب الفيثاغوري[1]. وثانيهما زيارته للموطن الأصلي للفيثاغوريين، فقد رحل بعد زيارته لمصر إلى قورينا في شمال افريقيا حيث لقي ثيودورس الرياضي، ثم توجه بعد ذلك إلى تارنتوم في جنوب ايطاليا، وكانت معقل الفيثاغوريين حيث التقى زعيم المدرسة الرياضي أرخياس، ولعب أرخياس دورا كبيرا في تفكير أفلاطون حيث رأى فيه أفلاطون الصورة العملية للحاكم الفيلسوف وأخذ عن مدرسته حسب رواية شيشرون كل ما يخرج عن مسائل السلوك والأخلاق، وهذه المسائل هي خلود النفس والرياضة بفروعها. وهكذا أشبع أفلاطون رغبته في الاتصال بالفيثاغوريين والارتشاف من مناهل علومهم[2].

ومن بين العناصر التي استهدفت التأثير في فكر أفلاطون، زيارته إلى مصر، فهذا شيشرون يذكر أنه زارها مما يدل على أن الرواية قديمة، ولكنها كانت متداولة في الأكاديمية بعد موت صاحبها بمائتي عام.ومما يؤكد هذه الروايات اهتمام أفلاطون بمصر

---

1 ـ أفلاطون، فيدون، ترجمة وتعليق د. عزت قرني، دار قباء ـ القاهرة ـ ، ط 3 ، 2001 ، ص، 112. وانظر أيضا، الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 15.
2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 17 ـ 18.

بوجه خاص، ومعرفته الشيء الكثير عنها، ووصفه لأمور تدل على الرؤية والمعاينة، مثل آثارها وفنونها، ونظم التعليم السائدة فيها، والعلوم التي اشتهرت بها وبخاصة الرياضة. ولقد تأثر تأثراً عميقاً بتلك الحضارة حتى ليحكى على لسان أحد الكهنة في محاورة "طيماوس" قائلا لصولون: " أيها الإغريق إنما أنتم أطفال". وأعجِب أفلاطون باتصال التقاليد المستمرة على مر الزمان آلافا من السنين، وبالنظم الدينية الثابتة التي كانت تحكم الحياة العقلية، وثبات الأساليب في الموسيقى والفنون. كانت على الجملة نظماً ثابتة لا تتغير كتلك المُثُل التي نادى بها فيما بعد[1].

3 ـ السوفسطائية*:

بعد مرحلة النظر في الكون تحول الفكر اليوناني تدريجيا إلى النظر في الإنسان نفسه، واتجهت أبحاث اليونانيون نحو قوى الإنسان

الباطنة، فبحثوا في القوة المفكرة والقوة المريدة وعمل هاتين القوتين، أي التفكير والإرادة، وكيفية نشوئهما، وفي ذلك الحين ظهرت مسألة جديدة، وهي: هل حقائق الأشياء ثابتة ؟ وهل هناك شيء حق أو صواب أو خير قائم بنفسه لا علاقة له بآرائنا الشخصية ؟ وفي هذا العصر أيضا، ظهرت مبادئ القضايا الأخلاقية والمنطقية والنفسية. ومن رجال هذا العصر سقراط والسوفسطائيين[2].

وبذلك يتضح لنا أن اهتمام الفلاسفة اليونان الأوائل كان متجها نحو العالم المادي لتفسير الموجودات والأشياء فيه. أما الاتجاه نحو الاهتمام بالإنسان، ومحاولة معرفته عقليا فلم يبدأ إلا مع سقراط. غير أن بين هذين الاتجاهين ظهر السوفسطائيون الذين اتجهوا بفلسفتهم من الاهتمام بالعالم المادي إلى الاهتمام بفن الحضارة وبذلك نجد أنفسنا مع نوع جديد من الفكر الفلسفي، والذي يعتبر حلقة وصل بين مرحلة ما قبل سقراط ومرحلة سقراط. ما دور السوفسطائيون في تنوير وبلورة الفكر اليوناني عامة والفكر الأفلاطوني خاصة ؟.

---

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 16.

2 ـ الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، ص، 127.

* – ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد طائفة من المعلمين يعرفون باسم السفسطائيين.ولم يكن هذا الاسم معرفا من قبل القرن السادس. ولما بدأ لقب السفسطائي يشيع على الألسن لم يكن مدلوله واضحا تمام الوضوح. ومن أجل ذلك تساءل سقراط في محاورة **"السفسطائي"** عن تحديد المقصود من ثلاثة اصطلاحات جارية وهي: السفسطائي، =

لقد جاء السفسطائيون في الفترة التي تبعت نهاية الحرب بين اليونان والفرس عام 497 ق.م والتي فيها وصلت أثينا إلى أعظم قوتها ورخائها المادي بعد أن حفظ لليونان استقلالها وتحول النظام الأرستقراطي إلى نظام ديمقراطي، وترعرعت التجارة وأصبح أسطولها ينتقل بين شواطئ البحر الأسود وشواطئ اسبانيا. كما ظهر العلماء والشعراء والأطباء والمؤرخون والفنانون وظهر التنافس بين الأفراد والصراع على المناصب. وسادت هذه الروح الديمقراطية معظم المدن الإغريقية، ولكنها في أثينا كانت أعظم. هذا إلى أن أصبحت أثينا قبلة الأنظار، وامتازت في عهد **بريكليس** بسمو حضارتها في شتى نواحي الفنون والآداب، وهذا هو السر في تدفق العلماء من كل فن على تلك المدينة، وفي ورود طائفة المعلمين إليها يعلمون أهلها صناعة الكلام وفن البلاغة لحاجة المواطنين إلى هذا الفن في التقدم إلى الانتخابات[1].

من هنا ظهرت طائفة السوفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بهذه الوسائل التي لا غنى عنها للنجاح في الحياة العامة، وكان أكبر السوفسطائيين من المتخصصين في علوم اللغة والخطابة والجدل، فجاءت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيرا قويا عنها، يبدو هذا واضحا في تأكيد السوفسطائيين لأهمية الفرد واعتباره نقطة البداية في كل نظرية فلسفية[2].

= والسياسي، والفيلسوف. وتشير المحاورة إلى ست صور مختلفة يمكن أن تقال على السفسطائي، وهي على الترتيب أنه صائد، وتاجر، وبائع، وصانع، ومجادل، ومعالج. وتجتمع هذه المعاني كلها في أن صاحبها يعالج فنا من الفنون. فالسفسطائي صائد، وفنه كسبي، وصناعته اقتناص الناس من ذوي الحسب والمال، وذلك بأن يقدم إليهم علما في مقابل أن يأخذ مبلغا من المال أجراً على تعليمه. فهذا معنى أنه صائد. والسفسطائي هو المخصوص بالتجارة في نوع من أنواع العلم، هو فن الكلام والعلم والفضيلة. فهو تاجر بضاعته الكلام. فإذا استقر السفسطائي في إحدى المدن، ولم يعد يستجلب بضاعته من المدن الأخرى ليتجر فيها، بل أخذ يصنع هذه البضاعة ليبيعها فهو بائع، وهو صانع كذلك، وهو غي كلتا الحالتين يبيع العلم بالفضيلة. والفن الذي يبيعه هو فن **الجدل**، وهو على نوعين: الأول عام عبارة عن خطابة طويلة يرد عليها بخطابة أخرى طويلة، والنوع الثاني جدل خاص يتجزأ إلى أسئلة وأجوبة، ويسمى الحوار.(أفلاطون، السفسطائي، تر،الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق،1969. ص،11،12،13. أنظر أيضا الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 246،247،248.)

1ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص، 254.

2 ـ حلمي مطر أميرة ، الفلسفة عند اليونان، ص،120.

وكذلك جاءت فلسفة السوفسطائيين تعبر تعبيرا قويا عن النزعة الفردية ويتجلى هذا بخاصة في نظرياتهم السياسية والأخلاقية والتربوية

فإذا كان الفرد هو نقطة البداية في فلسفتهم السياسية فقد ترتب على ذلك أن نظروا إلى الدولة كلها على أنها تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم. أما في الأخلاق فقد انصرفت عنايتهم إلى البحث عن سعادة الفرد وتدعيم كيانه والسعي إلى تحقيق النجاح في الحياة العملية. كذلك فقد ترتب على نزعتهم الفردية نظرية في التربية تقدم أهمية الاكتساب على الفطرة الموروثة، فالفضيلة عندهم مكتسبة والمعرفة بدورها مكتسبة ومرجعهما في النهاية إلى قدرة الفرد على التعلم[1].

لقد أصبحت التعاليم السوفسطائية هذه موضع نقد الفلاسفة في مرحلة سقراط وخاصة سقراط وزينوفون وأفلاطون، ووجهوا نقدهم إلى فلاسفتها، فقد عارضهم سقراط ـ والمعروف أن سقراط كان معاصراً للسفسطائيين ـ في قولهم بإمكان تعليم الفضيلة، حيث كانوا يدعون المعرفة لغاية منفعية لا لهدف البحث عن المعرفة لأجل المعرفة، وبذلك اعتبرهم سقراط تجار علم لتقاضيهم الأجر على تعليمهم، فنزلوا بالعلم إلى مستوى الحرفة ولم ينظروا له كفضيلة ومعرفة. ويذهب سقراط إلى أن الشخص الذي لا يملك العلم لا يستطيع أن ينقله لغيره، ولذلك لا يستحق أجراً[2].

ومن هنا كان محور الخلاف بين سقراط والسفسطائيين، تكوين المواطن الصالح، أو النظر إلى صالح الدولة، أو المدينة باصطلاح اليونانيين. وهذا البحث هو الذي شكل حجر الزاوية في فلسفة أفلاطون، فكتب من أجله أعظم كتبه: الجمهورية والنواميس.

ولم يكن السفسطائيين في أول أمرهم من مثل بروتاغوراس وجورجياس حال المغالطين طلاب المال بأي سبيل، بل كانت لهم منزلتهم، ولهم وجهة نظرهم الفلسفية، وقد كتب عنهم أفلاطون في محاوراته يوقرهم، ولكن الطبقة الثانية التي ظهرت بعد ذلك في

1 ـ حلمي مطر أميرة، المرجع السابق، ص، 121.
2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 252.

أوائل القرن الرابع وكانوا معاصرين لأفلاطون وأرسطو لم يبلغوا منزلة الرعيل الأول، ولم تكن لهم فلسفة عميقة، واقتصروا على اقتناص المال عن طريق أخذ الأجر على التعليم[1].

بناء على ما سبق يتضح لنا أن الفلسفة السفسطائية جاءت كرد فعل للفلسفات السابقة، فاختلفت عنها في الموضوع والمنهج والغاية. فمن حيث الموضوع فالسوفسطائية فلسفة حضارة لأنهم اتجهوا إلى البحث في الإنسان وحضارته التي أبدعها من دين، ولغة، وفن، وشعر، وأخلاق، وسياسة. عكس الفلاسفة الطبيعيين الذين كان اهتمامهم البحث عن المبدأ الأقصى للأشياء فكان تفكيرهم مادي.

أما من حيث المنهج، فإنهم اعتمدوا على الملاحظة الجزئية ، فمن الأجزاء كانوا يصلون إلى النتائج والنظريات، وذلك بملاحظة أخلاق الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم. ومن هنا ولد مذهب الشك عندهم، بأنه من المستحيل الوصول إلى معرفة يقينية إلا من ملاحظة الحقائق الجزئية. لذلك فإنه من الممكن وصف منهجهم بأنه تجريبي استقرائي.

كما أن هناك اختلاف آخر بين الفلاسفة الطبيعيين والسفسطائيين وهو اختلاف في الغاية، فبينما كان الفلاسفة الأوائل يهدفون إلى معرفة العالم المادي وأصله أي المعرفة الموضوعية المبنية على التأمل الميتافيزيقي، فقد كان هدف السفسطائيين التطبيق العملي والغاية النفعية.

وخلاصة القول أن فلسفة السفسطائيين إنما تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية، ذلك لأنهم قد نقلو مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة فكانوا أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم سقراط، كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة، فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في فرنسا[2]

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفةاليونانية، ص،260.
2 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 123

ولفهم النزعة السوفسطائية، وكيف كانت وراء ظهور أكبر المدارس الفلسفية في بلاد اليونان، خاصة سقراط وأفلاطون. لا بد من عرض موقفهم من نظرية المعرفة وذلك عند أبرز وأشهر روادهم.

أ ـ بروتاغوراس*: بدأ من مذهب هيراقليطس، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه وهي أن الوجود دائم السيلان، حتى إننا لا يمكن أن نقول عن الشيء إنه كذا وكذا، أي أن نقول بصفة معينة له، إنه يصير فقط. بهذا استبدل بروتاغوراس بفعل الكينونة (Etre) فعل الصيرورة (Devenir). فالإنسان حينما يدرك إنما يدرك التغير المستمر. هكذا، فالصفات من وضع الإنسان، فلا يجوز القول بأن لها حقيقة قائمة في الخارج، وتبعا لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد. ومن هنا قال بروتاغوراس قولته المشهورة:" الإنسان مقياس كل شيء، ما هو موجود بوصفه موجوداً، وما هو غير موجود بوصفه غير موجود"[1]. ولكن ما معنى الإنسان بنظر بروتاغوراس؟.هل يقصد به كل فرد على حدة أم يقصد بالإنسان الإنسانية؟

لقد اختلفت الآراء والتفسيرات التي أثيرت حول هذه المقولة. فقد ذهب أفلاطون في تفسيرها إلى أن بروتاغوراس يؤكد أن الأشياء والإنسان كليهما في حالة دائمة من التغير، ولا وجود للحقيقة المطلقة القائمة بذاتها، فما يبدو لي أنه حق يكون حق بالنسبة لي وما لا يبدو لي أنه حق فلا يكون حقاً، ويضرب أفلاطون مثالاً على ذلك بالرياح فقد

---

* ـ نشأ بروتاغوراس في مدينة أبديرا التي كانت مقراً لديمقريطس والمدرسة الذرية.وليس هناك شك في صلته بتلك المدينة، لأن أفلاطون في محاورة "بروتاغوراس" ينسبه إلى أبديرا . وتعد هذه المحاورة أوثق مصدر عن حياته، لأن أفلاطون كان قريب العهد به.أكبر الظن أن زمان المحاورة يقرب من عام 432 ق.م . وفي المحاورة إشارة على لسان بروتاغوراس يقول فيها: إنه بالنظر إلى سِنِّه فهو كالوالد لجميع الحاضرين، وكان عمر سقراط في ذلك الحين سبعة وثلاثين عاما، فيكون بروتاغوراس قد ولِد حوالي 490 ق.م. وقد ألف بروتاغوراس كتبا كثيرة أهمها: كتاب "عن الحقيقة " الذي قال في افتتاحيته " الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ". وبقيت بعض النصوص من كتابه " عن الآلهة "، ويذكر ديوجين اللايرسي أسماء كتب أخرى لبروتاغوراس منها " الحجة الكبرى "، " وفي الحجج المتناقضة " و" في الوجود" وهو الذي يزعمون أن أفلاطون اقتبس أول الجمهورية منه، و" في الرياضيات"، و" في أصل البناء الاجتماعي"، و" في الطمع"، و"في الفضائل"، و"في أخطاء البشر"، و"في الدساتير". غير أن النصوص الباقية قليلة جدا وليس أمامنا صورة وافية لآرائه إلا محاورات أفلاطون.(الأهواني أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 263.)

1 ـ بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص،175. وقارن أيضا الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 265 ـ 266

يشعر أحدنا بالبرد ولا يشعر الآخر، أو يشعر واحد ببرودة شديدة والآخر ببرودة أخف، وكلا الحكمين صادق بالنسبة لكلينا[1].

وبذلك فإن أفلاطون ينسب له نظرية حسية في المعرفة، تنتهي إلى إنكار وجود الحقيقة الموضوعية، لأن كل ما يبدو للفرد حقيقي بالنسبة له ولا يوجد معيار ثابت يمكن الرجوع إليه لتصحيح المعرفة.

فإحساسات الفرد تختلف بحسب حالاته لأنها دائما في حالة تغير مستمر. وتبعا لهذا تكون الحقيقة مختلفة باختلاف الأفراد.

أما إذا كان بروتاغوراس يقصد بالإنسان النوع البشري، يكون الإنسان مقياس الأشياء، بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن، أي ما يبدو للبشر موجوداً فهو موجود وما لا يبدو كذلك لا يكون موجوداً.

وتقول كاثلين فريمان: " وقد فهم من هذه العبارة كذلك أن الأشياء لا توجد إلا حين يدركها مُدْرِك، ويبدو أن هذا يتلاءم تلاؤما أفضل مع منطوق العبارة بالفعل، وبخاصة حين يُؤخذ الإنسان على أنه النوع الإنساني لا الفرد. فجميع الأشياء التي تبدو للإنسان أنها موجودة فهي موجودة، وجميع الأشياء التي لا تبدو لأي إنسان موجودة فهي غير موجودة.وقد ناقش أفلاطون وأرسطو هذه النظرية وانتهى أفلاطون إلى التعجب لِمَ جعل بروتاغوراس الإنسان مقياساً للوجود وليس الخنزير أو القردة أو أي حيوان آخر له إحساس"[2].

الواقع أن الاختلاف بين هذين التفسيرين عند المؤرخين كبير. وقد يكون بروتاغوراس قد انتهى إلى التوفيق بين التفسيرين، فقصد بعبارته أن ما لا يكون موضوعاً لإدراكنا لا يكون موجوداً ولعله لم يذهب إلى حد إنكار وجود حقيقة موضوعية كما يرى أفلاطون وإنما رأى أنها متغيرة ونسبية.

---

1 ـ أفلاطدون، محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ص. 39.
2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 267.

وقد كتب أفلاطون محاورة هامة أطلق عليها اسم "بروتاغوراس" وبحث فيها عن الفضيلة وهل يمكن تعليمها للغير. وهل هناك علم يتعلق بها، وقد قصد أفلاطون أن يعرض لفلسفة سقراط وبروتاغوراس في هذا الموضوع وأن يقارن بينهما. ففي حين يذهب سقراط إلى أن الفضيلة علم ولكن لا تعلم، فإن بروتاغوراس يعتقد أن الفضيلة تعلم[1]. وهذا يعني أن الإنسان لا يملك الفضيلة بل بحاجة إلى أن يتعلمها، فالفضيلة مكتسبة وهذا خلاف لفلسفة سقراط بأن الفضيلة فطرية وموجودة في النفس الإنسانية، وبحاجة إلى من يساعد في إظهارها.

لقد كان بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت في المجتمع اليوناني وأوحت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده ، على أنه من الواضح أن تأثير بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدهماء أكثر منه على المثقفين، ولذلك فإنه قد هزّ القاعدة الشعبية بعنف وأثارها على سقراط وأتباعه مما أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة[2]. لأن الخلاف بينهما هو الخلاف بين السفسطائي والفيلسوف:

ذلك أن بروتاغوراس يذهب إلى نسبية الأخلاق تبعا لاختلاف شرائع المدن وتقاليدها، أما سقراط فيطلب الخير المطلق مع قطع النظر عن العرف السائد في كل مدينة، فالفضيلة عنده تقوم على المعرفة الثابتة كالعلم الرياضي سواء بسواء. أما الفضيلة التي يعلمها بروتاغوراس فهي التي يسميها سقراط الفضيلة الشعبية في مقابل الفضيلة الفلسفية، والفرق بينهما هو الفرق بين الأصل الحقيقي ومحاكاته.

---

1 ـ أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، تر، عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ 2001، (328 ـ 334)، ص. 101.
2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 272.

ب ـ جورجياس*:

عرض مذهبه في كتابه عن الطبيعة، أو اللاوجود، قصد به التمثيل لفنه، ومقدرته في الرد على الإيليين، والتفوق عليهم في الجدل. أورد فيه ثلاث قضايا رئيسية:"لا شيء موجود؛أو إذا وجد شيء ما فهو غير قابل للمعرفة؛ أو إذا كان قابلاً للمعرفة فهذه المعرفة غير قابلة للانتقال إلى الآخرين". تلخص آرائه في الوجود والمعرفة. ويسوق لتأييد هذه القضايا حججاً كثيرة، وهو في هذا متأثر بالإيليين وخصوصاً زينون في المحاجة[1]

1 ـ الوجود لا شيء:

إذا كان ثمة شيء، فهو إما أن يكون موجوداً، وإما ألا يكون موجوداً، وإما أن يكون الاثنين معاً.

ا ـ فإن كان غير موجود أصبح حاملا صفة ونقيضها، لكونه شيئاً، والشيء لا بد أن يكون وجوداً؛ وعندما يكون وجوداً، فلا يمكن أن يتصف بنقيض ذلك. فاللاوجود معناه عدم الوجود. فإن أعطينا الوجود صفة اللاوجود نكون قد سلبنا وجوده، لنصف به اللاوجود. وهذا محال.

كما أن هذا لا يمكن أن يكون موجوداً. لأنه لو كان، لوجب أن يكون إما حادثاً وإما قديماً. فإن كان حادثاً، فلا بد من أن يكون ما أحدثه شيئاً غيره، وغير الوجود لا يمكن إلا أن يكون اللاوجود. ولما كنا قد قلنا إن اللاوجود ليس إلا خلاءً تاماً لا يُتَصور، فلا يمكن أن يخرج منه وجود، وعليه لا يبقى إلا أن يكون الوجود قديماً. فإن كان قديماً، وجب أن يكون لا متناهياً، وما هو لا متناه لا يوجد في غيره، لأنه إن وُجد حاوٍ له، بطلت لا

نهائيته، وغن كان لا متنا هيا وجب ألا يكون في مكان، وما هو في لا مكان لا يجوز أن يكون موجوداً. هكذا فهذا الشيء هو لا وجود[2].

---

* ـ جورجياس من مدينة ليونتي بجزيرة صقلية على مقربة من سراقوسة وإلى الغرب منها. وعاش زمنا طويلا حتى اجتاز المائة، ولكن مولده غير معروف حيث يذهب بعض الباحثين أنه ولد 500 ق.م، وآخرون بعام 460 ق.م، والأرجح أنه ولد بعد الحرب الفارسية أي بعد سنة 480 ق.م. وتنقسم كتبه إلى قسمين: قسم في الفلسفة والآخر في الخطابة. وكتابه في الفلسفة كان بعنوان " في الوجود" أو " في الطبيعة". أما كتبه في الخطابة، فمنها رسالة "في فن الخطابة"، وضع فيها بعض قواعد هذا الفن. (أنظر، أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 275 ـ 279)

1 ـ بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص، 176.

2 ـ المرجع نفسه، ص، 177.

ب ـ والوجود الذي قلنا إنه "شيء"، إما أن يكون واحداً أو متعدداً. فإن قلنا إنه وحدة، كان شيئاً لا مقدار مادياً له، وما لا مقدار مادياً له هو لا شيء. وغن كان متعدداً كان مؤلفاً من وحدات، والوحدة كما ذكرنا لا شيء. من هنا، ففي كلتا الحالتين هو لا شيء.

ج ـ والافتراض الذي يقول إن هذا الشيء هو وجود ولا وجود في آن معاً، باطل أيضاً، لأن الوجود ـ كما ذكرنا ـ لا يمكن أن يكون لا وجوداً، ولا يمكن أن يكون اللاوجود وجوداً، فكيف يمكن أن يكون بالأحرى الاثنين معاً؟

2 ـ استحالة إدراك الوجود:

الوجود هو غير المعلوم، وإلا كان كل معلوم وجوداً، عندئذ ينتفي الخطأ، وهذا محال. ولما كان الخطأ موجوداً، فهذا يعني أن الموجود هو غير المعلوم. وعليه، فلا يمكن أن ندرك الوجود.

3 ـ استحالة توصيل إدراكنا بالوجود إلى الآخرين:

الأصوات لا يمكن أن تعبر عن المرئيات لأنها تنشأ عنها. وإن سلمنا جدلا بذلك، عَنَى هذا أن الواحد يوجد في مكانين مختلفين في آن معاً. فإن كان القائليريد بشيء من السامع، معناه أن الشيء الواحد موجود عند الاثنين معاً، وهذا محال. هكذا يستحيل إيصال إدراكنا بالوجود إلى الآخرين[1].

من خلا ل هذه القضايا التي يطرحها جورجياس، يتضح أنه يعارض الفلسفة الإيلية التي كانت تزعم أن الوجود موجود. ويذهب "جومبرز" إلى أن هدف جورجياس هو نقد بارمنيدس بأسلوب "زينون" في الاحتجاج. وكأنه كان يريد أن يوقع الفلسفة الإيلية في تناقض عن طريق أسلوبها في الجدل.

فقد كان بارمنيدس يصل بين الوجود والفكر واللغة، ويثبت وجود الموجود لأننا نفكر فيه، ونعبر عنه باللفظ. وعنده أن اللاوجود غير موجود لأننا لا يمكن أن نفكر فيه

1 ـ بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ص، 178.

أو نعبر عنه. ولكن جورجياس يهدم هذه النظرية بقوله إننا نفكر في اللاوجود ونعبر عنه. وبذلك يهدم جورجياس حجج المدرسة الإيلية في أن الوجود واحد. وهو في الوقت نفسه يهدم القائلين بالكثرة[1].

والذي يستخلص من جملة هذه الحجج الجدلية التي يذكرها جورجياس أنه هدم الأساس الذي أقام عليه بارمنيدس فلسفته(الوجود، الفكر، اللغة). ونتيجة ذلك هدم لنظرية المعرفة والوجود.

ولكن إذا كانت فلسفة جورجياس تنكر الوجود، وتنكر معرفة الموجودات، وصلة اللغة بالفكر وإمكان الحكم على الأشياء. فما أثر ذلك عند أفلاطون؟

لم يعن أفلاطون بنقد فلسفة جورجياس العدمية التي تهدف في النهاية إلى الشك في الوجود بقدر عنايته بمهاجمة فنه في الخطابة. وقد كتب محاورة " جورجياس". هاجم فيها فن الخطابة عند السفسطائيين وبين تهافتها ووصفها بأنها تمويه وخداع وليست فناً مفيداً. وذلك لأن جورجياس كان خطيباً كما كان جدلياً، ولكن صفته كخطيب كانت أشهر[2].

وإذا كان جورجياس قد هدم الثالوث البارمنيدي (الوجود، الفكر، اللغة)، فقد صاغ ثالوثاً آخر محور فلسفته، وهو يتعلق بالإنسان(السعادة، إرادة القوة، الخطابة). فالخطابة أداة الإرادة المتطلعة لتحقيق سعادة المرء. وهذه القضايا الثلاثة تكوِّن موضوع محـاورة "جورجياس".

يسأل سقراط عن هذا الفن الجديد الذي يمارسه جورجياس، فيقول له إنه: فن الكلام أو الخطاب.ويوضح جورجياس ذلك بقوله: الخطابة أعظم شئون الإنسان، أي الخير الذي يطلبه. وسبيل ذلك، الحرية في فرض إرادته على أهل مدينته، وذلك بالخطابة، فهي الكلام البليغ المقنع للناس لتحقيق ذلك الخير. فالقوة هي الخير الأسمى، والخطابة هي أعظم الفنون لأنها سلاح رجال الحكم للظفر بالقوة التي يسيطرون بها على أعضاء المجالس النيابية في أثينا[3].

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص، 282.
2 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 129.
3 ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية ، ص، 285.

وينتقد أفلاطون في أثناء المحاورة بأن فنه لا يطلب الحقيقة بل يعني بالظاهر، كالطاهي الذي يعمد إلى تزويق الطعام ويعني بمظهره حتى يفتح الشهية، ولكنه لا يعرف قيمة الغذاء الحقيقية[1].

وفي الأخير يمكن القول أنه على الرغم مما وصلت إليه النزعة السوفسطائية من الشك في المعرفة، وهدم لكثير من القيم اليونانية، فقد دمروا إيمان اليونانيين بآلهتهم، وحطموا القانون الأخلاقي الذي كان

يعززه خوفهم من عقاب هذه الآلهة. إلا أنها تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية.

إذ بفضل نزعتهم الفردية، أصبح الإنسان بحواسه هو الحقيقة الأولى في الوجود وهذا ما عبر عنه بروتاغوراس بقوله: " الإنسان مقياس الأشياء جميعاً "، وفي هذه العبارة تكمن الثورة الفكرية للسوفسطائيين في مختلف الميادين.

لقد كان لهذه النزعة تأثير بالغ الأهمية على الفكر اليوناني، فبعد أن كان الفرد مغموراً في ظل نظام جماعي وجه السوفسطائيون النظر إلى كيانه الفردي وإلى ذاته فغيروا بذلك مجرى الفكر الذي كان متجها على عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة. وأحل السوفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية، ولا سيما في ميدان المعرفة والأخلاق[2].

وهذا ما أدى بسقراط وأفلاطون إلى مهاجمة هذه الآراء واتهموا السوفسطائيين بأفظع أنواع التهم، حيث رفضا قولهم بنسبية المعرفة والفضيلة. وأكدا على أن الفضيلة مطلقة وليست نسبية تختلف باختلاف الأفراد وباختلاف الأزمنة والأمكنة التي يعيشون فيها. فقد امتاز الإنسان بما هو كذلك في نظر سقراط وأفلاطون بعقل يمكنه من معرفة ما لا يمكن أن يقع في خبرته الحسية، كما أن هذا العقل يمكنه التفكير والتأمل فيما وراء هذا العالم الطبيعي المحسوس.

---

1 ـ المرجع السابق، ص، 286.
2 ـ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي ـ من طاليس إلى أفلاطون ـ ، ص،115.

وهكذا فالسوفسطائية، رغم كل ما يقال فيها، فلسفة ايجابية بناءة. إنها نزعة تنويرية تشبه إلى حد كبير الحركة التنويرية التي ظهرت في عصر النهضة الأوربية. فنزعة عصر النهضة تسمى نزعة إنسانية لأنها أرجعت المعايير للإنسان واحتفلت له احتفالا شديداً، وكذلك فعل السوفسطائيون: إذ نقلوا البحث من الطبيعة الخارجية إلى الإنسان وأرجعوا مصادر القيم إلى الإنسان نفسه، بحسبانه المقوم الأكبر والمشرع الأول والأخير[1].

4 ـ سقراط*:

كان من آثار السوفسطائيين أن تعرض كل نظام للسقوط وانهدام ما كان للناس من مُثل يطمحون إليها، سواء في ذلك الأخلاق والدين والحقيقة والقانون، فقد ذهب كل فرد في إدراك الفضيلة والرذيلة وتفسير الخير والشر مذهباً يناسب هواه، معتبرين الإنسان مقياس كل شيء، ولم يعتقدوا أن ثمة حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان. ولهذا جاء سقراط ليعيد بناء ما دمره السوفسطائيون.

إذن ما الذي حمله سقراط من جديد في الفلسفة، وبِمَ رسمت تعاليمه منعطفاً في تاريخ الفلسفة اليونانية ؟ وما مدى تأثيره في الفكر الأفلاطوني؟

أ ـ مفهومه للفلسفة: بدأت الفلسفة منذ السوفسطائيين تتجه ببحثها نحو الإنسان وانصرف سقراط يحاول معرفة حقيقته، وكان مكتوباً على معبد "دلفي" هذه الحكمة القديمة:" اعرف نفسك بنفسك". فاتخذها سقراط شعاراً له وقاعدة لفلسفته، فليس سوى النفس الإنسانية جديراً بالبحث، ولا خير في معرفة تهمل الإنسان لتعني بالطبيعة، تلتمس أصلها وعلة ظواهرها، ولا قيمة لعلوم الرياضة والطبيعيات والفلك إذا قيست بمعرفة

---

1 ـ بدوي عبد الرحمن ، ربيع الفكر اليوناني، ص، 179.

* ـ ولد سقراط في أثينا حوالي سنة 470 ق.م من أب يحترف صناعة التماثيل وأم قابلة. احترف حرفة أبيه ولبث يزاولها حيناً قصيراً، ثم ترك هذه المهنة، وتخصص للفلسفة التي اعتبرها رسالته في الحياة. وكان يعيش في أثينا، ولبث فيها ولم يغادرها قط إلا حين اضطرته ظروف الحرب أن ينخرط في سلك الجيش. وظل مشتغلا بالفلسفة حتى اتهم في نحو سن السبعين بإنكار آلهة اليونان والدعوة على آلهة جديدة، وأنه يفسد عقول الشبان، فحكم عليه بالإعدام وأعدم.(أنظر:أمين أحمد ونجيب محمود زكي، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 6، 1966، ص، 73 ـ 74.)

الإنسان. أو بعبارة أخرى بمعرفة الأخلاق[1].

ذهب السوفسطائيون إلى أن الحواس هي وحدها السبيل إلى المعرفة، ومادام الإدراك الحسي يختلف من شخص إلى آخر، كانت تلك المعرفة أيضا مختلفة، وبالتالي فالحقيقة ما هي إلا تلك الصور المختلفة التي تقدمها الحواس، وبذلك ليس ثمة حقيقة ثابتة، لأنه حتى لو كان في الخارج حقائق ثابتة فلا سبيل إلى معرفتها ما دمنا نعتمد على الحواس وحده. من هنا كانت رسالة سقراط أن يبني المعرفة على العقل لا على الحواس، وبذلك يثبت وجود حقائق ثابتة في الخارج. لأن العقل عام ومشترك عند جميع الناس، وما يدركه العقل واحد لدى جميع الناس، ويمثل حقيقة ثابتة.

لقد كان المبدأ في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، لأنه كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا بعد دراسة طرق الوصول إليها

وبعد هذا أخذ سقراط يسأل ما الفضيلة ؟ ما الحكمة ؟ ويحاول أن يصل إلى تعريف يعبر عن إدراك العقل لها، ليضع أساساً للأخلاق تنطبق علية مدلولاتها الخارجية، وكان يلجأ في ذلك إلى طريقة "الاستقراء"، فيسوق أمثلة كثيرة للشيء الذي يريد أن يضع تعريفاً له ويستخلص الصفات المشتركة من تلك الأمثلة الجزئية، ثم يصوغها في تعريف فإذا تم له ذلك أخذ يطبق تلك القاعدة الكلية على جزئيات جديدة ليرى مقدار

انطباقها على القاعدة التي وصل إليها، فإن لم يجدها مطابقة لها تماماً عاد إلى قاعدته يعدّل فيها ويصحح حتى يكون التعريف جامعاً مانعاً[2].

وبالتالي فإن وظيفة العقل لا تنحصر في إدراك المعرفة فقط. وإنما تكمن أيضاً في إدراك طبيعة الخير والفضائل وتوجيه سلوك الإنسان تبعاً لذلك. ولقد دعا سقراط من خلال ذلك إلى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة. إذ لا يمكن للإنسان أن يعمل الخير إلا إذا عرف ما هو الخير، بل إن الفضيلة والعلم شيء واحد، فيستحيل أن تعرف الخير معرفة صحيحة ولا تعمله، كما يستحيل أن تعمل الخير ولا تعرفه.

---

1 ـ أمين أحمد ونجيب محمود زكي، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة و النشر، القاهرة، ص،82.
2 ـ المرجع السابق، ص، 86.

بالنسبة لسقراط، معرفة وعمل، نظرية وممارسة تشكّل كلاًّ واحداً؛ فالمعرفة تحدّد قيمة الأعمال، والأعمال تحدّد قيمة المعرفة. من هنا تأكيده أن المعارف الحقيقية والحكمة الصحيحة (الفلسفة) سهل تحقيقها على الإنسان، وهي مفصولة عن الأعمال الحقة وعن المظاهر الأخرى للفضيلة. ولا يكون بإمكاننا أن نسمي فيلسوفاً الإنسان، الذي، وهو يُتقن المعارف والحكمة، لا يمارس الفضيلة في الحياة التي يعيش. وفي (Ménéxène) أفلاطون(247 أ)، يقول سقراط: "بالنتيجة، فكل معرفة دون العدالة والفضائل الأخرى، ليست إلاّ مهارة، لا حكمة"[1].

يتضح من ذلك أن الحكمة بالنسبة لسقراط تكمن في وحدة العلم بالفضيلة، فالفلسفة لا تقتصر على المعرفة التأملية البحتة، بل هي تستتبع أيضاً نشاطاً عملياً.

إن موضوع الفلسفة، ودورها الأساسي وهدفها الرئيسي، هو ـ كما يقول سقراط ـ في معرفة "طبيعة" الإنسان، المصدر الأول لأعماله وسلوكه، لطريقته في العيش والتفكير[2].

ب ـ منهجه: إن أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج، لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على **التهكم والتوليد**، وذلك من أجل الوصول إلى تحديد الماهيات. ولهذا يعزوا إليه أرسطو أنه صاحب **الحد الكلي** ومنهج **الاستقراء**، وهو الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن صغار الأشياء إلى كبارها للوصول إلى المعنى الكلي أو الماهية[3]. وهذا يعني أنه لا يكفي لمعرفة شيء الاقتصار على وجوده المحسوس، بل لا بد من معرفة ماهيته المعقولة والوصول إلى حده الكلي. وفي هذا يقول أرسطو: "لقد انصرف أرسطو عن البحث في الطبيعة كلية وعكف على دراسة الموضوعات الأخلاقية وفي هذا المجال كان يعني بالكلي وكان أول من أقام العلم على التعريفات"...ويقول أيضاً:

1 ـ كيسيديس ثيوكاريس، سقراط (مسألة الجدل)، تر، طلال السهيل، دار الفارابي ـ بيروت ـ ، ط 2، الجزائر،2001، ص،117.
2 ـ المرجع نفسه، ص، 119.
3 ـ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص، 96.

"لقد كان سقراط يعني بالبحث عن الماهية والاستدلال القياسي...وهناك شيئان يمكن أن ننسبهما إلى سقراط: الاستدلال الاستقرائي، والتعريف الكلي، وكلاهما يتعلق بنقطة البداية في كل العلوم"[1].

فالمعرفة الحقيقية بالنسبة إلى سقراط، إنما هي معرفة الماهيات، وبذلك يكون قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الأشياء والجزئيات إلى معرفة الماهيات والكليات. وذلك وفق منهج يسمى الجدل أو**"الديالكتيك"**.

ولقد كان سقراط متمكناً منه، وإن لم يكن هو أول من استخدمه. إذ يقول أفلاطون في محاورة "بارمنيدس" إن سقراط التقى في شبابه مع زينون وبارمنيدس، وتلقى منهما درساً في الديالكتيك من ذلك النوع الذي أصبح هو ذاته يلقنه للآخرين فيما بعد[2]. فما معنى الديالكتيك ؟

بالنسبة لسقراط، فالديالكتيك الذي يرتكز على البحث عن الحقيقة، محاورة، كان قبل كل شيء طريقة تسمح بتعريف المفاهيم الأخلاقية، بإبراز السمات العامة والأساسية لمفهوم ما، تلك السمات التي تفسر الماهية. ففي الحوارات الأولى المسماة(سقراطية)* لأفلاطون، نجد الكثير من الأمثلة على جدلية سقراط، وعلى محاولاته إعطاء تعريف للمفاهيم الأخلاقية، بطرقة الأسئلة والأجوبة وبوضع المحاور على المحك[3].

1 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 147.
2 ـ رسل برتراند ، حكمة الغرب، ج 1، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، عدد 62، الكويت، 1983، ص، 81.
* ـ وهي المحاورات التي كتبها أفلاطون في مرحلة الشباب، والتي تعالج الفضائل الأخلاقية بوجه خاص وتحاول أن تصل إلى تعريف دون أن توفق، فثلاث محاورات منها هي:"أوطيفرون"، و"الدفاع"، و"أقريطون"، إنما تصف سلوك سقراط وصفاً مباشراً قبل وبعد محاكمته. وتتضمن الكتابات الأولى سلسلة من المحاورات القصيرة التي تنتهي دون حلول واضحة ومحددة للمشكلات التي تثيرها. محاورة "خارميدس" حول سؤال ما هو الاعتدال؟، وفي محاورة "لاخيس" ما هي الشجاعة؟، وفي محاورة "أطفرون" حول ما هي القداسة؟، وفي محاورة "هبياس الأصغر" علاقة العلم بالعمل، ومحاورة "هبياس الأكبر" في ماهية الجمال.(أنظر: الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 28 ـ 30 ـ 31، بتصرف)
3 ـ كيسيديس ثيوكاريس، سقراط(مسألة الجدل)، ص، 133.

وينقسم المنهج السقراطي إلى مرحلتين أساسيتين: التهكم والتوليد.

ـ مرحلة التهكم(L'ironie): كان سقراط يبدأ حواره بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره، بل يزعم أنه جاء يتلقى العلم عنه. ثم يطرح عليه الأسئلة ويبين موضع شكوكه، كما يفعل كل مستفيد يحاول استدراج مفيده ليزوده بالمزيد من المعارف. وما أن يتلقى الجواب حتى ينتقل منه إلى نتيجة غير لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه، فيقر بجهله أو يراوغ ليفلت من الحيرة والاضطراب أو الوقوع في التناقض، لكن سرعان ما يرده سقراط إلى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل، فتزيد حجته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً[1].

ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات أفلاطون المبكرة أو ما يسمى بالمحاورات السقراطية، مثل محاورة "لاخيس" و"ليزيس" و"أطيفرون"...الخ.

ولما كان سقراط يصرح في بداية الكلام بأنه جاهل ويريد أن يتعلم من محاوره، لكن مجرى الحوار يؤدي إلى العكس من ذلك، بأن سقراط أعلم من محاوره، فقد كان أسلوبه في الحوار يبدو للمحاور كما لو كان سقراط يسخر منه بهذه الطريقة. وهذا ما عرف بالتهكم السقراطي(L'ironie socratique).

مرحلة التهكم، هي بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان مما أذاعه السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة لا بد منها لتطهير النفوس. وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة، يبدأ مرحلة جديدة وهي التوليد[2].

ـ مرحلة التوليد (La maïeutique)**:**نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة. وقد قيل إن سقراط ـ باستعماله لأسلوب التوليد ـ كان يمارس فكرياً الصناعة التي كانت تزاولها والدته. إذ أنه هو أيضاً كان يولد الأفكار من نفوس محدثيه. ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة

---

1 ـ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص، 97.
2 ـ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي ـ من طاليس إلى أفلاطون ـ ، ص، 127.

في فطرة الناس، أي أن الأطفال يولدون وفي نفوسهم العلم الفطري. فالعلم عند سقراط ـ وكذلك عند أفلاطون ـ أولي سابق على التجربة، ويقتصر أثر التعليم في المدرسة أو الجدل في السوق على إيقاظ النفس، فيذكرها بهذه المعاني الفطرية التي كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضي، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم المثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد، فالتعليم إذن ليس إلا تذكر. وأما

أساليب الجدل المختلفة فهي التي تساعدنا على استرجاع المعاني، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه[1].

نلاحظ أن مرحلة التوليد تقوم على فكرته عن النفس الإنسانية، حيث كان يعتقد أن المعرفة فطرية فيها وأنها عاقلة وأن العلم الكامل الصحيح هو هبة إلهية.

الواقع أن سقراط لم يكن مهتماً بإيجاد نظرية فلسفية بقدر اهتمامه في مدى إمكانية تحقيق مبادئ فلسفة عقلية، كلية ومطلقة. وعلى هذا الأساس يمكن القول، أنه تميز منهج سقراط الفلسفي بأنه عقلي ساعياً إلى اكتشاف المعرفة التي كان يدعي جهلها. وبذلك يعتبر سقراط نقطة تحول في نشأة الفلسفة التي اتجهت من تفسير الأشياء على تفسير الإنسان ومعرفة نفسه وأخلاقه وفضائله.

كما تميز المنهج السقراطي حسب ما يعتقد أرسطو، أنه منهج استقرائي، غير أن الاستقراء السقراطي لا يعني التعميم الكلي من الأمثلة الجزئية، بل يعني الاستعانة بالأمثلة لتصوير الكل وتوضيحه، أي الكل المدرك بالعقل لا بالحس. وقد ذكر "كسينوفون" طريقة سقراط في استخدام الاستقراء، فوضح كيف كان سقراط يجمع الأمثلة ليبين ما ينطوي على الموضوع الذي يبحث عنه وما لا ينطوي عليه. ففي حوار دار بيته وبين الشاب "أوتيديموس" يذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحاً نا لم تتم له صفة العدالة وعندما يدعي "أوتيديموس"، أنه لا أحد يفوقه في هذه الصفة يوجه سقراط الحوار إلى وضع تعريف للعدالة، ورغم أنه لا ينتهي في آخر الأمر إلى تعريف محدد إلا أنه يأخذ في ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التي توضح نقيضها، فيذكر مثلاً أن خداع الأعداء في الحرب وإخفاء الحقيقة على المريض أمور جائزة وعادلة ولكن الخداع والكذب لا تكون كذلك في الظروف المغايرة[2].

---

1 ـ المرجع السابق، ص، 127.

2 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص،148.

لقد كان سقراط يسعى إلى الوصول إلى تعاريف كلية شاملة والحصول على أحكام ثابتة. وفي الوقت الذي اعتنق السوفسطائيون المبادئ النسبية ورفضوا الكلية، نجد سقراط يبحث عن الحقائق المطلقة الكلية لتبقى التعاريف ثابتة. فبينما يجد سقراط أن تعرف العدالة واحد وثابت ومطلق، فإنه حسب النظرة السوفسطائية النسبية تختلف العدالة في تعريفها من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى.

إن سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد إنما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً، كمسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي موضوع المعرفة. وسيكون هذا الاكتشاف أساساً لنظرية **"المثل"** الأفلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الأرسطاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً[1].

ج ـ الأخلاق: تكمن فلسفة سقراط الأخلاقية في عبارته التي وجدت مكتوبة على أحد جدران معبد دلفي وهي " أعرف نفسك بنفسك" فهذه العبارة لا تكشف عن نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها، بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه لحياة الإنسان وسلوكه، فمعرفة النفس عند سقراط هي أيضاً معرفة بالخير وتحقيق الفضيلة، ذلك لأن من يعرف نفسه، عرف بالتالي ما يناسبها وما لا يناسبها، أي عرف الخير الخاص بها. ولما كان الخير الأقصى أو الغاية القصوى التي ينبغي أن يتجه إليها الإنسان هي السعادة، فعلى الحكيم أن يسعى إلى بلوغها بالعقل والتخطيط السليم[2].

ولكن ما هي تلك السعادة وما عساها أن تكون والتي بها يتحقق الخير الأقصى؟ إن هذه السعادة، إنما تتلخص في قناعة النفس وطهارتها لذلك فقد ترتب على مبدأ سقراط "اعرف نفسك" نظريته الأخلاقية التي تتلخص في أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل،

---

1 ـ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص، 102.
2 ـ حلمي مطر أميرة، المرجع السابق، ص،157.

فمعرفة الإنسان بنفسه هي السبيل الوحيد لتحقيق الفضيلة.

ومعنى هذا أن المبدأ الرئيسي الذي تقوم عليه الأخلاق عند سقراط هو قوله: "أن الفضيلة هي العلم"، أي أنه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل، وبذلك دعا إلى التوحيد بين العلم والفضيلة.

لقد أثبت سقراط القضية الأولى وهي أنه لا عمل بدون علم، بأن قال أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى الغاية التي ينبغي الوصول إليها، إلا إذا كان عالماً بالوسائل التي تؤدي إلى هذه الغاية. فتحقيق الغاية إذن ـ العمل ـ يقتضي أولاً معرفة الوسائل التي تؤدي إلى هذا التحقيق، أي العمل يقتضي العلم مقدماً. وأثبت الثانية، وهيأنه حيث يوجد علم يوجد قطعاً عمل. بأن قال إن الإنسان لا يمكن أن يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل الشر، وأن الإنسان ليس شريراً بطبعه، وإنما الشر مصدره الجهل، ولهذا فإن الإنسان إذا علم بأن هذا الشيء نافع له ومفيد، فإنه لا بد أن يعمله ولا يؤجله[1].

إن الإنسان، بحسب سقراط يبحث عن السعادة. فإذا عرف بمحض العقل أن الفضيلة هي الطريق الوحيد إلى السعادة، فإنه لا

يخطئ طريقها. إذ يمكن أن يقدم الإنسان على عمل من شأنه أن يؤدي إلى شقائه وهو بذلك مختار له. والأشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم أو بالوسائل التي تؤدي إلى الغايات الطيبة.

إذن فكل الشرور ناشئة عن الجهل، وجميع الخيرات مبعثها العلم. وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم. وبالتالي لا فضيلة إلا بالعلم. وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعّالة لتطهير النفس والسمو بالروح، وهكذا يكون لعلم الأخلاق عنده أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الأورفية وطقوسها ولا يقوم على العادات والغرائز[2].

---

1 ـ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص، 578.
2 ـ مرحبا عبد الرحمن محمد ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص، 106.

ومن خلال ما سبق يمكن أن نستنتج ما يلي:
ـ يمثل المنهج السقراطي أول خطوة جادة نحو تقدم العلم وذلك لمطالبته بالماهيات والحقائق الكلية واستخدامه للاستقراء ومحاولة إقامة التعريفات المحددة.
ـ يعتبر سقراط من أبرز مؤسسي علم الأخلاق حيث كان أول من أقام الفضيلة على المعرفة كما أوضح دور العقل في الفلسفة الأخلاقية.

ما مدى تأثيره في الفكر الأفلاطوني؟

إن أهم شخصية أثرت في تفكير أفلاطون هو أستاذه سقراط، ويذهب "هرمودورس" أنه لم يتصل به إلا في العشرين من عمره، ولكن أفلاطون وهو ابن أخت "خرميدس" أحد أصدقاء سقراط لابد أنه عرفه عن طريق خرميدس منذ أن وعى[1]. وقد كان لتأثره بأستاذه أعظم تأثير على بنائه الفلسفي. بل يمكن اعتبار، أن نقطة النهاية في مذهب سقراط هي نقطة البدء في فلسفة أفلاطون.

ومما يدل على ذلك، محاورات أفلاطون التي تبين مدى تأثره به طوال حياته. فقد أشربه سقراط حب الفلسفة، حتى أصبح هدفه الوحيد أن يسلك الطريق الذي عبده له. إلى حد محاكاته في أسلوب حواره، الذي يتميز بالتهكم وادعاء الجهل.

وقد بلغ من شدة تعلق أفلاطون بأستاذه، وتشيعه لأسلوبه في الحوار والبحث، أنه جعله قطب محاوراته، في كتبه جميعها، يجرى الحوار على لسانه، وعلى لسانه يعرض آراءه هو ونظرياته وتعاليمه. ورغم ما بين آراء الأستاذ المعروفة لمن عاصروه وآراء التلميذ، من تباين واضح وفروق ظاهرة، إلى حد أن الحوار في الجمهورية يبدأ سقراطياً وينتهي

أفلاطونياً، فإن أفلاطون كان ولا شك يعتقد أن سقراط هو مصدر كل آرائه وأفكاره[2].

وفي الأخير يمكن القول إن سقراط هو صاحب منهج عام في البحث، طبقه هو أولاً في ميدان الأخلاق، ثم عممه أفلاطون على كل الميادين، وهذا هو فضل سقراط في تاريخ الفلسفة الإغريقية.

---

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف بمصر، 1965، ص، 13.
2 ـ أفلاطون، الجمهورية، تر، نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، دار المعارف بمصر، ط 2، دت، ص، 11.

المبحث الثاني:

مفاهيم الجدل الأفلاطوني

إن ما حدده سقراط كمبدأ للمعرفة أعلنه أفلاطون مبدأ للوجود. لقد كان سقراط يعلم تلاميذه أن المعرفة من خلال المفاهيم إنما هي المعرفة الحقيقية الوحيدة، ولذلك ينتهي أفلاطون إلى أن المفهوم أو الفكرة هي الحقيقة الوحيدة، ومن ثم فالفلسفة بالنسبة لأفلاطون هي علم الفكرة. و لم ير أفلاطون في تعارض المذاهب سبباً للشك فيها جميعاً مثل السوفسطائيين، ولذلك اعتمد في منهجه على التوفيق بين الآراء مما جعل مذهبه مع أصالته المتفردة لا يخلو من تأثير الفلاسفة السابقين عليه أمثال هيراقليطس وبارمنيدس وفيثاغورس.

1 ـ الجدل وعالم المثل*:

لم يكن إيثار أفلاطون للحوار عبثا، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط، تأثر بالجدل، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة، فاصطنع الجدل، بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم. فالجدل هو المنهج الذي يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً، بل بالانتقال من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ. وبأنه العلم الكلي بالمبادئ والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها. فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[1].

---

* ـ درج الفلاسفة العرب على هذه الترجمة وشاعت في كتاباتهم، فالمثال هو النموذج الذي ينسج على منواله، فإذا كان المثال واحداً فقد تتعدد الأشياء التي تحاكيه. وفي اللغات الأجنبية ـ ونشير إلى الإنجليزية ـ اصطلاحات ثلاثة هي Type ، Form، Idea. أما الأول فهو الاصطلاح اليوناني ذاته. ولكن لفظة Idea أصبحت تدل عندهم اليوم على معنى آخر هو الفكرة أو الظن، ولذلك قد يضلل استعمالها في اللغة الانجليزية، وكذلك الفرنسية. فاستعملوا لفظة Form التي تدل على الهيئة أو الشكل، وهو أحد المعاني الأصلية للفظة اليونانية. وقد شاعت في الكتب الأمريكية لفظة النموذج Type، ولكنها لم تسد. أما القول في ترجمة Idea بدلا من المثال أنها الصورة، فترجمة مضللة في اللغة العربية، لأن الصورة عندنا ضد المثال أو الأصل، ولا تفيد المعنى الذي يقصده أفلاطون بأي حال. ففي اليونانية يستعمل أفلاطون لفظتين idea ، eidos ، وكلتاهما من

الفعل ينظر أو يرى idein. فإذا كان الأمر كذلك فأصل المعنى حسي نشأ من رؤية أشكال الأجسام.ومن هنا جاء أن أول معنى للمثال أنه الشكل المرئي.
1 ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص، 6

وقد وضع سقراط اللبنة الأولى في بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل إلى مفهوم واحد ثابت للفضائل الأخلاقية المختلفة من خلال المناقشة والحوار. ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات أفلاطون المبكرة أو في المحاورات السقراطية مثل محاورات لاخيس، ليزيس، وأطيفرون،...الخ. غير أن أفلاطون قد خطا خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط وذلك حين بحث في التصورات العقلية، لا في عالم الأخلاق وحده بل في عالم الطبيعة بأسرها.

وكانت التصورات العقلية عنده تعني الأنواع والأجناس الكلية التي تكون عالم المثل العقلية. ولكن كيف يصل الفيلسوف إلى إدراك هذه المثل، ثم كيف يحدد علاقتها بالأشياء الأخرى التي تشارك فيها، ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها ويرتبها في عالم واحد على قمته مثال الخير؟[1].

إن هذا المنهج المؤدي إلى هذه المعرفة هو الذي يسميه أفلاطون بالديالكتيك. ولكن ما الذي دفع أفلاطون إلى استخدام هذا الأسلوب الجدلي؟

يلخص الدكتور فؤاد زكريا آراء ثلاثة من الباحثين الأفلاطونيين المشهورين "نتلشب" (Nettlship)، "تيلور"Taylor، باركر Barker) في الأسباب التي دعت أفلاطون إلى ذلك، فيقول:

ـ كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل إليها إلا بعملية تدريجية، تسير خطوة فخطوة، على طريقة السؤال والجواب.

ـ وكان يؤمن بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته، بأن ينتقل من حالة السلبية إلى حالة الايجابية، إما عن طريق الاتصال بذهن آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته، يقوم فيه الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معاً.

ـ وكان أفلاطون متأثراً بالمنهج السقراطي، الذي يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره ـ عن طريق الحوار ـ من آرائه الفاسدة.

---

1 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 193.

ـ وأخيراً، فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان مثل أفلاطون، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التي تدور في نفوس أنماط متباينة من البشر، شأنه شأن أي كاتب مسرحي أو روائي[1].

أ ـ نظرية المعرفة: يعني أفلاطون بموضوع المعرفة في محاورات عديدة فيبين أنواعها المختلفة ويرتبها درجات حسب قيمتها في الكشف

عن الحقيقة ويهتم اهتماماً بالغاً بتعريف العلم الفلسفي اليقيني وبالتمييز بين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصريه[2]. يفرق أفلاطون بين العلم الصحيح والعلم غير الصحيح، أو بين العلم والظن. فالعالم هو الذي يعرف الأشياء في ذاتها وفي ماهيتها، بينما تفكير الآخر، الذي يبني أحكامه على مظاهر، فليس إلا ظناً.

وإذا تتبعنا آراءه في هذا الموضوع خلال المحاورات فإننا نجده يهتم في محاورتي "مينون" و"فيدون" بشرح نظرية التذكر. أما في محاورة "الجمهورية" فيقدم تصنيفاً لأنواع المعرفة ومنهجه الجدلي، وفي محاورة "ثياتيتوس" يعرض نقده للمعرفة الحسية وفي "السفسطائي" يتناول تفسير الأحكام الصحيحة منها والخاطئة ومغالطات السفسطائيين وفي "فايدروس" إشارات عديدة لتفسير طبيعة النظر الفلسفي[3].

قدم أفلاطون في محاورة "ثياتيتوس" عدة تعريفات للمعرفة أو العلم الصحيح، ولكنه بعد استعراضه ومناقشته لها يعترض عليها وتبدو المحاورة وكأنها تنتهي إلى نتيجة سلبية لا يصل فيها إلى تعريف مقنع.

أول التعريفات التي قدمها هي أن المعرفة أو العلم إحساس أو إدراك حسي ولكن الإحساس متغير دوماً ويختلف من شخص إلى آخر، وعلى ذلك فلو كان الإحساس هو مصدر المعرفة لصح بالتالي رأي بروتاغوراس مؤسس المدرسة السوفسطائية القائل بأن

---

1 ـ زكريا فؤاد، دراسة لجمهورية أفلاطون، مؤسسة التأليف والنشر دار الكتاب العربي ـ القاهره ـ 1967، ص، 32.
2 ـ حلمي مطر أميرة، المرجع السابق، ص، 183.
3 ـ المرجع والمكان نفسه.

الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد منها وما لا يوجد ومن ثم تصبح المعرفة بالنسبة لكل إنسان على حده، فالمعرفة بالنسبة لي هي على ما تبدو لي وبالنسبة لك هي على ما تبدو لك، ثم لو أضفنا إلى ذلك رأي أقراطيلوس القائل بالتغير المستمر والصيرورة لأصبحت المعرفة الحسية متغيرة فضلاً عن كونها مختلفة وناقصة على الدوام[1].

فالمعرفة عند السوفسطائيين، إذن يصبح نسبية متغيرة وفقاً لعبارة بروتاغوراس القائلة: أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ثم جاء سقراط ووضع المعرفة في العقل، إذ العقل هو سبيل المعرفة لا الحس، لأن العقل عام مشترك بينما الحس يختلف باختلاف الأفراد ورأى أن موضوع المعرفة هو الماهية المجردة أو الحقائق الكلية الثابتة.

وجد أفلاطون إذن نفسه أمام رأيين متعارضين أو طريقين مختلفين رأي بروتاغولراس واقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ورأى أستاذه سقراط الذي يضع

المعرفة في العقل، فيتابع موقف سقراط ويمضي مثله في تفنيد آراء السوفسطائيين.

يقيم أفلاطون تصنيفه لأنواع المعرفة في العلوم المختلفة على أساس تفرقته الميتافزيقية بين العالم المرئي والعالم المعقول، فيسمي المعرفة التي تتناول العالم الحسي بالظن Doxa. أما المعرفة التي تتناول اللامرئي والمعقول بالعلم أو بالتعقل Noesis. ولكي يوضح هذين النوعين من المعرفة، يقول لنتصور مستقيماً(أ ب) نقسمه أربعة أقسام بواسطة الرموز(ج، د، هـ) فيكون الخط على هذا النحو:

ب هـ د ج ا

فالقسم الأول(أ ج) يرمز للأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التي تتناولها وهم eikasia والقسم الذي يليه في المرتبة (ج د) يشير لموجودات العالم

---

1 ـ أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، تر، أميرة حلمي مطر، ص، 11 ـ 12 ـ 13 . بتصرف.

الحسي المرئي ومعرفتها ظن Doxa والقسم الذي يليه (د هـ) يشير إلى التصورات الرياضية ومعرفتها فكر إستدلالي Dianoia والقسم (هـ ب) فيشير إلى المعقولات التي هي أقرب إلى المبادئ والتي هي موجودة بغير حاجة للمحسوس فهي عالم المثل ومعرفتها تعقل Noésis [1].

وبذلك كانت أنواع المعرفة أربعة: الإحساس وهو إدراك عوارض الأجسام، أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام. والظن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك.والاستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والتعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة.

1 ـ الإحساس: ويدعي الهيراقليطيون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً، ليس لها جوهر تتقوم به ولا قوة تصدر عنها، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون، لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء، ولصح قول بروتاغواس، أن الإنسان مقياس الأشياء، وأن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء، المتناقض منها والمتضاد، وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق، ليس فقط في النظريات، بل في السياسة والأخلاق والصناعات أيضاً، فيستحيل العلم والعمل ولكنهما ممكنان، فالقول مردود[2].

فالإحساس لا يصلح أن يكون سبيلاً إلى المعرفة الحقيقية، كما أن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعاً لها وذلك لأن الحس لا ينقل إلينا إلا الصيرورة والتغير المستمر أو بعبارة أخرى يدرك عوارض

الأجسام وأشباحها، فضلاً عن أنه لا يقدم لنا إلا بعض الصور، فإذا بالعقل يستحضر سائرها كلمح البصر.

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها إلى بعضها ويعارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس. فالجمع والمعارضة أو المقارنة وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام، ليست من أفعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل. إن الإحساس إنما ينبه العقل ويقدم له المادة الخام. إذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الإحساس(3).

---

1 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 184.
2 ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص، 70.
3 ـ عبد الرحمن مرحبا محمد ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص، 123 ـ 124.

2 ـ الظن: وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية، فكذلك الظن أو الرأي، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة. فهو وإن كان أرقى من الحس إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معللة. فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها. إن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة، أي معرفة الأمور بعللها وأسبابها. ولهذا كان الظن غير ثابت، بل متغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله. إن الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، بخلاف المعرفة المعللة أو(العلم) فهي معرفة صادقة ضرورة لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة[1].

وفي محاورة "الجمهورية" يميز أفلاطون بين الوجود المحسوس والوجود العقلي، وكما أن الوجود وجودان، كذلك فإن المعرفة معرفتان: معرفة ظنية بالمتغير المحسوس، ومعرفة يقينية بالثابت المعقول. " ومن الناس من يحب أن يرى ويسمع، ويعجب بالأصوات الجميلة والألوان ...ولكن عقله يقصر عن أن يرى طبيعة الجمال في ذاتها. والإنسان الذي يدرك وجود الأشياء الجميلة، ولكنه لا يعتقد في الجمال المجرد، ويعجز عن تتبعه إذا قاده إنسان آخر في طريق معرفته، يعيش في حلم وليس في يقظة. وفي الحلم يخطئ الإنسان، سواء أكان نائماً أم يقظاً... أما الرجل الذي يعرف الجمال المجرد ويستطيع تمييز هذا الجوهر، والأشياء التي يدخل فيها، فلا يخطئ أبداً، بحيث يعتبر هذه الأشياء هي الجوهر، فهو يحيا في يقظة. ويحق أن نسمي العمليات العقلية عند الشخص الأول معرفة، لأنه حقيقة يعرف، وعند الثاني رأياً، لأنه يرتئ فحسب."[2]. وهكذا يحق لنا أن نقول إن الفيلسوف وحده هو الذي يعرف، أما الآخر فإن معرفته ليست إلا ظناً.

وقد يبدو من قراءة الكتاب الخامس من " الجمهورية" أن المعرفة الحسية ليست إلا مجرد إدراك للعالم المحيط بنا بواسطة الحواس.

ولكن الحق أن الفقرة(516) في تشبيه الكهف، تسمح لنا بفهم أن هذه المعرفة الظنية ليست كذلك وحسب، وإنما هي أيضاً تنظيم

1 ـ عبد الرحمن مرحبا محمد ، المرجع السابق، ص، 124.
2 ـ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الخامس(476)، ص، 96.

للمدركات الحسية في نظام يحدد القبل والبعد. فالمسجونون يتبارون في تحديد خصائص الظلال التي تمر أمامهم على حائط الكهف، ويحاولون تحديد ما يمر منها الأول أو الأخير.

والخلاصة أن الأحكام العقلية أو التصورات المصاحبة للإحساس لا تكفي لتفسير الحقيقة القصوى ولكنها مطلوبة في الحياة العملية، ومثل هذه المعرفة العقلية هي في مرتبة وسطى بين الإحساس وتعقل المثل وهي أقرب أنواع المعرفة للاستدلال الرياضي.

وترتقي النفس درجة أخرى بعد ذلك بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى، ذلك أن هذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة. لكن لا كموضوع، بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعة، ثم يستغني عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصة وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج[1].

3 ـ الاستدلال: وهو أرقى من الظن وأقل من العلم أو التعقل، فهو أرقى من الظن، لأن موضوعه غير حسي، وهو أقل من العلم لأنه يستغني بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تستعين بالحس إلى حد ما[2].

ويظهر تأثر أفلاطون بالعلوم الرياضية المزدهرة في عصره في تلك العبارة التي توج بها مدخل أكاديميته فقال: لا يدخل الأكاديمية إلا من كان ملماً بالهندسة. لذلك جعل من دراسة العلوم الرياضية تمهيداً لدراسة الفلسفة في نظام تربيته للحكام الفلاسفة[3]. ذلك أن منهج الفلسفة هو الجدل وهو شيء آخر غير منهج الرياضيات.

1 ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص، 71.
2 ـ عبد الرحمن مرحبا محمد ، المرجع السابق، ص، 124.
3 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 188.

بيد أن هذا العلم وهو موضوع الرياضيات ليس أعلى علم بين العلوم، على الرغم من أهميتها، وذلك لسببين ، فهو أولا ليس مستقل كل الاستقلال عن الإحساس، إذ أن عالم

الهندسة لابد له من الاستعانة بالأشكال التي يرسمها، وهو ثانياً لا يرتفع إلى مثال الخير ولا يهتم بربط المبادئ التي يعتمد عليها بهذا المثال المطلق، لهذا كان لابد للعلم الرياضي من أن يعد مدخلاً على العلم الحقيقي، إذ فوقه يرتفع علم الخير، أي الفلسفة أو الجدل كما يدعوه أفلاطون.

فالرياضيات إذن معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم، هي أرقى من الظن، وهي أدنى من العلم لأنها إستدلالية.

4 ـ التعقل(أو العلم): وهي تمثل المعرفة اليقينية وهي إدراك الفكر الخالص أو عالم المثل الذي هو وحده الحق والذي مبدؤه الأول الخير الأسمى والذي لا يستطيع أن يدركه إلا الفيلسوف، بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الإلهامية. ويدع هذا النوع من المعرفة بالعلم اليقيني[1].

ولتوضح ذلك نعود إلى محاورة "الجمهورية"، إذ يحدد لنا أفلاطون في شيء من الدقة والتفصيل طبيعة المعرفة العقلية. وقد رأينا في فقرة شكل الخط، أن المعرفة قسمان: قسم يمثل العالم الحسي وقسم يمثل العالم العقلي، وفي هذا الأخير جزءان: جزء يمثل المفاهيم الرياضية، وجزء يمثل الأشياء في ذاتها أو المثل، وبالتالي يصبح لدينا بالمقابل نوعان من المعرفة، المعرفة الرياضية والمعرفة الفلسفية. والفرق بين الاثنين يكمن فيما يلي: المعرفة الأولى تضطر إلى استخدام الأشكال المحسوسة، أما الثانية فإنها تلجأ إلى المحسوس في أية لحظة. كما نجد أيضاً أن المعرفة الأولى تبدأ من فروض لتنتهي إلى نتائج، أما الثانية فإنها تنتهي إلى مبدأ أول مطلق لا يفترض شيئاً بل يفترضه كل شيء[2].

---

1 ـ عبد الرحمن مرحبا محمد ، المرجع السابق، ص، 124.
2 ـ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس(510)، ص، 110 ـ 111.

وخلاصة القول أن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها، وأن العقل هو الأداة التي نستعين بها في الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها، وأنه لابد من التفريق بين العلم الصحيح والرأي الشخصي، وإلى هنا سار أفلاطون في نفس الطريق الذي سار فسه أستاذه سقراط، حيث انتهى إلى أن المدركات العقلية وحدها التي تعبر عنها بالتعاريف هي العلم، ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذي وقف عنده سقراط بل تابع السير حتى وصل إلى الحقيقة المطلقة بنظرية المثل.

إذن التعقل هو أسمى درجات المعرفة، كما أن الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول إليه لأنها تبعد العقل عن الأشياء الحسية وتهيب به إلى التأمل في الأشياء التي صلتها بالحقيقة أكبر.

ولا يكتفي أفلاطون بهذا السرد لتوضيح الأشكال الأربعة للمعرفة، بل يلجأ إلى أسطورة الكهف[1] الزاخرة بالرموز. فهو يتصور أناساً يعيشون منذ نعومة أظفارهم في كهف تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف. وهؤلاء الناس أعيقت حركتهم بحيث لا يستطيعون التنقل، ولا يستطيعون رؤية شيءٍ سوى ما يقع أمام أنظارهم. ومن ورائهم تضيء نار تشتعل بعيداً في موضع عال، وهم لا يرون إلا ظلالها التي تنعكس على الحائط في باطن الكهف. وبين النار والسجناء طريق مرتفع عليه جدار صغير يشبه الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة. وعلى طول هذا الجدار الصغير قوم يحملون شتى أنواع الأدوات المصنوعة التي تشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الخشب والحجر. وبعض هؤلاء الناس يتكلم وبعضهم صامت. ولما كان هؤلاء السجناء لا يستطيعون رؤية إلا ما يقابلهم، فإنهم لم يشهدوا طيلة حياتهم غير الظلال المعكوسة لكل الأشياء المذكورة سلفاً، وهم تبعاً لذلك يعتقدون أنها حقائق، كما يعتقدون أن الأصوات التي يسمعونها صادرة عنها.

ولو فرضنا أن أحد هؤلاء السجناء خُلِص من قيوده وأجبر على الوقوف والتطلع خلفه ورفع عينيه نحو الضوء، سوف ينبهر إلى حد يعجز معه رؤية الأشياء التي كان

---

1 ـ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، (515 ـ 517)، ص، 115 ـ 117.

يرى ظلالها من قبل. ولو أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل، وأن رؤيته الآن أقرب إلى الحقيقة، سيشعر بالحيرة ويعتقد أن ما كان يراه من قبل أكثر حقيقة مما يراه الآن. إنه يحتاج في الواقع لإلى التعود تدريجياً قبل أن يرى الأشياء في العالم الأعلى. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء أو على جسم آخر، بل كما هي في ذاتها وفي موضعها الخاص. وبعد ذلك سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها علة لكل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف. فإذا ما عاد الشخص بذاكرته إلى مسكنه القديم، فرح لحاله ورثى رفاقه السجناء. ولو عاد إلى مسكنه القديم محاولاً إظهار الحقيقة لرفاقه ليحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى، لسخروا منه، بل وأجهزوا عليه بالفعل.

إن الكهف في الأسطورة، يشير إلى العالم المحسوس، ويشير ضوء النار إلى الشمس، والصعود أي صعود النفس إلى العالم المعقول حيث يكون مثال الخير، وهو آخر ما يُرى. والهدف من هذا التحول، هو التخلص من أوهام الظلال في العالم المحسوس، والترقي إلى حقائق العالم المعقول. وباختصار، إن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مغزى هذه الأسطورة، هي التمييز بين عالمين: العالم المرئي أو العالم الحسي، والعالم غير المرئي، أي العقلي وهو عالم المثل. فالعالم الحسي هو العالم الوحيد الذي تعرفه حواسنا، ويطمئن إليه الغافلون. إنه عالَمُ ظواهر الطبيعة والبدن، عالم التغير والتناقضات. ووراء هذا العالم، عالم آخر، لا تدركه عيون البدن ولا باقي الحواس، وتدركه الروح أو النفس، ففيه يستقر الجمال المطلق، والحقيقة الكاملة، والدائرة الكاملة، والكرة الكاملة. فكل الكائنات لا تُدرَك إلا من طرف العقل، وتشكل العالم العقلي. وهذا العالم هو الواقع الحقيقي، لأنه أزلي وثابت على الدوام، يعيش في مأمن من التغير. وهو الذي يخلع على العالم الحسي قليلاً من الوجود الذي تمتلكه الحواس، وقليلاً من الثبات. إذا كانت الأشياء

من نفس الجنس تتشابه عند تقاربها، فلأنها نُسخ متعددة من نفس النموذج، أي من نفس المثال. فكل الأفراد البشرية مثلاً، هي صور لنموذج ثابت هو الإنسان ـ الجوهر، أي مثال الإنسان.

أسطورة الكهف هذه تعبر أصدق تعبير عن المقولة الرئيسية في نظرية المعرفة عند أفلاطون. فمثال الخير (الذي يقابله نور الشمس في الأسطورة) هو الموضوع الحقيقي للمعرفة، وهذا الموضوع ثابت وراسخ، والثبات يعتبر شرطاً أساسياً لقيام معرفة حقيقية غير متغيرة.

ولكن كيف تتم معرفة هذا الوجود الثابت ؟

التذكر هو الأساس الأول للمعرفة: يرى أفلاطون أن التذكر هو الأساس الأول للمعرفة، ومن شروطه مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذي شاهدته يوم كانت في عالم المثل، وعلى هذا فإن نظرية التذكر الأفلاطوني تعد من أهم الأسس التي تقوم عليها المثالية عند أفلاطون، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل في عالم آخر، كما أمكن بهذه النظرية أيضاً البرهنة على خلود الروح[1].

ولقد تحدث أفلاطون عن ذلك كله خاصة في محاورتي "مينون" و"فيدون". فهو يذكر في محاورة "مينون" أن العلم "تذكر"، والواقع أن محاورات أفلاطون متعددة الجوانب، وليس الحديث في "مينون" عن المعرفة وأنها تذكر إلاَّ طرفاً من مباحثها. فهي تبدأ بهذا السؤال: أتُعلم

الفضيلة ؟ أتكتسب بالإلف والاعتياد، أم أنها فطرية عند الذين وهبتهم الطبيعة إياها، فلا هي مكتسبة بالعادة ولا بالتعليم ؟. فكان الجواب عن ذلك أن الفضيلة هي المعرفة، وأن المعرفة هي المعرفة بالنفس، وأن العلم تذكر والجهل نسيان[2].

وإذا كانت الفضيلة هي المعرفة، فكيف تعرف النفس ؟ فكان الجواب أن المعرفة تذكر، يبين أفلاطون ذلك في محاورة "مينون"، فيقول: استدعى سقراط خادم مينون، وأخذ

---

1 ـ علي بو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 203.
2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 87 ـ 88. وأنظر أيضاً أفلاطون، محاورة مينون، تر، عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشروالتوزيع ـ القاهرة ـ 2001، ص، 69.

يسأله عن طول ضلع المربع الذي مساحته ثمانية أقدام مربعة، ولم يكن للخادم علم سابق بالهندسة، ومع ذلك استطاع، بإرشاد سقراط الذي كان يضع له الأسئلة ليجيب عنها أن يصل إلى هذه المعرفة. وهكذا تولدت المعرفة من داخل النفس، ومتى كان الأمر كذلك، وكان الخادم جاهلاً بالهندسة، فلابد أنه كان على علم سابق بهذه المسائل، ويترتب على ذلك أن النفس خالدة[1].

يعتقد أفلاطون بأننا قبل حلولنا في أجسامنا الحالية، كنا نعيش في عالم المثل حيث شاهدنا وجهاً لوجه، المثل في محض صفائها. وعند ولادتنا في هذه الدنيا، حَملنا معنا ذكريات فقدت الكثير من وضوحها بملامسة العالم المرئي. وبحكم فعل الذكاء وانطلاقاً من معطيات حسية، اكتشفنا بعض المثل، وذلك عن طريق التذكر أو الاسترجاع. أما كيف تمكن بعضنا من الارتقاء إلى بعض المثل كمثال العدالة مثلاً، وحواسُّهم لم تشاهد عدالة كاملة ولا مثالية، فلأنهم كانوا عند الولادة، أكثر إلهاماً من غيرهم.

كما يعتقد أفلاطون أيضاً أن نفس الإنسان قبل ولادته، كانت مجردة عن الأجساد، وكانت تعيش في عالم المثل تتأمل وتفكر، فلما حَلَّت بالجسد ـ بالولادة ـ وانغمست في عالم الحس نسيت عالم المثل، فإذا وقع النظر على شيء جميل، تذكرت مثال الجمال الذي كانت تعيش فيه وفي أمثاله لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال.

ولا ينبغي أن نفهم من أن العلم تذكر أن الأفكار فطرية في النفس، أي أننا نولد وهي موجودة في عقلنا. بل كما يذهب أفلاطون في رمزه إن النفس كانت تعيش معيشة سابقة فاطلعت على المثل. ثم حين اتصلت بالبدن نسيت، فالتعلم تذكر أي استرجاع. فالنفس إذا شرعت في البحث، وتدرجت من المحسوسات وارتفعت إلى المعقولات، استطاعت أن تبلغ المثال وتتم لها رؤية الحقيقة، في داخل النفس لا من

خارجها، وبمجهود تبذله يجعل موقفها إيجابياً من المعرفة. فالبحث عن الحقيقة ليس شيئاً آخر إلا إيقاظ النفس وما يوجد فيها بالطبع[2].

1 ـ أفلاطون، محاورة مينون، (82 ب، ج، د) و(83 ب، ج، د)، ص، 107 ـ 115.
2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، المرجع السابق، ص، 90.

بيد أن نظرية التذكر تقتضي حتماً القول بأسبقية النفس عل الجسد، وقد أكد أفلاطون صحة هذا الرأي في محاورة "فايدروس" وفيها يشبه النفس بعربة يجرها جودان أحدهما أبيض والآخر أسود، الأول يرمز إلى الانفعالات النبيلة أو الكرامة، والثاني يرمز إلى الانفعالات السفلى أو الشهوة واللذة، أما الحوذي فيرمز إلى العقل، والحصان الأسود يسبب متاعب ومشقة كبيرة للحوذي(قائد العربة) إذ القائد يحاول أن يجنح بالعربة بعيداً على الطريق السوي، إلا أن الحوذي(العقل) وبيده الأعنة يحاول أن يسيطر تماماً على العربة ويلقي بنظرة سريعة على عالم المثل والفضيلة[1].

ولما كانت طبيعة النفس على هذا النحو، كان من الطبيعي أن تحاول الصعود بأجنحتها تجاه العالم العلوي، عالم المثل الذي يمتد إلى ما فوق السماء، ولكن ليست النفوس جميعها سواء في القدرة على الصعود والنجاح في حفظ توازن العربة، ذلك أن النفوس الطاهرة هي التي تستطيع قهر الجواد العصي وإلزامه خطا الجواد المطواع، بينما تجد النفوس الخبيثة أكبر مشقة في التوفيق بين الجوادين[2].

وفي الأخير يمكن القول أن موضوعات المعرفة ودرجاتها ـ كما أشار إليها أفلاطون في الكتاب السادس من محاورة الجمهورية ـ تتمثل في المعرفة الظنية وموضوعاته في العالم المحسوس، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظلال التي تنتج عن الموضوعات الحسية، ومنهج معرفة هذا النوع هو التخمين. أما القسم الثاني فيتمثل في المعرفة اليقينية أو العلم وموضوعها المثل أي المعقولات العليان ثم الموضوعات الرياضية أي المعقولات السفلى، ويتم إدراك المثل عن طريق الجدل، أما إدراك الموضوعات الرياضية فيتم بالاستدلال الرياضي الذي يقوم على المنهج الفرضي وهي وسطى بين الظن والتعقل.

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن المثل هي الموضوع الحقيقي للمعرفة عند أفلاطون، فما المقصود بالمثل؟ وما أهم صفاتها؟ وما الطريق إلى معرفتها؟ وكيف حدد أفلاطون العلاقة بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات؟

1 ـ أفلاطون، محاورة فايدروس، تر، أميرة حلمي مطر، دار غريب، 2000، ص، 62.
2 ـ المصدر نفسه، ص، 64. (بتصرف)

ب ـ نظرية المُثُل: تشكل نظرية المثل أساس الفلسفة الأفلاطونية، فعليها ترتكز نظريته في المعرفة، وعلى نظرية المعرفة هذه ترتكز مجمل فلسفته. لذا يبدو لزاماً علينا، قبل الخوض فيها أن نتساءل عن أصول هذه النظرية، وعن الأسباب التي حدت بأفلاطون إلى القول بها، وذلك داخل المحاورات الأفلاطونية.

يقول أرسطو في "ما بعد الطبيعة" إن أفلاطون تأثر أولاً في هذه النظرية بهيراقليطس وبارمنيدس، ثم بالفيثاغوريين، ثم بسقراط. فقد تأثر أولاً بهيراقليطس لأنه قد درس على يد أقراطيلوس، أحد أنصار المذهب الهيراقليطي. وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثيرة لهذا المذهب، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلابد يكون من وراء التغير شيء ثابت لا يقبل التغير. وأخذ عن هيراقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفة باطلة وأن المعرفة العقلية هي المعرفة الحقيقية، وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثابت موضوعاً لها. وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهيرقليطس في إقامته لنظرية المثل. كما تأثر ببارمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً، وأنه لا بد من الوحدة إلى جانب الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة، وبهذا قال أفلاطون بما قال به بارمنيدس من الوحدة، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق[1].

الواقع أن نظرية المثل لم تتخذ صورة نهائية في أي محاورة من محاورات أفلاطون، بل تتعدل تدريجياً خلال هذه المحاورات وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها، ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية في مواجهة المعترضين. ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطوري يتناول النظرية منذ وضعها كفرض أولي في محاورة "أقراطيلوس" ثم كيف تحددت معالمها في "فيدون" و"الجمهورية" على التوالي؟ وكيف تأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات في بارمنيدس حيث تشهد بداية التحول الذي سيتضح معالمه في "فيلايبوس"[2].

---

1 ـ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص، 162.
2 ـ علي بو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 232 ـ 233.

لقد أشرنا عند بحثنا في نظرية المعرفة إلى أن أفلاطون يعتبر أن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا افترضنا وجود ماهيات ثابتة تكون موضوعاً للعلم. هذه الماهيات الثابتة هي الحقائق الخالدة الموجودة في عالم الإله، وهي أزلية أبدية لا يلحقها التغير والفساد، لأن المتغير والفاسد هو الكائن المحسوس. هناك إذن، حسب أفلاطون، عالم آخر

فوق العالم المحسوس، هو عالم المثل الخالدة أو الموجودات العقلية الثابتة التي منها تستمد جميع الموجودات الحسية وجودها.

إن المثل تشير إلى أن جميع الأشياء تشترك في حقيقة واحدة، فهي مجموعة أجزاء، ورغم اختلاف هذه الأجزاء من واحدة إلى أخرى سواء بالحجم أو الشكل، فإنها جميعاً تشترك بعنصر واحد عام وكلي، شامل ومطلق.

إن المرحلة الأولى في نظرية المثل، باعتبار أنها الحقيقة التي نبحث عنها وراء الأشياء المحسوسة الجزئية، هي المرحلة السقراطية التي امتازت بالبحث في الأمور الأخلاقية والجمالية، فكان المثال هو الشيء بالذات، ولكن سقراط لم يصل في هذا البحث إلى نتيجة[1].

إن أول إشارة إلى هذه النظرية كان في محاورة "أقراطيلوس"، وذلك حينما يصرح أفلاطون على لسان سقراط بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة وأننا لا يجب أن نسلم بأن هذه الأشياء التي نحس بها في الوجود الخارجي لا تستند في وجودها إلى ما نحصل عليه منها من صور تجاربنا الحسية فقط أو من الأسماء التي نطلقها عليها. أي أنه يريد أن يقول أن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة شخصية نسبية كما يقول بروتاغوراس مثلاً، إذ أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة تامة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة، فيجب إذاً لكي نصل إلى العلم نفترض أن موضوعات المعرفة تستند إلى حقائق ثابتة فيجب على هذا أن يكون هناك خير بالذات، وحق بالذات وجمالي بالذات. أي توجد حقائق لا تخضع للتغير أو التحول، وهذه الحقائق هي دعائم معرفتنا[2].

---

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 110.

2 ـ علي أبو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 133.

وفي هذه المرحلة من مراحل تطور نظرية المثل يبدو الأثر السقراطي في الفكر الأفلاطوني واضحاً جلياً، حيث يعتبر هذا الأثر هو نقطة البدء التي انطلق منها أفلاطون في نظريته. والمتمثل في محاولات سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية، إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة أو العدل لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها. غير أن هذا الأثر السقراطي يثير مشكاة عند المفسرين لنظرية المثل. فهل كان سقراط حقاً هو مخترع نظرية المثل التي عرضها أفلاطون على لسانه في محاوراته؟ ولقد ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط فقالوا إن شخصية سقراط التي تظهر في المحاورات إنما هي تصوير صادق لشخصيته التاريخية وآرائه الفلسفية وعلى ذلك فإن كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح النسبة له. لكن يبدو أن في هذا الرأي كثير من المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا أنه

كان لا يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل على حد ما يروي أرسطو في كتابه الميتافزيقا[1]. كذلك على حين كان سقراط لا يشغل نفسه إلا بالبحث في المعاني الأخلاقية، فإن أفلاطون قد وسع من مجلات البحث، لتشمل جميع الموجودات سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية.

فسقراط إذا ليس صاحب هذه النظرية التي شملت الأخلاق والوجود والمعرفة، بل هو ملهم أفلاطون ونقطة بدايته.

أما عن المرحلة الثانية من مراحل تطور هذه النظرية، فتبدو واضحة في محاورة "فيدون"، حيث تقدم أفلاطون خطوة أبعد من أستاذه، فضرب مثلاً بالرياضيات، لإلى جانب الأخلاقيات السقراطية. فالمساواة، والكبر، والصغر، والجمال، والخير، والعدل، هذه هي الأمور التي يوضح بها فكرة المثل، نعني القيم الأخلاقية والجمالية والحقائق الرياضية. ويمتاز المثال في محاورة فيدون بأنه ثابت لا يتغير، يدرك بالعقل لا بالحواس، والمحسوسات المتغيرة تشارك فيه. والمثال هو العلة الحقيقية في وجود الأشياء. يقول سقراط إن أحداً لو أخبره أن هذا الشيء جميل لما فيه من لون زاهر أو شكل أو ماهية أو مايشبه ذلك لم يقتنع، لأن علة جمال الشيء هو مشاركته في مثال الجمال[2].

---

1 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 173 ـ 174.

2 ـ الأهواني أحمد فؤاد، أفلاطون، ص، 110.

ويظهر لنا من خلال ماسبق، أن وجود المحسوسات يتأكد عن طريق مشاركتها في حقائق معقولة أي المثل. وعلى هذا ليست هناك أي طريقة لإيجاد أي شيء إلا بأن يشارك هذا الشيء في ماهيته المعقولة أي في مثله. فالمشاركة إذن هي الأسلوب الوحيد الذي يربط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات أي المثل.

ولكن هذه المشاركة ستكون من أهم صعوبات المذهب التي تترجم عنها أزمة محاورة "بارمنيدس"، إذ كيف يتسنى لنا ربط المحسوس بالمعقول وكل منهما له طبيعة مغايرة للآخر. أي هل المثال موجود في الشيء، وحاضر فيه؟ أم خارج عنه؟ ليس الجواب حاسماً في فيدون، ولكن أفلاطون يميل إلى القول بوجود المثال في الأشياء المحسوسة. وفي مواضع أخرى يقول بأن المحسوسات تقترب من المثال، أو تحاكي المثال[1].

أما تناول أفلاطون لنظرية المثل في محاورة "الجمهورية"، قد نضج بعض الشيء، فيقول في الكتاب السادس: "وكثيراً ما يقال إن المثال الجوهري للخير هو أسمى موضوع للعلم. وهذا الجوهر يجعل الأشياء العادلة وكل الأشياء المخلوقة الأخرى، نافعة وذات مزايا، بامتزاجه بها. ولكنا لسنا على علم كاف بهذا الجوهر. وما دام الأمر كذلك، فلو قلنا إننا نعرف كل شيء آخر معرفة كاملة، دون أن نعرفه،

فلن يفيدنا هذا شيئاً، كما لو كنا نملك كل شيء، من غير أن نملك ما هو خير."[2]

ومعنى ذلك أن هناك من جهة كثرة من الأشياء الخيرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى. وهناك من جهة أخرى الخير في ذاته، وكذلك الحال في جميع الأشياء الأخرى، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد وهو الذي نسميه ماهيته الحقيقية. كما أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل ، على حين أن المثل تعقل ولا ترى.

---

1 ـ الأهواني أحمد فؤاد، المرجع السابق، ص، 111.
2 ـ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس(505)، ص، 108.

وبذلك يعلن أفلاطون أن هناك مثالاً لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسماً واحداً، وعلى قمة هذه المثل يوجد الخير بالذات الذي لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس فلا يقبل التعريف المنطقي، وعلى ذلك، فالجدل يقف عند حدود العالم المعقول مادام الخير لا يخضع لأي فحص منطقي، فهو شمس العالم المعقول وأساس الموجودات تصل إليه النفس في رحلتها الصاعدة وتستمد منه الموجودات خيريتها[1].

وبذلك فالمثل هي مبادئ الوجود، بل هي الوجود الحقيقي، لأنه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بمقدار ما تشترك بعالم المثل. إن صورة الجمال المطلق مثلاً ليست هي صورة هذا أو ذاك ، بل هي حقيقة الجمال الخالدة التي لا تتغير، إنها ماهية الجمال المفارق للأشياء المحسوسة. فالحقيقة إذن لا يمكن أن تتمثل في المادة.

أما محاورة "بارمنيدس" ـ وهي أكثر محاورات أفلاطون تعقيداً ـ تتضمن جملة من الاعتراضات الأيلية على نظرية المثل كما هي معروضة في فيدون والجمهورية. ويلاحظ أن هذه الانتقادات توجه إلى نظرية أفلاطون في المشاركة فحسب، ذلك أن الأيليين يقبلون كأفلاطون وجود حقائق معقولة ثابتة. بينما نجد زينون ينفي الكثرة ويثبت الوحدة المطلقة، نجد أفلاطون مع إثباته لهذه الوحدة يحاول في نفس الوقت أن يجد علاقة بين الوحدة والكثرة، وهذا هو الموضوع الرئيسي لمحاورة بارمنيدس[2].

وهكذا تعد هذه المرحلة من أخصب مراحل تطور نظرية المثل الأفلاطونية، التي تنبه فيها أفلاطون إلى أن يوحد نطاق أو مجال انتشار الواحد المتكثر وهذا المجال يقع بين الواحد والعدم المطلق، ولقد تناول أفلاطون البحث في هذا المجال في المرحلة الاخيرة لتطور نظريته والتي تختص بها محاورات "السوفسطائي" "وفيلابوس" و"طيماوس"،

حيث يتناول أفلاطون في هذه المحاورات البحث عن هذا المجال الذي يتقابل فيه المثال في حركة مع الوحدة المتكثرة[3].

1 ـ المصدر نفسه، 508، 509،ص، 109.
2 ـ علي بو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 237.
3 ـ المرجع نفسه، ص، 243 ـ 244.

مما سبق يتضح لنا أن نظرية المثل تعود جذورها وأسسها إلى الفلاسفة السابقين والتي أقام عليها أفلاطون بنائه لهذه النظرية التي تمثل جوهر فلسفته. كما أن هذه النظرية لم تظهر دفعة واحدة، بل تطورت كما مر سابقاً من محاورة إلى محاورة أخرى.

وتبدو هذه النظرية على أنها توفيق بين المتناقضات العديدة السابقة على أفلاطون، فقد استطاع بنظريته هذه التوفيق بين فلسفة القطبين المتناقضين هيراقليطس وبارمنيدس، فقبل مبدأ هيراقليطس وجعله مبدأ للعالم المعقول ولكنه وجد صعوبات كثيرة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس.

ج ـ الجدل الأفلاطوني: رأينا فيما سبق أن مشكلة المعرفة تنصب على تفسير الإدراك الحسي والعقلي للموجودات، وبالتالي فإن فعل المعرفة مرتبط أشد الارتباط بموضوعات المعرفة. فالنفس حينما تتجه إلى الوجود ـ وهو موضوعها الأول ـ فإنها تدرك الكثرة والتغير في عالم الحس، ولكن هذا الإدراك الحسي الأول لا يكفي وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم، إذ لا تلبث أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسي، وحينما تتكرر هذه المعارف تكون حافزاً للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحقة أي الاقتراب من عالم الحقائق الذي كانت تحيا فيه، قبل هبوطها إلى البدن[1].

إذن فعل المعرفة يكون في نفس الوقت أساساً لحركة النفس التدريجي من عالم الحس إلى عالم المثل، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها. هذا الطريق الذي تقطعه النفس في انطلاقها متجهة إلى عالم المثل، والذي يتيح لها أن تكشف آفاقاً وسطى بين المحسوس والمعقول، ثم أن تكشف أخيراً عن وحدات العالم المعقول، فتصل إلى قمته وتعود ثانية نازلة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس، هذا الطريق يسميه أفلاطون **بالجدل**.

1 ـ علي أبو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 175.

لقد وضع سقراط اللبنة الأولى في بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل إلى مفهوم واحد ثابت للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار. ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات أفلاطون المبكرة أو في المحاورات السقراطية مثل محاورات لاخيس، ليزيس، وأطيفرون، وهيبياس...الخ[1].

لقد تصور سقراط الفكر على أنه حركة مستمرة من الجزئي إلى الكلي، ثم من الكلي إلى الجزئي، ومن المشخص إلى المجرد، ثم من المجرد إلى المشخص. فالجدل بالنسبة لسقراط محاولة مستمرة من أجل الوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية، مع محاولة التثبت من ذلك التعريف بالالتجاء ـ مرة ثانية ـ إلى وقائع جزئية جديدة.

ثم جاء أفلاطون فجعل من الجدل منهجاً فلسفياً مشروعاً يقوم على الحوار السقراطي، ويقضي بالتدرج في سلم الحقائق حتى الوصول إلى الحقيقة المطلقة. ولكنه لم يقف عند هذا المنهج السقراطي في الانتقال من الأفراد إلى الأنواع، ثم من الأنواع إلى الأجناس، بل حاول أن يضع لتلك الأجناس سلماً طبقياً، حتى يصل في النهاية إلى النماذج أو "المثل" وهي تلك التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة. وهكذا كان فن الجدل عنده بمثابة منهج عقلي يراد من ورائه الاهتداء إلى الحقيقة.

ولكن كيف يصل الفيلسوف إلى إدراك هذه المثل؟ ثم كيف يحدد علاقتها بالأشياء الأخرى التي تشارك فيها ؟ ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها ويرتبها في عالم واحد على قمته مثال الخير؟

إن المنهج المؤدي إلى هذه المعرفة هو الذي يسميه أفلاطون بالديالكتيك. وقد عرف أفلاطون الديالكتيك في محاورة الجمهورية، بأنه المنهج الذي يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئاً محسوساً، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة[2].

---

1 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 193.
2 ـ المرجع والمكان نفسه.

إذن، فالجدل ليس مناقشة لفظية فحسب، بل هو حياة النفس وخط سيرها، في صعودها إلى المطلق أي إلى قمة العالم المعقول. والمحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الشعر المرسل إنما تشعرنا بذبذبات سير الجدل. فإن كل نقاش في هذه المحاورات إنما يسجل خطوة إلى الأمام ذات طابع جدلي يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس في طريقها إلى العالم المعقول. وهذا يعني أن كل محاورة إنما تحكي قصة معاناة النفس المفكرة في محاولتها

للخلاص من عبودية الكهف أي من أسر المحسوس لكي تلتقي مع موضوعها المجرد ـ رياضياً كان أو معقولا ـ وتعكف عليه لكي تصل عن طريقه صعوداً إلى الخير بالذات، قمة عالم المثل[1].

ولقد وصف أفلاطون الخير في الجمهورية، بأنه يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم الحسي، فهو يضفي على المعقولات الضوء الذي به تكون مرئية والحرارة التي تكتسبها الحياة، ورؤية الخير كما يصفها أفلاطون في محاوراته العديدة هي رؤية مباشرة وحدس عقلي. وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت لأن معرفة الخير هي هدف كل العلوم الجزئية التي تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو إلى النظرة الفلسفية التي تحدد علاقة هذه العلوم ببعضها ثم تحدد الهدف الأسمى لجميعها[2].

مما يعني أن الطريق إلى العلم هو المنهج الجدلي، الذي يقوم على الارتفاع من الأفراد إلى الأنواع، فإلى الأجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الصفات الأخرى جميعاً، وهذا الطريق هو ما يعرف بالجدل الصاعد، وفي المقابل نجد الجدل الهابط، وهو عملية عكسية يهبط فيها الإنسان من الأجناس العليا إلى الأفراد.

وبذلك، يتخذ منهج أفلاطون الجدلي صوراً متعددة كالجدل الصاعد والجدل النازل والقسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة، فكل هذه صور منهجية

---

1 ـ علي بو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 178.
2 ـ حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، ص، 1194.

تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني، وهي مستوحاة من تركيب المحاورات،لأن الغاية الأولى من وضع المحاورات على هذه الصورة لكي تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات. وبالتالي فإن الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها. يقول أفلاطون: " إن المحاورة تحدد موضوعاً للدراسة وليس القصد منها الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعات[1].

ما هي إذن المراحل التي تؤلف في مجموعها بنية المحاورة ؟ يقول أفلاطون: "يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على "علم" بهذا الموضوع. وهذا العلم هو(الطريق) الرابع وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته(أي الموجود) كموضوع للمعرفة بوصفه موجوداً حقاً"[2].

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن الطريق الأول هو الذي تتم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه. وأما الثاني فهو التعريف، والثالث هو الصورة المحسوسة، والرابع هو العلم. إذن لدينا أربعة طرق للمعرفة، أليست كافية لكي ندرك الموضوع عن طريقها ؟

إن الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج في هذه المراتب ويحصل على معرفة بها أن يصل إلى علم كامل بالموضوع، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة. إن اجتياز هذه المراتب والدرجات وحركة الصعود والنزول فيما بينها هي التي تولد في نفوسنا العلم الكامل الصحيح وهو ما نحصل عليه في المرتبة الخامسة.

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع في رؤيا مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التي تقدمها الطرق الأربعة للمعرفة التي تسبق الجدل ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة في طبيعتها بالموضوع، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أي شيء

---

1 ـ علي أبو ريان محمد تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 180.
2 ـ المرجع نفسه، ص، 181.

ومن ثم نرى كيف تجمع الطرق الأربعة الأولى للمعرفة صفات الشيء، ثم لا يلبث أن ينبثق نور الحكمة والعقل، أي تحدث رؤيا مباشرة تكشف عن ماهية الموضوع. أي تحول المعرفة الاستدلالية إلى حدس[1].

على هذا النحو يترقى الفيلسوف في درجات المعرفة حتى تتم له رؤية الحقيقة، تلك الحقيقة التي يصفها بأنها تظهر في النفس كما ينبثق الضوء من الظلمة. غير أن الفيلسوف الذي يتم له هذا الكشف سوف يكون من واجبه العودة مرة أخرى إلى الكهف ليبين للناس حقيقة ما رأى ويوجههم إلى سبيل المعرفة الصحيحة، كما أنه سوف يعيد تقديره لقيم الأشياء على ضوء هذا الكشف الذي حظي به، والذي تكون فيه سعادته القصوى وخلاصه في العالم الآخر.

ففي مسيرة النزول، نلاحظ أن الجدل يتخذ اتجاهين عقلي وأخلاقي. فالأول ينصب على حل المشكلة موضوع البحث، أما الثاني فإنه يرشدنا في سلوكنا العملي. ومثال ذلك في محاورة "الجمهورية" بصدد مشكلة "العدالة" فهي تعرض لمشكلة العدالة وتحاول إيراد الحلول الممكنة من الناحية العقلية كموضوع مطروح للبحث وفي نفس الوقت تحبذ السلوك العادل وتدعونا إليه.

يقول أفلاطون: " إن السير الجدلي يقف عند صورة معقولة وليس صورة محسوسة. ولكنه ينزل إلى عالم الصور المحسوسة، ذلك لأن هدفه الأساسي هو أن ينير جوانب العالم المحسوس حتى يسمح لنا بانجاز المعرفة والعمل. إننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل: صعود إلى الخير، وعودة إلى الكهف، وهذا يحدث في الحياة الحاضرة للفيلسوف التي يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان"[2].

1 ـ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، (518)، ص، 118.
2 ـ علي أبو ريان محمد ، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 1، ص، 193.

ولما كان هدف الجدل في سيره خلال المحاورات وخلال حياتنا كلها هو أن يصل بنا إلى الخير وكان الخير مرتبطاً بالحق، إذ أن الدعوة إلى الخير أو إلى الفضيلة تتضمن الحث على الفلسفة والتفلسف، أي طلب الحق. وكان الحق والخير مرتبطان بالجمال، فإنه يتعين أن يشتمل الجدل على هذه القيم الثلاث أي الحق والخير والجمال. وتكون المحاورات بذلك تمرينات أو تدريبات عقلية تتيح لنا فرصة الوصول إلى الجدل.

ومن أمثلة هذا الجدل ما تشير إليه محاورة الجمهورية، وذلك في أسطورة الكهف التي أشرنا إليها سابقاً في نظرية المعرفة والتي توحي أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السوفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب، بل هو حياة النفس في تدرجها من المحسوس إلى المعقول، ثم أنه في آخر الأمر علم، بل أعلى صورة للعالم. فهو المنهج الذي يرتفع بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة دون الإستناد إلي المحسوس،ى وهذه المرحلة هي مرحلة الصعود في الجدل وهي تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة وتنتهي إلى عالم المثل، ثم تصعد إلى قمة هذا العالم أي إلى "الخير بالذات".

ويطلق لفظ الجدل ـ بصفة خاصة ـ عند أفلاطون على درجة المعرفة التي تصل إليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل وللخير بالذات. أما المرحلة الثانية من الجدل فهي الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئي المحسوس، وتبدأ من الموجودات الدائمة أي المثل لتسير في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة، وتعود أخيراً إلى الأشباح المتغيرة أي المحسوسات. وغاية الجدل في مرحلته الأولى هي إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو "المثال". أما في

المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى التي استحدثها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي.

2 ـ الجدل والمدينة: إن المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة إلى أفلاطون، إنما هي في الواقع مشكلة سياسية. إنها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه. فجميع المدن في عصره ـ بل وفي كل عصر ـ مضادات للمدينة الفاضلة غير جديرة بالفيلسوف. فكيف السبيل إلى المدينة الفاضلة ؟

فليس عجيباً إذن أن يذهب إلى أن المدينة الفاضلة هي المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون. فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحد للمدينة، فلا مدينة إلا بالعلم ؟

إن نظرية المعرفة تتوحد مع التفكير السياسي لتؤلف نسقاً متكاملاً قوامه الأول العلم ، وقوامه الثاني السياسة. فالمعرفة هي تأمل ذهني وهي البصر بالحقيقة. وحارس الدولة الذي تربى على هذه طريقة هذه المعرفة يستطيع أن يتحول إلى حاكم لأنه اكتسب العلم الذي يخول له ذلك، بل يجب أن نقول أنه مضطر لهذا التحول لأن الديالكتيكية ستكون مبتورة إذا ما حصرت في التأمل المعرفي أي في مظهرها التصاعدي واستبعدت المظهر الثاني وهو العودة إلى الكهف، أي الاتصال بالشعب لتثقيفه وإحلال العلم محل الجهل والفساد، فعليه أن يحكم، وعليه أن يعمل على أن يستتب العدل في الكون[1].

فالجدل هو الصعود من درجة إلى أخرى للوصول إلى معرفة الجوهر في حد ذاته، نعني به الخير المطلق، وهي أيضاً في نفس الوقت رجوع إلى عالم المحسوسات لتعليم الناس معرفة حقيقية، وبالتالي لتثقيفهم ثقافة سياسية.

في الكتاب الثاني من محاورة الجمهورية، يبدأ أفلاطون بحثه في الدولة، أي في السياسة، يقول: " هب أن شخصاً قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفاً صغيرة عن بعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا..والعدالة، التي هي موضوع بحثنا، إن

_____

1 ـ التريكي فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، ص، 62.

كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضاً في الدولة .. وإذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولاً كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين"[1].

ولكي نفهم التفكير السياسي عند أفلاطون يجب أن نعلم أولاً أن هذا التفكير متضمن في تفكيره الأخلاقي. فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق، بل إن غاية الأخلاق عنده هي المدينة لا الفرد. فالفرد صورة مصغرة من الدولة. فالإنسان الفرد، والإنسان الاجتماعي، يسيران جنباً إلى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، ويجب لفهم الإنسان أن ننظر إليه من خلال الفرد، وعدالة الفرد هي عدالة الدولة، وينبغي أن تبحث
في المدينة قبل أن تُبحث في الفرد، لأنها في المدينة أوضح.

ولقد كان المحور الذي دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية في محاورة الجمهورية* هو فكرة "العدالة". ففي أول الجمهورية يعرض أفلاطون مختلف التعريفات السائدة للعدالة في عصره، وهي بمجملها تعريفات سوفسطائية مزيفة بنظره، ترتكز على ثلاثة مفاهيم: الأول تعريف العدالة بأنها الصدق في القول والوفاء بالدين ومساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء، وهذا يعني اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية[2].

ولكن هذا المذهب السلفي لا يصلح، لأن التقاليد فاسدة، وكان هم أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، فهاجم الشعراء والسوفسطائيين والفنانين ورجال الدين.

---

1 ـ زكريا فؤاد، دراسة لجمهورية أفلاطون، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص. 55.

* ـ وعنوان "الجمهورية" باليونانية Politeia أي سياسة المدينة. وقد ترجم العرب "بوليتيا" أفلاطون بالمدينة الفاضلة. أما الترجمة السائدة في الغرب اليوم فهي الجمهورية. وقد وضع القدماء تحت العنوان اليوناني عنوانين آخرين يفسران موضوع المحاورة: أحدهما الجمهورية، والآخر في العدالة(أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص 133.)

2 ـ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الأول، (332 ـ 335)، ص.26 ـ 30.

والثاني: تعريف العدالة بأنها تحقيق مصالح الأقوى[1]. أي القوة هي الحق، ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص ومقياس السياسة إرادة الحاكم. وهذا المذهب مطية الأستبداد والظلم.

والثالث: نظرية جلوكون التي يعرضها بقوله: "إنهم ليقولون إنه ـ وفقاً للطبيعة ـ تكون ممارسة الظلم خيراً، ومعاناة الظلم الشر. ولكنهم يؤكدون أن كفة الألم في الشر ترجح على كفة النفع في الخير. فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته دون أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين واكتساب الآخر، فإنهم يدركون أخيراً أنه خير لهم أن يتفقوا سوياً على منع كليهما. ومن هنا تنشأ القوانين والاتفاقات المتبادلة: فيسمون ما يأمر به القانون أمراً مشروعاً عادلاً. ذلك هو أصل العدالة وماهيتها، فهي حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب، وشر الأمور، وهو أن يعاني الظلم دون أن تتوفر لديه القدرة على الانتقام لنفسه. فهم لذلك يتحملون العدالة التي هي وسط بين الأمرين"[2].

بيد أن أفلاطون رفض هذه التعريفات جميعاً، وذهب إلى أن العدالة هي الحكمة، وأن العادل هو الحكيم الصالح. فالعدالة هي تلك الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تعددت أمثلتها. وينتهي إلى القول بأن العدالة هي فضيلة النفس الإنسانية التي متى توفرت للإنسان حققت له السعادة. فهو في الكتاب الرابع من محاورة الجمهورية يقول: " أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره"[3].

و ينقل أفلاطون تصوره للنفس البشرية الفاضلة إلى المدينة، حيث يرى أن كمال المدينة يجب أن يكون صورة موسعة لكمال النفس البشرية التي تتكون من ثلاث قوى

---

1 ـ المصدرالسابق، 338، ص.30 ـ 31.
2 ـ المصدر نفسه: الكتاب الثاني(358)، ص.41.
3 ـ المصدر نفسه، الكتاب الرابع(433)، ص 75.

رئيسية: القوة الشهوانية التي تتعلق بالشهوات والملذات و وظيفتها رئاسة الوظائف الغذائية
و اللذية، و توجد أسفل البطن، و فضيلتها العفة، والقوة الغضبية التي تتعلق بالغرائز النبيلة ومركزها القلب، و وظيفتها حفظ كرامة الفرد، و فضيلتها الشجاعة، والقوة الناطقة أو العاقلة و هي قوة النظر و التأمل و مركزها العقل و مهمتها إدراك الحقيقة والكشف عنها و فضيلتها الحكمة[1]. و لما تؤدي كل قوة وظيفتها بالتعاون مع القوى الأخرى فإن النفس تحصل على السعادة، و بذلك نتوصل إلى فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة، إنها فضيلة النفس كلها حين تعمل قواها في وحدة و انسجام.

وهذه الصورة هي ذاتها التي تكون عليها المدينة، إذ أنها تتكون من ثلاث طبقات هي : طبقة العمال وتضم عامة الشعب و يوكل إليها أمر الإنتاج و العفة هي الفضيلة التي ينبغي أن يتحلى بها أفرادها. أما الطبقة الثانية فهي طبقة الجند التي يكلف أفرادها بالدفاع عن الدولة والفضيلة التي ينبغي لهم أن يتحلوا بها هي الشجاعة، أما الطبقة الثالثة فهي طبقة الحكام الفلاسفة وهي أرفع الطبقات و فضيلتها الحكمة. فالفيلسوف هوا لحاكم الأكمل والملك الحق الذي ينبغي أن يتحلى بالحكمة بالدرجة الأولى[2]. فالعدل بالنسبة لأفلاطون لا يتحقق في المدينة إلا سيطرت طبقة الحكام الفلاسفة، فالعدالة في الدولة إذن أمر مماثل للعدالة في الأفراد.

والذي نستطيع استنتاجه من هذا، أنه لامناص للدولة ـ إذا أرادت أن تكون فاضلة ـ من أن يحكمها الفيلسوف الحكيم الذي هو وحده مؤهل لإقامة تنظيمها الداخلي وتأسيس علاقاتها مع بقية الدول على أفضل وجه، مهتدياً في ذلك بقوانين الجمال والعدل والخير. ومن ثم فإن حسن اختيار الحاكم يصبح ضرورة ملحة لتحقيق ذلك.

ومن جهة أخرى يمكننا أن نستشف من تعريف أفلاطون للعدالة الذي يقضي بأن لا يتعدى كل فرد مجاله الطبيعي، أقول يمكننا أن نستشف منه أن تصوره مختلف تماماً عما

---

1 ـ المصدر السابق، (336)، ص.77.
2 ـ المصدر نفسه، (441)، ص. 79.

ألفه الناس في التعريفات الحديثة للعدالة، هذه التعريفات التي تربط بين العدالة والمساواة بشكل قوي في حين أن عدالة أفلاطون تكمن ـ على العكس من ذلك ـ في اللامساواة ما دامت تقوم على ما تسمح به طبيعة كل فرد.

وبالتالي فإن بناء المدينة الفاضلة عند أفلاطون بناء هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف، وفي وسطه طبقة الجند، وفي قاعدته طبقة العمال والتجار. هذه المدينة تشكل نظاماً متسقاً لأن كل عنصر فيها يجب أن يكون في مكانه الطبيعي، فإذا اختل هذا النظام وخرج كل إنسان عن مكانه الخاص به، فأطيح بالحاكم وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و... لم تلبث المدينة الفاضلة أن تهلك وتنقلب إلى مضاداتها.

خـاتمـــة

خاتمـة:

إن ما يمكن أن نختم به بحثنا هذا حول الجدل بين هيراقليطس وأفلاطون هو جملة من النتائج نجملها في ما يلي:

إن أول ما نلاحظه من خلال مراحل تطور الفلسفة اليونانية أن سقراط يعتبر نقطة فاصلة بين مرحلتين بارزتين: مرحلة ما قبل سقراط والمرحلة السقراطية.

والذي ميز المرحلة الأولى ـ مرحلة النشوء ـ هو توجه العقل اليوناني إلى البحث في أصل الكون وطبيعته وكان بداية ذلك مع طاليس الذي كان أول من عبر عن أفكاره في صورة منطقية معقولة، فاتجهت بذلك الفلسفة اليونانية في هذه الحقبة إلى العالم الخارجي ولم تُول أي اهتمام للذات العارفة ومرد ذلك إلى أن الطبيعة عندهم لا تعني الأجسام المادية فحسب، فهي لا تميز بين طبيعة داخلية وأخرى خارجية (الذات والموضوع)، فليس ثمة تمييز بين عالم مادي وعالم روحي. ولعل هذا الأمر ـ في اعتقادنا ـ الذي جعل هيراقليطس يُشكل على مؤرخي الفلسفة حيث أن هناك تردداً في تصنيفه فيلسوفاً طبيعياً لكونه فسر الوجود بمفهوم مادي(النار) على غرار الفلاسفة الأيونيين. في حين أن هناك من يصنفه فيلسوفاً صوفياً ذا نزعة روحية وذلك لقوله بفكرة اللوغوس، فأعتبر بذلك نشازاً بالنسبة للمدرسة الأيونية.

وفي مقابل هذا فإن المرحلة السقراطية ـ التي تبدأ مع سقراط والسوفسطائيين ـ تميزت أساساً بالتحول الكبير الذي بمقتضاه أصبح الاهتمام بمعرفة الذات كبيراً، ومن ثم ظهرت إلى الوجود النزعة الإنسانية التي تمجد الفرد والعقل إلى حد أن بعض مؤرخي الفلسفة شبهوا هذا التحول الذي قامت به النزعة السوفسطائية بأنوار القرن الثامن عشر.

وهذا التمايز بين المرحلتين يفسر لنا لماذا كان اهتمام هيراقليطس مركزاً أساساً على فهم قوانين التغير التي تحكم الوجود ولم يُول اهتماماً كبيراً للمشكلات الإنسانية، في حين أن أفلاطون المحسوب على التقليد السقراطي جعل من السياسة والمدينة والأخلاق محور أبحاثه الأمر الذي يجعل غاية فلسفته الإنسان ومشكلاته.

ولكن رغم التباين الواضح بين المرحلتين اللتين ينتمي إليها الفيلسوفان، فإن بينهما نقاط تقاطع كثيرة، في فكرة الجدل. فإذا كان الجدل عند هيراقليطس يتمثل في الصراع ـ صراع الأضداد ـ الذي

يفضي إلى تغير مستمر إلى حد أنه من المستحيل تصور وجود بدونه. فإن الجل عند أفلاطون هو المنهج الذي به يرتفع من المحسوس إلى المعقول أي الارتقاء من عالم التغير إلى عالم الثبات، الأمر الذي يفضي إلى الصراع بين العالمين، صراع بين عالم الظلام وعالم النور، عالم الجهل وعالم المعرفة، الفناء والخلود، الحواس والعقل.

وفي الوقت الذي يذهب فيه هيراقليطس إلى أن "اللوغوس" هو القانون الكلي والذي يبقى هدفاً لكل حكمة حقيقية، فإن أفلاطون جعل من "المثال" مبدأ، والوجود الحسي صورة له. وهو الأمر الذي يوحي بأن ثمة شبه تطابق بين فكرة "اللوغوس" وفكرة "المثال".

وفي مجال المعرفة يتفق أفلاطون مع هيراقليطس في اعتبارهما العقل مصدراً لكل معرفة حقة، بل أكثر من ذلك فإن هيراقليطس يسمو بنا إلى درجة أرقى من درجات المعرفة وهي الحدس الذي هو إدراك مباشر للوغوس. وليس في هذا اختلاف كبير عما ذهب إليه أفلاطون حين اعتبر أن الحدس المسلك الوحيد لعالم المثل.

أما على المستوى السياسي والاجتماعي، فيبدو أن الفلسفتين ـ من جهة ـ تعكسان بشكل أو بآخر الأوضاع القائمة آنذاك بالنسبة لكل منهما، ومن جهة أخرى كانتا رفضاً لتلك الأوضاع وبحثاً عن بديل لها. وهو أمر دعا كليهما إلى البحث عن الحقيقة التي لا يمكن بلوغها إلا عن طريق الجدل.

ولكن مهما كان الجدل قاسماً مشتركاً بين الفيلسوفين، فإن طبيعته مختلفة عندهما، وذلك لأن هيراقليطس عندما يعتبر الجدل هو جوهر الوجود، فإنما يعطيه بعداً أنطولوجياً فيحين أن أفلاطون يعطيه بعداً إبستمولوجياً، عندما يعتبره المسلك الضروري الذي تتخذه النفس صعوداً ونزولاً في بحثها عن الحقيقة ، وهذا هو المعنى الذي يشير إليه فتحي التريكي في قوله: "الديالكتيكية هي الصعود الذي يصل بنا درجة فدرجة إلى معرفة الجوهر في حد ذاته نعني الخير المطلق، وهي أيضاً وفي نفس الوقت رجوع إلى عالم المحسوسات لتَبني للناس معرفة حقيقية..."[1].

أما ما يخص تصورهما للحقيقة، فإن هيراقليطس يراها كامنة في تلك الطبيعة التي تحب أن تتخفى وفي اكتشاف معنى الرمز الإلهي. وعلى الفرد أن يخرج من كهفه الشخصي ليتصل باللوغوس الذي هو صعب الإدراك. في حين أن أفلاطون يرى أن الحقيقة التي يجب أن تطلبها النفس إنما تكمن في "المثال" الذي يقترح له الجدل منهجاً.

ولذلك فإن "حقيقة" هيراقليطس هي حقيقة جوهرها التغير والصيرورة، ذلك التغير الناتج عن صراع الأضداد. وفي مقابل هذا فإن

"حقيقة" أفلاطون حقيقة أبدية ثابتة. ونفهم من هذا أن ما اعتبره هيراقليطس حقيقة ليس إلا وهم مآله الزوال عند أفلاطون.

ولكن ينبغي ألا يوهمنا هذا الاختلاف بأن هناك خطاً فاصلاً بين هيراقليطس وأفلاطون وذلك لأن العالم الحسي هو النقطة التي ينتهي إليها الجدل عند هيراقليطس، في حين أنه نقطة البداية للجدل (الصاعد) عند أفلاطون. فهذا الأخير اتخذ من "كل شيء يجري" حجة للتقليل من قيمة الأشياء المادية والحياة الفعلية في نظر الناس. معتبراً أن السعادة الأبدية إنما هي في عالم التغير الزائل. والذي يؤول إليه هذا الوضع هو أن الجدل عند هيراقليطس يعتبر آلية لتفسير التغير في الواقع باعتباره حقيقة أولى ونهائية في حين إتخذ أفلاطون الجدل وسيلة لتجاوز الواقع الحسي وتشييد الحقيقة في عالم المثل.

مهما يكن من أمرِ الجدل الهيراقليطي والجدل الأفلاطوني، فإنهما مازالا موضوع أخذ ورد حتى في أيامنا هذه، إلى حد جعل برتراند راسل يقول في جدل هيراقلايطس: "إن نظرية السيل الأبدي التي بشر بها هيراقليطس نظرية حادة ... ولكن العلم لا يستطيع رفضها"[2].

---

1 ـ التريكي فتحي، أفلاطون والديالكتيكية، ص.62.
2 ـ نقلا عن ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس، جذولر المادية الديالكتيكية، ص. 242.

بل إن فلاسفة أمثال هيجل وماركس وانجلز، يجعلون من الجدل وقوانينه المحرك الأساسي للطبيعة والمجتمع والتاريخ والاقتصاد، حيث جعل هيجل منه "عملية أنطولوجية شاملة تعكس التناقضات التي تحدد التغير والتطور في الطبيعة والمجتمع والتاريخ، إذ يرى أن التناقض هو الجوهر الأنطولوجي للموجودات كلها"[1].

كما اعتبر كارل ماركس وانجلز "تاريخ الأفكار مجالاً للصراع بامتياز ... وعدا مفهوم الجدل ثمرة الفكر الفلسفي التي أينعت على يد هيجل"[2]. باحثين في ذلك عن تركيب لمختلف المكونات في تصور موحد قصد إعطاء معنى للتاريخ.

ولكن ثمة أسئلة محرجة تطرح نفسها بإلحاح عند تناولنا للجدل عند هيراقليطس وأفلاطون. فإذا كان هيراقليطس يصر على "كل شيء يجري" بمعنى يتغير، فإنه بذلك يعتبر قوله هذا قانوناً ثابتاً. فهل هذا القانون "الثابت" يدخل تحت "كل شيء يجري" ؟ فمهما يكن الجواب عن هذا السؤال فإننا نجد أنفسنا أمام مفارقة Paradox أو إحراج Dilemme. وأما إذا كان أفلاطون يعتبرعالم الحس نسخة لعالم المثل، فكيف يكون الأمر كذلك إذا كان عالم الحس متغيراً وزائلاً وعالم المثل ثابتاً وأبدياً ؟

1 ـ البعزاتي بناصر، انتقال النظريات والمفاهيم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ العدد 76، الرباط 1999، ص.116.
2 ـ المرجع والمكان نفسه.

قائمة المصادر و المراجع:

أولا : المصـــادر

1ـ أفلاطون: الجمهورية، تر: نظلة الحكيم و محمد مظهر سعيد، دار المعارف بمصر، ط 2، د.ت.
2 ـ أفلاطون، السفسطائي: تر: الأب جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1969.
3 ـ أفلاطون، فايدروس أو عن الجمال، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القــاهرة، ط 1، 2000 .
4 ـ أفلاطون، فيدون، تر عزت قرني، دار قباء القاهرة، ط 3، 2001.
5 ـ أفلاطون، مينون، تر: عزت قرني، 6 ـ أفلاطون، بروتاغوراس، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، د.ط، 2001.
7 ـ أفلاطون، ثياتيتوس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، د.ط، 2000 .
8 ـ أفلاطون، أوطيفرون ـ الدفاع ـ أقريطون، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط 2، 2001.
9 ـ هيراقليطس، الشذرات، تر: أحمد فؤاد الأهواني، (ضمن كتابه فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1954.

ثانيا: المراجــع

ا ـ باللغة العربية:

1ـ حلمي مطر (أميرة)، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1968.

2 ـ كيسيديس (تيوكاريس)، هيراقليطس: جذور المادية الديالكتيكية، تر: حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار، الجزائر، ط 2، 2001.
3 ـ التريكي (فتحي)، أفلاطون و الدياليكتيكية، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1985.
4 ـ النشار (مصطفى)، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج 1، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، 1998.
5 ـ ويلرايت (فيليب)، هيراقليطس، تر: عبده الراجحي، نشر بكتاب "هيراقليطس فيلسوف التغير و أثره في الفكر الفلسفي"، تأليف علي سامي النشار و آخرين ، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1969.
6 ـ بدوي (عبد الرحمن)، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 4، 1969.
7 ـ الخطيب (محمد)، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 1999.
8 ـ عبد الرحمان مرحبا (محمد)، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 3، 1983.
9 ـ علي أبو ريان (محمد)، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج 1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 4، 1978.
10 ـ كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د(ط.ت).
11 ـ نجيب محمود (زكي)، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ط 7، (د.ت).
12 ـ عبد الفتاح إمام (إمام)، المنهج الجدلي عند هيجل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.
13 ـ الأهواني أحمد (فؤاد)، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1954.
14 ـ الأهواني أحمد (فؤاد)، أفلاطون، دار المعارف بمصر، د.ط، 1965.

15 ـ كانط (إيمانويل)، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د(ط.ت).
16 ـ فتحي عبد الله (محمد)، الجدل بين أرسطو و كانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1965.
17 ـ فخري (ماجد)، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار العلم للملايين، بيروت، ط.1، 1991.

18 ـ الزواوي (رضا)، في الفكر الجدلي، منشورات العيون، الدار البيضاء، ط.2، 1987.
19 ـ عطيتو حربي عباس (محمود)، الفلسفة القديمة: من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1999.
20 ـ حرب (حسين)، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط.1، 1990.
21 ـ زكريا (فؤاد)، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.
22 ـ إبراهيم (زكريا)، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر للطباعة، د.ط، 1970.
23 ـ كيسيديس (ثيوكاريس)، سقراط، مسألة الجدل، تر: طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار، الجزائر، ط.2، 2001.
24 ـ راسل (برتراند)، حكمة الغرب، تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، العدد 62، 1983.
25 ـ أحمد خلف الله (محمد)، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، العدد 79، 1984.

ب ـ باللغة الفرنسية:

1 – BRUN (JEAN), *Héraclite ou le philosophe de l'éternel*, présentation, traduction et bibliographie, éd. Seghers, 1969.

ثالثا: الموسوعات و المعاجم

1 ـ بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط.1، 1984.
2 ـ صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
3 ـ الحنفي (عبد المنعم)، المعجم الفلسفي، دار الشرقية، بيروت، 1990.
4 ـ لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط.1، 1996.
5 ـ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار صادر بيروت، د(ط.ت).

رابعا: المجلات والدوريات

1 ـ انتقال النظريات والمفاهيم، تنسق:محمد مفتاح و أحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، 1999، سلسلة ندوات و مناظرات رقم: 76.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

مقدمة..... ب
الفصل الأول: مفهوم الجدل في الخطاب الفلسفي ـ الدلالة والسياقات ـ
المبحث الأول: الجدل لغة واصطلاحا..... 2
أولا: لغة 2
ثانيا: اصطلاحا 3
ـ في الفلسفة اليونانية.....3
ـ في الفلسفة الحديثة 14
المبحث الثاني: مفهوم الجدل عند هيراقليطس 21
المبحث الثالث: مفهوم الجدل عند أفلاطون 28
الفصل الثاني: أسس الجدل الهيراقليطي ومحدداته

المبحث الأول: الجذور الفكرية للجدل الهيراقليطي 36
1 ـ إرهاصات الجدل الهيراقليطي..... 36
ـ المدرسةالأيونية 38
ـ الفيثاغورية والمذهب الإيلي 47
2 ـ مفاهيم الجدل الهيراقليطي 51
ـ اللوغوس 51
ـ التغير المستمر و الصيرورة 62
ـ صراع الأضداد و وحدتها 66
المبحث الثاني: الجدل والطبيعة.....71
ـ النار كجوهر للعالم 73
ـ الدورات الكونية 80
ـ امتدادات الفكر الهيراقليطي 83

الفصل الثالث: أسس الجدل الأفلاطوني ومحدداته
المبحث الأول: المكونات الفلسفية للجدل الأفلاطوني.....90
ـ بارمينيدس 91
ـ هيراقليطس 93
ـ السوفسطائية 95
ـ سقراط 106
المبحث الثاني: مفاهيم الجدل الأفلاطوني 115
1 ـ الجدل و عالم المثل 115
ـ نظرية المعرفة 117
ـ نظرية المثل 128
ـ الجدل الأفلاطوني 133

2 ـ الجدل و المدينة 139
الخاتمة 145
فهرس المصادر والمراجع 149
فهرس الموضوعات 153