الفصل الخامس عشر

عبدالرحمن بدوي

والفلسفة اليونانية

الفصل الخامس عشر

عبدالرحمن بدوي
والفلسفة اليونانية

أولاً: مكانته الفكرية

عبدالرحمن بدوي (1917 - 2002م) أحد أعلام الفلسفة المصرية والعربية المعاصرة، وهو يمثل نسيج وحده بين مفكري مصر المعاصرين؛ فهو المؤرخ للفلسفة، وهو الفيلسوف صاحب الرؤية الفلسفة المستقلة، وهو الأديب المبدع، وهو المترجم غزير الإنتاج ينقل للعربية من مختلف لغات العالم القديمة والحديثة، وهو المحقق المدقق الذي أثرى المكتبة العربية بعشرات الكتب والمقالات والدراسات العربية القديمة لفلاسفة الإسلام من مختلف الطبقات والتخصصات. وهو إلى جانب هذا وذاك أحد أبرز أساتذة الفلسفة المعاصرين الذين تتلمذ عليهم عدة أجيال سواء في الجامعات المصرية أو الجامعات العربية. وهو وإن عاش شطرًا كبيرًا من حياته في أوربا إلا أنه كان أكثر أساتذة الفلسفة تأثيرًا في الأجيال الحديثة بإنتاجه الفكري الغزير الذي لم يتوقف يومًا في كافة عصور الفلسفة ومشكلاتها تأليفًا وترجمة وتحقيقًا.

ولما كان من المستحيل تغطية كل جوانب فكر عبدالرحمن بدوي فإننا سنكتفي هنا بإبراز جانب واحد من جوانب اهتماماته، وهو اهتمامه بالفلسفة اليونانية.

ثانياً: حياة عبدالرحمن بدوي في سطور وصورة عامة لنشاطه الفكري

❐ ولد في الرابع من فبراير عام 1917م بمحافظة دمياط.

- وقد تدرج في المراحل التعليمية المختلفة بتفوق ملحوظ حتى حصل على ليسانس الآداب من قسم الفلسفة من كلية الآداب بالجامعة المصرية عام 1938م.
- ثم حصل على درجة الماجستير في الفلسفة عام 1941م، وعلى درجة الدكتوراه عام 1944م.
- عمل عضوًا بهيئة التدريس بكلية الآداب - جامعة القاهرة (فؤاد الأول) بين عامي 1938م و1950م. ثم انتقل إلى العمل بجامعة عين شمس حيث عين أستاذًا ومشرفًا على قسم الفلسفة. وشغل كرسي الفلسفة وتاريخها عام 1959م. ثم عين رئيسًا لقسم الفلسفة بآداب عين شمس عام 1960م.
- عمل بالعديد من الجامعات العربية والأوربية خلال حياته الوظيفية، فقد عمل أستاذًا زائرًا بجامعة السوربون بباريس عام 1968م، وأستاذًا بجامعة الكويت لفترة طويلة، كما عمل فترة من حياته بالجامعات الليبية.
- أثرى الدكتور بدوي المكتبة العربية بعشرات المؤلفات والمبتكرات والمترجمات التي جعلته واحدًا من أغزر كُتَّاب العربية في العصر الحاضر.
- من مؤلفاته الإبداعية في مجال الأدب والفلسفة: الزمان الوجودي، هموم الشباب، الحور والنور، هل يمكن قيام أخلاق وجودية، الموت والعبقرية.. إلخ
- ومن مؤلفاته في ميدان الفلسفة وتاريخها: ربيع الفكر اليوناني، خريف الفكر اليوناني، أفلاطون أرسطو، نيتشه، شوبنهور، اشبنجلر، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الإنسان الكامل في الإسلام، روح الحضارة العربية، أفلاطون في الإسلام، أرسطو عند العرب، أفلوطين عند العرب.

وفي ميدان المنطق ومناهج البحث كتب د. بدوي المنطق الصوري والرياضي ومناهج البحث العلمي.

أما في ميدان الترجمة فله عشرات المترجمات وكذلك في ميدان تحقيق كتب التراث فله الفضل الكبير في إخراج عشرات المؤلفات الفلسفية الإسلامية القديمة إلى النور؛ فقد حقق

القسم الأكبر من المترجمات العربية القديمة لعيون المنطق والفلسفة اليونانية كان أبرزها تحقيق الترجمة العربية لمنطق أرسطو في ثلاث أجزاء وكتاب الخطابة والشعر والسماع الطبيعي والسماء والعالم والكون والفساد، والآثار العلوية وفي النفس والحيوان وغيرها من مؤلفات أرسطو التي نقلها المترجمون العرب القدامى.

كما أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات والتحقيقات في ميدان العلاقة بين العرب واليونان وبين العرب والتراث الأوربي في العصرين الوسيط والحديث، فكتب في ذلك «دور العرب في تكوين الفكر الأوربي»، كما حقق «نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء» لحنين ابن اسحق، و«مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك، و«صوان الحكمة» للسجستاني وغيرها.

وقد أصدر د. بدوي مؤخرًا موسوعة فلسفية شاملة بمفرده تخدم القارئ العربي في مجال الفلسفة خدمة جليلة.

حصل د. بدوي على جائزة الدولة التشجيعية في عام 1961م. ولم يحصل على الجائزة التقديرية!! وإن كانت مصر قد كرمته في أواخر حياته بجائزة مبارك في أول دوره لها عام 2000م وهي جائزة تقدمها الدولة لمبدعيها البارزين على المستوى المحلي والعالمي.

عاد د. بدوي إلى مصر ليقضي العام الأخير من حياته بمستشفياتها، وتوفى في الخامس والعشرين من يوليو 2002م.

ثالثًا: عبدالرحمن بدوي والفلسفة اليونانية

لاشك أن د. عبدالرحمن بدوي يُعد واحدًا من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية في عالمنا العربي المعاصر، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التي شملت أبحاثًا وكتابات في مختلف فروع الفلسفة، وتاريخها القديم والحديث والمعاصر، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتمامه للتأريخ للفلسفة الغربية عمومًا وللفلسفة اليونانية خصوصًا، وما ذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفي الغربي خاصة والفكر الفلسفي العالمي عامة.

1) **الصورة العامة لاهتمام د. بدوي بالفلسفة اليونانية:**

و إذا اقتصرنا على حصر دائرة اهتمامنا في النظر إلى دور د. بدوي الرائد في دراسة الفلسفة اليونانية، صورتها وتأثيرها في العالم الإسلامي لوجدنا أنه قد أعطاها أكبر قدر من مساحة اهتماماته الواسعة وكتاباته التي تشعبت وتعددت اتجاهاتها فشملت الإبداع الفلسفي والأدبي بالإضافة إلى التأريخ للفلسفة الإسلامية ودراسة أهم جوانبها وتعدت ذلك فشملت تقديم العديد من الدراسات المبتكرة والجديرة بالاهتمام عن بعض فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين أمثال نيتشه واشبنجلر وكانط وشوبنهور وبرجسون، كما تضمن اهتمامًا واسعًا بتقديم أهم التحقيقات لمجموعة منتقاة من نصوص فلاسفة اليونان والعرب على حد سواء.

وقد انصب اهتمام د. بدوي بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور؛ المحور الأول: التأريخ لها والتعريف بمصطلحاتها وبأهم فلاسفتهاوقد قدم هذا التأريخ في كتبه المعروفة «ربيع الفكر اليوناني»، و«خريف الفكر اليوناني»، وبينهما كتابيه عن «أفلاطون» و«أرسطو». أما المحور الثاني فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التي نقلت ابان عصر ازدهار الترجمة في العالم الإسلامي إلى اللغة العربية سواء كانت أصلية مثل تحقيقاته العامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو مثل كتاباته المنطقية، وفي النفس والأخلاق والسياسة وفي علم الحيوان وفن الشعر... إلخ. أو كانت منحولة أو مشكوكًا في نسبها إلى هؤلاء الفلاسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص في كتابيه «المثل العقلية الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة عن العرب».

أما المحور الثالث فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي وفي ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات بدأت بكتابيه الهامين «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» و«الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» بما اشتملا عليه من دراسات ونصوص، وتتالت اثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التي توضح صورة فلاسفة اليونان في العالم الإسلامي وتكشف عن دور العرب في فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان. ومن أهم هذه الإصدارات «أرسطو عند العرب»، و«أفلوطين عند العرب»، و«أفلاطون في الإسلام». كما كان للدكتور بدوي فضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخين

وفلاسفة إسلاميين اهتموا بالتأريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين والشرقيين مثل تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة» ولكتاب المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

وفي اعتقادي أن كل محور من هذه المحاور الثلاثة يحتاج لدراسة مستقلة حتى تكتمل لدينا الرؤية العامة للدكتور بدوي للفلسفة ودوره في إثراء الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة حولها، فمما لا شك فيه أن كل الدراسات العربية المعاصرة في الفلسفة اليونانية والإسلامية قد استفادت مما كتبه سواء أيدته في أطروحاته وآرائه أو اختلفت معه. فما قدمه د. بدوي في هذا المجال لا يمكن لأحد الدارسين أن يتجاوزه دون أن يستفيد منه بشكل أو بآخر.

2) رؤيته العامة للتأريخ للفلسفة اليونانية:

يبدأ د.بدوي كتابه «ربيع الفكر اليوناني» بعرض لرؤيته العامة في التأريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص.وهو يوضح جوانب رؤيته - بعد أن يستعرض الرؤى المختلفة للتأريخ للفلسفة - على أساس حصر المشاكل التي تبدت في التأريخ للفلسفة أمام المؤرخين في ثلاث مشاكل رئيسية هي: **أولاً:** مشكلة نشأة الفلسفة أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده بدأت الفلسفة؟ **وثانيًا:** مشكلة حدود الفلسفة أي إلى أي حد نستطيع أن نقول أن ثمة تاريخًا للفلسفة وأن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية.أي ما هي الفلسفة أولاً وثانيًا ما هي الصلة بين الفلسفةوبين بقية العلوم الأخرى؟ وثالثًا: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ وإذا كان هناك قانون فما هو وما هو المنحنى الذي تترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ[1].

ولقد قدم د. بدوي إجابات على تلك التساؤلات التي تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئًا بمشكلة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها. وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ في الرد على حجج من يقولون أن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخرى. وجاءت ردوده متابعة لردود كل من يناصرون المعجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين، وإن كان قد ركز

(1) د. عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، 1979م، ص7 - 8.

فيهـا على التمييز بين العلم الذي عند الشرقيين القدامـى وبين العلم اليوناني، حيث أكد على أن العلـم عنـد الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبيًا يركز على النتائج دون معرفة الأسـاس النظـري «فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريـين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين يقوم على أساس أن اليونانيين قد اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفـوا إلا النتيجـة فقط. إن في هذا الاختـلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسـفي النظري والفكر غير الفلسفي الذي هو عملي صرف»[1].

ولكـم يدهشـني دائمًا أمثال هذه الحجج التي تحاول التمييز بـين طابع العلم عند المصريين والشرقيـين القدامـى عمومًا وبـين اليونانيين على أسـاس أن العلم عند الأوائل عمـلي بينما عند الآخريـن نظري، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتائـج بينما الأخيرون عرفوا النظريات! فكيف بالله عليكم يعرف المصري القديم نتيجة المسألة الرياضية دون أن يعرف مقدماتها!. أي مسألة رياضية تلك التي يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التي استخرج منها هذه النتيجة!!

إن كل مـا في الأمر أن هؤلاء قد أخفـوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة في الواقع العلمي، وذلك لسبب واضح لديهم، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت في الشرق القديم سرية مقصورة على أصحابها من الكهتة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضًا.

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولى، فجعلت الفيثاغورية وهي أشهر المدارس الرياضية عند اليونان التعاليم سرية، وكان يعاقب من يفشي سرًا مـن الأسرار العلميـة عقابًـا شـديدًا يصل إلى الموت فقـد ألقى الفيثاغوريون بهيباسـوس أحدهم في البحر لأنه أفشى سر الجذر التربيعي للعدد 2.

عـلى أي حال، لقد حسـم د. بدوي موقفـه وانحاز إلى أنصار المعجـزة اليونانية فانتهى إلى «أن بدء الفلسفة لم يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السـادس قبـل الميلاد عند اليونانيـين»[2]. وبهذا انحاز كما يقول إلى رأي أرسـطو ورجحه على

(1) نفسه، ص10.

(2) نفسه، ص11.

«المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي ومن أجل عد الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي»[1].

وقد انتقل د. بدوي بعد ذلك إلى المشكلة الثانية عن حدود الفلسفة، هل نحدها بالغرب أم نجعل ثمة مكانًا للفكر الشرقي؟ وقد أجاب عن هذا التساؤل معترفًا ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقيين خصوصًا ابتداءًا من حكم الإسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية. ولكنه أنكر أن تكون هذه الصلات قد أثرت في الفكر اليوناني، فبالنسبة للشرق القديم، فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندي والفكر اليوناني ورغم أننا نجد تشابهًا كبيرًا بين كثير من المذاهب الهندية والمذاهب اليونانية، إلا أننا لا نستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف إن كان الفكر الهندي قد أثر في الفكر اليوناني أم أن العكس هو الصحيح.

ويواصل د. بدوي عرض رأيه في «حدود الفلسفة» فيقول إننا نجد أنه قد قامت في الشرق فلسفة في العصور الوسطى هي الفلسفة الإسلامية وأنها قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوربيين، لكنه يرى «أنها كانت في الواقع صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية»[2]. ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحتل مكانًا ضخمًا في دراسته لأنه مضطر إلى ذلك باعتبارنا «شرقيين تقريبًا، ومسلمين غالبًا»[3].

وأعتقد أن هذا الرأي الغريب من د. بدوي، والذي كتبه في مطلع الأربعينات من هذا القرن، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة في الفلسفة الإسلامية وأن كانت هذه الدراسات قد اتخذت في الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ولم يفسح لها في تأريخه مجالاً ضخمًا كما وعد، فلم يكتب بالعربية سوى مقالات الإسلاميين، وإن كان قد أرخ لها بالفرنسية في جزئين.

وعلى أي حال، فربما يكون في ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها باعتبارها «صورة مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية».

(1) نفسه.
(2) نفسه.
(3) نفسه.

وقد عرض د. بدوي بعد ذلك لرأيه في المشكلة الثالثة وهي صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى، وبدأ بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن الروح السائدة في العصر الذي أنتجت فيه، كما أنه ليست هناك حدودًا ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن أو بينهما وبين الدين والسياسة وإنما هي حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع[1].

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة، فاستعرض محاولات المؤرخين منذ فلوطرخس الذي كتب كتابًا أسماه «أقوال الفلاسفة»، ومن قبله ذيوجانس اللائرسي صاحب كتاب «حياة الفلاسفة» ومرورًا بما كتب في تاريخ الفلسفة في عصر النهضة الذي كان أقرب إلى تأريخ لتتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتنازعها، وبما كتب كذلك في العصر الحديث عرض لآراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم.

وقد وصل في عرضه لتلك الآراء إلى القرن العشرين مركزًا على عرض المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة الذي قدمه اشبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات في رأيه. وقد لخص مجمل هذا المنهج - الذي قال أنه سيتبعه في دراسته لتاريخ الفلسفة اليونانية - بقوله «أن للحضارة خصائص معينة، وأن لكل حضارة أسلوبها الخاص. وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر في أية ناحية من نواحي الحياة الروحية بطابعه الخاص. ولا نستطيع مطلقًا أن نفهم فيلسوفًا من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي ينتمي إليها، فأول شيء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعني به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعني بدراستها، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانونًا عامًا ثابتًا بالنسبة لمختلفة الحضارات، فكأننا نستطيع أن نقول أن هناك قانونًا خاصًا يسير عليه التطور الفلسفي لا بوصفه عامًا وإنما بوصفه تطورًا اخاصًا بكل حضارة على حده.

ومن هنا يمكننا أن نرضي نزعة هيجل وأنصاره من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحي. ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشكالهما الخاصة. وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعًا لخصائص

(1) نفسه، ص13 - 14.

كل حضارة على حدة وظروفها. والشخص المبدع هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي ينتسب إليها وبدوره يعطيها خصائص جديدة، فهو إذن سلبي خضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيمًا خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيرًا في تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية»[1].

وواضح من ذلك أن المؤلف سيتبع في تأريخه المنهج الحضاري الذي يستند على مقولة اشبنجلر الخاصة بالحضارة المقفلة، وفي إطارها سيراعي المزج بين إدراك التطور الفلسفي لكل حضارة، وإدراك أن للفرد والشخصية دور تؤديه في هذا التطور.

ورغم أن ذلك المنهج بهذه الأسس به الكثير من العناصر الهامة والضرورية للتأريخ للفلسفة أو لأي نشاط إبداعي آخر، إلا أنه يستند على فكرة الحضارات المقفلة التي أرى أنها كانت السبب في اعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية. فضلاً عن أنها ليست دقيقة لأنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة على نفسها والتي لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها.

ويبدو أن د. بدوي قد تبنى وجهة نظر اشبنجلر تمامًا، فعرض بعد ذلك لخصائص الروح اليونانية أو الأبولونية - نسبة إلى الإله أبولو - كما يفضل الأخير تسميتها. وأول خاصية تتميز بها هي أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضي ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضرًا في المكان، وثاني هذه الخصائص هي الانسجام وهي الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتي تعبر عنها لفظة أبولونية. وقد أوضح المؤرخ كيف تمثل الانسجام في الرياضيات وفي الفلسفة اليونانية بشكل عام. وقد ميز على أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة[2].

وانتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن عصور الفلسفة اليونانية وبدأ باستعراض آراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة آراء هيجل واتسلر. وقد ارتضى أخيرًا أن يتابع رأي اشبنجلر أيضًا بصدد هذا التقسيم، فاستند على رأيه الذي يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلى

(1) نفسه، ص32 - 33.

(2) نفسه، ص35 - 37.

أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الأربعة (ربيع - صيف - خريف - شتاء). وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متناظرة بين الأقسام الرئيسية[1].

ولم يختلف د. بدوي مع اشبنجلر إلا في رأيه حول الأفلاطونية المحدثة، فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية[2]، بينما اعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية رغم إقراره باختلافها في طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب الأخرى كالابيقورية والرواقية والشكاك، ولذلك فهو سيؤرخ لها باعتبارها تمثل عصرًا قائمًا بذاته في العصر الرابع[3].

3) عرض تأريخه للفلسفة اليونانية:

ارتضى د. بدوي كما أشرنا في الفقرة السابقة المنهج الحضاري للتأريخ للفلسفة اليونانية وبالتالي فقد نظر إلى تطور الفكر اليوناني عبر مراحل أربعة حسب الفصول الأربعة للسنة، فتحدث في «ربيع الفكر اليوناني» عن الفلسفة اليونانية في عصرها الأول منذ ظهورها وازدهارها على يد الفلاسفة الأول من طاليس وحتى السوفسطائيين، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن صيف الفكر اليوناني في كتابيه «أفلاطون» و«أرسطو» فتحدث في الأول عن خصائص الفلسفةاليونانية في عصرها الثاني، ثم عن سقراط وفلسفته، ثم عن أفلاطون: حياته وفلسفته. وفي الكتاب الثاني تحدث عن أرسطو: حياته وأقسام فلسفته المختلفة. واختتم تأريخه للفلسفة

(1) انظر: نفس المصدر السابق، ص69.

(2) نفسه، ص70.

والجدير بالذكر هنا أننا نوافق اشبنجلر على رأيه العام هذا في إخراج ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة من دائرة الفلسفة اليونانية، فنحن نعتبر أنه لا يوجد ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة بل مدرسة الإسكندرية الفلسفية والتي كان من نتاجها أفلوطين الذي نعتبره ممثلاً للفكر الفلسفي الشرقي المصري السكندري وليس إلى فلاسفة اليونان كما يؤرخ له دائمًا. (انظر في ذلك: د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفًا مصريًا، وهو بحث ألقى في المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بالإسكندرية في نوفمبر 1986م، ونشر في الكتاب الأول للجمعية وبكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم روس للإعلام بالقاهرة، 1992م؛ وانظر كذلك: د. مصطفى النشار: دور فكرة العلية في ميتافيزيقا ابرقلس، بحث منشور بمجلة كلية الآداب - جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، 1990م، هامش رقم (1)، ص135.

(3) انظر: د. عبدالرحمن بدوي: نفس المصدر السابق، ص71 - 72.

اليونانيةبكتاب «خريف الفكر اليوناني» الذي أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية؛ فقد بدأ هذا الكتاب بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثالث ثم تحدث عن خريف الفكر اليوناني الذي تمثل في الرواقية والابيقورية والشكاك، وبعد ذلك تحدث عن شتاء الفكر اليوناني الذي تمثل لديه في فلسفة فيلون والأفلاطونية المحدثة.

أ) ربيع الفكر اليوناني:

يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها، ويقدم لهذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول محددًا إياها في ثلاث هي: الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، وعدم التوافق بين الروحي والمادي.

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلى قسمين: الأول يبدأ من طاليس وينتهي بانتهاء المدرسة الإيلية ويشمل المدرسة الإيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية.والقسم الثاني يبدأ بهيراقليطس وينتهي بانكساعورس وأشهر الشخصيات فيه هيراقليطس أولاً ثم انبادوقليس ثم المدرسة الذرية وأخيرًا انكساغورس.

ولقد بدأ حديثه التفصيلي عن هذين القسمين بالحديث مرة أخرى عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية، ويعود إلى تأكيد رأيه السابق عن المعجزة اليونانية «لأن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية»[1]. أو لم تنشأ عن «فلسفة شرقية مزعومة»[2].

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها فيحددها بثلاثة هي «المصدر الصوفي» الذي رأى نيتشه أنه أصل النظرية الفلسفية عند اليونان، وإن كان مؤلفنا قد مال إلى رأي يسبرز القائل بأن الفلسفة تنشأ دائمًا في أحضان الدين وأيده بأن رأي أن الفلاسفة في الدور الأول للتلفلسف قد استخدموا المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين. وقد قرب بين رأي نيتشه ورأي يسبرز قائلاً: «أن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد»[3].

(1) نفسه، ص84.

(2) نفسه، ص85.

(3) نفسه، ص85 - 88.

وأما المصدر الثاني فهو «التفكير السياسي» الذي ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة الذين كان أشهرهم صولون. أما المصدر الثالث فهو «التفكير الأخلاقي» حيث إن «التفكير الأخلاقي ظاهر ظهورًا واضحًا في القصائد الهوميرية»[1]. وظاهر: «من كل الأقوال التي بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعًا بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد»[2].

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التناقض الكائن بين حديث المؤلف هنا عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية، وبين حديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول، إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث في الطبيعة الداخلية، مع قوله بأن مصادر هذا العصر الفكري هي التصوف أو الدين من ناحية والتفكير الأخلاقي من ناحية أخرى.. إنه لا يخفى على أحد أن التصوف والأخلاق ناتج البحث في الطبيعة الداخلية وليس الخارجية. كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان - على حسب رأي د. بدوي - منصبًا على الطبيعة الخارجية.

ينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهي المدرسة الإيونية مبتدئًا بطاليس ثم انكسيمندريس فانكسيمانس. وقد عرض أيضًا لامتداد آراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الإبولوني الذي قال أن «المبدأ الأول يجب أن يكون أولاً أزليًا أبديًا قادرًا على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحركًا باستمرار، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة في الوجود ومبدأ الحركة ولذا قال بما قال به انكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء لأنه وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء وأنه لا نهائي وأنه أزلي أبدي، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية أي إلى الروح. وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية وثانيًا الحياة وثالثًا العلم ورابعًا القدرة وخامسًا العظم»[3].

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية، فأكد في البداية على أنه «يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزًا دقيقًا بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة وبين مذاهبها

(1) نفسه، ص90.
(2) نفسه، ص92.
(3) نفسه، ص104.

الدينيــة والأخلاقية خصوصًا وقد أفضى عــدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين»[1].

وقد وعد بأنه سـيصرف النظر عــن الأقوال الأخلاقية الدينية، لكنــه اضطر بعد ذلك إلى الربط - ما ربطوا هم - بين معتقدات الفثاغوريين الدينية وبين حديثهم عن الأعداد باعتبارها أصل العالم. كما اضطر أيضًا ولأول مرة أن يعترف بتأثر الفيثاغوريين في ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال «وكانوا فيها متأثرين من غير شــك بالمذاهب الشرقية خصوصًا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسرار متصلة بالوجود»[2].

وقد اضطــر كذلك إلى الاعتراف بالأصل الشرقي لفكرة تناســخ الأرواح التي اعتقد فيها الفيثاغوريون فقال «ليس من شك أن هذا الرأي الذي قال به الفيثاغوريون لم يكن رأيًا علميًا قالوا به، بل كان معتقدًا دينيًا أغلب الظن أخذوه عن الشرقيين»[3].

وبالطبــع فإن هذه الاعترافات للمؤلــف بالأصل الشرقي لبعــض الأراء الفيثاغورية تنفي إنكاره الســابق للتأثير الشرقي على الفلســفة اليونانيــة وتؤكد أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفلســفة الفيثاغوريــة حــق الفهم فإنه لزامًــا علينا أن نعــود إلى أصولها الشرقية القديمــة في الهند وبابل وكذلك في مصر القديمة التي ثبت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية في مدينة «أون» وتتلمذه على يد المفكرين والعلماء فيها[4].

وقــد انتقــل المؤلف بعد ذلــك إلى التأريخ للفلســفة الإيلية مبتدئًا باكســينوفان على الرغم مــن أنه في رأيه «ليس فيلســوفًا إيليًا خالصًــا وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلســوف انتقل من المدرســة الأيونية إلى المدرسة الإيلية»[5]. ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذي اعتبره بحق «هو أول الفلاسفة الحقيقيين في المدرســة الإيلية»، وقد عرض هذا للاختلاف بين المؤرخين حول تفسير

(1) نفسه، ص106.

(2) نفسه، ص108.

(3) نفسه، ص115.

(4) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط2، مكتبة مدبولي بالقاهرة 1988م، هامش (2)، ص18-17.

(5) د. عبدالرحمن بدوي: نفس المصدر السابق، ص117.

معنى الوجود عند بارمنيدس موضحًا آراء تسلر وبيرنت اللذين فسرا الوجود البارمنيدي على أنه حسي خالص لدرجةأن بيرنت اعتبر بارمنيدس أبو المادية.

ثم أوضح آراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادي للوجود مميزًا بين فريقين منهم؛ فريق يجعل هذا الوجود وجودًا ميتافيزيقيًا،ومن ثم يجعلون بارمنيدس أبًا للمثالية وعلى رأس هؤلاء جومبرتس، وفريق آخر يجعله رجل منطق تصور الوجود تصورًا منطقيًا خالصًا لأنه قال بأن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل وكان على رأس أنصار هذا الرأي الأخير رينهرت ثم أنصار مدرسة ماربرج.

وقد وافق د. بدوي على رأي الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس في رأيه «ليس هو الوجود الحسي كما أنه ليس الوجو المنطقي الصرف»[1].

ولقد عرض د. بدوي بعد ذلك لزينون الإيلي الذي كان له فضل الدفاع عن مذهب أستاذه ضد خصومه وكذلك عرض لدفاع مليسوس عن نفس الآراء البارمنيدية. وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هراقليطس مؤكدًا معارضته مذهب الإيليين، إذ قال بالتغير الدائم بدلاً من الثبات وبالكثرة المطلقة بدلاً من الوحدة. ثم عرض لفلسفة انباد وقليس على أنها محاولة للتوافق بين كلا الطريقين؛ إذ وصف أنبادوقليس الوجود بما يصفه به بارمنيدس كما أنه جعل للتعدد مكانًا كي يستطيع تفسير الحركة والتغير، فقد اعتمد انبادوقليس على العناصر الأربعة المعروفة في تفسيره للعالم الطبيعي بالإضافة إلى قوله بمبدأين عقليين عاليين على المادة هما المحبةوالكراهية فسر من خلالهما نشأة العالم وتجدد دوراته.

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض عام لفلسفة الذريين لوقيبوس وديمقريطس في تفسيرهم لنشأة العالم على أساس الذرات ولنظريتهم في المعرفة والأخلاق وانتهى إلى أنه «مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعًا، فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير عند هراقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج»[2]. وإن كنت أخالفه في هذا الرأي؛ فالفلسفة الذرية في اعتقادي قد انطلقت من نقطة بداية مختلفة هي أن

(1) نفسه، ص125.

(2) نفسه، ص156.

الذرة هي المكون الأساسي للعالم الطبيعي واستطاعت أن تقدم تفسيرًا ماديًا محكمًا على هذا الأساس، وهي وأن اتفقت مع تلك المدارس السابقة في بعض الأفكار فإن هذا لا يعني أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة.

وقد عرض بعد ذلك لفلسفة انكساغورس الذي كان أول من أدخل الفلسفة في أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلى التفسيرات المادية للعالم الطبيعي بقوله: «أن العقل - nous هو منظم الأشياء جميعًا». ففي هذه العبارة يكمن التجديد الذي أتى به إلى التفسيرات السابقة، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذاك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس تفسيرًا مقنعًا و إنما التفسير المقنع هو ذاك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هي العقل»[1].

وفي الفصل الأخير من هذا الجزء يتحدث المؤلف عن ما أسماه بعصر التنوير وهو عصر السوفسطائيين في الفلسفة اليونانية. وقد عرض لاختلاف وجهات النظر حول الحركة السوفسطائية وحول تقييم دورها في الحضارة اليونانية. وقد اعتبرها هو مِنْ خير مَنْ مثل الروح اليونانية الأصيلة روح الإيمان بالتغير والنسبية والنضال. وقد توقف بعد ذلك عند بروتاجوراس وجورجياس فقط من السوفسطائيين، وينهي هذا الجزء بالحديث عن الأهمية الحضارية للنزعة السوفسطائية، ثم بمجموعة هائلة من الحواشي والمراجع، وفهرس دقيق للأعلام.

ب) صيف الفكر اليوناني:

□ أفلاطون[2]:

بدأ د. بدوي عرضه لصيف الفكر اليوناني في كتابه المعنون «أفلاطون»، بعرض لخصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني حسب تصنيفه. فالعصر الثاني هو عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو وقد وجد مؤرخنا أن القاسم المشترك لفلسفة هؤلاء الثلاثة هو اتجاههم في فلسفتهم نحو الإنسان وقد انتهى في تصويره لهذا الاتجاه الإنساني في فلسفتهم إلى وصفهم جميعًا بالمثالية،

(1) نفسه، ص159.

(2) د. عبدالرحمن بدوي: أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1943م.

فمن الواضح في نظره «أنهم يتفقون جميعًا في هذه الصفة، صفة المثالثة. فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون لأن الوجود الحقيقي عنده هو أيضًا ليس وجود المادة بل وجود الصورة، وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون في هذه الصدد هو أن أفلاطون جعل الصور مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولي يوجدان معًا غير منفصلين»[1]. ولا يختلف أحد مع د. بدوي في أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد اتصفت فلسفاتهم بالاتجاه نحو الإنسان، فهذا اتجاه بدأ مع السوفسطائيين وسقراط ودعمه كل من أفلاطون وأرسطو، لكن ما نختلف معه فيه هو هذا التقييم لفلسفة أرسطو على أنها فلسفة مثالية بل إن أرسطو كان في نظره «مثاليًا مغاليًا»[2]. فالحقيقة في اعتقادنا أنه إن كان لأرسطو مذهبًا تميز به عن مذهب أستاذه أفلاطون، فإن أساس هذا التميز سيكون في اتجاه أرسطو نحو الواقعية؛ ففي ميتافيزيقاه أنزل الماهيات من عالمها الأفلاطوني المفارق (عالم المثل) إلى عالمنا المحسوس بحيث يمكننا الكشف عنها بمجرد التمييز في أي شيء بين وجوده بالقوة (المادة) ووجوده بالفعل (الصورة). وفي نظريته في المعرفة نجد أنه أعطى الحواس دورًا واسعًا في المعرفة وهو دور لا يقل أهمية عن دور العقل.وكذلك فعل في تحليلاته الأخلاقية والسياسية، وفي نظريته عن الفن[3]... إلخ.

ومن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني أيضًا عند د. بدوي أن فلاسفة هذا العصر لم يفرقوا تفرقة كبيرة بين السياسة والأخلاق[4] وهو ما ميزهم بحق عن فلاسفة العصر الثالث (عصر الأبيقورية والرواقية)، بينما عني أفلاطون وأرسطو ببيان الصلة الوحيدة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، نجد أن الأبيقوريين من فلاسفة العصر الثالث قد اعتبر أن الفضيلة العليا هي الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأي شيء خارجي.

وعلى ذلك اعتبر د. بدوي أن خصائص الروح اليونانية التي حدثنا عنها في « ربيع الفكر

(1)نفسه، ص6.

(2) نفسه.

(3) انظر بحثنا: أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني المنشور في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي، دولة الإمارات العربية المتحدة، العين، الطبعة الثانية 1990م، ص99 وما بعدها.

(4) عبدالرحمن بدوي، أفلاطون، ص8.

اليوناني «ظاهرة كل الظهور في العصر الثاني و إن كانت قد بدأت تضمحل شيئًا فشيئًا في هذا العصر»[1].

وقد انتقل د.بدوي بعد ذلك إلى عرض فلسفة سقراط مبتدئًا من النظر في حياته على اعتبار أن فكر سقراط ينتمي إلى أولئك الفلاسفة الذين تتصل حياتهم أشد الاتصال بمذهبهم الفلسفي. ولما كان د. بدوي بتبع في عرضه لحياة الفلاسفة من هذا النوع منهج مؤرخي الفلسفة من الألمان الذي يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار تكشف عن تطوره الفكري والروحي هي: الطور الأول: طور التلمذة والطلب، والطور الثاني: عهد التنقل، والطور الثالث: طور الأستاذية، فإنه بالنسبة لسقراط لم يجد ما يكفي من المعلومات المتوافرة عن حياة سقراط لتقديم هذا العرض المطول لتطور الفيلسوف الفكري. فاكتفى بتقديم نبذة قصيرة عن تطور حياته عبر هذه الأطوار[2]. ثم تحدث عن اختلاف المؤرخين حول أخلاق سقراط إذ منهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا، وقام آخرون فحطوا من قدره ونسبوا إليه تهمًا شنيعة»[3]. أما الأولون فهم اتباعه الذين وصفوه بالصلابة والقناعة وضبط النفس ورقته مع الناس وعشقه لوطنه. ومع هؤلاء نحن أمام سقراط الذي يظهر في نظر مؤرخنا بمظهر الابن الحقيقي للروح اليونانية»[4]. وقد نسي د. بدوي أن يذكر لنا من هم الآخرون الذين ينسبون إلى سقراط تلك التهم الشنيعة، و إن كنا ندرك أنه يقصد بالطبع أولئك الذين اتهموه بالتهم الثلاثة الشهيرة التي وقف أمام المحكمة الأثينية ليدفعها عن نفسه فيما رواه أفلاطون في محاورة «الدفاع».

وقد شغل د. بدوي بتفسير ما سمي في المحاورات الأفلاطونية «بجني» سقراط، ورفض تلك الآراء التي ترى أنها كانت حالة مرضية يعاني منها سقراط، كما رفض أيضًا أولئك الذي فسروا هذا الجني بأنه الضمير، ورجح رأي شليرماخر الذي ذكر أنه بمثابة صوت باطن كان يأتي سقراط في بعض الأحوال فينبهه إلى الطريق الذي عليه أن يسلكه في المسائل الخطيرة

(1) نفسه.
(2) نفسه، ص14 - 17.
(3) نفسه، ص17.
(4) نفسه.

التي كانت تعرض له في حياته. وقد اعتبر د. بدوي أن هذا الأمر من سقراط إنما « يمثل روحًا جديدة غريبة نافرة بالنسبة للروح اليونانية الحقيقية[1]. وانتقل بعد ذلك إلى مناقشة مصادر معرفتنا بسقراط وهي محاورات أفلاطون وكتابات اكسينوفون ومؤلفات أرسطو. وعرض للحجج المختلفة التي يستند إليها المؤرخون في تفضيل رواية أحد هذه المصادر على المصدرين الآخرين وانتهى إلى أن من الأصوب أن نستعين بها جميعًا حتى تكمل الواحدة منها بالأخرى.

أما نقطة البدء في الفلسفة السقراطية، فقد رأى أنها البحث في طريق المعرفة، ذلك لأن سقراط كان يرى «أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة. كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا لم تسبق بالعلم لأن الفضيلة تقوم أيضًا على العلم»[2]. وهذه رؤية صائبة من مؤرخنا أعقبها بنتيجة هامة عن الفلسفة السقراطية هي «أن سقراط قد جعل النظر والعمل شيئًا واحدًا أو على الأقل لم يفصل بينهما. فالعمل يقوم على أساس المعرفة الصحيحة وتبعًا لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر»[3]. وهذه أيضًا نتيجة صائبة تكشف عن جوهر الأخلاق في الفلسفة السقراطية التي لا ينفصل فيها المعرفة النظرية عن السلوك العملي. فالعمل السلوكي الصائب لا يكون إلا إذا سبقه تامل ومعرفة نظرية بحقيقة الفعل الفاضل وماهيته.

وقد تحدث د. بدوي عن المنهج الفلسفي لسقراط المعروف بالتهكم والتوليد وتطبيق سقراط له، ثم عرض لمذهبه الأخلاقي. وعرض بالذات لفضيلة الصداقة عنده وعلى أساس «أن الصداقة كانت شيئًا ضروريًا بالنسبة إلى سقراط تبعًا لنظرياته في العلم لأنه مادام يقول أن العلم يتم عن طريق الحوار أي باجتماع الناس للمحاورة فهو يتم تبعًا لهذا بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب. وهذا الحب - كما تصوره سقراط - يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ومعناه الرغبة في نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمه هؤلاء فهو من جانبين لا من جانب واحد[4]. وقد ارتفع سقراط بهذا بفكره إلى درجة لم تكن معروفة عند اليونانيين كثيرًا من قبل، و إن كانت فكرته عن الزواج

(1) نفسه، ص20.
(2) نفسه، ص26.
(3) نفسه، ص27 - 28.
(4) نفسه، ص52.

وسيلة للذرية فقط. ولو أنه مع ذلك كان ينظر إلى المرأة على أنها مثيلة للرجل في كل شيء[1]. وقد يتساءل المرء هل هذا هو رأي سقراط التاريخي أم هو رأي أفلاطون عرضه د. بدوي على أنه رأي لسقراط! الحقيقة أني أميل إلى أنه رأي أفلاطوني خالص لأن الحديث عن مساواة المرأة بالرجل ورد في محاورة الجمهورية وهي محاورة أفلاطونية كما يجمع على ذلك مؤرخو أفلاطون.

ولقد انتقل د. بدوي بعد ذلك إلى الحديث عن أفلاطون مبتدئًا بالحديث عن حياته مقسمًا إياها إلى ثلاث مراحل تطور فكره خلالها، مرحلة التلمذة والطلب التي كان تتلمذه على سقراط فيها هو أبرز أحداثها ثم مرحلة التنقل والترحال التي بدأت بعد موت سقراط عام 399 ق.م وانتهت بتأسيسه للأكاديمية وقد زار خلالها المدارس السقراطية الصغيرة في ميجارا وقورينائية كما زار مصر وبعض بلاد الشرق. أما الطور الثالث فقد بدأ بعد تأسيسه للأكاديمية حتى موته حوالي عام 348 - 347 ق.م. وقد تحدث عقب ذلك عن مؤلفاته التي كان حظه فيها حظًا سعيدًا يغبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين لأن كتبه بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها هي التي بقيت كلها، وأرجع د. بدوي ذلك إلى الصورة الأدبية التي كتبت بها فقد كانت جميعًا على هيئة محاورات اللهم إلا مقالة التعريفات ثم الرسائل الثلاثة عشرة. وقد عرض مؤرخنا للعديد من القضايا أو المشكلات حول مؤلفات أفلاطون مثل شكلة أصل هذه الطريقة في الكتابة الفلسفية. هل هي طريقة أفلاطونية خالصة أم تأثر فيها بكتابات سابقين؟! وما الأسباب التي جعلته يتجه نحو هذه الطريقة؟ ومشكلة مركز سقراط في هذه المحاورات فقد كانت شخصية سقراط هي الشخصية الرئيسية في هذه المحاورات باستثناءات محدودة، فهل كان سقراط يعبر فيما قال على لسانه عن فلسفته أم عن فلسفة أفلاطون؟ وترتب على ذلك مشكلة أخرى تتعلق بكيفية ترتيب المحاورات الأفلاطونية، وعلى أي صورة يتم ترتيبها الزمني؟ وإذا كان من خلال ترتيبها الزمني فكيف نصل إلى هذا الترتيب؟!

وقد انتهى د. بدوي بعد عرضه للمناهج المختلفة التي تعرضت لهذه الصعوبات وحاولت التغلب عليها، إلى صورة شبه نهائية تقسم المحاورات بحسب ترتيبها التاريخي إلى ثلاثة أقسام بحسب تطور حياة أفلاطون هي محاورات الشباب، ومحاورات الرجولة ومحاورات الشيخوخة. وهذا هو التقسيم الذي اتفق عليه بين المؤرخين لأفلاطون والمهتمين بتصنيف محاوراته.

(1) نفسه، ص52 - 53.

ومن أبدع الأجزاء في هذا الكتاب ما عرضه د. بدوي تحت عنوان «المشاكل الأفلاطونية»؛ فقد عرض فيه لأهم مشكلات الفلسفة الأفلاطونية وأولها مشكلة وجود أفلاطون في محاوراته، «فقد فعل أفلاطون في ميدان الفكر ما فعله النحات في ميدان النحت، فإنه قدم لنا مذهبه محاولاً دائمًا أن ينأى بنفسه عن المحاورات التي يتحدث فيها عن هذا المذهب، فلم تظهر له فيه شخصية»[1]. ومن ثم فكيف نستنبط مذهبه في خضم أحداث محاوراته؟ وبالطبع فإن المعروف أن سقراط كان هو المتحدث بلسان أفلاطون في هذه المحاورات، لكن ليس كل ما يقوله سقراط يجب أن ينضاف إلى أفلاطون لأن سقراط ليس شخصية روائية اخترعها أفلاطون اختراعًا و إنما هو شخصية واقعية تاريخية لها مذهبها الفلسفي المستقل. ومن هنا كانت المشكلة الكبرى: كيف نفصل بين فكر سقراط وفكر أفلاطون وكلاهما ورد على لسان سقراط في المحاورات الأفلاطونية؟! وقد عرض د. بدوي لسلسلة من المشكلت التي تترتب على هذا التساؤل سواء نجحنا بالفعل في الفصل بين أقوال سقراط وآراء أفلاطون في هذه المحاورات أو لم ننجح فستظل هناك صعوبات كثيرة ليس من السهل حلها أو حسم أمر معين بشأنها!»[2]

وترتب على مشكلة الصلة بين مذهب سقراط ومذهب أفلاطون وصعوبة الفصل بينهما، مشكلة أخرى تتعلق بما سماه د. بدوي «سر أفلاطون» أي من هو أفلاطون الحقيقي؟! وطرح الحلول المعروضة من قبل المؤرخين الآخرين لهذا السر؛ فمنهم من نظر إلى أفلاطون على أنه مفكر عالم ومن ثم حاول أن يحذف كل ما يتناقض مع بعضه من محاورات أفلاطون حتى يخلص إلى مذهبه الحقيقي الذي لا تناقض بين أفكاره! ومنهم من نظر إليه على أنه مفكر فنان فقالوا أنه لا يسير في فلسفته على قواعد البرهان و إنما يدرك الحقائق كلمحات ولُمع. وقد انتهوا من ذلك إلى دراسة فكر أفلاطون على أنه فكر متحرك متغير لا يشترط فيه الوحدة المنطقية.

وقد عاب د.بدوي تطرف الجانبين معًا، «فأفلاطون - في رأيه - لم يكن شاعرًا باستمرار و إنما كان يجمع بين الوجدان من ناحية والبرهان المنطقي أو الديالكتيك من ناحية أخرى - ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التي لا يستطيع الفكر أو اللغة أن تعبر عنها كان أفلاطون يلجأ

(1) نفسه، ص100.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص112-100.

إلى التصور الخيالي غير المنطقي. وأما في الأفكار الأخرى التي يمكن أن يعبر عنها تعبيرًا منطقيًا بواسطة اللغة فقد كان يسير على المنهج المنطقي أو الديالكتيكي»[1].

وفي هذا الإطار عرض د. بدوي بعد ذلك لما أسماه بالشك الأفلاطوني وقد أخذ كلمة الشك هنا بمعنى البحث وليس بمعناها المعروف عند دارسي الفلسفة. إذ أن معناها الأصلي الاشتقاقي هو البحث[2]؛ فالشك الأفلاطوني هو «عبارة عن ابتداء البحث واستمرار في هذا البحث عن طريق إثارة مشاكل جديدة الواحدة وراء الأخرى وترتب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى يصل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تنحل إليها كل هذه الشكوك. ولكن هذه القضية العامة التي يصل إليها ليست قضية نهائية بل هي أيضًا وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد»[3].

وقد كان أحرى بمؤرخنا هنا أن يسمى هذه الفقرة بالمنهج الأفلاطوني في البحث الفلسفي وليس بـ «الشك الأفلاطوني» حتى لا يختلط الأمر على الدارسين فيتصورون أن أفلاطون كان من الشكاك بالمعنى المتعارف عليه بينهم!!

وقد عرض د. بدوي في إطار ذلك أيضًا لمشكلة الأساطير الأفلاطونية ووظيفتها في فلسفته وأوضح صلة ذلك بمعنى الحقيقة عند أفلاطون[4].

ثم انتقل بعد ذلك ليكشف عن «أساس الفلسفة الأفلاطونية» وقد عرض تحت هذا العنوان لـ «نظرية المعرفة عند أفلاطون» موضحًا التفرقة عنده بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح. ودور الحب أو «الإروس» في اكتشاف الحقيقة والوصول إلى العلم الصحيح، وكذلك عرض لدور الديالكتيك الأفلاطوني الصاعد بما فيه من استقراء ومبادئ منطقية أخرى في المنهج الأفلاطوني للوصول إلى الحقيق.

وقد بدأ بعد ذلك في عرض جوانب المذهب الأفلاطوني بالطريقة التقليدية المتعارف

(1) نفسه، ص109 - 110.
(2) نفسه، ص115.
(3) نفسه، ص116.
(4) نفسه، ص126 - 131.

عليهـا حيث تحدث أولاً عن نظرية المثل الأفلاطونية تحت عنوان «نظرية الصور» والغريب أنه رغم اهتمام د. بدوي الواضح بتحليل و إبراز الاختلافات بين مؤرخي الفلسفة الأفلاطونية حول المصطلحات الأفلاطونية إلا أنه لم ينشغل هنا ببيان الأسباب التي دعته إلى تفضيل كلمة الصـور للتعبير عن «المثل» التي لاقت ما يشـبه الإجماع بين مؤرخـي أفلاطون، حيث تترجم كلمة Idea عادة بالمثال وليس بالصورة Form، خاصة وأن كلمة الصورة قد شاعت للتعبير عن نظرية أرسطو الميتافيزيقية فيما يتعلق بتمييزه بين «المادة والصورة»!

عـلى كل حـال فقد عـرض د. بدوي لثلاثة أقسـام لنظريـة أفلاطـون في الصور هي: أسـاس الصور، وماهيـة الصور، وعالم الصور. وقـد انتقل بعد ذلك إلى عـرض نظريته في «الطبيعيـات» موضحًا الصلة بينها وبـين نظرية الصور، إذ تنقسـم «الطبيعيات» أيضًا إلى ثلاثة أقسام رئيسـية كلها تتصل بنظرية الصور باعتبارها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله، ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولاً إلى الشيء الذي هو في مقابل الصور والذي باجتماع الصور و إياه ينتج المحسـوس. وهـذا الشيء هوالمادة. وثانيًا لابد مـن البحث في الصلة بين العالم المحسـوس وبـين الصور وهذا يكون القسـم الثاني من الطبيعيـات. وأخيرًا لابد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسـات أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون وتلك هي النفس الكلية»[1].

وعـلى ذلـك فقد بدأ عـرض آراء أفلاطون الطبيعية ببيـان رأيه في المادة ثـم رأيه في الصلة بين المحسوسـات وبين الصور وأخيرًا تحدث عن النفـس الكلية باعتبارها العلة التي تجمع بين الصور وبين المادة.

وانتقل بعد عرضه للطبيعيات وبناء العالم الطبيعي عند أفلاطون إلى عرض رأيه في النفس الإنسانية وركز على عرض براهين أفلاطون على خلود النفس الإنسانية. وبعد ذلك تحدث عن عقيدة التناسخ عنده، وكذلك عن معنى التذكر وأجزاء النفس وقواها لديه.

وبعـد ذلك عـرض لآراء أفلاطـون الأخلاقية مـن ناحيتـين، الناحية السـلبية، والناحية الإيجابيـة فهو يرى أن أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتـين للخير ويبرر ذلك قائلاً «أنه إذا

(1) نفسه، ص170.

كـان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير. وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر. ولما كانت النفس الإنسـانية في اتصالها بالجسـم تبتعد شيئًا فشيئًا وبحسب درجة الاتصال عن الصورة لأنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعادًا عن الجسم كان محققًا لدرجة أكبر من الخير. ومن هنا نشـاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هي الصورة السـلبية[1]. إنها صورة الزهد في الحياة المادية والإقبال على فصل النفس عن الجسـد أي الإقبـال على الموت بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصور وحياتها على هذا الأساس هي حياة تأمل مستمرة للصور[2].

إذا كانـت هـذه هي الصـورة السـلبية للأخلاق الإفلاطونيـة فإن الصـورة الإيجابية لا تتمثـل في دعوته إلى الأخذ بشيء من الحياة. وقد بـدت نظرة أفلاطون الداعية إلى الجمع بين الصورتين السلبية والإيجابية في محاورة «فيلابوس» حينما بحث في اللذة وصلتها بالوجود ثم صلتها بالخير وانتهى فيما يتعلق بصلتها بالخير إلى القول بأن اللذة إن لم تكن خيرًا كلها فإنها أيضًا ليسـت شرًا كلهـا و إنما هي عندما تخلو من الألم نوع من الخير يجب على الإنسـان أن يأخذ بحظه منها[3].

لقـد عرض د. بدوي بعـد ذلك لآراء أفلاطون السياسـية مـن خلال محاوراته السياسـية «السـياسي» و«الجمهوريـة» و«النواميـس». فعـرض لنظريتـه في الدولة المثاليـة أو المدينة الفاضلة من خلال محاورتي «الجمهورية» و«السـياسي». ثم لدولة النواميس، من خلال محاورة النواميس.

وانتقـل بعـد ذلك إلى بيـان النزعة الدينيـة الواضحة في كل مؤلفـات أفلاطون من خلال الحديـث عن الدين عنـده، فأوضح حديثه عن الصانع وحاول أن يجيب على تسـاؤل هام: هل أفلاطـون من الفلاسـفة الموحديـن؟! قائلاً أن كل ما يمكن اسـتخلاصه في هـذا الباب هو أن أفلاطـون قال بـأن الألوهية هي الواحد، فجمـع بين الواحدية والألوهية مما يشـعر بشيء من التوحيد ولكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع فننكر أن يكون الله عند أفلاطون

(1) نفسه، ص212.
(2) نفسه، ص214.
(3) نفسه، ص211 - 215.

هـو الله الواحد المعروف في الأديان لأن فكرة التوحيد كـما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة كانت مجهولة تمامًا من الروح اليونانية كلها»[1].

وقـد اختتم د. بدوي عرضه لجوانب الفلسـفة - الأفلاطونية بعـرض موجز لنظرية الفن، فأوضح أنواع الفن عنده ولمعنى الإبداع والقوة الإبداعية.

□ أرسطو[2]:

لا نزال حسـب رؤيـة د.بدوي في صيف الفكـر اليوناني حيث يعرض في كتاب مسـتقل لفلسفة أرسطو أعظم فلاسفة اليونان وأهمهم وذلك عبر ثمانية فصول؛ تحدث في أولها عن حياته وتطوره الفكري معتمدًا في ذلك على دراسـة يبجر Jaeger عن أرسطو والأسس الأولى لتاريخ تطـوره الروحـي الـذي أصدره في برلين عـام 1923م. وتقوم هذه الدراسـة على أسـاس المنهج التاريخي الذي يقسـم التطور الروحي للشـخص إلى ثلاثة أقسـام: طور الطلب وطور التنقل وطور الأسـتاذية. وقد درس أرسـطو مقسـمًا حياته إلى تلك الأطوار الثلاثة حيث يمثل الطور الأكاديمي من حياته دور الطلب والتلمذة. ويمتد هذا الطور في حياة أرسـطو حتى بلوغه سـن الأربعـين من عمره. وكان أبرز النتائج التي توصل إليهـا ييجر وعرض لها د. بدوي فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو، أن أرسطو ظل متأثرًا بالروح السائدة في الأكاديمية الأفلاطونية لمـدة طويلـة وأنه لم يكـن في حالة صراع مع نفسـه كما ظن البعض، بل كان رغم مناقشـاته لأسـتاذة محبًا له ولفلسـفته والدليل هو مؤلفات الشباب التي كتبها أرسطو على شكل محاورات ورغم أنهـا فقدت فإن ما تبقى مثل محـاورة «أوذيموس» و«في الفلسـفة» و«بروتريبتيكوس» و«المأدبة» و«السفسـطائي» يتضح منه «أن أرسـطو قد تأثر كل التأثر بأفلاطون»[3] وأنه «لا يزال أفلاطونيًا مخلصًا»[4].

وقـد أكـد ييجر ذلك حينـما نظر في طور التنقل من حياة أرسـطو والذي بـدأ عقب وفاة أفلاطـون فوجد أنه رغم مغادرته الأكاديمية - مما تسـبب في الكثير من الإشـاعات والأقاويل

(1) نفسه، ص236 - 237.
(2) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم بيروت، الطبعة الثانية 1980م.
(3) نفسه، ص25.
(4) نفسه.

حول علاقته بأستاذه - ظل مخلصًا للأفلاطونية، فهو لم يغادر الأكاديمية كراهية لأفلاطون ولمذهبه، بل تركها لأن أسبوسيبوس - الذي عينه أفلاطون رئيسًا للأكاديمية من بعده - قد اتجه بها اتجاهًا رياضيًا صرفًا وجعل الصور (المثل) أعدادًا وكميات منفصلة وكان أرسطو يعارض ذلك كل المعارضة. والحقيقة التي تؤكد مدى إخلاص أرسطو لأفلاطون ولتعاليمه أنه حينما بدأ رحلاته وتنقلاته اختار أن يذهب إلى «اثرنيه» بآسيا الصغرة التي كان يحكمها هرمياس وكان بها اراستوس وكورسكوس وهما من الأفلاطونيين المخلصين الذين عهد إليهما هرمياس بوضع قوانين المدينة، وكان أفلاطون نفسه قد حاول عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه من قبل في سيراقوصه عند دينيس[1]. ومن ذلك يتضح أن أرسطو ترك الأكاديمية الأصلية في اثينا ليتجه إلى هذه المدينة التي ازدهرت فيها الأفلاطونية وشارك أرسطو نفسه في نقل الروح الأفلاطونية من آثينا إليها.

ويستمر د. بدوي بعد ذلك في عرض حياة أرسطو وفقًا للنتائج التي توصل إليها ييجر فيتحدث في طور التنقل عن علاقته بالإسكندر الذي تولى أرسطو تربيته بأمر من الملك فيليب، فحاول تهذيبه تهذيبًا يونانيًا راقيًا يقرب من المثل الأعلى للتربية الأثينية. وبتولي الإسكندر العرش بعد والده ينتهي الطور الثاني من حياة أرسطو وكان من أبرز النتائج التي توصل إليها ييجر هنا أن هذا الطور من حياة أرسطو لم يكن «خاليًا من كل إنتاج فكري» كما كان يجمع المؤرخون من قبل، بل إنه « كان في الواقع الأساس لكل فلسفة أرسطو»[2]. أما طور الأستاذية الذي بدأ بتأسيس أرسطو للوقيون حتى وفاته عني فيه بوضع الأبحاث العلمية والتاريخية وركز د. بدوي بعد عرض حياة أرسطو على عرض مؤلفاته وتصنيفها ومشكلة نشرها.

وبدأ في الفصل الثاني في عرض الفلسفة الأرسطية مبتدئًا ببيان الروح العامة لها ومنهجها والتقسيم الثلاثي للعلوم عند أرسطو. ثم في الفصل الثالث عرض لنظريات أرسطو المنطقية مبتدئًا بعرض موجز لطرق المعرفة عنده مركزًا على الصلة بين العقل والمعقولات وقيمة المعرفة الحسية ثم انتقل إلى بيان طرق اكتساب العلم لديه فعرض للبرهان بنوعيه «الاستدلالي والإستقرائي». وربما يكون من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن د. بدوي

(1) نفسه، ص28.

(2) نفسه، ص31.

هنا قد استخدم الاستدلال بمعنى الاستنباط فوحد بينهما، بينما ينبغي أن نميز بين الاستدلال والاستنباط، فالاستدلال Inference نوعان؛ استدلال استنباطي Deduction، واستدلال استقرائي Induction، فالاستدلال إذن ليس ضد الاستنباط، بل إنه الجنس العام الذي يندرج تحته نوعا البرهان: الاستنباطي والاستقرائي.

أما الفصل الرابع فقد خصصه لعرض الفلسفة الأولى عند أرسطو، وقد ميز في عرضه لها بين قسمين؛ قسم نقدي، وقسم إيجابي، أما القسم النقدي فقد عرض فيه لانتقادات أرسطو لفلسفات السابقين عليه. حيث انتقد آراء الطبيعيين الأول وانتقد الذريين والإيليين وانكساغوراس والفيثاغوريين، وكذلك انتقد أفلاطون ونظريته في الصور (المثل). وامتد نقده إلى الأفلاطونيين التاليين لأفلاطون خاصة أسبوسيبوس وكسينوقراط اللذين انتقدهما بشدة في مقالي المو والنو من كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا).

أما القسم الإيجابي، فعرض فيه لمباحث أرسطو الميتافيزيقية الثلاثة؛ نظريته عن الجزئي والكلي أو ما اصطلح المؤرخون على تسميته بنظرية الجوهر أو الوجود. ثم نظرية التمييز بين الهيولي والصورة أو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ثم نظريته في الألوهية التي عرض لها تحت عنوان الحركة والمحرك الأول. وقد توسع في عرض النظرية الأخيرة حيث عرض لطبيعة الحركة وأزليتها عند أرسطو، وكذلك للسكون وطبيعته ورد أرسطو على القائلين بالسكون المستمر. ثم عرض للصلة بين المحرك والمتحرك ولإثبات أرسطو من خلال ذلك للوجود الإلهي باعتبار أن هناك ضرورة لوجود محرك غير متحرك هو الإله الذي أوضح أن أبرز صفاته أنه صورة خالصة ومن ثم فهو فرد باعتباره صورة خالية من كل هيولي (أو مادة) كما أنه فعل محض لا يتعقل إلا ذاته، وتعقله وحياته شيء واحد، أما عن كيفية فعل تحريكه للكون، فهي تتم عن طريق حركة العشق أي عشق الكون للإله فيتحرك شوقًا إليه، إذن «فتحريك الله باعتباره المعقول للأشياء، فالأشياء تتحرك بأن تعشق الله وحركة العشق في الواقع هي العلة الفاعلة في هذه الحالة»[1].

وقد كشف د. بدوي في ثنايا ذلك عن تناقض بَيّن وقع فيه أرسطو، فإن حديثه عن حركة

(1) نفسه، ص176.

العشق هذه حديث غامض يتنافى مع كثير من أقوال أرسطو الصريحة عن أن كل حركة تتم فلابد وأن تتم من طريق التماس بين المحرك والمتحرك[1].

وقد رد د. بدوي هذا التناقض وغيره من التناقضات التي يكشفها العرض الموضوعي لآراء أرسطو إلى تفسير هذه الآراء تفسيرًا يقارن بينها من زاوية مذهبية دون النظر لها من الناحية التاريخية التي يوليها هو وبيجر - الذي يعتبر أن نتائج أبحاثه «تكون يقينية في أكثر الأحيان»[2] - أهمية كبيرة. وضرب مثالًا على ذلك بكتاب ما بعد الطبيعة المعروف بأنه مكون من مجموعة المقالات المرتبة بحسب حروف الهجاء اليونانية، فترتيب هذه المقالات وبحث كل واحدة منها على حدة مسألة في غاية الأهمية. فمقالة اللام - على سبيل المثال - قد كتب عنها الكثير واهتم بها كثير من الشراح والمؤرخين نظرًا لما رأوه فيها من أشياء تختلف عما ورد في المقالات الأخرى حتى في داخل هذه المقالة نفسها فإن بيجر يثبت ببراهين مختلفة أنه مختلف كل الاختلاف عن بقية أجزاء المقالة»[3]. وبالطبع فإن هذه الاختلافات تبدو بالكشف عن كثير من التناقض بين أقوال أرسطو. والحقيقة أن استخدام المنهج التاريخي قد يفيد أكثر في الكشف عن سر التناقض في أقوال أرسطو إذا ما ركز أتباعه على قضية احتمال تدخل تلاميذه في صياغة بعض فقرات من هذه المقالات، فليس من المعقول أن يتناقض أرسطو مع نفسه وهو واضح المنطق الذي يقوم على قانون عدم التناقض؟!! وواضع أسس الكتابة الفلسفية العقلية المنهجية المنظمة!!

أما الفصل الخامس فقد خصصه د. بدوي لعرض فلسفة الطبيعة عند أرسطو مبتدئًا ببيان تحديد أرسطو لموضوع علم الطبيعة باعتباره العلم الذي يبحث في الأجسام الطبيعية المتحركة. ومن ثم بدأ في عرض آرائه عن الحركة والمكان والزمان وعلاقتهما بالحركة. ثم انتقل بعد ذلك لعرض تصوره للعالم الطبيعي، فعرض لتمييزه بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر. ثم عرض لنتائج أبحاث أرسطو في علم الحياة مبتدئًا ببيان منهجه الرئيسي في دراسة الكائنات الحية وتقسيمه لها، وتفرقته بين النبات والحيوان.

(1) نفسه، ص177

(2) نفسه، ص186.

(3) نفسه، ص189.

وكان من الطبيعي بعد ذلك أن يعرض د. بدوي في الفصل السادس لنظرية أرسطو حول النفس، مبتدئًا ببيان تعريفه لها وشرح المقصود بالنفس وانتقادات أرسطو للسابقين عليه ثم يأخذ في توضيح قوى النفس عنده وحينما يصل إلى شرح القوة الحساسة والقوة العاقلة يأخذ في عرض متداخل لنظريته في المعرفة مع نظريته في النفس كما هو واقع الحال في كتاب النفس لأرسطو[1]. وقد ركز في عرضه هذا على بيان مشكلة الكليات عند أرسطو وكيف حلها، ومشكلة العقل المنفعل والفعال.

أما الفصل السابع فقد خصصه لعرض ثلاث جوانب من الفلسفة الأرسطية هي الأخلاق والسياسة والفن. وبالطبع لم تنل هذه الجوانب حقها من الدراسة والعرض لأن كلاً منها كان يحتاج إلى فصل مستقل. وإذا كان د. بدوي قد رأى أن يعرضها في هذه العجالة التي لم تتجاوز ستة عشر صفحة فهذا شأنه وشأن خطته في كتابه أما أن يقول «لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا في شيء»[2]. فهذا ما لا نتفق معه فيه بالمرة فنظرية أرسطو السياسية تكسب أهميتها من تلك التفصيلات والجزئيات التي أعرض عنها د. بدوي؛ فقد اتسمت فلسفة أرسطو السياسية بمحاولة عرض الآراء الفلسفية المذهبية لأرسطو مصحوبة بالكثير من الأمثلة الواقعية لأحداث ووقائع سياسية عاصرها وقام بحصرها مستفيدًا مما جمعه من معلومات حول دساتير الدول التي عاصرها في كتابه المفقود «الدساتير» أو «النظم السياسية» إن الميزة الأساسية لفلسفة أرسطو السياسية هي نزوعه - على عكس أستاذه أفلاطون - نحو الواقعية السياسية ومحاولته التوفيق بين الواقع والمثال[3].

على كل حال فقد عرض د. بدوي للأخلاق عند أرسطو في ثمان صفحات وللسياسة في أقل من ثلاث صفحات، وعرض للفن فيما تبقى من صفحات الفصل. وبدأ ذلك العرض بملاحظة هامة مؤداها أن من الخطأ البين أن نتخذ من كتاب الشعر وحده معبرًا عن مذهب أرسطو في الفن؛ فمذهب أرسطو في الفن لا يتضح إلا بالنظر في كتبه عن «الطبيعيات» و«ما بعد

(1) انظر: د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1987م، ص28 وما بعدها.

(2) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، ص264.

(3) انظر: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ط2، ص99 وما بعدها.

الطبيعـة» و«السياسـة». وكذلك كتـاب «الخطابة». ثم تحدث بعد ذلك باقتضاب شـديد عن نظريـة أرسـطو الجمالية وفكرتـه عن الفن والإبـداع الفني وعن المحاكاة في الفـن وقد اختتم د. بدوي كتابه عن أرسطو بالفصل الثامن الذي خصصه للحديث عن مكانة أرسطو التاريخية وأوضح كيف أنه كان الشـخصية ذات الأثر الكبير الذي لا يدانيه أثر لفيلسـوف آخر سواء من ناحية الإعجاب الذي لا حد له بفلسـفته لدى رجال العصور الوسطى أو من ناحية الحملة والنقد الشديدين له من رجال العصر الحديث.

❐ خريف الفكر اليوناني:

بدأ د. بدوي هذا الجزء بالحديث عن خصائص الفلسـفة اليونانية في العصر الثالث حيث تميزت بالاتجاه الأخلاقي العملي، وقد أرجع ذلك إلى تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندر لبلاد الشرق الذي اعتبره «محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية فمسخ تفكـير الحضـارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقًا مـع طبيعتها، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السـياسي أن تحولت النظرة من الوجود والفكر إلى السـلوك والعمل؛ فلم يعد المفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود وأن يتبين ما فيه من قوى وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين و إنما أصبح كل همه - ما دام هذا كله لا يعنيه - أن يوجد لنفسـه قواعد للسـلوك والمقصود بالسلوك هنا سـلوك الفرد بإزاء نفسه بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه[1].

وقد كتب د. بدوي في ضوء هذه الخاصية عن الرواقية باعتبارها فلسفة تدعو إلى الأخلاق العملية السـلبية كما أنها «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية[2]، خاصة إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد جاءوا من بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجـودة على الحدود مبـاشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية وهـي بيئات كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضح كل الوضوح.

وقـد قسـم أتباع الرواقيـة إلى دورين كبيريـن، دور الرواقيـة اليونانيـة ودور الرواقية

(1) د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة 1979م، ص6.

(2) نفسه، ص10.

الرومانية. ويمثل الدور الأول مؤسس المذهب زينون الرواقي ثم تلميذه كليانتس وأخيرًا كريسيفوس الذي يعد المنظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقي. أما الرواقية الرومانية فيمثلها شخصيات ثلاث ابكتاتوس ثم سينكا ثم ماركوس أورليوس.

وقد لاحظ المؤلف أن مذهب الرواقية يمتاز بثلاث مسائل رئيسية «هي أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجري بمقتضى قوانين الطبيعة»[1].

وقد عرض بعد ذلك للمنطق عند الرواقيين، ولاحظ للوهلة الأولى أن المنطق عندهم «كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلي الذي رسمه أرسطو حيث قسموا المنطق إلى قسمين رئيسيين؛ القسم الأول هو الديالكتيك والقسم الثاني هو الخطابة. ولم يقدم أي تفاصيل حول هذين القسمين حيث انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية المعرفة في ضوء المنطق مفهومًا على هذا النحو الشكلي، فقال أنهم بحثوا أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه، وعرض لتمييزهم بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي ثم لنظريتهم حول التذكر باعتباره مصدرًا آخر للمعرفة، وعرض كذلك لقولهم أن الصدق والكذب يتوقف كلا منهما على درجة الإقناع النفسي، فما يأتي إلى النفس بقوة ويظهر لها في صورة الإقناع يكون صادقًا وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب وعلى ذلك فالمعيار ذاتي.

وقد عاد مؤلفنا بعد ذلك مرة أخرى إلى عرض المنطق الرواقي، وقد كان من الأفضل بالطبع عرضه متكاملاً قبل أو بعد الحديث عن نظرية المعرفة. وعلى أي حال، فقد كان عرضه للمنطق وللمعرفة عند الرواقيين عرضًا مقتضبًا لم تبرز فيه خصوصية المنطق الرواقي وتميز نظرية المعرفة. لقد عرضهما للتوقف أمام الطبيعيات الرواقية التي خصص لها صفحات كثيرة، عرض فيها لأقسام البحث في الطبيعة عندهم، وهذه الأقسام الرئيسية هي البحث عن علل الوجود الأولى، ونشأة الكون وصفاته ثم الطبيعة غير العاقلة ثم الإنسان. وتميز عرضه لهذه الأقسام برده الأفكار الرواقية إلى أصولها الأفلاطونية والأرسطية مما أوضح مدى تأثر الرواقية بمذهبي أفلاطون وأرسطو في تفسير الطبيعة.

(1) نفسه، ص11.

وانتقل مؤرخنا بعد ذلك للحديث عن الأبيقورية مبتدئًا بعرض مقتضب لحياة مؤسسها أبيقور. ثم تحدث عن معنى الفلسفة وتقسيمها عنده، ثم عن نظرية المعرفة لديه حيث عرض لنظريته الحسية في المعرفة، تلك التي تعتبر أن الإدراك الحسي هو الأصل وبعد ذلك يأتي تكون المدركات أو التصورات.

وقد أوضح د. بدوي في عرضه للطبيعيات عند الأبيقوريين كيف أن هذه النزعة الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضًا التي تسود نظرياتهم الطبيعية وفيما بعد الطبيعة كذلك. وقد كانت هذه الآراء الحسية في المعرفة، ذات الصبغة التجريبية في الطبيعيات مجرد تمهيد لفلسفتهم الأخلاقية. وقد عرض فيها لآراء أبيقور حول اللذة وأنواعها ووجهة نظره في الطمأنينة السلبية أو الاتراكسيا وكيف أنها السبيل إلى عدم الخوف من الموت أو من الآلهة وعقابها. وقد أنهى عرضه للأخلاق الأبيقورية بتقييم لها قال فيه أنها أن « كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع فإنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو لا تقل في نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية التي يقول بها رجل مثل أفلاطون»[1].

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض لمدارس الشكاك مبتدئًا من مدرسة فورون (بيرون) التي أكدت استحالة المعرفة الحسية والعقلية جميعًا وانتهت إلى تعليق الحكم، وهي في نظره كانت «مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوي العقول الفلسفية المفكرة وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكري»[2].

ثم عرض بعد ذلك لمدرسة «الأكاديمية الجديدة» مبتدئًا بآراء ارسيزيلاسي في استحالة المعرفة الحسية، وقد قصد ارسيزيلاسي من وراء نقده للمعرفة الحسية «أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسي وهو النظر العقلي، وتبعًا لهذا يمكن القول أنه قصد من وراء هذا إلى انكار كل معرفة سواء الحسية منها أو العقلية»[3].

(1) نفسه، ص68.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص76.

وقد عرض بعد ذلك لآراء كرنيادس الذي يعد في نظره «أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك ومن أهم اشخصيات التي ظهرت في الشك القديم»[1].

❐ شتاء الفكر اليوناني:

وقد انتقل بنا مؤرخنا بعد ذلك حسب رؤيته المستندة إلى المنهج الحضاري في التأريخ للفلسفة إلى التأريخ لما أسماه شتاء الفكر اليوناني. وقد بدأ الحديث فيه عن فيلون الذي يمتاز في نظره عمن سبقه من المفكرين اليهود «بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعورًا بها كل الشعور»[2].

وقد عرض بعد ذلك لامتزاج الثقافة اليونانية والثقافية اليهودية لدى فيلون، وأوضح منهجه في التفسير الرمزي حيث اتخذ من هذا المنهج أساسًا لبيان حقيقة مؤداها «أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة»[3]. ثم تحدث عن صفات الله عند فيلون، وعن نظريته في اللغوس ومصادرها ومدى تأثره بهيراقليطس والفيثاغورية المحدثة. ثم تحدث عن نظريته الأخلاقية.

وقد أنهى حديثه عن فيلون وفلسفته بتقييم إجمالي قال فيه أنه «يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة جديدة خلفت الحضارة اليونانية ونعني بها الحضارة السحرية أو العربية»[4].

ولا أدري ماذا يقصد مؤرخنا بهذا الرأي، وبأي منطق يرى إضافة فيلون إلى ما أسماه الحضارة السحرية أو العربية!! أما كان الأجدر به أن يضيفه إلى التراث الشرقي القديم مضافًا إليه تأثره بديانته اليهودية وكذلك بالفلسفة اليونانية باعتبارها ثقافة العصر، إذ أنه لا علاقة له بالحضارة العربية - إذا كان هناك ما يسمى بهذا في ذلك الوقت - قما كان موجودًا وعاش في ظله

(1) نفسه، ص77.
(2) نفسه، ص89.
(3) نفسه، ص92.
(4) نفسه، ص108.

فيلـون هو الحضارة المصريـة القديمة ممتزجة بمؤثرات الحضارة اليونانيـة مع مزيج من التراث الديني اليهودي والمسيحي فيما نطلق عليه اسم « مدرسة الإسكندرية الفلسفية».

ولقد عرض بعد ذلك للأفلاطونية المحدثة، وتوقف أمام شـخصيتها الرئيسـية أفلوطين، فبدأ بالمقارنة بينه وبين فيلون ثم أوضح طابع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعلاقتها بالروح الشرقيـة وتأثرها بالتجربة الدينية. وهنا أقر د. بدوي الطابع الشرقي لفلسـفة أفلوطين فهي كما قال فاشيرو في كتابه « التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية «فلسفة شرقية بكل معاني الكلمـة فهـي في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية وأما المظهـر الخارجي لها فإنه وإن كان يونانيًا فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحًا يونانيًا»[1]. وبالطبع قنحن معه في هذا الإقرار[2].

ويتوقف بعد ذلك أمام الصلة بين المسـيحية والأفلاطونية المحدثة ومدى تأثير المسـيحية في نشـأة هذه الفلسفة، وتحدث كذلك عن مدى تأثير الغنوصية، فأوضح أن «مسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذ لا يمكن القطع فيها برأي نهائي»[3].

وقد تحدث بعد ذلك عن الأدوار الثلاثة التي مرت بها الأفلاطونية المحدثة، فالدور الأول هـو دور أفلوطين نفسـه، والدور الثاني هو دور يامبليخوس حيـث انقلب ذلك التوازن الذي كـان بين الدين والفلسـفة في الـدور الأول إلى أن أصبـح للدين المقام الأول عـلى يديه. أما في الدور الثالث الذي يمثله ابرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية.

وقد ركز بعد ذلك على عرض فلسفة أفلوطين مبتدئًا بالحديث عن حياته وشخصيته ثم عن الأقانيم الثلاثة التي قال بها وهي الله وصفاته، ثم العقل الأول ثم النفس. ثم تحدث عن العالم المحسـوس لديه، وأوضح كيفية العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول وعرض في ثنايا ذلـك لنظرية أفلوطين في النفس التي أوضح من خلالها حالة الوجد التي تؤدي إلى الاتحاد بالله

(1) نفسه، ص115.

(2) انظر بحثنا: أفلوطين فيلسوفًا مصريًا، حيث نوضح الأصول المصرية والشرقية لفلسفة أفلوطين وننتهي إلى أنه من الأجدر بنا أن نؤرخ له باعتباره أحد أعلام الفلسفة المصرية الشرقية القديمة، وليس باعتباره فيلسوفًا يونانيًا.

(3) د. عبدالرحمن بدوي: نفس المصدر السابق، ص121-120.

حيث يكون الإنسان خارجًا عن ذاته ومتحدًا بالذات الإلهية أو حاصلاً على الذات الإلهية أي هو والذات الإلهية شيء واحد.

ملاحظات نقدية عامة

1) لقد التزم د. بدوي فعلاً بالتأريخ للفلسفة اليونانية تبعًا للمنهج الحضاري الذي ارتضاه؛ فأرخ للعصر الأول من القرن السادس حتى انكساغوراس وجعل للسوفسطائيين دورًا خاصًا بهم قائمًا بذاته باعتبارهم التنويريون الذين يمثلون عصر الانتقال في أي حضارة من دور الحضارة إلى دور المدنية. وعلى أساس هذا الالتزام بالمنهج الحضاري ميز بين ربيع وصيف وخريف وشتاء للفلسفة اليونانية، وحدد الخصائص المميزة لكل عصر من هذه العصور في ضوء الخصائص العامة للروح اليونانية.. الخ.

2) وقد جاء هذا الالتزام بالنظرة الحضارية الشاملة للفلسفة اليونانية أحيانًا على حساب الالتزام بالتأريخ المدقق للتيارات الفلسفية، فلقد أهمل د. بدوي التأريخ لبعض الفلاسفة كما فعل حينما أرخ للسوفسطائيين حيث اكتفى ببروتاجوراس وجورجياس فقط ولم يتحدث عن كثيرين غيرهم مثل انطيفون وهبياس وبروديقوس وتراسيماخوس وكاليلكليس بصورة مفصلة كما فعل مع الأولين.

كما أنه لم يدرس سقراط مع أو بعد دراسته للسوفسطائيين كما وعد في البداية على أساس أن «سقراط لا يفترق مطلقًا عن السوفسطائيين فلابد أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين»[1]. وهو يقصد بهذا طبعًا أن دراسة سقراط ستكون مع دراسة السوفسطائيين باعتباره وهم يمثلون عصر الانتقال، عصر التنوير.

3) أغفل مؤرخنا اغفالاً يكاد يكون تمامًا النظر في حياة الفلاسفة خاصة فلاسفة اليونان الأوائل، فلم يشر إلى أي تفاصيل وردت إلينا عن حياة أي منهم رغم أهمية ذلك بالنسبة لفهم أفكار هؤلاء الفلاسفة وأصولها ومؤثراتها، ورغم أهمية ذلك أيضًا في بيان الترتيب التاريخي التقريبي لهؤلاء الفلاسفة، باعتبار أن كل ما نعرفه من هذه التواريخ تقريبي أيضًا.

(1) د. عبدالرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص71.

وربما أدى هذا الإغفال إلى بعض الخلط مثلما حدث حينما أرخ د. بدوي لهيراقليطس بعد تأريخه للمدرسة الإيلية فاعتبر أن مذهب هيراقليطس قد جاء معارضًا لمذهب الإيليين بشكل عام[1]، رغم أن المعروف أن هيراقليطس يأتي تاريخيًا بعد اكسينوفان وفيثاغورس؛ إذ على الرغم من أنه ليس معروفًا بدقة تاريخ مولده أو فاته إلا أنه «زها عام 500 ق.م بعد فيثاغورس وزينوفان حيث يشير إليهما في شعره»[2].

أما بارمنيدس فقد ولد حسب أرجح الروايات حوالي عام 515 ق.م ويحدثنا ديوجين لايرتوس أنه ازدهر في الأوليمبياد التاسع والستين أي بين عامي 504 و500 ق.م لكن الأرجح أنه ازدهر عام 485 و 475 ق.م»[3].

و إذا ما اعتبرنا بارمنيدس كما اعتبره د. بدوي فعلاً هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية فإنه لا ينبغي أن نعتبر فلسفة هيراقليطس قد جاءت كرد فعل للفلسفة الإيلية أو أن نؤرخ له بعد الإيلية.

4) لقد اختتم د. بدوي تأريخه للفلسفة اليونانية ببحث هام عن المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني أوضح فيه تاريخ المصطلح الفلسفي في الدور الأول للفلسفة اليونانية، ثم استعرض عددًا كبيرًا من المصطلحات التي استخدمها فلاسفة اليونان كالمبدأ والهيولي والماهية والعنصر والطبيعة والواحدية والذرة والمذهب المادي والعقل والباطن والعلة والديالكتيك والكم والإنسجام. وهذا التدقيق في المصطلح وتاريخه يُعد أمرًا في غاية الأهمية يقصر في الاهتمام به الباحثون في هذه الأيام.

5) تميزت محاولة د. بدوي في التأريخ للفلسفة اليونانية عن مثيلاتها بامتلاك صاحبها رؤية واضحة أرخ من خلالها؛ فقد أرخ للفلسفة اليونانية كثيرون وكانت أهم هذه المحاولات ثلاثة؛ أولها ليوسف كرم الذي أرخ لها في إطار تأريخه العام للفلسفة وهي

(1) انظر: نفسه، ص138، ص142.

(2) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1954م، ص100.

(3) نفسه، ص127.

محاولة رغم تميزها بالدقة والرصانة إلا أنها قدمت لمجرد التأريخ وافتقدت وجود رؤية عامة محددة للمؤرخ[1]. وقد أرخت د.أميرة حلمي مطر للفلسفة اليونانية بشمولية واسهاب وتميزت محاولتها بالتوازن بين فصولها وأبوابها وعدم اغفالها لأي من فلاسفة اليونان أو لأي مشكلة تعرض لها أي فيلسوف منهم، وقد أرخت للفلسفة اليونانية من نشأتها حتى وصلت بها إلى أعتاب العصور الوسطى.

أما المحاولة الثالثة فكانت للدكتور محمد على أبو ريان وكان ذلك في إطار تأريخه العام للفكر الفلسفي وقد تميز محاولته بمحاولة إبداء الرأي وتقديم الحجج والأسانيد ضد رأي معين أو معه لكنها افتقدت أيضًا الرؤية المستقلة العامة للمؤرخ؛ فقد عرض للفلسفة اليونانية في إطار متابعته لأنصار المعجزة الغربية عمومًا والمعجزة اليونانية خصوصًا»[2].

أما محاولة د. بدوي فقد امتازت كما أشرنا سابقًا بأن صاحبها قد التزم فيها بالمنهج الذي ارتضاه فحدد من خلاله خصائص معينة للروح اليونانية ومن خلالها ميز بين ربيع وخريف وصيف وشتاء للفكر اليوناني، ورغم أننا قد نختلف معه في تصنيفاته ونتائجه حسب هذا المنهج وتلك الرؤية إلا أننا لا نملك إلا احترام صاحب المحاولة الرائدة التي فتحت ورسمت الطريق لكل من أرخ للفلسفة عمومًا وللفلسفة اليونانية خصوصًا في اللغة العربية.

(1) انظر: ملاحظاتنا النقدية على هذه المحاولة في كتابنا: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفية باللغة العربية، نشر مكتبة مدبولي بالقاهرة 1993م، ص40 - 42.

(2) انظر: ما كتبناه عن هذه المحاولة في نفس المرجع السابق، ص51 - 60.

أهم المصادر والمراجع

د. عبدالرحمن بدوي:

- ربيع الفكـر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، 1979م.
- أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1943م.
- أرسـطو، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلـم بيروت، الطبعة الثانية 1980م.
- خريـف الفكـر اليوناني، وكالـة المطبوعـات بالكويت ودار القلـم ببيروت، الطبعة الخامسة 1979م.

د. مصطفى النشار:

- فكـرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسـفة الإسـلامية والغربية، ط2، مكتبة مدبولي بالقاهرة 1988م.
- نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1987م.

د. أحمد فؤاد الأهواني:

- فجر الفلسـفة اليونانيـة، دار إحياء الكتـب العربية، الطبعـة الأولى 1954م، ص100.