الفصل الأول

المعنى الكلى

النشأة والتطور

الفصل الأول

المعنى الكلى
النشأة والتطور

الملطيون

لقد لعب مفهوم المعنى الكلى منذ بداية الفلسفة دوراً بارزاً، حين أراد الفلاسفة أن يقدموا نظرة جامعة إلى مجموع الأشياء فى الطبيعة، وأول هذه الأدوار قدمتها المدرسة الملطية التى تمثل أولى فترات التحرر من المثيولوجيا.

فقد كانت الفلسفة الملطية أو الفلاسفة الطبيعيون على حد تعبير أرسطو تغلب على أصحابها نزعة مادية، ويجمعهم اتجاه واحد فى الفلسفة هو الاتجاه المادى، فعندهم أن عنصر الموجودات ومبدأها هو ما منه تتكون كل الموجودات، وما هو نقطة البدء فى نشأتها وتكونها وما تنتهى إليه عند فسادها، والجوهر الذى يبقى ويستمر رغم تنوع التحديدات التى تأتى عليه[1] حتى وإن لم يتفقوا على عدد المبادئ التى من هذا النوع ولا على طبيعتها[2].

وقد عرف تاريخ الفلسفة من هذه المدرسة ثلاثة فلاسفة بارزين وهم «طاليس» Thales «وانكسماندروس» Anaximander، «وانكسيمانيس» Anaximenes، ونظراً لوجود مفهوم المعنى الكلى عند هؤلاء الثلاثة فسوف نتناول هذا المفهوم عند كل واحد منهم على الترتيب.

أولا: طاليس:

لقد كان التفكير الأساسى فى الفترة التى ظهر فيها طاليس يؤكد على ضرورة وجود مبدأ

(1) Aristole: Metaphysics, vol.8, translated into English, sir D.Ross. great books of western world, Ed by: R. Mhutchins Publisher Chicago, 1952 B1. ch3. 983b(5).

(2) Ibid: B1, ch3, 983b, (13-15).

أقصى واحد وراء التكثر فى العالم [1]. هذا ما قال به الفيلسوف مؤسس هذا الدرب من الفلسفة، عندما قرر أن هذا المبدأ هو الماء...، وذلك استناداً غلى ملاحظة أن بذور الأشياء من طبيعة رطبة، وأن الماء هو أصل طبيعة كل ما هو رطب[2].

حقاً، لقد اعتبر طاليس أن الماء جوهر الموجودات الأوحد، وعلتها المادية، الذى تتكون منه الأشياء جميعاً، وبقوله أن كل شىء واحد أصبح فيلسوفاً، لأنه ارتفع فوق الأشياء الحسية جميعها وقال بأن الكل واحد.

هذه النظرة تعد، فى رأى نيتشه، نظرة صوفية وهى أول البحث الميتافيزيقى فى الوجود لأن طاليس ارتفع فيها عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على الوجدان، أساسها الكل واحد[3].

كما أن هذه النظرة قد خلبت لب هيجل حديثاً ووصف طاليس بأنه أول من قال بالمطلق فى الفكر الفلسفى، إذ جعل الماء ماهية مطلقة وقوة عامة لكل شىء، وليست الأشياء الجزئية سوى تحول أو تعديل مؤقت فى هذا المطلق (الماء)، الذى يظل ثابتاً رغم خروج كل الأشياء منه[4].

إن الكل أو المطلق عند طاليس ليس مقصوراً على الماء وحده، فلقد زعم، كما يورد أرسطو فى كتاب النفس، أن لحجر المغناطيس نفساً لأنه يجذب الحديد[5]، ولما كانت هذه العبارة تدل على أن النفس عنده هى مبدأ الفعل والحركة، ولما كانت الحركة كلية، فإن ذلك يمكن أن يؤخذ على أن النفس أيضاً كلية[6].

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1984، ص30.

(2) Aristotle: op cit, B1, ch3, 983 (20-25).

(3) د/ عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات، الطبعة الخامسة، الكويت، 1979، ص95.

(4) Hegel: Lectures on the history of philosophy نقلاً عن د/ محمود مراد الحرية فى الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1999، ص26.

(5) أرسطو: كتايس النفس، ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب/ جورج قنواتى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1949، ك2، فقرة 504، 20.

(6) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1970، ص13.

وبغض النظر عما إذا كان هذا هكذا أم لا، فإن ما يهمنا هنا هو أن موقف «طاليس» يقرر بأن الماء ماهية أو كل، وهو اتخذ هذا الموقف بناءً على ملاحظتين. الأولى هى أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وأن الماء ينشأ عنها ويحيا بها، وأما الثانية فهى أن جميع الأشياء رطبة بالطبع، وأن الماء واليابس والبارد هى نسخ جزئية للكل وهو الماء[1]. فهذا الموقف يؤكد على أنه أول من طرح مشكلة الكل وهو فعل ذلك بمحاولة تقديم حل عقلانى، صحيح أن هذه العقلانية لم تكن عقلانية بالمعنى المعروف، الذى تطور فيما بعد، غير أن ما يمكن أن يغفر لطاليس هو أنه كان يعيش فى مرحلة تحول الفكر اليونانى من مرحلة الميثولوجيا إلى مرحلة التفكير المنظم.

ثانيا: أنكسمندروس:

لقد بحث «انكسمندروس»، مثلما بحث «طاليس»، عن مبدأ كلى وراء الظواهر المحسوسة، غير أنه لم يفعل مثلما فعل «طاليس»، حيث رفض أن يكون هناك كل محسوس يجمع بين المتناقضات، فالكل - أو المعنى الكلى - بالنسبة له أخذ شكلاً مغايراً فهو يصفه أولاً بأنه «الجوهر الأول» Arch الكلى، والخلاق، والمتوالد[2]، وهو يصفه، ثانياً، بأنه عنصر مثل شىء بلا روابط (بلا تحديد، بلا نهاية)[3]، وهو يصفه، ثالثاً بأنه الكل اللانهائى أو «الأبيرون» Aperiron.

هذا الكل اللانهائى أو «الأبيرون» هو المبدأ الذى يفسر فى رأيه أصل الكون وأساس الأشياء، فالظواهر أو العناصر التى يتألف منها الكون تتلخص فى رأيه فى أربعة هى: الحار والبارد والرطب والماء، ولما كانت هذه العناصر متضادة وفى صراع مع بعضها البعض، فإن «الأبيرون» أو المبدأ الكلى هو الذى يجمع هذه العناصر معاً ويؤلف بينها، وهذا يعنى أن أصل الأشياء لدى أنكسمندروس، وكما يقول فرفريوس، هو جسم موضوع الكل لا نهاية له، حتى وإن لم يبين ما ذلك الجسم أهو من العناصر أم خارج عنها[4].

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د/ عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص190.

(2) Bogomolov: A.S. History of Ancient philosophy, translated by, V.S Tankerich, progress publishers, Moscow, p. 46.

(3) Ibid: P 43.

(4) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفسلفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1954، ص58.

فلذلك فالعالم عنده عبارة عن ساحة من الكيفيات المتصارعة من الماء والرطب والحار والبارد، ولا يمكن لأى واحد من هذه الكيفيات الجزئية أن تكون كلا لأنها متضادة، أضف إلى ذلك، أنه لا يمكن لأى نوع من هذه الكيفيات الجزئية للخروج على الأبيرون أو المبدأ الكلى الموحد، لأن مثل هذا الخروج يعتبر نوعاً من التعدى أو الانتهاك للكيفيات الأخرى الكامنة فيه، الأمر الذى يحتم تكفير ما هو خارج عن خروجه بالعودة إلى حيث الفناء فيه مرة أخرى، لأن ذلك لا مفر منه حسبما يقضى قانون الزمان أو حكم الضرورة[1].

إن تفسير انكسمندروس لنشأة الأشياء عن اللامحدود أو الكل اللانهائى أو عن «الأبيرون» يضع هذا الفيلسوف، كما ذهب الدكتور «عبد الرحمن بدوى»[2]، فى عداد أصحاب النزعة الآلية التى تفسر الأشياء بصدورها عن الأصل الذى تكون مرتبطة دوماً به، ولا مجال للخروج على الأبيرون إلا بتفسيرها عن طريق الانفصال عنه.

ومهما كان الأمر، فإن النتيجة التى نريد أن نؤكد علها من خلال هذا الحديث المختصر عن موقف أنكسمندروس، هى أنه بحث عن مبدأ كلى أو عن معنى كلى وراء الظواهر المحسوسة يمكن أن يفسر أصل الأشياء وأساس الكون، وذلك من خلال محاولة استخدام البحث الميتافيزيقى أى الفكر التجريدى لتفسير جزئيات الطبيعة وترك البحث فى الأشياء الجزئية والتطلع لمعانٍ كلية.

ثالثاً: أنكسيمانيس:

إن مفهوم المعنى الكلى عند أنكسيمانيس يتضح من خلال المبدأ الكلى الذى اتخذه كأساس لتفسير أصل الكون وسائر الأشياء، والذى هو الهواء، وهذا يتضح لنا من خلال الشذرة الوحيدة التى رواها ثيوفراسطس، والتى صاغ فيها بكل وضوح هذا المبدأ، والتى تقول: «أن الجوهر الأول واحد لا نهائى ولكنه محدد الكيف، أنه الهواء منه نشأت الأشياء الموجودة والتى كانت وسوف تكون، ومنه أيضاً نشأت الآلهة وكل ما هو إلهى وتفرعت عنه باقى الأشياء»[3].

(1) د/ محمود مراد: المرجع السابق، ص28.
(2) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص99.
(3) د/ أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1996، ص57.

إن هـذه العبارة توضح أن هذا الفيلسـوف يؤكـد على أن الهواء هو المبـدأ الكلى الموحد، والهواء بهذا المعنى يختلف عن الهواء الجوى الذى ندركه بالحواس، فهو مبدأ ميتافيزيقى يشكل الأصل الذى تشكلت عنه الأشياء جميعاً، باعتبار أن الطبيعة الأساسية التى تتألف عنها الأشياء واحدة ولا محدودة، حتى و إن كانت لا متعاينة على غرار ما اعتقد «أنكسمندروس»[1].

و يذهب «ييجر»[2] إلى أبعد من هذا عندما يقرر أن الهواء عند «أنكسيمانيس» لم يكن كائناً حسـياً فحسب، بل كان متمتعاً بالظواهر السيكلوجية والعقلية، وهذا يعنى أن «ييجر» يجعل هذا المبدأ منطو ياً على جانبين أحدهما حسى والآخر عقلى ميتافيزيقى.

ولكـن مهـما كان الأمر، فإن مـا يجدر التركيـز عليه هنا هـو أن «أنكسـيمانيس» جعل الهواء المادة الأولى لأصل الأشـياء، وحاول تبسـيطها وتقريبها إلى الذهن ما أمكن، وهو بهذا يشـارك «طاليس» و«أنكسيمندريس»، فى القول بمفهوم المعنى الكلى، حتى و إن كان ذلك من اعتبارات مختلفة عن تلك التى جاءت عند سابقيه.

هيرقليطس

بعد أن تناولنا المدرسـة الملطية التى كانت بعيدةً عن التركيبات العقلية المعقدة تماماً ننتقل الآن إلى مرحلة أخرى من مراحل الفكر اليونانى، وأعنى بها مرحلة الفيلسـوف «هيرقليطس» الذى نقل البحث من المجال الطبيعى السابق عليه، إلى حيث البحث فيما هو كامن فى الطبيعة البشرية.

صحيـح أن «هيرقليطـس» بـدأ فى بداية أمـره متابعاً للـتراث اليونانى السـابق عليه من حيث إنه قال بمبدأ كلى يفسر سـائر الظواهر والأشـياء التى يتألـف منها الكون، وأعنى به النـار، فالنار بالنسـبة له هـى عبارة عن كل لأنها تشـتمل على كل شىء، وهى ليسـت مجرد شىء محسوس وملموس، وذلك أن «هيرقليطس» أضفى عليها خصائص عقلية مجردة[3]، كما

(1) د/ حربى عباس عطيتو: تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص44.

(2) W. Jeager: The theology of early greek philosophy, At clarendon press, Oxford, London, 1948, p.36.

(3) د/ حربى عباس: المرجع السابق، الجزء الأول، ص105.

جعلها كما يقول «ستيس» أعلى صور المادة، وسائر الأشياء الأخرى للمادة مجرد تعديلات وتنويعات لها[1].

غير أن «هيرقليطس» خرج عن هذا التراث وذلك من وازع رغبته فى وضع حقيقة مطلقة فوق العالم المحسوس، عالم الكثرة والتعدد، أسماها، الكلمة أو «اللوغوس» Logos فالكلمة بالنسبة له أزلية على الدوام، وهى الحق مطلب جميع الحكماء، ولكن الناس يعجزون عن فهمها لأنهم يأخذون بالظاهر[2].

والكلمة أو «اللوغوس» عبارة عن معنى كلى فى العقل لا يدركه إلا الحكماء لأنهم معنيين بجميع الأحكام الكلية، أما الناس فقاصرين عن تكوين معنى كلى فى عقولهم، لأنهم متمسكين بالظاهر ومعتمدين على الحواس بدون نقد للمعرفة التى تقدمها لهم، حيث إن الحواس لا تقدم إلا معرفة الظاهر المحسوس بدون نقد للمعرفة التى تقدمها لهم، ونظراً لأن العقل هو وحده الذى يستطيع أن يعرف الكلمة أو القانون، فعلنا أن نبحث فى أنفسنا عن ذلك العقل حتى نعرف حقيقة القانون، حيث إن العقل الذى فينا جزء من العقل الإلهى الذى وضع «اللوغوس» أو الكلمة فى العقل البشرى[3].

إن مفهوم المعنى الكلى عند «هيرقليطس» يتضح بجلاء فى شذرتيه رقم 10، 45 اللتان تؤكدان على أن المعنى الكلى بالنسبة له هو الحقيقة الكامنة فى العقل، وهو لا يشاهد و إنما يشاهد الكثرة والأضداد التى تخص العالم المحسوس، يقول «هيرقليطس»: «الظاهر لنا هو الكثرة وهذه الأضداد، أما الحقيقة فهى الوحدة، ولكنها خفية لا تدرك بالحواس، ولذلك الطبيعة تحب أن تختفى». وهذا المعنى الكلى يظهر أيضاً فى شذرة رقم 51 حين يتحدث عنه باعتباره واحداً يتكون من جميع الأشياء وتخرج جميع الأشياء من الواحد[4].

والناظر لموقف «هيرقليطس» سوف يجد أنه يقوم على تفرقة بين عالم المحسوسات، عالم الكثرة والتغير، وبين عالم المعقولات. هذه التفرقة تعد، فى رأينا، ورغماً عن بساطتها، نواة لفلسفة

(1) وولتر ستيس: المرجع السابق، ص76.
(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص116.
(3) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص139.
(4) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص21، وأيضاً، ص126.

أفلاطون، التى بنى علىها فلسفته فى مفهوم المعنى الكلى، كما أنها كانت محط نظر «هيجل» الذى اعترف صراحة بتأثير «هيرقليطس» الهائل علىه، خاصةً فى الجانب المنطقى من فلسفته[1].

وبهذه الكلمات نكون قد خطونا بتطور المعنى الكلى خطوة جديدة حيث وجدنا انصرافاً عـن موقف الطبيعيين الأوائل الذين يقولـون بمبدأ كلى طبيعى، إلى حيث القول بمبدأ كلى عقلى واحد يعد معنى كلياً واحداً، وأعنى به مبدأ «اللوغوس» أو العقل.

الفيثاغوريون

إن مفهـوم المعنى الكلى عنـد «الفيثاغوريين» يرتبط ارتباطاً وثيقـاً بمفهوم العدد عندهم. فالأعداد عندهم ليست فقط موجودات متوسطة بين المثل والمحسوس[2]، وإنما هى عبارة عن كليات، وهى بهذا المعنى تشـكل جواهر الأشـياء، باعتبار أن طبيعة الأشياء كلها قد تشكلت فى رأيهم على مثال الأعداد[3].

والسـؤال الذى يطرح نفسـه هنا هو سـؤال عن الكيفية التى بها تكـون الأعداد أعداداً جوهرية؟ فى الإجابة على هذا السؤال، انقسم المؤرخون إلى فريقين أحدهما يقول إن الأعداد تكـون جوهر الأشـياء بوصفها صـورة وهيولى معـاً[4]، ويمثل الفريـق الأول كلًا من «وولتر سـتيس» و«الدكتور عبد الرحمن بـدوى» وغيرهما، وأما الفريق الثانى فيمثله «أرسـطو» ومن سار على دربه من المشائيين.

ويـرى الباحث أن الرأى الأول هو الأرجح، وذلك لسـببين، الأول هـو أن الفيثاغوريين نظروا إلى الأعداد على أنها علاقة بين الأشـياء، الأمـر الذى جعلهم يربطون دوماً بين المفاهيم الكليـة والأعداد، كأن يرمز للعدالة والتى هى مفهـوم كلى بالعدد 4 وللزواج بالعدد 3، وهلم جرا، وأما الثانى فهو أن الأعداد التى تعبر عن الوحدة، والوحدة توازى الصورة فحسب(*).

(1) د/ إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1995، ص67.
(2) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch6, 987b, 30, p505.
(3) Ibid: B1, ch5, 987 a, 15, p 505.
(4) د/ عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص107.
(*) يرى الباحث أيضاً أن الرأى الثانى الذى يقول بأن الأعداد هى جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معاً يتفق إلى حد كبير مع موقف أرسطو، وليس مع الموقف الفيثاغورى.

وبينما تذهب فلسفة المدرسة الفيثاغورية إلى أننا ندرك الأشياء فى الكون بصفاتها وأن غالبية هذه الصفات ليست كلية فى مداها، حيث إن لبعض الأشياء بعض الصفات، ولبعضها الآخر صفات أخرى فورقة الشجرة خضراء ولكن ليست كل الأشياء خضراء، وبعضها ليس له لون على الإطلاق والأمر نفسه يصدق على الأذواق والروائح فبعض الأشياء حلو وبعضها مر، إلا أن هناك صفة واحدة فى الأشياء تكون فى رأى هذه المدرسة كلية وشاملة فى مداها وتنطبق على كل ما فى الكون المادى وغير المادى، أعنى بها، أن كل شىء يمكن عده ويمكن حسابه[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن «فيثاغورس» اعتبر أن للأعداد شكلاً أو هيئة Eidos، وبوصفه لهذه الفكرة لم يكن محدثاً لتطورا جديدا فى مفهوم المعنى الكلى الذى جاء عند السابقين فحسب، إنما كان مؤثراً فى من تلاه من الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذا المفهوم خاصة عند أفلاطون وأرسطو. ولكى نتعرف على مدى التطور الذى لحق على هذه الفكرة، دعنا ننظر فى معانيها المختلفة الممكنة التى يمكن أن تنطوى علها، إن «الإيدوس» ينطوى على ثلاثة معانى. الأول طبيعى، والثانى منطقى، والثالث ميتافيزيقى. المعنى الطبيعى يشير كما أوضح «ميلسيس»[2]، إلى شكل الجسم الخارجى وقد يقال أيضاً على الطبيعة الداخلية Phisis، وأما المعنى المنطقى فيقال على النوع الذى يشمل أفراداً كثيرين كما نقول ثلاثة أنواع من الأشجار فى الحديثة، زيتون وبرتقال وورد[3]، وأما المعنى الميتافيزيقى فيشر إلى وجود الشكل أو الهيئة كمعنى كلى فى العقل، وبينما استخدم فيثاغورس «الإيدوس» بالمعنى المنطقى الميتافيزيقى، وسوف نجد أن اللاحقين علىه أمثال أفلاطون وأرسطو قد تابعوه فى هذا الاستخدام. فبينما قصر أفلاطون، وكما سوف نرى، استخدامه «للإيدوس» على المعنى الميتافيزيقى الصرف، سوف نجد أن أرسطو استخدمه بالمعنى المنطقى الميتافيزيقى، وفى سائر هذه الأحوال نجد أن «الإيدوس» أو الشكل هو ترجمة للمثال أو الصورة والمثال أو الصورة يمكن أن تؤخذ على أنها تعنى المعنى الكلى.

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 39.
(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص83.
(3) نفس المرجع، ص 83.

ولم يكن تأثير «فيثاغورس» على أفلاطون وقفاً على هذه المسألة وحدها، وإنما امتد إلى فكرته فى «المشاركة» أيضاً، فهذه الفكرة قد تكون مستوحاة من فكرة فيثاغورس عن المحاكاة، أعنى، محاكاة الأشياء للأعداد، فالفكرة الأفلاطونية المتعلقة بمشاركة الكلى الميتافيزيقى التجريدى فى العالم المحسوس هى نفسها فكرة مشابهة لفكرة المحاكاة الفيثاغورية، حقاً، لقد وصلت هذه المشابهة إلى حد التماثل التام فى رأى أرسطو، فهو يقرر أن تماثل «المحاكاة الفيثاغورية» للمشاركة «الأفلاطونية هو تماثل تام بمعنى أن أفلاطون أخذ نفس الفكرة ولم يغير فيها سوى الاسم فقط، فالفيثاغوريون يقولون إن الموجودات توجد بمحاكاة الأعداد، أما أفلاطون فقد قال إنها توجد بالمشاركة، وهذا لا يعد إلا تغيراً فى الاسم فقط. صحيح أن الأمر قد يختلف بالنسبة لطبيعة هذه المشاركة أو المحاكاة، غير أن هذا لا يمكن الفصل فيه نظراً لأنهما تركا البحث فى طبيعتها ولم يقدما فيه أى حسم[1].

وهذا الموقف الأخير يضعنا أمام مشكلة، وهى هل هناك ضرورة فى أن نتابع أرسطو على طول الخط؟ أليس من الممكن القول أن هناك ارهاصات تنبئ عن إمكانية الفصل فى مشكلة طبيعة «المحاكاة» أو «المشاركة» عند الفيثاغوريين وأفلاطون، نحن نعتقد أن ذلك ممكن، وهذه الإمكانية تضرب بجذورها فى فكرة «المفارقة»، وعلى هذا يكون سؤالنا هو: هل الأعداد الفيثاغورية لها وجود مفارق أو مستقل عن الأجسام المادية المؤلفة منها فى الواقع أم أنها مفارقة للأشياء مثل الكلى أو المثال بالمعنى الأفلاطونى.

إننى أرى أن الإجابة عن هذا السؤال هى أن الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التى هى نموذج لها، وهم بذلك اتخذوا موقفاً مخالفاً لموقف أفلاطون، الأمر الذى يعنى أنه على الرغم أنه هناك احتمالية تقول بأن أفلاطون استوحى فكرة «المشاركة» من فيثاغورس، إلا أن طبيعة هذه المشاركة مختلفة عند الاثنين.

الإيليون

إذا شئنا أن نلخص أهم ما جاء فى هذا الفصل حتى الآن فى كلمات مختصرة نستطيع أن نقول: إن مفهوم المعنى الكلى قد طرأت عليه بعض التطورات من بدايات التفكير الفلسفى

(1) Aristotle: Metaphysics, B1, Ch6, 987 b, 30, p.505.

المنظم الذى تعارف الباحثون على أنه يبدأ بطاليس مروراً بمن تلاه وصولاً إلى المدرسة الفيثاغورية، فبينما قال طاليس ورفاقه من الطبيعيين أصحاب مدرسة ملطية بالكل الطبيعى، نجد أن هيرقليطس قد نقل الكلى إلى مجال «اللوغوس» أو العقل أو الكلمة، أما فيثاغورس فقد خلعه على العدد. وسؤالنا الآن هو سؤال عن التطورات التى طرأت على مفهوم المعنى الكلى على مدار تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة، والإجابة على هذا السؤال تقتضى منا تعقب مراحل هذا التطور عند المدرسة التالية للمدرسة الفيثاغورية، وأعنى بها المدرسة الإيلية. نظراً لأن «بارمنيدس» و «زينون» يمثلان أهم أعلام هذه المدرسة، فسوف نقصر حديثنا على آراء هذين الفيلسوفين.

أولاً: بارمنيدس:

إن مفهوم المعنى الكلى عند «بارمنيدس» يمكن تناوله فى ضوء محورين رئيسيين الأول يتعلق ببحثه فى الوجود، وأما الثانى فيتعلق بما ذكره عن مسميات الأشياء أو الألفاظ، والوجود عند «بارمنيدس» ينطوى على نوعين أحدهما مادى، والآخر عقلى، ويتعلق الوجود المادى بعالم الكثرة أو التعدد، أما العالم العقلى فهو عالم الوحدة أو عالم المعنى الكلى المتجرد عن العالم المادى[1].

وانتقال عالم المعنى الكلى المتجرد هكذا من العالم المحسوس إلى العالم العقلى عند «بارمنيدس» إنما هو انتقال من وجود إلى وجود أو انتقال من وجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وليس انتقالاً من وجود إلى لا وجود لأنه فى شذرة (6) من ترجمة «بيرنت» يقول «من المستحيل أن يوجد اللاوجود»[2] وهذا يعنى أن «بارمنيدس» أقام فلسفته على أساس وجود جوهر مفرد أو معنى وراء كل الأشياء متمثلاً فى الوحدة[3].

وهذا التجريد البارمنيدى لمفهوم الوجود الذى هو بمثابة المعنى الكلى للوجود فى العقل كوجود ثابت، هل هذا التجريد يناقض التجريد الأفلاطونى؟ هذا ما أوضحه «بيجر» عندما

(1) أ/ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص135.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص138.

(3) Stumpf: History of Philosophy, from Socrates to Sarter, second edition, Mcg new, Him. B. Nerwyourk, 1975, p. 16.

أشـار إلى أن وجـود «بارمنيدس» وجـود ثابت ومفـرط فى الثبات[1]، فى حـين أن «أفلاطون» يحاول أن يتخلص من هذا الثبات المطلق المفرط ويشرك المعنى الكلى المجرد عن الإحساسـات مع المحسوسات ذاتها.

ويبـدو أن هناك دافعاً، يعلل به «بارمنيدس» هذا البنـاء الوحدوى الثابت للمعنى الكلى، يتجلى فى أن العقل يريد أن يطمئن إلى شىء ثابت يفكر فيه، ويسـتطيع أن يطلق عليه اسـماً أو لفظاً، ولا يتسنى ذلك فى الأشياء التى ندركها بالحواس، بل فى تلك التى ندركها بالعقل[2].

أما بخصوص المحور الثانى وهو الألفاظ فيمكن القول بأن المعنى الكلى وقيامه على التجريد فى العقل عند «بارمنيدس» إنما يعد أساساً لمذهب اسمى مبكر، وذلك لأنه أدرك العلاقة الوثيقة بـين المعانى والألفاظ، ورأى أن المعنى الكلى هو اسـتخلاص أسـماء ومفـردات جزئية يتعامل معها العقل بدلاً من المفردات الحسـية. هذا الموقف يتضح لنا من خلال الشـذرات التى نقلت عن «بيرنت» و«فيريمان». وفى شـذرة (8) يقول «بارمنيدس»: «ليست جميع الأشياء إلا أسماء أطلقها البشر، واعتقدوا فى صدقها: مثل الكون والفساد، الوجود واللاوجود، النقلة فى المكان، تغير اللون الساطع». وفى شذرة (6) يقول: «ما نلفظ به ونفكر فيه يجب أن يكون موجوداً... لأن كل مـا يمكـن أن يعقل وأن يوجد شىء واحد»[3] ومقتطفات الشـذرات التى ذكرناها هى نموذج بسـيط لما ذكره «بارمنيدس» عن العلاقة بين اللفظ والوجود. وهذه الشذرات تدل على مذهب أسمى كامن فى فلسفة «بارمنيدس».

ولا يعـنى هذا أن هذا الموقف يسـمح لنا بأن نجعل «بارمنيدس» رائـداً من رواد المذهب الأسـمى، أن العكـس هـو الصحيـح، لأن المذهب الأسـمى الحديـث يناقض ما ذهـب إليه «بارمنيـدس». غير أن أهميـة «بارمنيدس» تكمن فى أنه كان مصدراً مـن المصادر التى اعتمد علها أرسـطو فى مسألة الأسماء والصفات ناهيك عن إمكانية اعتبار «أرسطو» و«بارمنيدس» معاً بمثابة طور من أطوار المذهب الاسمى.

(1) Geager: Op cit, p 105.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص130.

(3) نفس المرجع، ص131.

وهكـذا يمكن القـول أن المعنى الكلى اتخذ بعـداً جديداً على يد «بارمنيـدس». فهو جعل هذا المعنى مجرداً عن الإدراكات الحسـية الموجودة فى العـالم المتكثر، وذلك من خلال نقله إلى عالم الوحدة، عالم المعنى الكلى، وصياغته بعد ذلك فى قوالب لفظية أو أسماء كلية موجودة فى العقل يتم الرجوع إليها عند إدراك الأشياء فى العالم المتكثر.

ثانياً: زينون:

لم يكـن «لزينون» الإيلى إسـهاماً كبيراً فى صياغة مفهوم المعنى الـكلى، حيث أنه كرس جهده للدفاع عن مفهوم «بارمنيدس» فى الوجود الثابت، الذى أطلقنا عليه سابقاً المعنى الكلى، وقد استخدم فى ذلك منهجاً استدلالياً غير مباشر[1].

ويتجـلى هذا المنهج فى حجج ثمانية قدمها «زينون» ويمكن تقسـيمها إلى نصفين، ينطوى كل نصـف على أربـع حجج، الأربع الأولى تختـص بإبطال الكثرة والتى هـى إما كثرة مقادير ممتـدة فى المـكان، أو كثرة أحاد أو أعـداد غير ممتدة أو متجزئـة[2] وذلك إثباتـاً للعالم الثابت الواحد أو الكلى، وأما الأربع الأخر فهى تبطل الحركة للسبب نفسه.

ولا يعـنى هذا أن «زينـون» كان متابعـاً «لبارمنيدس» على طول الخط. فلقد سـاهم هو الآخـر، وإن يكـن بقدر ضئيل للغايـة، فى إحداث مزيد من التطويـر فى مفهوم المعنى الكلى، ووجه التطوير هنا ينبثق عن حجه نفسها، حيث أنها كانت تدعو إلى تحليل معانى كليات مثل الامتـداد والزمان والمـكان والعدد والحركة واللانهائى بطريقة أو منهـج مختلف عما جاء عند سابقيه حتى وإن بقى المفهوم مماثلاً تماماً لما جاء عند «بارمنيدس».

والآن، إذا شئنا أن نلخص نوع التطوير الذى أحدثته المدرسة الإيلية بالنسبة للمعنى الكلى فقد نستطيع القول إنه على الرغم من أن هذه المدرسة قد فرقت بين عالمين أحدهما عالم الكثرة والجزئيـات المشـحون بالمتناقضات وعالم المعنى الكلى الواحد الثابـت، إلا أنها تعدت ذلك إلى حيـث توضيـح الطبيعة الجوهرية لهذا الواحـد أو الثابت أو الكلى محدثـة بذلك نقلة جديدة سوف يكون لها تأثير على أفلاطون على وجه التحديد.

(1) د/ عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص126.

(2) أ/ يوسف كرم: المرجع السابق، ص31، وانظر أيضاً، د/ أميرة حلمى مطر، الفلسفة اليونانية، ص93.

أنبادوقليس

لقد خطا أنبادوقليس الذى يأتى بعد المدرسة الإيلية فى الترتيب التاريخى بتطور مفهوم المعنى الكلى خطوة جديدة جعلته يختلف هو الأخر من بعض الاعتبارات عن التطورات التى جاءت قبله، ولقد حدث هذا التطور على ثلاثة محاور. الأول يتعلق بفكرته التى تقول بأن الشبيه يدرك الشبيه، والثانى يتعلق بمفهومه فى الاتحاد والانفصال أما الثالث فيخص مفهومه فى المعرفة القبلية.

بالنسبة للمحور الأول، يرى أنبادوقليس أن التعددية الموجودة فى الوجود لا يمكن أن تدرك بدون أن يكون لها شبيه فى النفس، والتى هى بالطبع من نفس مكوناتها، ولأن الإنسان يرى الأشياء كالجبل، والبحر والشجر، والأرض، ولأن هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هى النار، والماء والأرض، فلابد وأن تكون النفس المدركة مؤلفة من هذه العناصر أيضاً طبقاً لمبدأ الشبيه يدرك الشبيه.

هذا يعنى ضمناً أن «أنبادوقليس» يرى أن هناك معنى كلياً يكون كامناً فى النفس يمكن للنفس بواسطته أن تدرك الجزئيات فى الوجود، وأن هذا الكلى الكامن فى النفس يشبه أيضاً الشىء الجزئى الموجود فى الخارج، كما يعنى أيضاً أن «أنبادوقليس» يطور مفهومه فى المعنى الكلى فى ضوء أسس ثلاثة. الأول هو المدرك الحسى كالشجرة وما يشابهها من الموجودات الحسية، والثانى هو تشابه المعنى الكلى المدرك مع ما هو حسى والثالث هو طبيعة النفس التى تكون حاوية للمعانى الكلية المكونة من نفس عناصر المدرك الحسى. حقاً، لقد لخص أرسطو[1] هذا المحور الذى يقول به أنبادوقليس فى عبارة مختصرة مؤداها إننا بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نرى الأثير الألهى، وبالنار نعرف النار، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض الحزين الشديد يدرك البغض[2].

أما المحور الثانى عنده فيشير إلى شىء من طبيعة المعانى الكلية نفسها فهو يقول: إنما تجتمع

(1) أرسطو: كتاب النفس، ك2، فقرة 404 ط (15 - 20)، وانظر أيضاً، د/ أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص177.

(2) أرسطو: كتاب النفس، ك2، فقرة 404 (15 - 20).

العناصر وتفترق بفعل قوتين كبيرتين يسميهما المحبة والكراهية، فالمحبة تجمع المعانى الكلية المتشابهة عند التفرق، والكراهية تفصل بينها[1]، وهذا يعنى أن المحبة هى مبدأ اتحاد المعانى الكلية والكراهية هى مبدأ انفصالها، فقد تجتمع المعانى الكلية فى «الكروى»[*] الذى هو بمثابة الصورة الكاملة للألوهية عند أنبادوقليس، والذى يشبه إلى حد كبير الواحد أو المعنى الكلى البارميندى، وفى «الكروى» أيضاً تبتعد المعانى الكلية بفعل الكراهية هى مبدأ الانفصال.

أما المحور الثالث يتعلق بإيمان أنبادوقليس بوجود المعانى الكلية قبل نشأة الكون، صحيح أنه يعتقد أن هذه المعانى الكلية القبلية هى معانى غير محددة، وغير واضحة، حيث إنها بمثابة صور تجريدية تعد نموذجاً لما سيكون عليه الكون[2]. وصحيح أيضاً أن هذه المعانى الكلية القبلية تشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه أفلاطون فى محاورة «فيدون»، كما سنرى تفصيلاً فى الفصل الثانى حين قرر أن المعانى الكلية موجودة قبل وجود النفس، وصحيح من جهة ثالثة أن هناك اختلافاً بين موقف أنبادوقليس وموقف «أفلاطون»، رغماً عن هذا التماثل من حيث أن أفلاطون يجعل المعانى الكلية محدودة فى وجودها القبلى بينما يجعلها أنبادوقليس غير محددة فى هذا الوجود، غير أن حقيقة الأمر هى أن أنبادوقليس أكد على قبلية المعانى الكلية حتى قبل نشأة الكون وهذا هو بيت القصيد هنا، لأن هذه الفكرة بالذات هى التى تشكل بعداً جديداً على صعيد تطور فكرة المعنى الكلى.

إن النتيجة التى نستطيع أن نستخلصها من هذا العرض المختصر لفكرة المعنى الكلى عند أنبادوقليس هى أن هذه الفكرة أخذت منحى جديداً عند هذا الفيلسوف، هذا المنحى يمكن أن يتضح من عدة مواقف يؤكد علىها، الأول هو الموقف القائل «بالشبيه يدرك الشبيه»، فهذه الفكرة توضح أن الإنسان يدرك عناصر الطبيعة من خلال المفاهيم الكلية لعناصر الطبيعة فيه، فهو لا يدرك عنصر التراب فى الأشياء الخارجية إلا عن طريق عنصر التراب فيه، أو عن طريق المعنى الكلى الموجود فيه، أما الموقف الثانى فيتمثل فى ابتداعه لفكرة قبلية المعانى

(1) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص 172 - 173.

(*) فقد كان لهذا الاصطلاح مدلوله فى الفلسفة المسيحية، حيث اعتبر هذا الكروى بمثابة صورة كاملة للماهية الألهية، وقد يرجع الأثر الكامل لهذه الفكرة فى الفلسفة المسيحية إلب أنبادوقليس. (الباحث)

(2) Aristotle: Metaphysics, BIII, Ch4, 1001 a, 20.

الكلى الموجود فيه، وأما الموقف الثانى فيتمثل فى ابتداعه لفكرة قبلية المعانى الكلية التى سنجد مدلولها عند أفلاطون فيما بعد، وأما الموقف الثالث فيشير إلى تأكيده على دور مفهومى الاتحاد والانفصال فى تجميع وتفريق المعانى الكلية.

أنكساجوراس

لقد تصور أنكساجوراس أن المعنى الكلى له علاقة وثيقة بالعقل، والعلم والبساطة وبكونها مبدأ منظماً للعالم[1]. والعقل عند أنكساجوراس ينقسم إلى نوعين. الأول يطلق عليه اسم العقل الأصغر الذى ينقسم بدوره إلى مجموعة من العقول تتجسد فى الإنسان، والحيوان، والنبات، أعنى فيما يسميه باسم الكون الأصغر، والعقل الآخر يطلق عليه اسم العقل الأكبر، وهو بمثابة العقل المنظم لمجموعة العقول التى ينطوى عليها العقل الأصغر، وهو أيضاً عقل منظم للعالم، أو للكون الأكبر ومكون له[2]. والعلاقة بين هذين العقلين ليست علاقة انفصال، و إنما هى علاقة تطابق أو اتساق بمعنى أن ملكات الإنسان الذهنية، وهى ملكات الكون الأصغر، تطابق العقل الكونى، أو الكون الأكبر، وتعمل وفقاً لتوجيهه[3].

وهذا يعنى أن تفرقة أنكساجوراس بين هذين النوعين من العقل هى تفرقة تقوم على التجرد المنطقى، فالعقل الأصغر ممثلاً فى عقل الإنسان، والحيوان، والنبات هو بمثابة النوع للعقل الأكبر الذى هو جنس لمفردات العقل الأصغر، ولكن بينما يؤكد أنكساجوراس هكذا على كلية العقل، فإنه يرفض أن ننظر إلى الجزئيات، لأن هذا النظر يحمل نوعاً من العبث، حيث إن الجزئيات والتقسيمات سوف تقضى حتماً إلى الكل، فمهما يبالغ المرء فى تقسيم الأجسام، فإن التقسيم ينتهى دائماً إلى أجزاء متجانسة مع الكل كاللحم فى اللحم، والعظم فى العظم،.....، فالكل إذن موجود فى الكل بالفعل، ومن ثم لا تكون هناك فائدة فى التحدث عن العناصر أو التقسيمات[4].

---

(1) د/ أميرة حلمى مطر: المرجع السابق، ص104، انظر أيضاً،
Aristotle: Metaphysics. B1, Ch7. 988a. (30-35).

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص91.

(3) W.Jagger, the theology of early greek philosophy, p.164.

(4) البير ريفو: الفسلفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د/ عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة، طبعة 1958، القاهرة، ص 86 - 87.

و إن الجديد الذى أتى به أنكساجوراس على صعيد تطور فكرة المعنى الكلى يتمثل فى تقسيمه الثنائى للعقل إلى عقل أصغر متجسد فى الإنسان، ويحمل معانى كلية، وعقل أكبر هو عقل كونى كلى، ينظم المعانى الكلية فى العقل الأصغر، وفى تأكيده على التماثل والتطابق بين العقلين، الأمر الذى يجعل إمكانية إدراك العقل الكلى الكونى أمراً ممكناً.

الذريون

لقد عنى ديمقريطس مؤسس المذهب الذرى، بمفهوم المعنى الكلى عناية خاصة وهو حاول أن يعالج هذا المفهوم على أساسين. الأول هو إضفاء صفات ومحمولات المعنى الكلى على الذرة، والثانى هو التفرقة التقليدية بين عالم المحسوسات أو عالم الجزئيات وعالم الوجود العقلى الذى هو عالم المعنى الكلى.

ففى ضوء الأساس الأول، أكد ديمقريطس أولاً على أن الذرة تتصف بكونها لطيفة أشد اللطف ومنبثة فى كل مكان، وهذه الصفة هى صفة تجريدية وبسيطة، ومما لا شك فيه أن هذه البساطة وهذا التجرد لا يكون إلا للمعنى الكلى، كما أكد ثانياً على أن الذرة أو «الأيدولا» Eidola التى اشتقت منها كلمة Adols الإنجليزية لها دلالة خاصة تعنى الأشباح أو الصور أو الأطياف أو الأوهام[1]. ولسوف نرى فيما بعد أن أفلاطون استخدم هذا اللفظ للدلالة على المثل أو المعانى الكلية، والنتيجة المترتبة على ذلك أن ذرات ديمقريطس ليست ذرات مادية محسوسة و إنما هى معانى كلية لها حقيقتها الموضوعية[2]، ناهيك عن كونها حقيقة مباطنة، أعنى، لا تدرك بالحواس فى مقابل الحقيقة الظاهرة التى تدرك بمدارك الجسم الحسية[3].

وفى ضوء الأساس الثانى فقد أقام ديمقريطس نفس التفرقة بين عالم الظاهر الذى هو

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، الكتاب الأول، العلم القديم فى العصر الذهبى لليونان (القرن الخامس) الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف د/ زكريا إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1978، ص59.

(2) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص222.

(3) ايريفين شرودنجر: الطبيعة والأغريق، ترجمة د/ عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1962، ص124.

عالم الجزئيات وعالم الباطن الذى هو عالم الكليات، فعنده أن المعانى الكلية العقلية تنبت من الإحساسات، باعتبار أن ما يملكه العقل من معانى كلية إنما مرده إلى العقل التعس، إنك تستقبل اعتقاداتك منا، أفتستطيع بعد ذلك أن تقهرنا؟ إن صنعك عندئذ سيكون تماماً كتدميرك»[1]. وهذا النص يؤكد على أن كلاً من العقل الذى يحوى المعانى الكلية والإحساس يحملان قدراً من الحقيقة، حتى و إن كانت معرفة الإحساسات تعد فى رأيه معرفة غير مشروعة لكونها غير يقينية فى تحديد الحقيقة، وذلك على النقيض من معرفة المعنى الكلى القائمة على العقل، والتى تتسم بالمشروعية نظراً لأنها هى وحدها التى تتمتع بالصدق فى الحكم على المعرفة[2].

من هذين الاعتبارين السابقين نستطيع أن نستنتج أن هناك نوعاً من التطور طرأ على مفهوم المعنى الكلى بمجيئ المدرسة الذرية الديمقرطية. والتطور هنا يبدأ من إدخال المذهب الذرى كمبدأ تجريدى يحمل صفات ومحمولات المعنى الكلى، و ينتهى بين عالم الجزئى، عالم المعرفة غير المشروعة وعالم الكلى، عالم المعرفة المشروعة.

السوفسطائيون

إن السوفسطائيين يمثلون مرحلة جديدة على طريق تطور مفهوم المعنى الكلى، فعلى الرغم من أن التطور السابق على السوفسطائيين اتخذ فى مجمله، وكما سبق أن رأينا منحى إيجابياً يتمثل فى محاولة إثبات وجود المعنى الكلى، إلا أن هذا التطور اتخذ على يد هؤلاء السوفسطائيين منحى سلبياً يتمثل فى محاولة نفى المعنى الكلى و إنكار كلية، وهذا التطور السلبى، إن صح التعبير، جاء على يد فيلسوفين من أبرز أصحاب هذا الاتجاه السوفسطائى وأعنى بهما «بروتاجوراس» و«جورجياس».

أما عن «بروتاجوراس» فيمكن القول أنه آمن بنسبية المعانى الكلية، حيث لا يوجد عنده أى شىء كلى أو حقيقة مطلقة[3]، فما تعده معنى كلياً كالعدالة قد يعنى لشخص آخر الظلم

(1) د/ على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1970، ص79.

(2) نفس المرجع، ص95، وانظر أيضاً، W.Jagger.op. cit, p163، وانظر أيضاً د/ أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص223.

(3) Fuller (B.A.G): History of Philosophy, Revised edition, New York, 1945, p69.

بعينه، وهذا يعنى أنه ينفى الصفة الجوهرية للمعنى الكلى، أعنى، صفة الثبات، ويجعلها تختلف باختلاف البشر، جاعلاً بذلك الإنسان مقياس كل شيء، أعنى مقياس الموجود منها ومقياس لا وجود غير الموجود منها[1].

إن هـذا يعنى أن ما نسـميه أو نصفه بالمعـنى الكلى يكون فى حركة دائمة، فالذى نسـميه كبيراً سرعـان ما تجده صغيراً، و إن قلت ثقيلاً ظهر خفيفاً، وهكذا الحال بالنسـبة لكل شيء، إذ لا يوجد واحد محدد أو معنى كلى محدد أو صفة ثابتة على أى حال من الأحوال، وكل ما نصفه بالوجود إنما هو فى صيرورة وحركة وامتزاج متبادل. والثبات الكلى يكون من هذا الاعتبار مجرد وصف مضلل[2].

أمـا بالنسـبة «لجورجياس» فيمكننـا أن نقرر أنـه كان أكثر غلواً مـن «بروتاجوراس» فى القول بنسـبية المعنى الكلى، ففى كتابه المسـمى بـ»اللاوجود» ينفـى أى قيام للمعنى الكلى، فالمعنى الكلى غير موجود، فى رأيه، و إن وجد لا يمكن إدراكه، و إن تم إدراكه لا يمكن تبليغه، وهـذا ما عبر عنه فى القضايا الثلاث الشـهيرة التى تقول: لا يوجـد شيء، و إذا كان هناك شيء فإن الإنسـان قاصر عن إدراكه، و إذا فرضنا أن إنسـاناً أدركه فلن يسـتطيع أن يبلغه لغيره من الناس[3]، فهذه القضايا تعنى حتمًا أن سبب إنكار أو نفى المعنى الكلى يكمن فى صعوبة إدراكه، وعلى الرغم من أن الباحث يتفق مع «جورجياس» على صعوبة إدراكه، إلا أننى اختلف معه فى القـول بإنكار المعنى الكلى إنكاراً تاماً، حيث إن الاختلاف حول تعريف أو تحديد معنى كلياً كالعدالة لا يعنى إنكاره، و إنما هو موجود ولكن تعريفه أو تحديده هو الذى ليس باليسير.

إن مـا يترتب على هذا الاتجاه السوفسـطائى هو قول بالردة إلى حيـث إنكار المعنى الكلى، وهـذا يعـد فى حد ذاتـه ضرباً من ضروب التطـور، صحيح أنه تطور فى اتجاه سـلبى، غير أنه تطـور على أية حال، إنه خطوة على طريق إثارة رد فعل جديد سـوف يصـل بالتطور إلى أبعد منتهـاه، حيـث إن لكل فعل رد فعـل كما يقولون، فـما يتعين أن نضعه فى الأذهـان هنا هو أن السوفسـطائية تفتقت عن اتجاهين أحدهمـا يمثله «بروتاجوراس» الذى يقول بنسـبية المعانى

(1) أفلاطون: ثياتيتوس، ترجمة د/ أميرة حلمى مطر، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، 1986، فقرة 153، ص194.

(2) نفس المصدر، فقرة 152، ص192.

(3) أ/ يوسف كرم: المرجع السابق، ص48.

الكلية، والأخر يمثله «جورجياس» الذى أنكر هذه المعانى تماماً، والنتيجة التى تترتب على هذا الاتجـاه فى مجملـه هى هدم المعايير الكلية الثابتة فى المجتمع مـن ناحية، ونفى العلم الذى يقوم هو الأخر على معان كلية من ناحية أخرى.

سقراط

يبـدو أن التطور السـلبى الـذى أحدثه السوفسـطائيين قد دفع سـقراط إلى محاولة وضع مبـدأ يجلو به صدأ المعرفة الفطرية بالكليات الكامنـة، وذلك من خلال مهاجمة التطور الذى أحدثه السوفسـطائيون، ومحاولـة البرهنة على أن هناك معياراً مطلقاً وكلياً للأشـياء. حقاً، لقد أكد سقراط على أن الفكر هو عبارة عن حركة مستمرة من الجزئى إلى الكلى، ثم من الكلى إلى الجزئى أو من المشخص إلى المجرد، ثم العكس[1]. وهو بذلك يريد أن يعبر عن قدرة العقل على التفكـير انطلاقاً من المعانى الكليـة أو الأفكار وصولاً إلى الجزئى، بدلاً من مجرد الاختصار على نطاق الجزئيات فقط[2].

والهدف الذى كان يسعى إليه سقراط من وراء هذا الموقف هو هدف مزدوج: أولاً قيام الأخـلاق، حيث رأى أن الـضرورة الأخلاقية تحتم علـه أن يتخذ معنى كليـاً ثابتاً يتصدى به لنسـبية المعايير الكلية السوفسطائية. ثانياً، قيام العلم، حيث إن المعنى الكلى يتوفر فيه شروط قيام العلم، أعنى، الثبات والبساطة[3].

وفى دفاعـه عن المعانى الكلية ضد الموقف السوفسـطائى، اسـتخدم «سـقراط» منهجين. الأول يتمثـل فى الاتفـاق على معنى محدد للمعنى الكلى، وأعنى به، «الـشىء بالذات»: كالعدالة بالـذات، والتقـوى بالذات، والخـير بالذات، وهلم جـراً وذلك على غرار ما فعـل أفلاطون فى المرحلة المبكرة، حتى و إن كان هناك اعتقاد بأن «سقراط» استخدم إلى جانب ذلك اصطلاحاً آخر وهو «بحسب الكل» Kata olou الذى يعنى النظر إلى الأشياء كالكل فى مجموعها[4].

(1) د/ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1970، ص139.
(2) Stumpf, op. cit, p42.
(3) د/ عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، 1980، ص53.
(4) د/ أحمد فؤاد الأهوانى: المرجع السابق، ص109.

أما المنهج الثانى فهو المنهج الاستقرائى وذلك باعتبار أن الاستقراء قائم على مبادئ كلية مجردة من حالات جزئية، وهذا ما جعله يستعين به لكى يتدرج من الجزئيات إلى الماهيات المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية أى المعنى الكلى فيسأل ما الخير وما العدل، وما الظلم، وما الحكمة، وما الجنون، وما الجبن، وما التقوى، وما الإلحاد[1].

ولكن على الرغم من أن «سقراط» قد أولى مفهوم المعنى الكلى هكذا عناية خاصة، إلا أن تعامله معه لم يكن يخلو من قصور، فمعالجته لهذا المفهوم لم تمتد لمناقشة مسائل مثل: هل المعانى الكلية مفارقة لوجود الأشياء الجزئية أم أنها توجد فى إطار واحد مع بعضها البعض؟ أو بتعبير آخر، هل المعانى الكلية العقلية مشاركة للأشياء الجزئية أم أنها فى عالم مفارق مثالى على النحو الذى سنراه عند «أفلاطون» ومن تلاه من فلاسفة العصر الوسيط[2].

غير أن هذا لا يقلل من أهمية الدور الذى لعبه «سقراط» فى تحليل مفهوم المعنى الكلى، ذلك الدور الذى أنكره «القورينائيون» و«الكلبيون» من أتباع «سقراط» وهم السقراطيون الصغار، وذلك عندما شككوا فى كلية المعانى كمفاهيم لها نفس الدلالة عند غالبية الأفراد[3]، متابعين فى ذلك نفس التطور السلبى الذى قدمه السوفسطائيون!! فجوهر دور سقراط يتمثل كما سبق أن ذكرنا، فى أنه خطى بمفهوم المعنى الكلى خطوة أخرى جديدة، وذلك من خلال المنهج الذى اتبعه فى تعامله معه، فهو استخدام المنهج الاستقرائى للوصول إلى المعانى الكلية، الأمر الذى كشف عن نفسه فى ثلاثة أبعاد. الأول يتمثل فى محاولة استخراج المعانى الكلية الكامنة فى عقول البشر عن طريق الجدل أى التهكم والتوليد، والثانى يتمثل فى مناهضة التطور السلب لمفهوم المعنى الكلى عند السوفسطائية، وأما الثالث فيشير إلى الإضافة التى أضافها «سقراط» إلى الفلسفة، أعنى، علم تحديد المعانى، أو بمعنى أدق تكوين معانى كلية أو أفكار عامة نحصل علها عن طريق الاستقراء الذى عول علىه «أرسطو» فى مشكلة تحديد التعريفات[4].

---

(1) أ/ يوسف كرم: المرجع السابق، ص52.

(2) ألفريد أدوار تيلر: سقراط، ترجمة محمد بكير خليل، راجعه د/ زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962، ص145، وانظر أيضاً، فرانسيس وولف، سقراط، ترجمة منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت 1993، ص75.

(3) Fuller B.A.G.: op. cit., p69.

(4) د/ محمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط (دراسة مقارنة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، ص85.

تعقيب

يمكن أن نستنتج من كل ما جاء فى هذا الفصل من حديث عن تطور مفهوم المعنى الكلى قائلين إن المرحلة السابقة على أفلاطون قد شهدت على مدار تاريخها تطورات مختلفة فى هذا المضمار، وهذه التطورات تنقسم فى مجملها إلى نوعين، الأول إيجابى، والثانى سلبى، وأما التطورات الإيجابية هى تلك التطورات التى بدأت مع بداية التفكير اليونانى المنظم أعنى، بداية من طاليس وانتهاءً بسقراط وهى تحاول جميعها إثبات وجود المعنى الكلى، وأما النوع الثانى السلبى فقد جاء على يد السوفسطائيين على وجه التحديد الذين حاولوا إنكار وجود المعنى الكلى ونفيه تماماً، والنوع الإيجابى الذى هو بيت القصيد هنا اتخذ أبعاداً مختلفة، تبعاً للتطور الذى طرأ على الفلسفة اليونانية نفسها. فإذا جاز لنا أن نجمع ما عرف باسم الطبيعيين الأوائل فى مدرسة واحدة، فقد نستطيع القول بأن هؤلاء لم يتفقوا على مبدأ واحد يكون هو الكل، حتى و إن كانوا قد اتفقوا جميعاً على وجود كلى متجسد اسماه أولهم طاليس بالماء، وأطلق علىه ثانيهم أنكسمندروس اسم اللامحدود، ونعته ثالثهم أنكسيمانيس بالهواء، ومع انتهاء عصر «ملطية» اتخذ هذا التطور أبعاداً أخرى كتلك التى جاءت عند «هيرقليطس» الذى أرجعه إلى «اللوغوس»، و«الفيثاغوريين» الذين أرجعوا الكل إلى الأعداد، والإيليون الذين ردوه إلى الواحد المتجرد، و«أنبادوقليس» الذى جعل الكلى كامناً فى النفس و«أنكساجوراس» الذى ربطه بالعقل، والذريون الذين خلعوه على الذرات، و«سقراط» الذى بحث عن الكلى فى مجال القيم والأخلاق والعلم.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو، بالطبع، سؤال عن تلك التطورات الإضافية التى شهدها مفهوم المعنى الكلى فى عصور الفلسفة اليونانية التى جاءت بعد سقراط. ولما كانت هذه الدراسة تأخذ على عاتقها مهمة استجلاء أبعاد هذا المفهوم عند أفلاطون وأرسطو على وجه التحديد، ولما كان «أفلاطون» يتمتع بالسبق الزمانى على تلميذه «أرسطو» فسوف نبدأ غايتنا بتعقيب تطورات المعنى عند «أفلاطون».