د. عبد الرحمن بدوى

مؤرخا للفلسفة اليونانية

د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة المساعد

بكلية الآداب جامعة القاهرة

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد:

لاشك أن د. عبد الرحمن بدوى يعد واحدا من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية فى عالمنا العربى المعاصر ، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التى شملت أبحاثا وكتابات فى مختلف فروع الفلسفة، وتاريخها القديم والحديث والمعاصر، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتمامه للتأريخ للفلسفة الغربية عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا، وماذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفى الغربى خاصة، والفكر الفلسفى العالمى عامة.

أولا : الصورة العامة لاهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية:

وإذا اقتصرنا على حصر دائرة اهتمامنا فى النظر إلى دور د. بدوى الرائد فى دراسة الفلسفة اليونانية، صورتها وتأثيرها فى العالم الإسلامى، لوجدنا أنه قد أعطاها أكبر قدر من مساحة اهتماماته الواسعة وكتاباته التى تشعبت وتعددت اتجاهاتها، فشملت الإبداع الفلسفى والأدبى، 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 تضمنت اهتماما واسعا بتقديم أهم التحقيقات لمجموعة منتقاة من نصوص فلاسفة اليونان والعرب على حد سواء.

وقد انصب اهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور: ـ **المحورالأول** : التأريخ لها والتعريف بمصطلحاتها وبأهم فلاسفتها، وقد قدم هذا التأريخ فى كتبه المعروفة «ربيع الفكر اليونانى» و«خريف الفكر اليونانى»، وبينهما كتاباه عن «أفلاطون» و«أرسطو»، أما **المحورالثانى** فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التى نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة فى العالم الإسلامى إلى اللغة العربية، سواء كانت أصلية مثل تحقيقاته الهامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو، مثل كتاباته المنطقية، وفى النفس والأخلاق والسياسة وفى علوم الحيوان

وفن الشعر الخ. أو كانت منحولة أو مشكوكا فى نسبتها إلى هؤلاء الفلاسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص فى كتابيه «المثل العقلية الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة عند العرب».

أما **المحورالثالث** فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية فى العالم الإسلامى، وفى ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات، بدأت بكتابيه الهامين «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» و«الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام» بما اشتملا عليه من دراسات ونصوص، وتتالت أثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التى توضح صورة فلاسفة اليونان فى العالم الإسلامى، وتكشف عن دور العرب فى فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان، ومن أهم هذه الإصدارات «أرسطو عند العرب» و«أفلاطون عند العرب» و«أفلاطون فى الإسلام»، كما كان للدكتور بدوى فضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخين وفلاسفة إسلاميين اهتموا بالتأريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين والشرقيين، مثل تحقيقه لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة»، ولكتاب المبشربن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

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

ثانيا: رؤيته العامة للتأريخ للفلسفة اليونانية:

يبدأ د. بدوى كتابه «ربيع الفكر اليونانى» بعرض مطول لرؤيته العامة فى التاريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص، وهو يوضح جوانب رؤيته - بعد أن يستعرض الرؤى المختلفة للتأريخ للفلسفة - على أساس حصر المشاكل التى تبدت

فى التأريخ للفلسفة أمام المؤرخين فى ثلاثة مشاكل رئيسية هى: **أولا** : مشكلة نشأة الفلسفة، أى ما هو التاريخ الذى نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة، قد وجدت بالفعل ومنه نستطيع بعدئذ أن نبدأ البحث فى تاريخ الفلسفة؟ . **وثانيا**: مشكلة حدود الفلسفة، أى إلى أى حد نستطيع أن نقول إن ثمة تاريخا للفسلفة،وإن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية. أى ما هى الفلسفة أولا، وثانيا ما هى الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخرى؟. **وثالثا**: هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية فى تطورها؟ وإذا كان هناك قانون فما هو، وما هو؟، المنحنى الذى تترسمه المذاهب الفلسفية فى ظهورها على مدى التاريخ؟(١)

ولقد قدم د. بدوى إجابات على تلك التساؤلات التى تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئا بمشكلة نشأة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها، وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ فى الرد على حجج من يقولون إن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخرى، وجاء ت ردوده متابعة لردود كل من يناصرون المعجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين، وإن كان قد ركز فيها على التمييز بين العلم الذى كان سائدا لدى الشرقيين القدامى والعلم اليونانى، حيث أكد على أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجريبيا يركز على النتاج دون معرفة الأساس النظرى «فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينها عند اليونانيين يقوم على أساس أن اليونانيين قد اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط. إن فى هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظرى والفكر غير الفلسفى الذى هو فكر عملى صرف(٢).

ولكم يدهشنى دائما أمثال هذه الحجج التي تحاول التمييز بين طابع العلم عند المصريين والشرقيين القدامى عموما و اليونانيين، على أساس أن العلم عند الأوائل عملى بينما عند الأخيرين نظرى، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتاج بينما الأخيرون عرفوا النظريات! فكيف بالله عليكم يعرف المصرى القديم نتيجة المسألة الرياضية دون أن يعرف مقدماتها! .. أى مسألة رياضية تلك التى يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التى استخرج منها هذه النتيجة!!

إن كل ما فى الأمر أن هؤلاء قد أخفوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة فى الواقع العملى، وذلك لسبب واضح لديهم، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت فى الشرق القديم سرية مقصورة على أصحابها من الكهنة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضا.

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولى، فجعلت الفيثاغورية ـ وهى أشهر المدارس الرياضية عند اليونان ـ التعاليم سرية، وكان يعاقب من يفشى سرا من الأسرار العلمية عقابا شديدا يصل إلى الموت، فقد ألقى الفيثاغوريون بهيبا سوس أحدهم فى البحر لأنه أفشى سر الجذر التربيعى للعدد٢.

على أى حال ، لقد حسم د. بدوى موقفه وانحاز إلى أنصار المعجزة اليونانية فانتهى إلى أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه فى الفكر الشرقى، وإنما يجب أن يكون هذا البدء فى القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين[٣]، وبهذا انحاز كما يقول إلى رأى أرسطو ورجحه على «المحاولات الحديثة التى قامت من أجل النيل من هذا الرأى ومن أجل عد الفكر الشرقى هو مرجع الفكر الفلسفى[٤].

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى المشكلة الثانية عن حدود الفلسفة، هل نحدها بالغرب أم نجعل ثمة مكانا للفكر الشرقى؟. وقد أجاب عن هذا التساؤل معترفا ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقيين خصوصا، ابتداءً من حكم الإسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية، ولكنه أنكر أن تكون هذه الصلات قد أثرت فى الفكر اليونانى.. فبالنسبة للشرق القديم فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندى والفكر اليونانى، ورغم أننا نجد تشابها كبيرا بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية، إلا أننا لا نستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بالدقة وتحديد الزمن الذى وضعت فيه، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف إن كان الفكر الهندى قد أثر فى الفكر اليونانى أم أن العكس هو الصحيح.

ويواصل د. بدوى عرض رأيه فى «حدود الفلسفة» فيقول إننا نجد أنه قد قامت فى الشرق فلسفة فى العصور الوسطى هى الفلسفة الإسلامية، وأنها قد أثرت

بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين، لكنه يرى «أنها كانت فى الواقع صورة مشوهة بعض الشىء للفلسفة اليونانية[٥]، ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحتل مكانا ضخما فى دراسته لأنه مضطر إلى ذلك باغتبارنا شرقيين تقريبا ومسلمين غالبا[٦].

وأعتقد أن هذا الرأى الغريب من د. بدوى، والذى كتبه فى مطلع الأربعينيات من هذا القرن، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة له فى الفلسفة الإسلامية، وإن كانت هذه الدراسات قد اتخذت فى الأغلب الأعم شكل تحقيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة، ولم يفسح لها فى تأريخه مجالا ضخما كما وعد، فلم يكتب بالعربية سوى مقالات الإسلاميين، وإن كان قد أرخ لها بالفرنسية فى جزئين.

وعلى أى حال ، فربما يكون فى ذلك الخير للفلسفة الإسلامية لأنه كان سيؤرخ لها باعتبارها «صورة مشوهة بعض الشىء للفلسفة اليونانية».

وقد عرض د. بدوى بعد ذلك لرأيه فى المشكلة الثالثة وهى صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى، وبدأ بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكن أن تنفصل عن الأشخاص الذين أنتجوها ولا عن الروح السائدة فى العصر الذى أنتجت فيه، كما أنه ليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم، أو بين الفلسفة والفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة، وإنما هى حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع[٧].

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة، فاستعرض محاولات المؤرخين منذ فلوطرخس، الذى كتب كتابا أسماه «أقوال الفلاسفة»، ومن قبله ديوجانسر اللائرسى صاحب كتاب «حياة الفلاسفة»، ومرورا بما كتب فى تاريخ الفلسفة فى عصر النهضة، الذى كان أقرب إلى تأريخ لتتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتنازعها، وبما كتب كذلك فى العصر الحديث حيث عرض لآراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم.

وقد وصل فى عرضه لتلك الآراء إلى القرن العشرين مركزا على عرض المنهج الحضارى فى التأريخ للفلسفة، الذى قدمه اشبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات فى رأيه، وقد لخص مجمل هذا المنهج - الذى قال إنه سيتبعه فى دراسته لتأريخ الفلسفة اليونانية - بقوله «إن للحضارة خصائص معينة، وإن لكل حضارة أسلوبها

الخاص، وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسى وكل مفكر فى أية ناحية من نواحى الحياة الروحية بطابعه الخاص، ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التى ينتمى إليها، فأول شىء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعنى به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التى يعنى بدراستها ، ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانونا عاما ثابتا بالنسبة لمختلف الحضارات، فكأننا نستطيع أن نقول إن هناك قانونا خاصا يسير على التطور الفلسفى، لا بوصفه تطورا خاصا بكل حضارة على حدة.

ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره من حيث إيجاد قانون عام يسير عليه التطور الروحى، ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها وله مشاكلهما الخاصة، وكل مشكلة من هذه المشاكل لابد أن تحل تبعا لخصائص كل حضارة ـ على حدة ـ وظروفها، والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها وبدوره يعطيها خصائص جديدة، فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، وهو من ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيما خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلا كبيرا فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية(٨).

وواضح من ذلك أن المؤلف سيتتبع فى تأريخه المنهج الحضارى الذى يستند على مقولة اشبنجلر الخاصة بالحضارات المقفلة، وفى إطارها سيراعى المزج بين إدراك التطور الفلسفى لكل حضارة، وإدراك أن للفرد والشخصية دور تؤديه فى هذا التطور.

ورغم أن ذلك المنهج بهذه الأسس به الكثير من العناصر الهامة والضرورية للتأريخ للفلسفة أو لأى نشاط إبداعى آخر، إلا أنه يستند على فكرة الحضارات المقفلة التى أرى أنها ربما كانت السبب فى اعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية، فضلا عن أنها ليست دقيقة لأنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة على نفسها، والتى لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها.

ويبدو أن د. بدوى قد تبنى وجهة نظر اشبنجلر تماما، فعرض بعد ذلك لخصائص الروح اليونانية أو الأبولونية - نسبة إلى الإله أبولو - كما يفضل الأخير تسميتها، وأول خاصية تتميز بها هى أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضى ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضرا فى المكان، وثانى هذه الخصائص هى الانسجام، وهى الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتى تعبر عنها لفظة أبولونية، وقد أوضح المؤلف كيف تمثل الانسجام فى الرياضيات وفى الفلسفة اليونانية بشكل عام. وقد ميز على أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة(٩).

وانتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن عصور الفلسفة اليونانية، وبدأ باستعراض آراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة آراء هيجل واتسلر. وقد ارتضى أخيرا أن يتابع رأى اشبنجلر أيضا بصدد هذا التقسيم، فاستند على رأيه الذى يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلى أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الأربعة (ربيع - صيف - خريف - شتاء)، وفى داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هى بدورها تكاد تكون متناظرة بين هذه الأقسام الرئيسية(١٠).

ولم يختلف د. بدوى مع اشبنجلر إلا فى رأيه حول الأفلاطونية المحدثة. فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها فى الحضارة التى يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية(١١)، بينما اعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية، رغم إقراره باختلافها فى طابعها تمام الاختلاف عن المذاهب الأخرى كالبيقورية والزواقية والشكاك، ولذلك فهو سيؤرخ لها باعتبارها تمثل عصرا قائما بذاته هو العصر الرابع(١٢).

ثالثا: عرض تاريخه للفلسفة اليونانية:

ارتضى د. بدوى كما أشرنا فى الفقرة السابقة المنهج الحضارى للتأريخ للفلسفة اليونانية، وبالتالى فقد نظر إلى تطور الفكر اليونانى عبر مراحل أربعة حسب الفصول الأربعة للسنة، فتحدث فى «ربيع الفكر اليونانى» عن «الفلسفة اليونانية » فى

عصرها الأول منذ ظهورها وازدهارها على يد الفلاسفة الأول من طاليس وحتى السوفسطائيين، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن صيف الفكر اليونانى في كتابيه «أفلاطون» و«أرسطو»، فتحدث فى الأول عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى، ثم عن سقراط وفلسفته، ثم عن أفلاطون : حياته وفلسفته، وفى الكتاب الثانى تحدث عن أرسطو: حياته وأقسام فلسفته المختلفة، واختتم تأريخه للفلسفة اليونانية بكتاب «خريف الفكر اليونانى»، الذى أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية، فقد بدأ هذا الكتاب بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثالث، ثم تحدث عن خريف الفكر اليونانى الذى تمثل فى نظره فى الرواقية والأبيقورية والشكاك، وبعد ذلك تحدث عن شتاء الفكر اليونانى الذى تمثل لديه فى فلسفة فيلون والأفلاطونية المحدثة.

(أ) ربيع الفكر اليونانى:

يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها، ويقدم لهذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول، محددا إياها فى ثلاث هى: الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية، وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية، وعدم التوفيق بين الروحى والمادى.

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلى قسمين: الأول يبدأ من طاليس وينتهى بانتهاء المدرسة الإيلية، ويشمل المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية. والقسم الثانى يبدأ بهيراقليطس وينتهى بأنكساغورس، وأشهر الشخصيات فيه هيراقليطس أولا، ثم أنبادوقليس، ثم المدرسة الذرية، وأخيرا أنكساغورس.

ولقد بدأ حديثه التفصيلى 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»(١٣). أو لم تنشأ عن «فلسفة شرقية مزعومة»(١٤).

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها، فيحددها بثلاثة هى«المصدر الصوفى» الذى رأى نيتشه أنه أصل النظرة الفلسفية عند

اليونان، وإن كان مؤلفنا قد مال إلى رأى يسبرز القائل بأن الفلسفة تنشأ دائما فى أحضان الدين، وأيده بأن رأى أن الفلاسفة فى الدور الأول للتفلسف قد استخدموا المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين. وقد قرب بين رأى نيتشه ورأى يسبرز قائلا «إن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد[١٥].

وأما المصدر الثانى فهو «التفكير السياسى» الذى ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة، الذين كان أشهرهم صولون، أما المصدر الثالث فهو التفكير الأخلاقى، حيث إن «التفكير الأخلاقى ظاهر ظهورا واضحا فى القصائد الهوميرية[١٦]. وظاهر من كل الأقوال التى بقيت لنا من الفلاسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعا بهذا الطابع الأخلاقى إلى أبعد حد[١٧].

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى التناقض الكائن بين حديث المؤلف عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية و حديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الأول، إذ كيف يتسق قوله بأن من خصائص هذا العصر الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث فى الطبيعة الداخلية مع قوله بأن مصادر هذا العصر الفكرى هى التصوف أو الدين من ناحية، والتفكير الأخلاقى من ناحية أخرى!

إنه لا يخفى على أحد أن التصوف والأخلاق ناتج البحث فى الطبيعة الداخلية وليس الخارجية، كما أن بحث الفلاسفة الأوائل كان - على حسب رأى د. بدوى - منصبا على الطبيعة الخارجية.

ينتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهى المدرسة الأيونية مبتدئا بطاليس ثم أنكسيمندريس فأنكسيمانس، وقد عرض أيضا لامتداد آراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الأبولونى الذى قال إن «المبدأ الأول يجب أن يكون أولا أزليا أبديا قادرا على النفوذ فى جميع أجزاء الكون متحركا باستمرار، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ مبدأ الحياة فى الوجود ومبدأ الحركة، ولذا قال بما قال به أنكسمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء، لأنه وجد أن الهواء ينفذ فى جميع الأشياء وأنه لا نهائى وأنه أزلى أبدى، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسية أى إلى الروح، وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولا الأزلية والأبدية وثانيا الحياة وثالثا العلم ورابعا القدرة وخامسا

العظم[١٨].

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية ، فأكد فى البداية على أنه يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزا دقيقا بين المذاهب الفلسفية الخالصة فى هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية، خصوصا وقد أفضى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض فى فهم مذهب الفيثاغوريين[١٩].

وقد وعد بأنه سيصرف النظر عن هذه الأقوال الأخلاقية الدينية، لكنه اضطر بعد ذلك إلى الربط - كما ربطوا هم - بين معتقدات الفيثاغوريين الدينية و حديثهم عن الأعداد باعتبارها أصل العالم، كما اضطر أيضا ولأول مرة أن يعترف بتأثر الفيثاغوريين فى ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال: «وكانوا فى هذا متأثرين من غير شك بالمذاهب الشرقية، خصوصا عند البابليين حينما كانوا يجعلون لبعض الأعداد فضائل وأسراراً متصلة بالوجود[٢٠].

وقد اضطر كذلك إلى الاعتراف بالأصل الشرقى لفكرة تناسخ الأرواح، التى اعتقد فيها الفيثاغوريون، فقال : «ليس من شك فى أن هذا الرأى الذى قال به الفيثاغوريون، لم يكن رأيا علميا قالوا به، بل كان معتقدا دينيا أغلب الظن أنهم أخذوه عن الشرقيين»[٢١].

وبالطبع فإن هذه الاعترافات للمؤلف بالأصل الشرقى لبعض الآراء الفيثاغورية تنفى إنكاره السابق للتأثير الشرقى على الفلسفة اليونانية، وتؤكد أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفلسفة الفيثاغورية حق الفهم فإنه لزاما علينا أن نعود إلى أصولها الشرقية القديمة فى الهند وبابل، وكذلك فى مصر القديمة التى ثبتت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية فى مدينة «أون» وتتلمذه على يد المفكرين والعلماء فيها[٢٢]

وقد انتقل المؤلف بعد ذلك إلى التأريخ للفلسفة الإيلية مبتدئا بأكسينوفان على الرغم من أنه فى رأيه ليس فيلسوفا إيليا خالصا، وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلسوف انتقل من المدرسة الأيونية إلى المدرسة الإيلية[٢٣]. ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذى اعتبره - بحق - «أول الفلاسفة الحقيقيين فى المدرسة الإيلية»، وقد عرض هنا للاختلاف بين المؤرخين حول تفسير معنى الوجود عند بارمنيدس

موضحا آراء تسلر وبيرنت اللذين فسرا الوجود البارمنيدى على أنه حسى خالص، لدرجة أن بيرنت اعتبر بارمنيدس أبا المادية.

ثم أوضح آراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادى للوجود مميزا بين فريقين: منهم فريق يجعل هذا الوجود وجودا ميتافيزيقيا، ومن ثم يجعلون بارمنيدس أبا للمثالية وعلى رأس هؤلاء جوميرتس، وفريق آخر يجعله رجل منطق تصور الوجود تصورا منطقيا خالصا، لأنه قال إن الوجود هو الفكر وأنه وجود فى الذهن أو فى العقل، وكان على رأس أنصار هذا الرأى الأخير رينهرت ثم أنصار مدرسة ماربرج.

وقد وافق د. بدوى على رأى الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس فى رأيه ليس هو الوجود الحسى، كما أنه ليس الوجود المنطقى الصرف»(٢٤).

ولقد عرض د. بدوى بعد ذلك لزينون الإيلى الذى كان له فضل الدفاع عن مذهب أستاذه ضد خصومه، وكذلك عرض لدفاع مليسوس عن نفس الآراء البارمنيدية، وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هراقليطس مؤكدا معارضة مذهبه لمذهب الإيليين، إذ قال بالتغيير الدائم بدلا من الثبات وبالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة. ثم عرض لفلسفة أنبادوقليس على أنها محاولة للتوفيق بين كلا الطريقين، إذ وصف أنبادوقليس الوجود بما يصفه به بارمنيدس، كما أنه جعل للتعدد مكانا كى يستطيع تفسير الحركة والتغير، فقد اعتمد أنبادوقليس على العناصر الأربعة المعروفة فى تفسيره للعالم الطبيعى، بالإضافة إلى قوله بمبدأين عقليين عاليين على المادة هما المحبة والكراهية، فسرمن خلالهما نشأة العالم وتجدد دوراته.

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض عام لفلسفة الذريين ليوقيوس وديمقريطس، فى تفسيرهم لنشأة العالم على أساس الذرات ولنظريتهم فى المعرفة والأخلاق، وانتهى إلى أنه «مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعا، فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين و الكثرة والتغير عند هراقليطس، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج(٢٥). وإن كنت أخالفه فى هذا الرأى: فالفلسفة الذرية ـ فى

اعتقادى ـ قد انطلقت من نقطة بداية مختلفة، هى أن الذرة هى المكون الأساسى للعالم الطبيعى، واستطاعت أن تقدم تفسيرا ماديا محكما على هذا الأساس، وهى وإن اتفقت مع تلك المدارس السابقة فى بعض الأفكار فإن هذا لا يعنى أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة.

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لفلسفة أنكساغورس الذى كان أول من أدخل الفلسفة فى أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلى التفسيرات المادية للعالم الطبيعى بقوله «إن العقل nous هو منظم الأشياء جميعا»، ففى هذه العبارة يكمن التجديد الذى أتى به إلى التفسيرات السابقة، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادى ليس بتفسير مقنع، وإنما التفسير المقنع هو ذاك الذى يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هى العقل»(٢٦).

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

(ب) صيف الفكر اليونانى:

(١) أفلاطون:

بدأ د. بدوى عرضه لصيف الفكر اليونانى فى كتابه المعنون «أفلاطون» بعرض لخصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى حسب تصنيفه. فالعصر الثانى هو عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد وجد مؤرخنا أن القاسم المشترك لفلسفة هؤلاء الثلاثة هو اتجاههم فى فلسفتهم نحو الإنسان، وقد انتهى فى تصويره لهذا الاتجاه الإنسانى فى فلسفتهم إلى وصفهم جميعا بالمثالية، فمن الواضح فى نظره

«أنهم يتفقون جميعا فى هذه الصفة، صفة المثالية. فأرسطو لا يقل مثالية عن أفلاطون، لأن الوجود الحقيقى عنده هو أيضا ليس وجود المادة بل وجود الصورة. وكل ما هنالك من خلاف بينه وبين أفلاطون فى هذا الصدد هو فى أن أفلاطون جعل الصورة مفارقة، أما أرسطو فقد جعل الصورة والهيولى يوجدان معا غير منفصلين[٢٨]. ولا يختلف أحد مع د. بدوى فى 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 فى نظره «مثاليا مغاليا»[٢٩]. فالحقيقة فى اعتقادنا أنه إن كان لأرسطو مذهب تميز به عن مذهب أستاذه أفلاطون فإن أساس هذا التميز سيكون فى اتجاه أرسطو نحو الواقعية، ففى ميتافيزيقاه أنزل الماهيات من عالمها الأفلاطونى المفارق(عالم المثل) إلى عالمنا المحسوس بحيث يمكننا الكشف عنها بمجرد التمييز فى أى شىء بين وجوده بالقوة(المادة) ووجوده بالفعل(الصورة)، وفى نظريته "المعرفة" نجد أنه أعطى الحواس دورا واسعا فى المعرفة وهو دور لا يقل أهمية عن دور العقل، وكذلك فعل فى تحليلاته الأخلاقية والسياسية، وفى نظريته عن الفن[٣٠]... إلخ.

ومن خصائص الفلسفة اليونانية فى عصرها الثانى أيضا عند د. بدوى أن فلاسفة هذا العصر لم يفرقوا تفرقة كبيرة بين السياسة والأخلاق[٣٢] وهذا ما ميزهم بحق عن فلاسفة العصر الثالث (عصر الأبيقورية والرواقية)، بينما عنى أفلاطون وأرسطو ببيان الصلة الوحيدة بين الأخلاق الفردية وواجبات الدولة، نجد أن الأبيقوريين من فلاسفة العصر الثالث قد اعتبروا أن الفضيلة العليا هى الاكتفاء بالذات والانصراف التام وعدم التأثر بالطبيعة الخارجية أو بأى شىء خارجى.

وعلى ذلك فقد اعتبر د. بدوى أن خصائص الروح اليونانية التى حدثنا عنها فى «ربيع الفكر اليونانى» ظاهرة كل الظهور فى العصر الثانى، وإن كانت قد بدأت تضمحل شيئا فشيئا فى هذا العصر[٣٢].

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى عرض فلسفة سقراط مبتدئا من النظر فى

حياته، على اعتبار أن فكر سقراط ينتمى إلى أولئك الفلاسفة، الذين تتصل حياتهم أشد الاتصال بمذهبهم الفلسفى، ولما كان د. بدوى يتبع فى عرضه لحياة الفلاسفة من هذا النوع منهج مؤرخى الفلاسفة من الألمان الذين يقسمون حياة الفيلسوف أو المفكر إلى ثلاثة أطوار تكشف عن تطوره الفكرى والروحى هى: الطور الأول: طور التلمذة والطلب، والطور الثانى: عهد التنقل، والطور الثالث: طور الأستاذية، فإنه بالنسبة لسقراط لم يجد ما يكفى من المعلومات المتوافرة عن حياة سقراط لتقديم هذا العرض المطول لتطور الفيلسوف الفكرى. فاكتفى بتقديم نبذة قصيرة عن تطور حياته عبر هذه الأطوار[٣٣]. ثم تحدث عن اختلاف المؤرخين حول أخلاق سقراط، إذ منهم من ارتفع بها إلى مرتبة مثالية عليا، وقام آخرون فحطوا من قدره ونسبوا إليه تهما شنيعة[٣٤]. أما الأولون فهم أتباعه الذين وصفوه بالصلابة والقناعة وضبط النفس ورقته مع الناس وعشقه لوطنه، ومع هؤلاء نحن أمام سقراط الذى يظهر فى نظر مؤرخنا بمظهر الابن الحقيقى للروح اليونانية[٣٥]. وقد نسى د. بدوى أن يذكر لنا من هم الآخرون الذين ينسبون إلى سقراط تلك التهم الشنيعة ، وإن كنا ندرك أنه يقصد بالطبع التهم الثلاثة الشهيرة التى وقف أما المحكمة الأثينية ليدفعها عن نفسه فيما رواه أفلاطون فى محاورة «الدفاع».

وقد شغل د. بدوى بتفسير ما سمى فى المحاورات الأفلاطونية «بجنى» سقراط، ورفض تلك الآراء التى ترى أنها كانت حالة مرضية يعانى منها سقراط. كما رفض أيضا أولئك الذين فسروا هذا الجنى بأنه الضمير، ورجح رأى شليرماخر الذى ذكر أنه بمثابة صوت باطن كان يأتى سقراط فى بعض الأحوال، فينبهه إلى الطريق الذى عليه أن يسلكه فى المسائل الخطيرة التى كانت تعرض له فى حياته، وقد اعتبر د. بدوى أن هذا الأمر من سقراط إنما يمثل روحا جديدة غريبة نافرة بالنسبة للروح اليونانية الحقيقية[٣٦]. وانتقل بعد ذلك إلى مناقشة مصادر معرفتنا بسقراط وهى محاورات أفلاطون وكتابات أكسينوفون ومؤلفات أرسطو، وعرض للحجج المختلفة التى يستند إليها المؤرخون فى تفضيل رواية أحد هذه المصادر على المصدرين الآخرين، وانتهى إلى أن من الأصوب أن نستعين بها جميعا حتى نكمل الواحدة

منها بالأخرى.

أما نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية فقد رأى أنها البحث فى طرق المعرفة، ذلك لأن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقدم على أساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة، كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم أيضا على العلم(٣٧). وهذه رؤية صائبة من مؤرخنا أعقبها بنتيجة هامة عن الفلسفة السقراطية هى أن سقراط قد جعل النظر والعمل شيئا واحدا أو على الأقل لم يفصل بينهما.

فالعمل يقوم على أساس المعرفة الصحيحة وتبعا لهذا لا يمكن أن يفصل الواحد عن الآخر(٣٨). وهذه أيضا نتيجة صائبة تكشف عن جوهر الأخلاق فى الفلسفة السقراطية التى لا تنفصل فيها المعرفة النظرية عن السلوك العملى. فالعمل السلوكى الصائب لا يكون إلا إذا سبقه تأمل ومعرفة نظرية بحقيقة الفعل الفاضل وماهيته.

وقد تحدث د. بدوى عن المنهج الفلسفى لسقراط المعروف بالتهكم والتوليد وتطبيق سقراط له، ثم عرض لمذهبه الأخلاقى. وعرض بالذات لفضيلة الصداقة عنده على أساس أن الصداقة كانت شيئا ضروريا بالنسبة إلى سقراط، تبعا لنظرياته فى العلم، لأنه مادام يقول إن العلم يتم عن طريق الحوار أى باجتماع الناس للمحاورة، فهو يتم تبعا لهذا بالصداقة وهذه الصداقة تستلزم الحب. وهذا الحب - كما تصوره سقراط - يجب أن يكون الحب المتبادل المشترك ومعناه الرغبة فى نفع الآخرين والانتفاع بما يقدمه هؤلاء، فهو من جانبين لا من جانب واحد(٣٩). وقد ارتفع سقراط بهذا بفكره إلى درجة لم تكن معروفة عند اليونانيين كثيرا من قبل. وإن كانت فكرته عن الزواج أو الصلة بين الرجل والمرأة لم ترتفع إلى هذه الدرجة لأنه اعتبر أن الزواج وسيلة للذرية فقط، ولو أنه مع ذلك كان ينظر إلى المرأة على أنها مثيلة للرجل فى كل شىء(٤٠) وقد يتساءل المرء هل هذا هو رأى سقراط التاريخى أم هو رأى أفلاطون عرضه د. بدوى على أنه رأى لسقراط؟ الحقيقة إننى أميل إلى أنه أفلاطونى خالص، لأن الحديث عن مساواة المرأة بالرجل ورد فى محاورة الجمهورية، وهى

محاورة أفلاطونية، كما يجمع على ذلك مؤرخو أفلاطون.

ولقدانتقل د. بدوى بعد ذلك إلى الحديث عن أفلاطون مبتدئا بالحديث عن حياته مقسما إياها إلى ثلاث مراحل تطور فكره خلالها: مرحلة التلمذة والطلب التى كان تتلمذه على سقراط فيها هو أبرز أحداثها، ثم مرحلة التنقل والترحال التى بدأت بعد موت سقراط عام ٣٩٩ ق. م وانتهت بتأسيسه للأكاديمية، وقد زار خلالها المدارس السقراطية الصغرى فى ميجارا وقورينائية كما زار مصر وبعض بلاد الشرق. أما الطور الثالث فقد بدأ بعد تأسيس الأكاديمية حتى موته حوالى عام ٣٤٨ - ٣٤٧ ق. م . وقد تحدث عقب ذلك عن مؤلفاته التى كان حظه فيها حظا سعيدا يغبطه عليه كل الفلاسفة الأقدمين، لأن كتبه بين كتب الفلاسفة القدماء وحدها هى التى بقيت كلها، وأرجع د. بدوى ذلك إلى الصورة الأدبية التى كتبت بها فقد كانت جميعا على هيئة محاورات، اللهم إلا مقالة التعريفات، ثم الرسائل الثلاث عشرة. وقد عرض مؤرخنا للعديد من القضايا أو المشكلات حول مؤلفات أفلاطون مثل مشكلة أصل هذه الطريقة فى الكتابة الفلسفية، هل هى طريقة أفلاطونية خالصة أم تأثر فيها بكتابات سابقة؟! وما الأسباب التى جعلته يتجه نحو هذه الطريقة؟ ومشكلة مركز سقراط فى هذه المحاورات، فقد كانت شخصية سقراط هى الشخصية الرئيسية فى هذه المحاورات باستثناءات محدودة، فهل كان سقراط يعبر فيما يقال على لسانه عن فلسفته هو أم عن فلسفة أفلاطون؟ ويترتب على ذلك مشكلة أخرى تتعلق بكيفية ترتيب المحاورات الأفلاطونية، وعلى أى صورة يتم ترتيبها، هل من خلال موضوعاتها، أم من خلال ترتيبها الزمنى؟ وإذا كان من خلال ترتيبها الزمنى فكيف نصل إلى هذا الترتيب؟

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

ومن أبدع الأجزاء فى هذا الكتاب ما عرضه د. بدوى تحت عنوان «المشاكل الأفلاطونية»، فقد عرض فيه لأهم مشكلات الفلسفة الأفلاطونية وأولها مشكلة وجود أفلاطون فى محاوراته، فقد فعل أفلاطون فى ميدان الفكر ما فعله النحات فى ميدان النحت، فإنه قدم لنا مذهبه محاولا دائما أن ينأى بنفسه عن المحاورات التى يتحدث فيها عن هذا المذهب، فلم تظهر له فيه شخصية(٤١). ومن ثم فكيف نستنبط مذهبه فى خضم أحداث محاوراته؟ وبالطبع فإن من المعروف أن سقراط كان هو المتحدث بلسان أفلاطون فى هذه المحاورات، لكن ليس كل ما يقوله سقراط يجب أن ينضاف إلى أفلاطون لأن سقراط ليس شخصية روائية اخترعها أفلاطون اختراعا، وإنما هو شخصية واقعية تاريخية لها مذهبها الفلسفى المستقل. ومن هنا كانت المشكلة الكبرى: كيف نفصل بين فكر سقراط وفكر أفلاطون وكلاهما ورد على لسان سقراط فى المحاورات الأفلاطونية؟ وقد عرض د. بدوى لسلسلة من المشكلات التى تترتب على هذا التساؤل، سواء نجحنا بالفعل فى الفصل بين أقوال سقراط وآراء أفلاطون فى هذه المحاورات أم لم ننجح، فستظل هناك صعوبات كثيرة ليس من السهل حلها أو حسم أمر معين بشأنها!(٤٢)

ويترتب على مشكلة الصلة بين مذهب سقراط ومذهب أفلاطون وصعوبة الفصل بينهما، مشكلة أخرى تتعلق بما سماه د. بدوى سر أفلاطون أى من هو أفلاطون الحقيقى؟ وطرح الحلول المعروضة من قبل المؤرخين الآخرين لهذا السر، فمنهم من ينظر إلى أفلاطون على أنه مفكر عالم، ومن ثم حاول أن يحذف كل ما يتناقض مع بعضه من محاورات أفلاطون، حتى يخلص إلى مذهبه الحقيقى الذى لا تناقض بين أفكاره! ومنهم من نظر إليه على أنه مفكر فنان، فقالوا إنه لا يسير فى فلسفته على قواعد البرهان، وإنما يدرك الحقائق كلمحات ولمع. وقد انتهوا من ذلك إلى دراسة فكر أفلاطون على أنه فكر متحرك متغير لا تشترط فيه الوحدة المنطقية.

وقد عاب د. بدوى تطرف الجانبين معا، فأفلاطون - فى رأيه - لم يكن شاعرا باستمرار، وإنما كان يجمع بين الوجدان من ناحية والبرهان المنطقى أوالديالتيك من ناحية أخرى - ففيما يتصل بالحقائق الرئيسية التى لا يستطيع الفكر أو اللغة أن

تعبر عنها كان أفلاطون يلجأ إلى التصور الخيالى غير المنطقى. وأما فى الأفكار الأخرى التى يمكن أن يعبر عنها تعبيرا منطقيا بواسطة اللغة فقد كان يسير على المنهج المنطقى أوالديالتيك(٤٣).

وفى هذا الإطار عرض د. بدوى بعد ذلك لما أسماه بالشك الأفلاطونى، وقد أخذ كلمة الشك هنا بمعنى البحث وليس بمعناها المعروف عند دارسى الفلسفة، إذ إن معناها الأصلى الاشتقاقى هو البحث(٤٤)، فالشك الأفلاطونى هو عبارة عن ابتداء البحث، واستمرار فى هذا البحث عن طريق إثارة مشاكل جديدة الواحدة وراء الأخرى، وترتيب هذه المشاكل فيما بينها وبين بعض حتى يصل إلى وحدة أو قضية عليا يمكن أن تنحل إليها كل هذه الشكوك، ولكن هذه القضية العامة التى يصل إليها ليست قضية نهائية، بل هى أيضا وسيلة إلى قضايا أخرى يصل إليها فيما بعد(٤٥).

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

وقد عرض د. بدوى فى إطار ذلك أيضا لمشكلة الأساطير الأفلاطونية ووظيفتها فى فلسفته، وأوضح صلة ذلك بمعنى الحقيقة عند أفلاطون(٤٦).

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

وقد بدأ بعد ذلك فى عرض جوانب المذهب الأفلاطونى بالطريقة التقليدية المتعارف عليها، حيث تحدث أولا عن نظرية المثل الأفلاطونية تحت عنوان «نظرية الصور» ، والغريب أنه رغم اهتمام د. بدوى الواضح بتحليل وإبراز الاختلافات بين مؤرخى الفلسفة الأفلاطونية حول المصطلحات الأفلاطونية، إلا أنه لم ينشغل هنا ببيان الأسباب التى دعته إلى تفضيل كلمة الصور للتعبير عن «المثل» التى لاقت ما

يشبه الإجماع بين مؤرخى 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»!

على كل حال فقد عرض د. بدوى لثلاثة أقسام لنظرية أفلاطون فى الصور هى : أساس الصور وماهية الصور، وعالم الصور، وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض نظريته فى الطبيعيات موضحا الصلة بينها وبين نظرية الصور، إذ تنقسم الطبيعيات أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية كلها تتصل بنظرية الصور باعتبارها العمود الفقرى لمذهب أفلاطون كله، ذلك أن البحث يجب أن يتجه **أولا** إلى الشىء الذى هو فى مقابل الصور والذى باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة، **وثانيا** لابد من البحث فى الصلة بين العالم المحسوس و الصور. وهذا يكون القسم الثانى من الطبيعيات، وأخيرا لابد من البحث فى الصلة التى تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث فى الكون وتلك هى النفس الكلية(٤٧).

وعلى ذلك فقد بدأ عرض آراء أفلاطون الطبيعية ببيان رأيه فى المادة، ثم رأيه فى الصلة بين المحسوسات والصور، وأخيرا تحدث عن النفس الكلية باعتبارها العلة التى تجمع بين الصور و المادة.

وانتقل بعد عرضه للطبيعيات وبناء العالم الطبيعى عند أفلاطون إلى عرض رأيه فى 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.

وبعد ذلك عرض لآراء أفلاطون الأخلاقية من ناحيتين ، الناحية السلبية، والناحية الإيجابية فهو يرى أن أفلاطون يقدم لنا صورتين متعارضتين للخير، ويبرر ذلك قائلا «إنه إذا كان الوجود الحقيقى هو وجود الصورة فكل ما يتصل بوجود الصورة هو الحقيقة وهو الخير، وكل ما يتعارض وهذا الوجود هو الشر، ولما كانت النفس الإنسانية فى اتصالها بالجسم تبتعد شيئا فشيئا وبحسب درجة الاتصال عن الصورة، فإنه كلما كان الإنسان أكثر ابتعادا عن الجسم كان محققا لدرجة أكبر من

الخير. ومن هنا نشاهد أن الصورة العليا للأخلاق الأفلاطونية هى الصورة السلبية(٤٨). إنها صورة الزهد فى الحياة المادية والإقبال على فصل النفس عن الجسد، أى الإقبال على الموت بمعنى إماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسى من أجل خلوص النفس إلى حياة الصور وحياتها على هذا الأساس هى حياة تأمل مستمرة للصور(٤٩).

إذا كانت هذه هى الصورة السلبية للأخلاق الأفلاطونية فإن الصورة الإيجابية لا تتمثل فى دعوته إلى الأخذ بشىء من الحياة، وقد بدت نظرة أفلاطون الداعية إلى الجمع بين الصورتين السلبية والإيجابية فى محاورة فيلابوس حينما بحث فى اللذة وصلتها بالوجود ثم صلتها بالخير، وانتهى فيما يتعلق بصلتها بالخير إلى القول بأن اللذة إن لم تكن خيرا كلها فإنها أيضا ليست شرا كلها، وإنما هى عندما تخلو من الألم نوع من الخير يجب على الإنسان أن يأخذ بحظه منها(٥٠).

لقد عرض د. بدوى بعد ذلك لآراء أفلاطون السياسية من خلال محاوراته السياسية «السياسى» و«الجمهورية» و«النواميس»، فعرض لنظريته فى الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة من خلال محاورتى «الجمهورية» و«السياسى» ثم لدولة النواميس من خلال محاورة النواميس.

وانتقل بعد ذلك إلى بيان النزعة الدينية الواضحة فى كل مؤلفات أفلاطون من خلال الحديث عن الدين عنده، فأوضح حديثه عن الصانع، وحاول أن يجيب على تساؤل هام: هل أفلاطون من الفلاسفة الموحدين؟ قائلا إن كل ما يمكن استخلاصه فى هذا الباب هو أن أفلاطون قال بأن الألوهية هى الواحد، فجمع بين الواحدية والألوهية مما يشعر بشىء من التوحيد، ولكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو فى الواقع فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف فى الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هى موجودة فى الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة كانت مجهولة تماما من الروح اليونانية كلها(٥١).

وقد اختتم د. بدوى عرضه لجوانب الفلسفة الأفلاطونية بعرض موجز لنظرية الله، فأوضح أنواع الفن عنده ولمعنى الابداع والقوة الإبداعية.

(٢)أرسطو(٥٢):

لا نزال حسب رؤية د. بدوى فى صيف الفكر اليونانى حيث يعرض فى كتاب مستقل لفلسفة أرسطو أعظم فلاسفة اليونان وأهمهم ، وذلك عبر ثمانية فصول: تحدث فى أولها عن حياته وتطوره الفكرى معتمدا فى ذلك على دراسة ييجر Jager عن أرسطو والأسس الأولى لتاريخ تطوره الروحى, التى أصدرها فى برلين عام ١٩٢٣، وتقوم هذه الدراسة على أساس المنهج التاريخى الذى يقسم التطور الروحى للشخص إلى ثلاثة، أقسام: طور الطلب وطور التنقل وطور الأستاذية. وقد درس أرسطو مقسما حياته إلى تلك الأطوار الثلاثة، حيث يمثل الطور الأكاديمى من حياته دور الطلب والتلمذة ويمتد هذا الطور فى حياة أرسطو حتى بلوغه سن الأربعين من عمره، وكان أبرز النتائج التى توصل إليها ييجر وعرض لها د. بدوى فيما يتعلق بالصلة بين أفلاطون وأرسطو، أن أرسطو ظل متأثرا بالروح السائدة فى الأكاديمية الأفلاطونية لمدة طويلة وأنه لم يكن فى حالة صراع مع نفسه كما ظن البعض، بل كان ـ رغم مناقشاته ـ لأستاذه ولفلسفته محبا، والدليل هو مؤلفات الشباب التى كتبها أرسطو على شكل محاورات، ورغم أنها فقدت فإن ما تبقى مثل محاورة أوزيموس« و فى الفلسفة » و«بروتريبتيكوس» و«المأدبة» و«السفسطائى» يتضح منه أن أرسطو قد تأثر كل التأثر بأفلاطون(٥٣) وأنه لا يزال أفلاطونيا مخلصا(٥٤).

وقد أكد ييجر ذلك حينما نظر فى طور التنقل من حياة أرسطو، والذى يبدأ عقب وفاة أفلاطون، فوجد أنه رغم مغادرته الأكاديمية ـ مما تسبب فى الكثير من الإشاعات والأقاويل حول علاقته بأستاذه ـ ظل مخلصا للأفلاطونية، فهو لم يغادر الأكاديمية كراهية لأفلاطون ولمذهبه، بل تركها لأن أسيوسيبوس ـ الذى عينه أفلاطون رئيسا للأكاديمية من بعده ـ قد اتجه بها اتجاها رياضيا صرفا وجعل الصور (المثل) أعدادا وكميات منفصلة، وكان أرسطو يعارض ذلك كل المعارضة والحقيقة التى تؤكد مدى إخلاص أرسطو لأفلاطون ولتعاليمه أنه حينما بدأ رحلاته وتنقلاته، واختار أن يذهب إلى «اثرنيه» بآسيا الصغرى التى كان يحكمها هرمياس، وكان بها أراستوس 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 فى سيراقوصه عند دينيس(٥٥). ومن ذلك يتضح أن أرسطو ترك الأكاديمية الأصلية فى أثينا ليتجه إلى هذه المدينة التى ازدهرت فيها الأفلاطونية، وشارك أرسطو نفسه فى نقل الروح الأفلاطونية من أثينا إليها.

ويستمر د. بدوى بعد ذلك فى عرض حياة أرسطو وفقا للنتائج التى توصل إليها ييجر، فيتحدث فى طور التنقل عن علاقته بالإسكندر الذى تولى أرسطو تربيته بأمر من الملك فيليب، فحاول تهذيبه تهذيبا يونانيا راقيا يقرب من المثل الأعلى للتربية الأثينية، ويتولى الإسكندر العرش بعد والده ينتهى الطور الثانى من حياة أرسطو، وكان من أبرز النتائج التى توصل إليها ييجر هنا أن هذا الطور من حياة أرسطو لم يكن خاليا من كل إنتاج فكرى، كما كان يجمع المؤرخون من قبل، بل إنه كان ـ فى الواقع ـ الأساس لكل فلسفة أرسطو(٥٦). أما طور الأستاذية الذى بدأ بتأسيس أرسطو للوقيون حتى وفاته، فقد عنى فيه بوضع الأبحاث العلمية والتاريخية، وركز د. بدوى بعد عرض حياة أرسطو على عرض مؤلفاته وتصنيفها ومشكلة نشرها.

وبدأ فى الفصل الثانى فى عرض الفلسفة الأرسطية مبتدئا ببيان الروح العامة لها ومنهجها والتقسيم الثلاثى للعلوم عند أرسطو، ثم فى الفصل الثالث عرض لنظريات أرسطو المنطقية مبتدئا بعرض موجز لطرق المعرفة عنده، مركزا على الصلة بين العقل والمعقولات وقيمة المعرفة الحسية، ثم انتقل إلى بيان طرق اكتساب العلم لديه فعرض للبرهان بنوعيه: الاستدلالى والاستوائى، وربما يكون من المفيد هنا أن نلفت الانتباه إلى أن د. بدوى هنا قد استخدم الاستدلال بمعنى الاستنباط فوحد بينهما، بينما ينبغى أن نميز بين الاستدلال والاستنباط، فالاستدلال Intern-ce نوعان: استدلال استنباطى Deduction واستدلال استقرائى Induction فالاستدلال إذن ليس ضد الاستنباط، بل إنه الجنس العام الذى يندرج تحته نوعا البرهان: الاستنباطى والاستوائى.

أما الفصل الرابع فقد خصصه لعرض الفلسفة الأولى عند أرسطو، وقد ميز فى عرضه لها بين قسمين، قسم نقدى، وقسم إيجابى. أما القسم النقدى فقد عرض فيه

لانتقادات أرسطو لفلسفات السابقين عليه، حيث انتقد آراء الطبيعيين الأول وانتقد الذريين والإيليين وأنكساغوراس والفيثاغوريين، وكذلك انتقد أفلاطون، ونظريته فى الصور(المثل)، وامتد نقده إلى الأفلاطونيين التاليين لأفلاطون، خاصة أسبوسيبوس وكسينوقراط اللذين انتقدهما بشدة فى مقالى المووالنو من كتاب ما بعد الطبيعة(الميتافيزيقا).

أما القسم الإيجابى فعرض فيه لمباحث أرسطو الميتافيزيقية الثلاثة، نظريته عن الجزئى والكلى، أو ما اصطلح المؤرخون على تسميته بنظرية الجوهر أو الوجود. ثم نظرية التمييز بين الهيولى والصورة أو بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، ثم نظريته فى الألوهية التى عرض لها تحت عنوان الحركة والمحرك الأول . وقد توسع فى 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 الإلهى 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 هيولى(أو مادة)، كما أنه فعل محض لا يتعقل إلا ذاته، وتعقله وحياته شيء واحد، أما عن كيفية فعل تحريكه للكون فهى تتم عن طريق حركة العشق، أى عشق الكون للإله، فيتحرك شوقا إليه، إذن فتحريك الله باعتباره المعشوق للأشياء، فالأشياء تتحرك بأن تعشق الله وحركة العشق في الواقع هى العلة الفاعلية فى هذه الحالة(٥٧).

وقد كشف د. بدوى فى ثنايا ذلك عن تناقض بيِّن وقع فيه أرسطو، فإن حديثه عن حركة العشق هذه حديث غامض يتنافى مع كثير من أقوال أرسطو الصريحة عن أن كل حركة تتم فلابد وأن تتم عن طريق التماس بين المحرك والمتحرك(٥٨).

وقد رد د. بدوى هذا التناقض وغيره من التناقضات التى يكشفها العرض الموضوعى لآراء أرسطو إلى تفسير هذه الآراء تفسيرا يقارن بينها من زاوية مذهبية، دون النظر لها من الناحية التاريخية، التى يوليها هو وبيجر - الذى يعتبر أن نتائج أبحاثه تكون يقينية فى أكثر الأحيان(٥٩) - أهمية كبيرة. وضرب مثالا 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 فى غاية الأهمية. فمقالة «اللام» - على سبيل المثال - قد كتب عنها الكثير واهتم بها كثير من الشراح والمؤرخين نظرا لما رأوه فيها من أشياء تختلف عما ورد فى المقالات الأخرى. حتى فى داخل هذه المقالة نفسها فإن بيجر يثبت ببراهين مختلفة أنه مختلف كل الاختلاف عن بقية أجزاء المقالة(٦٠). وبالطبع فإن هذه الاختلافات تبدو بالكشف عن كثير من التناقض بين أقوال أرسطو، والحقيقة أن استخدام المنهج التاريخى قد يفيد أكثر فى الكشف عن سر التناقض فى أقوال أرسطو إذا ما ركز أتباعه على قضية احتمال تدخل تلاميذه فى صياغة بعض فقرات من هذه المقالات، فليس من المعقول أن يتناقض أرسطو مع نفسه وهو واضع المنطق الذى يقوم على قانون عدم التناقض؟!!، وواضع أسس الكتابة الفلسفية العقلية المنهجية المنظمة!!

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

وكان من الطبيعى بعد ذلك أن يعرض د. بدوى فى الفصل السادس لنظرية أرسطو حول النفس، مبتدئا ببيان تعريفه لها وشرح المقصود بالنفس وانتقادات أرسطو للسابقين عليه، ثم يأخذ فى توضيح قوى النفس عنده وحينما يصل إلى شرح القوة الحساسة والقوة العاقلة يأخذ فى عرض متداخل لنظريته فى المعرفة مع نظريته فى النفس كما هو واقع الحال فى كتاب النفس لأرسطو(٦١). وقد ركز فى عرضه هذا على بيان مشكلة الكليات عند أرسطو وكيف حلها، ومشكلة العقل

المنفعل والفعال.

أما الفصل السابع فقد خصصه لعرض ثلاثة جوانب من الفلسفة الأرسطية، هى الأخلاق والسياسة والفن. وبالطبع لم تنل هذه الجوانب حقها من الدراسة والعرض لأن كلا منها كان يحتاج إلى فصل مستقل. وإذا كان د. بدوى قد رأى أن يعرضها فى هذه العجالة التى لم تتجاوز ست عشرة صفحة فهذا من شأنه وشأن خطته فى كتابه، أما أن يقول لن نستطيع أن نتناول السياسة هنا بالتفصيل لأن فيها من التفصيلات والجزئيات ما لا يكاد يعنينا فى شىء(٦٢). فهذا ما لا نتفق معه فيه بالمرة ،فنظرية أرسطو السياسية تكتسب أهميتها من تلك التفصيلات والجزئيات التى أعرض عنها د. بدوى، فقد اتسمت فلسفة أرسطو السياسية بمحاولة عرض الآراء الفلسفية المذهبية لأرسطو مصحوبة بالكثير من الأمثلة الواقعية لأحداث ووقائع سياسية عاصرها، وقام بحصرها مستفيدا بما جمعه من معلومات حول دساتير الدول التى عاصرها فى كتابه المفقود «الدساتير» أو «النظم السياسية» ، إن الميزة الأساسية لفلسفة أرسطو السياسية هى نزوعه - على عكس أستاذه أفلاطون - نحو الواقعية السياسية ومحاولته التوفيق بين الواقع والمثال(٦٣).

على كل حال فقد عرض د. بدوى للأخلاق عند أرسطو فى ثمانى صفحات، وللسياسة فى 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 معبرا عن مذهب أرسطو فى الفن، فمذهب أرسطو فى الفن لا يتضح إلا بالنظر فى كتبه عن « الطبيعيات» و «ما بعد الطبيعة» و«السياسة» وكذلك كتاب «الخطابة»، ثم تحدث بعد ذلك باقتضاب شديد عن نظرية أرسطو الجمالية وفكرته عن الفن والإبداع الفنى وعن المحاكاة فى الفن.

وقد اختتم د. بدوى كتابه عن أرسطو بالفصل الثامن الذى خصصه للحديث عن مكانة أرسطو التاريخية، وأوضح كيف أنه كان الشخصية ذات الأثر الكبير الذى لا يدانيه أثر لفيلسوف آخر سواء من ناحية الإعجاب الذى لا حد له بفلسفته لدى

رجال العصور الوسطى، أو من ناحية الحملة والنقد الشديدين له من رجال العصر الحديث.

(جـ) خريف الفكر اليونانى:

بدأ د. بدوى هذا الجزء بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الثالث، حيث تميزت بالاتجاه الأخلاقى العملى، وقد أرجع ذلك إلى تأثرها بالعناصر الشرقية بعد فتح الإسكندر لبلاد الشرق الذى اعتبره «محنة شديدة على الروح اليونانية لأنه أدخل فيها عناصر شرقية، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها فى قوالب لا تتلاء م مطلقا مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير فى الوضع السياسى أن تحولت النظرة من الوجود والفكر إلى السلوك 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 وإنما أصبح كل همه - مادام هذا كله لا يعنيه - أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك، والمقصود بالسلوك هنا سلوك الفرد بإزاء نفسه، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه»[٦٤].

وقد كتب د. بدوى فى ضوء هذه الخاصية عن الرواقية باعتبارها فلسفة تدعو إلى الأخلاق العملية السلبية، كما أنها «ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية»[٦٥]. خاصة إذا لاحظنا أن رؤساء هذا المذهب قد جاء وا من بلدان تقع فى آسيا الصغرى أو فى الجزر الشرقية من الأرخبيل، أو فى بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس و البلاد اليونانية وهى بيئات كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضح كل الوضوح.

وقد قسم أتباع الرواقية إلى دورين كبيرين، دور الرواقية اليونانية ودور الرواقية الرومانية. ويمثل الدور الأول مؤسس المذهب زينون الرواقى، ثم تلميذه كليانتس، وأخيرا كريسيفوس الذى يعد المنظم النهائى والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقى. أما الرواقية الرومانية فتمثلها شخصيات ثلاث: إيكتاتوس ثم سينكا ثم ماركوس أورليوس.

وقد لاحظ المؤلف أن مذهب الرواقية يمتاز بثلاث مسائل رئيسية، الأولى هى أن الفلسفة الحقيقية هى الفلسفة العملية، والثانية أن الفلسفة العملية هى التى تقوم على العمل المطابق للعقل، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذى يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة(٦٦).

وقد عرض بعد ذلك للمنطق عند الرواقيين، ولاحظ للوهلة الأولى أن المنطق عندهم كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلى الذى رسمه أرسطو، حيث قسموا المنطق إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول هو الديالتيك، والقسم الثانى هو الخطابة. ولم يقدم أية تفاصيل حول هذين القسمين، حيث انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية المعرفة فى ضوء المنطق مفهوما على هذا النحو الشكلى، فقال إنهم بحثوا أولا فى مصادر المعرفة والأساس الذى تقوم عليه، وعرض لتمييزهم بين الصور الحسية و الإدراك الحسى، ثم لنظريتهم حول التذكر باعتباره مصدرا آخر للمعرفة، وعرض كذلك لقولهم إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسى، فما يأتى إلى النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقا وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب وعلى ذلك فالمعيار ذاتى.

وقد عاد مؤلفنا بعد ذلك مرة أخرى إلى عرض المنطق الرواقى، وقد كان من الأفضل بالطبع عرضه متكاملا قبل أو بعد الحديث عن نظرية المعرفة، وعلى أى حال فقد كان عرضه للمنطق وللمعرفة عند الرواقيين عرضا مقتضبا لم تبرز فيه خصوصية المنطق الرواقى وتميز نظرية المعرفة، لقد عرضهما كمقدمة للتوقف أمام الطبيعيات الرواقية التى خصص لها صفحات كثيرة عرض فيها لأقسام البحث فى الطبيعة عندهم، وهذه الأقسام الرئيسية هى 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 بمذهبى أفلاطون وأرسطو فى تفسير الطبيعة.

وانتقل مؤرخنا بعد ذلك للحديث عن الأبيقورية مبتدئا بعرض مقتضب لحياة

مؤسسها أبيقور، ثم تحدث عن معنى الفلسفة وتقسيمها عنده، ثم عن نظرية المعرفة لديه، حيث عرض لنظريته الحسية فى المعرفة، تلك التى تعتبر أن الإدراك الحسى هو الأصل وبعد ذلك يأتى تكون المدركات أو التصورات.

وقد أوضح د. بدوى فى عرضه للطبيعيات عند الأبيقوريين، كيف أن هذه النزعة الحسية التى تسود نظرية المعرفة هى أيضا التى تسود نظرياتهم الطبيعية وفيما بعد الطبيعة كذلك. وقد كانت هذه الآراء الحسية فى المعرفة، ذات الصبغة التجريبية فى الطبيعيات مجرد تمهيد لفلسفتهم الأخلاقية. وقد عرض فيها لآراء أبيقور حول اللذة وأنواعها، ووجهة نظره فى الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا، وكيف أنها السبيل إلى عدم الخوف من الموت أو من الآلهة وعقابها. وقد أنهى عرضه للأخلاق الأبيقورية بتقييم لها، قال فيه: «إنه إن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسى نفعى مادى وضيع، فإنها ـ على العكس من ذلك ـ قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو لا تقل فى نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية التى يقول بها رجل مثل أفلاطون[٦٧].

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض لمدارس الشكاك مبتدئا من مدرسة فورون(بيرون) التى أكدت استحالة المعرفة الحسية والعقلية جميعا وانتهت إلى تعليق الحكم، وهى فى نظره كانت «مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوى العقول الفلسفية المفكرة، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن اتجاههم الفكرى[٦٨].

ثم عرض بعد ذلك لمدرسة الأكاديمية الجديدة مبتدئا بآراء أرسيزيلاسى فى استحالة المعرفة الحسية، وقد قصد أرسيزيلاسى من وراء نقده للمعرفة الحسية أن ينقد فى الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسى وهو النظر العقلى، وتبعا لهذا يمكن القول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة سواء الحسية منها أو العقلية[٦٩].

. وقد عرض بعد ذلك لآراء كرينادسى الذى يعد فى نظره أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية فى ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم[٧٠].

(د) شتاء الفكر اليونانى:

وقد انتقل بنا مؤرخنا بعد ذلك حسب رؤيته المستندة إلى المنهج الحضارى فى التأريخ للفلسفة إلى التأريخ لما أسماه شتاء الفكر اليونانى، وقد بدأ الحديث فيه عن فيلون الذى يمتاز فى نظره عمن سبقه من المفكرين اليهود، بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت فى صيغة فلسفية، والمبادىء العقلية الصرفة التى تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعورا بها كل الشعور(٧١).

وقد عرض بعد ذلك لامتزاج الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لدى فيلون، وأوضح منهجه فى التفسير الرمزى، حيث اتخذ من هذا المنهج أساسا لبيان حقيقة مؤداها أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها فى الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة(٧٢).

ثم تحدث عن صفات الله عند فيلون، وعن نظريته فى اللوغوس، ومصادرها، ومدى تأثره بهيراقيطس والفيثاغورية المحدثة، ثم تحدث عن نظريته الأخلاقية.

وقد أنهى حديثه عن فيلون وفلسفته بتقييم إجمالى قال فيه إنه يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار، وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية ونعنى بها الحضارة السحرية أو العربية(٧٣).

ولا أدرى ماذا يقصد مؤرخنا بهذا الرأى ؛ وبأى منطق يرى إضافة فيلون إلى ماأسماه الحضارة السحرية أو العربية!! أما كان الأجدر به أن يضيفه إلى تراثه الشرقى القديم، مضافا إليه تأثره بديانته اليهودية، وكذلك بالفلسفة اليونانية باعتبارها ثقافة العصر، إذ إنه لا علاقة له بالحضارة العربية - إذا كان هناك ما يسمى بهذا فى ذلك الوقت - فما كان موجودا وعاش فى ظله فيلون هو الحضارة المصرية القديمة ممتزجة بمؤثرات الحضارة اليونانية مع مزيج من التراث الدينى اليهودى والمسيحى فيما نطلق عليه اسم مدرسة الإسكندرية الفلسفية.

ولقد عرض بعد ذلك للأفلاطونية المحدثة، وتوقف أمام شخصيتها الرئيسية أفلوطين، فبدأ بالمقارنة بينه وبين فيلون، ثم أوضح طابع الفلسفة الأفلاطونية

المحدثة وعلاقتها بالروح الشرقية وتأثرها بالتجربة الدينية، وهنا أقر د. بدوى الطابع الشرقى لفلسفة أفلوطين، فهى - كما قال فاشيرو فى كتابه «التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية» - فلسفة شرقية بكل معانى الكلمة فى روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية، وأما المظهر الخارجى لها فإنه وإن كان يونانيا فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحا يونانية(٧٤)، وبالطبع فنحن معه فى هذا الإقرار(٧٥).

ويتوقف بعد ذلك أمام الصلة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة ومدى تأثير المسيحية فى نشأة هذه الفلسفة، وتحدث كذلك عن مدى تأثير الغنوصية، فأوضح أن مسألة الصلة بين الغنوص و الأفلاطونية المحدثة غامضة، إذ لا يمكن القطع فيها برأى نهائى(٧٦).

وقد تحدث بعد ذلك عن الأدوار الثلاثة التى مرت بها الأفلاطونية المحدثة، فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه، والدور الثانى هو دور يامبليخوس، حيث انقلب ذلك التوازن الذى كان بين الدين والفلسفة فى الدور الأول إلى أن أصبح للدين المقام الأول على يديه، أما فى الدور الثالث الذى يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية.

وقد ركز بعد ذلك على عرض فلسفة أفلوطين مبتدئا بالحديث عن حياته وشخصيته، ثم عن الأقانيم التى قال بها وهى الله وصفاته، ثم العقل الأول ثم النفس، ثم تحدث عن العالم المحسوس لديه، وأوضح كيفية العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، وعرض فى ثنايا ذلك لنظرية أفلوطين فى النفس التى أوضح من خلالها حالة الوجد التى تؤدى إلى الاتحاد بالله حيث يكون الإنسان خارجا عن ذاته ومتحدا بالذات الإلهية أو حاصلا على الذات الإلهية أى هو والذات الإلهية شىء واحد.

رابعا: ملاحظات نقدية عامة:

١- لقد التزم د. بدوى فعلا بالتأريخ للفلسفة اليونانية تبعا للمنهج الحضارى الذى ارتضاه، فأرخ للعصر الأول من القرن السادس حتى أنكساغورس، وجعل

للسوفسطائيين دورا خاصا بهم قائما بذاته باعتبارهم التنويريين الذين يمثلون عصر الانتقال فى أى حضارة من دور الحضارة إلى دور المدنية، وعلى أساس هذا الالتزام بالمنهج الحضارى ميز بين ربيع وصيف وخريف وشتاء للفلسفة اليونانية، وحدد الخصائص المميزة لكل عصر من هذه العصور فى ضوء الخصائص العامة للروح اليونانية.. إلخ.

٢ - وقد جاء هذا الالتزام بالنظرة الحضارية الشاملة للفلسفة اليونانية أحيانا على حساب الالتزام بالتأريخ المدقق للتيارات الفلسفية، فلقد أهمل د. بدوى التأريخ لبعض الفلاسفة كما فعل حينما أرخ للسوفسطائيين، حيث اكتفى ببروتاجوراس وجورجياس فقط، ولم يتحدث عن كثيرين غيرهم مثل أنطيفون وهبياس وبرود يقوس وتراسيماخوس وكاليكايس بصورة مفصلة كما فعل مع الأولين.

كما أنه لم يدرس سقراط مع أو بعد دراسته للسوفسطائيين كما وعد فى البداية على أساس أن «سقراط لا يفترق مطلقا عن السوفسطائيين، فلابد أن ندرس سقراط مع السوفسطائيين[٧٧]، وهو يقصد بهذا طبعا أن دراسة سقراط تكون مع دراسة السوفسطائيين باعتبارهم يمثلون عصر الانتقال ، عصر التنوير.

٣ - أغفل مؤرخنا إغفالا يكاد يكون تاما النظر فى حياة الفلاسفة خاصة فلاسفة اليونان الأوائل، فلم يشر إلى أى تفاصيل وردت إلينا عن حياة أى منهم رغم أهمية ذلك بالنسبة لفهم أفكار هؤلاء الفلاسفة وأصولها ومؤثراتها، ورغم أهمية ذلك أيضا فى بيان الترتيب التاريخى التقريبى لهؤلاء الفلاسفة، باعتبار أن كل ما نعرفه من هذه التواريخ تقريبى أيضا.

وربما أدى هذا الإغفال إلى بعض الخلط مثلما حدث حينما أرخ د. بدوى لهيراقليطس بعد تأريخه للمدرسة الإيلية، فاعتبر أن مذهب هيراقليطس قد جاء معارضا لمذهب الإيليين بشكل عام[٧٨]، رغم أن المعروف أن هيراقليطس يأتى تاريخيا بعد أكسينوفان وفيثاغورس، إذ على الرغم من أنه ليس معروفا بدقة مولده أو وفاته إلا أنه زهاء عام ٥٠٠ ق.م. بعد فيثاغورس وزينوفان، حيث يشير إليهما فى شعره[٧٩].

أما بارمنيدس فقد ولد حسب أرجح الروايات حوالى عام ٥١٥ ق. م . ويحدثنا ديوجين لايرتوس أنه ازدهر فى الأوليمبياء التاسع والستين، أي بين عامى ٥٠٤ و ٥٠٠ ق. م. لكن الأرجح أنه ازدهر عام ٤٨٥ أو ٤٧٥ ق.م.(٨٠).

وإذا ما اعتبرنا بارمنيدس كما اعتبره د. بدوى فعلا هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية، فإنه لا ينبغى أن نعتبر فلسفة هيراقليطس قد جاء ت كرد فعل للفلسفة الإيلية، أو أن نؤرخ له بعد الإيلية.

٤ ـ لقد اختتم د. بدوى تأريخه للفلسفة اليونانية ببحث هام عن المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى أوضح فيه تأريخ المصطلح الفلسفى فى الدور الأول للفلسفة اليونانية، ثم استعرض عدداً كبيرا من المصطلحات التى استخدمها فلاسفة اليونان كالمبدأ والهيولى والماهية والعنصر والطبيعة والواحدية والذرة والمذهب المادى والعقل والباطن والعالى والديالكتيك والكم والانسجام ، وهذا التدقيق فى المصطلح وتأريخه يعد أمرا فى غاية الأهمية يقصر فى الاهتمام به الباحثون فى هذه الأيام.

٥ـ تميزت محاولة د. بدوى فى 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 الذى أرخ لها فى إطار تأريخه العام للفلسفة، وهى محاولة رغم تميزها بالدقة والرصانة، إلا أنها قدمت لمجرد التأريخ، وافتقدت وجود رؤية عامة محددة للمؤرخ(٨١). وقد أرخت د. أميرة حلمى مطر للفلسفة اليونانية بشمولية وإسهاب وتميزت محاولتها بالتوازن بين فصولها وأبوابها، وعدم إغفالها لأى من فلاسفة اليونان، أو لأى مشكلة تعرض لها أى 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 فى إطار تأريخه العام للفكر الفلسفى، وقد تميزت محاولته بمحاولة إبداء الرأى وتقديم الحجج والأسانيد ضد رأى معين أو معه، لكنها افتقدت أيضا الرؤية المستقلة العامة للمؤرخ، فقد عرض للفلسفة اليونانية فى إطار متابعته لأنصار المعجزة الغربية

عموما، والمعجزة اليونانية خصوصا(٨٢).

أما محاولة د. بدوى فقد امتازت كما أشرنا سابقا بأن صاحبها قد التزم فيها بالمنهج الحضارى الذى ارتضاه، فحدد من خلاله خصائص معينة للروح اليونانية، ومن خلالها ميز بين ربيع وخريف وصيف وشتاء للفكر اليونانى، ورغم أننا قد نختلف معه فى تصنيفاته ونتائجه حسب هذا المنهج وتلك الرؤية، إلا أننا لا نملك إلا احترام صاحب المحاولة الرائدة التى فتحت ورسمت الطريق لكل من أرخ للفلسفة عموما، وللفلسفة اليونانية خصوصا فى اللغة العربية.

obeikandl.com

الهوامش:

(١) د. عبد الرحمن بدوى. ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩ ص ٧ ـ ٨

(٢) نفسه، ص ١٠.

(٣) نفسه ، ص ١١

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه، ص ١٣ ـ ١٤

(٨) نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣

(٩) نفسه، ص ٣٧ ـ ٥٥

(١٠) انظر : نفس المصدر السابق ص ٦٩.

(١١) نفسه ص ٧٠.

والجدير بالذكر هنا أننا نوافق اشبنجلر على رأيه العام هذا فى إخراج ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة من دائرة الفلسفة اليونانية، فنحن نعتبر أنه لا يوجد ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة بل مدرسة الإسكندرية الفلسفية، والتى كان من نتاجها أفلوطين، الذى نعتبره ممثلا للفكر الفلسفى الشرقى المصرى السكندرى وليس أحد فلاسفة اليونان كما يؤرخ له دائما (أنظر فى ذلك : د. مصطفى النشار: أفلوطين فيلسوفا مصريا: وهو بحث ألقى فى المؤتمر الأول للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية بالإسكندرية فى نوفمبر ١٩٨٦م، ونشر فى الكتاب الأول للجمعية وبكتابنا : نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم روسر للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢م. وانظر كذلك :د. مصطفى النشار : دور فكر العلية فى ميتافيزيقا أبرقلس. بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد السادس، ١٩٩٠م، هامش رقم (١) ص ١٣٥).

(١٢) انظر : د. عبد الرحمن بدوى: نفس المصدر السابق : ص ٧١ ـ ٧٢

(١٣) نفسه، ص ٨٤.

(١٤) نفسه، ص ٨٥.

(١٥) نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(١٦) نفسه، ص ٩٠.

(١٧) نفسه، ص ٩٢.

(١٨) نفسه، ص ١٠٤

(١٩) نفسه، ص ١٠٦

(٢٠) نفسه، صص ١٠٨

(٢١) نفسه، ص ١١٥.

(٢٢) انظر : د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية،

ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٨٨م.

هامش (٢) ص ١٧ ـ ١٨.

(٢٣) د. عبد الرحمن بدوى: نفس المصدر السابق: ص ١١٧.

(٢٤) نفسه، ص ١٢٥.

(٢٥) نفسه، ص ١٥٦

(٢٦) نفسه، ص ١٥٩

(٢٧) د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون ـ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٣م.

(٢٨) نفسه ص ٦.

(٢٩) نفسه

(٣٠) انظر بحثنا : أرسطو واكتمال المشروع الحضارى اليونانى المنشور فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعى بدولة الإمارات العربية المتحدة، العين، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص ٩٩ وما بعدها.

(٣١) د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ٨.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه، ص ١٤ ـ ١٧.

(٣٤) نفسه، ص ١٧.

(٣٥) نفسه.

(٣٦) نفسه، ص ٢٠

(٣٧) نفسه، ص ٢٦.

(٣٨) نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨

(٣٩) نفسه، ص ٥٢

(٤٠) نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣

(٤١) نفسه، ص ١٠٠

(٤٢) انظر : نفس المرجع السابق ص ١٠٠ ـ ١١٢

(٤٣) نفسه، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠

(٤٤) نفسه ، ص ١١٥

(٤٥) نفسه، ص ١١٦

(٤٦) نفسه، ص . ص ١٢٦ ـ ١٣١

(٤٧) نفسه، ١٧٠

(٤٨) نفسه، ص ٢١٢

(٥٠) نفسه، ص . ص ٢١١ ـ ٢١٥

(٥١) نفسه ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧

(٥٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ، نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٠م

(٥٣) نفسه، ص ٢٥

(٥٤) نفسه.
(٥٥) نفسه، ص ٢٨.
(٥٦) نفسه، ص ٣١.
(٥٧) نفسه، ص١٧٦.
(٥٨) نفسه، ص ١٧٧.
(٥٩) نفسه، ص١٨٦.
(٦٠) نفسه، ص ١٨٩.
(٦١) انظر : د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ١٩٨٧م، ص ٢٨ وما بعدها.
(٦٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو ص ٢٦٤.
(٦٣) انظر: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم ط٢ ص ٩٩ وما بعدها.
(٦٤) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩م ، ص ٦.
(٦٥) نفسه، ص ١٠.
(٦٦) نفسه، ١١
(٦٧) نفسه، ص ٦٨.
(٦٨) نفسه، ٧٦.
(٧٠) نفسه، ص ٧٧.
(٧١) نفسه، ٨٩.
(٧٢) نفسه، ص ٩٢.
(٧٣) نفسه، ص ١٠٨
(٧٤) نفسه، ص ١١٥.
(٧٥) انظر بحثنا: أفلوطين فيلسوفا مصريا، حيث نوضح الأصول المصرية والشرقية لفلسفة أفلوطين وننتهى إلى أنه من الأجدر بنا أن نؤرخ له بإعتباره أحد أعلام الفلسفة المصرية الشرقية القديمة، وليس باعتباره فيلسوفا يونانيا.
(٧٦) د. عبد الرحمن بدوى، نفس المصدر السابق، ص ١٢٠ ـ ١٢١.
(٧٧) د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، ص ٧١.
(٧٨) انظر : نفسه، ص ١٣٨، ص ١٤٢
(٧٩) د. أحمد فؤاد الأهوانى فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ١٠٠.
(٨٠) نفسه، ص ١٢٧.
(٨١) انظر : ملاحظتنا النقدية على هذه المحاولة فى كتابنا: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية، نشر بمكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٣م، ص ٤٠ ـ ٤٢.
(٨٢) انظر : ما كتبناه عن هذه المحاولة فى نفس المرجع السابق، ص ص ٥١ ـ ٦٠.