الجزء الأول

نظرة الإغريق إلى العالم

لمقاربة ما كان مميزاً في رؤية معقدة ومتقلبة مثل رؤية اليونانيين، دعونا نبدأ بمعاينة إحدى أكثر مميزاتها إدهاشاً – ألا وهو نزوع مستديم، شديد التنوع، إلى تفسير العالم من منطلق مبادئ أنموذجية أصلية. وهذا النزوع بقي متجلياً عبر الثقافة الإغريقية من الملاحم الهوميرية وصاعداً – وإن لم يظهر بصيغة متقنة فلسفياً أولاً، إلا في بوتقة أثينا الفكرية في المدة الممتدة من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد ومنتصف القرن الرابع قبل الميلاد. بالارتباط مع شخصية سقراط، توافرت له هناك صياغته التأسيسية والتحديدية من بعض النواحي في محاورات أفلاطون. كان في أساسه نظرة إلى الكون، بوصفه تعبيراً منظماً لسلسلة معينة من الجواهر أو المبادئ الأولى المتعالية الأزلية، المتصورة بوصفها **أشكالاً**، **وأفكاراً**، وعموميات كونية، ومطلقات غير قابلة للتغير، وموروثات قديمة مقدسة، ونماذج أصلية. ومع أن هذه النظرة ارتدت عدداً من الأثواب المتمايزة، وبرغم وجود تيارات معاكسة ذات شأن لهذه الرؤية، فإن ما من شأنه أن يظهر هو أنه ليس سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وفيثاغورث قبلهم وأفلوطين بعدهم، فحسب، بل كلٌّ من هوميروس وهزيود، آيسخيلوس وسوفوكليس، في الحقيقة، دأبوا، جميعاً، على التعبير عن شيء أشبه برؤية مشتركة، عاكسة نزوعاً إغريقياً أنموذجياً إلى رؤية شموليات موضحة في زحمة فوضى الحياة.

صادرين عن هذه المنطلقات العريضة، ومتذكرين مدى عدم دقة مثل هذه العموميات، يمكننا أن نقول: إن الكون الإغريقي كان منظماً بفعل حشد من الجواهر الخالدة الكامنة في صلب الواقع الملموس، مضفية عليه شكلاً ومعنى. وقد اشتملت هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية على الأشكال الرياضية للهندسة والحساب، وعلى

النقائض الكونية مثل النور والظلام، والذكر والأنثى، والحب والكره، والوحدة والتعدد، وعلى أشكال الإنسان (**آنتروبوس**) وسائر المخلوقات الحية الأخرى، وعلى أفكار الخير، والجمال، والجدل، وغيرها من القيم الأخلاقية، المعنوية والجمالية المطلقة. وفي العقل الإغريقي ما قبل الفلسفي، كانت جملة هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية ترتدي ثوب التشخيصات الأسطورية مثل: إيروس، وكاوس، والسماء والأرض (أورانوس وغايا)، جنباً إلى جنب مع شخصيات أكثر اكتمالاً على صعيد الشخصنة مثل: زيوس، وبروميثيوس، وأفروديت. ومن هذا المنظور، فإن كل جانب من جوانب الوجود كان يجري تنميطه واختراقه بمثل هذه الأساسيات. وعلى الرغم من التدفق المستمر للظواهر في كل من العالم الخارجي والتجربة الداخلية، فقد كان ثمة، مع ذلك، بِنًى وجواهر ثابتة معينة قابلة للتمييز، بِنًى وجواهر شديدة التحديد والثبات إلى درجة الاعتقاد بامتلاكها واقعاً مستقلاً يخصها. إن هذين الثبات والاستقلال الواضحين هما الأساسان اللذان أقام عليهما أفلاطون ميتافيزيقيته (علم ما وراء الطبيعة عنده) من جهة ونظرية المعرفة لديه من جهة ثانية.

ولأن منظور الأنموذج الأصلي الملخص هنا يوفر محطة انطلاق مفيدة لولوج باب نظرة الإغريق العالمية، ولأن أفلاطون كان المنظّر والمسوِّغ الأبرز لذلك المنظور، الذي كان فكره سيغدو الأساس الوحيد الأهم بالنسبة إلى تطور العقل الغربي، فإننا سنبدأ بمناقشة عقيدة المُثل الأفلاطونية (مثالية أفلاطون). أما في الفصول اللاحقة، فسوف نتابع التطور التاريخي للرؤيا الإغريقية ككل، وصولاً إلى تناول الديالكتيك (الجدل) المركّب والمعقد الذي كان يقود فكر أفلاطون، إضافةً إلى العواقب المترتبة عليه التي لم تكن أقل تركيباً وتعقيداً.

غير أن علينا، كي نقارب أفلاطون، أن نتذكر أسلوبه اللامنهجي، التجريبي في الكثير من الأحيان، بل وحتى الساخر في عرض فلسفته. لا بد لنا من أن نتذكر أيضاً الضبابيات الحتمية والمتعمَّدة غالباً دون شك المتأصلة في نمطه الأدبي المفضل، نمط الحوار الدرامي (المسرحي). أخيراً، علينا أن نحرص على استحضار مدى تنوع فكره ونموه خلال مدة زمنية امتدت نحو خمسين سنة. بهذه المواصفات، إذًا، قد نتمكن من

بـذل محاولة تجريبية لطرح مجموعـة معينة من الأفكار والمبـادئ البارزة المستوحاة مـن كتاباته. أما دليلنا الضمني في هذا المسعى التفسيري، فسيكون التراث أو التقليد الأفلاطـوني نفسه، ذلك الـتراث الذي دأب على صيانة وتطوير منظور فلسفي محدد عدّه ناشئاً مع أفلاطون.

بعـد تأسيس ذلك الموقـع المحوري داخل العقـل الإغريقي، نستطيـع التحرك إلى الخلـف وإلى الأمـام، رجوعـاً إلى جملـة التقاليـد الأسطورية، وما قبـل السقراطية المبكرة، ومن ثم قُدماً إلى أرسطوطاليس.

المثل الأنموذجية الأصلية

يدور ما قد فُهم عمومـاً بوصفه المذهب الأفلاطوني حول عقيدته الأساسية، حول الوجود المؤكد للأفكار أو المثل الأنموذجية الأصلية. وذلك التأكيد يتطلب تحوّلاً جزئياً، ولو عميقاً، عما غدا يشكل مقاربتنا الاعتيادية للواقع. ولفهم هذا التحول علينا أولاً أن نسـأل: «ما العلاقة المحددة بين المُثل أو الأفـكار الأفلاطونية والعالم التجريبي للواقع اليومـي؟» حول هذا السؤال بالذات يقوم التصور كله. (كان أفلاطون يستخدم كلمتي فكـر ومثـال بمعنى واحد، كل منهمـا قابلة للحلول محل الأخرى. ثـم انتقلت فكر إلى اللاتينيـة والإنجليزية، كما هي، فيما تمت ترجمة مثـال إلى شكل «فورما» باللاتينية و«فورم» بالإنجليزية).

من الأساسي والحاسم بالنسبة إلى الفهم الأفلاطوني أن تكون هذه المُثل أولية، في حـين ليست الأشياء المرئية للواقع المألوف إلا مشتقاتهـا المباشرة. فالمُثل الأفلاطونية ليسـت تجريدات مفهوميـة يبتكرها عقل الإنسان عبر التعميـم عن طائفة من البنود المفردة، بل تكون - بالأحرى - ذات صفة وجودية، وعلى درجة من الواقع، متفوقة على نظيرتهـا في العالم الملموس. والنماذج الأصلية الأفلاطونية تشكل العالم وتتجاوزه، أو تقـف خلفه أيضاً. تتجلى داخل الزمن، غير أنها خالـدة في الوقت نفسه. إنها تؤسس لجوهر الأشياء المحجوبة.

تقول تعاليم أفلاطون: إن ما يُدرك بوصفه شيئاً محدداً في العالم يمكن فهمه على

أفضل نحو، بوصفه تعبيراً ملموساً عن فكرة أكثر أساسية، أنموذجاً أصلياً يمنح ذلك الشيء بنيته وحالته الخاصتين. فأي شيء محدد لا يظهر كنهه إلا بفضل الفكرة التي تشي به. وهذا الشيء أو ذاك «جميل» إلى المدى المحدد الذي يكون فيه أنموذج الجمال الأصلي حاضراً فيه. وحين يقع أحدنا في الحب، فإن الجمال (أو أفروديت) هو الذي يعترف به أو يستسلم أمامه، مع بقاء المحبوب أداة الجمال أو وعاءه. يبقى العامل الجوهري في الحدث متمثلاً في الأنموذج الأصلي، وهذا المستوى هو الذي يحمل المعنى الأكثر عمقاً.

يمكن الاعتراض بالقول: إن هذه ليست هي الطريقة التي يعاش بها حدث من هذا النوع. فما يجذب المرء فعلاً ليس أنموذجاً أصلياً، بل شخص محدد، أو عمل فني ملموس، أو شيء جميل آخر. والجمال إن هو إلا إضافة إلى الخاص، لا جوهره. غير أن الأفلاطوني يجادل، قائلاً: إن هذا الاعتراض يستند إلى إدراك محدود للحدث. صحيح، كما يقول: إن أن الشخص العادي ليس واعياً على نحوٍ مباشر لأي مستوى أنموذجي أصلي، على الرغم من واقعيته، إلا أن أفلاطون وصف كيف يمكن لفيلسوف سبق له أن لاحظ عدداً كبيراً من الأشياء الجميلة، وأطال تأمل المسألة أن يلمح الجمال المطلق فجأة، الجمال نفسه، نقياً، سامياً، أبدياً وغير معطوف على أي شخص أو شيء محددين. إذ ذاك يتعرف الفيلسوف على المثال أو الفكرة الكامنة في سائر الظواهر الجميلة. إنه يميط اللثام عن الواقع الحقيقي القابع وراء المظهر. إذا كان شيء ما جميلاً، فإن السبب يعود إلى أنه «يشارك» في المثال المطلق للجمال.

ظل سقراط، أستاذ أفلاطون، دائباً على السعي إلى معرفة ما هو مشترك بين جميع الأفعال الفاضلة؛ بغية امتلاك القدرة على تقويم الكيفية التي يجب على المرء اعتمادها للتصرف في الحياة. ومما قاله: إن على المرء، إذا أراد اختيار أفعال خيرة، أن يعرف معنى «الخير»، بغض النظر عن أي ظروف أو ملابسات محددة. فتقويم شيء ما على أنه «أفضل» من شيء آخر يقوم على افتراض وجود خير مطلق يمكن مقارنة الخيرين النسبيين به، وإلا فإن كلمة «خير» لن تكون إلا كلمة ليس لمعناها أي أساس راسخ في الواقع، فتبقى أخلاق البشر مفتقرة إلى قاعدة آمنة. وبالمثل، فإن أي

فعل يوصف بـ «العدل» من شأنه أن يكون أمراً نسبياً لفضيلة غير مؤكدة، ما لم يتوافر أساس مطلق ما لتقويم الأفعال على أنها عادلة أو ظالمة. وحين كان أولئك المنخرطون في الحوار مع سقراط يتبنون مفاهيم شعبية للعدل والظلم، أو للخير والشر، فإن الأخير كان يخضعها لقدرٍ عميق من التحليل، ويبين أنها متعسفة، عشوائية، ملأى بالتناقضات الداخلية ودون أي سند ذي شأن. ولأن سقراط وأفلاطون كانا يؤمنان بأن معرفة الفضيلة ضرورية بالنسبة إلى أي شخص يريد أن يعيش حياة فاضلة، فإن المفاهيم الموضوعية الشاملة للعدالة والخير بدت ضرورية بالنسبة إلى أي أخلاق أصيلة وصادقة. ففي غياب ثوابت لا تقبل التغير، متعالية على تقلبات التقاليد البشرية والمؤسسات السياسية، لا يمكن للبشر أن يمتلكوا أي أساس راسخ لتأكيد القيم الحقيقية، مما يبقيهم عرضة لمخاطر نسبية منافية للأخلاق.

منطلقاً من مناقشة سقراط للعبارات الأخلاقية وبحثه عن التعريفات المطلقة، خلص أفلاطون إلى وضع نظرية شاملة للواقع. تماماً مثلما يكون الإنسان، بوصفه عنصراً أخلاقياً، بحاجة إلى فكرتي العدالة والخير؛ ليكون ناجحاً في إدارة حياته، فإن الإنسان، بوصفه عالماً، يكون بحاجة إلى أفكار مطلقة أخرى؛ ليفهم العالم، وكليات أخرى توفر إمكانية توحيد الفوضى، والتدفق، وجملة الأشياء المحسوسة المختلفة وجعلها قابلة للفهم. فمهمة الفيلسوف تحيط بكل من البعدين الأخلاقي والعلمي، والأفكار توفر أساساً لكليهما.

بدا واضحاً لأفلاطون أن تقاسم كثيرين لصفة مشتركة -مثل تقاسم جميع البشر للصفة «الإنسانية» أو جميع الأحجار البيضاء لصفة «البياض»- لا تكون مقصورة على حدث مادي محدد في المكان والزمان، إنها لا مادية متجاوزة حدود المكان والزمان، ومتعالية، وصولاً إلى تجلياتها الكثيرة. أي شيء محدد يمكن أن يكف عن الوجود، ولكن الصفة الشاملة التي ينطوي عليها ذلك الشيء تبقى. فما هو عام شامل كيان منفصل عما هو خاص، ولأنه فوق التغيير ولا يزول أبداً، يبقى متفوقاً في واقعه.

مرة قال أحد نقاد أفلاطون: «أرى جياداً، دون أن أرى أي خيلية» (نسبة إلى الخيل). فرد عليه أفلاطون: «ذلك لأنك تملك عينين دونما ذكاء». فالفرس النموذجي الأصلي

الـذي يضفي المثال، أو الشكل على سائر الخيل، واقع أكثر رسوخاً، في نظر أفلاطون، مـن الجياد أو الأفراس المحددة، التي ليست إلا تجليات معينـة للفرس الأنموذج، إلا تجسيدات لذلك المثال. ومن هنا فإن الأنموذج الأصلي ظاهر، لا أمام الحواس المادية المحدودة، وإن كانت الأخيرة قادرة على أن توحي وترشد، بمقدار ما يتجلى أمام العين الأكثر نفاذاً للروح، أمام ملكة العقل المتنورة. فالنماذج الأصلية تتكشف أكثر للإدراك الداخلي منها لنظيره الخارجي.

وهكـذا، فإن المنظور الأفلاطوني يطلب من الفيلسوف أن يعبر الخاص إلى العام، وينتقـل إلى الجوهـر فيمـا وراء المظهر. يقوم علـى افتراض ليس فقـط أن مثل هذه الرؤية ممكنة، بل إنها إلزامية لتحصيل المعرفة الحقيقية الصحيحة. يبقى أفلاطون حريصاً على تحويل انتباه الفيلسوف عما هو خارجي وملموس، وإبعاده عن أخذ الأمور بقيمتهـا الظاهرة، وتسليـط الضوء على ما هو «أعمق» و«داخلـي» بما يمكن المرء من «التنبـه» إلى مستوى أعمق من الواقع. إنه يؤكد أن الأشياء التي يدركها المرء بحواسه ليسـت بالفعـل إلا حالات متبلورة لجواهر أكثر أساسية، حـالات لا يمكن التقاطها إلا عن طريق عقل فاعل، نزاع إلى الحدس.

بقـي أفلاطون عميق الارتياب إزاء المعرفـة المكتسبة بالإدراكات الحسية؛ لأن مثل هـذه المعرفة دائمة التغـير، ونسبية، وتخص كل فرد. نسمة ما قـد تكون ندية منعشة بالنسبـة إلى شخص معين، غير أن من شأنها أن تكون باردة على نحوٍ مزعج بالنسبة إلى آخـر. عصير معين يكون لذيذاً بالنسبة إلى شخص في حالة صحية، جيدة ولكنه مُـرّ ولاذع الطعـم بالنسبة إلى الشخص نفسه وهو مريض؛ لـذا فإن المعرفة المستندة إلى الحواس ليست إلا حكمـاً ذاتياً، ورأياً دائم التبدل والتقلب دون أي أساس مطلق. أما المعرفة الحقيقية فلا تكون ممكنة، بالمقابل، إلا من خلال نوع من الإدراك المباشر للمُثُـل المتعاليـة، التي هي أبدية بعيـدة عن متناول الاضطـراب واللاكمال المهزوزين للمستوى المادي. ليست المعرفة المستمدة من الحواس سوى رأي، وهي عرضة للدحض

من قبل أي معيار لا نسبي. فقط المعرفة المستمدة مباشرة من الأفكار تكون معصومة، وغير قابلة للدحض، ويمكن وصفها، على نحوٍ مبرر، بأنها معرفة حقيقية.

لا تعرف الحواس، مثلاً، معنى المساواة الحقيقية أو المطلقة، في أي من الأوقات؛ لأنه ليس هناك شيئان في هذا العالم يكونان متساويين تماماً مئة بالمئة من جميع النواحي، فهما يبقيان متساويين إلى هذا الحد أو ذاك، بقدرٍ أكبر أو أقل. ومع ذلك فإن ذكاء الإنسان يستطيع، بسبب فكرة المساواة المتعالية، إدراك المساواة المطلقة (التي لم يسبق له أن عرفها من قبل) على نحوٍ مستقل عن الحواس، ويستطيع، إذًا، استخدام عبارة «المساواة» والتعرف على سلسلة صفات قريبة من المساواة في العالم التجريبي. وبالمثل، ليس ثمة أي دوائر كاملة في الطبيعة، غير أن جميع أشباه الدوائر في الطبيعة تستمد «دائريتها» من الدائرة الأنموذجية الأصلية المثالية أو الكاملة، وهذا الواقع الأخير هو الذي يستند إليه ذكاء الإنسان من أجل التعرف على أي دوائر تجريبية. يصح الأمر أيضاً على الخير الكامل أو الجمال الكامل. فحين يتحدث المرء عن شيء ما «أجمل» أو «خير» [أكثر جودة] من شيء آخر، فإن مقارنته لا تستقيم إلا على خلفية معيار خفي للجمال أو الخير المطلقين، الجمال بالذات والخير نفسه. جميع الأشياء في العالم المحسوس ناقصة، نسبية، ودائمة التحول، أما معرفة الإنسان فتحتاج إلى المطلقات غير الموجودة، إلا على المستوى المتعالي للأفكار النقية وتلتمسها.

مضمر في تصور أفلاطون للأفكار هذا التمييز بين الكينونة والصيرورة. جميع الظواهر هي في عملية تحول لا نهائية من شيء إلى آخر، متغيرة نسبة إلى هذا الشخص أو ذاك، أو نسبة إلى الشخص نفسه في أوقات مختلفة. لا شيء في هذا العالم كائن؛ لأن كل شيء هو على الدوام في حالة صيرورة شيء آخر. غير أن شيئاً واحداً يتمتع فعلاً بكينونة حقيقية، متميزة عن الصيرورة المجردة، وهذا الشيء هو الفكرة، الواقع الراسخ الوحيد، ذلك الذي يبقى كامناً في تدفق الظواهر، ومحركاً، ومنظماً له. أي شيء محدد في العالم ليس بالفعل إلا مظهراً مقرراً على نحوٍ معقد. فالشيء المدرَك هو مكان تلاقي العديد من الأشكال أو المثل التي تتجلى في أوقات مختلفة في اختلاطات متباينة وعلى درجات مختلفة من الكثافة أو الحدة؛ لذا فإن

عالم أفلاطون ليس ديناميكياً إلا من حيث كون كل الواقع الظاهري في حالة دائمة من الصيرورة والزوال، في حركة محكومة بالمشاركة المتحولة للأفكار. أما الواقع النهائي، عـالم الأفكار، حيث تكمن الكينونة الحقيقية، لا الصيرورة المجردة، فيبقى بحد ذاته ثابتـاً دون تغيير وأبديـاً، وساكناً. في نظر أفلاطون، كانت علاقة الكينونة بالصيرورة متوازيـة على نحوٍ مباشر مع علاقة الحقيقة بالرأي، الأمر الذي يمكن إدراكه بالعقل المتنور على النقيض مما يمكن إدراكه عن طريق الحواس المادية.

ولأن المُثُـل أو الأشـكال تدوم، في حين أن تعبيراتهـا الملموسة تأتي وتذهب، تحضر وتغيـب، فإن من الممكن القول: إن المُثُل خالـدة، وشبيهة، إذًا، بالآلهة. فمع أن تجسداً معينـاً للحظة قد يموت ويفنى، فإن المثال أو الشكل الذي تجسد مؤقتاً في ذلك الشيء الخاص يواصل تجليه في أشياء ملموسة أخرى. جمال أي شخص يزول، أما أفروديت فبـاقٍ، فالجمال الأنموذجـي الأصلي أبدي، ليس هشاً أمام الزمـن العابر، ولا متأثراً بسرعـة زوال تجلياتـه الخاصة. إن الأشجـار المنفردة في العـالم الطبيعي لا تلبث أن تسقـط وتتفسـخ، في حين أن الشجـرة الأنموذجية الأصلية تواصـل تجليها في أشجار أخـرى، ومـن خلالها. قد يسقط شخـص خيِّر ويقترف أفعالاً شريـرة، غير أن فكرة الخـير تصمد إلى الأبد. وهذه الفكرة الأنموذجيـة الأصلية تأتي إلى الكينونة وتخرج منهـا في حشد من الأشكال الملموسة، غير أنها تبقى في الوقت نفسه متعالية، بوصفها جوهراً أحادياً.

من الواضح أن استخدام أفلاطون لكلمة «فكرة» (وهي دالة باليونانية على الشكل، النمط، المثـال، الصفة الجوهرية، أو طبيعة الشيء) يختلف عن استخدامنا المعاصر لهـا. فحسب المفهوم الحديث العادي ليست الأفـكار إلا بِنًى ذهنية ذاتية تخص عقل الفـرد. أمـا أفلاطون فكان، على النقيض من ذلك، يعنـي شيئاً موجوداً ليس في وعي البشر وحسب، بل وخارجه أيضاً. فالأفكار الأفلاطونية موضوعية، ليست معتمدة على فكـر الإنسان، بل هي موجـودة بحد ذاتها كلياً. إنها أنمـاط كاملة متجذرة في طبيعة الأشياء بالذات. تكاد الفكرة الأفلاطونية أن تبدو كما لو لم تكن مجرد فكرة إنسانية، بـل فكرة الكـون، كياناً مثالياً قادراً على التجلي خارجيـاً في صيغة ملموسة ومرئية أو

داخلياً، بوصفه مفهوماً في العقل البشري. إنها صورة أصلية أو جوهر شكلي قادر على التجلي بطرقٍ مختلفة وعلى مستويات متباينة وهو أساس الواقع نفسه.

وهكذا، فإن الأفكار هي العناصر الأساسية لكل من أي أونطولوجيا (نظرية وجود) أو أي إبستمولوجيا (نظرية معرفة): إنها تؤسس الجوهر القاعدي والواقع الأعمق للأشياء، كما تؤسس للأساليب التي تجعل معرفة إنسانية معينة ممكنة. إن الطائر طائر بفضل مشاركته في فكرة الطائر الأنموذجية الأصلية. وعقل الإنسان يستطيع معرفة أي طائر بفضل مشاركة العقل الخاصة في فكرة الطائر نفسها. واللون الأحمر لغرض ما هو أحمر؛ لأنه يشارك في الحمرة الأنموذجية الأصلية، وإدراك الإنسان يسجل الأحمر بفضل مشاركته في الفكرة نفسها. إن العقل البشري والكون منظمان وفقاً للبنى أو الجواهر الأنموذجية الأصلية نفسها، وذلك وحده هو السبب الكامن وراء كون الفهم الصحيح للأشياء ممكناً بالنسبة إلى الذكاء الإنساني.

كان المثال الأنموذجي للأفكار، بالنسبة إلى أفلاطون، متمثلاً في الرياضيات، حاذياً حذو الفيثاغورسيين، الذين كان على علاقة حميمة مع فلسفتهم، فقد فَهِم أفلاطون الكون المادي كوناً منظماً وفقاً للأفكار الرياضية القائمة على العدد (الحساب) والهندسة. إن الأفكار غير مرئية، لا تُدرك إلا بالذكاء، غير أنه من الممكن، مع ذلك اكتشاف حقيقة كونها الأسباب المكوِّنة والمنظِّمة لسائر الأشياء والمدركات المرئية تجريبياً. ولكن من المؤكد، مرة أخرى، أن التصور الأفلاطوني والفيثاغورسي لمبادئ التنظيم الرياضية للطبيعة كان، من حيث الجوهر، مختلفاً عن النظرة الحديثة المعتمَدة، فالدوائر، والمثلثات، والأعداد ليست حسب فهم أفلاطون، مجرد بنى شكلية أو كمية يفرضها عقل الإنسان على ظواهر الطبيعة، كما أنها ليست موجودة ميكانيكياً فقط في هذه الظواهر بوصفها حقيقة عجماء لكينونتها الملموسة. لعلها، بالأحرى، كيانات خارقة ومتعالية، موجودة على نحوٍ مستقل عن كل من الظواهر التي تنظمها من ناحية، والعقل الإنساني الذي يدركها من ناحية ثانية. وفي حين أن الظواهر الملموسة عابرة وناقصة، فإن الأفكار الرياضية الناظمة لتلك الظواهر كاملة، أبدية، لا تعرف معنى التغيير. تلك هي العقيدة الأفلاطونية الأساسية –العقيدة التي تقول

بوجـود نظام مطلقات خالد، أكثر عمقاً خلـف الفوضى والعشوائية السطحيين للعالم الزمني- التي زُعم أنها اهتدت في الرياضيات إلى تجلٍّ استثنائي الوضوح التصويري؛ لذا فإن تدريب العقل في حقل الرياضيات عدّه أفلاطون أساسياً بالنسبة إلى المشروع الفلسفـي، ووفقاً للتقاليد كانت عبارة: «ممنوع الدخـول لغير المطلعين على الهندسة» منقوشة على العتبة العليا لباب الأكاديمية.

يشـكل الموقـف الموصـوف إلى الآن مقاربـة منصفة لأكـثر آراء أفلاطـون تمييزاً فيمـا يخص الأفـكار، بما فيها تلك المطروحـة في أكثر حواراته شهـرةً -الجمهورية، المأدبـة (الندوة) (السمبوزيـوم)، الفايدا، الفايدروس، التيمايوس، جنباً إلى جنب مع رسالته السابعة، وهي ربما رسالته الحقيقية الوحيدة الباقية. ومع ذلك فإن عدداً مـن الضبابيات والمفارقات والتناقضات بقيت دونما حل في مجمل مؤلفات أفلاطون. أحيانـاً يبـدو أفلاطون رافعاً شأن ما هو مثالي فوق ما هو تجريبي إلى درجة أن جميع الأشيـاء الخاصة الملموسة تُفهم كما لو لم تكن سـوى سلسلة من الهوامش والحواشي علـى صفحة الفكـرة المتعالية، وفي أوقات أخـرى يبدو مشدداً علـى النبل المتجذر في الأشياء المبدَعة، تحديـداً لأنها تعبيرات متجسدة عما هو سماوي وأبدي. أما الدرجة التـي يمكن للأفـكار أن تبلغها في التعالي بدلاً من الحلول - سواء أكانت منفصلة كلياً عـن الأشيـاء المحسوسة، مـع بقاء الأخيرة مجـرد تقليدات ناقصـة، أم هي حاضرة بطريقـة مـا في أشيـاء محسوسة، مع مشاركـة الأخيرة جوهرياً في طبيعـة الأفكار - فلا يمكـن حسمها من خلال الإشـارات الكثيرة الواردة في الحـوارات المختلفة. على العمـوم، يبـدو أن فكر أفلاطون نضـج، إنه تحرك نحو تفسير أكـثر تعالياً. ومع ذلك فـإن أفلاطون قام، في البارمانيدس، وهو ربما كُتـب بعد أكثر الحوارات المذكورة من قبل، بطرح سلسلة طويلة من الحجج القوية المضادة لنظريته الخاصة، مسلطاً الضوء علـى أسئلة تخص طبيعـة الأفكار - كم عدد أنواعها؟ ما العلاقـة القائمة فيما بينها مـن جهة وبينها وبين العالم المحسوس من جهة ثانية؟ ما المعنى الدقيق لـ «المشاركة»؟ كيف تكون معرفة أنواع الأفكار ممكنة؟ - أسئلة ما لبثت أجوبتها أن أفضت إلى إثارة مشكلات وتضاربات بدت غير قابلة للحل. وبعض هذه الأسئلة، التي طرحها أفلاطون

ربما من منطلق الحيوية الجدلية كما بدافع النقد الذاتي، الأساس الذي استند إليه فلاسفة لاحقون في اعتراضاتهم على نظرية الأفكار.

وبالمثل، فإن أفلاطون عكف في التياتيتوس على تحليل طبيعة المعرفة بحدة غير عادية ودون أي نتائج صارمة، بعيداً كلياً عن التلميح إلى نظرية الأفكار، بوصفها مخرجاً من المأزق المعرفي الذي صوره. أما في السفسطائي، فإن أفلاطون عطف الواقع ليس فقط على الأفكار، بل وعلى كل من التغيير، والحياة، والروح، والفهم. وفي أمكنة أخرى أشار إلى وجود طبقة مباشرة من الأشياء الرياضية بين الأفكار والمحسوسات. في مناسبات كثيرة وضع تسلسلاً تراتبياً للأفكار، إلا أن حوارات مختلفة أوحت بسلاسل تراتبية مغايرة، حيث قيم الخير، الواحد، الوجود، الحقيقة، أو الجمال تحتل بالتناوب مراتب عليا، متزامنة ومتداخلة أحياناً. من الواضح أن أفلاطون لم يقدم قط على بناء منظومة كاملة، كلية التماسك للأفكار، إلا أنه واضح أيضاً أن أفلاطون دأب، برغم جملة مسائله الخاصة غير المحلولة فيما يخص عقيدته المركزية، على معاينة نظرية الحق التي عُدّ غيابها حرماناً لكل من المعرفة البشرية والنشاط الأخلاقي من أي أساس. وهذه القناعة هي التي وفرت القاعدة الراسخة للمدرسة الأفلاطونية.

تلخيص: من وجهة النظر الأفلاطونية تبقى أساسيات الوجود متمثلة في الأفكار الأنموذجية الأصلية التي تؤلف البطانة غير الملموسة لكل ما هو ملموس. والبنية الحقيقية للعالم تتكشف لا للحواس، بل للعقل، (للذكاء) الذي يحقق في أسمى حالاته، صلة مباشرة مع الأفكار التي تحكم الواقع. إن المعرفة كلها تفترض مسبقاً وجود الأفكار، وملكوت النماذج الأصلية يتم النظر إليه هنا بوصفه الأساس الفعلي للواقع، الأساس الذي يحدد نظامه ويجعله في متناول المعرفة، بعيداً عن عده تجريداً غير واقعي أو صورة مجازية خيالية للعالم الملموس. وقد أعلن أفلاطون أن الممارسة المباشرة للأفكار المتعالية هي هدف الفيلسوف الأول ومآله النهائي من أجل بلوغ هذه الغاية.

الأفكار والآلهة

أكـد أفلاطون في مؤلَّفه الأخير (القانـون) أن جميع الأشياء (ملأى بالآلهة) في الحقيقـة، ومـن ثم فلا بد لنا هنا مـن أن نقارب غموضاً غريبـاً في طبيعة النماذج الأصليـة -غموضـاً مركزياً بالنسبـة إلى الرؤيـة الإغريقية كلهـا- غموضاً انطوى علـى الإيحاء بوجود علاقـة كامنة، عميقة بين مبـادئ حاكمة وكيانـات أسطورية. وعلـى الرغم من أن أفلاطون مال أحيانـاً إلى تفضيل صياغة أكثر تجريداً للنماذج الأصلية، كما هو الوضع مع الأفكار الرياضية، فإنه تحدث في أوقات أخرى من منطلق شخصيـات سماوية مما وراء الطبيعة، شخصيات أسطورية ذات مواقع رفيعة. وفي مناسبـات كثيرة، هناك في أسلوب سقراط في الحوارات الأفلاطونية نغمة هوميرية مميـزة، حيث تتم معالجة جملة من القضايـا الفلسفية والتاريخية المختلفة بصيغة شخصيات وحكايات أسطورية.

ثمة سخرية محكمة، جدية لعوب، تزين استخدام أفلاطون للأسطورة وتلونه، إلى درجـة لا يستطيع المرء معها أن يحـدد بدقة المستوى الذي يريد أن يُفهم على أساسه. كثيراً ما مهد أفلاطون لجولاته الأسطورية بالخدعة الغامضة المتمثلة في الإعلان عن أن الأمـر (رواية محتملـة) أو أن (هذا أو شيء شديد الشبه به صحيح) تلك الخدعة المؤكِّدة من جهة والنأية بالنفس من جهة ثانية في الوقت نفسه. استناداً إلى سياق حوار محـدد من شأن كلمـات زيوس، أبولو، هيرا، آريس، أفروديـت، وما إليها أن تدل على شخصيات مجازيـة، وأنماط شخصيات، ومواقف نفسيـة، وأنماط تجارب، ومبادئ فلسفيـة، وجواهـر متعالية، ومصـادر إلهام شعـري أو اتصالات سماويـة، وعناصر تقـوى تقليديـة، وكيانات تتعـذر معرفتها، ومآثر غـير قابلة للزوال مـن صنع الخالق الأسمـى، وأجسام سماوية، وأسـس نظام كوني، أو حكام ومعلمـين للجنس البشري. إن آلهة أفلاطون، وهي أكـثر من مجرد استعارات أدبية، تتحدى التعريف والتحديد، إذ تضطلـع في أحد الحوارات بأدوار شخصيات خيالية في حكاية تعليمية وعظية، وفي آخـر تتحكم في واقع وجودي مؤكد. وفي أحيان غير قليلة تُوظَّف هذه النماذج الأصلية المشخصـة في أكثر اللحظات الفلسفية جدية، كما لو أن اللغة غير المشخصة للتجريد الميتافيزيقـي توقفـت عـن أن تكون مناسبـة عند التصـدي المباشر لجوهـر الأشياء

الخارقة أو المقدسة.

ونحن نرى هذا مبيناً على نحوٍ قابل للتذكر في المأدبة (الندوة) (السيمبوزيوم)، حيث يُناقش إيروس على أنه القوة الطاغية على صعيد الدوافع البشرية. ففي تتابع بديع لعدد من الخطب الجدلية الرشيقة يبادر الضيوف العديدون على مائدة أفلاطون العامرة بالفلسفة إلى وصف إيروس على أنه أنموذج مركب ومتعدد الأبعاد يتجلى، على المستوى المادي، في الغريزة الجنسية، ولكنه، على مستوى أعلى، يستثير حماسة الفيلسوف للجمال والحكمة الفكريين، ويبلغ الذروة في الرؤية الصوفية لما هو أبدي المنبع النهائي الأقصى للجمال كله. ومع ذلك، فإن ذلك المبدأ يتم تمثيله، من أول الحوار إلى آخره، من منطلقات تشخيصية وأسطورية، مع النظر إلى إيروس بوصفه رمز الحب، مع مبدأ الجمال مشاراً إليه على أنه أفروديت، مع العديد من الإشارات إلى شخصيات أسطورية أخرى مثل: ديونيسوس، وكرونوس، وأورفيوس، وأبولو. وكذلك فإن أفلاطون، في التيمايوس، حين يطرح وجهات نظره حول خلق الكون وبنائه، إنما يفعل ذلك من منطلقات أسطورية كلياً تقريباً، يتكرر الأمر في العديد من مناقشاته لطبيعة الروح ومصيرها (فايدو، غورياس، فايدروس، الجمهورية، القوانين). ثمة مواصفات شخصية محددة يتم عطفها، على نحوٍ منتظم، على آلهة محددين، كما في الفايدروس، حيث يعد الفيلسوف الذي يسعى إلى نيل الحكمة من أتباع زيوس، في حين يقال عن المحارب المستعد لإراقة الدماء في سبيل قضيته: إنه من حراس آرس. كثيراً ما لا يكون سوى القليل من الشك في أن أفلاطون يوظف الأسطورة مجازاً خالصاً، كما حين يدفع المعلم السفسطائي في البروتاغوراس إلى استخدام أسطورة بروميثيوس القديمة من أجل طرح وجهة نظر أنثروبولوجية، لا أكثر ولا أقل. فبسرقة النار من السماء، وتقديمها إلى البشر مع فنون حضارية أخرى، يشكل بروميثيوس رمزاً لخروج الإنسان العقلاني من رحم حالة أكثر بدائية. غير أن أفلاطون نفسه، في أوقات أخرى، يبدو غارقاً تماماً في البعد الأسطوري، كما حين يدفع سقراط، في الفيلبوس، إلى وصف منهجه الجدلي (الديالكتيكي) في تحليل عالم الأفكار على أنه (هبة من السماء أقحمها الإله. كما أرى، على البشر بيدي بروميثيوس

جديد، مصحوبة بشعلة ضوء).

عبر التفلسف على هذا النحو، نجح أفلاطون في التعبير عن تزاوج فريد بين العقلانية الناشئة للفلسفة الهلينية والخيال الأسطوري الخصب للنفْس الإغريقية القديمة، وإن تلك الرؤية الدينية البدائية الأصلية ذات جذور هندية أوروبية من جهة وشرق متوسطية من جهة ثانية، وتلك الجذور الممتدة عبر الألفية الثانية قبل الميلاد إلى العصور الحجرية الحديثة، وفرت القاعدة الأولمبية القائمة على تعدد الآلهة للعبادة، والفن، والشعر، والمسرح (الدراما) في الثقافة اليونانية القديمة. بين الميثولوجيات القديمة كانت الإغريقية استثنائية التعقيد، وغنية الإتقان، ومنهجية، مما مكنها من توفير تربة بالغة الخصوبة لتطور الفلسفة اليونانية نفسها، التي حملت آثاراً مميزة من أسلافها الأسطورية، ليس فقط في نشأتها، بل وفي أوجها الأفلاطوني. ومع ذلك، فإن ما جعل أفلاطون على هذه الدرجة من المحورية والمركزية في عملية تطور العقل اليوناني ليست لغة الأسطورة في حوارات أفلاطون وحسب، بل لعله النظير الوظيفي الكامن في حشد الآلهة والأفكار المضمر في قسم كبير من فكره. وقد علق اختصاصي الدراسات الكلاسيكية الأستاذ جون فنلي قائلاً: (تماماً مثلما يؤلف آلهة اليونان مجتمعين، برغم تباينهم في العبادة، تحليلاً للعالم - أثينا عقلاً، أبولو عشوائياً وزخرفة غير متوقعة، أفروديت نشاطاً جنسياً، ديونيسيوس تغييراً وإثارة، آرتميس طهراً وعفة، هيرا استقراراً وزواجاً، زيوس نظاماً مهيمناً على الجميع - تؤكد الأشكال أو المُثل الأفلاطونية وجودها المستقل، وجوداً شفافاً وأبدياً فوق أي مشاركة إنسانية عابرة فيها... كانت [الآلهة، كما المُثُل] جواهر الحياة التي كانت كل حياة فردية تكتسب معنى ومضموناً عبر تأملها)[1].

كثيراً ما كان أفلاطون ينتقد الشعراء على قيامهم بأنسنة الآلهة، غير أنه لم يكف عن تعليم نظامه الفلسفي الخاص عبر صياغات أسطورية مدهشة ذات مقاصد دينية مضمرة. وعلى الرغم من القيمة العالية التي كان يضفيها على الصرامة الفكرية، وعلى الرغم من انتقاداته الدوغمائية لكل من الشعر والفن في عقائده السياسية، فإن المغزى المميز الكامن في مقاطع كثيرة من الحوارات هو أن ملكة الخيال الشعرية

والدينية على حدٍّ سواء، لم تكن أقل جدوى في السعي إلى امتلاك معرفة طبيعة العالم الجوهريـة من أي مقاربة منطقية خالصة، بله تجريبية. غير أن تأثير رؤية أفلاطون في الحالـة المضطربـة والإشكالية لنظـرة الإغريـق العالمية كان ذا أهميـة استثنائية بالنسبـة إلى بحثنا الحالي. فقد نجح أفلاطون، عـبر الكلام عن الأفكار في صفحة، وعـن الآلهة في أخـرى بمثل هذه العبارات المتشابهة في حل عقـد التوتر المركزي، وإن بصعوبة، ولكن بنتائج متوازنة ودائمة، في العقل اليوناني بين الأسطورة والعقل.

تطور العقل الإغريقي من هوميروس إلى أفلاطون

الرؤية الأسطورية

كانـت الخلفية الدينية والأسطورية للفكر الإغريقي تعددية حتى النخاع، من حيث الطابع. فحين بدأت موجات متعاقبة من المحاربين البدائيين والهندوأوربيين الناطقين باليونانية تجتاح سواحل بحر إيجة نحو بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، كانوا محمَّلين مصطحبـين بأساطيرهم الأبوية البطولية، برئاسـة إله السماء العظيم زيوس، وعلى الرغـم من أن أساطير الأمومـة القديمة لدى المجتمعات الأصلية ما قبل الهلينية، بما فيها الحضارة المينوية عالية التطور التي كانت تعبد إحدى الإلهات في كريت، ما لبثت أن أُخضعت لديانة الغزاة الفاتحين، فإنها لم تُقمع كلياً. فآلهة الشمال الذكور عاشروا وتزوجوا الإلهات الجنوبيات القديمات، كما فعل زيوس مع هيرا، وهذا الخليط المركب الذي بات يشـكل الهيكل الأولومبي، أسهم كثيراً في تأمين حيوية الأسطورة الإغريقية الكلاسيكيـة وحركيتهـا. يضاف إلى ذلك أن هذه التعدديـة في الموروث الهليني جرى التعبير عنهـا أيضاً في الثنائية المستمرة بين الديانة العامـة الإغريقية، بمهرجاناتها المدينيـة وطقوسها الأهلية المتركزة على آلهة الأولمب، من ناحية، وديانات الألغاز ذات الشعبية الواسعة –الأورفية، الديونيسية، الأليوسية– التي كانت شعائرها الغريبة تقوم علـى جملة مـن التقاليد الدينية ما قبـل اليونانية والمشرقية: شعائـر الموت – البعث، تقديس الخصوبة الزراعية، وعبادة الإلهة الأم العظيمة من ناحية أخرى.

نظـراً للسرية القائمة علـى القَسَم لدى ديانات الألغاز، فـإن من الصعب الحكم،

مـن وجهة النظر الحالية، على مدى الأهميـة النسبية لمختلف أشكال العقيدة الدينية الهلينيـة بالنسبـة إلى اليونانيين الأفراد. غير أن ما يبقـى واضحاً، على أي حال، هو الصـدى الأنموذجي الأصلـي الطاغي للرؤية الإغريقية القديمـة، معبراً عنه قبل كل شـيء في القصيدتـين الملحميتـين التأسيسيتين للثقافـة اليونانية التـي وصلت إلينا، قصيدتـي الإليـاذة والأوديسة لهوميروس. هنـا، عند الفجر المضـيء للتراث الأدبي الغربي، تم التقاط الحساسية الأسطورية البدئية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُـرى وثيقة الارتبـاط بالملكوت الأبدي للآلهة ومغتنية بـه. فالرؤية الإغريقية القديمة كانـت تعكـس نوعاً من الوحدة الحقيقيـة بين الإدراك الحسي المباشـر والمعنى الأزلي، بـين الظرف الخاص والدراما الكونية، بين نشـاط الإنسان ودفع السماء. ثمة أشخاص تاريخيـون كانوا يعيشون بطـولات أسطورية في الحرب والترحـال، فيما كان الآلهة من الأولمب يراقبون سهل طروادة ويتدخلون في المعارك. فاستمتاع الأحاسيس بعالم مترامي الأطراف، عالم يزهو بالألوان والأحداث المثيرة لم يكن منفصلاً قط عن نوع من إدراك معنـى العـالم الذي كان منظماً من جهـة وأسطورياً من جهة ثانيـة. فالإحساس الحاد بالعالم المادي -بالبحار والجبال والصباحات، بالولائم والمعارك، بالأقواس، الخوذات، والعربـات- كان مشحونـاً ومخترقـاً بالحضـور الملموس للآلهة في الطبيعـة والمصير الإنساني. ومن المفارقات أن مباشرة الرؤية الهوميرية وحيويتها الندية كانتا مرتبطتين بفهم نظري افتراضياً للعالم الخاضع لحكم ميثولوجيا قديمة مهيبة.

حتـى القامة العالية لهوميروس نفسه كانـت تشي بمزاوجة، لا انفصام لها بين ما هـو فردي ومـا هو كوني شامل. فالقصائد الملحمية العظيمـة كانت نتاج روح جماعية أعظـم، وإبداعات خيال العنصر الهليني متوارثة، ومطوّرة، ومصفاة جيلاً بعد جيل، شاعـراً ملحمياً بعـد آخر. ومع ذلك، فإنـه في عمق أنماط الصياغـة المقررة للتقليد الشفهي التي حكمت تأليف الملاحم، كانت ثمة خصوصية شخصية لا يخطئها الذوق، فرديـة مرنة وعفوية أسلوب ورؤيـا. وهكذا فإن «هوميروس» كان، على نحوٍ غامض، شاعـراً إنسانياً فرداً من ناحية وتجسيداً جماعياً للذاكرة الإغريقية القديمة كلها من ناحية ثانية.

أمـا القيـم التي عبرت عنها ملاحم هوميروس، وهـي مؤلفة في القرن الثامن قبل الميـلاد تقريباً، فقد واصلت إلهام أجيـال متعاقبة من اليونانيين على امتداد العصور القديمـة، والشخصيـات الكثيرة في الهيـكل (البانثيون) الأولمبي مـا لبثت، مرسومة بمنهجيـة بعـد بعض الوقت في ثيوغونيا هزيـود، أن أغنت الرؤيـة الثقافية الإغريقية وطغت عليها. ففي القداسات المختلفة وقواها كان يكمن إحساس بالكون، بوصفه كلاً منظمـاً، كون (كوزموس) لا فوضـى. والعالمان الطبيعي والإنسـاني لم يكونا ملكوتين قابلـين للتفريـق والتمييز في الكـون الإغريقي القديم؛ لأن نظامـاً أساسياً واحداً كان يسند كلاً من الطبيعة والمجتمع، ويجسد العدالة السماوية الممكِّنة لزيوس. وعلى الرغم مـن أن النظـام الكوني كان متمثلاً، على نحوٍ خاص، في زيوس، فإن الأخير نفسه كان مقيداً بالقدر (الويرا) اللاشخصي الذي كان يحكم الجميع ويصون توازناً معيناً بين القوى، تماماً كما نجح أهل الأولمب (الآلهة) بقيادة زيوس في إلحاق الهزيمة بالعمالقة في معـارك الصراع البدئية الأولى على حكم العالم، تمامـاً كما نجح أوديسوس، بعد جولاته الطويلة والخطرة، في تحقيق الانتصار أخيراً، وصولاً إلى الوطن[2].

ومع حلول القرن الخامس قبل الميلاد، كان مؤلفو التراجيديات (المآسي) الإغريقية الكبار آيسخيلوس، وسوفوكليـس، ويوريبيديس، عاكفين على توظيف حشد الأساطير القديمـة لاستكشاف أطروحـات أعمق عن حالة الإنسان. كانـت آيات الجرأة، والمكر والقـوة، والنبل والسعي إلى المجد الخالد جملـة الفضائل المميزة للأبطال الملحميين. ومهمـا بلغت عظمة الفـرد، فإن مصير الإنسـان بقي مقيداً بالقَـدَر وبواقع كونه من الفانـين. إن الإنسان المتفوق (السوبرمان)، قبل الجميع، هو الذي كانت أفعاله قادرة علـى استثـارة الغضب المدمر، بسبـب غطرسته في الغالب، وعلى نحـوٍ ظالم ظاهرياً أحياناً. وعلى خلفية ذلك التعارض بين المسعى الإنساني والتقييد السماوي، بين الإرادة الحـرة والقَدَر، بين الخطيئة والعقـاب، كان النضال الأخلاقـي للبطل يتكشف. وبين أيـدي التراجيديـين، كانت الصراعات وأشكال المعاناة التـي صُورت على نحوٍ مباشر ودون أي بعـد تأملي في أعماق هوميروس وهزيود تخضع لجملة التدقيقات والمعاينات النفسيـة والوجوديـة من جانب مزاج لاحق أكثر نقدية. فما طـال التسليم به على أنه

مسلمـات مطلقة بات الآن خاضعًا للبحـث، والمساءلة، والاختبار الصعب بوعي جديد للمأزق الإنساني. على مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا، كان الإحساس الإغريقـي الصـارخ بما هو بطولي، موزونـاً، وفي علاقة عضوية مـع وعي لا يقل حدة بالألم، والموت، والقدر، ويعبر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتماماً كما كان هوميروس يعد معلم اليونـان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديـات معبرين أيضاً عن روح الثقافـة العميقة ومشكلين لطابعها الأخلاقي، من خلال العروض المسرحية، كما عبر الأعياد الدينية الجماعية، بوصفها أحداثاً فنية.

في نظر كل من الشاعر القديم ومؤلف التراجيديا الكلاسيكية، كان عالم الأسطورة يضفـي على التجربة الإنسانية وضوحاً مشرِّفـاً للرؤيا، ونظاماً أرقى يعمل على ضبط روح التمرد في الحياة. كان الشامل (الكلي) يضفي وضوحاً على الملموس (الجزئي). إذا كانـت الشخصية، في الرؤية التراجيديـة، محددِّة للقدر، فإن الطرفين كان يُنظر إليهمـا من زاوية أسطورية. وبالمقارنة مع الملاحم الهوميرية، فإن التراجيديا الأثينية كانت تعكس إحساساً أكثر وعياً بأهمية البلاغة وتذوقاً أكثر حدة لوعي الذات والمعاناة الإنسانيـين. غـير أن التعلـم العميق لم يكن يأتـي إلا عبر المعانـاة الشديدة، كما بقي تاريخ ودراما الوجود الإنساني، على كل ما فيه من صراعات شرسة وتناقضات مؤلمة، زاخرين بقدرٍ طاغٍ من الأهداف والمعاني. لم تكن الأساطير إلا الكتلة النابضة بالحياة لتلـك المعـاني، وإلا الأداة المؤسِّسة للغـة، عاكسة من ناحية، ومزينة مـن ناحية ثانية لجملة عمليات الحياة الجوهرية.

ميلاد الفلسفة

بنظامـه الأولمبي، كان العالم الأسطوري لكل من هوميروس وسوفوكليس متوافراً علـى قدرٍ مركـب ومعقد مـن قابلية الفهـم، إلا أن هـذه الرغبة المطـردة في النظام والوضـوح لدى الرؤية الإغريقية، جنباً إلى جنب مع النزعة الإنسانية المتجلية بوضوح في التراجيديـات، كانـت بادئة بأن تأخـذ أشكالاً جديدة. فالانعطـاف الكبير كان قد بـدأ أوائل القـرن السادس قبل الميلاد في مدينة ميلتوس (ملاطيـة) الإيونية الكبيرة والمزدهـرة الواقعـة على شاطـئ آسيا الصغرى. هنـا بالذات بـادر طاليس (تالس)

وخليفتاه آناكسيماندر وآناكسيمنيس، المتمتعون بنعمتي الفراغ وحب الاستطلاع، إلى استحداث مقاربة لفهم العالم كانت جديدة جذرياً ومثمرة على نحوٍ غير عادي. ربما كان تحركهم بحفز من موقعهم الإيوني، حيث كانوا في مواجهة حضارات مجاورة ذات ميثولوجيات مختلفة إحداها عن الأخرى من جهة ومغايرة للميثولوجيا الإغريقية من جهة ثانية. وربما كانوا، أيضاً، واقعين تحت تأثير التنظيم الاجتماعي للمدينة (دولة المدينة) (البوليس) اليونانية، الخاضعة لحكم قوانين، لا شخصية موحدة بدلاً من تحكم الأفعال العشوائية لأحد الطغاة. ومهما كانت مصادر إلهامهم المباشرة، فإن هؤلاء العلماء الطليعيين الأوائل أقدموا على صياغة الفرضية اللافتة القائلة: إن الوحدة والنظام العقلانيين الكامنين في العمق موجودان في قلب تدفق العالم وتنوعه، وقرروا الاضطلاع بمهمة اكتشاف مبدأ أساسي بسيط، أو آركي (عتيق أو أصلي)، يتولى إدارة الطبيعة من ناحية ويؤلف مضمونها الأساسي من ناحية ثانية. وبمبادرتهم هذه إنما باشروا استكمال فهمهم الأسطوري التقليدي بتفسيرات وشروح أكثر اتصافاً بالصفة اللاشخصية والطابع النظري الفكري، تفسيرات وشروح مستندة إلى ملاحظاتهم لجملة الظواهر الطبيعية.

وعند هذا المنعطف الحاسم، كان ثمة نوع مميز من التداخل بين الأنماط الأسطورية ونظيرتها العلمية، وهو تداخل ملحوظ في البيان الرئيس المنسوب إلى طاليس الذي أكد فيه جوهراً أولياً موحداً وحيداً من جهة وحضوراً سماوياً كلياً من جهة ثانية: (الكل ماء، والعالم مزدحم بالآلهة). رأى طاليس وخليفتاه أن الطبيعة خرجت من رحم مادة ذاتية الحياة واصلت التحرك والتغير، متحولة إلى أشكال مختلفة[3]. ولأنها كانت مؤلِّفة تحركاتها وتحولاتها المنظمة الخاصة، ولأنها كانت أبدية، فإن هذه المادة الرئيسة لم يُنظر إليها على أنها مادية وحسب، بل عُدَّتْ حيّة وسماوية مقدسة أيضاً. ومثل هوميروس إلى حدٍّ بعيد، أدرك أقدم الفلاسفة هؤلاء الطبيعة والسماء، بوصفهما مستمرتين في التشابك. كذلك حافظوا على شيء ذي علاقة بالمعنى الهوميري القديم لنوع من النظام الأخلاقي المضطلع بإدارة الكون، نوع من القَدَر اللاشخصي الحافظ لتوازن العالم في زحمة فيض تغيراته.

إلا أن الخطوة الحاسمة كانت قد قُطعت. فالعقل الإغريقي انطلق يسعى لاكتشاف تفسير طبيعي للكون عن طريق الملاحظة والمحاكمة، وهذه التفسيرات سرعان ما بدأت تسلط الأضواء على بقايا مكوّناتها الأسطورية. أسئلة نهائية، شاملة باتت تُطرح، وأجوبة بات يجري البحث عنها من زاوية جديدة، في تحليل العقل البشري النقدي للظواهر المادية. كان لا بد من معاينة الطبيعة من منطلق الطبيعة نفسها، لا من منطلق شيء بعيد أساساً عن الطبيعة، ومن منطلقات لا شخصية بدلاً من التعويل على آلهة وإلهات شخصية. راح الكون البدائي الخاضع للآلهة الشبيهة بالبشر يخلي مكانه لعالم كان مصدره وجوهره عنصراً طبيعياً وأولياً مثل الماء، أو الهواء، أو النار. ومع مرور الزمن، كانت هذه المواد الرئيسة ستكف عن كونها متوفرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو، بدلاً من ذلك، مفهومة على أنها كيانات مادية خالصة تتحرك ميكانيكياً بفعل المصادفة أو الضرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد وُلدت. ومع تزايد عقل الإنسان المستقل قوة، زاد النفوذ السيادي لقدماء الآلهة ضعفاً.

أما الخطوة المقبلة في هذه الثورة الفلسفية، وهي خطوة لم تكن أقل خطورة وأهمية من خطوة طاليس قبل قرن من الزمن، فقد تمت في القسم الغربي من العالم الإغريقي في إيطاليا الجنوبية (ماغنا غرايكيا) حين أقدم بارمنيدس من إيليا على مقاربة مسألة ما كان واقعاً حقاً عن طريق نوع من المنطلق العقلاني المجرد الخالص. مرة أخرى، وكما مع أوائل الأيونيين، جاء فكر بارمنيدس متوفراً على مزاوجة استثنائية بين عناصر دينية تقليدية من ناحية وعناصر علمانية جديدة من ناحية أخرى. ومما وصفه وحياً من السماء انبثق إنجازه لمنطلق استدلالي غير مسبوق الصرامة. وفي بحثهم عن البساطة في تفسير الطبيعة، كان الفلاسفة الأيونيون قد أقروا بأن العالم شيء واحد، إلا أنه ما لبث أن أصبح أشياء كثيرة. ولكن «كون» شيء، في صراع بارمنيدس المبكر مع اللغة والمنطق، جعل من المتعذر عليه أن يتغير إلى شيء ليس هو؛ لأن «ما ليس هو» لا يمكن عده موجوداً بالمطلق. وبالمثل، فقد جادل أن «ما هو» لا يمكنه أن يكون أو يزول؛ لأن أي شيء لا يمكن أن يأتي من لا شيء، أو يتحول إلى لا شيء إذا

لم يكن اللاشيء قادراً على الوجود بالمطلق. يتعذر على الأشياء أن تكون مثلما تبدو للحواس: فعالم التغيير، الحركة، التعددية المألوف يتعين عليه أن يكون مجرد رأي؛ لأن الواقع الحقيقي يكون، بالضرورة المنطقية، ثابتاً عصياً على التغيير وأحاديا.

هذه التطورات البدائية، ولكن التأسيسية، في المنطق فرضت التفكير المعمق، للمرة الأولى، بقضايا مثل الفرق بين الحقيقي والظاهري، وبين الحقيقة العقلانية والإدراك الحسي، وبين الكينونة والصيرورة. ومما لا يقل عن ذلك أهمية أن منطق بارمنيدس ما لبث أن أماط اللثام عنوة عن التمايز بين قوام مادي سكوني من جهة وقوة حياة ناظمة ديناميكية من جهة ثانية (وقد سبق للأيونيين أن كانوا يفترضون أنهما متماهيان)، وصولاً إلى تسليط الأضواء على المشكلة الأساسية المتمثلة في السبب الكامن وراء الحركة في الكون. إلا أن الأهم من كل ذلك كان إعلان بارمنيدس لاستقلال عقل الإنسان الذاتي وتفوقه، بوصفه حكماً بالنسبة إلى الواقع. فما كان واقعياً كان قابلاً للفهم، مفعولاً به لفعل الإدراك العقلي، لا لفعل الإدراك الحسي.

ونزعتا الطبيعية والعقلانية المتقدمتان هاتان ما لبثتا أن فرضتا تطور سلسلة من النظريات المتزايدة إتقاناً لتفسير العالم الطبيعي. فمن خلال الاضطرار إلى التوفيق بين متطلبات الملاحظة الحسية ومستلزمات الصرامة المنطقية الجديدة، حاول كل من إيمبدوكليس، وآناكساغوراس، والذرّيين أخيراً تفسير تغير العالم وتعدده الواضحين عبر إعادة شرح أحدية بارمنيدس المطلقة وتعديلها-النظر إلى الواقع على أنه واحد، جامد بلا حركة، ثابت دون تغيير- من منطلق منظومات أكثر تعددية. وكل من هذه المنظومات بقيت ملتزمة بوجهة نظر بارمنيدس القائلة: إن ما هو حقيقي غير قابل آخر المطاف لأن يصبح موجوداً أو يزول، غير أنها فسرت الميلاد والتدمير الظاهريين للأشياء الطبيعية على أنهما من نتائج تعددية عناصر غير متغيرة أساساً كانت وحدها حقيقية فعلاً، عناصر تدخل في خلائط متنوعة وتخرج منها؛ لتؤلف أشياء العالم. والعناصر نفسها ما كانت لتوجد أو تزول. فقط خلائطها دائمة التحول كانت خاضعة لمثل هذا التغيير. قام إيمبدوكليس بطرح أربعة عناصر جذرية نهائية -الأرض، والماء، والهواء، والنار- هي عناصر أبدية ومتحركة معاً، وعلى نحوٍ منفصل بدافع قوتي الحب والصراع الرئيستين. وقد رأى آناكساغوراس أن الكون مؤلف من

عدد لا نهائي من البذور المتناهية في الصغر، المتباينة نوعياً. غير أنه افترض وجود عقل أصلي متعالٍ (نوس) يتولى مهمة تحريك الكون المادي وإعطائه شكلاً ونظاماً، بدلاً من تفسير حركة المادة من منطلق قوى شبه أسطورية عمياء (مثل: الحب والصراع).

إلا أن المنظومة الأشمل في هذا التطور كانت هي النزعة الذرية. في محاولة لتلبية حاجة الأيونيين إلى اكتشاف قوام أولي يؤسس للعالم المادي، مع التغلب في الوقت نفسه على المعارضة البارمانيدية للتغيير والتعددية، بادر لوسيبوس وخليفته ديمقريطوس إلى اجتراح تفسير مركب ومعقد لجميع الظواهر من منطلقات مادية خالصة: العالم مؤلف حصرياً من ذرات مادية غير مسبَّبة وغير قابلة للتحول، أي قوام أحادي غير قابل للتغيير، كما طلب بارمنيدس، وإن بعدد لانهائي. وهذه الجزيئات المتناهية في الصغر، غير المرئية وغير القابلة للتجزئة متحركة أبدية في فراغ لا حدود له ومن خلال تصادماتها العرضية واختلاطاتها المختلفة متمخضة عن ظواهر العالم المرئي. قيل: إن الذرات متماثلة نوعياً، متباينة فقط شكلاً وحجماً، أي كمياً وعلى نحوٍ قابل للقياس. كذلك ردّ ديمقريطوس على اعتراض بارمنيدس قائلاً: إن «ما ليس» من شأنه أن يوجد بالفعل، بمعنى الفراغ، فضاء خالٍ، ولكن حقيقي يوفر مجالاً لحركة الذرات واندماجها. إن حركة الذرات ميكانيكية، لا بفعل أي عقل كوني مثل النوس، بل تحت تأثير المصادفة العمياء للضرورة الطبيعية (آنانكة). المعرفة الإنسانية كلها مستمدة ببساطة من تأثير الذرات المادية في الحواس. غير أن جزءاً كبيراً من التجارب الإنسانية، مثل تجربتي الحر والبرد أو المرارة والحلاوة، مستحصلة، لا عن مواصفات الذرات المتأصلة، بل من «الأعراف» الإنسانية. فالمواصفات إن هي إلا إدراكات إنسانية ذاتية؛ لأن الذرات لا تنطوي إلا على أوجه اختلاف كمية. ما من شيء حقيقي سوى المادة في الفضاء، سوى ذرات سابحة عشوائياً في الفراغ. فموت الإنسان يعني زوال روحه، أما المادة فتبقى محفوظة ولا تتلاشى. فقط خلائط الذرات تتغير، مع بقاء الذرات نفسها متصادمة ومشكلة أجساماً وكتلاً مختلفة في مستويات مختلفة من الزيادة والنقصان، متآلفة ومتنافرة، وصولاً، عبر الزمن، إلى خلق وتفكيك أعداد لانهائية من العوالم في طول الفراغ وعرضه.

في الفلسفة الذرية تعرضت التركة الأسطورية الموروثة عن القوام ذاتي الحياة لدى أقدم الفلاسفة للتنكيس الكلي: وحده الفراغ كان السبب الكامن وراء حركات الذرات العشوائية، التي كانت مادية كلياً دون الانطواء على أي نظام سماوي أو هدف. وبالنسبة إلى بعضهم، فإن هذا التفسير نجح، بوصفه أصفى الجهود العقلانية لتجنب تشويهات الذاتية والرغبة الإنسانيتين، وللإمساك بالآليات غير المزخرفة للكون. أما بالنسبة لآخرين فإن أشياء كثيرة بقيت معلقة دونما حل، مسألة الأشكال ودوامها، قضية الهدف أو الغاية في العالم، موضوع الحاجة إلى حل أكثر قدرة على الإقناع لمعضلة الاهتداء إلى سبب أول للحركة. ثمة تقدم ذو شأن في فهم العالم بدا دؤوباً على التطور، ولكن كثيراً مما سبق له أن كان يقينياً بالنسبة إلى البدائي، وبالنسبة إلى العقل ما قبل الفلسفي، بات الآن إشكالياً. فمن منظور هذه الغزوات الفلسفية المبكرة كان من شأن لا الآلهة فقط، بل والأدلة المباشرة المستمدة من حواس المرء الخاصة أن تكون مجرد وهم، وعلى عقل الإنسان وحده يجب التعويل من أجل اكتشاف ما هو حقيقي عقلانياً.

كان ثمة استثناء رئيس واحد من هذا التقدم الفكري بين اليونانيين تميز بالابتعاد عما هو أسطوري والاقتراب مما هو طبيعي، ألا وهو فيثاغورس. فثنائية الدين والعقل لا تبدو ضاغطة كثيراً على فيثاغورس ضد طرف في مصلحة الآخر، بل تميل بالأحرى إلى تزويده بما يحفزه على تحقيق نوع من المزاوجة أو التركيب. وبالفعل فإن شهرته بين القدماء قامت على كونه رجلاً ذا عبقرية دينية بمقدار ما هي علمية. ومع ذلك، فإن ما يمكن قوله بأي قدرٍ من التحديد عن فيثاغورس قليل. قاعدة قائمة على السرية الصارمة التزمت بها مدرسته، وثمة هالة أسطورية أحاطت بها من بداياتها. ربما سافر فيثاغورس، وهو من جزيرة ساموس الإيونية مولداً، إلى مصر وبلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) وتابع دراسته فيهما قبل الهجرة غرباً إلى مستعمرة كروتون الإغريقية في إيطاليا الجنوبية، حيث أسس مدرسة فلسفية وأخوية دينية متمركزة على عبادة أبولو وربات الشعر والفن (الموزيات)، ومكرسة لطلب الطهارة الأخلاقية، والخلاص الروحي، والتوغل الفكري في قلب الطبيعة، وكانت جميعاً تُعد وثيقة الترابط.

وفيما كان فيزيائيو إيونيا منشغلين بالقوام المادي للظواهر، بقي الفيثاغورسيون

مركزين على الأشكال، ولاسيما الرياضية، الحاكمة والناظمة لتلك الظواهر. وفيما كان التيار الرئيس في الفكر الإغريقي دائباً على الخروج من الدائرة الأسطورية والدينية للثقافة اليونانية العتيقة، بقي فيثاغورس وأتباعه حريصين على إدارة الفلسفة والعلم في إطار مفعم بمعتقدات الديانات العجائبية، وخصوصاً الديانة الأورفية. أما إدراك نظام الكون الطبيعي إدراكاً علمياً، فقد كان هو الفياريغيا الفيثاغورسي للتنوير الروحي. إن الأشكال الرياضية، والأنغام الموسيقية، وحركات الكواكب، وآلهة الأسرار كانت جميعاً مترابطة جوهرياً بنظر الفيثاغورسيين، ومعنى تلك العلاقة كان يتجلى في تعليم يبلغ أوجه في بوتقة روح الإنسان في بوتقة الروح العالمية، وفي بوتقة عقل الكون الإبداعي المقدس. بسبب الالتزام الفيثاغورسي بسرية العبادة، تبقى خصوصيات ذلك المعنى والمعالجة التي من خلالها تم الكشف عن ذلك المعنى مجهولة إلى حدٍّ كبير. أما المؤكد فهو أن المدرسة الفيثاغورسية قامت برسم طريقها الفلسفية المستقلة وفقاً لمنظومة معتقدات صارمة في صيانتها للبنى القديمة العائدة إلى الأساطير وديانات الأسرار، مع العمل على دفع عجلة اكتشافات علمية منطوية على نتائج هائلة بالنسبة إلى الفكر الغربي اللاحق.

غير أن المغزى العام للتطور الفكري الإغريقي كان مغايراً، حيث تحقق على أيدي رهط من الفلاسفة من طاليس إلى آناكسيماندر، إلى لوسيبوس وديمقريطوس نضج علم طبيعي بالتوازي مع عقلانية متزايدة الشكوك. وعلى الرغم من أن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يكن ذا نفوذ ثقافي شامل، ومع أن آلهة الأولمب لم تكن، بنظر أكثرية اليونانيين، موضع شك جدي في أي من الأوقات، فإن صعود هذه التيارات المختلفة للفلسفة المبكرة – الفيزياء اليونانية، عقلانية إيليا، ذرية ديمقريطوس – كان يمثل الطليعة الجنينية للفكر الإغريقي في تطوره وانتقاله من حقبة الإيمان التقليدي إلى عصر العقل. باستثناء الفيثاغورسيين المستقلين نسبياً، تبنى العقل الهليني قبل سقراط توجهاً محدداً، وإن ضبابياً أحياناً، مبتعداً عما فوق الطبيعة ومقترباً مما هو طبيعي: مبتعداً عن السماء ومقترباً من الأرض، مبتعداً عن الأسطوري ومقترباً من الفكري المفهومي، مبتعداً عن الشعر والقصة ومقترباً من النثر والتحليل. إن العقول الأكثر نقدية في هذا العصر المتأخر، آلهة قصص الشعراء القدامى بدوا جميعاً شديدي

الاتصاف بالصفة الإنسانية، مصنوعين على صورة الإنسان بالذات، ومتزايدي إثارة الشك حول كونهم كيانات سماوية حقيقية. فمنذ أوائل القرن الخامس قبل الميلاد بادر الفيلسوف الشاعر زينوفان إلى الاستخفاف بقبول الشعب للأساطير الهوميرية، بآلهتها الشبيهة بالبشر المنخرطة في فعاليات وأنشطة لا أخلاقية: لو كانت للثيران، أو الأسود، أو الخيل أيدٍ تصنع بها تماثيل، لنجحت دون شك في تشكيل آلهة ذات أجساد وأشكال شبيهة بها. وبعد جيل واحد، أعلن آناكساغوراس أن الشمس ليست الإله هيليوس، بل هي بالأحرى الصخرة المتوهجة الأكبر من شبه جزيرة بيلوبينيزيا، وأن القمر مؤلف من قوام أرضي يستقبل نوره من الشمس. وقد رأى ديمقريطوس أن إيمان البشر بالآلهة لم يكن أكثر من محاولة تفسير أحداث خارقة للعادة، مثل العواصف الرعدية أو الزلازل عن طريق قوى فوق طبيعية متخيلة. وكان من الممكن رؤية نوع من نزعة الشك الملتبسة إزاء الأساطير القديمة، حتى عند يوريبيديس، آخر كبار التراجيديين، فيما بقي المسرحي الهزلي أريستوفانيس صريحاً في استهزائه بها. وفي مواجهة مثل هذه التخمينات والمضاربات المتنافرة، لم تعد الكوزمولوجيا المبجلة تاريخياً واضحة ذاتياً.

ولكن فهمه زاد اتصافاً بالحدسية، ودائرة المعرفة المعصومة زادت ضيقاً، كلما زاد اليونانيون من تطوير إحساس بالحكم النقدي الفردي وابتعدوا عن الرؤية البدائية الجماعية العائدة لأجيال سابقة. ومما شدد عليه زينوفان (ما من إنسان سبق له أن عرف، أو سيعرف الحقيقة المؤكدة). وثمة إسهامات فلسفية مثل جملة المفارقات المنطقية غير القابلة للحل لدى زينو من إيليا، أو عقيدة هيراقليطوس القائلة: إن العالم في تدفق دائم، كثيراً ما لم تبدُ إلا وهي مثيرة لسلسلة جديدة من اللايقينيات. فمع تقدم العقل بدا كل شيء عرضة للشك، وكل فيلسوف جديد كان يبادر إلى تقديم حلول مختلفة عن تلك التي سبق لسلفه أن قدمها. إذ كان العالم محكوماً حصرياً بقوى ميكانيكية طبيعية، فلم يبقَ، إذًا، أي أساس واضح يمكن بناء أحكام أخلاقية جازمة عليه. وإذا كان الواقع الحقيقي بعيداً كلياً عن التجربة المشتركة، فإن جملة أسس المعرفة الإنسانية بالذات باتت عرضة للمساءلة والشك. بدا كما لو أن موقف الإنسان صار أقل اطمئناناً وثقة، كلما أصبح هذا الإنسان أكثر قدرة على الحسم

بحريــة ووعي. ومع ذلك، فإن ذلك الثمن بدا جديراً بــأن يُدفع إذا كانت ثمة إمكانية لتحريــر البشر من المخاوف والمعتقدات الخرافية للتقوى التقليدية، والسماح ببصيرة نافذة، مهما كانت مؤقتة، إلى قلب النظام الحقيقي للأشياء. وعلى الرغم من الظهور المتواصل للمشكلات، جنباً إلى جنب مع محاولات الحلول، الجديدة، فإن شعوراً مشجعاً بحصــول تقدم فكري بدا طاغياً علــى جملة الاضطرابات المختلفة المصاحبة له، مما مكّن زينوفان من أن يؤكد أن (الآلهة لم تكشف لنا، من البداية، عن جميع الأشياء، إلا أن البشر يهتدون مع الزمن، عن طريق السعي والبحث، إلى ما هو أفضل....)[4].

التنوير الإغريقي

هــذا التطور الفكــري بلغ ذروته في أثينا، مع ذوبان سائــر التيارات المختلفة للكفر والفــن الإغريقيــين في البوتقــة الأثينيــة خلال القــرن الخامس قبل الميــلاد. فعصر بريكليــس وبناء الهيكل (البانثيون) كانا شاهدين على وصــول أثينا إلى قمة إبداعها الثقــافي ونفوذهــا السياسي في اليونــان، والإنســان الأثيني أكد ذاتــه داخل عالمه مع إحساس جديد بما عنده من قوة وذكاء. فبعــد انتصارها على الغزاة الفرس وترسخ قيادتهــا للدول الإغريقية، سرعان مــا انبثقت أثينا، بوصفهــا مدينة تجارية وبحرية واسعــة ذات طموحــات أمبراطورية. ومــا لبثت زحمــة الأنشطة المزدهــرة أن وفرت للمواطنــين الأثينيــين فرصاً متزايدة للاتصال مع ثقافــات ووجهات نظر أخرى جنباً إلى جنــب مع مستوى جديد من الإتقــان والصَّقْل المدينيين. كانــت أثينا قد أصبحت المتروبــول الإغريقــي الأول، العاصمــة اليونانية الأولى. وكلٌّ من تطــور الحكم الذاتي الديمقراطــي والتقدم التقني في الزراعة والملاحة عبرا عن الروح الإنسانية الجديدة وشجعاها. الفلاسفة السابقون كانوا معزولين نسبياً في تخميناتهم، مع واحد أو حفنة مــن التلاميذ لمتابعة عملهم. أما في أثينا الجديدة، فإن مثل هذا التخمين أصبح أكثر تمثيلاً لحيــاة المدينة الفكرية ككل، وتواصل تحركه باتجــاه الفكر النظري، والتحليل النقدي، والتأمل، والجدل (الديالكتيك).

علــى امتداد القــرن الخامس (قبل الميــلاد)، نجحت الثقافــة الهلينية في تحقيق موازنة حساسة وخصبة بين التراث الأسطوري القديم والعقلانية العلمانية الحديثة.

فهياكل الآلهة ومعابدهم كانت تشيِّد بحماسة غير مسبوقة؛ التماساً لجلال أولمبي خالد. غير أن هذا الجلال المتجسد في مباني الهيكل (البانثيون)، وتماثيله، ولوحاته التاريخية، وفي الإبداعات الفنية لفيدياس وبوليكليتوس، كان يتحقق خصوصاً عبر التحليل والتنظير الدقيقين، من خلال مساعٍ نشطة للجمع بين العقلانية الإنسانية والنظام الأسطوري في صيغة ملموسة. فمعابد زيوس، وأثينا، وأبولو بدت تدشيناً لانتصار الإنسان على صعيد الوضوح العقلاني والرشاقة الرياضية، بمقدار ما كانت تعبيراً عن خضوعه للسماء. وبالمثل، فإن ترجمات أعلام الفن اليونانيين لحشد الآلهة والإلهات كانت ترجمات إلى رجال ونساء يونانيين، مثاليين، وروحانيين، ولكن إنسانيين وفرديين بوضوح. غير أن الموضوع المميز للإلهام الفني بقي، مع ذلك، متمثلاً في الآلهة، مع استمرار نوع من الإحساس بمحدودية الإنسان في المشروع الكوني. إن المعالجة الإبداعية الجديدة للأسطورة من قبل كل من آيسخيلوس وسوفوكليس، أو قصائد الشاعر الكَوْرَسي العظيم بندار الغنائية، الذي كان يرى المباريات الرياضية في الألعاب الأولمبية ألواناً من التماس القرب من الآلهة، كانتا توحيان بأن من شأن مواهب الإنسان المتطورة أن تعزز قدرات السماء وتعبر عنها تعبيراً رفيعاً وراقياً. غير أن كلاً من التراجيديات والتراتيل الكَوْرَسية ظلت ترسم حدوداً لطموح الإنسان، حدوداً تكمن خلفها مصادر الخطر وآيات الاستحالة.

ومع سير القرن الخامس قبل الميلاد قدماً، واصل التوازن ميلانه لمصلحة الإنسان. فكتابات هيبوقراط الأساسية في الطب، تواريخ هيرودوت ووصفه لأسفاره، نظام ميتون التقويمي الجديد، تحليلات توسيديد التاريخية المعمقة، أسهمت جميعاً في توسيع أمداء العقل الهليني وتمكين استيعابه للأشياء من منطلق أسباب طبيعية قابلة، عقلانياً، للإدراك. إن بريكليس نفسه كان على علاقة حميمة مع الفيلسوف والعالم الفيزيائي العقلاني آناكساغوراس، إضافةً إلى أن صرامة فكرية جديدة، قائمة على الشك بجملة التفسيرات الماورائية القديمة، باتت واسعة الانتشار. بات الإنسان المعاصر يرى نفسه نتاجاً متحضراً للتقدم من الوحشي أكثر منه انحطاطاً من عصر أسطوري ذهبي[5]. وجاء الصعود التجاري والسياسي لطبقة وسطى نشيطة؛

ليضاعف من تحدي التراتبية الأرستقراطية لحشد قدماء الآلهة والأبطال. بدا المجتمع الذي طالما دأب بندار على إطرائه والاحتفال به يُخْلي مكانه لنظام جديد أكثر تسووية تدفقياً، وتنافسية عدوانياً. ومع ذاك التغيير جرى أيضاً التخلي عن صيانة بندار المحافظة للقيم والضوابط الدينية القديمة على خلفية مسعى إنساني لا يعرف معنى القيود. راح الإيمان بالآلهة التقليدية لدولة المدينة الأثينية (البوليس) يتعرض للتقويض، مع بدء روح نقدية وعلمانية أكثر بالصعود بقوة.

تم بلوغ المحطة الأكثر حدة لمسيرة هذا التطور في النصف الثاني من القرن الخامس (ق. م) مع ظهور السفسطائيين على المسرح. وهؤلاء السفسطائيون، فرسان الساحة الفكرية الجديدة الطليعيون، كانوا معلمين محترفين جوالين، إنسانيين علمانيين بروح ليبرالية، دائبين على تقديم التعليم والإرشاد الفكريين اللازمين للنجاح في الأمور العملية. ومع إمكانيات المشاركة السياسية المتعاظمة في دولة المدينة الديمقراطية، صارت خدمات السفسطائيين مطلوبة بإلحاح. أما التوجه العام لفكرهم، فكان مطبوعاً بالعقلانية والطبيعية اللتين كانتا قد طبعتا تطور الفلسفة قبلهم، واللتين كانتا تعكسان روح العصر على نحوٍ متزايد. غير أن عنصراً جديداً من عناصر البراغماتية القائمة على الشك دخل، مع السفسطائيين، في الفكر الإغريقي مبعداً الفلسفة عن هواجسه السابقة الأكثر تخميناً وكونية. ففي رأي السفسطائيين من أمثال بروتاغوراس، كان الإنسان معيار كل الأشياء، ولا بد لأحكامه الفردية الخاصة المتعلقة بالحياة اليومية الإنسانية من أن تشكل أساس معتقداته وتصرفاته الشخصية، بدلاً من الامتثال الساذج للديانة التقليدية أو الغرق في بحر لا قرار له من التخمينات المجردة. إن الحقيقة نسبية، ليست مطلقة، وتختلف من ثقافة إلى أخرى، من شخص إلى شخص، ومن حالة إلى حالة. أما ادعاء العكس، على المستويين الديني والفلسفي كليهما، فلا يمكنه الصمود في وجه المحاجة النقدية. والقيمة النهائية لأي عقيدة أو رأي لا يمكن حسمها إلا من خلال جدواها العملية في خدمة حاجات الفرد في الحياة.

وهذا الانقلاب الحاسم في طابع الفكر الإغريقي، بتشجيع من الأوضاع الاجتماعية والسياسية المعاصرة، كان مديناً بالشيء الكثير للحالة الإشكالية التي كانت الفلسفة

الطبيعية تعاني منها في ذلك الوقت فيما يخص التدهور الحاصل في الإيمان الديني التقليدي. لم تقف الأمور عند فقدان الميثولوجيات القديمة لهيمنتها على العقل الإغريقي وحسب، بل تجاوزتها إلى دفع الوضع الراهن للتفسير العلمي نحو نقطة التأزم. فتطرفات المنطق البارمانيدي بمفارقاته الغامضة، وتطرفات الفيزياء الذرية بذراتها الافتراضية، وقد دأبت جميعاً على دحض الواقع الملموس للتجربة الإنسانية المشتركة، راحت تعمل على قلب ممارسة الفلسفة النظرية كلها إلى ممارسة تبدو غير ذات شأن. ففي رأي السفسطائيين لم تكن الكونيات القائمة على التخمين قادرة على مقاربة جملة الحاجات الإنسانية العملية، كما لم تبدُ مؤهلة لإقناع الحس السليم. منذ طاليس وصاعداً، كان كل فيلسوف قد طرح نظريته الخاصة حول ماهية الطبيعة الحقيقية للعالم، مع تناقض كل واحدة من هذه النظريات مع الأخرى، ومع نزوع متصاعد ومتعاظم إلى رفض المزيد والمزيد من عالم الظواهر المتجلي للحواس. تمثلت النتيجة في نوع من فوضى الأفكار المتضاربة، دون أي أساس يمكن اعتماده لوضع هذه الفكرة فوق تلك. يضاف إلى ذلك أن الفلاسفة الطبيعيين بدوا عاكفين على بناء نظرياتهم عن العالم الخارجي دون أخذ المراقب البشري، العنصر الذاتي، في الحسبان المناسب. أما السفسطائيون فقد بادروا، بالمقابل، إلى التسليم بأن لكل شخص تجربته الخاصة، وواقعه الخاص. وقد جادلوا قائلين: إن الفهم كله ليس، آخر المطاف، سوى رأي ذاتي، في حين أن الموضوعية الحقيقية مستحيلة. وكل ما يستطيع أي شخص أن يدعي معرفته على نحوٍ مشروع إن هو إلا باقة احتمالات، لا حقيقة مطلقة.

ومع ذلك، لم يكن يهم، في رأي السفسطائيين، ألا يكون الإنسان متمتعاً ببصيرة نافذة تخترق العالم الموجود خارجه. فهو لا يستطيع أن يعرف سوى محتويات عقله الخاص -المظاهر لا الجواهر- غير أن هذه تؤلف الواقع الوحيد الذي يمكنه أن يكون ذا شأن بالنسبة إليه. وأي واقع ثابت أكثر عمقاً، فيما عدا الظواهر، لا يمكن أن يُعرف، لا لقصور ملكات الإنسان المحدودة وحسب، بل، وهذا أكثر أساسية، لاستحالة الزعم بوجود واقع كهذا خارج دائرة الحدس الإنساني. غير أن هدف الفكر الإنساني

الحقيقـي لا بد لـه من التركيز على تلبية حاجات الإنسان، وما من شيء غير التجربة الفرديـة قادر على توفـير الأساس اللازم لبلوغ ذلك الهـدف. يتعين على كل شخص أن يعـول علـى ملكاته الخاصة في شق طريقه عبر العالم. مـن شأن الاعتراف بحدود الفرد الفكرية أن يكون تحريراً؛ لأن تلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكن الإنسان من إضفاء صفتي الاستقلال والسيادة على فكره الخاص الذي يخدمه، بدلاً من مطلقات وهمية حددتها مرجعيات غير جديرة بالثقة، بعيدة عن محاكمته.

رأى السفسطائيون أن من شأن العقلانية النقدية التي كان قد سبق لها أن وُجهت نحو العالم المادي أن تُوظف الآن على نحوٍ أكثر جدوى في الشؤون الإنسانية، في ميادين الأخـلاق والسياسة. فالأدلة الواردة في تقارير الرحالة ومذكراتهم كانت، مثلاً، تشي بأن الممارسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لم تكن أموراً مطلقة، بل مجرد أعراف إنسانية محلية، مجرد ولاءات مسلّم بها متغيرة وفقاً لعادات كل أمة دون أي علاقة مع الطبيعـة أو مشيئة السماء ووصيتها. وتم جرّ النظريات الفيزيائية الحديثة إلى مواقع الإيحـاء بالنتيجة نفسها: إذا لم تكن لتجربة الحرارة والبرودة أي وجود موضوعي في الطبيعـة، بـل ولا تعدو كونها الانطبـاع الذاتي لشخص نشأ عـن ترتيب مؤقت لذرات متفاعلـة، فإن من شـأن معايير الصواب والخطأ أن تكون، بالمثل، بلا معنى، تقليدية، ومحددة ذاتياً.

مـن شـأن وجود الآلهة كذلك أن يعـد افتراضاً متعذر الإثبـات أو البيان. وقد قال بروتاغوراس: (بالنسبة إلى الآلهة ليسـت لدي أي وسيلة لمعرفة ما إذا كانت موجودة أم لا، أو لمعرفـة أشكالهـا، ثمة عقبات كثيرة تعترض بلوغ مثل هـذه المعرفة، بما فيها غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانية). وثمة سفسطائي آخر يُدعى كريتياس رأى أن الآلهـة جـرى اختراعهم لـزرع الخوف في قلـوب أولئك الذين يتصرفـون تصرفاً شريراً في غياب مثـل هذا الخوف. ومثل الفيزيائيين مع نزعتهم الطبيعية الميكانيكية إلى حـدٍّ كبـير، كان السفسطائيـون يعدون الطبيعـة ظاهرة لا شخصيـة ولا تنطوي قوانينهـا القائمة على المصادفة والضرورة على أهمية ذات شأن بالنسبة إلى الشؤون الإنسانيـة. وأدلة البداهـة المحايدة تشي بأن العالم مؤلف من مادة مرئية، لا من آلهة

لا تراهم الأعين. لذا فإن الرؤية الفضلى للعالم هي تلك التي تتم بعيداً عن الأحكام المسبقة الدينية.

من هنا توصل السفسطائيون إلى استنتاج في مصلحة اعتماد نزعة إلحادية أو لا أدرية مرنة في الميتافيزيقيا (الماورائيات) وسلوك ظرفي في الأخلاق. ولأن جملة العقائد الدينية، والبنى السياسية، وقواعد السلوك الأخلاقي، باتت تُرى أعرافاً مبتكرة إنسانياً، فإنها معرضة لقدرٍ عميق وأساسي من المساءلة والتغيير. فبعد قرونٍ من الطاعة العمياء لمواقف تقليدية مقيِّدة، بات الإنسان قادراً على التحرر لاعتماد برنامج قائم على المصلحة الذاتية المتنورة. واكتشاف الأفضل بالنسبة إلى الإنسان بالوسائل العقلانية يبدو إستراتيجية أذكى من إصرار المرء على إسناد أفعاله إلى الإيمان بالآلهة الأسطورية أو الفرضيات المطلقة لما ورائيات غير قابلة للبرهنة. ونظراً لعدم جدوى البحث عن الحقيقة المطلقة، أوصى السفسطائيون بأن يتعلم الشباب منهم الفنون العملية للإقناع البلاغي والبراعة المنطقية (خفة اليد أو البهلوانية المنطقية إذا جاز التعبير)، جنباً إلى جنب مع الطيف الواسع من الموضوعات الأخرى المتدرجة من التاريخ الاجتماعي والأخلاق، وحتى الرياضيات والموسيقا. وبذلك يتم توفير أفضل أنواع الإعداد للمواطن من أجل أن يضطلع بدور فاعل في نظام دولة المدينة الديمقراطي ويضمن لنفسه، على نحوٍ أعم، حياة ناجحة في العالم. ولأن المهارات اللازمة لبلوغ الامتياز في الحياة قابلة للتعليم والتعلم، فإن الإنسان ينعم بحرية توسيع فرصه عن طريق التعليم. فهو ليس محدوداً أو مقيداً بأي افتراضات تقليدية مثل الإيمان التقليدي بأن قدرات المرء محددة سلفاً وإلى النهاية نتيجة الحظ الطارئ أو الوراثة. ومن خلال برنامج كهذا الذي يقترحه السفسطائيون، كان بوسع كل من الفرد والمجتمع أن يعمل على تحسين أحواله.

وهكذا، فإن السفسطائيين توسطوا عملية الانتقال من عصر قائم على الأسطورة إلى عصر قائم على العقل العملي. كان لا بد للإنسان والمجتمع من أن تتم دراستهما، منهجياً وتجريبياً، دون أي تصورات لاهوتية مسبقة. كان لا بد من فهم الأساطير، بوصفها حكايات مجازية، لا تجليات حقيقية سماوية. إن الحدة العقلانية، والدقة النحوية، والبسالة الخطابية كانت أولى الفضائل في الإنسان المثالي الجديد.

والصياغة السليمة لشخصية الإنسان بما يؤهله للمشاركة الناجحة في حياة دولة المدينة تطلبت تعليماً صحيحاً في سائر مجالات الفنون والعلوم المختلفة، مما أوجب تأسيس البايديا (Paideia) – نظام التعليم والتدريب الإغريقي الكلاسيكي المشتمل على التربية البدنية (الجيمانستيك)، وقواعد اللغة، والخطابة والبلاغة، والشعر، والموسيقا، والرياضيات، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعي، والفلك والعلوم الفيزيائية، وتاريخ المجتمع والأخلاق، والفلسفة – وهو منهاج تربوي دراسي كامل ضروري لإنتاج مواطن جيد الصقل، كامل التعليم.

شكل شك السفسطائيين المنهجي في المعتقدات الإنسانية – سواء منها الإيمان التقليدي بالآلهة أو الإيمان الأحدث، ولكن الساذج بالمثل، في نظرهم، في قدرة عقل الإنسان على معرفة طبيعة شيء هائل وغير محدود مثل الكون دونما خطأ – عامل تحرير للفكر وتمكينه من اتباع مسارات جديدة وغير مستكشفة. ونتيجة لذلك باتت مكانة الإنسان أعظم من أي وقت مضى. بات متزايد الحرية وتقرير المصير واعياً لعالم أوسع يضم ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركاً لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، متنبهاً لدوره الخاص في إيجاد واقعه. غير أنه مع ذلك لم يعد عظيم الأهمية في النظام الكوني القائم، إذا كان موجوداً بالمطلق، على منطقه الخاص، غافلاً عن الإنسان وعن جملة القيم الثقافية الإغريقية.

ثمة مشكلات أخرى طرحتها آراء السفسطائيين. فعلى الرغم من التأثيرات الإيجابية لتدريبهم الفكري إزاء جميع القيم التي دفعت بعضهم إلى الدفاع عن نوع من الانتهازية اللاأخلاقية المكشوفة. كان الطلاب يتعلمون فنون اجتراح حجج مقنعة ظاهرياً مؤيدة لأي دعوى أو ادعاء دون استثناء. ولعل ما أثار قدراً أكبر من الإزعاج هو التدهور المتزامن للوضع السياسي والأخلاقي في أثينا، وصولاً إلى نقطة الأزمة – فساد النظام الديمقراطي وتحوله إلى خدعة، الانقلاب اللاحق المدبر من قبل طغمة لا تعرف معنى الرحمة، تحول قيادة اليونان الأثينية إلى حفنة من الطغاة، الحروب البادئة بالغطرسة والمنتهية بالكوارث. باتت الحياة اليومية في أثينا شاهداً على الانتهاك الفظ لأبسط المعايير الأخلاقية الإنسانية، فقد كان هناك قدر

غير قليل في روتين المواطنية الأثينية الذكورية الحصرية واستغلال قاسٍ في الغالب لفئات النساء، والعبيد، والأجانب (الغرباء - البرابرة). كانت لجميع هذه التطورات جذورها ودوافعها الخاصة، ومن الصعب إلقاء مسؤوليتها على عواتق السفسطائيين. إلا أن الإنكار الفلسفي للقيم المطلقة والترويج السفسطائي للانتهازية الفاضحة كانا يبدوان، في مثل هذه الظروف الحساسة والدقيقة، عاكسين ومفاقمين لروح العصور الإشكالية في الوقت عينه.

أما النزعة الإنسانية النسبية لدى السفسطائيين فلم تكن، برغم كل طابعها التقدمي والليبرالي، تثبت أنها حميدة كلياً. فالعالم الأوسع الذي فتحته انتصارات أثينا السابقة كان قد نسف استقرار يقينياتها القديمة، فباتت بحاجة إلى نظام أوسع -نظام كوني شامل، ولكنه مفهومي ونظري- نظام يمكن إدراك الأحداث في إطاره. لم تكن تعاليم السفسطائيين توفر مثل هذا النظام، بل تقدم، بالأحرى، منهج نجاح. إلا أن أسلوب تعريف النجاح نفسه بقي سراباً. أما تأكيدهم الجريء لسيادة فكر الإنسان -بمعنى قدرة فكر الإنسان وحده على تزويده بما يكفي من الحكمة ليعيش حياته بنجاح، بمعنى قدرة عقل الإنسان وحده على إنتاج قوة التوازن- فقد بدا الآن متطلباً عملية إعادة تقويم. بالنسبة إلى الحساسيات الأكثر محافظة، كانت أسس منظومة المعتقدات الهلينية التقليدية مع قيمها الخالدة سابقاً تتعرض لقدر خطر من الاهتراء والتآكل، فيما العقل والمهارة اللفظية باتا متمتعين بما هو أقل من الشهرة المعصومة. وبالفعل، فإن مجمل تطور العقل صار يبدو الآن كما لو كان دائباً على تقويض أساسه نفسه، مع مبادرة العقل البشري إلى حرمان نفسه من القدرة على المعرفة الحقيقية للعالم.

سقراط

في هذا المناخ الثقافي المشحون جداً بدأ سقراط بحثه الفلسفي مثل أي سفسطائي مسكون بالشك وفردية النزعة. وبوصفه معاصرًا أصغر سناً لكل من بريكليس، ويوريبيدس، وهيرودوت، وبروتاغوراس، ومترعرعاً في حقبة مكنته من رؤية عملية بناء الهيكل (البانثيون) على الأكروبول، من البداية إلى النهاية، ولج سقراط ميدان

الفلسفة في أوج التوتر بين التراث الأولمبي القديم والنزعة الفكرية الجديدة الناشطة. وبمقتضى حياته ووفاته غير العاديتين كان سيحدث انقلاباً جذرياً في العقل الإغريقي، ليس فقط بوصفه مؤسساً لمنهج ومثل أعلى جديدين، بل ومرسِّخاً، بشخصه هو، أنموذجاً، ومصدر إلهام دائمين للفلسفة اللاحقة كلها.

وعلى الرغم من ضخامة تأثير سقراط، فإن ما يعرف عن حياته يقيناً قليل. فسقراط نفسه لم يكتب شيئاً. والصورة الأغنى والأكثر تماسكاً للرجل هي تلك المتضمنة في حوارات أفلاطون، غير أن المدى الدقيق الذي تعكس فيه جملة الكلمات والأفكار المعطوفة هنا على سقراط التطور اللاحق لفكر أفلاطون بالذات يبقى غير واضح (مشكلة سنتناولها في نهاية الفصل). أما الكتابات الباقية لمعاصرين وأتباع آخرين -لزينوفون، آيستشينيس، أريستوفانيس، أرسطوطاليس، من الأفلاطونيين المتأخرين- فهي، على جدواها، غير مباشرة أو مجتزأة عموماً، ضبابية غالباً ومتناقضة أحياناً. غير أنه من شأن صورة يعوَّل عليها على نحوٍ معقول يمكن تجميعها بالاستناد إلى حوارات أفلاطون المبكرة جنباً إلى جنب مع مصادر أخرى.

واضح من هذه المراجع أن سقراط كان إنساناً ذا شخصية وذكاء استثنائيين، إنساناً مفعماً بحماسة نادرة، في عصره أو في أي عصر آخر، للأمانة الفكرية والاستقامة الأخلاقية. كان شديد الإلحاح على البحث عن إجابات على أسئلة لم تكن قد طُرحت من قبل، وعلى السعي لتقويض جملة الافتراضات والمعتقدات التقليدية؛ استثارة لتفكير أكثر حرصاً بقضايا الأخلاق، وعلى العمل دون كلل لإجبار نفسه وأولئك الذين يتحدث معهم على التماس قدرٍ أعمق من فهم ما كانت أي حياة صالحة تقوم عليه. جاءت أقواله وأفعاله تجسيداً لقناعة راسخة بأن من شأن فعل النقد الذاتي العقلاني أن يحرر عقل الإنسان من أسر الآراء الزائفة. وبسبب تفانيه في سبيل اكتشاف الحكمة واستخراجها من الآخرين، أهمل سقراط شؤونه الخاصة، مكرِّساً كل وقته، بدلاً من ذلك، على المناقشة الجادة مع أشقائه في الوطن. خلافاً للسفسطائيين، لم يكن يطلب أجراً مقابل تعليمه. وعلى الرغم من علاقته الحميمة مع نخبة أثينا، فإنه بقي غير مبالٍ كلياً بالثروة المادية ومعايير النجاح التقليدية. كان

سقـراط يترك انطباع إنسان منسجم مـع نفسه انسجاماً غير عادي، على الرغم من أن مزاجـه الشخصي كان مثقلاً بكثير من المفارقات. إن سقراط المتواضع إلى درجة الانسحـاق، ولكن الواثق بالنفس إلى حدود التحدي، الحصيف حصافة قارصة ولكن الملـح على الصعيد الأخلاقي، الأليـف والاجتماعي ولكن الانعزالي والتأملي، كان قبل كل شيء إنساناً التهمه عشق الحقيقة.

يبـدو أن سقـراط درس في شبابـه علوم الطبيعـة المتوافرة في عصـره بشيء من الحماسـة، مركزاً علـى معاينة جملة الفلسفـات المعاصرة المختلفـة المهتمة بالتحليل التخمينـي للعـالم المـادي. غـير أنه ما لبـث أن اكتشف عـدم كفاية ذلـك. تمخضت زحمة النظريـات المتصارعة عن المزيد من الاضطـراب والفوضى، بدلاً من الوضوح والشفافيـة، وتفسيرات تلك النظريات للكون القائمة على التعليل المادي وحده، غافلة عـن الـذكاء الهادف في العالم بـدت له ناقصة. وقـد رأى أن مثل هـذه النظريات لم تكـن متماسكة مفهومياً ولا مجدية أخلاقياً، مما دفعه إلى التحول عن الفيزياء وعلم الكـون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطـق. كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعـين عليه أن يفكر بوضوح وكيف يجب أن يعيش؟ أصبح هاجسه الطاغي. وكما كان شيشرون سيعلن بعد قرون فإن سقراط (قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم).

ومثـل هذا التحـول كان بالفعل قد بات مـتردد الصدى في أفـكار السفسطائيين، الذيـن كانوا أيضاً يشبهون سقراط من حيث اهتمامهم بالتعليم، وباللغة، وبالخطابة البلاغيـة، والجـدل أو المحاجة. غير أن طابـع تطلعات سقـراط الأخلاقية والفكرية كان شديـد الاختلاف. فالسفسطائيون كانوا يعرضـون تعليم الآخرين، كيف يعيشون حيـاة ناجحة، في عالم جميع معاييره الأخلاقية أعراف وتقاليد وكل المعرفة الإنسانية نسبيـة. أما سقراط فـكان يؤمن بأن مثل هذه الفلسفـة التعليمية كانت خاطئة فكرياً وكارثيـة أخلاقياً. وفي معارضة للنظـرة السفسطائية، رأى سقـراط مهمته الخاصة متمثلـة في الاهتداء إلى طريـق موصلة إلى معرفة متعالية علـى مجرد الرأي، معرفة تغني أخلاقاً متعالية على الأعراف المجردة.

وفي مرحلة مبكرة من حياة الفيلسوف الشاب، كان كاهن أبولو في دلفي قد أعلن عدم وجود من هو أكثر حكمة من سقراط. وفي مسعى منه، كما قال لاحقاً بسخرية مميزة، لدحض رأي الكاهن، عكف سقراط باهتمام على معاينة معتقدات وأنماط تفكير جميع أولئك الذين يعدون أنفسهم متصفين بالحكمة - واصلاً إلى نتيجة أنه كان بالفعل أكثر حكمة من جميع الآخرين؛ لأنه كان الوحيد الذي أقر بجهله. غير أن سقراط كان يرى أن المعرفة الحقيقية لم يتم امتلاكها بعد، في حين أن السفسطائيين كانوا قد أكدوا استحالة الوصول إلى مثل هذه المعرفة. وإصراره على الإبراز المتكرر لجهل الإنسان، جهله هو وجهل الآخرين، كان يرمي إلى استثارة، لا اليأس الفكري، بل التواضع في مجال الفكر. واكتشاف الجهل شكل بالنسبة إلى سقراط بداية المهمة الفلسفية لا نهايتها، إذ لا يستطيع المرء أن يبدأ بالتغلب على تلك الافتراضات الدارجة الحاجبة للطبيعة الحقيقية لما يعنيه أن يكون الإنسان كائناً إنسانياً إلا من خلال ذلك الاكتشاف. وقد رأى سقراط أن رسالته الشخصية هي إقناع الآخرين بجهلهم مما قد يجعلهم أقدر على البحث عن أفضل طرق عيش الحياة.

وفي رأي سقراط، فإن أي محاولة لتعزيز النجاح والتميز الحقيقيين في الحياة الإنسانية يتعين عليها أن تأخذ في الحسبان الجوهر الأعمق للإنسان، روحه أو نفسه. وربما من منطلق إحساسه الخاص عالي التطور بالذات الفردية والانضباط الذاتي، نجح سقراط في إغناء العقل الإغريقي بوعي جديد بالأهمية المركزية للروح، مرسخاً إياها، للمرة الأولى، مكمنَ الوعي الفردي المستيقظ من ناحية ومستقرَ الطابع الأخلاقي والفكري من ناحية ثانية. ألح سقراط على شعار دلفي: «اعرف نفسك!» لإيمانه بأن طريق الإنسان الوحيدة إلى السعادة الحقيقية تمر عبر معرفة الذات، عبر نوع من الفهم العميق لنفسه هو وحالتها السليمة. ما من إنسان إلا ويتطلع، بطبعه بالذات، إلى بلوغ السعادة، والسعادة لا يتم بلوغها، كما تقول تعاليم سقراط، إلا من خلال عيش نوع من الحياة يوفر أفضل خدمة لطبيعة الروح. فالسعادة ليست نتاج أي ظروف مادية أو خارجية، أو نتاج الثروة، أو السلطة، أو الشهرة، بل محصلة عيش حياة صالحة وملائمة للروح.

وعلى المرء الذي يريد أن يعيش حياة صالحة حقاً أن يعرف طبيعة الصلاح أو الخير وجوهره، وإلا فسيكون متحركاً دونما هدى، من منطلق العادة أو الضرورة المجردتين، مضفياً ثوب الخير أو الفضيلة على أي شيء يكون متناغماً مع المزاج الشعبي أو جالباً سعادة اللحظة. بالمقابل، رأى سقراط أن الإنسان، إذا كان بالفعل يعرف ما هو خير حقاً -ما هو مفيد بأعمق المعاني- فسيتصرف، طبيعياً وحتمياً، تصرفاً خيراً وسليماً. ستؤدي معرفة ما هو خير، بالضرورة، إلى جعل المرء يتصرف من ذلك المنطلق، فلا أحد يبادر طوعاً وعن قصد إلى اختيار ما يعرف أنه سيُلحق الأذى به. فقط حين يخطئ ويرى خيراً وهمياً، كما لو كان خيراً حقيقياً يقع في مغبة السلوك الخاطئ. ما من أحد يقترف الخطأ وهو يعرف؛ لأن من طبيعة الخير بالذات أن يكون مرغوباً، شرط أن يكون معروفاً. وبهذا المعنى، فإن سقراط كان يرى أن الفضيلة معرفة، وما الحياة السعيدة حقاً إلا حياة قائمة على التصرف السليم الذي يوجهه العقل.

وعلى أي شخص يريد اكتشاف ما هو فاضل حقاً أن يطرح أسئلة صعبة. لا بد للمرء كي يعرف الفضيلة أن يكتشف العنصر المشترك في سائر الأفعال الفاضلة، أي جوهر الفضيلة. لا بد له من أن يفكك، يحلل، يختبر قيمة كل بيان عن طبيعة الفضيلة من أجل التوصل إلى معرفة طابعها الحقيقي. ليس كافياً إيراد الأمثلة عن أنواع مختلفة من الأفعال الفاضلة والزعم بأن هذه هي الفضيلة نفسها؛ لأن مثل هذا الزعم لا يميط اللثام عن الصفة الجوهرية الوحيدة الكامنة في صلب جميع الأمثلة التي تجعلها نماذج حقيقية للفضيلة. ينطبق الأمر أيضاً على الخير، العدل، الشجاعة، التقوى، الجمال. وجَّه سقراط انتقاداً إلى الاعتقاد السفسطائي القائل: إن مثل هذه العبارات لم تكن، آخر المطاف، سوى كلمات، مجرد أسماء لأعراف إنسانية معتمدة راهناً. وبالفعل، فإن من شأن الكلمات أن تشوه وتخدع، موحية بالصحة فيما هي مفتقرة إلى الأساس الصلب. غير أن الكلمات تستطيع أيضاً أن تدل على شيء أصيل وباقٍ، كما لو كانت تسلط الضوء على لغز ثمين غير مرئي. وما المهمة التي تنتصب أمام الفيلسوف إلا هداية الناس إلى الطريق المفضية إلى ذلك الواقع الحقيقي.

وفي سياق أداء هذه المهمة تمكن سقراط من تطوير صيغته الجدلية الشهيرة

للنقاش، تلك الصيغة التي كانت ستغدو طابع العقل الغربي وتطوره: المحاكمة عبر الحوار أسلوباً للتمحيص الفكري الرامي إلى فضح المعتقدات الباطلة وإبراز الحقيقة. وإستراتيجية سقراط المميزة تمثلت في تناول سلسلة من الأسئلة مع من يدخل معه في نقاش، والعمل، بلا هوادة، على تحليل جملة الملابسات التي تنطوي عليها الإجابات واحدة بعد الأخرى بما يوفر إمكانية الكشف عن الأخطاء والتناقضات الكامنة في أي اعتقاد أو بيان. كان يجري رفض محاولات تحديد جوهر شيء ما، الواحدة بعد الأخرى بحجة أنها إما أوسع مما ينبغي أو أضيق مما يجب، أو بعيدة كلياً عن إصابة الهدف. كثيراً ما كان مثل هذا التحليل ينتهي إلى ارتباك كامل، بوصول شركاء سقراط في المناقشة إلى حالة خدر أشبه بحالة من لسعه سمك الراي المدوِّخ. ولكن الفلسفة لم تكن في مثل هذه الأوقات، مهتمة، حسب رأي سقراط، بمعرفة الإجابات الصحيحة بمقدار اهتمامها بالمحاولة الشاقة والدؤوب المبذولة من أجل اكتشاف تلك الأسئلة. ليست الفلسفة إلا مسيرة، مدرسة، انضباط بحث يدوم العمر كله. وما ممارسة الفلسفة على طريقة سقراط إلا إخضاعاً لأفكار المرء لنقْد العقل في سياق حوار جاد مع آخرين. والمعرفة الحقيقية لم تكن شيئاً يمكن تلقيه ببساطة من آخر على نحوٍ غير مباشر مثل أي سلعة مشتراة، كما هي الحالة مع السفسطائيين، بل هي، بالأحرى، إنجاز شخصي، لا يتم الفوز به إلا مقابل نضال فكري مطرد وتأمل دائم قائم على النقد الذاتي. يقول سقراط: (ليست الحياة غير المكوية بنار النقد جديرة بأن تعاش).

غير أن سقراط لم يكن ذا شعبية شاملة بسبب سؤاله المستمر للآخرين، وقد عُدّ تشجيعه الفاعل لنوع من نزعة الشك النقية بين تلامذته، من قبل بعضهم، عملاً تخريبياً خطراً منطوياً على التهديد بتقويض السلطة الصحيحة للتقاليد والدولة. صحيح أن سقراط كان، في سعيه الشاق بحثاً عن معرفة معينة، قد قضى جزءاً كبيراً من حياته، ملحقاً الهزيمة بالسفسطائيين في لعبتهم هم بالذات، غير أن المفارقة الساخرة هي أن سقراط جرى تصنيفه في خانة السفسطائيين، حين أقدم اثنان من المواطنين، في المدة المضطربة بأثينا غداة الحرب البيلوبونيزية الكارثية، على

اتهامه باللاتقوى وإفساد الشباب. وقد قبض على سقراط في إغارة على عدد من الشخصيات السياسية الذين كان بعضهم، في وقت من الأوقات، أعضاء في حلقته، وحُكم عليه بالإعدام. في مثل هذا الوضع كان من المألوف اقتراح عقوبة النفي بدلاً، وربما كان ذلك ما أراده موجهو الاتهام، إلا أن سقراط أبى في كل مرحلة من مراحل المحاكمة أن يساوم على مبادئه، ورفض الإذعان لجميع المحاولات التي بُذلت من أجل تمكينه من النجاة من عواقب الحكم أو تعديلها. بقي مصراً على تأكيد صحة الحياة التي كان قد عاشها، حتى وإن أفضت رسالته القائمة على إيقاظ الآخرين، الآن، إلى جلب الموت إليه، الموت الذي لم يخفه، بل سارع، بالأحرى، إلى الترحيب به، بوصفه باباً مفضياً إلى الأبدية، وإلى الخلود. محتسياً سم الشوكران في حالة غامرة من الابتهاج، غدا سقراط شهيداً متطوعاً، فدائياً، لمثل الفلسفة الأعلى الذي طالما رفع لواءه.

البطل الأفلاطوني

حَشْدُ الأصدقاء والتلاميذ الذين اجتمعوا حول سقراط في أيامه الأخيرة كانوا مشدودين إلى إنسان كان قد جَسَّدَ، على نحوٍ استثنائي فريد، مثله الأعلى خير تجسيد. فبمزاوجتها الفريدة بين إيروس ولوغوس –بين العاطفة والعقل، بين الصداقة والمحاجة، بين الرغبة والحقيقة– تبدو فلسفة سقراط أنها كانت تعبيراً مباشراً عن شخصيته. وكل فكرة سقراطية مع ما تعبر عنه جاءت تحمل طابع النواة الفعلية لمزاجه الشخصي، كما بدت خارجة من رحم هذا المزاج. هذه الحقيقة بالذات، في السياق الكامل لحوارات أفلاطون، كما جرى تصويرها –حقيقة أن سقراط كان يتكلم ويفكر بثقة فكرية وأخلاقية مستندة إلى معرفة ذاتية عميقة، متجذرة في أعماق نفسه على ما بدا– هي التي زودته بالقدرة على التعبير عن حقيقة كانت، بمعنى ما، شاملة، متأصلة في حقيقة السماء نفسها.

ومع ذلك لم يكن هذا العمق الكاريزمي للعقل والروح هو الأمر الوحيد الذي أكده في تصويره لأستاذه. فسقراط الذي قام أفلاطون بتخليد ذكراه نجح أيضاً في تطوير وطرح موقف معرفي محدد ما لبث أن أفضى عملياً إلى إيصال الإستراتيجية الجدلية (الديالكتيكية) السقراطية إلى خواتيمها الميتافيزيقية (الماورائية). وهنا سنوسع

مناقشتنا لهذه الشخصية المحورية بالاستناد إلى التفسير الأكثر إتقاناً -و«الأفلاطوني» على نحوٍ أشد جزماً- لسقراط المتضمن في حوارات أفلاطون المتوسطة العظيمة. بادئاً مع حوار الفايدا، وبالغاً أقصى تطوره في حوارات مثل المأدبة (السيمبوزيوم) والجمهورية تضاعف شخصية سقراط من التعبير عن مواقف تتجاوز تلك المعطوفة عليه في الحوارات السابقة، ومن قبل مرجعيات أخرى مثل زينوفون وأرسطوطاليس. وعلى الرغم من إمكانية تفسير الأدلة بطرقٍ كثيرة، فإن ما يتجلى بوضوح هو أن أفلاطون كان، في تأمله لتراث أستاذه في سياق تطوره الفكري الخاص، يتدرج في الكشف عبر هذه المواقف الأكثر تطوراً عما أدرك أنه كان كامناً في عمق حياة سقراط ومحاجاته.

ومع السير قدماً في الحوارات (وتتابعها الدقيق ليس واضحاً تماماً) فإن الكلام الأبكر لسقراط - المشدد بقوة على مطالبته بالتماسك المنطقي والتعريفات ذوات المعنى، المنتقد لسائر يقينيات الإيمان البشري المفترضة - يبدأ بالتقدم نحو مستوى جديد من النقاش الفلسفي. وبعد إنجاز عملية معاينة سائر المنظومات الفكرية الدارجة، من فلسفات الطبيعة العلمية إلى المحاجات الماكرة والمتصفة بالدهاء لدى السفسطائيين، كان سقراط قد استنتج أن جميع تلك المنظومات كانت مفتقرة إلى المنهج النقدي السليم. وبغية إلقاء الضوء على مقاربته، قرر الاهتمام، لا بالحقائق، بل بالبيانات عن الحقائق. وهذه الأطروحات كان سيحللها من خلال التعامل مع كل واحدة منها بوصفها فرضية، مستخلصاً نتائجها، وصولاً إلى اكتشاف قيمتها. وأي فرضية يتضح أنها صحيحة ومطردة كان سيتم تأكيدها مؤقتاً، ولو لم يتم إثبات صحتها؛ نظراً لأن من شأنها بدورها ألا تترسخ يقينياً إلا عن طريق فرضية معتمدة أكثر نهائية.

أخيراً قام سقراط، وفقاً لما جاء في حوارات أفلاطون المتوسطة، بعد نقاش وتأمل شاملين لهذه القضايا، بطرح فرضيته الأساسية الخاصة، بوصفها تلك القاعدة النهائية للمعرفة والمعايير الأخلاقية: حين يكون شيء ما حسناً أو جميلاً، فإنه كذلك؛ لأن ذلك الشيء متوافر على قسط معين من جوهر أنموذجي أصلي للحُسْن أو الجمال، جوهر مطلق وكامل، جوهر موجود على مستوى خالد يتعالى على تجليه

العابـر الخاص، جوهر لا يمكن إدراكـه إلا بالعقل، دون الحواس. ولهذه الشموليات العامة طبيعـة حقيقية متجاوزة للعرف والرأي الإنسانيـين المجردين، ووجود مستقل يتجـاوز الظواهـر التي تشي بها. وعقـل الإنسان قادر على اكتشاف هـذه الشموليات العامة ومعرفتها، من خلال نظام الانضباط الراقي للفلسفة.

فرضيـة (المثـل - الأشـكال) أو (الأفكار) هـذه، برغم عدم إثباتهـا في أي وقت، تبدو، كما وصفها أفلاطون، ممثلة لشيء أكثر من نتيجة مقنعة لنقاش منطقي، شيء ماثـل بوصفه أشبه بواقع قاطع -مؤكد وضروري على نحـوٍ مطلق- متجاوز تخمينات التجربـة الإنسانية، ضبابياتها، وأوهامها. أما تسويغها الفلسفي فكان أخيراً وصفياً، واضحاً ذاتياً بالنسبة إلى عاشق الحقيقة الذي كان قد بلغ هدف التنوير البعيد. وبدا مـا رمى إليه أفلاطون متمثلاً في حصول التواصل مع النظام العالمي ذاته وكشفه عبر اهتمام سقراط المطلق بعقله وروحه، بالفضيلة الأخلاقية جنباً إلى جنب مع الحقيقة الفكريـة. في سقـراط أفلاطون لم يعد نظـام العالم واقفاً مهـزوزاً وحده، بل كان قد اهتـدى إلى نوع من الثقة واليقينيـة المستندتين إلى شيء أكثر عمقاً وأساسية. وهكذا فـإن حل اللغز لمعضلة سعي سقـراط المشوب بالشك إلى الحقيقـة تمثل، كما عرضه أفلاطـون على نحـوٍ مسرحي مثير، في وصولـه، آخر المطاف، إلى تصـور، أو رؤية أو الأفـكار الأبديـة -تصور أو رؤية ما هو مطلق من خـير، وحقيقة، وجمال، وما إلى كل ذلك- تلك الأفكار الأبدية التي أنهى بتأملها بحثه وإنجازه الفلسفيين الطويلين.

صـار عصر الأبطـال والآلهـة الأسطوريين يبدو غابـراً منذ زمن طويـل بالنسبة إلى مواطنـي أثينا الحديثة، غير أن البطـل الهوميري بُعث حياً في سقراط أفلاطون، بوصفه بطل البحث الفكري والروحي عن الحقائق المطلقة في عالم مسحوق بين سندان السفسطة ومطرقة النزعة التقليدية. كان ثمة لون جديد من ألوان المجد الخالد الذي كشـف عنه سقراط وهـو يواجه المـوت، والمثال الهومـيري لم يكتسـب أهمية جديدة بالنسبـة إلى أفلاطـون وأتباعه إلا عـبر هذا التصرف البطـولي فلسفياً. ثمة حقيقة روحيـة شديدة الرسـوخ والواضح والشمول الكامل إلى درجـة عجز معها، حتى الموت عـن إلقاء الظل علـى وجودها، بل شكَّل، على النقيض من ذلـك، باباً لولوج ملكوتها، خرجـت من رحم عمل سقراط الفكـري الشاق. إن العالم المتعالي المتجلي في حوارات

أفلاطون -وهي مآثر أدبية عظيمة مثل جملة القصائد والمسرحيات الملحمية الممجدة للثقافة الهلينية- جاء يشي بملكوت أولمبي جديد، ملكوت يعكس إحساساً بالنظام العقلاني، ولكنه يستحضر أيضاً آية الجلال المهيب والرفيع لآلهة الأساطير القديمة. فسقراط تقرير أفلاطون كان قد بقي وفياً للتطور الإغريقي الحاصل على صعيدي العقل والنزعة الإنسانية الفردية. غير أنه كان قد دأب، في سياق رحلته الأوديسية الفكرية، حيث عكف على توظيف وتركيب رؤى أسلافه، على اجتراح علاقة جديدة مع واقع أزلي خالد، واقع متمتع بنعمة المغزى الفلسفي جنباً إلى جنب مع القداسة أو الماورائية الأسطورية. لدى سقراط تم احتضان الفكر بثقة، بوصفه قوة حياة فاعلة من جهة وأداة يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى الروح من جهة ثانية. ليس العقل مجرد أداة ذات جدوى بأيدي السفسطائيين والساسة وحدهم، ولا هو الملاذ البعيد للتخمينات المادية والمفارقات الغامضة دون سواها. إنه، بالأحرى، الملكة السماوية التي تمكّن الروح الإنسانية من اكتشاف جوهرها بالذات من ناحية ومعنى العالم من ناحية أخرى، وهي ملكة لم تكن تتطلب إلا الإيقاظ. ومهما كانت مسيرة الإيقاظ بالغة الصعوبة، فإن طاقة فكرية سماوية كامنة بالقوة في الجميع بسطاء وعظماء على حدٍّ سواء.

تلك هي صورة سقراط في ذهن أفلاطون، صورة صاحب حل وذروة البحث الإغريقي عن الحقيقة، صورة منقذ الأساس السماوي والإلهي للعالم، صورة موقظ عقل الإنسان. فما كان بالنسبة إلى هوميروس والعقل العتيق علاقة لا تنفصم بين التجريبي والأنموذجي الأصلي، علاقة تعرضت لقدرٍ متزايد من التحدي في النزعة الطبيعية للفيزياء الأيونية والنزعة العقلانية عند الإيليين، ما لبثت أن استُؤصلت كلياً في مادية الذريين ونزعة الشك لدى السفسطائيين، تمت الآن إعادة صياغته واستعادته على مستوى جديد بأيدي كل من سقراط وأفلاطون. وعلى النقيض من الرؤية العتيقة غير المتمايزة، كانت العلاقة المدركة الآن بين ما هو أنموذجي أصلي وما هو تجربي قد أصبحت أكثر إشكالية، متصفة بالازدواجية، وقائمة على الثنائية. هذه الخطوة كانت خطوة حاسمة، إلا أن الشراكة الكامنة في العمق، المكتشفة مجدداً، مع الرؤية الأسطورية البدائية كانت على مستوى موازٍ من الحسم والأهمية. ففي الفهم

الأفلاطوني، تمت إضاءة العالم من جديد بسلسلة من الأطروحات والصور الشاملة أو العامة. عاد عقل الإنسان قادراً على الاهتداء إلى معرفة مبادئ العالم الحاكمة. عادت حقائق السماء المطلقة، مرة أخرى، تحكم الكون وتوفر أساساً لسلوك البشر. عاد الوجود متمتعاً بنعمة الأهداف المتعالية. لم يعد النشاط الفكري والإلهام الأولمبي متعارضين. عادت القيم الإنسانية متجذرة في نظام الطبيعة، مع غنى الطرفين بذكاء السماء وآلهتها.

مع كل من سقراط وأفلاطون، كان البحث الإغريقي عن الوضوح، والنظام، والمعنى في التجربة الإنسانية ذات الأوجه المتعددة، قد أكمل دورته، متمخضاً عن نوع من البعث الفكري للواقع السماوي المقدس المعروف في الطفولة الهوميرية البعيدة لدى الثقافة الهيلينية. وهكذا فإن أفلاطون نجح في ربط تصوره ونَفَخَ روحاً وأهمية جديدتين في الرؤية الأنموذجية الأصلية العتيقة للحساسية الإغريقية القديمة.

يبقى سقراط الشخصية الأنموذجية الأصلية في الفلسفة الإغريقية –بل في كل الفلسفة الغربية في الحقيقة– إلا أننا لا نتوفر، مع ذلك، على أي شيء مكتوب بيده هو يمكنه من أن يمثل أفكاره على نحوٍ مباشر. أما حياته وفكره فلم ينتقلا إلى الأجيال اللاحقة إلا عبر الموشور القوي لفهم أفلاطون في المقام الأول. كان تأثير سقراط في أفلاطون الشاب عظيماً إلى حد أن الحوارات الأفلاطونية تبدو مطبوعة بالطابع السقراطي على كل صفحة من صفحات تلك الحوارات تقريباً، مما جعل التمييز الحاسم بين فكري الفيلسوفين شبه مستحيل. وشخصية سقراط تضطلع بالدور الرئيس وتعبر عن جملة الأطروحات المركزية في أكثر الحوارات ذات الشأن، وهي تفعل ذلك بدرجة عالية من الحساسية الشخصية المصورة بأمانة. تبقى النقطة التي ينتهي فيها سقراط التاريخي ليبدأ سقراط الأفلاطوني كاشف الغموض والضبابية. صحيح أن ادعاءه الجهل من منطلق نكران الذات يتناقض ظاهرياً مع المعرفة الأفلاطونية بالحقائق المطلقة، غير أن الأخيرة تبدو خارجة من رحم الأول مباشرة، كما لو أن تواضعاً فكرياً غير مشروط كان خرم إبرة مرور خيط الحكمة

الكونيــة الشاملــة. من المؤكد أن من شأن سعي سقراط الــذي دام العمر كله بحثاً عن الحقيقة والنظام أن يبدو مستنداً ضمنياً إلى نوع من الإيمان بالوجود النهائي لكل من الحقيقــة والنظام[6]. يضاف إلى ذلك، أن طابع حججــه وتوجهها كما جرى تقديمها، لا في الحــوارات الأفلاطونية المبكرة وحسب، بل وفي تقارير آخرين أيضاً، يشيان بقوة بــأن سقــراط كان، أقله منطقياً، ملتزماً بمــا كان سيُرى لاحقاً علــى أنه قوام نظرية عموميات شاملة.

كان لمحاكمــة سقراط وإعدامه من جانب النظــام الديمقراطي الأثيني تأثير بالغ العمق في أفلاطون، فأُقنع بعدم جدوى كل من الديمقراطية السائبة (الفالتة بلا دفة موجهة) والفلسفة غــير القائمة على المعايير والمبادئ. ومن هنا ضرورة وجود أساس مطلق للقيم إذا أردنا لأي نظام سياسي أو فلسفي أن يكون ناجحاً وحكيماً. بالاستناد إلى جملــة الأدلة التاريخية والأدبية المتوافرة سيبــدو أن بحث سقراط الشخصي عن تعريفات مطلقة ويقين أخلاقي، وربما بالتأكيد طرحه لصيغة مبكرة ما من صيغ عقيدة المُثل، قد جرى تطويرهما وتوسيعهما عبر حساسية أفلاطون الأكثر إحاطة، وصولاً إلى جعلهما منظومة شاملة. ثمة رؤى إضافية أدخلها أفلاطون في المنظومة، مقتبساً إياها مــن أسلاف مختلفين لسقــراط، خصوصاً بارمانيدس (رؤيــة أن الواقع القابل لفهم ذي طبيعــة أحاديــة ثابتة)، هيرا قليطوس (رؤية التدفق الدائــم للعالم المحسوس)، وفيثاغورس قبل هذا وذاك (رؤية قابلية فهم الواقع عبر الأشكال الرياضية). هواجس سقــراط وإستراتيجياته الأكثر تركيزاً باتت، إذًا، أساس مبادرة أفلاطون الأوسع إلى طرح الخطــوط العريضة والمشكلات الرئيسة بالنسبــة إلى الفلسفة الغربية اللاحقة بجميع ميادينهــا المختلفة، ميادين المنطق، والأخــلاق، والسياسة، والمعرفة، والوجود (الانطولوجيا)، والجمال، والنفس (السايكولوجيا)، والكونيات (الكوزمولوجيا).

عــبر أفلاطون عن التعميق والتوسيع عن طريق توظيف شخصية سقراط لإنطاق الفلسفــة التــي كان يؤمن أن حياة سقــراط جسدتها بنبل. لم يكــن سقراط في نظر أفلاطــون، إلا تجسيــداً حياً للخــير والحكمة، وهمــا الصفتان اللتــان كان أفلاطون يعدهما المبدأيــن الأساسيين للعالم والهدفين الأسمى لطمــوح الإنسان. وهكذا، فإن سقــراط أضحى ليس فقط مصدر إلهــام الفلسفة الأفلاطونية، بل وتجسيدها الحي أيضــاً. ومــن تحت عبــاءة أفلاطون الفنيــة خرج سقــراط الأنموذجــي الأصلي، أبو

الفلسفة الأفلاطونية.

من وجهة النظر هذه، لم يقم أفلاطون بتقديم أي فيلم وثائقي حرفي عن فكر سقراط؛ كما لم يبادر، من الطرف المعاكس إلى استخدام سقراط مجرد ناطق بأفكاره هو المستقلة تماماً. بدلاً من هذا وذاك يبدو أن علاقة أفلاطون مع سقراط كانت أكثر تعقيداً، وأشد غموضاً، وأميل إلى التفسير والإبداع، لدى قيامه بتطوير وتحويل أفكار أستاذه لإيصالها إلى ما تراءى له خلاصاتها المتأصلة، المبحوثة منهجياً، الواضحة ميتافيزيقياً. كثيراً ما كان سقراط يرى نفسه موّلدًا فكرياً دائباً من خلال مهارته الجدلية (الديالكتيكية) على استيلاد الحقيقة الكامنة في عقل الآخر. ربما كانت الفلسفة الأفلاطونية بالذات هي الثمرة الأخيرة والأنضج لذلك المخاض.

سعي الفيلسوف إلى امتلاك العقل الكوني الشامل

برغم كل إخلاصها للدقة الجدلية (الديالكتيكية) والصرامة الفكرية، بقيت الفلسفة الأفلاطونية مخترقة بنوعٍ من الرومانسية الدينية التي أثرت في كل من مقولاتها الوجودية (الأونطولوجية) وإستراتيجيتها المعرفية. وكما في مناقشته لإيروس في المأدبة (السيمبوزيوم)، فإن أفلاطون وصف الأفكار، لا على أنها أشياء محايدة خاضعة للإدراك العقلاني الخالي من العاطفة، بل جواهر متعالية تقوم لدى ممارستها مباشرة من قبل الفيلسوف الخالص، باستثارة رد عاطفي حاد، بل وحتى نشوة صوفية باطنية. كلمة (فيلسوف) تعني حرفياً (عاشق الحكمة)، والفيلسوف يقارب مهمته الفكرية بوصفها مغامرة رومانسية ذات أهمية شاملة. وبالنسبة إلى أفلاطون ليست الحقيقة النهائية ذات طبيعة أخلاقية وعقلانية فقط، بل وجمالية أيضاً. فقيم الخير، والحق، والجمال متوحدة عملياً في المبدأ الإبداعي السامي الضابط، دفعة واحدة، للشهادة الأخلاقية، والالتزام الفكري، والاستسلام الجمالي. وبوصفه الأقرب منالاً بين الأشكال أو المُثُل، وهو مرئي جزئياً حتى بالعين المجردة، فإن الجمال يمكن وعي الإنسان من الانفتاح على وجود المُثُل الأخرى، جاذباً الفيلسوف إلى الصورة والمعرفة الجمالية لكل من الحق والخير. من هنا تلميح أفلاطون إلى أن الرؤية الفلسفية الأسمى لا تكون ممكنة إلا لمن يتوافر فيه مزاج عاشق. لا بد

للفيلسوف من أن يستسلم داخلياً لأرقى آيات إيروس، تلك الحماسة الشاملة لاستعادة وحدة سابقة، للتغلب على الانفصال عن السماء وصولاً إلى الاندماج بها.

قام أفلاطون بوصف معرفة السماء على أنها مضمرة في كل روح ولكنها منسية. والروح، وهي خالدة، تمارس احتكاكاً مباشراً وحميماً مع الحقائق الأزلية قبل الميلاد، غير أن شرط ما بعد الولادة الإنساني المتمثل في السجن الجسدي يدفع الروح إلى نسيان الحالة الحقيقية للأمور. أما هدف الفلسفة فهو تحرير الروح من هذا الوضع المضلل، حيث تتعرض للخداع من جانب تقليد ما هو محدود وحجبه لما هو أبدي. تتمثل مهمة الفيلسوف في (استحضار) الأفكار المتعالية، باستعادة معرفة مباشرة بجملة الأسباب والمنابع الحقيقية لجميع الأشياء.

في الجمهورية، قام أفلاطون بتسليط الضوء على الفرق بين المعرفة الصحيحة للواقع، ووهم المظاهر من خلال صورة مدهشة: البشر أشبه بسجناء مربوطين بجدار كهف تحت الأرض، حيث لا يستطيعون مطلقًا أن يلتفتوا ليروا ضوء النار التي هي في مكان أعلى وبعيد خلفهم، وحين تمر أشياء خارج الكهف أمام الضوء، يتوهم السجناء أن الظلال المجردة المنعكسة على الجدار هي الأشياء الحقيقية، وما من أحد سوى ذلك الذي يتحرر من قيده ويخرج من الكهف للدخول في العالم الكائن في الخارج يستطيع أن يلمح الواقع الحقيقي، برغم أن تعرضه الفجائي للنور قد يبهره فيبقى عاجزاً عن التعرف على طبيعة هذا النور، أما بعد التآلف مع الضوء والاعتياد عليه وصولاً إلى التعرف على الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الأشياء، فإنه سيسارع إلى تثمين وضوح فهمه الجديد عالياً، وإن تذكُّر مصيره السابق بين السجناء الآخرين، حيث يدأب الجميع على تكريس عقولهم لفهم أوهام مجردة، من شأنه، مثل هوميروس، أن يفضل تحمل أي شيء في العالم الحقيقي على الاضطرار للعيش في عالم الأشباح السفلي، ولو طُلب منه أن يعود إلى الكهف ليدخل، وهو غير المعتاد على ظلام الكهف، في تنافس مع الآخرين في نشاطهم المعتاد القائم على (فهم) الأشباح والظلال، لكان من المحتمل، في الحقيقة، أن يستثير سخريتهم واستهزاءهم، وأن يبقى عاجزاً عن إقناعهم بأن ما كانوا يشاهدونه لم يكن سوى انعكاس باهت للواقع.

كانت المهمة الكبرى التي تواجه الفيلسوف في نظر أفلاطون، متمثلة، إذًا، في الخروج من كهف الظلال الشبحية وإعادة عقله الضال إلى النور الأنموذجي الأصلي، المنبع الحقيقي للوجود. وعند الحديث عن هذا الواقع الأعلى، كرر أفلاطون الربط بين النور، والحقيقة، والخير. ففي الجمهورية قام بوصف فكرة الخير بأنها بالنسبة إلى العالم القابل للفهم بمنزلة الشمس بالنسبة إلى العالم القابل للرؤية: وكما أن الشمس تتيح لأشياء العالم المرئي فرصة أن تنمو وتغدو مرئية، فإن الخير يمنح جميع أشياء العقل وجودها وقابلية أن تكون مفهومة. أما حصول الفيلسوف على الفضيلة فيعني اهتداءه إلى تلك المعرفة المضيئة الجالبة للتناغم بين روح الإنسان ونظام الكون القائم على النماذج الأصلية، وهو نظام محكوم ومضاء بفكرة الخير العليا.

ولكن إنجاز الانعتاق من حالة الظلام يتطلب، مع ذلك، قدراً خارقاً ودائماً من الجهد الفكري والأخلاقي؛ كي يتمكن العقل -الذي يعده أفلاطون أعلى أجزاء الروح- من الارتقاء إلى ما فوق المحسوس والمادي المجرد وصولاً إلى استعادة المعرفة المفقودة بالأفكار. وفي بعض الحوارات (مثل الجمهورية)، شدد أفلاطون على قوة الجدل (الديالكتيك)، أو المنطق القائم على النقد الذاتي الفاعل، في سبيل تحقيق هذا الهدف، فيما كان في أمكنة أخرى (مثل المأدبة [السيمبوزيوم] والرسالة السابعة)، أكثر كلاماً عن نوع من الكشف العفوي بالفطنة الحدسية، أشبه بلحظة أو نعمة سماوية بعد انضباط طويل. وفي الحالين كليهما لا يكون استحضار الأفكار إلا وسيلة المعرفة الحقيقية من ناحية وهدفها من ناحية ثانية.

وهكذا، فإن توجيه أفلاطون الأولي بالنسبة إلى الفلسفة جاء متركزاً على التطوير الفاعل والدؤوب للعقل والإرادة، بحفز من رغبة لا تعرف معنى التوقف في استعادة الوحدة المفقودة مع الأبدي. وعبر مخاض الاستحضار الفلسفي، يستطيع عقل الإنسان أن يستولد حكمة السماء التي كانت ملكيته السابقة. يكون التعليم، إذًا، في خدمة كل من الروح والسماء، لا في خدمة العلماني والإنساني فقط، كما عند السفسطائيين. يضاف إلى ذلك أن التعليم عملية يتم من خلالها «استخراج» الحقيقة من داخل

العقـل، لا استحداثها وفرضها عليه من خارجه. وعندئـذ لا يلبث العقل أن يهتدي في داخلـه إلى معرفة بطبيعته الخاصـة كما في الكون، معرفة تكـون دون التعليم، مغلفة بضبـاب بلادات الوجود الدنيوي. بادرت التربيـة (البايديا) الكلاسيكية إلى اعتماد البعديـن الميتافيزيقـي (الماورائـي) والروحـي الأكثر عمقـاً للأكاديميـة مسترشدة بتوجيهـات أفلاطون، مؤسسة الرهبنة أو الدير بمقدار ما هي جامعة، وقد رفعت لواء تحقيق المثل الأعلى للكمال الداخلي عن طريق التعليم المنضبط.

ليس التنوير الفلسفي، إذًا، إلا نوعاً من إعادة التنبيه إلى المعرفة المنسية، والتذكير بهـا، نوعاً من إعادة التأسيس للعلاقة الحميمية السعيدة بين الروح والأفكار المتعالية الكامنـة في صلـب سائر الأشيـاء. هنا بالذات، شـدد أفلاطون على البعـد الإنقاذي للفلسفـة؛ لأن المجابهـة المباشرة بين الـروح والأفكار الأبدية هـي التي تكشف للأولى أزليتها الخاصة. وفي رواية أفلاطون لقصة ساعات سقراط الأخيرة، كان سيتضح أن سقـراط كان يثمن حالة الوعي الأنموذجـي الأصلي المتعالية على الوجود المادي عالياً جداً إلى درجة أنه عبر عن رباطة جأش، بل توق، لحظة ترقبه للموت بالسم. وقد أعلن أن حياته كلها كانت موجهة نحو لحظة معانقة الموت، لحظة امتلاك الروح لقدرة العودة الأخيرة إلى مجد حالتها الخالدة. مثل هذه الثقة المؤكدة بحماس شديد بحقيقة ما هو أبـدي، مصحوبة بتلميحات الحوارات المتكررة إلى الأساطير والأسرار المقدسة، تشي بـأن سقراط وأفلاطون نفسيهما ربما كانا حميمـي الانخراط في الديانات الإغريقية السريـة. ففي النظرة الأفلاطونيـة، ليس ما هو سماوي ومقدس موجوداً فقط، كما في الديانـة الإغريقية العامـة التقليدية، بل تكون الـروح الإنسانية قادرة، عبر سلوك الطريـق الفلسفية، على امتلاك معرفـة خلودها السماوي الخاص. ومثل هذا الإيمان ميز أفلاطون عن التراث الهوميري، الذي ظل يضع حدوداً صارمة بين البشر الفانين والآلهـة الخالدين، وأجلسـه ربما في مقصـورة الديانات السرية، حيـث كان التلقين يتمخض عن نوع من الإيحـاء بالخلود، وبرفقة فيثاغورس الـذي كانت الفلسفة توفر في نظـره، أرقى سبل التنوير والذوبان في بوتقة السماء الصوفيين. وقد انعكس انتماء أفلاطـون إلى هذه الجماعـات أيضاً في إيمانه بوجوب عدم البـوح بالحقائق الأسمى للجميع؛ خشية سوء استخدامهم لها. ومن هنا تفضيله الحوار الأكثر غموضاً، القادر

علـى إخفاء -كما على كشف، بالنسبة إلى المؤهلين جيداً- أعمق حقائق فلسفته، على المعالجة والمقاربة المباشرتين الصريحتين.

مـن الممكن القول: إن ثنائية القيم الأفلاطونية المميـزة - تفضيل الفيلسوف على الإنسـان العـادي، العقل والروح على المـادي، الأشكال أو المُثُل الموجـودة من قبلُ على عـالم الظواهـر، المطلـق على النسبـي، الحياة الروحيـة فيما بعد المـوت على الحياة المادية الحاضرة - عكست رد فعل أفلاطون على أزمات أثينا السياسية، والأخلاقية، والفكريـة خلال سنـي حياته. ومع أن القرن الخامـس (ق.م) في أوجه خلال العصر البريكليسي كان قد تبنى فكرة بلوغ البشرية المستقل التقدم من حالة الجهل البدائية إلى حالـة التطور والإتقان المتحضـرة، فإن أفلاطون غالباً ما بقـي ميالاً إلى النظرة الإغريقيـة الأبكـر، تلك النظـرة المطروحة من قبـل هزيود والقائلـة: إن حالة البشر كانـت قـد تدهورت تدريجياً نحـو الانحطاط بعد أن كانت في عصـر ذهبي سابق. لم يكتفِ أفلاطـون برؤية تقدم الإنسان المعاصر التقني، بل رأى أيضاً انحطاطه وتخلفه الأخلاقي عن البراءة الأبسط للقدماء (الذين كانوا أفضل منا وعاشوا أكثر قرباً من الآلهة). إنجاز الإنسان بحد ذاته كان، إذًا، نسبياً وهشاً. فقط مجتمع قائم على مبادئ سماويـة محكوم من قبل فلاسفة يستلهمون السماء كان قادراً على إنقاذ البشرية من لاعقلانيتهـا المدمـرة، وأفضل صيغ الحياة كانت تلك المنصرفـة عن الحياة الدنيوية المتجهـة نحو عالم الأفـكار الأبدية. فملكوت الروح الثابت الذي لا يعرف معنى التغيير سابق ودائم التفوق على كل ما حاولت البشرية أن تحققه في العالم الفاني (الموقت). ما هو روحي فقط ينطوي على الحقيقة والقيمة الأصليتين.

ولكـن نظرة أفلاطون كانت، برغـم كل نزعتها التشاؤمية المعاديـة عداءً ظاهرياً للعـالم، مطبوعاً بنوع معين مـن النزعة التفاؤلية الكونيـة؛ لأن خلف التدفق الغامض للأحداث كان يرى المخطط الإلهي لحكمة السماء. فبرغم تحليقاته الغنائية الصوفية، أو ربمـا في عمق تلك التحليقات، فإن فلسفة أفلاطـون كانت عقلانية الطابع أساساً، وإن بقيـت عقلانية قائمة على المنطقية الإنسانية وحدها. ففي صلب تصور أفلاطون للعـالم ثمة مفهـوم ذكاء متعالٍ يتولى حكـم الأشياء وتنظيمهـا: إن العقل المقدس هو

(ملـك السماء والأرض). إن الكون خاضع، آخر المطاف، لا لحكم المصادفة، الحركة المادية، أو الضرورة العمياء، بل، بالأحرى، لحكم (عقل منظِّم بالغ الروعة).

وقد اكتشف أفلاطون أيضاً في تركيبة العالم عنصراً متعذر الاختزال من الضلالة واللاعقلانيـة العنيدتـين، عنصراً أطلق عليـه اسم آنانكـه (ananké)، أو الضرورة. وفي المفهـوم الأفلاطوني كان اللاعقلاني معطوفاً علـى المادة، على العالم المحسوس، وعلـى الرغبة الغريزيـة، في حين كان العقـلاني معطوفاً على العقـل، وعلى المتعالي، وعلـى الرغبة الروحيـة[7]. والأنانكه، تلك اللاعقلانية المتقلصـة القائمة على الضياع والعشوائيـة في الكون، تقـاوم الانسجام الكامل مع العقل المبـدع، وتلقي بظلها الثقيل علـى الكمـال الأنموذجـي الأصلي، مشوِّهـة تعبيره الصـافي في العـالم الملموس. أما العقـل فيتحكم بالضرورة في الجزء الأكبر من العـالم، متناغماً مع الأهداف الخيرة والصالحـة، غير أن هـذا العقل يعجز في بعض المحطات عن إلحـاق الهزيمة بقضية الضـلال، ذلـك هو سبب وجود الشر والفوضى في العـالم. فبوصفه مخلوقاً محدوداً، يبقـى العالم مفتقـراً، بالضرورة، إلى الكمـال. ومع ذلك فإن الأنانكـه (الضرورة)، بسبب طبيعتها الإشكالية تحديـداً، تضطلع بدور الحافز والمحرك لصعود الفيلسوف مـن المرئي للارتقاء إلى المتعـالي. وعلى الرغم من أن المصادفـة الطارئة والضرورة اللاعقلانيـة حقيقتـان ولهما مكاناهما، فإنهمـا موجودان داخل بنيـة أوسع يوجهها ويحكمهـا الذكاء الكوني، العقل، الذي يحرك جميع الأشياء وفقاً لحكمة نهائية، وفقاً لمقتضيات فكرة الخير.

هنـا بالذات نجح أفلاطون في الكشف الكامل عـن المبدأ الذي كان قد ظل موضوع مناقشـة في الفلسفة الإغريقية السابقة، والذي كان سيضطلع بدور مركزي في التطور اللاحق لهـذه الفلسفة. ففي أثينا البريكليسيـة كان آناكساغوراس قد رأى أن النوس، أو العقـل، هو المصدر المتعـالي لنظام الكون. وكل من سقـراط وأفلاطون انجذبا إلى مبـدأ آناكساغوراس الأول، القائم على اقتراح نوع من الغائية العقلانية أساساً لوجود الكـون. ولكنهمـا ما لبثا أن أُحبطا، مثلما حصل مـع أرسطوطاليس لاحقاً، جراء عدم قيـام آناكساغوراس بتطوير المبـدأ قدماً في فلسفتـه الخاصة (التـي كانت مادية في المقـام الأول، مثلهـا مثل فلسفة الذريـين)، وخصوصاً بسبب عزوفـه عن إبراز الخير

المتعمّد للعقل الكوني، إلا أن الفيلسوف الشاعر زينوفان كان، قبل آناكساغوراس بنحو نصف قرن، وبعد توجيه الانتقاد إلى الآلهة ذوي الأشكال الإنسانية في التراث الشعبي الساذج، قد طرح، بدلاً من ذلك، فكرة إله واحد أعلى، قداسة كونية فاعلة في العالم عبر الذكاء الخاص، قداسة متماهية من حيث الجوهر مع العالم نفسه.

وبعيد ذلك، أقدم فيلسوف ما قبل سقراط المنعزل واللغز هيراقليطوس على طرح تصور حلولي، مع استخدام عبارة لوغوس (التي تعني الكلمة، أو الكلام، أو الفكر في الأصل) للدلالة على المبدأ العقلاني الذي يحكم الكون. صحيح أن جميع الأشياء هي في تدفق مطرد، إلا أنها مترابطة ومنظمة أساساً وفي العمق من خلال اللوغوس الكوني، المتجلي أيضاً في قدرة عقل الكائن الإنساني. دأب هيراقليطوس على ربط اللوغوس بعنصر النار، ذلك العنصر الخارج، مثله مثل العالم الهيراقليطوسي كله، من رحم النضال المتمادي في الاستهلاك والغارق في الحركة المتواصلة. من قوانين اللوغوس الكوني أن كل شيء يتحدد بـ، يميل إلى، ويتوازن آخر المطاف، بنقيضه، بما يجعل جميع النقائض مؤلفة لنوع من الوحدة في النهاية. ولعل أروع أشكال التناغم هو الذي يتألف من عناصر متنافرة، في حالة توتر فيما بينها. وقد أكد هيراقليطوس أن البشر يعيشون، إذ يعزفون عن فهم اللوغوس، كما لو كانوا نياماً في حلم زائف عن العالم، في حالة من اللاتناغم أو النشاز الدائم. لا بد للكائنات الإنسانية من أن تسعى إلى إدراك لوغوس الحياة، وصولاً، عبر ذلك الإدراك إلى الاستيقاظ على حياة قائمة على التعاون الذكي مع نظام الكون الأكثر عمقاً.

ولكن فيثاغورس ربما كان متقدماً على سائر المدارس الفلسفية الأخرى حين شدد على قابلية العالم للفهم، وعكف، خصوصاً على تلقين القيمة الروحية لفضيلة التوغل العلمي في أسرار هذا العالم لبلوغ نشوة المزاوجة بين روح الإنسان وكون السماء. فبالنسبة إلى الفيثاغورسيين، كما للأفلاطونيين لاحقاً، كانت الأنماط الرياضية القابلة للاكتشاف في العالم الطبيعي تشي، ربما بمعنى أعمق يوصل الفيلسوف إلى ما بعد المستوى المادي للواقع. وكشف الغطاء عن الصيغ الرياضية الناظمة في الطبيعة كان يعني إماطة اللثام عن الذكاء الإلهي بالذات، المضطلع بإدارة خلقها بقدرٍ متعالٍ من الكمال والنظام. والاكتشاف الفيثاغورسي القائل: إن الأنغام الموسيقية رياضية،

والألحـان المتناغمة صادرة عن أوتار قياساتها محـددة بنسب عددية بسيطة، وقد عُدّ ذلك وحياً دينياً. فتلك الأنغام الرياضية المنطوية على وجود غير خاضع للزمن، بوصفها أمثلـة أنموذجية روحيـة، تشكل منبع جميع الألحـان السمعيـة. وكان الفيثاغورسيون يؤمنون بأن الكون، بكليته، ولا سيما السماوات، منظم وفقاً لمبادئ الهارموني (الإيقاع) الخفيـة، تبعاً للتشكيلات الرياضية المعبرة عن موسيقا سماوية سامية. وكان من شأن فهم الرياضيات أن يعني الاهتداء إلى مفتاح حكمة الإبداع الإلهي.

كذلـك قام فيثاغورس بالكشف عن أن عقـل الإنسان هو الذي يسلط الضوء على هذه الأشكال أولاً، وعلى الكون بعد ذلك. أما التعرف على القوانين الرياضية للأرقام والأشـكال في العـالم الخارجي فلا يتم إلا بعـد اعتمادها وإقرارها مـن قبل الذكاء الإنسـاني. بهـذه الوسيلة بالـذات تقـوم روح الإنسان باكتشاف حقيقـة أن جوهرها وذكاءهـا إن همـا إلا من الأمور المخبوءة في جوف الطبيعـة. وفقط آنئذ يشرق معنى الكون داخـل الروح. فعقل الإنسان يستطيع، من خـلال الالتزام بالانضباط الفكري والأخلاقـي، أن يتوصل إلى إدراك حقيقـة وجود الصيغ أو الأشكال والمُثُل الرياضية، ثـم يبادر إلى كشف النقاب عن أسـرار الطبيعة وألغاز الروح الإنسانية. وكلمة الكون كوزموس الدالـة على خلطـة إغريقية استثنائيـة جامعة لعناصر النظـام، والكمال البنيـوي، والجمال، يُفترض أنهـا استخدمت، للمـرة الأولى، للدلالة على العالم من قبل فيثاغورس الذي بات يتكرر فهمها بذلك المعنى الفيثاغورسي بعد عصره. وكما تكـرر على لسـان أفلاطون، فإن كشف الكوزموس في العـالم كان يعني كشفه في روح الإنسـان. ففي حياة الإنسان الفكرية، لا بد لروح العالم من أن تتكشف. وهنا بالذات كان الشعار السقراطي «اعرف نفسك!» يُعد لا عقيدة شخص ذاتي انطوائي، بل أداة توجيه نحو الفهم الكوني.

أمـا الاعتقاد بامتلاك الكـون ذكاءً ناظماً شاملاً يتولى إدارتـه، وبأن هذا الذكاء بالـذات منعكس في عقـل الإنسان، ممكّناً إيـاه من معرفة النظام الكـوني، فقد كان أحـد أكـثر المبادئ تمييزاً وتكـرراً في الموروث التقليدي المركزي للفكـر الهليني. وبعد أفلاطون باتـت عبارتا لوغوس ونوس (المنطق والعقـل) معطوفتين، على نحوٍ منتظم،

على التصورات الفلسفية للمعرفة الإنسانية والنظام الكوني، ثم خضعت معانيهما للمزيد من التطوير والصقل عبر أرسطوطاليس، والرواقيين، والأفلاطونيين الجدد. ومع تقدم الفلسفة القديمة، ظلت كلمتا لوغوس ونوس تستخدمان بالتناوب للدلالة على العقل، المحاكمة، والفطنة، والذكاء، والمبدأ الناظم، والفكر، والكلمة، والكلام، والحكمة، والذكاء الكوني الشامل. ما لبثت العبارتان أن أصبحتا مع مرور الزمن تدلان على المصدر المتعالي لسائر النماذج الأصلية، كما على مبدأ العناية الإلهية للنظام الكوني الدائب، عبر جملة النماذج الأصلية، على اختراق المخلوق. وبوصفه الوسيلة التي يوظفها الذكاء الإنساني ليتمكن من بلوغ الفهم الكوني، كان اللوغوس مبدأ إلهام إلهي، مبدأً يفعل فعله على نحوٍ متزامن في كل من العقل الإنساني من جهة والعالم الطبيعي من جهة ثانية. ولعل المطلب الأسمى للفيلسوف هو بلوغ نوع من التحقق الداخلي لهذا العقل العالمي الأنموذجي الأصلي، وهو التقاط هذا المبدأ العقلاني - الروحاني الأسمى الناظم والكاشف على حدٍّ سواء، والامتثال له في الوقت نفسه.

مشكلة الكواكب

بين عدد كبير من الموضوعات والمفاهيم المهمة المطروحة للمناقشة في الحوارات الأفلاطونية، ثمة أطروحة تستدعي اهتمام زماننا الحاضر على نحوٍ استثنائي؛ لأن هذه الأطروحة من الفكر الأفلاطوني كانت ستثبت أنه فريد النتائج بالنسبة إلى تطور النظرة العالمية للغرب، ليس فقط مشكِّلة أساساً لعلم كونيات (كوزمولوجيا) العالم الكلاسيكي اللاحق، بل ومنبثقة أيضاً ومن جديد، بوصفها قوة حاسمة من قوى ميلاد العلم الحديث. لعلها كانت العامل المنفرد الأهم الذي أضفى ميزتي الحركية والاستمرارية على محاولة العقل الغربي الهادفة إلى إدراك الكون المادي.

لم يكف أفلاطون عن التوصية بأحد مجالات الدراسة، ألا وهو الفلك، بوصفه مجالاً ذا أهمية خاصة بالنسبة إلى مسألة بلوغ الحكمة الفلسفية، وفي هذه الدراسة حدد مشكلة بارزة متطلبة حلاً خاصاً، يضاف إلى ذلك أن هذه المشكلة - مشكلة تفسير الحركة الخاطئة رياضياً للكواكب -كانت على درجة عالية من الأهمية بالنسبة

إلى أفلاطـون الذي عَدّ الحاجة إلى حلها أشبه بقضية دينية ملحة. إن جوهر المشكلة – وجودها بالذات في الحقيقة– يسلط ضوءاً كاشفاً على طابع نظرة أفلاطون العالمية، مؤكـداً ليـس فقط تواتراتـه الداخلية، بل وموقعـه المحوري بين الكـون (الكوزموس) الأسطـوري القديم وكون العلم الحديث. فقد كان من شـأن لغز الكواكب، كما صاغه أفلاطـون، والجهد الفكري الطويل والشـاق المبذول لحله، أن يتكللا بعد ألفي سنة في مأثرة كل من كوبرنيك وكبلر وإطلاقهما للثورة العلمية.

وعلينـا، إذا أردنا تعقـب هذه المسيرة الفكريـة المدهشة من أفلاطـون إلى كبلر، أولاً أن نحـاول بإيجاز إعادة بناء النظـرة القديمة إلى السماوات فيما قبل أفلاطون، ولا سيمـا تلـك المعطوفـة إلى أقدم الفلكيـين المنجمين في مملكة بابـل القديمة ببلاد الرافديـن (ميسوبوتاميـا)؛ لأن كونيات (كوزمولوجيا) الغـرب لم تخرج إلا من رحم هذه الجذور التي تعود إلى نحو ألفي سنة قبل المسيح.

مـن الواضـح أن مراقبين قدمـاء لاحظوا مـن أزمان مبكـرة جداً فرقـاً أساسياً عميقـاً بـين عالمي السمـاء والأرض، ملكوتي السمـاء والأرض. ففي حـين أن الحياة الأرضيـة كانت مطبوعة، في كل مكان، بصفات التغير، وعـدم قابلية التنبؤ، والنشوء والاضمحـلال، بدت السماوات ممتلكـة انتظاماً سرمدياً وجمـالاً مضيئاً يؤديان إلى ترسيخهـا، بوصفها ملكوتاً ذا نظام مختلف ومتفوق كلياً. وفيما ظلت عمليات مراقبة السماوات مستمرة في الكشف عن صفتي الانتظام وعدم قابلية الفساد الثابتتين، ليلة بعـد ليلة، قرناً بعد آخر، كانت عمليات مراقبة الوجود الأرضي تتكشف، بالمقابل، عن حركـة تغيير متمادية، حيث النباتـات والحيوانات، والبحار والمناخات في حركة تغيير متواصلـة، حيـث البشر يموتون ويولدون، وحيث حضـارات كاملة تصعد وتزول. بدت السمـاوات متميـزة بامتلاك نظـام زمني متعالٍ علـى الزمن الإنسـاني، نظام زمني يشـي بالأبدية نفسها. وكان واضحاً أيضاً أن حركات الأجرام السماوية ذات تأثير في الوجـود الأرضـي من نواحٍ مختلفة، جالبة الفجر بعد كل ليـل، مثلاً، أو الربيع بعد كل شتـاء، باضطـراد لا يخيب. ثمة تقلبات موسمية كـبرى في الظروف المناخية، مواسم

الجفاف، والفيضانات والأعاصير، بدت متزامنة مع ظواهر محددة في السماوات. وفي حين أن السماوات بدت فضاءً فسيحاً بعيداً عن متناول البشر، مأهولاً بنقط من الضياء المتألقة اللامادية الشبيهة بالمجوهرات، فإن البيئة الأرضية كانت مباشرة، وملموسة، ومؤلفة من مواد أكثر كثافة، مثل الصخور والأتربة. بدا ملكوت السماء معبراً عن -بل بدا هو نفسه- صورة التعالي بالذات. ولأن السماوات كانت متميزة بهذه المواصفات غير الاعتيادية -المظهر المضيء، والنظام الأبدي، والموقع المتعالي، والتأثيرات الأرضية، والمهابة الحاضنة لكل الأشياء- فقد رأى القدماء ملكوت السماء عرشاً للآلهة. فالسماء المرصعة بالنجوم مهيمنة من فوق، مثل تعبير أزلي دوار لآلهة الأساطير.

إن الطابع الإلهي للسماوات أدى إلى شد انتباه الإنسان إلى أنماط النجوم وحركاتها، مع عد أحداث ذات شأن في ملكوت السماء دالة على أحداث موازية في الحياة الأرضية. ففي المدن الأمبراطورية لبابل القديمة، تمخضت قرون من عمليات الرصد المتواصل والمتزايد الدقة؛ التماساً للبشائر جنباً إلى جنب مع الحسابات التقويمية، عن كتلة كبيرة من السجلات الفلكية المنهجية. غير أن هذه الملاحظات، ومعها جملة نظائرها الأسطورية ما لبثت، حين وصلت إلى البيئة الثقافية لأوائل الفلاسفة اليونانيين، ولبت الحاجة الهلينية إلى تفسير عقلاني وطبيعي متماسك، أن أدت إلى ابتكار بُعْد جديد جذرياً في مجال التخمين والتأمل الكونيين (الكوزمولوجيين). وفي حين أن السماوات بقيت ظاهرة أسطورية في المقام الأول، بالنسبة إلى سائر الثقافات الأخرى، مثل النظرة العالمية الشاملة، فإنها باتت، في نظر اليونانيين مرتبطة أيضاً بالبنى الهندسية والتفسيرات المادية، التي أصبحت، بدورها، مكوِّنات أساسية لكوزمولوجيتهم المتطورة. ومن هنا، فإن اليونانيين أكسبوا الغرب تقليداً قائماً على مطالبة الكوزمولوجيا، ليس فقط بتلبية حاجة الإنسان إلى الوجود في كون ذي معنى -وهي حاجة ملباة أساساً من خلال المنظومات الأسطورية العتيقة- بل وملزماً أيضاً برسم صورة مادية ورياضية متماسكة للكون، صورة قادرة على تفسير جملة عمليات الرصد النظامية التفصيلية للسماوات[8].

وانسجاماً مع مقاربتهم الطبيعية المتجددة، بادر أوائل الفلاسفة الإغريقيين من الأيونيين والذريين إلى رؤية السماوات، بوصفها مؤلفة من عناصر مادية مختلفة محددة الحركات ميكانيكياً. غير أن الإشارات الدالة على خضوع الحركات السماوية لنظام مطرد منسجم مع صبغ ومعادلات رياضية كانت في نظر الكثير من اليونانيين حقائق ذات شأن. وبالنسبة إلى أفلاطون، بالتحديد، لم يكن ذلك النظام الرياضي إلا كشفاً للسماوات، بوصفها التعبير المرئي للعقل الإلهي والتجسيد الحي لروح العالم (anima mundi)، لروح الكون النابضة بالحياة. ففي حواره الكوزمولوجي، التيمايوس، رأى أفلاطون النجوم والكواكب صوراً مرئية لآلهة خالدة، شكلت حركاتها ذات الانضباط المثالي نماذج أصلية للنظام المتعالي. والرب، الفنان والصانع الأول، كان قد شكل العالم من فوضى مادة أولية، فقد أبدع السماوات صورة متحركة للأبدية، صورة دائرة تحديداً وفق أفكار (مُثُل) رياضية، متمخضة بدورها عن أنماط الزمان ومرسخة لها. وفي اعتقاد أفلاطون، فإن تلاقي الإنسان مع الحركات السماوية هو الذي أدى، للمرة الأولى، إلى إفراز محاكمة الإنسان لطبيعة الأشياء، وإلى تقسيمات النهار والسنة، وإلى الأعداد والحساب، بل وحتى إلى الفلسفة بالذات، وذلك نعمة الآلهة الأكثر تحريراً لجنس البشر. لم يكن الكون سوى التجلي الحي للعقل الإلهي، وما من مكان كان ذلك العقل قد شهد تجلياً أكثر كمالاً مما فعله في السماوات. وإذا كان فلاسفة سابقون قد اعتقدوا أن الأخيرة لم تكن تتألف إلا من أشياء مادية في الفضاء، فإن نظامها الرياضي الواضح كان يثبت العكس في نظر أفلاطون. بعيداً عن أن تكون عالماً بلا روح مثقلاً بأكوام من الحجارة والأتربة المتحركة، كانت السماوات مشتملة على المنابع الحقيقية للنظام العالمي.

ومن هنا، فإن أفلاطون أكد قيمة دراسة حركات السماوات؛ نظراً لتأسيس التناظر المتناغم في الثورات السماوية كمالاً روحياً في متناول فهم الإنسان المباشر. وبتفرغه للأشياء الإلهية، بمقدور الفيلسوف إيقاظ الألوهية في داخله وإيصال حياته الخاصة إلى التناغم الذكي مع النظام السماوي. وبروح أسلافه الفيثاغورسيين، قام أفلاطون برفع الفلك إلى مرتبة عليا بين الدراسات المطلوبة بالنسبة إلى التثقيف المثالي

للفيلسوف الحاكم، أو الحاكم الفيلسوف؛ لأن الفلك هو كاشف الأشكال والمقدسات. ما من أحد سوى شخص دائب كلياً على تكريس نفسه لمثل هذه الدراسات، ومطّلع من خلال جهده التعلمي الطويل على النظام الإلهي للأشياء في كل من السماء والأرض، يستطيع امتلاك القدرة على الاضطلاع بدور الوصي العادل على أي دولة سياسية. إلا أنه على أي حاكم صاحب رؤية أن يكون متمكناً من الإحاطة بسائر البراهين الممكنة على قدسية الكون. لا بد لهذا الأخير من أن يتمتع بالقدرة على احترام العديد وإدراك الواحد، وحدة التصميم السماوي الذكي الكامن وراء التعددية الظاهرة كلها. أما المجال الأنموذجي لهذه الضرورة الفلسفية فمتمثل في الفلك القادر بذكائه الواضح، على إغناء حياة الفيلسوف وإيقاظ بذرة الحكمة في روحه، يسموفوق الظواهر العابرة للعالم.

بدءاً بطاليس (الشهير بتنبُّئِه بإحدى حالات الكسوف) وفيثاغورس (صاحب فضل ريادة استنتاج كروية الأرض، بدلاً من أسطوانة دائرية مسطحة، كما عند هوميروس وهزيود) كان كل فيلسوف إغريقي كبير قد أضاف رؤى جديدة فيما يخص البنية والطبيعة الظاهرتين للكون (الكوزموسي). ومع الوصول إلى زمن أفلاطون، كانت عمليات الرصد المستمرة للسماوات قد أماطت اللثام عن كون بدا لجلّ المراقبين الحصيفين مؤلفاً من كرتين متحدتي المركز، حيث الكرة الخارجية الفسيحة الملأى بالنجوم دائرة يومياً باتجاه الغرب حول كرة الأرض الأصغر بكثير، مع بقاء الأخيرة ثابتة في المركز الدقيق للكون. أما الشمس، والقمر، والكواكب الأخرى فدائرة بما يشبه التزامن مع الكرة الخارجية الملأى بالنجوم، متحركة في فضاء واقع في مكان ما بين الأرض والنجوم. وهذا الوضوح المفهومي - النظري لهذا المخطط القائم على الكرتين، المخطط، المؤهل سلفاً لتفسير الحركة اليومية الكلية للسماوات، ما لبث أن أتاح، تدريجياً، لفلكيي اليونان استيعاب ما كان قد سبق للبابليين أن لاحظوه، وإن بقي ظاهرة مثيرة للقلق بالنسبة إلى الإغريقيين شديدي الولع بالفهم الهندسي الشفاف.

وبالفعل فإن الظاهرة، وقد باتت مكشوفة تماماً، بدت مفرطة الإشكالية على

مستوى تحدي علم الفلك بمجمله، بعد أن بات واضحاً أن عدداً غير قليل من الأجرام السماوية لم تكن تتحرك بالقدر نفسه من الانتظام مثل الأخرى، بل كانت، بدلاً من ذلك، «تجول» (وكلمة كوكب «بلانت» اليونانية مشتقة من «بلانيتس» التي تعني «متجول» ودالة على كل من الشمس والقمر والكواكب الخمسة المرئية الأخرى: عطارد، والزهرة، والمريخ، والمشترى، وزحل). لم تقف الأمور عند تحرك الشمس (ودورانها خلال سنة) والقمر (ودورانه خلال شهر) تدريجياً باتجاه الشرق عبر الكرة الملأى بالنجوم في اتجاه معاكس للحركة اليومية المتجهة غرباً للسماوات كلها، بل تجاوزتها إلى أن بدت أكثر إثارة للدهشة، إذ كانت للكواكب الخمسة الأخرى دورات شديدة عدم الاطراد، مكملة لتلك المدارات المتجهة شرقاً، ظاهرة دورياً، مسرعة حيناً ومبطئة أخرى، نسبة إلى النجوم الثابتة، ومتوقفة كلياً بعض الأحيان ومتجهة نحو الجهة المعاكسة، مع إصدار درجات مختلفة من الألق. كانت الكواكب تشكل تحدياً مستعصياً للتناظر الكامل والاتساق الدائري للحركات السماوية.

بسبب مساواته بين السماء والنظام، بين الذكاء والروح من جهة والانتظام الرياضي من الجهة المقابلة، فإن أفلاطون الذي كان أول من طرح المشكلة وأصدر التوجيهات اللازمة لحلها، كان، على ما يبدو، الأحدّ إحساساً بمفارقة الحركات الكوكبية.

لم يكتفِ أفلاطون بعزل المشكلة وتحديد أهميتها، فقد أقدم أيضاً، بثقة لافتة، على طرح فرضية محددة -فرضية مثمرة جداً على المدى الطويل-: فرضية أن الكواكب، في تناقض ظاهر مع الأدلة التجريبية، تتحرك بالفعل في مدارات منفردة متسقة ذات انتظام كامل. وعلى الرغم من عدم وجود شيء ذي شأن داعم لمثل هذه العقيدة، سوى إيمان أفلاطون بالرياضيات وألوهية السماوات، وعلى ما يبدو، فإن أفلاطون نجح في إلزام فلاسفة المستقبل بالاشتباك مع البيانات الكوكبية والاهتداء إلى (ماهية الحركات المتسقة والمنظمة التي يمكن تفسير الحركات الظاهرة بالاستناد إلى افتراضها). أي اكتشاف جملة الصيغ والأشكال الرياضية المثالية التي من شأنها أن تحل التضاربات التجريبية وتكشف الحركات الحقيقية[9]. كان لا بد من

الإمساك بزمام علمي الفلك والرياضيات في سبيل التوغل في لغز السماوات وإدراك ذكائها الإلهي. فالتجريبية الساذجة، التي قاربت مظهر الحركات الكوكبية الخاطئة والتعددية مقاربة سطحية، كان لا بد من إلحاق الهزيمة بها من منطلق المحاكمة الرياضية النقدية، وصولاً إلى الكشف عن الجوهر البسيط، والمتسق، والمتعالي لحركات السماء. تمثلت مهمة الفيلسوف في (إنقاذ الظواهر) وهو إصلاح الخلل الظاهر للسماوات التجريبية عن طريق التبصر النظري وقوة الرياضيات.

بطبيعة الحال، كان (إنقاذ الظواهر) الهدف الرئيس لمجمل الفلسفة الأفلاطونية، اكتشاف السرمدي خلف ما هو مؤقت؛ لمعرفة الحقيقة الكامنة في قلب ما هو ظاهر، وذلك لاقتناص الأفكار المطلقة التي تحكم دون منازع من خارج تدفق العالم التجريبي ومن داخله. ولكن فلسفة أفلاطون وجدت نفسها على هذا الصعيد بالذات في حالة مجابهة مفتوحة مع مشكلة تجريبية محددة أمام الأعين الشاخصة لأجيال المستقبل. لم تكن المشكلة نفسها مهمة إلا بسبب افتراضات اليونانيين، ولا سيما افتراضات أفلاطون حول الهندسة والقداسة حول كونهما مترابطتين ومعطوفتين عضوياً على السماوات، إلا أن العواقب طويلة الأمد لتلك الافتراضات -وهي عواقب كانت ستخرج مباشرةً من رحم صراع القرون مع الحركات الكوكبية- كان من شأنها أن تبقى استثنائية التناقض مع أساسها الأفلاطوني.

هنا، إذًا، نجد العديد من أكثر عناصر الفلسفة الأفلاطونية تمييزاً: هناك البحث، والإيمان بالمطلق والأحادي بدلاً من النسبي والمتعدد، وثمة تقديس النظام ونبذ الفوضى، والتوتر بين الملاحظة التجريبية والأشكال المثالية، والمقاربة المترددة الحاصلة للتجريبية، بوصفها شيئاً لا يوظَّف إلا لدحضه، والجمع بين الآلهة البدائية الأسطورية والأشكال أو الصيغ الرياضية والعقلية، والجمع بين الآلهة المتعددة (آلهة السماء) والإله الواحد الأحد (خالق الذكاء الأعلى)، وثمة الأهمية الدينية للبحث، وثمة، أخيراً جملة العواقب المعقدة، بل وحتى المتناقضة التي كان من شأن فكر أفلاطون أن ينطوي عليها بالنسبة إلى التطورات اللاحقة في الثقافة الغربية.

قبل السير قدماً إلى ما بعد أفلاطون، فلنبادر -باختصار- إلى استعراض المناهج المختلفة لاكتساب المعرفة المقترحة عبر الحوارات الأفلاطونية. إن معرفة الأفكار المتعالية التي كانت المبادئ المسيّرة لعقل السماء كانت أساس الفلسفة الأفلاطونية، وقد قيل: إن الوصول إلى مثل هذه المعرفة الأنموذجية الأصلية محكوم بتوسط عدد غير قليل من الأنماط المعرفية المختلفة (والمتداخلة عادة) المنطوية على درجات متفاوتة من المباشرة التجريبية. من شأن الأفكار أن تعرف بأكثر الطرق مباشرة عبر نوع من القفز الحدسي للإدراك الآني، الذي عُدّ أيضاً نوعاً من استحضار معرفة الروح الخالدة القبلية. ومن شأن الضرورة المنطقية للأفكار أيضاً أن تُكتشف بالتحليل الفكري المدقق لعالم الممارسة التجريبية، عبر الجدل (الديالكتيك) من ناحية ومن خلال الرياضيات من ناحية ثانية. يضاف إلى ذلك أن الواقع المتعالي من شأنه أن يجابه من خلال التأمل والفهم الفلكيين للسماوات. كذلك من شأن المتعالي أن تتم مقاربته عبر الأسطورة والخيال الشاعري، جنباً إلى جنب مع نوع من التناغم الجمالي داخل الروح الذي يبرزه حضور ما هو أنموذجي أصلي مقنَّعاً في قلب عالم الظواهر. وهكذا فإن كلاً من الحدس، والذاكرة، والجمال، والخيال، والمنطق، والرياضيات والرصد التجريبي اضطلع بدور محدد في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الأفلاطونية، مثله مثل الرغبة الروحية والفضيلة الأخلاقية. ولكن ما هو تجريبي تعرض، برغم هذا كله، لقدرٍ أنموذجي من الاهتراء، وعُدّ، أقله في توظيفه اللانقدي، تعسيراً أكثر منه تيسيراً في المشروع الفلسفي. هذه كانت التركة التي أورثها أفلاطون لتلميذه الأذكى أرسطوطاليس، الذي درس في أكاديمية أفلاطون مدة عشرين سنة قبل أن يباشر طرح فلسفته الخاصة المميزة.

أرسطوطاليس والتوازن الإغريقي

مع أرسطوطاليس بدا وكأن أفلاطون قد تمّ إنزاله إلى الأرض. وإذا تعرض -من وجهة نظر أفلاطونية- بريق كون أفلاطون القائم على الأفكار المتعالية للتضاؤل في العملية، فإن من شأن وجهة نظر أخرى أن تسلط الضوء على مكسب حاسم في قابلية

الفهم المتطورة للعالم، كما وصفه أرسطوطاليس، وترى بالفعل نظرته تعديلاً ضرورياً لمثالية أفلاطون. إن فهم الإيقاع الأساسي لفلسفة أرسطوطاليس وكوزمولوجيته شرط مسبق لاستيعاب التطور اللاحق للفكر الغربي، ومسلسل نظراته العالمية. فأرسطوطاليس قد نجح في توفير لغة ومنطق، أساس وبنية، جنباً إلى جنب، وهذا ليس أقل أهمية، من خصم عملاق ذي مرجعية قوية -للأفلاطونية أولاً وللعقل الحديث المبكر فيما بعد- ومن دونه لم يكن من شأن فلسفة الغرب، ولاهوته، وعلومه أن تتطور كما فعلت.

إن مشكلة اكتشاف الطابع والتطور الدقيقين لفكر أرسطوطاليس تطرح جملة من الصعوبات المختلفة عن تلك التي تواجه مفسِّر أفلاطون. افتراضياً، ما من عمل من أعمال أرسطوطاليس الباقية كان معداً، على ما يبدو، للنشر. والمؤلفات التي نشرها أرسطوطاليس ضائعة الآن؛ نظراً لأنها أفلاطونية جداً من حيث العقيدة ومكتوبة بصيغة أدبية شعبية، في حين أن تلك الباقية أبحاث مركزة مؤلفة لأغراض التعليم بصيغة ملاحظات محاضراتية ونصوص معدة للدارسين والطلاب. وهذه المخطوطات الناجية جُمعت، وحُررت، وعُنونت من قبل أرسطوطاليسيين، بعد قرون من موت الفيلسوف. أما المحاولة الحديثة لتعقب مسيرة تطور أرسطوطاليس من خلال هذه الكتلة المتعرضة لقدرٍ كبير من التحوير من المواد، فلم تتمخض عن نتائج بعيدة عن اللبس، إضافةً إلى أن أحكامه على قضايا معينة تبقى ضبابية غامضة. ومع ذلك فإن الطابع الإجمالي لفلسفته واضح، ومن شأن نظرية عامة عن تطورها أن يتم تصوره بالحدس.

قد يبدو أن أرسطوطاليس، بعد فترة تمهيدية كان فيها فكره لا يزال يعكس تأثيرات أفلاطونية أقل تحفظاً، باشر بناء موقف فلسفي متميز بحدة عن فلسفة معلمه. ونواة الاختلاف بينهما انطوت على الطبيعة الدقيقة للأشكال أو المُثُل وعلاقتها بالعالم التجريبي. فمزاج أرسطوطاليس الفكري درج على رؤية العالم التجريبي من منطلقاته الخاصة، بوصفه واقعاً مئة بالمئة. لم يستطع أن يسلم باستنتاج أفلاطون القائل: إن أساس الواقع موجود في ملكوت كيانات مثالية متعالٍ ولامادي كلياً. آمن أن الواقع الحقيقي هو عالم الأشياء الملموسة القابل للإدراك بالحواس، لا عالم أفكار سرمدية

عصـي علـى الإدراك. ونظرية الأفكار بدت، في نظره، غـير قابلة للإثبات من ناحية، ومثقلة بحشد من الصعوبات المنطقية من ناحية ثانية.

تصدياً لتلك النظرية، بادر أرسطوطاليس إلى طرح عقيدته القائمة على المقولات. يمكـن القـول: إن الأشياء «موجودة» بصيغ وطرق كثيرة. فأي جـواد أبيض شاهق هو «أبيض» بمعنى و«شاهق» بمعنى آخر، إضافةً إلى أنه «جواد» بمعنى ثالث. غير أن هذه الأنماط المختلفة من الوجود ليست متكافئة من حيث المكانة الوجودية (الأونطولوجية)؛ لأن بياض الجواد وعُلُوَّه متوقفان في وجودهما، كلياً، علـى الواقع الأولي لوجود جواد معين. فالجواد جوهري في واقعه، إذًا، على نحوٍ مختلف عن الصفتين اللتين تصفانه. وللتمييـز بين هـذه الأنماط المختلفـة من الوجود، قـام أرسطوطاليـس بابتكار فكرة المقـولات: الجواد المعين جوهر يشـكل مقولة؛ بياضه صفة تشكل مقولة أخرى مختلفة كليـاً. يبقى الجوهر الواقع الأولي الـذي تستند إليه الصفة في وجودها. وبين المقولات العشـر التي أقرهـا أرسطوطاليس، فقط الجوهـر («هذا الجواد») يـدل على وجود ملموس مستقل، في حين أن المقولات الأخرى -النوعية («أبيض»)، الكمية («شاهق»)، العلاقـة («أسـرع»)، و ما إلى هنالك- أنماط مشتقة من الوجـود، بمعنى أنها ليست موجودة إلا نسبة إلى جوهر منفرد أو فردي. فأي جوهر أولي وجودياً (أونطولوجياً)، في حـين أن أنماط الوجود المختلفة الأخرى التي يمكـن عطفها عليه تبقى مشتقة. إن الجواهـر هي أسس وفواعل كل الأشياء الأخـرى. ولولا وجود هذه الجواهر لما كان أي شيء موجوداً.

ليس عالم الواقع، في نظر أرسطوطاليس إلا عالم جواهر منفردة متمايزة ومنفصلة بعضهـا عن بعضها الآخر، وإن بقيت مـع ذلك متميزة بصفات أو أنماط أخرى تمكّن من جعلها في خانة مشتركة مع جواهر أخرى. إلا أن هذا الاشتراك لا يشي، بأي حال، بوجود أي فكرة متعالية تُشتق منه الصفة المشتركة. فهذه الأخيرة عامة يستطيع العقل أن يتعـرف عليها في الأشياء المحسوسة، ولكنهـا ليست كياناً ذاتي الوجود. صحيح أن العام يمكـن تمييزه نظرياً عن الفردي الملموس، غير أنه مستقل وجودياً أونطولوجياً. ليس هو نفسه جوهراً. كان أفلاطون قد رأى أن أشياء مثل «البياض» و«العلو» متوافرة علـى وجـود مستقل عن أي أشيـاء ملموسة يمكن أن تتجلى مـن خلالها، غير أن تلك

العقيدة بدت لأرسطوطاليس متعذرة الدفاع عنها. وقد رأى الأخير أن الخطأ كامن في قيام أفلاطون بخلط المقولات، حيث تعامل مع هذه الصفة أو تلك، مثلاً، على أنها جوهر. ثمة أشياء كثيرة يمكنها أن تكون جميلة، إلا أن ذلك لا يعني وجود فكرة جمال متعالية. فالجمال لا يوجد إلا إذا كان جوهر ما في إحدى المحطات جميلاً. إن الإنسان الفرد سقراط أوّلي، في حين أن «إنسانيته» أو «جودته» ليست موجودة إلا بمدى توافرها في سقراط الخاص الملموس. وعلى النقيض من الواقع الأولي لأي جوهر، فإن أي صفة ليست إلا تجريداً، وإن لم يكن مجرد تجريد ذهني؛ لأنه مستند إلى جانب واقعي من جوانب الجوهر الذي يكمن فيه.

عبر إحلال العموميات، الصفات المشتركة التي يستطيع العقل إدراكها في العالم التجريبي، ولكنها غير موجودة على نحوٍ مستقل في ذلك العالم، محل أفكار أفلاطون، قام أرسطوطاليس بقلب أونطولوجيا أفلاطون رأساً على عقب. في نظر الأخير، كان الخاص أقل واقعية، أحد مشتقات العام، أما في نظر أرسطوطاليس فإن العام بدا أقل واقعية، أحد مشتقات الخاص. صحيح أن العموميات ضرورية للمعرفة، ولكنها غير موجودة، بوصفها كيانات ذاتية الجوهر في أي ملكوت متعالٍ. فأفكار أفلاطون بدت لأرسطوطاليس نسخة مثالية غير ضرورية عن العالم الواقعي للتجربة اليومية، ونوعاً من الخطأ المنطقي.

غير أن مزيداً من التحليل للعالم، ولا سيما للتغيير والحركة، ما لبث أن أوحى لأرسطوطاليس بضرورة استحداث رواية أكثر تعقيداً وأغنى تركيباً لقصة الأشياء – رواية جعلت فلسفته، ويا للمفارقة! أقرب روحياً إلى فلسفة أفلاطون، مع بقائها في الوقت نفسه خاصة به على نحوٍ مميز. توصل أرسطوطاليس إلى استنتاج أن الجوهر ليس وحدة من وحدات المادة ببساطة، بل هو بنيان أو شكل (إيديوس) قابل للإدراك متجسد في المادة. وعلى الرغم من أن الشكل حلولي متأصل كلياً، ولا وجود له على نحوٍ مستقل عن تجسده المادي، فإن هذا الشكل هو الذي يضفي على الجوهر جوهره المميز. لذا فإن أي جوهر ليس فقط «هذا الإنسان» أو «هذا الجواد» في تعارض بسيط مع مواصفاته ومقولاته الأخرى، لأن ما يجعل هذين الجوهرين ما هما، إن هو إلا تألفهما

الخاص والمحدد من المادة والشكل، أي حقيقة أن قواميهما المادي جرى بناؤهما من قبل شكل إنسان أو شكل جواد، إلا أن الشكل لم يكن، في رأي أرسطوطاليس، ساكناً، وهنا بالذات نجح الأخير في الحفاظ على عناصر معينة من فلسفة أفلاطون من جهة، وأضاف إليها بعداً جديداً جذرياً من جهة ثانية.

ولأن الشكل، في رأي أرسطوطاليس يضفي على أي جوهر، لا بنيته الأساسية وحسب بل وآليته التطورية أيضاً، فإن علوم الحياة (البيولوجيا) العضوية، لا الرياضيات المجردة، كانت علوم أرسطوطاليس المميزة، وبدلاً من واقع أفلاطون السكوني المثالي قام أرسطوطاليس باستحداث اعتراف أكثر وضوحاً بعمليات الطبيعة القائمة على النمو والتطور، مع سعي كل عضوية إلى الانتقال من عدم الكمال إلى الكمال: من حالة الاحتمال إلى حالة الفعل، أو تحقيق شكلها. وفيما شدد أفلاطون على لا كمال جميع الأشياء الطبيعية، مقارنة بالأشكال التي تقلدها، فإن أرسطوطاليس دأب على تعليمنا أن أي عضوية تنتقل من حالة غير كاملة أو غير ناضجة، في عملية تطورية غائية، باتجاه بلوغ نضج كامل يتحقق فيه شكلها المتأصل تحققاً فعلياً: البذرة تتحول إلى نبتة، والجنين إلى طفل، والطفل إلى راشد، وهكذا. يبقى الشكل مبدأ فعل متأصل كامن في العضوية منذ نشوئها، مثلما يكون شكل السنديانة مضمراً في البلوطة. يجري سحب العضوية قدماً من قبل الشكل من حالة الاحتمال إلى حالة التحقق الفعلي. وبعد بلوغ هذا التحقق الفعلي، يباشر الاهتراء عمله مع شروع الشكل تدريجياً في «فقد سيطرته». إن الشكل الأرسطوطاليسي يضفي غريزة داخلية عميقة على كل عضوية تتولى مهمة إدارة وتحريك وحفز تطور هذه العضوية.

ليس جوهر شيء ما إلا الشكل الذي آل إليه. وما طبيعة أي شيء إلا تحقيق شكله المتجذر وترجمته إلى لغة الواقع. ومع ذلك، فإن عبارتي «الشكل» و«المادة» عبارتان نسبيتان؛ لأن من شأن تحقق أي شكل أن يقود، بدوره، إلى أن يكون المادة التي يمكن لشكل أرقى أن يخرج من رحمها. وهكذا، فإن الراشد هو الشكل الذي كان الطفل مادته، والجنين الشكل الذي كانت النطفة مادته. كل جوهر مؤلف مما يتغير (المادة) ومما يؤول إليه التغيير (الشكل). وكلمة «مادة» هنا لا تعني أن أي جسم مادي يبقى

على الدوام في الحقيقة متوافراً على درجة معينة من درجات الشكل ببساطة. إنها، بالأحرى، انفتاحية متوسطة للأشياء على عملية تشكل بنيوية وديناميكية. فالمادة هي القوام غير الموصوف للوجود، إمكانية الشكل، التي يقولبها الشكل، ويفرضها، وينقلها من الاحتمال إلى الواقع الفعلي. لا تتحقق المادة إلا بفعل تزاوجها مع الشكل. إن الشكل هو واقع المادة الفعلي، الذي يشكله الهدف المكتمل. الطبيعة كلها في غمرة هذه العملية -وهي نفسها عملية- القائمة على اجتياح المادة وقهرها بالشكل.

ومع أن أي شكل ليس هو نفسه جوهراً، كما في نظرة أفلاطون، فإن لكل جوهر شكلاً، بنياناً قابلاً للإدراك، بنياناً يُلبس الجوهر ثوبه. يضاف إلى ذلك أن كل جوهر لا يكتفي بامتلاك شكل ما، يمكن للمرء أن يقول: إن الشكل يملكه أيضاً؛ لأنه أي الجوهر يسعى طبيعياً لتحقيق شكله الأصلي المتجذر. يسعى إلى أن يصبح صنفاً كاملاً من نوعه. ما من جوهر إلا ويتطلع إلى تحقيق ما هو بالقوة أساساً.

يبقى التمييز بين الوجود والصيرورة، الذي كان أفلاطون قد استنبطه من زوايا الواقع المختلفة، منظوراً إليه من قبل بارمنيدس وهيراقليطوس، موضوعاً الآن، حسب تصور أرسطوطاليس، في سياق العالم الطبيعي، حيث يُنظر إليه على أنه واقع فعلي من جهة واحتمال وارد من جهة ثانية. كان تمييز أفلاطون، حيث «الوجود» موضوع المعرفة الحقيقي و«الصيرورة» موضوع الرأي المدرك حسياً، قد عكس رفعه للأشكال الحقيقية إلى ما فوق خصوصيات ملموسة غير واقعية نسبياً. أما أرسطوطاليس فبقي على النقيض من ذلك، مصراً على إعادة الصيرورة إلى واقعها الخاص، مؤكداً أن الشكل الحاكم نفسه لا يتحقق إلا في تلك العملية. فالتغير والحركة ليسا رمزي لا واقع شبحي، بل تعبيرين عن مسعى غائي متطلع إلى الإنجاز.

هذا الفهم تم بلوغه عبر فكرة «الاحتمال» الأرسطوطاليسية، فكرة ذات قابلية فريدة لتوفير أساس نظري لعنصري التغيير والاستمرارية. لم يكن بارمنيدس قد أجاز الإمكانية العقلانية للتغيير؛ لأن الشيء الذي «هو» لا يمكنه أن ينقلب إلى شيء «ليس هو»، لأن ما «ليس هو» لا يمكنه أن يكون موجوداً، تحديداً. وأفلاطون، متذكراً أيضاً تعاليم هيراقليطوس القائلة: إن العالم الطبيعي في تدفق دائم، كان قد وضع

الواقـع في الأشكال الثابتة المتعاليـة على العالم التجريبي. غير أنه أشار أيضاً إلى نوع مـن التمييز اللفظي الـذي سلط الضوء على مشكلة بارمنيدس الذي لم يكن يميز بين المعنيـين المختلفين اختلافاً لافتاً لعبارة «هو» (is)؛ لأن المرء يستطيع أن يقول: إن شيئاً مـا «هـو» بمعنى أنـه موجود من ناحيـة، في حين يمكنـه أن يقول ، مـن ناحية أخرى: «ليس هو» (is not) أو «هو إنسان» بمعنى أنه قابل للتكهن. بالاستناد إلى هذا التمييز، بـادر أرسطوطاليـس إلى تأكيد أن شيئاً ما يمكن أن يتغـير ليصبح شيئاً آخر إذا كان ثمـة جوهر مستمر متعرض للتغير من حالـة احتمال إلى حالة واقع فعلي يحدده شكل الجوهر المتأصل. وهكذا، فإن أرسطوطاليس خطا باتجاه تحقيق التوافق بين الأشكال الأفلاطونيـة من جهـة والوقائع التجريبية لعمليات طبيعيـة ديناميكية (ناشطة) من ناحيـة أخرى، وأكد، بقـدرٍ أكبر من العمق، قدرة العقل البشـري على الإمساك بهذه الأنماط الشكلية في العالم المحسوس.

وفي حـين أن أفلاطون كان عـديم الثقة بالمعارف المحصلة عـبر الإدراك الحسي، لم يـتردد أرسطوطاليـس في أخذ مثل هـذه المعلومات مأخذ الجد، زاعمـاً أن إدراك أشيـاء محـددة ملموسة يمكن التعرف مـن خلالها على أنماط منتظمـة، وصولاً إلى صياغة مبادئ عامة. سائر الأشياء الحية تتطلب قوى مغذية للبقاء والنمو (النباتات، الحيوانـات، البشـر)، في حـين أن أشياء معينة تتطلـب قوى حساسة؛ لتعـي الأشياء وتميـز بينها (الحيوانات، البشر). وفي حالة الإنسان المتمتع بموهبة العقل الإضافية، مـن شأن هذه القـوى أن تمكنه من تخزين خبراته، وعقد مقارنـات إيجابية وسلبية، وإجـراء حسابات وتأملات وصولاً إلى نتائج، بما يؤدي، لدى اجتماع كل هذه الأشياء، إلى جعـل معرفة العالم أمراً ممكناً. ففهم الإنسان للعالم يبدأ، إذًا، بحاسة الإدراك. قبل التجربة الحسية، يكون عقل الإنسان أشبه بلوح نظيف لم يُكتب عليه أي شيء. إنه في حالـة احتمال بالنسبة إلى الأشياء القابلة للفهم. ولا بد للإنسان من تجربة حسية لنقـل عقله، بمساعدة سلسلة مـن الصور الذهنية، من المعرفـة المحتملة إلى المعرفة الفعليـة. تبقى التجريبية، على كونها، ربما، أكثر تواضعاً من حدس أفلاطون المباشر بالأفكار المطلقة، ملموسة ملموسية جديرة بالتعويل.

ومع ذلك، فإن عقل الإنسان هو الذي يتيح للتجربة الحسية فرصة أن يكون الأساس المناسب للمعرفة المجدية، وقد كان أرسطوطاليس، قبل كل شيء، ذلك الفيلسوف الذي أنطق بنية الخطاب العقلاني بما يمكّن عقل الإنسان من إدراك العالم بأعلى درجات الدقة والفاعلية النظريتين. دائباً على ترسيخ قواعد منهجية لاستخدام المنطق واللغة استخداماً سليماً، حرص أرسطوطاليس على الاستناد إلى مبادئ مشغولة أساساً من قبل سقراط وأفلاطون، غير أنه نجح أيضاً في جلب قدرٍ جديد يخصه هو من الوضوح، والتجانس، والابتكار. فالاستقراء والاستنتاج، القياس، تحليل التعليل إلى أسباب مادية، كفأة، ونهائية، التمييزات الأساسية مثل التمييز بين الحامل والمحمول، المبتدأ والخبر، الجوهري والعرضي، المادة والشكل، الاحتمال والواقع، العام والخاص، الجنس -النوع- الفرد، مقولات الجوهر العشر: الكمية، والكيفية، والعلاقة، والمكان، والزمان، والموقع، والحالة، والفعل، والعاطفة: جميعاً حددها أرسطوطاليس ورسّخها لاحقاً بوصفها أدوات تحليل يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل الغربي. وحيثما كان أفلاطون قد اعتمد الحدس المباشر بالأفكار المتعالية أساساً للمعرفة جاء أرسطوطاليس؛ ليتبنى التجريبية والمنطق.

بقي أرسطوطاليس، مع ذلك، مؤمناً بأن أعظم قوى العقل على صعيد المعرفة، مستمدة من شيء يقع خلف التجريبية والاستيعاب العقلاني للتجربة الحسية. ومع أن الإحاطة بالمعنى الدقيق الذي أضفاه على التصريحات الوجيزة والغامضة بعض الشيء التي أطلقها حول الموضوع أمر بالغ الصعوبة، فإن ما يبدو هو أن أرسطوطاليس كان يعد العقل، لا ذلك الشيء الذي تفعّله التجربة الحسية وحسب، بل وشيئاً فاعلاً أبدياً، سماوياً وخالداً في الحقيقة. هذا الوجه من وجوه العقل، الذكاء الفاعل (النوس)، وحده، دون سواه، يمنح الإنسان القدرة الحدسية لالتقاط جملة الحقائق النهائية والكونية. تتولى التجريبية مهمة استخلاص البيانات الخاصة التي يمكن اشتقاق التعميمات والنظريات منها، غير أن هذه عرضة للخطأ. فالإنسان لا يستطيع تحصيل المعرفة الضرورية والعامة إلا من خلال توافر موهبة عرفان أخرى، موهبة الذكاء الفاعل. تماماً كما يقوم الضوء بتحويل الألوان المحتملة إلى ألوان فعلية، يقوم الذكاء الفاعل بإضفاء الصفة الواقعية على معرفة العقل المحتملة بالأشكال،

ويسلح الإنسان بجملة المبادئ الأساسية التي تجعل المعرفة العقلانية المحددة ممكنة. إنـه يضـيء عمليات المعرفة الإنسانية برغم بقائه خلفهـا، سرمدياً وكاملاً. فقط لأن الإنسان شريك في النوس (العقل)، يستطيع أن يدرك الحقيقة المعصومة، وهذا النوس (العقـل - الذكاء) يشكل الجزء الوحيـد في الإنسان الذي «يأتي من الخارج». في رأي أرسطوطاليـس، قد تكـف روح الإنسان الفرد عن الوجود بالمـوت؛ لأن الروح معطوفة حيوياً على الجسد المادي الذي تحركه. فالروح هي شكل الجسد مثلما الأخير هو مادة الـروح. أما الذكاء، الذي يملك كل إنسان منه حصة محتملة والذي يميز الإنسان عن الحيوانـات الأخرى. وبالفعل فإن سعادة الإنسـان القصوى كامنة في التأمل الفلسفي للحقيقة الأبدية.

مثلمـا اتفق أرسطوطاليس أخيراً مع تقويم أفلاطـون لذكاء الإنسان برغم اعتباره الجديـد للإدراك الحسـي، بقي أرسطوطاليـس، برغم استخفافـه بالمكانة الوجودية (الأونطولوجيـة) للأشكال، حريصاً على صيانة وجودهـا الموضوعي ودورها الحاسم في اقتصـاد الطبيعة وفي عمليات المعرفـة الإنسانية، ومثل أفلاطـون، آمن بأن فلسفة مثل ذرية ديموقريطوس، قائمة فقط على الجزئيات المادية ومفتقرة إلى مفهوم حاسم للشـكل، لم تكن قادرة على تفسـير حقيقة أن الطبيعة، برغم التغـير الدائم، منطوية على نظام مرئي ذي مواصفات شكلية مميزة ودائمة، ومثل أفلاطون مرة أخرى، آمن أرسطوطاليس بأن على أعمق أسباب الأشياء يجب البحث عنه، لا في بداية هذه الأشياء بـل في نهايتهـا - في غايتها في التيلوس telos، وهدفها وواقعها الفعلـي النهائي الذي تتطلع إليه. ومع أن الأشكال الأرسطوطاليسية (باستثناء واحد) كامنة كلياً في الطبيعة وليست متعالية، فإنها ثابتة دون تغيير أساساً ويمكن التعرف عليها، إذًا، من قبل ذكاء الإنسان في زحمة تدفق التطور والاضمحلال العضويين. فالمعرفة تحصل عندما يتلقى العقـل شكل هذا الجوهر أو ذاك ويستوعبه، وإن لم يكن ذلك الشكل موجوداً في العالم بالمطلق بعيداً عن تجسيده المادي الخاص. على المستوى النظري المفهومي، يقوم العقل بفصل، أو تجريد، ما يتعذر فصله في الواقع. ومع ذلك، فإن المعرفة تبقى ممكنة؛ لأن الواقع متوافر على بنية متجذرة. وأي مقاربة تجريبية للطبيعة منطوية على معنى؛ لأن

انفتاح الطبيعة المتأصل على الوصف العقلاني، الذي يمكن من تنظيمها معرفياً وفقاً لسلسلة من الأشكال، والمقولات، والأسباب، والأجناس، والأنواع، وما إليها. وهكذا فإن أرسطوطاليس استأنف التصور الأفلاطوني لكون (كوزموس) منظم وقابل لأن يعرف إنسانياً وأضفى عليه تعريفاً جديداً (ألبسه ثوباً جديداً).

من حيث الجوهر، قام أرسطوطاليس باستعادة منظور أفلاطون الأنموذجي الأصلي من تركيز متعالٍ إلى تركيز كامن أو حلولي، بما وجهه كلياً نحو العالم المادي بجملة أنماطه وعملياته القابلة للرصد تجريبياً. كان أفلاطون، عبر تأكيد تعالي الأشكال، قد وجد صعوبة في تفسير كيفية انخراط الخصوصيات في الأشكال، وهي صعوبة متجذرة في ثنائيته الوجودية (الأونطولوجية)، المنطوية في صياغاتها الأكثر تطرفاً على نوع من الفصل الافتراضي للأشكال عن المادة. أما أرسطوطاليس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى تسليط الضوء على كيان حيوي مركب ناتج عن تزاوج الشكل مع المادة في جوهر معين. فما لم يكن أي شكل مستوعباً في جوهر معين -كما يكون شكل الإنسان موجوداً في شخص سقراط الفردي- يتعذر قول: إن ذلك الشكل موجود. فالأشكال ليست كينونات؛ لعدم امتلاكها أي وجود مستقل. الصحيح هو أن الكينونات موجودة من خلال الأشكال. ومن هنا، فإن شكل أرسطوطاليس اضطلع بعدد غير قليل من الأدوار، نمطاً أصلياً، وبنية قابلة للفهم، وآلية حاكمة، وهدفاً أو غاية. قام أرسطوطاليس بتجريد أشكال أفلاطون من القداسة والاستقلال، ولكنه حمّلها وظائف جديدة لجعل اعتماد تحليل عقلاني للعالم ممكناً ولتعزيز قوة التفسير العلمي.

كانت الأسس المبكرة للعلم قد رُسخت بفضل الفلسفات الأيونية والذرية المادية من جهة، كما تحت تأثير الفلسفات الفيثاغورسية والأفلاطونية الشكلية والرياضيات من جهة ثانية. ولكن أرسطوطاليس بادر، إذ وجه اهتمامه المثقف ثقافة أفلاطونية إلى العالم التجريبي، إلى إيلاء أهمية جديدة ومثمرة لقيمة الرصد والتصنيف داخل الإطار الأفلاطوني للشكل والهدف. وبقدرٍ يفوق أفلاطون تأكيداً، رأى أرسطوطاليس كلاً من تركيز الأيونيين على الأسباب المادية وتركيز الفيثاغورسيين على الأسباب الشكلية ضروريين لفهم الطبيعة فهماً كاملاً. هذه الشمولية الفريدة هي التي ميزت

جـزءاً كبيراً من إنجـاز أرسطوطاليس. إن الإحساس الإغريقـي بالثقة في قدرة فكر الإنسـان على فهم العالم وإدراكه عقلانياً، وهي ثقة بدأت مع طاليس، اهتدى الآن في أرسطوطاليس إلى ذروته وأشمل تعبيراته.

كان كـون أرسطوطاليس متمتعاً بقدرٍ لافت من الاطراد المنطقي عبر بنيته المعقدة ذات الأوجـه المتعددة. الحركة والمسيرة كلها في العالم بـدت قابلة للتفسير من خلال غائيتـه الشكلية: مـا من كائن إلا وينتقل من حالة الاحتمال إلى حالة الواقع تبعاً لآلية داخلية يمليها شكل محدد. ما من احتمال يتم إيصاله إلى واقع ما لم يوجد كيان فعلي، كيان سبق له أن حقق شكله: كان لا بد لنبتةٍ ناضجة من أن تكون قد أنتجت بذرة، كما لا بـد لأي طفل من أبويـن. ومن هنا فإن ديناميكية أي كيـان وتطوره المركب يتطلبان سببـاً خارجيـاً، كائناً يضطلع بـدور السبب الكفء (الذي يطلـق الحركة) من جهة، والسبـب الشكلي (الذي يلبـس الكيان ثوب الشكل) من جهة ثانيـة، والسبب النهائي (الذي يشكل هدف تطور الكيان) من جهة ثالثة في الوقت نفسه. ولتفسير مجمل نظام الكون وحركته كلها، ولا سيما حركة السماوات الكبرى (حيث رأى كلاً من ديمقريطوس والذريين، الذي أخفقوا في تناول السبب الأول للحركة تناولاً صحيحاً، على خطأ)، قام أرسطوطاليـس بطرح شكل أسمى أو أعلى واقع موجـود سلفاً، الشكل الوحيد الموجود بعيداً عن المادة. وبما أن الحركة الكونية الأعظم هي حركة السماوات، ونظراً لأن تلك الحركة الدورانية أبدية، فإن على هذا المحرك الأول أن يكون سرمدياً.

مـن الممكن تقـديم منطق أرسطوطاليس على النحو الآتـي: (أ) الحركة كلها نتاج الحركيـة التي تلزم الاحتمـال بالتحقق الشكلي. (ب) بمـا أن الكون ككل منخرط في الحركة، ولأن أي شيء لا يتحرك دونما حافز باتجاه شكل ما، فإن شكلاً كونياً أعلى لا بـد له من أن يحرك الكون. (ج) بما أن على أسمى الأشكال وأرقاها أن يكون متحققًا سلفاً - أي ألا يكون في حالة احتمال - وبما أن المادة هي حالة الاحتمال بالتحديد، فإن الشـكل الأرقـى أو الأسمى هو شكل لا مادي كلياً من جهـة ودون حركة من جهة ثانية: ومـن هنا، فإن المحرِّك غـير المحرَّك (بكسر الراء وفتحهـا)، الكائن الكامل الأسمى

الذي هو شكل نقي، هو الإله أو الرب.

هذا الكائن المطلق، المطروح هنا بفعل عامل الضرورة المنطقية لا القناعة الدينية، هو السبب الأول للكون. وبوصفه واقعاً كاملاً، يتميز المحرِّك غير المحرَّك بنشاط أبدي لا يعيقه شيء، لا عملية الانتقال الجهادية (عملية الكينسيس) من الاحتمال إلى الواقع، بل الفاعلية الممتعة أبدياً (الأينرغيا) التي لا تتحقق إلا في حالة من التحقق الشكلي الناجز. وما تلك الفاعلية، بالنسبة إلى الشكل الأسمى إلا الفكر: إلا التأمل الأبدي بوجوده الخاص، غير الموصوف بالتغير واللاكمال اللذين يميزان العالم المادي الذي يحركه آخر المطاف. ليس إله أرسطوطاليس، إذًا، إلا عقلاً خالصاً، دون أي مكون مادي. وما فاعليته ومتعته إلا فاعلية ومتعة وعيه الأزلي لذاته.

يبقى الشكل الأولي في كماله المطلق عاكفاً على تحريك الكون المادي عبر جذب الطبيعة إليه. الإله هو هدف تطلعات الكون وحركته، هدف أوعى للإنسان، حركية غريزية أقل وعياً لأشكال الطبيعة الأخرى. ما من كائن فرد في الكون إلا ويسعى، كل بطريقته الخاصة المحدودة، لتقليد كمال الكائن الأعلى أو الأسمى. كلٌّ يحاول أن يبلغ هدفه، وأن ينمو وينضج، وأن يصل إلى شكله المتحقق و«يتحرك بوصفه هدفاً للرغبة» ولكن الإنسان فقط بين جميع الأشياء المتمتعة بالحياة، يشارك بحصة في طبيعته، بفضل امتلاكه لنعمة الذكاء (النوس) ولأن الشكل الأسمى أو الأعلى بعيد هذا البعد كله عن العالم، ثمة مسافة ذات شأن بين الإنسان والإله. ومع ذلك فإن الإنسان يستطيع؛ لأن ملكته العليا (فطنته) سماوية أو إلهية، عبر الاعتناء بتلك الفطنة -أي من خلال تقليد الشكل الأعلى بأكثر الطرق تناسباً مع الإنسان- أن يحقق لنفسه نوعاً من التواصل مع الإله. ليس المحرِّك الأول خالق العالم. لعله الطبيعة المنخرطة، في حركتها باتجاه تقليد هذا الشكل اللامادي الأعلى، في عملية سرمدية قائمة على خلق ذاتها. وعلى الرغم من عدم وجود أي بداية أو نهاية لهذا المسعى، فإن أرسطوطاليس اقترح وجود دورات منتظمة، معتمدة على حركات السماوات التي عدها، حاذياً حذو أفلاطون، حركات مقدسة.

مع أرسطوطاليس بلغت كونيات (كوزمولوجيا) اليونان أكثر مراحل تطورها شمولاً

ومنهجية. ونظرته إلى الكـون (الكوزموس) كانت مزاوجة بين رؤى أسلافه الكثيرين مـن أفكار الأيونيـين وإيمبدوقليس عن عناصـر الطبيعة إلى فلـك أفلاطون ومشكلة الكواكـب. كانت الأرض هـي المركز الثابت للكـون، المركز الذي تـدور حوله الأجرام السماوية. والكون كله بدا نهائياً ومحصوراً بكرة كاملة، كرة مرصعة بالنجوم الثابتة. درج أرسطوطاليس على إسناد تفرد الأرض، ومركزيتها، ولا حركيتها، لا إلى البداهة والفطنـة فقط، بل وإلى نظرية العناصر لديه. فالعناصـر الأثقل، مثل التراب والماء، متحركـة وفقـاً لطبيعتها المتأصلـة باتجاه مركز الكـون (كوكب الأرض) في حين أن العناصـر الأخف، مثل الهواء والنـار، متحركة في الأصل صعوداً بعيداً عن المركز. أما العنصر الأخف، من هذه وتلك فتمثلت في الأثير - الشفاف، الأنقى من النار، -المادة المؤلفـة للسماوات التي ظلـت حركتها الطبيعية، خلافاً لحركـة العناصر الأرضية في الطبيعة، حركة دائرية.

كان إيودوكسوس، وهو أحـد تلامذة أفلاطون ومعاصـر لأرسطوطاليس، قد تولى دراسـة مشكلة حركة الكواكب وقـدم أول حلولها. حفاظاً على الدائرية المثالية الكاملة مع الإبقاء في الوقت نفسه على مظاهر الحركات الخاطئة، قام إيودوكسوس باكتشاف معادلة هندسية معقدة، حيث جرى وضع كل كوكب في الكرة الداخلية لمجموعة الكرات السيـارة المترابطـة، مع بقاء النجـوم الثابتة عند تخوم الكون مؤلِّفـة الكرة الخارجية القصـوى. وعلى الرغـم من أن كل كرة كانت متمركزة على الأرض، فإن كلاً منها كان ذا وتيرة ومحور دوران مختلفين، بما مكّن إيودوكسوس من بناء -مستخدماً ثلاث كرات لـكل من الشمس والقمر، وأربع لكل من الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى- حل رياضـي أصيل يفسر جملة الحـركات الكوكبية، بما فيها فتراتها التقهقرية المتراجعة. وهكذا فإن إيودوكسوس نجح في إنجاز التفسير الأول لحركات الكواكب غير المنتظمة، موفراً أنموذجاً أولياً ذا شأن بالنسبة إلى التاريخ اللاحق لعلم الفلك.

وهـذا الحل - مطوَّراً بعض الشيء علـى يد كاليبوس، بعد أيودوكسوس - هو الذي أدخلـه أرسطوطاليـس في كونياتـه (كوزمولوجيتـه). كل من الكـرات الأثيرية، بدءاً بالخارجيـة القصـوى، دأبـت على نقـل حركتهـا إلى التي تعقبها عـن طريق محرك

احتكاكي، بما جعل حركات الدوائـر الداخلية النتاج المركب والمختلط للكرة المتطرفة جنباً إلى جنب مع الكرات المتصلة ذات العلاقة. (كذلك أضاف أرسطوطاليس كرات متوسطة معاكسة لإيجـاد الفواصل المناسبة بين الحركات الكوكبية، مع الحفاظ على حركـة السماوات الإجماليـة). بدورها، ظلت الكـرات السماوية مؤثِّـرة في العناصر الأخـرى فيما دون القمر -النـار، والهواء، والماء، والتراب- التـي لم تبقَ، بسبب تلك الحـركات، منفصلـة تماماً فيما يمكـن أن تشكل حالتها الطبيعيـة في كرات متعاقبة حـول الأرض، بل جرى إقحامها، بدلاً من ذلك، في خلائط مختلفة، وصولاً إلى إيجاد التعددية الهائلة لجواهر الأرض الطبيعية. كانت الحركة المنتظمة للسماوات من صنع المحـرِّك الأول غـير المحرَّك (بكسر الراء وفتحها) في النهايـة. كانت جميع العمليات والتغيـيرات الأرضية، إذًا، من صنع الحركات السماوية التي كانت، آخر المطاف، من صنع الرب، السبب الشكلي والنهائي الأسمى.

تحديـداً فيمـا يخص نظرياتـه ذات العلاقة بالفلـك والشكل الأعلـى أو الأسمى، تبنـى أرسطوطاليس صيغة من صيغ النزعـة المثالية الأفلاطونية، بل تجاوز أفلاطون فيهـا في جوانـب معينة. فمن خـلال تأكيـده القوي جداً لصفـة الأشـكال الرياضية المتعاليـة، كان أفلاطـون قـد عمد، أحيانـاً، إلى تصويـر، حتى السمـاوات على أنها مجرد انعكاس تقريبـي لهندسة الرب الكاملة، وهو حكم يعكس أيضاً مفهوم الأنانكه (ananké)، اللاعقلانية الناقصة المظلِّلة للخلق المادي عند أفلاطون. أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن العقل كان، بمعنى من المعاني، أكثر كمالاً على صعيدي الجبروت والحلول في الطبيعة.

ومن هنـا، فإنه قام على نحوٍ أكثر صراحة بربط التركيز الأفلاطوني على الأبدي والرياضي بالعالم الملموس للواقع المادي الذي وجد الإنسان نفسه فيه. لقد رأى العالم الطبيعـي تعبيراً ذا شأن عـن السماء، لا بوصفه شيئاً لمجـرد الاستعراض أو الإهمال الكلـي، بوصفه عبئاً ثقيـلاً على المعرفة المطلقة، كما دأب أفلاطون على التلميح بقوة. وعلـى الرغم من القالب العلماني عموماً لفكره، بـادر أرسطوطاليس إلى تحديد دور

فلسفتـه في مؤلَّفـه المؤثر الفلسفة (ولم يبقَ منه إلا نتـف) الذي كان سيقولب التصور القـديم لوظيفـة الفيلسوف ومهنتـه: الانتقال مـن الأسباب الماديـة للأشياء، كما في الفلسفـة الطبيعية، إلى الأسباب الشكلية والنهائية، كما في الفلسفة الإلهية المقدسة، وصولاً إلى اكتشاف الجوهر القابل للفهم للكون، والسبب الكامن وراء كل التغييرات.

ومع ذلك، فـإن الاندفاع الإجمـالي لفلسفة أرسطوطاليـس كان طبيعياً وتجريبياً علـى نحوٍ حاسـم، خلافاً لمثاليـة أفلاطون وتأكيـده للحاجة إلى أنمـاط مباشرة من الحدس بالواقع الروحي. فعالم الطبيعة بقـي موضوع الاهتمام الأول لأرسطوطاليس الـذي كان ابن طبيـب ومبكر الاطـلاع على علـم البيولوجيا وممارسـة الطب. بهذا المعنـى يمكـن القول: إن فكره عاكـس لمعنى الحياة الهوميري والأيـوني المميز للعصر البطـولي، حيث كانت الحياة الحاضرة هي مملكة الوجود المفضلة، الأكثر واقعية [في تناقض مـع هاديس (العالم السفلي) (عـالم الأموات) الشبحـي، حيث كانت الروح المجـردة مـن الجسد مفتقـرة افتراضيـاً إلى أي حيويـة]، واستغـراق الجسد المادي الفاعـل في بحار الحب، والحـرب، والولائم، تعد جوهر الحيـاة الصالحة والسعيدة. وفيمـا يخص قضايا مثل قيمة الجسد، وخلود الـروح، وعلاقة الإنسان بالخالق، فإن حساسيـة أفلاطون كانت أقل هوميرية وأيونية وأكثر تأملية إزاء أديان الألغاز السرية ورؤى الفيثاغورسيـين. إن اهتمام أرسطوطاليس بالجسد وتثمينه العالي له كانا أكثر مباشـرة في عكـس التقـويم الإغريقـي الكلاسيكي واسـع الانتشار للجسـد الإنساني كمـا عُبِّر عنه في قوة الرياضـة البدنية، أو الجمال الشخصـي، أو الإبداع الفني. أما موقـف أفلاطون على هذا الصعيد فواضح الازدواجيـة والتناقض، وإن بقي قائماً في الغالـب على قدر من الإعجاب الصادق. لقد ظل ولاء أفلاطون مكرساً، آخر المطاف، للأنموذج الأصلي المتعالي.

كذلك كانت لإنـكار أرسطوطاليس للأفكار ذاتية الوجـود أيضاً مضاعفات رئيسة بالنسبـة إلى نظريتـه الأخلاقية. ففـي رأي أفلاطون، لم يكن أي شخصـ قادراً على توجيه أفعاله توجيهاً سليماً، إلا إذا كان واقفاً على الأساس المتعالي لأي فضيلة، ووحده

الفيلسوف الحاصل على معرفة ذلك الواقع المطلق كان قادراً على الحكم على مدى فضل أي فعل وصلاحه. وفي غياب الخير المطلق، من شأن الأخلاق أن تظل بلا أساس راسخ، مما أبقى هذه الأخلاق، في نظر أفلاطون، مشتقة من الميتافيزيقا (مما وراء الطبيعة). أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن الميدانين - ميدان الأخلاق وميدان ما وراء الطبيعة - فكانا مختلفي الطابع جذرياً. ما كان موجوداً بالفعل لم يتمثل في فكرة خير ذات علاقة بسائر الأحوال، بل بأشخاص خيرين وأفعال خيرة في عدد كبير من السياقات المختلفة. لا يستطيع المرء تحصيل المعرفة المطلقة بالقضايا الأخلاقية مثلما يفعل في الفلسفة العلمية. فالأخلاق واقع في ملكوت ما هو عرضي، طارئ، أو محتمل. ومن شأن أفضل ما يستطيع المرء أن يفعله أن يكون متمثلاً في العمل تجريبياً على استخلاص قواعد سلوك أخلاقية منطوية على قيمة محتملة في التجاوب مع تعقيدات الحياة الإنسانية.

لم يكن الهدف المناسب في الأخلاق تحديد طبيعة الفضيلة المطلقة، بل كون الإنسان شخصاً فاضلاً. وتلك المهمة معقدة وغامضة بالضرورة، تراوغ التحديد النهائي، وتتطلب حلولاً عملية لمشكلات محددة، بدلاً من مبادئ مطلقة صحيحة كونياً. وبالنسبة إلى أرسطوطاليس، لم تكن غاية حياة الإنسان سوى السعادة النابعة من الفضيلة التي هي شرطها المسبق. غير أن الفضيلة نفسها لا بد من تعريفها وتحديدها من منطلق الاختيار العقلاني في موقف ملموس، حيث تقع الفضيلة في موقع وسط بين حدين متطرفين. ليس الخير على الدوام سوى نوع من التوازن بين شرين متناقضين، متعاكسين، المحطة المتوسطة بين الغلو والنقص، بين الإسراف والتقتير: الاعتدال محطة متوسطة بين التقشف والتبذير، والشجاعة بين الجبن والطيش، والكبرياء بين الغطرسة والخنوع، وما إلى ذلك. ومثل هذه المحطة المتوسطة لا يمكن الاهتداء إليها إلا في الممارسة، إلا في الحالات الفردية، نسبة إلى أوضاعها الخاصة.

في كل من مفاهيم أرسطوطاليس، على النقيض من مفاهيم أفلاطون - برغم بقائها في الإطار الأفلاطوني القائم على الشكل والهدف- كان ثمة تأكيد جديد لهذا العالم وهذه الحياة، لما هو مرئي، ولما هو ملموس، ولما هو خاص. ومع أن كلاً

من أخـلاق أرسطوطاليـس وسياسـته كانتا مستندتـين إلى الأهـداف، فإنهما بقيتا مرتبطتـين بما هو تجريبي، بما هو طارئ وفـردي. وبرغم أنه كان غائياً بعيداً عن أن يكون ميكانيكياً بعشوائية، فإن غائيته كانت عموماً غائية طبيعية لا واعية، قائمة على الإدراك التجريبـي لحقيقـة أن الطبيعـة تشد كل شيء منفرد قدمـاً في اتجاه تحققه الشكلي، (إذ هي لا تفعل شيئاً عبثاً). بقي الشكل المبدأ المحدِّد في كون أرسطوطاليس، غـير أنه مبدأ طبيعي في المقام الأول. وإلـه أرسطوطاليس لم يكن، بالمثل، إلا النتيجة المنطقية لكونياته (لكوزموليجيته) من حيث الجوهر، وإلا وجوداً ضرورياً على أساس مادي، لا فكرة الخير الأفلاطونية السامية المستلهمة صوفياً. سلّم أرسطوطاليس بقوة العقـل التي صاغها سقراط وأفلاطون بصعوبـة، وطبقها منهجياً على أنواع الظواهر الكثـيرة الموجـودة في العـالم، إلا أنه استخـدم العقل لاكتشاف نظـام كامن في صلب العـالم التجريبـي نفسه، في حين بقي أفلاطون عاكفاً علـى توظيف العقل للتغلب على العالم التجريبي، وصولاً إلى اكتشاف نظام متعالٍ.

لم يكـن التراث الأرسطوطاليسي في المقام الأول، إذًا، إلا تراثاً قائماً على المنطق، والتجريبية، والعلـوم الطبيعية. والليسيوم، المدرسة التي أسسها أرسطوطاليس وأدار فيها مناقشاته، عكست هذا التراث، إذ كانت مركزاً للبحوث العلمية وتجميع البيانات أكثر منها مدرسة فلسفية شبه دينية، مثل أكاديمية أفلاطون. ومع أن الأخير كان يُعد عمومـاً في العصـور القديمة المعلم الأكـبر، فإن ذلك الحكـم كان سيتعرض لاختلال درامي مثـير في أوج العصور الوسطى، ومزاج أرسطوطاليـس الفلسفي هو الذي كان سيحـدد التوجه السائد للعقل الغربي. فنظامه الموسوعـي في الفكر كان بالغ الأهمية إلى درجة أن جل النشاط العلمي في الغرب، حتى القرن السابع عشر قد تمَّ على أساس كتاباتـه العائـدة إلى القرن الرابـع قبل الميلاد، بل وقد كان من شـأن العلم الحديث، حتـى حين راح يتجـاوزه، أن يواصل توجهه ويستخدم أدواتـه النظرية. ومع ذلك كله، فـإن أرسطوطاليس لم يعلن قدرة الذكاء الإنساني المتطور على الإحاطة بنظام العالم وفهمـه، إلا بالانطلاق من روح أستاذه أفلاطون، في التحليل الأخير، وإن بتوجه جديد على نحوٍ حاسم.

في كل مـن أرسطوطاليس وأفلاطون معـاً، ثمة، إذًا، قدر معين من التوازن والتوتر الرشيقين بين التحليل التجريبي والحدس الروحي، وهي آلية أجاد رفائيل في تصويرها تصويـراً جميلاً في مأثرته النهضوية التي تحمل عنـوان: مدرسة أثينا. هناك، وسط حشـد من الفلاسفـة والعلماء اليونانيـين المستغرقين في نقاش مفعـم بالحياة، يقف أفلاطـون الشيـخ وأرسطوطاليـس الأكثر شباباً، مـع إشـارة الأول إلى الأعلى باتجاه السماوات، نحو غير المرئي والمتعالي، في حين يمد الثاني يده إلى الخارج ونحو الأسفل إلى الأرض، إلى المرئي والجوهر الكامن.

الميراث الثنائي

كان هـذا، إذًا، إنجاز الفكر اليوناني الكلاسيكي: عاكساً الوعي الأسطوري العتيق الذي خـرج من رحمه، مغتنياً بالمآثـر الفنية العظيمة التي سبقتـه وصاحبته، متأثراً بالديانـات السرية الملغزة التي عاصرها، مقولباً عبر آلية جدلية (ديالكتيكية) قائمة علـى نزعات الشـك، والطبيعة، والإنسانيـة العلمانية، وفي التزامـه بالعقل، بالنزعة التجريبيـة، وبالرياضيات المفضية مجتمعة إلى تطور العلوم في القرون اللاحقة، وقد كان فكر فلاسفـة اليونان العظماء تتويجاً فكرياً لجميـع التعبيرات الثقافية الرئيسة عن الحقبة الهلينية وكان منظوراً ماورائياً (ميتافيزيقياً) كوكبياً، عازماً على الإحاطة بالواقع كله من ناحية، وبالجوانب المتعددة لحساسية الإنسان ووعيه من ناحية ثانية.

كان ذلـك، قبل كل شـيء، سعياً إلى المعرفة. ربما كان الإغريقيـون أوائل من رأوا العـالم سؤالاً يبحث عـن إجابة. كانوا مسكونين بقدرٍ استثنائـي من الحماسة للفهم، لاختراق التدفـق المضطرب والمربك للظواهر والإمساك بحقيقـة أعمق. وقد رسخوا تقليـداً ديناميكيـاً لفكر نقدي مؤهـل لمتابعة ذلك البحث. ومـع ولادة التقليد والبحث جاء ميلاد العقل الغربي.

ولنحاول الآن تمييز بعض العناصر الرئيسة في التصور اليوناني الكلاسيكي للواقع، وخصوصـاً لأن هـذه مارست تأثيرها في الفكر الغربي مـن العصر القديم إلى عصر

النهضة والثـورة العلمية. لأغراضنا الحالية يمكننا وصـف طائفتين عامتين جداً من الفرضيـات، أو المبادئ التي ورثها الغرب عن الإغريقيين. الطائفة الأولى من المبادئ الواردة أدنـاه تمثل تلك المزاوجة الفريدة بين العقلانيـة الإغريقية والدين الإغريقي التي اضطلعت بدور بالغ الأهمية في الفكر الهليني من فيثاغورس إلى أرسطوطاليس، والتي تجسدت بأكثر الصيغ كمالاً في فكر أفلاطون.

1- العـالم كـون (كوزموس) منظـم، نظامه قريـب من نظام موجـود داخل عقل الإنسان. إن تحليلاً عقلانياً للعالم التجريبي ممكن إذًا.

2- الكـون (الكوزموس) ككل معبر عن ذكاء طـاغٍ يضفي علـى الطبيعة الغرض والخطـة، وهذا الذكاء يمكـن بلوغه مباشرة من جانب وعـي الإنسان إذا كان الأخير متطوراً ومركزاً إلى درجة عالية.

3- يستطيـع التحليل الفكـري في حالات اختراقه القصوى نظامـاً سرمدياً يتعالى على تجليه الزماني الملموس. والعالم المرئي يشتمل في داخله على مغزى أعمق، مغزى عقلاني وأسطوري من حيث الطابع بمعنى من المعاني، مغزى ينعكس على النظام التجريبي، ولكنه يفيض عن بعد أبدي هو مبدأ ومنتهى للوجود كله.

4- تفضـي معرفـة البنية والمعنى الكامنـين للعالم إلى ممارسة نـوع من التعددية في ملكات المعرفة الإنسانيـة – العقلانية، والتجريبية، والحدسية، والجمالية، والخيالية، والذاكرية، والأخلاقية.

5- يقـوم الإدراك المباشـر لواقع العـالم الأعمـق بإشباع ليس العقـل وحسب، بل والـروح: إنـه، مـن حيث الجوهر، نـوع من الرؤيـة الخلاصية، مـن البصيرة الراسخـة النافذة إلى الطبيعة الحقيقية للأشيـاء، بصيرة حاسمة فكرياً من ناحية ومحررة روحياً من ناحية ثانية.

مـن شبـه المتعذر أن نبالغ في مدى التأثير الهائـل في التطور اللاحق للفكر الغربي الـذي مارسته هذه القناعات اللافتة، المثالية والعقلانية، من حيث الطابع، في الوقت نفسـه. غـير أن التراث الهليني كان ثنائيـاً؛ لأن العقل الإغريقي أنجـب أيضاً طائفة

مختلفة ومؤثرة بالمثل من الفرضيات والنزعات الفكرية المتداخلة بعض الشيء من الطائفة الأولى، ولكنها فاعلة في تناقض معها إلى مدى حاسم. يمكن تلخيص طائفة المبادئ الثانية تقريباً على النحو الآتي:

1- لا يمكن امتلاك المعرفة الإنسانية الحقيقية إلا عبر الاستخدام الفاعل لعقل الإنسان والملاحظة التجريبية.

2- ينبغي التماس الحقيقة الأساس في تجربة هذا العالم الإنسانية، لا في واقع عالم آخر متعذر الاستعراض والكشف. فالحقيقة الوحيدة المتاحة والمفيدة للإنسان كامنة وحلولية لا متعالية.

3- أسباب الظواهر الطبيعية لاشخصية ومادية ويجب التماسها داخل ملكوت الطبيعة القابلة للرصد والملاحظة. أما سائر العناصر الأسطورية والمنتمية إلى ما وراء الطبيعة فيجب استبعادها من التفسيرات السببية، بوصفها إسقاطات شبه إنسانية.

4- أي ادعاءات للفهم النظري الشامل يجب أن يتم قياسها بالنسبة إلى الواقع التجريبي للخصوصيات الملموسة في كل تنوعها، وتحولها، وفرديتها.

5- ما من منظومة فكرية تكون نهائية، والبحث عن الحقيقة ينبغي أن يكون نقدياً من ناحية وقائماً على النقد الذاتي من ناحية ثانية. فالمعرفة الإنسانية نسبية وقابلة للخطأ ولا بد من مراجعتها المطردة في ضوء المزيد من الأدلة والتحليل.

بتعبيرٍ عام جداً، يمكن القول: إن كلاً من تطور العقل الإغريقي وتراثه مترتب على التفاعل المعقد والمركب لهاتين الطائفتين من الفرضيات والحوافز. وفيما كانت الأولى بارزة في التركيبة الأفلاطونية، فإن الثانية تمخضت تدريجياً عن مسيرة التطور الفكري الجريئة متعددة الأوجه التي قامت جدلياً (ديالكتيكياً) بفرض تلك التركيبة، أعني التراث الفلسفي فيما قبل السقراطي القائم على التجريبية الطبيعية لدى طاليس، وعلى العقلانية لدى بارمنيدس، وعلى المادية الميكانيكية عند ديمقريطوس،

وعلى نزعات الشك، الفردية، والإنسانية العلمانية عند السفسطائيين. ولكل من طائفتي النزعات في الفكر الهليني كانت جذورًا لا فلسفية عميقة في تربة التقاليد الدينية والأدبية اليونانية من هوميروس والأعاجيب إلى سوفوكليس ويوربيدس، مع استناد كل منهما إلى جوانب مختلفة من تلك التقاليد. يضاف إلى ذلك أن هذين الدافعين كانا يتقاسمان أرضية مشتركة في تأكيدهما الإغريقي الفريد، المضمر فقط في الغالب، لمقولة: إن المقياس النهائي للحقيقة موجود، لا في التراث المقدس، ولا في الأعراف المعاصرة، بل في العقل الإنساني الفردي المستقل. ولعل الأكثر حسماً هو أن الحافزين كليهما اهتديا إلى تجسيدهما النموذجي الأصلي في شخصية سقراط الغنية بغموضها، إلى تعبير طِبَاقِيٍّ* مفعم بالحياة في الحوارات الأفلاطونية، وإلى حل وسط توفيقي ألمعي وتأسيسي في فلسفة أرسطوطاليس.

ما لبث هذا العناق المطرد بين هاتين الطائفتين المتكاملتين من ناحية والمتنافرتين من ناحية أخرى من المبادئ أن أسستا لنوع عميق من التوتر الداخلي في الموروث الإغريقي، توتر زود العقل الغربي بالأساس الفكري، القلق والزاخر بالإبداع، لما كان سيصبح تطوراً متطرف الحركية دام أكثر من خمسة وعشرين قرناً. فنزعة الشك العلمانية لأحد التيارين، والمثالية الماورائية (الميتافيزيقية) للآخر وفَّر كل منهما للآخر عاملي توازن حاسمين، حيث دأب هذا على تقويض نزوع ذاك إلى التبلور في قالب عقيدة جامدة، دوغمائية، غير أن الاثنين مجتمعين ظلا يفرزان سلسلة من الإمكانيات الفكرية الجديدة والخصبة. إن بحث الإغريق واهتداءهم إلى نماذج أصلية كونية شاملة في فوضى الخصوصيات جُوْبِهَ جذرياً باندفاع موازٍ زخماً لتقويم الخاص الملموس، في ذاته ولذاته، في تزاوج تمخض النزوع الإغريقي العريق إلى إدراك الفردي التجريبي بكل استثنائيته الملموسة بوصفه شيئاً قادراً ذاتياً على كشف أشكال جديدة للواقع ومبادئ جديدة للحقيقة. إن استقطاباً إشكالياً في الغالب، ولكنه ولود وعالي الخصوبة ما لبث أن برز في فهم العقل الغربي للواقع، توزعاً للولاء بين نوعين مختلفين جذرياً من النظر إلى العالم: بين كون منظم سيادياً من ناحية وكون منفتح يتعذر التنبؤ بمصيره من ناحية ثانية. بهذا التفرع

* أي ذو علاقة بالطِّباق الموسيقيّ (المراجِع).

غـير المحسوم في أساسه بالذات، مضافاً إلى التوتر والتعقيد الخلاقين المصاحبين، حقق العقل الغربي ازدهاره ودوامه.

لم يكـف الغـرب عن التعبـير عن إعجابـه بالحيوية والعمـق الاستثنائيـين للعقل اليونـاني، حتى حين أدت تطورات فكرية لاحقـة إلى مساءلة هذا الجانب أو ذاك من جوانـب الفكـر الهليني. بقي الإغريـق شديدي الحرص والبراعـة في خدمة نظرتهم المتطورة، وفي أمثلة لا يحصرها عد جرى لاحقاً اكتشاف حدس مذهل الدقة، في ضوء أدلـة جديـدة، في شيء ربما طال عده خطـأ أو اضطراباً غريبـاً في الفكر الإغريقي. لعـل الإغريقيين، وهم أبنـاء فجر حضارتنـا، أدركوا العالم بقدرٍ معـين من الوضوح الفطـري العاكس على نحوٍ صادق للنظام الكوني الذي كانوا يبحثون عنه. ومن المؤكد أن الغـرب يواصل العودة المرة بعد الأخرى إلى أجداده القدماء، عودة المرء إلى منابع البصيرة الخالدة. كتب فنلي يقول: (سواء أشاهد اليونانيون الأشياء ببكارة مفرطة؛ لأنهم جاؤوا أولاً، أم استجابوا للحياة بيقظة لا نظير لها؛ لأن حظهم السعيد أوصلهم قبل غيرهـم، فإنهم، في الحالتين كلتيهما، يحملون شعلـة خالدة، مثل شروق الساعة السادسـة صباحاً الذي يضيء العالم وقطرات الندى غير القابلة للزوال على وريقات العشـب. إن العقـل اليوناني بـاقٍ في عقلنا؛ لأن هذه البكارة غـير الملطخة يبقيه، مثل الشباب بالذات، أنموذجنا الأول)[10].

بالنسبة إلى الإغريقيين، يبدو كما لو أن السماء والأرض لم تكونا قد شُطرتا عنوة إحداهمـا عـن الأخرى كليـاً. وبدلاً من أن نحـاول الآن تصنيف ما هو قيـم أبدياً من ناحية، وما هو إشكالي من ناحية ثانية في النظرة الهلينية دعونا نرصد التاريخ متولياً