

المكتبة
الفلسفية

هيراقليطس
فيلسوف التغيير
وأثره في الفكر الفلسفي

تأليف

الدكتور محمد علي ابوريان

الدكتور علي سامي النشار

الدكتور عبده الراجحي

الطبعة الأولى

١٩٦٩



دار المعارف

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهري
طنطا

هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفي

تأليف

الدكتور محمد علي ابوريان
الدكتور علي سيامي النشار
الدكتور عبده اليراجحي

الطبعة الأولى




دار المعارف

دار المعارف

مقدمة

عجبا ... أن يكون لأيونيا ، تلك المقاطعة اليونانية ، الخلود الأبدى . ففى
مينائها ملطية ، وفى القرن السادس قبل الميلاد ... ولد الفكر الإنسانى ،
ولدت الفلسفة ، نتاج العقل الإنسانى الخالص ، وأم العلوم جميعا . بل فى
أيونيا ولد الإنسان الحقيقى : ذلك أن الفلسفة هى الإنسان .

لم تكن هناك فى أيونيا معابد غامضة أو طقوس سحرية أو تربيلا
وتتمت خافته ، ولم يكن هناك كهان وسحرة ، ولم يكن هناك عطور أو
بخور . لم يكن هناك شىء من هذا لينير لمشيخة الحكماء الطريق . كان هناك
العقل الإنسانى ، العقل الإنسانى خالصا : يلقى ويتساءل ... ويتفحص وينظر
العقل الإنسانى فى أول حركته ، يردد !! ماهذا !! وكيف !! ويتساءل !
من أى مادة وجدنا ... وكيف يحدث التغير .

أقبل طاليس وانكسما ندريس وانكسمانس يتساءلون : لقد أشعلوا أوار
العقل ، العقل الذى لم يتوقف أبداً ، بدأوا المرحلة الكبرى الباسقة ، التى لن
تنه أبداً ... فى طريق الفلسفة اللانهاى .

كان فى أيونيا ، وفى أيونيا وحدها تأكيد الذات الإنسانية الصارخ ،
تأكدها فى تفسيرها للطبيعة ، وفى تفسيرها لآثارها ... ثم تنوالى مراحل
الفلسفة بعد أيونيا . فتمر الذات الإنسانية بمرحلة القلق ، ولكن هذه المرحلة
وهى نتاج أيونيا أيضا هى توكيد للذات فى قدرته على الشك حتى فى ذاته ،
ثم تعود الذات الإنسانية فعز كد ذاتها تجاه هذا القلق الشكى ، فتفسر ذاتها ...

وتنكفأ على الإنسان ... لا . لست أريد أن أتبع في هذه المقدمة تاريخ الفلسفة بعد أيونيا ... إنما أنا هنا في قلب أيونيا ... الجميلة ، الفيلسوفة البريئة ، لقد شع فيها روح الإنسان الحقيقي ...

ظهر طاليس يبحث عن تفسير العالم الطبيعي في داخل العالم الطبيعي ذاته ... فأخذ يسأل : ماهو الحقيقي أساسا ... ثم كيف يحدث التغيير . وترددت إجابات انكسندريس واتكسيانس . لقد ذهب الثلاثة إلى القول بأصل واحد للأشياء ، فنادى الأول بأن أصلها الماء ، ونادى الثانى باللاهائى ، ونادى الثالث بالهواء ، ثم حاول الفيلسوفان الأخيران أن يفسرا التغيير .

وكان كل منها ... إرهابا بفيلسوف أيونيا الكبير ، هيراقليطس نتاج العبقرية ، وكان أيونيا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أيونيته ؟ هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ؟ أم كان ذا طابع ريد يميزه عن كل هذا ؟ هذا الفيلسوف المظلم المتعالى ، هذا للكاهن ذو الأصل الملكى ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش . أم أن المدرسة الأيونية ينبغى أن تدرس فى ضوء آخر ، وأن تنهم على شكل آخر ، بحيث يكون فى الإمكان أن يوضع فى إطارها العام هيراقليطس .

ولذلك رأينا أن نعيش فترة من الزمن ، نعانى للتجربة الفلسفية الأولى مع هؤلاء ، شيوخ أيونيا الحكماء - مع هؤلاء الطبيعيين الأرائل - وطالت وقتنا مع هيراقليطس أكثر هؤلاء الفلاسفة الأيونيين إثارة فى الفكر

الإنسانى جميعا ، بما ألقاه فيه من تصورات فى «التغير الأبدى» وفى «الدور» وفى «اللوجوس» كأصل الوجود ، وأراه فى «صراع الأضداد» فى أول منهج جدلى عرفه العقل الإنسانى .

ورأينا أن تقدم للقارىء العربى ما عايناه نحن . فقمنا بترجمة نصوصه وتحليلها على مستندين أحدث مؤلف عن هيراقليطس... ثم مضينا مع هيراقليطس فى رحلته العظمى مع الفلاسفة ، كيف أثار الشك فى اليونان ، حين حطم هو قانونى الذاتية والتناقض ، فنشأ على أثره هؤلاء العاقرة الكبار ، السوفسطائيون ، أصحاب عصر النور فى يونان القديمة ، المهمدون لفلسفة أفلاطون وأرسطو . ثم انتقلنا إلى تبين أثره فى أفلاطون... وكان أفلاطون فى أول حياته هيراقليطسيا ، ثم بينا كيف أثار هجوم هيراقليطس على قانونى الذاتية والتناقض أرسطو ، فقام بدعيمها وصياغتها صياغة منهجية ، واعتبارها أساسا للفكر الإنسانى .

وعاش هيراقليطس كاملا فى الدواقية ، فكانت فلسفته الطبيعية هى فلسفتهم ، أثر هيراقليطس فيهم باللوجوس الذى وضعه ، كما أثر فيهم بمادته ، ثم بفكرته عن النار أصلا للوجود ، كما أثرت فيهم نظريته فى الإحتراق العام . وانتقل أثر هيراقليطس إلى الأفلاطونية المحدثه ... ثم إلى فيلون اليهودى .

وجاءت المسيحية ، فأخذت بنظريته فى اللوجوس واستبدلتها بالكلمة ... ولقد وصلت الفكرة إلى القديس بولس خلال الرواقية . واعتبر المسيحيون الأوائل هيراقليطس أول مبشر بالمسيحية .

وانتقل هيراقليطس إلى العالم الإسلامي ، فأتى في الإسلاميين فكرته في التغيير ، كما كان لفكرته في الأدوار والأحوال أثر في إخوان الصفا . ثم أثرت فكرته في النار كأصل للوجود في الفلاسفة الغنوصيين الناريين . وأتى الحلاج ، الصوفي الغنوصي المشهور بعبارة تقديس النار ممثلة في « إبليس » أول محب للاله على الحقيقة .

ومضينا في رحلتنا مع هيراقليطس إلى العالم الحديث ولقد تنبه الفلاسفة الألمان عامة إلى أهمية فلاسفة ما قبل سقراط وبخاصة هيراقليطس في تاريخ الفكر الإنساني . ثم رأينا أن نحدد موقفهم العام من هيراقليطس واتجهنا إلى تجديد موقف ثلاثة من الفلاسفة المحدثين ومقارنة فلسفتهم بفلسفته وهم : هيجل وماركس وبرجسون . ولسنا ندعى أن هيراقليطس أثر فيهم تأثيراً مباشراً ، وصيغ فلسفتهم بصيغته . ولكن من المؤكد أنه عاش فيهم ، وتأملوه أعمق تأمل ، ورنوا إليه بأعينهم . كان هيراقليطس - على طريقته - أول واضح لمنهج جدلي ، كما كان أول من تكلم عن صراع الأضداد ، كما كان أول من وضع فكرة التغيير المستمر ... وقد بحث هؤلاء الفلاسفة بعده في كل تلك المفهومات التي أثارها وضخمت حلولهم ، وسمت نظرياتهم ، ولكن بحسب هيراقليطس أنه أثار الموضوع في أول الفلاسفة وفي ميلادها في أيونيا .

.

وبعد : فأتى أرجو أن تابع دراساتنا عن فلاسفة ما قبل سقراط - وسنقدم للقارئ - إن امتد بنا العمر - صورهم الفلسفية وآثارهم فيمن خلفهم من فلاسفة .

ولا يفوتني أن أشكر السيد / سلامة حنا مدير دار المعارف السابق
بالاسكندرية ، فقد كان لمجهوده الكبير الفضل في إخراج هذا الكتاب . كما
شكري لتلميذي السيد / علي عبد المعطي معيد الفلسفة الحديثة بالكلية لقيامه
بالإشراف على طبع الجزء الأخير من الكتاب ، كما وضع فهرس الكتاب .

والله ولي التوفيق

الاسكندرية في ١٨ / ١ / ١٩٦٩

دكتور علي سامي النشار
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية

فهرس الموضوعات

صفحة

١ مقدمة

القسم الأول

هيراقليطس في العالم اليوناني

٥	تقديم
٢٥	الفصل الأول : منهج البحث
٣٩	الفصل الثاني : السيلان العام
٤٩	الفصل الثالث : عمليات الطبيعة
٧٦	الفصل الرابع : النفس الإنسانية
٨٩	الفصل الخامس : النظرة الدينية
١٠٨	الفصل السادس : الإنسان بين الناس
١١٧	الفصل السابع : النسبية والتناقض
١٣٢	الفصل الثامن : الإلتلاف الخفي

فهارس ويلرايت عن الفصول

الثمانية

١٤٤	فهرست (أ)
١٧٦	فهرست (ب)

القسم الثاني

هيراقليطس في العالمين اليوناني والمسيحي

٢٢٥	أنكسياندرس
٢٣١	انكسيانس

صفحة

- أولا : المشكلة الفلسفية عند هيغل . ٣٤٦ .
ثانيا : معجزات فلسفة هيغل . . ٣٤٨ .
ثالثا : عناصر فلسفة هيغل . . ٣٥٤ .
١ - المنهج الجدلي عند هيغل . ٣٥٤ .
ب - الفكرة المطلقة . . . ٣٥٦ .
ج - المنطق عند هيغل . . . ٣٦١ .
رابعا : بين هيغل وهراقليطس . . ٣٦٤ .

المبحث الثاني : الموقف الماركسي ومذهب هيراقليطس

- الفلسفة الماركسية ٣٧٢
المادية الجدلية . ٣٧٤
المادة وتحولها إلى شعور ٣٧٧
الجدل وقوانينه ٣٧٨
قوانين المادية الجدلية الماركسية ٣٨١
١ - قانون وحدة الأضداد وصراعها ٣٨١
ب - قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي . ٣٨٢
ج - قانون سلب السلب ٣٨٥
نظرية المعرفة ٣٨٨
المادية التاريخية ٣٩٠
الخلاصة ٤٠٩

المبحث الثالث : بين برجسون وهراقليطس

- ١ - مقدمة ٤١١
٢ - الكم والكيف ٤١١

صفحة

٤١٢	•	•	•	•	•	٣ — الكشف عن الديومة
٤١٥	•	•	•	•	•	٤ — خصائص الديومة
٤١٩	•	•	•	•	•	٥ — التطور الخالق
٤٢٠	•	•	•	•	•	٦ — الدين والأخلاق
٤٢١	•	•	•	•	•	فهرس الأعلام

القسم الأول

هيراقليطس في العالم اليوناني

- ١ -

هيراقليطس

تأليف

فيليب ويلرايت

PHILIP WHEELWRIGHT

ترجمة : عبده الراجحي

مراجعة : الدكتور علي سامي النشار

تقديم

كان القرن السادس قبل الميلاد عصر فوران فلسفي في أماكن كثيرة وإذا لم نرسم حدود القرن بدقة كبيرة فإننا قد ندخل فيه - بدرجة كبيرة من الاحتمال - هؤلاء الفلاسفة المنفصلين والمتناقضين غالبا مثل لاو تز Lao-tze في الصين، وزرادشت Zoroastis (أو على الأصح Zirathustra) في إيران، والمؤلفين مجهولين لعديد من الأوبانيشادا* في الهند، والثنائية وأشعيا في المنفى الإسرائيلي، وعددا من الفرديين المختلفين والمتناقضين تماما في أماكن مختلفة من العالم المتحدث بالإغريقية. لماذا كان هناك مثل هذا التركيز في ألوان النشاط الفلسفي المتعاصرة تقريبا في أقطار تبدو بلا صلة مباشرة بينها وبين بعضها الآخر؟ ذلك سر لم ينجح أحد في تفسيره. وعلى أية حال فإن اهتمامنا الآن ينصب على مظهر واحد خاص من هذا الإيضاح العام، ولقد يلاحظ القارى، أو يتجاهل - حسب اختياره - التطورات المتجانسة إلى حد ما الحادثة في وقت واحد في أماكن مختلفة من العالم المتحضر.

وعلى ما كان من اهتمام باليونان، فإنه لا توجد افتراضا أدلة على أى شىء يمكن أن يسمى فلسفة وجدت في أوقات قبل ذلك. لقد كانت هناك ومضات دقيقة من النظر الفلسفي في أعمال وأيام هسيود Hesiod، وفي تلك التي تسمى بالأناشيد الهومرية (مهما تكن تواريخها) وفي هذه الأقوال المتبصرة التي تنسب إلى أورفيوس Orphus وأتباعه، ولكننا لانجد في أى

* الأوبانيشادا سفر من أسفار انجيدا

من ذلك ترابطا عقليا أو أى اهتمام بإيجاد منهج يميز بين الحقيقة والخطأ
إن النولة القديمة التي كان يرددها أفلاطون بأن « الله يمسك البداية والنهاية
كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة » ^(١) تنسب إلى أورفيوس.
الأسطوري، وتشتمل على فكر ضابط - وبخاصة ، كما كانت العادة عند
الإغريق ، إذا كانت أفكار البداية والنهاية والوسط لا تحمل معانى دينوية
فحسب بل معانى أخلاقية أيضا ، متضمنة على التوالي : (١) المبدأ ، ^(٢)
لهدف أو التنفيذ ، ^(٣) التوازن أو التناسب . ولكن العبارة تتف وحدها
اقتراضا ، بينما تنوء معظم الأقوال الأورفية المبكرة الأخرى بأحمال من
الافتراضات الميثولوجية ، ولا تفصح إحداها بوضوح عن قوة عقلية . وهناك
أيضا عند شعراء الحكمة في القرن السابع تظهر ومضات من النظر الفلسفي ولكن
الإحساس الوقتي بالمعنى - هنا مرة أخرى - متفرق وبلا منهج وغير واعد .

الفلسفة في إيونيا

إن أول محاولة مستقلة مدعومة لإنتاج نظرة فلسفية في العالم كانت في
إيونيا - إلى الشرق تماما من اليونان - في القرن السادس . ولقد بدأ هنا
في ميناء ملطية طاليس وتابعاه أنكيماندر وأنكسانس يسألون أسئلة بأسلوب
جديد . ولقد وصفهم الكتاب القدامى بأنهم (طيميون) ^(٤) لأنهم كانوا
يبحثون عن (لوغوس) للطبيعة معقول ومفهوم ، ولقد سألوا بوضوح لأول
مرة في العالم الغربي السؤاليين الكبارين العلميين الفيلسفين : ماذا ... وكيف ؟
إن الشيثيين الذين كانوا يبحثون عنهما أساسا هما : « ما هي المادة الأولى
التي يتكون منها العالم ؟ » « وكيف تحدث التغيرات التي تنتج مظاهره

المتعددة ؟ » ولقد كان الأقرب - سابقا - إلى العقل اليونانى حين شرع فى مثل هذه الأسئلة ألا يسأل (ماذا ؟) لكن (من ؟) وألا يسأل (كيف ؟) لكن (بأى غرض وبأى قصد ؟) . إن الأهمية التاريخية لطاليس كمؤسس للمدرسة الميلىزية ليست فى نظريته البدائية والسادجة نوعا ما بأن كل الأشياء هى استحلالات الماء ، وليست أيضا فى أساطير سحره وغيوبته العقلية ، ولكنها فى الحقيقة أنه بدأ البحث عن تفسيرات للعالم الطبيعى داخل العالم الطبيعى ذاته . إن فهمه وصياغة السؤالين « ما هو الحقيقى أساسا ؟ » و « كيف يحدث التغير ؟ » هما أكثر أهمية - لوضوح العقل والتأثير الناتج - من أية إجابات أعطيت عنهما حينئذ أو تعطى عنهما الآن .

ولقد حاول أنكماندر - أعظم تابع لطاليس - أن يجيب عن السؤال الأول من هذه الأسئلة بتصوره مستودعا لانهاثيا من خواص كاملة تنبعث منه الحرارة والبرودة ، الصحة والمرض ، النور والظلام وهكذا فى وجود حقيقى فى أوقات وأماكن معينة ، ثم تمتص ثانية تبعا لذلك داخل هذا المستودع الكونى اللانهاثى الذى توجد فيه كل الأشياء (بتعبير استعارى) على أنها كوامن . وأجاب انكماندر عن السؤال الثانى بتصوره - تصورا يولوجيا من ناحية وأخلاقيا من ناحية ثانية ودينيا من ناحية ثالثة - لشيء يمكن أن يوصف بأنه عقاب موجود ، فأعلن أن « كل الأشياء تقوم بالتعويض وحينذاك يبرر كل واحد منها الآخر حسب نظام الزمن ^(١) » وذلك هو تقريره المحفوظ فى كيفية حدوث تفسير من صفة لأخرى ، كالتفسير مثلا من الدفء إلى البرودة فى الجو . ويمكننا فهم المعنى فيها أحسن إذا نظرنا إليه

من جهتين للنظر بالتتابع ، فمن النظر البيولوجى نستطيع - على تمثيل الكائن الذى ينمو وينتج ثم يموت - أن نلاحظ صفة كحرارة الصيف مثلا بأنها تظهر إلى الوجود ثم تبلغ ذروتها ثم بعد فترة مناسبة تنحدر إلى الصفة المضادة التى هى برودة الشتاء التى تتصور على أنها سوف تسلك بدورها فى دائرة الحياة نفسها . ومن النظرة الأخلاقية الدينية يمكن أن يتصور الموقف من خلال الفكرة الإغريقية الطراز لتأكيد الذاتى الصارخ والتى يمكن أن تترجم بصعوبة بالتوكيد الفاضح للذات . إن ما فعله خيال أنكماندر الميتافيزيقى هو أن يواجه عملية التوكيد الفاضح للذات مع نتيجتها المتناهية للذات ، وذلك بتطبيقها - لا على الحياة الإنسانية حسب - لكن على كل النوات الموجودة مهما تكن . إن ضوء النهار حين يؤكد نفسه بالوجود - ساعات كافية ينبغى أن يستلم فى النهاية لدعاوى ظلام الليل المناضلة التى كانت تترصد فى حالة كامنة مجردة تنتظر - كما تكون - فرصتها فى الانبثاق إلى الفعل .

إن مذهب انكماندر - بقدر ما تصدى لمشكلة التغير - هو إرهابى بمذهب هيراقلطس من ناحيتين ، فمن ناحية يتصور التغير فى حدود كيفية تماما كأن يقول إن التغير ليس - كما فى العلم الطبيعى الحديث - حركة مكانية أساسا أو حتى يمكن أن يقاس بجهاز للحركة المكانية أو تحديد المسافات المكانية ، لكن التغير هو بالضرورة ما يظهر أن يكون اختفاء صفة محسوسة (كالثقل المحسوس أو الضوء المرئى أو الجلبة المسموعة) بينما تأخذ مكانها صفة أخرى مناقضة (البرودة والظلام والصمت على التوالى) . إن التغير فقطرة وجودية من النقيض إلى النقيض ، من حالة للوجود مدركة إلى قبضها

ومن ناحية ثانية يتصور انكماندر العلاقة بين الأضداد على أنها تبادل دورى بمعنى ما ، يقتدى مبدءا دائريا وإيقاعيا نوعا ما « حسب نظام الزمن » .

إن انكمانس أيضا - وهو آخر الفلاسفة الميليزيين الثلاثة - بالرغم من أنه يعتبر أقل من سلفه المباشر فى الكيان الفلسفى - يقدم على أية حال مبدأين يجعلانه إرهابا مهما بهير اقليطس . فهو أولا يعتقد أن الحقيقة الطبيعية الأولى هى الهواء ، ذلك لأنه يناقش فى إحدى قتراته القليلة الباقية : « لأن نفوسنا من الهواء فإنها تمسكنا معا ، كذلك يفعل النفس ، وإن الهواء ليكتف الكون كله » (°) ، وإن بجمة الثانى - وهو ذو أهمية تاريخية كبيرة فى ذلك إذ فتح الطريق للاستعمال الأخير للمدركات الكمية فى العلم الطبيعى - هو تفسير للتغير باصطلاح النظام المتسلسل ، وهو يعتقد أن أى حدث فى الطبيعة إنما هو نتيجة ومظهر خارجى لتخلخل أو تكاثف الهواء . إن التخلخل ينتج النار فى النهاية ، والتكثيف على مراحل متسابعة ينتج السحاب والماء والطين والأرض والصخر . ومن الواضح أن هنا شيئا مشابها « للطريق الصاعد والطريق الهابط » عند هيراقليطس . والسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو ما إذا كان هيراقليطس قد تأثر بأنكمانس أو أن كلا الفيلسوفين قد صدرا عن مصدر عام ، إلا أنه لسوء الحظ لا يوجد دليل تقوم عليه إجابة عن السؤالين .

وثمة فيلروف أبونى آخر - ليس من ملطية لكنه متميز عن الفلاسفة الثلاثة الذين ذكرناهم - يوضع فى الاعتبار بسبب تأثيره المحتمل فى فكرة هيراقليطس . ولد اكنوفانس xenophanes فى المدينة

الأيونيه كولوفون Colophon قبل هيراقليطس بمحوالى جيسل على وجه الاحتمال ويبدو أنه قضى حياته مغنيا رحالة متخذاً أفكارا فلسفية ودينية موضوعات لأغانيه . وبالرغم من أن كلامه أكثر وضوحا وأقل حكمة وتناقضا من كلام هيراقليطس فإننا نجد عند كل من الفيلسوفين مرارة واضحة معينة وبخاصة لأنها كانت موجهة ضد غباء العقيدة السائد. إن المذهب الذي يتعرض للهجوم على وجه الخصوص - عند اكنوفانس هو الميثولوجيا الشائعة عندهم آلهة الأولمب ، فهو يتهم الآلهة - بصيغة الجمع - بأنها خيالات في هيئة مجسمة . ويلاحظ أن الخيول لو استطاعت أن ترسم « لرسمت آلهتها على هيئة خيول ، ولرسمت الثيران آلهتها على هيئة ثيران » ، ولقد كان يمكنه أن يقول - إذا استخدمنا أسلوب باكون أخيرا : إننا ضحايا أوهام القبيلة ، وهل هناك أى مهرب من مثل هذه الأوهام ؟ نعم ... يظن اكنوفانس ذلك . ينبغي أن نمارس استعمال أسنى مدركاتنا لكل الصفات المرضية التافهة والتي تنعكس ذاتيا . ولقد وصل نتيجة لذلك إلى التقرير الأول الواضح لمذهب التوحيد كما هو معروف في الغرب ، وهو يعلن أن هناك إلها واحدا . . الإله الأعظم بين الآلهة والبشر وليس شبيها على الإطلاق بالفانيين في الصورة أو في الفكر . ومن المؤكد إذا اعتبرنا هذا الواحد العلوى على أنه إله فإننا ينبغي أن نتصوره أكثر امتيازا من الفانيين وليس أقل من ذلك ، وهذا يعنى أنه ينبغي أن يكون قادرا نوعا ما على الفكر والإدراك ، إذ أن الذات غير الواعية تماما ليست جديرة بالإجلال . ولا ينبغي أن نتصور مثل هذا الفكر والإدراك على أنها يعتمدان على أعضاء ،

« إنه يرى بكمليته، ويفكر بكمليته، ويسمع بكمليته » ، ولا هو يجهد نفسه كي يستحضر الأشياء ، « إنه ينجز كل شئ بفكره العقلى التى » (٧) إنه - باختصار الموحد السامى ومبدأ الوحدة التى تستقر وسط كل تغير وتمدد . ولقد اتخذ اسكنوفانس بذلك خطوة هامة وأصيلة بوضوح فى إقرار تصور مجرد عن الصفات البشرية . إن معالجته النقدية للفلسفة خلال المشكلة الدينية تتم المعالجة النقدية الميليزية خلال مشكلة الطبيعة . إن الميتافيزيقا - أو ما يمكن أن يسمى بأكثر دقة بعلم الكون Cosmology - تجمع الطريقتين إذ أنهما يمدان على التوالى التصورات المستتعبة للواحد ولتتمدد

الفيثاغورية والمذهب الإيلى

ورثة فلسفتان أخريان - الفيثاغورية والمذهب الإيلى - يجب أن يذكرهما لأنهما - من ناحية - معاصرتان لهيراقليطس ، ولأنهما قد يكون لهما أثر منحرف عليه بالرغم من أن ذلك أمر مشكوك فيه . وعلى فرض أن الفيلسوفين قد بلنقا قمة تأثيرهما بعد موت هيراقليطس فإنهما مع ذلك قد يكونان عرفا له بطرق غير مباشرة فى مراحلها المبكرة ، ولست أنا قش أن الأمر كان كذلك ولكن لأنه أيضا ينبئ أن يكون محسوبا فى الإمكان .

وليس هناك بالتأكد شاهد أو احتمال فى أن هيراقليطس قد تأثر مباشرة بفيثاغورس . إن الملاحظتين الانتعاصيتين المشكوك فى صحتها والتين قالهما مؤخرا على أنها قيلتا عن الفيلسوف القديم يمكن أن يوجد فى الفقرتين ١٢٨ ، ١٣٦ فى فهرست (ج) ولو أنه قالها حقيقة لوجب أن نعترف بأنه لم

يد فيما أو مشاركة وجدانية نحو فيثاغورس وتعاليمه . وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم تعاليم فيثاغورس قد تكونت في إيطاليا ، في مدينة كروتونا Crotona الصغيرة حيث أسس أخوة مع متابعة للفلسفة ، ومع أنه من المحتمل أنه كان أكبر من هيراقليطس بجيل فليس من المحتمل أن آراءه - التي كانت تحفظ بدقة - تنقل إلى إيونيا في هذا العدد القليل من السنين . وإذا حكمنا على الرجلين - في النهاية - بالشواهد التي يمكن الحصول عليها نجدهما يختلفان اختلافا بينا في مزاجهما العقلي . إن مذهب فيثاغورس الذي يتكون من التصوف والرياضيات وعلم الكون والموسيقى مذهب غريب على تفكيرنا المعاصر بحيث نجد من الصعوبة أن ندرك معقولته الأصيلة ، وفي الوقت الذي قد لا يكون هيراقليطس عارض هذا المذهب للأسباب نفسها التي عنده غير أنه قد كان فرديا إلى درجة قاسية حتى إنه لم يكن يقبل مثل هذه التعاليم من أي إنسان آخر حتى لو كان على صلة به .

وهناك - على العكس من ذلك - أثر قديم أن هيراقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغوري هيوزس Hippusus فيلسوف ميتابونم Metapontum ، وهذا الأثر على أية حال لا يقوى على أن يقف دليلا لأن بعض الباحثين يعتبرون هيوزس متأخرا عن هيراقليطس ، وعلاوة على ذلك فإن إيامبليخس في كتابه - حياة فيثاغورس - ينكر فيثاغورته . والحقيقتان الصحيحتان عن هيوزس هما أنه كان في وقت واحد عضوا في الأخوة الفيثاغورية وأنه كان يعتقد مثل هيراقليطس أن العالم في حالة من التغير المستمر وأنه يتكون من النار كمتصر أولى له (٧) . ولكن سواء كانت عقيدته سابقة على هيراقليطس أو أخذها

عنه - وذلك أمر من المستحيل تقريره - فإن هناك على أية حال توافقا بسيطا وعاما يمكن بالطبع أن يكون متزامنا .

إن مشكلة علاقة هيراقليطس ببارمينيدس الإيلي تستلزم مرة ثانية سؤالا غير مؤكد عن التواريخ المقارنة . فيفترض معظم الباحثين أن بارمينيدس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة والنظواهر بعد ما نشر هيراقليطس كتابه عن الطبيعة إن سببين رئيسيين للتاريخ التقليدي يمكن أن يوضعا موضع الملاحظة . أولا : هناك شاهد محاوراة أفلاطون - بارمينيدس - والتي يتمثل فيها سقراط شابا يتحدث إلى بارمينيدس الشيخ ، ولأن سقراط ولد ٤٦٩ ق.م فإن المحاوراة (على افتراض أن أفلاطون لم يخترعها) يحتمل ألا تكون حدثت قبل حوالي ٤٥٠ ، وفي هذه الحالة - مهما يكن عمر بارمينيدس الصحيح في ذلك الوقت - فإنه يبدو مرجحا أن كتابة فلسفته قد حدثت بعد دورة القرن وليس قبلها وهي الفترة التي يقال إن هيراقليطس قد اشتهر فيها . ثانيا : هناك الفقرة التي يفترض عدد من الباحثين أنها تشير إلى هيراقليطس والتي يحذر فيها بارمينيدس من مجموعة غير منظمة تعتقد أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء مع ذلك ، وأن طريقة الأشياء في كل مكان هي التقلب^(٨) . وبالرغم من أن هيراقليطس لا يقول - كما أشار زيلر Zeller - في أية فقرة موجودة بأن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء (بالمناسبة لا يمكن أن يوصف بأنه عامي غير منظم) فإن كلمة التقلب (« الانحنا . » « التوتر بين الأضداد ») كلمة متميزة لدرجة أنها توحى باحتمال إشارة متمعدة إلى الفقرة ١١٧ التي فيها يستعمل هيراقليطس الكلمة نفسها .

وبالرغم من هذه الأدلة القوية نوعا ما فإنه ليس من المؤكد أن كتابة بارمينيدس كانت متأخرة عن كتابة هيراقليطس . ولقد ناقش كارل رينهاردت - وهو باحث ذو عقلية مستقلة - ناقش في فهم وبراعة أن هيراقليطس قد اشتهر في عقدين بعد بارمينيدس ، وأن نظريته عن عالم متغير دوما قد كانت رد فعل لنظرية بارمينيدس في أن التغير غير حقيقي ^(٩) . ولقد ناقش بارمينيدس أن النظرية الإدراكية للعالم تكون ممكنة فقط لذلك الذي يلاحظ العالم على أنه غير متمايز وساكن ، ويمكن أن يفسر هيراقليطس (إذا قبل تاريخ رينهاردت) على أنه قض لنظرية بارمينيدس البسيطة بنظرية مضادة وهي أن الإدراك يمكن أن يوجد فقط فيما هو متكاثر ومتغير - وذلك فقط في الصراع ذاته . ومن المؤكد أن تاريخ رينهاردت لم يلق قبولا كبيرا ، وعلى أية حال فاحتمال أن هيراقليطس قد كان رد فعل ضد بارمينيدس بالطريقة التي وصفناها ينبغي أن يظل موضع نظر :

هيراقليطس

ولقد كان هيراقليطس نفسه من إفسوس وهي مدينة أيونية على بعد خمسة وعشرين ميلا من شمالى ملطية وإلى الداخل من البحر ، ويقول عنه ديوجينيس اللايرسى إنه قد اشتهر في الأولياد السادس والعشرين الذي يوافق تقريبا ٥٠٤ - ٥٠٠ ق. م. ولقد كانت عائلته عائلة عريقة ونبيلة في المنطقة ، فورث منها هيراقليطس نوعا من الوظيفة ذات صبغة دينية وسياسية لكن طبيعتها الدقيقة غير واضحة ، إلا أنها كانت تتضمن - بين أشياء أخرى - الإشراف على القرابين . وليس من شك في أن هذه الوظيفة لم تكن توافق رجلا ذا

مزاج ملول ، فتنازل عنها لأخ أصغر منه . وزاد نقي صديقه هيرمو دورس Hermodorus على يد حكومة ديمقراطية من عدائه الطبيعي للجماهير ، وثبته على عزله الفلسفية . وذلك كل ما يمكن أن يعرف افتراضا عن هيراقليطس باحتمال معقول . إن المة آلة القصيرة التي كتبها عنه ديوجنيس اللايرس في كتابه « حياة وآراء الفلاسفة العظام » (١٠) ضعيفة نوعا ما ، وليس هناك مبرر أن نأخذ مأخذ الجدل تقريره الخيالي عن موت الفيلسوف بأنه دفن نفسه في حظيرة بحر خلال مجهود يائس ليعالج نفسه من نوبة من نوبات الاستسقاء . ولقد كانت مثل هذه القصص غير المحتملة شائعة عن « الحكماء » اسكن ديوجنيس يقدم أكثر من نصيبه فيها ، ومن المحتمل تماما أن أصلها كان معللا في أنها انتشرت من سوء فهم عام لشيء كان يعلمه الفيلسوف . ونحن لا نعرف في حالة هيراقليطس إذا ما كان قد مات حقيقة من الاستسقاء . إن القصة يمكن أن تكون بسهولة أسطورة أوحتها ملاحظته « إن موت النفوس أن تصير ماء » .

ويقال إن هيراقليطس - في مزاجه وسلوكه - كان حزينا ومتفطرسا وعنيدا ، ويسميه ديوجنيس كارها للبشرية ويقول إن صفاته أدت به إلى أن يعيش في الجبال متخذاً من الأعشاب والجذور طعامه ، وهو نظام جلب عليه مرضه الأخير . ومثل هذا التقرير على أية حال يمكن أن يخلق بسهولة من نظرية عامة لسلك الفيلسوف ، وعلى أية حال لم يكن هيراقليطس بالتأكد محبا للجماهير ، وإن إعلانه « إن رجلا واحد يساوي عشرة آلاف رجل إذا كان من الطبقة الأولى » لدليل على أنه لم يكن

يحتمل الدهماء بسرور ، ولقد يكون فهم واستحسن تعريف نيتشة بالرجل الأرسطراطي الحقيقي على أنه ذلك الرجل الذي تحمرك أفكاره وكلماته وأعماله داخليا « بشعور البعد » (١١) ، ولكن تسميته متشائما ومقارنته بشورنهاور أكثر مما فعل أى شارح لكتاباتهما إنما هو بحسه بطريقة مضللة ذات جانب واحد . إن التشاؤم حيث يكون فلسفة وليس مزاجا يؤكد المذهب القائل إن الشر في العالم أكثر من الخير أو إن الشر أكثر أصالة وأكثر حقيقة نوعا ما ، ولم يترك هيراقليطس نفسه لمثل هذا التفرير المتشيع . إن مذهبه أقرب إلى أن الخير والشر جانبان للحقيقة نفسها كما تكون الفوقية والتحتية والجمال والتبع والحياة والموت . ويحاول الحكيم أن يقيم مزاجه بأن ينظر إلى جانبي الصورة كليهما وليس إلى الجانب المضيء أو الجانب المظلم كل على حدة .

ولقد ألف هيراقليطس - على أكثر ما هو معروف - كتابا مفردا . ويصف ديوجنيس اللايرسي موضوعه بأنه « عن الطبيعة » ويضيف أنه كان مقسما ثلاثة أقسام - عن العالم ، عن المهارة السياسية ، وعن اللاهوت - ولقد أهدي هيراقليطس كتابه - حسب هذه الترجمة المجاملة جدا - في معبد أرتيميس وأودع فيه نسخة وهي مسألة عادية تماما في اليونان القديمة (١٢) والرأى الإجماعى الافتراضى عن الكتاب القدامى أن الكتاب كان صعبا على الفهم وأن المؤلف كان يوصف غالبا بمثل هذه الصفات . مظالم ومسمى وملنر (١٣) ويشير ديوجنيس اللايرسي إلى أن الإبهام قد يكون متعمدا كما

لا يقرأ الكتاب من لا يشرفه بدرجة مناسبة من الجهود العتلى . ولأن الفقرات التى بقيت منه تكون فى معظمها من جل مفردة فليست لدينا إلا أدلة قليلة أو غير مباشرة على كيفية اجتماع الأفكار المتعددة فيه ، ولكن قوتها وعمقها لا تخطئهما العين بالرغم من أن السياق الأسمى قد ضاع .

التعبير والافتراض

ولأن هيراقليطس واحد من أصدق الفلاسفة وأكثرهم ملاما وتناقضا فإن أية محاولة لإرجاع مذهبه إلى قضايا قليلة واضحة ستؤدى فقط إلى التحريف والمسخ . إن تفسيرات معانيه ينبغي أن تكون اجتهادية نوعا ما . وينبى أن تترك للتحديدات والصيغات التى يرغب قارىء . فمكر أن يخطئها كلما تأمل بمض الأقوال المبهمة . إن هناك خطرا دائما - مع هيراقليطس وأبى فيلسوف قديم - فى تفسير الآراء أو الكلمات - أو الترجمة المختارة لشخص ما للكلمات - على أسس الافتراضات والتحديدات المعاصرة التى قد تكون غائبة - أو ما يقرب من الغائبة - عن تفكير عصر مبكر . إننا نصبح خاضعين لأوهام المسرح أكثر من أن نكون عارفين بها . (١٤) وهناك على وجه الخصوص ثلاث طرق للتمييز - تبدو طبيعية تماما لنا هذه الأيام . ولكنها يعتمد عليها - إلى درجة قليلة جدا - فى فكر هيراقليطس وتفسيره وهى : تمييزنا النحوى لأقسام الكلام ، وتمييزنا المنطقى للعبنى والمجرد ، وتمييزنا الإستمولوجى للموضوع والمادة .

إن التمييز بين أقسام الكلام أقل وضوحا فى اللغة اليونانية منه فى

اللاتينية وأخلافها الغربية ، ومن المستحيل - تبعاً لذلك - على أى مترجم أن يجد فى لغة حديثة ما أو باً دقيقاً للفظة أو اصطلاح فى اليونانية . والحق أن الصعوبة أكثر من نحوية ، إنها صعوبة وجودية (انتولوجية) ، لأنها تختص بنوع الموجود الذى وضعت الأنواع المختلفة من الكلمات للدلالة عليه . وما له أهمية خاصة أقسام الكلمة الثلاثة للاسم والصفة والفعل مع الأنماط الثلاثة من الموجودات التى تدل عليها على التوالى وهى الأشياء والخواص والحوادث فمن المؤكد أن الارتباط ليس مطلقاً لأننا ينبغى أن نذكر أنفسنا بأن اسماً مجرداً مثل (العدالة) ليس شيئاً ، وأن الرابطة (فعل الكينونة) تقتصر إلى الخواص الدلالية العادية التى للأفعال الأخرى . ولكن لغاتنا الغربية المعاصرة على العموم تحتفظ بتمييز ثابت للأقسام الثلاثة - الأسماء مقابلة للأشياء ، والصفات مقابلة للأوصاف ، والأفعال مقابلة للأحداث .

والآن ، فى فكر هيراقليطس الذى أغرته السيوولة المقارنة للغة اليونانية ، ليس التمييز اللغوى والتمييز الوجودى المقابل له دقيقاً تماماً . ولنأخذ مثلاً الفقرة ٢٢ « الأشياء الباردة تصير حارة ، والأشياء الحارة تصير باردة ويحجف الرطب ويصبح الجاف رطباً » فهل يتحدث هيراقليطس هنا عن أشياء أو عن صفات ؟ إن موضوع الجملة الأولى هو الجمع المعادل مسبقاً بأداة التعريف بينما الموضوع فى كل من الجملتين الباقية مفرد معادل بلا أداة ، ومع ذلك فهى تدل على أن الجمل الأربعة متساوية وأن الموضوعات الأربعة معروضة على أنها تمثل مواقف متساوية ويبدو أن الإجابة عن ذلك أن التمييز لم يكن يتعرف عليه بين الأشياء الباردة والحارة وبين الخواص المستقرة فى البرودة

والحرارة . وظل الأمر كذلك إلى ما بعد قرن ونصف حين وصف أرسطو الفرق بوضوح وبين ما ينبغي أن تكون عليه العتوبة العقلية لجهل هذا الفرق - وهي قطة سوف تفصل في الفصل الثاني . وليست أفكار الشيء والصفة هي وحدها التي تنجح إلى أن تلتحم وتصير مضطربة في تفكير هيراقليطس بل كذلك أفكار الحدث والصفة . وهذا الاضطراب الأخير يشجبه استعداد اللغة اليونانية في أن تستعمل مصدر الفعل مسبوقا بأداة التعريف المعادلة . وحيث يظهر مثل هذا التركيب في الفقرة ١٠ مثلا فقد ترجمته «to be temprate» بالرغم من أن الترجمة الأكثر حرفية ينبغي أن تكون «the to be temprate» ولأرباب أن معنى الحدث «أو الحدث السكامن» ، والصفة ، والشئبة كلها موجودة فيه .

إن الالتحام بين العيني والمجرد واضح بمخاطبة في فكرة الصورة الرئيسية لئار عند هيراقليطس وإذا نظرنا إلى الفقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ فإن هذا السؤال يظهر :

هل يتحدث عن نار طبيعية حقيقة تحترق وتتلاأم أم أنه يستعمل رمزا تصويريا ليعبر عن تغير مستمر ؟ . لا يمكن أن نصل إلى إجابة ذات جانب واحد إلا إذا تعسفنا على المذهب ، إن الإجابة الحقيقية ينبغي أن تكون : كلاهما ! إن جوته Goethe الذي أظهر اهتماما شديدا بهيراقليطس بعد أن أهملناه سخلمر ماخر Schleiermacher بمجموعة أولى من بعض الفقرات ، يحدد رمزا أصليا كتل خاص يلتحم مع مثل عام «عالمى» ، ورمزا يستطيع لذلك أن

يلعب دورا فريدا بطريقة لا يستطيعها أى رمز آخر خاص - فى الايضاح عن طبيعة ذلك الشيء الأكثر عمومية^(١٥).

إن النار - فى مذهب هيراقليطس - رمز فى شىء شبيه جدا بالمعنى الحرفى إنها الحمية الصفراء الملهبة التى تعطى الحرارة بينما تعنى فى نفس الوقت مبدأ هيراقليطس فى تغير عام لا يلبس .

والنمط الثالث من الالتحام والذى هو أكثر طبيعية لنماذج التفكير المبكرة من ناذجنا - يوجد فى الالتحام بين الموضوع والشىء ، أو بين العارف والمعروف أو بين المفكر والشىء موضوع التفكير . إن مقارنة بين الفقرة ١١٩ و ١٢٠ مفيدة فى هذه الملاحظة . فإن كلا من هاتين الفقرتين بنفس الكلمات الثلاث مقررة أن الحكمة « أو بأكثر حرفية ، الصفة بأن تكون حكيما ، واحدة ، ولكنها تبسط الفكرة فى اتجاهات مختلفة . وتضم الفقرة ١١٩ هذه الحكمة المتوحدة مع القوة المقدسة التى هى نشيطة فى كل الأشياء . وهكذا يكون لها إشارة موضوعية نوعا ما ، أما الفقرة ١٢٠ فتضم الحكمة المتوحدة نفسها مع قوة معرفة ذلك العقل الكونى وهى ذات إشارة ذاتية نوعا ما . وهكذا يكون التمييز الذى ينجح إلى أن يخطر بالبال قارىء محدث ممن تكون معظم قضاياهم المرضية أن يعرف كيف يرسم خطابين ماهو موضوعى وماهو ذاتى ، وأنه ليست هناك صعوبة فى ذلك إلا فى أحوال نادرة وغير عادية معينة . وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمفكر قديم لم يتكيف عقله « كما تكيفت عقولنا إلى درجة كبيرة » بمسلمات الاثنينية الديكارتية ، فإن التقسيم بين الموضوعى والذاتى ليس له مثل هذا المظهر من الوضوح والغائية . أن فكرة

ماقد ينتمى إلى الواحد وماقد ينتمى إلى الآخر تختلف حسب المزاج والظروف ، ولم يثر حولها سؤال دقيق . ولقد أظهر هيراقليطس في أوقات « كما في الفقرات ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ » شعورا قويا لكنه غير واضح بهذا السؤال ، ويدرك بار منيدس أهميته ببناء قصيدته على المقابلة بين طريق الحقيقة وطريق الرأى ، وظل الأمر كذلك حتى عصر السوفسطائيين حين تطلبت الفلسفة اليونانية المهارة اللفظية والجهدية لتتناول السؤال مجزم . . إن إجابة السوفسطائيين عنه قد أخطأت على جانب الذاتية المفرطة ولقد قدم أفلاطون في محاولة تصحيح خطئهم قدرا معينا من الخلط الميتافيزيقي ، كما أن محاولة أرسطو البارعة والواعدة في حل اللغز^(١٦) غير كاملة للأسف ، ويمكن أن يقال على العموم إن الفلسفة اليونانية لم تنجح أبدا في التثبت بهذه المشككة بطريقة كاملة . ولربما كان الأمر كذلك أيضا . إن الباحث عن الحقيقة سوف يصير أحسن إذا حاول - مهما تكن مشقته العقلية - أن يبقى مقولاته ومقدماته الوجودية « الأتولوجية » رنة نوعا ما . إن مثل هذه المرونة هي التي تعلى الفلسفة اليونانية المبكرة جدا وبخاصة فلسفة هيراقليطس مرونتها وحيويتها المتميزتين .

إن الأنواع الثلاثة من الالتحام الدلالي ليست خاصة بالفكر عند اليونان ، إنها توجد مع اختلاف في التفاصيل في معظم الفكر الفلسفي في الهند القديمة وإيران والصين أيضا ، وبسببها تبدو كثير من الملاحظات في الأوبنشاد upanishades والزند أفستا Zend-ayesta والناؤته تشنج Tao Teh Ching مبهمة وملغزة أو على العكس تبدو ساذجة وسطحية . إن أقوال هيراقليطس في

وضوح تفكيرها وفي حدة تخيلها وفي اقتصادها في الافتراضات الوجودية « لا أتولوجية » أقرب إلى التاؤته تشنج منها إلى الوثائق الدينية الفلسفية في الهند وإيران بالرغم من أنها أشبه بهذه في نعمتها التنبؤية . وعلى أية حال فإن الرضوح الذي يميز معظم أقوال هيراقليطس « بالرغم من الكليشية القديم للنفيض » يبنى أن يفهم في مصطلحاته الخاصة . إنه يختلف اختلافا خفيا في بعض الأحيان من الرضوح في أيماننا الحالية ، وإن مثل هذا الاختلاف في الأساس اختلاف في أشكال الفكر الرئيسية التي أشرت من بينها إلى ثلاثة من أشهرها . إن أول خطوة في محاولة فهم أى كاتب وبخاصة كاتب قديم هي أن نمارس (قدرتنا السالبة) وأن نعزل وسائلنا المألوفة في ربط الأفكار وتميزها حينما تختلف مثل هذه الوسائل من وسائل الكاتب الخاصة . إن تفكير هيراقليطس الفياض والمتناقض غالبا ليتطلب هذه الخطوة على وجه الخصوص ، وإن نحن جهلنا سوف يكون تبسيطا كبيرا مضللا .

عن النص والتفسير

إن مشكلة إحياء فكر كاتب قديم تتكون آثاره فقط من فقرات مقولة سوف يكون لها وجهان رئيسيان ، فهناك السؤال عن حجبية فقرات خاصة ، وهناك السؤال عن كيفية تفسير الفقرات التي تقبل . وفي مرة تقوم حجبية فترة أو على الأقل تقبل على أسس معقولة قد ينهض السؤال عن تفسيرها في أي من الأشكال الجديدة أو كلها . وفي بعض الأحيان تكون هناك المشكلة فيما كانت تعنيه بالضبط كلمات أو جمل معينة في القرن السادس قبل الميلاد .

ولقد نوقشت مثل هذه الشكوك - حيث تكون متعبة - في فهرست ب ،
الملاحظة النصية على الفقرات ، وفي بعض الأحيان يعاق فهم قارىء محدث
بالإبهامات الغامضة والدلالية والنحوية التي نوقشت من قبل ، وهي صعبة ليس
لها علاج آمن ، لكنها تتطلب تيقظا مستمرا في الحكم والتوافق مع السياق .
ثم هناك ثانيا المطر المزيّف الذى كان يقدمه أحيانا الكتاب القدامى المتأخرون
الذين ينصون على الفقرات واضعين تفاسيرهم الخاصة عليها . إن أمثلة من هذه
الصعوبة والوسائل المقترحة لمواجهتها معروضة ومناقشة في فهرست ب .

إن الأسئلة عن كل من الحجية والتفسير قد اُكتشفت منذ وقت تجميع
سخليرماخر Schleiermacher الأول لأقوال هيراقليطس الموجودة - وذلك
في سنة ١٨١٧ - إلى يومنا هذا . وتعتبر الآن طبعة هيرمان ديلز Herman Diels
كما راجعها والتر كرانز Walter Kranz سنة ١٩٣٤ هي المعيار بموافقة عامة
بين الباحثين المعاصرين . ولقد ترجمت فقرات هيراقليطس المقدمة في النصوص
التالية من نص ديلز - كرانز فيما عدا التي ذكرت بطريقة أخرى في فهرست
ب . وإن خمس فقرات (٢٠ - ٢٧ - ٤٣ - ٦٢ - ٧٤) محذوفة من قائمة
ديلز - كرانز - محتواة هنا بين أقواس بسبب أن فهرست ب يشرح ويبحث
عن إثبات . وإن الفصول ذاتها ، متبعة بتقديم الفقرات - يقصد منها أن تكون
موحية ومنظورة ، ولا يقصد منها أن تكون مستوعبة ونهائية . إنها « تعلى
رموزا » لنطوق هيراقليطس كتلك النطوق عن الإله المضى . بإبهام في دلني
(فقرة ١٨) والذى لا يتكلم ببساطة . ولا يخفى مع ذلك ببساطة .

الفصل الثاني

منهج البحث

١ - بالرغم من أن هذه الكلمة (اللوغوس) صادقة منذ الأزل ، فإن الناس لا يستطيعون فهمها، ليس ذلك قبل سماعها حسب ، بل بعد أن يسمعوها لأول مرة حتى إننا نقول : إنه بالرغم من أن كل الأشياء تحدث متابطة مع هذه الكلمة (اللوغوس) فإنه يبدو أن الناس ليست لديهم أية خبرة عنها ، وذلك (على الأقل) إذا حكمنا عليهم في ضوء هذه الكلمات والأعمال التي سوف أقرها هنا . إن منهجي أن أميز كل شيء حسب طبيعته وأن أعين سلوكه وعلى العكس من ذلك ينسى الآخرون ويهملون - في لحظات يقظتهم - ما يدور حولهم وما في داخلهم مثلما تكون حالهم أثناء النوم .

٢ - ينبغي أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن الكلمة (اللوغوس) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص .

٣ - إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٤ . الباحثون عن الذهب يحفرون كثيرا في التراب ثم يعثرون

على القليل .

٥ - لا ينبغي أن نطلق تخمينات متعسفة على الأمور العظيمة .

٦ - إن كثرة التعلم لا تعلم الفهم .

٧ - لم أجد أحدا من بين المذنبين سمعت أحاديثهم وصل

إلى التحقق من أن الحكمة تف منزهة عن أى شىء آخر .

٨ - بحث بنفسى .

٩ - ينبغى على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠ - إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وإن الحكمة تتكون فى

التحدث بالحقيقة والعمل بها ، وأن تهتم بطبيعة الأشياء .

١١ - إن الأشياء التى أقدرها على وجه الخصوص هى تلك التى ترى

وتسمع وتعلم .

١٢ - إن الميون شهود أكثر دقة من الآذان .

١٣ - إن الميون والآذان شهود سيئة لمن لهم نفوس بربرية .

١٤ - لا ينبغى على الإنسان أن يعمل أو يتكلم كما لو أنه نائم .

١٥ - إن للمتيقظين عالما واحدا بعامه أما النائمون فكل منهم

عالمه الخاص .

وأي

١٦ - إن كل الذى نراه فى البقطة وت وكل الذى نراه فى النوم أحلام .

١٧ - إن الطبيعة تحب أن تخفى .

١٨ - إن الإله الذى يتزل وحيه فى دلتى لا يتحدث ولا يخفى شيئا ،

لكه يعطى رموزا .

١٩ - إذالم تتوقع مالا يتوقع فإنه لن نجد الحقيقة أبدا لأنه عسير أن

تكشف وأن تصل إلى شىء .

إن أبة معالجة جادة للفلسفة ينبغي أن تبدأ ببعض الاعتبار للمنهج سواء كان واضحا أم غير واضح، وإنه لمن المؤكد أن هذا الأمر في معظم الأحوال المألوفة - يعرف بطريقة غير مباشرة ، فأفلاطون يبين أكثر الأمور ضرورة لمنهجه من خلال صيغة الحوار التي وضع فيها فلسفته ، وتبين معظم أعمال أرسطو اهتمامه بالنظام وذلك بيده بالأحكام الكلية : « إن كل الناس - بالطبيعة - يرغبون في المعرفة (ميتا فيزيقا) » ، « في أي بحث ينبغي أن تصدى للمبادئ أو للعلل أو للعناصر (طبيعة) » ، « إن كل فن أو علم يهدف إلى خير معين (أخلاق) » . ولقد ظهر بين الفلاسفة - منذ عصر النهضة - استعداد كبير لصياغة المسلمات المنهجية بوضوح ، فقد اهتم باكون ولوك من ناحية ، وديكارت وسبينوزا وكانت من ناحية أخرى اهتماما كبيرا بهذه المسألة. وبطريقة من معرفة تعرض مقالة بيركلي الجديدة نحو نظرية للرؤية - نتيجة لاكتشافاتها المرئية - مفتاحا للمنهج الذي يقدم الأغلوطة الرئيسية التي كثيرا ما تقترن باسم الفيلسوف . ولقد افتتح هيراقليطس بوضوح كتابه بإعلان واضح للمنهج الذي كان يهدف إلى اتباعه ، ذلك أنه حسب إثبات سكنتس أمبريقس تقف الفقرتان الأولى والثانية أصالة ، الأولى في بداية الكتاب والثانية على مسافة قصيرة منها (١) .

ولقد ثار سؤال عنيف حول تفسير الكلمة (اللوغوس) كما يظهر من الفقرتين الأولىين ، فعلى فرض أن المعنى الحرفي هو شيء ما كالكلمة Word فهل تكون الإشارة بداءة إلى شيء آخر كلي سام يتكلمها كما تكون أو تكون الإشارة أساسا إلى الكلام الذي كان ينطقه هيراقليطس نفسه ؟ وعلى الرغم من أن

توازن للشواهد يبدو أنه يؤيد التفسير الأول فإن جون بيرنت - وهو غير
هين الشأن - قد ذهب إلى التفسير الآخر (٢) .

ويمكن أن توضع المناقشة حول التفسير الذاتي للكلمة (اللوغوس) في
الفترتين الأولى والثانية على النحو التالي : مما هو معروف عن الطريقة التي
كانت تعنون بها الكتب في اليونان القديمة قد يكون من المحتمل أن
هيراقلطس كان يستطيع أن يستعمل - بدلا من العنوان - الفقرة التالية :
« هيراقلطس الأفوسى بن بلوسون يتحدث على النحو التالي » (٣) ولو أنه
فعل ذلك ، وإذا كان علينا أن نفسر سكتس على معنى أن الفقرة الأولى
قد أتت مباشرة بعده الافتتاحية التقليدية ، فإنه يكون محتملا أن الكلمة
(اللوغوس) كان يقصد بها أن تحمل الفكرة السكامة في الفعل (يتحدث) الذي
يسبقها ، وعلى هذا الأساس يبدو أن بيرنت على حق في افتراضه أن الكلمة
(اللوغوس) تشير أساسا إلى كلام هيراقلطس نفسه . وهناك اعتراض شديد
على آية حال - على تقبل مثل هذا التفسير الشعبي للكلمة ، ويظهر أن
سكتس أمبريقس - في نصه على الفقرة - يفسر الكلمة على أنها تحمل معنى
كونياكليا ، إذ يكتب بعد جملتين من ذلك قائلا : « يؤكد هيراقلطس
أن الكلمة (اللوغوس) العامة الإلهية - التي بشاركتنا فيها نصبح عقابين -
إنها هي محك الحقيقة (٤) » . وبالإضافة إلى ذلك يميز هيراقلطس بطريقة
قاطعة - في الفقرة ١١٨ - بين الكلمة (اللوغوس) وبين كلاًه هو ، وذلك
حين يقول : « لاتستمعوا إلى لكن إلى الكلمة (اللوغوس) » وبالرغم من
أن تسليم بيرنت بالفقرة « ليس من الحكمة أن تستمعوا إلى لكن إلى كلاًه .. »

يمكن أن ترد إلى الأسس المشار إليها في التعليق على الفقرة ١١٨ ، فإنها على أية حال تقدم معنى غير مقبول ، ويبدو أنها نتيجة لمحاولة أن يظل متناسقا مع تفسيره السابق الذي أعطاه للكلمة (اللوغوس) في الفقرة الأولى ولقد كان من الأحسن بدلا من أن يبدأ بتحديد الكيفية التي يفسر بها الفقرة الأولى ثم يصبح مضطرا إلى أن يفسر الفقرة ١٨ بهذه الطريقة المتعسفة، أن يضع الفقرتين موضع الاعتبار عند محاولة اكتشاف المعنى المقصود من كل منهما .
والحق أن مناقشة بيرنت التي تؤيد تفسيره للفقرة الأولى ليست محكمة تماما لأن المقدمات التي تقوم عليها هذه المناقشة ليست يقينية بعيدة عن الشك المقبول .
ومن غير المؤكد - من ناحية - أن عبارة سكستس « في بداية كتابه » يمكن أن تفهم بدقة ، ولا نحن نعرف بالنا كيد من جهة أخرى - أن الكتاب كان يعنون بالفقرة العادية « يتكلم هيراقليطس على النحو التالي » .
وبالإضافة إلى ذلك فإنه حتى إذا كان هذا العنوان يستعمل حقيقة فلنا نعرف مدى المفهوم التنبؤى الذي يمكن أن تحمله كلمة « يتكلم » ، ولقد كان المنكلم القديم - إلى درجة لا نستطيع عاداتنا العادية الدائمة أن تفهمها - على استعداد ألا يعتبر كلامه نشاطا شخصيا ، بل على أنه صوت شيء أعظم ، صوت (لا تتحقق) صفته في النطق البشرى إلا بطريقة متقطعة مترددة . وعلى هذا الأساس إذا قبلنا مقدمتي بيرنت فإنه يظل في الإمكان تفسير الفقرة الأولى على أنها تعنى : « ينطق هيراقليطس الكلمة (اللوغوس) على النحو التالي » ، وتشير « هذه الكلمة اللوغوس » في الفقرة الأولى إلى المبدأ الكوني ، لا إلى القول الشخصي .

وثمة تفسير متماثل يناسب الفقرة الثانية التي تقول : « بالرغم من أن الكلمة (اللوغوس) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص » وترجمة بيرنت « بالرغم من أن كلتي عامة... » وبالإضافة إلى أنها تفتقد الملاءمة مع النص الإغريقي ، فإنها تضع بدلا من المعنى الطبيعي معنى غريبا مختلطا ، فأى معنى يؤديه القول بأن « كلتي عامة للجميع ؟ » ومهما يكن المعنى الذى تؤديه فإنه يبدو غريبا مع نزعة هيراقليطس الأرسقراطية المغالية . ومرة أخرى نجد عند سكستس أمبريوس مفتاحا لتفسير معقول إذ يكتب بعد نصه على الفقرة الأولى : لقد برهنا في هذه الكلمات على أننا نفكر في كل شيء ونفعله عن طريق مشاركتنا في الكلمة (اللوغوس) الإلهية » وبعد نصه على الفقرة الثانية يستطرد « وليس ذلك إلا شرحا لطريقة تكون فيها مجموعة الأشياء وكلما كانت مشاركتنا كبيرة في تذكر هذا كان قولنا حقا ؛ لكننا حين نتمدد على تجربتنا الخاصة فإننا لا نقول إلا زيفا » (٥) ويختلف الشراح فيما إذا كانت كلمة « هذا » في التذكار الذى قد نشارك فيه تشير إلى « مجموعة الأشياء » أو تشير إلى « الكلمة اللوغوس » في الجملة السابقة . إلا أنه في كلتا الحالتين يبدو واضحا أن سكستس يفهم الكلمة « اللوغوس » على أنها تحمل نوعا من الدلالة الكونية الكلية .

وثمة ضوء يدعو للاهتمام - مع أنه شاهد غير مباشر - تلقيه على المشكلة فقرة لرجل معاصر قريب من هيراقليطس هو أبشارمس Epicharmus السيراقوسى الذى اشتهر حوالى ٤٨٠ الى ٤٧٠ ق.م ، وقد نقل عنه كلمت

ابن مرسوس

السكندري الفقرة التالية من كتاباته الفلسفية ، يقول أبتشارمس « إن الكلمة (اللوغوس) تهدي الناس وتمخضهم على الطريق الصحيح . إن الإنسان له قدرته على الحساب لكن هناك أيضا الكلمة (اللوغوس) الإلهية . إن التفكير الإنساني ينبثق من الكلمة (اللوغوس) الإلهية التي تقدم لكل إنسان طريق الحياة والنمو »

وعلى أية حال فإن حلول مثل هذه الأسئلة - كما لاحظت في المقدمة - لا توجد بطريقة متطرفة (إما كذا . . . وإما كذا . . .) . لكن الاحتمال الأقوى هو أن هيرا قليطس قد اعتبر الكلمة (اللوغوس) على أنها الماقية في صفتها الموضوعية وفوق الإنسانية ، وقد اعتبر نفسه مع ذلك أيضا أنه مؤهل ومعد خاصة ليوضح عن طبيعة هذه الحقيقة . ومن المؤكد أن لفظة (اللوغوس) تعني (الكلمة) وهكذا يكون المفهوم (ما يتكلم) مرتبطا بها . ولكن الفكرة المؤولة فكرة استعارية وسابقة تماما مثلما نستعمل الآن - بدرجة أقل وعبارة جملة « صوت الحقيقة » . وفي أيام هيرا قليطس كان الحكماء أو محب الحكمة هو ذلك الرجل الذي يجد نفسه مدعوا - بصوت حضور أعظم معه - أن يتنطق بالحقيقة كما قد تتكشف له .

لكن ، ماذا يعني هيرا قليطس بوصفه الحقيقة بأنها « عامة » ؟ يوضح هذا المعنى بدقة كبيرك ورافن اللذان كتبا يقولان : « إن الجهرة العظى لا تستطيع أن تعرف على هذه الحقيقة التي هي « عامة » ، والتي هي صائبة بالنسبة لكل الأشياء . ويستطيع أن يصل إليها كل الناس لو أنهم استعملوا فقط ملاحظتهم وفهمهم دون أن يحتلقوا ذلكا خاصا خادعا . وثمة حقيقة عرضية في أن اللفظة الإغريقية

(عام) السائدة في أيام هيرا قليطس والتي هي تعبير يعنى (بالمقل) ، ومن الواضح أن هذه الحقيقة قد فجأت هيرا قليطس إلى درجة مكنته من أن يربط بينهما في إيقاع مكرر ، وذلك أيضا دليل على ما عناه هيرا قليطس . وبالرغم من أننا اليوم أكثر شكا في قوة سحر الكلمة ، فإننا مع ذلك نستطيع أن نذكر النقطة التي تربط المعنيين ، إن الشيء الذي تنجح التورية في تبيينه هو العلاقة الطبيعية بين التفكير « والمعرفة العقلية » ، وأن تكون أفكار الإنسان مهدية « بما هو عام » أى أنها مهدية بالكلمة (اللوغوس) المقدسة التي هي حاضرة في كل الأشياء ولأى يستطيع أن يكتشفها كل الملاحظين لو أنهم فقط فتحوا أعينهم وعقولهم إلى أكبر درجة ممكنة .

إن هذه الاعتبارات تمكنتنا من أن نحدد - بشيء من الدقة - العلاقة والفرق بين تقرير هيرا قليطس للمنهج وبين المنهج الذي يمكن أن يأخذ مصطلح التصوف بمعنى سليم لهذه الكلمة ، وبالرغم من أن كلمة التصوف تستعمل غالبا بطريقة غير دقيقة فإنه يمكن أن تعطى معنى دقيقا باعتبار كل من المذهب والممارسة . إن التصوف كفلسفة هو المذهب القائل بأن الحقيقة - على الأقل في أعلى أشكالها - يمكن أن تعرف بطريقة واحدة وهي المشاركة في الإله ، وممارسة التصوف هي محاولة إيجاد الطرق لتحقيق هذه المشاركة . فهل ينبغى بهذا التعريف (الذى يعكس الموضوعين الرئيسيين المتلازمين في معظم الكتابات الصوفية المتميزة) أن يوصف هيرا قليطس بأنه متصوف أولا ؟ إن هناك قبولاً محدوداً لمبدأ التصوف في مذهبه ، وهو أن المنهج الصحيح يتضمن إشعال ضوء متوهج عقلى داخل نفس الإنسان ، الذى هو متحد في المادة

مع العقل المتوهج الذي هو نشاط كوني ، أو بتبشير الاستعارة - أن المعرفة الوحيدة الواضحة لكبريات المسائل هي التي تأتي للإنسان الذي يستمع للكلمة (اللوغوس) والذي يساق عقله معها . ومهما تكن الاستعارة المستعملة - استعارة الضوء أو الكلمة - فإن هناك على الأقل نفمة عالية للافتراض بأننا لانصبح على معرفة بالحقيقة بمجرد المعرفة حولها (الفقرة ٦) ولكن بأن نصبح من طبيعتها . إن الإنسان يستطيع أن يعرف الضوء المتوهج للذكاء بطريقة واحدة وهي أن يصبح الضوء المتوهج للعقل نفسه ، وإن الإنسان يستطيع أن يستمع إلى الكلمة المقدسة بطريقة واحدة وهي أن يصبح تعبيراً لها من خلال صوته وعمله .

ومع ذلك فإنه قد يكون مضللاً أن نربط بين « التصوف » و « التصوفى » وبين منهج هيراقليطس على ضوء المفاهيم الكثيرة التي ترتبط بها عادة . وإذا كانت الصفة (تصوفى) ترتبط - كما يبدو - في أذهان كثير من الناس بالصفة : ضباب Misty التي تتضمن الغموض والتفكك العقلي فإنه على هذا لا يوجد شيء أكثر من هذا تناقضا مع منهج هيراقليطس ومذهبه . وإذا كان هناك أى عنصر من عناصر التصوف في تصور هيراقليطس للطريق الصاعد نحو الضوء، فإنه على أية حال ليس تصوف نوم لكنه تصوف يقظ واع . وليس لدى هيراقليطس على العموم ما يندرج تحت طيبة الرجل المتصوف الذي يظن أنه يصل إلى المشاركة في الذات المقدسة ومن ثم يصل إلى الحق بالاسترقاق في حالة جذب . في النوم والغشية لا يوجد شيء ماعدا عالم الأحلام الخاص (الفقرة ١٥ ، ١٦) ، وعلى العكس من ذلك لا يوصل إلى المعرفة

الإباليظة الشيطنة حسب ، هذه البقظة التي تستعمل ملكات النظر والسمع والتعلم لتعرف الحقائق عن العالم الذي نكون نحن جزءا فيه .

وينقل هبوليتس Hippolytus الفقرة (١١) بعد الفقرة (١١٦) مباشرة ، والتي تقول إن التناقق الخفي أحسن من التناقق للظاهر . ونحن لا نعرف إذا ما كانت الفقرتان متجاورتين في كتاب هيراقليطس الأصلي ، لكنه من المحتمل أن يكونا كذلك لأنهما تمثلان جانبين للحقيقة ، ويبدو - بلا شك - أن هيراقليطس وجد من الملاءمة أن يتركهما تقان في تناقض شديد . ويبنى هبوليتس فنطرة منطقية فوق هذين الفرضين المتناقضين مفسرا أن هيراقليطس يمدح ويعجب بما هو معروف وغير منظور من ناحية قوته لكنه يفضل ما هو معروف للناس على هذا الذي لا يمكن كشفه ، وتظهر هاتان العبارتان في دحض هبوليتس لكل المارقين - بين نقله للفقرتين ١١٦ ، ١١ ، ولربما لا يذهبون بعيدا في تفسير هذا التناقض ، لكنني أظن أن المعنى يصبح أكثر وضوحا إذا أمعنا فيه الفكر . إن هيراقليطس يرغب في أن يتجنب نوع ^{الصوف} للتصوف الغامض الذي قد يؤدي إليه مبدؤة في تشابه المتناقضين (أو بالأحرى اتحادهما وتفاعلها) إذا ضما بلا مبررات ضرورية . ومن ثم فإنها يلفت انتباهنا بأن الأعمى والآذان والإدراك هي أحسن الشواهد ، ومن الأفضل أن نجمل أرواحنا ^{أصعب} ناضبة (الفقرة ٤٦) وليس الطريق إلى ذلك بأن نستغرق في النوم بل بأن نفتح طرق إدراكنا لبراهين الوجود كما تعطى لنا . ولكتنا في نفس الوقت ينبغي أن ندرك أن أي شاهد أو مجموعة من الشواهد ليست إلا جزءا ضئيلا من الامتداد الذي يسمو اتساعه على قوى الإدراك

الإنسانى ، وأن التناسق أو عدم التناسق الذى يضح ظاهرا لدينا قد يعطينا فكرة جزئية ومشوهة تماما » لما هو غير معروف وغير منظور من ناحية قوته .

إن التأكيد على قيمة التجربة الإدراكية - تماما كما فى المبدأ - توازن وتكون ذات صلاحية بإدراك التناسق الخفى أو الملاممة الخفية التى تكون حقيقة بالعمل فى كل الأشياء ، ولكن المقياس العملى أن يلجأ الإنسان إلى أن الحواس يبنى أن تخصص بالتمييز والتنظيم الذاتى « إن العيون والأذان شواهد رديئة لهؤلاء الذين لهم أرواح بربرية » (فقرة ١٣) ، وذلك (كما يوحى اشتقاقها من الصفة الإغريقية) لهؤلاء الذين لا يستطيعون أن يخلقوا إلا أصواتا بلا معان مثل (بار .. بار) وهكذا لا يستطيعون أن يتصلوا . ومرة أخرى ، إن مجرد تجميع التفاصيل ليس كافيا ، وإن كثرة التعلم لا تعلم الفهم (فقرة ٦) ، وبالرغم من أن معرفة كثير من الجزئيات هى أمر هام (الفقر ٢) فإنها تخدم غرضا جيدا إذا كان اكتشاف الإنسان إياها وتفسيره لها مقودا فقط باستماعه إلى الكله (اللوغوس) . وأكثر من هذا ، فإن البحث الخارجى يبنى أن يكون مصحوبا ببحث داخلى (الفقرتان ٨ ، ٩) لأن كل نفس عالم صغير يعكس - بطريقة مصغرة - الطبيعة الجوهرية للحقيقة الكبيرة . وليست هذه هى تصوف النائم ، لأن اكتشافات الإنسان الداخلية لا يبنى أن تنفصل عن اكتشافاته فى العالم الخارجى الذى سوف يمد دائما الأساس الآكد للمعرفة والتفسير .

وليس مهما أن البحث عن الحقيقة سهل ولن تكون نتائجه واضحة لأن الطبيعة تخفى نفسها تحت إشارات غامضة ورموز معتمة (الفقرتان ١٧ ، ١٨)

إن هناك استغناماً خفياً في الطبيعة، وإن اكتشافه لمهواً أكثر إيماراً من الملاحظة المجردة للصور السطحية. إن كل شيء متناسج مع كل شيء آخر، ولا شيء يبقى ثابتاً، وحتى في لحظة معينة قد يرى حدث أو موقف في مظاهر متعددة، قد تمثل بعضها وجهات نظر متناقضة ومتضادة تماماً. إن مثل هذا العالم المتغير والمشكل لا يمكن أن يري بصورة سهل أو ساكن، ويفنى أن يكون هناك نشاط وتردد في العقل الذي يتجاوب مع الطبيعة المتقلبة دوماً لهذا العالم الذي يريد أن يعرفه. لقد كان هيراقلطس - بسلسلة استدلاله الخاصة - يتحرك نحو المبدأ الذي علمه فيثاغورس والذي كان على أفلاطون أن يصل إليه مؤخرًا على أسس من فلسفة مختلفة، هذا المبدأ أن الحقيقة يمكن أن تعرف بطريقة واحدة، أن يبقى العقل في حالة نشيطة متروضة.

إن الحاجة إلى اليقظة العقلية قد أشير إليها في الفقرتين ١٦، ١٩، بخاصة. إن الحقيقة يمكن أن تعرف فقط (بتوقع مالا يتوقع) أي بالمخاطرة العقلية، وبممارسة الحياة على الحافة دائماً، وأن تكون مستعداً لما يمكن أن يحدث من تقلبات، ولا يوجد حذر عقلي آمن، والبحث عنه كالبحث عن الخطأ المريح بدلاً من الحقيقة. إن النائم قد يتمتع بأحلامه التي تنتظم أحلام الأمن وأحلام الأشياء العظيمة، أما المتيقظ الذي ليست نفسه إلا انبثاقاً راقصاً من اللهب فهو الذي يعرف أنه لا يوجد أمان، وأن وعود الأشياء خيالية وغير يقينية كعود الأحلام التي نعرينها بأن نضع فيها تقننا، لأن المستقبل قد ينقلب حتى يكون مختلفاً تماماً عما وضعناه في حسابنا حتى لنفترض كما لو أنه لا يوجد - بالنسبة لرؤية ملاحظتنا الحاضرة - مستقبل أماننا البتة. إن كل شيء نراه - عند اليقظة -

متغير ، حتى لنقول إن هناك اتصالا - في كل مكان وفي كل لحظة - بين مظاهر الأشياء التي تمسوت وبين مظاهر الأشياء التي تولد وتكبر في قوة نامية . إن الرؤية الواضحة الجريئة في حقيقة الموت الكلي - الواقعة دوما - موت الشيء المألوف ومولد شيء آخر غريب ، هذه الرؤية هي التي بها نستطيع أن نهرب من شرك الوهم النفسى . إن منهج البحث الوحيد الواضح هو أن نرفض توهمات الإنسان عن الثبات وأن نطرح بإخلاص كل ما عنده من تخيلات عن العالم المتغير .

الفصل الثالث

السيلان العام

٢٠ - كل شىء ينساب ولا شىء يسكن ، كل شىء يتغير ولا شىء يدوم على الثبات .

٢١ - إنك لا تستطيع النزول مرتين، إلى النهر نفسه لأن مياهها جديدة تنساب فيه باستمرار .

٢٢ - الأشياء الباردة تصبح حارة ، والحارة تصبح باردة ، ويجف الرطب ، ويصبح الجاف رطبا .

٢٣ - إن الأشياء تجد راحتها في التغير .

٢٤ - الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٥ - الحرب أب وملك للجميع، وهي التي جمعت البعض آلهة والآخرين بشرا ، وجمعت البعض عبيدا والآخرين أحرارا .

٢٦ - ينبغي أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة، وأن الصراع عدل، وأن كل الأشياء لا بد أن ترد جبرية الصراع .

٢٧ - أخطأ هوميروس في قوله « لو أن هذا الصراع زال من بين الآلهة والبشر » لأنه لو حدث ذلك لما بقي شىء على ظهر الوجود .

إن فكرة التغير المستمر فكرة قديمة في الفلسفة ، ويبدو - في كل تجربة وفي الوسائل العادية لاستجابتنا لهذه التجربة - أن القضية « كل شيء يتغير » تمثل نصف الحقيقة حسب ، بالرغم من أنها مهمة جدا ، لأن العالم يظهر - إلى جانب مظاهره المتعددة التي تنتقل وتذوى وتختفي - دلالات أخرى على الاستقرار والدوام . إن أناسا قد يذهبون وآخرين يجيئون لكن حقيقة الكاثر لا تتغير . وإذا كان هذا المثل يرفض على أنه مجرد تجريد تصوري ، فإننا يمكن أن نشير إلى بعض الأشياء الثابتة المادية في البيئة الطبيعية ذاتها . بالرغم من أن كل المنازل قد تنخف تحت التل فإن الأرض الأم نفسها تبقى صلبة ، وبالرغم من أن الأفراد والمجتمعات يبتون ويسقطون كالأوراق فإن الجنس البشري يستمر بطريقة ما . وحتى لو نجحنا - كنتيجة قفلة للعصر الذوي - في أن ننسف الأرض ونستأصل الجنس البشري ، لاستمرت النجوم مجلالا - افتراضا - في مداراتها في رقعة لا يمحركها قلقنا الأرضي ، وسوف يبدو أن ما تعرضه علينا التجربة والخيال معا هو التغير والاستمرار في اتصالات متنوعة .

وعلى أية حال فإن فلسفة التغير كما يمشاها هيراقليطس تخطو إلى الأمام خطوة ، ذلك أن فلسفته تعلن أن الاستمرار إن هو إلا مصطلح نسبي وأن ما نسميه استمرارا إنما هو مثل عن التغير في أسلوب بليء أو مظهر خفي . إن كل التريكات - لو أنك لاحظتها في صبر كاف وجملت خيالك أكثر بدا - تتحلل ببطء ، وإن كل شيء - كما وضعه الإغريق - يخضع لعملية التكون والتحلل .^(١) وحينما يقول هيراقليطس إن كل شيء ينساب ثم يذوى ، فإنه من الواضح أنه لم يقصد أن كل شيء يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجة في المظهر الخارجي .

وفي حياتنا اليومية الشعورية والإحساسية يكون الفرق كبيرا إذا كان شئ ما يستمر خمس ثوان ، أو خمسة أسابيع ، أو خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على المبدأ الأ كيد بأن كل شئ لا بد أن تكون له نهاية عاجلا أو آجلا . إن فترات الوقت التي يقضيها وميض ضوء ، أو حياة إنسانية ، أو طريق التطور من البروزية (البروتوزون) إلى الإنسان ، كلها فترات متناهية بالرغم من مددها المختلفة بوضوح ، وتلك هي الحقيقة الواضحة بذاتها التي تعتمد عليها فلسفة التنغير . وبالإضافة إلى ذلك فإنه في الأشياء التي تبدو أكثر صلادة وبقاء يحدث نوع من التنغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئي للعين فالاحتمال أن كل شئ يخضع لنسوع من التنغير الخفي بطريقة أو بأخرى في كل لحظة ، وبالنسبة للخيال الفلسفي الشخصي عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه بالرمز ، عن طريق النهر المناسب الذي لا تستطيع أن تنزل فيه مرتين ، والنار التي هي أكثر الأشياء الطبيعية تبخرا .

وحينا يقول هيراقليطس إن كل شئ يخضع لدرجة ما من التنغير في كل لحظة ، فإنه ينبغي أن يفهم في سياقه هو لا في سياقنا نحن . إن الشخص المتعلم الآن - لو فكر في الأمر - مستعد أن يعلم بأن المنضدة التي يريح عليها مرفقه والتي تبدو صلبة جامدة ، هي « في الحقيقة » مجموعة من الجزيئات التي تتحرك بسرعة ، وأن لوها المرئي هو « في الحقيقة » تأثير ذهني ذاتي تجلبه اهتزازات ذبذبة معينة واقمة على الأعصاب الإبصارية . ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئا عن ذلك كله ، ومن ثم فإنه لم يستطع أن يشير إلى شئ منه بالتأ كيد ، إن الذي يشير إليه في قوله بأن كل شئ يتغير باستمرار هو ظاهرة أكثر

التصاقا بالتجربة الواقعية من المبدأ العلمى للجزىء المتحرك بالنسبة لمعظتنا ، وإنك
لنستطيع أن نكتشف المعنى بتجربة بسيطة ، جرب أن تمن النظر فى شىء ذى
لون زاه مدة طويلة ، ولسوف تجمد - إذا كانت ذا كرتك الإدراكية قوية -
أن تغير ما قد طرأ على الصفة المرئية أثناء عملية إيمان النظر الطويلة . إن
زرقة السماء يحتمل أن تعتبر زرقة مرودة نوعا ما بعد فترة طويلة من التحديق
فيها . وشبيهة بذلك الأحوال التى يمناها السمع والذوق واللمس . ولقد تكون
الإجابة الحديثة عن مثل هذه الملاحظات أن الذى تغير هو مجرد إدراكنا
وليس الشىء نفسه ، وإسكتنا ينبغى أن نتذكر أن هذا المذهب الاثنينى فى البحث
الطبيعى النفسى والذى صار فكرة ثابتة عند معظتنا منذ حوالى ثلاثة قرون لم
يكن نقطة طبيعية مطلوبة للتفكير فى أيام هيراقليطس . إن الخواص بالنسبة له
وبالنسبة لمعظم المفكرين الإغريق - هى فى الأصل ما تظهر عليه ، إنها تخص
الأشياء أولا ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشىء المتأمل والعقل المتأمل له
تمييزا مفككا غير دقيق . ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر إلى العالم بعين
رسام ، أو بعين طفل ، وكان تأمله القوى لطبيعة الأشياء تقوم على هذا الأساس .
إن كل الأشياء - بالنسبة للحاسة التى تدرك الكيفيات - تتغير باستمرار ،
لأن الصفات ذاتها تهتز ، وإن الشىء بالنسبة لهيراقليطس ليس أكثر من مجموعة
كاملة من كل الصفات والقوى التى تكونه وتتسنى إليه .

وإذا فحصنا إدراك التغير الكيفى بدقة أكثر فلقد نكتشف أن هناك طريقتين
رئيسيين يكون طبيعيا أن ندرك أن مثل هذا التغير يحدث فيها كالاتى ، إما أن
يكون انتقالا من صفة ما إلى الصفة المضادة لها ، أو أن يكون انتقالا من مرحلة

إلى أخرى في نظام مسلسل . ولقد لعبت انطباقات الفكرة هذه دورا هاما في تطور الفلسفة والعلم الإغريقيين . وهناك بعض التغيرات لا تترك نفسها مباشرة تنتهج أيا من هذين النموذجين . خذ مثلا التغير السكيني البحت للسماء من اللون الأزرق إلى اللون القرنفلى عند الغروب ، وليس اللون الأزرق والقرنفلى لونين متضادين بأى معنى عادى له — هذه الكلمة ، ولا يندرج اللونان تحت سلسلة مباشرة كنتك التي يمكن أن تكون في الظلال المختلفة للأزرق أو الظلال المختلفة للقرنفلى أو الظلال المختلفة للأحمر . ولتكن متأكدا أن الألوان حين تبدو في قوس قزح أو في مقياس الضوء فإنها حينئذ تشغل أمكنة محددة في أوان الطيف ، وهي بهذا تمتلك — في هذا السياق — خاصية التسلسل ، لكنها على أية حال لا تمتلك هذا الخاصية في السياق المادى . ولقد كان إدراك التسلسل — بصيغة أو بأخرى — ذات أهمية كبرى في تطور العلم تطورا وجد نقطة بدايته — كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخي البعيد — في علم الكون المبكر عند انكسانس . ويرفر هيراقليطس بالتصور التسلسلي في إشارات عديدة للطرق الهابطة والصاعدة في الفقرات ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وبطريقة أكثر سرعة في فقرات أخرى عديدة . ولكن إدراكه للتغير على العموم يحكمه الأساس الأول من المنهاجين . إن التغير هو الانتقال من الضد إلى الضد ، إذ أن الطقس الآن دافئ بينما كان باردا ، وهو الآن جاف بينما كان رطبا (الفقرة ٢٢) ، والحق أن هناك معنى تكون فيه مثل هذه الطريقة لإدراك التغير لا مفر منها ، إن تغير اللون يمكن أن يعتبر انتقالا من الأزرق إلى الأصفر أو النقيض . إن الانتقال من الشتاء إلى الصيف يمكن أن يعتبر مثل تحول البرد إلى دفء . بل إن الانتقال إذا أخذ مظهر اشخصيا يمكن أن يعتبر — اصطلاحيا — أنه شيء يفقد مكانه

هنا وبأخذ على التقيض مكانه هناك. إن مثل هذه الطرائق في التفكير والحديث تبدو غريبة علينا لأننا فقدنا الإدراك الإنساني الذاتي والذي كان يحتفظ به الإغريق. وإن الخطوة الأولى في الحكمة في أي وقت (الخطوة الأولى دائماً وليست الأخيرة) هي أن نصف كل شيء. لا كما نظن أننا نعرف ما يكون عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط.

وبالرغم من ذلك فإننا حتى لو اهتمنا بالتغير في سلوكه المدرك مباشرة على أنه الانتقال في الكيفية وليس على أنه الحركة المتصورة للجزئيات، فإنه لمن الغريب علينا ومن المخالف لعاداتنا اللغوية والعقلية أن نتحدث عن الدافء الذي يصير بارداً وعن الرطب الذي يصير جافاً وهكذا. وبتجربة عقلية ولغوية بسيطة نستطيع أن ندرك مدى التعب لذلك. فبدلاً من أن نقول «الدافء يصير بارداً» أو «الدافء يصير البارد» دعنا نحاول تجربة قولنا «ما كان دافئاً أصبح بارداً» .. أسرع لقد اختلفت الغرابة واختفى معنى التناقض. إننا لم ننزهد بنقل الفكرة المتعبة لشيء يتحول إلى قبيضه، لقد استبدلنا بهذا التقيض فكرة أكثر طواعية لشيء غير معين، إنه هذه ال (ما) هي التي تستطيع أن تكسب - في تناقض - صفات الدافء والبارد، وهي نفس الطريقة التي يستطيع بها شخص أن يرتدى - في تناقض - أردية مختلفة من الأقمشة. وعند تكوين تصور للتغير نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نفكر - كما برهن أرسطو - بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما، بل بثلاثية اصطلاح الضدين بالإضافة إلى مادة أو أصل أو جوهر أو شيء يدرك فيه اتصاف الأضداد تناصبياً. ويلاحظ أرسطو «أنه من العسير أن تدرك مثلاً كيف أن الكشافة والحفنة تستطيعان -

مع احتفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الأساسية - أن تؤثر على الأخرى » (٢) ويستتج أرسطو تبعاً لذلك « أنا ينبغي أن نفترض وجود شئ ثالث ، يتمايز منطقياً عن صفات الضدين التي تنطبع فيه تابعا . وفي بعض الأحيان يحمل الشئ الثالث اسما يدل على مجموعة أخرى من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكذا ، حين تبرد حساء حارة أو تخف حساء كثيفة ، إذا استبعدنا كل إشارات النظريات الطبيعية عن الحرارة والتبخر والتي يعرفها الرجل العادي بالسمع أو على الأخصن بالتجربة المباشرة والاستدلال - نجد أنفسنا تلقائياً مع طريقة التفكير الثلاثية لأن معنى الحساء مألوف لدينامن خصائص أخرى ، ونحن نستطيع أن نفكر بسهولة في الحرارة والبرودة والخفة والكثافة كصفات متميزة عن الحساء نفسها . ولكن هناك أماكن أخرى وأشكالا أخرى للتجربة لا يوجد فيها موضوع نوعي داخل المجال وعلينا أن نخترع موضوعا بمحاورة لغوية . فلو أن إنسانا قال في محادثة عادية : « It Was Cool ,but now it has become Warm » فلي أي شئ تدل كلمة « it » ؟ وإذا اعترض على هذه النقطة فإن شخصا قد يرد بأن المقصود (الطقس) ولكن من الواضح أن الكلمة الجديدة لا تدل على شئ أكثر مما تدل عليه كلمة (it) ، ولا تقدم انا كلمة (it) ولا كلمة (الطقس) أي معرفة غير متضمنة في القولة الهيراقليطية « بلرد صار دافئا » أو « البارد صار الدافئ . » وليس الاختلاف اختلافا تجريبيا لكنه اختلاف فحوى ونتائج عن نظرية في المعرفة . وهنا يعبر العرف للفحوى المفضل عن حاجة متصورة . ولا يرتاح معظم الناس إلى تأمل التعبير بمثل هذه الطريقة المتطرفة التي عند هيراقليطس لكنهم يقبلون - كأساس متصور - فكرة « شئ ما لا أعرف ماهو » مؤكدين

الخصائص المتغيرة، وهم من هذه الناحية أرسطاليسيون بالرغم من أنهم قد لا يعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس أرسطاليسيا، ولا هو يشاركه الحاجة - نحويًا أو تصورياً - إلى « شئ ثالث مستمر » في أي انتقال من الضد إلى الضد . إن التغير بالنسبة له معركة بالضربة القاضية بين ضدين وجوديين وليس هناك حكم .. لا بمثال أفلاطوني عال ولا « بهلامي » أرسطاليسية . يمكن أن يعتبر منطقيًا واقفًا خارج العملية . بل إن الألوهية ليست استثناء . إن الآلهة متناهون بالرغم من أنهم أسمى من البشر (الفقرات ١٠٤ ، ١٠٥) وسوف ينقلبون من آلهة إلى شئ آخر (الفقرة ٦٦)، وعلى العكس من ذلك، تدل الكلمة الإلهية - عند استعمالها بمعنى شامل مطلق - على العملية السكلية المنظمة ذاتيًا أو المدمرة ذاتيًا ، وذلك حين يقال إن هيراقليطس أعلن (بالرغم من أننا لا نملك نصًا مباشرًا على هذه النقطة) أن الحرب وزيوس شئ واحد (٣) ولأن الصراع هو الحالة الأخيرة لكل شئ ، فإنه وحده هو الذي يستحق صفة الألوهية . وينبغي أن ندرك ما هو نهائي على أنه صراع وحرب وتوتر ، والسلام والاستقرار إما أنهما صراع في صورة بطيئة أو سكون ، وقت بين اندلاع نارين .

وإذا كان الصراع أساسيًا فإنه ينبع ذلك أن النتائج المهمة إنسانيا لا تنتج من أي تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الأحوال - في وقت من الأوقات - صانعة للحياة بل قد تكون صانعة لأعلى أشكال الفكر والحياة ، وقد تكون في وقت آخر مدمرة هائلة . - وين ترى

الحياة الواعية مجموعة من الأحوال في صالح تطورها فإنها تميل إلى اعتبار مثل هذه الأحوال ناتجة من غرض كوني يهتم بطريقة ما بصالح وقدر مثل هذه الأشكال الحية كما لو أنها صالحه وقدره . ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوي على أنها لامبرر لها ، وإذا كان علينا أن نستعمل تمثيلا إنسانيا عند الحديث عن قيادة الكون فدعنا نصفه - لا على أنه رب حكيم ناضج بل على أنه طفل مستهين يلعب بالترد في إهمال (الفقرة ٢٤) .

ولكن إذا كانت المصادفة هي خاصية العملية الكونية فإذا فعل في القولة - التي يعزوها ستوباؤس Stobaeus إلى هيراقليطس - بأن كل الأشياء تحدث كما هو مقدر لها ، ويحذف ديلز Diels الفقرة من قائمته ، لكن باي ووتر Bywater يقبلها ، ومن رأبي أنه حتى إذا كانت الفقرة موثقة - حقا - حتى إذا كانت الملاحظة المستنتجة عند ستوباؤس بأن « القدر له صفة الضرورة » يمكن أن تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس ^(٤) - فإنه لا توجد صعوبة في التوفيق بينها وبين المبدأ القائل بأن الأشياء تحدث بالصـدفة . إن فكرتي المصادفة والضرورة ايستا متناقضتين بالتبادل كما أوضح أرسطو ^(٥) ، بل إنهما يمثلان المظهر غير الإنساني للأشياء في إدراكين مختلفين . إن كل شيء يكون خارج التخطيط الإنساني يمكن أن يقال عنه - من وجهة النظر الإنسانية - إنه حادث بالمصادفة وذلك حسب ما تهم به الأغراض البشرية ، ولقد عبر الإغريق عن الطبيعة غير الإنسانية لمثل هذه الأحداث بأن أضفوا عليها هذه الكلمة الرنانة « الضرورة » . إن الحدث الضروري يوصف بذلك لأن طائفة كونيا يدفعه إلى الوجود ولكن - بدقة - لأنه لا أحد يفعل ذلك . ولذلك

فإن الحدث - من وجهة نظر إنسان يؤثر فيه - قد يوصف بأنه عندي وعرضي وشئ، يحدث « بالمصادفة »، أن تقول إن الكون يفيض كما هو مقدر له ، أو بالضرورة ، وأن تقول إن « القوة الملكية قوة طفل » ، أو أن النزود يهرك بتعنت أو بالمصادفة ، كل أولئك وسائل مختلفة لتأكيد بأن معظم الحوادث في العالم تحدث خارج مجال وقوة أى إنسان أو إله ، إنها تتحرك بأنفسها كنتيجة لقوى كثيرة تتمثل في معظم الأمر في الصراع ، لكنها تدخل في بعض الأحيان في معاهدات مؤقتة محدودة ، وهي تتمكن بطريقة ما خلال تغيراتها من أن تكشف لمحات عن انسجام خفي مستور .

الفصل الثالث

عمليات الطبيعة

٢٨ - هناك تبادل بين كل الأشياء، والنار، وبين النار وكل الأشياء.
كالتبادل بين السلع والذهب، وبين الذهب والسلع .

٢٩ - إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر، لكنه كان، وهو كائن، وسوف يكون، نارا أبدية تشمل نفسها بمقاييس منتظمة، ونخبو بمقاييس منتظمة .

٣٠ - إن أوجه النار هي الاشتهاة والإشباع .

٣١ - إن النار تفرق ثم تجمع ثانية، إنها تتقدم وتتهبط .

٣٢ - إن تغيرات النار هي : أولا البحر، ثم يصير نصف البحر أرضا، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٣ - حين تصير الأرض بحرا، فإن الكية الناتجة هي نفسها الكية التي كانت قبل أن يتحول البحر أرضا .

٣٤ - النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء .

٣٥ - توجه الصاعقة كل الأشياء .

٣٦- تجدد الشمس كل يوم .

٣٧- إن الشمس في اتساع قدم الإِنان .

٣٨- لو لم يكن هناك شمس لما كانت النجوم بكافية أن تمنع الدنيا من أن تكون ليلا .

٣٩- الدب هو حدود الماء والصبح ، وفي مقابل الدب حمـ حدود زيوس المضى .

٤٠- ليس العالم الأكل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

٤١- تساق كل بهيمة إلى المرعى بالضرب .

إن مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار - والذى يسميه شبنجلر Spengler « الصياغة الأولى » لنظريته - لا يرمز له بهذه الأشياء المختلفة كالنهر المنساب ، والطفل الذى يلعب الترد فى إهمال فحسب ، بل يرمز إليه أيضا - وأساسا - بالنار . إن النار هى أكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغيير عند هيراقليطس ، وذلك لأنها أولا لا تنتظم أساسا واحدا فقط من العلاقة الرمزية مع الفكرة الرئيسية ، لكنها - على الأقل - تنتظم ثلاثة أسس ، ولأن هيراقليطس ثانيا ينظر إلى النار على أنها لا تلعب فقط دورا رمزيا لكن على أنها تلعب أيضا دورا حرفيا ذا أهمية فى نظريته عن الكون . إن الخواص الثلاث الرئيسية التى تمتلكها النار والتى تعطيها مثل هذا الدور الرمزي الملم هو ، ضوءها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها النابجة عن ذلك فى إحداث التغييرات كتلك التى تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريدة وقوة ازديادها الذاتى السريع . إن التوهج الواضح للحكمة الذى فيه ترى الحدود والتمييزات ، وإن الحواس والمبغلة فى الخلق ، وسرعة العقل والروح وتبنيتهما ، كل هذه الأشياء التى تجنح هذه الخواص إلى أن ترمز إليها هى التى أعطت النار (والنار بأوسع معانيها مشتلة على الشمس وعلى شرارة ضوء النار فى الهواء الأعلى) - أعطتها أهميتها الرمزية الدائمة . إن هذه المعانى واضحة فى تفكير هيراقليطس أيضا ، لكنه - شأن المفكرين القدامى عموما - لم يميز بين العربية والمغنى بدقة ، ومن الواضح أنه لا يفكر عن النار على أنها تعنى شيئا آخر غير ذاتها فحسب ، لكن أيضا على أنها شئ طبيعى (ولو أنها شئ يتحرك! ويتقلب بسرعة) - يلعب دورا محدد فى العالم الطبيعى . إن الدراسة الرائعة - فى مذهب أمرها - التى قام بها شبنجلر عن هيراقليطس يشوهها أحيانا تأكيده المبالغى على الدور الرمزي للنار

على أنها تتضمن فكرة الفعل النقي. إن شبنجلر على صواب في إعلان أنه الحقيقة الوجودية (الأنطولوجية) الأساسية عند هيراقليطس هي استمرار الأشياء وتغيرها الذي لا يتوقف من مظهر إلى آخر، ولكنه إلى الحد الذي ينفس في تذبذبه الخاص عن الوضوح العقلي بصياغة فكرة التغير النقي بوضوح، ثم افترضه أن هيراقليطس قد استعمل صورة النار على أنها رمز لهذه الفكرة النقية، فإنه - إلى الحد الذي يفعل فيه ذلك - ييسر الأمر تبسيطا كبيرا. إن مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقية عن التغير المجرد تعود إلى تطور متأخر، وإنه لمن المفارقة أن تنسب إلى هيراقليطس.

إن الأفكار الفلسفية كما صاغها مفكرو القرن السادس قبل الميلاد - حتى أعظمهم - أقرب إلى تماثيل رودن Roden التي فيها يكون جزء من هيكل (و- الرأس والجذع عادة - منحوتا في شكل واضح دال ولكن حين تبدو الأجزاء المشكلة أنها منحوتة وغير كامل من كتلة الحجر غير المنحوتة التي تحتها. إن هيراقليطس - مثل الفلاسفة الميليبيين من قبله - كان يقدم تونا كبيرا لتوضيح العملية الطبيعية، ولكن التشكيل العقلي لم يكن كاملا بعد، وإن الناقد المحدث يخطئ. وينحرف إذا أصر على أن يجد وضوحا أكبر من الدرجة التي هو عليها. وينبغي على مؤرخ الأفكار أن يطور « قدرته السالبة » ملتقطا آثار الشكل حيث يجدها دون أن يدعى أن العناصر الشكلية لمذهب قديم يمكن أن تقام في حدود واضحة متكاملة حسب مقولات العصر الحاضر.

وكما عارضنا هؤلاء الذين يدعون في تأكيدهم الدور الرمزي للنار عند هيراقليطس، فإن هناك باحثين مثل تيخمولر Teichmüller الذي يعالج النار على أنها فعل

طبيعي مجرد ، متجاهلا أو منكرًا أو مقلدا دورها الرمزي (٢) . إن هيراقليطس - حسب هذه النظرة - يفعل - في الأساس - نفس الشيء الذي فعله الطبيعيون الميليزيون من قبله - باحثين في أحد عناصر الطبيعة المتعرف عليها (هذا العنصر أخذ بالتقليد على أن يكون النار ، والهواء ، والماء ، والتراب) - باحثين عن السبب الأساسي والمبدأ الأول الذي عليه يمكن أن يبنى هيكل علم طبيعي . ويناقد تيمولر ، (بطريقة معقولة جدا ، بقدر الاهتمام بالمظهر الطبيعي للنار) أن أساس هيراقليطس في اختيار هذه المادة مفضلا إياها على ماء طاليس أو هرا ، أنكه مانس كان إدراكه أنها أكثر المواد ثقا ، وبلا ، ولأن موطنها الطبيعي في السماء العليا ، حيث لا توجد رطوبة ، وحيث يمكن أن تكون الشمس ضوءا ناريا واضحا غير مزيف .

إن النا كيد على تفكير طبيعي للنار الهيراقليطية نشأ منذ العصور القديمة ، وبقدر ما يخبرنا شاهد وثائقا الموجودة ، فإن أرسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراستس Theophrastus هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم . وهكذا يتحدث أرسطو في كتابه (السماء De Caelo) عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالإشارة إلى عنصر أسامسي مفرد - وعى ملاحظة بينها مضيئا أن بعضهم يأخذ العنصر الأساسي على أنه الماء ، وآخرين على أنه الهواء ، وآخرين على أنه النار ، وبعضا آخرين على أنه شيء ما وسط بين الماء والهواء (٣) . وبالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا بالاسم ، فإن الإشارة هنا إليه بوضوح وإلى أتباعه ، وإن التفكير الرئيسي الذي ينبغي أن يلاحظ هو أن أرسطو يأخذ نظرية النار على أنها موازية لنظريات الماء والهواء ، وفي الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد أن يتحدث عن نظرة

أنكسمانس أن الهواء « هو المبدأ الأول الأكثر حقيقة من كل الأجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنة نظرية هيراقليطس في أن مثل هذا الدور تلعبه النار (٤) . وطبعي تماما أن يتفق شراح أرسطو عادة مع التفسير . ويقابل أسكليبيس Asclepius مذهب هيراقليطس عن النار على أنها المبدأ الأول ، بمذهب طاليس عن الماء ، ومذهب أنكسماندر عن الهواء . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على أنها « عال مادية للأشياء » . وإن الشارحين الكسندر الأفروديسي Alexander Aphrodisienis وسمبليقس Simplicius يقولان تقريرا نفس الشيء. (٥)

ومن الضروري الآن - كما لاحظنا في المقدمة - عند تفسير هيراقليطس أن نزل وسائلنا الحديثة في التفكير وندخل في وسائله هو ، ومن النواحي التي يمكن أن يفعل فيها ذلك ، الاستعداد بأن نفكر في حدود « كل من » وليس مجرد « إما كذا .. وإما كذا » . إن نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادى ، اللهب المألوف الذى يحترق ويصطلق ومع ذلك فهو أيضا تجسيد ورمز للتغير في العموم (٦) ولكن حتى هذا المظهر المزدوج لا يوهن من طبيعتها لأن النار معروفة أيضا على أنها الضوء الداخلى للعقل والمعرفة الروحية إنها الضوء الذى هو في نفس الوقت نشاط دافئ . لكنه منظم تنظيميا ذاتيا ، ولأن هيراقليطس لا يفكر في تمييز دقيق بين العالم الداخلى للمعرفة الذاتية وبين العالم الخارجى للطبيعة ، فإنه يتبع ذلك أنه يفكر فى النار على أنها موهوبة هبة العقل . وفي تصرفنا على هذه الخاصية ينبغى أن نتجنب - إذا أردنا أن نفهم هيراقليطس بصدق - الإغراء بتشخيص النار أكثر من ذلك ، إنه ذلك هو طريق الثيولوجيا الذى رفضه هيراقليطس متابعا رفيقه الأيونى

أكسينوفان . وعلى أية حال ، فمن الواضح أنه لا يفكر في النار على أنها مجرد مبدأ للتحويل وعلى أنها عنصر في التحويل (وهي أفكار معبر عنها بكثرة ، ومختلطة في فقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٤) ولكن على أنها أيضا توجه الأشياء كلها وتهديها . وفي الفقرة ٣٥ مظهر خاص للنار في السماء ، مظهر مسموع تماما ، إنه هزيم الرعد الذي يصحب عادة أو يسبق ببرق والذي يقال إنه يهدي كل الأشياء . وفي الفقرة ١٢٠ حيث يعبر عن فكرة التوجيه بفعل يوناني مختلف لكنه مرادف ، توصف القوة الموجهة على أنها « العقل » . إن المقارنة بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحى - بقوة - إلى أن فكرتي النار والعقل كانتا تبادلان في عقل هيراقليطس ، أو كانتا - على أية حال - مرتبطتين ارتباطا وثيقا وملتحمتين بالتبادل . وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك فقرات مروية تبين أنه قد كان هناك رأى متأخر بأن هيراقليطس قد خاق مثل هذا الازدواج . فبولينس مثلا يعلن - في تقديمه للفقرة ٣٠ - « أن النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وأنها مسئولة عن توجيه العالم » بينما يمرض ستوباوس Stobaeus هذا التقرير الماكر « اعتمد هيراقليطس أن العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل » (٧) .

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعي للنار أن نفكر فيه في حدود قديمة لافي حدود حديثة . إن اتجاه العلم الحديث منذ جاليليو تقريبا ^(٨) ، يتخيل كل أنواع التغير على أنها - وكمظاهرة لاحقة لشيء - تسببها حركات في المكان (وذلك ما يسميه أرسطو « بالانتقال ») ، ويلاحظ الأجزاء المتحركة من شيء ، والتي نستطيع أن نراها - على أنها أكثر حقيقة من الخصائص المدركة والمحسوسة . ولم تكن هذه طريقة اليونان في النظر إلى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقة هيراقليطس . فهو حين يتحدث عن عملية التغير المستمر فإنه

يشير إلى عملية ملحوظة لصفات متغيرة للشيء كككل ، وليس إلى الأماكن المتغيرة لأجزائه الصغيرة . وينبغي أن نعرف - على أية حال - بأن اليونان القديمة قد كان لها مختزلوها المتأملون بالرغم من أن طرائقهم الخاصة في الاختزال كانت مختلفة عن طرائقنا . إن هذا الذي يسمى بالمذهب الذري عند ليوقيبس Leucippus وديمقريطس (وهو تقريبا ما نعنى به النظرية الجزيئية إذا كانت الجزيئات يمكن أن تفكر فيها لا على أنها يمكن أن تتسم بعد ذلك إلى أجزاء ذرية) هذا المذهب لم يكن إلا نظرية متأملة بين النظريات الأخرى ، وثمة إشارة لنظرية أخرى أكثر تطلعا تشكلها ملاحظة سبيلس أن النار - كما تصورها هيراقليطس - نار لا تنتقص ، وأنها « ليست مكونة من أهرامات » (٩) ، ومن الواضح أنه لا بد قد كان هناك نظرية ذائعة في اليونان القديمة أن النار تتكون أو قد تتكون من أهرامات . إن أرسطو الذي يعتبر النظرية أنيقة ومستهجنة يذكر سببين لها ، فالهرم من ناحية هو أكثر الأشياء الصلبة فاذا كما أن النار أكثر العناصر الطبيعية فاذا - ويلاحظ هيراقليطس أن هذه مناقشة سطحية . والهرم من ناحية أخرى (ومن الواضح أنه يعنى هرما ذا قاعدة مثلية والذي ينبغي أن يقال إنه رباعي السطوح) هو أبسط الأشكال الصلبة ، ومن أجل ذلك فإنه يعتبر بالمنطق القديم عنصرا في كل الأشياء الصلبة الأخرى ويمثل سبيلس في حزم - عند تعليقه على هذه الفترة لأرسطو - أن هيراقليطس قد اعتبر النار على أنها العنصر الأساسى وغير القابل للتناقص في كل الأشياء ، وأنه لم يفكر في النار على أنها تتكون من أهرامات ، ويمكن أن نضيف ، ولا على أنها تتكون من أى شكل هندسى آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات .

إن النار - لو تجاهلنا للحظة معانيها الرمزية البعيدة - هي النار التي ترى ونحس ، إنها الذات الوصفية المألوفة التي يعرفها كل إنسان ، لكن ينبغي أن نضيف أن وضوح النار ودفءها ونشاطها ، كل ذلك خارجي وداخلي مرة واحدة لأنه ليس هناك حتى الآن تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو أننا لاحظنا النار بهذه الطريقة (وليس على أنها « تكون من أهرامات ») فإننا بطبيعة الحال لا نستطيع أن نتصور التغير على أنه حركة جزيئية أو ذرية .

كيف يتصور التغير إذن ؟ إن نهاية الفقرة ٢٩ تعطي الإجابة الأكثر طبيعية في حدود التصور السائد : إن النار الكونية تصبح « مشتعلة » و « خافية » وتحدث كلتا العمليتين « بمقاييس منتظمة » . ومن الواضح أن هذه طريقة طبيعية أكثر تحديدا لإدراك ما أسماه هيراقليطس في الفقرة ١٠٨ بالطرق الصاعدة والهابطة . إن العملية المزدوجة في جانبها الطبيعي - موصوفة بأكثر تميينا في الفقرة ٣٢ . إن النار هنا يقال إنها تحول نفسها إلى نوعين آخرين من المظهر - البحر والأرض ، ممثلين مسع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحويل الطبيعي . ولكن في الطريق العائد صعودا تحول الأرض مرة أخرى إلى بحر ويتحول البحر أو جزء منه إلى نار يتحدث عنها الآن بطريقة أكثر تمثيلية وتشخيصا على أنها وميض البرق .

وإنه لمن المستحيل أن نجد كلمة انجمازية تترجم بدقة كلمة وميض البرق $\pi\rho\iota\sigma\gamma\eta\rho$ ، وذلك لسبب واضح وهو أن الظاهرة الجوية التي تشير إليها الكلمة اليونانية غير موجودة في البلاد التي تتحدث بالانجليزية . وهناك خلاف كبير بين الكتاب القدامى والمحدثين حول مفهوم الظاهرة بالضبط . ويبدو

أن أبيقور Epicurus يصفها في فقرة من رسالته إلى بيثوكليس Pythocles على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار . وأخيرا يتحدث لوكرتيس Lucretius في قصيدته « عما سماه الإغريق وميض برق » ويصفها بأنها « تنهمر من أعلى إلى أسفل في البحر » وبعبارة أخرى - وبالقدر الذي أستطيع أن أفسر به هاتين الفقرتين تقريبا - فإن أبيقور يفكر عن الظاهرة على أنها تتضمن - أساسا - حركة صاعدة (« إعصاراً ») وأما لوكرتيس فعلى أنها تتضمن - أساسا - حركة هابطة . ولاتذكر كلتا الفقرتين خاصيتها النارية لكن - بريل بيلي Cyril Bailey - في تعليقه على الفقرة الأخيرة يفسر الكلمة اليونانية على أنها تدل على وجود النار . وسواء قبل اشتقاقه أم لا فإن هناك قولة تأييدية لسنيكا الذي يقول - وهو يكتب عن أنماط من الرياح - بأن ما أسماه اليونان وميض برق إنما هو شيء يتفجر في لهب (inflammatur) وهو دوامة نارية (igneus turbo) . وأكثر من ذلك ، فإن نوعا من الاحتراق تدل عليه قولة آينيس بأن الظاهرة يسببها « اشتعال السحب وانفطاؤها » ^(١٠) . وبما لذلك ، وبالرغم من أن هناك نوعا من الشك بالنسبة للتفاصيل الوصفية الدقيقة ، فإن حقيقة واحدة أساسية عن الظاهرة واضحة وهي أنها فعل جوى يربط بطريقة ما بين الماء والرياح والنار في تركيبه ، ومن ثم فإنها تخدم هيراقليطس على أنها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعي القوي المستمر طبيعيا بين الماء والنار بالرغم من أنه أكثر بروزا في بعض الأوقات والأماكن منها في أوقات وأماكن أخرى .

إن ملاحظة بعيدة عند لوكرتيس قد تلقى ضوءا عرضيا على نظرية هيراقليطس في كيفية تبادل العناصر ، فهو يقرر أن البرق لا ينفق قوته على

الأرض إلا نادرا ، حيث تجنح التلال إلى أن تفض هذه القوة ، لكنه ينفقها غالبا على البحر « بسائه الواسعة المجلوة المفتوحة » . ويمكن مقارنة هذه الملاحظة بنظرة هيراقليطس عن البحر على أنه يلعب دور الوسيط بين الأرض السلية والبرق النشط في عنف .

ولكن كيف يربط البرق في الفقرة ٣٢ والصاعقة في الفقرة ٣٥ ؟ إنها لا ينبغي أن يميزا بالتأكيدهما مثلما تميز فكرتا البرق والرعد في لغاتنا الحديثة حيث تؤخذ واحدة على أنها منظورة والأخرى على أنها مسموعة . فمن الواضح - من أمثلة عديدة لكلمات الكلمتين في الأدب اليوناني - أن كلا من المعنى المرئي والمسموع يرتبطان بكل من الكلمتين . ولربما تضع الكلمة الأولى تأكيدها أكبر بقليل على المقومات المرئية بينما تضع الكلمة الثانية تأكيدها أكبر بقليل على المقومات المسموعة ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لأن اليونان - مهما تكن الكلمة المتعملة في حالة معطاة - يميلون إلى أن يفكروا في حدود الظاهرة ككل أي أن يكون المظهر المرئي والمظهر المسموع مرتبطين . وهكذا قد يكون كبيرك على صواب في ملاحظته أن الصاعقة (الفقرة ٣٥) « قد تكون اسما للنار على العموم أو ربما للنار للسموية على الخصوص »^(١١) وتقدم كلتا الكلمتين أمثلة للعجاز الوجودي (الأنتولوجي) ، إذ تعرض كل منهما نوعا خاصا من ظاهرة ملحوظة ، ظاهرة نارية ومؤثرة بطريقة تمثيلية (وقد تكون نغمية أيضا) على أنها « مثل سام » (باستعمال جملة جوتة) للعقل العام الناري الذي يدير كل الأشياء خلال كل الأشياء (الفقرة ١٢٠) .

والآن ، إن فكرتي الاشتغال والانطفاء كما تستعملان في الآلة والفكر الغربيين الحديثين تنطبقان مثلا على الناحية العليا للعملية الكونية - وهي انتقال

الأشكال الأخرى للمادة داخل النار « الاحتراق » و « الانطفاء » ، كما نص
عليهما كلمنت في الفقرة ٢٩ ، قد استعملهما هيراقليطس للنواحي الهابطة
والتحتية للعمية ، فإنه تابع الحقيقة التي هي : مها تكن الكلمة أو الكلمات
التي قد تكون مستعملة ، فإن هيراقليطس قد فكر بوضوح في الناهيتين
الهابطة والصاعدة للعمية على أنها مستمرتان بالتبادل ومن ثم يمكن فهمها في
حدود تصور مفرد . إنه يتحدث في الفقرة ٣٣ عن أرض « تذوب » بجزء :
وعن بحر « يتصلب » أرضا . وعلى العكس من ذلك ، في روايات عديدة عن
هيراقليطس ، ليست المادة « انصهارا » لكنها بالأحرى « تبخير » يصف
الانتقال من أرض إلى شيء أكثر سيولة . وحتى لو كانت الكلمة اليونانية
التي تدل على « التبخر » والتي توجد عند كتاب متأخرين ، هي من استعمال
متأخر ، فإن فكرة ما عن العملية المتبخرة لا بد أنها كانت بطبيعة الحال مألوفا
في فترة أكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتس Aëtius تشير إلى أنه
قد يكون طاليس أول من وضع تأكيدا علميا على فكرة التبخر في العمية
الطبيعية . ويتحدث بلوتارخ Plutarch في وضوح وبدقة كاملة - في ترجمته
لنفس الفقرة - لأنه يرقم تقاطع ، إن المذهب الثالث الذي ينسب هيراقليطس
« أنه حتى نفس نار الشمس والنجوم ، والنار الكونية نفسها حقا ، تنغذى
بتبخير المياه ^(١٢) » ولست أستطيع أن أجد سببا في الشك في تقرير بلوتارخ أن
طاليس كان يرى مثل هذا الرأي ، إذ من المؤكد أنه من المعقول
تماما أن طاليس ، وقد بدأ عمله أن المادة الأساسية هي الماء ، لا بد أنه تصور
التبخير على أنه العملية الأولى للطبيعة . وإذا كان قد فعل ذلك فإن فكرة
التبخير قد تكون حملتها المدرسة الميليزية على أنها تصور علمي مهم . إن نشأت

الوثائق بمنعنا من أن نعرف الكلمة أو الكلمات التي قد تكون مستعملة
للتعبير عن التصور، لكنني أظن أنه من المحتمل أن كلمة ما كانت مستعملة بالرغم
من أنها قد لا تكون كلمة «السرمان» التي يشك في نسبتها إلى انكمانس^(١٣) -
كلمة واسعة تماما، أو مرارة الدلالة تماما، لتربط في تصور واحد فكري
الانصهار والتبخر وربما أيضا فكرة التفجر في لهب. ومن المحتمل أيضا - بالإشارة
إلى العملية الطبيعية العكسية من النار الهابطة إلى أرض، أن العلماء المليزيين الأوائل
قد استعملوا تصورا مشابها واسما ومرنا لينتظم أفكار الانطفاء الثاني (إنه
ينطبق على النارجين تتحول إلى شيء أكثر ممكنا) والتسيل (من حالة هوائية
إلى حالة مائية) والتجميد. وليس من شك في أن (الفرض) نظري لكنه
لا يدم نصيبا ما من الشواهد البهترة. والآن، إذا كانت فكرتنا التبخر
والتكثف - بالمعنى الواسع الذي تدلان عليه هنا - سائدة في القرن السادس
في ملطية - فليس بعيدا عن الاحتمال أن هيراقليطس في نهاية القرن - وقد كان
يعيش على بعد خمسة وعشرين ميلا - قد كان على معرفة بها، وليس بعيدا عن
الاحتمال أيضا أنه قد تأثر بها بالرغم من استقلاله المتباهي عن المفكرين
الآخرين. بل إن أكثر المفكرين أصالة يتطلع في بعض الأحيان إلى الأمثلة
المتصورة عند الآخرين، ثم ينقلها إلى أفكاره الخاصة، ومن المحتمل كذلك
أن هيراقليطس كان مدينا لطرائق مليزية معينة في التفكير أكثر مما يدرك.
(وينبغي أن نلاحظ أنه بالرغم من أنه برشق بعض الكلمات المؤذية ضد هوميروس
وهسيود وفيثاغورس فليس هناك وثيقة على أنه قدم أية إشارة انتقاصية ضد علماء
مدينة ملطية المجاورة) - إن الفكرة التي يبدو - باحتمال كبير جدا - أنه أخذها

عن فكر المدرسة الميليزية ، ونقلها ثم نوع فيها حسب متطلبات خياله الأكثر نشاطا ، هي تلك الفكرة: عن العمالية الطبيعية المزدوجة والتي يمكن أن تدل عليها بغير دقة كما نتا التخلخل والتكاثف . ولأن هيراقليطس كان فوق كل شيء مفكرا إدراكيا ، وكان مسنعدا ومتيقظا دائما أن يغير نظرتة للولك المتغير لأى شيء قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التي ترى في تنوع لأية ظاهرة ، فإنه قد تعرف - كأشكال مختلفة لنفس الشيء - على الطريق الصاعد ، وعلية التخفيف ، والعملية ذات الوجهين للتبخر والاشتمال ، وتعرف (داخليا) على الصراع نحو توحد عقلى ومعرفة ذاتية .

والآن يأتي سؤال دار من حوله جدل مدرسى عنيف . هل تتضمن العمليتان الصاعدة والهابطة للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية أم أربعا ؟ إن الفقرة ٣٢ تدل على التعاقب الأول وتدل الفقرة ٣٤ على التعاقب الأخير . هل الهواء - المذكور في الفقرة ٣٤ وليس المذكور في الفقرة ٣٢ - مرحلة حقيقية في علم السكون عند هيراقليطس أولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى إلى إنكار حجبية الفقرة ٣٤ أو إلى اعتبارها على أنها ترجمة مصقولة لما قاله هيراقليطس حقيقة^(١٤) والآن من المحتمل - لكي نكون متأكدين - أن ما كـسـسـ الصورى Maxmimu fo Tsigre الذى نص على الفقرة كماهى والذى هو مفكر طريف لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون أخذ من هيراقليطس بيساطة الفكرة العامة للعناصر الطبيعية التي نحيا وتموت في علاقة كل منها بالأخرى . وقد يكون تحدث في غير دقة - عند صياغتها - في حدود المذهب المألوف عن العناصر على أنها أربعة ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثى لأنه بعيد عن غرضه ككاتب

أخلاقى . ولكن هناك - على العكس من ذلك - الترجمة المؤكدة نوعا ما للنص كما أعطاها بلوتارخ : إن موت النار مولد الماء ^(١٥) وبالرغم من أن الأرض غير مذكورة في العبارة فإن العناصر الثلاثة المذكورة تشمل الهواء الذى هو العنصر المميز في الفقرة ٣٤ والذى هو محذوف من الفقرة ٣٢ .

وإذا افترضنا حيث نذ أن النص على الفقرة كان صحيحا فإن تفسيرنا ممكنا للتبين يمكن أن يكون أن هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفة من حياته الفلسفية وذلك أنه قد بدأ بقبول الفكرة التقليدية عن العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض ثم بسط أخيرا هذا النهج التقليدي بتركه الهواء . إن سببا لمثل هذا التبسيط يمكن أن تشير إليه الفقرة ٣٦ ، لأنه في إعلانه أن شمس جديدة تولد وتموت كل يوم ، يعنى هيراقليطس - كما يشرح جالينوس - أن الشمس تصاغ كل يوم من المياه المحيطة بالأرض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين تختفي فيها في المساء ^(١٦) إن الانتقال من الماء إلى النار ومن النار إلى الماء يدرك هنا على أنه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة .

ورأى يمكن آخر في أن هيراقليطس قد يكون اعتمد في مبدأ الثلاثة ومبدأ الأربعة في نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوة ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الأخرى على أنها موجودات بالفعل . (وأنا أسلم أن هيراقليطس لم يكن يملك ألقاظا ملائمة لهذا الازدواج الارسطاليسى في الأفكار ، بل إنه لعلامة على عبقرية أنه يصل بتكرار فيما وراء الألقاظ التى يمكن الحصول عليها في محاولة لأن يصور ويشكل الأفكار التى يستطيع فقط أن يعبر عنها بتردد) ، وبالرغم من أن مثل هذا

الرائى يفسر هيراقليطس على أنه يعطى الهواء بروزاً أكبر في علم الكون أكثر مما هو مفروض عادة أن يكون له ، فإنه لا ينبغي أن يرفض دون اعتبار دليل بسيط في صالحه . ويذكر سكستس امبريقس مرتين رأياً ، كان يسراه أيانسدemis Aenesidemus وآخرون أن هيراقليطس كان يأخذ الهواء على أنه الوجود الأساسى . فهو يقول في فقرة - عند الحديث عن النظريات - حول « العناصر الأولى والاساسية » - إنه حسب بعض التفسيرات كان هيراقليطس يفترض أن مثل هذه العناصر من طبيعة الهواء ، ولكن حسب تفسيرات أخرى فإنه كان يفترض أنها النار . وفي فقرة أخرى - عند الحديث عن « الموجود » يستشهد أيانسدemis على أنه يقول إن هيراقليطس قد اعتبره الهواء ^(١٧) . ولم يقل شيئاً أكثر من ذلك في الموضوع وينبغي أن تعترف بأنه لا يمكن استنباط نتيجة حاسمة من مثل هذه الشواهد المشتتة . وعلى أية حال ، إذا اعتبرنا أن النفس في المصور اليونانية المبكرة ترتبط تماماً مع الهواء ، وأن النفس بالنسبة لهيراقليطس هي المبدأ الأول (الفقرة ٤٣) ، وإذا اعتبرنا أيضاً مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقرة ٣٤ ، وإذا اعتبرنا في النهاية أنه بينما النفس أسمى من الماء (الفقرتان ٤٢ ، ٤٩) فإنها مع ذلك من الشاهد العام في فقرات الفصل الرابع أنها ليست متساوية بطريقة عادية مع النار النقية - إذا اعتبرنا ذلك كله فإننى أظن أنه الآن على الأقل يمكن أن يقبل على أن هيراقليطس قد يكون اعتبر النفس على أنها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار أو على أنها لذلك شئ ما أشبه بالهواء (حسب السياق الطبيعى للأتولوجية اليونانية المبكرة) . إن مثل هذه الهوائية يمكن أن تصور على أنها حالة غير مستقرة وكامنة ، منها تستطيع النفس أن تنزلق هابطة في الوحل أو أن تسمى صاعدة إلى حالة النار .

إن فقرتين من المجموعة الحالية، وهما الفقرتان ٣٠ - ٣٣، تقدمان أمثلة معتمدة لفلسفات حديثة معينة أكثر تطورا، ففي الفقرة ٣٣، التي يمكن أن تناقش لأنها أكثر الفقرتين اختصارا، يظهر هيراقليطس على أنه يتلمس طريقا لتقرير شيء ما شبيه بقانون البقاء الطبيعي، وبالرغم من أن فهمه للقانون بطبيعة الحال فهم بدائي وغامض نسبيا إذا قورن بالصياغة الدقيقة التي وضع فيها في الطبيعة الحديثة، فإن في الفقرة بوضوح - مع ذلك - استبصارا جديدا، وفيها إصرار على أنه لا يوجد في العملية المسرّكة لتحوّلات الطبيعة شيء يكسب أو يفقد بطريقة كمية، وهذا يمثل خطورة هامة في تطور الفكر العلمي.

إن الفقرة ٣٠ (« أحوال النار هي الاشتها والاشباع ») ذات أهمية لأنها تمثل ما يمكن أن يسمى بالاتجاه الانفعالي في الفلسفة - الميل لأن نفسر جوهر الأشياء وألوان النشاط الخارجية على ضوء الخصائص التي نكتشفها داخليا على أنها نخصنا نحن . إن الحوادث الطبيعية - حين ننظر إليها بإدراك إنساني، تبدو أنها تحرك بطريقة شبيهة نوعا ما بملوكتنا الخاص . ولكن في أي حدود يعبر عن هذا التشابه ؟ لقد تحدث ينتشه وشوينهاور وفون هارتمان بطرق مختلفة عن الإرادة في الطبيعة .

وتحدث برجسون عن الوثبة الحيوية التي هي في قلب كل نشاط، وتحدث آخرون عن العقل في الطبيعة، وما أشبه ذلك . ولكن قد تقول كلمة مفردة قليلا جدا، أو كثيرا جدا، إذ قد تقول قليلا جدا وكثيرا جدا بطرق مختلفة . إن الاصطلاحين، الاشتها والشج، يعطيان محيطا ملائما للفكرة التي لا يمكن قولها إلا نادرا . إن القوة المحركة كما ندرها في الطبيعة (الدوافع)، نمر

النبات ، والفرائز الحيوانية ، كما تميز من ألوان النشاط الميكانيكي للآلات التي من صنع الإنسان) هذه القوة ليست متجانسة ، إنها لا تعبر عن نفسها بدرجة متساوية في كل الأوقات ، إن هناك فترات من الاشتبا ، والحاجة ، والصراع ، وهناك فترات من الإشباع والراحة . والفترات المضادة بطبيعة الحال فترات استقطابية ودورية ونسبية بالتبادل ، لكنها مظاهر للطبيعة حقيقية ومؤثرة كما يمكن أن تلاحظ .

ومن بين الأسئلة التي أكثر فيها الجدل فيما يخص علم الكون عند هيراقليطس سؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اتته أو لم يعتقد في الأدوار العالمية ، وبصين أكثر في مذهب الاحتراق . إن هذه الكلمة - كما استعملها الكتاب الرواقيون - تدل على انحلال العالم بالنار . ويستمر المذهب الرواقي قائلًا إن مثل هذا الانحلال انحلال دوري . يحدث بعد دورات طويلة جدا من الوقت ، ويتبعه في النهاية الظهور التدريجي لعالم جديد من الكتلة النارية . إن دورة الوقت الطويلة بين احتراق وآخر ، تال له ، أو ربما بين الظهور الأول للأشياء من النار الكونية وانطفائها المطلق بأن تمتص فيها ثانية ، كانت تعد عند الرواقيين بالمذهب القديم - من المحتمل أن يكون من أصل كلداني - عن السنة الكبرى . The Great Year . وبين الكلدانيين الذين كانوا فلكيين ومنجمين بارعين - كان طول مثل هذه الدورة الكونية - يعتقد بأنه يحدد بالوقت الذي استغرقته الكواكب السبعة المعروفة (مشتملة على الشمس والقمر) في العودة إلى الاقتران . إن طول السنة الكبرى في الأثر الكلواني كان يؤخذ على أنه يساوي ٣٦٠٠٠ من السنوات العادية

وهو رقم قد اختير بوضوح على أساس آخر غير التقدير الفلكي الدقيق .
ويمكن أن توجد آثار مذهب مماثل غامض في تراث الهند وإيران القديمتين
كما يمكن أن يوجد أيضا بين بعض السجلات السرداية في مايا *Mayas*
وأزتس *Aztecs* القديمتين . وفي المذهب الكلداني كان يعتقد أنه حين
يحدث اتصال الكواكب في برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء ،
وحين يحدث في برج الجدى فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفتني فيها .^(١٨)
وعلى العكس من ذلك كانت فترة السنة الكبرى عند اليونان تقدر عادة على
أنها تستمر ١٨٠٠٠ سنة أو ١٠٨٠٠ سنة . إن الرقم الأخير يحمل استغاثة
خاصة لشعب متشوف أن يجد العلاقات بين الإنسان والعالم الأكبر ، لأنه
يمثل ناتج ضرب ٣٠ (متوسط الفترة بين جيل إنسانى وجيل نال له) في ٣٦٠
(الفكرة المصوغه عن عدد أيام السنة) ومن ثم - بالنسبة للعقل القديم كانت
السنة القديمة بهذا الطول تمثل ستة أجيال إنسانية ، مع الفترة بين جيل وجيل
نال له محسوبة باليوم .

هل اعتقد هيراقليطس نفسه في انحلال العالم بالنار ؟ يظهر - بالنسبة
لأجزاء الأعظم بين الكتاب القدامى - أنه يفترض أنه اعتقد ذلك . ومن المسلم
به أن الفقرات المقبولة على أنها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهاناً
ولا وسيلة . وبالرغم من أن مجموعة الفقرات من ٢٨ - ٢٤ والفترة ٧٢ يمكن
أن تفسر على أنها تشير إلى مثل هذا الاجتياح إذا كانت عبيدة هيراقليطس
فيها يمكن أن تؤسس على أسس أخرى فإنها لا تثبت أى شئ بنفسها في هذه
الناحية من حيث إنها كلها يمكن أن تفسر بطريقة معتدولة بدون إشارة إلى

المذهب . إن كل واحدة منها قد تصف مظهرها للسلوك اليومي للنار في علاقتها بالعالم المتخيل بلا توقف ، وبدون افتراض وقت تفنى النار كل شئ آخر تماماً . إن السؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتد أو لم يعتقد في مذهب احتراق العالم ودورات العالم لا يمكن أن يجاب عنه من شاهد للفقرات الثثة وحدها ، إن معظم الشواهد ، قبل وبعد ، ينبغي أن تكون حادثة ومؤسسة على برهان مباشر .

إن أقوى مناقشة ضد افتراض أن هيراقليطس قد اعتد مثل هذا المذهب رسمها كبرك على الاعتبار الآتية . فهو يناقش (١) أن النعمة الكلية في مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لأن (وحدة الأضداد التي تقوم عليها الكلمة (اللوغوس) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وأن المذهب يناقض التأكيد على « المتعاقب » (كما في الفقرة ٢٩) والتأكيد على « التبادل » الذي يستمر بين النار وكل الأشياء . (فقرة ٢٨) ، (٣) وأن المذهب يناقض التقدير (فقرة ٢٩) بأن العملية الكلية « أبدية ولا يمكن أن تدمر » (إن تفسير كبرك ل (إنه يكون دائماً - هو - وسوف يكون) ، (٤) أن ذلك يعني أن أفلاطون قد أخطأ خطأ كبيرا في التمييز بين نظرة اماروقليس في أن الوحدة والتفرقة الكليتين يوجدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس في أن الحالتين توجدان في الوقت نفسه ، (٥) أنه « حتى بين الرواقين الذين يتطافون معه هناك بعض يشكون في تفسير الاحتراق » ، وأن الفقرات التي يفترض أنها تؤيد النظرة هي بغير ذات قيمة برهانية على الفرض^(١٩) . إن نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعية وبسبب السمعة العقلية المستحقة للذين

عرضوها . ولكنها على أية حال تنضال عن أن تكون خاتمة وكى تكون على قدرة فى أن نعتبر بعدل مايمكن أن يقال على الجهة المقابلة للسؤال فإنى سوف أعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة .

(١) - إن المناقشة الأولى تبدولى أنها أقواها . ويضيف كبيرك « لو توقف (الصراع) الذى يرمز إلى التفاعل ، وما يتبعه من إصرار على التوتر حينئذيتوقف العالم عن الوجود-وهى نتيجة وبخ هيراقليطس هوميروس عليها بوضوح » (الفقرة ٢٧) وبالرغم من السلوك الذى يدحض نفسه للنتيجة المزعومة فإنى أظن على أية حال أنه قد يكون من المشروع أن نسأل إذا ما كانت النتيجة تتبع فى المعنى الذى افترضه كبيرك . ولو أن سيطرة النار فى احتراق أدت إلى تدمير الصراع كله ، فمن المسم به أن ينشأ وقف - فترة من السلام والراحة المطلقين - كهذا الذى أنكرته بإيضاح قولات عديدة لهيراقليطس . ولكن هل يمكن أن يكون الاحتراق الكونى . مطلقا أبدا ؟ وهل يستطيع - فى حدود تفكير هيراقليطس - أن يمثل فترة من التوحد النقى والتوقف غير الموق ؟ إن الفكرة نفسها مخالفة لأسلوب هيراقليطس فى التفكير ، ولكن ألا يمكن أن يكون هناك احتراق كونى دورى دون أى اقماع لبقاء ؟ ليس هناك شىء تقى عن الموقف الكونى المضاد - حين تحول كمية حدية من المادة النارية نفسها إلى الماء والأرض . إذا لايمكن أن يكون هناك وقف مضاد يحدث فى أدوار طويلة متسقة ، ينبثق فيها العالم بطريقة ما إلى لمب (كما وصف الرواة الحدث) دون أن يتضمن شيئا أكثر من أن كمية حدية من المادة الكونية (والقى هى أيضا عملية) نحولنا إلى حالة نارية ؟ إن الحالة النارية

السكونية بالتأكيد ينبغي أن تكون غير تقيية نوعا ما حتى تسمح لبذور عالم مقبل أن تنبثق منها. وحتى لو أن الطريق الصاعد مسيطر أثناء فترات كونية معينة ، فإن اتجاهات الطريق الهابط ينبغي أن تكون دائما كامنة فيه .

٣ ، ٢ - إن الإجابة المقترحة عن مناقشة كيرك الأولى قد تكون صحيحة نوعا ما بالنسبة لحالة مناقشته الثانية والثالثة أيضا ، ولقد وضع غموض جملة « بمقاييس منتظمة موضع الاعتبار في الملاحظة على الفقرة ٢٩ (فهرستب) . ومن المستحيل بسبب هذا الغموض أن نعرف إذا ما كانت الجملة تناقض في صالح الاعتقاد في دورات كونية أو ضدها . وبالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن العملية الكونية كائنة دائما وسوف تكون ، لايعني الإنكار بأنه قد تكون هناك دورات واسعة تتقلب فيها مجموعة من الخصائص أنا وتتقلب مجموعة أخرى ، أنا آخر .

(٤) - ماذا - إذن - من تمييز أفلاطون - في السوفسطائي - بين هيراقليطس الذي يقال إنه أعلن أن الوحدة والكثرة يوجدان في وقت واحد ، وبين أمبادوقليس الذي يقال إنه كان يرى أن الحالتين المتناقضتين تحدثان في تعاقب زمني ؟ ^(٢٠) من المسلم به أن الوحدة والكثرة في هذا السياق تشيران - بالقدر الذي يخص هيراقليطس - إلى النار من جهة ، وإلى عالم من أشياء مفردة من جهة أخرى ، ويلاحظ كيرك أنه « لا توجد دعامة من احتراق عند هيراقليطس قادرة على تفسير البرهان . » وعلى أية حال فإن الإنسان يستطيع أن يلاحظ أنه توجد أماكن أخرى في المحاورات يظهر فيها أفلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعا ما في إشاراته التاريخية ، وأن هناك سببا ما أن

نفترض أن آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذة من الهيراقليطيين الذين كانوا معاصرين له ، أكثر من أن تكون مأخوذة من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف نفسه والأكثر قدماً^(٢١) . ومجمل القول أن إشارة أفلاطون بالرغم من أنها حبر عثره - فإنها ليست تقصاً .

وأخيراً إن المناقشة الحامسة ليست مناقشة إيجابية ، ولكنها تتمثل في القول بأنه لا الدليل من الآراء الرواقية عن هيراقليطس ، ولا الدليل من الفقرات الصحيحة - قاطعان .

وعلى الجهة الأخرى من النقاش فإن معظم ما نخبه به الشواهد المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصاً دقيقة ، يوجد في كتاب السماء De Caelo عند أرسطو إذ يعلن أرسطو :

« أن الجميع يتفقون على أن العالم يتكون ، ولكن بعضاً - وقد حدث التكون - يقولون إن العالم المتكون أبدي ، ويقول آخرون إنه قابل للفساد شأن أي تكون طبيعي آخر ، وآخرون يمتدنون أيضاً مع أمبادوقليس الأكرجاسي وهيراقليطس الأفوسمي أن هناك تبديلاً في عمارة الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آناً ، وذلك الاتجاه آناً آخر ، ثم تستمر بلا نهاية . »^(٢٢)

إن أرسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذي يقول إن العالم سوف يستمر إلى الأبد ، وبالاعتقاد الذي يقول إن العالم سوف يدمر مرة واحدة وإلى الأبد ، من أجل ذلك لابد أنه يفهم هيراقليطس على أنه يعتقد أن العالم سوف يدمر ثم يخلق من جديد في سائلة من كوارث وتجديدات

كونية لا تستمر بلانهاية « إن الناحية الكارثية لمثل هذه الدائرة - إذا كان هيراقليطس قد اعتقدها - قد تكون (مهما تكن الكلمة التي قد يكون استعمالها) ما أشارت إليه مؤخرًا الكلمة الرواقية - الاحتراق . ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن أرسطو - كما أشرنا سابقًا في حالة أفلاطون - قد يكون أخطأ في نسبة آراء هيراقليطس التي تطورت على يد هيراقليطيين ذوي أسلوب ذاتي معين في القرن الرابع . ومن ناحية أخرى فإنه ليس هناك شاهد - ولا أظن أحدا ذهب إليه أبدا - على أن المذهب قد أثير بين الهيراقليطيين في عصر أفلاطون أو أرسطو . وإذا لم يكن المذهب يرجع إلى هيراقليطس نفسه فإن النظرية البديلة العادية أنه من أصل رواقى . ومع ذلك فإن أرسطو هنا - وهو يسبق مجيى الرواقية بجبل - يشير إلى المذهب ويفترض بوضوح أنه يرجع إلى هيراقليطس قبل قرن ونصف . ألا يقدم افتراض أرسطو الواضح أساسا معقولا - بالرغم من أنه نطمى بلاوبرر - على ظنه أن هيراقليطس قد اعتقد أو أنه تأمل على الأقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

إن هناك فقرة أخرى عند أرسطو - تدل - ربما أكثر وضوحا - على أنه يعزو المذهب إلى هيراقليطس . فهو يستشهد في الكتاب الثالث من الطبيعة . وربما ينص - (والتأكد هنا غير ممكن) بهيراقليطس على أنه يقول بأن « كل الأشياء في وقت معين تصبح نارًا » . ولو أن هذه القولة أخذت بذاتها فإنه يمكن تفسيرها على وجهين : فهى يمكن أن تشير (١) إلى احتراق عام فيه تدخل كل الأشياء . معاني حالة نارية ، أو (٢) إلى الرأى بأن الأشياء المختلفة في أوقات مختلفة تأتي إلى نهاية وجودها الفردى ومن ثم تذوب في النار

التي هي المكون الجوهرى لكل شىء . وباختصار فإننا يمكن أن نسأل إذا ما كانت « كل الأشياء » تؤخذ على أنها عبارة تجميعية أو تفرقية . ويبدو لى أن السياق يجعل الإجابة واضحة . لقد وضع أرسطو القضية التي تقول إنه « لا النار ولا أى عنصر آخر يمكن أن تكون متناهية » أى غير محدودة بمحضور عناصر أخرى ونماذج أخرى من المادة معا . وذلك أن تقول كما يضيف هو فى الجملة التالية « إن كل الأشياء لا تستطيع أن تكون أو أن تصير واحدة منها » هذا هو تقرير أرسطو من نظراته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس - عن طريق المقارنة - بأن كل الأشياء فى وقت معين لا بد أن تصير نارا .^(٢٣) ولن تكون هناك نقطة لتقديم رأى هيراقليطس (أو رأيه المفترض) هنا إلا إذا عرض على أنه يعارض الرأى الذى يؤيده أرسطو نفسه . إن أرسطو يعلن فى الفقرة أن الكتل ، وأن العالم كله لا يستطيع أبدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح أن يستشهد بهيراقليطس على أنه يعلن - على التقيض - أن كل الأشياء فى وقت معين تستطيع أن تصير ولا بد أن تصير نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة إشارات متأخرة عديدة تعزو إلى هيراقليطس عديدة فى احتراق عام دورى ، فإن مثل هذه الإشارات ليست لها إلا قيمة قليلة مدعومة لأن الأمر قد يكون أن الأخبار التي جمعها الرواة قد نبئت - على الأقل فى جزء كبير منها من الأخبار والآراء التي كانت سائدة فى العوائس الارسطاليدية . إن سمبليقيس *Simplicius* الشارح الأرسطى - فى معالجته للفقرة السابقة من كتاب السماء يلخص فى كلمات مايرى أنه مذهب

هيراقليطس: «إن العالم ينبثق إلى لهب على دورات ويصير منطفئا على دورات.» إن أكل هذه القولات قد قالها آيتس ، كما أعاد صياغتها ديلز من رسالة منسوبة إلى بلوتارخ ومن رسائل ستوباؤس . إن الروايتين تتفقان - بالرغم من بعض الفروق القليلة - على أن تعزوا إلى هيراقليطس وهيباس Hippasus معا . الرأى بأن «العالم والأجسام فيه تذوب بالنار» في الاحترق العام . وبالإضافة إلى ذلك فإن الروايتين تذكران الإذابة النارية الكلية بجملة «مرة ثانية» - وهي تعنى بوضوح أن الاحتراق العام لا يحدث مرة واحدة بل يتكرر حدوثه .^(٢٤) ويمكن أن تضاف براهين مروية أخرى على نفس الأثر . إن مثل هذه النصوص تظهر كم كان شائعا في العصور القديمة المتأخرة أنه كان من المؤلفين بين الباحثين أن تعزى عقيدة الاحتراق إلى هيراقليطس وأنه من المحتمل (وليس أكثر من ذلك) أن هؤلاء الرواة أو بعضهم قد كان في متناول أيديهم نص كتاب هيراقليطس ، ولكن من الممكن أيضا أنهم قد يكونون يرددون ببساطة تفهيرا تقليديا غير محقق .

ومن المستحيل في مواجهة هذه الأدلة والشواهد المتعارضة أن نتأكد اليوم مما إذا كان هيراقليطس اعتمد أو لم يعتمد في دورية نارية للعالم . ومن بين الباحثين المحدثين يرى جو ميرز (الأ' كبر) ، وزيلر وجيجون وستوك (المرجم الارسطاليسى) وما ندولفو أنه يعتقد فيها ، ويرى بيرنت وفرانكل وتشيرنس وكبيرك وآخرون أنه لم يعتقد فيها . ولقد اعتبر السؤال على أنه سؤال مفتوح ، ولحسن الحظ ليس حله مطلوبا لفهم النقاط الجوهرية في تعاليم هيراقليطس ولا في تقدير معناها الإنساني .

إن الفقرة الأخيرة من المجموعة الحالية (القرة ٤١) تمينا على أن تنتقل إلى مادة الفصل التالي إذ أنها تحتوي على القولة الوحيدة الموجودة لهيراقليطس والتي تتميز بأنها عن طبيعة الارتقاء الحيوانى . وأن المؤلف الأرسطاليسى المجهول الذى كتب كتاب العالم De Mundo يفهم بوضوح تماما الضربة ووضع السؤال على أنها تعنى ضربة إلهية تحث الحيوان من الدخلى (٢٥) ، أكثر من أنها ضربة سوط من الخارج . (ولكن متا كذا أنه من الممكن تماما أن هيراقليطس الذى كان يفكر بطريقة مشتتة قد يكون لديه الرأى الأخير والفكرة الأ أكثر عموما فى العقل أيضا - لأنه يستطيع أن يساعد على أنه رمز بعصرى خارجى للرأى السابق) . وبالرغم من أن الكاتب الأرسطاليسى نص على الفقرة مباشرة بعد أن يعلن أن كل الحيوانات تولد وتنمو وتنفق «مطبعة شريعة الله» فمن المحتمل أنه كرجل أرسطاليسى لم تكن لديه الفكرة عن إله مشخص فى العقل . ولو أن (جلته فى طاعة الشريعة) أخذت استعاريا فإن نظرية عن الله على أنه الحث الإلهى قد تكون شبيهة بنظرة هيراقليطس إلا أن هيراقليطس يبدى اهتماما أكثر بالوسائل المفاجئة والخاصة والمتحاربة ذاتيا التى فيها يجنح الحث الإلهى أن يفصح عن نفسه . وبطريقة مشابهة فإن الخير الذى يفهم هو خير نبي (القرة ٩٩) - وحين يفعل هذا الخير - سواء لصالح العامل أو لسركه - فمن المحتمل أنه يشبه ضربة السوط فى حدتها وعدم توقعا . إن مثل هذا الارتقاء الحيوانى - على مدخل المعرفة - وسط بين النشاط النارى الذى يستمر أبدا فى العالم الطبيعى والنار التى تستضى ذاتيا والتي يستطيع العقل الواعى أن يرتفع إليها بالفحص الذاتى (القرة ٨) والاستماع الى الكلمة (اللوغوس) (القرة ٢) والتي هى فى الحال ليست إلا شيئا واحدا مع النفس المفردة .

الفصل الرابع

النفس الانسانية

٤٢ - إنك ان تستطيع أن تكتشف حدود النفس ، حتى لو سلكت إلى ذلك كل سبيل ، وهكذا يكون عمق معناها .

٤٣ - النفس هي التبخر الذي عنه يصدر كل شيء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسدية ، ثم إنها في حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤ - تبخر النفوس مما هو رطب .

٤٥ - إن للنفس مبدأها الخاص في النمو .

٤٦ - النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧ - تجدد النفوس لنتها في أن تصير رطبة .

٤٨ - إن الخمور ينبغي أن يقوده غلام صغير ، يتبعه مترنحا دون أن يعرف أين يسير ، لأن نفسه رطبة .

٤٩ - إن موت النفوس أن تصير ماء ، وإن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك يأتي الماء من الأرض ، وتأتي النفوس من الماء .

٥٠ - حتى شراب الشعير المقدس ينفك إذالم يحرك .

٥١ - من المسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢ - ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشهون تماما .

٥٣ - ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا ، فإب ذلك عمير حين نستقيم للخمر .

٥٤ - يضطرب الأبله عند كل كلمة .

٥٥ - الأغنياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطق عليهم القول المأثور :
إنهم غائبون حين يكونون حاضرين .

٥٦ - التعصب هو الداء المقدس .

٥٧ - لا يهتم معظم الناس بالأشياء التي يواجهونها ، ولا يفهمونها حتى حين يتعلمون عنها ، ولو أنهم يظنون أنهم يفعلون ذلك .

٥٨ - لو أن كل الأشياء الموجودة كانت دخانا لميزانها بالشم .

٥٩ - في هادس (الجحيم) تدرك النفوس بالشم .

٦٠ - الجئت أحق من الروث في أن تطرح بعيدا .

إن السؤال عن النفس هو - في الأساس - سؤال عما هو حي فعلا ، حياة ليست كذلك التي تلاحظ خارجيا في الكائنات الحية الأخرى ، لكن كما يعرفها إنسان يعيش ويكون على علم متأمل بنفسه كشيء حي . ولكن في الوقت اقلى يكون فيه العلم بالنفس أكثر الخطوات جوهرية في الوصول إلى ماتنيه الحياة فإنه ينبغي أن تصطحبها خطوة أخرى . إن الناس ايسوا نفسيين Solipsite وليس هناك أحد - مهما يكن أنايا - يعرف نفسه وحدها . فالنفوس تكون جماعات ، وإن معرفة الإنسان النامية لما هو نفسه فعلا ، مرتبطة - بطريقة ما - بمعرفة النامي لمراكز المعرفة الأخرى التي تحيط به . وتبعا لذلك فإن معرفتنا عن النفس معرفة داخلية وخارجية في وقت واحد . إن الاكتشاف الداخلي ذو أهمية أساسية لمن يبحث عن منهج فلسفي عميق (الفقرة ٨) ، ولكن المجموعة الحالية من الفقرات تتضمن تفاعلا بين السلوكين .

إن أول عمل ، في البحث عن فهم لنظرة هيراقليطس عن النفس - هو أن نتفق على ترجمة أكثر ملامحة للكلمة الإغريقية ψυχή . إن ثلاث كلمات انجليزية تقدم نفسها وهي : soul psyche , self . إن الكلمة « soul » هي الترجمة التقليدية ، ولكن الاعتراض عليها أن الكلمة قد أصبحت في عقول كثير من الناس مختلطة بتصورات لاهوتية وأخرى معينة ، وبخاصة تصورات الخلق والخلود الإلهيين بل إنه من الممكن أن نسمع أحيانا الرأي الذي يقول إن النفس لا توجد أو قد لا توجد . وهو رأي يمكن أن يوجد عادة ليمثل الطريقة المفككة وغير الدقيقة لتحدث يرفض المضمونات اللاهوتية المفترضة للكلمة . والآن ، إن إنكار وجود النفس أو الشك فيه هو أن تفقد صلة دقيقة

بمعنى النفس ψυχή كما استعملها الكتاب الإغريق إلا أكثر تأملا والذين لم تعقهم عقيدة وبالذات هيراقليطس وأرسطو. إن هناك معنى - لو وضع في حدود ضيقة بنائية - يكون فيه من المستحيل أن نشك في أن المفكر أو الشاك لا يوجد في الحقيقة في لحظة الشك ، وإنه لعمل أساسى لتحليل الفيلسوف أن ندل بدقة على هذا المعنى . لو أن كلمة (soul) أخذت لتعنى فقط معنى الوجود والعلم في وسط معين من الأحداث الملحوظة دون أى تسليم واضح يضع في الاعتبار الأصل أو الحالة أو المصير فإن الكلمة تكون كلمة مرضية ، ولكن الكلمة أصبحت مشكوكا فيها - في نواح كثيرة - بسبب الإيماءات التى تتعاقب بها . ولذلك فإن بعض الكتاب المحدثين يفضلون أن يضعوا مكانها الكلمة المتجزأة (psyche) - ظانين بلا شك أن هذه الكلمة - برنينها الهابط إلى الأرض - متخلصة من المفهومات الوصفية . ومن المحتمل أنهم يمدعون أنفسهم لأنه لو كانت كلمة (soul) تحمل نعمة الكنيسة ومدرسة الأحد ، فإن كلمة psyche ليست أقل قوة في إيمائها معنى المعمل النفسى والعيادة العقلية الصحية . إن مثل هذه الإيماءات غير قصدية ولكنها قد تلجم المفكر الذى يستعملها بمفهومات لم يفحصها تماما . وقد تكون كلمة (self) أكثر من الكلمتين الآخرين تحاشيا من مثل هذه الصعوبات بالرغم من أنها قد تحمل إلى عقول بعض الناس تأكيداً فردياً موحية - ربما بدون وعى - كلمة أنانى (selfish) على أنها مثيلتها الواضحة . وحين تختار هذه الكلمة فإننا ينبغي أن نتحاشى مثل هذه المفهومات ، لأننا ينبغي أن نسمح للتنا أن تتحكم في الإمكانية التى قد تدمرها النفوس - جزئيا أو كلياً - سواء مع نفوس أخرى أو مع نفسية

أكثر عموماً وألوهية . إن الشيء المهم هو أن نختار ونصوغ كلماتنا في طريقة لا تتسرع في الحكم على الأسئلة التي قد تثار ، وذلك يتطلب يقظة مستمرة . وعلى كل ، فيبدو لي أنه من الأحكم أن تترجم الكلمة الإغريقية ψυχή بكلمة « soul » في الفقرات كي نبرزها من كلمة « self » في العرض الآتي .

وينبغي أن نلاحظ نقطة أخرى حول استعمال هيراقليطس للكلمة ، وهي أنه لا يستعمل الأداة مع الكلمة أبداً إلا في الفقرة ٤٨ . وعندما تكون الكلمة جمعا (الفقرات ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩) فلا توجد مشكلة في الترجمة ، لأن اصطلاح الانجليزية يسمح لنا أن نتحدث عن النفوس (souls) بدون الأداة . ولا توجد مشكلة أيضاً في الفقرة ٤٦ ، لأن استعمال أداة الزكرة هنا (والتي لا توجد في اللغة الإغريقية) يبدو أنه أكثر الوسائل اصطلاحية في ملاءمة الجملة في الانجليزية . وفي الفقرة ٤٨ التي هي المثال الوحيد حيث تستعمل أداة التعريف ، يسوغ السياق الترجمة إلى « his soul » . ولكن في الفقرات ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥١ قد يؤدي عدم وجود الأداة في الإنجليزية إلى شيء من الغرابة . ولقد استلم المترجمون أحيانا لا إغراء تبسيط الإنجليزية بكتابة (the soul) في هذه الأمثلة (كما يفعل فيربانكس في الفقرة ٤٢) ولا تيمور في الفقرتين ٤٢ ، ٥١ ، و فريمان في الفقرات ٤٢ ، ٤٥ ، ٥١ ، ولكن مثل هذا التسهيل يجلب في الانجليزية جوانب التحديد ومفهوماً من الجوهرية غير موجودة في الإغريقية . ومن الضروري هنا أن نتذكر المناقشة التي في المقدمة حول أنواع معينة من النמוש التي هي داخلية في اللغة والتي هي تصورات أساسية في عصر هيراقليطس ، وعلى الخصوص النמוש سم بين الا وأقسام الكلام الأخرى .

إن النفس (Soul) بالنسبة لهراقليطس اسم على الأغلب، إنها أقرب أن تكون اسما من أن تكون شيئا آخر. ومع ذلك فإنه عند استعمالها دون أداة يتحاشى ارتباطا نحويا كاملا، والأسماء في الأمثلة الأربعة المذكورة ترفرف على حافة الصفة، وربما على حافة الفعل أيضا. إن جملة « The Soul » من المحتمل أن تحمل لقارىء محدث - ربي (ولو بطريقة غير دقيقة) على أفكار مسيحية - إيماء بالبقاء، وهو بطبيعة الحال إيماء غير موجود في تصور هيراقليطس. إن النفس بالنسبة لهراقليطس هي كيفية وجوده وقوة في وقت واحد. إنها بلا شك شئ حقيقي، وإنها حقيقة ذات أهمية قصوى (لأن الإنسان يستطيع أن يثير أسئلة حول النفوس أو أى شئ آخر بطريقة واحدة: وهي أن يكون نفسا)، ومع ذلك فإننا ينبغي أن نتحاشى الوقوع في شرك أحداث النحو والاصطلاح، بالحديث كثيرا عنها.

ولأن هيراقليطس يبنى علم كون Cosmology، فإنه يصبح من الضروري بالنسبة له أن نضع في اعتبارنا كيف أن النفس ترتبط بعناصر أخرى في العالم المناسب، ففي الفقرة ٤٤ يقال إن أصل النفوس فيما هو رطب، وأنها تبخر من الرطوبة، وفي الفقرة ٤٣ - على حكم أرسطو - يقال إن النفس عملية تبخر. إن كلمة ἀνα Θυμιάσις في الفقرة ٤٣ وصيغتها المشابهة في الفقرة ٤٤ تفهمان التبخر القى هو دافئ أو حار أو حتى نارى لأن التحول - كما أشرنا من قبل - من الماء إلى الهواء والتحول من الهواء إلى النار، يعتبر حالات مستمرة لعملية واحدة، تمثل الطريق الصاعد. إن هيراقليطس ومعاصريه لم يكونوا متعودين أن يميزوا بين التبخر والانفجار في لهب. ولقد رأوا الظاهرة الأخيرة بوضوح

على أنها تشكيل أو ناتج طبيعي للظاهرة الأولى . إن البخار - في حدود الرؤية الساذجة - يشبه الدخان ، والدخان يوحى بالنار ، وذلك يشير إلى الطريق العائد . وعلى العكس من ذلك فإن البخار على قدر ما يكون رطبا فإنه في هذه الحالة يكشف عن ميله المضاد بأن يتحرك على طول الطريق الهابط ، محولا نفسه إلى ماء ، وإذا استمر الميل ، يحول نفسه إلى وحل وإلى أرض ، ويكون للنفس حينئذ مكانها الطبيعي في مكان ما في المسافة بين الماء والنار ، وتشتمل في داخلها على إمكانيات التحول الذاتي في كلا الاتجاهين . إن هذه الحالة الخاصة التي هي بين بين ، تسمح لها أن تغير نفسها ، أو تخضع للتغير في كلا الاتجاهين ، وهذه الحالة يضمها هيراقليطس مع المراحل الأخرى في العملية الطبيعية الصاعدة والهابطة والتي تظهر نفسها على هيئة بخار أو دخان أو تصعد نارى .

ومع النفس وقوتها المتحولة ذاتيا كما تدرك في النظر الطبيعي ، نجد من السهل أن نرى المقصود بالفقرة ٤٦ من ناحية ، بالفقرات ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ من ناحية أخرى . ولأن النفس شيء ما حركي يتنجح دائما - بنوع من الدفع الداخلي - أن تصير شيئا آخر أكثر مما كانت وما تكون فإنها (إذا كانت حكيمة وممتازة) قد تنازل صاعدة كي تصير أكثر جفافا ووضوحا ونارية ، أو (إذا استسلمت للتحلل) فإنها قد تنحدر هابطة كي تصير أكثر رطوبة . والنفس في لغة أرسطو قوة تستطيع أن تحقق نفسها - أكثر أو أقل - في أى من الاتجاهين ولم تكن أنفاظ هيراقليطس رقادة على أن تعبر عن مثل هذا التمييز المجرد منطقيًا كتمييز أرسطو بين القوة والفعل ، ولكن ملمحا من ملامح عقيدته

المؤثرة يتميز في مقدرة. على أن يصل - بطريقة مجملّة مبهمّة - إلى أنكار فيما وراء الدرجة الدلالية الطبيعية للغة البدائية نوعا ما .

ويعقد الموقف نوعا ما أنه في القطعة المروية الرئيسية التي منها أخذت الفقرة ٤٤ ، تظهر الفقرة كأنها ملحق بالملاحظة المشهورة عن استحالة النزول مرتين في النهر نفسه (الفقرة ٢١) . وتسير القطعة كلها - كما سجلها آريس ديديمس Arius Didymus - على النحو التالي : « بالنسبة لأولئك الذين ينزلون في النهر نفسه ، تنساب مياه أخرى باستمرار . وإن النفوس تبخر ما هو رطب » . ومن العسير أن نجد أى ارتباط واضح بين الجملتين ، ومن ثم فقد حكمت بأنه من الأحسن أن أقدمهما منفصلتين على أنهما فقرتان متمايزتان في التنظيم الحالى . وعلى أية حال ، فإن الكلمات التي قدم بها آريس ديديمس القطعة المزدوجة توحي بأنه كان يرى ارتباطا بينهما أو أنه كان يحاول أن يراه . إن ما يقوله هو : « لأن هيراقليطس أراد أن يوضح أن النفوس تصبح على معرفة عقلية حين تصاعد في بخار ، فإنه مثلها بالأ نهار ، متحدثا هكذا . . . » ثم يأتي النص المزدوج . وبالرغم من أن هذا التفسير يجعل المسألة أكثر اضطرابا ، فإنى أظن أننا قد نجد مفتاحا آخر في فقرة أخرى عند آريس ، التي فيها يعزو إلى هيراقليطس النظرة بأن النفس « تبخر مدرك » ^(١) . ومن الواضح أن هيراقليطس يحاول - باستعارة أو بأخرى - أن ينقل الفكرة التي تقول إن النفس توجد من عناصر رطوية معينة في الطبيعة (ولربما كان في ذهنه فكرة رطوبة الرحم الأم) ، وإن سر الفردية الظاهرة الذي لا تستطيع أية نظرية أن تفسره تفسيراً مرضياً ، يمكن أن يوصف مجازاً بأنه يساعد أو يتبخر من تلك الرطوبة

المتكونة . إن أرسطو في كتابه النفس De anima يستعمل ألفاظا أكثر تطورا من الناحية الفلسفية ليعالج نفس المشكلة ، ولكنني لا أستطيع أن أرى أن تخصصه لمؤثرات النفس على أنها معاني (اللوغوس) موجودة في المادة يصيب لب المشكلة أكثر مما استطاع أن يصيها تمثيل هيراقليطس التصويرى الساذج .

ولكن بينما يقيم النظر الطبيعي جزءا جوهريا من الحقيقة حول النفس فإنه لا يقيم ولا يستطيع أن يقيم الحقيقة الكلية عنها . وإذا كان ينبغي أن يفهم مذهب هيراقليطس فإن ظاهرتين للنفس متناقضتين ولا يتقضان بالتبادل ينبغي أن يوضعا موضع الاعتبار معا . إن النفس - من ناحية - ظاهرة واضحة متناهية في العالم الطبيعي ، إنها تولد من الرطوبة ، وفي النهاية سوف تنفى مرة ثانية (بالرغم من أنه ليس ضروريا أن يكون ذلك لحظة ما نسميه موتا) . والنفس - من ناحية أخرى - تمتلك - أثناء فترة الوقت التي تكون فيها حية - استقلالاً ذاتيا حقيقيا ولو أنه استقلال محدود . إن الفقرة ٤٥ مهمة في هذا الارتباط ، وذلك أن تقول إن النفس لها مبدؤها الخاص في النمو ، هو أن تقول إنها لا ينبغي أن تفهم لا على أنها تدفع إلى الفعل من الخارج ، بل على أنها تحرك نفسها من الداخل - مثلما تعيد النار إشعال نفسها من شرارة صغيرة . إن الإنسان يستطيع أن يعرف ما هي النفس بطريقة واحدة ، وهي أن يعيش مثل هذه العملية من إعادة إشعال النفس . إن النفس ، التي تسمى الذاتية Selfhood - فريدة في ذلك ، إنها تملك خاصية مضاعفة ، وهي خاصية الوجود ، وخاصية معرفة وجودها . وفي تاريخ النظر الفلاسفي أخذ المذهب المادى أحدا بالظاهرين على

أنه المظهر الأساسي، وأخذ المذهب المثالي المظهر الآخر: ولكن هذين النظامين المتعارضين من التفكير ليسا - في نظرة هيراقليطس - شاملين للتعبير عن الحقيقة: لأنه يعتقد أن الحقيقة متناقضة في القاع (الفقرة ١٧)، وأن كل شيء آخر يتكون منها (الفقرة ٤٣) لا يمكن أن يعرف بالتأكيد بأية وسيلة مفردة من الحيلة العقلية (الفقرة ٤٢). وإن النفس نتيجة عرضية بدرجة كبيرة أو قليلة من العالم الطبيعي، وأن النفس إلى حد ما ذات تصميم ذاتي، هذان الأمران هما حقيقتان عن النفس متصارعتان لكنهما غير زائلتين، هذه النفس سوف يراها العقل المتيقظ دائما في توتر غير مفهوم.

إن المبدأ بأن النفس ينبغي أن تسمى نحواً ككل فعل ممكن كما تعرف بحق، يمثل بطرق مختلفة، بالاستعارات المتناقضة للجفاف والرطوبة (ال فقرتان ٤٦، ٤٧) وبالتمثيل بالشراب المقدس المخلوط (الفقرة ٥٠) - إن الإنضاج الخاص الذي تتضمنه كلمة *κνκεύω* كان شراباً دينياً مصنوعاً من شعير، وجبن مبشور وخمرة برميانية، ومن الواضح أن هذه العناصر تبحج إلى أن تنفصل عن بعضها. حين يسمح للشراب أن يقف. إن خاصية هذا الشراب يمكن أن يحافظ عليها فقط بالتحريك المستمر. إن ثيوفراستس *Theophrastus* - الذي ينص على الفقرة - يقدمها شارحاً أن هناك أشياء خاصة تتماكس معا حين تكون فقط في حركة، وهي تفقد طبيعتها الجوهرية حين تتوقف الحركة^(٣). إن الموقف الهيراقليطي هو أن كل الأشياء بلا استثناء تحقق وجودها بالحركة، ومع ذلك فإن المبدأ - بوضوح - أكثر صدقا مع بعض الأشياء منه مع أشياء أخرى، وإنه لا أكثر صدقا على وجه الخصوص مع النفوس الإنسانية. وإنك إذا

تثبتت - في عناد - بطريقة من طرق الحياة فإن معنى ذلك أن تفقدنا ، بينما أن تعيش دائما على الحافة ، وأن تكون على استعداد دائما لأى شىء يمكن أن يأتى « متوقعا ما لا يتوقع » ، فإن معنى ذلك أن تواجه الحياة فى حدودها الخاصة ، وهكذا تصبح متحدا معها فى الطريق الوحيد الذى هو ممكن من خلال استسلام النفس لقانونها الذى هو قانون التنير المستمر. إن النفس التى تتحرك تتجهج إلى أن تتحلل - مثل شراب الشعير الذى لا يمحرك - متكسرة فى رواسب من خفقات مادية من ناحية ، وفى طموح مثالى خيالى من ناحية أخرى. إن التصورات والأفكار التى تنشأ من مثل هذه الحالة للأمر تميل إلى أن تصبح باطلا ، إن الحقيقة عن العالم المرقش والمتناقض الذى نعيش فيه يمكن أن تأتينا بطريقة واحدة ، وهى حين تدخل أفكارنا وأحاسيسنا باستمرار فى اندماجات جديدة .

إن النعمة الأخلاقية فى الفقرات من ٤٦ إلى ٤٩ تقف فى تناقض حاد مع القولة (الفقرة ١٠٨) التى تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق . وتؤكد الفقرات الحالية أن الطريق الصاعد نحو الضوء ، والجفاف ، والمعرفة العقلية ، مفضل على الطريق الهابط إلى الرطوبة والارتباك الخمور . فماذا يعنى -على ضوء هذا التصريح- بهذه الحيادية البادية فى الفقرة الأخيرة؟ إن الحل ينبغى أن يوجد فى الاتجاهين المختلفين اللذين تشملهما القولتان ، إذ تمثل إحدهما اتجاها أخلاقيا وشخصيا ، وتمثل الأخرى اتجاها كونيا وعاملا . وفى إدراك هنا والآن ، ومع اختيار للطرق التى أمامى ، من الواضح أن أحكم أن طريقا أحسن من الآخر ، والحق أن الفشل فى أن أفعل

ذلك إن هو إلا وهم نفسى ، لأن النفس التى تحاول أن تتجنب اختيارا إما تصنع اختيارا فى ذلك التجنب ذاته ، وذلك بتركها عملها تقررره خفقات مظلمة بدلا من عقل مضى . . إن النفس - فى وعيها - تعرف الفرق بين الصعود والانحدار، وهى تعلم أن البديل الأول يمثل إكمالها، وأن الأخير يمثل هزيمة ذاتية . ومن ناحية أخرى فإن كل نضال أدبى واختيار أدبى ، والحقيقة الفريدة التى تعبر عنها ، مطمورة فى الزمن مثلما تطمر حادثة وسط أحداث أخرى لا حصر لها . إن الحادثة الفردية - من وجهة النظر الكونية - ذات مغزى مهما تكن كقيمتها وأهميتها الأرضية ، وإن الاتجاه الواضح يرمز له بالطفل الإلهى الذى يحرك فى نهور قطع النرد فى لعبة (الفقرة ٢٤) ، وليس هناك فى كل التناقضات فى فلسفة هيراقليطس شىء أكثر أصالة من هذه الصحة المترامنة للاتجاهين ، الاتجاه التقديرى والاتجاه غير التقديرى .

إن القولات التى جاءت عن الشم (الفقرتان ٥٨ ، ٥٩) تتطلب بعض الملاحظة . إن التضمين الواضح أن النفوس فى المجيم تتكون من دخان ، وأنها لهذا السبب ينبغى أن تدرك وأن تدرك بأن تشم وتشم (٤) . إن النظرة المتطلعة هى نتيجة أخرى لنظرة هيراقليطس - المذكورة سابقا - التى تقول إن الدخان والسحاب والبخار ليست إلا أشكالاً مختلفة لحالة الأشياء الوسيطة بين النار والماء وأن النفس تتعلق وجوديا فى هذه المنطقة . ولأن النفس بخارية فهى أيضا دخانية، والسؤال الذى يثار حول الفقرتين هو، أى نوع من المعرفة يكون ممكنا فى حالة غير جسدية ومن ثم دخانية؟ إن الإجابة عن ذلك هو أننا - كالأشباح - لم نعد نستطيع أن ندرك وأن نميز بالبصر ، واللمس والسمع

لكن فقط بالشم . ويظهر هيراقليطس على أنه يقرب من الفكرة التي تقول إن هناك أنماطا من الوجود تختلف اختلافا جوهريا عن أنماط العالم المألوف التي نعرفها بوسائل مألوفة . ولربما يقدم هذا التفسير التواء جديدا غير مؤكد - جملة - إلى ما تقدمه الفقرة ٦٧ . والحق أن السؤال عما تكون النفس إنما هو سر عميق جدا (الفقرة ٤٢) ، ويقترح هيراقليطس أنه قد تكون هناك مظاهر من السر، لا يمكن فهمها جملة في حالة وجودنا الحاضرة، والتي قد تصبح معروفة لنا وقتيا ، وقد تصبح وقتيا جزءا منا ، في نمط ما من الوجود الذي يتبع صدمة الموت . إن الشواهد الأساسية لنظرة . هيراقليطس حول هذا الموضوع توجد في المجموعة التالية من الفقرات .

الفصل الخامس

في النظرة الدينية

- ٦١ - ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقي ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .
- ٦٢ - الإنسان ليس عقليا ، وإن الذي يحيط به فقط هو العاقل .
- ٦٣ - إن ما هو إلهي تخلفه ملاحظة الناس ، وذلك بسبب شكهم .
- ٦٤ - بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكأمة (الولوجوس) فإنهم يبقون أنفسهم ضدها .
- ٦٥ - إنه كما يشمل الإنسان لنفسه بالليل نورا ، فكذلك حين يرقد إنسان حتى رقدة الموت برؤيته المنطفئة ويربط نفسه بحالة الموت ، وكذلك الذي يرقد وهو مستيقظ برؤيته المنطفئة ، ويربط نفسه بحالة النوم .
- ٦٦ - إن الخالدين يصبحون قانين ، ويصبح الفانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .
- ٦٧ - هناك ينتظر الناس بعد الموت أشياء . لا يتوقعونها ولا يتصورون عنها شيئا .
- ٦٨ - إنهم ينهضون في يقظة كاملة ، ويصبحون حفظة على الأحياء والموتى
- ٦٩ - إن سلوك الإنسان هو إله الذي يجرسه .

- ٧٠ - إن الأقدار الكبرى تكذب مصائر كبرى .
- ٧١ - إن العدالة سوف تدهام الذين ينسجون الأكاذيب والشواهد المزيفة .
- ٧٢ - إن النار - في تقدمها - سوف تحكم كل الأشياء وتغلب عليها .
- ٧٣ - كيف يستطيع الإنسان أن يخفى مما لا يسكن أبدا .
- ٧٤ - عندما وجد بعض الزائرين - بلا توقع - هيراقليطس يدفء نفسه بنار الطهو قائلا : ها هنا أيضا آلهة .
- ٧٥ - إنهم يعبدون الصور ، تماما كما لو أنهم يتحدثون للمنازل ، لأنهم لا يعرفون طبيعة الآلهة والأبطال .
- ٧٦ - الهائمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المربدون ، والمشاركون في الأسرار ! إن الذي يعتبر بين الناس أسراراً إنما هو طقوس غير مقدسة .
- ٧٧ - إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصائية عروض شائنة، لو لم تكن تفعل في شرف الإله ديونيسوس Dionysus ، ولكن ديونيسوس - الذي في شرفه يهذون ويقيمون أعيادا كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .
- ٧٨ - حين يكونون مدنين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كما أن الذي يمشى في الوحل يفسد نفسه بالوحل ، ولو لاحظته أي من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لاعتبره مجنونا .

٢٩ - إن سيبول Sibyl العرافة تنطق بلسان هاذ كلمات جادة غير منمقة وغير جميلة ، ولكنها تصل بصوتها عبر ألف سنة بسبب الإله الذى فى داخلها .
 إن النفوس الإنسانية لاتوجد فقط فى علاقة مع الأساس المادى الذى تبخر منه ، إنها توجد أيضا فى علاقة هامة ، أو فى إمكانية علاقة هامة مع الكلمة (اللوعوس) الإلهية التى تتخلل كل الأشياء - أى مايمكن أن يقال - كل القوى. إن هذك فقرة عند سكستس أمبريقس ، بالرغم من أنها لا تظهر على أن يقصد منها أنها نص مضبوط - معروضة على أنها قولة من مبدأ هيراقليطس فى هذه النقطة . إذ يبدأ سكستس بالنص على خطاب ابرويديس إلى زيوس فى «المرأة الطروادية» : «إن الرؤبة فى طبيعتك-أى زيوس-مضلة للعقل . إننى أصلى لك دون أن أعرف إذا ما كنت ضرورة أو طبيعة أو بيساطة عقلا للفانين». إن الحقيقة الإلهية التى يمكن أن تسمى باسم زيوس (حين يستعمل الاسم استعمالا جادا وليس ثرثرة ميتشولوجية) ليست أكثر مما يرمز له هيراقليطس على أنه الكلمة (اللوعوس) الإلهية. وتتصل فقرة يرويديس فى نص سكستس بالشرح التالى بجزء من مبدأ هيراقليطس .

« وهكذا نصبح عقلاء . بأن ننتشق الكلمة الإلهية حسب مذهب هيراقليطس . أثناء النوم يصيبنا النسيان ، ولكننا نصبح واعين مرة أخرى عند الاستيقاظ . لأن منافذ الحواس مغلقة عند النوم ، حتى إن عقلا ينمزل عما هو قريب له فى العالم المحيط به ، وإن صلته بالأشياء الخارجية تكون محفوظة فقط فى مستوى نام خلال مسلم الجلد . وحين يكون العقل هكذا منمزلا فإنه يفقد القوة التصويرية للذاكرة . ولكن حين نستيقظ من جديد فإنه يرتفع من خلال

منافذ الحواس التي تستخدم كأنها نوافذ صغيرة، وهكذا حين يدخل في علاقة مع ما يحيط بنا، فإنه يسترد قوة العقل» (٢).

وبينا يكون ممكنا أن سكتس قد يكون مضيئا إلى مذهب هيراقليطس في سمو الوعي المتيقظ على النوم بإضافته شرحا عضويا من عنده، فإن الشرح على أية حال يبدو موافقا تماما لتعاليم هيراقليطس المعروفة، وعلى ذلك فإنه يمكن أن يعتبر شرحا أو تطورا طبيعيا لما قاله. ومهما تكن العملية الفسيولوجية الصحيحة فإن الشيء المهم بالنسبة لهيراقليطس هو أنسا في النوم - كما في النشبة التصوفية - نخذعنا الأحلام والنوهمات (الفقرتان ١٥ - ١٦)، وأنسا في فترات اليقظة فقط، وفي أكثر هذه الفترات قوة، نستطيع أن نصل إلى لحظة مؤقنة لما هو حقيقي.

وهناك ملاحظة أخرى يضمها سكتس باختصار بعد الفقرة المنصوص عليها مباشرة، وأنا أضيفها لأنها تبدو أيضا أنها يقصد منها أن تكون تمييزا للنظرة هيراقليطس، وهي على أية حال ليست خارجة عن هذه النظرة إذ يكتب سكتس:

« تماما مثلما أن الفحم حين يلمس بالنار يخضع لتغيير يجمعه متوهجا، بينما إذا أبرد عنها فإنه يصبح منطقتنا، فكذلك هذا الجزء من الوسط المحيط الذي يجهل اغترابا في الجسد، يفقده الاتصال بالوسط المحيط به، يفقد بذلك خاصيته العقلية بالانفصال، لأن معاشرته الوحيدة للعالم الخارجي تحدث الآن خلال مسام الجسد التي لا حصر لها.»

إن الفكرة هي أن النفس لا تصبح حية حياة قوية وواعية بالعزلة التي تستطيع فقط أن تولد الأوهام، ولكن حين تكون متيقظة يقظة حادة لما يجري في العالم المحيط بها، متيقظة في مثل هذه الطريقة التي تشبه الفحم المستحرق الذي يسحب إلى داخله كمية أكبر من المادة النارية من النار التي تكتنفها .

إن آخر هذه السلسلة التمهيدية من الأقوال التي بها يميز سكتس مذهب هيراقليطس قد ذكرت في الفصل الأول ، لكنها تستحق أن توضع موضع الاعتبار مرة أخرى في السياق الحالي . إذ يكتب سكتس :

« وهكذا يؤكد هيراقليطس أن الكلمة (اللوغوس) العامة والإلهية والتي بمشاركتنا فيها نصبح عقليين ، إنما هي معيار الحقيقة » .

إن الجزء الأخير من الفقرة ٤٣ ، المتمم بالفقرتين ٤٦ ، ٥٠ ، لم يلق ضوءاً أبعد على معنى القول . إن المشاركة في الكلمة (اللوغوس) ليست عزلة ذاتية ؛ وليست استجهالاً للعقل ، بل إنها على العكس من ذلك ، فلأن الكلمة (اللوغوس) هي أساس الحركة والتغير المستمرين اللذين يرمز لهما أيضاً بالإنارة الإلهية : فإنه يكون ممكناً فقط بجعل نفوسنا جافة ونارية ، ومدركاتنا حادة ، وورغباتنا غير معرضة للمواطف المثبثة - إننا نستطيع حقيقة أن نشارك في الكلمة (اللوغوس) بدلا من أن ننفذ خيالنا بصحبة ميثولوجية عنها . إن مثل هذه المشاركة ، خلال التيقظ العقلي للعالم المتغير أبداً لكنه ظاهر ، هي التي تمدنا بمعيار الحقيقة .

وعند الحديث عن فلسفة هيراقليطس الدينية ، أو عن البعد الديني

لفلسفته، ينبغي أن نتحاشى الإطعامات المسيحية المألوفة التي يحتمل - حتى ولو في صيغة متكررة - أن تكون متعلقة بالكلمة . وليس هناك افتراض في فكر هيراقليطس عن إله واحد عام يكون مرة واحدة شخصا، وعليها، ومعنى عناية عميقة (بالرغم من كل المظاهر التي تشير إلى التقيض) بالمصير النهائي للبشرية على العموم، وكذلك - على الأحسن أو الأسوأ - بمصير كل فرد بشرى . ولكن متأكدين أن في نظرة هيراقليطس وحدة والتصاقا بوجودان بطريقة ما على أنها مظهر خفي لتعدد الأشياء، وتنوعها اللذين يريان في كل مكان، بل إنه يذهب بعيدا حتى إنه يصف هذه الوحدة الكونية بأنها « الحكمة » (الفقرة ١١٩) و « العقل » (الفقرة ١٢٠) وتبر مثل هذه الكلمات - على أية حال - عن استعارة يقصد بها أن تشير إلى القوة الفاعلة المنظمة التي تشمل العالم ككل كاشفة عن إمكانيات غير محدودة من العودة بعد الهزيمة والحق الجديد بعد التدمير والموت، ولو أننا فسرنا الاستعارة تفسيراً حرفياً فإنا سوف نؤكد على المشابهة البشرية المتضمنة في فكرتي الحكمة والعقل، وهكذا نتمتع في التمجيم . إن اكينوفان - كما لاحظنا في المقدمة - قد أعلن ملاحظة جديدة في فلسفة الإغويق الدينية بالسخرية من الخصائص البشرية بل الجنينية التي كانت تنسب إلى الله ، وبأمله قائلا إن الثيران لو استطاعت أن ترسم لتمثل آلهتها على هيئة ثيران ، وبإصراره أن الله في طبيعته الحقيقية ينبغي أن يسمو على كل هذه الصفات . وليس من شك في أن هيراقليطس قد تأثر بتعاليم اكينوفان في شبابه ، وعلى أية حال فإنه يحمل المبدأ أبعد من ذلك في فلسفته الناضجة . ومن المسلم به أن الفقرات الباقية من اكينوفان قليلة جدا حتى إن الدرجة الكاملة لابتنكاراته غير مؤكدة ، ولكن ليس هناك شاهد

على أنه قد تابع التضمينات الأخلاقية في مذهبه - وهو يعلن أن الله لا ينبغي أن يصور أفضس الأنف كما في طريقة الأبحاش، ولا أزرق العينين أحمر الشمر كما في طريقة أهل تراقيا، أو على أنه يتحرك من مكان إلى مكان، وعلى أية حال لم يقل شيء عن وجـود الله وراء الخير والشر وأصبح الأمر متروكا أمام هيراقليطس كي يخطو الخطوة النهائية التي إليها يؤدي المنطق الديني السمو .

لأننا كلما نسبنا صفات أخلاقية لله فإننا بالضرورة تشبث بأصنام القبيلة، وأوهام السوق عادة أيضا . إننا نميل إلى أن الله يقف بجانب الإنسان ضد السمور والثعابين والدود القاتل (بالرغم من الشواهد على النقيض) ، بل وفي فترات مناسبة من التاريخ يقف بجانب الديموقراطية ضد الدكتاتورية . إن مثل هذه الآراء المتشعبة - في صيغة أو في أخرى - تشفع لنفسها عند الخيال المحبوب حين يخص نفسه بالأموال الدينية . وعلى أية حال فإن أسس هذه الآراء تصبح ضعيفة بازدياد حين يفحصها إنسان بطريقة فلسفية بدوئ المدسات الوردية التي تجاهد مخاوفنا وآمالنا في أن تضعها أمام رؤيتنا . إن التحدث بطريقة جادة عن سمو الله هو أن تقترح أن له طبيعة مستقلة عن صورنا وعن تصوراتنا عنه ، وأن نسأل بثبات عن هذه الطبيعة . إن طريقة الفلسفة هي أن تفعل ذلك تماما ، ولقد كان هيراقليطس فوق كل شيء فيلسوفا . ولو أن الله إله حقيقة وإله عام، فلا بد أن يكون إذن إله كل شيء يعيش ويتحرك ويتنازل بأية طريقة مهما تكن - إله كإله البموض ، والصل ، والملائكة والشياطين ، والناس والفئران ، والمسيحين وآكلي لحوم البشر ، عبقرية خلاقية واجتياح مدمر، دون أن يظهر أى تحيز خاص ودائم لأنى من أولئك . ويلاحظ هيراقليطس

أن نوعا من العقل يظهر نفسه في طبيعة الله وفي عملياته . ولكنه عقل يشبه - بطريقة مجردة وجزئية فقط - أى شىء . نعرفه على المستوى الإنسانى ولدوف نخطئه تماما إذا سمحنا لآية إيهامات إنسانية أخرى أن تلون وصفنا له . والآن إن فى حكمنا بأن العقل الإلهى يختلف . اختلافا كبيرا عن عقلنا اليومى فإننا نشبهه من وجهة النظر الإنسانية المتشعبة - بشىء وسط ومستترين إلى درجة كبيرة كالعقل الذى يترك الأثر فى تمت (الفقرة ٢٤) . وهذه أيضا استعارة لكنها صالحة عن استعارات أخرى مألوفة تجنح إلى أن تؤثر على تفكيرنا . وهى استعارة ينبغى أن تذكر على وجه الخصوص عند قراءة الفقرات التى ينسب فيها هيراقليطس التوحد والعقل والألوهية لكل الكونى . إن القولات عن العالم ليست إلا حقائق مشطورة - صادقة وزائفة كما يجب هيراقليطس أن يقول - وإن القولة التى تقول إن العقل يقود العالم ينبغى أن توازن بالقولة المتعابلة التى تقول إن الصاعقة توجه كل الأشياء (الفقرة ٣٥) و« أن القولة الماكبية قوة طفل » (الفقرة ٣٤)

وحيث نستعمل كلمة «الالهة» جعما فإن هيراقليطس يتحدث عندئذ عن شىء مختلف تماما عن السر الكونى البعيد . فإن الفقرة ٧٤ ، وهى الوحيدة التى تتطلب توجيهات مرحلية «ثابتة» - تجلب صورة ساحرة لهيراقليطس ، بالرغم من شهرته الأخيرة كفيدوف مظلم كريبه ، وذلك بمقابلة الموقف برشاقة خفيفة حين وجده بعض الزائرين - فى إحدى المناسبات يحذر نفسه عند موقد المطبخ والمطبخ ليس مكانا يوجد فيه عادة سيد إغريقى ، وبالندبة لرجل أقل يمكن أن يلمس تفسير ما . وهيراقليطس ، الذى لم يكن إنسان يرتبط بالقواعد البسيطة للاندبديكيت ، لاحظ ببساطة قائلا «هنا أيضا توجد آلهة» إن الفكرة القائلة

إن الآلهة توجد في كل مكان ، أو على أية حال توجد في أماكن غير متوقعة ، وهي ليست فكرة جديدة على هيراقليطس . فقد أعلن طاليس بقرن قبله تقريباً أن كل الأشياء حافلة بالآلهة . وأرسطو - في نصه - على الملاحظة - يأخذها على أنها « تعني أن النفس تنتشر خلال الكون ، ويأخذ سمبليقوس القول - في تعاقبه على فقرة أرسطو - على أنها تعني أن « الآلهة تنتزج بكل الأشياء » ، ثم يضيف رأيه الخاص قائلاً « وهذا أمر غريب » . ولا شك أن الفكرة غريبة تماماً عند النظرة الأولى ، لكنها تصبح أقل غرابة حين تفحص دون تصورات ميشولوجية سابقة عما ينبغي أن تكون عليه طبيعة الآلهة يعني بوضوح في القرن السادس نفس الامتزاج بالنفس ، لأن أرسطو يقرر أن طاليس قد أدرك أن المغناطيس لا بد أنه . مطبوع بالنفس لأنه بسبب الحركة في الحديد . ومن الواضح بعد ذلك أن طاليس قد اعتقد أنه بينما توجد الآلهة أو مراكز قوة النفس في كل مكان ، فإنها أكثر نشاطاً ووضوحاً في بعض الأشياء منها في بعضها الآخر . وليس هناك في هذه النظرة شيء مناقض لنطق هيراقليطس المعروفة ، ومن المحتمل تماماً أنه قد اعتقد في شيء مشابه لها جداً ، ولكن هناك قصصاً - لسوء الحظ - في الفترات التي حلت عليها والتي تحمل في وضوح هذه النقطة .

وعلى أية حال فإن اعتقادين لهيراقليطس واضحا تماماً ، الأول أن الآلهة نماذج وجودية أسمى من البشر (الفقرة ١٠٤) ، والثاني أن الآلهة - مع ذلك - متناهية وفانية . والاعتقاد الأخير - ير واضح من الفقرة ٦٦ التي تقول « إن الخالدين يصبحون فانيين ، ويصبح الفانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر

ويموت بحياة الآخر». إن كلمتي «الخالدون» و«القانون» مترادفان تقليديان للآلهة والناس على التوالي، وتفضيل هيراقليطس لشكل التعبير الأكثر تناقضا إنما هو خصيصة له. وإنه لمستحيل في المنطق الدقيق بطبيعة الحال أن شيئا خالدا يصبح فانيا أبدا، ذلك أنه لو فعل ذلك لما كان خالدا حقيقة في المكان الأول، والعكس صحيح. ولكن ليس هناك في العالم كما يتصوره هيراقليطس شيء خالدا بالمعنى الحرفي - إلا العملية غير المتناهية لغذاء نفسه. ويظهر معنى الفقرة أن يكون إذن أنه في دوامة التغير العاصم يأتي وقت حين يموت إله وتحول قوة النفس التي تكونه إلى شيء آخر، تماما مثل الناس حين يموتون، يتحولون إلى آلهة أو شيء ما شبيه بالآلهة لفترة ما. وهذا التفسير للفقرة يؤيده كلمنت السكيدري لأن الترجمة التي يعطيها للفقرة هي: «الناس يصبحون آلهة، ويصبح الآلهة ناسا». (والفعل في كلتا النرجنتين محذوف وقد ترك للقاري ليضحه). ويبدو أن ترجمة هيوايتس - المستعملة في الفقرة ٦٦ - أكثر حجية - للأسباب المناقشة في أول فهرست ب. وعلى أية حال، فهما يكن التعبير الفعلي، فإنه يبدو واضحا أن هيراقليطس قداعتقد أنه يحدث - على الأقل في بعض الأمثلة - تحول ناس إلى آلهة وآلهة إلى ناس.

والآن، إذا كان الناس يصبحون آلهة فإن ذلك ينبغي أن يكون بعد نهاية الحياة البشرية، وأن النفس لذلك يجب أن تبعث بعد الموت بطريقة أو بأخرى. وبالرغم من أن بعض الباحثين ينكر أن هيراقليطس قداعتقد في حياة النفس بعد الموت، على أساس أن النفس مثل ككل شيء آخر يجب أن

تكون في سيلان مستمر ، فإني لأرى كيف أن قبوله لمثل هذا الاعتقاد يمكن أن ينكر إذا وضعت شواهد الفقرات ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، وأيضاً ٧٠. وضع اعتبار كامل. إن المسألة هنا مسألة بعث وليست مسألة خلود. إن التمييز الأقدم بين الفكرتين قد أصبح مفقوداً في البلاد المسيحية الحديثة ، حيث تحمل فكرة الخلود معها، أى عدم موت نهائى وحياة أبدية. ومن الطبيعي يكون ناقصاً لموقف هيراقليطس أن تقول إن النفس تستمر إلى الأبد . فلا شيء يدوم إلى الأبد إلا الفعل . ومع ذلك فإن الأشياء - حتى في عالم متغير بلا توقف - تستمر أطول من أشياء أخرى . وفي كتاب فيدون - وبعد أن صبح من المتفق عليه أن النفس من المحتمل أن تعيش بعد موت الجسد فإنه يثار السؤال عما إذا كان من المحتمل أن النفس تعيش خارج الأجسام المديدة التي كانت تنتمي لها ثم تفتى مع ذلك في النهاية ، تماماً مثلما يرتدى إنسان - في تتابع - أردية عديدة ثم يموت مع ذلك في النهاية (٥). وعلى الرغم من تقص سقراط المزخرف للافتراح فإنه كان نظرية أكثر قبولاً عند الإغريق منه عندنا عادة ، والشاهد يبدو أن هيراقليطس قد اعتقد في شيء ما من هذا النوع.

ولكن إذا كان لهيراقليطس نظرية في البعث - كما اعتقد ذلك - فإن دلالاته عن طبيعة ذلك البعث ناقصة قصاً مؤلماً في الفقرات . إن هناك ملاحظاته الهامة بأن التجارب التي تنتظر الإنسان بعد الموت غريبة تماماً حتى إنها لتحدى التصور أو التوقع السابقين (الفقرة ٦٧) وهي ملاحظة تعطى تطبيقاً أكثر تمييماً للحقيقة العامة المنطوقة في الفقرة ١٩ . ولو أن وعينا يستمر فيما بعد الموت مطلقاً ، فإنه قد يجد الحالة الطيفية حالة غير متوقعة حقاً ، ولقد

حذرنا كثير من الفلاسفة القدامى ألا نتعب أنفسنا على عتبة الموت بالتشبث بأفكار متصورة - سابقاً عما سوف يأتي . إن الفقرة ٦٨ التي تقول : «إنهم ينهضون في يقظة كاملة ، ويصبحون حافظة على الأحياء والموتى» ، فقرة صعبة التفسير ، وذلك لأنه من المستحيل أن نكتشف بالضبط إلى أي شيء تشير كلمة (م) . ومن الواضح أنها لا تشير إلى الموتى في العموم لأن أوائك الذين هم غير محققى الشخصية لا بد أن تكون لهم السيطرة على الأحياء والموتى ولربما كانوا النفوس التي حيل بينها وبين أن تصبح رطبة في الحياة وجعلت أنفسها في أضواء جافة .

إن الفقرة ٦٥ تعرض قولة من أكثر التولات غموضاً ، وأحسب أنها أهم العتولات في كل الأصل الهيراقليطى الباقى . ولقد افترحت قراءات وتفسيرات عديدة متباينة ، وقد ذكرت قليلاً منها في فهرست ب . إن ترجمة فيربانكس المشهورة والتي تقوم على ترجمة باى وانر للنص المطبوعة بمجذر شديد ، وهى : « إن الانسان - كالضوء في الليل - يوقد ثم ينطفى . » ، هذه الترجمة تبرز من فكرة عادية نوعاً ما وتفقد زبدة ما يقول هيراقليطس . إن الترجمة الحالية تقوم على ترجمة مراجعة للنص التقليدى - كما هو مشروح في فهرست ب ، وأعتقد أنها تدل - بطريقة غامضة لكن بطريقة لا تقدمها أية فقرة أخرى - على مظهر جوهرى لنظرة هيراقليطس المتناقضة عن طبيعة الموت .

إن الحقيقة الأكثر وضوحاً عن الفقرة هى أنها تتعلق على تورية خطيرة . ذلك أن الفعل α πτείν « يعنى فى صيغة المبني للمعلوم «يربط» و «يلصق» وينهض أيضاً «يشعل» و «يوقد» . وإن أى معجم إغريقى

يعطى كلا من هذه المعاني على أنها مسألة عادية ، وفي الصيغة الوسطى التي تستعمل - على الأقل - على مظهرين من مظاهر الكلمة الثلاثة في الفقرة الحالية ، يصبح المعنى الثانى إما « يشعل ضوء نفسه » أو « يوقد نفسه » ، « يتفجر لهباً » والآن : إن الجملة الأولى من الفقرة واضحة تماماً . إنها تصف - على أساس المقارنة فعل إنسان بالليل يشعل ضوء نفسه لأن رؤيته يعوقها الظلام . وإنه الحدث الثانى للفعل الذى هو فى غاية الثقة . فهو يخلق تورية على السطح ، وعليه فإن الجزء الأوسط من الفقرة يمكن أن يبنى « وبالمثل فإن رجلاً حياً - حين يطفىء الموت رؤيته - يربط نفسه إلى حالة الموت » (حرفياً ، إلى [حالة] رجل ميت) . ولكن لو أن ذلك كان المعنى الكلى ، لكانت القولة متهاغمة ولكانت التورية حيلة طفولية . وهذا التفسير البسيط غير مقبول لأن هيراقليطس - حتى عند مزاحه - يكون متعمقاً فى جده . وأعتقد أن الفعل فى حدثه الثانى يحمل معنيين فى وقت واحد ، فبالإضافة إلى المعنى الذى أعطى آتقاً ، فإنه يتضمن فكرة أبعد عن إشعال النفس ، وعن التفجر فى لهب . وحين يطبق هذا المعنى الثانى على الجملة فإنه ينتج الترجمة للتالية « وبالمثل ، فإن رجلاً حياً ، حين تنطفىء رؤيته [البشرية] فى الموت ، يتفجر لها عند وصوله إلى حالة الموت » إن المعنى الأول هو المعنى الاسمى ، والمعنى الثانى عبارة دلالية - قصدت بدرجة ضعيفة لكنها جادة - لتكون فى الحال علامة استفهام ومذكرة بأن هناك على الدوام جانباً آخر ومناقضاً لكل موقف ، وأن هناك على الدوام أكثر مما يقابل العين فى أى شىء جوهرى وأكثر أتولوجياً كالتحول المعروف بالموت . إن ضر الموت ليس شيئاً يمكن أن يعبر عنه بطريقة لغوية مستقيمة . إن كل لغة تحمل معها إيماءات تطورت من التجارب المألوفة للحياة الإنسانية اليومية فكيف

إذن يمكن أن تكون صالحة أن تصف طبيعة شيء غير مأوف مطلقاً ونحوها بشرياً غامضاً كتجربة ما بعد الموت التي « لا نستطيع أن نتوقعها وليس لدينا عنها تصور » الفقرة ٦٧ ؟ وإن هيراقليطس - مثل كل شاعر جاد - يدرك التعبيرية المحدودة للغة اليومية ويستعمل حيلة معينة وعلى الخصوص الاستعارة والتناقض ليشير إلى ما وراءهما فاستماله للعمل على حدثة الثاني في الفقرة متعدد المعنى إذن (٦) ، وإن عقل القارىء يصعب عليه أن يفكر في الاتجاهين في وقت واحد - وهي صعوبة توجد أحياناً في كل الكتابات الجيدة .

إن الجملة الأخيرة من الفقرة أقل أهمية وهي تشبه فكراً طارئاً أتى من أجل مقياس جيد ، وهي لا تبدو لي أنها توضح النقطة الغربية المقعدة والنامضة قصداً في الجملة الوسطى ، ولكنها موجودة ، وينبغي أن ننصح منها قدر ما نستطيع . إن السؤال الرئيسي حولها هو : كيف تفسر الفعل الذي يحدث في الزمن الثالث هنا . فهل يحمل المعنى المزدوج للمثال السابق ؟ إننى لأظن ذلك بالرغم من أن الإجابة الأكيدة مستحيلة . ولقد أعلن هيراقليطس بقوة أن أية استضاءة بادية في حالة النوم إنما هي مجرد حلم خاص وليست وعياً حقيقياً (الفقرتان ١٥ ، ١٦) . وعلى فرض أن من خصائصه أن في ذهنه مظهرآ متناقضاً للموضوع وأن النوم بالرغم من رطوبته فإنه قد تنبثق عنه شرارات لهب ، فإنه لا توجد بيئة في الفقرات الموجودة لتأكيد مثل هذا التفسير . وعلى أساس من شواهد الفقرات في تعاليم هيراقليطس فإنه من الأحسن لنا أن نفترض أن الفعل في زمنه يعنى ببساطة « يربط نفسه » أو « يصبح مرتبطاً » ولا يعنى « يتفجر لهباً » . إن نتيجة عرضية لهذا التفسير يمكن أن تكتشف بناءً أيضاً للتوعات الدلالية

للفعل . فهو أولا الإضاءة فقط ، ثم يعنى الارتباط والإضاءة ثم الارتباط فقط .
ومن المحتمل أيضا أن هيراقليطس يقصر المعنى الأخير ليكون في صيغة المبني
للمعلوم أكثر منه في الصيغة الوسطى لأن الصيغتين في الزمن المضارع المتعمل
لا يمكن أن يميزا نحويًا . إن الجملة الأخيرة يمكن أن تقرأ : « حتى مثل
الذي يكون مستيقظا يصبح مرتبطا بحالة النوم » . ولكن يبدو أنه من المحتمل
أن هيراقليطس - وقد سبق عصر النحاة - لم يفكر في التمييز بين الصيغة
الوسطى وصيغة المبني للمعلوم حيث لم يكن هناك فرق في صيغة نحوية ، وأن
في المثال المضارع بالتالي - يمكن أن يعبد التمييز .

ولكن التفسير السابق للفقرة ٦٥ يتركنا في مأزق : إذ كيف نوفق بين
فكرة الموت التي يبدو أنها تتضمنها ، مع الفكرة المتضمنة في الفقرة ٤٩ ؟ إن
إحدى الفقرتين تصور الموت على أنه توهج في لهب ، وتأنلها الأخرى مع معبر
خلال حالة مائية . إن إحداهما ترى الموت بنظرة الطريق الصاعد ، وتراه
الأخرى بنظرة الطريق الهابط . فهل يقدّر هيراقليطس أن بعض النفس في
الموت تذهب طريقا ، وبعضها يذهب طريقا آخر ؟ تلك بوضوح هي إجابة
كبيرك لأنه يكتب قائلا :

« لو أنه حين يموت الجسد تصبح النفس ماء أو تبق نارية ، فما هو
العامل الذي يقرر هذه النتيجة؟ إنه - بوضوح - تكوين النفس عند حالة الموت ، ..
فإذا كانت كمية الماء في لحظة الموت تفوق كمية النار فإنه من المحتمل أن النفس
ككل تعاني «موت» التحول إلى ماء . لكن إذا كانت النفس يغلب عليها

الجفاف فإنها تهرب من موت الصيرورة ماء وتلحق بكلمة العالم النارية . ذلك هو استنباط، لكننى أظن أنه استنباط مسموح به» . (٧)

ومع تفسير كبرك هذا أوافق على الكل إلا مع الصفة المتسائلة بأن النفس قد تخضع لكلنا العديتين في وقت واحد . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط يفعالان في النفس في وقت واحد ، بالرغم من تفاوت الدرجة ، وإن كل نفس إنما هى في حالة معينة من التوتر بين الجذب الصاعد والجذب الهابط . ولأن كل الأشياء تعيش في حالة من التغير ومن بينها النفس فإن العناصر المتصارعة في النفس قد تنجذب نحو الموت كل على عدة ، فيتوهج جزء كالضوء في الليل بينما يغوص الجزء الآخر باردا إلى سكون مائى أرضى .

إن التفسير السابق قد يلقى بعض الضوء على معنى الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ . ولأن الفقرتين الأولى والثالثة قد نقلهما كلت السكندرى ، ونقل الثانية هيوليتس ، فإن هناك نقادا يسترضون على هذه القول على أساس أن هؤلاء الكتاب المسيحيين قد يكونون التمسوها من أجل أغراضهم الإنجيلية . ولكن كلنت وهيوليتس لم يكونا يستعملان هيراقليطس إنجيليا مهما يكن قصدهما العام . فلقد استشهدوا به على أنه فيلسوف وثنى ، ولقد فعل هيوليتس ذلك مع هدف أبعد وهو أن يظهره على أنه جذور هرطقة تسربت إلى المسيحية . ولا يبدو أن هناك سببا أكثر فيما كان ينبغي أن يستشهدوا به خطأ ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك شواهد كثيرة على أن هيوليتس يستشهد مرة (مهما يكن تفسيره بعد ذلك) بدقة وعناية . إن النص الذى يعطيه هيوليتس هو : « إن النار فى تدمها سوف تحكم وتسيطر على كل الأشياء » . ولو أن هذا النص أمكن قبوله

على أنه كلام أصيل من هيراقليطس. فلا ينبغي أن تكون هناك صعوبة في قبول نصي كليب لأن ثلاثتها تسير في قطر واحد .

واسكن لكي تقبل هذه النقول الثلاثة على أنها موثقة فإنه من الضروري أن نكون على قدرة في أن نرى كيف تتلاءم - حتى ولو بغير إحكام - داخل كوزمولوجية هيراقليطس المتناقضة المعروفة . والآن ، إن المبدأ الأساسي الذي ينبغي أن نضعه في أذهاننا عند قراءة أى من نطوقه هو أن كل شيء له مظهر آخر ومتضاد ، وهو مظهر يراه فقط عقل نشيط نشاطاً كبيراً حتى ليكون على قدرة في أن يخطو أحياناً داخل نظرة مختلفة تماماً عن النظرة التي بدأ منها . إذ ليس هناك مثل هذا الشيء الطبيعي المجرد ، فإنه لتجريد تصوري أن الناس قد تطوروا كآلة من آلات العصر التكنولوجي . إن النار الهيراقليطية - كما رأينا - نار طبيعية وأكثر من طبيعية في وقت واحد ، إن لها مظهراً نفسياً (كالإسراع الداخلي والاشتعال) ، ولها مظهر إيتافزيقي (كالملمية الخالدة) ولها مظهر أخلاقي . والآن ، إذا كان هيراقليطس قد اعتقد في أدوار كونية - وهو احتمال قد نوقش في الفصل الثالث - فإنه في هذه الأدوار الزمنية حين تنوهج النار الكونية في احتراق مطلق لا يزال هناك معان متعددة في المسألة . إن النار - عند مثل هذه الأزمات في حياة الكون - تقف كل الأشياء ، لكنهما قد تفعل ذلك في أي من طريقتين . فهي قد تحرق الفرد إلى رماد أو قد تماثله مع كيانها لخاص . ولربما - بطريقة قد تبعد عن فهمنا المنهجي - تمارس عملها فينا في الطريقتين في وقت واحد ، لأن نفس كل إنسان مقسمة ، وإن كل إنسان - بدرجة ما - يتحسس طريقه نحو الضوء ويفوض في الترابية في وقت واحد . إن الخلاص والهلاك ليسا حالتين

متمايزتين بوضوح ، إن أحدهما يمنح لأفراد محظوظين ، ويمنح الآخر لأفراد سيئ الطالع . إن القدرين يمثلان العناصر المتعاربة أبدأً في النفس الإنسانية ، بحيثينها للضوء وقابليتها للوحل في وقت واحد . ولكي ندرك استعارة هيراقليطس ينبغي أن نفكر في الوحل على أنه غير قابل للاحتراق ، ولكن اكتشافاتنا قد أزالت أية عقبة على هذا الخط . وعلى أية حال ، فإن مضمون استعارة الضوء والوحل هو أنفسنا ، والسؤال الأساسي هو في أيهما سنكون غالباً . إن اختيارنا - الذي يتجدد بمعنى ما عند كل لحظة من لحظات الاستيقاظ - يقدر نتيجة خاصة في الاحتراق العظيم لأن القرار حينئذ هو : بالنسبة لكل كائن واع : إذا ما كان لا بد أن يكون لهياً أو رماًداً . إن المادة الاستعارية حرفياً طريقه مضللة ، إن كل إنسان يكشف المعنى ينبغي أن يصل إلى ذلك بأن ينظر في أعماقه ومصادره الخاصة .

وفي كل الأحوال ، حين يوضع الموقف الكوني المطلق موضع الاعتبار في حدود الاختيار الدائم الذي يوجد أمام كل فرد واع ، فإن ملامة الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ مع فلسفة هيراقليطس تصبح واضحة . إننا لا نعرف السياق الأصلي للفقرة ٧١ ، ولكننا قد نفترض أن الكذابين وشاهدي الزور قد ذكروا كجرد أمثلة وليسوا أكثر الأمثلة أهمية - على أناس يختارون الطريق الهابط . إن جوهر الطريق الهابط فيما يمكن أن يسمى (وصفياً وليس ميلودرامياً) بالنظرة الكارثية ، هو أن نصبح ضحية للحادثة خلال الارتباط بالأشياء والمواقف الدنيوية التي يدمرها . إن النار عندما تتقدم إنها هي حقيقة طبيعية وحاكم إلهي في وقت واحد . إنها تحكم وتسيطر على كل الأفعال ونحكم

مظاهر كل شخص يفشل في الارتفاع إلى حالتها الخاصة من النشاط الناري والوعى
الواضح غير المحدود . والحقيقة أن كل شخص وكل شيء - إلى درجة ما -
بالتجمد في تفسيها الخاصة - يفشل في أن يصبح شرارة راقصة تقيه من اللهب،
وهكذا يخضع للحكم . إن الصبرورة لها أو ماداً هي "المعضة الدائمة التي لا مفر
منها والتي إليها ينبغي أن يوجه كل كائن متحرك استجابته الهادئة الصميرة
في كل لحظة .

الفصل في مساوي

الإنسان بين الناس

- ٨٠ - التفكير مشترك للجميع .
- ٨١ - ينبغي على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلى ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع ، كما تمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغي أن يكون تمسكهم أشد ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهى واحد ، يسيطر حسب إ شاء ، ويكفى كل الأشياء ومع ذلك فهو أكثر منها .
- ٨٢ - يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .
- ٨٣ - القانون يتضمن إطاعة إشارة إنسان .
- ٨٤ - إن شخصا واحدا أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .
- ٨٥ - إن أفضل الناس يفضلون شيئا واحدا على كل ماعداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتختم الدهماء أنفسهم كالماشية .
- ٨٦ - يعبد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون فى المعركة .
- ٨٧ - حتى ذلك الذى يعيش فى شهرة عظيمة لا يعرف إلا ما هو مشهور ويتمسك به .
- ٨٨ - أن تطفىء الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفىء نارا .

٨٩ - من المضجر أن يظل الإنسان يكابد نفس الأشياء كي يصح
محكوما بها .

٩٠ - تنبج الكلاب على الإنسان الذي لا تعرفه .

٩١ - ماذا عندهم من عقل أو إحساس ! إنهم يصدقون أقاصيص الشعراء
ويتبعون الدهماء ، كعلميهم ، جاهلين المبدأ بأن الأشرار كثيرون
والأخيار قليلون .

٩٢ - يمدح الناس في معرفتهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس
بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق . لأن الصبية قد خدعوه وهم يقتلون القمل
حين قالوا له : « إن الذي رأيناه وأمسكنا به تتركه خلفنا ، بينما الذي لم نره
ولم نملك به نحمله بميداً » .

٩٣ - يذخي أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد وكذلك
أرخيلوخوس Archilochus .

٩٤ - يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم
يشبه الآخر .

٩٥ - من الأحسن لأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم ، كل رجل منهم ،
وأن يتركوا مدينتهم يحكمها الفتيان ، لأنهم نفوا هرما دورس - أفضل رجل
بينهم - معانين : « لن نستبق بيننا أحدا يتفوق على الآخرين ، فإن وجد مثل
هذا الإنسان فليذهب وليمش في مكان آخر » .

٩٦ - هل عندهم وفرة في الثروة - يا أهل أفيسوس - كي تعاقبوا على
وسائلكم الشريرة .

٩٧ - بعد الميلاد يرغب الناس أن يمشوا ويتقبلوا مصائرهم ، ثم يخلفون وراهم أطفالا ليصبحوا مصائر بدورهم .

* * * *

لم يكن هيراقليطس - على عكس فيثاغورس - مؤسس جماعات ؛ فوقفه من الجماعة موقف المعارض بشدة . إن الجماعة - بمعنى عميق - إلهية ، وكل القوانين الإنسانية مستمدة من القانون العام والإلهي الكافي (الفقرة ٨١) ، وهو العقل الذي « يوجه كل الأشياء خلال كل الأشياء » (الفقرة ١٢٠) . وعلى العكس من ذلك ، فإن أية جماعة حقيقية إنما توجد كي تتكون على الأغلب من هذه النفوس الرطبة المحمورة التي يزدريها هيراقليطس . إن تمييز المظهر السياسي لفلسفة هيراقليطس يتطلب معرفة متساوية بهاتين الفكرتين المتعارضتين والمتكيفتين بالتبادل .

إن الفقرتين ٩٥ ، ٩٦ تعطيان إشارة مختصرة عن حادثة كان لها بلاشك تأثير حاد على الفلاسفة ، حددته في هيئته العقلية الكارهة للبشر . ونحن لا نعرف شيئا عن هيرامادورس ولا عن الأسس التي من أجلها نفاه أهل إفيسوس ، لكن ليس هناك شك فيما يخص حكم هيراقليطس على الموضوع . وهما يمكن النعم والحرمان الشخصيان اللذان أحس بهما عند نفي صديق فإنه من الواضح أن تفكيره لا بد كان قلنا للخطر السياسي الأكثر عموما والذي كانت هذه الحادثة مذكرا به - هذا الخطر هو التهديد المائل أبدا - تهديد الوسط التجمعي ضد الفرد الظاهر . والكلاب - بعد كل شيء - تبيع على أي إنسان لا تعرفه (الفقرة ٩٠) .

إن التوسط يأخذ معنى أكثر إيجابية في الفقرة ٨٨ خلال تصور الإفراط hybris لقد ترجمت الكلمة في الفقرة « بالتأكيـد الفاضح للذات » ، ونستطيع أن نحتفظ بالجملة بالرغم من مضمونات أبعد يمكن أن تلاحظ. إن الترجمة الأكثر شيوعاً مثل كلمتي « الفخر » و « الكبرياء » قد تكون - وبالرغم من أنها ليست خطأ - أكثر تعرضاً لسوء الفهم . إن هيراقليطس نفسه يبدو أنه كان فخوراً بل ومتكابراً لو أننا صدقنا الأفاصيص القديمة الثابتة عنه . وهو بالتأكيـد لا يقول إن هذا النوع من التزخر الخاص به ينبغي أن يظلم . ذلك أن عاطفة البعد كانت على وجه الخصوص قوية عنده . وإن نوع النفس التي وردت في الفقرة ٨٨ ينبغي أن تفهم على أنها شيء معارض ومخاصم للصراع الأرسطراطي المتفاخر نحو الضوء . وتبعاً لذلك فقد رأى بيرت وفيربانكس أنه من الملائم أن يترجمها hybris « بالإسراف » وترجمة فيربانكس للفقرة هكذا : « إن الإسراف ينبغي أن يظلم أكثر من الحريق . » وهي على أية حال تدل على جزء جوهرى من الفكرة . إن ما تتضمنه الكلمة هو التراخي الروحى والكبرياء معا ، إنه التراخي القدى يوجد الرضا فى أن تكون متراخياً . إن فى كل نفس ميلاً إلى أن تصبح مفككة روحياً ، ومسرقة ، وبهذا المعنى تصبح أنانية ، أن يُتمتع هذا الميل لو كان هناك طهارة ونمو صاعد فى كل من الفرد والجماعة . إن الحالة الجيدة للنفس والمجتمع كذلك هى حالة الشد مثل شد وتر قوس مجذوب إلى الخلف أو مثل شد أوتار قيثارة مضبوطة بدقة (فقرة ١١٧) إن تفكك وتر القوس يمنع النابل من أن يصيب عين الثور ، وإن تفكك أوتار القيثارة يمنع اللاعب من إنتاج الأصوات الموسيقية . وإن التطرف لهُو تفكك الوتر الداخلى للإنسان ، ويترتب عليه أن يفقد تفكك النفس وتصبح رطبة وغير مهذبة .

ومن المصادفة أن يكون هناك تناقض متميز في الحقيقة بأن هيراقليطس يستعمل تشبيه الاحتراق حين لا تكون الحالة التي يتحدث عنها - حسب استعارته العادية - غير نارية بل مائية .

وفي تعرفنا على التمييز السابق ينبغي أن نتذكر أن هناك دائماً بالنسبة لهيراقليطس جانباً آخر مناقضاً لكل موقف . إن الإفراط - شأن كل شيء - آخر - متناقض ويمكن أن يرى من خلال جهتين مختلفتين . فبينما يمثل - من ناحية - الزهو «الطبع» المتعجرف الذي يميز النفوس الدنيا ، فإن له أيضاً معنى عالياً آخر . ذلك أن هناك معنى فيه ينجح كل شيء . إلى أن ينشأ بكيئوته العينية الخاصة ، وفيه يناضل كل شخص أن يحافظ ويؤكد على نفسه الخاصة . إن تأكيد الذات ، بل والتأكيد الصارخ للذات إنما هو خصيصة كلية ، إنه هو الذي يجعل الصراع ممكناً ولا مناص عنه ، وهو الذي يعطى للوجود معنى ، وبدونه تتوقف كل الأشياء عن الوجود (الفقرة ٢٧) . وعلى المستوى البشري يصبح التأكد أكثر أناية : ذلك أنه - من الناحية الممرامية ، هو الذي يمد الفيضان المأساوي (αυαρία) الذي اعتبره أرسطو السبب الفعال في المأساة الأصلية . (١) إن البصيرة المأساوية الرئيسية التي تنظم خلف حدود المسرح تنظر بين الاعتبار للتأكد البشري للذات ، وهو ما يمكن أن يقال عنه الوجود البشري على أنه دائماً في المجرى التلويح للانتها ، الذاتي . ولا بد أن هيراقليطس قد وافق ، ولكن موافقته لا تتضمن اللاشئية nihilism أو الميلودراما أو العطف الذاتي . لأن الانتها لا يعني الهزيمة

إلا بالنسبة لأولئك الذين هم ضحاياها غير الراغبين . إن النفس الحكيمة الهادئة — التي تتحرك بثمة ورشاقة نحو الضوء — تتقبل الوقتية وظروفها باختيارها الخاص (الفقرة ٤٥) ، وهكذا فإنها لاتجعل من نفسها ضحية مهزومة للتغير بل مشاركة في العملية المقدسة للانتصار الذاتي .

إن أولئك الذي يعبرون عن الطريق الأحسن ويختارونه ، بدلا من أن يتحدروا في الطريق الأسوأ (على فرض أن كلا الطريقين — في الحساب المطلق — هما متمان ضروريان) يشار إليهم في فقرات ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ . وأن تموت في معركة — أى في حالة من النشاط الفياض — أكثر شرفا وامتيازاً من أن تموت في مرض بليد (٢) . وإن الرجل الذي من الطبقة الأولى إننا هو نفس جافة نشيطة ، وهو لا يتبع الجماهير ولاهتافاتنا الشمعية (الفقرة ٩١) ، وهو ينبغي أن يكون الحاكم الطبيعي في جماعة طيبة (الفقرة ٨٤) . ولكن بسبب الأمراض والاضطرابات في الجماعات الحالية فإنه ينبغي أن يسير في حياته الأساسية وحيدا ، وذلك لأن الحكمة « تعيش منزلة عن كل شيء آخر » . (الفقرة ٧) .

ومع ذلك فبالرغم من أنه يوجد معنى ينبغي أن يقف فيه منزلا ، فإن هناك أيضا معنى ينبغي فيه على الرجل السامى ألا يقع في العزلة ، إنه ينبغي أن يحتفظ — خلال الإدراك وتعقل الذكاء السريع — بنشاط وقرابة متجددة مع الكلمة (اللوغوس) النارية التي تسكنته . إن مثل هذه القرابة لا يمكن أن تتحقق تماما بالفرقة ، ذلك أنه من الضروري أن « يقودها ما هو عام »

(الفقرة ١٥،٢) وهي في نفس الوقت تصحح وتعرض الإدراك الزائف للإنسان عنها. إن أهمية مبدأ التجربة المشاركة - مع أنها موجهة - تجد تجسيدا سياسيا في الفقرة ٨١. إذ تبدأ الفقرة بتورية على التعبيرات اليونانية « في العموم » و « بوعى عقلى » (٢)، فهي إذن تسبق كي تقدم كلمة لم تظهر في أى من الفقرات السابقة، ولكنها الآن مستعملة في الفقرات ٧١، ٨٢، ٨٣ - إنها كلمة القانون νόμος. ويرى كل من رينهاردت وجيجون أنه ينبغي أن يكون هناك تمييز بين « كل القوانين البشرية » و « قوانين المدينة » - فالأولى تمثل العادات والعرف والمدرجات والتقاليد وباختصار القوانين غير المكتوبة التي تدير عليها الحياة البشرية، بينما الأخرى قوانين مشترعة. إن التمييز قد يجد تسويفا في الحقيقة بأن الترجمة التي أعطاها ليدل وسكوت وجونز هي : « تلك التي في الممارسة والاستعمال والامتلاك العادى » ولكن بينما يقال إن الكلمة هناك تدل على « العادة والاستعمال » فإن المعنى الأكثر تحديدا هو « القانون والشريعة التي تخلقها السلطة ». وعلى أية حال فإن كيرك يرفض - في حكمة - التمييز على أنه مضال (٤)، لأن اليونان يعتبرون القوانين المشتركة نابعة ومستمدة من القوانين المكتوبة، ولقد قال هيراقليطس عن كليهما إنهما يشاركان - ولو بدرجة غير كاملة - في « القانون الالهى الواحد ».

وبالرغم من أن القانون (Nomos) الالهى الواحد لا يختلف أساسا عن الكلمة الالهية الواحدة فإن هناك فرقا لافتا في المضمون، هذا الفرق صنمه اختلاف الاستمارات المثلة. إن المذهب الذى أرجدته الكلمة الجديدة يشتمل على جزء ضرورى من الحقيقة الكاملة - وهي أن أى مجتمع يستطيع أن يفلح فقط إذا

كان هناك نوع من التبادل في الوعي العقلي بين المواطنين وأن هذا الوعي العقلي والجماعي لا يأتي إلا برسم المصدر الإلهي .

إن المقارنة في الفقرة ٨٢ بين القانون وسور المدينة ليست مقارنة عرضية ؛ فسور المدينة في المصور القديمة كان شيئا أكثر من طوب وطين ، كان نوعا من التحويط السحري ، وهو يمثل ويضمن نوعا من الحماية التي فوق الطبيعة ، وفي عصر متأخر ، في إنيادة فرجيل توجد إشارتان غامضتان عن أهمية سور المدينة لكنها موحيتان ، وتحتوي إحداها المعروفة جيدا على قصة الحصان الخشبي الذي تمكن - وقد ملئ بمحاربي الإغريق - من أن يصل بالخدعة داخل أسوار طروادة ، فأدى إلى سقوط المدينة . ويبدو أنه من الاحتمال البعيد أن الطرواديين في الحقيقة الواقعة قد خدعوا بمثل هذه المناورة الكبيرة الغريبة ، وهنا يأتي السؤال الحقيقي : كيف يمكن أن تثار مثل هذه القصة الخيالية؟ ولقد تكون الأسطورة نبتت من التأكيد المبالغ فيه على القوة الحامية لسور المدينة ، بالاحساس الناتج أن أمان المدينة واستقلالها يفقدان حين تدنس هذه التحويط الحامية . وإشارة فرجيل الثانية تحدث في سياق الحديث عن كيف كسبت الملكة ديدو Dido حقها بالحيلة في أن تبني مملكة في شمال إفريقيا . ذلك أن ملكا إقلميا يسمى بيرسا Byrsa قد منحها مازحا قطعة أرض قدر ما يستطيع أن يحيط جلد ثور ، ولقد واجهت ديدو الشرطة بأن جمعت رجالها يقطعون الجلد إلى أشرطة رفيعة جدا ، وبذلك استطاعت أن تحيط بمساحة كبيرة من الأرض لتبني عليها مدينة قرطاجنة . ومن المستحيل أن تنبع أصل الأسطورة المازحة ، والحقيقة التي تقول إن بيرسا هي الكلمة اليونانية لجلد الثور لاتبرهن شيئا ، لأن اسم رجل غفل من شمال إفريقيا يمكن أن يخترع ليناسب القصة (٥) . لكن

الثور كان حيوانا مقدسا بالذبة لعبدة ديونيسوس ويثرا، ولربما كان كذلك بالنسبة لعنواف أخرى ، ولقد يكون من المحتمل تماما أن الثور قد جاء مرتبطا بالقوة الالهية التي تحمي حدرود المدينة . ولاشئ يدل عليه حادثنا فرجيل ، فيما عدا أنها يضيفان شاهدا على كيف كانت الشعوب القديمة تنظر بعمزة إلى سور مدينتهم . إن ما يفعله هيراقليطس في الفقرتين ٨١ ، ٨٢ هو أن يربط فكرة صور المدينة بفكرة قانون المدينة ، ويربط قانون المدينة (مشتلا على ما هو غير مكتوب « المشاركة في الجميع » - ، وبمساعدة التورية - ب « الوعى العقلى » .

إن الفقرات الباقية من المجموعة لا تتطلب تعليقا خاصا فالفقرة ٩٧ تأتي بالمجموعة إلى خاتمة من القنامة - وهي ليست تشاؤما عرضيا ، لكنها تعبير ناتج طبيعى لفلسفة هيراقليطس العامة . إن الجملة الأولى تقرر شيئا قريبا إلى حد ما من مذهب فرويد في رغبة الموت : ذلك أننا تقبل حتى عند الميلاد - في طبقة العقل اللاواعية - حقيقة مجيئ الموت . ومع ذلك فنحن نسير - بالرغم من تعرفنا المظلم - ونظن أننا نناضل نحو الضوء بالرغم من أن الزلام ليس أقل من أنه جزء حقيقى في ارتباطنا اللاوعى . وبالإضافة إلى ذلك ، فمع الرغبة الطليقة في أن نعيش ، والارتباط الخفى إلى الموت ، فإن هناك أيضا الحث على الإنتاج ، والتعمير عنه يؤدى إلى تجديد المشكلة والتناقص في ذريتنا . إن المعرفة الصريحة الواضحة بقدر البشرية ومصيرها العامين هي ما تميز فلسفة هيراقليطس والاضطرابات القاطعة في المأس اليونانية العظيمة .

المحصل السابع النسبية والتناقض

- ٩٨ - إن النخالف يجب الائتلاف . ومن التخاف يأتي أجل ائتلاف .
- ٩٩ - بالمرض تكون الصحة ممتعة ، وبالشر يكون الخير مجلبة للمرور وكذلك بالجوع يكون الشبع ، وبالتعب تكون الراحة .
- ١٠٠ - ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .
- ١٠١ - إن ماء البحر عذب جدا وأجاج جدا في وقت واحد ، فالأسمك تشربه ويكون صحيا لها . لكن الناس لا يشربونه بل هو سميت لهم .
- ١٠٢ - تفضل الحير الزين على الذهب .
- ١٠٣ - تنتسل الخنازير في الوحل ، والدواجن في التراب أو الرماد .
- ١٠٤ - أجل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا إذا قورن بالآله : في الحكمة والجمال وكل شيء آخر .
- ١٠٥ - الإنسان يعتبر طفلا بالنسبة للروح ، تماما كالنسبة بين الصبي بالنسبة للرجل .
- ١٠٦ - كل الأشياء بالنسبة للآله جميلة وصائبة ، وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .
- ١٠٧ - الأطباء يترون ، ويحرقون ، ويعذبون المرضى ، ثم يطلبون منهم أجرا لا يستحقونه على مثل هذه الخدمات .

١٠٨ - إن الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد وهما نفس الطريق.

١٠٩ - البداية والنهاية شائعتان في الدائرة .

١١٠ - إننا نزل ولا نزل في الأنهار نفسها .

١١١ - الطريق المستقيم والطريق المتعرج طريق واحد وهما نفس الطريق

بالنسبة للذين يجزون الصوف .

١١٢ - إن العظام لاني تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في

وقت واحد . ولكي تكون في اتفاق لا بد أن تخالف ، فإن الموافق هو

المخالف . فالوحدة تأتي من كل الخصوصيات الكثيرة وتأتي كل الخصوصيات

الكثيرة من الوحدة .

١١٣ - إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا

أو هرما . فالظاهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مره

أخرى يصبح الأول بنقض مفاعله غير متوقع .

١١٤ - إن هزبود الذي يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم

يفهم طبيعة النهار والليل ، لأنهما شيء واحد .

١١٥ - إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

.....

إن التيقظ العقلي الذي هو خاصية جوهرية - عند هيراقليطس - لكل من

الضوء الناري الكوني والعقل الفردي الذي يناهض كي يصبح مثله ، هذا التيقظ

مطلوب أيضا لكل إنسان يفهم ملاحظات هيراقليطس المنحوتة . إن

القاري الذي يقع في تفسيرات ستاتيكية وإيجامات مصحفة

سوف يفقد جزءا من المعنى لكل قولة من قولاته تقريبا . إن الإنسان يتعلم لم

أن يدرب عقله بتشكيل تجاربه - المدركة ، والمذكورة والمختلطة - في تصورات وذلك إجراء مفيد وموضح بقدر ما يكون ، ولكنه كنوع من الأمان العقلي يميل إلى أن يعتبر شبكة تصورات مساوية للحقيقة نفسها ، وهو بذلك يعد نفسه أن يعدد عن الاعتبارات الجادة أية إمكانات ذوقية لا تكون لها علاقة محددة بنظامه التصوري (الفقرة ٦٣) . إن هيراقليطس يعوق تطوراتنا العادية ومناهجنا المألوفة في تشكيل وربط التصورات باستعمال مفزع (أحيانا) لما يسميه أسكليطس طريقته « الرمزية والرياضية » في التفكير والكتابة (١) .

إن الصعوبة الأكثر خصوصية في فلسفة هيراقليطس هي أنها تطلب من قارئها أن يجتازوا أسلوب (إيا .. وإيا) من التفكير وأن يتعرفوا في كل مظهر من مظاهر التجربة على أن علاقة (كل من) قد تكون موجودة في طرق خفية تفوت عتلا معما . إن تفكير هيراقليطس لا يتحرك بالاستثناء بل بالاتحاد خصوصا ، وبمعنى الآخريّة دائما . ولاشئ - بالنسبة له هو هذا أو ذاك خاصة ، فهو يؤكد - بوسائل عديدة - أن شيئا ما كلٌّ من متفاوتين أو كلٌّ من متناقضين ، تاركا القارئ يتأمل التناقض ، ولا يمكن لإمكاناته الدلالية أبدا أن تستهلكها جهل ثرية واضحة . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط متناقضان لكنها مع ذلك طريق واحد ، وإن الروح الإنسانية مجبورة ، ومع ذلك فهي تواجه اختيارا أبديا بين انصعود والهبوط ، إن النفس تنشأ من النار (الفقرة ٢٨) ، لكنها تنشأ أيضا من الماء (الفقرة ٤٤) ، وإن الزمن أبدي لكنه مع ذلك - شأن كل شيء آخر - يأتي إلى موت يكون ميلادا جديدا أيضا ، وإن الإله هو العملية الكلية ، العقل الذي يوجه العملية . والمثال القدي سوف يوجه به رجل

حكيم نفسه (الفقرة ١٠٦) ، وهو أيضا يلعب بالنرد في إهمال. ولكي نكون متأكدين فإن العمل المناقش سوف يتكفل بتحليل كل من هذه التناقضات إلى عناصرها ، شارحا في دقة أيا من الناحيتين أو في أى من الطرفين أو من أية وجهة نظر مناقضة ، يكون شئ ما مرة واحدة كذا وليس كذا ، ولكن هيراقليطس يعتبر التناقض - وليس تغيره المنطقي - على أنه الممثل الصادق لحالة الأمور الحقيقية .

إنه هذا التمثل للحالة الأنطولوجية للتناقض - أى تقبل النظرة التي تقول إن التناقض يوجد في قلب الحقيقة ذاته - هذا التمثل هو الذى أعطى هيراقليطس شهرته القديمة بالغموض وهو الذى يطبع فلسفته بطابع مختلف عن عالم أيونى مثل أنكسماندر أو حتى عن طابع الإيلين والفيثاغورين . ولتسكن متأكدين أن النطوق الخفية لم تكن شيئا جديدا ، فان إحساس التخفى كان واضحا بقوة في الوعي الشعرى الناهض في القرن السادس ق.م. وعلى أية حال فقد كان متوقعا من الفلاسفة أن يكتروا على قدرة في أن يروا شيئا أكثر اعتدالا وأكثر دوما . وبالتدريج تعرفنا على أن عملهم كان البحث عن ἀρχή (وهو المبدأ الجوهرى للأشياء وهو أيضا بدايتها) وعن اللوغوس (وهى المبدأ الجوهرى والتي تعنى أيضا ما يمكن أن ينطق أو ما يأتى للحكيم على أنه ينطق له بطريقة إلهية) وإن هذه الأشياء تفسر إلى حد ما الخصوصيات السبالية العديدة . ولقد بحث الفلاسفة العلميون الأوائل في ملطية - طابيس وأتباعه - عن مبدأ وسط عناصر العالم الطبيعى ، بالرغم من أن أكثرهم تأملا وهو أنكسماندر قد دفع بخياله بعيدا وترصل إلى فكرة منامية - فكرة « غير المحدود » الذى لا يتناهى والذى تاتى منه كل التحولات الطبيعية إلى الوجود وإليه تعود لتختفى . أما الفيثاغوريون والإيليون فقد ارتادوا

- بتنظيمات مختلفة - جوانب أبعد من المهبج المتسامي - وهوارتياد تابعه أفلاطون بعد ذلك بطريقة ذات جوانب كثيرة من الاقتراب التخيل الذى لامثال عليه. إن الاختلاف الحاصل الذى يميز فقرات هيراقليطس يظهر من رفضه قبول أى من هذين الطرازين من التفسير . وبالرغم من أن فلسفته تظهر مماثلة بين الفلاسفة الطبيعية والفلسفة المتسامية فى نواح خاصة، فإنه لا يتمتع فى أن يأخذ مادة طبيعية محسوسة أو وجودا ميتافيزيقيا مستديما على أنه الكينونة الكلية للوجود . وكما أوضحنا فى الفصل الثالث ، فإن النار التى يتحدث عنها ليست طبيعية ولا ميتافيزيقية ، إنها طبيعية وميتافيزيقية معا ، لأنها اللهب المغذى ، وهى محسوسة للرؤية الخارجية ، إنها نمو داخل ، وهى فى نفس الوقت الحقيقة الكلية للتغيير المستمر . إن المعانى الشخصية والمطنقة لفلسفته نلتحم ، ومن ثم فإن مذهبا قطعيا واضحا مثل نظرة طاليس بأن كل شىء ماء ، أو مثل النظرية الذرية التى جاءت مع لو كيبس وديموقريطس ، أو مثل التعريف الايلى للوجود الحقيقى بأنه عدم الزمن ، كل ذلك لا يمكن أن ينبثق عنه . إن هيراقليطس لا يرغب فى أن أن يتابع الوضوح على حساب تشوبه حقيقة الأشياء ، كما يجدها فى المظاهر المضطربة والمتقلبة والمتناقضة خلال التجربة . وإنها لمحاولة جريئة أن نضع هذا السلوك المروغ للحقيقة فى نوع من اللغة المناسبة التى تعطى الفقرات طابعا المميز واختلافها الحاصل للذين تسببا فى أن يطلق على مؤلفها « الرجل المظلم » .

وكقدمة للقولات الأ أكثر تناقضا التى تأتى (فى الفقرة ١٠٨) فإن نظرة يمكن أن تلقى على الفقرات من ٩٨ - ١٠٧ التى تسجل ملاحظات أكثر عمومية عن النسبية فى الأحكام المدركة والتقديرية (التقديمية) . ومن المؤكد أن مثل هذه القولات تحتوى على بذور التناقض ، ولكنها فى الحقيقة لا تفعل أكثر

من أن تضع شروطا معينة عن أى إمكانات وجهات النظر المناقضة التي قد تبقى . إن تطور هذا المناقض في الميل الدلالي البليغ بأن التناقض يأتي حين يوجد طريق لإعلان أن الحدود المناقضة ليست لها علاقة متبادلة فقط ، بل هي متماثلة إلى حد ما . ومن الدير أن نلاحظ كيف كان ذلك في عديد من الطرق في الفقرات من ١٠٨ إلى ١١٥ بينما تقدم الفقرات السابقة مقارنة أكثر وضوحا بين أطراف متنوعة من المناقضات ، مفررة انداجم السبي أو الإبتيمولوجي أو نسبتها المنطقية البديهية .

وفي حالة كاتب مثل هيراقليطس - الذي يستعمل مجازات من الكلام لا من أجل التلمح بل كوسيلة لارتداد مظاهر الحقيقة الأكثر خفاء فإنه يكون من المفيد أن نفحص الطرق التي بها تؤدي هذه المجازات اللغوية وظيفتها دلاليا ، وإن من أكثر الأسئلة دلالة في هذا المجال هو السؤال عن العلاقة بين التناقض والاستعارة لأن كل واحد من هذين المجازين يمنح إلى أن يدمج الآخر فيه حين يستعمل بطريقة جادة غير سطحية . وأنا أقصد «بالسطحية» «والجدية» ما أشرت إليه في مكان آخر بكلمتي «السطح» و «العمق» . إن هناك تناقضا في السطح وتناقضا في العمق ، وهناك استعارة في السطح واستعارة في العمق . إن التناقض في السطح ماهو إلا «تناقض ظاهر» ويمكن تفسيره بإيجاد الخصائص المنطقية المناسبة . والاستعارة السطحية تشبيهية مختصر ، إنها تعلن - في تأثير - أن شيئا ما يشبه شيئا آخر ، وهي تفعل ذلك باختصار بإسقاطها كلمة «يشبه» وتقول إن شيئا ما هو الشيء الآخر . وعلى العكس من ذلك فإن تناقض العمق واستعارة العمق يميلان دائما إلى أن يحدثا في يحاء متبادل نوعا ما . وفي نطق هيراقليطس الأ^ك ذكر خصوصية يظهر التناقض والاستعارة - خاصة شيئا من هذا التبادل ،

وعليه فإن تناقضاته واستماراته جوهرية وليست سطحية - إنك لاتستطيع أن تردّها . إنك تستطيع أن ترد تناقضا مثل « المسيح لم يكن مسيحيا » أو « فرويد لم يكن فرويديا » : إنك تستطيع أن تفسر ذلك بأن تقول إن المسيح أو فرويد لم يكن قد مائل نفسه مع آراء وممارسات أتباعه الذين علموا أنفسهم . وأنت - أيضا - تستطيع أن ترد استعارة مثل « إنه ثعلب » لأنها ليست إلا اختصارا للتشبيه « إنه مخادع كالثعلب » وعلى العكس من ذلك، حين يتحدث هيراقليطس عن النار الكبرية ، فمن المستحيل أن نسقط اللفظة المجازية دون خسارة جوهرية ، إن العلاقة بين العربية والمعنى علاقة عضوية وليست علاقة ميكانيكية . وهو حين يعلن تناقضا أساسيا كتمائل الطريق الصاعد والطريق الهابط فليس في الإمكان أن نفسر ذلك بأن نعيد تعديل ونهديد العناصر المنطقية .

وباختصار إذا كانت الاستعارة والتناقض يخدمان عرضا ميتا فيزيقيا ، فإن كلا منهما ينبغي أن يحتوى على الآخر بدرجة ما ، فلو أن الاستعارة استعملت دون لسة من التناقض فإنها تفقد صفتها الاستعارية الأصلية وتنقلب إلى شيء لا يزيد عن تشبيه مختصر . ولو أن التناقض استعمل دون استعارة فإنه لا يكون إلا سفسطة أو تملحا . إن المبدأ المزدوج مهم في فهم فقرات هيراقليطس الأكثر غموضا حتى إنه لجدير بالنظر حين ننظر في كل من المظهرين التكميليين على أفراد .

أولا : إن الاستعارة إذا كانت دلالية أكثر منها مجرد نحوية ، فإنها تحتوى على التناقض . إن الاستعارة النحوية هي التي يمكن أن تقرر أنها تشبيه دون خائر جوهرية - أى دون تغيير دلالى أو تحريف فى المعنى . فإن تسمى إنسانا خنزيرا هو أن تقول « إنه يأكل مثل خنزير » ، وعند تغيير الجملة من

« إنه خنزير » إلى « إنه يأكل مثل خنزير » لانجد تغييرا ذاتية في المعنى .
 إن التشبيه يضع عنصرى الحديث فى علاقة واضحة - وهما الرجل والخنزير -
 اللذين ينبغى على المتحدث أن يحتفظ بهما فى ذهنه متميزين غير مضطربين حتى
 فى الترجمة الاستعارية . وهو يستطيع أن يفعل ذلك لأنه يعرف - من المحاولة
 المعيلة المستقلة فى الربط بينهما - ماهو الرجل وماهو الخنزير . ومن ثم ، فإن
 الاستعارة - فى مثل هذه الحالة لا تختلف عن التشبيه المقابل إلا فى الطريقة
 اللغوية ، إن الفرق بينهما ليس إلا نوعا من الصياغة النحوية .

اعتبر - بالمقارنة - أيا من الاستعارات التى يحاول بها هيراقليطس أو
 أى فيلسوف آخر أن يميز الحقيقة الأساسية : بأنها النارية أبدأ (الفقرة ٢٩)
 أو بأنها الحكمة (الفقرة ١١٩) أو بأنها الذكاء (الفقرة ١٢٠) أو بأنها
 العقل (الفقرات ١ ، ٢ ، ١١٨) أو (إذا تجاوزنا الصياغة الهيراقليطية) بأنها
 الحب . إن التأكيد على الاستعارة من مثل هذا النوع لا يمكن أن يقلل إلى
 تشبيه دون تغيير واضح فى المعنى . فلنفرض أنه بدلا من القولة « الله
 هو العقل » قيل « الله يشبه العقل » فالرغم من أن هذا مكسبا واضحا فى
 الدقة المنطقية ، فإن مظهر الوضوح مضلل ، لأن دعوى معينة غير منطوقة
 قد قدمت دون سفطة . وعند النطق بالتشبيه فإننا نفترض أننا نعرف - على
 انفراد - ماهو الله وما هو العقل ، وأنه من الممكن أن نكتشف علاقة شبه
 بين الفكرتين المدركتين على انفراد . وفى مثلنا السابق - عند تسمية رجل
 خنزيرا - قوبلت الحالة بالتساوى . إننا نعرف بمجموعة مستقلة من التجارب
 ماهو الرجل وماهو الخنزير . ونحن حيثشذ قادرون على أن نقول إنه

في مثال خاص نستطيع أن نكتشف في رجل معروف أى أنواع التشابهات المعينة بالنسبة لما نعرفه في الخنزير على انفراد . إن الموقف ليس في الأساس إلا مقارنة ، وهذا هو السبب في أنه من الممكن أن نضع الاستعارة الواضحة « أنه خنزير » في صيغة تشبيه « إنه يأكل مثل خنزير » ومن الواضح أن التشبيه وليس الاستعارة هو الذي يعبر عن المقصود بأكثر دقة .

لكن لا يوجد موقف متواز في الاستعارات الميتافيزيقية الثلاث التي ذكرناها . إن الموضوع - مهما تكن الكلمة المستعملة « هو » أو « الله » أو « الحقيقة » أو أي شيء آخر - لا يعرف منفصلا عن المحولات الثلاثة التي ترتبط به على التوالي . فالإنسان لا يعرف المطلق أولا ثم يجد أنه يحمل تشابها معينا بالذكاء والذات ، والحب . الخ . إن مثل هذه المعرفة الناقصة التي نملكها عن النهائي إنما تكون خلال صفات معينة بأن نصل إلى مجالات المعاني التي نستطيع أن توحىها كل منها ، فيما وراء المعاني الصناعية لتجربة عادية . وكأن رجلا مدركا يتمر في حبه خلال تجربة فإنه يكتشف أن بعض الصفات وبعض العلاقات أكثر وعدا من الناحية الدلالية من صفات وعلاقات أخرى ، في أنها تميل إلى أن توحى بمعان أكبر من تلك التي توجد على السطح أو التي تلمح من التعرف الأول . إن المدرك يجد نفسه مهديا (جزئيا وليس متأثرا خاصة بالعوامل المكيفة من الخارج) أن يعتبر مظاهر من عالمه على أنها إلهية ولقد يحاول أن يعبر عن رؤاه الداخلية باستعارات من نحو « الله هو السماء الملائمة » أو « الله هو النار » أو في مرحلة أكثر تقدما « الله هو العقل » أو « الله هو الحب » لكن كلا من هذه الاستعارات متناقضة سواء انبثقت من تجربة بدائية أو من تجربة أكثر نضجا . فإن تماثل الحقيقة النهائية

بجزء متناه منها هو أن تقول « إن اللامتاهى هو المتاهى » ومع ذلك فلا يمكن تحاشي استعمال استعارة حقيقية في الحديث عن الألوهية . إن مثل هذه الاستعارة ينبغي أن تكون حقيقية دائما ، ولا تكون مجرد استعارة نحوية ، أى أنها ينبغي ألا تعمل أساسا على المقارنة كالتشبيهِ ، بل بالنظر الداخلى والبرالتسامى : فإن تقول إن النار أو الحكمة أو الحب إلهية هو أن تبدأ بكل من هذه الظواهر المتميزة المألوفة وتصبح واضحا وملفتنا وإيجابيا مع قيم ومعطيات إيجابية . مسام الذى قد يوجد فيها بلا تفكك أو إهمال وفى تتبع هذا الحديث الاستنتاجى - هذا المعبر اللغالى من المؤلف والعادى إلى الملموح بعموض - فإننا نستعمل استعارة تقول - بالمستويات الحرفية - أشياء كثيرة . إننا نعلن « إن النار إلهية » أو قلب الجملة ونعلن أن الله هو النار . وتكون النتيجة فى كل اتجاه - إذا كانت تضمينات المصطلح التسامى غير مهمة أو موهنة - نتيجة متناقضة .

لكن إذا كانت الاستعارة الجادة تفتوى على التناقض فإنه لمن الحقيقة بالتبادل أن التناقض ، الجاد يفتوى على استعارة وإن هذا الاحتواء المتبادل يمكن أن يظهر بنفس الطريقة المزدوجة التى فحصنا بها الاستعارة بأن نأخذ أولافى التناقض العادى والسطحى ثم نلاحظ كيف أن التناقض الحقيقى يختلف عنها . والآن ، إن التناقض العادى ، أو تناقض السطح - كما قلنا - إنما هو مجرد حيلة كلامية بها يمكن أن نجعل قطعة ما أكثر مهارة وتأثيرا . « المسيح ليس مسيحيا » ، « فرويد ليس فرويدا » ، « لاشىء أكثر إمتاعا من الفراغ » أو جملة تشبترتون « لاشىء أكثر إعجازا من الشىء المألوف » الخ - إن مثل هذه التناقضات قد تزين حديث مساء وتضفى على المنفكلفة لها سمعة بالمهارة لكننها فى الحقيقة تعتمد فى تأثيرها على اضطراب متعدد بدرجة كبيرة أو صغيرة

بين مفهومين لفظة - مثلا بين الميحية كما تمارس والميحية المحددة بأنها التثبيت ببادئ مؤسسا . أو بين الفراغ الجوهرى وعدم الانشقاق الخاص الذى فيه يحمل الإنسان نفسه على التوافق ، أو النوع الدرامى المعجزة الذى يتضمن انبثاقا من الشيء المألوف والمعجزة الميتافيزيقية النهائية التى تنفى أن الوجود والنظام ينبغى أن يكونا بدلا من العدم والسديم (هيسولى غير منتظمة) .

وعلى العكس من ذلك ، فإن التناقض الحقيقى الجاد لا يتعلق على اضطراب يمكن تحريكه ، ولكن يتطلبه التعقيد والعموض الدائى فيما يعبر عنه . إن الفقرة ١٠٧ ، وهى من أشهر أقوال هيراقليطس - تقدم مثلا . فأن تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق ، فإن ذلك إذا أخذ حرقيا فإنه يكون زيفا وباطلا ، لأن مثل هذه القولة ليست تناقضا بل إنها مجرد كلام فارغ . ومع ذلك فمن الواضح أن هيراقليطس كان يحاول أن يمان شيئا ما ذا معنى عميق هنا . كيف يمكن إذن أن نفهم التماثل على أنه يعطى معنى أكثر من كونه كلاما فارغا ؟ إنه لمن الواضح أن القولة ينبغى أن تؤخذ استعاريا كما يدرك نورا أي قارىء . إن التناقض يتضمن الاستعارة فى أن الطريق الصاعد يمكن أن يتماثل مع الطريق الهابط فقط من ناحية مفهومات استعارية معينة لكل منها : والآن ، إن الطريق الصاعد - فى النص الهيراقليطسى هو الطريق من الأرض إلى الماء إلى النار ، والطريق الهابط هو العكس - ولكن هذين الاتجاهين من التحول لا يحدثان فى العالمة فقط لكن فى حياة النفس أيضا . وبالإضافة إلى ذلك فإن جملة «إنهما طريق واحد وهما نفس الطريق» ينبغى أن تفسر أيضا بشيء من المرونة الاستعارية : إنها تقصد بوضوح

أن تقول إن العمليتين المتناقضتين مستمرتان طول الوقت وأن ميلهما المستمر والمتباين هو القدي يجعل الوجود والحياة ممكنين. وهكذا فإن التفسير الحافل بالمعنى لتناقض في الفقرة ١٠٨ يؤدي إلى كشف استمرارات عديدة كامنة فيها . وعلى العموم فإن نفس الشيء - مع اختلاف في التفاصيل - سوف يوجد أنه صحيح في كل تناقضات هيراقليطس .

إن مسألة فائدة اللغة المجازية تظهر على وجه الخصوص من ناحية الفقرة ١١١ التي تقول : « الطريق المستقيم والطريق الملتوي طريق واحد وهما نفس الطريق للذين يجزؤون الصوف » . ومن الطبيعي أن المعنى الحرفي للفقرة ينبئ أن يوضع أولا كما تحاشى الأشارات غير السليمة بالنسبة للمفهوم الرمزي . إن هيوليتس ، عند نصح على هذه الفقرة في كتابة النقض على كل هرطقة ، يشرح الموقف هكذا : « إن الحركة الدائرية لآلة في دكان القصار والتي تسمى «المسحب الألووظي» هي حركة مستقيمة ومائلة في وقت واحد ، في أنها تدور إلى أعلى وبطريقة دائرية في نفس الوقت » . (٣) ولو كانت هذه هي الحركة المزدوجة التي كانت في ذهن هيراقليطس ، وكروج من الحركات المركبة ، فلا يكون من السهل أن نرى بالضبط ماهي الإشارة الرمزية التي يمكن أن تكون مقصودة وعلى أية حال فإن هيراقليطس لا يظهر أي دليل على أنه كان يمتلك خيالا هندسيا متطورا ، ومن المحتمل أنه لم يفكر في صورة الحركات المركبة . وبالإضافة إلى ذلك فإن الآلة المسماة « المسحب الألووظي » بالرغم من أنه من الواضح أن القصارين كانوا يستعملونها في الوقت الذي كتب فيه هيراقليطس فمن المحتمل أنها لم تكن اخترعت في مثل هذا الوقت المبكر في أيام هيراقليطس .
أي سبعة قرون قبل هيوليتس .

وينبني أن نلاحظ أيضا أن الكلمة *skolios* لا تعنى « مائل » قط بل إنها تعنى أيضا - وبطريقة أكثر تفككا « يلف ، ملتو ، مشبك » . وعلى كل ، فبالرغم من أننا لا نعرف على وجه التأكيد ماهى بالضبط عملية جز الصوف التى كانت سائدة فى هذه الفترة المبكرة ، فإنه يبدو محتملا أن معنى الفقرة يعتمد على تورية فى الكلمة لمعنى « مستقيم » ، التى تحمل فى اللغة اليونانية مفهوما أخلاقيا ، « صحيح » أو « مستقيم » تماما مثل المفهوم الهندسى . وعلى مستوى معناها يمكن أن تؤخذ الفقرة حينئذ على أنها تقول : « الطريق المستقيم بالنسبة للذين يجزون الصوف (أى بالنسبة لهم كأصحاب مهنة) هو الطريق المتوى » . « ولكن كما ينبثق تناقض من الصفة الأولى على أنها تعنى « مستقيم » ، فإن تناقضا آخر ينبثق أيضا من النعمة الأخلاقية العالية للصفة الثانية التى يمكن ألا تعنى فقط « يلف » بل تعنى أيضا « طالع ، غير عادل ، مخادع » . إن هيراقليطس يستعمل التلاعب بهذه الكلمة بقصد جاد ، لأن الازدواج العرضى فى اللفظ يرتبط فى ذهنه ارتباطا صحيحا بالخداع والتناقض والشئ . المشار إليه ويكشف عنها .

إن هناك فقرة أخرى فى المجموعة وهى الفقرة ١١٥ التى تقول « إنه اسم القوس هو الحياة ولكن عملها هو الموت » - يمكن أن تقوم أيضا على تورية لتخلق معناها . فمن الكلمات اليونانية الدالة على « القوس » كلمة *bios* بنبرة على المقطع الأخير بينما إحدى الكلمتين الرئيسيتين الدالتين على الحياة هى كلمة *bios* بنبرة على المقطع الأول . إن الحادثة اللغوية - التى بها كان للآلة التى تؤدى للموت اسم مشابه لفظة الدالة على الحياة - تبدو لهيراقليطس أنها مرتبطة ارتباطا ذا مغزى

الحقيقة المتناقضة الكبرى بأن الحياة والموت ليسا إلا مظهرين متشابكين
لشيء واحد وكلاهما يوجد ويؤدى إلى توتر متغير دائماً في كل ظاهرة

وأخيراً هناك المجموعة المترابطة من النصوص المعبر في الفقرة ١٠٩ ، « البداية
والنهاية شائتان في الدائرة » . إن المصطلحات الأربعة تحتاج إلى بحث هنا .
وأقل هذه المصطلحات أهمية ، بالرغم من أنها ينبغي ألا تهمل — هي ما تقدمه التورية
التي يظهر أن الكلمة *ἐνός* تحملها دائماً لـ « اقليل » — وهي « تدخل معنيين ،
« في العموم » و « بفهم » (الإشارة على فقرة ٨١) . إن فكرتي « النهاية التي
هي أيضاً بداية » و « البداية التي هي أيضاً نهاية » كانتا زوجين من التناقض
النموذجي الذي كان له مجال واسع بالنسبة للمفكرين . إن مجموعة من المفاهيم
زمنية ، وهي توحى بطريقتين ، طريق إلى أمام وطريق إلى خلف ، عند النظر
إلى فقرة الزمن . وبالتمثيل الهندسي تصبح حقيقتا المزرعة أكثر وضوحاً
في الهيكل الهندسي للدائرة . وأهم ما في ذلك أن هناك معنى رمزياً عميقاً تكون
فيه البداية والنهاية ، أو يمكن أن تكونا ، أو أن ينبغي أن تكونا مرتبطين .
ويبرر فيلسوف متأخر عن هراقليطس بزمن قليل — وهو القميون القروتوني —
عن هذا المعنى البعيد في ملاحظته (الناس يموتون لأنهم لا يستطيعون أن يصلوا
البداية بالنهاية . (٤) إن كلمتي القميون لبداية والنهاية هما *τέλος* و *ἀρχή* ، وتضمن
الأولى أيضاً معنى (المبدأ الأول) وتضمن الثانية معنى (الهدف الحاكم) .
ويقول هيراقليطس أيضاً كلمة *ἀρχή* . لكن كلمة *πέρας* التي تدل على النهاية بمعنى
الحد ، لا تحمل في نفسها المفهوم الثاني الإضافي . ومع ذلك فهي تتلقى شيئاً ما
من المعنى الرمزي الأكل من مضمونات الكلمات الأخرى في الجملة ، كما نأخذ من
الوعي الحقيقي ، وتلك خاصية عند الإغريق القدامى حتى إن فكرة الحد واضحة

دائما خصوصا بالنسبة للأُمور الإنسانية . إن النعمات الملياً لكلمة (دائرة)
قد تقاسمتها عصور مختلفة وثقافات متباينة ، لأن هيكلا هندسيا هنا يتمثل نورا
في الخيال مستقلا عن أى استعمال لغوى خاص .

وفي كثير من الثقافات القديمة كانت فكرة الدائرة يمكن أن تعنى هيكلا فراغيا
ودائرة من الأحداث في الزمن، وهذه الحالة الواضحة من الأُمور التي يكون
فيها انتظام الحركة حول نقطة رئيسية مستقلة ، التي بها يوضع المبدأ النهائي للحياة
والنهاية المرشدة في وحدة منسجمة .

الفصل الثامن

الاتلاف الخفي

- ١١٦ - الاتلاف الخفي خبير من الاتلاف الواضح
- ١١٧ - الناس لا يفهمون كيف أن الشيء الذي يختلف مع نفسه يكون متفقاً مع نفسه ، فإن هناك اتلافاً في الميل كالحال مع القوس والقيارة .
- ١١٨ - لانستمعوا إلى بل إلى الكلمة (الاوغوس) ، إن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحدة .
- ١١٩ - إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لا ترغب أن تسمى باسم زيوس ومع ذلك فهي ترغب .
- ١٢٠ - إن الحكمة واحدة - وهي أن تعرف العقل الذي به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .
- ١٢١ - الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شع وجوع . لكنه يخضع للتحويلات ، تماماً مثل . . . حين يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الطعم الخاص (الذي ينتج) .
- ١٢٢ - أن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الايرنيات Erinyes رصيفات العدالة .
- ١١٣ - كل الأشياء تأتي في أوقاتها .
- ١١٤ - حتى النائمون يعملون ويشاركون فيما يجري في العالم .

يرتبط اسم هيراقليطس ارتباطا وثيقا - في الأثر الفلسفي الغربي - بالموضوعات المزوية عن التغير والتناقض حتى إن هناك في أغلب الأحيان ميلا إلى تأكيده الخاص الذي يضعه على الوحدة في كل الأشياء بمعنى متميز ومتناقض . ويرغب الكتاب عن الفلاسفة القديمة أحيانا في تنسيق مادتهم على مقابلة بارمنيدس وهيراقليطس على أنها يمثلان اتجاهين متضادين تماما ومن ثم ينتجان لغزا فلسفيا ^{مفصلا} وأسما حاول أن يحله من يسمون « بالطبيين المتأخرين » - أمبادوقليس ، انكسا غوراس ، لو كيبس وديمقريطس - بطرائقهم البارعة المختلفة في التكامل الميتافيزيقي . إن في هذه الطريقة من تصور المسألة نصف الحقيقة ، لأننا لا نستطيع أن ننكر أن بارمنيدس - فوق أي شيء آخر - هوفليسوف الوحدة والاستمرار ، وهو الذي يعتبر كل شاهد واضح على التنوع أو التغير على أنه خداع في حد ذاته ، ولا نستطيع أن ننكر أن هيراقليطس يقبل التنوع والتغير على أنهما حقيقتان أساسيتان لا يمكن إبعادهما في الطبيعة الحقيقية للأشياء . ولا محل للسؤال في أن التعارض بين الفيلسوفين موجود ويحتاج إلى نظر ، وعلى أية حال فإن التعريف الناتج الذي يمثلها على أنهما متعارضان مذهبيا وليس أكثر من ذلك يمكن أن يفهم تماما . إن خصائص قليلة نسبيا تحتاج إلى بحث عن بارمنيدس بلا شك ، ولكن فلسفة هيراقليطس فلسفة مراوغة ومتعددة ومتغيرة حتى إنها لا يمكن أن تحدد في مثل هذه الحدود الاستاتيكية . وعلى فرض أن التنوع والتغير يكونان موضوعا رئيسيا ، ولقد يكون ذلك الموضوع الرئيسي عن هيراقليطس ، فإنه مع ذلك يوجد موضوع ثالث ، يجري تناقضا خلال المذهب الذي هو أصيل بالتساوي - الموضوع المعبر عنه

بوضوح في الفقرة ١١٨ بأن « كل الأشياء واحدة » . ويكون مضللاً أن ندعو هيراقليطس فيلسوفاً ينادى بالكثرة دون أن نضيف أنه بطريقة ما فيلسوف موحد أيضاً ، أو أن نؤكد مذهبه في التنير والصدقة والصراع دون أن نضيف أن هذه الصفات بالرغم من أنها أساسية وحقيقية - توجد متوازنة بطريقة ما بميلها نحو النظام والنموذج والاتلاف الذي هو ملازم فيما ينبغي أن نسمة بالحقيقة (ونحن نعلم أن الكلمات لا تعفنا هنا) .

إن نوع التوازن لا يزال يتطلب اهتماماً وتقريراً بعناية . إن المعنى الخاص الذي به يقبل هيراقليطس وحدة الكون على أنها حقيقة لا يمكن أن تدل عليه العناوين الفلسفية العادية . بل إن باحثاً هيراقليطياً متقفاً مثل هيرمان ديلز قد وقع في الخطأ ، وذلك بعد خمس عشرة سنة من تصنيفه مجموعته القيمة للفقرات ، بوضعه تفسيراً لهيراقليطس على أنه ثنائي ميتا فيزيقي . ففي مقالته عن الفيلسوف في دائرة معارف الديانة والأخلاق أيد ديلز تمييزاً بين ما يسميه « القشرة » و « اللب » في مذهب هيراقليطس - ويشير المصطلح الأول إلى العالم الناري للتغير ، ويشير الثاني إلى الوحدة المطلقة للوغوس . إنه يبرأ بعد من ذلك ليؤيد تفسيره شبه الأفلاطوني بترجمة منحرفة بوضوح . إن الفقرة ١٢٠ - مثلاً - تنتهي بالجملة πάντα διά πάντων التي تميز العقل الكوني بأنه يحرك « كل الأشياء خلال كل الأشياء » - وهي فكرة ذات تعقيد هيراقليطي مميز ، فيغير ديلز مقالته في دائرة المعارف لتقرأ : « الذي يعرف ويحكم كل الأشياء » . إن هناك قدراً كبيراً من الاختلاف الدال بين الجملة وبين التي يستعملها هيراقليطس ، ويصبح الاختلاف أكثر معنى حين ندرك

أن الفعل الذي ترجمته « يحرك » (كي أتخاشى أي إجماع مفرط للحرية الفردية) يمكن أو ينبغي أن يترجم « تحرك أنفسها » لأن الفرق بين سيفة المبني للمجهول اليونانية والصيغة الوسطى اليونانية لا يدل عليه في أزمنة معينة ، وإن عددا من أهل هيراقليطس تقدم آمادا لا يفصل لكتنا الفكرتين . إن العقل - الذي يقال عنه أيضا إنه البرق (الفقرة ٣٥) - الذي يعمل التحريك ، يفعل في أشياء خاصة تحوى الأفراد البشريين - من الداخل ومن الخارج ، والنتيجة - كما بينت فصول عديدة سابقة من زوايا مختلفة ، هي عالم متمرج فيه الوحدة ، والتنوع ، وتوجيه القدرات ، والصدفة ، والغموض . ولكن ترجمة ديلز الحاططة تمكنه أن يصل إلى النتيجة الثرية غير المقبولة بأن « هيراقليطس يفهم - تماما من معارضة بارمنيدس الذي لم يفهمه فيها كاملا - عدم الظاهرة والظاهرة ، الحقيقة والزيف في نظامه (١) . إنها نقطة واحدة لتقارن - لا لتساوى - مثل هذين المفكرين المختلفين كهيراقليطس وبارمنيدس . إن أنواع الوحدة السكونية التي يقف حيا لكل منهما - باعتبار - مختلفة اختلافا بينا .

إن تفسير ديلز الثنائي لهيراقليطس جعله يقال قولات مثل الفقرة ٢٤ (الزمن طفل يلعب بالنرد) والفقرة ٤٠ (إن العالم الأكل ليس إلا كومة من النفايات تكومت بطريقة عشوائية) على أنها تشير فقط إلى « تجربة وقتية » ، التي يظن أنها هي التي مثلت لهيراقليطس « العالم المتقلب ، المتغير ، غير الواعي والطفولي في التغيير » . لكن كل تجربة بالنسبة لفكر هيراقليطس هي تجربة وقتية ، وكل الأشياء متقلبة ومتغيرة جزئيا أو باطنيا . وعلى أية حال فإن ديلز يربط الفقرتين ٢٤ و ٤٠ بمعارضة هيراقليطس لتعدد المعرفة (الفقرة ٦) ،

وهو يعارض بين الفقرات الثلاث كجموعة وبين القولات بأن « الحكمة تقف منزلة عن كل شيء آخر » (الفقرة ٧) ، وأن المعرفة الذاتية ضرورية كطريق الحكمة (الفقرتان ٨ ، ٩) . والحق أن هيراقليطس يقف ضد تمدد المعرفة ، أو من مجرد التعلم الواسع لذاته ، وهو يعتبر طريق الحكمة يكن خلال المعرفة الذاتية أو على الأقل لا ينفصل عنها . وهو يسأل في الفقرة ٦ ، ٩ السؤال الهام : « ما هي أحسن طريقة للتفكير ؟ » أو « كيف يتكون موقف سام عقلي نحو العالم ؟ » وإن الإجابة التي يذكرها تختلف اختلافا بينا عما ينسبه إليه ديلز . فبينما تكون الحكمة منزلة من الأشياء الأخرى ، بمعنى أنها جوهريا أكثر قيمة من هذه الأشياء - فإن مثل هذه الحكمة أصيلة فقط حين تكون فعلا نارا ، وحين تكون قادرة على أن تعكس الحقائق المتغيرة للعالم نفسه - « لأن العالم المتحرك لا يعرفه إلا ما كان في حركة » (الفقرة ٤٣) .

إن وحدة الأشياء التي يفهمها هيراقليطس هي نوع من الوحدة المخادعة الخفية ، ولا يمكن أن تعبر عنها فلسفة موحدة أو ثنائية إطلاقا . إن وحدة الأشياء ، أو بالأحرى انتظام التبادل ، لا يمكن أن توجد أو لا يمكن أن تصور بميدة عن تعددها ونفورها . إن الحكمة التي تحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء (بمعنى : الحكمة التي تحرك بها كل الأشياء أنفسها خلال كل الأشياء) هي شيء لا يمكن التعبير عنه دون تناقض . إن فهمها « الله » أو « زيوس » إنما هي تسمية ضرورية ومضلة في وقت واحد (الفقرة ١١٩) . إنها ضرورية لأنه لا توجد طريقة نشير بها أو نفكر بها في المشكلة الكونية

المطلقة عن ارتباط كل الأشياء إلا باستعمال أقل الرموز الناقصة التي نمتلكها . وعلى النقيض من ذلك بأن أي اسم إلهي إنما هو اسم مفضل بسبب الإيماءات المذهبية والميثولوجية التي لا مفر من أن يحملها إلى عقول الناس . ولا يمكن أن تنجح أية محاولة لتمييز الوحدة المطلقة للأشياء أو القوة والميل نحو الوحدة ، ومع ذلك فإن عقل الإنسان الباحث لا يستطيع أن يعدل عن هذه المحاولة .

إن الحيادية السامية للحقيقة النهائية مشار إليها في الفقرة ١٢١ لكن كلما قاطمة - أشرنا إليها هنا بنطاق - مفقودة لسوء الحظ في مخطوطة هيبوليتس الموجودة - ومن المحتمل أن ناسخا قد أسقطها بالصدفة . ولقد خن بعض الباحثين بتعسف - ومنهم ديلز وبيروت - أن الكلمة المفقودة هي « النار » لكن لا توجد دعامة نصية على ذلك ، ولا أستطيع أن أرى في ذلك شيئا أكثر من أنه استجابة مدرسية ل : « نار هيراقليطس الموحدة » وفضلا عن ذلك فإنه ، ليس من العادة - على قدر ما أعلم - بين اليونان الأقدمين وفي أى مكان آخر - على تسمية النار وفق عطرها (أو كما ذهب بعض التراجم : حسب توابلها) التي تأتي فيها . ولقد وضع هيرمان فرانكل اقتراحا أكثر معقولة في الظاهر (٢) ، إذ يقترح أن الكلمة المفقودة ربما تشير إلى الأساس الزيتي الذي به كانت تمزج عطور مختلفة لصنع الدهون التي كانت تسمى باسم أو بأخر حسب رائحتها الناتجة . إن الأساس الزيتي (أو ربما شمع النحل ؟) الذي كان يستعمل في مثل هذه الصناعة لا بد أنه كان بطبيعة الحال قويا تماما ، بمعنى أنه لا يملك أية رائحة في ذاته . وعلى ذلك فإن نقطة المقارنة تكون (إذا كانت نظرية فرانكل صحيحة) أن الحقيقة النهائية (التي يمكن أن

نسى الله أوزيوس ولا يمكن أن تسمى بذلك مع ذلك) هي في ذاتها قية
وغير مميزة حتى إنها لا تمتلك أية صفات مهما تكن ، وهكذا تكون معرفة
لكل التحولات والتغيرات .

ولكن ألا يمكن أن يقال شيء أكثر تحديدا عن العالم الكلي الكوني ؟
إننا إذا نظرنا إليه على أنه لا يملك خصائص ، وعلى أنه ليس نوعا من هذا ميمر
عن ذلك ، فإننا نقله إلى صفر دلالي ذي قيمة . ومع ذلك فمن الواضح تماما
أن هيراقليطس يحاول أن يقول شيئا ما ، ومن الواضح أنه يربط المعنى بما يريد
أن يقول : أليست هناك طريقة حينئذ يمكن أن نميز بها الحقيقة غير المنطوقة ؟ وإذا
أردنا أن نضع السؤال بطريقة مثيرة قدر الإمكان - فإذا يمكن أن ينطق بها
لا يمكن نطقه ؟ إن واحدا يستطيع أن يجيب بأنه بيننا توجد إشارات فإن هذه
الإشارات مبغرة وإما تتعارض مع بعضها أحيانا تعارضا حادا ، وأنه من
الخطأ أن نتابع أيا منها إلى أبعد حد أو بطريقة الاستثناء . إن هناك
إشارات من نوع النظام ، والتوازن ، والتحريك الذاتي في العالم (فقرات ٢٩
٣٥ ، ١٠ ، ١٢٢) التي - بالرغم من أنها لا توقف أبدا مع الزمن المتغير -
تعطى نوعا من الحدود واللوك لتغير كلي حتى إن العقل الفطن لا يفهم التغير أبدا
على أنه الهبولي . إن هناك إشارات عن الحكمة والذكاء والعقل (الهوغوس) -
التي لا تقاس ولا يحكم عليها بالمستويات الجزئية والمثابة لتفكيرنا الإنساني ، بل
هي حقيقية ومؤثرة بعمق (فقرات ١ ، ٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠) وفي الفقرتين
الأوليين من هذا الفصل توجد إشارات عن نظام كوني تحت مظهر الائتلاف :
وبالرغم من أنه من المحتمل أن الكلمة اليونانية ἀρμονία - كما يعلن كيرك -

لم تكن تحمل معنى موسيقيا حتى الجزء الأ- بر من القرن الخامس - فإن النقطة تبدو مستحيلة التحقيق ، وعلى أية حال فإن هيراقليطس لا يزال يقدم تمثيلا موسيقيا في إشارته إلى القيارة في الفقرة ١١٧ . ولقد أخذ فيثاغورس فكرة الائتلاف الموسيقي (غير متضمن فيما يبدو في الموسيقى اليونانية اجتماع الأصوات على أنها نظام ممتع وملائم للأصوات) على أنه الرمز الأساسي لمبدئه . وحين يناقش سقراط مذهبه مع الفيثاغوريين المتأخرين فإنه يستعمل كلمة ἀρμονί (٣) وعلى كل فإن أظن أنه من المناسب أن أتبع فيربانكس ولا تيمور وكانلين فريمان في ترجمة ἀρμονί على أنها «الائتلاف» أكثر من أن أقبل كلمة بيرت « النظام » أو لفظة كيرك « الارتباط » . ولربما نعتبر هيراقليطس آخذا فكرة الائتلاف الفيثاغوري ثم أضاف إليها ملاحظة من عنده . فهو يضيف أن الائتلاف يوجد فقط حينما يوجد التناقض . فليس هناك ائتلاف في نفمة واحدة . إن هناك فقط ائتلافا ذا معنى حين توجد « نغمات متعارضة » يمكن أن تحال (٤) . إن الائتلاف يتضمن غلبة التمازج الموسيقي ، لكن دون إخراج شيء . وفي المجال الأوسع للوجود الإنساني يوجد نفس الموقف . إن الائتلاف والتنظيم بين شخص وشخص ، أو بين شخص وظرف إنما يوجد من الاختلاف والصراع الداخلي .

وبالإضافة إلى ذلك ، فليس هناك فقط التناقض في النغمات الموسيقية المختلفة لكن هناك أيضا تناقضا في الدرجات التي ينتج بها الصوت الموسيقي . إن أوتار القيامة ينبع ، أن تشد ثم تطلق لكي يصدر الصوت . إن هناك مشابهة نوعا ما - كما في الفقرة ١١٧ - توجد في حالة القوس ويرى بليدرر Pfeiderer في ارتباط هذين التشبيهين انعكاسا لتناقض الهيراقليطي عن الحياة والموت ، وعن الطريق

العائد والطريق المأبوط تبعاً لذلك (٥) ولكن الفقرة لا ترى قصداً إلى أن تعقد مقارنة بين القوس والقيارة؛ إن المقارنة إنما هي بين كل من هاتين الآلتين وبين الفرض من المناقشة وإذا نظرنا إلى التشبيه المزدوج بهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نرى أحسن ما هو الفرض. إن الوتر في كل من القوس والقيارة ينبغي أن يشد إلى الخاف ويضنط عليه حتى ينطلق، وتلك بوضوح هي الحقيقة البسيطة التي تقوم عليها نظرية الفقرة. ولكن ما هي نتيجة إطلاق الوتر في كلتا الحالتين؟ في حالة تكون إصابة الفرض وفي الثانية يكون إنتاج الصوت الموسيقي. إن الصلة بين هاتين الفكرتين - إذا أخذت كل منها استعارياً هي فكرة فيثاغورية أساسية، وقد كانت أيضاً موافقة للفكر الأخلاقي اليوناني على العموم. وعدم إصابة الهدف (úπερτίω) هو - حسب أرسطو - الخلل الرئيسي الذي يعجل بالمأساة، والحياة البشرية التي يمكن أن تنطبق عليها الاستعارة هي حياة وقعت في عدم اتلاف - مع أشخاص آخرين، ومع مواقف، ومع نفسها فوق كل شيء، أي مع وظيفتها. وعلى النقيض من ذلك، فإن الإنسان الذي تستطيع نفسه أن تردد «موسيقى الأجواء» (كما عبر فيثاغورس عن تصور الكسمولوجي الأعلى)، هو إنسان قد وهب موهبة أحسن وهو أكثر استعداداً أن يعرف الحقيقة ويتعرف عليها. إن الفكرة الواضحة في الصلة بين القوس والقيارة هي فكرة فيثاغورية حينئذ أو تحمل على الأقل تشابهاً حاداً مع إحدى الأفكار العالية للفيثاغورية، ولكن «الأنحاء» يمثل التأكد المميز لهيراقليطس.

إن الفقرة الختامية وهي الفقرة ١٢٤ تقدم نوعاً من الشرح لفلسفة المتوترة توتراً قوياً. فبالرغم من أنه من الأفضل أن نكون مستيقظين وأن ناضل نحو

الضوء فإن هؤلاء الذين ينامون ويسقطون في الظلام لا يزالون مع ذلك «عالمين ومشاركين فيما يجري في العالم» وهذه الفكرة تتفق مع الفلاسفة الرواقيين، والحق أن ماركوس أوريليوس هو الذي حفظ الفكرة الحالية - بين نص عليها في تأملاته (٧). إنها تعبير آخر عن التناقض من وجهة مزدوجة - وجهة أخلاقية وكسملوجية - وهي وجهة أساسية عند هيراقليطس وعند الرواقيين فن الوجهة الأخلاقية، يوجد الاختيار بين الطريقتين أمام كل منا، وهو اختيار عاجل بالنسبة لعقل المتيقظ، ولكن الطريق الصاعد والطريق الهابط - من الوجهة الميتافيزيقية - يعملان طول الوقت، وكل الأشياء تتحرك نفسها لذلك أوقانا لاحصر لها في كلا الاتجاهين، ولذلك فإن للطريقتين - في جملة هيراقليطس غير الدقيقة والبلينة ومع ذلك هما «طريق واحد وهما نفس الطريق». من الأفضل أن تكون إنسانا ذا كلمة هادئة من أن تكون أبه مضطربا، ومن الأفضل لعقل الإنسان أن يكون جافا وواضعا من أن يكون ضحية للمواطف الرطبية، ومع ذلك فإن البله والفاستقين لهم أدوارهم التي يلعبونها في العالم المتغير أبدا، كأي شئ آخر. إن النظام المطلق للأشياء نظام مفهوم تماما، إن الخصائص الفردية التي لا تعصى - كل بأغراضها ووجوهات نظرها المتشعبة، تصبح ذات معنى صغبر جدا بالنسبة لكل. إن كل نظرية عن النظام المطلق، وكل محاولة لتقرير شئ عنها، مرتبطة بالتعبير عن واحدة من وجوهات النظر المتشعبة هذه، ومن ثم فإن أية نظرية أو أي تقرير عن الحكمة الكونية «التي تتحرك بها كل الأشياء خلال كل الأشياء» لا تستطيع أن تكون مصيبة أبدا بالنسبة للمتقدم والمراوغة في هذا النظام الكوني نفسه. بل إن كلمة «الحكمة» استعارة سيئة الحظ نوعا ما

حين تطبق عليها . إن هيراقليطس يتفق مع الملاحظة الأولى في التاؤته تشنع
- إذا كان قد عرفها - التي تقول « إن التاؤ التي يمكن أن تفهم ليست هي التاؤ
الحقيقية » . إن الحقيقة المطلقة التي يحاول هيراقليطس أن يتحدث عنها لا يمكن أن
تمثل بتصور عقلي مثل « الكينونة » أو « الحقيقة » ، ولا بتصور لاهوتي مثل « زيوس »
أو « الله » ولا بتصور طبيعي مثل « النار » أو « الذرات » ، فلا تستطيع كلمة أو
صورة أن تكون مصيبة ، لكن أكثر الطرق ملاءمة في أن ترمز لها ، وتشير إليها
وهي فارس قوتها المتبادلة ومراوغتها ، هي الجملة التي يستعملها هيراقليطس في
الفقرة ١١٦ - الائتلاف الخفي .

الفهارس

الإشارات إلى الكتب والمؤلفين في الفهارس التالية وضعت عادة على ألقاب المؤلفين أو الناشرين . والاستثناء الوحيد هو Doxographi Graeci الذي نشره « سيرمان ديلز » ، وقد سمي هنا « Dox » لكي أميزه من كتاب ديلز Die Fragmente der Vorsokratiker . وقد سميت الطبعة الرابعة Die Fragmente (١٩٢٠) باسم « ديلز » ، والطبعة الخامسة (١٩٣٤) كما راجعها والتر كرانز « ديلز كرانز » ، وتفاصيل المراجع عن كل الكتب المتردد في الهوامش توجد في فهرست ب .

فهرست - أ -

هوامش الفصول

المقدمة

١ - Plato Laws iv, 715 E ، وقد نص عليها في ديلز - كرانز على أنها

قراءة ٦ تحت « أورفيوس » :

ἀρχὴν τε καὶ τὴν νεύτην καὶ μέσα τῶν οὐρανῶν ἀπαντῶν ἔχων

٢ - يتحدث سترابو الجغرافي (XIV. i. 25) عن طاليس على أنه أول

من كتب عن φύσιολογία . وينبغي أن نذكر أن الكلمة مشتقة من

φύειν « ينمو » وأن مفهوم النمو الذاتي يميل تبعاً لذلك أن يكون موجوداً في كل

المناقشات اليم نانية الأولى عن الطبيعة (φύσις)

٣ - إن كلمة انكماندر هي τὸ ἀπειρου قد ترجمت بطريقة مختلفة

« غير المقيد » و « غير المحدود » (ك. فريمان) ، « غير المتناه » (بيرفت)

و « غير المحدد » وجملي « خزان غير متناه من الخصائص الكامنة » تدل على

أكل معنى للكلمة كما أفهمها . وتبعاً لأنكماندر كما قرر ديوجينيس اللاإرسي

(II I) فإن غير المتناهى إنما هو مبدأ أساسي (ἀρχή) وعنصر أساسي (νοήματα)

ويضيف ديوجينيس التفسير ، الذي يبدو أنه يعزوهُ إلى أنكماندر ، بأن الأجزاء

تخضع للتغير بينما الشكل (τὸ αἶν) لا يخضع .

وهناك اعتراض على جملة « خزان غير متناه من الخصائص الكامنة » ، على

أساس أن الفكرة الواضحة عن الكامن كشيء ، يتميز عن الواقع لم تكن قد

صيفت إلا بعد قرن ونصف على يد أرسطو، وأن تطبيق مثل هذه الألفاظ على مذهب انكماندر إنما هو خطأ في التسلسل التاريخي. وينبغي أن يراعى هذا التحذير، لأن أى استعمال للمصطلحات المتأخرة على مذهب أقدم قد يكون مضللاً: لكن الخطر نفسه يواجهنا في كل مكان - بدرجة كبيرة أو صغيرة - حين نحاول أن نعبر عن الأفكار البدائية نسبياً أو الملتحمة عن طريقة لغة أكثر سفسطائية ونحن نستطيع أن نقول على الأقل إن فكرة الكون والتضمن تقع كاملة أو ضمناً في فكرة انكماندر عن خزان من خصائص غير ظاهرة .

٤ - تحت عنوان «انكماندر» يضع ديلز - كرانز هذه على أنها الفقرة 1-B بينما هي موجودة في ويلز على الفقرة ٩ . «الإصلاح» *Tίσις* «العدالة» *δίκη*. إن كلمة «فيه» لا تقابل كلمة خاصة في اليونانية لكنها تدل على الفكرة المتضمنة .

٥ - انكمانس، فقرة ٢ في قائمة ديلز - كرانز (B) p.95 «النفس» تمثل كلمة *Ψυχή* و «النفس» كلمة *πνεύμα* أكثر من معنى طبيعي عن كلمة أخرى وبعد ستة قرون حين استعمل كلمة *πνεύμα* لتعني «الروح» أصبحت العلاقة بين الكلمتين معكوسة .

٦ - إن النصوص الأربعة من اكنوفان تمثل فقراته ١٥، ٢٣، ٢٤، ٢٥ في قائمة ديلز - كرانز، 135 - 132 pp .

٧ - إن مسألة العلاقة بين هيراقليطس وهيبورس الميتابونامى مسألة مهمة وذلك بـ...فة عامة وبسبب الهجوم الذى يشنه هيراقليطس على فيثاغورس في فقرات ١٢٨ - ١٣٦ (أفهرس ج) تماماً مثل ما فى الاتهام بأن فلسفته إنما هي

مجرد مجموعة من تعاليم متوسطة (ديوجنيس اللايرسى VIII, 6. وذلك مرفوض في ديلز - كرانز على أنه نص) . وإن ثلاثة أسئلة تحتاج إلى أن تكون موضع اعتبار. أ - وذلك بخصوص الشبه الجزئي بين مذهبي الفيلسوفين . إذ يظن أرسطو « أن النار هي المادة الأولى تبعاً لهيوزس وهيراقليطس (Metaphysics I : 984a, 7; cf. De Caelo III : 303 b, 21) » ويقول ديوجنيس اللايرسى : « إن هيوزس الميتابوتامي كان فيثاغورياً آخر والذي كان يعتقد ... أن الكل محدود وهو دائماً في حركة »

(R. D. Hicks' translation in the Loeb Classical Library edition of Diogenes Lartius : 11, pp. 397 - 3 8)

ب - وبخصوص التواريخ النسبية . إذ يري دارسون عد بدون أن هيوزس كان متأخراً عن هيراقليطس . ويتحدث نيودورجومبرز عنه على أنه هو « الذي تابع خطوات هيراقليطس » ويدء -وه بأنه فيلسوف اختياري ... كان يبحث للتوفيق بين تعاليم هيراقليطس وفيثاغورس (greek thinkers, 1, pp. 146, 371) ويسميه زيلر (p. 1 5) بأنه فيثاغوري متأخر تأثر به هيراقليطس . بل إن R. D. Hicks (Loc.cit) يضمه متأخراً في القرن الرابع قبل الميلاد . وعلى العكس من ذلك يضمه proclus على أنه « فيثاغوري من الأوائل »

Commentary on Euclid, Friedländer ed., p. 426, cited in Kirk and Raven, p.231)

ومن المحتمل جداً أن يكون أرسطو قد اعتبره على أنه سلف لهيراقليطس لأنه حين كان يذكر الرجلين مما فإنه يضع اسم هيوزس أولاً بالرغم من أن هيراقليطس كان مرموقاً أكثر: وأخيراً يظن Suidas (Diels-kranz, p. 143) أن « بمضا قد قال إن هيراقليطس كان تلميذاً لـألكسوفان وهيوزس الفيثاغوري »

ج - بخصوص التهمة بأن هيوزس لم يكن فيثاغوريا جيدا . قدم هذه التهمة Iamblichus في كتابه « حياة فيثاغورس » ولكن لأن إيامبلوخس كان فيثاغوريا تقيا ، بينما كان هيوزس نائرا عقليا (cf. Burnet , p' 94, n. 2) وهو فضلا عن ذلك - حسب الأسطورة - قد حطم لأنه اكتشف السر الفيثاغورى بتعذر التطابق بين وتر الزاوية القائمة وضلع المثلث المتساوي الضامين لذلك يبدو أن الاتهام ضده يجب أن يؤخذ بحذر . ثم تبقى الأدلة بأنه كان على الأقل عضوا في الجماعة ، ومن المحتمل أنه لم يكن فيثاغوريا صحيح العقيدة تماما بل من الممكن أنه قد قدم نوعا من الصلة غير الوثيقة بين بعض تعاليم المدرسة الفيثاغورية وهيراقليطس :

٨ - إن البيتين من شعر بارمنيدس اللذين إليهما الإشارة هما البيتان الأخيران في الفقرة ٦ في قائمة B في ديلز - كرانز تحت عنوان « بارمنيدس » (p. 233)
« أن نكون وأن لانكون » مبرر عنها بجملة $\tau\omicron\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ والجملة الختامية التي قد تشير إلى الفقرة ١١٧ عند هيراقليطس هي
 $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \delta\epsilon\ \pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\pi\acute{o}\varsigma\ \epsilon\acute{o}\tau\iota\ \kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\varsigma$

Karl Reinhardt, Parmenides (1916), esp-pp-155 ff. - ٩

١٠ - المقالة موجودة في بداية الكتاب التاسع من كتابه Lives and Opinions of Eminent philosophers في المجلد الثاني من Loep Classical Library edition of Diogenes . وبالرغم من أن القصص المتداولة بأن دوجنيس يجب أن يحكى كثيرا قد لا يكون لها إلا علاقة بسيطة بالحقيقة التاريخية ، فليس هناك مبرر أن نشك في إخباره عن مكان وزمان ونسب

الفيلسوف، وليس هناك مبرر أن نشك في دقة النصوص المباشرة القليلة ،
ومعظمها موجود في قائمة الفقرات المقبولة .

١١ - انظر نيته :

Gesammelte Werke (Mnsarion Verlag edition, Munich, 1920-1928),
XIV, P. 75, p. 223; XVI, p. 224; XVI, p. 139; et passim.

إذ يعلن نيته أن أولئك الذين هم أقوىاء يناضلون من واحد لآخر بضرورة
طبيعية مثلما يناضل الضعيف نحو شخص آخر . وهو يضيف أن عاطفة البعد هذه
بالنسبة للآخرين هي الأساس التي يقوم عليها الترقى « هذه العاطفة - التي هي
غامضة مع ذلك - هي التشوف إلى توسيع المسافة أكثر وأكثر داخل نفس
الإنسان الخاصة » والتي تعود نحو الميل الأكبر دائما وهو « العنصر
الذاتي للإنسان » .

وقد بذلت محاولة لاعتبار هيراقليطس منشائنا على طريقة شوينها ووكا فعلا

مثلا Gottfred Mayer (انظر المراجع) .

١٢ - إن ممارسة وقف كتاب في معبد لم يكن شيئا غير عادي . إذ يحكى

بلوتارخ أن شاعرة - كسبت جائزة في Isthmia عن شعرها - قد وضعت
نسخة منه في معبد دلتى احتراماً . وبالإضافة إلى ذلك فإن شخصا ما - سواء
كان الشاعر نفسه أو غيره - قد وقف قصائد هزبورود عن جبل هليكون Helicon
حيث أوردتها تقارير pausanias متوشة على أقراص من الرصاص . بل لم تكن
عادة الوقف مقصورة على القصائد . فلقد وقف Oe nopides of Chios
نسخة برونزية من جدول فلسكى على الأولمب ، ووقف Xenocrates - في

خزينة هلي جبل أولبس - حاسبه عن ارتفاع الجبل ، ووقف Eudoxus فلکه في Delos ، ووقف مسافر قرطاجنى يدعى Hanns كتابه عن أسفاره في معبد Baal في قرطاجنة . ولقد جمع هذه الأمثلة وغيرها W. H.D. Rous. في

The Votive offerings (Cambridge University press 1902 ,p.64)
Cf. Pansanias IX .31.4.

١٣ - في كتاب أرسطو المزعوم ، De Mundo (V . 396 b, 20) يسمى هيراقليطس بأنه « المظلم » (ó σκοτεινός) ، وينقل ديوجينيس اللايرسى قوله بأنه « ملغز » (ἀνικητός) ، ويحدث عنه تروتيان Terrullian بازدرء ، واضح على أنه مكفهر ، بينما يعلن عنه كلمنت السكندرى أنه « أحب أن يخفى الميثافيزيا في لغة من الأسرار » ، وهذه الملاحظة منصوص عليها بدرجة واسعة . ويقول أرسطو (Rhetoric III. V : 1407 b, 31 15) : « إن وضع التقيط عند هيراقليطس ليس عملا سهلا ، لأننا لانتطيع أن نخبر ما إذا كانت كلمة معينة تخص ما يسبق أو ما يلحق » ومهما تكن الحقيقة في هذه الاتهامات ، فإن السبب الرئيسى في الذهوض والصعوبة في هيراقليطس ليس شيئا بسيطا أو ساذجا كالرغبة في الشعوذة ، بل إنه بالأخرى حاجة بطريقة صحيحة وغير ناقصة تماما عن الطبيعة التى تفجأنا بما لا يتوقع ، وهى التى لا تثبت أو تنكر بل تعطى وموزا ، والتى يجب أن نخفى (الفقرات ١٩ ، ١٧ ، ١٧) .

١٤ - « وأخيرا ، هناك أوام انتقلت إلى عقول الناس من المذاهب المتعددة للفلسفات ، وأيضا من القوانين الخاطئة في التطبيق . وتلك أهمها أوام

المسرح ، لأن كل الأنظمة المتقاة — في حكمي — ليست إلا مسرحيات كثيرة ، تمثل عوالم من خلقها الخاص على طراز تمثيلي غير حقيقي . وأنا لا أتحدث عن الأنظمة الشائعة الآن فقط ، ولا عن المجموعات القديمة للفلسفات ، لأن تمثيلات كثيرة جدا من نفس النوع قد تكون مركبة ومنسقة في سلوك شبه صناعي ، رأينا أن الأخطار المختلفة تباما لها مع ذلك أسباب على حفظ الأجزاء المتشابهة . ومرة أخرى لا أعنى بذلك الأنظمة كلها فقط ، بل كثيرا من المبادئ والأوليات في العلم التي أصبحت ملقاة بالتقليد والتسليم والإهمال .

Francis Bacon , The great Instauration (1620) : Part II, Which is called The New Organon, or, True Directions Concerning the Interpretation of Natur, Sec. xlv.

وإذا تجاهلنا الأمثلة الخاصة للوهم الرابع الذي يقدمه باكون عن طريق التصوير ، والتي تمثل أخطارا عقلية معينة في أيامه أكثر مما في أيامنا ، فإننا نحتاج أن نكون متيقظين في كل تفكيرنا خشية أن تقع في خطأ مشابه . فإذا أخذنا على عاتقنا أن ندرس مفكرا بعيدا مثل هيراقليطس فهل نحن في خطر أن تموقنا « تمثيلات المسرح التي تمثل عوالم من خلقنا الخاص على طراز تمثيلي غير حقيقي » ؟ أظن الأمر كذلك . فأن نكتشف أوهام مسرحنا أكثر صعوبة من اكتشاف أوهام أشخاص آخرين وأوهام حضارات بعيدة وأن نمونها على طرازنا الخاص . ومع ذلك فإن مفتاحا للكشف القاطن في هذه الناحية يمكن الحصول عليه لأولئك الذين يرغبون . وذات مرة روج أفريت ديان مارتين Everett Dean Martin المثل : إن الإنسان يعرف بالمعضلات

المدرجة التي يحفظ بها ، إن كل واحد مناه طرقه الخاصة المفضلة في إقامة التبادلات ، ومن ثم طرقات الأسئلة ، أو في إقامة تفسيراته على الأسئلة التي تناور . وحين يصبح زوجان مفضلات من التبادلات مصحفين للدرجة أن أسألتنا (مهما تكن حرة بوضوح ومجملجة) تسأل في حدود « إما وإما » ، أو تسأل على أنها تفترضها بطريقة خفية ، فإن ذلك يساوي قولنا إن وهم المرشح قد كبر وامتلك - امتلا كما غير واع عادة عقولنا . إن هناك مثل هذين الوهمين للسرحد - طريقتان معتقدتان بقوة في افتراض ناذج الإجابة الممكنة عن سؤال معطى - وهما متداولتان هذه الأيام وإذا لم تنظر خلفهما فلننهما تصحجان حاجزين أمام فهم سليم لهيراقليطس . إنبما : (١) تبادلات الذاتى ضد الموضوعى ، أو العقل ضد الشيء ، أو النفس ضد العالم ، و (٢) وتبادلات طريقة مسيحية مفككة نوعا ما من التفكير عن الدين ضد معارضة الإمكانيات التي يمثلها الدين جميعا . والنتيجة أن كلا « المعضلتين المخرجتين اللتين تحفظ بهما » تميلان إلى أن تأخذ شكلهما من هذه الأوهام : فنحن نسأل (١) إذا ما كان شيء مثل الخير أو الجمال أو صوت مسموع يوجد بداخلى (أى ذاتى ونسبى تماما) أو أنه فى العالم نفسه (بالمعنى الذى توجد به المنازل والأشجار) ثم نسأل (٢) إذا ما كانت للصورة المسيحية عن الله والحياة الآخرة صادقة أم أن الدين كله مجرد خيال . والآن من وجهة النظر التي تمثلها هاتان الطريقتان فى صياغة الأسئلة (هذان الوهمان للسرحد) فإن هيراقليطس سوف يظهر أنه يخالف قانون التناقض بالنسبة للطريقة الأولى ،

لأن الكلمة (اللوغوس) بالنسبة له ذاتية وموضوعية في وقت واحد (تماما مثل التاؤ في الصينية القديمة ودهارما في الهندوسية وبثيوما المقدسة في المسيحية الأولى)، ثم سوف يظهر أنه يخالف قانون الوسط المرفوع بالنسبة للطريقة الأخرى، لأن فكرته عن الألوهية (قترات ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٤، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٩) وفكرته عن الحياة الآخرة (قترات ٥٩، ٦٥، ٦٧، ٦٨) تقدمان إمكانات غير متضمنة في تبادلاتنا المألوفة بعد المسيحية.

١٥ - ينص إكرمان Eckermann في كتابه أحاديث مع جوته Conversations with Goethe بتاريخ ٢٩ أكتوبر ١٨٢٣، على أن جوته يقول: «إن كل سلوك - مهما يكن خاصا - وكل تمثيل الحجر حتى من الإنسان، له عمومية معينة، لأن كل شيء يكرر نفسه، وليس في العالم شيء حدث مرة واحدة فقط» ويلاحظ Fritz Strich على ذلك وعلى قترات مشابهة قائلا: «إن الرمز - في معنى جوته هو الالتحام الأكل بين المثل الخاص والفكرة العامة» (Der Dichter und die Zeit, Bern; 1947). وكذلك يمدح كولريدج شكسبير لتأثيره «وحدة ونفاذا داخليا للعالم والخاص» (Lectures on Shakespear) إنه جزءا من هدف الشعر الأصيل هو أن يزيل حواجز تمثيلات اللغة المنطقية وتنسيق الفكر بإعادة النماذج الأولى في الإدراك والتفكير والقول.

١٦ - أوسطو (De Anima III-ii) في علاقة الإدراك بما يدرك، والفصل

الرابع، في علاقة العقل بما يفهم عقليا.

١٧ - استعمل جمون كينس الجملة في رسالة إلى أخيه جورج ، ديسمبر ١٨١٧، بمناسبة الملك لير: « بأنه يفجأني أية جودة تشكل رجلا ذا إنجاز - خصوصا في الأدب ، وأن شكبير يمتلك شيئا ضخما جدا . إننى أقصد القدرة السالبة ، وهى ، حينما يكون إنسان قادرا أن يكون فى أشياء غير معينة ، وفى أمرار ، وفى شكوك دون وصول منفعلى وراء الحقيقة والعقل » .

الفصل الاول

منهج البحث

١ - يسمى سكستس القمّر الأرىلى (قارن بالإشارة إلى الفقرة في فهرست ب) « قوله افتتاحية » (προειρημένον) ويقول إنها تعطى مفتاحا لمجال (περίεχου) كتاب هيراقليطس عن الطبيعة .

٢ - يكتب بيرنت : « إن الكلمة (اللوغوس) هي - ابتداء - حديث هيراقليطس نفسه ، ومع ذلك فنحن قد نسبها « كلمته » كما لو أنه نبي » .
ولبقية المناقشة انظر : Burnet, p. 133.n.1. وقارن بالإشارة إلى الفقرة ١١٨ (فهرست ب) .

٣ - يقدم Wilamowitz في نشرته لكتاب Euripides' Herakles شاهدا يؤيد به رأيه بأن الكتاب الاغريق الأ أكثر قدما لم يستعملوا عناوين وصفية لمحتويات الكتاب ، لكنهم كانوا يبدأون بالإعلان : « فلان - وفلان يتحدث على النحو التالي » (λέγει τὸδε) والطبيب الفيثاغورى القميون ، وهو معاصر تقريبا لهيراقليطس - يفتح كتابه بهذه الكلمات : « هذه كلمات القميون الكروتونى ، ابن بيرثوس ، التي تكلم بها إلى بروتينوس ، وليون وبابيلوس » . وعلى أية حال ، فلان القمون كان يعيش في إيطاليا ، فإن ممارسته لا تقدم شاهدا قويا فيما يخص هيراقليطس . وعلى أية حال فإن عددا من الباحثين يتفق مع رأى ديلز بأن كتاب هيراقليطس قد يكون بدأ بمثل هذه الطريقة

٤ « اللوغوس العامة والالهية » Τὸνκοινὸν κὸλον καὶ θεῖον

« التي بمشاركتنا فيها : οὐ κατὰ μετοχήν . سكس امبريقس ، Loc.cit. (في الإشارة ١) . Sec.131 . ولقد يعترض بأننى أحرف المناقشة باستعمال الحرف الكبير في "Logos" (λὸ γο.) ، ولكن من الممكن أيضا أن أستعمل حرف ابتدائي صغير قد يحرف المناقشة في اتجاه مضاد . ولكننى أستعمل حرفا كبيرا فقط - كما هنا - حين تكون الصياغة واضحة في أن الإشارة الأساسية إشارة كوسمولوجية .

٥ - إن الرأى بأن الذى يدركه ملاحظون كثيرون شىء يستحق الثقة - يؤدي أنهم لا يملكون « نفوسا بريرية » (الفقرة ١٣) - وأن الذى يدركه ملاحظ واحد دون مشاركة هو شىء زائف ، هذا الرأى يمثل مسأمة مهمة قام عليها بناء العالم الطبيعي . إن المنهج العلمى الذى كان قد تطور في ملطية قد تضمن تأكيذا كبيرا على الملاحظة المشتركة أكثر مما كان يمكن أن يوجد في كلمة الرؤية عند الشعراء و « الحكماء » (σοφοί) . لكننا لانجد شاهدا في الفترات القليلة البعيدة عند الفلاسفة المليزيين أنهم قد حاولوا أن يصوغوا طبيعة المنهج الموضوعى الجديد الذى كانوا سيبدأون في استعماله . ولقد كان هيراقليطس أكثر وعيا بالمشكلة كما تشير فقرات ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ١١ ، ١٥ على وجه الخصوص . ولا ريب أن نوع التجربة المشتركة بدرجة واسعة التى تستعمل في العلم تحتاج - لامفر - إلى أن تكون مكملة بدرجة معينة من البصيرة الخاصة أيضا ، ومن المؤكد أن قارىء هيراقليطس لن يقول إن مثل هذا البصيرة مفقودة في نظوقه . وعلى أية حال فلقد كان ذا أهمية كبيرة في التطور

المبكر لعلم أن نجسد تعرفا على دعاوى الملاحظة الموضوعية ، ولقد شارك هيراقليطس في هذا التعرف .

٦ - ايتشارمز ، الفقرة ٥٧ Diels - Kranz, p. 268 وفي مقابلة الكلمة الإلهية بالحساب الإنساني يستعمل ايتشاووز لقطة λογισμὸς للفكرة الأخيرة .
٧ - Kirk and Raven, p. 188 . معظم ما كتبه كيرك ورافن عن الموضوع ممتاز ، ولكن استعمالهم للفظ « الفكرة » بتطبيقها على الكلمة (اللوغوس) تفجأني لأنها مضللة بطريقة خطيرة .

٨ - وهكذا كان هيراقليطس قادرا أن يقول في الفقرة ٨١ إن الناس ينبغي أن يتحدثوا بعوى عقل (εἶναι ἰσῶ) وبذلك ينشبتون بقوة بما هو مشارك في العموم (τῶ εἰνῶ) . قارن بالإشارات على فقرتي ٢ ، ٨ (فهرست ب) .

الفصل الثاني

السيلان العام

١ إتي أتبع عادة ترجمة $\phi\theta\eta\rho\acute{\alpha}\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ بالمركبين « أن يوجد » و « أن يمتحنى » . إن كلمات أكثر بساطة مثل « الخلق » و « التدمير » أو « الظهور و « الاختفاء » ، قد تحمل مفهومات مضللة .

٢ - 22 ff - 189 A. Aristotle Physics I. vi. ويضيف أرسطو :
« إن نفس الصعوبات توجد مع كل متناقضين : إن الحب لا يمكن أن يفكر فيه [على عكس نظرية امبادوقليطس] على أنه يجمع الصراع ويخلق شيئا منه ، ولا يستطيع الصراع أن يفعل ذلك للحب ، بل أنهما ينبغي أن يعمل على شيء ثالث : « إن تصويراته معينة كي تزيد جدله - ضد هيراقليطس - بأن شرحا سليما للعالم يتطلب أكثر من مبدأ الثنائية (التناقض والصراع) ، إنه يتطلب أيضا مبدأ الثلاثية ، بمعنى أن أى تصور سليم للتغير يتضمن ثلاث أفكار - عن حالة سابقة ، وحالة لاحقة ، و « شيء ما يبقى دون تغيير خلال العملية » .

٣ - « الحرب وزيروس هما نفس الشيء » .

τὸν πόλεμον καὶ τοῦ Δία τὸν αὐτὸν εἶναι; κα θάπερ καὶ τοῦ
Ἡράκλειτον λεγείν Philodemus., in Dox., p. 548

مع حروف قليلة مفقودة جدها ديلز .

٤ - عن القدر والضرورة .

Ἡράκλειτος πάντα καθ εἰμαρμένην, τῆς δὲ αὐτῆς ὑπόκειται
ἀνάγκη.

ستوباؤس وبلوتارخ في 322 p. Doc., . قارت بشيوفراستس الذي يقول عن هيراقليطس « إنه يضع نظاما معيناً ووقتها مجدداً يحدث فيه تغير كوني حسب ضرورة مقدرة معينة » .

κατά τινά εἰμαρμένην ἀνάγκην — Doc., p. 476.

٥ - أرسطو : عن الصدفة physics 11.iv-iv:195 b,31-197a,13 الضرورة : 9 : 11. ix : 199 b,34-200 b, 9 . إنه لسؤال جدلي كيف أن أرسطو يقصد أن يربط هذين التصورين ، ولكن يبدو لي أنه يعتبرهما متشابهين من حيث إنهما يمثلان - من نواح مختلفة - نوع الحدوث أو مظهر الحدوث الذي لا يعتمد على الغرض العاقل . إن حادثة الصدفة يمكن أن تحدث (وهكذا فسرت 198 a, 5-7) على أنها غير مقصودة ، ومن ثم فإن حادثة « الضرورة » التي تحدث كي تؤثر على هدف إنساني بأن تكون في صالحه أو في غير صالحه ، كي تبدو كما لو أنها حدثت من أجل هذا الهدف الإنساني أو كي تعوقه ، بالرغم من أنها لا تفعل ذلك في الحقيقة .

الفصل الثالث

عمليات الطبيعة

١ - يأخذ Oswald Spengler النار على أنها رمز ل $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ per ، التي يفسرها على أنها المبدأ السابق للطبيعة (Der metaphysische Grundgedanke der herakleitischen philosophie , A. 1. 3)

٢ - Gustave Teichmüller , Neue Studien Zur Geschichte der Begriffe , Heft 1 , p. 2 et passim

إن الميل إلى اعتبار هيراقليطس على أنه فيلسوف أيوني يسير على أثر ملطية ، ومن ثم أخذ تصورته عن النار في معنى طبيعي خالص ، إنما هو تبسيط كبير يوجد عند عدد من الكتاب (مثل Julio Navarro Monzó في La Busqueda presocrática) وأصبح ذلك - لسوء الحظ - مستقرا في كتب عديدة .

٣ - Aristotle De Caelo 111. v : 303 b , 12 .

٤ - Aristotle Metaphysics 1-iii : 984 a , 7 .

٥ - إن المعلقين اليونانيين الرئيسيين على أرسطو يأخذون التصور الهيراقليطس للنار على العموم في معنى مادي . فيشير Asclepius بتكرار إلى نار هيراقليطس في سياق يظهر أنه يعتبرها على أنها تلمب دورا مشابهة للماء في نظام طاليس والهواء في نظام انكسمانس ، والتي يصفها في الجملة :

$\epsilon\lambda\nu\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ $\mu\acute{\iota}\tau\tau\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ (Commentaria in Aristotelem Graeca VI, Pt. 11 , p. 25 , cf . p . 148 19 سطر)

وفي مكان آخر يقول عن هيراقليطس والميليزيين إن كل واحد منهم أخذ مادة طبيعية (النار في حالة هيراقليطس) كي تكون « مبدأ ماديا مجسدا »
(δωματικὴν ἀρχὴν ἐποίονν και ὕλικήν)

ويقدم الكسندر الأفروذيبي نظرة مشابهة في تلميحه على ميثافيزيقا أرسطو في (op.cit., p.670) ، وبعد ذلك - على أية حال (Comm.Ar. Gr.I,p. 45) يتحدث عن النار الميراقليطية على أنها ليست فقط ἀρχή بل أيضاً δύσιν ودويوحى استعمال الكلمة الأخيرة بأنه قد يكون في ذهنة شيء ، « أكثر من مبدأ طبيعي ، لكن دون أن يوضح ما هو هذا الشيء .

ويقول سمبليقس في Comm.Ar. Gr.VII,p.621 يقول إن هيراقليطس قد اعتبر النار على أنها « المبدأ الأول المجسد » (πρῶτον τῶν σωμάτων)

٦ - إن النار بالنسبة له (هيراقليطس) ليست مجرد رمز لعملية عامة وليست أساسا مصرا على أن يكون متشابهة خلال تبادلاتها النوعية . وهو يتحدث عنها ككلامه للاستبدال مثل الذهب في التجارة وعلى أنها متضمنة في التعبير نفسه ، وكان من السهل بالنسبة له في هذه الحالة أن يشابه بين العلامة والشيء المعلم لأن النار تظهر أن تكون الظاهرة الموحدة الوحيدة والتي ليست شيئا إلا النار .

Harold Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy," Journal of the History of Ideas, XII (1951),P.331.

٧ - كلمات هيوليئس هي : λέγει δὲ καὶ φρούμῶν τοῦτό εἶναι

وترجمة Legg هي : « ولكنه يقول أيضا إن النار مدركة وعلّة لحكم العالم »
وعلى ذلك تتبع النّوالة التي هي الفقرة ٣٠ : « وهو يسميها الاشتهاء والشمع » .

وكلمات ستوباؤوس هي :

'Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητοῦ τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ'
ἐπίνοιαν (Dox., p. 331)

والترجمة موجودة في النص . ويقترح كبيرك (P. 356) أن هيراقليطس
قد يكون اعتبر أنه ليست كل النار عقلية ، بل فقط النار ذات النوع الأكثر
نقاء والأكثر تأثيرية .

٨ - إن روبرت بويل Robert Boil كيميائي القرية السابع عشر يتحدث
« عن هذين المبدأين العظيمين والكاثوليكيين للأجساد ، المادة والحركة
(Works, iv, p.27, "On the Excellence of the Mechanical principle")
وكلمة « الحركة » في سياق بويل تعني الحركة في فراغ ، وليست التغير النوعي
ومن أجل ذلك فهي أكثر دقة وأكثر تركيزا من الناحية الدلالية من
الكلمة اليونانية κίνησις إن قبول حركة فراغية أنها سابق أتولوجي على أنواع
أخرى من التغير قد صبح بعمق في تفكيرنا المعاصر حتى إننا ينبغي أن نقوم
بجهود حازم كي نتحقق من أن الإغريق - في معظم أمرهم - لم يشاركو في
هذا الافتراض ، ولم يفعل ذلك هيراقليطس على وجه التأكيد . فإرن بالمقابلة -

W. A. Heidel , " Qualitative Change in pre-Socratic
philosophy," in Archiv zur Geschichte der philosophie , 19 (1906),
pp. 333 — 379.

٩ - Aristotle (De Caelo, III.v : 304 a, 10 ff.) وهو يقول إن

المشابهة التي تقوم عليها المناقشة الثانية هي « إن الجسم الأتقي هو النار ، بينما الهرم - بين الأجسام - بدائي وله أجزاء صغرى » أما تعليق سبليقيس منسكرا أن هيراقليطس قد تصور النار حدود أهرامات ، فهو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca , VII , p.621 , lines 7 ff.

١٠ - إشارة أبيقورس إلى *πρῆστῆρ* موجودة في رسالته إلى بيثوكليس ،

: Secs. 104-105

Epicurus : The Extant Remains ed. Cyril Baily (oxford , 1926) , p.71

وعند لوقريئس تحدث كلمة *πρῆστῆρ* في الكتاب السادس صطر ٤٢٤ ، ووصفه عن التقلبات الجوية (الميتورولوجي) في سطور ٤٢٢ - ٤٥٠ موافق للموضوع . وملاحظة سيريل بيلى المنصوص عليها توجد في تعليقه على سطر ٤٢٤ في المجلد الثالث p.1618 في نشره لوقريئس (oxford, 1947) . وإشارة سينيكاً إلى الظاهرة نفسها موجودة في كتابه :

Quaestiones Naturales v.xiii.3. Cf. Buruck, pp.149-159 , kirk, pp. 325-331

١١ - kirk, p.356 ، ويعتبر بلوتارخ الـ *πρῆστῆρ* والـ *κρῆσῶν* على

أنها ظاهرة من نفس النوع تقريبا :

Dox. , p. 275 , Line 2.

Aëtius — plutarch, in Dox., p.276 - ١٢

١٣ - « إنساناً تأتي إلى الوجود بانفثاق من الهواء » :

κατ' ἕκαστον τούτων γιγνόμεθα

بينما تشير لفظة *rourov* إلى *arip* في الجملة السابقة : أنكسانس ، الفقرة ١٣ - في ديلز-كرانز . وبالرغم من أن الفقرة منكورة في ديلز-كرانز على أنها « gefälschtes » - أي من المحتمل أنها ليست الكلمات الحقيقية التي استعمالها أنكسانس - فإن هذا الاحتمال لا يؤثر على النقطة الموجودة في الفصل .

١٤ - يملن كبيرك p.115 عن الفقرة ٣٤ أن « وجود الهواء يظهر أننا نتعامل مع ترجمة رواقية لهيراقليطس . وبينما قد يكون ذلك كذلك فإن مناقشتي في الفصل مقصود منها أن تظهر احتمالاً آخر .

plutarch, On the E at Delphi, 392 C. - ١٥

Galenus, *Historia philosophiae*, in *Dox.*, p. 626 - ١٦

كلتا الفقرتين اللتين تذكران نظرية هيراقليطس المذكورة بأن الهواء أولي ، توجدان في سكسنس أميريقس .

Against the physicists (vol.III of the Loeb Classical Library .
edition) .

والفقرة الأولى في : (*ibid.*, pp.173'175) (Bk.I. 360) وجملي :
« العناصر الأولى والأساسية » ترجمة لـ *ἀρχή και στοιχείον* . والفقرة الثانية التي تعلن على حجة Aenesidemus بأن هيراقليطس اعتقد في أن الموجود (*τὸ ὄν*) الأولى هو الهواء ، موجودة في (*ibid.*, p.325) Bk.II, 233 من نفس المقالة .

Cf. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal* - ١٨
Return (*Bollingen Series* , XLV , *Pantheon Books*
1954) .

• « The Regeneration of Time » الفصل الثاني

١٩ - Kirk , pp.336 - 339 ومع أن نقطة كبرك الخامسة تبدو أنها تتضمن مناقشتين متميزتين فإنني قد تبعت تربيته . وصفحاته 335 - 307 - التي تتضمن تفسيرات لل فقرات ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ (وتقابل ٣٠ ، ٣١ عند ديلز) صفحات سليمة بطريقة غير مباشرة .

plato Sophist 242 D - E. -- ٢٠

٢١ - انظر مثلا Theaetetus 152 E,ff. حيث يهاجم سقراط الأفلاطوني المذهب ، الذي يستفص بوضوح - بأن كل الأشياء التي تقول إنها « توجد » إنما هي حقيقة في عملية صيرورة - وهو مذهب ينسبه إلى « سلسلة كاملة من الفلاسفة » ، ومن بينهم بروتاغوراس وهيراقليطس وأمبادوقليس بل وهو ميروس .

٢٢ - 17 - 15 Aristotle De Caelo.IX : 279 b, 15 - 17 وترجمة J.L.stocks

مستعمله هنا (Oxford, 1922) ويفسر ستوكس هيراقليطس على أنه « يتقدم » في تغيرات دورية في نظام العالم ككل » وأن « العالم يوجد - كما هو - في تناوب من الحيوات » . وهو يضيف - بطريقة مقولة كما أظن - أن جملة أرسطو « التبادل في العمالية المدمرة » جملة مضللة نوعا ما ، لأن التبادل المفترض إنما يقع بين تولد وتدمير - وهو تناقص يجد فيه - شك شبيها بالحب والصراع عند أمبادوقليس . وسببايقس - في تعليقه على الفقرة في De Caelo - يستعمل

العملين $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\tau\eta\sigma\alpha\iota$ و $\epsilon\kappa\mu\epsilon\tau\omega\delta\epsilon\iota\chi\theta\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$ ليدلّا - بالتبادل - على التدوير التاري للعالم في احتراق عام ثم القيام المتتابع لعالم جديد .

وفي رسالة (*Commentaria in Aristotelem Graeca* vi, p.294)

بلوتارخ وأناشيد استوبائوس (وقد قارنهما ديلز في عمودين متوازيين : Dex. pp.283-284) ينص على هيراقليس على أنه يقول : « إن النار هي المبدأ الأول لكل الأشياء ، لأن كل الأشياء تنبتق منها ثم تفتى » ، والقوله محذوفة من المجموعة الحالية للفقرات ، لأن حجبتها قد اعترض عليها ديلز وبأى ووتر ومعظم الباحثين الكلاسيكيين . ويستمر بلوتارخ - وترجمته أكمل نوعا مامن ترجمة استوبائوس - إلى أن يحكم النص المقصود مع أقوال بأن العالم يخلق خلال انطفاء النار ، وأنه بعد أن تتم العملية الطويلة للمخلق الكوني (وهو مانسيه الآن بالنشوء) فإن العالم والأحياء كلها التي فيه ($\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$) $\tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$) مرة أخرى ($\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \delta\epsilon$) تذوب بالنار في الاحتراق العام ($\epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\mu\epsilon\tau\omega\delta\epsilon\iota\chi\theta\epsilon\iota\sigma\alpha\iota$) . ولأن بلوتارخ يستعمل حديثا غير مباشر في هذه القولات فإنه يقصدها بوضوح (سواء كان مصيبا أم مخطئا) كنصوص من هيراقليطس . وعلى فرض أن بعض اللغة قد تكون من أصل رواقى ، فليس هناك سبب ألا تكون الأفكار (التي تصورت بسهولة في تصور واضح) قد تكون أكثر قدما .

٢٣ — *Aristotle Physics* III.v:201b, 65-2059,4 . والكلمات

الدالة هي :

$\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \dots\ \eta\ \epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \eta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\mu\epsilon\theta\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\upsilon\ \sigma\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon$
*Hράκλειτος φησιν ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ.

ومن ناحية أخرى Cherniss يناقش أن موضوع الجملة الذي يشير إلى هيراقليطس ليس πάντα بل πῦρ : ووفق هذا التفسير فإن هيراقليطس يكون لا يقول إن كل الأشياء تصير نارا ، بل إن النار تصير كل الأشياء ، ومن ثم فإن أرسطو يردد (بالرغم من أن تشيرنس لم يقل هكذا) على أنه موافق له في هذه الجملة بدلا من أن يكون معارضا . « وذلك - وهو يستمد إثبات هيراقليطس - كما لو أنه يقول : « إن النار لا تستطيع أن تكون لامتناهية ، أو موجودة وحدها في غياب أشياء أخرى حقيقية ، والحق أن هيراقليطس يوافق على ذلك ، لأنه يقول إن للنار تصير باستمرار أشياء أخرى غير ذاتها » انظر :

Harold Cherniss, *Aristotle's Criticis of presocratic philosophy*.
p.29, n. 108

ولكن الأمر يكون مفاجئا أن يترك أرسطو طريقته العادية إذا كان قد اعتمد على هيراقليطس في الإثبات .

وإذا أخذنا إذن πάντα أن يكون الموضوع و πῦρ ليكون المحمول لمصدر الفعل γίγνεσθαι (كما فعل معظم المفسرين غير تشيرنس) ، فإن السؤال الفنى الوحيد الذى يبقى هو إذا ما كان πάντα يفهم انفاصاليا أو جمعيا أى هل يؤكد الفعل أن كل الأشياء في عملية مستمرة من الصيرورة نارا (وهو المعنى الأكثر احتمالا للفقرة ٢٨) أو أن كل شيء في زمن معين (ποτε) يصير نارا في نفس الوقت ؟ إن زيلر يوافق على الرأى بأن πάντα يدل على التجمع المتزامن للأشياء كلها ، كفعل متميز عن πάντα الذى يدل على

كل الأشياء انفصاليا وانفرديا . وعلى العكس ، فإن بيرنت ينكر أن هناك
اى اختلاف ذى قيمة بين التعبيرين . ويبدو أن السؤال موضع المناقشة لا يمكن
أن يجاب عنه بالتجاننا إلى هذه الكلمة وحدها .

٢٤ - القولة عند آيتس متبوعة بشرح ، قد يكون مقصودا على أنه تفسير
لأراء هيراقليطس ، ومن المستحيل أن نعرف على وجه التأكيد . والفقرة
تسير هكذا : خلال انطفاء النار تمخلق كل الأشياء فى العالم . أولا ينسحب
الأخشن فى نفسه منتجا أرضا ، ثم تحول الأرض - خلال تفكك النار - إلى
ماء ، ويتبخر الماء هواء ، ثم مرة أخرى يذوب العالم وكل الأجساد التى فيه بالنار
فى الأتحراق العام ثانية . (Dox , p. 284) .

٢٥ - الكتاب الأرسطى المزعوم De Mundo 401 a. 8 ff. : « كل
الحيوانات - وحشية كانت أو أليفة ، متغذية فى الهواء أو على الأرض أوفى -
الماء - تولد وتنضج وتحلل فى طاعة شريعة الله ، لأن فى كلمات
هيراقليطس . . . » - حيث ينص على الفقرة .

الفصل الرابع - النفس الانسانية

١ - 2 - Arius Didymus in Dox. p 471, line 2

٢ - 403 a, 21 - Aristotle De Anima I.i : إن التأثيرات (τὰ πάθη)
حيث « نفس » أو « للنفس » مفهومة) هى معان واضحة فى الموضوع
(λόγοι ἐννοιῶν) . وبعد ذلك فى Ek. II of De Anima يحدد أرسطو النفس
ذاتها بأنها « المرحلة الأولى من الحقيقة لكنونة طبيعية لها حياة
كامنة فيها . »

(412 a. 20 — 21 . J.A. Smith's translation in the Oxford University Press series)

« وأما المرحلة الأولى من الحقيقة لجسم طبيعي منظم »

(نفس الشيء : 412 b. 5 - 6) .

٣ - يذكر ثيوفراستس - في De Vertigine - النظر على وجه الخصوص لأنه لو توقفت حركات الرأس ، أو أربكت ، فإن وضوح الصورة المرئية ينهار وهو يلاحظ أن طبيعة الصورة تصان وتوجد (πὼ ζεται καὶ συνίμνει) خلال هذه الحركة نفسها (κίνησις) . انظر Walzer . p. 154

٤ - يكتب كيرك : « إن النفس تستعمل الشم في هادس لأنها محاطة بشيء جاف أكثر مما هي أقل جفافاً . وحين يتذكر شخص أن النفس في الحياة كانت متميزة على أنها شكل من النار ، فلا يكون من الصعب أن يستنتج أن هادس عند هيراقليطس هي مملكة النار التي فيها تكون النفوس غير الجسدية ذاتها نارية » .

G. S. Kirk, American Journal of philology.

70 [1947] , p. 389.)

قارن بفهرست ب - الإشارة إلى الفقرة ٨٦ .

الفصل الخامس - من وجهة النظر الدينية

١ - Euripides, The Trojan Woman, line 883 . وينص سككنس

على الفقرة على أنها بداية لمناقشة اللوغوس الهيراقليطية :

٢ - Sextus Empiricus Against the Logicians 1.129-130 «اللوغوس

الإلهية» هي «ó θεϊός λόγος» «المافل» νοερός «الواعى مرة أخرى»
..πύλιν ἔμφρονας

٣- ١ كسوفان ، النقرة ١٥ في ديلز - كرانز .

٤ - إن ذكر أرسطو للملاحظة طاليس بأن النفس متفشية خلال العالم كله ،
موجودة في De Anima 1. 5 . 411a, 7-8 . وتعليق سبيليقس في
Comentaria Graeca, xl, p. 73 . وقولة طاليس عن أن المتناطيسى له نفس
قد ذكرها أرسطو في De Anima 504 a. 19

٥ - إن مناقشة Cebe - بأن ارتباط النفس بالجسد قد يكون شبيها
بارتباط الجسد بملابسه - وأن النفس تعمر أكثر من عدد من الأجسام
كما يعمر الجسد أكثر من قطع الملابس - مع أن كلاهما لا يستمر خالداً لكل
ذلك - هذه المناقشة موجودة في كتاب أفلاطون . - phaedo 87A - 88 c .
وتظهر إجابة سقراط - مثل ذلك في 95, A-E

٦ - مناقشة للتعهد موجودة في :

The Burnig Fountain (Indian university press, 1954) pp. 61-
62, 112 - 117, 149 - 151.

وبالإشارة إلى التفكير اليونانى القديم . pp. 254-255

G.S. kirk, «Heraclitus and Death in Battle.» in — v
American Journal of philosophy, 70 (19.9) , p. 390.

قارن بفهرست ب ، الاشارة إلى الفقرة ٨٦

الفصل السادس - الانسان بين الناس

١ - انظر الإشارة ٦ على الفصل الثامن . وأنا - بطبيعة الحال - لا أنسب لأرسطو المعنى الممتد ل *ἀμύρτια* المقترح في الص . ولقد يكون أرسطو - كما يقول S.H. Butcher في Aristotle's Theory of poetry and Fine Arts. p.2 95 - استعمال الكلمة في نفس المعنى كما يستعمل عادة لفظة *ἀμύρτητα* والتي يحددها (Nicomachean Ethics v.viii : II 35 b 16) على أنها خطأ لا يمكن تجنبه . ويضيف بوتشر أن كلتا اللفظتين قد استعملهما أرسطو في المعنى الأوسع للخطأ الذي يرجع إلى جهل لا يمكن تجنبه ، على أنه مرادف ل *ἀτύχημα* (سوء الحظ) . والآن ، بالرغم من أن أرسطو - في الأخلاق - يصل إلى تمييز منبه بين الأحداث المحوقة بقوة المعرفة والأحداث المحوقة في جهل لا يمكن تجنبه ، فإنه يقول - في الشعر - (XIV : 1453 b 27 - 31) إن الحدث الرئيسي في الحطة التراجيدية يمكن أن تكون واحدا منها ، وهو يذكر *Oedipus Tyrannus* لسوفوكليس على أنه مثل للنوع الأخير . ولقد تعرف أوديب - بطبيعة الحال - وهو جاهل بما يفعل ، ومع ذلك فإنه سوفوكليس يسميه في العنوان : *τύραννος* ، وهي لفظة تحمل مفهوم المسيطر . فأوديب إذن قد سيطر ، ومعظم القوة في مسرحية سوفوكليس تأتي من المعنى الواضح أن الحالة الإنسانية العامة الكامنة يمثلها الحدث التراجيدي . إن كل الناس مسيطرون بمعنى ما . وكل الأشياء تسيطر بوجودها نفسه ، ومثل هذه السيطرة - في المعنى الأوسع - إنما هي نوع من التخليط .

cf. Jeoffery S. Kirk. " Heraclitus and Death in - ٢
Battle . "

٣ - عن الدور الدلالي للتورية انظر :

William Empson . Seven Types of Ambiguity (oxford
university press. 1930) .

وقارن بالإشارة على الفصل الخامس ، الإشارة ٦ :

٤ - kirk. pp. 50-51 ، وعلى أنه ضد راينهاردت : pp. 215 ff.
. Gigon . untersuchungen zu heraklit. p. 14. و parmenides.
والنقطة ليست أنه لم يكن هناك فرق بالنسبة للعقل القديم بين القوانين المتحررة
والقوانين غير المكتوبة - لأن هذا الفرق كان موجودا بطبيعة الحال ، وأن مثل
تلك القوانين غير المكتوبة كذلك التي تحمل واجبات الإنسان نحو الآلهة ، ونحو
الوالدين ، ونحو الضيوف كانت تعتبر أكثر أساسية - ولكن مثل هذين
النوعين من القوانين كانت *οἱ ἀθεώπιοι νόμοι* وعلى أنها كانت من
الدرجة الثانية وأن القانون الإلهي الواحد كان يفديها : *νόμο ἐνὸς τοῦ θεοῦ*.

٥ - إن حادثة Byrsa واختفاء الثور المذكورة في Aeneid 1.365 370
وحادثة الحصان الخشبي المذكورة في II 234 ff . و سطر ٢٣٤ ، نفسه له
أهمية خاصة *Dividimus muros et moenia pandimus urbis* . ولجمل
البداية واسعة لكي يجرى منها الحصان الخشبي كان على الطرواديين أن يشطروا
جزءا من سور مدينتهم وبذلك « يفتحون دفاع المدينة » وبعبارة عن التهديد
المجهول داخل الحصان ، فإن إضعاف سور المدينة كان سيئاً من وجه النظر

المسكوية ، والمدو يترص غير بعيد ولقد كان ذلك أسوأ - بالنسبة للعقل القديم - في مظهره الرمزي والسحري .

الفصل السابع - النسبية والتناقض

١ - اسكليوس ، تعليق على ميتا فيزيقا ارسطو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca. vl. pt. II. pp. 258 .

٢ - لقد طورت التمييز بين اللغة العميقة واللغة المختصرة في .

The Burning Fountain. pp. 24 - 29. 48 - 51 .

Hippolytus The Refutation of All Heresies lx. - ٣

وهو يصف حركة الألاووظ بقوله : لأن الطريق الصاعد يحاط [أو يلمصق ؟]
بدائرة [أو حركة دائرية] «

αὐτὸ γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέχεται.

٤ - القميون الكروتوني ، الفقرة ٢ في ديلز - كرانز . ويعتقد أنه كان

يعيش بمدجيل من هيراقلطس تقريبا . وليس هناك شيء يعرف عنه إلا القليل . وهناك فقط أربع فقرات حية أخرى من كتاباته .

الفصل الثامن - الائتلاف الخفي

. Hasting's . Encyclopaedia [of Relig and Ethics. ÷ ١

بمدكيتي « الحقيقة والوهم » ؛ ديلز الكلمتين اليونانيتين المقابلتين التي في

ذهنه ، ἀλήθεια و δόξα .

Hermann Frankel; » Heraclitus on God and the menalphenomenal World » American philological Association; Proceedings 60 (1938) ; pp. 320 ff.

٣ - phardo 85 E. ff. - ويستعمل سيمياس - وهو فيثاغوري - كلمة *ἀρμονία* على أنها تعني « تناخبا صحيحا بين هذه العناصر الجسدية كالحار والبارد ، والرطب والجاف » ولو كان ذلك كل شيء ، فإن تفسير كبير كغير الموسيقى للكلمة قد يبدو ملائما . ولكن سيمياس في الجملة السابقة كان يتحدث عن *ἀρμονία* التي تنتجها أوتار القيثارة والتي يظهر منها طبيعة صورته الاستعارية .

٤ - ينص أرسطو (Nicomachean Ethics VIII.1 : II55 b,5) ظاهريا من هيراقليطس على أنه يقول إن *ἀρμονία* الأجل ينتج من الأنغام المتناقضة *ἐκ των διαφερότων* .

حيث تفهم كلمات « الأنغام » ويربط أرسطو هذا باتقولات التي ينسبها أيضا إلى هيراقليطس ، أن المتناقضات تتحد ، وأن كل الأشياء تحدث خلال الصراع . ولا يقبل ديلاز - كرايز هذه الملاحظات على أنها تعرض هيراقليطية موثقة .

Edmund Pfeidrer . Die philosphieder Heraklit von - ٥
Ephesus im Lichte der Mysterienidee . p. 80

٦ - الشعر لأرسطو XIII : 1453 a,10 حيث يقال إن تراجعيا مؤثرة تحدث *δι ἁμαρτίαν τινά* . والفعل المشابه *ἀμαρτόνειν* يمكن أن يبرى مطورا معناه الاستعاري في هوميروس ، لأنه يطبق في الإلياذة (v. 237) على رمح يفقد شارته ، وفي وقت الأوديسة (XXI.155) أصبح معناه « أن يقتل إنسان في غرضه » .

Marcus Aurelius Meditations VI:42 ، والفقرة التي فيها النص

تسبر - في ترجمة Long - على النحو التالي :

« إننا جميعا نعمل معا لنهاية واحدة ، بعضنا بمعرفة وابتياز ، والآخرون لا يعرفون ما يفعلون ، وكذلك الناس حين يكونون ناعمين أيضا ، والذين من بينهم كان هيراقليطس كما أظن ، الذي يقول إنهم يعملون ويتعاونون في الأشياء التي تحدث في العالم . ولكن الناس يتعاونون على أنماط مختلفة ، وحتى أولئك الذين يتعاونون بكثرة والذين يبدون خطأ مع ما يحدث ، وأولئك الذين يحاولون أن يعارضوه وأن يعوقوه ، لأن العالم في حاجة إلى مثل هؤلاء الناس » .

شك - ينبغي أن يدرس في علاقته مع السياق المروى وفي علاقته في أية شواهد أخرى نخص آراء هيراقليطس الموضوع الذي يدرس. فنحن - من ناحية - ينبغي أن نحاول أن نكون واعين تقديرا بكيف ولماذا يقدم كاتب معين نصا من هيراقليطس ، وينبغي أن نضع موضع الاعتبار إذا ما كان الموقف العام وغرضه قد يكونان يدفعانه ليعطى النص تأكيداً أو تحريفاً قد يكون غريباً عن القصد الأصلي . ونحن ومن ناحية أخرى - ينبغي أن نثير السؤال : « هل هذا التفسير أو ذاك للكلمة أو للجملة يتلاءم مع ما نحكم به - من النصوص الهيراقليطية الأخرى ومع الشواهد الخارجية الأخرى إلى درجة ما - إن هيراقليطس في أغلب الوقت قد عني ذلك ؟ » إن مثل هذا المقياس إنما هو مقامرة خصوصاً عند تطبيقه على فلسفة حافلة بالتناقضات كفلسفة هيراقليطس ، ومع ذلك فلا يمكن تجنبه .

فلنفرض - مثلاً - أننا نضع في الاعتبار نص كلمنت السكندري على الفقرة ١٩ التي ترجمت هنا « إذا لم تتوقع ما لا يتوقع فأنت لن تصل أبداً إلى (الحقيقة) » لأنه عسير أن تكتشف وأن تصل إلى شيء . « ولقد ثار نقاش عنيف على السؤال إذا ما كانت وقفة نحوية وينبغي أن تكون أو لا تكون بعد الكلمة الثالثة ερηται . فإذا قُبلت القراءة التقلبية - كما أعطاها ديلز - محتفظة بالفاصلة بعد للكلمة الثالثة فإنّ ترجمات كاتلين فريمان (١) المنشورة في كتاب Nahm المشهور عن فلاسفة ما قبل - سقراط) وترجمات كاتلين فريمان وترجمات مناسبة : إذا لم يأمل إنسان فإنه لن يجد ما لا يؤمل » (فريمان) . وعلى

فهرست ب

ملاحظات على الفقرات

لأن فلسفة هيراقليطس تصل إلينا فقط خلال نصوص عنه وإشارات إليه يقدمها كتاب قدامى متأخرون ، فإن المؤلف الذى يحاول أن يعيد بناء المذهب الأصل يواجه مشكلتين الأولى هى مشكلة التفسير ، وهى توجد عند الاتصال بأى فلسفة ، بالرغم من أنها قد تكون أكثر حداثة حين تعيش الفلسفة فى حالة من الفقرات . والمشكلة الثانية ، التى توجد حين تكون نطقى فيلسوف معروفة فقط خلال نصوص يقدمها آخرون ، هى مشكلة الحجية . إن أحكامى الخاصة عن الحجية تمثلها المائة والأربع والعشرون فقرة المختواة فى القائمة الحالية . ولا أنهم الفقرات الموثقة بل القطع التافهة التى أبعدها فى فهرست - ٥ . وبالرغم من أحكامى عن الحجية - فى الأساس - قد أرشدنى إليها أحكام ديلز الطبعة الخامسة (كما راجعها كرانز ١٩٣٤) فإنك ستجد أنى قد ضمنتها خمس فقرات (٢٠ - ٢٧ - ٤٣ - ٦٢ - ٧٤) وهى محذوفة من قائمة ديلز - كرانز . وأسباب قبولها موجودة فى كل حالة .

إن تفسير فقرة خاصة - مثل تفسير كلمة داخل فقرة - يتطلب (بجانب المعرفة المعجمية لمعانى الألفاظ المستعملة) نوعين من الفحص النقدى ، اللذين ينبغى أن يوازن كل واحد منهما مع الآخر . إن معنى نص - مهما يكن موضع

العكس من ذلك إذا قبل تقويم جومبرز المقترح للقراءة التقليدية وأخرت الوقفة النحوية إلى ما بعد الكلمة الرابعة ἀνελετιστον فإن الكلمة الأخيرة إذن تصبح مفعول الفعل السابق ، ويصبح المعنى كما عبر عنه بيرنت « إذا لم تتوقع ما يتوقع ، فانك لن تجده ، لأنه من الصعب والعسير أن يبحث . (إن السابق على الضمير قد فقد ، وأنا أفترض أنه يعبر بطريقة ما عن مفعول عام لكنه مراوغ لبحث أعلى يقوم به شخص .) والآن فلا شك أن تقيط ديلز وليس تقويم جومبرز - يسير في خط مع الطريقة التي فهم بها كلمت نفسه الفقرة ووضعها ، كما تظهر ذلك قراءة المخطوطة وسياق كلمت . ولكن لأنه ليس هناك إشارة على أن وقفة الفاصلة كانت تستعمل حينما كان يكتب هيراقليطس ، ولأن تقاليد استعمال الفاصلة كانت لا تزال مناسبة أيام كلمت فانه من اليسير أن نرى لماذا نقل كلمت باعتقاد صحيح - مكان الوقفة من الموضع الذي قصد هيراقليطس . وفي مثل هذا الموقف فإن فحوصنا للسياق المروى يمكن أن يلقي ضوءا على بعض الأفكار التي كانت في ذهن كلمت كي يقدم هذا التبديل غير الواعي في المعنى الأصلي . والآن إذا أخذ سوء تفسير كلمت لا على أنه إمكانية مجردة بل على أنه فرض ذو معنى ، فالتا ينبغي أن أن ننظر إلى الخلف أيضا لكل ما يمكن أن نستنتجه مع ملاحظه السياق الأصلي ولا أعنى - بطبيعة الحال - السياق الفعلي الأصلي - الذي لا نعرف عنه شيئا ، ولكن أعنى السياق الفلسفي الأصلي الذي يتكون من الطرق التميز عند هيراقليطس في التفكير والتعبير عنه نفسه كي تكون أساسا للحكم على كيف كان يعني بالفترة في أغلب الأمر حين كتبت أو الأمرة .

وفي حالة الفقرة الحالية، فإن فحصنا للسياق المروي يرى أن غرض كلمنت في تقديم النص هو أن يتركه يقف موازيا لنصه السابق مباشرة من أشعياء. vii-9 الذي هو في الترجمة المعتمدة المراجعة كما يلي . « إذا لم تؤمن فإن على وجه التأكد لن مؤسس » إن الكلمة المترجمة إلى « تؤمن » في الأناجيل الحديثه تطهر على أنها فعل πιστευειν في النص اليوناني الذي كان يستعمله كلمنت ، ن نصه هو :

εαν μη πιστευσητε, ουδε μη συνητε πιστευειν

وهكذا يبدو من الواضح أن كلمنت كان يأخذ الفعلين πιστευειν و ελπειν على أنهما يتضمنان على التوالي فكرتي الاعتقاد والأمل، اللتين وحدهما سانت بول في نسيج الفكر المسيحي . وعند تعرفنا على هذه الإغافة السياقية في stromata كلمنت فإن عقولنا بالطبيعة تنتقل - كخطوة نقدية تالية - إلى السؤال : « هل يحتوي مذهب هيراقليطس الخاص مثل هذه الصلة من الأفكار ؟ ومن الواضح أن الاجابة الوحيدة هنا هي « لا » ، لأنه بينما لا نستطيع أن نتأكد مما كان عليه سياق هيراقليطس الأصلي عن الملاحظة فاننا نستطيع أن نتأكد من بعض الأشياء أنها لم تكن ، والإيماء السكاهتي لمسيحي في الأفكار هو واحد من هذه الأشياء . ومن الحق ، فاني أعتقد أننا نستطيع أن نذهب خطوة أبعد ، ونؤكد أن التناقض « توقع ما لا يتوقع » يظهر ، مما نعرفه عن الاسلوب الأفسوسي ، أنه هيراقليطي بطريقتة متميزة ، بدرجة أن ترجمة كلمنت ليست كذلك. وتبعاً لذلك فيبدو لي أن عندنا أسما موضوعية كافية كي نرفض الترجمات التي فسرها فيربانكس (1898) Nahm (1935 - مستعملاً ترجمة فيربانكس) وكاتلين فريمان (1948) ، وكي

قبل ترجمات بيرنت (المعطاء سابقاً) و R. Walser

(“se alcuno mai non spera l'insparabile, non lo troverd”)

ويظهر نوع آخر من المشكلة في حالة رواية مسيحي آخر هو هيوليس إنه مثل كلمنت يظهر تميزاً مسيحياً مبرزاً ولكن تميزه لا يهدم وثوقه عن قوله نصاً من مصادر وثنية خصوصاً من هيراقليطس . وذلك هو الرأي العام تقريباً عند الباحثين المحدثين، إنه يؤيد بشواهد متترة من المقارنة مع ترجمات أخرى لفقرة منقولة قدمها كتاب آخرون وأيضاً استبطاناً من طبيعة وظروف كتابية إن الشاهد الأول يمكن أن يكتشف من مقارنة الفقرة ٦٦ ، المأخوذة من هيوليس ، بالشكل المختلف الذي قدمه كلمنت، لأنه ، كما أناقش في ملاحظتي على الفقرة في الفهرست الحالي، أكثر قبولاً من الناحية النفسية أن تعتبر ترجمة هيوليس هي الأصلية وترجمة كلمنت هي المختلفة أكثر من الطريق الآخر .

وعلى هذا النوع من الشاهد العيني ، الذي يمكن أن يرد في حالات عديدة من الفقرات، يمكن أن يضاف اعتبار عام مأخوذ من سلوك هيوليس في التفكير والتنظيم إنه يصرح بوضوح بفرضه في كتابه تقض على كل المرطقات وينبغي أن نبين أن معظم المرطقات المسيحية حتى عصره لم تنتج من فساد في العقيدة المسيحية من الداخل، ولكن من نشع أفكار ومعتقدات وثنية . وهو في الكتاب التاسع يعالج هرطقة نوبس الذي خالف الاعتقاد المسيحي بتأكيده وحدة الأب والابن

ثم يشرح في أن يبين أن نوبتس وتابعيه « الذين يخذعون أنفسهم بأنهم تلاميذ المسيح » قد تأثروا بتعاليم هيراقليطس والرواقية . وفي تنفيذه لهذا الفرض الدينى يقدم هيولتس معنى ناقصا الارتباطات المنطوية ومن اختياره لبعض من نطوق هيراقليطس الأكثر تناقضا (وهو اختيار قد نحمده عليه) فإنه يلقيا معا في نمط متخبط أو خاطئ . مستعملا مقارنات متخيلة مع عناصر من المذهب المسيحى . فهو مثلا يقدم الفقرة ٦٨ : « إنهم سينهبون في بقعة كاملة ويصبحون حراسا على الأحياء والموتى » بشرحه أن هيراقليطس هنا يؤكد « أن هناك بشا لهذا اللحم المحسوس الذى نولد فيه » والفقرة ٢٥ (الحرب أب وملك للجميع .) والنصف الأخير من الفقرة ٢٤ (« القوة الملكية قوة طفل ») فإنه يأخذها على أنها إشارات محرفة وأصل المرطقة للأب والابن في الثالوث المسيحى . ومن المؤكد أن أى شخص له مثل هذه الحاسة المفككة من التناسب التفسيرى كما تبين الفقرات ليس عنده سبب للرغبة فى النقل خطأ لأن أية نصوص ذات صبغة متناقضة لافتة تخدم دوره ولا بد أن هناك وفرة من مثل هذه المادة توجد فى كتاب « هيراقليطس كما هو . » إنه فقدان هيولتس الشديد للوضوح هو الذى يجعل تقوله الفردية أكثر اعتمادا

ويبين الكتاب غير المسيحين أيضا فإن احتفاظا فقد يوجب أن يحرص قبولنا للنصوص الثابتة . ففي حالة أفلاطون وأرسطو كما ناقشت فى مسكن آخر هناك سبب أن نشك فى أن أشارتها أحيانا تلون وأحيانا تثار بأراد منغضة لهيراقليطس محدثين معاصرين . وفى حالة ديوجينيس اللايرسى قد يكون الخطأ عدم مسئولية مثرثرة ، وعلى الباحث أن تكون عنده مسئولية الحكم على أى

ملاحظة قد تكون متأثرة وأياها غير متأثر. وليس من السهل في حالة بلوتارخ وسكتس أمبريقس أن تكتشف الخط بين النص الذي قاله هيراقليطس وبين التكميلات الفلسفية التي تأتي من مصادر رواقية أو من الكتاتين نفسها. إن التعرف على مثل هذه الخصائص الجانبية للكاتب المختلفين الذين يتقنون عن هيراقليطس إنما هو جزء ضروري من الاجراء النقدي.

إن قراءاتي للنص اليوناني لل فقرات تسترشد أساسا بديلز - كرايزووالتر ، وتكملها - حينما كان ممكنا - النشرة أو النشرات التي أمكن الحصول عليها من المصادر المروية : انظر المراجع ، القسم الأول . إن كل فقرة تتأثر في هذا الفهرست مع الرقم قدم بها في الفصول من ١ إلى ٨ بين أقواس وضعت الأرقام التي استعملها ديبلز في قائمة (B) (وقد استعملها ديبلز - كرايزو ، والتسر ، وفريمان وكل الباحثين الألمان في هذا القرن) وبأى ووتر (وقد استعملها بيرنت ، وفيربانكس و Loeb classical Library أما للكلمات والجل التي يحكم المؤلف الحالي أن مصدرها ليس هيراقليطس بل الرواة الذين يتقنون عنه ، فقد وضعت في أقواس مربعة .

وتوجد قائمة مصادر مروية مهمة المقترات في آخر هذا الفهرست .

الفصل الأول : منهج البحث

الفقرة ١ : (2 : By D1)

τοῦ δὲ λόγον τοῦδ' ἔοντος δεῖ ἀζύνητοι γίνονται θεῖοι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀλείροισιν εὐίκασι, πειρώμενοι

καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων. ὁκοίων ἐγὼ διπνεύμαι κατὰ φύσιν
διαίρεων ἔκροτον καὶ φράζων ὄκωδ ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
λανθάνει ὁκόσα ἐγεργθέντες ποτοῦσιν, ὄκωπερ ὁκόσα εὐδοντες
ἐ πιλανθάνονται.

عن الفقرة حافظ عليها سكسس أمبريقس في Adversus Mathematicos

Loeb Classica! . وفي (Against the Savants), BK. VII, Sec. 132

Library edition of sextus Empiricus نشر الكتاب الثالث من هذه

الرسالة على أنه الكتاب الاول من (Against the Logicians) ولكن

الأرقام متعاقبة . ويقول سكسس ن هيراقليطس كتب هذه الكلمات « في

مستهل كتاباته عن الطبيعة (. ἐναρχόμενος οὖν τῶν περὶ φύσεως) . ولقد

نقل أرسطو أجزاء من الفقرة وليس الفقرة كلها (Rhetoric 11.5) وكلمت

السكندري (Stromata 11, p.401, in Stahlin's edition) وهي—وليس

(Refutation of All Heresies IX).

وهناك بعض الاختلافات حول كيفية تقسيم الكلمات الافتاحية في

الجلل . وأنا أتبع طريقة ديلز (بـمـرزة عن ديلز - كـرانز) وبيرنـت في أخذ αἰ

على أنها مرتبطة بالكلمات التي توجد قبلها . أما كيرك الذي يأخذها على أنها

تسير مع الكلمات التي تليها يترجم : « عن الكلمة التي هي كما أصف يثبت

الناس دائماً أنهم غير فاهمين ... »

(kirk, p. 33, kirk and Raven, p 187 n.)

ولكني لانسبق في الحكم على معنى كلمة λόγος التي هي موضع الجدل

فإنه أتبع كيرك في عدم ترجمتها بل ببساطة أترجمها حرفياً « لوغوس » وترجمها

« der Lehre Sinn. » ديلز (Weltgesetz) وديلز - كرانز .
وقد نوشت مسألة معنى الكلمة في الفصل الأول .

الفقرة ٢ : (D 2 : By 92)

θὺ δὲ δεῖ ἔμασθαι τῷ ζῆνῶ [τοντέστι τῷ καιῶ ζῆνός γὰρ ὁ
κρινός] . τοῦ λόγον δ' ἔόντος ζῆνου ζύουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδὲαν
ἔχοντες φρόνησιν . Sextus Empiricus, op. cit., Sec. 133.

إذنى أتبع شلابا ماخر ويعرنت فى إعادة تركيب الجملة الأولى . فذلك
- وليست قراءة المخطوطة - نجعل ارتباطا منطقيا مع بقية النص . ونظرية
Bekker مقبولة الظاهر : إن النص الأصلي يحتوى على الكلمة الهيراقليطية
τῷ ζῆνῶ ، وأن سكسنس قد شرحها لقارئه بإضافة الجملة τῷ καιῶ
وأن الكلمات τῷ ζῆνῶ τοντέστι قد أسقطت فى النسخ . والكلمات التالية
θὺ δὲ καινός ζῆνός γὰρ ، هى من تعليق سكسنس على وجه التأكيد ، كما يوافق
معظم الباحثين . ويضع ديلزوكرانز هاتين المجموعتين من الكلمات بحد
ζῆνῶ على أنها تنسميان إلى سكسنس أكثر من هيراقليطس . وبالرغم من أن
فالتسر يضع كل الكلمات فى نصه على الفقرة فإنه يحدد ترجمة على القولة
البسيطة « Bisogna petcio seguire il Commune » . والكلمة φρόνησις
التي ترجمها ديلز « Einsicht » وفالتسر « saggezza » . وفى الترجمة المتوعدة
التي قدمها ستوباؤس والتي تمثلها فقرتنا ٨٠ فإنه العقل (τὸ φρονεῖν) هو
إقدي يوصف بأنه مشترك للجميع .

الفقرة ٣ : (D, 35 : By 49) .

χρῆ [γὰρ] εἶναι μάλα πολλῶν τοιούτων φιλεσφόρων ἀνδρῶν
εἶναι .

Clement of Alexandria Stromata II. 421 (stählin). Dindorf's ed., III, p. 199

وهذا استعمال من الاستعمالات الأولى لكلمة φιλόσοφος التي اعتقد
أنها من أصل فيثاغوري .

الفقرة ٤ (D 22 , By 8) .

χρονὸν [γὰρ] οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσι
ὀλίγον .

Clement stromata II, 249 .

الفقرة ٥ : (D 47 ; By 48)

μη εἰπῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβολώμεθα.

ديوجينيس اللايرمي 1x.72 ولم ينص ديوجينيس عليها في مقاله عن
هيراقليطس بل في مقاله عن Pyrrho .

الفقرة ٦ : (D 40 ; By 16)

πολυμαθίῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

ديوجينيس اللايرمي IX.I (هنا نص - كما في كل مكان آخر إلا إذا
ذكرنا غير ذلك - من مقالة ديوجينيس عن هيراقليطس) ، وكلمت
Stromata 11.59. أما Aulus Gellius فيجعل نفس النص تقريبا في اللاتينية،

Noctes Atticae , Praefatio , 12 . ويضيف ديوجينيس وحده الجملة التي

قيت عند ديلز - كرانز - ومع ذلك فإنها قد علمت الفهم لهزيود وفيثاغوراس
ولأكنوفان وهيكاناؤس .

الفقرة ٧ : (D 108 ; Dy 18)

ἀκόσων λόγον⁵ ἤκουσα, οὐδέ τι ἀφικνεῖται ἔξ τούτου, ὥστε
γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ παντῶν κελωρισμένον.

ستروباؤس Florilegium III.1 وهي في λόγος في الجمع تعنى بوضوح
« الكلام » .

الفقرة ٨ (D 101 ; By 18)

ἐριζήσομένην ἐμειωντόν.

بلور قاح Against Colotes III 8 C.

الفقرة ٩ : (101 ; By 80)

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτῃσι γινώσκειν ἑωντοῦ⁵ καὶ σωφρονεῖν.

ستروباؤس Florilegium III.5 ويستبدل ديلز الكلمة الختامية في المخطوطة
إلى φρονεῖν ويترجمها « Klug zu sein » ويستبق ذيلز - كرانز - ويتبع
فالتسر - قراءة المخطوطة كما هي هنا لكن فالتسر ينال - دون أن يقرر
لماذا - عن أصالة الفقرة .

الفقرة ١٠ : (D 112 ; By 107)

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη , καὶ σοφίη ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν
κατὰ φύσιν ἐπαίονα⁵ .

-ستروباؤس Florilegium III.5. ومرة ثانية هنا ، بالرغم من أن المخطوطة
تقول σωφρονεῖν فإن ديلز يضع مكانها φρονεῖν بينما يحتفظ ديلز بقراءة
المخطوطة. وفي المثال ليس الفرق في التفسير كبيرا لأن ترجمة ديلز هي

هي « das Denken » وديلز - كرانز « gesunde Denken » ويقف فالنسر مع ديلز . ولست أستطيع أن أرى في حالة الفقرتين ٩ : ١٠ أساسا كافيا لتغيير ديلز في المخطوطة . ويمتد فيريانكس أن الفقرتين ليستا أصليتين .

الفقرة ١١ : (D 55 ; Ey 13)

ἄσων δψις ἀκοή μάθησις , ταῦτα ἐγὼ προτιμέω .

Hippolytus Refutation of All Heresies IX. cf. snell , in Hermes , 61 (1926) , p. 362.

الفقرة ١٢ : (D 101 a ; By 15)

ὀφθαλμοὶ [γὰρ] τῶν ὄτων ἀκριβέστεροὶ μάρτυρες.

Polybius XII.27.

الفقرة ١٣ : (D 107 ; By 4)

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώπων ποιοῦν ὀφθαλμοὶ καὶ ὡτὸ βαρβάρους ψυχῶν ἔχόντων .

« ضد المناطقة ») Advrsus Mathematicos VII سكنن أمبريقس

Sec.126 ، (BK.1) . وترجم شلاير ماحر (الفقرة ٢٢ الكلمات الثلاث

الأخيرة ب « mit rohen Seelen »

الفقرة ١٤ : (73 ; By 94)

οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντα ποιεῖν καὶ .

ماركوس آرطيس IV.48 ، حيث تتبع النص على الفقرة ٦٤ .

الفقرة ١٥ : (D 21 ; B 64)

τοῖς ἐγρηγοροῦσι ἕνα καὶ καινού κόσμον εἶναι , τῶν δὲ
 ποιωμένων ἕκαστου εἰς ἴδιον ἀπαστρέφεισθαι .

On Superstition 166 C. بلوتارخ

الفقرة ١٦ : (D 21 ; By 64)

θάνατός ἐστιν ὅσα ἐγερθέντες ὄρωμεν , ὅσα δὲ εὔδουτες
 ὕπνους .

كلمت Stromata II. 205. وهناك ترجمات أكثر حرفية وهي ترجمات
 فريمان (« كل الذي نراه في المنام نوم » وذيلىز :

("Tod ist alles, was wir im wachen sehen, und Schlaf, was
 im Schlummer")

وقالتسر: (« Tutto cio che vediamo dormienti é Sonno ») ولكن
 لو اعتينا بإعادة تقديم شكل التكرار اليونانى فإن هؤلاء الكتاب يكونون
 قد فقدوا القوة الدالة لكلمة ὕπνους فليس النوم وحدا معنا ، لكن أيضا
 ذلك النوع من الوعى الذى قد يحدث فى النوم - وهو الحلم . وهكذا قرأ
 أفلاطون (Laws VII. 800A) : « ولو أن واحدا منهم قد قدسها بموض
 καθ' ὕπνου - والستى يمكن أن تترجم « فى نوم » ولكن أيضا
 « فى حلم » .

الفقرة ١٧ : (D 123 ; By II)

Φύσις κρύπτεισι φήγει

وهي موجودة : فى Themisti us و Proclus ومرتين فى Philo .

الفقرة ١٨ : (D 93 ; By II) .

ὁ ἀναγὼ οὗ τοῦ μαυειῖου ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει .

بلورناخ . On the Pythian Oracles 404 E . أما أياصليخوس ،

Mysteriis III.15 ، فإنه - وهو يحدد النص - يضمه في كلام غير مباشر .
ويستعمل مصادر في موضع الأفعال . إن σημαίνει والتي ترجمتها « يعطى رموزا » يبدو أنها مشتقة من σῆμα والتي تعني « رمز » وفي الكلمات اليونانية الطبيعية الأولى كانت لفظة σῆμα عرضا ، وكانت σημαίνει تحمل فكرة العرض الذي يدل أو يوحي بشيء أكثر من نفسه . وبعد ذلك كما في فيدون لأفلاطون كانت لفظة σῆμα تعني « قبر » . ويبدو أن هذا المعنى قد تطور من ممارسة وضع شارة على القبر لتدل على الإله المدفون فيه . إن نعمة الغموض الديني قد تكون لاتزال موجودة في استعمال هيراقليطس للفظه σημαίνει بالرغم من أن الاتجاه الآن من الله إلى الإنسان وليس من الإنسان إلى الله .

الفقرة ١٩ : (D 13 ; By 7)

ἐὰν μὴ ἔληπται ἀτέλειστον οὐκ ἐξευρήσει ، ἀνεξερευνητοῦ ἐοῦ καὶ ἀπερροῦ .

كلمت Stromata II.121 .

ἐὰν μὴ ἔληπται ἀτέλειστον οὐκ ἐξευρήσει

أظن أن فيربانكس وكاتلين فريمان مخطئان في أن يأخذا هذه الجملة

على أنها تعنى « إذا لم يأمل الإنسان فإنه ان يجد ما ليس موضع أمل »
(ترجمة فريمان) . إنها ليس لها نعمة مثل هيراقليطس كما أنها ليست لها نعمة
مثل هيراقليطس كما أنها ليست ترجمة ضرورية . لأن $\epsilon\lambda\pi\eta\tau\alpha\iota$ ليس من
الضرورى أن تعنى « يأمل » ، إنها يمكن أن تعنى أيضا « يتوقع » بل و « يتوقع
بقلق » (Liddell and Scott) . ومن المحتمل أن هيراقليطس كان يعنى
أن يذيب معناه بين الشدة فى الأمل والقلق إن كلمة $\alpha\nu\epsilon\lambda\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ يمكن أن
تكون مفعولا لأى من الفعلين كليهما فى وقت واحد، إتى آخذها مبدئيا على
أنها مفعول لـ $\epsilon\lambda\pi\eta\tau\alpha\iota$ وذلك يترك مفعول $\epsilon\chi\epsilon\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota$ غامضا نوعا ما .
ولقد وضعت كلمة « الحقيقة » كى أكل الجملة الإنجليزية ، ولو أخذت كذلك
فإنها لاتكون بعيدة عن معنى هيراقليطس .

الفصل الثانى — السيلان العام

الفقرة ٢٠ (D — ; By-) .

$\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}, \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\upsilon \delta\epsilon \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \chi\omega\rho\acute{\alpha}\tau\iota, \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\delta\delta\alpha\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota.$

إن النص كما هو هنا مأخوذ من فقرات عديدة معروفة ، مختلفة فى طريقة
التعبير لسكنها متشابهة فى فحواها . إن الجملة الثانية تظهر فى Cratylus حيث
يعزوها أفلاطون إلى هيراقليطس إلى $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \omicron\tau\iota$. وفى نفس المحاوره ، C. 440 ينسب
إلى إتباع هيراقليطس ($\omicron\iota \pi\epsilon\rho\iota \text{ Η} \rho\acute{\alpha}\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon$) الجملة « كل شىء يفيض »
($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$) فاصلا الكلمتين بتعاقبه الساخر « مثل قدر تنشق » . وفى
Theaetetus 182, C. تقترن كلمة $\rho\epsilon\acute{\iota}$ بكلمة $\lambda\iota\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ ليصف المذهب الهيراقليطسى
بالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا . وفى مكان آخر فى Theaetetus

(182 C - D , 160 D) يستعمل أفلاطون صيغا متشابهة من الفعل $\rho\epsilon\iota\upsilon$ بكلمة المذهب الهيراقليطي ، وفي 160 D ينسب المذهب إلى كل من هيراقليطس وهوميروس . ومرة ثانية يتحدث أرسطو في الميتافيزيقا (XIII:1078b;14 15) عن المذهب بأن « كل الأشياء المدركة تنساب » ($\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\upsilon\tau\epsilon\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon\varsigma$) ويعنون المذهب ب « الهيراقليطي » . وبالرغم من مثل هذه الشواهد المتجمعة تفتقر إلى بناء الكلمات على أنها نص مباشر من هيراقليطس ، فإنه ليس هناك أية جملة مرتبطة ارتباطا أكثر اتساعا مع مذهبه في المصور القديمة أو عند الرواة المتأخرين وتكون هيراقليطية أصيلة في النعمة والمادة .

• الفقرة ٢١ : (D 91 , 12 ; By 41)

$\Pi\omicron\tau\alpha\mu\acute{\omega}$ [γάρ] οὐκ ἔστιν ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ .

بلورتاخ ، On the E at Delphi, 392 C ، وقد قدمت ترجمات متنوعة في الميتافيزيقا عند أرسطو (IV : 1010a , 13) ، وعند بلورتاخ في Questions Naturales (192 A) ، وعند آريس ديديمس (Dox., p 471) والمؤلف الأخير يربط الفقرة بفرابة ٤٤ . ويذكر أرسطو الملاحظة كما لو أنها كانت معروفة بأنها آتية عن هيراقليطس ويستعمل ديلز ترجمة آريس ديديمس (التي منها أخذت الكلمات الخمس الأخيرة) على أنها فقرته رقم ١٢ ، وترجمة بلورتاخ على أنها فقرته رقم ٩١ .

الفقرة ٢٢ : (D 84a ; By 39)

τὰ ψυχρὰ θέρεται θερπὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὔαινεται, καρφαλέου
νατίζεται .

لقد ذكر الفقرة فاسخ بدعي Tzetzes في تعليق على الإلياذة . ولم أستطيع
أن أحققها هناك لكن دقة النص قد أثبتها باي ووتر وديلز - كرانز ،
وفالتسر وآخرون .

الفقرة ٢٣ : (D 84a ; Dy 83)

بلوتينيس ، Enneads Iv, viii, 1 . واقد تكون طريقة متناقضة من القول
بأن كل شيء يتغير باستمرار ، أو قد تمنى (انظر الفقرة ٨٩) أن هناك راحة
أن يكون في موقف متغير . والفكرة السابقة أرشدتني إلى ترجمتي ، وهي
تلائم الكلمات السابقة عند بلوتينيس (إن هيراقليطس ... يخبر عن تحول
حتى من النقيض للنقيض ، ويتحدث عن الصمود والهبوط ، فيقول أن ... »
ثم تأتي الفقرة ومن ناحية أخرى فإن ترجمة ستيفن ماك كينا لبلوتينيس كما
راجعها B. S. page (London 1953) ترفض النص « التغير يريح »
الذي يتضمن التفسير الذي يوضح .

الفقرة ٢٤ : (D 52 ; By 79)

αἰών παις ἔστι παῖζω, πεσσεύω παιδὸς ἢ βασιληῆη.

هيوليس IX ، إن فكرة παις παῖζω - في أشكال متنوعة - قد
نسبها إلى هيراقليطس كلمنت وبروكلوس ولوسيان ويتحدث بلوتارخ - دون أن

بذكر هيراقليطس - عن « طفل الشاعر المتخيل الذي يلعب وسط الرمال المتكومة معا ، ثم يبعثها هو نفسه مرة ثانية » .

(on the E of Delphi 393 E; F.C. Babbitt's translation in the Loeb Classical Library edition.)

إن معنى αἰων موضع سؤال . ففي المعجم اليوناني المسيحي في عصر هيبوليتس أصبحت الكلمة تعني «الخلود» . ولقد اعتقد بعض أن استعمال هيراقليطس لها يعني «العصر الحديث» - أي الفترة الواسعة من الوقت بين احتراقين عالميين ، ولكن آخرين ، خصوصا هؤلاء الذين يذكرون أصلا رواقيا متأخرا النظرية احتراق العالم ، يرفضون مثل هذا التفسير المحدد . ويبدو أنه من الأحسن أن نبقى طريقة ديلز وبيرنث في استعمال الترجمة المحايدة « الزمن » ، ولقد غير ديلز - كرانز ترجمة ديلز « Zeit » ، ويكتب أيضا « فترة الحياة » .

الفقرة ٢٠ : (D 53 ; By 44)

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι. πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ αὐθρῶπους, τοὺς μὲν δρυλοῦς ἔμοίησε τοὺς γὰρ ἐλευθέρους.

هيبوليتس (IX) . في هذه الفقرة وفي فقرتين أخريين تستعمل كلمة «الحرب» مقابل πόλεμος ، و« الصراع » مقابل εἶρις . ومن الواضح أن كيرك على صواب في قوله (242) ، إن الكلمتين تمثلان التصور نفسه .

الفقرة ٢٦ (D 80 ; By 62)

ειδεσθαι δε χρη τον πολεμον εοντα ζυνον, και δικην εριν, και
γινθημενα παντα κατ' εριν και χρεων.

Origen Against Celsus . ويبدو أن الجملة الأخيرة تعني أن الصراع حالة
تساق إليها كل الأشياء بإجبار داخلي . ويقوم كيرك (p.242) هذا التفسير :
« إن صراع الحرب في كل مكان ، إن الطريق العادي للأحداث هو صراع
الحرب ، وفي كل مكان تحدث الأشياء بصراع الحرب وبالطريق العادي
للأحداث »

الفقرة ٢٧ : (D- ; By 43)

διο και μιμφεται τω "Ομηρω ["Ηρακλειτος"] ειποντι ωδ εριδ εκ
τε θεων εκ τ' ανθρωπων απολοιτο οιχησασθαι γαρ θησι παντα.

سمبليس ، في تعليقه على مقولات أرسطو : منشور في :

Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VIII, p. 412.

وقبل أن يضع النص مباشرة ، ينسب إلى « الهيراقليطين » الرأي بأنه
« إذا سقط أي من المتناقضين فسكوى في ذلك تدمير كامل ومطلق
لكل شيء » .

ει γαρ το ετερον των εναντιων επατιων επιλιψει, οιχοιτο αν
παντα αφανισθεντα.

وتبعاً لأرسطو (Eudemian Ethics, VII : 1235a, 26) فإن هيراقليطس
يدعم رفضه للملازمة هوميروس بمناقشته قائلاً : « لا يمكن أن يكون هناك

اثنان دون نجات منخفضة وأخرى عالية ، ولا يمكن أن توجد الحياة بدون الذكروالأنثى . « والإشارة الموميرية هي إلى الإلياذة . xviii . 107 .

وبسبب طريقة سيمبلتس غير المباشرة في تقديم النص (« إن هيراقلطس يلوم هوميروس على قوله . . . ») فلقد كان من الضروري للترجمة إعادة بناء بحوى بسيط .

الفصل الثالث - عمليات الطبيعة

الفقرة ٢٨ (D 90 ; By 22)

πυρός τε ανταμοιβή τα πάντα και πυρ απαντων οκωσπερ χρυσου χρηματα και χρηματων χρυσοσ .

بلوتارخ . On the E at Delphi, 388 E . وتقدم ترجمة ديوز تفسيرا مشابها للتفسير المعروض هنا :

(Umsatz findet wechselseitig statt des Alls gegen das Feuer, und des Feuers gegen das All. . .) .

وتفسير كبيرك (٣٤٥) مختلف إلى حد ما : « كل الأشياء استبدال متساو بالنار والنار بكل الأشياء . . . » . وهو يميز ذلك بقوله : « إن *αἴτι* تعضد فكرة التبادل الدقيق في *σμοιβή* » وهو يفسر التشبيه على أنه يؤكد التساوي في التبادلات . وأنا أقترح أنه قد يكون هناك مضمون ثانوي لجزء أخلاق أو عوض في *ανταμοιβή* ، مثلما يوجد عندما يستعمل أيسخلوس أشكالا من الفعل *•ανταμειβεσθαι*

الفقرة ٢٩ (D 30 ; By 20)

κοσμον τουδε, τον αυτον απαντων, οντε εις θεων οντε ανθρωπων
εποιησεν, αλλ' ην αει και εστιν και εσται, πυρ αει ζων, ακτομενον
μετρα και αποσβεννυμενον μετρα.

كلمت Stromata II. 396 . إن التصريفين الثالثين في الجملة الأخيرة
ينبغي أن يؤخذ في الصيغة الوسطى ، وليس في صيغة المبني للجہول ، لأن
هيراقلطس لا يفكر في الإشعال والإطفاء على أنهما يؤديها وسيط خارج
النار نفسها .

إن هناك غموضاً عاماً في الفقرة . هل تعني أن العالم ككل يصير نارياً ثم
يصير منطلقاً على فترات مختلفة ؟ وعند النظرة الأولى يبدو التفسير مقبولاً لأن
المبتدأ هو κοσμον τουδε وعلى هذا التفسير تشير الكلمة μετρα إلى فترات
منتظمة من الزمن ، ويكون هيراقلطس متحدثاً بوضوح عن دورات العالم .
ولكن لأن السؤال عما إذا كان قد اعتمد في المذهب الرواقى عن دورات
العالم سؤال جدلى (وهو مناقش في الفصل الثالث) ، فإننا ينبغي أن نترجم
حتى نتعاشى الجدلى الذى يسبق في الحكم قدر الإمكان . ذلك أن اللفظة
μετρα ينبغي ألا تفسر زمنياً بل كياً . وذلك أن الكلمة قد تشير إلى الدرجة
التي تحدث فيها عمليات الإشعال والإطفاء باستمرار في العالم ، بينما يبقى العالم
نفسه ناراً حياً أبداً . ويقدم مثل هذا التفسير أولئك الذين يرغبون أن يتجنبوا
إسناد مذهب دوائر العالم إلى هيراقلطس . إن مثل هذا التفسير موافق لسلسلة
معاني μετρα وقد تبدو أنه مؤيد بالجملة πυρ αειζων ، ولكننى لأستطيع

أن أرى كيف يكون موافق التوله بأن الكون نفسه يصير مشتتاً ومنتظماً. وعلى كل انظر مناقشة كيرك الواعية عن الله — أنى المحتملة لكلمة κόσμος (pp. 314 - 324)

الفقرة ٣٠ (D 65 ; By 24)

[καλει δε αυτη] χρησιμοσυνην και κορον.

هيبوليتس IX . ويحصر ديلز وبأى ووتر النص على كلمتي « الحاجة والإشباع » . وعلى أية حال فإنه من الواضح تماماً من صياغة هيبوليتس أن αυτο تشير إلى النار وأن معنى الجملة لا يمكن تحديده إلا إذا عين المتبدأ . لأنه في كتاب Refutation يوجد النص الحالي مسبوقة بالجملة :

λεγει 'θς και φρονιμων αυτο εινει το πυρ και τη̄ διοικησσω των ολων αιτιον.

الفقرة ٣١ (D 91 ; By 40)

σχιδνησι και παλιν σνναγει, και προσεισι και απεισι.

بلوتارخ On the E at Delphi 392 C وفي بلوتارخ يتبع هذا النص الجملة الأولى في فقرتنا ٢١ ، عن استحالة النزول مرتين في النهر نفسه . ويربط ديلز الفقرتين في فقرة ٩١ ، ولكن لأنهما مختلفتان في المعنى بوضوح ، ولأن بلوتارخ يفصلهما بكلمات قليلة من عنده ، فإنتى أقدمهما هنا منفصلتين على أنهما الفقرتان ٢١ ، ٣١ . وعلى أية حال فإن بلوتارخ يرى أو يظن أنه يرى صلة بينهما . فهو يستطرد بعد نصه على الفقرة ٢١ قائلا : « وايس ممكناً أن نرى مرتين أية مادة مائية في حالة مستمرة ، ذلك أنه بالمفاجأة والسرعة في التغير فيها يحدث تفرق ، وفي وقت آخر يحدث تجمع ، أو بالأحرى تليس

في وقت آخر أو بعد ذلك - بل في نفس اللحظة تستقر في مكانها وتهجر مكانها
، إنها تأتي وتذهب ، « ترجم هذه الجملة F. G. Baqbitt في :

(Loeb Classical Library edition of plutarch, v, p. 241

والفعلان اللذان في النصف الأول من الجملة هما فعلان متعديان ومبنيان
للمعلوم .

الفقرة ٣٢ (D 31 : By 21)

πυρός τροπαι πρώτον θαλασσα, θαλασσης δε το μεν ημιον γη,
οι δε ημισον γη, το δε ημισον πρηστηρ.

Stromata II. 396. كلمت

الفقرة ٣٣ (D 31 ; By 23)

θαλασσα διαχεετκι, και μετρεεται εις τον αυτον λογον ομοιος
προσθεν ην η γνεο θαι γη.

كلمت . loc. cit. . يعالج ديلاز هذه الفقرة على أنها استمرار للفقرة ٣٢
وعلى أية حال فإن كلمت ينقل الفقرتين منفصلتين ، مع ملاحظاته بينهما ،
والتشابه العام في الموضوع لا يدل على أنها يوجدان معا في كتاب هيراقليطس .

الفقرة ٣٤ (D 76 ; By 25)

ξη πυρ τον γης θανατον και αηρ ξη τον πυρός θανατον, υδωρ
ξη τον αερός θανατον, γη τον υδατο.

Maximus of Tyre, XLI.4. . يحفظ ديلاز - كرايز فقط بالكلمات

الحسن الأول والكلمات الثلاث الأخيرة - وذلك بوضوح لعدم مناسبها

المفترضة مع الفقرة ٣٢ انظر مناقشتي لهذه النقطه في الفصل الثالث :

.On the E at Delphi, 392 C. وانظر بلوتارخ

الفقرة ٣٥ (D 64 ; By 28)

τα δε παντα οικιζει κεραννος.

هيوليتس IX . وفي الفقرة ١٢٠ يحل اللفظ κυβερναται محل الفعل

الحالي وهو يبر عن الفكرة نفسها .

الفقرة ٣٦ (D 6 ; By 32)

ὁ ἡλιος νῦν εἴη ἡμερῆ εἰσιν.

أرسطو Meteorologica 355 a, 14 ، وقد أثبتها كتاب آخرون

عديدون . ويذهب جالينوس (Dox. p. 626) أبعد من ذلك شارحا أن

هيراقليطس قد اعتبر الشمس كتلة محترقة (ανεμμου) ، وأن شروقها عملية

إشعال (αΐαψις) وغروبها عملية انطفاء (σβεσις) .

الفقرة ٣٧ (D 3 ; By —)

[περι μεγεθὸν ἡλίου] ἐν ἑνὸς ποδοῦ ἀνθρώπου.

Aetius, in Dox., p. 351.

الفقرة ٣٨ (D 99 ; By 31)

εἰ μὴ ἕλιος ἦν, ἐνεκα τῶν ἀλλῶν ἀστρῶν ἐνφθονῆ ἀν ἦν.

ينص بلوتارخ على هذه الفقرة في مقاله :

"Is Fire, or water the More useful ?" (957 A,)

ان التعبير اليونانى غريب إلى حدما :

ενεκα των αλλων άστρων ενφρονη αν ην

هذه الجملة لاتعنى « من أجل النجوم الأخرى تصبح الدنيا ليلا » لأن ذلك لامعنى له . إن قوة ενεκα قوة ضعيفة والعلاقة المدلول عليها إنما هى طريق وسطين السببى والمستعمل ، وتكون الفكرة « ولذلك كله تستطيع النجوم الأخرى أن تفعل ... » إن كلمة ενφρονη تعبر لطيف عن « الليل » .

الفقرة ٣٩ (D 120 ; By 30)

ηονς και εσπερας τερματα η αρκτος και αντιον της αρκτον ουρου αιθριον κιος .

Strabo 1.i.6.

الفقرة ٤٠ (D 124 ; By .)

ωσπερ ουρμη ειπη κεχνημενων ο καλλιστος [ό] κοσμος .

Theophrastus Metaphysics 15.

الفقرة ٤١ (D 11 ; By 55)

παν [γαρ] ερπειον αληγη νεμειαι .

كتاب أرسطو المزعوم De Mundo 401 a, II . إن جملة الكاتب

الأرسطى السابقة :

(και φθειρεται τοις τον θεου λειθομενα θεσμοις)

تدل على أنه يفهم النص على أنه يشير إلى ضربة إلهية .

الفصل الرابع - النفس الانسانية

الفقرة ٤٢ (D 45 ; By 71)

ψυχῆς πειρατῶν οὐκ ἂν ἐξενδοίη, πᾶσον ἐπιπορευομένου
οὐδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

ديوجينيس اللايرسي IX. 7. وفي كتاب De Anima. II. يقدم ثرتوليان
ترجمة لاتينية مختصرة نوما ما وهي :

“Terminos animae nequaquam invenies omnem viam ingrediens.”

الفقرة ٤٣ (D—,By—)

[καὶ Ἡρακλεῖτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ]. ψυχὴν [ἐπιερ] τὴν
ἀναθνήσασιν, ἐξ ἧς ἅλλα σννίστησιν. καὶ ἀσωματώτατον τῷ καὶ ῥεον
ἀεὶ τὸ δὲ κινονμενον κινωμενω γινωσκεισθαι.

أوسطو De Anima I:405 a, 25-28 . ومن المحتمل أن أرسطو يعطى
في الجملة الافتتاحية استنتاجه للفلسفي الخاص على ما لا بد أن هيراقليطس قد
قصده من تقريره أن النفس تبخر نارى تنبثق منه كل الأشياء . ويأخذ
R.D. Hicks في ترجمته ويترجمها كتاب De Anima , ἀναθνήσασιν على
أنها « بخار » ، ويترجمها J. R. Smith في ترجمة أ كسفورد على أنها « زفير
دافئ » إن الترجمة الأخيرة لها ميزة مضاعفة في أنها تتضمن العملية وفي أنها
تعرض تشابها بين هذه العملية وبين النار . ولقد اخترت الجملة « تبخر نارى »
لأنها تحتفظ بكلا المضمونين وتجعل المضمون الثانى أكثر وضوحا . إن التحول
من الماء إلى الهواء (الذى يدل عليه كلمة « تبخر » إذا طبقتها على الكوسمولوجية

اليونانية القديمة) ، والتحول من الهواء إلى النار قد تصوره هيراقليطس على أنه مظاهر مستمرة للطريق الصاعد مستمرة إلى درجة أنه (كما لاحظت في الفصل الثالث) لا يجد من الضروري أحيانا أن يذكر الهواء على أنه حالة وسيطة .

أما ديلز وباي ووتر فإنهما لا يقبلان الفقرة على أنها نص مباشرة من هيراقليطس ، وينبئ أن نعتف أن كلمات عديدة لها نغمة أرسطية. في الوقت الذي يسكون فيه لأرسطو حرية قليلة في اللغة فإنه يسجل - بطريقة جادة - ما كان يعلم هيراقليطس ، والأفكار المتضمنة أفكار هامة حتى إننا لانستطيع أن نعبأها.

الفقرة ٤٤ (D 12, By 41, 42)

[καί] ψυχαι δε απο των υγρων αναθνμιωνται.

آرايس ديديموس (*Dox.*, p 471) ، حيث تتبع الجملة بعد الفقرة ٢١ مباشرة.

الفقرة ٤٥ (D 115, By —)

ψυχη⁵ εστι λογος εαντον ανζων.

Stobaeus Florilegium III.1.

الفقرة ٤٦ (D 118 ; By 75)

انه ψυχη σαφωτατη και αριστη.

سترايوس Florilegium III., 5 كما قدمها ستيفانوس، وتبعه فالترس.

مآخرون . وقبل ديلز - كرايز القراءه . . αυγη ζηση ψυχη . ، والتي

يمكن أن ترجم « إن النفس التي هي شمع جاف من الضوء هي نفس أحسن وأكثر حكمة ». ولكن بالرغم من أن صـورة الضوء تحتفظ بأسلوب هيراقليطس في التفكير فإن بيرنت (p.138, n.2) يناقش بطريقة قاطعة أن
ανθη ζηση إنما هي فساد .

الفقرة : ٧٦ (D 77 ; By 72)

ψυχησι κερψιν [η θανατον] υγρησι γεσεσθαι.

نومينوس ، عن طريق بورفيردس (The Cave of the Nymphs x)
وأنا أتبع هنا نعوص باوى ووتر وقالنسر في حذف الكلمتين على أنها تحشية .
ولكن ديلز - كرانز يحتفظ بها ، وقد يجلان المعنى « السرور الذي هو الموت »
ولقد تكون فعلا من تقرير هيراقليطس ، لكنها أشبه بمحاولة ناسخ أراد أن
يجعل المضمون واضحا . وعند بورفيروس ، والكاتب الذي ينقل عنه ، توجد
الفقرة متبوعة بالقولة : « وكلاهما يمشى بموت الآخر ويموت بحياة الآخر »
وهي تخدم في القانون الحالي (بالاعتماد على حجة هيوليتس على أنها النصف
الثاني للفقرة ٦٦ .

الفقرة : ٤٨ (D 117 ; By 73)

ανθη σκοταν μεθυσθη, αγεται υπο παιδος ανηβου σφαλλομενοσ.
ονκ εκαιων οκη βαινει, υγρην την ψυχην εχων.

Stobaeus Florilegium III. 5.

الفقرة ٤٩ : (D.36 ; By 68) .

Ψυχῆσιν θάνατος ὑδωρ γενέσθαι, ὑδατι δε θάνατος γην γενέσθαι,
εκ γῆς δε ὑδωρ γίνεσθαι, εἰς ὑδατος δε ψυχη.

كلمت S.romata II. 435 إن النصف الأول من النص يتلقى توثيقاً من

فيلو وهيولنس .

الفقرة : ٥٠ (D 125 ; By 34) .

καὶ ο κνηκων διισταται. μη κινονμενος.

ثيوافرسنس 9 . De vertigine , وتلد أضاف بيرناى كلمة مه إلى

نص المخطوطة ، ومن الواضح أن النص يحتاجها .

الفقرة ٥١ : (D 85 ; By 105) .

θνημω μαχεσθαι χαλεπον ὃ γαρ ἄν θηλη, ψυχης ὠνεεται.

بلوتارخ C. Life of Coriolanus 224 .

الفقرة ٥٢ : (Dllo ; By 104) .

ανθρωποις γίνεσθαι σκοσα θελονσιν ονκ αμεινον,

ستوباؤس Florilegium III.I .

الفقرة ٥٣ : (D 95 ; By 108) .

αμαθειην [γαρ] αμεινον χρυλτειν, ερυλτειν, εργον δε εν ανσσει
και και καρ οινον.

بلوتارخ A. Quaestiones Conviviales 644 .

(D 87 : By 117) : ٥٤ الفقرة

βλαζ̄ ανθρωπος̄ επι παντῑ λογω̄ επιτοθηθαῑ φιλει.

On the Right Method of Hearing 41 A. بلوتارخ

(D 46 : By 3) : ٥٥ الفقرة

αζαντοῑ κονσαντες̄ κωφοισιν̄ εοικασῑ φατις̄ αντισιν̄ μαρτηρῑ
παρεοντας̄ απειναῑ.

Stromata II. 404. كلنت

(D 46 : By 132) ٥٦ الفقرة

την τε̄ οησιν̄ ιεραν̄ νοσον̄ [ελεγε̄ καῑ την̄ ορασιν̄ ψειδοθαῑ]
ديوجينيس̄ اللاρسي̄ 1x.7. وحسب̄ ليديل̄ وسكوت̄ يمكن̄ أن̄ تعني̄ لفظة̄
« οησις̄ » أيا من̄ الرأى̄ أو الكبرياء̄ الذاتى̄ ، وربما تحمل̄ كلمة̄ « التعصب̄ »
كلا المضمونين̄ .

(D 17 : By 5) ٥٧ الفقرة

ον̄ γαρ̄ φρονεονσῑ τοιαντᾱ πολλοῑ , οκοσοῑ εγχρησιν̄ , ον̄δε̄
μαθοντες̄ γινωσκονοιν̄ , εωντοισῑ . δε̄ δοκονσῑ .

Stromata II. 11.7 كلنت

(D 7 : By 37) : ٥٨ الفقرة

εῑ παντᾱ τᾱ οντᾱ καλνω̄ς γενοικο̄ , ρινε̄ς̄ αν̄ διαγνοειν̄ .
أرسطو̄ De Sensu 443 a,22 . وأنا̄ أترجم̄ ρινε̄ς̄ (ومعناها̄ حرفيا̄

«أنف» (إلى «الشم» ، وحيث إن الأشياء كلها يفترض فيها الآن أنها دخان ، فإن الكلمة لا بد أن تكون مقصودة استعارياً .

الفقرة ٥٩ : (D 98 ; By 38)

αι ψυχαι καθ' Αιδην.

بلوتارخ On the Face of the Moon 943 D. إن الفعل *οομωται* يعنى يداطة « يشم » ، لكن معنى القولة يظهر أنها تبين كيف أن نفوس الموتى - وقد تحمرت إلى حالة من الدخان - لا بد أنها تدرك - وهي سكرة قد دلت عليها الفقرة السابقة .

الفقرة ٦٠ : (D 76 : By 85)

νεκνεδ [γαρ] κοριων εκβλπονεροι.

بلورتاخ Quaestiones Conviviadlas ٥٢9 A سترابو xlvi.iii.26.

الفصل الخامس - من وجهة النظر الدينية

الفقرة ٦١ : (D 78 ; By ٤6)

ηθοδ [γαρ] ανθρωτειον μεν ουκ εχει γνωμαδ, θειο δε εχει.

Origen Against Celsus vi. 12.

الفقرة ٦٢ : (D — : By —)

[και μην ρητωδ δ' Ηρακλειτωδ φησι] το μη ειναι λογικον τον ανθρωπον, μονον δ' νκαρχειν φρενηρεδ το περιεχον.

هيكستس البريقس [και μην ρητωδ δ' Ηρακλειτωδ φησι] το μη ειναι λογικον τον ανθρωπον, μονον δ' νκαρχειν φρενηρεδ το περιεχον. Adversum Mathematikos vii]. 236.

و . the Loeb Classical Library edition:
Against the Logicians II 2 6 (in vol. II of Sextus writings)

وبالرغم من أن ديلز وبأى ووتر يحذفان الفقرة من قائمتها فإن سكس
يقول إن هيراقليطس يؤكدها (ρητῶς) .

الفقرة ٦٣ . (D 86 : By 216)

[ἀλλὰ] τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ [καθ' Ἡρακλείτου] ἁπιστῆ
διαφνγγανει μὴ γινώσκεσθαι .

بلوتارخ Coriolanus 232 D

الفقرة ٦٤ : (D 72 : By 93)

ω μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λογω, τόντω διαφέρονται, [και
καθ' ἡμεραν εγκρονσι, ταντα αντοις ζενα φαίνεται].

ماركوس أربليس 1v.46 . وأنا أتبع بيرنت (p.1399n.3) في افتراضه أن
الكلمات بين قوسين ليست من كلام هيراقليطس بل من كلام ماركوس
أربليس .

الفقرة ٦٥ : (D 26 : By 77)

ανθρωπος εν ενφρονη φμῶς απτεται εανω αποθανων αποσβεσφειῶ
οψειῶ ζων δε απτεται τεθνωτῶς ενδων αποσθειῶ οψειῶ εγρηγορωῶ
απτεται ενδοντῶς .

كلمت 310 Stromata II . وانظر نشرة ديدورف . II.p.399 .

ليس بين فقرات هيراقليطس فقرة أثارت مناقشة معينة مثل هذه الفقرة .
إن بأى ووتر - الذي يظهر أنه يدير على منبرج نيزكل كلمة ناقشها أي باحث .

يعطى ترجمة مبتورة للفقرة ، وهي التي يترجمها فيربانكس تابعا « إن
الإنسان - كالضوء في الليل - يشعل ثم يطفأ » إن تقيدها بفند الثورية المركبة
في σπειται ، وهي مشروحة في الفصل الخامس : إن الترجمة الحالية للنص
تقوم من ناحية على ديلز - كرانز ، ومن ناحية أخرى على نشرة ويتدورف
لكتاب *Stromata* لعنت تدلان على أساس أنه التفسيران
الرئيسيان للفكر .

الفقرة ٦٦ : (D 62 : By6 7)

αθατοι θνητοι θνητοι αθαντοι, ζωντες τον εκεινων, τον δε
εκεινων βιον τεθνεωτες.

هيوليس Ix. . إن كلمت الاسكندري يقدم ترجمة مختلفة :

ανθρωποι θεοι. θεοι ανθρωποι (Paedagogus I.236 ; c'.
Dindorf, vol. I,p, 326.)

وحيث أن لفظي « الخالدين » و « الفانيين » تعيان - منذهوميروس -
الآلهة والناس على التوالي ، فإن جملة كلمت ملائمة بلاشك ، وعلى أية حال
فإن المتناقض الذي قدمه هيوليس أ كثر احتفظا بأللوب هيراقليطس .
وبالإضافة إلى ذلك ، وعلى فرض أن الكاتبين المسيحيين يشيران إلى نفس
الفقرة ، فإنه يبدو محتملا أن أحدهما قد أخذ على عاتقه أن يشرح المعنى
لقرانه في حدود حرقية بينما الآخر أخذ قوله واضحة من هيراقليطس وأظهرها
على أنها تناقض . ومع أنه ليس هناك فعل معين في الترجمتين ، فإن الفعل
« يصبح » (أ كثر من « يكون ») يظهر أنه يلائم النصف الثانى من الفقرة .

ومن الواضح أن كلمت غير موافق ، لأن نصف ملاحظته: *λογοῖς γὰρ ἀντιοῖς* ،
« لأن معانها هو نفس المعنى »

الفقرة ٦٨ (D 27 ; By 122)

ἀνθρώπων μὲν ἀποθνήσκουσιν ἀτὰρ οὐκ ἐλθόντες ἄνδρα δοκῶσιν

كلمت Stromata II.212.

الفقرة ٨٦ : (D 63 ; By 123)

[*εὐθὺ δ' εὐοῖ*] *ἐπαυσιστασθαὶ καὶ φύλακὰς γίνεσθαι ἐγερτοῖς
ζῶντων καὶ νεκρῶν.*

هيوليوس lx . والاشارة إلى «م» غير مؤكدة .

الفقرة ٦٩ : (D 119 ; By 121)

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

Stobaeus Florilegium IV. 40 Cf. also Plutarch Moral
Essays 999 E.

الفقرة ٧٠ : (D 25 , By 101)

μοῖραι [γὰρ] μεζονες μεζονας μαιρας λαχανονσι.

كلمت Stromata II.271 . وهي تورية على «مضونات مختلفة نوعا ما

ك « μοῖραι » و « μορῶν »

الفقرة ٧١ : (D 28 ; By 118)

[και μεντοι και] Δικη καταληφεται ψενδων τεκτονας και μαρτυρας.

كلمت Stromata II. 331.

الفقرة ٧٢ : (D 66 . By 26)

παντα [γαρ] το πνρ εελθον κρινει και καταληφεται.

هيوليس .Ix. إن الفصل الأخير (المستقبل الأوسط) (καταλαμβάνει)
ترجم « سوف ينجأ » ، في الفقرة ٧١ ، وهو هنا يمكن أن يحمل أيضا مفهوم
« يمسك بمفاجأة » و « يعدم شرعا » .

الفقرة ٧٣ : (D 16 ; By 27)

το μη δννον ποτε πως αν τις λαβοι.

كلمت Paedagogia 1.216.

الفقرة ٧٤ : (D — : By —)

ειαι γαρ και ευταυθα θεουδ.

Aristotle Parts of Animals I.5 : 645 a, 17.

الإشارة بالظرف كانت إلى مكان عند الموقد ، حيث وجد بعض الزائرين
بلا توقع هيراقطس يدق نفسه .

الفقرة ٧٥ : (D 5 : By 126)

και τοιδ αγαλμασι δε τοντειοιεν ενχονται, σκοιον ει τις δομοισι
λεσχηνεοιτο, ον τι γινωσικων θεουδ ανδ ηρωαδ οτινεδ εισι.

• Against Celsus vii.62 أوريجين ، Theosophia 68
وعند أرسطارخوس تتبع الفقرة ٧٨ ، لكنها تقف وحدها عند أوريجين. ويحتفظ
ديلز-كرانز بجمع أرسطارخوس .

الفقرة ٧٦ : (D14;By_124,125)

νγκτιπολοις, μαγοις, βακχοις, ληναις, μνσταις, . τα [γαρ]
νομιζομενα κατ' ανθρωπονς μνστηροια ανιερωσι μνεννται.

كلمت 1. 16 Protrepticus

• الفقرة ٧٧ : (D 15 ; By 127)

ει μη γαρ Διοννσω πομπην εποιονντο και γμνεον ασμα.
αιδουσισιν, αναιδεστατα ειργαστ' αν ωντος δε 'Αιδης και Διοννσος,
στεω μαινονται και ληναι ζουσιν.

كلمت 1.25 Protrepticus

• الفقرة ٧٨ : (D 5 ; By 130)

κα θαιρυνναι δ' αλλω αιματι μαινομενοι οιον ει τις εις πηλον
εμβας πηλω απονιζοιτο. μαινεσθαι δ' αν δοκοιη, ει τις αυτον ανθρωπων
επιφρασαιτο οντω ποιουοντα,

• أرسطارخوس Theosophia وانظر الاشارة إلى الفقرة ٧٥ .

• الفقرة ٧٩ (D.92 ; By 12)

Σιβνλλα δε μαινομενω στοματι αγελαστα και ακαλλωπιστα και
_αμνρυστα φθγγομενη χιλων ετων ζικνειται τη φωνη δια τον θεον.

On the Pythian Oracles 397 A. بطونارخ

الفصل السادس - الانسان بين البشر

الفقرة ٨٠ (D 113 : By 91)

ζνων εστι πασι το φρονεειν.

Stromata III.1. ستوباؤس

الفقرة ٨١ (D 114 : By 91)

ζνν νω λεγοντο⁵ ισχυριζεσθαι χρη τω ζνω παντων, οκωσπερ νομω πολι⁵, και πολν ισχυροερω⁵. τρεφονται γαρ παντες οι ανθρωπειοι νομοι νπο ενος τον θειον κρατει γρατει γαρ τοςοντον οκοσον εθειλει και εζαρκει πασιν και περιγινεται.

Stromata III.1. وهنا تلاعب باللفاظ : ζνν νω (بوعى على) و ζννω (بذلك الذي هو عام) . والتورية غامضة في قراءة ديلز - كرانز لقطة الثانية على أنها νωω . وهنا وفي السطر الأخير أتبع فالتسر .

الفقرة ٨٢ (D44 : By 100)

μαχεσθαι χρη τον δημον νπερ τον νδμον οκωσπερ τειχο⁵.

Stromata IX.2. ديوجينيس اللايرسى

الفقرة ٨٣ (U 23 : By110)

νομο⁵ και βονλη πειθεσθαι ενος.

الفقرة ٨٤ (D 49 : By 133)

εἰς ἐμοὶ μνηροὶ εὐν ἀριστοῦ η.

Galenus. Cf. Symmachus via Walsler: Heraclitum ... qui summam laudis arbitrabatur placere uni si esset optimus".

الفقرة ٨٥ (D 29 ; By 111)

αἰρῆνται [γὰρ] ἐν ἀντι ἀπαντῶν οἱ ἀριστοὶ, κλεοῦς ἀεναοῦν
σητῶν οἱ δὲ πολλοὶ κεκορητῶνται οὐκ ὡς περ κτηνεα.

Stromata II. 366 κلمت

الفقرة ٨٦: (D-24 ; By 102)

ἀρηιφατοῦς θεοὶ τιμῶσι καὶ ἀνθρώποι.

Stromata II. 255. κلمت

الفقرة ٨٧ (D 28 ; By 118)

δοκῶντα [γὰρ] ὁ δοκιμωτατοῦς γινώσκει φηλασσειν.

κلمت Stromata II. 331. وأنا أتبع قراءة المخطوطة في الكلمة الأخيرة

التي تبدو لي أنها تقدم معنى أحسن من التصحيح المتعارف بديلز-كرانز .

الفقرة ٨٨ : (D 43 , By 103)

νθριν ἕρη ἀσβεννῶναι μολῶν η πνευκατην.

ديوجينيس اللايرسي 1x.2.

الفقرة ٨٩ : (L 84b ; By 82)

καματοῦς ἐστὶ τοῖς ἀντοῖς μολῶν καὶ ἀρχασοθαι.

بلوتينوس ، الاياداة 1v.8 حيث تتبع الفقرة ۲۳ .

الفقرة ۹۰ : (D 97 ; By 115)

κυνεῖς [γῆρ] καταβανζόνσιν ὦν ἀν μῆ γίνωσκωσι.

Plutarch Whether old Men Should Engage in Politics 787 C.

الفقرة ۹۱ : (D 104 : By 111)

τίς γάρ ἀντῶν νοῦς ἡ φέρη; δῆμων ἀσιδοῖσι πειθόνται καὶ διδασκαλῶ χρεῖωναι ὀμιλῶ οὐκ εἶδοτεῖς ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοὶ."

Proclus, Commentary on Plato's Alcibiades, I.

الفقرة ۹۲ — (D56,By—)

ἐξηπατηνται οἱ ἀνθρώποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παρακλήσιωσ' Ὀμηρῶ, ὡς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτεροσ' πάντων. ἐκείνων τε γὰρ παῖδεσ' φθειραῖσ' κατακτείνοντεσ' ἐξηπατήσαν ἐπιόντεσ' ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλαβομεν, ὑαντῶ ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ ὄντε εἶδομεν οὐτ' ἐλαβομεν, ταῦτα φερομεν.

De vita Homeri والقصة أيضا محكمة في الكتاب الغفل Ix. هيبوليتس

(وهو منسوب إلى بلوتارخ خطأ) . section 4 .

الفقرة ۹۳ : (D 42 ; By 119)

τον τε Ὀμηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγωνῶν ἐκβαλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι Ἄρχιλοχον ὁμοίωσ'.

ديوجينيس اللايرسي Ix.1.

الفقرة ٩٤ (D_106 ; By 120)

[Ἡρακλείτου ἐπεκλήζεν] Ἡσιοδω τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιοῦμεν
τὰς δὲ φανλὰς ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμερὰς ἀπασὰς μὴν οὐσαν.

بلوتارخ . Camillus 138 A, ويترجم سينكا محتوى الجملة الأخيرة ب :

Unus dies par omni est (Epistles xII.7).

الفقرة ٩٥ (D 121,By 114)

ἀξιον Ἐφέσειοις ἠβηδον ἀπαγζασθαι πααι και τοις αυηβοις τη
πολιη καταλιπειν, οτιεας Ἐρμωδωρου αυδρα εωυτων ουηιστου εξεβαλου
φουτεας ἡμεωυ μηδε εις ουηισοδ εστω, ει δε μη, αλλη τα και μελ'
αλγωυ.

سترايو ١٥.١.٤١٧ ، ديوجينيس اللايرسى 2.١٤١

الفقرة ٩٦ (D 125 , By —)

μη επιλιποι νμας πλουοις , Ἐφεσι. νι' εξελεγχοισθε
πονηρνομανοι .

Tzetzes - في تعليق على أرمطو فان كما ينص عليه ديلاز- كرانز وفالتسر.

الفقرة ٩٧ : (D 20 , By ٩6)

γενωμενοι ζωειν εθελουσι μορονδ μορονδ τ' εχειν [μαλλον δε
αναπανεσθαι] ηκαι παιδαδ καταλειποναι μορονδ γενεσθαι.

كلنت . Strsmata II. ٣01. وأنا أتبع مولاخ وفالتسر في اعتبار الكلمات

التي بين قوسين على أنها قد تكون من تفسير كلنت .

الفصل السابع - النسبية والتناقص

الفقرة ٩٨ (D 8 ; By 46)

το αντίζον συμφερον και εκ των διαφεροντων καλλιστην
αρμονιαν [και παντο κατ' εριν γινεσθαι].

وعن ترجمة Aristotle Nicomachean Ethics VIII : 1155,1

(-η) αρμονια أظن الملاحظة على الفقرة ١١٦ .

الفقرة ٩٩ (D 111 ; By 104)

νονσοδ νγειην εποιην εποιησεν ηδν και αγαθον λιμοδ κορον,
καματοδ αναπαναιν.

Florilegium III.1. ستوباؤس

الفقرة ١٠٠ (D 23 ; By 60)

δικηδ οναμα ονκ αν ηδεσαν ει ταυτα μη ην.

Stromata II.252. كلنت

الفقرة ١٠١ (D 61 ; By 52)

θαλασσα νδωρ καθαρωτατον και μιαρωτατον, ιχθυσι μεν
ε.ποτιμον και σωτηριον, αυθρωποιδ δε αποτον και σλεθριον.,

ix. هيوليس

الفقرة ١٠٢ (D 9 ; By 51)

ονονδ σφματ' αν ελεσθαι μολλον η χρυσον.

Aristotle Nicomachean Ethics x.v : 1176 a, 8.

الفقرة ۱۰۳ (D 36 ; By 53)

Sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari.

Preserved in Latin by Columella viii. 4.

الفقرة ۱۰۴ (D82.83;By99,98)

πιθηκών ὁ καλλιστος αισχροῦς ἀνθρώπων γενεῖ συμβαλλειν
ἀνθρώπων ὁ σοφωτατος πρὸς θεον πιθηκοῦς φανεται και σοφια και
καλλει και τοις ἄλλοις πασιν.

Plato Hippias Major 289 A-B.

لقد ربطت وعالجت في فقرة واحدة ما كان في قائمة ديلز - كرانز وبأى
ووتر فقرتين منفصلتين .

الفقرة ۱۰۵ : (D 79 : By 97)

ἀνηρ νηπιὸς ἤκουσε δαιμονοῦ ὀκωσπερ παῖς πρὸς ὄνδροῦς.

Origen Against Celsus vi. 12.

الفقرة ۱۰۶ : (DI02 : By 61)

τω μεν θεω καλα παντα και αγαθα και δικαια, ἀνθρώποι δε
α μεν ἀδικα νκειληφαιν η δε δικαια.

Porphyrius Quaestiones Homericæ, οα Bk. iv of The Iliad.

الفقرة ۱۰۷ (D 58 ; By 58)

αι [γουν]ιατροι, γεμονοι, καινοι, [πανη βροσανιζονοι και καω
κυδ αρρωστωντα,] ελπειονται μηδεν α ξιοι μισθον λαμβανειν[παρα
των αρρωστωντων].

الفقرة ١٠٨ : (D 60 : By 69)

οδοῦ ἀνω κατω μια και ωυτη.

هيووليتس . lx . وأنظر تيرتوليان . Adv. Marc II. 28.

الفقرة ١٠٩ : (D 103 : By 187)

ζυνον [γαρ] αρχη και περαῶ επι κνκλον [περιφερειαῶ].

Ronphygius Quaestiones Homericae: οη Bk.xIII of The Iliad.

الفقرة ١١٠ : (D49 a , By 31)

ποταμοῦ τοῦ αυτοῦ εμβαινομεν τε και ουγ εμβαινομεν [ειμεν τε και ουκ ειμεν].

الفقرة ١١١ : (D 59 , By 50)

γναφειω 'οδοῦ ενθεια και σκολιη μις εστι και η αυτη.

هيووليتس . lx.

الفقرة ١١٢ : (D 1 , By 59)

συναψιεῶ ολα και ουκ ολα, συμφερομενονο διαφερομενον, σναδον [και] εκ παντων εν και εξ ενοῦ παντα.

كتاب العالم المنسوب إلى أرسطو . 20. 396 b,

الفقرة ١١٣ : (D 38 , By 78)

ταυτο [τ' ενι] ζην και τεθυηκοῦ και [το] εγρηγοροῦ και καθενδον και νεον και γηραιον ταδε γαρ μεταπεσοντα εκεινα εστι πακεινα πωλιη μεταπεσοντα ταυτα.

Plutarch A letter of Consolation to Apollonius 106 L.

الفقرة ١١٤ (D 57 , By 35)

διδακαλος δε πλειστων *Hσιδοδoς τονιον επιστανται πλειστα
ειδευαι, οστις ημερηνη και ενφρονην ουκ εγινωσκεν εστι γαρ ευ.

Hippolytus lx. Cf. Hesiod, Theogony, 124 and 748 .

الفقرة ١١٥ (D 48 , By 66)

τω συν τοζω ονομα βιος, εργον δε θανατος.

الفصل الثامن - التآلف الحفي

الفقرة ١١٦ (D 54 , By 47)

αρμονιη αφανης φανεος κριτων.

هيوليتس lx.

الفقرة ١١٧ (D 51 , By 45)

ου ζννικισι ουκω ριαφερομενον εωντω ομολογει παλιντροπος ;
αρμονιη ουκωσπερ ιεζον και ληρης.

هيوليتس lx.

الفقرة ١١٨ (D 50 , By 1)

ουκ εμον αλλι τον λογον ακουσαντου ομολογειν σοφον εστιν εν
παντα ειναι .

هيوليتس lx.

الفقرة ١١٩ (D 32 , By 65)

εν το σοφον μουνον, λεγες θαι ουκ εθελει και εθελει Ζηυος ονομα

كلمنت Stromata II. 4⁴

الفقرة ١٢٠ (D 41 ; By 19)

εν [γαρ] το σοφόν, επιστασθαι γνώμην οπη κυβερναται παντα
δια παντων.

ديوجينيس اللايرسي xl.

الفقرة ١٢١ (D 67 ; By 36)

ο θεός ημερη ευφονη, χειμων θερος, πολεμος ειρηνη, κορος
λιμος, πλλοιονται δε οκωσ περ < > σκοταν συμμιγη θυωμασι,
ουομαζεαι καθ ηθουηυ εκαστου,

هيوليتش lx.

الفقرة ١٢٢ (D 94 , By 29)

ηλιος [γαρ] ουκ υπερβησεται μετρα ει δε μη, ,Ερινυαδ μιν Δικηδ
επικουροι εξευρηθουιν.

Plutarch On Exile 604 A.

الفقرة ١٢٣ (D 100 ; By 43)

ωραδ [αι] παυτα φερουσι.

plutarch platonic inquiries 1007 D.

الفقرة ١٢٤ (D 75 ; By 90)

και τουδ καθευδουταδ εργαταδ ειναι και συνεργουδ των αυ τω
κοσμω γινωμενου.

Marcus Aurelius vi: 42.

القسم الثاني
هيراقليطس
في
العالمين اليوناني المسيحي

تأليف : الدكتور علي سامي النشار

كان هيراقليطس تاج العبقرية اليونانية في أسنى صورها ، وكان أيونيا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أيونيته ، هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ، أم كان ذا طابع فريد يميزه عن كل هذا ، هذا الفيلسوف المظلم المعالي ، هذا الكاهن ذو الأصل الملكي ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا ، وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش أم أن المدرسة الأيونية ينبغي أن تدرس في ضوء آخر ، وأن تفهم على شكل آخر ، بحيث تكون فى الإمكان أن يوضع فى أطارها العام - هيراقليطس .

علينا إذن أن تنتقل إلى أيونيا ، لترى هؤلاء الأوائل من رواد الفكر ، كيف وصلوا الفلسفة وعلى أى نسق وضعوها .

إن الفرع الأيونى من اليونان كان عنصرا واقعيا ، كان يتجه نحو تفسير الطبيعة الخارجية ، كان مثله فى هذا ، مثل الفرع الآخر من اليونان - وهو الفرع الدورى ، اختلف تفسير كل منهما ، ولكن المنهج كان واحدا ، لم يتميز فى شىء كبير عن منهج الآخر ، ولم يحاول الأيونيون أو الدوريون أن يتجهوا نحو داخل النفس ، وأن يجدوا فى أعماق الذرات ما يؤكدها تجاه الطبيعة الخارجية . كانت الطبيعة الخارجية (أكبر وأعظم ، فحاولت المدرستان - بطريقة واحدة تفسير هذه الطبيعة ، واختلف التفسير . ولكن كان الأيونيون هم المؤثرين) كانوا أسبق فى الدخول إلى مسرح الفكر العظيم ، ولأول مرة فى تاريخ الإنسانية ، وفى صورة تأكدية ، ومتخلصين من الروح الأسطورى القديم ، روح هزيود وهويدوس ، وأخذوا يبحثون فى سر الطبيعة العظيم ، مفكرين

وواضعين للحلول. حتا إنهم لم يبحثوا في نظرية ، ولم يتركوا لنا أى طريق قد سلكوه من طرقها .

ولكن كان المنهج واضحا : إنهم استخدموا الأنا الداخلية بما تحتويه من حسن وعقل : فوصلوا إلى تفسير مادي لأصل الوجود ، ثم نادوا - كما سنرى بعد بأحادية المادة . وإذا كان الشطر الأول من اكتشافهم العظيم من عمل الحس الخالص ، فإن الشطر الثاني حين ردوا كل شيء إلى وحدة ، من عمل العقل .

فإذا كان نتاج الأيونيين حسيا ماديا في كل تفسير تقدموا به ، فليس معنى هذا أنهم لم يستخدموا العقل ، بل استخدموه ، ولكن كانت كل ماتوصلوا إليه حسيا واقعا . حتا إنهم لم يبحثوا في طبيعة العقل الداخلي ولم ينمكسوا على ذات هذا العقل ؛ ليستخرجوا منه قوانينه . إنهم لم يقوموا بنقد طرق المعرفة ، إن الإنسانية لم تعرف هذا سوى في عهدى أفلاطون وأرسطو . حتا أن الآيلين عنوا بدمشخة أيونيان الاندماى بالمنطقي وأجدل ، وكان هذا الجدل حافزا لأرسطو لوضع المنطق ، وبحت نظرية المعرفة ، ولكن المنطق - كما نعلم لم يوضع في صررة متكاملة إلا على يد أرسطو ولكن بحسب الأيونيين أنهم أول من استخدم العقل في تفسير الوجود ، ولم يكن جوهر العمل الذى قاموا به أنهم توصلوا إلى ما اعتبروه أصلا للوجود ، بل إلى فكرة الوحدة التى ترد إليها كل الاشياء .

وقد طبع منهج الأيونيين « الواقعى » فى كل الفلاسفة اليونانيين حتى سقراط . فلم تظهد فلسفة مثالية ، قساة التفسير المادى . كل تلك الفلسفات

انكيماندريس ٦١٠-٤٦ هـ ق .

وضع طالبس المشكلة العاطفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائي .. إنه قدم لنا المبدأ الذى وجه الفلسفة وجهاً الصحيح . إنه لم يتابع الميتولوجين من قبل فى وضع تفسيرات للكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية ، وكيف ولدت تلك القوى ، كيف تزوجت ، وكيف صدرت عنها الأشياء؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون نفسياً يشبه تفسير الميتولوجيا ، وهى أن الماء أصل الأشياء . غير أن منهجه كان هو الشيء الوحيد الذى ظفرت به الفلسفة . هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية .

وبهذا المنهج حاول انكيماندريس أن يضع تفسيراً للكون يحل به المشكلة ومصادرنا عن مذهب انكيماندريس أكد بكثير عن مصادرنا عن مذهب سلفه . فقد كتب فلامته فى كتاب بقى حتى زمن ثيوفرسطس . ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقى بعده . ويرى الأستاذ برنت أن كتاب انكيماندريس هو أول كتاب كتب ثراً فى العالم اليونانى ، إذ أن جميع التراث اليونانى من قبل وصل إلينا منطوماً ، ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم فى الكتابة . وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئاً غير عادى ، ولم يصلوا بعد إلى معرفة السبب الذى دفع بارمينيس وأناباذوقليس إلى نظم فلسفتها .

حياة انكيماندريس :

يذكر ثيوفرسطس أن انكيماندريس ابن براكيادس Prexiades كان

مواطننا ماغيا ، واعتبره أيضاً ماصراً لطاليس وصاحبه ، وعنده أنه لم يكن تلميذه ، أما ساهبليتيوس فيدعوه خليفته وتلميذه ، على أنه سواء كان تلميذه أو صاحبه فهو قطعاً كان أصغر من طاليس سناً ، وقد حاول أيضاً أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شكاً كبيراً في نسبة اختراعها إليه فيرودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسياندرس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخي العلم أنها تنسب إلى انكسياندرس . أما أم حمل على قام به انكسياندرس فهو أنه رسم خريطة للعالم وقد استخدمها هيكتايوس Hekaties في القرن الخامس . أما غاية انكسياندرس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملايين الميليزيين على ازدياد البحر الأسود^(١) .

فلسفة انكسياندرس :

إن ثيوفرسطس بعدما كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسياندرس فيقول « إن انكسياندرس مواطن لطاليس وصاحب له قال : « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتاهي » .

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولا شيئاً آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنهما وهي لا متناهية ومنها تصدر السموات والموالم »^(٢) .

وفي نص آخر يقول إن هذه المادة « أبدية وخالدة » وأنها « تحتوي جميع

العوامل « وإلى هذه المادة التي نشأت منها الأشياء تعود ثانية طبقاً لقانون زمني
« وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوامل يحدث خلالها^(١) » .
وأصل الأشياء. إذن لا ينتج عن تغير في المادة اللانهائية بل إن المتضادات
في المادة الأولى - وهي جسم لانهائي - تفصل عنها. يرى انكيباندريس إذن
أن هناك « شيئاً » أبدأ منه ينشأ كل شيء. وإليه يعود وهذا الشيء لانهائي
لا متمين ولا محدود (كما وكيفا)^(٢).

كان هذا تطوراً لفكر طاليس أو توضيحاً لفكرة « فقد اعتبر طاليس الماء
المادة الأولى للأشياء ، ولكن يبدو أن انكيباندريس تسأل كيف يمكن أن
أن يكون المبدأ الأول شيئاً من هذه الأشياء المهيئة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو بصدد مناقشة فكرة اللامتاهي:
« لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتاهياً ولا كما يرى البعض من أنه
ممايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم الممايز عن
العناصر اللامتاهي ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا يفسد الأشياء الأخرى بما فيها
من اللانهائية ، - وهي - أي العناصر تضاد الواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء
رطب والنار حارة ، فإذا كان إحداها هو اللامتاهي ، لتوقفت الأخرى عن أن
تكون أو أن توجد ، ولذلك فإنهم يقولون « انكيباندريس يرى أن من هو
لامتاهي هو شيء غير العناصر بل نشأت »^(٣)

يبدو من هذه النصرة أن انكيباندريس على خلاف كبير مع طاليس
وانكيبانيس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكيباندريس صحيحة

مع أنها قلت إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أميناً في قوله النص ويبدو - كما يقول برنت^(٣) أن انكسياندر يس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهي التي تكون العالم ؛ فالدافئ يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة . وهذه المتضادات تحارب بعضها البعض ، وأى سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض في الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هي ولا تفسد . فإذا تابنا رأى طاليس في أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نضرب وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شيء ليس هو بذاته واحداً من الأشياء المتضادة ؛ بل هو شيء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء . وإليه تعود ، وهذا هو الأبيرون .

ذهب انكسياندر يس إلى أن المادة الأولى للأشياء هي الأبيرون ، وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كبشر لفكرته عن الهبولى ، ولما كان أرسطو يدرك أن اللاتماهى عند انكسياندر يس هو جسم ، ولما لم يكن لديه أى مكان لجمعية قبل وجود العناصر ، وضع دائماً كلمة اللاتماهى بجانب كلمة الجسم . ولكن هل اللاتماهى عند انكسياندر يس هو جسم بمعنى الجسم ؟ أو هو نفس الهبولى عند أرسطو ؟ إذ أن الأبيرون عند انكسياندر يس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين . وفي مواضع أخرى تكلم أرسطو عن الفليسوف الذى يعتبر المادة الأولى شيئاً متوسطاً بين المواد أو بين مادتين ؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسياندر يس ؟ أخذت هذه المسألة جانباً كبيراً من تفكير مؤرخى الفلسفة المعاصرين (١)

العوالم وكيف تظهر :

يعتقد انكسيماندريس أن هناك عوالم لا يجد لها عدد في اللامتاهى ، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت ، ولا يكون عالم جديد حتى يضى عالم قديم واللامتاهى باقى غير حادث ، فهل هذا تبشير بنظرية ديومقريطس التى متكلم عنها فيما بعد؟ .. من المحتمل ، - والعوالم في اعتقاد انكسيماندريس هى الأشياء - والحركة أبدية تأتى بالعوالم وتذهب بها .

ولكن يبدو أن انكسيماندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة - وكلمة حركة من وضع أرسطوطاليس - أما نظرية انكسيماندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فإننا نجدها فى طيماوس أفلاطون ويبدو عليها أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيثاغوريين أعتقوا فكرة انكسيماندريس - كيف نشأت الأجسام الطبيعية؟ - ويمدنا ثيوفريستس بنص هام عن كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسيماندرس « انفصل الحار والبارد عن اللامتاهى وتكون من هذا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها الهواء ، ورسب بعض البخار فكون الماء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فسكونت الشمس والقمر والنجوم والكواكب » .

ظهور الاحياء :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عمات الشمس على تبخرها ، وفى الأصل كان أول كائن حيوانى سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك إلى اليابس وتخلص من القشر الذى عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة الانسانية . ونجد أصل هذا رأى عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجده

أيضا فيايقال له نظرية التولد الذاتي عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة
 عند القبائل البدائية الاسترالية في صورة أوضح بكثير مما هي عليه عند انكسياندريس .
 وقد اختلف مؤرخو العلم والفلسة في انكسياندريس ، هل كان مبشرا
 بمذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا ؟ ... إنه من الممكن القول
 بأن انكسياندريس كان يدرك فكرة التكيف البيئي وبقاء الأصلح ، وكان أيضا
 أن الحيوانات العليا لا تمثل إطلاقا أصل النوع الإنساني فاتجه إلى البحر ولحظ
 الأسماك . الخ .

ومهما اختلفت الآراء في انكسياندريس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات
 هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث في الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادي
 للأشياء ، بل سار أيضا على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيرا آليا ، بل إنه
 لم يصل أيضا إلى فكرة الحركة التي تحرك العوالم . وكان قصارى فكره الانفصال
 والانصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الفاتية ، إلا أنه وصل
 إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قانون كلي بسيط على الأشياء ، وقد استخدم
 الخيال في الفاتفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور في عالم الحياة سوى تخيل
 قسط وقبول لأساطير قديمة ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور
 القانون الكلي القدي يخرج منه الأشياء .

أما الفيلسوف الثالث في مدرسة ملطية فهو انكسيانس ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م. وتقول بعض المصادر إنه كان تلميذاً لأنكسياندرس ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه. وإن تحديد تواريخ حياته وماتته من الصعوبة بمكان ، فهي إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضا أنه كان أصغر سنا من انكسياندرس ، وقد ترك أيضا كتابا يختلف في أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما انكسياندرس يكتب في أسلوب فياض بالمعاني الشعرية ، نرى انكسيانس يكتب في أسلوب سهل .

مذهب انكسيانس :

« الهواء أصل الأشياء »

ويحكى نيوفرستس عنه فيقول « انكسيانس الملكي كان صاحبنا لأنكسياندرس ، ذهب أيضا مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا متناهية ، ولكنه لم يقل إنها لامعينة كأنكسياندرس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء » .

ويقول هيبوليتوس « إن من هذه المادة - الهواء - نشأت الآلهة والأشياء الآلهية ، تلك الأشياء التي تكون والتي كانت والتي ستكون .

وتم نص ثالث لانيدس « وكان أن نفسنا لكونها هواء تمسكنا فكذلك النفس والهواء يحتوي العالم كله » .

وفي نص آخر لهيبوليتوس « وشكل الهواء هو أنه إذا كان أكثر اعتدالا فهو غير مرئي لأن بصارنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله

مرثيا ، وهو دائما في حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه كثيرا كما يحدث له «
ونص آخر لثيوفرسطس : « يخلف الهواء أو بتشكيل في مواد مختلفة بحسب
تخلخله وتكاثفه » .

ونص أخير لهيوليترس عنه أيضا « وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه
يكون نارا ، بينما الرياح من جهة أخرى هي هواء متكاثف ، ويتكون الـ حباب
من الهواء بالتبديد ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فإنه يكون ماء ، وإذا تكاثف
الماء أكثر فإنه يتحول إلى أرض ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنه
تكون حجرا (١) » .

تلك هي النصوص التي جمعها برنت من مصادرهما اليونانية ، وقد حاول
أن يعلق عليها فقال « إنها بدولا أول وصلة أقل ظرافة من انكسباندريس »
ولكنه يرى أن هذا غير صحيح فإنه إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هي
خطوة ذاب قبة في تفسير نشأة الكائنات (٢) وتبجيل المذهب الكوني للمدرسة
الأيونية مما سلك مع نفسه للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسبانس كل
شيء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة
الكم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير
فيها إنما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أو صغيرا في مكان
معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم تعد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى
« متميزة عن العناصر » - كما يقول أرسطو - ومع أن أرسطو لم يكن دقيقا في

تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولى من الأشياء عند انكيبانس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المادة الأولى لا اللاتماهى كما يذكر انكيباندريس ، فكأنه إذن يوافق طاليس فى أن المادة الأولى تكون صيفية ، وخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس فى اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئى ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نرفه ، هو النفس التى نستشقه ، وهو الرياح والأنواء التى تهب ، وهو لامتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكيبانس الهواء أصل الأشياء ؟ . . . فليس لأن الهواء أطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، - ومن ثمة أكثر تحقيقا للتماهى - . . . لا !!! . . . إنه توصل إليه من تفكيره فى مذهب انكيباندريس . إن الهواء فى مذهب هذا الأخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين - البارد والحار - إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة عجيبة ، إذا تنفسنا وفنا مفتوح كان الهواء دافئا . . . وإذا تنفسنا وشفطانا مفلقتان كان الهواء باردا . . . ولما كان الهواء أصل الإنسان وممه بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمه بالحياة . فعين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة وتبعها لهذا فإن الهواء يمهها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكيبانس أصل الإنسان وأصل العالم - والمادة الأولى منشأ العالم ، كما هى منشأ الإنسان - والأرض تسبح كاسطوانة فى الهواء ، فإن الهواء أيضا أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية - وذلك لأنها أيضا ذات

نفس - كانت في الأصل أرضاً، ثم تمددت بالرطوبة - فلما تخلخت، وجدت النار، ومن النار وجدت الكواكب، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طبيعة الأرض، وقد حدث أن تكافت بعض الكواكب السماوية، فتكونت هذه الأجرام الأرضية... وهي تحجب القمر عنا. والكواكب السماوية لا تدور تحت الأرض كما كان يتصور قبلاً، بل حولها، والشمس تختفي عن أبصارنا لئلا نأكلها، لأنها ذهبت تحت الأرض، بل لأن الأجزاء العليا من هذه الأخيرة حجبتها عنا، ولأن بعدها عنا أصبح كبيراً... والرياح والأنواء تكون حين يتكاثف الهواء وينشر... وإذا ما قل انتشاره وسلك، كان سحاباً وأخيراً يتحول إلى ماء.

وفي ضوء هذا المنهج أخذ انكسيانس يفسر مختلف الظواهر الطبيعية من من برق وشهب وصقيع وزلازل... إلخ.

الهواء إذن أصل الأشياء، وهو يحوى عوالم لا عدد لها - كما يحوى لا متاهي إنكسياندريس عوالم لا عدد لها - ويرى شيشرون أن انكسيانس يعتبر الهواء إلهاً وأن هذا الإله يأتي إلى الوجود، ولكن ليس هذا صحيحاً، فالهواء عند انكسيانس هو كبدأ أول أبدي وسرمدي، ومن المحتمل أن يدعوه انكسيانس إلهياً - كما دعى انكسياندريس اللامتاهي إلهياً - ولكن من الثابت أن انكسيانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء.

وؤخذ على انكسيانس أنه لم يقد العلم إطلاقاً حينما اعتبر الأرض أسطوانة مسطحة تسبح في الهواء، كما اعتبر أيضاً الشمس والقمر والكواكب تسبح

كأورانق أو فسروع ، طائرة في الهواء ، وكذلك اعتباره دورة الشمس لا تحت الأرض حين تختفي ليلاً ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يجلبها هي والصكواكب الأخرى عن أبطارنا هي الجبال الشمالية المرتفعة ... كل هذه الأفكار تختلف عن الطبيعة الأيونية تماماً ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيمانس لم تكن له أهمية أو أثر في تاريخ المدرسة اللطية كسلفه ، بل على العكس كان انكسيمانس في نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسيمارنديس ومع أنه لم يختلف معه في نظريته عن الأجسام الساوية ... فإن الفيثاغوريين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت المدرسة الأيونية فترة بعد ذلك. وكانت تنسب إلى انكسيمانس ، وأثرت في انكساغوراس ، كذلك مدرسة ديموقريطس ، كما أن ديوجينيس الأبولوني Diogenes قبل نظريته من المبدأ الأول للأشياء - الهواء - فالهواء مبدأ الحياة من ناحية ومبدأ الحركة من ناحية ، وهو لانهاى وأزلى وسرمدى . ومن صفاته العلم والقدرة والعظم ، ينفذ في كل الموجودات . هذا المبدأ واحد غير متعدد - هو الهواء إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس . فاعتبر هذا المبدأ مبدأ طبيعياً

ويرى الأستاذ برنت أن انكسيمانس مثل نهاية التطور لمذهب فكرى بدأ بطاليس وانتهى به ، فاعتبر مذهب المدرسة الأيونية كككل وكان عمل المدرسة مجروحاً جباراً لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني ، وكان ... انكسيمانس آخر ممثل لها ، وكانت معاونته في إتمام المذهب داعياً لأن ينسب إليه كله (١) .

Burnet, 72 - 79 (١)

وفي الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكلت كثيرا من جوانب تفكير المدرسة ، وفضل المدرسة الأيونية على الإنساية لا يمجده ... فن أساطير هام فيها الفكر الإنساني - انتقل العالم إلى البحث العلمي وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبي فيما بعد أبحاثهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعي .

وسنرى بعد في الفلسفة الحديثة فكرة الأحادية أمادية Monism أو المادة الأحادية . الفكرة التي ترد مختلف الأشياء إلى جوهر مادي واحد ، وأن هذا الجوهر المادي إنما يتطور شكلا وكما فقط .

السنا نجد أصول هذه الفكرة لدى المدرسة إذا الأيونية اعتبرت أصل الأشياء واحدا ؟ إنها لم تقل أنه جوهر ، ولكنها دعت بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول ... واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا ، وأنه هو بذاته ، ووصلت إلى مفهوم الحركة ، ولو أنها لم تذكرها ، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف وكلها مفهومات الحركة ، وتمود في آخر تحليل إلى حقيقتها . ثم نادى هذه المدرسة أيضا بأن الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

وهنا تسأل : هل نضع هيرقليطس في سياق هذه المدة . كان هيرقليطس أيونيا كقولاه . وقبل نادي مثلهم - مبدأ أول - هو النار - ورأى أيضا أن هذه النار حسية مادية . هل هو فلبسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا - كما حاول أرسطو وتلاميذه من بعده ؟ إن مؤرخي الفلسفة والحضارة والمحدثين وعلى رأسهم شبنجر يمارضون رأي أرسطو والألكندر الأكبر ويرفردوسى ون أن النصوص

وأضحى في أن نار هيراقليطس ليست نارا حسية مادية بل هي نار أنطولوجية ، وصفتها الأولى هي أنها « فرع » عن التغير المستمر ، وأنها ليست مجرد شيء مادي محسوس ملموس ، بل إن هيراقليطس قد أضفى عليها خصائص عقلية مجردة وهي مشتقة عن تدبير العالم ، والروح الإنسانية ليست إلا نارا كما كانت أكثر خفافا كانت أفضل وأحكم . وفصل هويل رابت في الجزء الأول - الذي قدمناه للقارئ - حقيقة النار عند هيراقليطس .

ولكن إن أكثر ما يفضل فلاسفة ماطية عن هيراقليطس هو الروح العام الذي يسم الفلاسفة الأيونية الملطية ، الروح الأبولوني ، روح الانسجام والوحدة والاعتدال - وهذا ما يميز به فلاسفة ملطية ، بينما كانت الروح الديونيزوسية ، روح التنير والفوضى والقحة ، - أو تأكيد الذات الصارخ ، وهذا ما يميز به هيراقليطس - فهيراقليطس فيلسوف ذو نسق خاص يتميز بتميزا واضحا عن فلاسفة ملطية .

ولكن هل يمكننا أن نقطع كل صلة بين هيراقليطس وفلاسفة ملطية . إن نظرية هيجل في الجدول التاريخي في التناقض ، قد تحل التطور الفكري لفلسفة هيراقليطس .

لقد بدأ اليونان . تبعا لمنهج الجدول التاريخي . بالبحث في نشأة الكون : ثم ومالبت الفعكر اليوناني أن أعلن فكرتين متناقضتين صدرتا عن فكرة نشأة الكون - التنير من ناحية والثبات من ناحية ، الحركة من ناحية والسكون من ناحية ، أي نشأة الايليون يعارضهم أو يناقضهم هيراقليطس . لقد وجد ونسكون - الموضوع ثم نقض الموضوع ، ثم تطور الجدول التاريخي واصلا إلى

مقدارة فكان ركب الموضوع عند الطبيين المتأخرين، إنبادوقلس وديوقريطس وأنسكاغوراس . فاريخ الفلسفة الذى يتطور طبقا لجدل تاريخى مرسوم .
أخيرا - هل تستطيع أن تنكر أثر أنكسندريس فى نظر التغيير عنسند هيراقليطس ، كما نستطيع أن نقول أيضا أن انكسانس فى نظرية التصورات السكبة عند هيراقليطس أيضا وكما بين هويل بالتفصيل .

وهنا نتقل إلى فيلسوف أيونى ، سبق هيراقليطس وكون مدرسة فلسفية عظمى، تحققت فيها الروح الديوننزوسية وهو فيثاغورس . وقد ذكر هيراقليطس فيثاغورس فى كتابته سخرية مرة . ولكن بالرغم من هذا يذهب بعض القدامى من الباحثين أنه قد تأثر بالفيثاغورية عن طريق غير مباشر . وأنه هياسس كان هو أول من أعلن أن الكون فى تغير مستمر وأن مادة الكون الأول هى النار - وسنعرض لهذه المدرسة الفيثاغورية ثم سنحاول أن نرى إلى أى مدى أثر فى هيراقليطس .

الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوي « وضع المشكلة » . مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده إلى أصل واحد - عبرنا عنه « بالأحادية المادية » أو « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعي ولكن هل يسكن في العقل اليوناني وهو في حركته الصاعدة - أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول التفسير ، بشكل آخر ، وفي نطاق آخر ؟

وهنا نرى أو يقابلنا فيثاغوس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وتصور جديد للوجود . وسنرى أن عوامل أخرى أثرت في الفكر اليوناني ممثلا في الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية في آسيا الصغرى خلوا من كل أثر ديني تماما وقد أهمل الميليزيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الأول أو للموالم المتعددة ، فإنهم لم يستخدموها على الإطلاق في ضوء أي تفسير ديني . ولكن الأهم كان مختلفا تماما في الجزر الآخية ، وهي التي كانت وطن الايونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية احتفظت بذكرات علة عن ماض بعيد . وحول « معبد ديلوس » تجمعت هذه الذكريات وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيرا عن الأيام النابرة . ولاشك أيضا أن الأمر كان مختلفا في المستعمرات الحلقدونية والأيونية في الغرب وكانت قد تأسست في وقت كان لأشعار هزبور وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين في هذا العصر - وهما فيثاغورس و اكانوفان كيف صغقت المدن اليونانية في آسيا تحت سيطرة الفرس . وكاناها يونين ، ولكنهما قضيا الشطر الاكبر من حياتهما في الغرب . ولم تكن هناك أية إمكانية لتجاهل «الدين» ، وخاصة أن حركة إحياء كبرى كانت تسود العالم اليوناني . وكان على رجال التنوير مواجهة الموقف ، وقد حدث هذا ، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة إصلاح فيه ، أما اكانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة إحياء الدين لم تقتصر - على الأخذ بالدين الآخى القديم ، ديانة ديولس القديمة ، بل إنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتحمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت سميات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقة الفيثاغورية من مدن مجدت باسم الآخية . وديانة ديولس آخية في منشأها .

ولكن لم تكن ديانة ديولس ذات الأثر الكبير في فيثاغورس ، كانت هناك ديانة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهي عبادة ديونيسوس ، ديانة اورفيوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج د أي أنها تفترض أن النفس تستعيد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد . وتتطلب للوصول إلى هذا تطهيرات وطبوسا . وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة في ألهة الشعراء ، المتجسد في البعدين عن البشر ، أو في أديان الدولة نفسها .

وكانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني .

الأولى : أنها استندت على وحى كتابي ، وحى مكتوب كصدر
السلطة الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القرى ،
بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريبية .

وقد وصلت إلينا صفائح الأورفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها
وتدل على أنها كانت منشورة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح ،
ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية في ذلك الوقت مشابهاً فغادة . وقد
اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ، فيرى برنت أنه لا يوجد اتصال
بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك ، وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أي
عنصر هندي في "مأسفة اليونانية" . وأن التشابه بين الدين الهندي في ذلك
الوقت والأورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد ، هي القبائل الشمالية
في أوروبا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند . أو أنها
هي أيضا هندية أوروبية ، ويرى فون شرودر أن للهند تأثيرا بلا شك في
الأورفية . ومهما كان الأمر ، فإن الفرض الأساسي من عقائد الأورفية
ولقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاذ ، ومن أي تقمص
« وتناسخ » في الصور الحيوانية والنباتية . فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة
أخرى إلها ، وتمتعت بعركة إلهية دائمة (١) .

والسبب الهام الذي يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الأورفية - في تاريخ

الفلسفة ، أنها نادى بأن الفلسفة - قبل كل شيء - هي طريق للحياة . كانت الفلسفة في أيونيا تعنى « التشوف والتطلع » ومنها استمدت كلمة « ثقافة » في أئينا . ومن ناحية - أيضا وجدنا أثر فيثاغورس ، فاننا نجد للفلسفة معنى أعمق أنه الفلسفة تطهير ، وطريق للهرب من « المجلة » ونرى في فيدون الفكرة معمرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصيغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان إحدى صفات الفكر اليوناني الرفيع في ذلك الوقت وكما أثرت الأورفية - خلال الفيثاغورية - في أفلاطون وترددت في مذهبه الفيديوني^(١) ، فإنها أثرت أيضا في أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق ، وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف - موقف الأورفية قد ينتهى إلى « سكون مطلق أكثر » وجود أخرى بعيد من هذا العالم . وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة - بإصرار - أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى الكهف ، ليأدوا إخوتانهم السابقين الأعمى ، أما إذا أدت عقيدة الفيثاغورية - منسحة بالأورفية - إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت إلى السكون المطلق والموقف السلبي المتألى فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة دينا - إنها بلا شك تأثرت به . ولكن من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أى مذهب خاص - لأن الأحياء الذين تضمن رأيا جديدا عن النفس . ومن المحتمل أن نظن أن تمت تأثيرا قد حدث ، ولكن من الصعب أن لم يحدث هذا . إننا نرى ، فيثاغورس وأبيقورس - وقد

(١) الأصول الأفلاطونية : فيدون : الجبر الأول .

شاركها بأفضلهما في الحركة الدينية - بدنياً - بآراء من النفس ، تخلف كل
الاختلاف عن المعتدات الدينية المتضمنة في الدين الذين كانوا يزاوون ظهوره .
ولم تكن هناك في فلسفة ذلك العهد أى مكان لنفس خالصة ، إن سقراط هو
أول من نادى بخلود النفس ، ولكن على أسس عقلية غير دينية . وقد صور
أفلاطون في صورة - أخرة ، حين أشار إلى أن الأورفية تؤمن بتعاليه .

والسبب في هذا أن الدين القديم لم يكن مذهباً أو جزءاً من مذهب ،
إنه كان فقط مجموعة من العقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارستها
في حالة فكرية مستقيمة . وكان الماد يعطى أى تفسير يريد . وقد أعطانا
أفلاطون في الجمهورية شواهد عدة عن الدين القديم ثبت هذا . كما أن أرسطو
نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المزيد أن يعرف أى شيء ، إنما
كان فقط يتطلب . أنه أن يكون في حالة تأثرية بشكل ما ، وأن يضمه في حالة
عقلية معينة . لهذا السبب أوحى الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحاً جديدة ،
ولكنها عجزت عن أن تقف - في باطنها - بمذاهب جديدة .

الفيثاغورية - وكذلك طياروس - والذي وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم ينسب إلى نفس المدرسة - وكذلك فعل أرسطو. فقد كان -تحفظا تمام التحفظ نحو فيثاغورس - ولم يرد اسم فيثاغورس في كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن القديون كان شابا صغيرا في أيام شيخوخة فيثاغورس، ومرة أخرى حين أورد عبارة لألقهيون يقول فيها « إن أهل إيطاليا كرموا فيثاغورس » ولكن أرسطو لم يتحفظ! على الإطلاق نحو اسم الفيثاغورية - بل ذكرها مرارا فترى مثلا « أهل إيطاليا الفيثاغوريين » وكذلك « هذا المذهب فيثاغورى - ويبدو أنه كان هناك شك في القرن الخامس » (ق.م) عن حقيقة الفيثاغوريين ونسبهم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى عن فيثاغورس تؤخذ من أرسطو كسينوس المشافي وديكارخوس المسيقي وتيمايوس التورميني . وكان لثلاثة فرص لمعرفة شيء عن فيثاغورس ولقد استمد يامبليخوس - فيما بعد - من تيمايوس كثيرا مما كتبه في كتابه « حياة فيثاغورس » . ولم يكن هو ناقدا تاريخيا ممتازا ، ولكن معرفته بإيطاليا وصقلية على جانب كبير من الأهمية في هذا الموضوع . أما أرسطو كسينوس فقد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية في عهد فيلالوس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس « كرجل علم » فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التي تقول إنه كان معلما دينيا . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن تثبت أن فيثاغورس كان سياسيا ومصالحا فقط .

ثم أخيرا كتب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوروس وديامبليخوس وديوجانسي اللائرسى وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف . لقد صعدوا على مصادر مشكوك فيها فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقة التاريخية .

فيثاغورس

والصادر عن حياته قليلة جدا. ولكن شاهدا معاصرا له ، وهو اكانوفان قد ذكره . إذ ورد في بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يموى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة والشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخي على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية . وشاهد ثان . يأتي بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو قراقيطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذي يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيرا من غيره ، ولكنه يستخدمها لتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودتس . ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وعرفت فلسفته وشغلت الناس في القرن الخامس قبل الميلاد - كرجل علم وكبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيتاغورية ، ونرى أثرها الكبير في فيدون . ولكنه لم يهتم بفيتاغورس ، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم في كتاباته : « إنه هو الذي اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادي بتعليمه إياهم طريقة للحياة » ولم يذكر الفيتاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة فذكر على لسان سقراط في الجمهورية أن الفيتاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين مثاليين . ومع ذلك فنحن نعلم أن كثيرين من أشخاص محاوراته كانوا فيثاغوريين . قبيلالارس واشكرات في فيدون ، وكذلك نيبس وسيباس ، كانوا يتسبون - وهذا ما نفهمه من سياق الحديث - إلى المدرسة

وتلاحظ أنهم نسبوا إليه المجزات . وقد استمدوا هذا من أرسطو نفسه ثم استندوا على مصادر أخرى غير أرسطو وإيس معنى هذا أنهم تأثروا في كتاباتهم بمصادر عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولكنهم استندوا على مصادر لم يصل إليها هذا التأثير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس نسب إليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . نذكر قصة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧) حياته الأولى في ساموس - كان أبا للفنارخوس واشتهر أمره في حكم بوليكراتيس (عام ٥٣٢) . ثم نفع عن رحلاته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة . ويشك حتى في دخوله إلى مصر . وينكر إنكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة عن الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيردوت لم يكن دقيقا في روايته عن الرحلات ، وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفية يرتان بالتناسخ والتناسخ . مع عقيدتهما الرئيسية . والديانة المصرية خلو من هذه العقيدة (١)

ويقول لوستكسينوتس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكي يهرب من حكم بوليكراتس الظالم . وذهب إلى كرتسون . وكانت مدينة على علاقة طيبة بساموس - واشتهرت أيضا بالرياضية وأطبائها . أما تيمايوس فيقول إنه أتى

إلى إيطاليا عام (٥٢٩ ق م) وبقي في كرتون (أقروطونا) عشرين عاما .
ومات في ميثابوتيوم . وكان قد لجأ إليها ، حين ثار أهل كروتون على
سلطه فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

النظام الفيثاغورى

واقصد بالنظام الفيثاغورى ، الجماعة الفيثاغورية ، ما هو كنه هذه الجماعة
وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الأستاذ برنت . أن الفيثاغورية في مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم
تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند في هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر في
الجمهورية أن فيثاغورس لم يتول منصباً عاماً على الإطلاق . وأنه لم تكن له
أدنى علاقة بالارستقراطية المثالية الدورية إن فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه
إنما كان قطعاً للندن الآخية . ولا يوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا
الحكم الارستقراطى ، لقد كان الفرض الأساسى من النظام الفيثاغورى هو
إذاعة وتنمية فكرة القداسة . إنها تشبه مجتمعا أوروبيا ، غير أن الفيثاغورية
استبدلت ديونيسوس إله الأورفية بالأله الفيثاغورى أبولون ؟

وررى كريفته وشيبت - مخالفين لبرنت أن الفيثاغورية كانت فرقة
سياسية ، شاركت في الحكم وأيدت النظام الارستقراطى وأتوا بشواهد لغوية
قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت إنكار الجانب السياسى لفيثاغورية ، مع
أن هناك دليلاً هاماً يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبرى التى
نشأت عن مشاركتهم وتأيدهم للحكم الاستبدادى . واقتلاب الناس لحليم ،

وحرقهم أحيانا ، وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصباً حكومياً فليس معنى هذا أنه لم يشارك في السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريدية إلى الاخذ بنصيب منها . ولقد صدق الأستاذ بريبة في كتابه الرائع « تاريخ الفلاسفة » ص ٥٠ . حين قال « لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمسكت من إنشاء أخوة ، استخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل إلى السلطة في مدن اليونان الكبرى . (١) » .

ولقد نجح النظام الجديد في الاستئثار بالسلطة في المدن الآخية . ولكن صرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيثاغورية . وعما هي الحوادث : ازدهرت كروتون — حين أتى إليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سياريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا إليهم بعض اللاجئين من سياريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لكون اللاجئين من طبقة أرستقراطية ، وإنما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وعلم سياسي ، علاوة على أن فيثاغورس الايونى قد شعر بدون شك بمطف عميق محصور رجال مدينة أيونية عظيمة ، ولكنها سيئة الحظ ، ولكن مالمبث أن قامت حركة تمارض النظام الفيثاغورى في كروتون نفسها ، وتزعجها قيولون أحد أشرف كروتون وأثريائها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

ولستمرت الفتن والقلاقل بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بسل وبعد

(1) Brehier : L'histoire de la philosophie, T.I; p: 05

موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضى ميلو حيث كان يجتمع الفيثاغوريون . ولم يهرب من الحريق سوى شابين هما أرخيفوس وليسيس . أما الأول فقد استقر في طيبة . وتتابعت الثورات ضد الفيثاغورية في كل أنحاء إيطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهى . ولكن في زمن متأخر ، عادوا إلى إيطاليا وكان لهم فيها نفوذ كبير .

تعاليم فيثاغورس :

وكما ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمه . ولم يعرف أفلاطون وأرسطو شيئا من مذاهب فيثاغورس الا 'خلاقية أو الطبيعية . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الأخلاقية عنده - أما ديكارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذاهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شغفيا ، ولم يكتب كتابا ، ولم يزيّف كتاب باسمه ؛ إلا في عهد الافلاطونية الحديثة - كما زيفت أيضا كتب للفبثاغوريين الأوائل ؛ ولكن سنحاول طبقا لشذرات باقية - وضع المذهب في صورة متناسقة .

التناسخ :

من خلال النصوص القليلة الباقية ، نستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لا 'تباعه . ويبدو أن هذا كان تطورا لعقيدته بدائية ، قيل أن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهي عقيدة قرابة الناس والحيوانات ؛ وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو - التحريم لبعض أنواع

من الطعام أو لذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام : ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قرابين إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبولون الأب ، ولم يقدم أى قربان دموي .

الامتناع عن اكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتنعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من قل هذا كان من متأخري اليونان كـفرفوريس وما لا فيه أن كاتباً متقدماً كأرتستكينوس ذكر شيئاً من هذا . ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرث الأرض ولحوم الكباش ، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه . ويذكر أيضاً أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تابو « محرماً » . ويبدو أن أرتستكينوس كان يحارب نزعة الامتناع ، التى ظهرت ، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الأوت (١)

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمة؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والانسان » ؟ فلم يكن التحريم إذن قائماً على الرفق بالحيوان وعلى أسس صوفية ، بل كان فقط تحقيقاً لفكرة التابو . إن فرفوريس الصورى يعطى لنا دليلاً على هذا ، حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تبيح أكل لحوم القرابين ، ولو أنها تحرم تناول اللحوم كبدأ . وأن الأبحاث الانثروبولوجية

1) Burnet : Early P . 83

الحديثة أثبتت أن البدائين كانوا بذبحون الحيوان المقدس في بعض المناسبات الدينية ، وكانوا يأكلون لحمه ، بينما كان هذا محرما في بعض الأوقات تحريما كاملا . فالامتناع هنا بدائي ويتصل - كما قلنا - بالتابو .

وإذا بحثنا قائمة الأشياء المحرمة التي تركها لنا الفيثاغوريون ، لا ذكرنا أنها صور لتفكير بدائي في هذه الناحية .

العلم الفيثاغوري

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيثاغوري - كما فعل بعض الباحثين . الفيثاغورية أصبحت مدرسة علمية في بلاد اليونان . وينسب المعلم الفيثاغوري إلى العقود الأولى من القرن الخامس ، وقد رأينا أن هرقليطس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلمية أكثر من غيره . كما أن هيروdotس يقول إنه لم يكن « أضعف العلماء في اليونان » أو أضعف الموقظطين « وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاوّل الأعمال المعجبية .

وقد لاحظنا من قبل أن الأورفية كانت تتطلب الفرار من عجلة الميلاد بواسطة التطهير في شكل بدائي . ولكن الجديد في الفيثاغورية أنها - وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة - وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر ارسطو كينوس أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هي التي أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الانجم . وإذا صدقنا هرقليطس فإن فيثاغورس أيضا هو الذي أثر في أرسطو عن نظرية الحيوات الثلاث - الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وها هو المذهب : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس . ومع ذلك لا ينبغي أن نهرب منها بالاتجار لأننا أغنام ، والله واعينا ، وبدون أمة لا حق لنا أن نهرب ، وهذه هي نفس الآراء التي ذكرها أفلاطون في فيدون ^(١) .

وهذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس . إنهم يشبهون من يأتون إلى الألباب الأولية، وهؤلاء الأخبرون ثلاث طبقات أيضا :

١ - الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألباب الأولية للبيع والشراء .

٢ - الطبقة الثانية : وهي مكونة من هؤلاء يشتركون في الألباب :

٣ - الطبقة الثالثة : - وهم خير هؤلاء - من يأتون للمشاهدة والنظر .

فالتطهير الأعظم - هو النظر . ومن كرس نفسه للعلم ، هو الفيثاغورس الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد .

ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية. بهذا فقط نستطيع أن نميز الهوة بين فيثاغوراس المبشر الديني وفيثاغورس العالم .

ومما لا شك فيه أن الكثيرين من أتباعه - وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية - بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسمون إلى الفلاسفة ، وهذا ما لم يردده الفيلسوف .

الفصل الرابع

الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من حاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أوستكينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايةا التجارة . وفي أواخر القرن الخامس ترى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات . ومما لاشك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لا بد أن تنتهي إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لنا شيئا مكتوبا . فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه - اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتي : أن نعتبر ما كتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية في المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذهبه فيما بعد ، ونلاحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة في رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بيمد من التقدم . والسبب في الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول قط .

واسان فهم هنا يتبع الحساب الفيثاغوري وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع :

كان فيثاغورس معاصرا الطاليس وتلميذاه . والنظرة الحسية قط ،
المادية البحتة التي كانت تحكم تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة
الأيونية كلها تفسير الوجود في وحدة المادة ، وقد رأى فيثاغورس والمدرسة
الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود في وحدة العدد . فالتظرة واحدة ، ولكن
اختلف التفسير .

قال فيثاغورس « إن العدد مبدأ الوجود » فارتفع قليلا عن الحس .
ولكن ارتفاعه أدها إلى نظرة في الحس . أما الوجود العقلي من حيث هو وجود
فلم يكن في متناول اليد الفلسفية .

« العدد مبدأ الوجود » هل هذا ، لأن للعدد هيئة وشكلا . وكل شيء ،
على مثال العدد ، أو بمعنى أدق نحن أمام المبرر « بالمثل » الأفلاطوني
« بالصورة الأرسططاليسية » ؟ إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسي
منتظم منسجم ، فالأشياء كلها هي أعداد ، أي ذات أشكال هندسية منتظمة ،
والنظام والوحدة هي منشأ الوجود . ولكن هل « كل الأشياء عدد » أم أن
« كل الأشياء تحاكي الأعداد » ؟

وتمت اختلاف بين المبرتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن
الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس نقل المبرتين . إن العبارة الأولى
« كل الأشياء عدد » تعني أن الأشياء في جوهرها لها « شكل هندسي منتظم »
والأشياء تحاكي الأعداد « أي أنها تحاكيها في أن لها شكلا منتظما » وينبغي أن
نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس
« مادي » « وغير مفارق » الأشياء ، الأشياء حيك على شكل العدد المادي .

فلها شكل مادي ومن الخطأ أن تقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للأشياء . إن كلمة « مفارق » لم يصل إليها ، ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذي فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شيء عدداً فقال إن لكل شيء مثالا - ثم إن عدد فيثاغورس مادي ، ومثال أفلاطون عقلي .

وهنا تسأل: ما الذي أدته النظرة الجديدة فلسفياً؛ إن المدرسة الأيونية - وكان فضلها على العلم عظيماً - فسرت لنا أصل الوجود ، ولكنها لم تفسر: كيف تكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود « مادة أولى » ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهي غير محدودة عند انكسيمندريس وهي لا كم لها ، وهي أيضاً غير محدودة عند انكيمانس . فاعلمة ظهور المحسوسات؟ لا نظفر بشيء ، واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد - كما - لأنها أشكال هندسية - وكيف - لأنها مادية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقاً للبحث الأفلاطوني بعدق المثال وللبعث الأرسطاليس في الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه - أى هذا التفسير في ذاته - كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة، مختلطة بالأفلاونية والأرسطوماييسية والمذاهب الشرقية، أخذت تعطي للأعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفيثاغورية الأولى الساذجة .

« الأشياء عدد ونتم » وهذا تفسير آخر للمذهب . وكيف توصل الفيثاغوريون إلى أن الكون عدد ونتم ؟

رأوا « أولاً » الانسجام والأطراد بين الأشياء ، والنظام البديع بينها .

« ثانيا » النسب الثابتة بين هذا الشيء وذلك . وأكل مثال لمذة النظام هو العدد « ثالثا » الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب والنجوم هي أيضا أشياء . وأكل مثال لانسجامها هو العدد أيضا . ثم « العالم نعم » وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعين . وأو أن إيقاع النخلت « نجوم على نسب عددية » فالعدد إذن أصل الأشياء .

ويحاول بعض مؤرخى الفلسفة أمثال- برنت - أن يثبتوا أن الفيثاغورين قد توصلوا إلى تفسير الوجود بالعدد - خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسى لهذا التفسير ، هو ما رأوه من قصر في تفسير « الأيرون » فالأيرون مادة مضطربة لا تفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها . وخلال أبحاثهم في الحساب وفي الموسيقى ، رأوا الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادوا أن يحققوه في العالم الطبيعى . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تضع رأيا جديدا في العلم الطبيعى لقد قبلوا أقوال انكيمانس وانكسمندريس . وأخذوا القول بتصوراتها . وذهبوا إلى أن العالم كائن حى - يتوسع بالنفس خلاء متاهيا ، هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء . ومنها من أن تتصل فتكون شيئا واحدا « والأشياء عندهم تحدث بالكثافة والتخلخل » .

نستنتج من هذا أن القول بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث في طبيعة جديدة - إنما وصلت إليها خلال بحثين . بحث في الحساب وبحث في الموسيقى ولكن الشيء الذي يستعنى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت العدد قيمة دينية كبيرة ، ونسبت إليه أسرار وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة

كنها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب ديني : وأثرت فيها الأورفية . وكان
العدد عند الفيثاغوريين أيضا قبة دينية كما سئرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون
بهذه المذاهب الشرقية ؛ لانتطيع أن نجزم بهذا ، حتى تتضح لنا أصول ، وتصل
إلينا وثائق أدق .

العدد

وينقسم العدد عند الفيثاغوريين إلى قسمين :

العدد الزوجي	العدد الفردي
اللا محدود	المحدود
المتقسم	اللامتقسم
التعدد	الوحدة
المذكر	المؤنث

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات في الوجود . إن العدد الفردي محدود لأنه
لا ينقسم بينما العدد الزوجي لا محدود لأنه ينقسم . والأول مثال الوحدة ،
بينما الثاني مثال التعدد ، والأول مؤنث لأنه لا ينتج شيئا بذاته ، بينما الثاني
مذكر لأنه مصدر الإنتاج . وقد زادوا المتناقضات إلى عشرة - لأن العدد
١٠ من الأعداد الممتازة . ولكن من الصعوبة القبول بأن فيثاغورس أو
الفيثاغورية القديمة هي التي تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيثاغورية في تطورها
وصلت إلى هذا . إن اللغة التي نتحدث بها حين تكمل القائمة المشربة مختلفة عن
لغة هذا العصر ولنكلمها الآن .

المقيم	المنحنى
النور	الظلمة
الخير	الشر
الساكن	المتحرك

هذه ثنائية تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان في عهد متأخر . ومن المحتمل أيضا أن الفيثاغوريين نظروا في الوجود في ضوء العدد فأقاموا الأخلاق على أقسام العدد ، والكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مغالية لحقيقة الفيثاغورية في عهدنا الأول .

ما هو أصل الوجود العددي عند الفيثاغورية ، هل هو الوحدة أم للثنائية ؟ اختلف مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية بمعنى أن الوحدة هي منشأ الوجود وصورته . ووجدت بجانبها الهيولي - أي مادة الوجود - وأن الوحدة مصدر الخير . وأن للثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغوري ؟ أنه يشبه كلام كيومرث الفارسي أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعني الخير والثنائية تعني للشر . فالتنازع بين الاثنين لا بد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله :

وهذا أيضا تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشئ . ولكن إذا كان أصل الوجود هو الأعداد ، والأعداد منقسمة . فهل تمت تعارض دائم بين الموجودات ؟ ينظر فيثاغورس إلى الأوتار ويرى النغمات وهي أعداد تتحدد . هنا الانبجام

يحدث ، وتخرج الأوتار النعسات المختلفة موسيقى متحدة . ففى العدد مبدأ
الانجرام ، كما فيه مبدأ العدد (١) .

العالم والنار والإنسان

العالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للمدد (١٠) - كما قلنا - ومركز العالم
نار - كما قال هراقليطس - ثم انفصلت الأشياء ، ومن اللاحدود ، وانجبت نحو
النار ، وباتحادها منه تكون العالم على الترتيب الآتى :

١ - السماء الأولى

ب - الكواكب الخمسة

ج - الشمس

د - القمر

هـ - الأرض

و - الأرض غير المنظورة

والنار مركز العالم :

هى مركز الاعداد للشمس ، والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى فى النظام
الكونى الفيثاغورى . ففى سبب الليل والنهار والخوف والكوف .
ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على أن الفيثاغورين كانوا أول من أنصروا

الفكرة القائلة بأن الأرض مركز العالم ، كما أنهم أول من توصل إلى فكرة كروية الأرض ، وتنقل الكواكب ، وانتقالها نعم ، أو بمعنى أدق انبجام أو نعم علوى ، أو لحن علوى ، كنعم العدد وألحانه ، وهو عدد - فى نطاق الأعداد المادية - وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن تمت أنساما علوية إلى القول بأن العالم كائن حيوان كبير ، يستوعب بالتنفس خلا لامتاهيا . أى أنهم قالوا بنفس للعالم ، أو بالنفس الكلية .

الإنسان :

النفس عدد وانبجام فحسب ، يوجد حين يولد الإنسان ، فالنفس عندهم مادية ، لا أكثر ، لا وجود ذاتى لها . ولكن إذا تم لها الانبجام ، وجدت أبدا - أى إلى الأبد - فهى لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجع ، ولكن توجد مساوقة له فى الوجود ، فأذا وجدت مرة أنتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر - إنسانيا كان أو حيوانيا - وهذا هو التناسخ ، فقد قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له « عجلة الميلاد » ، وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائما حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة فى المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولاً وعلماً فى الفيثاغورية ، فمساخ فيثاغورس ورجاله عيشة تقشف وزهد - فيما يجمع المصادر - ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار فى التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه - خصوصا الحساب - ثم الموسيقى :

وقد كان للفيثاغورية أثر بعد ذلك في تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتضيف إليه عناصر متعددة وكثير مما نسب إلى الأوائل منها إنما كان من تفكير أواخرهم ، ثم أثرهم الكبير بعد ذلك في أفلاطون ، ومحاوره «فيدون» متأثرة أثرا بليغا بالفيثاغورية والمباراة المشهورة « العلم تذكر » فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هي أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ، وإنما كإحدى - علم ، ثم لانتسى أيضا - وهذا هو الشيء الجوهرى في تاريخ العلم والفلسفة - لانتسى أن الفيثاغوريين سدنة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم في لهجة بسيطة رياضية .

« كل شئ مركب بنسب عددية ثابتة » وهذا هو ملخص رأيه في جوهر الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة ... أما الارتفاع والسمو الحقيقى . . . إل البحث فى الوجود من حيث هو وجود . أما وضع العلم الإلهى أو الأول . . . فإننا نجد عند المدرسة الإيلية ، حيث يشعل العقل الإنسانى مرة بالمشكلة العتيدة فى تاريخ الفلسفة . . . الوجود !!

وقد رأينا من قبل فى بحث هوبل رايت أن هيرقليطس لم يعرف من هذه المدرسة - سوى رأسها - إكسانوفان . وقد كان إكسانوفان أيونيا . ولذلك ننقصر عرضا عليه ، كأستاذ لهيراقليطس وواحد من تأثروا به .

اكسانوفان : المبشر بالميتافيزيقا

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير ، مع فيثاغورس ، قابلتها روح دينية جديدة ، وإصلاح ديني خطير ، قبل فيثاغورس الدين وأنكره اكسانوفان . وقد كان أيونيا كنيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب إيطاليا ، وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الآلهة المتجسده ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته في التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيروودوت وهزيبود .

ومن الفقرات الباقية من قصيدته في الطبيعة ، نستطيع أن نرسم صورة موجزة لأرائه الدينية والفلسفية . لقد سخرا اكسانوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور آلهتها كما تريد ، وكل دين آلهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر وتناقضه . فنادى بوجود إله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله سمع ، وكله فكر ، ولكنه منزه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا « إنه الواحد ، والأعظم بين الآلهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحركنا »

ومن نظريته في « الإله الواحد » انتقل إلى نظريته في « الوجود الواحد » ولكن هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أي لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟

ينقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه « إن اكسانوفان حين أشار إلى

بمجموع العالم ، قال إن الواحد إله ^(٤٦) « العالم إذن واحد ، والواحد إله . نصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الإله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكانوفان حين قال « إله واحد » كان يقصد أنه لا إله إلا العالم وصفات الإله من الوحدانية والصفات هي صفات العالم . والله والوجود واحد عنده . وقد ذهب أرسطو إلى أن اكانوفان يقول بثبات الوجود ووحدته « فالله يبقى دائما كما هو ... أي تبقى الطبيعة ثابتة دائما . ولكن الوجود والطبيعة ثابتة ككل . وتحدث التغيرات في الأجزاء المختلفة لهذا الوجود . فاكانوفون لا ينكر التغير الجزئي ولا ينكر ما يحدث من ظواهر التغير في العالم . وقد أثبت من الإيليون كما أثبت من فيلسوف التغير هيراقليطس .

نستنتج إذن أن اكانوفان انتقل من تقدمه لأديان اليونان في صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الأناظر إلى مشكلة الميتافيزيقا العتيقة الوجود . هل هو واحد أم متعدد ، هل هو ثابت أم متغير . ومن الخطأ القول إنه تكلم في التوحيد ، إنه تكلم في الوحدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه المنزلة في العالم الإسلامي ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما . ونلاحظ أيضا أن اكانوفان أيوني . ومن أيوني أتى بوحدة الوجود .

وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعي ؟ هل الكون محدود عنده أم غير محدود ؟ إن النصوص الشعرية التي وصلت عنه متضاربة كل التضارب . لقد حاول

أرسطو أن يكتشف من شعره فكرته عن هذا . ولم يتمكن بل أعلن أن
اكسانوفان لم يعطنا يانا واضحا عن هذا ولكن ثيوفرسطس يؤكد أن
الفيلسوف ذهب إلى أن العالم محدود . والدليل على هذا أنه يقول إن العالم
متساو في كل ناحية . ولكن هذا غير صحيح ، فإن اكسانوفان جمع بين
الرأيين . فأحيانا يقول إن العالم كرة . والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول
« وتيب الشمس في الالامحدود » وأحيانا يقول : إن الأرض محدودة من أعلى
بينما أسفلها غير محدود . وأحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى
انتشارا غير محدود ... كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير
محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننا أمام شاعر يتغنى بكل الآراء في
شعره ؟ هل هو تلميذ لانكس مندريس أم يعارضه ؟

المسألة معلقة .

وحين تكلم اكسانوفون عن أصل العالم ، رجع أبونيا أيضا . فاعتبر
أصل الوجود التراب . كان الوجود في البدء طينا ، ثم تحول الطين إلى
أرض صلبة ، ثم تحولت الأرض الصلبة إلى طين نائية ، فحصل الوجود التراب .
نشأ نامنه ونعود إليه . والمادة النائية : هي الماء . والوجود كله يتكون من
التراب والماء . والسكن الأصل هو التراب .

فاكسانوفان إذن فيليرف أيوني ، الطريق لأكثر مدرستين في اليونان

القديمة : مدرسة هرقلطس من ناحية وبارمنيدس من ناحية أخرى .

وأخيرا — جاء هيرقلطس : مستمعا إلى هذا العالم الأيوني كله : لقد كان

هيرقلطس أبونيا كبيرا — استمع إلى هيبياس . وهو يتحدث عن الفيثاغورية —

عن الروح الديونيزوسية ، وقد أنكر هيرقليطس الفيثاغورية وكرها وهاجم
الإله ديونيزيوس ولكن الروح الديونيزوسية كانت في أحماقه. وأخيرا هيرقليطس
يفكره التغير عن هيباس^١ كما يأخذ بفكرته عن النار كمرکز العالم . ثم
استمع إلى اكسانوفان، وكان اكسانوفان بلا شك تلميذا كبيرا لانكسندريس،
وأثر انكسندريس في هيرقليطس تأثيرا كبيرا .

اجتمع العالم الأيونى ، سواء أكان طبييا أم فيثاغوريا أم اكسانوفانيا،
في أعماق هيراقليطس وفي هيراقليطس أيضا اتضحت الروح - الروح
الأبولونية والروح الديونيزوسية وساراسويا وقد انتج كل هذا فلسفة
هيرقليطسية لها طابعها المميز .

والمركز الرئيسى في فلسفة هيرقليطس هو التغير ، إن الوجود في تغير
مستمر ، ولا يتوقف عن السيلان ولا تنقذ ذاتية الشيء كما هي ، بل كل شيء في
تغير مستمر والشيء يتحول باستمرار وينقلب إلى هذه ، بل إن الشيء يحتوى
ضده . لقد قضى هيرقليطس على قانون الذاتية وقانون عدم التناقض ، وفتح
الباب على معراجه للسوفسطائين من بعد ، كما أثار شحنة الجدول المجهلى ،
إن من الواضح أن هيرقليطس هو أول من أعلن بأن الشيء يشل الضد
ويحتويه ، «لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بدله إذا أن
يكون حائزا من قبل على الشيء الآخر لى يمكن هذا التغير أن يتم» (١)
وقد فسر هجل هذا القول بأنه مذهبه : وهو أن المتقابلات واحدة بل أعلن

(١) الدكتور بدوى : ربيع الفكر اليونانى ص ١٢٩ .

هجل أنه جوهر فلسفة هيرقليطس هي وحدة الأضداد وأنه تأثر بها تماماً في منطقة المشهور : المـسـركب من الضد وتقيضه . كما أن المنطق الهيرقليطسي الديالكتيكي أدى إلى النسبية ، ولا يؤمن إلا بالاحظات الحقيقية ، ولا يحولها أبدا مطلقاً ونحن نعلم أن علم الطبيعة الحديث نسبي ، لا يؤمن بالاحظة المطلقة بل تؤمن باحظة نسبية لها مدلول نسبي وقد نقل هيرقليطس فكرته في وحدة الأضداد من الطبيعة إلى الله والإنسان (١) . وبذكر الدكتور أوبريان في بحثه الرابع عن هيرقليطس أن فلسفة هيرقليطس تقوم على خمسة مبادئ : (١) الوحدة المطلقة للوجود (٢) التنفير الأزلي (٣) القانون العام الذي ينتظم العالم وخواتمه المتغيرة (٤) الصراع الدائم بين جميع الموجودات (٥) الأدوار اللاتناهية التي تتعاقب الوجود . ويرى أن تأثير الأداء الفعلية يبدو في هذا المبدأ الخامس . فقد تكلم هيرقليطس عن الدورة الزمنية الأبدية والشهور والسنين ، وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية ، فكذلك يوجد بالنسبة لتكون بأسره ، ما يسمى بالسنة الكبرى ، وتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو الدور ، ثم يبدأ دور جديد ، وهكذا إلى ما لا نهاية (٢) .

أود أن أتهى من هذا إلى أن الصبغة التي تميز فلسفة هيرقليطس ليست أبدا قوله بأن النار أصل الوجود . لقد انتهى هذا الدور الأيونى الملطى الساذج ، في هذا الفيلسوف الأيونى العميق ، كان القول بالذات أصلا للوجود ، فربما

(١) الدكتور الأهرمان : بحر الفلسفة اليونانية ص ١٢٢ .

(٢) الدكتور أوبريان : تاريخ الفكر الفلسفي : الجزء الأول ص ٧٠ - ٧٢ .

عن فلسفة التنوير عنده، فالتنوير والسيلاط يتبدى على أوضح أو تفسير الوجود، إن هذا القانون أو الوجود يسرى في النار التي تشتعل وتخبو بمقياس، وهذا القانون أو الوجود يحكم هذا العالم الذي نحيا فيه. فالنار إذن في مذهب هيرقليطس فرع وليست أصلا.

ولم يترك هيرقليطس مدرسة بمعنى الكلمة، ولكنه ترك أعظم الآثار في تاريخ الفلسفة كلها أثرت الأفكار الهيرقليطسية أثرا مباشرا في شخصيتين يونانيتين: أولاهما: اقراطيلوس، وثانيها: اينخارموس. أما اقراطيلوس، فقد كان تابعا أمينا لهيرقليطس. اعتنق فكرة التنوير والسيلان المطلق عن إيمان كامل. وبدوا أنه غفلا في أخذه بهما أكثر من أستاذه المظلم الكشيب المتوحده، فامتنع عن التكلم، وأخذ يخاطب الناس، إذا اضطر للتكلم، بالإشارة. ولاقراطيلوس أهمية كبرى في تاريخ الفلسفة، فقد تلمذ عليه أفلاطون مدة طويلة من الزمان، وأخذ أفلاطون في مطلع شبابه بكثير من آرائه. ومن المؤكد أن إقراطيلوس كان أكبر أساتذة أفلاطون بعد سقراط، وفي أثناء تلمذته عليه قرأ أكثر كتب الفلسفة المنتشرة في عصره، وأثر اقراطيلوس عليه واضح في محاورته «اقراطيلوس» ويبحث فيها عن أحد الموضوعات التي بحثها هيرقليطس وتسمى فيها، وهي أصل اللغة، وهل نشأت اللغة عن اصطلاح بحث، أم نشأت عن محاكاة الأشياء. وأنماها. وحين نضج أفلاطون، لم يتخلص أبدا من الآراء الهيرقليطسية، كان منهج أفلاطون كما نعلم منهج التوفيق والتسيق، فذق ووفق بين آراء هيرقليطس في التنوير، وبين آراء بارميندس في السكون، ونسق ووفق بين آراء اقراطيلوس في أن المعرفة الحقة

إنما في الإحساس . وآراء سقراط في أنها في العقل . ولا شك أن أفلاطون ابتعد كثيرا عن آراء هيراقليطس ، ولكنها تركت آثارا بارزة في فلسفته .

أما الشخصية اليونانية الثانية ، شخصية ابيخارموس ، وقد كان ابيخارموس شاعرا هزليا ، وقد كتب قصة مضحكة أقامها على فكرة السيلان والتفهد ، وكان يريد أن ينشر آراء الاستاذ في صورة سمرية هزلية ، وكان يعلن أن من يقترض ديننا ، فلا يجب عليه رد دينه ، بتغير المقترض والمقترض منه ، ومن دعى إلى متأدبة ، فلا ينبغي أن يذهب ، فقد تغير الداعي والمدعو . لقد دخلت فلسفة التغير إذن في قلب الأدب ، وحاول ابيخارموس أن يصورها في هذه الصورة ، لكي ينشر هذه الفلسفة بأسلوب بسيط في المجتمع اليوناني . وقد قلنا من قبل إن آراء هيراقليطس وجدت صدى كبيرا لدى فلاسفة التتوير المشهورين « السوفسطائين » إن هيراقليطس أعلن بقوة — كما رأينا من قبل فكرتين تهدمان قانون القداية وقانون عدم تناقص . أ ، جريان الماء ، الماء يجري دائما ، وتغير حقيقته ، وأنت لا تستطيع أن تنزل النهر الواحد مرتين ، إذ الماء يتغير من حواليك باستمرار ، إن مياهها جديدة ، ذات خصائص أخرى تحمل مكان الأولى — وتتمرك باستمرار — ب . النار ، النار المتغيرة المتحركة ، المضطربة السائلة أبدا ، النار التي هي جوهر الأشياء ، في تغير مستمر ، وبالتالي كل موجود في تغير مستمر والاستقرار والثبات وانكون موت مطلق ، ولولا

(١) الدكتورورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

(٢) Brehier : Histoire de Philosophie

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٥ .

التغير لا تنهى الصور الجزئية المحسوسة كلها ، وهي الصور الوحيدة الموجودة ،
هي الطبيعة ذاتها ، والنار « رمز لحقيقة الوجود »^(١)

والتغير يحدث حين يصير الشيء إلى ضده ، أو بمعنى آخر إنه يعتبر الأضداد
متحدة بعضها ببعض ، ونستطيع أن نستخلص من الشذرات الباقية من كتابه
لائحة كبيرة للأضداد: النهار والليل ، والشتاء والصيف والحرب والسلام . بل
إن الحرب عنده هي العدالة « والشقاق أبو الأشياء » . وينتهي هيرقليطس إلى
أننا موجودون وغير موجودين ، وأن كل شيء هو كذا وليس بكذا .
لقد كان هيرقليطس المهسر الأعظم بالشك الفلسفي ، فاعتق زينون والراقيون
من بعده هذه الفكرة : النار هي المبدأ الأول (وليست هي ناراً محرقة كئارنا
بل نار تأثيرية) نسبة لطيفة ، كالنور اللامع المساوي أو هي مبدأ هوأى
ذو طبيعة نارية ، وأنها لا يحترق كئارنا العادية ، هي نار فيها اللوغوس
وفيها « الفن الخاص » الذي يعطى لكل شيء صورته ، بل إنهم يستعمرون
اصطلاح هيرقليطس : إنها نار ذات نفس فان . ومن هذه النار تتولد العناصر
الأربعة جزء من هذه النار يتحول هواء ، وجزء من الهواء يتحول ماء ، وجزء
من الماء يتحول أرضاً^(٢) وهكذا يتكون العالم — م وكأنا
نستمع إلى هيرقليطس على لسان الرواقين وتابعه بروتاغوراس حين

(١) الدكتور أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

Brehier ; Histoire de philosophie T.I. P. 56

(٢)

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

أعلن أن الانسان مقياس الأشياء جميعها وقد تنبه أفلاطون في محاوره نيتاوس إلى أن بروتاغوراس إنما كان يصدر عن فكرة التنوير الهائم عند هرقليطس ، وفكرة ديموقريطس في أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية ص ١٥٦ كان هرقليطس إذن مبشرا بمصر التنوير السوفسطائي ، كما كان أول مبشر بمنطق « حركي دياكتيكي » يطابق الواقع ، كما كان ينقض على أسس العقل البديهية ، معارضا تمام التعارض قيام منطق صوري ثابت ويعلم أنه لا إمكانية لقيام منطق صوري ، إنه لا يطابق الواقع ويأخذ « بلحظة معينة » من لحظات التاريخ ، ويجعلها ثابتة على الدوام ومطلقة وقام ديموقريطس بعده يعلن أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الحسية وجاء السوفسطائيون يحملون في أعماقهم وجه هرقليطس الباكي ووجه ديموقريطس الضاحك وكما نشأت انفسطة ، نشأ المنطق الصوري الثابت عند أرسطو رد فعل لهذه المذاهب الحركية العنيفة .

وجاءت « الرواقية » الاسمية أعظم فلسفة هيلينية ذات تأثير بالغ في تاريخ الفكر الفلسفي حتى الآن ، جاءت بعد الارسططاليسية المثالية الشامخة ، وكانت الرواقية في مذهبها الطبيعي تجديدا للهرقليطية (١) عن زينون « الكتيوي الفينيقي » مشى المدرسة بفلاسفة ما قبل سقراط ، ودرسهم بناية كبيرة ، ولكن أثرت فيه أحادية المادية ، فأعلن أن الأشياء جميعا ترد إلى جوهر مادي واحد هو الجسم . ثم اختار زينون من هؤلاء الطبيعيين الأوائل - هرقليطس - فأثرت نظرية السيلان المستمر فيه ، ولكن أهم ما أخذ به من هرقليطس هو

(1) Histoire de Philosophie, T: I. P. 292

أن « النار » عنصر الوجود ، فانظّم زينون والرواقيون من بعده في الفلاسفة
الناريين. ولقد استهوته الفكرة أشد استهواء فانشأ على أسس الفكرة الميرقليطية
نظريته في الاحتراق العام ، والسنة الكبرى . إن نظام العالم والأشياء ينهدم
في فترات دورية ويحدث احتراق عام ثم يعقب هذا الاحتراق العام ظهور عالم
جديد . وهكذا دواليك . وهذا هو تماما لدور التام المراد به السنة الكبرى عند
هيرقليطس . والبذرة المركزية عند الرواقية وهي قانون الوجود العام والوجود
المنبث في الأشياء كما هي تماما لوجوس هيرقليطس وكلته . وقد ذهب الرواقيون
إلى مذهب في وحدة الوجود يشبه تماما الأحادية المادية التي قال بها هيرقليطس

ونحن نصل من كل هذا إلى أن الرواقية القديمة هي مذهب هيرقليطس
أخذت بالنار الحية مسأله ، كما أخذت بالاحتراق العام وبالسنة الكبرى ، وقد
نادى بها هيرقليطس من قبل ثم اختبعت فـسكر « الاوغوس » العقل أو القانون
المنبث في الأشياء ونسبه الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ،^(١) وقد
كان هيرقليطس أول من كشف هـذا . وقد أضانت الرواقية على أقواله
تراث ثلاثة قرون ، وأضفت عليها من روعها ، ولكن الرواقية في الحقيقة
هيرقليطية في أساسها .

ولذلك نرمي افلايتوس ، فيلسوف الرواقية الثاني يكتب كتابا عن
هيرقليطس . وتشيع الميرقليطية شيوعا كاملا ، بل تكاد تمتلك المذهب الرواقى .

وظهر الأثر الهيرقليطي واضحا في فيلون فيلسوف اليهودية الكبير .
فقد أخذ بفكرة اللوغوس ، كما وضعها هيرقليطس : وتعريفاته المختلفة تدل على
تأثره به ، بل واستخدامه لتعريفات هيرقليطس له ، مع مسحة أو تقيير يهودي
مستمد من التوراة . إنه يعرف اللوجوس أحيانا بأنه وسيط خلق الله به العالم ،
وهو آله « الفنان » وقد رأينا من قبل كيف أن هيرقليطس يذكر أن النار
ذاتها نفس فتان ، ويعرفه مرة أخرى بأنه « قانون العالم وقدره » وهو هنا
هيرقليطي واضح ، ورواقى أمين لمذهب اللوجوس عند كل منها . وهو
يسمى اللوغوس النار ، كما يسميه هيرقليطس أحيانا . وقد أثر فيلون في القديس
يوحنا الانجيلي أثرا كبيرا . بل إن المقارنة الدقيقة بين إنجيل يوحنا وبين أقوال
فيلون وبالتالي أقوال هيرقليطس تثبت كيف سيطر هيرقليطس وأتباعه
الرواقيون على القديس يوحنا وإنجيله .

وبهذا نصل إلى أكبر أثر لهيرقليطس فيمن بعده : وأعني المسيحية فثله
في يوحنا . كان فيلون قريب العهد من المسيحية ، وقد بشر بأغلب مذاهبها .
ثم أتى القديس يوحنا فاعتنق آراء فيلون كما قلت وآراء هيرقليطس . بل إننا
نرى أوائل المسيحيين . إن نظرية هيرقليطس في اللوغوس أقرب ما تكون إلى
عقيدة الحكمة أو المسيح . بل إنهم ذهبوا إلى أنه كان مسيحيا قبل المسيح
نفسه : ولقد بدأ القديس يوحنا الانجيلي بإنجيله وكما هو معروف « وفي البدء
كان الكلمة اللوجوس ، كل به كون وبغيره لم يكن شيء مما كون ، فيه كانت

الحياة» وهذا تبير هيرقليطى أخذه يوحنا الانجيلى من هيرقليطس . حقا أن يوحنا حاول بعد ذلك أن يصبغ نظرية هيرقليطس بصيغة مأخوذة من فيلون فقال « والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله » أى أنه أضفى على نظرية اللوغوس مسحة خاصة ، ولكن حتى هذه المسحة الخاصة ، لا تختلف أبدا عن نظرية هيرقليطس فى اللوجوس ، إن اللوغوس عند هيرقليطس « هو حقيقة أيضا مطلقة فوق التعبير المحسوس » وهو العلم التينى فى الجوهر الأوحد^(١) ولم يقل يوحنا بأكثر من هذا . أما محاولة يوسف كرم إنكار هذا التأثير فى محاولة فاشلة . إن التفكير الفلسفى وحدة متصلة . يتصل آخرها بأولها . ومن العجب ألا يرى يوسف كرم غضاضة فى ذكر أثر هيرقليطس والرواقية فى فيلون ، ثم يجد كل النضاضة فى أن يثبت تأثير هيرقليطس فى يوحنا الانجيلى ولست أنكر على يوحنا الانجيلى أحاطة ، كما لا أنكر تلك الأصلة عن الرواقية وفيلون ، ولكن كان لهيرقليطس الأثر الأكبر فى كل منها . كانت فكرته فى اللوجوس مركزة ويكتب بها كما كتب مرفس انجيله بها فى مذهبهم جميعا . ولقد أعلن المسيحيون الأوائل أنفسهم هذا حين قرروا أن هيرقليطس كان أول مسيحى ، علاوة على أن الأثر المباشر لهيرقليطس واضح فى كل منهم . ونحن نطم أيضا أن أكثر المتقين المسيحيين فى أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانوا من الرواقية ، ولرواقيون تلاميذ مباشرين لهيرقليطس . فلما اعتنقوا المسيحية أخذوا بالآراء الرواقية - وفيها يمشى هيرقليطس - أخذوا كاملا ، بل يذهب اليعتدون من مؤرخى الفلسفة أن الرواقية كانت تمهيد للانجيل ومبشرة به . بل يذهب الاستاذ منكر إلى أن الرواقية أصل للمسيحية ، وجعل

هذا عنوان كتابه ، بل إن رسائل بولس الرسول تكاد تكون صورة في أسلوبها وجوهرها من رسائل سنكا ومقالات ابكتينوس . ولقد نشأ بولس في بلاد طرسوس ، حيث كانت الرواقية مزدهرة ، أشد الازدهار وكان بولس يتكلم اليونانية ويناقش الفلاسفة الايقورين واليونانيين وبولس رواقى في أعماقه ، وفي كل ما كتب عن الجسم أو الكلمة وروح القدس وفي كتاباته عن الثالوث^(١) ونحن نعلم كيف أثر هيرقليطس في الرواقية في كل هذه الآراء ونفذ في أعماقها . وإن كانت الرواقية من ناحية والمسيحية من ناحية فداضافتا الكثير ، لإضافات فرون متعددة توالت بينها وبين هيرقليطس . غير أن من المؤكد أن هيرقليطس بأخذ مكانه الممتاز في الرواقية والمسيحية . ويسمر أثر هيرقليطس في المسيحين الأول ، فنرى القديس جوستين (١٠٣ - ١٦٧) يعرض له — ككرة اللوجس أو الكلمة في ألفاظ رواقية أو بمعنى أدق في ألفاظ هيرقليطس ومن الخطأ القول بأنه يختلف عن هيرقليطس بأن اللوجس عند هيرقليطس مبدأ مادي منبث في العالم متحد به ، وعنده هو موجود روحي . مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة ، كما كان عند يوحنا الانجيلي شخصا تاريخيا تجسدت فيه الكلمة . إن هيرقليطس كما قلنا من قبل — يذهب أيضا إلى أن الكلمة منبثة في الأشياء التنيرة ، ولكنها أيضا مفارقة ، كما أن هيرقليطس كان يذهب أيضا إلى أن الكلمة تجسدت فيه هو . فالذهب المسيحي في الكلمة إنما هو تفسير واضح مؤكد للذهب الهيرقليطسي .
ولانكنا

وانتقل أثر هيرقليطس خلال الرواقية في كل من كليبا الاسكندري

(١٥٠ - ٢١٧ م) كما أثرأ كبير الاثر في اوريجين الاسكندري (١٥٨ - ٢٥٤) .

(١) الدكتور عثمان أمين : الفلاسفة الرواقية ٢٨٦ - ٢٩٣ .

لِقِـمِ الثَّالِثِ
هَيْرِ قَلِيْطُسِ
فِي
العالمِ الاسلامي

الدكتور علي سامي النشار

انتقل التراث اليوناني الفلسفي في مجموعه - كما نصلم - إلى العالم الإسلامي ، وأثر في عدد كبير من مفكريه . فهل انتقل مع هذا التراث ، فلسفة هيرقليطس ، وفلسفة من أثر فيه من فلاسفة أيونيين سبوه ، وفلاسة أيونيين عاصروه ، وفلاسة رواقيين تأثروا به وهل أثر هيرقليطس في العالم الإسلامي تأثير غيره من الفلاسفة اليونان ؟ إن هذا التساؤل يدعونا إلى بحث انتقال هذا التراث الأيوني السابق لهيرقليطس والمعاصر له إلى العالم الإسلامي ، وعلى أي صورة عرفه المسلمون ، وإلى أي مدى أثر فيهم .

١ - انتقال فلسفة الأيونيين إلى العالم الإسلامي

إن القول الشائع : إن الفلسفة اليونانية عامة قد وصلت إلى الإسلاميين في صورة مشوهة : قول حقيقي . فقد شوهت صورة أرسطو بالذات ، كما شوهت صورة أفلاطون . وصفت الأفلاطونية المحدثة صورة كل منها بأصباغها المروفة . فلم يعرف الإسلاميون وجه أرسطو الحقيقي ، إلا على يد شارحه الكبير « ابن رشد » ولم يعرف وجه أفلاطون الحقيقي إلا على يد المدرسة الإشرافية وقد تأخر ابن رشد زمانا ، كما تأخر السهر وردي أيضا . فصبت الكتب المنحولة وبالأخص كتاب أثولوجيا وجه الأرسطاطاليسية ولم يكن العرب أو المسلمون مسئولين عن هذا التشويه الصارخ لوجه الفيلسوفين الكبيرين . إنه لم يكن بينهم مترجم واحد نقل علوم اليونان إلى العربية . لقد قام بهذا العمل السوريان - من ناطرة وبقافة ، كما قام به الصائفة . وكان السوريان - على الخصوص - ينقلون تراث اليونان - كما صورته ثقافتهم المشوهة أيضا . فنسبوا لأرسطو ما ليس له ، ونسبوا لأفلاطون ما لم يعرفه . وانصهر كل

هذا في بوتقة فلسفة تحمل كل عناصر الفكر اليوناني المتعارض والمتناقض . ووقف المفكرون الاسلاميون أمام هذا المزيج موقف الحائر الشاك ، ونشأ عن هذا التوفيق والتلفيق ، ونحن نرى هذا المذهب التلفيقي لدى الفارابي ، وقد كان لدى هذا المتفلسف نزعة فلسفية عميقة ، وتناهد إليه ترجمات ممتازة مباشرة لكتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والأخلاقية ، وترجمات لكتب أفلوطين وبرقلس منسوبة إلى أرسطوطاليس ، ولم يبين له بصيص من نور ، يخلص منه إلى حقيقة الفلسفة الارسططاليسية . ولم تكن فكرة الحقيقة الواحدة على الدوام ، ذات الصور المتعددة هي التي أوحى إليه بالتوفيق والتلفيق والجمع بين رأيي الحكميين ، بل كان موقفه ، كما كان موقف خلفه ابن سينا ، موقف العاجز المنهوك ، فجماعت فلسفتها عاجزة منهوكة . لم يتقدح فيها الشك المنهجي ، ولم تقو على الروح المقارن الذي يصل بنظرة تحليلية إلى تركيب نهائي ، لفلسفة متأسفة لأبي من الفلاسفة ، فلا أرسطو ساد نظرياتهم ، ولا أفلاطون تحكم فيها ولا نظرة خاصة أصيلة انبعثت في كتاب من كتبهم .

وهنا نسأل : هل حدث هذا في تراث ما قبل سقراط ، وهل انتقل هذا التراث سليما واضحا ؟ . هذا ما سنحاول أن نعرض له في الفقرات الآتية :

عرف الإسلاميون أدوار الفلسفة اليونانية ، وعرفوا أنها بدأت أول ما بدأت بمدرسة طبيعية . وأن منهج هذه المدرسة الطبيعية يختلف عن منهج المثالية الأفلاطونية أو الواقعية الارسططاليسية ، ولكنهم حين صوروا رجال هذه المدرسة أضفوا عليهم مذهبا أفلاطونيا محدثا أيضا ، كأن الأفلاطونية المرتبة كانت السم النافع الذي أفسد الصورة الحقيقية لكل فيلسوف عرفه الإسلاميون .

وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهم يبحثون مصدر الفلسفة اليونانية . وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمدوا من مشكاة النبوة ، أو تلمذوا هذا أو ذاك منهم على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إن المبشر بن فانك ، وهو مؤرخ إسلامي للفلسفة يحمل من النبي شيث مصدر الفلسفة . إنه يرى « أنه الأول » عند اليونان ومنه خرجت الشريعة وصدرت الحكمة ، وعنه أخذها اليونان (١) .

فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلاميين إلى المسرح اليوناني ، إلى أبونيا ، حيث ظهرت الفلسفة ، نجد الإسلاميين يذكرون الحكماء السبعة المشهورين في تاريخ اليونان الفكري والقانوني « تاليس وسولون وبطاقومس ، كما أنهم يعرفون الشعراء بالأخص هوميروس وقد ذكروه تحت اسم « أوميرس » أو « امرس » وانتشر اسمه كثيرا في كتبهم بل إنهم يذكرونه هو والشعراء باعتبارهم مصدر الفلسفة ، وأول من أوحى إلى طاليس بفكرته عن الماء .

عرف الإسلاميون إذن مدخل الفلسفة الأول ، ثم قيام الطبيعيين - وهؤلاء الطبيعيون يدور كلامهم في الفلسفة على « الكائنات » كيف هي ، وفي الإبداع وتكوين العالم ، وماهية المبادئ وكما ، والله وحركته وسكونه ... ثم أضافوا

(١) للمبشر بن فانك ، مختار الحكم ص ٢ .

«تمت تأخير مزاجهم الديني الإسلامي أنهم تكلموا في « وحدانية الله » (١) .
أو بمعنى آخر هل تصور الإسلاميون أحادية المادة عند فلاسفة أيونيا كأنها
« وحدانية الله » :

وعرفوا طاليس ... أول فلاسفة أيونيا « هو أول من تفلسف في المظلمة » ،
وأول من حاول أن يفسر أصل الوجود ، من أين جاء ، وإذا جاء لم جاء ،
وإذا اقلب إلى أين يكون انقلابه » (٢) .

وعرفوا عن كتاب تازيخ الفلاسفة لفرفوربوس أنه أول الفلاسفة السجدة
تالس بن مالس الأمليني « (٣) . وانتقلت إليهم فكرته الرئيسية أن المبدع
الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من
السماء والأرض وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلّة كل مركب من العنصر
الجسماني ، وأنه حين جمد الماء ، تكوّنت الأرض ، وحين انحل ، تكون
الهواء ، ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت
السماء ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب .

هذا هو مذهب طاليس حقا . ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله
بأقوال أرسطاطاليس ، فالكواكب تدور حول المركز دوران المحبب - على
سببه بالشوق الحاصل منها إليه . وهنا أرسطاطاليس واضحة - فكرة دوران

(١) الشهرستاني : للتلل ج٢ ص ٢٤٢ .

(٢) للبشر بن فائق : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن التميمي : الشهرستاني ص ٢٥٦ .

الأرض والكوكب حول المحرك الأول ، في حركة شوق يتجه فيها العاشق نحو المشتوق ، وقاعة على فكرة الالهة الأرسطاليلية .

ثم يذكر الشهرستاني أن طاليس يقول « إن الماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهوا- أنثى ، وهما يكونان علوا - وكان يقول : إن هذا العنصر الذي هو أول وآخر ، أى هو المبدأ والكمال ، هو عنصر الجسمية والجرمانية ، إلا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ولم يضع طاليس الموجودات في نظام عددي ، إن هذه إنما هي محاولة لدى الفيثاغوريين ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر جسماني وعنصر روحاني . ولكن الإسلاميين برغم هذا الخلط في توضيح فلسفة طاليس ، تهبوا إلى أن طاليس طبيعي ، ويتكلم عن الجسمية لا عن الروحانية ، ولكنهم مع الأسف يضمنون رأيه هذا في أسلوب روائي ممزج بأفلاطونية محدثة « إن هذا العنصر له صفو وكدر ، فما كان من صفوه ، فإنه يكون جسما ، وما كان من كدره فإنه يعكس جرمًا ، فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهرا والجرم الكثيف داخرا ثم يقبله الإسلاميون أفلاطونيا محدثا . فيقول عنهم : إن فوق السماء هوالم مبدعة ، لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله وإليه تشاق

العمول والأفئس ، وهو الذى سميناها الديقومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستانى أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدع الأول » بحيث لا يتعارض مع الفكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية . « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة - أى منبع الصور كلها - فأثبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصرا على هذا النهج مثل الماء ، فجدد المبدع الأول فى المركبات وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة فى سفر التكوين : مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان طاليس الملطى إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشهرستانى بعد أن يجد فى الكتب السماوية - والقرآن بالذات شبيها بمذهب طاليس ، فى العنصر الأول عنده - منبع الصور شديد الشبه بالروح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش المذكور فى التوراة ، وكان عرشه على الماء .

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هنا ، عن فكرة التوراة وعن فكرة

القرآن فالما، في التوراة مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام ، هو الماء ، والأول هو اللوح المحفوظ ، والثاني هو مادة الموجودات فهو لم يتكلم عن شيء من هذا على الإطلاق . بل وأخيرا - يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد توحيدا كاملا ذهب إلى أن للعالم مبدعا لا ندرك صفته العقول من جهة جوهرية ، وإنما يدرك من جهة آثاره - وهو الذي لا تعرف هويته فحسب بل لا يعرف أيضا اسمه ، إلا أننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء . ولا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو فاتنا . . .

ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ، ولا شيء مبدع ، ولا صورة له عندنا في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط . وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة أو حيث وحيث حتى يكون هو ذوصورة ، والوحدة الخالصة تناق هذين الوجهين . والإبداع تأييس مائيس بأيس (إيجاد مائيس بوجود) وإذ كان هو مؤيس الإيسيات ، فالتأيس لا من شيء متقادم ، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد لزمه وإن كانت الصورة عنده أن يكون منفردا عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد ينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط ، وأيضا فلو كانت الصورة عنده ، أكانت مطابقة للوجود الخارجى أم غير مطابقة ، فإن كانت مطابقة للكليات أو جزئياتها مطابقة للجزئيات لتنبرت بتنميرها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك أعمال ، لأنه ينافى

الوحدة الخالصة ، وإن لم يطابق الموجود الخارج ، فليست إذن صورة عنه وإنما هو شيء آخرى .

عجبا أن يحمل طاليس كل هذا وأن يجمل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص كاملا لينبئ للقارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعو ففلاسفة الإسلام أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء ، وألا يقف منها موقف العداء ثم يقذف فى أحماقه بالمذهب الفلسفى الآخر - مذاهب أفلاطون وأرسطو - فيقوض دعائم الإسلام . فطاليس مؤمن بالتوحيد - بوجود إله واحد وأنه أبداع الأشياء من لا شيء . ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تعتمد ذاته ، وهو منزه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأيس ليس من شيء متقدم أى من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونيا وأفلاطونيا محدثا فهو يذهب إلى أنه أبداع العنصر القدى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها . فأنبعث من كل صورة موجود فى العالم العقلى على المثال الذى فى العنصر الأول ، فحل الصورة ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » وأخيرا يقول ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبداع مثل هذا العنصر فإتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصور ، يعنى صور المعلومات فهومن مبدعه ، ويتعالى بوحدانية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه « ويشبه هذا بما قلت - من قبل - بالروح المحفوظ (١) .

وهكذا اقلب طاليس - في نظر مؤرخي الفلسفة الإسلاميين - مسلما
موحدا ، وأرسططاليا أحيانا ، وأفلاطونيا أحيانا أخرى وأفلاطونيا محدثا
في نهاية الأمر .

وأحيانا نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حد ما . فيذكر
القفطي أن « ناليس الملطي حكيم مشهور في زمانه ... وهو أول من قال إن
الوجود لا موجود له تعالى » ولكن القفطي ما يلبث أن يخلط بينه وبين أهل
الهند فيقول إنه علل إنكاره للوجود بما يشاهده في هذا العالم من اختلاف ،
فالوصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة ^(١) .

وأحيانا نرى صورة حقيقية لدى الإسلاميين عن طاليس . فقد قفل إلى
العالم الإسلامي كتاب ما بعد الطيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن في الفصل الثالث
من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس ، وعن آرائه في
البدء الأول للأشياء وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب
معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحا أيضا لكتاب الطيعة لأرسطو وهو يحيى بن عدي
يتبين له أن المتقدمين من الطيعيين غير هؤلاء ولم يتنوعوا فاعلة إلا المنصر ،
وقالوا أنه مدر الكل ، وأنه لا متاهي العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد ،
ثم يحدد هؤلاء الطيعيين : فانسيانس يقول إنه الهواء وثاليس يقول إنه الماء ،
واتسمندريس يقول إنه ما بينهما » بل يتبين لهذا الشارح أنه لينبغي أن

نوجب ألا يتمكن الأولون في هذا الدور الطبيعي أن يتفوا « على القوة التي للجميع » إنه دور مبكر في تاريخ الفكر فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الاسطس الواحد الذي علة كون باقي الالسطفات هو الإله والسبب في هذا أنهم لما لم ينظروا في علة إلا العلة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات (١) .

يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة لطاليس ولطبيعيين المتقدمين عامة ، وإن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله كعلة فاعلية أولى للعالم ، بل توصلوا فقط إلى معرفة عنصرية إلى واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامي وفيه تفصيل حقيقي لآراء طاليس في النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ضنه بالنفس بأنها محركة فعالة ، لاسيما إذا كان ينبت نفسا كحجر المغناطيس لإمكان جذبها الحديد » (٢) وفي نص آخر « أن طاليس يقول بأن النفس مخالطة للكل وأن للكل مملوء روحانية » (٣) ثم يذكر هذا الكتاب أيضا الفيلسوف هيسون آخر ممثل للمدرسة الايونية وتلميذ متأخر لطاليس ، تابسه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذي أداه إلى هذا القول

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ونسفة الدكتور بدوي ج ١ ص ٢٢٨ .

(٢) أرسطو كتاب النفس ص

(٣) نفس المصدر ص ٢٦

مارأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » (١)

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ، بل كان صدرا الكثير من مؤرخي الفلذفة الإسلامية كجابر بن بيان والشهرستاني والمتقديسي والشهر زوري ، وهذا الكتاب هو كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ناليس الذي من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والاسطقس شيء واحد » (٢) ، ثم يشرح فكرته عن الميادى وماهى : فيقول « أما ناليس المالطى فإنه قال « إن المبدأ أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتداء الفلذفة أو به سميت فرقة الايونيين فقد كان للفلذفة انتقال كبير وهذا الرجل تفلذف بمصر وصار إلى ملطية ، وهو شيخ وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء ويشرح فلوطرخس لى مادعا طاليس إلى هذا القول ويورد أدلته الثلاثة وأولها « أنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذى هو المتى ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة . ودليل ثان هذا أنه وجد النبات بالرطوبة يتنذى ويشمر وإنه إن عدمت الرطوبة جفت وبطت ودليل ثالث أن النار نفسها أعنى حرارة الشمس والكواكب - تتنذى بينار المياه . وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكره طاليس في الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هو معروس . فيقول « وقد يرى امرس الشاعر هذا رأى ، إذ يقول

(١) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر ايضا الآراء الطبيعية للفلوطرخس من ١٧٣-١٧٥

(٢) فلوطرخس الآراء ص ٩٦ .

أو قانوس كأنه عمل ، ولهذا الكل ، (١) ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أنه
ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم ، (٢) ولعله يشير بهذا أن تصور
ثاليس لله هو تصور مادي ، هو العالم بأسره وهي الأحادية المادية المعروفة
عن المدرسة الأيونية كما يذكر فلوطرخس أيضا أن ثاليس يقول « أن داهونن
هي جواهر نفسانية ، ويراون هي الأنفس المفارقة للأبدان فالخيرة منها هي
الأنفس الفاضلة ، والشربيرة منها هي الأنفس الرديئة ولم يكن هذا رأي
ثاليس بالذقة أن طاليس قال إن في كل شيء نفسا ولكنه لم يتكلم عن أنفس
فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ، ولم يكن لدى الإسلاميين منهج
قدي يثبتون به نسبة الآراء الفلذفة إلى واضعها . ولكن فلوطرخس يورد
أيضا أن ثاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة ذاتها ، (٣)
ولكن فلوطرخس ما يثبت أن بين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول
في الضرورة هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوى على الكل » (٤)
ويشير إلى قول ثاليس الأحادي « أن العالم واحد فقط » (٥) ثم يورد
فلوطرخس آراء طاليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقية فإننا انتقلنا إلى
انكسندريس ، نجد مؤرخي الفلذفة الإسلامية يذكرونه تحت اسم انكسندريس
أو أنا كماندروس ويعرفون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، انظر أيضا ص ٩٩

(٢) نفس المصدر ص ١١٣

(٣) نفس المصدر ص ١٥٦

(٤) نفس المصدر ص ١٢١

(٥) نفس المصدر ص ١٢٥

المبشر بن فانتك أن فيثاغورس توجه إلى ملبطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم اناكساندروس والمهندسة والمساحة والنجوم. كما يذكر أيضا أن «ديجوناس الفيولوني، الفيلسوف الطبيعي كان من تلامذته» (١).

أما عن فلسفته فإن الشهر زورى قد عرف قوله باللامتاهى وإن لم يكن الشهر زورى دقيقا في تعبيره فيقول «وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الذى لانهاية له، ومنه كان الـكون وإليه ينتهى الـكل» ونحن نعلم أن انكمندريس لم يعرف فكرة الخالق كما لم يعرف فكرة الله، ولم يسم اللامتاهى بالله. ولكن الشهر ستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب انكمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند انكمندريس جسم ووضع الـكل لانهاية له، وأن انكمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم، هل هو من العناصر أم خارج عنها. (٢) ويمزج الشهر ستانى بين مذهب انكمندريس ومذهب انكسانس ونظرية انكسانس ونظرية انكساغوراس فى العقل حين يطلق مذهب انكمندريس على اسان تلميذه انكسانس فيقول إن انكسانس يذهب إلى أن الله أزلى لأول ولا آخر وهو مبدأ الأشياء، لا يبد له وهذا تعبير فى صورة الاسلامية.. عن لامتاهى انكمندريس. ثم يضى على هذا اللامتاهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الاسلامية: فهو المدرك من خلقه أنه هو قطع، ولا هوية تشبه وكل هوية فبدعة منه، وهو الواحد لاعن طريق العدد أوليس بواحد الأعداد

(١) المبشر بن فانتك : مختار الحكم ص ٧٣١

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ج٢ ص ٢٥٣

لأن واحد الأعداد يتكسر . وبزيد صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى وهذه الصفات محدثة لهذا اللامتناهى أن كل ماظهر في «حد الإبداع» قدأبدعت صورته في علمه الأول ، والصور عنده لانهاية أزليه بأزليته ولا تتكسر ذاته بتكثير المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ثم إن الله صورة العنصر بوحديته . ثم إن صورة العقل انبثت عنها يدعته ، أى بابتداع الله أيضا فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة - دفعة واحدة . ويشبه انكسندريس في رأى الإسلاميين بمحدث الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان ولا ترتيب ، ولكن الميولى لا تتحمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب ولا زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب ، عالم بعد عالم ، ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى تقصت أنوار الصور في الميولى وقصت الميولى نفسها وحدث هذا كيفاً ، فكثف ، ولم تعد قبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحى فهو يعد من آثار تلك الأنوار . وبثبات العوالم المختلفة التى تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، والا لما ثبتت طرفة عين ، ويقضى ثباتها إلى أن يضى العقل جزءه المختاط بها ، وتضى النفس جزءها المترج بما فإذا أضنى العقل والنفس أجزاءها ، ونزت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمة ، وقد حرمت العقل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوه (١)

(١) الشهرستاني : للعل والنكل - ٢ ص ٢٥٣ . إلى ٢٥٥

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون من انكسما ندرس
إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية و عرف الإسلاميون في ثناياها آراء
انكسمندرس وقد أوردنا من قبل نصا من الكتاب الذي نقله إلى العربية خنين بن إسحق
وفي هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة، طاليس وانكسما ندرس وانكسما ن
بل إن أرسطو طاليس في هذا الكتاب يتفقد الطيبين الحقيقيين، ثم إنه وهو صدد قد هم
يورد آراءهم ، إنه يعرض أيضا آراء انكسمندرس بالذات في الأضداد فيقول :
« وقوم قالوا ان الأضداد موجودة في الواحد ومنه تنتفض - أي تكمن وتظهر -
فيخرج على قول انكسمندرس (١) بل إن عرضا أدق لرأي انكسمندرس في
المبدأ الأول (٢) ثم نجد أيضا صورته متبعدة لانكسمندرس في كتب أرسطو
النفس والآثار العلوية والسماء ولكن على افتراض أن ترجحات هذه الكتب لم تكن
غير متيسرة لدى الباحثين ، فإن كتابا آخر كان منشرا لديهم وهو كتاب
« الآراء الطبيعية لفلو طرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني وسأعرض
دأما صورة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

أما صورة انكسمندرس عند فلو طرخس فهي « وأما انكسمندرس الملطي
فهو يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه
يتسوى الكل - ولذلك يرى أن تكوين عوالم بلا نهاية ، وتفسد وترجع إلى الشيء .

(١) أرسطو الطيبية ج ١ ص ٣٤ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٨ .

الذى عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية لثلا يلزم قصان ويسكون دائما (١) وهذا هو جوهر مذهب انكسندريس فى اللاتاهى - وهو لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضا عنه أنه يرى أن السموات إلى مالا نهاية هى آله . ويسورد فكرة انكسندماندريس فى ظهور الاحياء ، أن الحيوانات الأولى تولدت فى الرطوبة وأنة كان ينشأها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون ، صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زما يسيرا ، (٢) عرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء وأن الأحياء منطوية من اللامتجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد زود المقدسى هذا النص وذكره (٤) . أود أن انتهى من هذا كله ، أن هناك صورة صحيحة لانكسندريس وصورة مشوهة وأخذ الإسلاميون بالصورة المشوهة .

وإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسنانس نجد نفس الأمر : نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية ، أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضا القول بلامتاهى انكسناندريس فى صورته الإسلامية . حقا أن انكسنانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لامتاهية ، واختلف معه قط فى أنها لا معينة ، ذهب انكسناندريس إلى أنها معينة وأنها هى الهواء ولكنه لم يصف على المادة الأولى معينة ما أضفاه الإسلاميون - على لسانه ولسان انكسندريس

(١) فلوطرخس الأراء الطبيعية ص ٩٨

(٢) نفس المصدر ص ١١٣

(٣) نفس المصدر ص ١٨١

٤ المقدسى : البدء : ج ٢ ص ٧٤ - ٧٥

إليها - ولكن حتى في هذه الصورة المشوَّحة تنبئ التورخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل للوجود هو الهواء ، ونقل عنه أيضاً أن أوائل البدعات هو الهواء ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية السفلية ، وما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس والحث ، فما فوق الهواء من عوالم فهو من صفوه وذلك - عالم الروحانيات وما دون العوالم من العالم فهو من كدره وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوصاف والأوضاع يتشبث به من سكن إليه فيمنه من أن يرتفع علواً ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فصعد إلى عالم كثير العاطفة دائم السرور ، ولعله جفيل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني (١) ولم يتكلم انكسيانس على وجود عالمين عالم جسماني وعالم روحاني وليس في فلسفة تلك الاثنية وجود مبدأ أول لا تسمى أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صور العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنواع الصورة ، ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه .. كان انكسيانس الملطى صاحباً لا تكسيندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولسكن لم يقل إنها لا معينة كانكسيندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء (٢) فمزج الإسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة

(١) الثرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٣٠

الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري - هي الله، وأضفوا عليها صفات اللاهوتية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء هو مادة العناصر الجسيمية يدع منها عالم بعد عالم . وصاغوا هذا جميعا في شكل أفلاطوني محدث غنوصي . وأخيرا يقول الشهرستاني . . وهو على مثال مذهب ثاليس إذا أثبت العنصر والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزله اللوح القابل لنقش الصور ورتب الموجودات على ذلك الترتب وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارة التوم^(١) وهكذا أصبح انكسيانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبعد هذا الكلام عن فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا بنادى بأحادية المادة ولا يخرج تفكيره عن تصير مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيانس عند الإسلاميين . صورة نراها في كتاب الطبيعة لأرسطو وقد عرفه الاسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة وفي كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيانس . وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء (٢) .

وأن تولد الأشياء إنما هو بالتكاثف والتخلخل^(٣) ثم إن الاسلاميين عرفوا أيضا فيما أثبت الدكتور فزاذ الأهواني النص القوي أورده أتيوس المؤرخ الجيوناقي القديم عن انكسيانس كما أن النفس، لأنها هواء تمسكنا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره .

(١) الشهرستاني : الملك ص ٢٥٦

(٢) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ص ٥ ج ١

(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٣٣ ، ٣٤ .

فيردد الشهر زورى هذا النص « انكيمانس الملطى . وكان يرى أن أول الموجودات مخلوقة لبارى تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس التي فينا ، فإن الهواء الذي يحفظها فينا ، والروح والهواء يمكن العالم ، ويرجع الدكتور الأهوانى أن الشهر زورى كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن اينيوس ^(١) غير أنى أجزم بأن الشهر زورى أخذ نصه من فلوطرخس « وأما انكيمانس الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل مثل النفس التي فينا . فإن الهواء هو الذى يحفظها فينا ، والروح ينبت في العالم كله ، ^(٢) ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكيمانس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه وكيف يتحكم الهواء في العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب إلخ ^(٣) .

هذه صورة واضحة لأنكيمانس ، ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوا الصورة المشوهة له عن الصورة الحقيقية ، ولكن من الثابت أن كلتا صورتين قد وصلتا إليهم .

٢ - الفيلسوفية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون المسلمون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشر بن فاتك في كتابه مختار الحكم ومحاسن الكرم ^(٤) صورة

(١) الدكتور الأهوانى : لجر الفلسفة اليونانية ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢ .

(٤) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٥٢ - ٧٢ .

مطولة حياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها وحاكاه ابن أبي أصيمة^(١) أما اللفظي فقد ترك لنا اقصرة قصيرة ولكننا في غاية الدقة عن فيثاغورس^(٢) ثم احتفظ لنا ابن مسكويه في كتابه جاويدان خرد بوصية فيثاغورس المعرفة بالذهبية ، وهي إن كانت منحوة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة^(٣) . ثم وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال كتب أرسطو - كما قلت - الطبيعية وما بعد الطبيعة والآثار العلوية ثم يعطينا فلوطرخس في الآراء الطبيعية صورة واضحة لفيثاغورس فيرى أنه كان « فلسفة مبدأ آخر ، وهو من بوثاغوس بن منارخس من أهل ساميا . وهو أول من سمي الفيلسفة بهذا . وكان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات ، وكان يسميها هندسات ... الخ ، ، ،^(٤) . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليتي لأن فيثاغورس كان مقبلا بإيطاليا لأنه انتقل من ساس التي كانت موطنه^(٥) . ثم يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ من الواحدة ، وهي الألهة والحجر ، وأنها طبيعة الواحد . وهي العقل وأن الثانية التي لاحدها هي التي تسمى دوارا - وهي الشر وفيها السكثرة النصرية والعالم المبصر^(٦) - وكان يرى أيضا أن المنصر بأجمعه متخير مستحيل سيال متنقل^(٧) كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط بالكل يسمى عالما . أما

(١) ابن أبي أصيبه : جيون ج ١ ص ٣٧ .

(٢) اللفظي : أخبار السماء ص ١٧٠ .

(٣) ابن مسكويه : جاويدان خرد ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٥) نفس المصدر : ص ١٠٢ .

(٦) نفس المصدر : ص ١١٣ .

(٧) نفس المصدر : ص ١١٥ .

قوله في النفس فإنه يرى أنها عدد بمحرك ذاته (١٥٦) وأن الحى والناتق في النفس غير فاسد، وأن النفس ليحت الإله، ولكنها ملك الإله السرمدى، وأما جزؤها الذى ليس بناتق فإنه فاسد (١٦٣) ثم إن الكتاب يتلى بصد ذلك بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين. ويعدد آراء فيلا لاوس ويورد آراءه في فناء العالم وأنها على طريقين أحدهما من السماء بنار تشعل سنة والآخر بجماء قمرى باقلاّب وانسكاب الماء، وأن البحارات هى غذاء العالم (١٣٧) ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاوره فيدن، وقد قلت هذه المحاوره إلى العالم الإسلامى أيضا.

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت ان انتقلت إلى المسلمين، ف صورة الفيثاغورية الجديدة، أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى إنه يدعى أنه شاهد العوالم بحسه وحدسه الفلكى، وبلغ فى الرياضة إلى أن صنع حفيف الفلك، ووصل إلى مقام الملك وإنه ذكر ماسم قطأذ من حركاتها ولا رأى شيئا قط أبهى فى صورها وهيئاتها^(١) وأن الأشياء الملمذة للنفس تأتيه حسدا إرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبا^(٢) هذه الألحان السماوية إذن هى التى قادته إلى تسمع الحقيقة، فما هى الحقيقة عنده ؟

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث. وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية، مذهب يبنى الفكره الأخلاقية الأفلاطونية

(١) الشهرستانى - ٢ ص ١٦٧ أنظر أيضا ص ٢٨٨ .

(٢) القفطى : أخبار العناء ص ١٧١ .

وأن من يتبع الألهة فهو سعيد . ومن يتبع الأشياء الغانية فهو شقي ، وعلى هذا المذهب الأخلاقى شبه الصوفى ترتفع عدديّة تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية بالأعداد وخواصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القارنى وقد كتب مودراتس يقول إن نظرية الطبيعة التى عرضها أفلاطون فى تيماسوس هى نظرية فيثاغورية وأنهم - أى الفيثاغوريون - هم الذين قولها لأفلاطون . . وبلاحظ برنيه أن نظرية الحساب الميثافيزيقى لمودراتس هى ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميثافيزيما الافلاطونية . وهى تقرر بأن الصور المختلفة الحقيقية هى تعبيرات أو صور أو درجات للواحد البدأى . هناك الواحد الذى لا يتجاوز الوجود أو الماهية وواحدتان هو الوجود الحقيقى أو المقول - أى المثل - وواحد ثالث - هو النفس المشاركة للمثل ، وتحت ثلوث هذا الواحد - المادة التى تشارك المثل ، ولكنها تنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للافلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو حمل رمزى ، ذلك أن الفن لا تستطيع أبداً بوضوح - فيما يرى مودراتس - أن تنتقل إلينا العناصر الأولى ، فلبجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر فاعتبروا المدد واحد « علة الاجماع » والمدد اثنين « علة الافصال » فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا كعلم قلم بذاته . وإنما كنهج لتوصيل إلى الحقيقة اللامحسوسة وقد أصابت الفيثاغورية فى كتب فيدون الذى استفاد تيماسوس وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملا فيثاغورياً بحتاً ، وهو يطلق على الحواضن العددية فى النفس وقد

كان من أهم رجال الفيشاغورية الحديثة نيقوماخس وتراها مشبوته في كتابه
« اللاهوت الرياضى » (١)

وقد وصلت هذه الفيشاغورية إلى العالم الإسلامى ، وهى تستند على
الفيشاغورية الأولى ثم مختلط بها إفلاطونية ، وفى عصر متأخر أى فى زمن
أفلوطين اختلط بالافلاطونية الحديثة. ولاشك أن الإسلاميين عرفوا الفيشاغورية
المحدثه معرفة كاملة ، بل إنهم عرفوا أيضا نيقوماخس الفيشاغورى وإن كانوا
قد اعتبروه « نيقوماخوس أبو الفضل أرسططاليس » وأخذ عنه علم المدد
وانتم ، واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيشاغورى» (٢).

وهذا هو المذهب الفيشاغورى الجديد مختلطا بالافلاطونية المحدثه يقدمه
الشهر ستانى لثما منسوباً إلى فيثاغورس « ابن منارخس من أهل ساميا
(أى ساموس) ويذكر أنه كان فى زمن ساجان بن داود عليه السلام ، وأنه
أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الالهيات أن الله واحد لا
كالآحاد . فلا يدخل فى المدد . ولا يدرك من جهة العقل . ولا من جهة
النفس ، لا يدركه الفقه العقلى ولا يصفه المنطق النفسى ، وإنما هو فوق الصفات
الروحانية ، لا تدرك ذاته ، وإنما تدركه بآثاره وصنعه وأفضاله ... وكل عالم
من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات
التي خصصت بآثار مادية تصفه وصفاروحانيا . والموجودات التي خصصت

(١) Bréhier : Histoire de Philosophie - T.I.P.4.0 - 441 .

(٢) التقطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

لآثار مادية تصفه وصفا ماديا . والموجودات متفاوتة في وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينته لجهته . وفطر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضا متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم يصفة تبعا لقدرة ، ويقدسه من خصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهر ستاني ، الوحدة إلى قسمين - وحدة الله وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، ووحدة الحكم على كل شيء ، وهي وحدة تصدر عنها الإحاطة في الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات . وتقسما أيضا إلى . وحدة قبل الدهر . ووحدة مع الدهر . فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات . وتقسما أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا الله - مبدع الكل ، الذي تصدر منه الواحدانية في العدد والمدود .

والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو - داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمدود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزم له ، فإن

الاثنين إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد مركب من أعداد لا محالة ، وحينما ارتقى العدد إلى أكثر ، نزعته نسبة الوحدة فيه إلى أقل وإلى ما يدخل فيه اللازم له كالجزم فيه وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة فإن الاثنين والثلاثة في كونها اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة ، أما في الجنس أو في النوع أو في الشخص كالجوهر في أنه على الإطلاق ، والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المعين - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه ، فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله ، لزم الموجودات كلها ، وإن كانت له ذواتها متكثرة وإنما شرف كل موجود بظلة الوحدة فيه وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر (١) .

هذا مناسب إلى فيثاغورس وهو يبين إلى أي حد اختلفت المسائل إمن التراث الفلسفي اليوناني لدى الإسلاميين فالنص أفلاطوني محدث بحث ، اختلف بشأنه ، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو . وقد نسب إلى كل هذا فيثاغورس ، ثم يكاد يتبين لشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرة الصورة والمادة الارسططاليسيتين - فيقرر أن لفثاغورس رأيا قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله وخالف فيه من بعده من الفلاسفة ، وهو أن جرد العدد المعدود ، تجريد الصورة عن المادة ، وتصورة موجودا محققا وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعدود ، ولكن هكذا تصوره أرسطو كما وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والميدولي .

(١) لشهرستان : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٨٠

غير أن الإِسلاميين عرفوا - على أية حال - جوهر المذهب الفيثاغورس القديم أن الأعداد هي أصول الموجودات ثم ركبوا على هذا التمييز أرسطاطاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضا إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم تنم ، وناثرت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عديدة ولهذا ناثرت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هي أشرف الحركات وألطف التأليفات ، «
وهنا ينسب إليهم الشهر ستاني المذهب الحروفى » ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة ، وأوقفوا الألف في مقابلة الواحد والياء في مقابلة الاثنين إلى غير ذلك من المقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضا أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في الذهن ، وحدوا بين عالمين - عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدتهم على هذا أنهم لم يمتثلوا العدد مجموعا حسابيا بل مقدارا وشكلا ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من اتحاد ويرتبون هذه النقط في شكل هندسى فالواحد النقطة ، والاثنين الخط ، والثلاثة المثلث . والأربعة المربع . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومدوا في المكان ، إلا امتداد له ، وحوّلوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة (١) عرف الإِسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضا إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

مقابلة الواحد ، والمخاطب في مقابلة الاثنين ، والسامع في مقابلة الثلاثة ، والمجسم في مقابلة الأربعة ، وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد (١) . كما عرف الإسلاميون أيضا فكرتهم القديمة .. أن النفس تأليفات عديدة أولوية ولهذا تناسب النفس مناسبات الألقان ، والتذت بسامعها وهاشت وتواجدت بسامعها وجاشت . ولقد كانت قبل اتصالها بالبدان ، قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ، ثم اتصلت بالبدان ، فإنه كانت التهذيات الخلقية تناسب الفطرة ، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية اتصت بعالمها وانخرطت في سالكها على هيئة أجل وأكل من الأول (٢) يدل إن فيثاغورس يقول - عن الإسلاميين - « إنني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور وسمعت ما لها من العيون الشريفة والأصوات الشجية الروحانية (٣) ويرى أن علمنا هذا يحتمل القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أسمى وأشرف وأحسن وعرف الإسلاميون أيضا عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين - فوصل إليهم أن النفس اتلاف الأجرام ، كالاتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا ما امتدت - قبلت أثرا ما وهو الاتلاف ، وإنما صوا بذلك أن الأوتار إذا ما امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها اتلاف

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج٢ ص ٢٧٦

(٢) نفس المصدر : ج٢ ص ٢٨٠

(٣) نفس المصدر : ص ١٨٨

لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة ، وكذلك الإنسان إذا امتزجت أخلاطه
وأحدثت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو
عنى البدن ، والنفس إنما هي أثر لذلك الامتزاج « (١) .

وهذا فعلا هو رأي الفيثاغورية في النفس ، ونرى هذه الفكرة المروضة
بوضوح في فيلون ، وهو من أهم المصادر التاريخية عن الفيثاغورية .

عرف كل هذا - ولكن كما قلت - خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية
بميت يمكننا القول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصا أبدا بل وصل خلال
الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمثابئين المتأخرين ، وقد أضفى كل
هذا مع فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل الفصوص في الإسلام .

أما مفكرو الإسلام الحقيقيون - من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة فلم
يقبلوا الفيثاغورية - اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثني عشر وقداسة عند الاثنى
عشرية ، واللهم إلا إذا وجدنا لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجا من القرآن
والسنة ، ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من
غلاة الشيعة والنوصية - كما قلت - ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى
طوائفهم المختلفة ، ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة في الإسماعيلية ، والإسماعيلية
مسلوبة على شكل خاص ، ثم سيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان
الصفا إسماعيلية قطعا - وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك

أسوأنا ونعمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخاير عباده
« يسمعون ويصرون ويقبلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ،
وتسبحهم ألحان أطيّب من قراءة داوود لزاوور في المحراب ونعمات أقد من
نعمات أوتار العبدان الفصيحة في الإيوان العالى » وهذه التسيجات والقراءات
والتبيلات هي نعمات وألحان حركات الأفلاك « وأن تلك النعمات
والألحان من تذكر النفوس البسيطة التي هناك « أى الملائكة » سرور عالم
الأرواح التي فوق الفلك ، والتي جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ،
وهو عالم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وربهان ، في درجات الجنات ،
كما ذكر في القرآن ، ولما وجد في عالم الكون حركات منتظمة لها نعمات متسابة
مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها » .

وأخيرا يقول إخوان الصفا « إن في حركات تلك الأشخاص ونعمات تلك
الحركات لذة ، وسرورا لأهلها مثل ما فيه نعمات أوتار العبدان لذة وسرور
لأهلها في هذا العالم ، فمعد ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع
لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك
وهو إدريس النبي عليه السلام ؛ وإليه أشار بقوله « ورفناه مكانا عاليا ، (١)
وهكذا نرى مزيجا من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة - متمزجة
بتفسير قرآني ، من واضعه هرمس الثالث أو المثلث بالحكمة - وهو في نظرهم
إدريس - وهو في الحقيقة أمونيوس ساكاس - فيثاغوريا محدثا . ولم تصافف

(١) رسائل أخوان الصفا : ج ١ ص ١٥٢ ، ١١٨ .

رسائل إخوان الصفا أى قبول من فكرى الإسلام بل لقد أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضت لتفويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أى غنصوية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لمن المملون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعته من الفلاسفة والمناطقه كأبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام الجستانى المنطقى هاجم فكرة المزج التى قال بها إخوان الصفا بين الفلسفة التى هى علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجستى وآثار الطبيعة والموسيقى الذى هو معرفة للنغم والالقياعات والفقرات والأوزان والمنطق الذى هو اعتبار الأقوال بالإضافات والسكيات والسكيفيات فى الشريعة » وإن يربط الشريعة فى الفلسفة » ويرى أن هذه لثمة ولطنة واضحة موحشة وعواقب مخزية « أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات وفى آياتها ما لا سبيل إلى البحث عنه والنوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والنبه عليه . »

تنبه إذن أبو سليمان المنطقى إلى ما فيه منهج الطريقين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهورين بين أهل الله وراجع إلى اتفاق الأمة وليس فيها حديث المنجم فى تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ولا حديث الطبيعة الناظر فى آثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المنفعل منها وتمازجها وتنافرها .

ولاحديث المهندس الباحث عن مقادير الآتياء ولوازمها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الألقوال والملائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والفروع والتفسير والتأويل والمعاهد والخبر والعادة والاصطلاح ولم تاجأ إلى الفلسفة لأن الله تعالى تم الهدى بنبيه صلى الله عليه وسلم ولم يخرج به بعد البيان الوارد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ، ولم نجد هذه الأمة تفرع إلى الفلاسفة فى شىء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصافا فيها وفرقا كالمترزة والمرجسة والشعبة والسنة والخوارج فما فرعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالاتها بشواهدهم وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجد تظاهروا بالفلاسفة واستصروم (١) . فكان أباسليمان السجستاني تبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيثاغورية الجديدة تجد أيضا مكانا ممتازا فى آراء الطائفة التالية المتأخرة التى انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخرسا ، ثم عن الإسلام كله وهى البهائية .

أما الفكرة الحروفية . وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى الحروف كما اعتبر الحروف

(١) القفطى : أخبار العلماء ص ٥٨ - ٦٣ .

خصائص خاصة فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة وأفكار « الميم »
« والسين » و « العين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأفكار
فيثاغوري حديث .

ثم يرى القفطي أن هناك آثارا فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر
الرازي ، توفي عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م . وبنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على
مذهب فيثاغوري ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة ، بل اختلقت
بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة (١) .

ويذكر المسمودي وهو يؤرخ ليجي بن عدي ، توفي عام ٣٦٤ هـ -
٩٨٥ م . أن يجي قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي ، وهو مذهب
الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى (٢) ، وأن مدرسة يجي بن عدي كانت مدرسة
فيثاغورية . ويقرر المسمودي أيضا أن الرازي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات ،
كتابا في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية (٣) .

ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل
إلى هذا الاتجاه الفلسفي عن تلميذ للكندي هـ - و أبو زيد أحمد البلخي
« المتوفى ٣٢٠ هـ - ٩٣٤ م » وكان البلخي من شرقي فارس ، وقام بكثير
من الرحلات ، حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند ، وكانت له نزعة فيثاغورية
- كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آرائه على الرغم من أن كتبه قد ضاعت

(١) القفطي أخبار العلماء ص ١٧١ .

(٢) المسمودي التنبيه والاشراف ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦٢ .

كلها تقريبا ، فقلل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفيثاغورية المحدثه (١) ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس مايرهوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسة على البلخي ، وأن البلخي هذا كان من أهل بلخ يطوف في البلاد ويجول الأرض حنن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وأن الرازي ادعى كنهه لنفسه ، وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان (٢) ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندي هو أحمد بن الطيب السرخس (المتوفى عام ٥٢٨٦) ترك كتابا في «وصايا فيثاغورس» (٣) بل لإتنا نجد أيضا في كتابات أستاذ المدرسة أي الكندي نفسه (توفى بعد عام ٢٥٧ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة - كرساليه - في تأليف الأعداد . وفي التوحيد من جهة العدد ، ثم كتبه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب ترتيب النغم العدالة على طبائع الأشخاص العالية (٤) وكان الكندي مشهورا بجانب الفلسفة والطب بعلم الحساب وتأليف العموم وطبائع الأعداد وعلم للنجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات يكون بجانب اتجاهه المثالي أو الأفلاطوني المحدث ، يكون أيضا اتجاهها فيثاغوريا توضح لدى تلامذته من بعده .

(١) التراث اليوناني : ص ٢٨٣ ٨٤ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبي أصيبعة ، حيون الالبياء ج ١ ص ٤٣

(٣) ابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ١٢٥ .

(٤) ابن النديم الفهرست ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ولعل بن كريب - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضا من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الحديث فابن التديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، وقد نشأ في أسرة يتماهى أفرادها الهندسة^(١) ويذكر أيضا أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية في بغداد^(٢) ومن المحتمل كثيرا أن تكون هذه المدرسة فيثاغورية . أود أن أتهى من هـ - ذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت في ثانيا الفيثاغورية الجديدة ، وكان لها أنصارها القلائل ، ولكن الإسلام في أشخاص ممثليه من متكلمين لم يقبلوا أبدا هـ - ذا الاتجاه ، وكان إخوان الصفا ممثليه . فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة ، وهو جت مدرسة السكندی أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دمع أبو بكر الرازي بالإلحاد سواء لاتجاهه الفيثاغوري أو لاتجاهه الأفلاطوني الواضح ، ولنظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ - للمدرسة الايلية

أما المدرسة الايلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة - وعرفوا جميع رجالها كسانوفان وبارمينيدس وزينون ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر البيروانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة المدرسة .

أما كسانوفان - فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم (ا كسوفانس) .

(١) ابن التديم القيرت ٣٨١ والقطبي : أخبار العلماء : ص ١١٧ وابن أبي أصيبه

بيروت ج ١ ص ٣٢٤ .

(٢) المسردى : التبية ص ١٢٢ .

وذكروا أنه يقول (أن المبدع الأول هوته أزلية دائمة ديمومة القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطوية ولا عقلية . لانه مبتدع كل صفة) ونحن نعلم أنه ينبى لكأنوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه (وهو لا شىء) ومعنى هذا أنه (بسيط لا مركب معه) وذلك « إذ قلت لا شىء . معه فقد نفيت عنه أزلية الصورة والميولى - أى صورة وهيولة الموجودات - وكل مبدع من كل صورة وهيولى وكل مبدع من صورة فقط ، ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فنمد إظهار ذاتها ظهرت العوالم وهذا محال » (١)

وهذا فهم لا بأس به للذهب وإن كان قد عبر عن الوجود موجود ، ولا شىء غير الوجود بالتمهير الإسلامى المستمد من حديث لرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شىء . معه » .

أما من بارمنيدس فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود فنقل إليهم كتاب الطبيعة لارسططاليس فكرة بارمنيدس ومليوسوس الرئيسية « أن الوجود واحد وغير متحرك » (٢) ثم قد أرسطوطاليس لهذه الفكرة (٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تنامى الوجود (٤) وفى أنه واحد (٥) وأنه يقال مطلقا (٦) . أما فلوطوخس - وهو مصدر كبار مؤرخى

(١) اشهر سائق : الملك ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٢) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٨ ، ٧ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر : ج ١ ص ١٧ .

(٦) نفس المصدر : ج ١ ص ٢١ ، ٢٢ .

الفلسفة اليونانية الإسلاميين كما قلنا - كالكهر ستاني والمقدمي والشهرزوري - فإنه يعرض لهم في آراء الطبيعيين مذهب بارمنيدس متكاملًا فهو يذكره أنه بارمنيدس وماليس وزينون كانوا يطلوه الكون والفساد، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك^(١) وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضفورة مركب بعضها على بعض، وأن منها ماهو من جسم مخلخل ومنها ماهو من جسم متكاثف وأنه منها ماهو خليط من نور وظلمة^(٢) ثم يذكره تحت بارمنيدس - وكذلك عرف عند المسلمين أيضا ويقول إنه يرى أن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستبر منها^(٣) كما يورد أيضا في سبب تليله عدم حركة الأرض، أنه لما كان بعد الأرض عن الجهات كلها متساويا، ولم تكن له علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات، لذلك صارت تسوج فقط، ولا تتحرك^(٤) - ثم يتلى الكتاب بعد ذلك في الظواهر الطبيعية والظواهر وغيرها.

ولا تقل معرفة الإسلاميين زينون عن معرفتهم لبارمنيدس . قد قل لهم بعض حججها في كتاب الطبيعة^(٥) ثم نرى يحيى بن عدي في تعليقه على كتاب الطبيعة ، يورد حجة زينون .

« إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع مالا غاية له في زمان متناه لأجل

(١) : فلوطرخس ، الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٢٨ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٨ .

(٤) نفس المصدر : ١٥٢ .

(٥) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٢٠ ، ٢٨٣ .

أن التقط التي على العظم بلا نهاية» (١) ويذكر بعضها ثم يعرض أرسطو نفسه
لنقد آخر زينون في إبطاله للحركة ، ويرشد في هذا النقد حجة السهم المشهورة
في تراث زينون الفليني (٢) ثم يعرض لنا عرضاً منهجياً : فيقول « إن حجج
زينون في الحركة التي يعسر حلها أربع :

الأولى : منها قوله « أنه ليس حركة من قبل أن المتقل يجب أن يبلغ
نصف الشيء قبل أن يصل لآخره » وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع
مختلفة لكتاب الطبيعة (٣) .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخيلوس . وهي هذا أبداً بطل .
احضاروا ، لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً ، لأنه
يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فصل الحارب
فيجب ضرورة أن يكون الأبطاله أبداً أفضل ما . وهذه الحجة هي تلك الحجة
بعينها التي استعمل منها التصنيف (القسم الثانية) غير أن الفرق بينهما أن
القسم هـا هنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم ألا يكون الأبطالاً من
قبل قوله يعني من قبل وضع زنتين أن العظم يتقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو واقف . وإنما لزم من قبل
أخذه أن الزمان مؤلف من الآفات . فمن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٦٩٨

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٧١١

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٧١٢ وانظر إليها ٦٤٠

والهجة الرابعة: هي التي جعلها في الأمر الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد تحركتها، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان . وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة . فهى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساويا لضعفه . . .

يتبين لنا من هذا أن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم قد أرسطوطالما ، وبعض الشراح الإسلاميين يشرحون هذه الحجج ، ويردون قد أرسطوطالما (١) وتناول أرسطو في كثير من مقالات كتابه حجج زينون من التنفيذ (٢) .

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون ولفظه . أما المبشرين فانك فيتكلم في كتابه عن حياة زينون ويقدم لنا وصفا طيبا لهذه الحياة من الناحية التاريخية ثم يورد بعض حكمه وآدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميقارية . يقول « وكان زينون مبدعا رأى الشيعة المساء ماغوريقي ، وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارميندس كان « مذهب الفواض » ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فانك أن الفواض تنى الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فانك مأخوذة من كلام ديوجانس اللائرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك كما أن أنباذوفليس مخترع الخطابة . غير أن المبشر بن فانك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع

(١) ارسطوطالانس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٢ - ٧٢٢

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٢ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦

من السفطة . فيذكر أن لاقينوس السوفطاني كان تلميذا لزينون الحكيم (١) . ويرى اليعقوبي أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفطانية وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المعالطة والتناقض (٢) .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الابن يدعى فضلا زينون الأكبر . ثم نسب إليه أقوالا لا تمت له بصلة ومن هذه الأقوال (أن المدع الأول صورة إبداع كل جوهر) ، وصورة دنور كل جوهر ، فإن علمه غير متناه ، والصورة التي فيه من الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدنور غير متناهية ، فالعالم في كل حين ودهر (هل هذا تعبير عن الأصل الابن) بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه ، ففيه كل شيء . ولكننا لانعلم قولا لزينون وبارمنيدس عن علم الله ، ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحا - الجوهر والصورة . ثم يذكر الشهرستاني قولا آخر ينسبه لزينون - وهو أن ما كان منها - أي العوالم - مشاكلا لنا ، أدر كنا حدود وجوده ودنوره بالحواس والعقل وما كان غير مشاكل لنا لم ندركه ، ثم يورد أقوالا لزينون في الكون والفساد . إن الموجودات باقية دائمة ، فأما ماؤها فتتجدد صورها ، وأما دنورها ، فبدنور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى - وذكر أن الدنور قد يلزم الصورة والهيولى معا - وقال أيضا : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء . فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا . ثم إن هذه الصورة كلها بقاؤها ودنورها في علم البارئ تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائما . وكذلك

(١) الشهرستاني : مختار الحكم ص ٤٠

(٢) اليعقوبي : ج ١ ص ١١٩

الحكمة تمتضى ذلك لأن بقاءها على هذا الحال أفضل. هل معنى هذا إنكار التنوير ، لقد ذهب زينون إلى هذا فعلا ، ولكنه لم يذهب أبدا إلى نظرية في العلم الإلهي تحمى بقاء الصور وبقائها . وأخيرا يذكر الشهرستاني أن زينون يذهب أن الله تعالى قادر على أن يعنى العوالم يوما إن أراد وإن الحكام المنطقيين الجدلين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأي وتقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط . فأنه هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل (١) وهذا أسلوب موسوم بالذهب المثاني .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرها شهرة عند اليونان . فقد عرف أيضا في العالم الإسلامي تحت اسم «ماليس» أكثر وقد ذكره أرسطو طاليس في كتاب الطبيعة سواء . قرونا باسم بارمنيدس أو منفردا . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما أنهما يتفقان أن المبدأ واحد وليس متحركا ، ولكنهما يختلفان في أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا يتناهينا يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشرح هذا وتناقضه في تعاقبهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمه لبارمنيدس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناولوها أيضا بالشرح والتفصيل (٢) . ويذكر المبشر بن فاتك ماليس في موضوعين من كتابه (٣) .

(١) الشهرستاني . الملل ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٥

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ٢ ، ص ٥٠ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧
ووضوح أخرى متعددة في هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧

نستطيع أن نصل إلى قيمة حاسمة هي أن الإسلاميين عرفوا
إلى حشد كبير فاسفة إيليا كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت
- مذاهب هؤلاء الرجال - أحيانا - في كتب الإسلاميين بالفيثاغورية
لحديثة والأفلاطونية الحديثة ومتأخرى المشائين .

٤ - مدرسة التفهم : هيراقليطس

كانت المدارس السابقة لإرهاصات بظهور فيلسوف التغير - هيراقليطس -
أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على
الإطلاق ، بما تركه من أثر نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا يقابلنا الممائل
التقليدي : هل وصلت آراء هيراقليطس إلى الإسلاميين ، وعلى أى صورة
وصلت ، وهل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم . قدم كتاب الطبيعة
لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فاسفة هيراقليطس . وقدم لهم ماكنه
أرسطو مركز الدائرة في فلسفته وهو قوله إن أصل الوجود هو النار ، وأن
الوجود جسم^(١) . بل يورد أرسطو قول ايراقليطس - وهو كذا رسم عند
الإسلاميين : إن الأشياء كلها تصير في وقت من الأوقات نارا . كما قدم لهم
مذهبه « أن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد^(٢) » كما أن كتاب أرسطو السماء
ينقل إلى الإسلاميين فكرة العمور - السكون والفساد - عند هيراقليطس -
يقنوا إن السماء « ومنهم من قال إنها تغدأ أحيانا ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة
على هذه الجهة ، لانفاذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول امبدقليس من مدينة

(١) أرسطو كتاب الطبيعة - ج ١ ص ١٤٠ ، ٨

(٢) نفس للصدر ج ١ ص ٢٣٠

اغراغيطس وكقول ايرقليطس من مدينة أنوس^(١) ثم يتقد أرسططاليس
بمد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً » ، « وأن العالم
دائماً لافناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى
صورة ، شبيه من استحال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ،
فمرة يفسد الصبي فيكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل فيكون صبياً »^(٢) ثم يعرض
أرسططاليس رأي من يقولون : إن النار هي الأستقس ،^(٣) ويتقد هذا
القول أيضاً .

• وفي كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن ايراقليطس زعم أن الأولية
قس محرّكة وكيف لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس يجسم ،
وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبداً حار سائل . والمتحرك إنما يعرفه متحرك
مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء في حركة »^(٤) .
ولكن ما نلث صورة هيرقليطس أن تضع عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء
الطبيعية لفلوطرخس بل ويذكر فلوطرخس للإسلاميين - الفيلسوف هياسوس ،
وهو أحد الفلاسفة التاريخيين أيضاً . يقول وأما ايراقليطس وأباس « هياسوس »
الذي ينسب إلى مطانطيس ، فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، واتبأؤها

(١) أرسطو : كتاب السماء ص ١٩٧

(٢) للصدر السابق ص ٢٠٠ ، ٢٠١

(٣) للصدر السابق ص ٣٢٤ ، ٣٣٥

(٤) أرسطو : كتاب النفس ص ٢٠٠ ، ٢٠١

إلى النار ، وإذا انطلقت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الفليظ منه إذا تكاثف واجتمع بفضه إلى بعض صار أرضا .

وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار ، صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هي البدأ . لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد «^(١)» . وهـ سرف الإسلاميون أيضاً أن « ايراقليطوس قال بنوع من أصاغر غير متجزئة في غاية الصغر »^(٢) وعرفوا أيضاً خلال فلوطوخس فكرته في الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما ايرقليطس فإنه كان يبطل الموقف والسكون من الشكل » .

وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة^(٣)

ثم يورد فلوطرخس آراء ايرقليطس في الصدفة وفي اللوجوس فيقول إن ايراقليطس يرى أن الأشياء بالبحث وأن البحث هو الضرورة . وأن جوهر البحث هو المنطق العقل الذي ينفذ في جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيري ، الذي هو زرع لتكوين الكل «^(٤)» وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول « إن ايرقليطس رغم أن الأشياء إنما انتظمت بالبحث^(٥) » وجوهر البحث

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٠

(٤) المصدر السابق ص ١٢٢

(٥) الشهرستاني للتل ج ١ ص ٢١٨

هو نطق عقلى ينفذ في الجوهر الكلى « والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هيرقليطس « إنه لا شيء يأتي عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثاني هو الوجود المشهور .

بل وينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هيرقليطس في الظواهر الطبيعية . فيعرف الإسلاميون رأيه في شكل الشمس ، أنها في شكل السفينة وأنها مقمرة . وفي استنارة الكواكب . فالكواكب تستنير ، لأنها تمتدني من البخارات الأرضية .^(١) وأن عظم الشمس من مقدارها الذي نراها به ، أو أعظم منه قليلا أو أقل^(٢) وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأسا على عقب ، وقد أورد المقدسي هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هيرقليطس^(٣) أما القمر فإنه عند هيرقليطس جسم أرض قد التفت عليها سحب^(٤) وأنه في شكل الزورق . وأن « الذي يمرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتحليل . والشمس تستنير استنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصغر . أما القمر فإنه يسلك في هواء أغظ ، ولذلك يظهر كددا ، أما عن كسوف القمر فيرى هيرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يمرض أن

(١) فلوطرخس : الآراء ص ١٢٢ !

(٢) نفس المصدر ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ١٢٨

يساتا - أى يقابلنا ويوازينا - الجزء منه المقتر كتمير السفينة «^(١) وعرف
الإسلاميون أيضا - خلال فلوطرخس فكرة السنة العظمى عند هيرقليطس ،
وتحديده لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية «^(٢) . كما عرفوا من نفس المصدر
فكرة نفس العالم عند هيرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التي فيه - أى
الذى العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما البخار الذى من خارج ، وإما من
بخار من داخل بجانس له «^(٣) .

وعرف الإسلاميون هيرقليطس عن طريق اتولوجيا المشهور . إن اتولوجيا
يذكر أن هيرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على
الصمود إلى العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك ، وارتقى
إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطرابا ، فلا ينبغي لأحد أن ينتر
عن الطلب والحرص ، والارتفاع إلى ذلك العالم ، وإن تعب ونصب ، فإن
أمامه الراحة التي لاتعب بعدها ولا نصب « . ويذكر صاحب اتولوجيا أنه إنما
أراد بقوله هذا تحميرضا على طلب الأشياء العقلية ، لتجدها كما وجدها ، وتذكرها
كما أدركها . (٤) نبين أن هناك صورة واضحة لهيرقليطس في المصادر اليونانية
الترجمة في العالم الإسلامى . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلاسفة اليونانية
من الإسلاميين . فالقدسى - كما رأينا - تناول تلك الصورة وعرضها . وعرف

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية من ١٣٨ ، ١٣٩

(٢) نفس المصدر من ١٤١

(٣) نفس المصدر من ١٥٩

(٤) افلاطون عند العرب : ص ٢٣

الشهر ستاني رأيه ، وعرضه أن يبدأ الموجودات هو النار ، فإ تكائف منها
وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء
بالنار صار هواء ، فالنار تبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها النار ،
والنار هي المبدأ ، وإليها المنتهى ، فمنها الكون وإليها الفساد « (١)

أما المبشر بن فاتك فيذكره تحت اسم « يراقليطوس الظلي » نسبة إلى
الظلمة ، وقد سمي هـ رقليطس فعلا بهر قليطس المظلم ، لصعوبة أسلوبه وعدم
وضوحه ، فكان مظلم الأسلوب . وعرف الإسلاميون أثره الكبير على
أفلاطون ، وأن أفلاطون كان يعتقد آراء مدرسة التنوير قبل أن يصحب سقراط .
يقول القفطي وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفسلفة فشى إلى أصحاب
إراقليطوس ، وكانت لهم طريقة في الفسلفة ، وهي اليوم مجهولة ، فسمع منهم ،
وتحقق أن طريقتهم في الحكمة يتمين عليها الرد ، وأراد أن يجاهد نفسه في طلب
الفسلفة الحقيقية ، فقصده سقراط » (٢) يقول المبشر بن فاتك « أن أفلاطون
كان يتبع ايرقليطوس في الأشياء المحسوسة » كما يتبع فيثاغورس في الأشياء
المعتولة ، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير » . (٣)

ونحن نعلم أن فلسفة افلاطون مزيج من كل هذه الفلصات ومحاولة لتوفيق
بينها . بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضا تلميذ هيرقليطس فيذكر

(١) الشهر ستاني : للثلث ج ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥

(٢) اخبار الحكماء ص ٢٠

(٣) للبشر بن فاتك . مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وأب: ابن أمية :

صيون بالأشياء ج ١ ص ٥٠

الشهر ستاني أن « ارسططاليس حكي في مقاله الألف الكبيرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطن كان يختلف في حدائته إلى اقراطيلوس فكتب عنه ماروى عن هيرقليطس . فكأن المسلمين إذن قد عرفوا تلميذ هيرقليطس أيضا وهو اقراطيلوس ويذكر الشهر ستاني أن اقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها^(١) ونقل لنا أيضا المبشر بن فانك بعض حكمه « قال ايراقليطس : من احتدل الشرور العارضة اللاتى ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره ، وأمن في طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل لونه وعنصر جوهره ، فذلك الحليم السميد^(٢) وقال ايراقليطوس « لاراحة الحريص ولاغنى لذى طمع^(٣) » وإني أشك في نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى له ، فهو يعبّر تماما عن حياة الرجل .

وهنا يأتى السؤال الأخير الذى أترناه من قبل عن هيرقليطس . هل أثر هيرقليطس في المسلمين من ناحية وفى الإسلاميين من ناحية ثانية ، كما أثر من قبل أثره العظيم فى العالم اليونانى ، كما أثر من بعد فى العالم الحديث .

أ : المنطق الحركى الهيرقليطسى والمسلمون :

كان أهم ما أتقى به هيرقليطس فى تيار الفكر الإنسانى العام فكرة المنطق الحركى ، المنطق الحركى الذى لا يؤمن بالماهية الثابتة ، ويعلم « هذا المنطق الهيرقليطسى أنه لا يثبت لماهية من الماهيات .

(١) الشهر ستاني : لذلك ج ١ ص ٣١٣

(٢) للبشر بن فانك . مختار الحكم ص ٣١٤

(٣) نفس المصدر ص ٣١٨

وقد أعلن مفكرو الإسلام - المبهرون عن روح الفلسفة الإسلامية الحنيفة ، عن إيمانهم بمنطق حركي ، لا يؤمن بالماهية الثابتة ، بل يؤمن بالأعراض والخواص ، ولا يضع لفكرة الطوائف أدنى اعتبار . وكانت دوافع المسلمين مختلفة تمام الاختلاف عن دواعي هيرقليطس في الإيمان بهذه الفكرة . واتضح عند مفكري الإسلام أنجاءه أسمى صنع منطقيهم ، ويكاد يقربهم من الرواقية ولكن من المؤكد أن الرواقية قد تأثرت بهيرقليطس أثرا بالغا ، فهل وصل أثر هيرقليطس إلى المسلمين خلال الرواقية . غير أنه ليس في منطق المسلمين أيضا فكرة صراع الأضداد وتلاقيها ولا حلول واحد منها مكان الآخر . ما أبعد فكر المسلمين عن كل هذا . وقد هاجم هيرقليطس قوانين الفكر - الذاتية وعدم التناقض . وكذلك فعل المسلمون ، فهل أخذوا منه . إن وجهة النظر بين كل مختلفة أيضا ... ولا مجال لمقارنة موقف المسلمين وهم يخرجون في أبحاثهم على قوانين أرسطو البديوية بموقف هيرقليطس ، وهو يحطم ثبات الحقيقة وهو يملن تحول النقيض إلى النقيض .

وقد أثار هيرقليطس الشك ، وكان أبا لـ سوفسطائية ، كما كان أبا للشكاك ، وأثر في سكتوس اميريقيوس بالذات وقد وصلت حجج الشكاك التجريبيين إلى العالم الإسلامي ، كما نرى بعد ، وأثرت فيهم أكبر الآثار ، بل استخدمها عالم من أكبر علماء السلف ، وفيلسوف من فلاسفة أهل الحشو ، وهو ابن تيمية . ولكن أيضا كان لهؤلاء المفكرين المسلمين موقف آخر ، يختلف أيضا عن موقف سوفسطائية وموقف هيرقليطس بالذات . كان موقف هؤلاء المفكرين المسلمين ، موقف هدم ، ثم موقف بناء . يهدمون منطلقا ، ليضموا

منطقا . يشكون في اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل للحقيقة ، ، ويضمنون منطقا استقرائيا تجريبيا .

وفي هذا يقفون مع الشكك التجريبي - ولكنهم يختلفون مع هؤلاء الشكك ، في أنهم وضعوا التجربة كمنطق وكنهج و كمنسفة علم ، بينما كانت التجربة عند هؤلاء الشكك التجريبيين حاجة جزئية مؤقتة . كما أن موقف المسلمين من منطق أرسطو يختلف عن موقف الشكك التجريبيين . إن هؤلاء الأخيرين أنكروه إنكارا كاملا ، بينما أنكر المسلمون اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل للحقيقة ، ووضعوا منطقا استقرائيا تجريبيا . قديما أخذ فيه الاستدلال الأرسططاليس المنطقي مكانه . أى يعتبر المسلمون منطق أرسطو نسفا فكريا بين أنساق متعددة ، نسقا قد يخطئ . وقد يصيب ، وقد يصل للحقيقة وقد لا يصل ، فليس التوصل للمعرفة اليقينية متوقفا عليه فقط أن الطريق الاستقرائى الآخر قد يصل للحقيقة ، كما يصل منطق أرسطو ، بل إنه أكثر توصلا للحقيقة من طريق المنطق الثابت ، القائم على فكرة الماهية أو فكرة الكنه الجامدتين اللتين بشر منطق أرسطو بهما . فالوقف إذن مختلف ، بين المسلمين من ناحية ، وبين السوفسطائين أو من الشكك - ومن ورأهم هيرقليطس من ناحية أخرى^(١)

ب - مشكلة الجسم في العالم الإسلامى وهيرقليطس :

وظهرت مشكلة الجسمية في العالم الإسلامى ويبدو أن أول من أعلن

النشأ . ماهج البحث عند مفكرى الاملام . في مواضع متعددة ؛

فكرة الجسمية في العالم الإسلامي هو الجهم بن صفوان . قرر جهم بن صفوان أن الموجودات جميعها أجام . والحركة أجام . بل إن القرآن نفسه ، وهو وجود جسم . ثم ظهر مقاتل بن سليمان المفسر المشهور (المتوفى عام ١٥٠ هـ) وأعلن جسمية الله ،^(١) بل اعتبره جمعا حقيقيا . وسرعان ما نشأت مدرسة هامة من مدارس المفسرين وأصل الحديث تؤمن بآراء مقاتل^(٢) حتى ظهرت السالية مؤمنة بجسمية الله . وقد تأدت آراء ومقالات السالية إلى مذهب في أحادية المادة ، تشبه تماما آراء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان من ناحية وآراء الرواقية من ناحية أخرى . وقد تأثرت السالية بتجسيما في مجموعة من أكبر صوفية الإسلام ، وفي مقدمتهم أبو طالب المكي (المتوفى عام ٣٨١ هـ) .

و ثبت التجسيم أن أبيع وازدهر ، وفي أوج قوله ، لدى طائفة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي ، باسم الكرامية ، نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن كرام (المتوفى عام ٢٥٥ هـ) أعلن ابن كرام أن الله جسم^(٣) .

إن نظرية ابن كرام في جسمية الله . أن الله إحدى الذات ، إحدى الجوهر^(٤) . والجوهر عند ابن كرام يعني الذات فحق يطلق ابن كرام الجوهر الله إنما يعني أن ذاتية الله وجوهره واحدة . ويرى ابن كرام أن هذه الذاتية

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٣ والتهانوي : كشف

اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٦١

(٢) النشار : نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٦٠٩ - ٦١٣

(٣) النشار : نشأت الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٦١٦

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٥٩

الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة ، هي جسم ، وجسم لا كالأجسام ، فإله هو الجسم في ذاته وفي جوهره ، الواحد أو الوحيد ، وما عدا الله وما سواه ، ليس جسما على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته . لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم ، أو وجودا ولا وجود ، أو بأن هناك جسما وفلا ، وكان لا بد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسما ، والموجودات لا أجسام ، لكن أفعال .

وابن كرام هنا رواقى واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود ، الذي نراه فيما بعد على أقطع صورة لدى مدرسة محيي الدين بن عربي . وهنا يمكننا أن نقول إن ابن كرام كان يضع - وهو يشترك في هذا مع هشام ابن الحكم المفكر الشيعي المشهور - كما سنرى فيما بعد - أساس وحدة الوجود المادية الرواقية إن الوجود جسم واحد ، وهو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض (١) .

ومن الواضح أن الطبيعية الرواقية التي استمد منها الكرامية آراءهم - متأثرة بهرقليطس . بل إنها ليست سوى تحديد لمذهب هرقليطس ، وكذلك وحدة الوجود الرواقية هي تحديد لمذهب هرقليطس والمدرسة الأيونية جميعا في أحادية المادة .

ولم تمت نظرية الجسمية الحسية ، بل انتشرت من كرامية في عالم من

(١) النصار : نشات الفكر الفلسفي في الإسلام - ج ١ ص ٦٢٠ ، ٦٢١

أكبر علماء السلف وصوفى من أكبر الصوفية : هو المروى الأنصارى ،
ثم احتضنها عالم السلف المتأخر أو مفكر من أكبر مفكرى الإسلام ، وهو
قضى الدين بن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ . وما زالت تمشى فى المجتمع
السلفى المعاصر .

أما الطريق الآخر الذى اتخذته الجسمية ، وتغلقت فيه فى المحيط الإسلامى
فكان خلال مدرسة هشام بن الحكم قد أعلن هشام بن الحكم « أن الله
جسم » وقد اعتبر هشام بن الحكم الحقيقة الواحدة المتحققة هى الجسمية .
فمضى الجسم : أنه موجود . وكان يقول : إنا أريد بقولى : جسم : إنه
موجود ، وإنه شئ . وإنه قائم بذاته (١) .

ولم يذهب هشام بن الحكم إلى جسمية الله قط ، بل إنه ترك النص الآتى
الخطير « إنه ليس فى العالم إلا جسم ، فالله ليس جسما قط ، بل لا يوجد
إلا جسم واحد » والألوان والحركات أجسام .

وكان هشام بن الحكم أكبر فلاسفة الجسم فى العصور الإسلامية :
يرى الوجود جسما ماديا رقيقا شفافا ، ويدخله هذا فى عداد الراقبين
الإسلاميين ، فهو اسمى النزعة ، جسدى مادى ، رأى الوجود كله جسما ، وفسر
الوجود كله بأنه جسم رقيق شفاف يتكثف ويلطف ، والله جسم ، لولا
جسميته ، مادلت الأجسام عليه ، ولكنه ليس كأجسامها (٢) .

(١) النشر : نشأت الفكر الفلسفى فى الإسلام : الجزء الثانى من ٢٢٠

(٢) نفس الصدور ٢٤١

وقد اعتنقت الشيعة الإمامية جميعها وفي عصر جعفر الصادق وبدءه -
فكرة الجسمية ، ولم تتخلص منها إلا حين تضرير المذهب الجعفري تغيراً كان
على يد مجتهدى الشيعة - بعد اختفاء الإمام الثاني عشر - واعتناقهم لآراء
لمتزلة ، مخالفين عقيدة إمام المدرسة جعفر الصادق وتلامذته الكبار المجسمين
من أمثال هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي .

كما أثر هشام بن الحكم في النظام . فقد رأى النظام أن الكون يتكون من
أجسام فكل ما في الوجود المادى أجسام ، سواء منها « الأجسام الكثيفة
المروفة لها أو ما يسمى « أعراضاً كاللون والطعم ، والحرارة ، والضياء
والواحمة ، والذات والآلام ، وأنه لا تباينها وبين الأجسام الكثيفة .
فالأعراض عند النظام هي أجسام الطبيعة (١) .

وهنا يقابلنا السؤال الهام : من أين استمد هشام بن الحكم فكرة
الجسم والجسمية ، هذه النزعة التي سادت كتاباته ، ومدرسته الشيعة ، وتلميذه
المعتزلى إبراهيم بن سيار النظام .

وقد قلنا من قبل . إنه استمد فكرة الجسمية من الرواقية . أما طريق
الرواقية إليه - فكانت الفرقة الثنوية الديسانية . وقد كانت الديسانية - كما
يقول برنزول - ميداناً خصباً لفلسفة الغنوصية - حيث ازدهر للتوفيق بين
مختلف مذاهب اليونان الفلسفية على نحو لا يوجد في آراء الفرق . وبثبت
برنزول أن هرمونيوس بن برديسان - المؤسس الأكبر لفرقة الديسانية قد

(١) النشار : نشأة الفكر - ٢ من ٥٧١ ، وأبوريد : النظام من ١٤ ، ١٥

درس في أثينا حوالي العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية آخر ازدهار لها وأنه أضاف إلى ضلالات آبيه - وهذا لم يكن غنوصيا صريحا ولا رواقيا خالصا - أيضا ضلالات اليونان التي تتعلق بالنفس ولولادة الأجسام وفنائها وبالخلق الجديد للإنسان بعد الموت : ثم إن المقالات التي رد بها على ديسان تتحق النظر من حيث إنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقين حول مدينة الرها^(١) فالرواقية إذن كانت منتشرة في مجامع الرها وحلقاتها ، معروفة لدى الديصانية . وقد حملها هؤلاء إلى المفكرين الإسلاميين في جدهم معهم ، وقد أثرت في الجهم أولا ، ثم إن نزعة هشام بن الحكم الحسية - قبلت هذا الأصل الرواقى وبخاصة أنه كان جهميا في مطلع شبابه ، كما قبلت نزعة هشام بن الحكم أصولا أخرى رواقية خلال الديصانية . ومن الملاحظ أن بعض المؤرخين القدامى تنبهوا إلى رواقية ابن ديسان الرواقى . وقد كان للأستاذ فورلانى فضل تنبها إلى هذا ، ففي مقالة عن رواقية ابن ديسان الرواقى يذكر ملاحظة لسرجيوس الرأس عيني يقرر فيها موافقة ابن ديسان السريانى للرواقين في تجميعهم كل شئ حتى الألوان والظنوم والروائح والأشكال الهندسية .

ويذكر فورلانى أن سرجيوس الرأس عيني عرف الرواقية عن طريق شراح أرسطو ، ثم قارن بينها وبين الديصانية ، وانتهى إلى موافقة الأخيرة

(١) برتزل : مذهب الجوهري الفرد عند المتكلمين الاوائل ترجمه الدكتور أبوبودة

في كتاب مذهب القدره عند المسلمين ص ١٤٤

للأولى . فلا شك أن آراء الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم وآراء النظام الجسمة إنما أخذت من هذا الطريق .

ويذكر الدكتور أبو ريدة في كتابه الممتاز - ابراهيم بن سيار النظام « أن تأثير الفلاسفة الرواقية في آراء المتكلمين الفلسفية من هذه الطريق يمكن على الجملة . لكن ينبغي ألا نسرّف في تطبيق ذلك امدم وجود مصادر ومعلومات أدق ، ولأن فلسفة الرواقين لم تكن وحدها بين العرب ، وأن دراسة العوامل التي أدت إلى نشوء الفكر الإسلامي من حيث البواعث والمادة في ذلك ، لا يزال من أهم ما يجب أن تنبج إليه جهود الباحثين » وقد وجه هذا العالم الممتاز أنظارنا إلى كتاب يعقوب الرهاوى (وقد عاش يعقوب في النصف الثاني من القرن الثاني ، وهذا الكتاب - الذي كتب في السوربانية ونقل حديثا إلى الانجليزية ، يشير إلى رأى بعض الفلاسفة المحدثين الذين يقولون بأن الأتوان والروائح والعمور والأصوات أجسام ، وليست أعراضا . ويذكر يعقوب أنه قابل رئيس هذه الضلالة ، وناقشه وأبطل أدلته . ويرى الدكتور أبو ريده أن الأقوال المنسوبة « للفلاسفة المحدثين » في هذا الكتاب هي أقوال هشام بن الحكم والنظام . (١)

كانت الرواقية إذن موجودة في العالم الإسلامي ، وذات صياكز قوية . وعرفها المشيخة الأوائل من مفكرى الإسلام - الجهم وهشام بن الحكم

(١) الدكتور أبو ريده : النظام ، ص ٦٦ ، ٦٧ ، إذ نظر أيضا ص ٩ ، ص ٣ .

واللايذها ، كما عرفها مقاتل بن -إيمان وتلامذته . ونحن نعلم تماما دور هيرقليطس الكبير في فلسفة الرواقين الطبيعية . ولكن هل يكفي هذا القول بأنه كان لهيرقليطس تأثير في مذهب الجسم عند مجئ الإسلام .

إن شاهدا من الأشعري شيخ أهل السنة العظيم ، ومؤرخ العقائد ، ثبت أن فلاسفة ما قبل سقراط كانوا مدبر نظرية الجسم عند مفكري الإسلام ، يقول « إنه حكى هذا - أي مقالة هشام - عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول - كما حكينا عن هشام « أنه لم يكن يثبت أعراضا غير الأجسام » ويقصد الأشعري بالمتقدمين هؤلاء فلاسفة ليسوا أرسططاليسيين ، بل يورد الأشعري أن مذهب هشام بن الحكم « حكاه أبو عيسى الوراق عن أصحاب الطبايع (١) ، وأصحاب الطبايع في الغالب عند المسلمين هم الفلاسفة الطبيعيون . المتقدمون على سقراط أيضا. (٢)

ولكن ما يلبث مفكر من مفكري الإسلام أن يتنبه إلى أن أهم فيلسوف نادى بالجسم من بين المتقدمين هو هيرقليطس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل : وهذا المفكر هو نجم الدين القزويني الككابي (المتوفى عام ٦٧٥) وقد كان نجم الدين الككابي من شراح محصل الرازي المتنازير وقد رأى أن « الفرقة الأولى من فرق الفلاسفة هم الذين زعموا أن ذلك الأصل الذي حدث منه العالم ، وكذلك المادة ، هي الجسم ويعتبر رجال هذه الفرقة : انكسبيين

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٣٤٤ ، ٣٤٥

(٢) النشار : تشاتن الفكر ج ٢ ص ٢٤٤

وهيرقليط وديمقريط وانكساغوراس « (١) وتوضح لنا أيضا تماما أن فكرة « الجسم » عرفت لدى المسلمين عن طريق يوناني ، وعن طريق يوناني بالغات ، هو طريق الفلاسفة المتقدمين قبل سقراط : وفي مقدمتهم هيرقليطس . ثم وصلت الرواقية بعد ، وفيها تأثير هيرقليطس أيضا على أوضح صورة . فسيطرت فلسفة هيرقليطس الحسية المجمعة في أصحاب الجسم في الإسلام عن طريقين إذن : طريق مباشر ، هو انتقال التراث الفلسفي قبل سقراط إليهم وتأثيره النافذ فيهم ، وعن طريق غير مباشر : وهو طريق الرواقية . وقد احتضنها طوائف من مفكري الإسلام ، في محاولة بارعة لمحاورة أرسطو .

- النار - عند هيرقليطس ومفكري الإسلام .

عبدت المجوسية النار - وقد كان كتاب المسلمين يدعوها الدين الأكبر ، والملة العظمى (٢) . أثارت فكرة « النار » عامة في التفكير الإسلامي تصورات متعددة . كان انطفاء « النار المقدسة » لدى الفارسيين - ولأول مرة في تاريخ اشتغالها المستمر - بشارة عند المسلمين بميلاد محمد صلى الله عليه وسلم . وقد كانت فكرة انطفاء جذوة هذه النار لهمة لأدب كبير ، ويردد صداه في المدائح النبوية المتعددة . وسنرى بعد تعظيم هذه النار لدى الكثيرين من الإيرانيين حين أطلت الشيعوية برأسها . وقد أعلن بشارين برد هذا حين قال فضلا

(١) يد نفس : مذهب الفذة ص ٦٠

(٢) الشهرستاني : الملك ج ٢ ص ٩٦

(٣) الشهرستاني : الملك . . . ج ٢ ص ٥٤ وابن خلدون : المقدمة ص ٢١٥

والجامع : الحيوان ج ٤ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨١ ج ٥ ص ٦٦ ، ٦٧

النار على الطين . الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار وهو هنا يفضل رأى الشيطان في تقديم نفسه (النار) على آدم (الطين) ... وسيتردد هذا في فكرة الحلاج عن تقديم الشيطان على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم . بل يذكر المؤرخون أن عبد الله بن المقفع كان من عبدة النار قبل إسلامه ، وأنه من بيوت من بيوت النار ، وترجم :

بليت عاتكة التي اتنزل خوف العدى وبك الغذاد موكل

أنى لأمنحك الصدود وإنى علم الإله مع الصدود لأميل

فكان بيوت النار ، بيوت المجوس كانت منتشرة في بقايا إيران القديمة . وقد وصف الشهرستاني هذه البيوت وقد ذكر المقدسي أنه زار بيتان تلك البيوت في قرية خوز « وهي كورة من كور فارس قديمة البناء » (١)

وكانت غاية المجوس الإيرانيين هدم ملك العرب ودينهم وإظهار عبادة « النار » وأنهم لما لم يتمكنوا من إظهار هذه العبادة ، وفرضا في إيران والعراق ، احتالوا واعتقوا الباطنية وبخاصة الإسماعيلية منها وقالوا للمسلمين « ينبغي أن نجمر المساجد كلها ، وأن تكون في كل مسجد بحجرة يوضع عليها النار والعود في كل حال » وينهب عدد من المؤرخين أن البرامكة قد زينوا للرشيدي أن يتخذ في جوف الكعبة ، بحجرة يتبخر عليها العود أبدا . فلم الرشيدي أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة ، وأن تصير الكعبة بيت نار » (٢)

(١) المقدسي : البدء والتاريخ - ١ ص ١٧

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٧٢

بقسم الرابع
هرقليطس وأثره

في

الفلسفه الحديثه

(هيغل — كارل ماركس — برجمون)

تأليف : الاستاذ الدكتور محمد علي أبو ربه

هرقليطس وأثره

في الفلسفة الحديثة

تميسد

لم يكن تأثير مذهب هرقليطس قاصرا على الفكر الفلسفي القديم فحسب، بل لقد تعداه إلى الفلسفة الحديثة، بحيث ظهرت تيارات فكرية محدثة تستمد أصولها من موقف فيلسوف الصمودرة الأول.

وقد لاحظنا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب كيف أن هيراقليطس كان فيلسوفا تعددت مظاهر أصانته الفلسفية، واجتمعت له صفات كادت أن تجعل منه بطلا أسطوريا يتم بطابع الغموض في مجال الفكر.

على أن الذي يعنينا من جملة أفكاره، تلك الفكرة الرئيسية المحصبة التي حددت الطابع العام لمذهبه، ألا وهي فكرة الصمودرة والحركة الدائمة. وقد نجح إلى الباحثين في تاريخ الفلسفة أنها مجرد تأكيد على معنى الحركة في الوجود أو أنها مجرد معارضة للموقف الإبلي القائل بالثبات. فبينما يدافع الإيبليون عن ميثاقه الثبات وعدم التحول، ويرجعون الحركة والتحول إلى المظهر الكاذب للأشياء - بينما تكمن الحقيقة في امتناع الحركة بجميع صورها على الإطلاق - يرى الهرقليطس وقد عكسوا الموقف فثبتوا أن الحقيقة إنما تستمد مقوماتها من الحركة ومن التحول الدائم، أما الثبات فهو المظهر الكاذب للأشياء.

وليسَت الصيرورة في حقيقة أمرها مجرد حركة بالمعنى الخاص للحركة بل هي في مقابل التغير أي الحركة بالمعنى العام ، فيكون هرقليطس قد سبق بذلك أرسطو في تفسيره للحركة بهذا المعنى وإذا كان أرسطو قد ميز بين التغير الجوهرى والتغير العرضى ، فإن هرقليطس قد سبقه أيضا إلى تفسير الصيرورة باعتبارها نوعا من التغير الجوهرى ، وكذلك فقد كشف عن موضوعية الصيرورة من حيث كونها نسقا وجوديا لا يؤسس على التفكير، إذ أن التفسير الابدستمولوجى لفكرة الصيرورة قد ظهر بعدهم هرقليطس وعلى يد السفسطائيين بالذات ، وقد استمر هذا التفسير الابدستمولوجى للصيرورة يؤثر في تيارات الفكر المثلى الحديث حتى وجدناه بصورة مكتملة عند هيجل .

على أن الاختلاف الأساسى بين كل من هرقليطس وأرسطو يرجع إلى أنه بينما يجعل أرسطو من التغير مقولة تنصب على الأشياء ، نجد هرقليطس يجعل من هذا التغير خالقاً للأشياء ومجدداً لها في نطاق تحولات العناصر المتروفة التي ترجع - كما يذكر هرقليطس - إلى عنصر واحد أصلى هو النار ، فليست الصيرورة مجرد حركة ظاهرية للأشياء حسب ، بل هي أيضا قوام تركيب هذه الأشياء الذى يضعه التحول المستمر في نطق الزمان ، وبلغت أرسطو ، ليست الصيرورة شيئا آخر غير العال الأربع (القاعلية والمادية والصوربة والثائية) مأخوذة بالصورة الديناميكية الهركليطية ، هذه الصورة التي تستمد الصيرورة من الصراع بين ^{العناصر} الأضداد الذى يذوب في النهاية في هذه الحركة الكونية الكبرى ، ويخضع لقانون عام أزلى Logos منتظم بمقتضاه جميع الظواهر ، وتستمر بحسب ^{الذو} الأدمار المتداخلة إلى ما لا نهاية .

فالصيرورة إذن - على هذا النحو - هي فصل مركب من عناصر المخلق للنتجذد والزمان والحركة الدائمة والصراع الأزل فى سياق قانون أزلى عام

وهذا هو سر أصالة موقف هرقليطس الفلسفى ، فلأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى استطاع مفكر أن يكشف فى نطاق المادة عن القوة الخلافة فى الحركة فى الزمان ، وسيكون على برجسون فى نهاية المطاف أن يعيد صياغة مذهب حول الصيرورة فى نسق فلسفى حيوى جديد فمثلا فى فكرته عن الرتبة الحيوية والسيال الحيوى الذى هو - فى حقيقة الأمر - ديمومة مطلقة كما سنرى فى نهاية البحث

ويجب أن نلاحظ من ناحية أخرى : أنه قد ترتب على فكرة الصيرورة موقفان : أحدهما سلبي والآخر إيجابى .

أما الموقف السلبي فقد تمثل فى تيار الشك السفطائى العارم ، فإذا كان كل شىء يتغير ويتبدد فإن يوجد شىء على الإطلاق ، وكذلك تصبح المعرفة نسبية ويمتنع الحكم وتستحيل المعرفة ، وقد فهم هؤلاء من الصيرورة معنى للتغير الجوهري المستمر دون أن يكون تحت قانون تام يتم بمقتضاه هذا التغير ، وبذلك يتلوى مدلول الصيرورة على بعد واحد فحسب وهو البعد الديناميكى .

أما الخلق والإيجاد فى نطاق القانون الأزلى - وهو السمة المميزة للصيرورة عند هرقليطس - فهو قوام الموقف الإيجابى المفهر لها ، ونجد هنا أن الموقف أيضا عند أفلاطون فى تفسيره لنظام عالم المحسوسات . ولما كان أفلاطون قد أرجع القانون الذى ينظم المحسوسات إلى عالم ثبات أزلى هو عالم المثل ، وهنا ظهر التناقض واضحا (ولا سيما فى المرحلة الأولى من مراحل تطور نظريه

المثل) فالمحوسات وهي متحركة حركة دائمة تستمد مبدأ تنظيمها من عالم ثابت لاحركة فيه . فكان ما هو ثابت يصبح مبدأ لما هو متحرك .

لقد عبرت محاورة بarmينديس عن هذه الأزمة التي عاناها الفكر الأفلاطوني في بدايته وعجزت المحاورات من النسطاقي إلى فيلبوس عن أن تقدم لنا حلا لهذه المشكلة ، ولم يقدر أيضا للحركة الفلسفية هو التاريخ أن تعرض حلا حاسما بهذا العدد، وكان أن تجددت هذه المشكلة بصورة أو بأخرى في نطاق المذاهب المثالية على اختلاف مستوياتها في العصر الحديث ثم إلى مصبه في الفكر المعاصر .

وقصارى ما أمكن لأفلاطون أن يفعله هو أن يمنح الجدل وهو نظام عالم المعقولات - قدرا محدودا من الطابع الديناميكي لكي يصبح صورة نموذجية للعالم المحسوس الأمر الذي انتهى به إلى التفسير الرياضي الكامل لعالم المثل .

هكذا نجد ان مشكلة الصيرورة كانت وراء مراحل تطور الفكر الأفلاطوني ، بحيث انتهى الأمر بهذا الفكر - تحت تأثير هذه المشكلة - إلى أن يتحول إلى نظرية في الفيض وصدور الموجودات عند أفلوطين . فلبست حركة الفيض الخلافة سوى تعبير - على نحو ما عن فاعليه الصيرورة وطابعها الخلاق مثلا في الربط بين حركتي المعرفة والايجاد ، ومع هذا فلم يكشف أفلوطين عن الأبعاد الحقيقية للصيرورة ، وأكتفى بأن يشعر بطريقة رمزية إلى مصدر الصيرورة ونسق استمرارها وتفوقها ، حينما شبه حركة الفيض بالتدفق الدائم من منبع لا ينضب دينه ولا يتناقص مستوى الماء فيه .

وإذا كان الوجه الحركي الديناميكي للصيرورة قد ظهر بصورة جزئية

في مواقف أتباع المدرسة الحسية من أمثال هوبز ولوك وديكارت^(١) ، فالتنا
وجد تمام البهر عنها في صيرتها البدعة في مذهب كل من هيجل وماركس
وبرجسون مع اختلاف في الاطارات العامة لهذه المذاهب .

يلاحظ أن هيوم يشير إلى أن التجربة نشأت على إدراكات متشابهة ولا أنها حيال
Flux أزلي وحركة دائمة . راجع Hume, Treatise, Book 1, Part IV, Sec. VI
وكذلك راجع المؤلف في الفصل الخامس بالفيلسوف ديفيد هيوم في « الفلسفة الحديثة »

المبحث الأول

الموقف الفلسفي عند هيغل على ضوء مذهب هرقلطس

المقدمة : هيغل وفلسفه

حياته وشخصيته : امتازات حياة الفكر الألماني المثالي الكبير هيغل ١٧٧٠ - ١٨٣١ بالانتران والموضوعية الكاملتين فلقد اشتهر بنظراته الموضوعية الثاقبة والمترننه إلى الاشياء ، وكان اهتمامه موجها في الدرجة الأولى إلى فهم العالم كما هو وتفسير كل شيء فيه تفسيراً منطقياً ومحاولة رده إلى العقل والحياة الفكرية آخر الأمر وحتى في تفسير هيغل لتجارب النفس الداخلية كان يتبع أسلوباً وصفياً بعيداً عن أي ذاتية فردية وهو بذلك كان يتبع أسلوب العلماء الوصفى والموضوعى أولاً قبل أى شئ .

ولقد كانت ثقة هيغل كبيرة في إمكانه تفسير النظام المعقول لتكون أو في إمكانه تفسير العالم تفسيراً معقولاً وحتى الله عنده يمكن النظر إليه من وجهة منطقية ومن ثم فلا يصح في ذاته إصرار تلوه على التفسير المنطقى .

ويمكن القول بأن هيغل كان يجمع بين صفتين اثنتين أولاهما صفة الموسوعية فلقد تعرض هيغل للمنطق والمعرفة والميتافيزيقا والطبيعة والتاريخ والجهال والحياسة .. وغيرها وثانيتها صفة النظامية . أو النسقية بمعنى أن جميع فروع فلسفته تخضع لنظام معين أو ترتبط على أساس شئ منظم ،

لقد حاول هيجل أن يضع أول فلسفة طالبة كلية شاملة تخضع للعقل او حاول أن يضع نظاما معقولا للعالم بمحلمته .

أما أسلوب هيجل فهو معقد إلى أقصى درجات التعقيد يشد به النموذج أحيانا والتلاعب بالمصطلحات الدقيقة التي تخفى المعاني أحيانا أخرى حتى لدرجة أنه قال في خطاب له إلى أحد اصدقائه بصدد كتابه ظاهريات الروح انه سيحاول ان تخفف من الأحجار الثقيلة التي تموق سفينة ظاهريات الروح لكي تصبح اكثر قدرة على العوم والتحرك بسهولة . وإذا كان الأمر على هذا النحو من التعقيد كما يقرر هيجل نفسه عن كتابة ظاهريات الروح فان منطقتة الأكبر والأصغر على السواء بشوبهما قدر اكبر من التعقيد وعدم الوضوح والتجريد .

ولعل ذلك ناتج من حياة هيجل الصارمة نفسها ، فلقد كان عقليا مزمتا مبتعداً عن العاطفة كل الابتعاد في نظرة ناقبة وشاملة للعالم لا تتأبه بالجزئيات ولها بالتفاصيل واشتهرت حياته بتناقض غريب فلقد اريد له ان يكون قصبيا فأصبح فياصوفا ساءت علاقته بالسلطات الكنسية ، ولقد كان عقليا صارما ولكنه تزوج وهو بعد الأربعين فتاة في العشرين من عمرها ولقد كان المانيا مزمتا ولكنه اعجب بنايليون واعتبره روح فرنسا وهذه التناقضات وغيرها كان لها اكبر الأثر في فلسفته ذاتها بحيث اصبح فيلسوفا يؤمن بالتناقض لا بالذاتية ، بالضرورة والتغير لا بالثبات والجمود بالحركة لا بالسكون بالديناميكا لا بالاستاتيكا .

ولكى نوضح ذلك الانجسساء الديناميكي عند هيجل لابد لنا

أن نمرض أولا للمشكلة الفلسفية عند هيجل ثم نوضح بميزات فلسفة هيجل لكي نخلص في النهاية إلى بيان عناصر فلسفته وعلاقتها بفلسفة هيراقليطس .

أولا : - المشكلة الفلسفية عند هيجل :

اتبع هيجل نفس مسار الفكر الفلسفي الذي اتجهه كانط وفخته وشلنج فتناول عناصر الفكر المختلفة : الذات والشيء ، والفردية ووحدة الوجود وصهرها في وحدة متساكة وحاول التوفيق بين هذه العناصر المتعارضة .

وبينا نجد فخته يمثل الذاتية المفرطة ، وشلنج يمثل الموضوعية المبالغ فيها، نجد هيجل بوحده بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، الذين يمثلان حسب كانط صور الحساسية ومقولات العقل وصيغته . لقد وحد كانط بطريقته الخاصة بين الاحساس والفكر ، ولكن لم يرتض كل من فخته وشلنج طريقته النقدية في التوحيد ، وظن تخذه أنه باقصاء الاحساس يكون وقد حل مشكلة التوحيد هذه كما ظن شلنج بأنه باقصاء الذات يمكن حل هذه المشكلة ، أما هيجل فلقد جاء ودعى إلى وحدة أعمق من وحدة كانط . . إلى وحدة لا يقصى فيها هذا الطرف أو ذاك . . إلى وحدة تعطينا تفهما عقليا وكمليا وشاملا ه

ولقد كان بين شلنج وهيجل موافقات ومخالفات حول هذه المشكلة . والواقع أن الاثنان كانا بريان بأن الذات والشيء يجب أن تجدا في وحدة أعلى وألا يقتصر على الانفاق بين الذات والشيء على مجرد وجود انسجام

خارجي بينهما ولكن هيجل ما لبث أن اختلف فن شلنج . فبينما نمسك شلنج بوجود نقطة عندها يتلاشى الفرق بين الذات والشيء نجد هيجل يرى أن الوحدة بينهما والتي يجب أن تشتمل على كل شيء ليست مجرد حلقة وسطى بين الروح والطبيعة بل وحدة أعلى من الروح ومن الطبيعة أى أن الطبيعة لا ينبغي أن تعد وجوداً آخر إلى جوار العقل ولكنها جزء من حياة العقل نفسه ، وفي كتاب (علم تجسد الروح) يبرهن هيجل على أن الفكر بحكم طبيعة الموروثية بطراً عليه عدة تحولات متعاقبة تنتقل به من الإدراك المادى صاعدة إلى موقف الفكر المجرد ، وأن الفكر وهو في طريقه إلى تلك الغاية يرى بجلاء أن المراحل المتوسطة التي يجتازها أثناء السمر ضرورية ولا بد منها لا باعتبارها مواقف يسبق فيها العقل أتاه رحلته ولكن باعتبارها مراحل ضرورية في حد ذاتها ، وبغيرها لا يتم التطور المطلوب .

فكرة المطلق : انتقد هيجل فكرة شلنج عن المطلق تلك الفكرة التي اهتمت المطلق كعنصر لا حركة فيه وتذوب وتنحى عنده كل وحدة الاختلاف ورأى هيجل أنه وضعها وضعا دون برهنة أو تدليل . وأراد هيجل أن يبين أن المطلق لا يجب أن يفرض فرضاً ولا بد من الاستدلال عليه من طريق العقل ، ثم لا لا ينبغي أن نصوره لأنفسنا ذاتاً مجردة تذوب فيها كل أوجه الاختلاف وعنصرها ساكن لا حركة فيه (كما فعل أفلاطون بصدده الواحد) ، بل يجب أن ننظر إليه كروح حية متتجة وخصبة تنهق منها كل الأشياء الجزئية : ويقول هيجل في تعريف المطلق بأنه روح ، وامتداد اكتشاف تلك الروح وفهمها هو الفرض من كل فلسفة وكل ثقافة . وهي النقطة التي تتلاشى عندها فروع المعرفة جميعاً من علم ودين .

وبرى هيجل أن إدراك الإنسان للكون يتحتم عليه أن يبحث من تعليل للكون وهو برفض إدراكنا للعالم من طريق التصوف أو الإلهام والبصيرة . وبرى أن الوسيلة الوحيدة لإدراك الكون هي إنتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا ، وهذه المراحل العقلية ضرورية لمعرفة الحقيقة السامية ، لا فرق بين إدراك حادى أو إدراك إسامى ، فلا نستطيع الفلسفة أن تنتقل من النهائى إلى اللانهائى دون أن تعترف بنقطة البداية ، يقول هيجل فى مقدمة « فلسفة الحق » « إن ما هو عقلى حقيقى وما هو حقيقى عقلى » وهذه العبارة هي مفتاح فلسفته ، فالحقيقة كلها تعبر عن العقل ، والكون كله بحقق وجود للفكر بل هو العالم الروح المفكرة وقد تطورت .

لقد كان المطلق فى أول أمره فكرة خالصة أزلية تم هيبط إلى الطبيعة حيث تحول إلى لا شعور ثم ماد فاستيقظ فى الإنسان ثم أخذ يحقق نفسه فيما بنشأ فى العالم من نظم اجتماعية وفن ودين وعلم فازداد بذلك ثروة وكالا ثم ماد إلى نفسه آخر الأمر مرة ثانية .

ثانيا : مميزات فلسفة هيجل .

(١) العقل أو الروح هو الحقيقة النهائية وأساس الحقائق جميعاً ولا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكا كاملا إلا إذا اجتاز عدة مراحل سابقة وأستوعبها فى نفسه .

أن قوام الحقيقة هو الفكر وهو مقياسها فلا بد من أن يفسر كل شئ تفسيراً عمايياً . والفكر كلى ويحوى الحقائق الصغرى . كما أن الحقيقة والفكر لفظان لهما مدلول واحد . وبذلك تصبح الفكرة والشئ الواقعى حقيقة واحدة وتصبح الحقائق الواقعية تعبيراً عن الفكرة وهي لتى

تتكشف عنها .

(٢) والفكر عند هيكل وحدة عضوية ، هو وحدة ذات أجزاء منفصلة ولكنها في الوقت عينه متصله مرتبطة ، فالشكل يمثل في كل جزء كما أن كل جزء موجود في الشكل . والشكل بأجزائه يكون كائنا عضويًا متحدًا فهو ليس كلاً مترصاً آلياً بل هو كل مندمج متماسك مرتبط الأجزاء وكل جزء من الكل له علته التي تيرر وجوده ، بل التي تفرض وجوده وتمتعه : فكل جزء موجود من أجل الكل وبسببه .

ولكن على الرغم من ضرورة وجود الأجزاء إلا أنها تقف بازاء بعضها موقف الأرفع والأوضع ، والمراتب السفلى منها تنقل إلى العليا وكل ما حدث لها هو تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا . فمراتب الفكر إذن أجزاء متفاوتة من مجموع الحقيقة ، ولا يعرف منطق الوجود تعاقباً في الأفكار (بين السابق واللاحق) بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى وكلها معا : السابق منها واللاحق ، السافل منها والعالية ... ألخ . ومن ثم يصبح التاريخ هو تجلي الحقيقة المطلقة التي لا ينقطع وجودها أو هو التكشف التدريجي للحقيقة المطلقة .

(٣) إن وحدة الفكر إنما هي وحدة بين أضواء ^{أضواء} الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادي وبهني هيكل بذلك أن العقل العادي يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا اتساق بينها ولا انسجام . وهو يقع في هذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلاً في حد ذاته .

وهنا يقف هيكل ضد موقف بارميندس القائل بأن الموجود موجود واللاوجود غير موجود وأن الحركة ممتنعة .

لقد درج الناس على رؤية أجزاء الكل منفصلة كل جزء على حدة دون ربط شامل بينها ، والحقيقة أنه لا يوجد أى جزء منفصل قائم بذاته . إذ النظرة الجزئية ناقصة ولا بصحتها إلا النظر إلى مجموع الحقيقة ككل واحد مرتبط بالأجزاء ومتصل الحلقات ولكننا لانستطيع أن نسموا إلى الحقيقة في كليتها إلا إذا سلمنا بالجزء والكل معا فلا نتمسك بأحدها دون الأخرى : ذلك لأن التمسك بالجزء وحده على أنه الوجود الحقيقي أو الكل وحده على أنه الوجود الحقيقي إنما يمثل موقفا صارما يقوض نفسه بنفسه فكلاهما ضرورى لتكوين الحقيقة العليا . ولابد في رأى هيجل من الصراع بين الأضداد ثم اتحادها كي ندرك الحقيقة المطلقة إذ المطلق عبارة عن الانسجام بين الأضداد .

وعلى ذلك يصبح المطلق هو وحدة جمع الأطراف المتناقضة في وحده شاملة كما يصبح الأساس الأول الذى يوصلنا إلى الحقيقة دو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها ، فكل إثبات يتضمن نفيا وكل نفى يتضمن إثباتا .

وهيجل إذن يرفض المطلق الشكلى القديم ذلك المطلق الثابت والاستاتيكي وبضع مكانه منطقا حركيا ديناميكيا توصلنا لفكرة فيه إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والقيض في فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ففكرة أكثر شمولاً وهكذا حتى نصل إلى المطلق .

هذا والفكر عند هيجل يتخذ خطوات ثلاثة في عمله هي : -

١ - الشيء . : إدراكه لذاته المفردة .

٢ - وتقيضه : ثم يصل إلى مجال يجد فيه ما يناقضه وما يعارضه .

٣ - والجمع بينها : ثم يخطو بعد ذلك إلى الوحدة التي تضمه وتضم معه أصداده التي قابلها في المرحلة الثانية .

وهذه الحركة الثلاثية ليحت قاصرة على الفكر بل أنها تتناول العالم بأسره وكل ما هو موجود في العالم من تاريخ وطبيعة وفاسفة ودين :

ففي التاريخ يحدث تقدم المدنية بفعل ورد فعل النزعات الحضارية ، فينشأ عصر سلطة لا يلبث أن يقوم على أنقاضه عصر فوضى وإلحادية وهو نقيض له أو رد فعل معاكس له ، ثم ومن اتحادهما تنشأ مرحلة سامية من الدستورية كذلك في الكون فإن هيجل يعتبره كعملية نمو وتقدم ابتداءً من فكرة وتقيضها ويتجلى فيها الله ويظهر إذ أنه مامن حركة إلا ويتكشف فيها ذلك المطلق كروح سارية في كل شيء ، وتقدم الفكر ليس إلا ظهوراً بالفعل لما كان موجوداً بالقوة . فأنه يكشف عن نفسه في الفكرة المنطقية ويتجلى في الطبيعة وفي العقل ولكن بدرجات غير متساوية والظرة الفلسفية وحدها هي التي يرى بها الإنسان الله متجلياً في المرحلة السابقة للوجود أي مرحلة الكائن الخالص وتانياً في العالم الطبيعي بتجليه فيه وثالثاً وأخيراً العالم الروحي ممثلاً في روح الفرد وفي نظام المجتمع وفي الآثار الفنية والدينية .

ومن ثم تظهر فلسفة هيجل على أنها فاسفة مثالية وواقعية في نفس الوقت . فهي ترى أن الفكر أسبق في الوجود ومن هنا تعان بأن الفكر في حقيقة أمره هو كل شيء ، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر قد وجد نفسه في عالم من الحقائق الواقعة التي لا يكون لها معنى لو فصلناها عن الفكر . فليست الطبيعة

عند « هيجل » جسما صلبا يحدد الفكر ويعارضه كما كانت عند فخته ، ولا هي موازية للعقل لأنها والمطلق توأمان كما يرى شلنج ، بل إن الطبيعة والعقل نفرمان أصل واحد ولكنها أيضا فرعين متساويين من جزع واحد ، إذ أن الفكرة نشأت أولا ومنها نشأ العالم الطبيعي ومنها ما نشأ العالم الروحي فالفكر إذن أساس كل حقيقة في الوجود طبيعية أم عقلية ، ولكنه يكون في صور الوجود الدنيا فكرا بالقوة ثم يصبح إدراكا أي فكرا بالفعل في الكائنات العليا . فالفكر إذن أول المراحل وآخرها يبدأ الوجود بالفكر بالقوة وينتهي بالفكر بالعقل .

ويرى هيجل أن على الفلسفة أن تتبع الفكر في تطوره وانتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وأن تعيد إلى إدراك الإنسان المراحل الثلاث التي سلكها المنطق أو الحقيقة أو الله وهي إثبات الحقيقة لنفسها أولا ثم تباينها ثانيا ثم انسجامها ثالثا . يجب إذن أن تعيد الفلسفة في إدراكنا تلك الخطوات الضرورية التي اختارها الفكر في سيره وتقدمه وهذا هو قوام فلسفة هيجل .

وكا أن العقل المطلق يتبع في سيره هذه الخطوات الثلاث فيبدأ كفكرة مجردة أشد التجريد ثم تتقدم الفكرة وتجدد نفسها في الطبيعة لكي تبرز وتتجلى ثم تعود إلى نفسها ثانيا في الروح ، كذلك يلزم أن تقع الفلسفة في ثلاثة أقسام رئيسية :

١ - المنطق وهو يعرض صور الفكر المجردة :

٢ - فلسفة الطبيعة وهي تبسط صور العالم الطبيعي الخارجي الذي تجسد

فيه العقل لكي يصير حقيقة ملموسة محسوسة .

٣ - فلسفة العقل أو الروح وهى تعالج المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلى الإدراك الكامل ثم إلى اتحاد العقل والطبيعة كما يظهر فى الفن والدين والفلسفة .

ولما أن نسال هنا هذا السؤال ولماذا أخرجت الفكرة نفسها وبرزت من صورتها المجردة إلى طبيعة محسوسة ؟ والجواب أن الفكرة فعلت ذلك لكى تصبح حقيقة ، فالطبيعة مرحلة ضرورية لا بد من اجتيازها حتى تبلغ الفكرة مرتبة الإدراك ، ولكن الحقيقة إذا حققت نفسها فى الطبيعة تكون لا تزال ناقصة ، فـا الطبيعة إلا مرحلة سابقة نتلوها مرحلة أسمى وهى أن تحقق الفكرة نفسها فى روح فهذا هو غرضها منذ البداية . فالعقل إنما يجسد نفسه فى الطبيعة لكى يكون روحا آخر الأمر : فلا تخرج الفكرة الفكرة من نفسها فى صورة طبيعة مجسدة إلا لكى تعود إلى نفسها فى صورة أخصب وأغنى مما كانت عليه والطبيعة ليست عنلا فى حالة مهوشة وصورة غامضة ومبهمة حتى أنها لتبدو كأنها لا عقل :

وبرى هيجل أن الحقيقة فى انتقالها من المرتبة الطبيعية إلى المرحلة الروحية تعبر عن نفسها فى النظم الأخلاقية التى يقوم على أساسها المجتمع . وهنا تبدأ فلسفة هيجل العمالية وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : -

١ - الحق Richtig وبيعت فى الملكية والتعاقد والعقاب .

٢ - الأخلاق ، وتبحث فى القصد والنية والحياة الطبيعية وعلاقتها بالخير والشر .

٣ - الأخلاق الإجتماعية التى تقوم على أساسها الأسرة والجماعة والدولة ثم للسياسة الدولية وتاريخ العالم بأسره .

ثالثا : عناصر فلسفة هيجل :

« ا » المنهج الجدلي عند هيجل

يتضح المنهج الجدلي عند هيجل من خلال التكامل والترابط . أما نقص هذا المنهج فيظهر إذا نظرنا إلى التصورات أو الأشياء من جانب واحد أى إذا نظرنا إليها من وجهة نظر جزئية فردية ومحدوسة . وترجع أصول الجدل إلى سقراط وإلى بارمنيدس وتلميذه زينون وإلى أفلاطون وإلى متناقضات كانط ثم فichte . ومن هذين الأخيرين انبثقت فكرة ثلاثية الجدل عند هيجل Thesis. Antithesis and Sgmthesis أى الفكرة وتقيضها والركب الذى يهمهما .

والجدل عند هيجل ليس إلا التراجع التأملى لفكرنا أو هو التغير أو التعاقب المستمر على كل ما صدر عنه سابقا ، أو هو المعنى الكامل الذى لن يتضح الحاضر فيه إلا إذا اكتمل الماضى كله واستطاع أن يشير إلى المستقبل إن أى فكرة عند هيجل تضمن فى شتواها الظاهر والواضح شيئا آخر مختلفا عنها ، وبذلك تؤدى الفكرة الأولى إلى الثانية ويذوبان معا . وهذا الانتقال ينتهى بهيجل إلى تقرير فكرة ^{منه}Becondig الصيرورة .

ومر ثم فإن هيجل يرى أن الحركات المتتابعة لجدله جاءت ضرورة لما جاء قبها أى أن المراحل اللاحقة من الجدل حتمتها المراحل السابقة أى أن لللاحق يتيق منطقيا وبالضرورة من السابق ، والمراحل تتابع على هذا النحو نكل مرحلة تتلوها مرحلة واحدة معية بحيث تكون مراحل الجدل سلسلة مترابطة لا يروع لها يسميها هيجل بالعلم المنتظم Wissenschaft وهذا

يشبه التكوين المتتابع للأعداد الطبيعية من الأعداد السابقة عليها . ولكن سير الجدول لا يكون منطقيا فحسب بل يجب أن يستعين بعناصر التجربة الجديدة حتى ولولم تكن لها صلة منطقية .

ويقوم الجدول الهجيبى فى جزءه كبر من مصيرته على فكرة الأضداد ومؤداها أن نفي أى فكرة إنما يقودنا فورا إلى ضدها أو نقيضها ومن ثم يصبح من العمير تمييز الفكرة أو نقيضها أو فصله عنها . وهيجل بذلك يحاول إثبات أن A هى فى نفس موقت ونفس الاسباب لا A . والواقع أن الانتقال من الفكرة إلى نقيضها هو انتقال منطقي سليم وذلك يعنى أن نقيض الفكرة هو ضد محتواها الفكرى الواقعى ، فالنقيض لا يطالب من تقاء نفسه بأن يكون له تدخل فى الفكرة ولكنه يطالب بذلك فى سمة الجدول أى بفتح A وانغلاق A منها فكأن A تنطوى على احتمال لا A الذى يتحقق فى سير الجدول فيصبح A أى واقعة جديدة تنطوى بدورها على لا A وهكذا ومثال ذلك فكره الوجود التى هى الضد لفكرة اللاوجود، وكل منهما لا يعطيانا شيئا محددًا ومعينا فى هذا المجال لأن كلا منهما فكره فارغة ولكنهما بذواتهما معا يصبح لهما مدلولًا ومعنى .

ويرى هيجل أن التأمل الفلسفى يتخذ ثلاث صور مرتبطة أشد الارتباط فيما بينها :

١ - صورة الإدراك المجرد .

٢ - صورة الجدول بالمعنى الخاص .

٣ - صورة العقل أو الفكر النظرى .

والإدراك عند هيجل هو الفكر الذى يحصل على أفكار صحيحه

ومعدة ، وبين ما تنطوى عليه الفكرة وما لا تنطوى عليه ، ويتجاهل كل ما ليس بجزء في المحتوى الظاهر للفكرة ، ويجعل هذا المحتوى حاسماً وثابتاً Firm ، ويدفعه إلى الكشف عن علاقات الفكرة بغيرها من الأفكار بطريقة آلية . ويرى هيجل أن أفكار الإدراك ؛ لرغم من نقصها فهي ضرورية لكي يبدأ منها الحدل . فكل فكرة جزئية تدرك تشير إلى سابقها والفكرة الكلية تشير إلى الفكرة الكلية والفكرة التجميعية تشير إلى الفكرة الأخلاقية وهكذا .

وتمثل أفكارنا إلى أن تصحح غير محسوسة وإلى أن تنولد عنها تناقضات وعقد محيرة عندما تنفصل بطريقة غير طبيعية عن سياقها وتكون مقطوعة الصلة مع حياتها المألوفة . والفيلسوف عند هيجل مثله مثل الفيلسوف عند فلتشجين شبيه بالرجل الذي يحمق في أدواته اللغوية بدلاً من استخدامها ، والذي يحدها في النهاية محيرة في عمقها وعارية عن أى مدلول مألوف . وعلى ذلك فإن هيجل يختلف عن فلتشجين في أنه يرى أن الانتقال من المعقولة السابقة على الفلسفة إلى العقل الفلسفي عن طريق تجريدات الإدراك وكبواتها الجدلية ؛ هذا الانتقال جوهرى ومثري من وجهة النظر الفلسفية . فانه عن طريق فصل التجريدات المختلفة ذات الجانب الواحد وتجاوز اتجاهها المفرد بالوصول إلى نتيجة ممتولة يصبح الاستبعاد الفلسفي ممكناً . ولكن ينبغي لنا عدم المبالغة في وظيفة الحدل فانه في كثير من الأحيان تكون وظيفته الكشف عن نقص أو عدم تحديد في الفكرة يتطلب الانتقال إلى فكرة أخرى .

ب - الفكرة المطلقة :

يلعب التفسير الغائي دوراً كبيراً في الفكرة المطلقة وهنا محل التعارض بين

العقل وبين نظيره باعتبار أن الغير موجود لأجل العقل ، ذلك لأنه لكي توجد حياة شعورية معقولة يجب أن يوجد عالم المادة ، وكذلك يجب أن توجد كثرة أفراد متمايزين لا يصلون إلى الشهور الذاتي الكلي إلا بعد صراع طويل بينهم . ويرى هيجل أنه يجب أن تكون هناك عمليات تطور تاريخية تؤدي إلى صور إنسانية متقدمة خلال صعوبة العالم ومعقوليته . كما يدهم هيجل دائما رأيه القائل بأن العقل الإنساني يستخدم بمختلف الطرق والوسائل دهاءه لكي يحفظ خلال الظروف المختلفة بخط سيره إلى آفاق معقولة عبر التاريخ . ومن ثم يصبح العقل قوة فاعلة وحاضرة دائما خلال عمليات التطور بشكل هائل لا يستطيع الأفراد أو الأشياء له دفعا وخضوع العالم التام للعقل على هذا النحو هو الذي عبر عنه هيجل بقوله « المعقول هو الواقعي والواقعي هو المعقول » .

وطى ذلك تصبح الفكرة المطلقة عند هيجل مؤلفة من الرؤيا الواضحة للعالم ، كما تصبح خاصة ومرتبطة بالهدف النهائي للنشاط العقلي كما يزول التناقض بين النشاط العقلي والعالم الطبيعي ذلك لأن هذا العالم الطبيعي اللامعقول إنما يوجد من أجل ما هو معقول وعلى هذا فهيجل يصف الفكرة المطلقة بأنها :

« The eternal vision of itself in the other »

كما يقول أيضا « بأن تحقق الغاية اللامتناهية إنما يتم عن طريق التغلب أو القضاء على الوهم الذي بمقتضاه يبدو هذه الغاية وكأنها لم تكتمل بعد » ومعنى هذا هو أن الفكرة المطلقة في سيرها تصنع هذا الوهم فتضع « الغير » ضد ذاتها وينحصر نشاطها في أن تغلب على هذا الوهم وتجتازه . هذا وتعم

الفكر المطلق عن نفسها كظاهرة ملموسة في صور ثلاث للعقل أو الروح المطلقة وهي الفن والدين والفلسفة .

وإذن يصبح الجدل عند هيغل هو تطلع الفكر إلى أعلى مستوى ، ذلك المستوى الذي يسمح لذلك الفكر برؤية ذاته ومعقوليته الحقيقية في صورة هيئة تعاوية لكل شيء . وعلى ذلك يمكن تفسير ثلاثية الجدل على أنه يتضمن :

١ - معقولة مجردة .

٢ - الغير المجرد المعقولة .

٣ - معقولة ملموسة أو معقولة تجاوزت للغير أو امتصته .

ويرى هيغل أن الفكرة المطلقة تؤدي إلى النتيجة المطلقة كما يرى أن هذا الفكر يصل إلى النتيجة المطلقة في مراحل جدلية ثلاث :

أ - الشعور وبه يواجه العقل موضوعات تبدو له غريبة عن ذاته .

ب - الشعور الذاتي وبه يواجه العقل موضوعات هي صور منعكسة لذاته وهي العقول الأخرى أعضاء الجماعة العامة .

ج - العقل وهنا يكشف العقل غربة الأشياء بحيث يرى فيها في النهاية شروط ذاتيته المعقولة .

وبالنسبة للشعور يبدأ هيغل « أ » بالتبين الخفى وهو شبيه بالمعرفة الأولية التي يتكلم عنها رسل Knowledge by acquaintance وهنا تعرف الشيء مباشرة بدون خصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى . « ب » ثم نحاول معرفة هذا الشيء بخصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى وهذا هو

الإدراك الحسى Sense - perception . (ح) تم نتقل إلى العرنة العلمية
لشيء أى معرفة القوانين العلمية التى تكمن وراءه وهذا هو الإدراك العلمى
Scientific understanding وهذا يظهر العقل وراء الأشياء ، وبكشف من
الشعور الذاتى الاجتماعى ذلك لأن ما يكشف عنه العقل فى مجال العلم توافق
عليه سائر المعقول والعام فى نظر هيغل هو التعبير المتقدم عن الحياة الاجتماعية
وبذلك تصبح الأنا نحن كما أن نحن تصبح الأنا .

وبالنسبة للشعور الذاتى يعطينا هيغل تخطيطاً مختلف الصور البدائية للحياة
الاجتماعية وصراع الحياة والموت . وهنا نجد الصراع بين الأقوى والأضعف
ثم الصراع الطبى ، والصراع بين الأغنياء والفقراء وبين السادة والعبيد
وية ول هيغل إن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين . ولقد ذهب هيغل
أن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين ولقد درس هيغل ثلاث مواقف
تاريخية تبين سير الجدول : الهواقية والشكاك والمسيحية . فبينما نجد حرية
داخلية مطابقة للذات المعقولة عند الرواقيين وبذلك يصبح الامبراطور مثل
العبد الرقيق نجد أن الجدول يقودنا إلى الطرف الآخر الذى يتمثل عند الشكالك
فى الشك فى كل تقابل نظرى أو عملى للحرية وغيرها فالشكالك لا يقبل الحسى
أو الأخلاق أى لا يقبل ما هو مادى أو ما هو معنوى وهذه الثنائية بين
القبول الرواقى والرفض المتمثل فى الشكالك إنما تظهر بوضوح عند المسيحيين
فى إيمانهم بآلمن عالم الحس والعالم الآخر ولكن الإصلاح المسيحى يرى فى
الله منتهى العالمين ومن ثم ثلاثى الثنائية فى وحدة أعلى وهذه مرحلة أخيرة
من مراحل الجدول .

ثم يأتى دور العقل وليست طبيعة العقل المثالية هى أن يجعل من الأشياء

مجرد أفكار له كما فعل باركلي بل إن المثالية هنا هي الثقة في النفاذ العقول للعقل في العالم .

أما عن الصعوبة فيقرر هيجل بأن فكرة الوجود وكذلك فكرة اللاوجود فكرتان فارغتان لا تتوي لها والانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو ما يسمى بالصعوبة . ولكن كيف تحدد هذا الوجود إذ يجب أن ندخل على الوجود تعينا أو تحديداً ، ولا يكون هذا إلا إذا أضفنا صفة أو كيفية الموجود وهذه الكيفية هي التي تسمح له بأن يكون شيئاً ما والكيفيات توجد جميعاً في الموجود الواحد وهي التي تسمح للموجود بأن يرتبط مع غيره من الموجودات الأخرى وأن يجد مكانه بينها فكان جميع الكيفيات توجد في الموجود الواحد بالقوة ، ووجود جميع الكيفيات في الموجود هو الذي يسمح بصحون الموجود ولكن هنا تواجهنا مشكلة الالامحدود وهنا يقول هيجل أن التركيب المشتمل على الوجود الخالص والتعيين أو التحديد إنما يسمح باللاتناهي في دائرة الشيء نفسه ومن أجل وجوده being For itself فالشيء كلها تغير كلما تحققت ذاته بدرجة أكبر .

وعندما نصل إلى فكرة (الشيء لذاته) نجاهل التميزات الكيفية ويصبح الشيء أو المفكرة وحدة تختلف عن غيرها عدداً . والجدل يرى في هذا الموقف التصوري بذور مقولة الكم حيث نجد الأشياء وحدات مستقلة ، ولكن هذه الوحدات لا تبقى هكذا منفصلة ، فلا تلبث أن تذوب في بعضها وترتبط بخيوط فيما بينها وحينذاك تنتقل إلى مقولة الكم الخالص حيث يفترض اتصال الوحدات ما يقع وراءها من اتصال وحيث يفرض الاتصال أيضاً وجود الانفصال الممكن . وبذلك يكون لدينا وحدات

غير منفصلة قابلة الزيادة حتى نصل إلى وحدة غير منفصلة بالمرّة في آخر الأمر .

وخلاصة القول أن الفكرة المطابقة عند هيغل ليست بعيدة أو متعالية بل هي فعلية وحاضرة ، وكذلك لا توجد الفكرة لاطلقة أو الشعور الذاتي إلا في الإنسان كما أنها هي العلة الغائية لكل شيء .

ح - المنطق عند هيغل

قسم هيغل المنطق وهو لباب منهج، المبدأ الكينوني وميتافيزيقاه إلى ثلاثة أقسام : الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهب والثالث مذهب الفكرة الشاملة notion .

ومذهب الوجود يتناول المقولات التي لا تتناول إلا ماهو هناك بشكل مباشر ، وهنا نجد أنفسنا أمام الوجود المحض الذي يتضمن تعينا أو تحددًا . وفي مذهب الوجود لا بد من ظهور المقولات المختلفة فهناك أولاً مقولة الكيف ويكتب الوجود عن طريقها شكلاً معيناً بعينه ويتمصف بصفات معينة ، ولكن طبقاً للمنهج الهيجلي يؤدي بنا البعث عن مقولة الكيف إلى التفكير في ضد هذه المقولة أي يؤدي بنا إلى مقولة الكم ، ولكننا لا نستطيع عن طريق الجدال أن نقف عند هذين المقولتين بل يجب أن نؤلف بينهما ، وهنا تظهر مقولة جديدة تربط الكيف بالكم الأولى مقولة القياس . والأمثلة على هذا كثيرة عند هيغل منها انتقال العصب إلى السائل إلى الحالة الغازية ، والتحويلات الفعائية من نعمة إلى أخرى مع طول الأوتار أو قصرها ، والتحويلات في نظام الدولة ونوع الحياة مع النوع في السكان والبيئة ... الخ .

ولقد استفل الماركسيون فكرة هيغل عن تحول الكم إلى الكيف في

إيضاح كيف تؤدي التعريفات الاجتماعية الصغيرة على طول المدى إلى ثورات رئيسية أو أساسية .

هذا ويرى هيجل أن الانتقال من فكرة الوجود الخاص إلى فكرة الوجود المتعین إنما يكشف لنا عن مقولة الصيرورة والوجود المتعین يتقدا إلى الوجود لذاته الذي يتضمن صفات الموجودات الأخرى التي كانت متضمنة (بالقوه) في الوجود المتعین .

ويقول هيجل أن النظر في مذهب الوجود Doctrine of Being بقودنا مباشرة إلى النظر في مذهب الماهية Doctrine of Essence . وفي مذهب الماهية يقرر هيجل أنه سوف يذهب إلى أبعد من تقرير الكيف والكم وما يظهر من الأشياء لكي يتغلغل إلى صميم الأشياء . ويرى أن أول ما يقابلنا في هذا الصدد هو مبدأ الذاتية ولكن الجدله لا يتقله من مبدأ أو مقولة الذاتية هذا إلى مبدأ أو مقولة الاختلاف ثم يجد الجدله نفسه أمام السبب فيذهب إلى النتيجة كما ينتقل من الإيجاب إلى الساب ومن الشيء لضده وهكذا . وهنا نحن لا نقبل الأشياء كما هي ونبحث عن كها وكيفياتها وإنما نحاول أن نبحث عن أضدادها ومقابلاتها المختلفة فنحن هنا إذن أمام بحث أعمق وأقوى وفيما يتعلق بالوجود الظاهري يناقشه هيجل من ناحية الصور الثلاثة للملاقات الأساسية :

(١) علاقة الكل بأجزائه (٢) القوة والتعريف عنها

(٣) الظاهر والباطن

١ - من حيث العلاقة الأولى نحن نميل إلى أن نؤلف الكل من أجزائه

أو نرد الكل إلى أجزاء واحسن هذا غير ممكن .

٢ - وإزاء هذا المقتض ينتجه الجدول إلى القوة والتعبير عنها ولا يمكن أن يقال بأن اقوة الحركات أو ضماعات في تعبيراتها ولكنها فاعلة وحاضرة في التعبير عنها ، ولكن الجدول يلاحظ أن الطابق غير كامل بين القوة وتعبيراتها لأن القوة لا تستطيع أن تعبر عن نفسها بدون شروط وبذلك تعالجها هذه الشروط للتطابق للتمام مع تعبيراتها .

وعلى هذا ينتقل هيغل إلى العلاقة الثلاثة وهي علاقة الظاهر بالباطن وهنا نجد أنفسنا أمام علاقة متقابلة حيث يجد شيء محتوية على جميع الشروط التي يمكن أن تدفعها إلى الظهور بطرق مختلفة .

ثم يتكلم هيغل بعد كلامه عن مقولة الذاتية والاختلاف على مقولة الفعل ، ويربط هيغل فكرة التعبدية *actuality* بأفكار الجهة الثلاث الاحتمال *The possibility* والامكان *The Contingency* والضرورة *The necessity* إن ما هو فعلي لا يعتبر تصورا للتقيض الذاتي لما هو ممكن ، ذلك الممكن الذي يبدو كذلك لأنه قائم بذاته سطحيا أو بطريقة صناعية *superficially* وأنه قد استطاع من الشروط الممكنة له . إن ما هو فعلي يتضمن ليس فقط الامكان الإطن للقيام بذاته بل أيضا تجويعه الشروط الخارجية الكاملة التي بدونها يكون في الحقيق مستحيلا . بنفس الطريقة فإن ما هو فعلي ليس هو مجرد حدث أو ممكن وعلى ذلك فهو مستمد من الواقع ويجب أن تذكر هنا بعدد الفعل عبارة هيغل الشهيرة بأن ما هو فعلي هو واقعي وما هو واقعي هو حقلي .

وبهذا يفقدنا البحث في مذهب الماهية عند هيغل إلى مقولات الاختلاف

والفعل والذاتية . ولكن جوهر هذا المذهب يقوم في انتقال العقل إلى وراء .
أو نقيض ما يظهر لنا من طريق مذهب الوجود .

وهنا يبقى ضروريا أن ننقل إلى مذهب الفكرة الشاملة The doctrine of notion .
وإذا كان الفكر في المذهب الآخر يتضمن الشمول العام فإن
الفكر في المذهب الأول بعد بمثابة الإيجاب بينما يعد في المذهب الثاني بعد بمثابة
السلب . وبمعنى آخر يصبح هذا المذهب جامعا بين المذهبين السابقين أو
يصبح هو الفكرة التي أنبتها مذهب الوجود ودخلها الوسيط أو السلب عن
طريق مذهب الماهية فأصبحت فكرة أشمل وأعم .

رابعا : بين هيغل وهيرقليطس

أعد اتضح لنا من استعراضنا لموقف هيغل الفلاسفي كيف أن فلسفته
النهائية إنما تعتبر إلى حد ما مزيجا من الكايطية والهيرقليطية :

٢ - فقد استغل فكرة الصيرورة عند هيرقليطس استفلا تاما وقد
تمثل هذا في توريته على المنطق الاستاتيكي القديم ، وفي وضعه لمنطق حركي
يتميز الوجود بحلي للحركة الدائمة وللغير المستمر والذي يبني في حقيقته
على الانتقال من الوجود إلى اللاوجود .

وحيث تؤدي بنا الفكرة فيه إلى قبضها ثم تتعد الفكرة والنقيض في
فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ثم إلى فكرة أكثر
شولا وهكذا حتى ينتهي بنا الجدل إلى المطاق : هذا الجدل الذي يقوم على
فكرة الأضداد ويرى هيغل أن هذه الحركة الانتقالية من الشيء إلى ضده
هي التي تعطى لنا معنى الصيرورة وهو يشير إلى مفهوم الصيرورة بصفة

أولية حينما يحلل معنى فكرة الوجود وفكرة اللاوجود ويثبت أنهما فكرتان
فارغتان ثم ينتهي إلى القول بأن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو الذى
نسميه بالضرورة .

وهنا نلاحظ كيفية جديدة دقيقة بارعة اكتشفها هيجل فى مفهوم الضرورة
عند هيراقليطس . وذلك أن هذا الأخير كان يريد أن يعبر عن هذه الحركة
الدائمة أى ذلك الفعل الدائم عن تأثير الأشياء المتحركة أى أنه لم يمكن
بتكلم عن أشياء تنطق عليها مقولة الحركة بل هو يتكلم عن حركة دائمة تصنع
الأشياء وتختفي أى أنه كان يريد بثبات الفعل الخلاق للضرورة فى ذاتها .
والكى يؤكد هيجل هذا المعنى نراه يعطى لنا مثالا للضرورة ينتهى منه أى
معنى للشبثية أو أى مدلول فكري . وهذا المثال هو مثال الوجود ولللاوجود
فهما فى نظره فكرتان لا محتوى لهما أى أنها لا يمكن أن ينطويا على أى مدلول
شئ . أو فكرى وبذلك تصح الضرورة التى تعبر عن الانتقال من الوجود
إلى اللاوجود - تصبح - فلا تبدأ غير مرتبطة بالموضوعات أو الأشياء
أى بمعنى أنه غير خاضع لها بل هى التى تخضع وتكون نبتها بواسطة .

٢ - وإذا كان هيراقليطس قد تكلم عن الصراع بين الأضداد
Folno وأشار إلى أن هذا التضاد وذلك الصراع إنما يذوب فى الكل
الواحد فى سياق المادية التى هى أساس المذهب عند هيراقليطس باننا نجد
الديالكتيك الهيجلى يعتبر الفكر قوام الحقيقة وتبدو الحقيقة كوحدة عضوية
تظهر أجزاؤها مفصلة ولكنها فى الحقيقة تكون مترابطة بحيث يبدو
للكل مثلا فى كل جزء . وهذه الحقيقة المترابطة أو الوحدة العضوية الفكرية
هى وحدة اضداد كما تظهر لنا فى مجرى الحياة العادية وكما يتوهمها العقل

العادي لدى برى التناقض بين أجزاء الكل الواحد مع أن الظرف الشاملة الكلية
لعطى لنا كلا يفتى معه كل تناقض . وقد بين هيجل كيف يتم هذا
التضاد والصراع بين الأضداد إلى وحدة شاملة وذلك عن طريق أسلوبه
التلثي الأطراف فالتأنيب ، الشيء ، وضده يتحدن ثم يظهر مركب منها وهو
شيء آخر جديد لا يلبث أن يظهر ضده حتى تصل إلى الحقيقة المطلقة أو
المطلق وهو يمثل تمام الانسجام بين الأضداد .

والواقع أن هيجل يتفق مع ديموقريطس في فكرته عن الصراع بين الأضداد
أى بين الوجود واللا وجود وكذلك في قوله بالاعتراضات ولكن يختلف عنه في
الطرف الثالث لعملية الجدلية وهو المركب من الشيء وضده . ويظهر أن
هذا المركب لا يمكن أن يعبر من إنتاج تفكير وحده بل لابد من التحويل
على التجربة في صياغته ووضعه ويتكرر الجوز عن هذا القدر إذا وضعنا
هذه الجزئيات في نطاق فلسفة هيجل أكتنبا حيث أنه - تفكير هو
هو الحقيقة فكلمة واقعي / هو تفكير وكل ما هو تفكير فهو واقعي
كما يقول هيجل .

٣ - بينما نجد ديموقريطس يتكلم عن الواحد لدى يتضمن كل شيء
ويصدر عنه كل شيء ويهوى إليه كل شيء ، نجد هيجل يفسر هذه الفكرة :
فالمطلق عنده روح حية شاملة تتلقت منه الأشياء الجزئية وقوامه صيرورة
مطلقة ، وهذا المطلق كان فكرة غائصة أزلية هبطت إلى الطبيعة حيث تحول
إلى لاشعور ثم عاد فاستيقظ في الإنسان وهو يحقق نفسه فيما يشأ في العالم
من نظم اجتماعية ودين وعلم يزداد بهذا كما نراه أو كما لا نرى أن يعود
إلى نفسه مرة ثانية . ولا شك أن ربط فكرة المطلق بالإنسان إنما تعنى أن

المطلق عند هيجل تكوّن ابستمولوجى على الرغم من أنه يصر على تشخيصه
أى على كونكربنتية الكى ينتمى إلى القول بموضوعية أى بموضوعية الديالكتيك
الذى يقضى بنا إليه . والواقع أنه مما أجهد هيجل نفسه فى التبدل على
موضوعية بنائه الفلسفى فإنه إن يصل أبدأ إلى نطق الموضوعية الذى يجده
عند هيراقليطس فهو قد ربط بين الواحد والمادة وأفرغ الواحد من كل
محتوى ابستمولوجى الأمر الذى يقرب كثيرا من الموضوعية . وهذه سمة
فريدة فى مذهب هيراقليطس لا نكاد نجدها بعد ذلك إلا عند كارل ماركس
فما يسميه بالمادية الجدلية .

٤ - ولعلنا نلاحظ أن مثاليه هيجل المطبقة لا نعرف بالوجود المادى
الكثيف من حيث أنه يؤكد فى النهاية أن الوجود الحق إنما يتمثل فى الفكرة
المطلقة . بينما نجد من ناحية أخرى أن هيراقليطس يقيم الوجود على أساس
المادة فيرجع العناصر كلها إلى النار . ومن ثم فعلى الرغم من قيام المذهبين على
أساس فكرة الصيرورة إلا أنهما يختلفان فى النظر إلى الوجود
وفيما تسفر عنه الصيرورة من موجودات عقلية عند هيجل ومادية
عند هيراقليطس .

٥ - يرى أن تبحث عن القانون الأسمى Logos الذى يتكلم عنه
هيراقليطس وهو المحرك الذى حال بين مذهب هيراقليطس والواقع فى
درامة الشك السوفسطائية . ونجد صورة لهذا القانون عند هيجل فى تلك
التنظيمات الداخلية التى تنطوى عليها الفكرة المطابقة وكذلك فى الحركة
الثلاثية المنتظمة للديالكتيك الهيجلي .

٦ - أما عن فكرة الأدوار اللامتناهية التي يتكلم عنها هيراقليطس فإننا نجد في مراحل الجدول الهيجيلى المتتابعة والمتواصلة صورة تقريبية محدثة للأدوار اللامتناهية على الرغم من أن هذه الأدوار تفسح في انجهاه مفتوح إلى أبعاد لا متناهية بينما ترقى مراحل الجدول السام تدريجيا لكي تنتهى إلى الفكرة المطابقة التي تعبر عن الحقيقة الشاملة .

والمخالصة أن الموقف الهيجيلى إنما بعد صورة مثالية حديثة لمذهب هيراقليطس المادى القديم .

المبحث الثاني

الموقف الماركسي ومذهب هيراقليطس

إذا كان مذهب هيجل قد أعاد صياغة المذهب الهيراقليطي بصورة مثالية فإننا نجد له صورة أخرى معاصرة ذات مآل مادي يمت عند كارل ماركس وانجلز .

قبعد أن تفلسف كارل ماركس في مطالع حياته على الطريقة الهيجليانية ، لم يلبث أن تحول عنها بعد ذلك بعد قراءته لفيورباخ فياضوف اللادبية في القرن التاسع عشر ، وأيضاً بعد أن طاش بنفسه في خضم الصراع الاجتماعي العنيف الذي نتج بالضرورة عن حركة الانقلاب الصناعي في ذلك القرن .

وسنرى في عرضنا لحركة ماركس كيف أنه يؤكد باستمرار التزامه بضرورات للنهج العلمي وأنه يريد أن تكون فلسفته اجتماعية على نسق العلوم الوضعية من حيث المنهج فينحصر دور العالم الاجتماعي في رصد أبعاد التجربة الاجتماعية والكشف عن قوانين سيرها ، ولهذا فقد سجل ملاحظاته الأولى عن الطبيعة فأشار إلى أن تمت تطورا وحركة كبرى تندفع إلى الأمام محافظة على سيرة التقدم ، وأن محرك هذا التقدم هي الحاجات للادبية الأساسية للإنسان . فأصاليب إنتاج هذه الحاجات للادبية هو المحرك الأول للتطور ، ولكن هذه الحركة الكبرى إنما تحدث بصورة صراع بين الأضداد ينتج عنه تحول من مرحلة إلى أخرى سواء في الطبيعة أو في الإنسان والمجتمع ، وسنرى أن ماركس يستخدم هنا نالون الديالكتيك

الميجلى بمد أن يصبغه بالصبغة اللادية ثم يطبقه على المجتمع وتطوره فتخرج لنا للادية التاريخية بقراينها الثلاث .

ولقد امتدح الاشتراكيون العلميون مذهب هيراقليطس لانهم وجدوا أن هذا الفيلسوف التقدمى قد كشف عن مسار التطور المادى للكون والإنسان بطريقة علمية قبل أن يظهر المنهج العلمى بصورة حديثة ، فهو الذى أشار إلى حقيقة التغير الأزلى للمستمر فى نطاق مادية العالم ، وتكلم عن قانون أزلى ينتظم الوجود بأكمله . وقد اعترف الماركسيون بفكرة القانون الضرورى أيضا . وبينما يقف هيراقليطس عند حدوده للعالم بالمادية نجد أن هؤلاء الاشتراكيون يذهبون إلى أبعد من هذا فيقررون أن مانسميه بأرواح أو بنفوس أو بذوات روحية مجردة ليست فى حقيقة أمرها سوى تركيبات فوقية من للادة .

على أن النتيجة الحقيقية لعلمة هيراقليطس فى نظر الماركسية إنما ترجع - فضلا عن فكرة الصيرورة - إلى استخداه فكرة الصراع بين الأضداد هذه الفكرة التى حينما تكتمى باللون الاجتماعى تتخذ كسلاح ايدىولوجى فى يد البروليتاريا لكسب حقوقها المشروعة فى مواجهة الطبقات المستغلة . وبذلك يتحول الصراع بين الأضداد إلى صراع إيدىولوجى بين الطبقات الاجتماعيه ، وهذا الصراع الاجتماعى يلعب دورا أساسيا فى التطور الاجتماعى .

وسرى أيضا أنه بينما وصل هيراقليطس فى مذهبه إلى أقصى أبعاده للنطقية من حيث قوة بالادوار اللامتناهيه المتداخلة نجد مازكس يقف عند المرحلة الشيويه وكان الصيرورة تحوات عنده إلى ثبات فيظل المجتمع

الفيوضي على حاله ولكن النتيجة الحتمية للمذهب هي أن يستمر فعلى
الضرورة فتقضى على للرحلة الفيوضية انعود الدورة من جديد وهكذا .

هذا هو البعد الحقيقي لمذهب هيرقليطس القى لم تنمى للاركية
معه لضرورات اجتماعية إيديولوجية يوتوبية ، فكأن تنكر الماركسيين
للاستطالة الطبيعية للمذهب المادى الحركى عند هيراقليطس قد أفضى بهم
إلى موقف يوتوبى نظرى سبق لهم إبطاله من قبل .

الفلسفة الماركسية

وعلى ضوء هذه المقدمة التمهيدية نعرض لأبعاد الفلسفة الماركسية لكي نتضح لنا حقيقة الارتباط بين مذهب ماركس ومذهب كل من هيجل وهر فليطس .

والواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل مواقف الترف الفكري ، أو نتاجا لعقيدة فلسفية منعزلة استلزمها مناقشات المدارس الفاسفية . بل إنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية تركيبيية كبرى جاءت نتيجة حتمية لتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن للتاسع عشر ، ومن هنا جاءت مسحتها العلمية التى يتمسك بها أصحابها . فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، ولا نستطيع أن نفهمه علميا إلا إذا سلمنا بحاديثه (١) ونحن فى هذه الحالة ان تخترع أشكالا حركية بل سنكشف (٢) عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين سير الظواهر . فال مفهوم المادى للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هى دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة (٣) وليست الفلسفة الماركسية شيئا سوى المفهوم العالى للطبيعة كما هى كذلك أى من حيث واقعها المادى .

(١) يقول «إنجلز» لىكي نجعل من الاشتراكية مفا يجب أن نفهمها على أساس الواقع ، راجع محاضرات من ماركس وإنجلز «الاشتراكية الخيالية والعلمية» ص ١٢٨ وكذلك يقول نحن ندين لماركس هذين الاكتشافين العظيمين لمفهوم المادى لتاريخ وكشف سر الانتاج الرأسمالى من خلال فائض القيمة . . المرجع السابق ص ١٣٦

(٢) إنجلز «أرد هل دوه رانج» ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥

(٣) إنجلز «فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» من كتاب ستاين والمادية الجدلية والمادية التاريخية ، ص ١٥ الطبعات الاجتماعية باريس ١٩٥٠

والمادبة الجدلية هي جوهر الفلاسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة
كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الاحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات
خاصة من الواقع المادي فإن الماركسية من حيث هي جدول تدرس القوانين
العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعي من أول الطبيعة الفيزيائية إلى
الفكرة ، مرة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من
الفكر أو الخيلة ، بل إن تقدم العلوم هو الذي ساعد وجعل من الممكن
اكتشاف هذه القوانين وصياغتها ^(٤) . وإذن تعلى الرغم من أن المادبة
الجدلية ليست هي والعلوم شيئا واحدا ، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن
العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة . ولأن كلا منها يكشف عن سبب الجدل
في الطبيعة ، أما المادبة التاريخية فأنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادبة الجدلية
على تطور المجتمع . وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أي الاشتراكية العلمية إنما
تقوم أصلا على (المادبة الجدلية) و (المادبة التاريخية) يقول سالين (إن
الماركسية هي علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، أي علم ثورة الكتل
المستقلة ، وعلم انتصار الاشتراكية في كل البلاد بعلم بناء المجتمع الشيوعي ^(٥)
وهي الفلاسفة الثورية للبروليتاريا التي تفترض أساسا وجود حزب ثوري
ليتحقق الانتصار على البرجوازية .

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيرا من الآراء الشائعة
في عصره إلا أنه قد أدخلها في سياق جديد بحيث انصمت بطابع فلسفته
الجديدة على أنه يمكن تلميح عناصر الجدة في فلسفته : من حيث أنها

(٤) جورج بوليتزر : المبادئ الأساسية لفلسفة ١٨ ص ٢٣ ترجمة سماويل المهداوي

(٥) م. س. ، ص ٢٢ وما بعدها . كذلك في الماركسية وهم اللغة لسالين ص ٥٩

فلسفة ذات طابع طبقي ، وأن لها دورا تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها
نصر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها في صراعها من أجل
تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي حدى الظهور ، وتقوم على
افتراض وجود وحدة عضوية من الجدول والمادة .

وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يدينا ، الذي حاصر ثورة
البروليتاريا ضد الامبريالية . وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية في
الاتحاد السوفيتي . كما أسس الحزب الشيوعي ليكون دعامه للتحول إلى
الشيوعية ، وقد عمل كل من ستالين وخروشوف على تمهيد الطريق نحو
الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وفي النطاق الدولي ، على أن (الاشتراكية
العالمية) ستبقى مدينة لكل من ماركس وانجلز بالدعامه القوية التي
وضعاها لأروهمي (الماديه الجدليه) التي ترجع إلى أسلوب المثاليه الألمانية
في الجدول بالإضافة إلى النزعه الماديه التي سيطرت على الانجازات العلمية
والفلسفية في أوروبا في القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعيه واستخدام
النتج التجريبي .

الماديه الجدليه :

تبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسي للمادة الجدلية هو حل المشكله
الأساسية في الفلسفة ، أي علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة . فما هو
معنى المادة وما هي صورها .

١ - المادة وصورها (المادة البحثيه)

إن مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامه للأشياء والظواهر وهي حقيقتها

الموضوعية، أو بمعنى آخر تميز المادة بوجود موضوعي مستقل عن شعورنا بها ومع هذا - أى مع استقلالها هنا - فإنها تنعكس على شعورنا، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعي كله، وهى بهذا الوصف، مقولة أولية للمعرفة. ويقول لينين عن المادة (إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعي الذي يعرفه الإنسان عن طريق الإحساس^(١))

وإذا كان العلم يكشف لنا - فى مراحل تطوره - عن صور مختلفة للمادة فإن ذلك لا يعنى أن المادة تتلانى بل يعنى كما يقول لينين^(٢) - «اختلاف مواقفنا العلمية من «وحدة» المادة، فبالأمس كانت (الذرة) هى الوحدة، واليوم أصبح (الأيكترون) هو الوحدة، وغدا ستكون شيئا آخر، وحتبى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجودا موضوعيا خارجا هنا»

اذن يتضح لنا أن العالم مادى محض، وكل ما يوجد فيه إنما هو من صورة من صور المادة، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان.

(١) الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة ولقد برهنت على ذلك وقائع الحياة اليومية وتطور العلوم والمخبرات المتعدده.

(١) Lenin. Materialism and Emperio - criticism p. 130

(٢) Lenin. Collected work. Vol - 14 p. 364

يقول انجلز (ان الحركة هي أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة) (٣) وهذه الحركة أزلية ومطلقة، أما السكون فنسبى مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنها المادبة الجدلية : فتتمت حركات ميكانيكية وفيزيقية وكيمائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثلا الحركة للميكانيكية بالأجرام السماوية والأرضية . والحياة الاجتماعية - أى تاريخ المجتمع الانسانى ليست سوى صورها عليا لحركة المادة تختلف اختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الانسانى وتميزت بعملية الانتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع الى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركة تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركة طابعها السكيني الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إرجاع الصور العليا منها إلى الصور السفلى ، وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

ب - المكان والزمان :

إن للمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء فى

(٣) انجلز ضد دوهرنج ص ٨٦ - موسكو ١٩٥٩

للكان يعنى أن للأشياء امتدادا يسمح لها بأن تشغل خيزا ما بين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها في الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة duration أى استمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة إلى أخرى في تطوره ، وهذه كلها تدبر عن الخاصية الزمانية في الوجود المادى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أم ما يتصف به الزمان والمكان هو استقلالهما عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

المادة ونحوها إلى شعور :

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة في أعلى درجات تنظيمها القدى يتمثل في مخ الإنسان القدى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو حصيلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special property of highly organized matter, the brain to reflect material reality ⁽¹⁾

والأفكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها ، وليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دعاة المادية الساذجة بل تحمل طابعا كينيا جديدا اكتسبته خلال عملية التطور الجدلية - على الرغم من أنها ترجع في نذاتها الأولى إلى أصل مادى . يقول ماركس : « إن كل ماهو فكرى ليس شيئا آخر غير انعكاس

العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الانعكاس إلى صور الفكر^(٢)

فكيف إذن تم تكوين العمور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدره تسمح لها بتفكيك نفسها بحسب للثرات الخارجية ، فتمتجيب لظروف البيئة للمادية وتعمل على التكييف وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : إن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل .

وبرى الماركسيون كذلك أن العمل - أى إنتاج القيم للمادية - هو للعامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى استازم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة العمور خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما اكتمل بناء العمور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يمسك صورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كنيه خاصة تميزه عن صور المادة الأولية ، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والعمور .

٢ - الجدل وقوانينه : فما معنى الجدل إذن ؟

إن الجدل يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره

(٢) راجع كلر ملوكس «رأس المال» الجزء الأول ص ١٩ موسكو ١٩٥٩

فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لمكرة الجدول ، فكيف إذن يفسر لادبيون
الجدليون هذا « التطور » ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من
البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد . . . ولا يحدث التطور بشكل
رتيب بل يتم على هيئة انقلاب ثورى فجائى *In a revolutionary process*
أو ما يعبه الطفرة *leap* أو كما يحدث فى التحول الكيماوى الذى يتم فجأة
دون ما سابق مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل
اللولبى الحلزونى *spiral* بحيث تنتج عن هذه الحركة سلسلة لولبية من
حلقات تكون كل حلقه فيها أكثر عمقا وخصوبة وتنوعا من الحلقة
السابقة عليها .

أما المحرك الأساسى للحركة الجدلية أى لتطور فهمى التناقضات الأساسية
التي تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الفىء الواحد الحار والبارد
الصلابة والليونة ، الحياة وللوت ، اليقظة والنوم ، الأناية والغيرية . وقد
أشار قداماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الفىء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب
الحار على البارد فى الفىء قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار قلنا
نصف الفىء بالبرودة وهكذا . . .

وقد عبر للاركيبون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء بقانون
وحدة الازدحام وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى لامادية الجدلية ،
إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويمطى لنا صورة واضحة
عن تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغيير الكمي إلى التغيير الكيفي على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذي يوضح خاصية التقدم التوحي للطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتقلب دائما على القديم بمد صراع لأن الجديـد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقي مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة الجدلية للمادية تفترض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية للشأورة بالمنهج الليتافيزيقي التحليلي الذي سبق الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها^(١) ليست سوى انعكاس

(١) نجد للمقولات بالإضافة إلى القوانين ، وللمقولات التي يذكرها الماركسيون هي : مقولة للمادة ، مقولة الحركة ، مقولة للكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطفرة والسلب ، والجزئي والكلوي والمحتوى والصورة والظاهرة والمعلول والضرورة والصدفة والامكان والواقع .

ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هي التطورات العامة المستخدمة في عمليات التطور وتؤلف مجموعها أساس هذا العلم فنجد في الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة ، وفي الاقتصاد مقولات القيمة والسعة والقيمة والتعود الخ . وفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهي عبارة عن تعميم لتنتائج العلوم وتجارب الانسان العملية وينطبق هذا أيضا على مقولات المادية الجدلية فهي تنكس المظاهر العامة للعالم الواسع وعلاقاته وخصائصه ؛ والقوانين التي كشف عنها الجدول نبعث عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغيير الكمي إلى الكيفي فهو يشير إلى وحدة مقولتي الكم والكيف وترابطهما . ويشير الماركسيون إلى أن مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفي بل هي

لهذا الترابط على الفكر الإنساني ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم للمادى اتضحت أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .

فما مفهوم القانون عند اللاركيبين ؟

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم للمادى ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه يتسم بالمرسوعية التي ترحم إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة لقانون يكون مقضا عليها بالفشل الحتمى ، كما لو حاول رائد الفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتطم إلى الفضاء الخارجى بدون التخليص أولا من حاذبية الأرض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » إذ أن « القدرية » Fatalism معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى ، وإذن فتقواير اللادية الجدلية لها للسحة العلمية الموضوعية مادامت تنطوى على صيغات للقانون العلمى ومميزاته .

فلمحاول إذن أن نستعرض بالتفصيل قوانين اللادية الجدلية للاركيبية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » .

١ - قانون وحدة الاضداد وصراعها :

يعد هذا القانون حجر الزاوية فى الجدل إذ أنه يكشف عن مصداق

= حسيبة الحبرات الانسانية فى ميدان المعرفة والعمل ولهدليل على ذلك أن البدائى لم يكن يشعر بأنه يتخلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما نجد الانسان المنحصر بشعر بتميزه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .

الحركة الأزلية وعلتها والقوة المحركة لتطور العالم المادى ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعى وحلها بمد مطلبها أصاصيا في الدراسة العلمية وكذلك في مجال العمل .

ولقد رأينا كيف أن كل شيء في هذا العالم سواء كان هيئسا طبيعيا أم ظاهرة اجتماعية إنما ينطوى على الأضداد ، فالغناطيس مثلا له قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالى يستعمل على البروليتاريا والبروجوازية وكل طبقة منها تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تحارجهما وتضادهما- إذ أنها يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى وهذا هو معنى وحدة الأضداد رغم صراعها . وإذا تغلبت البروليتاريا على البروجوازية فان نظاما جديدا يكلف عن وجوده ، هذا النظام هو « الاشتراكية » ويرجع هذا التطور الاجتماعى إلى التناقضات التى تتكشف خلال أشكال الإنتاج المادى ولا سيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة اجتماعية وكل شيء طبيعى إنما يستعمل على طرفى تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يقضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أى تم مرحلة من مراحل تطور الواقع - مع أو الفعور أو تطور المجتمع - ويرى ما حدث توازن بين الضدين وحينذاك يقف التطور ويجمد ولمذا فان هذ التوازن لا بد أن يكون مؤقتا لكي يستمر التطور .

ب - قانون الانتقال من التغيير الكيفى إلى التغيير الكيفى :

بوضع هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور

ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يعبر إليه هذا القانون يجب أولاً أن نعرف ما المراد بهاتين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة لشيء بل هي مجموع الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشيء ككل ، فلون البرتقالة وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة منفصلة عن بقية الصفات الأخرى سميت خصائص ، وإنما إذا نظر إليها من حيث هي مجتمعة مؤلفة فانها تسمى كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هي مجموعة صفات مترابطة هي لونها وطعمها وشكلها .

أما الكم أو الكمية quantity فهي خاصية أساسية تميز بها الأشياء المادية وتمسكس درجة تطور خصائص الشيء النوعية وشدته ، وشكله وحجمه الخ ...

ويشير عن الكمية - في المادة - بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدتها ألوانها النوعية والأصوات التى تصدرها يعبر عنها مديداً وتدخل الكمية والكيفية فى ارتباط أو وحدة لأن كلا منهما يعبر عن وجه معين لشيء واحد ، ولكنها يختلفان من حيث أن التغير الكيفى يؤدي إلى تغير أساسى فى جوهر الشيء فيتحول إلى شيء آخر بينما التغير الكمي الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحول الملحوظ . والفرق بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى الذى أشار إليه أرسطو^(١) فالأول وهو التغير الكيفى يتم

(١) مع ملاحظة الاختلاف الأساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس : جسده تغير التغير الجوهرى .

فيه تحول الشيء إلى شيء جديد أما الثاني وهو الكمي فليس إلا زيادة أو نقصانا في حجم الشيء .

ويضرب ماركس مثلا لنوعى التغير ، فيشير إلى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية - وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي - وحلت محلها الملكية الاشتراكية ، فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي .

ويسمى الماركسيون الحد الذى يبقى عنده الشيء كما هو قبل أن يتحول معيار وحدته الذى يعبر عن الارتباط بين الجوانب الكمية والكيفية فى الشيء ، وإذا اختلف هذا المعيار تغير هذا الشيء وتحول إلى شيء آخر . فالتربيق يبقى سائلا بين درجتى $36^{\circ} + 357^{\circ}$ أى أن هذا هو الحد الذى يتحقق فيه معيار وحدته ويختلف هذا المعيار قبل الدرجة الأولى وبعد الدرجة الأخيرة فيكون التربيق جامدا عند 39° وقبلها ويكون غازيا بعد $+ 357^{\circ}$.

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التطور يشتمل على صورتين مختلفتين ومتراپنتين وهما التغير للمستمر Continuty والتغير العجائى Leap .

أما التغير للمستمر الرتيب فهو كى تدريجى تراكمى ، وأما التغير العجائى فهو تغير كيفى نوعى يقضى على القديم ويحل الجديد محله

وفى خلال عملية التطور تتراكم التغيرات الكمية تدريجيا ثم لا يأتى أن تحدث عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة .

وبينا يحدث التغير من الرأسمالية الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى

لللباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل
بالتغير المستمر البطيء .

• - قانون سلب السلب

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى ، الذى
يعنى مثلاً حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تطب الجديد على القديم
- الصادر عنه - تسمى نفيًا أو « سلبًا » Negatiou . فالبروليتاريا رغم
أنها وليدة النظام الرأسمالى إلا أنها لا تلبث أن تدخل فى صراع مع
البورجوازية فتفضى على هذا النظام ، ويمد هذا تعبيراً عن قانون السلب .
يقول ماركس « انه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور
الوجود القديمة » (١) .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفي (سلب) للنظم
الجديدة للنظم القديمة ، فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية .
وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على
مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، ويحدث
هذا بسبب عامل يضاف الى النظام أو الظاهرة من خارج ، بل ان النظام
نفسه يعتمد على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ،
فبالانتقال الى مرحلة ذات طابع كينى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى
الذى ينطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية

(١) راجع Marx Engels " Moralising " Critique and Criticising

Morality Collected works, Vol = 4 p 297.

هي مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هذا فان الاشتراكية تأخذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحل تناقضاتها الداخلية النوعية .

ولا يعنى السلب أن الجديد يذبح القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه ، فيدمجه في الجديد ويرفعه إلى أعلى لكي يتفق مع مع الطابع الكيبي الجديد . ولكن هل يقف التطور عند إحلال جديد معين محل القديم المرفوض ، الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى مالا نهاية إذ أنه لا يثبت أن يمدد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدمية منه . وعندما تكتمل أسباب ظهور الجديد الثاني يحدث سلب آخر ، وهذا ما يسمى « بسلب السلب » أي سلب الجديد الذي سلب القديم السابق وهذا الجديد الثاني سيقع تحت سلب آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب - تبعاً لحركة التطور - إلى مالا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى مالا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائماً صورة تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة في معدل التطور الذي نجد ترجمة واقعية له في الارتفاع أو تقدم المجتمع . ولا تتم حركة التطور في خط مستقيم بل في صورة لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى^(١) .

ويحدث هذا التطور اللوابي - كنتيجة لقانون سلب السلب - في العالم العضوي وفي الحياة الاجتماعية على السواء .

(١) Lenin - Marx - Engels Marxism - p. 25

وبعنى لنا انجاز مثالا للتطور اللوالبى فى نطاق العالم المضموى فيذكر أن حبة القمح حينما تبتذر فى الأرض ، تبت ساقا وهذه الساق تنمو عن سلب الحبة المزروعة ثم لا يلبث أن تظهر سذبة على الساق تحمل حبات قمح جديدة وتعد هذه الحبات سلبا للساق ، ونجد فى نفس الوقت رجوما الى القطعة التى بدأنا منها ، الا وهى حبة القمح ولكن على أساس جديد ، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث الكم إذ أنه بينا كانت الأولى واحدة نجد الآن عددا كبيرا من الحبات ، وكذلك فان الحبات الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التى تميزها عن الحبة القديمة وإذن فالتطور قد حدث هنا بشكل لولبى ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن ظهرت عنها حبات كثيرة . ومن هذه منظر حبات أخرى أكثر عددا وذلك إلى ما لا نهاية .

ويحدث التطور اللوالبى كذلك فى الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أولا المجتمع البدائى الشيوعى الذى تنعدم فيه الطبقات وتوجد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث تطور الإنتاج أن يؤدى إلى سلب هذا النظام من طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الإقطاع محل مجتمع الرق الذى يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالى ثم تحل الاشتراكية محل الرأسمالية وليست الاشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية :

وإذن فقد تم هذا التحول بنائهم قانون « سلب السلب » وظهر فيه الأسلوب اللوالبى للتطور حيث أن التطور ينتهى إلى الشيوعية وهى تشبه المرحلة

الأولى لبداية التطور أى للشبوعية البدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل فى طياتها جميع صور التقدم الحضارى الذى ماته الإنسانية خلال مراحل تطورها التاريخى . ومن ثم فأن التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبيل التشابه الظاهرى الخارجى الصورى فقط إذ لا يمكن ان نقاس الشبوعية البدائية التى بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشبوعية المتأخرة :

وإذن فالنطور يحدث من خلال سلب الجديد القديم ، والأعلى للأسفل ويتم بالطابع التقدى ، لأن الجديد حينما يسلب التقدم يحتفظ ببعض عناصره ويهدمها لكى تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعنى أن التطور يتبع مساراً لولياً تتكرر فى مراحلها العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

٣ - نظرية المعرفة

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هذه المعرفة مشيدة لموضوعات العالم الخارجى ، بل إن العالم الخارجى له موضوعيته الخاصة التى تجمله مستقلاً ومنفصلاً عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقل الإنسانى قد تكون صورة معقدة للمادة المتطورة .

ولما كان العقل أو العمل بصورته الطبيعية والاجتماعية هو العامل الأساسى فى عمليات التحول فى الطبيعة والمجتمع ، لهذا فقد أصبحت النظرية والتطبيق مبدأ أساسياً فى الماركسية اللينينية . أى أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة انطواء الذات للعارفة على نفسها وإجترارها لأفكارها كما يقول المثاليون ، بل هى انعكاس صيرورة الأشياء على النفس بحيث لا يكون تمت فكر منفصل

عن اوراق الخارجى بل بوجود واقع خارجى ينعكس على صفحه النفس فتدركه في تمام طبيعته المادية .

وإذن فمعيار الحقيقة لا يمكن أن يكون فطريا أو منطقيا صوريا ، بل هو يرجع في حقيقة الأمر إلى الفعل أو العمل أى إلى « الصورة » في الطبيعة ، وقوة العمل البشرى في مجال الانتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتها ، أى أن التطبيق هو معيار صحة الفكرة . فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البرجاسية مع موقف الماركسيين بهذا الصدد ؟ ^(١) يبدو أن هذين التيارين أى الماركسية والبرجاسية قد صدرا بالفعل عن الفلسفة الكانطية ثم حدث تغاير بينهما نتيجة لاختلاف الإدخار المذهبي العام عند كل منهما .

(١) راجع Fundamentals of Marxism, p pr 111 - 113 برفض المادويون

الجدليون دعوى مطابقة الماركسية الثينية البرجاسية ، على أساس أن البرجاسية ترفض القول بموضوعية العلم وتفسر معرفتنا على أساس من الاعتقاد المرزى اللاعقل ، والفكرة المركزية في البرجاسية هي أن الانسان إنما يعمل في عالم ليست له بنا منه فكرة ماثوق بها ، عالم هو خليط من الاحساسات والانفعالات مجرد من الوحدة الماخاية ويقوم وراء الادراك العقلى . وكذلك فقد نظر البرجاسيون إلى الدين باعتباره نظاما مفيدا في العمل بقطع النظر عن ماديته أو مثاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا قاندة ملهوسة في الحياة الواقعية . وأما الماركسية فانها — بناء على موقفها المادى — فقد استبدت الدين بصفة أساسية ، وسدت موضوعيه العالم الخارجى وإمكان معرفتنا له في صورته الكاملة التي نشتمل على وحدته الموضوية .

وهي هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبرجاسية من حيث استناد كل منهما إلى الفعل أو العمل ليس إلا تشابها ظاهريا حسب .

المادية التاريخية

١ - المضمون الجدلي للمادية التاريخية :

المادية التاريخية هي تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هي علم فلسفي أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية في نطاق المجتمع ، وهي العلاقة بين الشعور الاجتماعي والوجود وسيؤدي بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعي الموضوعي مستقل عن الشعور ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعي حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعي للإنسانية ، وفي كلا الحالتين نجد الشعور انمكاسا للواقع المادي الموضوعي ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا تدخل للشعور الإنساني فيه توجيهها وإنما يخضع هذا التطور للحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادي أي من صور الإنتاج المادي التي تعود في أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محارلة جماعة من أتباع « الدولية الثانية » ممن عرفوا بأهم المراجعين أو المصدلين للماركسية *revisionists* من أشكال كارتسكي وماخ ومن بعدم كارل أدلر .

لقد ذهب هؤلاء إلى أن المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفهم تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية بدون الحاجة إلى أساس فلسفي مادي ، فنهيج المادية التاريخية مجرد منهج لتفهم التطور الاجتماعي ، وهدفهم من ذلك أن تفصلوا بين الجدول والمادية التاريخية ، وبذلك تتفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازي

عند الوضعيين وغيرهم . وقد أتاح هذا الفصل للمراجعين المناصرين للكانتية الجديدة أن يحملوا ما أسموه « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية وأمكن أيضا لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفي المادى للنظرية ، واقتدفع ذلك أيضا الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا الغربية إذ أدخل الدين فى برنامجه الذى أعلنه فى نوفمبر سنة ١٩٥٩ ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازيين الممالكين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وأنهم حينما يتصدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون فى تناقض مربع : إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذى يفسره ، وأيست المادية التاريخية سوى امتداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الإنسانى .

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية المادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموساً لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية^(١) .

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب ماركس الاقتصادى ونظريته فى الشيوعية العالمية ، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم .

٢ - معنى الضرورة فى القوانين الاجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفى ، فتصل المشكلة بين الوجود المادى والوجود الاجتماعى وترى أن الأول ليس سابقاً على الثانى فقط بل إننا دو أصله ومصدره والمحرك الأساسى لتطور جميع أشكاله .

وللمادية التاريخية قوانينها ذات الصيغة الموضوعية المستقلة عن الشعور
الإنسانى كقوانين التطور الطبيعى ، وهذه القوانين التى تتحكم فى تطور
المنجم من الممكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعيه فى أنه بينما تمكس
الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين
البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة وتحاول
تحقيقها .

وندرس المادية التاريخية أم قوانين التطور الاجتماعى وتترك للعلوم
الاجتماعية الجزئية كالافتصاد والتاريخ وعلم الجمال ودراسة الجوانب
المخاصة فى الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعية لا تمكنا من فهم عملية التطور الاجتماعية
مخسب ، بل تشكل أيضا سلاحا إيديولوجيا لإحداث تغييرات فى الحياة
الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة ، وهذا لايمنى ابتكار صور جديدة
غير مشتقة من واقع التطور الاجتماعى للوضوعى ذى الصبغة الحتمية ، بل
إن هذا التدخل يتلخص فى المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ،
وذلك بإظهار الضرورة التاريخية للتطور التقدمى لأموع الإنسانى وكيف أن
الضرورة التاريخية الاجتماعية التى تنبع من الارتباطات الداخلية السكامة
بين الظواهر الاجتماعية ، لا بد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق .
فليس تمت مجال التصدفة فى ميدان التغييرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه
الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الانتاج المادى والأشكال الاجتماعية ،
بمحت يعد القول بتدخل الإرادة الالهية أو إرادة « البطل » إنتقاصا لمبدأ
هتمية الحل التاريخى . ولكن كيف تتحقق حرية الانسان فى نطاق هذه

الضرورة للمادية ؟ يقول لا. اركسون إنه عندما يدرك الناس موضوعية
الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون في سير « العملية التاريخية » عن وهم
وإرادة ، وبذلك تتحقق حريتهم ، وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية. إنما
تقوم على معرفة الإنسان « الضرورة للوضعية » والتصميم الإرادي على
استخدامها لمصلحته .

٣ - الانتاج المادى كأساس لتطور المجتمع .

إن حجر الزاوية في « المادية التاريخية » هو القول « بأن أسلوب
الانتاج يلعب دورا حاسما في تطور للمجتمع » .

ولكن الانتاج لا يتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية
والسكان ، وقد أتضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمرا حتمياً في
تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة
الاجتماعية ، وينحصر دورها في أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع
ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فإنه على الرغم
من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملا
حتميا في تطور المجتمع. إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الأساس لتطور
المجتمع ليس شيئا غير أسلوب الثروة المادية .

ولكن توضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى
الانتاج ، وعلاقات الانتاج .

فلما كان استمرار بقاء النوع الانسانى مرهونا بمصوله على الطعام
وللسكن والملبس . وغيرها من الحاجات الضرورية - وكانت الطبيعة لا تقدم

للإنسان - في الغالب - هذه الحاجات جاهزة مصنوعة - فقد كان من الضروري أن يعمل الإنسان لكي ينتج ما يشبع مطالبه . وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان ، إذ أنه بدون العمل والانتاج تلتشى الحياة الإنسانية وينعدم رجود النوع الإنساني . وعلى هذا فإن انتاج الثروة المادية هو الذي يحفظ على الإنسان بقاءه وبشكل بالضرورة تطوره الاجتماعي . ويعرف العمل « بأنه تحويل الأشياء الطبيعية بقصد إشباع حاجات الإنسان » : ويستخدم « العمل » الآلات في عملية التحويل . أى أن الآلة هي وسيلة العمل . ولكي نصنعها يجب استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم للطلوب ومن وسائل العمل أيضا مباني المصانع ووسائل النقل الخ .

وتتكون وسائل الانتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أى المواد الأولية بالإضافة إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الانتاج هي أهم وسيلة لتحويل الأشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظيمها لكي تنتج إذن؛

فالإنسان عامل جوهري في عملية الانتاج .

وعلى هذا فإن قوى الانتاج تعتمد على وسائل الانتاج (ومنها آلات العمل التي أنشأها المجتمع) والإنسان الذي ينتج الثروة المادية .

وهذه القوى الانتاجية هي التي تحدد علاقات الإنسان الطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوى العامة هي العنصر الرئيسي في قوى الانتاج إذ أن حمل الامان أفه هو الذي صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات للمجتمع .

ولعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لا يمكن لهم أن ينتجوا إلا إذا دخلوا في علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتمنر الانتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الانتاج ينتج هذه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات قوى تقسيم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك . وهذه العلاقات تتضمن أيضا علاقة بين الناس أنفسهم من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الانتاج وأدواته المادية ، وليست هذه العلاقة سوى علاقة « للملكية » بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين طائفة تملك وسائل الانتاج وطائفة لا تملك شيئا منها ، وإنما تملك فقط « قوة العمل » أى قدرتها على بذل للجهد واستخدام وسائل الانتاج لزيادة معدله . ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الانتاج الموجودة فيه . فإذا كانت ملكية وسائل الانتاج عامة أى في أيدي الطبقة العامة فإن علاقات الانتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال في ظل النظام الاشتراكي .

وأما إذا كانت ملكية وسائل الانتاج ملكية خاصة تنحصر في أقلية مستقلة فإن علاقات الانتاج تكون علاقات مسيطرة من جانب هذه القلة وخضوع واستمبار من جانب الأغلبية أى من جانب الطبقة العامة ، كما هو الحال في ظل النظام الرأسمالي حيث تحرم الطبقة العامة من حقها في

ملكية وسائل الإنتاج ، ونجبر على العمل لصالح البورجوازية المستغلة ، تلك التي تحصل على أكبر نصيب من ثأء الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يتم توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة في ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل في ظل النظام الاشتراكي بحسب العمل ، الأمر الذي لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

وإذن فعلاقات الإنتاج تشتمل على صور ملكية أدوات الإنتاج وما يتبعها من أوضاع إجتماعية بالنسبة لساآء طبقات المجتمع ، ولهذه العلاقات طابع موضوعي يجعلها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم وكذلك فان تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكثافة السكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فان تطور الإنتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلي وبحسب ضرورة موضوعية ، وليس تاريخ للمجتمع سوى تطور الإنتاج الاجتماعي من شكل إلى آخر بحسب قانون يعمل بمقتضاه أسلوب أعلى في الإنتاج محل أسلوب أقل في الدرجة .

وترجع بدايه هذا التطور إلى حادث تغير في قوى الإنتاج المادية والبشرية وقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الإنتاج المادية أى وسائل الإنتاج ، ذلك أن الناس رغبه منهم في تخفيف معقه العمل والحصول على أكبر كمية من الثروة بأقل مجهود حملى ممكن يتجهون إلى تحسين الآلات القاعة ، وقد استبدلونها بأخرى خيرا منها ، وهذا يعنى تطور أسلوب إنتاج الثروة ، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الإنتاج على علاقات الإنتاج القاعة (بسبب ارتباطها بصورة قديمة للملكية) فانه يحدث تناقض بين أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا التناقض يدعو

إلى القضاء على علاقات الانتاج القديمة وإحلال علاقات جديدة محلها تتفق مع أسلوب الانتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الانتاج كما هي عليه فإنه يحدث تناقض جديد يقتضى تغييراً نوعياً - أى كميّاً - جديداً فى صورة علاقات الانتاج وهكذا - بحيث نرى أن أسلوب الانتاج هو الأساس المادى لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الانتاج القائمة فى مرحلة التاريخية المتعاقبة .

٤ - الأشكال الاجتماعية لأساليب الانتاج .

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج :

- ١ - أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشبهى .
- ب - أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق .
- ج - أسلوب إنتاج المجتمع الانطاعى .
- د - أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى .
- هـ - أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى .

١ - كانت قوى الانتاج فى ظل للمجتمع البدائى محدودة أى حسب الحاجات الضرورية ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية للعامة لوسائل الانتاج وعندما اكتشف الانسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج أولية من اللعادن تمعدل أسلوب الانتاج وأصبح الانسان قادراً على إنتاج مايزيد عن حاجته وحينذاك انقسمت المشاتر إلى أسر وظهرت

للملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتركزت في أيدي الأسر للندرة من
بلاء العوائل القديمة وبذلك ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا
على فائض المنتجات على حساب غيرهم من الكادحين وحينئذ انقسم للجمع
البدائي إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة ملاك العبيد وبذلك حل مجتمع
الرقيق محل للجمع البدائي القديم .

ب - لقد أدى تطور أسلوب الانتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق وفي
ظل هذا المجتمع تمدت وتحسنت أدوات الانتاج واشتد تعذيب الرقيق
واستعبادهم فشمم الأرقاء وهم القوة العاملة في المجتمع بان زيادة الانتاج
لا تعود عليهم بأي فائدة ومن ثم أصبحت علاقات الانتاج القائمة على ملكية
العبيد طائفا في حيل تطور قوى الانتاج فضلا عن أن المعاملة غير الانسانية
للقريق أدت إلى إضعافهم محليا وجسمانيا مما دفع إلى الثورة ضد مستغابهم وقد
أدت هذه الثورة - بالإضافة إلى غزوات القبائل للجاورة - إلى انهياره جمع
الرقيق وظهور المجتمع الاقطاعي .

ج - استمر التطور التقدمي للقوى الانتاجية في عهد الاقطاع وظهرت
الصناعات اليدوية وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الانتاج استمرت في
في صورة علاقات استعباد واستغلال لرقيق الأرض بواسطة بلاء الاقطاعيين
على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد في مجتمع الرقيق
إذ سمحوا للفلاح والصانع بقدر - ولكن ضئيل - من الملكية الخاصة
لأدوات الانتاج التي كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد أن يجاز
ما عليهم من واجبات لسيادهم الاقطاعيين .

وقد استمرت القوى الانتاجية في التطور حتى اعترضتها الكهوف

الجغرافية التي استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجميع العمال في مراكز صناعية وتطبيق مبدأ تقسيم العمل division of labour مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل أى أنه بينما طرأ تغيراً هامياً على أسلوب الانتاج ظلت علاقات الانتاج كما هي فتخالفت البورجوازية مع البروليتاريا لقضاء على النظام الاقطاعى إذ أن البورجوازية الناشئة كانت ترى في الأرستقراطية الاقطاعية العدو الأكبر لها . وهذا انهار المجتمع الاقطاعى القائم على الملكية الاقطاعية لوسائل الانتاج .

٤ - قام النظام الرأسمالى على نظام الاقطاع وقد تميز النظام الجديد بالانتاج الآلى الضخم وحلت معه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج محل الملكية الاقطاعية وكان ذلك حافزاً على النمو الضخم لقوى الانتاج لزيادة ربح الرأسمالى .

وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر فى ظل الرأسمالية بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطراً لبيع عمله الرأسمالى لأنه لا يملك وسائل الانتاج وبذلك وقم تحت وطأة استغلاله . إذ أنه لا يحصل على حقه العادل من عائد الانتاج ويستمر الرأسمالى فى تحسين أدوات الانتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الانتاج فكأن علاقات الانتاج الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالى وحينما يزداد نمو القوى الانتاجية تصبح علاقات الانتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقاً لشورها .

[يرى ماركس أن وفرة الإنتاج الرأسمالى بسبب التقدم الذى طرأ على أصله تؤدى إلى انهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دوريه فهو

كالمساحر القدي أطلقته تماويله السحرية قوى جبارة يمحز هو نفسه عن السيطرة عليها فتقضى عليه .

ان التناقض العميق في أسلوب الانتاج الرأسمالى هو التناقض بين المساحة الاجتماعية للانتاج من حيث أن العمال في مجموعهم يقومون به . وصورة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . فبينما يبذل العمال النصيب إنتاج الثروة للمادية نجد أن ثروتها تعود إلى طائفة محدودة من ملاك وسائل الإنتاج . ووهذا هو التناقض الأساسى في النظام الرأسمالى وقد تطورت الرأسمالية في نهاية القرن التاسع عشر وأصبحت إمبريالية وهو أعلى مرحلة في هذا النظام إذ تتخذ الطبع الاحتكارى فتقضى على المنافسة وتشغل العمال في بلادها في المستعمرات فتعمق جذور التناقض المسجة الاجتماعية للانتاج صورة للملكية الخاصة وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تكديس الصلمع وتمطل العمال الأمر الذى يؤدي إلى صراع مربر بين البورجوازية والبروليتابا وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادى المحرك للثورة الاشتراكية التى تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتؤثر على علاقات الإنتاج الرأسمالى أى للملكية الخاصة لوسائل الانتاج :

هـ - في ظل النظام الاشتراكى الجديد تقوم علاقات الانتاج على أساس الجماعية وبذلك يذنبى الاستغلال

وتكون على قمة هذا النظام دكتاتوريه البروليتاريا^(١) التى تعمل على أن تتقدم علاقات الانتاج مع أسلوب الانتاج . ويظهر في هذا النظام نومان من للملكية :

(١) راجع أمانسيف الفلسفة الماركسية ص ٢٠٠ .

١ - ملكية جماعية : أى أنها ملكية فى أحدى الدوة للمثقة
لشعب كلية .

٢ - ملكية تعاونية : أو فردية فى كل للزارع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة فى آخر الأمر وتقوم
هلاقات الانتاج على أساس التعاون وللمساعدة للمبادلة بحيث يكون التفاه
المصلحة الفردية مع مصلحه المجموع الحافز الأكبر على الانتاج .

(٥) صور التحول إلى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصارف
ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة وتحاول بكل الطرق
القضاء على تعدد صور الانتاج الاقتصادي فتقضى على جميع الاستغلال^(١)
وقد ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكي ورأوا أنه ليس من
الضرورى أن يتم هذا التحول دائماً بشكل واحد هو شكل حكومة
البروليتاريا بل أن تمت صوراً أخرى عديدة لتتحول تحددها الظروف التاريخية
لكل مجتمع^(٢)

يقول لينين : إن كل الشعوب ستصل إلى الاشتراكية فهذا أمر حتمى
وهى إن تصل بنفس الطريق إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به فى شكل
أو آخر من أشكال الديمقراطية وفى نوع أو آخر من أنواع البروليتاريا أو

١) راجع 562 - 539 p.p. Fundamentals of Marxism - Leninism
Second Edition Moscow 1954.

٢) راجع بوتنر طرق مختلفة للانتقال إلى الاشتراكية (الترجمة العربية) ،

معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكي للظواهر المتوعدة الحياة
للحياة الاجتماعية^(١) ... » إن الثورات القادمة في بلاد الشرق التي تضم
تعدادا ضخماً جداً من السكان وظروفاً أكثر تنوعاً ستظهر دون شك قدراً
أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسية ... »

« إن الأشكال الجديدة للديمقراطية التي يمكن أن تتطور على أساس
تحويلات طبقية أعرض سيكون لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصة بها
وأكثر من هذا فإنه ليس من الضروري أن تمارس كل هذه الدول وظائف
الدكتاتورية البروليتارية منذ البدء إذ من الممكن أن تقدم في المستقبل
أشكال جديدة من دكتاتوريه الطبقة العاملة أو ديمقراطية تحقق نفس
الوظائف . وستخلق حركات التحرير في آسيا وإفريقيا والشرق الأوسط
وأمریکا الجنوبية أشكالاً جديدة من السلطة المياسيه للشعب
العامل ... »^(٢)

(٦) المرحلة الشيوعية ونهاية ذبول الدول :

وقد حمل الشيوعيون على أن يجعلوا من عقيدتهم نظريه متطورة تتقابل
مع الأشكال المختلفه المجتمعات بحيث لا تحيد وينتهي بها الأمر والوقوف
عند الشكل السوفيتي .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال ستتحى حتماً وستحمل المجتمعات
الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي بلا طبقات^(٣) تحتمى فيه كل صور الملكية

Lenin Against Reuisionism 1969

(١) واح لينين ضد المراجعة

Fundamentals of Marxism - Leninism

(٢) راجع

(٣) للرجع السابق ص ١٦٦ .

ولا تبقى إلا الملكية الشيوعية ستذكر فيه الدولة كسلطة صياحيه أو اقتصاديه
وستبقى « إدارة الأحياء » وذلك لأن وظيفة الدولة هي ضمان بقاء النظام
الاقتصادى والاجتماعى القائم لمصلحة الطبقة التى تسيطر عليه وتستفيد منه
فيكون واجب الدولة الأول حماية نظام الملكية القائم^(٢) . وبذلك تصبح
جهازا حكوميا للعقاب والقمع ولكن فى ظل النظام الشيوعى الذى يلغى
الطبقات وتتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج على أساس اللاماراة
والمشاركة الحرة بين المنتجين بحيث يغتنى الاستغلال ومظاهر التوتر
والفوارق الكبيرة بين الطبقات^(٣) حينتهى .

Marxist philosophy

(١) راجع

(٢) يذكر برنامج الحزب الشيوعى السوفيتى « أن الشيوعية نظام اجتهامى بلا طبقات
تسود فيه قوى واحدة للملكية العامة لأدوات الإنتاج وتشجع فيه المساواة الاجتماعية
الكامنة بين سائر أفراد المجتمع . وفى ظل هذا النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوبا
بشم القوى الانتاجية من طريق التقدم المستمر فى العلم والى التكنية (التكنولوجيا)
وستتدفق نتائج الثورة التناوبية فى وفرة . بالغة وسيطبق للبدأ العظيم من كل بحسب
لقدرته ولكل بحسب حاجاته » . إن الشيوعية مجتمع فى أهل درجات للتنظيم يتألف
من أفراد للطبقة العامة الأحرار ذوى الود الاجتهامى ويقوم فيه الحكم العام
ويكون السهل فيه لخير المجتمع هو المطلب الجبوى الأول لسكل فرد . الضرورة التى
يراهها الفرد والمجموع وتستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق للمصلحة العظمى للشعب
بأ كنه » .

وبذلك تؤدى الشيوعية وسائلها التاريخية من حيث تخليصها للشم من التمييز الاجتهامى
ومن جميع صور الاستغلال والنظام وكذلك من ويلاط الحروب فتتلاق السلام والعمل
والحرية والمساواة والأخوة وتتعاون لجميع سكان الأرض .

Marxist philosophy, pp. 229-232

ولممكن ليس معنى هذا أن تقول كل سلطة و التنظيم الاجتماعى والاقتصادى كما يقول الفوضويون^(١) بل أن توجد إدارة مبسطة للإشراف على المصالح الاجتماعية .

لكن ذبول الدولة ليس لها سند فى الواقع أو التاريخ فى عالم تتنازعه قوتان كبيرتان ويحتفظ كل منهما فيه بمجوش قوىه جرارة فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكى دولى بهذه الصورة وسط عداء مرير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة^(٢) .

(٧) التركيبات التوقية : Super structure

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة المادية ، هى القدرة المحركة لتطور الاجتماعى ، وكنا نلاحظ من ناحية أخرى أن كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسيه وقانونيه وأخلاقية ... الخ خاصة بها فكيف يفسر الماركسيون نشأة هذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادى للمجتمع ؟ إنهم يميزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمه ويرجعون « أساس المجتمع » basis إلى مجموع علاقات الإنتاج المادية التى تفتتل على صور الملكية وما ينتج عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج ، وطريقته توزيع الثروة المادية أى أنهم يقصدون بذلك الأساس الاقتصادى للمجتمع ، ولكل مجتمع أساسه الاقتصادى الخاص به الذى يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الانتاجية إذ أنه لن يظهر أى أساس لمجتمع ما حتى تكتمل الظروف المادية الملائمة له أى قوى الانتاج الضرورية لميلاده .

وعندما يظهر هذا « الأساس الاقتصادى » فإنه يلعب دوراً ضخماً فى الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من الانتاج وتوزيع الثروة

المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أى إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادي للمجتمع من حيث انه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب القومى للمجتمع : أى آرائه السياسية والقانونية والفلسفية الأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم و مؤسسات . وهذا هو السبب فى أن الأساس الاقتصادي للمجتمع هو طراز أسلوب الإنتاج الذى بشكل مباشرة وجه المجتمع أى آراءه ونظمه .

وكذلك إظن التركيبات الفوقية Super structure تلعب دورا كبيرا فى عملية التطور الاجتماعى . فهى - بسبب قيامها على أساس إقتصادى معين تعكس وجهة نظر الناس عن هذا الأساس ، فتكون - بيا فى نشأة أفكار تدعمه وأخرى تعمل لاقضاء عليه - وتضطلع بالنظام كجهاز الدولة والاحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات الفوقية للمجتمع فى تطور القوى الإنتاجية عن طريق الأساس الإقتصادى للمجتمع . واهل أقرب مثل لذلك هو الدور الهام الذى يلعبه الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية والتركيب الأشراكي الفوقى فى مجموعة ، فى بناء الأساس المادى والتكنولوجيا للشيوعية وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية .

وقد أدت دراسة الأساس الإقتصادى لأشكال التطور الاجتماعى إلى إقتيات إنتصار للأشراكية وبدون أساس المجتمع الأشراكي تصل عملية بناء التركيب الفوقى للمجتمع إلى أقصى مداها .

وقد طلق الاتحاد السوفيتى منذ قيامه هذه الآراء . فبدأ تأميم وسائل الإنتاج الرئيسية ، وقضى فى نفس الوقت على الجهاز الحكومى القديم ،

وأقام مكانه حكومة البروليتاريا ومجلس توميسوى الشعب ، وكذلك الجيش الأحمر والأسطول الأحمر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين التركيب الفوق الجديد للمجتمع الاشتراكى من الابدولوجية الاشتراكية والنظم التى تنمى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوى والنقابات وعصبة الشباب الشيوى والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدعامة وغيرها .

وبلاحظ أنه لا توجد فى هذا التركيب الفوق الاشتراكى أى تناقضات ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكى وانسجامه ، إذ لا توجد فيه طبقات تحمل الآراء الرجويه ، فالطبقة العاملة توجه كل إهتمامها نحو تطور المجتمع الاشتراكى وتتوحد لتحقيق الشيوعية . ويرجع الدور السكبر الذى تلعبه للدولة والحزب - وهما من مكونات التركيب الفوق الاشتراكى فى بناء المجتمع الشيوى - إلى أنها لا يقومان على أساس ديمقراطى ديمقراطى أصيل فحسب بل ويعبران عن مصالح الطبقة العاملة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوى الكامل .

٨ - صراع الطبقات :

تبين لنا مما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى عملية التطور الاجتماعى . ولما كان لكل مجتمع أساسه الإقتصادى الذى يميزه عن المجتمعات الأخرى أصبح النظام الإقتصادى لائى مجتمع هو الذى يحدد تركيب طبقاته وتلاقاتها وأفكارها ؛ وبمعنى آخر ، ما كانت ظروف الناس وأحوالهم المعيشية هى التى تحدد تفكيرهم وسلوكهم فان الطبقة للاجتماعية لا بد أن تألف من الذين تتقارب وتتضاه ظروفهم المعيشية .

ويتكئل هؤلاء فى مواجهة الطبقات الأخرى التى تتعارض مصالحها مع مصالحهم . فىنشأ صراع بين الطبقات بسبب تعارض كل طبقة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ فى حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات وتطلعاتها الطبقة ويمثل فى الصراع بين الملوك والمدمين . والمستغلين والمستغلين . فوجدنا أنه فى ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيد والأرقاء ، وفى ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . بينما يتعدم هذا الصراع فى ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تتعارض بعضها البعض .

ولا يتخذ الصراع الشكل الاقتصادى فقط بل يتخذ أشكالا أخرى عديدة فنجده يتخذ أشكالا سياسية أو أيدولوجية . ويمثل الصراع من الناحية الاقتصادية فى المطالبة بخفض ساعات العمل وزيادة الأجور ومن الناحية السياسية فى المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والائتحدات ، وفى الصراع المسلح الدموى وكذلك فى الصراع البرلمانى السلمى . وكل أنواع للصراع هذه إنما هى بمثابة التمهد للثورة الاشتراكية أى ثورة البروليتاريا وهى الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أى حل تناقضات النظام الرأسمالى بإقامة حكومة البروليتاريا التى تتكفل بتنفيذ عملية التحول الإشتراكي

وتسلح البروليتاريا فى صراعها مع البورجوازية بسلاح أيدولوجى هو « المادة الجدلية » أى العقيدة التى ينتقها الحزب الماركسى اللينينى

الذى يتولى تنظيم وقيادة الطبقة العاملة في مواجهة الإيديولوجية والبورجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم في حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الإنتاج ، فيكون محركاً لعملية التطور الاجتماعى ومحققاً لأشكال جديدة تتقدم على أنقاض الأشكال القديمة حتى يتم التطور ودورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمع بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تتلاشى فيه الطبقات وتندم تنقضى بذلك العوامل المسببة للصراع .

الخلاصة

إن موقف كارل ماركس وفلسفته المادية إنما يعد الصورة المحدثة لفلسفة هيرقليطس . فقوانين المادية الجدلية عند ماركس هي تعبير كامل مفصل عن صفات الصيرورة عند هيرقليطس .

وقد ظهر لنا من العرض المفصل لفلسفة ماركس ما يلي :

- ١ — إن التفسير المادى للتاريخ يقابل مادية هيرقليطس .
- ٢ — إن الحركة الدائمة التى تتمثل فى الصيرورة التى لا تنقطع مسعدة من صيرورة هيرقليطس .
- ٣ — ينأى يشير هيرقليطس إلى تطور يسير فى خط واحد ليعود فيتلاشى لينشأ دور جديد وهكذا ، نجد ماركس يتكلم عن نوع جديد من التطور اللولبى الذى تتدخل مراحلہ فتنتوى كل مرحلة لاحقة على المرحلة السابقة .
- ٤ — القانون الأول فى المادية الجدلية وهو قانون وحدة الأضداد وصراها، يرجع إلى فكرة الصراع بين الأضداد عند هيرقليطس .
- ٥ — وأما القانون الثانى وهو الانتقال الفجائى من التغير الكيفى إلى التغير الكيفى فاننا نجدہ ضمنا عند هيرقليطس حيث لا يميز جوهريا بين الكم والكيف بل يعتبرهما من طبيعة واحدة فيصبح الاختلاف بينهما بالدرجة لا بالنوع .

٦ - والقانون الثالث وهو قانون سلب السلب إنمّا يرجع إلى الجدة المستمرة التي نجدها عند هرقلطس فكل حالة لاحقة تنسخ ما قبلها وتقضى عليه .

أنت لا تستطيع أن تخوض في النهر الواحد مرتين . . فكأن تيار النهر اللاحق قد دفع أمامه التيار السابق وقضى عليه وسلبه وجوده .

٧ - أما فكرة القانون الأزلي العام عند هرقلطس Logos ، فأنا نجدها في تصور الماركسيين للقانون الطبيعي .

٨ - وقد استغل الماركسيون قوانين المادية الجدلية في مجال التفسير الاجتماعي فوضعوا بذلك عام اجتماع ماركسي تحولت فيها فكرة الصراع بين الأضداد إلى صراع بين طبقات المجتمع (أى بين المستغل والمستغل منها) هذا الصراع الذي يفضى إلى قيام أشكال جديدة للحياة الاجتماعية .

٩ - لقد فسر الماركسيون - مثل هرقلطس - كل ما يتعلق بالروح أو بالنظم تفسيراً مادياً بحتاً ، فليست هذه الأمور في نظرم سوى حصيلة تراكمات مادية معقدة حدثت خلال التاريخ الطويل للإنسانية .

وأخيراً فإن فلسفة الصيرورة عند ماركس قد تحولت إلى إيديولوجية إجتماعية تخدم مصالح الطبقات الكادحة ، وبذلك تحولت فلسفة هرقلطس إلى نوع من الفكر التقدمي مع أن الماركسيون يرون أن الفكر في المرحلة التي ظهر فيها هرقلطس كان يحترم مصالح الطبقات الأرستقراطية الحاكمة وحدها .

المبحث الثالث

بين برجسون^(١) وهرقليطس

١ — مقدمة :

ننتقل الآن إلى الموقف الثالث من مواقف الفلسفة الحديثة التي تأثرت بفلسفة هيرقليطس وأعنى به الموقف البرجسوني .

لا شك أننا نقابل في فلسفة برجسون اتجاهها روحيا وحيويا عميقا يسخ عليها طابعا مميزا الأمر الذي يجعلها تختلف كثيرا عن الميجلية والماركسية ، على الرغم من اتفاق هذه المواقف الثلاث في قبول فكرة الصيرورة عند هيرقليطس .

٢ — الكم والكيف :

إن نقطه البدء في هذه الفلسفة هي التمييز بين الممتد المكاني واللامتد الزماني بين الكيف والكم . وبلا حظ أن هيرقليطس لم يميز خلال الصيرورة بينها ، بل إنه يبدو أن الحركة المستمرة لا تقيم حدا فاصلا بينها فالكم قد يتحول إلى كيف وقد اتبع هيجل هذا الرأي فلم يقوم خطأ فاصلا بين كل من الكم أو الكيف ، وفسرهما بطريقة تقرب من تفسير التجريبيين لها . أما ماركس فقد كان صريحا في التأكيد على عدم التمييز بينها . فالكم إذا وصل إلى حد

(١) فيسا يختص بفلسفة برجسون وراجع كتابنا من الفلسفة الحديثة ، دار الكتب

معين تحول إلى حالة كيفية جديدة وهذا الحد المعين هو «معاير وحدة الشيء»،
فإذا سخن الماء ووصل إلى درجة الغليان فإنه يتحول إلى بخار أى إلى حالة
كيفية جديدة ، ويطبق أصحاب الاشتراكية العلمية هذا الرأى على أملاوب
الصحول الاجتماعى أيضا ، وهذا ما نجده فى القانون الثانى للسادية التاريخية
وهو الذى يقرر حدوث الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية المتزايدة إلى
التغيرات الكيفية التى تعتبر مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعى .

وإن فقد كان برجسون فيلسوف الصيرورة الوحيد الذى ميز بين
الكم والكيف .

وقد خرج برجسون من هذا التمييز إلى القول بأننا نخطئ . فيما نعبّر عن
اللامتد الكيفى برموز هى من قبل المتمد المكافئ .

فعلم النفس يخطئ . حينما يقيس شدة حالات الشعور بالمقاييس الكمية .

٣ — الكشف عن الديمومة :

إن حالات الشعور غير متجانسة وذات طابع كيفى خالص ، ومن ثم فإنه
يستحيل أن تخضع للقياس فى المكان المتائل ، فهى حالات تقدم كيفى ، هى
زمان متدفق أى ديمومة خالصة أو صيرورة مستمرة وهى أيضا تمثل حقيقة
الوجود الواقعى ، بل هى — باعتبارها شعورا خالصة — الوجود الواقعى
نفسه ، أما الوجود الوهمى فهو الذى تشير إليه الرموز التى تقابلها فى
العالم الطبيعى .

يقول برجسون « اعتبر واقعيا أو ميتافيزيقيا تلك الديمومة التى أشعر

بها في التجربة شخصيا في داخل حياتي النفسية ، وأكثر تلك الديمومات أحيائها خلال حياتي الباطنية ، وإنما تلك الديمومة الخارجية التي تدركها الذات على السطح فهي ديمومة تدركها على أنها وهم ، ومن قبيل هذه الديمومة الرمزية ، الحركة التي أنسبها إلى اللحم وإلى الملحفة والى أخيل .

فما هي هذه الديمومة الخالصة أو الزمان الخالص الذي تتمثل فيه معطيات الشعور الخالص المدرك بالحدس ؟

إذا اتبعنا ما يشعر به برجسون على تطهير نفوسنا من كل أصنام البعد المكاني التي تحجز نظرنا وتبعدنا عن ذواتنا فاننا نكون إذن على عتبة التجربة الداخلية التي تتكشف لنا خلالها حالاتنا الشعورية أى ديموتنا الذاتية ... وسندرك حينئذ أن هذه الحالات الشعورية ترابط وتتوافق حسب صيرورة غير منقطعة لا علاقه لها أصلا مع العدد أو الكم . ويمتعمل برجسون لفظ (النظام) للتعبير عن هذا الترابط (أو التسلسل) . هذا التنظيم يتخطى المتقابلات كالذات والغير والوحدة والكثرة وهو يقضى على تلك المتناقضات التي يتلاعب بها العقل فتؤدى به إلى اليأس في بعض الحالات .

فكان هذه الصيرورة الداخلية تصير الأضداد والمتناقضات في وحدة شاملة .

ولكى يوضح برجسون ماهية هذه الصيرورة يميز بين نوعين من الزمان .

ماهية الصيرورة :

١ - زمان آنى متجانس

٢ . وزمان حقيقى حى وهر ديمومة واقعية .

الزمان الأول يأتى من خلطنا فكرة المكان أو الامتداد بفكرة الزمان .
الزمان الحى فهو تقدم كينى محض لا يقبل القسمة بينا المكان لم ينقسم .
وهذا الزمان يواقعه الكونكريتى هو الذى نحس به ذواتنا فى تجربتها
الباطنية . ولكننا قد تعودنا فى حياتنا العملية أن نصور الديمومة الخالصة على
نسق المكان . من هنا نشأت فكرتنا عن زمان آنى متجانس نقسمه تحكما الى
أيام وساعات وشهور ويرجع ذلك أن المكان مؤلف من وحدات متجانسه
منفصلة متمايزة تختلف كما .

أما الزمان الحقيقى فهو صيرورة وتدفق وسيلان مستمر فهو ذو وسط
لامتجانس ، هو تتابع وتداخل كينى فنحن نخطئه حقا حينما نكرر
وسطا متجانسا على غرار المكان فنجعله خطأ مستقيما قابلا للقسمة إلى لحظات
متجانسه كما نقسم الخط إلى نقط ولا تبقى أى علاقة بين هذه النقط فى الخط
سوى علاقة التجاور والماسة المكانية .

فالزمان المكاني إذن هو فى حقيقة الأمر إدخال لفكرة الامتداد على
مجال الشعور ذاك المجال ذو الطابع الكينى المحض .

بينما نجد الزمان الآنى يعبر عن فكرة التتابع للتجاوز نجد الزمان الحقيقى
يعبر عن الآنى الكونكريتى الحدمى .

هذا الزمان الحقيقي يتمثل لنا خلال حالاتنا الشعورية حينما نتمتع ذواتنا
مفقلين العالم الخارجى ، فنحنيا مع ذبذباتنا الداخلية الأصيلة هذه الذبذبات
المتراطة التي ينفذ بعضها خلال البعض الآخر تتميز بخصائص
نجمها فيما يلي : —

٤ — خصائص الديمومة

١ - إن هذه الديمومة مستمرة التدفق ليس فيها مجال للتوقف الذي
يؤدى إلى افتراض وجود لحظات متجزئة بالعقل وهى تيار متكامل واحد
ولو أنه متعدد الألوان هى تيار مستمر من التغيرات والحركات وليست مجموعة
متضاربة من الآنات الزمانية .

٢ - هذه الديمومة جده مستمرة إذ أنها لا تتراجع إلى الماضى أبداً بل
تتفتح باستمرار نحو المستقبل وهذا معناه أنها لا تقبل الإعادة فلن يعيد التاريخ
نفسه أبداً . معنى ذلك أن الشعور الإنسانى لا يمر مطلقاً بحالة واحدة مرتين
فالظروف الخارجية حتى ولو كانت واحدة لن تؤثر فى فرد واحد بعينه
تأثيراً واحداً فى زمانين مختلفين ذلك لأن هذا الفرد حاصل باستمرار على
تقدم فى شعوره لا نستطيع معه أن نقول أنه هو أمس واليوم وهذا هو
المعنى الذى استعاره برجسون من صيرورة هرقليطس .

٣ - أن صفات هذه الديمومة أيضاً مادامت واقعا حيا كونكريتيا
فإنها لن تخضع لمبادئ الاستقرار فلا يمكن إذن التنبؤ بها إذ أنها تجد مستمر
وخلق متوالى ، وأصالة واقعية لا تصدر عن أى شيه سابق أو نموذج

يمكن أن يستند إليه الاستدلال العقل في تنبؤه .

٤ - هذه الديمومة الخالصة لا تخضع للتحليل المنطقي أى أنه لا يمكن ردها إلى عناصر أولية أبسط منها وإذا حدث فهو كما يحاول العلماء أن يفعلوا فإنا بذلك سنكون قد فرغنا من طابها الكيفى الحيوى . ومعنى ذلك أننا سنتناولها وقد توقفت عن السير والحركة أى سنتناولها جثة هامدة وهذه ما يحملنا على رفض مزاعم عالم النفس الارتباطى الذى يرد الظواهر النفسية والحياة النفس فى مجملها إلى حالات بسيطة أولية . ومهما بذل الارتباطيون من مجهود فلن يصلوا إلى شىء سوى أن يرصدوا ما يجرى على السطح أى إلى الطبقة الخارجية الذات . حيث يدركون حالات ثابتة جامدة لا حياة فيها حالات ساكنة متراسة وأفكار جاهزة غريبة من الواقع النفسى . إما أن تكون رواسب ماضية أو انطباعات من المجتمع . ونحن سنكون فى هذه الحالة أكثر ابتعادا عن إغراء الذات العميقة نتيجة إلى الترجمة عن حالات الشعور .

بمعنى آخر نحن نهرب باللغة عن هذه الأفكار الغريبة على نفوسنا . هذه الآثار هى التى تكون موضوعا للتصنيف المنطقي ذلك لأن الواقع الحى يثور على أى تصنيف تحكى .

أما إذا تركنا تلك القشرة السطحية للنفس التى نتصل عن طريقها بالعالم الخارجى إذا أدر كناها وبدأنا رحلتنا إلى داخل أعماق النفس فنشعر حقا . بروعة التجربة الباطنية ونحس بتداخل نفسى وديمومة خالصة لا تمايز فيها فلا نحس بتلك الحيل العقلية التى تصطنها الفلسفات الدجاجيقية ولكن

حياتنا مع ذاتنا العميقة لا تمكث طويلا فان مشاغلنا الاجتماعية وارتباطاتنا بالعالم الخارجى لا تلبث أن تنزعنا من الحياة مع نفسنا المتقدمة ، فنصعد للسطح ثانية وننقل قدرا من آثار هذه الحالات الباطنة إلى السطح مستعملين الرمز أى اللغة لأننا حينما نصعد سنعود الى المكان المتجانس .

وكثيرا ما يتعذر علينا نقل حقيقة هذه التجربة الداخلية وأن نصل مطلقا إلى دقة تصور لها مهما فعلنا وإذن فنحن أملم نوعين من الذات .

ا - ذات سطحية جامدة .

ب - ذات حية عميقة .

أما الذات الأولى فهى موضوع دراسة علم النفس ويمجد فيها علم النفس ضالته أى تلك الوقائع المنفصلة التمايزة المترابطة فى المكان والى تصلح أن تكون موضوع قياسى كمى .

أما ذاتنا الحية فهى أبعد من أن نلج منهاج علم النفس . أما الفلاسفة فأنهم يتوهمون أنهم يتصلون بهذه الذات العميقة بينما هم فى الواقع يتخطونها ويستعيضون عنها بالذات السطحية وما تعقد مشاكل الحرية والغلبة إلا نتيجة لهذا الخلط بين الذاتين . فأنهم يخلطون خصائص الذات المتعمقة أى الزمان الخالص بخصائص الذات السطحية أى المكان المتجانس ومن هنا تتعقد الأمور .

ويمكن تلخيص مناقشات برجسون فى هذا الصدد وخصوصا الفصل

الثانى من المنطيات المباشرة للشعور كما يلي :

إن حالات الشعور كيف خالص وهي ذات كثرة كونكرتية لا يمكن وصفها بالكثرة العددية لأنها تشير إلى المكان المتجانس حيث تتراس الوحدات لتؤلف مقدارا كيا ولما كانت حالاتنا الشعورية لا توجد في المسكان لذلك يجب أن نميز بين نوعين من الكثرة : —

١ - كثرة عددية تنطبق على الأشياء المادية في المكان .

٢ - كثرة كيفية لحالات الشعور نستطيع عدها بواسطة الروز في المكان .

فهنالك إذن مكان متجانس وزمان متجانس ويرد الأول للثاني . أما الزمان كديمومه خالصة فهو كيف خالص وحينما نقيسه قياسا مكانيا باستعمال الرمز فإننا نرده إلى المكان المتجانس .

وإذن مادام هناك نوعان من الكثرة فهناك إذن نوعان من الديمومه .

١ - ديمومه خالصة .

٢ - ديمومه مشوبة بفكرة المكان .

وفي الديمومه الخالصة اللامتجانسة تجد تعاقب حالات الشعور تعاقبا ليس بالتالي وتداخلها تداخلا متبادلا وارتباطها ارتباطا وثيقا وعدم انفصالها وظهور الديمومه على أنها وحدة متكاملة مع أنها في تغير مستمر .

أما تلك الديمومه المتجانسة المشوبة بفكرة المكان ففيها ندرك حالات الشعور إدراكا مكانيا على أنها حات متراسة منفصلة غير متعاقبة تصف بالامتداد والجاور ويتنى عنها التداخل المتبادل .

هذه الديمومة المكانية كالخط المستقيم المنقسم إلى أجزاء .

وكما أن الديمومة نوعين فكذلك للانسان ذاتان : —

١ - ذات سطحية تدرك الديمومة المكانية وتتصل بالعالم الخارجى .

٢ - ذات عميقة تدرك الديمومة الكيفية الخالصة فى حيويها وهاتان

الذاتان غير منفصلتين بل هما تعبيران مختلفان عن شىء آخر لا يهدد

وحدة الذات الإنسانية .

٥ — التطور الخالق :

لقد بين برجسون كيف أن العالم أجمع ديمومة أى إبداع وحدة وخلق مستمر وتقدم متصل ، وأن الصيرورة هى صميم نسيج الوجود والأنا وأما النبات فهو ظاهرى ونسبى . وقد توصل برجسون إلى الكشف عن الديمومة العالمية من خلال الديمومة النفسية ذلك أن حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتشتد فيكشف الحدس فيها عن سيال حيوى أبدي متدفق صدر عن وثبة أو دفعة حيوية أصلية .

وهذا السيال الحى هو الذى يخلق صور الروح والمادة بل هو المنبع الذى تصدر عنه جميع الموجودات ، وقد يكون هو الله وبذلك نجد عند برجسون فى هذه النقطة استمرادا حقيقيا من هرقلطس حيث أن هرقلطس يطلق على الصيرورة الكونية اسم الواحد ، وكذلك فهى المطلق عند هيغل، وهى الله عند برجسون (من حيث أن السيال الحيوى هو الصورة البرجسونية الحديثة لفكرة الصيرورة عند هرقلطس) .

ويرى برجسون أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعه واحدة من هذه الوثبة الحيوية التي يشبهها بانفجار تطايرت شظاياها في كل الاتجاهات ثم أخذت هذه الشظايا بدورها في الانفجار لتخرج منها صور جديدة وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهذا التشتت للسيال الحيوى بين الأفراد والموجودات لا يفقده قوته بل هو يزداد قوة وشعورا كلما ازداد تقدما . فإذا كان غير تام التصير عن نفسه في النبات الخامد القانى فانه فى الحيوان عن طريق الغريزة وفى الإنسان عن طويق العقل ، وهذه مراتب حيوية متمايزة وليست متسلسلة أو متداخلة كما يدعى أصحاب التطورية الآلية من أمثال هربرت سبنسر فالانتقال من رتبة حيوية إلى أخرى هو تحول كينى خالص وليس تزايدا فى الكم أو تغييرا من ناحية الدرجة أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى وتراخيه وترسبه فهى تعبر عن توقف السيلال الحيوى وتجمده وتحوله إلى قابل مكانى ثابت .

ويرى برجسون أن جميع صورة الحياة إنما تصدر عن شعور شبيه بشعورنا بل أرقى منه وهو الزمان المطلق أو الديمومة العالم وبمعنى آخر ديمومته .

٦ — الدين والأخلاق :

ويطبق برجسون فكرته عن الديمومة أو الصيرورة الحية على الأخلاق فيرى أن ثمت أخلاقا مفتوحة هى التى تعبر عن الديمومة الحية وهناك أخلاق مغلقة هى التى تعبر عن الغريزة وتخضع لحاجات المجتمع ومتطلباته وتقاليده .

فهرس الاعلام

(أ)

- أبتشارمس (السيرا قوسى) ١٥٦٤٣١٤٣٠ .
إبن أبى أصيعة ٣ ١١٤٢٩٨ .
إبن برد (بشار) ٣٣٥ .
إبن نيمية ٣٣٠٤٣٢٦ .
إبن الحكم (هشام) ٣٣٤ - ٣٢٩ .
إبن رشد ٢٧٩ .
إبن سالم الجوالى (هشام) ٣٣١ .
إبن سينا ٢٨٠ .
إبن عربى (معى الدين) ٣٢٩ .
إبن كرام (محد) ٣٢٩ ، ٣٣٨ .
إبن كرنىب ٣١٢ .
إبن مسكويه ٢٩٨ .
إبن التديم ٣١٢ .
أبكتيتوس ٢٧٥ .
أبوريدة (دكتور) ٣٣٣ .
أبورىان (دكتور) ٢٦٧ .
أبو طالب المكى ٣٢٨ .
أبو عيسى الوراق ٣٣٤ .
أبيخارموس ٢٦٩ ، ٢٦٨ .
أبيقور ١٦٢٤٥٨ .
أحد بن الطيب ٣١١ .
إخوان الصفا ٣٠٦ - ٣١٢٤٣٠٨ .

٠ ٤١٣	أخيل
٠ ٣٠٧	إدريس
٠ ٣٩٠	أدلر (كارل)
٠ ٢٤٩	أرخيفوس
٠ ١٠٩	أرخيلوخلوس
٠ ٢٥٤ ، ٢٥١ - ٢٤٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٥	أرتكسينوس
٠ ٢١٠	أرسطارخوس
٧٣٤٠٦٤٠٥٣٤٤٧٤٤٤٤٤٧٤٢١٤١٩	أرسطو
١٤٦٤١٤٥٤١٤٠٤١١٢٤٩٧٤٨٤٤٨٢٤٧٩	
١٦٧٤١٦٦٤١٦٤٤١٦١-١٥٧٤١٥٢٤١٤٩	
١٩٠٤١٨٢٤١٨٠٤١٧٣٤١٧٢٤١٧٠٤١٦٩	
٢٢٤٤٢١٧٤٢١٤٤٢٠٤٢٠١-١٩٨٤١٩٣	
٢٤٦٤٢٤٥٤٢٤٣٤٢٣٦٤٢٣٢٤٢٣٠-٢٢٧	
٢٧١٤٢٦٥-٢٦٣٤٢٥٥٠٢٥٢٤٢٥١٠٢٤٩	
٢٩٦٤٢٩٣٤٢٨٨-٢٨٦٤٢٨٢٤٢٨٠٤٢٧٩	
-٣١٨٤٣١٦٤٣١٥٤٣١٣٤٣٠٣٤٣٠١٠٢٩٨	
٣٨٣٤٣٤٠٤٣٣٥٤٣٣٢٤٣٢٧-٣٢٥٤٣٢١	
١٤١	أريابيس
٢٧	اسينوزا
١٧٢٤١٥٩٤١١٩٤٥٤	اسكليوس
١٣٦٤١٦٠٤٥٤	الإسكندر الأفروديسي
٣٣٤	الأشعري
٢٤٤	اشكرات
٤٧٢-٧٥٤٢٨٤٣٦٤٢٧٤٢١٤١٣٤٥	أفلاطون

۲۲۹، ۲۲۴، ۱۹۰ — ۱۸۷، ۱۸۰، ۱۶۹، ۱۲۰
 ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۴۹، ۲۲۷، ۲۲۵ — ۲۴۲
 ۲۸۶، ۲۸، ۲۷۹، ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۶۲
 ۳۵۲، ۳۴۲، ۳۴۱، ۳۳۲، ۳۲۲، ۳۰۰

۲۷۲

أفلانیتوس

۳۲۵، ۲۶۸

أقراطیوس

۱۵۲

إكرمان

۲۴۰، ۸۴، ۱۶۹، ۱۴۶، ۱۴۵، ۹۴، ۱۱ — ۹

أكانونطن

۳۱۳، ۳۱۲، ۲۶۶ — ۲۶۲، ۲۵۴

۱۴۸

أكانوقراط

۲۴۵، ۱۷۲، ۱۵۴، ۱۳۰

ألقميون القرونوني

، ۲۲۵، ۱۶۴، ۱۵۷، ۱۳۳، ۷۱، ۷۰، ۶۸

أمبا دو قليس

۳۱۹، ۳۱۶، ۲۴۲، ۲۳۸

۱۷۱

أمبسن (ويليام)

۳۰۷

أمونيوس ساكس

۳۸۷، ۳۸۶، ۳۷۴، ۳۶۹

إنجلز

۲۳۵، ۲۹۱، ۲۳۸، ۲۳۵، ۱۳۳

أنكساغوراس

۲۳۵ — ۲۲۵، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۲۰، ۵۴، ۹ — ۶

انكسياندریس

، ۲۸۷، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۳۸

۲۹۵ — ۲۹۰

۵۳، ۴۳، ۹، ۶

أنكسيانس

۲۹۷، ۲۹۶

الأهوانی (دكتور)

۱۷۰

أوديب

۲۴۰، ۱۴۴، ۶، ۵

أورفيوس

۲۷۵ : ۲۴۰	أوريجين
۲۷۵ : ۲۴۰	أيانسدیس
۱۶۶، ۷۴، ۶۰، ۵۸	آیتس
۲۹۷، ۲۹۶، ۳۱	آیتیوس
۱۴۹	إیدو کس
۱۹۴	ایسخلوس

(ب)

۱۵۴	باتیلوس
۳۶۰، ۲۷	بار کلی
، ۲۲۵، ۱۴۷، ۱۳۴، ۱۳۳، ۲۱، ۱۴، ۱۳	بارمنیدس
۳۵۴، ۳۴۹، ۳۱۸ - ۳۱۶، ۳۱۴ - ۲۱۲، ۲۶۵	
۲۰۱، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۸۱، ۱۶۵، ۱۰۰، ۶۷	باوی و آتر
۲۱۶، ۲۰۶، ۲۰۲	
۳۱۶	بدوی (دکتور)
۳۳۱	برتزل
۴۱۷، ۴۱۵، ۴۱۳ - ۴۱۱، ۳۴۳، ۳۴۱، ۶۵	برجسون
۴۲۰، ۴۱۹	
۲۸۰	برقلس
۲۷۱، ۲۷۰، ۱۶۴	بروتاغوراس
۱۹۱	بروکلوس
۱۵۴	بروتینوس
۳۰۰، ۲۴۸	بریہ (ایمیل)
۲۸۱	بطاقومس
۳۱۱، ۳۱۰	البلخی

۱۶۵ ، ۱۶۳ ، ۱۶۲ ، ۱۵۸ ، ۱۴۸ ، ۷۴ ، ۶۳ ، ۶۰	بلونارخ
۱۹۴ ، ۱۹۱ ، ۱۹۰ ، ۱۸۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۵ ، ۱۸۱	
۲۱۴ ، ۲۱۳ ، ۲۱۱ ، ۲۰۶ - ۲۰۳ ، ۱۹۸ ، ۱۹۶	
۲۱۳ ، ۱۹۱	بلوتینس
۱۳۹	بلیدر
۱۷۰	بوتشر
۲۰۲	بور فیروس
۱۷۸	بول (سانت)
۲۷۵	بولس (الرسول)
۱۶۱	بویل (روبرت)
۱۶۲ ، ۵۸	بیشو کلیسی
۲۰۳	بیرنای
۱۵۲ ، ۱۴۴ ، ۱۳۹ ، ۱۳۷ ، ۱۱۱ ، ۷۴ ، ۳۰ - ۲۷	بیرنت (جون)
۲۰۲ ، ۱۹۲ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۱۶۷	
۴۲۷ ، ۲۴۶ ، ۲۴۱ ، ۲۳۵ ، ۲۳۲ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵	
۲۵۷	
۲۴۱	بیرون
۱۵۰ ، ۲۷ ، ۱۰	بیکون (فرنسیس)
۱۶۲ ، ۵۸	بیلی (سیریل)

(ت)

۲۱۷ ، ۶۰۰ ، ۱۴۹	ترتولویان
۱۲۶	تشیسترتون
۱۶۶ ، ۱۶۰ ، ۷۴	تشرنس

۵۳۶۵۲

تبخمور

۲۴۶،۲۴۵

تبايوس

(ث)

۶۲۱۶،۲۲۵،۲۰۳،۱۶۸،۱۵۸،۸۵،۵۳

تیوفراسطوس

۲۹۵،۲۶۵،۲۳۲،۲۳۱،۲۲۹

(ج)

۲۸۹

جابر بن حیان

۵۵

جالایو

۱۹۸،۱۶۳،۶۳

جالینوس

۳۳۱

جعفر الصادق

۳۳۳،۳۲۸

الجهم بن صفوان

۱۵۲،۵۹،۱۹

جوتة

۲۷۵

جوستین (القدیسی)

۱۷۷،۱۴۶،۷۴

جوهرز

۱۱۴

جونز

۱۱۴،۷۴

جيجون

(ح)

۳۳۶

الحلاج

۲۹۳

حنین بن اسحق

(د)

۲۳۰

دارون

۲۰۱،۱۹،۸۳

دیڈیمس (آریس)

۲۷	دیکارت
۲۴۹ ، ۲۴۵	دیکارخوس
۱۵۷ ، ۱۵۴ ، ۱۴۳ ، ۱۳۷ - ۱۳۴ ، ۷۴ ، ۴۷ ، ۲۳	دیلز
- ۱۸۵ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۷۵ ، ۱۷۲ ، ۱۶۵ ، ۱۶۴	
، ۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۶ ، ۱۹۴ ، ۱۹۲ ، ۱۹۰ ، ۱۸۷	
، ۲۰۶	
۱۷۵ ، ۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۶۹ ، ۱۶۳ ، ۱۵۶ ، ۱۴۷ - ۱۴۴	دیلز - کرائز
۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۲ ، ۱۹۱ ، ۱۸۶ - ۱۸۱ ، ۱۷۷	
۲۱۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۲ - ۲۱۰ ، ۲۰۷ ، ۲۰۲	
۳۳۵ ، ۲۷۱ ، ۲۳۸ ، ۲۳۵ ، ۲۲۹ ، ۱۳۳ ، ۱۲۱ ، ۵۶	دیمقریطاس
۲۰۷ ، ۲۰۶	دیندورف
۱۸۴ ، ۱۸۰ ، ۱۴۹ ، ۱۴۷ ، ۱۴۶ ، ۱۴۴ ، ۱۶ - ۱۴	دیوجینیسی (اللاپرسی)
۲۱۶ ، ۲۴۵ ، ۲۱۹ ، ۲۱۴ - ۲۱۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۰	دیوجینیسی (الابولونی)

دیوجینیسی (الابولونی) ۲۳۵

(ر)

۳۱۲ - ۳۱۰	الرازی (محمد بن ابی بکر)
۱۵۶ ، ۳۱	رافف
۳۶۸	رسل
۵۲	رودن
۱۷۱ ، ۱۱۴ ، ۱۴	رینهاردت (کارل)

(ز)

۲۵۹ ، ۵	زرادشت
۱۶۶ ، ۸۴ ، ۱۳	زبلر
۳۵۴ ، ۳۱۸ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲ ، ۲۷۲ - ۲۷۰	زحون

(س)

۶۱۶۴ ، ۱۶۲ ، ۱۶۰ ، ۹۷ ، ۷۳ ، ۵۹ ، ۵۴	سامبلیقوس
۲۲۶ ، ۱۶۴ ، ۱۹۳ ، ۱۶۹	
۴۲۰	سبمەر
۳۷۴	ستالین
۲۱۴ ، ۲۰۵ ، ۱۲۴	سترابو
۱۵۲	ستریش (فریز)
۱۸۳ ، ۱۶۵ ، ۱۶۱ ، ۱۵۸ ، ۷۴ ، ۵۵ ، ۴۷	ستوباؤس
۲۱۵ ، ۲۱۱ ، ۲۳ ، ۲۰۱ ، ۱۸۵	
۱۶۴ ، ۷۴	ستوکس
۲۰۱	ستیفانوس
۱۹۱	ستیفن مالکینا
۳۹۰ ، ۳۰۸	ال مسجد تانی (ابوسلیمان بن بهرام)
۱۸۶ ، ۱۸۳ ، ۲۳ ، ۱۹	سخلر ماخر
۳۳۲	سرجیوس
۲۴۳ ، ۱۷۶ ، ۱۶۹ ، ۱۶۴ ، ۱۳۹ ، ۹۹ ، ۱۳	سقراط
۳۲۴ ، ۳۱۹ ، ۲۸۰ ، ۲۷۱ ، ۲۶۸ ، ۲۴۴	
۳۵۴ ، ۳۳۵ ، ۳۳۴	
۱۵۵ ، ۱۵۴ ، ۹۳ - ۹۱ ، ۶۴ ، ۳۰ - ۲۷	سکتوس أمبریقوس
۱۸۶ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۳	
۳۲۶ ، ۲۰۶ ، ۲۰۵	
۲۰۴ ، ۱۱۴	سکوت
۲۰۰	سمیت
۲۷۵ ، ۲۱۴ ، ۱۶۲ ، ۵۸	سنیکا

۲۷۹	السهروردی
۱۷۰	سوفو کلیس
۲۸۱	سولون
۲۴۴	سیلیس
۲۴۴ ، ۱۷۳	سیمیاس
(ش)	
۲۳۶ ، ۵۲ ، ۵۱	شبنجلر
۲۴۱	شرودر (فون)
۱۵۳ ، ۱۵۲	شکبیر
۳۵۲ ، ۳۴۷ ، ۳۴۶	شلج
۲۴۷	شمیت
۱۴۸ ، ۶۵	شوبنهاور
۳۱۴ ، ۲۹۷ ، ۲۹۱ ، ۲۸۹	الشهرزوری
۳۰۴ - ۳۰۱ ، ۲۹۹ ، ۲۹۶ ، ۲۸۹ ، ۲۸۴ ، ۲۸۳	الشهرستانی
۳۳۶ ، ۳۲۵ ، ۳۲۴ ، ۳۲۱ ، ۳۱۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۴	
۲۳۴	شیشرون
(ط)	
۱۴۴ ، ۱۲۱ ، ۱۲۰ ، ۹۷ ، ۶۰ ، ۵۴ ، ۵۳ ، ۷ ، ۶	طالیس
۲۵۵ ، ۲۳۵ ، ۲۳۳ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵ ، ۱۶۹ ، ۱۵۹	
۲۹۶ ، ۲۹۳ ، ۲۹۰ - ۲۸۱ ، ۲۶۳	
۲۴۵	طیماوس
(ف)	
۲۸۰	الفارابی

٢٠٢ ، ٢٠١ ، ١٩١ ، ١٨٧ - ١٨٥ ، ١٨٣ ، ١٨١	فالتسر
٢١٤ ، ٢١١	
٣٥٤ ، ٣٥٢ ، ٢٤٦	فخنة
١٧٢ ، ١٣٧ ، ٧٤	فرانكل
١١٦ - ١١٥	فرجيل
١٢٦ ، ١٢٣ ، ١١٦	فرويد
١٨٦ ، ١٨١ ، ١٧٨ ، ١٣٩ ، ١١١ ، ١٠٠ ، ٤٨٠	فريمان
٢٠٧ ، ١٨٨	
٣١٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧ ، ٣٩٤ ، ٢٩٣ ، ٢٩٠ ، ٢٨٩	فلو طرخس
٣٢٣ ، ٣٢٠ ، ٣١٨	
٣٥٦	فنتشجين
٢٨٢ ، ٢٥٠ ، ٢٤٥	فور فوربوس
٢٣٢	فورلاني
-١٤٥ ، ١٤٠ ، ١٣٩ ، ١١٠ ، ٦١ ، ٣٦ ، ١٢ ، ١١	فيثاغورث
-٢٩٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٠ ، ٢٦٣ - ٢٣٨ ، ١٨٤ ، ١٤٧	
٣٧	
١٨٦ ، ١٨١ ، ١٧٨ ، ١٣٩ ، ١١١ ، ١٠٠ ، ٤٨٠	فيربانكس
٢٠٧ ، ١٨٨	
٢٩٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٤	فيللوس
٢٧٤ ، ٢٧٣	فيلون
٣٦٩	فيورباخ

(ق)

٣٣٤	للقزويني (نجم الدين)
٣٢٤ ، ٣١٠ ، ٢٩٨ ، ٢٨٧	القنطلي
٢٤٨	قيلون

(ك)

۳۵۴ ، ۳۴۶	كانط
۳۹	كاونسكى
۱۷۵ ، ۱۴۳ ، ۲۳	كرانز (والتر)
۲۴۷	كربتشة
۱۷۹-۱۷۶ ، ۱۴۹ ، ۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۹۸ ، ۳۰	كياهان (كلنت) الا-كدرى
۱۹۵ ، ۱۹۱ ، ۱۸۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۴ ، ۱۸۲	
۱۹۷ ، ۳۰ ، ۲ ، ۴ ، ۲۰۶ ، ۲۱۲ ، ۲۱۴	
۲۷۵ ، ۲۱۸ ، ۲۱۵	
۳۱۲ - ۳۱۰	الكندى
۱۵۲	كولريدج
۱۵۳	كينس (جون)
۱۱۴ ، ۱۰۴ ، ۹۰ ، ۳ ، ۷۴ ، ۷۰ ، ۶۸ ، ۵۹ ، ۳۱	كيرك
۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۱۶۴ - ۱۶۱ ، ۱۵۶ ، ۱۳۹ ، ۱۳۸	
۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۸۲ ، ۱۹۲ - ۱۹۴ ، ۱۹۶	
۱۷۱	كيرك
۲۵۹	كيومرث

(ل)

۵	لاؤنز
۱۳۹ ، ۸۰	لانيمور
۳۱۷	لاقينيوس
۱۶۱	لج
۹۱	لوسيان

١٦٢٠٥٨	لوقريطس
١٣٣٠١٧١٠٥٦	لوقيوس
٢٧	لوك
١٧٣	لونج
٢٠٤٠١١٤	ليدل
٢٤٩	ليسيس
٤٠١٣٧٥ ٣٧٤	لينين
١٥٤	ليون

(٢)

٣٩١ : ٣٩٠	ماخ
١٥٠	مارتين
٠٣٧٧٠٣٧٤ - ٣٧٢٠٣٧٠٠٣٦٩٠٣٦٧٠٣٤٣	ماركس
٤١١ - ٤٠٩ : ٣٩٩٠٣٩١٠٣٨٥٠٣٨٤	
٦٢	ماكسمس
٧٤	ماندولفو
٣١١٠٣١٠	مايرهوف (ماكس)
٣٢٥٠٣٢٤٠٣١٨٠٣١٦٠٢٩٧٠٢٩١٠٢٨١	المبشر بن فانك
٢٧٤	مرقس
٣١٠	المسعودى
٣٣٤٠٣٢٨	مقاتل بن سليمان
٣٣٦ : ٣٢٣٠٣٢٢٠٣١٣٠٢٩٤٠٢٨٩	المقدسى
٣١٨ ٣١٤ - ٣١٢	مليوسوس
٢٧٤	متكر
٣٠٠	مودراتس

٢١٤ مولاخ

(ن)

النظام (ابراهيم بن سيار) ٣٣٣ ، ٣٣١
نومينوس ٢٠٢
نويتس ١٨٠ ، ١٧٩
نبتشة ٢٨١ ، ١٤٨ ، ٦٥ ، ١٦
نيقوماخوس ٣٠١

(هـ)

هارتمان ٦٥
هرمس ٣٠٧
هرمونيوس بن ديسان ٣٣٢ ، ٣٣١
الهروى الأنصارى ٣٣٠
هزيود ٢٣٩ ، ٢٢٣ ، ١٨٤ ، ١٤٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٦١ ، ٥٥
٢٦٣
هوبز ٣٤٣
هوميروس ١٩٨ ، ١٩٩ ، ١٧٣ ، ١٦٤ ، ١٠٩ ، ٦٩ ، ٦١ ، ٣٩
٢٨٩ ، ٢٨١ ، ٢٢٣ ، ٢٠٧ ، ١٩٤
هياسس ٣٢٠ ، ٢٣٨ ، ٧٤
هيسون ٢٨٨
هيبوزس ١٤٧ - ١٤٥ ، ١٢
هيبوليتس ١٧٢ ، ١٦٠ ، ١٣٧ ، ١٢٨ ، ١٠٤ ، ٩٨ ، ٥٥ ، ٣٤
١٩٨ ، ١٩٦ ، ١٩٢ ، ١٩١ ، ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٧٩
٢١٩ - ٢١٥ ، ٢١٣ ، ٢٠٩ - ٢٠٧ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢
٢٣٢ ، ٢٣١

۲۶۶، ۲۶۵	هیاس
۶۷۵ - ۵۱، ۴۴۷ - ۴۰، ۴۳۶، ۴۳۴ - ۲۷، ۴۳۳ - ۸	هیراقلیطس
۱۱۶، ۹۱۴، ۱۱۲ - ۱۱۰، ۶۱۰، ۶ - ۹۰، ۴۸۸ - ۷۹	
۱۱۸ - ۱۴۵، ۱۴۲ - ۱۳۴، ۱۳۰ - ۱۲۷، ۱۲۴ - ۱۱۸	
۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۵ - ۱۸۸، ۱۸۴ - ۱۵۴، ۱۵۱	
۲۰۰ - ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴	
۲۳۸، ۲۳۴، ۲۳۲، ۲۳۰، ۲۲۸، ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۲۰، ۲۱۸	
۲۱۶، ۲۱۴، ۲۱۲، ۲۱۰، ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۲، ۲۰۰	
۳۳۷، ۳۳۵، ۳۳۳، ۳۳۱، ۳۲۹، ۳۲۷، ۳۲۵، ۳۲۳، ۳۲۱، ۳۱۹	
۳۱۷، ۳۱۵، ۳۱۳، ۳۱۱، ۳۰۹، ۳۰۷، ۳۰۵، ۳۰۳، ۳۰۱	
۴۱۹، ۴۱۵، ۴۱۱	

۱۶۱	هیدل
۱۱، ۹، ۱۰	هیرمودورس
۲۶۳، ۲۵۱، ۲۴۶، ۲۴۴، ۲۲۶	هیرودوت
۲۶۶	هیکاسیوس
۲۰	هیکس
۲۴۳	هیوم

(و)

۱۷۹	والسر
۱۵۴	ویلاموونز
۲۶۲، ۲۳۷	ویلرایت (فدایب)
۱۴۵	دیلز

(۵)

۲۴۵ ، ۱۸۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲	بابباضیوس
۳۱۰ ، ۲۸۷	یحییٰ بن عدی
۳۱۰ ، ۲۸۷	یمقوب الرهاوی
۳۱۷	الیعربی
۲۷۵ - ۲۷۳	یوحنا الإنجیلی (القدیس)
۲۷۴	یوسف کرم

دار شرق الأوسط للطباعة والنشر
٤ سبيلت عمان بلاسكنية تلهزون ٢٤٨١١

