مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (7)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (7) 2013

العلاقة بين الوحدة والكثرة من طاليس إلى سقراط

بتول حكمت محمد*

(تاريخ الإيداع 10 / 10 / 2013. قبل للنشر في 19 / 11 / 2013)

□ ملخّص □

يناقش هذا البحث تفسير الوجود عند الفلاسفة اليونان الأوائل من طاليس إلى سقراط انطلاقاً من دراسة العلاقة بين الوحدة والكثرة وتفسيرها في الفلسفة اليونانية، الذي اعتمد على الابتعاد عن التسليم الذي اتصفت به الأسطورة ليعتمد العقل في البحث عن حقيقة هذا الوجود، الذي جعلته الفلسفة منذ ولادتها أساساً في البحث عن الحقيقة أينما كانت.

الكلمات المفتاحية: الوجود – الوحدة – الكثرة

* حاصلة على ماجستير في الفلسفة– كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة دمشق– دمشق.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (7)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (7) 2013

Relationship of Unity and Multiplicity from Thales to Socrates

Batul Hekmat Muhammad*

(Received 10 / 10 / 2013. Accepted 19 / 11 / 2013)

□ ABSTRACT □

This research discusses the interpretation of existence by the early Greek philosophers from Thales to Socrates based on the study of the relationship between the unity and multiplicity; and its interpretation in the Greek philosophy. Such interpretation depends on keeping far from the belief that Mythology depended on. Rather, it relies on the mind to seek the reality of this existence that philosophy-from its cradle-held it the basis for seeking reality wherever it exists.

Keywords: Existence, Unity, Multiplicity

*MA, Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus, Syria.

مقدمة:

تحتل النظريات والمذاهب الفلسفية اليونانية مكانة هامة ومنبعاً أساسياً تعود إليه معظم الدراسات في حقيقة الوجود، فمع ولادة الفلسفة اليونانية حل محل الآلهة المتصارعة قوى طبيعية وبشرية من الممكن التحقق من ماهيتها وخواصها بالرجوع إلى الحس والمشاهدة والاستدلال.

وكانت أولى مسائل الوجود التي أثارت اهتمام الفلاسفة اليونان الأول هي في محاولة الإجابة عن التساؤل فيم إذا كان الوجود واحداً أم متكثراً؟ وهل هذه الكثرة التي في الوجود كثرة أصيلة بحيث لا نستطيع ردها إلى الوحدة؟ أم أنها ليست إلا كثرة سطحية ظاهرية تحمل في طياتها المتعددة معنى أو مبدأ ما للوحدة؟

وفسرت هذه الإشكالية في المراحل الأولى للفلسفة اليونانية في اتجاهين متعارضين:

حاول الاتجاه الأول رد الكثرة إلى وحدة مادية، وأغفل مقابلة المحسوس بالمعقول، وأهمل تبيان علاقتهما، ولم يبحث في طبيعة الفكر ووظيفته في المعرفة، وانتهى أنصار هذا الاتجاه، إلى اعتبار الواحد مبدأً مادياً، واعتبار الكثرة كيفيات له.

أما الاتجاه الثاني فقد أكد على الواحد مطلقاً رافضاً الكثرة والتغير. ومثله بارمنيدس، بينما أكد هيراقليطس الكثرة منكراً الوحدة.

ولما كانت السوفسطائية قد رفضت الوحدة، وأكدت على الكثرة والتعدد: تعدد الأحكام والآراء الأخلاقية؛ فإن سقراط وعلى العكس من ذلك اهتم بعلاقة الواحد بالكثير، مقرراً وجود ماهية واحدة أو معنىً كلياً للأشياء الكثيرة.

وعمل الفلاسفة اليونان من طاليس إلى سقراط على تحليل هذه العلاقة ودراستها، محاولين إبراز جوانبها المتعددة، والكشف عن تشعباتها وأبعادها.

مما سبق تتبدى إشكالية البحث في الإجابة عن السؤال الآتي: ما هي طبيعة العلاقة بين الوحدة الكثرة عند الفلاسفة اليونان الأوائل؟ وهل الواحد هو نقطة انطلاق الفكر في تفسيره للكثرة؟

أهمية البحث وأهدافه:

تنبع أهمية البحث مما يأتي:

. ضرورة العودة لدراسة الفلسفة اليونانية في مراحلها الأولى كونها تعد الأساس في انتقال الفكر الإنساني من مرحلة التسليم والاعتقاد إلى مرحلة التفكير والتمحيص الدقيق.

. يعد مبحث الوحدة والكثرة من أهم المباحث الفلسفية التي شغلت الفكر الفلسفي اليوناني، وكان تمهيداً للكثير من الفلسفات حتى عصرنا الراهن.

ويهدف هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤل حول ماهية علاقة الوحدة والكثرة في الفلسفة اليونانية بين طاليس وحتى سقراط.

منهجية البحث:

تم استخدام المنهج التحليلي، كونه يتناسب مع موضوع البحث، فتحليل النص وتفكيكه يساعدنا في الكشف عن أبعاد النص ومضامينه، والمنهج التركيبي لإعادة بناء النص في قراءة جديدة لعلاقة الوحدة بالكثرة.

1 – الدلالة الاصطلاحية لمفهومي الوحدة والكثرة

إن كل ما يحيطنا في هذا الكون من كثرة وتغير وصيرورة، يضعنا في مواجهة مجموعة من التساؤلات تتضمن معرفة كُنه هذه المفاهيم وإلى أي حد يمكننا التوصل لتعريف كاف لها.

وهنا تستوقفنا صعوبتان: الأولى هي أن هذه المفاهيم لا يمكن أن تعرَّف من دون ارتباطها بمفاهيم أخرى تفسرها وتغني معناها.

والثانية هي أنه قد لا يخلو تعريفنا للوحدة والكثرة من صعوبة منهجية، كون أن هذين المفهومين يتميزان في أنهما من المفاهيم التي يدركها العقل ويجد صعوبة في إيجاد مفاهيم تستوفي معناها بشكل دقيق.

ويبدو في مقابل الكثرة مفهوم هام يتبدى لنا هو الوحدة والتي هي ((صفة تقال عن الشيء وتعني أنه غير منقسم من الجهة التي قيل عنه فيها أنه واحد))[1].

فالوحدة تأتي في مقابل الكثرة، ولا يمكن الفصل بينهما، ويعرف جميل صليبا الوحدة بأنها: ((ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه بحيث ينقسم))[2]، والكثرة كذلك ((ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايفان، لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر))[3].

وللوحدة أنواع: منها الجوهرية التي توجد في الموجود البسيط غير القابل للانقسام. ومنها العرضية التي تكون في المركب الصناعي أو الاجتماعي، وهذه الوحدة تكون كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب.

ومنها العددية والتي تكون مبدأً للكم، وكون هذا الشيء يتصف بالوحدة فهذا يعني أنه يتميز بوحدة ذاته عن باقي الأشياء ، وهنا تبدو الوحدة مبدأ للكثرة التي تقابلها وتتلازم معها((فالوحدة ليست وحدة إلا بقدر ما تنفي الكثرة))[4].

وللكثرة أنواع أيضاً وهي أربع: فهي إما الكثرة الطبيعية أو الاصطناعية أو المنطقية أو الميتافيزيائية و((الكثرة الطبيعية حاصلة بين الأفراد وفيها... والكثرة الاصطناعية حاصلة في المركبات الاصطناعية، الاجتماعية منها والآلية... والكثرة المنطقية حاصلة بين الأفراد التي يتألف منها النوع، وبين الأنواع التي يتألف منها الجنس، وبين الأجناس التي تتألف منها المقولة،وبين المقولات التي تصب جميعا في الوجود كوجود وتتوحد فيه... والكثرة الميتافيزيائية حاصلة أيضاً في كل موجود غير واجب الوجود بذاته))[5].

وقد عرف الفارابي الواحد والكُثرة فقال ((الواحد يقال على أنحاء كثيرة. منها ما يقال على شيئيين أنهما واحد أو يقال ذاك وهذا واحد))[6] وهذا إما واحد بالجنس أو واحد بالنوع أو الواحد بالعنصر والمادة.

((ومنه الواحد بالعدد))[7] وهذا إما أن يكون للشيء اسم وحد أو رسم فيكون المسمى أو المدلول عليه بالحد أو الرسم واحد. ((والواحد يقال على المتشابه الأجزاء المتصل بالعظم من جهة ما هو متصل... ويقال على العظم . المختلف الأجزاء أو المتشابه الأجزاء . التي أجزاؤها متماسة وربطت أجزاؤها بعضها ببعض حتى لا زائل لها))[8]

---

[1] . مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية. الجزء الأول، معهد الإنماء العربي:بيروت، 1986،ج1،ص838.

[2] – صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني: بيروت، 1979، ص567.

[3] – المرجع السابق، ص224.

[4] . الموسوعة الفلسفية العربية، ص686.

[5] . المرجع السابق، ص686.

[6] . الفارابي،كتاب الواحد والوحدة، تحقيق محسن مهدي، دار توبقال للنشر:المغرب، 1990، ص97.

[7] . المصدر السابق، ص98.

[8] . المصدر السابق، ص99.

فالمتشابه الأجزاء المتصل العظم كالخط والسطح مثلاً، أما النوع الثاني فهو كالخطبة الواحدة أو المقدمة الواحدة أو القياس الواحد.((ويقال الواحد على ما لا ينقسم بالكمية أصلاً مثل النقطة والوحدة والنهاية من جهة ما هي نهاية))[9] وفي النهاية يتوصل الفارابي إلى أن الواحد يعني أن الشيء غير منقسم من الجهة التي قيل فيها أنه واحد.

أما الكثرة فهو يعرفها بأنها ((ما ليس بواحد مقابل ما هو واحد.وأنحاء نفي الواحد على عدد أنحاء إثبات الواحد))[10].

مع الفلسفة الحديثة اتخذ مفهوم الوحدة والكثرة معنىً جديداً فيبدو الواحد عند اسبينوزا هو الله أو الطبيعة الطابعة ويقول وليم جيمس أن الواحدية عند اسبينوزا تميل إلى ((الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله))[11] وهنا يكون الواحد هو الكل الذي تنتج عنه الأجزاء (الكثرة).

أما كانط فيعرف الواحد تعريفاً مختلفاً عن اسبينوزا فلا يعود عنده الواحد ليكون الله أو الطبيعة الطابعة، بل يصبح ((الأنا الأعلى الذي يتمظهر في الكوجيتو الكانطي، ويضفي على المعرفة البشرية مشروعية كونها علماً بفضل انضوائها في سستام مقفل يمكن معرفة أجزائه ومواقعها وغيابها قبلياً: سستام أو كل لا ينمو بالتراكم من خارج، بل يفعل التنامي الداخل، فيكبر ويظل محافظاً على وحدته العضوية))[12]. وهذا التعريف للواحد يجمع بين صفات الواحد القديمة من ثبات وكمال ومن جهة أخرى تؤكد وحدة الأنا الأعلى ووحدة الجنس البشري والتساوي بين جميع الأفراد في وحدة الكل.

ويتوحد معنى الواحد عند هيغل ((بمعنى الكل توحداً عضوياً...ويشدد على أن التنوع لحمة الوجود الواقعي والتاريخي... إلا أن تلك الكثرة من الموجودات ليست سوى مؤقتة ومرحلية تنتسخ بفعل التطور وتكون شاهداً على فنائها الخاص في الكل الواحد. لأن الكل الواحد هو البداية والمحصلة معاً))[13].

مما سبق يمكننا القول إن التعريفات السابقة ليست هي التعريفات الوحيدة عن الوحدة والكثرة ، ولكن من غير الممكن أن نستوفي كافة التعريفات التي جاءت في هذين المصطلحين.

2- الوحدة والكُثرة في المدرسة الأيونية

لقد كان تطلع الفلاسفة اليونان الأوّل لمعرفة الكون معرفة كافية ويقينية، سبباً حقيقياً لإشكال فلسفي امتد زمناً طويلاً ترافق مع السؤال عن المبدأ الأول للطبيعة فقد ((عجب الفلاسفة اليونان الأوائل من التغير الذي يحمل الأشياء معه، فيجعلها تنشأ وتفنى، فأخذوا يبحثون عن الجوهر الأساسي الذي يبقى ثابتاً وراء كل صيرورة))[14].

لقد افترضوا أن يكون هذا المبدأ إما واحداً أو كثيراً، وإذا كان واحداً فما هي طبيعته؟ هل له كيفية محددة؟ أم أنه مبدأ عقلي محض، و كيف تنشأ الكثرة عن هذا المبدأ؟

وتباينت وتعددت المحاولات في الإجابة عن هذه التساؤلات، وقد تمثلت وكانت أولى هذه المحاولات تمثلت في المدرسة الأيونية التي نظر فلاسفتها إلى الوجود نظرة كانت ذات أهمية بالغة كونها نقلت الفكر من مرحلة الوعي

---

[9] . المصدر السابق، ص100 .

[10] – المصدر السابق، ص58.

[11] – وليم، جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، وزارة الثقافة:مصر، ص118.

[12] – مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، ص828.

[13] – المرجع السابق، نفس الصفحة.

[14]– شارل، فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر:دمشق، 1990م،ص30

الأسطوري للوجود، إلى وعيٍ استمد فيه الفلاسفة المبادئ الأولى للوجود من الطبيعة وليس من قوى خارقة، أو آلهة، أو من بشر اتصفوا بصبغة إلهية.

أ – طاليس

يعد طاليس صاحب مذهب في الوجود، إذ كان أول من حاول إيجاد علة أولى للأشياء استمدها من الطبيعة، ويظهر الواحد عنده كمبدأ أول للموجودات، فقد كان ((أول من تصور فكرة الوحدة في الاختلاف))[15]، ويتخذ هذا المبدأ منحىً مادياً يستمده طاليس من الطبيعة، ويبدو في مقابل الكُثرة المحيطة في الكون بحيث تَرّتد هذه الكثرة إلى الواحد، هذا الواحد هو الماء ((إن النبات والحيوان يغتذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يغتذي الشيء فهو يتكون منه بالضرورة... بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئا فشيئا ... وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال .... فالماء أصل الأشياء)) [16].

ولم يكتف طاليس بالحديث عن الواحد "الماء" كمبدأ أول للموجودات بل حاول توضيح كيفية الانتقال من الوحدة إلى الكثرة.

ب– انكسيمندر

يبدو الواحد مختلفاً مع انكسمندر، فرغم أنه قد أكد على محاولة طاليس الجاهدة بإرجاع الكُثرة المحيطة بنا إلى واحد أنتجها، لكنه وتفادياً منه الوقوع في أزمة هذا الكيان الواحد والمحدود الكيفية فقد أطلق عليه اسم الأبيرون (اللامتعين) الذي اعتبره مبدأ لكل الكائنات وهو نفسه لا مبدأ له فهذا((اللانهائي هو المادة الأولى للأشياء الكائنة. وأيضا فإن الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها هو الذي تعود إليه عند فنائها، طبقاً للضرورة))[17].

ويظهر الواحد هنا مادة لا متعينة، أزلية، لانهائية ،لا تفنى ولا كيفية محددة له ويذهب كوبلستون إلى الاعتقاد أن انكسمندر قدم نظرية في الوحدة تعد مرحلة أكثر تقدماً في إطار الوعي الفلسفي من رؤية طاليس[18].

ج – انكسيمنس

يعود انكسيمنس ليجعل من المبدأ الأول للموجودات مبدأً مادياً له كيفية محددة، هذا المبدأ هو الهواء، فهو لم يرض((عن الأبيرون، تلك المادة اللامتعينة، وآثر أن يعينها كما فعل طاليس من قبل))[19].

ويبدو الواحد انكسيمنس مادة متعينة ومحددة ولكنها غير محدودة بالمكان. كل هذا يجعل من قول انكسيمنس بالهواء مبدأً أول للموجودات ربما يعد تراجعاً عن محاولة انكسيمندر في أن يكون هذا المبدأ لا متعيناً (كماً و كيفاً).

إن الفلاسفة الأيونيين استطاعوا أن يشكلوا فارقاً كبيراً في الحضارة اليونانية لكونهم كانوا أول الفلاسفة بحق، فالقول بأن كل الأشياء تصدر عن الواحد هو أمر جعل من طاليس أول الفلاسفة اليونان وهذا أمر يجمع عليه أغلب الباحثين في الفلسفة اليونانية ويعد مرحلة هامة في تاريخ الوعي الإنساني، إذ شكل قفزة نوعية في الانتقال من الخيال الأسطوري إلى الوعي الفلسفي.

---

[15] – كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة(اليونان وروما)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة:القاهرة، 2002م، ص57

[16] – كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط3، من دون تاريخ، ص13.

[17] – الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتاب العربي:القاهرة، 1954م، ص57.

[18] – راجع: فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص60

[19] – الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، ص66.

وبما أن مشكلة التعدد والكُثرة قد واجهت الفلاسفة الأيونيين في أثناء بحثهم عن الواحد فقد حاولوا التوفيق بين هذه الكُثرة الظاهرة وبين الوحدة التي افترضوها ورغم هذه المحاولات إلا أنهم ظلوا في إطار الواحد المادي الحسي فظهر هذا المبدأ مادياً ومحدداً بكيفية مع عدم إغفالنا لمحاولة انكسمندر في جعل الواحد مبدأ ماديا لا كيفية له.

وبذلك يكون الفلاسفة الأيونيون قد مثلوا الاتجاه المادي بحق، وهنا يتبادر إلى أذهاننا التساؤل فيما إذا استمر الفلاسفة على نفس الوتيرة في تفسير العلاقة بين الوحدة والكُثرة أو أن هذا المبدأ (سواء كان برد كل ما في الكون إلى الوحدة أو إلى الكثرة) اتخذ منحاىً أكثر تجريدا مع الفلاسفة اللاحقين؟

3- الوحدة والكُثرة في المدرسة الفيثاغورية

أسهمت المدرسة الفيثاغورية مساهمة كبيرة في انتقال الفكر اليوناني لمرحلة أكثر تجريداً من المدرسة الأيونية.فقد كانوا أول من اهتم بالعلوم الرياضية بين الفلاسفة اليونان، وقد لعب اهتمامهم هذا دوراً كبيراً في نظرتهم إلى الكون، فأكدوا أن ((جميع الأشياء قابلة للعد))[20] ، ولم يتوقفوا عند هذا الحد بل تابعوا بالقول إن المبدأ الأول للموجودات جميعاً هو العدد ((فالعدد هو جانب هام للغاية في الكون وأنه أساس فيه))[21].

وتبدو الأشياء في الوجود عند فيثاغورث على شكل صورتين أساسيتين: فهي إما أن تكون أعداداً أو أن تماثل الأعداد، وهذه الأعداد إما فردية أو زوجية، وتدل الأعداد الزوجية بالنسبة للفيثاغورثيين على اللامحدود لأنها قابلة للقسمة، أما الأعداد الفردية فهي تماثل المحدود لأنها لا تقبل القسمة.

ورغم أن الفيثاغوريين قد ردوا كل شيء إلى العدد، إلا أنهم نظروا إليه نظرة مكانية ومن خلال نظرتهم هذه نجدهم يؤكدون ((وجود الكثرة مع الاستبعاد العملي للواحد لأن هناك كثرة من الواحدت))[22]، فهم لم يهتموا بالتصور الرياضي بحد ذاته بل ذهبوا للاهتمام بالتطبيق العملي لهذا التصور ومدى ارتباطه بالواقع الخارجي، وهذا جعلهم يتمسكون بالتغير، ورغم موافقتهم على الكُثرة والتغير في الواقع الخارجي إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتجاوزا فكرة رد هذه الكثرة في النهاية إلى الوحدة بحيث ((تنشأ كل الأعداد من الوحدة وهي العدد الأول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة))[23].

ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا حل مشكلة علاقة الوحدة بالكثرة من خلال عقلنة الكثرة أي من خلال جعل موضوع الكثرة موضوع تفكير عقلي.

إذاً كان الواحد في المدرسة الفيثاغورية يبدو رياضياً وهو العدد الأول في سلسلة الأعداد التي تنشأ عنه ويعد لها مادة خام، أي هو بمثابة الأساس الذي تنشأ عنه باقي الأشياء.

وهنا نلحظ تطوراً واضحاً في تفسير الواحد عن المدرسة الأيونية فبالرغم من أن الفيثاغوريين لم يكونوا مثاليين لأنهم أكدوا على الواقع الخارجي والكثرة الموجودة فيه، إلا أنهم حققوا نقلة نوعية على مستوى التفسير العقلي للطبيعة، فلم يقيموا تفسيراتهم على أساس مادي حسي بل كان أساس الأشياء والكون عندهم هو العدد الذي لا يمكننا فهمه أو تصوره إلا بالعقل لأنه بحد ذاته لا ارتباط له مع الواقع الخارجي.

---

[20] – كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص68.

[21] – ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة: القاهرة، 1984، ص35.

[22] – كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص103.

[23] – ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص35.

4 – الوحدة والكثرة عند بارمنيدس

يعد بارمنيدس المؤسس الحقيقي للمدرسة الأيلية التي وظفت وبوضوح تام فكرة الواحد بدءاً، من القول بمعارضة الكُثرة والتي نتج عنها أيضاً معارضة التغير والحركة. وقد مثل هذا اختلافا واضحاً عما جاء به بعض الفلاسفة السابقين أو المعاصرين لهذه المدرسة.

ويستخدم بارمنيدس اللغة الشعرية في شرح أفكاره الفلسفية من خلال قصيده المشهور الذي يمكننا من الاطلاع على آرائه في مسألة الوحدة والكثرة، لكن هناك صعوبة ستعترضنا في أثناء بحثنا في فكره، وذلك يعود لاختلاف الترجمات بالنسبة لقصيده والتي أصبحت إشكالية بحد ذاتها، ومع ذلك يمكننا القول أن هناك شبه اتفاق عام في شرح الأفكار الرئيسية بالنسبة لبارمنيدس.

فهو بداية يقوم بالإشارة إلى معظم الفلاسفة السابقين وينقد مذاهبهم فيرفض ما جاءت به المدرسة الأيونية من تفسير للكون معتمدين على مبدأ مادي، كما يرفض ما أشار إليه الفيثاغورثيين من تقابل بين الأضداد، أما نقده الأساس فكان ضد معاصره هيرقليطس بوصفه كان مؤيداً للكثرة والتغير، وسيبدو هذا واضحاً لنا في أثناء تحليلنا لأفكار بارمنيدس.

ويربط بارمنيدس بين نظريته في الوجود ونظريته في المعرفة، فيتحدث في قصيده عن طريقين يمكن أن يسلكهما الباحث عن الحقيقة أحد هذين الطريقين سيؤدي إلى الحقيقة ، وهو الذي يسير فيه العارف ولا يسلك طريقاً غيره وتكون المعرفة هنا عقلية ثابتة وكاملة حتى يصل في نهاية المطاف إلى الوجود الواحد الذي لا يوجد غيره فالوجود ((موجود ولا يمكن أن يكون إلا موجوداً))[24]، أما الطريق الآخر فإنه طريق الظن وهو الطريق الذي يسير فيه الجاهل ولا يوصل إلى الحقيقة أبداً، والمعرفة تكون هنا ظنية تعتمد الحواس والعرف، وهي وهم فقد حارب بارمنيدس ((مذهب الكثرة، وأعلن أن التغير أو الحركة ليس سوى وهم))[25].

ويتصف الوجود بمجموعة من الصفات، فهو الواحد الذي لم يولد ولا يفنى، ولا ينقسم لأنه غير قابل للتزايد، ولا يحتاج لحد يحده ((فهو هو في آن، تمامُ كله، أحدُ صمدٌ، وأنى له أن يلد؟ كيف ومن أين يأتيه التزايد))[26].

إذا يبدو الواحد عند بارمنيدس هو الوجود المطلق الثابت الذي لا يتحرك ولا يتغير ((هو باقٍ ثمة علة عين حاله، ثمة هو، في عين ذاته، ثبوت رسوخ في عين الوضع))[27].

ومن النصوص والتفسيرات التي سقناها لبارمنيدس في رؤيته للوحدة يعد بارمنيدس أول فيلسوف حاول تفسير الوحدة على أسس عقلية متجاوزاً للرؤى الفلسفية السابقة عليه والتي أخذت بالواحد المادي (ماء، هواء،.....)

ولا يمكننا أن نغفل على حد تعبير كوبلستون أن بارمنيدس كان متميزاً بإدخاله التفرقة بين الحسي والعقلي، فعلى الرغم من أن الفلاسفة السابقين لم يتعرفوا على هذا الفرق إلا أن برمنيدس كان قد أظهره بوضوح وشدد عليه.

وكوبلستون يؤكد أننا لا يمكن أن نعتبر بارمنيدس فيلسوفاً مثالياً، لأنه لم يتصور الواحد على أنه الفكر القائم بذاته، وبذلك يكون بارمنيدس قد أقام مذهب المادية الواحدية التي يعتبر فيها التغير والحركة وهماً وبذلك يبدو بارمنيدس فيلسوفاً مادياً مع بعض التأثيرات بالمذهب المثالي[28].

---

[24] – **بارمنيدس، القصيد، ترجمة يوسف الصديق، دار الجنوب: تونس، 1997، ص121.**

[25] – **كوبلستون ، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص97.**

[26] – **بارمنيدس، القصيد، ترجمة يوسف الصديق، ص125.**

[27] – **المصدر السابق، ص127.**

يذهب وولتر ستيس إلى رؤية مخالفة مع كوبلستون وإذ يؤكد أن الأساس في فلسفة بارمنيدس هو مثاليته، ولكنه يتوصل إلى إدراك الوحدة العقلية إدراكاً كاملاً عندما صور الوجود على أنه كروي يشغل حيزاً ولكن هذا لا يجعل من بارمنيدس فيلسوفاً ماديا[29].

باعتقادنا أن وولتر ستيس قد لامس حقيقة بارمنيدس أكثر من كوبلستون لأنه من غير الصحيح أن نقول أن مادية بارمنيدس طغت على عقلانيته. فعندما يؤكد بارمنيدس على أن الحقيقة لا يمكن أن تكمن إلا بالعقل وأن الحواس شهود خاطئة على إدراكنا لها وهذه صفة رئيسة في العقلانية، والواحد هو ذلك الوجود الثابت الذي لا يتغير ولا يتحرك وهو الحقيقة التي لا تدرك إلا بالعقل فإن ذلك لا يدل إلا على أن بارمنيدس حاول تلمس الجانب الميتافيزيقي بحق، مع أنه خلط أفكاره الميتافيزيقية ببعض أفكاره المادية التي وقع فيها كقوله بأن الوجود كرويٌ ويشغل حيزا بل إن الميتافيزيقا كانت أساساً لفلسفته التي أثرت في فكر أفلاطون كما سنرى لاحقاً.

5 – الوحدة والكثرة عند هيرقليطس

في مقابل الوجود الواحد الثابت والساكن عند بارمنيدس أقر هيرقليطس على وجود الكثرة وكان له دور وأثر في تطور الفلسفة اليونانية لا يقل أهمية عن بارمنيدس. فكيف ظهرت العلاقة بين الوحدة والكُثرة عند هيرقليطس؟ وإلى أي حد كان موفقاً في طرحه؟

انطلق هيرقليطس في فلسفته ثلاث أفكار رئيسة هي: الصيرورة (التغير أو السيلان)، الصراع، الائتلاف الخفي. وهيرقليطس مثله مثل الفلاسفة الأيونيين السابقين كانت له رؤية خاصة في أصل الكون وتفسير ظهور العناصر الطبيعية[30].

أكد هيرقليطس أن كل الأشياء في صيرورة مستمرة. ورغم أن مفهوم التغير لم يكن جديداً عند كثير من الفلاسفة اليونان الذين سبقوه إلا أن ما يميز هيرقليطس ليس طرحه فقط لمفهوم الصيرورة بل تأكيده من خلال هذا المفهوم أن السكون غير موجود، وهذا يظهر بوضوح اختلافه عن بارمنيدس ورغم ذلك لا يمكننا القول أن هيرقليطس قد قال بالتغير المطلق فنحن نجده يؤكد وبأكثر من موقع بأنه وبالرغم من هذا التغير الدائم إلا أن هذا التغير يتصف بالنسبية فالانتقال من السكون إلى الحركة ومن الحركة إلى السكون لا يمكن أن يكون مطلقاً.

كما أن تقابل المتناقضات يجعلها دائماً في حالة صراع،فكل حالة تحاول أن تلغي الحالة المقابلة لها فالسكون يلغي الحركة، والحياة تلغي الموت.....إلخ وهذا يعني أن وجود شيء هو لاوجود لشيء آخر،وأن الوجود واللاوجود هما في كل الأشياء في آن واحد. ورغم هذا الصراع الذي يبدو بين الأضداد إلا أن هناك انسجاماً واتساقاً بينها، وهذا الانسجام هو انسجام كوني غير ظاهر وهو أسمى من الانسجام المرئي ((الانسجام في فكر هيرقليطس هو الوحدة،والتناسق، وتوازن الأضداد يكوّن الكل..... إن الأشياء تستمد طابعها المحدد وثباتها وصلابتها من الانسجام))[31].

كان هيرقليطس سباقاً حقاً في طرحه وقادراً أن يثبت ويبرهن على أن الصراع لا ينفي الانسجام فرغم احتواء الصراع بين الأضداد على مبدأ سلبي، إلا أن هذا لا يمنع وجود مبدأ إيجابي هو الوحدة والاتساق الذي ((لا يخلو من

---

[28] – كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص92.

[29] – انظر ستيس ، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص43.

ا– انظر قرني، عزت ، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص44.

[31] – المرجع السابق،ص208.

توتر هو سر ديمومة الصيرورة، أي أن الاتساق الذي يعقب التضاد غير ثابت فلا بد أن يفضي إلى تضاد يعقبه اتساق))[32].

وللتدليل على الصيرورة استخدم هيرقليطس صورتين متباينتين الأولى هي جريان المياه فنجده يقول ((لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار))[33].

أما الصورة الثانية التي استخدمها ليدلل على مفهوم الصيرورة فهي النار وقد كانت هذه الصورة هي الأهم عنده وذلك يعود للصفات التي تحملها النار من سرعة في الحركة واستمرارية دائمة في التغير ((فالنار عند هيرقليطس ليست فقط أصل العالم بل هي كذلك القانون الذي يحكم كل مظاهره))[34].

وقد يتبادر لأذهاننا أن هيرقليطس قد عاد لتفسير الكون بمبدأ مادي كما فعل قبله الفلاسفة الأيونيين.

إن النار التي يتحدث عنها هيرقليطس هي نار كونية تختلف عن النار المحسوسة التي نعرفها، هذه النار الكونية التي تشكل بالعلاقة مع مختلف حالاتها اللوغوس الذي هو القانون الكوني العام.

هذا القانون الكوني العام الذي يدرك بالعقل والذي هو ((ملكة مشتركة بين الجميع))[35].فعلى الإنسان أن يعرف نفسه ليكون بمقدوره أن يصل لمرحلة يستطيع فيها أن يعقل.وهذه المرحلة لا يصلها إلا الحكيم، فالشيء المهم لا يكون في جمع المعارف وتكديسها بل يتم بإعمال العقل في كل المعارف التي تم الحصول عليها من أجل الوصول إلى المعرفة الحقيقية التي هي اللوغوس (القانون الكوني العام) ولذلك فإن منهج هيرقليطس هو منهج عقلي وهذا ليس لأن الظاهر ليس هو الحقيقة ولكن أيضاً لأن المعرفة الحسية معرفة تعتمد على المظاهر، والتالي لا يمكن الوصول على معرفة يقينية.

إن مصطلح اللوغوس الذي ابتدعه هيرقليطس يعني عنده مبدأ الأشياء كلها ((لهذا يجب أن يتبع الإنسان اللوجوس أو القانون العام))[36] وهذا اللوجوس هو اللوجوس الموضوعي الذي يشكل النظام الأبدي للأشياء، وهو مشترك بين الناس ويشكل الانسجام غير المرئي الذي تحدثنا عنه وهذا ما يجعله يتصف بالأبدية ((اللوجوس أو العقل الكلي بالرغم من أن الناس يرتبطون به أيما ارتباط إلا أنهم منفصلون عنه ولهذا فإن تلك الأشياء التي يواجهونها يومياً تبدو لهم غريبة))[37].

وينتقل هيرقليطس من اللوجوس الموضوعي كمبدأ للكون إلى اللوجوس الذاتي الفردي الخاص بالإنسان ليقيم وحدة جدلية بينهما بدون أن يضع أحدهما في مواجهة الآخر[38].

باعتقادنا إن الواحد عند هيرقليطس هو ذلك اللوجوس الذي يعد مبدأ الكون ولا يمكن إدراكه إلا بالعقل ولكن لا يمكن له أن يتصف بالثبات المطلق والسكون فالواحد عنده هو ((اختلافاته، والاختلافات هي الواحد، فهي أوجه

---

[32] – فخري، ماجد ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين:لبنان، 1991، ص45.

[33] – الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، ص106.

[34] – المرجع السابق ، ص45.

[35] – هيرقليطس، جدل الحب والحرب،ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة:القاهرة، 1980، ص52.

[36] – المصدر السابق، ص80.

[37] – المصدر السابق، ص80.

[38] – كيسيديس، ثيوكاريس ، هيراقليطس (جذور المادية الديالكتية)،ص226.

مختلفة للواحد. ولا يمكن لأي وجه، ولا لأي طريق من الطريقين الصاعد والهابط أن يكف عن الوجود، ولو أنه كف عن الوجود، فلن يعود للواحد نفسه وجود))[39].

لقد رفض هيرقليطس الثبات والسكون الذي نادت به المدرسة الإيلية وعلى رأسهم بارمنيدس وأكد بنفس الوقت على الكثرة (الصيرورة وصراع الأضداد) وعلى (الوحدة) الانسجام فهو لا يكتفي ((بالقول بأن الأشياء تتغير من لحظة إلى أخرى. ففي الآن الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة))[40].

إن فلسفة هيرقليطس لا تتوقف عند اعتباره أن الأشياء في تغير دائم فهو مثل الفلاسفة الأيلين يؤكد على حقيقة الوحدة التي لا تدرك إلا بالعقل ويبين أنه عن طريق العقل يمكننا الوصول لمعرفة قانون الصيرورة على حد تعبير وولتر ستيس[41].

يبدو لنا أن طبيعة الاختلاف بين بارمنيدس وهيرقليطس كان ظاهرياً فقط فهما مثلا بدايات الاتجاه العقلي الذي ميز بين الحس والعقل وأكدا على أن العدم المطلق غير موجود وهذا بالعموم واضح عند كل الفلاسفة اليونان مع اختلافٍ هو أن بارمنيدس رأى أن الوجود هو الحقيقة الثابتة وأن اللاوجود هو وهم وزيف، ورفض الكثرة رفضاً قاطعا. أما هيرقليطس فقد رأى أن الوجود واللاوجود كلاهما حقيقيان وصادقان والصيرورة هي التي تنقل الأشياء بين هاتين الحقيقتين، ورفض فكرة الوجود الواحد الثابت مؤكداً على وجود الكُثرة.

مما سبق يبدو لنا أن طبيعة الاختلاف بين بارمنيدس وهيرقليطس كانت ظاهرية فقط، فقد مثلا الاتجاه العقلي بامتياز وأكدا على أن العدم المطلق غير موجود، وهذا بالعموم واضح عند كل الفلاسفة اليونان مع اختلاف أن بارمنيدس رأى أن الوجود هو الحقيقة الثابتة، وأن اللاوجود وهم وزيف، ورفض الكثرة رفضاً قاطعاً، أما هيرقليطس فقد رأى أن الوجود واللاوجود كلاهما حقيقيان وصادقان، والصيرورة هي التي تنقل الأشياء بين هاتين الحقيقتين، ورفض فكرة الوجود الواحد الثابت مؤكداً على وجود الكثرة.

لقد كانت فلسفة بارمنيدس وهيرقليطس إرهاصاً هاماً للفلسفات اللاحقة وخاصة عند الفيلسوف العظيم أفلاطون بالإضافة إلى أن هاتين الفلسفتين قد أفرزتا أول محاولات لفلسفات توفيقية حاولت أن تجمع بينهما وظهر هذا واضحاً عند انكساغوراس: فهل رفض الثبات وأكد على التغير والصيرورة أم العكس؟ كيف فسر المبدأ الأول للوجود، وكيف كانت ماهيته؟ هل حقق تقدما واضحاً في الفكر الفلسفي بالنسبة لتفسير هذا المبدأ حتى يذكره أفلاطون على لسان سقراط في إحدى محاوراته؟

6 – الوحدة والكثرة عند إنكساجوراس:

لقد أثرت آراء بارمنيدس وهيرقليطس تأثيراً واضحاً على الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق وخاصة أن هم الفلاسفة بعد تلك المرحلة كان في محاولة التوفيق بين الوحدة والثبات الذي حاول بارمنيدس جاهداً إثبات حقيقته وضرورته وبين الكثرة والتعدد التي ظهرت بوضوح عند الفيثاغوريين والحركة والتغير والصيرورة التي تفرضها حياتنا والتي أكد عليها هيرقليطس.

ولذلك فقد كانت المشكلة الرئيسة التي حاول إنكساجوراس حلها ((هي تفسير أصل الأشياء وتفسير الحركة، وهو أيضاً يحاول تقديم رد على مذهب بارمنيدس الذي قال بنفس الوقت بالواحدية والثبات))[42].

---

[39] – كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة(اليونان وروما)،ص81.

[40] – ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص58.

[41] – انظر ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص61.

وبالرغم من أن إنكساجوراس يعتبر من الفلاسفة الطبيعيين، إلا أنه استطاع أن يقدم أفكارا شكلت منعطفاً هاماً في الوعي الفلسفي اليوناني في فهمه للوحدة.

ونجده يتفق مع بارمنيدس بأنه لا يمكن أن يتحول الوجود إلى اللاوجود أو العكس ولكنه رغم ذلك لم يرفض التغير ولم يعتبره على أنه وهم كما فعل بارمنيدس فقد ((حاول إنكساجوراس تأكيد نظرية بارمنيدس عن الوجود بينما يأخذ في الوقت نفسه بموقف واقعي نحو التغير فلا يرفضه على أنه وهم من أوهام الحس، وإنما يقبله على أنه واقعة حقيقية، ثم يحاول التوفيق بينه وبين النظرية الإيلية عن الوجود))[43].

وينطلق انكساجوراس من فكرة أساسية في فلسفته هي كل أنواع المادة كانت في البداية ممتزجة معاً وهذه الأجزاء قابلة للقسمة مع العلم أن لا شيء يمكنه أن ينفصل أو يتميز عن شيء آخر انفصالاً وتميزاً مطلقاً لأن ((كل شيء موجود في الكل))[44].

والعقل هو الذي بث النظام في هذه الفوضى ومن الضروري أن نفهم أن العقل (النوس) عند انكساجوراس لم يخلق المادة فالمادة عنده أزلية مثل باقي الفلاسفة اليونان ((العقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون))[45].

وتبرز أهمية انكساجوراس في طرحه لمبدأ العقل الذي نظر إليه على أنه أساس الحركة وهو لا يتحرك، نقيُ تماماً،غير مختلط بأي شيء، بسيط غير مركب، فهو بذلك مبدأ غير مادي كما يؤكد ستيس.

ولذلك يبدو الواحد عند انكساجوراس هو ذلك العقل الذي يبث النظام في كل شيء و((لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه "أدق الأشياء وأنقاها" كما قال أيضاً أنه "غير مختلط" وأنه لا يحتوي فيه أي خليط من أي شيء بجانب ذاته))[46].

حتى إننا نجد أفلاطون يذكره في محاورة فيدون على لسان سقراط فيبدو سقراط معجباً بانكساجوراس لقوله بأن العقل هو العلة لكل شيء ولكن أمله يخيب عندما يعود فيفسر الكون تفسيراً مادياً كما فعل الفلاسفة الأيونيون فنجد سقراط يقول:

((ثم استمعت إلى رجل كان عنده كتاب اناكساغوراس، كما قال: وطالع فيه أن العقل هو المصِّرف والعلة لكل شيء.... وسرني ما ظننت أني واجد في انكساغوراس من يعلمني ما وددت أن أعلم من أسباب الوجود))[47].

يبدو الواحد إذا عند انكساجوراس هو ذلك العقل الكلي الذي هو أساس الحركة وهو نفسه لا يتحرك، نقي لا تشوبه شائبة، بسيط وغير مركب بالإضافة إلى أنه ليس قوة مادية وفيزيائية على حد تعبير وولتر ستيس وكوبلستون.

وبالرغم من أن انكساجوراس لم يستطع أن يستفيد من المبدأ الروحي والعقلي الذي قام بطرحه إلا أننا لا يجب أن نغفل أهمية على حد تعبير كوبلستون كونه أدخل للفلسفة اليونانية مبدأ كان أثراً بالغ الأهمية في الفكر الفلسفي.

---

[42] – قرني، عزت ،الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت: الكويت، 1993، ص71.

[43] – كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص116.

[44] – الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، ص193.

[45] – المرجع السابق، ص195.

[46] – ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص72.

[47] – أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954م،ص259.

وباعتقادي نحن لا يمكننا أن نعتبر انكساجوراس فيلسوفاً مادياً بالرغم من أنه لم يرفض المادة إلا أنه لم يجعل من المادة تطغى على العقل، فمع أن المادة قديمة عنده كما هي عند الفلاسفة جميعاً إلا أن النظام لا يدخلها إلا بتدخل العقل، ففصل بذلك المادة عن العقل وانتهى للقول بثنائية المادة والعقل.

7- الوحدة والكُثرة عند السفسطائيين:

شكَّل السفسطائيون مرحلة جديدة في الفكر الفلسفي اليوناني، فمعهم اختلفت كيفية البحث الفلسفي من ناحية الموضوع والمنهج، وتحول اهتمامهم من الطبيعة وإيجاد مبدأ واحد لها، إلى الإنسان فقد ((كان الفلاسفة الطبيعيون في القرن السادس يسعون إلى معرفة القانون الطبيعي الثابت الذي تخضع له الأشياء..... فلما أخذ المفكرون يهتمون بالأمور الإنسانية تساءلوا أتخضع هذه الأمور لقانون ثابت، ولها طبيعة كالأشياء الطبيعية))[48].

كما أن السفسطائيين لم يكونوا مدرسة تشبه المدارس الفلسفية السابقة لأنهم لم يجتمعوا على آراء محددة وواضحة كما كان متعارفاً عليه عند الفلاسفة السابقين، لكنهم اجتمعوا على نسبية المعرفة كون أن المعرفة عندهم تتبع من الإنسان ، فيبدو الإنسان عند بروتاغوراس ((مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد))[49].

وهنا تبدو المعرفة قائمة على أن الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة، وأن معرفتنا للوجود تتوقف على الذات الإنسانية وهذا بالطبع يجعل المعرفة نسبية ومتعددة.

ونتيجة لهذا يبدو الإنسان قادراً على تغيير طبيعة الأشياء تبعاً لإحساساته، لأن وجود الأشياء يتحدد من خلال ظهورها في الإحساسات.

أما جورجياس فيحاول أن يبرهن على قضايا ثلاث هي أنه ما من شيء يوجد، وإذا وجد فلا يمكن معرفته، وإذا تمت معرفته فلا يمكن نقله إلى الآخرين[50].

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المعرفة عند جورجياس تابعة للإحساسات فهي التي لا يمكن نقلها للآخرين بالإضافة إلى كونها نسبية ومتعددة.

ويقرر كل من بروتاغوراس وجورجياس نسبية الفضائل أيضاً، فنجد بروتاغوراس يرفض أن تكون الفضائل فطرية عند الإنسان فيذهب إلى أن الإنسان لا يولد خيّراً أو شريراً فهو ((لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل، ولا العلم بها، ويحتاج إلى معلم يرشده إليها ويبصره بها ويلقنه إياها))[51].

ويؤكد جورجياس على نسبية الأخلاق ويرفض القول بالخير المطلق فالأخلاق عنده تختلف تبعاً لاختلاف شرائع المدن وتقاليدها.

كما نجد أنطيفون يؤكد على أن الحقيقة متعددة و تكمن في المادة لا في الصورة فهو في كتابه الحقيقة ((يبدأ بنظرية المدرسة الإيلية من أن جميع الأشياء واحد، وأن الأشياء الكثيرة ليس لها وجود حقيقي، فهو يفصل بين عالم الحس وعالم الحقيقة والحقيقة هي المادة لا الصورة))[52].

---

[48] – الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، ص255.

[49] – المصدر السابق، ص264.

[50] – انظر ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص83.

[51] – الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، ص270.

[52] – المصدر السابق،ص295.

كل ما سبق يؤكد على أن السفسطائيين قد أصروا وفي أكثر من موقع على تعددية الآراء والأحكام الأخلاقية ونسبيتها كونها نابعة من الذات الإنسانية، وحتى في المعرفة نجدهم يؤكدون على أنه لا ((توجد حقيقة موضوعية، ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية. وهكذا فإن الحقيقة متطابقة مع الإحساسات والانطباعات الذاتية))[53].

لقد شكل ما قاله السفسطائيون من رفض لوجود ماهية واحدة تحكم الأشياء، وتأكيدهم على الكُثرة والتعددية حافزاً هاماً دفع سقراط لنقض فلسفتهم والبحث عن معنىً كليٍ وماهية واحدة للأشياء الكثيرة: فهل استطاع سقراط حقاً أن يتجاوز التعديدية والنسبية التي قال بها السفسطائيين؟ وهل توصل لماهية واحدة تحكم الأشياء وتكون مصدراً للكُثرة والتعددية؟

سقراط ومحاولة الانتقال من الكُثرة الحسية إلى الوحدة العقلية:

انقسم الفكر اليوناني في المرحلة التي سبقت سقراط في اتجاهين متبايين:

ذهب الاتجاه الأول لتفسير الطبيعة تفسيراً مادياً سواء بردها إلى وحدة مادية أو باعتبار الكثرة حقيقة للوجود.

أما الاتجاه الثاني فقد أول الوجود تأويلاً عقلانياً ورفض القول بالوحدة المادية.

وبالعموم فإن كلا الاتجاهين لم يهتما في البحث بأمور الإنسان نفسه، بل كان البحث موجهاً لإيجاد مبادئ أولى للطبيعة.

ومع السفسطائية تغير موضوع البحث الفلسفي فتحول من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان نفسه، ولكن هذا البحث لم يعط النتائج المرجوة منه فالنسبية والتعددية التي افترضها السفسطائيون تعاملت مع الإنسان على أنه كثرة حسية نسبية، و لم تتعامل معه على أنه يمتلك ماهية عقلية ثابتة.

وهذا ما جعل سقراط ينقض الفلسفة السفسطائية ويرفضها كونها لم تؤسس لحل عقلي مقنع للمشكلات التي قامت بطرحها فلقد ((عرض السفسطائيون النظريات النسبية رافضين ما هو صحيح على نحوٍ كلي وضروري. إلا أن سقراط سحرته وأدهشته واقعة أن يبقى التصور الكلي على نحو ما هو عليه: فالأمثلة الجزئية يمكن أن تختلف في حين يبقى التعريف راسخاً))[54].

يبدو لنا في فيدون كيف أن سقراط درس الفلسفة الطبيعة وما توصل إليه الفلاسفة الطبيعيون في بداية بحثه عن الحقيقة فنجده يقول لسيبيس ((لقد كنت في صباي شديد الرغبة في معرفة ما يسمى بالعلم الطبيعي من أبواب الفلسفة، فقد ظننت أن له أغراضاً سامية، إذ هو العلم الذي يبحث عن علل الأشياء فينبئنا لماذا وجد الشيء، وفيم خلقه وفناؤه))[55].

لكن أمل سقراط من الفلسفة الطبيعية خاب، وقام بنقد الفلاسفة الطبيعيين، وبين كيف أنهم لم يستطيعوا أن يوجدوا حلولاً للمشكلات التي قاموا بطرحها. ولم يقدموا أجوبة منطقية لمعرفة ماهية الوحدة أو ماهية أي شيء آخر. وكان كل هذا كافياً ليجعل سقراط ينصرف عن الاهتمام بما قالوه، متجهاً للبحث بالإنسان نفسه.

---

[53] – **المصدر السابق،ص295.**

[54] – **كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص163.**

[55] – **أفلاطون، محاورات أفلاطون(فيدون)، 1954م،ص256.**

وهدف سقراط من بحثه الوصول إلى الحكمة، والحكمة عنده هي أن يعرف الإنسان نفسه، وإذا عرف الإنسان نفسه كان قادراً على معرفة الفضيلة وتطبيقها فعند سقراط ((المعرفة والفضيلة شيء واحد، بمعنى أن الرجل الحكيم هو من يعرف ما الصواب، ويفعل أيضاً ما هو صواب))[56].

أما المنهج الذي يستخدمه سقراط فهو منهج جدلي استقرائي، وهدفه إظهار الجهل الذي لدى الآخرين، لكي يستطيعوا معرفة أنفسهم بحق ويقضوا على جهلهم بتعاملهم مع أنفسهم على أنهم ذوات مفكرة تريد الوصول لمعرفة حقيقية.

وفي منهجه هذا نجده ((يبدأ من تعريفات أقل كفاية إلى تعريفات أكثر كفاية، أو من النظر في أمثلة جزئية إلى التعريف الكلي))[57].

إذاً يقرر سقراط أننا يجب أن نتبع منهج الجدل في بحثنا عن الحقيقة، ولا يجب أن نقبل بشيء دون وضعه على طاولة البحث،حتى أنه يؤكد أن ((المبادئ الأولى يجب أن تبسط للبحث الدقيق حتى وإن كانت تبدو يقيناً، فإذا ما استوثقنا منها وثوقاً مرضياً، استطعنا بعدئذ، فيما أظن، في شيء من الإيمان المزعزع بالعقل البشري، أن نتتبع مجرى البرهان، فإن ألفيناه واضحاً لم يكن بنا بعد ذلك حاجة لسؤال))[58].

ويميز سقراط بين موضوع الحس وموضوع العقل، وبين أن البحث في الجزئيات المتغيرة هو موضوع الحس، أما البحث في الماهيات العقلية لهذه الجزئيات فهو موضوع العلم، وقد كان هذا نقلة نوعية واضحة على مستوى التفكير الفلسفي عن المرحلة التي سبقته،و شكّل هذا إرهاصاً هاماً لما جاء به أفلاطون فيما.

إن محاولة سقراط لإيجاد تصورات محددة وثابتة، ومفاهيم عقلية، وتعريفات كلية، لم تقدم على شكل نسق فلسفي متكامل. وذلك يعود لأن الأنساق الفلسفية لم تبدأ إلا مع أفلاطون، لكن ما جاء به سقراط كان جديداً من ناحية المنهج المتبع، ومن ناحية الهدف المنشود.

لقد جاءت نظرية المعرفة عند سقراط مبنية على أساس عقلي موضوعي، وأسس بناءً عليها تعاليمه الأخلاقية، فكان بذلك مخالفاً لما جاء به السفسطائيون فقد كان ((عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها))[59].

ويجعل سقراط من العقل أداة للمعرفة الموضوعية التي تكون مستقلة عن الفرد، وهذه الأداة هي التي تؤدي للوصول إلى مفاهيم ثابتة عن الأشياء، بدءاً من كُثرة حسية(جزئيات)، وتهدف في النهاية للوصول إلى ماهية الخير التي يطمح الناس جميعاً الوصول إليها.

إذاً يبدو الواحد عند سقراط هو الماهية العقلية الثابتة، وهو يرد الكثرة المحيطة إلى الوحدة باعتبارها ماهية عقلية ثابتة.

---

[56] – كوبلستون ، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص168.

[57] – كوبلستون، فريدريك ، تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، ص165.

[58] – أفلاطون، محاورات أفلاطون(فيدون)، 1954م،ص282.

[59] – ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص99.

خاتمة:

عملنا على تحليل علاقة الوحدة بالكثرة في المرحلة التي سبقت أفلاطون، وتبين لنا أن فلاسفة اليونان الأوائل إما انطلقوا من الكثرة الموجودة في الطبيعية في محاولة الوصول لمبدأ لهذا الكون استمدوه تارة من الطبيعة وتارة من العقل.

لقد بقيت الطريقة التي حاول فيها هؤلاء الفلاسفة تفسير الكون بسيطة، ولم تكن في معظم الأحيان مقنعة، فتارة بدا المبدأ الأول للكون واحداً، وتارة بدا كثيراً.

وبالرغم من ذلك فنحن لا يمكننا أن نغفل عن مسألة هامة، وهي أن فلاسفة اليونان الأوائل كانوا السباقين في نقل الفكر من مرحلة الأسطورة والغيبيات إلى مرحلة التفكير الفلسفي، أي من الميثوس إلى اللوغوس من خلال التساؤلات عن المبدأ الأول للكون، ومحاولة إيجاد تفسير بعيد عن التفسيرات الأسطورية، وقد كان هذا كله بمثابة المادة الأولى والأساسية لكثير من الفلسفات اللاحقة وفي عصور متعددة بدءاً من أفلاطون وحتى عصرنا الراهن.

المراجع :

1. أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954م .
2. الأهواني، أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتاب العربي:القاهرة، 1954م .
3. الفارابي،كتاب الواحد والوحدة، تحقيق محسن مهدي، دار توبقال للنشر:المغرب، 1990 .
4. بارمنيدس، القصيد، ترجمة يوسف الصديق، دار الجنوب: تونس، 1997 .
5. ستيس، وولتر ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة: القاهرة، 1984 .
6. شارل، فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر: دمشق، 1990م
7. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني: بيروت، 1979.
8. فخري، ماجد ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين:لبنان، 1991 .
9. قرني، عزت ، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون .
10. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ط3، من دون تاريخ .
11. كوبلستون،فريدريك،تاريخ الفلسفة(اليونان وروما)،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، 2002م .
12. كيسيديس، ثيوكاريس ، هيراقليطس (جذور المادية الديالكتية) .
13. مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية. الجزء الأول، معهد الإنماء العربي:بيروت، 1986،ج1 .
14. هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة:القاهرة .
15. وليم، جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي، وزارة الثقافة:مصر .