

فلسفة الموجود عند أفلاطون

الدكتور سليمان الضاهر*

الملخص

يعد هذا البحث دراسة تحليلية لفلسفة "الموجود" عند أفلاطون. تتبعنا خلاله دراسة هذا المفهوم في سياق تطوره التاريخي بوصفه يشكل "البنية الأساسية" التي تقوم عليها ميتافيزيقا أفلاطون. حيث تناول (أفلاطون) الموجود بوصفه جنساً عالياً يقال بالتشكيك على عدة مستويات، حاولنا تحديدها من خلال محاوراته المختلفة، فتوصلنا إلى أن غاية الديالكتيك الصاعد لديه هي الوصول إلى الموجود الأنطولوجي، بوصفه علة ومبدأ لكل موجود. وقد عرضنا للآراء المتباينة في تحديد طبيعة العلاقة بينه وبين "الخير الأسمى" كموجود عقلي.

* قسم الفلسفة - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة دمشق

المقدمة:

يُعد هذا البحث محاولة أولية متواضعة لتقديم دراسة تحليلية لمفهوم الموجود في فلسفة أفلاطون. ومادما نسلم بحتمية تطور الفكر الفلسفي اليوناني الباحث عن العقل، فإننا سنعمد إلى الكشف عن الجذور التاريخية لمفهوم الموجود، محاولين تحديد الملامح العامة لهذا المفهوم في الفضاء الفكري اليوناني في مرحلة ما قبل سقراط لمعرفة مدى التأثير على أفلاطون، ومنهجه الخاص واستقلاله الفلسفي.

نعتقد أن حركة الفكر اليوناني في بدايته كانت تسير نحو تأسيس العقل وتطوره، واكتشاف المفاهيم وتحديد المصطلحات، وذلك سعياً منه للتحرر من الرؤية "الإحيائية"⁽¹⁾، وتأكيد ذاته واستقلاليته تجاه الطبيعة. ولكن هذه المسيرة للعقل اليوناني لم تكن سهلة، بل كانت صعبة ووعرة، وهذا ما كشف عنه تباين المذاهب الفلسفية اليونانية وتعارضها. فمرحلة التأسيس للعقل اليوناني (كـ"أداة مُفكرة" أو كـ"قوة مُدرّكة")، تبدو في محاولته لصياغة مفاهيم أو معقولات ("العقل كـمحتوى") وتشكيلها. فالفكرة الأساسية عند معظم مفكري الإغريق - ما قبل سقراط - كانت أولاً تتعلق بالأشياء، وثانياً بالعقل، فالتمييز بين الشيء المتأمل والعقل المتأمل يمثل المحور الأساسي للإشكالية. وباعتقادنا تبدأ هذه المرحلة مع هيراقليطس وبارمنيديس وأناكساغوراس، فالتداخل كان صميمياً بين العقل والمعقول، ومن هنا يمكننا القول إن مسيرة العقل اليوناني كانت تصاعديّة، من الأدنى إلى الأعلى.

⁽¹⁾الإحيائية Animisme، موقف فكري يرى أصحابه أن الشعور منبث في جميع أشكال المادة، وأن الطبيعة مملوءة بالنفوس التي لا تحل فقط في الحيوان والنبات بل في الجماد أيضاً، وبهذا المعنى يصب قول طاليس: ((إن كل شيء مملوء بالآلهة)). أرسطو، كتاب النفس، موسكو، 1976، ص 391/فقرة 411a؛ راجع ترجمة هذا النص أيضاً: أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، 1949، ص 36.

إن مفهوم "الموجود" كان من المفاهيم الأولى والأساسية التي واجهت العقل اليوناني في اكتشاف ذاته، وتمايزه عن الطبيعة. فالطبيعة في الثقافة اليونانية كانت تظهر بوصفها مُعطى ابتدائياً غير منظم، وغير متميز، ثم يتدخل "العقل" لتنظيم الطبيعة واستيعابها، وصياغتها من خلال المفاهيم والمصطلحات. وبما أن العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة، فقد أُسست نظرية الوجود في الفكر اليوناني، ومن الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها، تأسست نظرية المعرفة. ومن هنا فدراسة الآراء الفلسفية -في مرحلة ما قبل سقراط- ذات أهمية خاصة لإدراك كيفية تكوّن المفاهيم الفلسفية الأولى وتطورها، ولاسيما مفهوم "الموجود".

ففي الفلسفة قبل سقراط يمكن التمييز غالباً بين نوعين من الوجود: **الموجود الحسي الواقعي، والموجود كطبيعة مفهومية معطى عن الموجود الحسي**، وقد يكون هذا محايثاً للطبيعة في بعض الأحيان. أما الموجود بالمعنى الأنطولوجي المفقود، فلقد تحسسه بارمنيدس وأناكساغوراس، واكتشفه أفلاطون كماهية عقلية في نظرية "المثل"، وحدده بالمعنى الدقيق أرسطو ووضح فلسفة الموجود.

الموجود هو الثابت في الذهن أو في الخارج، وهو من المعاني الأولية أو البديهية التي يصعب تعريفها. وحسب ابن سينا ((الموجود لا يمكن أن يُشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء))⁽²⁾. ويرى الفارابي أن ((الموجود اسم لجنس من الأجناس العالية على أنه ليست له دلالة على ذاته، ثم يُقال على كل ما تحت كل واحد منها على أنه اسم لجنسه العالي، ويُقال على جميع أنواعه بتواطؤ))⁽³⁾، فالموجود على مستوى التواطؤ يتصف

⁽²⁾ ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، بيروت، 1985، ص236.

⁽³⁾ الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق: بيروت، ط2، 1990، ص115.

بالكلية والشمول من حيث إن جميع الموجودات تتواطأ تحت اسم واحد، فتشتمل لفظة الموجود جميع الأشياء. فالموجود بهذا المعنى يبدو كـ"بنية" أساسية تشمل كل ما هو موجود في الواقع وفي التصور.

بيد أن الموجود المقصود دراسته في هذا البحث، هو "الموجود" على مستوى التشكيك (Equivocite) ويُقال على ثلاثة معانٍ هي:

1- يُقال الموجود على ما هو عليه في الخارج -أو بلغة الفارابي (يُقال على الصادق)⁽⁴⁾- وهو "الموجود الحسي أو الموجود في موضوع".

2- وقد يطلق الموجود على المعنى القائم في الذهن، وليس في الموضوعات الخارجية ما يطابقه، ويسمى في هذا المعنى بـ"الماهية العقلية"، أو "الموجود العقلي المفهومي".

3- ويُقال الموجود أيضاً على ما له ماهية وذات خارج النفس سواء تُصوّرت تلك الذات، أو لم تُتصوّر وهو "الموجود المطلق أو الموجود بالمعنى الأنطولوجي".

الموجود في مرحلة ما قبل سقراط:

نعرف جيداً كم تباينت الآراء في تحديد معنى "الموجود"، وتفادياً لأي لبس أو غموض قد يكتنف هذا المفهوم، لا بد من طرح التساؤلات التالية للتعرف على آراء الفلاسفة حول فلسفة الموجود.

- ما الذي نعنيه حينما نطلق لفظة ((الموجود))؟
- هل نعني "اللوغوس" أو "النار" عند هيراقليطس؟
- هل الموجود هو الواحد الساكن كما هو الحال عند بارميندس؟
- هل هو ((العقل=νοῦς)) عند أناكساغوراس؟
- أم أن الموجود مقولة كلية، أو ماهية عقلية تتطابق مع المثل الأفلاطونية، وتشارك فيه الموجودات الجزئية؟

⁽⁴⁾المصدر السابق، المعطيات نفسها.

-أم أن الموجود ((صيغة عقلية أنطولوجية)) تسمو على الموجودات، ولا تُدرك إلا في الذهن؟
 من خلال هذه التساؤلات، تبدو لنا صعوبة تحديد ((حقيقة الموجود))، بدلالته الفلسفية، التي لا يتيسر لنا الكشف عنها إلا من خلال البحث عن "الموجود" في سياق التطور التاريخي للفكر الفلسفي اليوناني، ولاسيما أفلاطون، وهذا ما يطمح إليه البحث.
 تكمن أهمية الفكر اليوناني في أنه وراء كل المسائل الفلسفية التي طُرحت وما تزال تُطرح حالياً. وبالرغم من كل التأملات الفلسفية المشرقية التي سبقته، يبقى للفكر اليوناني الدور الحاسم في نشوء الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة⁽⁵⁾. بدأت الفلسفة بشكل عام بالبحث عن أصل العالم في إطار ميثولوجي، وبهذا المعنى افترض هزيبود ثلاثة أصول: ((في البدء نشأ "كاوس" (Chaos) أي الهاوية، أو الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات. و"جايا" (Gaia) أي الأرض، و"إيروس" (Eros)، أي الحب أو قوة التوليد والإنتاج))⁽⁶⁾. واللافت للنظر هو أن التصور الأسطوري الهزيبودي حاول بشكل أولي الكشف عن العلاقات العلية بين الموجودات، فإن كانت "المادة الأولى اللامتعيّنة" ($\chi\alpha\acute{o}\varsigma$) هي أول الموجودات، فإن زيوس آخر أبناء رها (Rhea) زوجة كرونس (Crons)، يبدو آخر الموجودات.

ومع نشوء الفكر الفلسفي في أيونية، فسر الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط الموجودات، بافتراض وجود مبدأ مادي أولي ($\eta\ \alpha\rho\chi\eta$ =Arche) كامن في أساس كل

⁽⁵⁾المقصود هنا الفكر الفلسفي المنطقي. لاشك أن الشعوب الشرقية القديمة قد ساهمت وإلى حد كبير في التأسيس للفكر الفلسفي. فلقد طرحت تلك الشعوب أسئلة فلسفية من طبيعة ميتافيزيقية. وهذا ما حمل ديوجين اللائسي إلى إرجاع نشأة الفلسفة إلى الشرق. راجع يوجين اللائسي، حياة ونظريات وأقوال الفلاسفة العظام، موسكو، 1986، ص55. ((باللغة الروسية)).

⁽⁶⁾هرمن دبلس، شذرات الفلاسفة اليونانيين الأول، ترجمها إلى الروسية لبييدف أ. ف.، موسكو، 1989، ص35/فقرة 116-120 ((باللغة الروسية))؛ راجع ترجمة هذا النص: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، طبعة جديدة دون تاريخ، ص5.

الموجودات، ومن خلاله فسروا العالم المادي والروحي معاً. فالماء بنظر طاليس (545-595 ق.م) هو ((مبدأ لكل الموجودات))⁽⁷⁾، فلقد اعتقد أن ((كل الأشياء مملوءة بالآلهة))⁽⁸⁾. فإذا كانت آراء طاليس لا تقدم لنا تصوراً فلسفياً في الإطار المفهومي، فأهميتها في الفكر الفلسفي تتبع من أنها حددت بشكل عام اتجاه الفلسفة اليونانية وطابعها في مرحلة ما قبل سقراط.

اعتبر انكسيمندريس Anximanders (547-610 ق.م) أن اللامتعيين⁽⁹⁾، الأبيرون (τό Απειρον= Apeiron) هو المبدأ الأول للعالم. وباعتقادنا أن هذا الفهم عند انكسيمندريس يكون انطلاقةً من هزيود. فمصطلح "اللامتعين" (Απειρον) يتوافق في مضمونه مع مصطلح كاس (χαός) عند مؤلف "أنساب الآلهة"، مع الأخذ بعين الاعتبار دلالة المصطلح فلسفياً. وحسب انكسيمندريس ((فالمبدأ الأول والعلة الأولى للموجودات هو اللامتعيين))⁽¹⁰⁾.

ولقد أدرك انكسيمندريس ضرورة دوام المبدأ الأول وثباته، وبهذا المعنى يُعد مفهوم الأبيرون خطوة هامة في الفلسفة الماطية ذلك لأنه ((ولأول مرة أخذت خطوة

⁽⁷⁾أرسطو، الميتافيزيقا، موسكو، 1976، ص71/فقرة 983b.

⁽⁸⁾أرسطو، النفس، موسكو، 1976، ص378/فقرة 405a؛ وراجع أيضاً /فقرة 409b. ((باللغة الروسية)).

⁽⁹⁾لقد تُرجمت لفظة الأبيرون "τό απειρον" بطرق مختلفة: ((غير المقيد)) و((غير المحدد)) (ك. فريمان)؛ و((غير المتناهي)) (بيرنت)، راجع بهذا الشأن: علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، دار المعارف، 1969، ص144، وما أثارته اللفظة من اختلاف بين المترجمين والمفسرين، راجع أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، 1954، ص59-58. أما الأستاذ الدكتور حسين حرب فقد ترجم "الأبيرون" بعدة مفاهيم على سبيل المثال الترادف قائلاً: ((هذا اللانهائي أو اللامحدود أو اللامتعيين أو الأبيرون دائم أزلي، خالد لا يفنى)) حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، بيروت، 1979، ص30. أما نحن فنعتقد ومن خلال شذرات انكسيمندريس أن أدق مصطلح للتعبير عن الأبيرون هو "اللامتعين = Undetermined".

⁽¹⁰⁾ديوجين اللائرسى، حياة ونظريات وأقوال الفلاسفة العظماء، ص93.

للانتقال من الملموس Concrete إلى المجرد abstract⁽¹¹⁾)، فهو بداية لعملية التفكير المجرد نحو تكوين مفهوم لموجود عقلي حائز بذاته على الصفة الجوهرية، يمكن أن يكون مصدراً لفكرة الموجود اللامتعين كياً واللامحدد كماً، بوصفه موجوداً أولياً كحامل وجودي للأشياء المحسوسة. ومن هنا ((تظهر الأهمية المعرفية والمنطقية للامتعين))⁽¹²⁾. لقد حاول انكسيمندريس أن يلتمس الحقيقة، ما وراء هذه الظواهر المحسوسة، بعيداً عن التصورات الأسطورية عند هزيود، فكان قوله بـ"الامتعين" ((عبارة عن فكرة عقلية، هي الحقيقة الثابتة الموجودة وراء الظواهر المتغيرة، وقد نشأت عنها الأشياء بالانفصال والاتحام))⁽¹³⁾. فإذا كان مفهوم الموجود يبدو عند انكسيمندريس بوصفه ((وحدة فكرية لكل الموجودات (Παντα τὰ ὄντα)) يمكن القول: إن الفيلسوف تلمس بشكل أولي غامض نوعين من الموجود: الموجود الحسي المتغير، والموجود كوحدة فكرية لتفسير الوجود فيزيقياً وميتافيزيقياً.

فإذا كان من الصعب الوصول إلى استنتاجات محددة ودقيقة، بشأن مفهوم "الموجود" عند فلاسفة أيونية، بسبب قلة الشذرات التي وصلتنا؛ فإن آراءهم تبقى مُعبّرة عن الفضاء الفكري اليوناني في بداياته الأولى، ووجهت التفكير الفلسفي نحو إدراك الموجود العقلي والموجود الميتافيزيقي الذي يتمثل بالواحد εἷς؛ وبالعقل νοῦς=nous، والمثال εἶδος=idea، والجوهر οὐσία أوسيا.

إن التصور السائد عند مؤرخي الفلسفة اليونانية بمقابلة بارمنيدس بهيراقليطس Heraclitis (475-540 ق.م) على أنهما يمثلان اتجاهين فلسفيين متعارضين كلياً، يُعد باعترافنا تصوراً ليس صحيحاً بالمعنى الدقيق للكلمة. فإذا كان

⁽¹¹⁾مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، القاهرة، ط2، بدون تاريخ، ص42.

⁽¹²⁾دوبروخوتوف أ. ل. نظرية الوجود قبل سقراط، موسكو، 1980، ص8؛ ((باللغة الروسية))؛ وانظر

أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص14.

⁽¹³⁾أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص16.

بارمنيدس أول مكتشف للوحدة المتمثلة بـ"الموجود العقلي" (طريق الحقيقة)، فإنه نظر إلى "التنوع أو التغير" بوصفه "اللاوجود" (طريق الظن). بالمقابل لا نستطيع أن ننكر أن هيراقليطس يقبل "التغير" بوصفه الحقيقة الأساسية للأشياء. فالتعارض بين الفيلسوفين مشروع مذهبياً؛ ولكن يزول هذا التعارض إذا حاولنا الكشف عن فكرة "الموجود" عند هيراقليطس، الذي يؤكد "وحدة الموجودات" من خلال مفهوم "الائتلاف" أو الانسجام". من ثم ليس صحيحاً أن ندعو هيراقليطس فيلسوف "الكثرة" بشكل مطلق؛ دون أن نضيف أنه فيلسوف "الوحدة" أيضاً. وبتعبير آخر إن حقيقة التغير والصراع والكثرة، توجد بشكل متوازٍ مع النظام والوحدة والائتلاف التي تُعبر عن دلالة "الموجود" عند هيراقليطس.

وفي مقابل الكثرة والتغير بحث الفيلسوف الأفسوسي عن مفهوم "الوحدة" التي تشارك فيها كل الأشياء ((.. إن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء وحدة))⁽¹⁴⁾. تحدث هيراقليطس عن "الواحد" الذي ينطبق على كل الموجودات الحسية، ويُحمل عليها فكراً وهذا معنى قوله: ((إن الحكمة واحدة))⁽¹⁵⁾.

الإشارات إلى اليقظة متعددة في نصوص هيراقليطس، تلك اليقظة التي هي الانتباه إلى حقيقة الأشياء وجوهرها. فهذه اليقظة تُعلم أن هناك عالماً واحداً فقط، أي أن هناك وحدة بين كل الأشياء، وحسب هيراقليطس بالعقل ندرك ((أن الموافق هو المخالف، فالوحدة تأتي من كل الخصوصيات الكثيرة، وتأتي كل الخصوصيات الكثيرة من الوحدة))⁽¹⁶⁾. وهذا هو المعنى العميق للحكمة عند هيراقليطس. وحسب هيغل أن فضل هيراقليطس في تاريخ الفكر الفلسفي، يعود إلى اكتشافه لمفهوم "الموجود" في مرحلة مبكرة من الفلسفة اليونانية، فقد ((.. توصل إلى تحديد الكائن [الموجود] من

⁽¹⁴⁾ علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغير، دار المعارف، 1969، ص132.

⁽¹⁵⁾ المرجع السابق، ص132.

⁽¹⁶⁾ المرجع السابق، ص188.

حيث هو أول، واحد، والضرورة على أنها ثانية⁽¹⁷⁾. لقد أوحى هيراقليطس أولاً بتعدد المظاهر، فهو يؤكد أن ((الائتلاف الخفي خير من الائتلاف الواضح))⁽¹⁸⁾. إن مفهوم التوازن البنيوي أو الانسجام لا يُعبر عن وحدة الموجودات الحسية المتغيرة فقط؛ بل هو أيضاً مفهوم عقلي مجرد ومُوحّد، يرد التغيرات الحسية الدائمة إلى وحدة عقلية ثابتة، وبعترادنا أن هذا ما يُقرب بين مفهوم الواحد عند بارمنيديس، ومفهوم الوحدة والانسجام عند هيراقليطس، ومن ثم ليس صحيحاً عرض فلسفاتهم على أساس التعارض فقط دون الكشف عن غاية المذهب في تفسير الوجود. ((إن الناس لا يدركون على أي وجه يكون خلاف الوجود وفاقاً، فإن هناك ائتلافاً في الميل كالحال مع القوس والقيثارة))⁽¹⁹⁾.

إن مفهوم الانسجام يمثل أساساً لإدراك العلاقة الذهنية القائمة بين المتغير (المحسوس)، وبين الثابت (المعقول)، فالانسجام عند هيراقليطس ((يمكن فهمه ليس فقط كخاصية مادية، بل هو أيضاً ذو خاصية مفهومية، أي هو مفهوم مطلقاً))⁽²⁰⁾. لقد قصد هيراقليطس بفكرة الانسجام تجاوز التنوع الحسي للوصول إلى الوحدة العقلية، ((فهو الفيلسوف الأول الذي استخدم مصطلح الانسجام بوصفه الوحدة التي تتطابق فيها كل الأشياء))⁽²¹⁾. فإذا كان هيراقليطس قد تحسس صعوبة إدراك الموجود، ولجأ إلى التشبيهات والتغيرات المتناقضة، فالمعرفة عند هيراقليطس في إدراك الموجود تبدو معرفة عقلية حدسية، تصل إلى الجوهر عبر المظاهر، وإلى الثابت من خلال

⁽¹⁷⁾ الاقتباس مأخوذ عن: ثيوكاريس كيسيديس، هيراقليطس ((جذور المادية الديالكتيكية))، ترجمة حاتم

سليمان، بيروت، 1987، ص 158-159.

⁽¹⁸⁾ علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغير، ص 132.

⁽¹⁹⁾ علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغير، ص 132.

⁽²⁰⁾ لوسيف آ، علم الجمال عند اليونان، موسكو، ج 2، 1994، ص 25-26.

⁽²¹⁾ المرجع السابق، ص 26.

المتغير، والواحد من خلال المتعدد، وتربط في نظره بين كل الأشياء. فالموجود بهذا المعنى يظهر بوصفه مفهوماً عقلياً كلياً ثابتاً، يعكس التغير والتنوع فكرياً. ويُعد بارمنيدس (Parmenids 540-؟) أول فيلسوف يوناني حاول اكتشاف الموجود (το όν) كمفهوم خارج نطاق الصيرورة والفساد. فبعد الفلاسفة الأيونيين الذين بحثوا عن المبدأ الأول للموجودات؛ تجلّى لبارمنيدس رؤيا الموجود، وذلك في سياق يختلف تماماً عما قبله.

وقد بدأت الفلسفة اليونانية مع بارمنيدس تعد الموجود مفهوماً مجرداً مُميزاً عن الكون والفساد، فالموجود في نظر بارمنيدس يُعطى عن طريق آلهة العدالة Dide التي استقبلته، وطلبت منه الإصغاء لكلامها والاحتفاظ به، فسوف تعلمه طريقين في البحث: طريق الحقيقة، وطريق الظن.

فعلى طريق الحقيقة أو اليقين، تجلت رؤية بارمنيدس للموجود على النحو الآتي: ((إن الموجود موجود (22) $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu=It\ is$ ولا يمكن أن يكون غير موجود))⁽²³⁾.

⁽²²⁾ لقد كانت هذه العبارة عند بارمنيدس في اليونانية مصدر اختلاف بين المترجمين وبين الشراح. فالفيلسوف يقول: (το όν= to on) أي "الموجود" بالتحديد، بينما ذهب بعض المترجمين إلى ترجمتها بـ((الوجود موجود)). والصحيح باعتقادنا أن يُقال ((الموجود موجود)) أو ((يكون موجوداً)) (it is). وبهذا المعنى نقل العبارة الأب فؤاد جرجي بربارة، في ترجمة محاوره "بارمنيدس" إلى العربية بلفظة ((الموجود موجود)). راجع: أفلاطون، بارمنيدس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1976، ص96؛ كما استعمل الأب بربارة لفظة ((الموجود)) في دراسته التي أعدها كمقدمة لمحاوره "بارمنيدس". راجع المصدر السابق، ص70،69،68،63،60. وبهذا الصدد ترجم بارتلمي سانتيلير لفظة بارمنيدس إلى الفرنسية بـ((الموجود))، ونقلها إلى العربية أحمد لطفي السيد بـ((الموجود))، راجع: أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية: القاهرة، 1935، ص414،403،397 وفي مواضع متفرقة أخرى. ومن الجدير بالذكر أن المترجم استخدم لفظة ((موجود)) في معرض حديثه عن الفلاسفة قبل سقراط. ومن ناحية أخرى استعمل الفارابي لفظة ((موجود))، ففي معرض نقده لمذهب بارمنيدس يقول: ((أخذ "الموجود" على أنه يُقال بتواطؤ، وأخذ "غير الموجود" على أنه يدل على مالا ماهية له أصلاً، ولا بوجه من الوجوه، فلذلك حكم عليه أنه ليس

فالآلهة باعطائها الرؤية الأولى عن الموجود، أو هذه الكيفية المطلقة عنه، تضعه على طريق الحقيقة، وهي بالتحديد ((الفكر والموجود شيء واحد، لأنه بدون الموجود (...)) لا تجد تفكيراً أبداً))⁽²⁴⁾، فما يوجد وما يدرك لا يختلفان قط، فما هو موجود يمكن أن يكون أيضاً معقولاً. أما العدم فهو ليس موضوعاً للفكر ولا يوجد، فلا يمكن معرفته ولا التعبير عنه ولا تعقله، فالمرء لا يستطيع أن يفكر إلا بما هو موجود وبما حقيقي وهما واحد. إن ثمة ترابطاً ضرورياً بين الفكر والوجود والكلام لا يمكن فصل عراه ((..لأنك لا تجد تفكيراً في غير الموجود الذي تعبر عنه بالكلام. إذ ليس شيء موجوداً، ولا سوف يكون موجوداً، ما خلا الموجود))⁽²⁵⁾، أما ((العدم فإنه على العكس لا يكون))⁽²⁶⁾. ولكي يبين بارمنيدس الضرورة التي تربط بين الفكر والكلام، وضع الموجود τὸ ὄν الذي يمكن تعقله، ويتجلى في الفكر والكلام؛ في مقابل اللاموجود τὸ μὴ ὄν الذي لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه. لقد حدد بارمنيدس الموجود بعدد من

بشيء. فكان الذي ينتج عن هذا القول إن ما سوى الموجود ليس بشيء. وأنه لا ماهية له أصلاً. فأبطل بذلك كثرة الموجودات، وجعل الموجود واحداً فقط. وأما هو فإنه أنتج من أول الأمر ((فالموجود إذن واحد))، راجع: الفارابي، كتاب الحروف، ص128-129. وفي هذا السياق ترجم أ. ف. لبيديف لفظة بارمنيدس من الألمانية إلى الروسية بـ((الموجود (Сущее)) وهي في الروسية لفظة محددة المعنى، لا تحتمل التأويل والتفسير. راجع: هرمن ديلس، شذرات الفلاسفة اليونانيين الأول، ترجمة عن الألمانية أ. ف. لبيديف، موسكو، 1989، ص295-298. ونحن بدورنا سنعمد لفظة ((موجود)). وفي مقابل هذا كله ثمة ترجمات عربية ترجمت لفظة بارمنيدس بـ((الوجود)) أو ((الكيونة))، راجع: ميشيل سوفاج، بارمنيدس، ترجمة بشارة صارجي، بيروت، 1981. علماً أن ترجمة بشارة صارجي لقصيدة بارمنيدس إلى العربية جاءت ترجمة ركيكة تفتقر إلى دقة المصطلح الفلسفي. انظر ص53-62.

⁽²³⁾ هرمن ديلس، شذرات الفلاسفة اليونانيين الأول، ص295/فقرة 2/

⁽²⁴⁾ المصدر السابق، ص297/فقرة 8/.

⁽²⁵⁾ هرمن ديلس، شذرات الفلاسفة اليونانيين الأول، ص297/فقرة 8/

⁽²⁶⁾ المصدر السابق، المعطيات نفسها.

الصفات أو الخصائص تُبَيَّن (أن الموجود غير محدث، وغير فان، ...) وليس منقسماً، لأنه كلُّ متجانسٍ واحدٌ متصلٌ، لأن الموجود متماسك بما هو موجود، بلا بداية ولا نهاية...))⁽²⁷⁾.

أما طريق الظن ($\delta\omicron\alpha$) فيبين ((أن اللاموجود غير موجود، ويجب أن لا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاموجود ولا أن تتطرق به))⁽²⁸⁾، إنه طريق التصورات الشعبية الوهمية، طريق الناس الذين لا يدركون سوى مظاهر الأشياء الفاسدة المتحركة. فإذا كانت الطريقة الأولى (طريقة الحقيقة) تقود إلى "الموجود"، فإن الطريقة الثانية (طريقة الظن) تقود إلى اللاموجود، ((وبناء على ذلك ليست جميع الأشياء إلا أسماء أطلقها البشر عليها، واعتقدوا في صدقها، مثل: الكون والفساد، والوجود واللاوجود، والنقلة في المكان، وتغير اللون الساطع))⁽²⁹⁾.

هذا هو مذهب بارمنيدس في "الموجود"، ومحاولة تحديد مكانته في تاريخ الفلسفة أمر في غاية الصعوبة.

ولقد اختلف الشراح والمفسرون أشد الاختلاف في تحديد مفهوم "الموجود" البارمنيدي: هل هو موجود عقلي فكري، أم أنه في الواقع موجود مادي؟ أم أنه يقع بين الاثنين؟

لعل التفسير الأرسطي للموجود البارمنيدي أقدم تحديداً، فلقد كتب المعلم الأول: ((أما بارمنيدس، فقد كان أكثر حكمة عندما قال: إلى جانب الموجود لا يوجد العدم، لقد اعتقد [بارمنيدس س. ض.] بضرورة وجود الموجود فقط))⁽³⁰⁾. ويتابع

⁽²⁷⁾المصدر السابق، المعطيات نفسها.

⁽²⁸⁾المصدر السابق، ص295-296/فقرة 2/.

⁽²⁹⁾المصدر السابق، ص297/فقرة 8/.

⁽³⁰⁾أرسطو، الميتافيزيقا، موسكو، 1976، ص77-78/فقرة 286b/.

أرسطو قائلاً إن الموجود عند بارمنيدس ((واحد في العقل، كثير في الحس...))⁽³¹⁾. ووفقاً للتحديد الأرسطي يفرق بارمنيدس بين نوعين من الموجود: الموجود العقلي والموجود الحسي، فالموجود يظهر بوصفه "واحداً في العقل، وكثيراً في الانطباعات الحسية". وهذا ما حمل أرسطو على تقدير فكرة الموجود عند بارمنيدس قائلاً إن: ((بارمنيدس كان أكثر حكمة عندما قال: إلى جانب الموجود، لا يوجد العدم))⁽³²⁾.

بيد أن شراح أرسطو يؤكدون وجهة نظر أخرى. يروي سمبليقيوس الذي ينقل⁽³³⁾ عن ثيوفراسطس⁽³⁴⁾ والاسكندر الأفروديسي⁽³⁵⁾، فيما يتعلق بمفهوم الموجود عند بارمنيدس قولهم: ((في زمن بارمنيدس لم يكن قد حان الوقت بعد لأحد من الفلاسفة إدراك مفهوم الموجود المتعدد المعاني، في حين يُعد أفلاطون أول من ميز بين مفهومين للموجود: الموجود العقلي "الجوهر" والموجود الحسي "العرض")⁽³⁶⁾.

أما سمبليقيوس Simplicius فيتبنى رأياً مخالفاً بشأن تحديد مفهوم الموجود البارمنيدي، ففي شرحه كتاب أرسطو ((في السماء))، يذكر: ((أن هؤلاء الفلاسفة [والمقصود اكسينوفان وبارمنيدس س.ض.] ميزوا بين نوعين من الواقع: الأول وهو الموجود العقلي، والثاني هو الموجود المتكون الحسي الذي لا يرقى إلى اسم "الموجود" بالمعنى المطلق، ولكن يبدو "كموجود"، ومن هنا أكدوا أن الموجود لا يدرك إلا عن طريق الحقيقة، أما الواقع المتكون الفاسد فهو طريق الظن))⁽³⁷⁾.

⁽³¹⁾المصدر السابق، ص78.

⁽³²⁾المصدر السابق، ص77-78/فقرة 286b/.

⁽³³⁾سمبليقيوس: عاش في النصف الأول من القرن السادس الميلادي، أحد أنصار الأفلوطينية المحدثنة، شرح وعلق على جميع مؤلفات أرسطو تقريباً.

⁽³⁴⁾ثيوفراسطس (272-288 ق.م) تلميذ وشارح كبير لأرسطو.

⁽³⁵⁾والاسكندر الأفروديسي، القرن الثاني-الثالث الميلادي (198-211).

⁽³⁶⁾هرمن ديلس، شذرات الفلاسفة اليونانيين الأول، ص281.

⁽³⁷⁾المصدر السابق، ص286.

وهكذا ينتهي سمبليقيوس إلى التمييز بين نوعين من الموجود، الموجود كمعنى كلي في الذهن ذي طبيعة مفهومية يستحق اسم "الموجود" ويتمتع بالثبات، وهو انعكاس "للموجود الحسي" المتغير الفاسد.

إن التباين والاختلاف في تفسير مفهوم "الموجود" عند بارمنيدس نجده أيضاً عند مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث.

يرى بيرنت أن بارمنيدس واحدٍ ماديٍّ أو أبو المادية⁽³⁸⁾. وفي مقابل هذا الرأي ينهض فريق آخر من المؤرخين المحدثين يتناقض تماماً مع الرأي الأول مفاده أن الموجود عند بارمنيدس هو الموجود العقلي الصرف⁽³⁹⁾، ويتفق المرحوم الأستاذ يوسف كرم مع هذا الرأي، ويعتقد أن بارمنيدس يجمع بين "الموجود الميتافيزيقي" و"الموجود العقلي"، وأن بارمنيدس ((ارتفع إلى مبادئ الوجود، ومبادئ العقل بقوة، لم يُسبق إليها، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا))⁽⁴⁰⁾. وإلى هذا الرأي يذهب المؤرخ الشهير للفلسفة اليونانية ج. تومسون مقررًا النظرية الميتافيزيقية إلى "الموجود" البارمينيدي قائلاً: مع بارمنيدس ((لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي يظهر المفهوم الميتافيزيقي للموجود))⁽⁴¹⁾.

وثمة فريق ثالث ينظر إلى الموجود عند بارمنيدس من وجهة نظر منطقية خالصة، من أصحاب هذا الرأي رينهرت الذي يرى: ((أن الوجود هو الفكر، وأنه وجود في الذهن أو في العقل، وأن الوجود الخارجي وهم))⁽⁴²⁾. ونجد الموقف نفسه عند جعفر آل ياسين مقررًا: ((إن تأكيد بارميندس على أن العقل هو السبيل الوحيد إلى

⁽³⁸⁾ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، ط3، دون تاريخ، ص124.

⁽³⁹⁾ المرجع السابق، ص124-125.

⁽⁴⁰⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص30.

⁽⁴¹⁾ ج. تومسون، الفلاسفة الأول، ترجمة ب.م. زكلاندني وآخرون، موسكو، 1959، ج2، ص278.

((باللغة الروسية)).

⁽⁴²⁾ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص125.

إدراك الموجود وماعاده وهم أو ظل زائل، إن هذا الموقف جعله يُقيم الميتافيزيقيا على أصول منطقية عقلية...⁽⁴³⁾.

لقد تعددت الآراء وانقسمت إلى ثلاثة مستويات بشأن تحديد مفهوم الموجود في فلسفة بارميندس: مادي، ميتافيزيقي، منطقي، ونحن بدورنا سنتخذ موقفاً آخر مؤسساً على رأي سمبليقيوس، نحدد فيه طبيعة الموجود البارميندي من خلال العلاقة بين موضوع الفكر ((نظرية المعرفة))، وموضوع الوجود ((نظرية الوجود))، أو الأنطولوجيا التي تبحث في "الموجود" الذي عبر عنه بارميندس باليونانية بقوله: (τὸ ὄν)، أي الموجود العقلي الواحد في مقابل كثرة الموجودات (τὰ ὄντα)⁽⁴⁴⁾. لقد فرق هذا الفيلسوف بوضوح بين الحس والعقل بين المظهر والحقيقة، والأطروحة الأساسية في فكره، هي أن الموجود الحقيقي ليس مرادفاً للموجود الحسي، فالموجود الحقيقي متعالٍ عن المحسوس ولكن مُستنتج منه، وبالتالي لا يُدرك إلا بالعقل، أي إن الحقيقة لا توجد إلا بالعقل، بينما عالم الحس هو عالم الوهم والمظهر، ولكن هذا التفريق لا يقوم على التقابل المطلق بين الفكر والوجود، بحيث يفصل بينهما فصلاً تاماً، بل على العكس يجمع بينهما: بين المُدْرِك والمُدْرَك، بين الذات والموضوع، بين الفكر وموضوعه، أو بتعبير آخر اكتشف بارميندس مفهوم الموجود بطريقة الديالكتيك في التقابل بين "الموجود" (τὸ ὄν) و"اللاموجود" (τὸ μὴ ὄν). فالمحسوس دائم التغيير، يكون ثم يفسد، يظهر ولا يلبث أن يختفي، فهو يرادف اللاموجود. وهذا الموجود هو

⁽⁴³⁾ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون ((العصر الأول))، بغداد، 1971، ص 61.

⁽⁴⁴⁾ فالتقابل المطلق سيبتناه لاحقاً أفلاطون، في نظرية المثل، القائمة على الفصل المطلق بين "الموجود المعقول" ((المثال))، و"الموجود المحسوس" الشيء المتغير. ونحن لا نعتقد بالتعارض المطلق بين الحسي والعقلي عند بارميندس، وعلى العكس يذهب الدكتور حسين حرب إلى أن بارميندس يقرر هذا ((التعارض بين الحواس والعقل وسيكون له أثر كبير في تطور الفكر اليوناني، وستطرح مشكلة المعرفة ومشكلة الوجود معاً بترابطها في الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية)) حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، بيروت، 1979، ص 62.

موضوع الحواس بينما يطمح العقل إلى تأسيس بنية مفاهيمية ثابتة، يفكر بها ويعمل عليها، ويطلق عليها اسماً أو لفظاً، وهو ما يمكن تسميته عند بارمنيدس بـ"الموجود العقلي".

وهكذا يعد بارمنيدس أول فيلسوف اكتشف بنوع من الحدس الفلسفي الموجود كمفهوم مطلق، وفهم أن الفكر والوجود متطابقان بحيث يشكلان حقيقة واحدة، ومن ثم فالحقيقة لا يمكن أن تكون إلا على مستوى الموجود، فبمجرد مغادرتنا لمستوى الموجود باتجاه عالم الكون والفساد، نبتعد كلياً عن الحقيقة، ولا نستطيع إدراكها. فالموجود البارميندي يبدو مفهوماً "متعالياً"⁽⁴⁵⁾ في العقل، ومُدركاً في الوقائع الحسية المتغيرة. وهذا هو التقابل الذي أقامه بارمنيدس بين ما يكون (الموجود) وبين ما لا يكون أو العدم (بمعنى الموجود المتغير الفاسد)، وبهذا المعنى يبدو الموجود البارميندي من ناحية، كالمطلق الذي يقع خارج كل نسبية وكل الظواهر، ومن ناحية أخرى يبدو ضرورياً يفرض نفسه بحيث لا يمكن أن لا يكون، بل على العكس يجب أن يوجد. وبالتالي فإدراك العقل للموجود وتعلّقه له ليس سوى الحقيقة.

وبذلك يرقى مفهوم الموجود البارميندي لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني إلى مستوى "المفهوم العقلي" المنفصل عن الوجود الخارجي. إن فكرة "الموجود العقلي" عند بارمنيدس تشكل باعتقادنا حجر الأساس في تشكيل "معقولات كلية" أو "مفاهيم كلية" لا تدرك إلا بالعقل. وهذا ما فعله بارمنيدس الذي يجعل المظاهر الحسية أثراً لحقيقة معقولة لا تدرك إلا بالعقل، وبذلك يكون قد أدخل إلى الفلسفة مفهوماً جديداً، وهو "الموجود المعقول"، وهذا ما ذهب إليه الدكتور محمد علي أبو ريان مقررأ أن فكرة بارمنيدس حول فكرة الموجود وجّهت ((..النظر الفلسفي لأول

⁽⁴⁵⁾ لقد قصدت استخدام مصطلح "متعالٍ": الذي هو فوق نطاق التجربة ولكنه داخل نطاق العقل، وهو الموجود عند بارمنيدس، أما "العالي": فهو فوق نطاق التجربة، وفوق نطاق العقل، وهو "الموجود الأنطولوجي" عند أفلاطون.

مرة إلى ضرورة البحث عن معنى الوجود منفصلاً عن الأشياء الموجودة. وبذلك يُعد هذا الفيلسوف أول من وضع الميتافيزيقا وأصول الفكر الميتافيزيقي وبصفة خاصة مبحث الأنطولوجيا، وذلك قبل أن يتصدى أرسطو لمعالجة هذا الموضوع بطريقة منهجية⁽⁴⁶⁾.

يُعد الموجود البارميندي نقطة تحول في تاريخ الفكر اليوناني لقد تخطى بقوة وعلى السواء القول "بالعدد والروح التصوفية" عند الفيثاغورية، وبالقوة نفسها تخطى أيضاً "المادية الواحدية" عند الأيونيين التي ردت الموجودات الحسية إلى مبدأ أولي (ἡ ἀρχή=archa)، ولم تفتن إلى الحامل الفكري أو المفهوم الوجودي لها. فهو لاء أغفلوا مقابلة الفكر بموضوعه، وأهملوا تبيان علاقتهم دون أن يأبهوا لطبيعة الفكر ووظيفته في المعرفة، ففاتهم التقريب بشكل واضح بين العقلي والحسي، أو مجرد والمشخص، الذي اكتشفه بارميندس في فلسفة "الموجود".

إن أهمية بارميندس في تاريخ الفكر الفلسفي، تكمن في مفهومه عن الموجود بحيث ارتقى بالعقل من "الموجود الحسي" المتكثر، ماء، هواء، تراب، نار إلى "الموجود العقلي الواحد". فإذا كان العقل بالمفهوم اليوناني التقليدي قبل بارميندس يُعد جزءاً من الطبيعة الإنسانية المشاركة في الوجود، فقد أصبح مع بارميندس خارج إطار الطبيعة المتغيرة، وأصبح "أداة معرفية" متميزة عن الموجودات، "ومدركاً لوحدة الأجزاء بمفاهيم كلية". ونعتقد أن بارميندس بهذا الاكتشاف وجه وإلى حد كبير تطور الفكر الفلسفي اليوناني اللاحق. وابتداءً من بارميندس ميزت الفلسفة اليونانية بين

⁽⁴⁶⁾ محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، ط5، 1979، ص143. وبهذا المعنى يرى جان بيار فرنان أن الفلسفة اليونانية مع (بارميندس وجدت طريقها الخاص، لقد استكشفت ميداناً جديداً وطرحت قضايا لا تنتمي إلا لها)) جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، بيروت، 1987، ص118.

نوعين من الموجود: الموجود الحسي المتميز، والموجود العقلي المتصف بالوحدة والثبات.

وخلاصة القول: إن الموجود البارمنيدي يبدو لنا كوحدة تأملية، أو كحامل فكري أو مقوم وجودي ذات طبيعة مفهومية، ردّ فيه بارميندس الكثرة المحسوسة المتغيرة إلى وحدة عقلية ثابتة.

وبالرغم من تعدد التأويلات حول مفهوم بارميندس للموجود فإننا لا ندعي تحديداً قطعياً لهذا المفهوم. فإذا كان بارميندس لم يستطع سبر أعماق "الموجود والواحد"، ولم يفرق بينهما، ولم يدرك معانيهما المتعددة، فعذره أن هذه المعاني لم تكن قد تبلورت بعد.

لقد أثر مفهوم الموجود البارمنيدي تأثيراً كبيراً في أفلاطون الذي حدده، وأبرز معالمه أنطولوجياً، مؤكداً أن حقيقة العالم موجودة في الفكر.

وإذا كان العقل اليوناني مع بارميندس وهيراقليطس قد أدرك مفهوم "الموجود الحسي" و"الموجود العقلي المجرد"، فإن أناكساغوراس (Anaxagoras 499-428 ق.م) ولأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني يطرح المفهوم الميتافيزيقي "الموجود المفارق" (νῦός=Nous) بوصفه مبدأً مفارقاً عالياً عن الطبيعة. وربما هذا ما دفع أرسطو لتقدير أناكساغوراس قائلاً: ((فقد بدا الوحيد الذي فكر تفكيراً معقولاً))⁽⁴⁷⁾.

وقد انطلق أناكساغوراس من فكرة الموجود الثابت المعقول عند بارميندس، منكرًا فكرة التغير المطلق، فتصور أن الأجسام مركبة من أجزاء متشابهة تقبل القسمة إلى ما لا نهاية من حيث المبدأ مع افتراض وجود أجزاء في غاية الصغر لا تنقسم تدعى البذور الأولى (هوموميريا Homeomere=ὁμοιομέρεια)، تشتمل على جميع الصفات التي يمكن أن توجد في الموجودات. وهذه البذور لا تدرك بالحواس، فقط بالعقل يمكن تصورها. وهكذا فالمبادئ الأولى للموجودات الحسية، هي مفاهيم

⁽⁴⁷⁾أرسطو، الميتافيزيقا، ص73/فقرة 984b.

تصورية لا تدرك إلا عقلياً. وتصور أناكساغوراس بداية العالم على غرار هزيود، عماء كلياً أو خليطاً لا متعيناً (خاؤس $\chi\alpha\acute{o}\varsigma$) هي البذور التي تشغل الكل الموجود. ولكي ينتقل هذا العماء الكلي من حالة اللامتعين والفوضى (أو من حالة العطالة) إلى التحديد والنظام، لابد من افتراض وجود "موجود" محرك، يقوم بالفصل والوصل بين الأجزاء، وتخرج حالة الاختلاط، وتعيد تركيبه في موجودات حقيقية محددة مدركة. وهذا الموجود هو علة غير مادية سماها أناكساغوراس بـ"العقل" ($\nu\acute{o}\acute{o}\varsigma$)، وهذا ما ذكره أفلاطون قائلاً: ((إنه قطعاً العقل الذي نظم كل شيء، وإنه العلة لجميع الأشياء))⁽⁴⁸⁾، وإلى هذا ذهب التأكيد الأرسطي: ((إن العقل هو الذي نظم كل شيء، وإنه العلة لجميع الأشياء))⁽⁴⁹⁾.

إن المبدأ المحرك الذي قام بـ((الدفعة الأولى)) بمسلسل التحديد والتعيين، لم يكن مجرد قوة مُحركة فحسب، بل إنه ((موجود)) بسيط، قادر، يعقل الخليط الكلي، وما نشأ عنه من موجودات وما أقام من نظام. فالعلم يقتضي القدرة، والقدرة بدورها تقتضي التنظيم، لأن العمل الأول للعقل هو أن يكون "منظماً للكل"، وهذا ما أكده أناكساغوراس بقوله: ((والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت. والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن والتي سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين عنها))⁽⁵⁰⁾.

إن العقل عند أناكساغوراس، يظهر لأول مرة في تاريخ الفلسفة اليونانية بوصفه ((موجوداً ميتافيزيقياً)) مفارقاً للطبيعة، وهذا ما يدل على الثقة بقدرة العقل

⁽⁴⁸⁾ أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، دار المعارف، 1965، ص93/فقرة 97ج؛ ويترجم زكي نجيب محمود هذا النص بقوله: ((أن العقل هو المصّرّف والعلة لكل شيء)) راجع: أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1966، ص179.

⁽⁴⁹⁾ أرسطو، الميتافيزيقا، ص74/فقرة 985b.

⁽⁵⁰⁾ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954، ص195.

الإنساني في إدراك المعقولات عند أناكساغوراس: ويبدو أن اعتبار "الموجود الميتافيزيقي" بوصفه "علة غائية" أمر خاطئ. لقد أخبرنا أفلاطون أن أناكساغوراس ((جعل العقل هو العلة الكلية (...)) إن هذا العقل المنظم الذي يحقق تماماً النظام الكلي، يجب أيضاً أن ينظم كل واحد من الأشياء على خير ما يمكن⁽⁵¹⁾). وينتقد أرسطو التفسير الأفلاطوني للنوس $\nu\omicron\varsigma$ ولم يرض عنه، وارتأى أن النوس لم يكن أكثر من حل لمشكلة حركة البذور، فهو مصدرها أو علتها، لأنه أرفع الأشياء ويستحيل أن يختلط بغيره⁽⁵²⁾.

إن مفهوم "البذور الأولى" كماهيات كلية تعكس بشكل واضح توصل أناكساغوراس إلى مفهوم الموجود الذهني أو المعقولات الثابتة في مقابل الموجود الحسي المتغير، ومن ثم تجاوزهما نحو "موجود ثالث" بوصفه مبدأ مفارقاً وخارج الطبيعة. فاعتبار العقل "موجوداً ميتافيزيقياً" عند أناكساغوراس يعد أول محاولة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني نحو تكوين علم يكون موضوعه "الموجود المفارق" على أنه غاية، وعلة الكون والنظام.

من هنا نعتقد أن أناكساغوراس بعد بارميندس وهيراقليطس يمثل الحلقة الثالثة في مسيرة تطور العقل اليوناني الباحث عن مفهوم الموجود بمعانيه المختلفة، الأمر الذي يدل على تطور هذا العقل في مضامينه وآليات تفكيره، وهذا ما حمل أرسطو على الاعتراف بفضل أناكساغوراس في تاريخ الفلسفة اليونانية قائلاً: ((بدا كأنه الوحيد الذي فكر تفكيراً معقولاً إزاء أقاويل أسلافه))⁽⁵³⁾، تلك المعقولية التي انبعثت في فكر أفلاطون لاحقاً.

⁽⁵¹⁾ أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، ص 93-94.

⁽⁵²⁾ انظر: أرسطو، الميتافيزيقا، ص 73/فقرة 984b.

⁽⁵³⁾ أرسطو، الميتافيزيقا، ص 72/فقرة 984b.

وقد انطلقت السفسطائية من اعتقاد مفاده أن العلم الطبيعي في عصرهم كان قد قدّم كل ما يستطيع تقديمه، ليجعل العالم الطبيعي معقولاً ومفهوماً، فانتهى إلى نتائج صريحة التناقض مع خبرة الحواس. ومن هنا يُفهم عزوف السفسطائية عن دراسة "الموجود". فالموجود عندهم مقابل لتأكيد العدم، وبذلك يكتسب العدم وضعاً إيجابياً بخلاف بارميندس الذي يرفض مقابلة الموجود بالعدم المحض. لذلك فإن تعبير "الموجود" و"العدم" بنظرهم تعبيران منفصلان يؤديان إلى رفض وجود معرفة حقيقية، على اعتبار أن كل الأشياء متحركة لا ثبات جوهرياً فيها، وبالتالي كل الأشياء عرضية. وهذا ما أدى بهم إلى إنكار "الموجود الحسي" و"الموجود العقلي" على السواء.

لقد أعطت السفسطائية للوغوس (λογος=Logos) مفهوماً سلبياً فأصبح الكلام مضللاً وخادعاً بعدما كان موحّداً للحقيقة، ومقدّساً للمعرفة وكاشفاً لها، فحل الكلام محل التحليل العلمي، والتفسير المنهجي والبحث التطبيقي، وانتهى برتاغوراس إلى إنكار وجود عالم موضوعي مُدرك حسيّاً، وإلى تحطيم التمييز بين الظن والعلم، بين المحسوس والمعقول، وتصبح الحقيقة ظاهرة في المحسوسات المتعددة، وبذلك تسود التعددية والشك في المعرفة، ويصبح لكل منا حقيقته الخاصة، بما أن الظن هو العلم بالأشياء والرأي هو الحقيقة. فعن كل شيء أستطيع أن أكون قولين مختلفين ومتضادين، ومن ثم يستحيل الخطأ، لأن القول هو قول في الواقع، وله معنى عند صاحبه.

ومن هنا تنتهي السفسطائية إلى أن اللغة لا تُعبر عن العالم الخارجي، ولا عن الموجود بل تصبح لغواً، إذن لا تمييز بين الحسي والمعطى العقلي، وبذلك تصبح علاقة "الفكر بالوجود" علاقة "انفصال وتخارج"، لا علاقة "انعكاس وتداخل"، فيُفهم العقل، وتهدم الميتافيزيقا في المهد، وبالتالي ليس ثمة إمكانية للحديث عن الموجود في الفكر السفسطائي، الذي أنكر المعنى الجوهرى للموجود العام، لأنه ربط الموجود

بالأعراض، فلا غرابة أن يُعلن أفلاطون ((قتل أبيه بارميندس))، في محاوره السفسطائي:

((الأجنبي: والآن عندي مطلب آخر.

ثببتس: وما هو.

الأجنبي: ألا تعتقد أنني أصبح شبه قاتل لأبي [أي بارميندس س. ض.].

ثببتس: لأننا لكي ندافع عن أنفسنا، سنُجبر على وضع نظرية أبينا بارميندس موضع النقد... لنبين أن اللاموجود موجود))⁽⁵⁴⁾.

إن محاولة قتل الأب هنا مكنت أفلاطون من تجاوز الرفض السفسطائي للواقع والفكر، وبنفس الوقت تجاوز الثبات البرمينيدي، وبدأت الفلسفة بطريق جديد تتلمس البحث عن "الموجود".

الموجود عند أفلاطون:

اختلفت البحث الفلسفي لتحل محله الخطابة على يد السفسطائيين، الذين حملوا لواء نسبية المعرفة، ومهدوا لظهور العبقرية الفلسفية فيما بعد متمثلة بأفلاطون وأرسطو، اللذين عملا على كشف الحقيقة بطريقتيها الخاصة. وإذا كان سقراط لم يبحث عن الموجود، لأن اهتمامه تركز على المعاني وطلب الكلي في الخلفيات، فإن أفلاطون بحث عن المعنى الحقيقي للموجود، أي عن معنى ما يوجد واقعياً.

إن إحدى المهام التي واجهت أفلاطون تتحصر في تسمية المفاهيم والمصطلحات التي ظهرت في تفكيره الفلسفي، فبقدر ما كانت هذه التسمية عملاً جديداً أمام الفكر؛ بقدر ما كانت نموذجاً غريباً، ومهمة صعبة واجهتها اللغة الفلسفية اليونانية وبالرغم من أن المصطلحات الأنطولوجية الأفلاطونية لم تكن قد تبلورت بشكل نهائي، لكنها شكلت قاموساً أساسياً للميتافيزيقا من بعده.

⁽⁵⁴⁾ أفلاطون، السفسطائي، موسكو، 1970، ص358/فقرة 241d؛ راجع ترجمة هذا النص أيضاً:

أفلاطون، السفسطائي، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1969، ص132-133.

وقبل البدء في تحليل مفهوم "الموجود" في فلسفة أفلاطون، سنعمد إلى تفسير الصيغة اللغوية الاشتقاقية لهذا المفهوم.

إن الكلمة اليونانية إيئي (éivai=Eintai) مقابلة للكلمة اللاتينية (ena)، والكلمة الإنكليزية (Being, to be)، والكلمة الفرنسية (Etre)، والكلمة العربية ((الوجود))⁽⁵⁵⁾، وهي مصدر فعل ((وَجَدَ)). ولكن صيغة المصدر هذه غالباً ما تُعامل كالاسم في بعض استخداماتها، كقولنا: ((إن الميتافيزيقا تدرس الوجود))، أو أن ((الوجود هو ما يكون)). والصيغة الأخرى للفعل، هي صيغة اسم المفعول أي ((óv)) في اليونانية، و((ene)) في اللاتينية، و((موجود)) في العربية. وهناك صيغة ثالثة وهي اسم المفعول في صيغة الحاضر والدالة بشكل خاص على الشخص الأول والثالث: ((أنا موجود))، و((سقراط موجود)) (εἶμι=Eimi) ((ما يوجد بالذات)) و((موجود)).

وهكذا يبدو لنا أن المصطلحات الأنطولوجية الأساسية في المنظومة الفلسفية لأفلاطون، مشتقة من الفعل (éivai=Eintai) ((وَجَدَ أو كان)). وفي مقدمة هذه المصطلحات مصطلح ((موجود))⁽⁵⁶⁾ (Tó óv=To on)، أو ((الموجود الحقيقي))⁽⁵⁷⁾ (Tó óv óntos=To onontos)، أو ((الموجود الواقعي)). وبالإضافة إلى المصطلحات الأكثر استخداماً عند أفلاطون مثل: ((الموجود

⁽⁵⁵⁾ وفي هذا المقام يذكر الفارابي أن لفظة ((الموجود في لسان جمهور العرب هو أولاً اسم مشتق من الوجود والوجدان))، ويشأن وجود هذه اللفظة في اللغات الأخرى يقول المعلم الثاني: ((وتستعمل اللفظة الموجود س. ض. في السنة سائر الأمم (...)) وهي بالفارسية ((يافته، والسفدية ((فيردو)) يعنون به الموجود. وفي كل واحد من باقي الألسنة لفظة من نظير ما في الفارسية والسفدية، مثل اليونانية والسريانية وغيرها))؛ الفارابي، كتاب الحروف، ص111.

⁽⁵⁶⁾ راجع على سبيل المثال: أفلاطون، فيليبوس، موسكو، 1971، ص76/فقرة 59d. ((باللغة الروسية)).

⁽⁵⁷⁾ أفلاطون، الجمهورية، موسكو، 1971، ص282/فقرة 478d. ((باللغة الروسية)).

الواقعي))، و((الموجود السرمدى))، وغالباً ما عبّر فيلسوفنا عن ((الموجود)) بألفاظ أخرى مثل: ((الموجود المحض))⁽⁵⁸⁾، و((الموجود المطلق))⁽⁵⁹⁾، و((الموجود المعقول))، و((الموجود بذاته)).

فإذا كان من السهل نسبياً، تحديد المعنى الاشتقاقي لمفهوم "الموجود"، فالصعوبة تكمن في تحديد طبيعة "الموجود وحقيقته"، والمكان الذي يحتله في الفلسفة الأفلاطونية.

لقد عدّ أفلاطون الموجود الحقيقي والواقعي، أي الموجود الثابت والضروري موضوع العلم. والفلسفة على يده أصبحت تعلق على الأخلاق والطبيعة، واكتسب صيغة ميتافيزيقية مع أنه لم يستعمل لفظة ((ميتافيزيقا)) بشكل صريح. والسؤال المحوري الذي يحاول البحث الإجابة عنه ما المقصود بالموجود في فلسفة أفلاطون؟ هل هو الموجود الحسي المتغير؟ أو هو مفهوم عقلي يسمى "الصورة"، أو هو مفهوم يربط بين جميع المثل بعضها ببعض من جهة، وبين المثل والعالم المحسوس من جهة ثانية؟ أو أنه مثال الخير الأسمى الذي تستمد منه كل المثل وجودها؟ وبالتالي هل هو الله؟

إذن ما هو "الموجود" بنظر أفلاطون؟ ضمن كل هذه الاعتبارات سنحاول تحديد "الموجود" من خلال هذه التساؤلات التي يمكن الإجابة عليها في المحاورات الأفلاطونية المتعددة، مبتدئين بمحاورة "السفسطائي"، التي يطرح فيها أفلاطون المبادئ والأسس الأولى "لنظرية الموجود".

يبدأ أفلاطون في عرض نظريته في "الموجود"، بنقد نظريات الموجود عند أسلافه من فلاسفة اليونان: كهيراقليطس، وبارمنيدس، وأنباذقليدس، ولاسيما

(58) أفلاطون، الجمهورية، موسكو، 1971، ص280/فقرة 477a. (باللغة الروسية).

(59) أفلاطون، فيدون، موسكو، 1970، ص42/فقرة 78a. (باللغة الروسية).

السفسطائية التي تدعي ((وجود ما لا يوجد، ولا وجود ما هو موجود))⁽⁶⁰⁾، وبدأ نقده مشيراً إلى أن أنصار الوحدة وأنصار الكثرة يدعون أنهم يحددون لنا بدقة عدد الموجودات، وما هي. ولكن أهل الكثرة لا يستطيعون تعريف "الموجود" دون شرحه بازدواجية في الحدود. أما أنصار الوحدة، فهم على عكس ذلك، عاجزون عن حفظ وحدة الموجود ووحدة الكل المطلقة، ((يتهيأ لي أن بارميندس قد خاطبنا على سجيته بشيء من الدروشة، هو وكل من أقدم على قضية القول في أمر الموجودات، لتحديد كميتها وتعريف صفاتها))⁽⁶¹⁾. ويرى أفلاطون أن تفسير الموجود عند الفلاسفة قبله لا يعدو كونه تفسيراً أسطورياً: ((يظهر لي كل واحد منهم بمظهر من يقصّ علينا أسطورة من الأساطير، وكأننا صبية أحداث. فالواحد يزعم أن الموجودات ثلاثة، وأن بعضها يحارب أحياناً بعضها الآخر، على وجه من الوجوه. وأنها أحياناً تأتلف وتتصافى، فتتزوج وتلد أولاداً. والثاني يقول بموجودين، الرطب واليابس، أو الحار والبارد، فينزلهما في مسكن واحد، ويعتقد عقد قرانهما. وعند الأيليين [والمقصود بارميندس وميلسوس س. ض.] المنحدرين من أكسوفان، وحتى ممن أتوا قبله قد رأوا إن الموجود واحد. ومن بعد ذلك العهد، فكرت ربات الشعر الأيونية والصقلية أن الأمن هو جمع النظرتين السابقتين. والقول بأن الموجود كثرة ووحدة، وإن المحبة والكراهية تجمعان بينهما، لأن الموجود على تنافره يأتلف دوماً. وهذا ما يدعيه أجهرهم صوتاً [والمقصود هيراقليطس س. ض.]. وأما ذو الصوت الأنعم، فقد حدّ الموجود بواحد، وحدّد من ديمومة بقائه على هذا الحال، وقال إن الكل يمر بأدوار متعاقبة، يكون فيها تارة واحداً متصافياً يفعل برعاية أفروديت⁽⁶²⁾، وتارة كثيراً متنافراً

⁽⁶⁰⁾ وبهذا الصدد يقول جورجياس: ((لا وجود على الإطلاق)).

⁽⁶¹⁾ أفلاطون، السفسطائي، موسكو، 1970، ص359/فقرة 242c/

⁽⁶²⁾ آلهة الحب والجمال عند الإغريق.

يحارب ذاته بذاته، بفعل التخاصم [والمقصود أنبأذوقليدس س. ض. (63)]. ويتابع أفلاطون مخاطباً أسلافه قائلاً: ((.فسرّوا لنا ما تقصدون الإشارة إليه عندما تلفظون عبارة موجود؟)) (64).

فالعرض التاريخي لآراء سابقه يهدف إلى الإقرار الصريح (65) من أفلاطون بصعوبة تحديد إشكالية الموجود قائلاً: ((لنعتزف أن الموجود ليس أقل صعوبة من اللاموجود، من جهة تعريفه والإعراب عما هو في الواقع)) (66). لقد أدرك أفلاطون أن الموجود هو أكبر وأعم التعابير لذا توجب عليه اكتشاف المعاني التي تُسند إليه. ولهذا السبب كرس في محاوره "الفسطائي" دراسة مطولة للموجود (67).

(63) أفلاطون، الفسطائي، ص 359/فقرة 242c. وقد ساوق أرسطو هذا المقطع مساوفاً مباشرة في كتاب "السماء" إذ يقول: ((إن جميع الأولين قد اتفقوا على أن العالم يتكون، غير أن منهم يقولون إن العالم المتكون أبدي، ويقول آخرون إنه قابل للفساد، وشأنه كأي تكون طبيعي آخر، وآخرون يعتقدون أيضاً مع أمبأذوقليدس الأكرجاسي وهيراقليطس الأفسوسي، أن هناك تبديلاً في عملية الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آنأ، وذلك الاتجاه آنأ آخر، ثم تستمر بلا نهاية)) الاقتباس مأخوذ عن: علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص 71؛ وانظر ترجمة هذا النص أيضاً في: أرسطوطاليس، في السماء والآثار العلوية، ترجمة يحيى بن البطريق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1961، ص-197/196/فقرة 279b.

(64) أفلاطون، الفسطائي، ص 361/فقرة 244b.

(65) ولكن الهدف المباشر والمقصود من هذا العرض التاريخي هو ترسيخ وجود المبدأ الذي سببني عليه أفلاطون برهان تشارك الأجناس الذي سينتهي به إلى ضرورة الاعتراف بـ((الموجود الكلي الشامل= الأنتولوجي)) كموجود أعلى.

(66) أفلاطون، الفسطائي، ص 364/فقرة 246a.

(67) راجع: أفلاطون، الفسطائي، ص 358-372/فقرة 251a-242b.

وبالرغم من أنه تحسس أن قضية "الموجود" قضية صعبة⁽⁶⁸⁾ مُشكلةً، لكنه أبدى استعداداه وقدرته على مواجهة هذه القضية مقررًا: ((ونحن نعاني مشقة في نفوسنا بشأن الموجود، ونرحب فيما هو من أمره، ونفهم ما هو عليه عندما يُعبر عنه))⁽⁶⁹⁾.

وبعد أن درس أفلاطون آراء الفلاسفة في الموجود ونقدها، بدأ في بحث المعاني والتحديدات التي يُقال عليها الموجود، مؤكداً أن الموجود ليس حركة ولا سكوناً وإنما شيء آخر. وانطلق بدراسة الموجود الحسي على مستوى الصيرورة والتغير.

وبيّن أفلاطون أن الموجود الحسي ((ليس الحركة والسكون جملة، بل شيء ما غيرهما))⁽⁷⁰⁾، وبالتالي لا يحصل من تمازج الأجناس الخمسة⁽⁷¹⁾، بل ينشأ من نفي ازدواجية الضد في الوجود أو بعبارة أخرى حدد الموجود الحسي عن طريق السبب قائلاً: ((فيجب الاعتراف (... أن الحركة هي عين الذات وأنها ليست عين الذات، لأنها عندما قلنا إنها عين الذات وإنها ليست إياه، لم نقل ذلك على وجه مماثل. فعندما نقول إنها عين الذات، نتكلم هكذا بسبب مشاركة عين الذات لها. وعندما نقول إنها ليست عين الذات، فبسبب اشتراكها أيضاً بالغير، فهي بهذا الاشتراك، تتفصل عن

⁽⁶⁸⁾ وبهذا الصدد نشير إلى أن أرسطو تحسس الصعوبات الناشئة عن تحديد "الموجود" وقد أشار إلى ذلك في المقالة السابقة من "الميتافيزيقا" فالموجود يُقال على عدة مستويات، يقال إما كماً وإما كيفاً. وقد أردف قائلاً: ((ولعمري إن السؤال الذي أثير قديماً وما زال يُثار اليوم، وسيُثار أبداً، وسيبقى وضع الإشكالية هو السؤال: ما هو الموجود؟ هو عين السؤال ما هو الجوهر؟)) أرسطو،

الميتافيزيقا، ص 188/فقرة 1028b السطر 1-4/

⁽⁶⁹⁾ أفلاطون، السفسطائي، ص 360/فقرة 243c.

⁽⁷⁰⁾ المصدر السابق، ص 371/فقرة 250c.

⁽⁷¹⁾ الأجناس الخمسة أو الأجناس القسوى عند أفلاطون هي: الوجود، الحركة، السكون، الذات ((العين))، والآخر ((الغيرية)).

عين الذات، وتصبح لا ذاتاً بل غيراً، بحيث تُقال أيضاً من جديد وبصواب أنها عين الذات⁽⁷²⁾. ويتأتى عن ذلك أن الموجود الحسي هو اللاوجود، غير المحدد كيفاً أي أن ((اللاوجود هو الآخر))، ولكن الآخر هو جنس وأنواع كثيرة: كل واحد منها هو معارضه وجود معين لوجود معين آخر. فاللاجميل واللاكبير، واللاعادل، فكل هذه الأنواع ليس نفيها إلا للحقيقة المعينة التي تعارضها الجميل والكبير والعاقل. فاللاجميل ينقض الجميل في شيء من جهة الوجود، وهما في ذات الدرجة من جهة الوجود. فالضد المنفي لا يقل واقعية عن واقعية ما يوجد ((إن اللاوجود لا يقل وجوداً عن الوجود بالذات، لأنه لا يشير إلى ضد الوجود، بل يشير فقط إلى شيء آخر سواه))⁽⁷³⁾. ويتابع أفلاطون تحديده للموجود الحسي قائلاً: ((فالتقابل إذن، على ما يبدو، بين طبيعة الغير وطبيعة الموجود في تعارضها، ليس وجوداً أقل في شيء، إن صح هذا التعبير من وجود الموجود عينه. وهذا الوجود المتعارض لا يشير إلى نقيض وجود الموجود، بل إلى أمر واحد فقط وهو أنه غير ذلك الوجود))⁽⁷⁴⁾. وينتهي أفلاطون إلى التأكيد أن ((اللاوجود نائلٌ نصيبه من الوجود، وبالتالى ليكف السفسطائي عن مقارنتنا في هذه الحلية))⁽⁷⁵⁾. وينتهي إلى تحديد "الموجود الحسي على مستوى الصيرورة" بـ"اللاوجود النسبي" المتكون من علاقة التبادل القائمة على علاقة التعارض والتقابل بين الأجناس الخمسة، ومنكراً ((اللاوجود المطلق)) الذي أقره السفسطائي.

إن الموجود الحسي المتغير ليس له "هوية ثابتة" فهو أشبه بـ"اللاوجود". فإذا كان أفلاطون قد اعترف بتأثير من بارميندس أن "اللاوجود المطلق لا يوجد" فإنه قد

⁽⁷²⁾ أفلاطون، السفسطائي، ترجمة بربارة، ص176/فقرة 256a/.

⁽⁷³⁾ أفلاطون، السفسطائي، ص383/فقرة 258b/.

⁽⁷⁴⁾ المصدر السابق، نفس المعطيات.

⁽⁷⁵⁾ المصدر السابق، ص387/فقرة 260d/.

اعترف "بالغيرية" كجنس إلى جانب الموجود، وهذا ما رفضه بارميندس قطعاً. فالموجود الحسي الأفلاطوني حاصل من سلب الضد: الحار للبارد، والحركة للسكون، والعين للآخر وبالعكس. وبالتالي فأقسام الموجود أو الأجناس القسوى للموجود الحسي: الوجود، والحركة، والسكون، والذات ((عين الذات))، والآخر ((الغيرية))، فكل جنس فيها يشارك الموجود، ولكن ليس في آن معاً. فإذا وجدت الحركة، انتفى السكون، والعكس صحيح، وإذا وجد عين الذات، انتفى الآخر والعكس صحيح. أما الوجود فهو يرافق كل هذه التغيرات ((عندما نتحدث عن الوجود، فإننا لا نتكلم عن نقيض للموجود، وإنما عن تعبير آخر، بل شيئاً غيره))⁽⁷⁶⁾. فالقول إن الموجود خليط أو مركب من حركة وسكون فهذه مغالطة، وقول برذله أفلاطون صراحة: ((الموجود ليس إذن الحركة والسكون جملة، بل شيء ما غيرهما))⁽⁷⁷⁾، أما علاقة الوجود بالنسبة للأجناس الأخرى فيقرر أفلاطون أنه ((يمارجهما. لأن كليهما [أي الحركة والسكون س. ض.]. [موجودتان])⁽⁷⁸⁾. وهكذا فالموجود الحسي، أو بلغة أفلاطون اللاموجود يتصف بواقعية من نوع ما! وهذا ما قرره أفلاطون قاتلاً: ((الغريب: وهل تعني بالحقيقي الموجود في الواقع؟

تثبنتس: هذا ما أعني.

الغريب: فما رأيك؟ هل غير الحقيقي هو نقيض الحقيقي؟

تثبنتس: لم لا؟

الغريب: تقول إذن أن المشابه ليس موجوداً في الواقع، اللهم إن قلت عنه غير

حقيقي.

⁽⁷⁶⁾ أفلاطون، السفسطائي، ص382/فقرة 257b.

⁽⁷⁷⁾ المصدر السابق، ص371/فقرة 250c.

⁽⁷⁸⁾ المصدر السابق، ص377/فقرة 254d. فالوجود يخالط الحركة والسكون، ويحمل عليهما كما يُحمل على كل موجود.

ثببتس: ولكنه موجود مع ذلك من بعض الوجوه⁽⁷⁹⁾

أما في محاوره ((فيدون)) فيطرح أفلاطون على نفسه السؤالين التاليين:

- ما الوسيلة التي نستطيع بواسطتها إدراك الموجود الحقيقي؟
- وما العلاقة بين الموجود على مستوى الصور بذاتها، والموجود في مستوى الصيرورة؟

ومن هنا ينطلق أفلاطون للتمييز بين نوعين من الموجود: الموجود الثابت على مستوى الصور، والموجود المتغير على مستوى الصيرورة متسائلاً: ((هل يتعرض الموجود الذي نفسه وجوده في أسئلتنا كما في أجوبتنا للتغير، أو يبقى دائماً هو هو؟ أو تارة يكون هكذا، وتارة أخرى غير ذلك؟ فالمتساوي في ذاته والجميل في ذاته، وحقيقة كل شيء بالذات هل تكون هذه الموجودات عرضة لتغير ما؟ أو بالأحرى، ألا يبقى كل واحد من هذه الموجودات ذات الصورة الواحدة، في ذاتها وبذاتها دائماً هو هو في ذاته، دون أن يقبل أي تغير على الإطلاق، لا في مكان ولا في زمان ولا شيء آخر؟ فقال سيببيس: من الضروري يا سقراط أن كلاً منها يحتفظ بذاتيته (...). وماذا أنت قائل في موجودات تعدد الجميل (...). أهي كلها لا تخضع للتغير، وتبقى كما هي دائماً، أم أنها نقيض ذلك تماماً؟ أليس الأولى أن توصف بأنها متغيرة في الأغلب، وأنها لا تكاد تبقى أبداً كما هي، سواء مع أنفسها، أو بعضها مع بعض؟ (...). الأخيرة أنها دائماً في حالة من التغير تستطيع أن تلمسها، أن تراها وأن تدركها بالحواس. فأما الموجودات الثانية، فلا يمكنك إدراكها إلا بالعقل. إنها تخفى على الأبصار فلا ترى⁽⁸⁰⁾.

⁽⁷⁹⁾المصدر السابق، ص355/فقرة 240b.

⁽⁸⁰⁾أفلاطون، فيدون، ص42-43/فقرة 78d-e وفقرة 79a؛ راجع ترجمة هذا النص: أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، ص59-60/فقرة 79a-78d.

ويتابع أفلاطون التمييز بين الموجود الثابت، والموجود المتغير في محاوره ((طيمائوس)) متسائلاً: ((ما هو الكائن الدائم الوجود ولا حدوث له، وما هو المُحدث دوماً وغير الموجود أبداً؟ أحدهما يُدرك بالفكر بواسطة البرهان، وهو سرمدى على حال واحد هو الموجود الحقيقي؛ أما الآخر فيخمنه الظن بواسطة الحس الخالي من البرهان، إنه محدث بال، وفي الحقيقة لا يوجد أبداً))⁽⁸¹⁾. وهكذا يعترف أفلاطون "بواقعية ما" للموجود المتغير باعتباره الأداة التي تتحقق فيها أشباه المُثل، ويأتي له هذا المعنى من مشاركته في العالم المعقول، وبذلك يكون "الموجود المتغير" أحد المعاني التي يحمل عليها الموجود بالتشكيك. وفي معارضة الموجود المتغير بالموجود الثابت ينتهي أفلاطون في ((الطيمائوس)) إلى تأكيد أولوية الموجود الثابت، باعتباره الموجود الواقعي والحقيقي، لأنه ((نوع ثابت لا يستحيل، لم يولد، ولا يبلى، ولا يقبل في ذاته آخر، ولا يُداخل كائناً آخر على أي وجه))⁽⁸²⁾.

إن التمييز الأفلاطوني في "نظرية الوجود" بين موجود ثابت وموجود متغير، حملته على التمييز "في نظرية المعرفة" بين "موجود معقول"، و"موجود محسوس"، ومن ثم بين "العلم" و"الظن".

فالنفس في محاوره ((فيدون)) تقدم لنا معرفة قائمة على التذكر، لا ترتبط بالصيرورة، وغير متنوعة بتنوع الموجودات، وإنما معرفة وإدراك ما يوجد واقعياً، أي معرفة الموجود بذاته المتصور بالعقل الصرف. فالنفس حسب أفلاطون تنظر من عل إلى الموجودات المتغيرة، لأنها تبقى مشرّبة نحو المثل الموجود واقعياً.

⁽⁸¹⁾ أفلاطون، الطيمائوس، موسكو، 1971، ص469/فقرة 27d وفقرة 28a. ونجد التمييز بين الموجود الثابت والموجود المتغير، وبعبارة متماثلة تقريباً في محاورات أخرى أيضاً. راجع: أفلاطون، الجمهورية، /فقرة 507b وفقرة 509d/السياسي/فقرة 269d. (باللغة الروسية).

⁽⁸²⁾ المصدر السابق، ص493/فقرة 52a.

إن التمييز بين الموجود الثابت والموجود المتغير، يحملنا على القول: إن أفلاطون يُدرك "الموجود" كصورة عقلية مماثلة للصور الأخرى. وبهذا المعنى يقول مارتن هيدغر: ((كان أفلاطون هو أول من أطلق الكلمة [أي كلمة فلسفة] على معرفة معينة بالموجود، تحدد في نفس الوقت وجود الموجود بأنه مثال))⁽⁸³⁾.
 أما في محاوره ((بارميندس)) فيقدم أفلاطون تحليلاً دقيقاً لمفهوم الموجود، فقرر التخلص نهائياً من التصور المادي للموجود، والتوجه إلى دراسة الموجود الحقيقي، طارحاً إمكانية تأسيس علم كامل⁽⁸⁴⁾، موضوعه إدراك الماهيات المجردة التي توجد واقعياً ((كل علم قائم بذاته علم موجود من الموجودات قائم بذاته))⁽⁸⁵⁾.
 ففي هذه المحاوره المخصصة لدراسة الواحد، بصفته محمولاً للموجود، يمكن التمييز بين معنيين "للموجود"، وهما: ((الموجود المحقق للوحدة بين الصور))، و((الموجود الذي هو الواحد)).

إن الموجود بالمعنى الأول يظهر بوصفه رابطة تحقق الوحدة بين الصور المعقولة: ((كل الصور الموجودة المترابطة بعضها ببعض، تملك وجودها في صلتها بعضها ببعض))⁽⁸⁶⁾. فالموجود يحقق وحدة الصور من حيث إنها مفارقة ومعقولة

⁽⁸³⁾ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1977، ص354.

⁽⁸⁴⁾ والمقصود هنا تأسيس "ميثافيزيقا" موضوعها ((الموجود الأنطولوجي المفارق)). وبهذا الصدد يشير يوسف كرم إلى أن المحاورات الأفلاطونية في مرحلة الكهولة ومنها محاوره ((بارميندس)) كان أفلاطون مهتماً ((بمسائل المنطق والميتافيزيقا))؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص66. وبهذا الشأن يرى الأب فؤاد جرجي بربارة أن أفلاطون كان يهدف إلى ((تطبيق نظرية في العلاقة ((العلم بالذات هو علم الجوهر بالذات، وأي علم معين هو علم شيء معين))، أفلاطون، البرميندس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، ص169، راجع حول هذه العلاقة: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص320-321.

⁽⁸⁵⁾ أفلاطون، بارميندس، موسكو، 1970، ص414/فقرة 134a.

⁽⁸⁶⁾ المصدر السابق، ص413/فقرة 133c.

وتتمتع بوجود واقعي وحقيقي، وهذا ما عبر عنه أفلاطون ((إن كان أحدنا سيدياً أو عبداً لشخص ما، فإنه بكل تأكيد ليس عبداً للسيد بذاته [أو لصورة] السيادة، كما وأن السيد، ليس سيدياً للعبد بذاته [أو لصورة] العبودية، ولكن لمجرد أنه إنسان، ومع إنسان له هذه العلاقة المزدوجة))⁽⁸⁷⁾.

لقد أكد أفلاطون بلسان بارميندس محاور سقراط، أن الصور متشاركة مع بعضها البعض بدون صلة، بالأشياء الحسية. فالموجود يظهر هنا كمفهوم محقق للوحدة بين الصور المختلفة. فالعبد ليس عبداً لماهية العبودية، وإنما عبد للسيد الذي هو إنسان متغير، تربطه معه علاقة مزدوجة: علاقة إنسان بإنسان آخر تختلف بنوعيتها الإنسانية. فمثال العبودية، ومثال السيادة بينهما علاقة تختلف عن علاقة السيد بالعبد كأجسام مادية. وهنا نتلمس "حقيقة الموجود" كموجد لما سميناه العبد بالذات والسيد بالذات كصور عقلية مفارقة.

أما المعنى الثاني للموجود "في محاوره" بارميندس"، فيبدو في نظر أفلاطون مساوفاً للواحد. ((إن الموجود لا يتوزع على أكثر من الواحد، بل على ما يساوي الواحد (...)) لأن الموجود لا يُحرم من الواحد ولا الواحد من الموجود، وإذ هما اثنان فهما يتساويان⁽⁸⁸⁾ (دوماً))⁽⁸⁹⁾. وهكذا يحمل أفلاطون الموجود على الواحد، لأنه يشترك

⁽⁸⁷⁾ أفلاطون، بارميندس، موسكو، 1970، ص413/فقرة 133e.

⁽⁸⁸⁾ سوف يتبنى لاحقاً أرسطو فكرة تساوق الموجود والواحد، فهما يتساويان ولا ينفصل أحدهما عن الآخر، ويشرحهما أرسطو في "المتافيزيقا" بشكل مقترن مع بعضها البعض، وبهذا الصدد يكتب أرسطو: ((الموجود والواحد متجانسان ومن طبيعة واحدة))؛ أرسطو، المتافيزيقا، ص120/فقرة 1003b السطر 22، ((والواحد لا ينفصل عن الموجود، لأن لهما نفس المعنى تقريباً))؛ أرسطو، المتافيزيقا، ص257/فقرة 1054a السطر 13. راجع أيضاً مواضع متفرقة أخرى من المتافيزيقا /فقرة 1003b السطر 33 -فقرة 1052a السطر 17. وفي الطبيعة /فقرة 136a السطر 33 -فقرة 186a السطر 1 وأماكن أخرى.

⁽⁸⁹⁾ أفلاطون، بارميندس، ص434/فقرة 144e.

في الوجود من ناحية، ولأن الواحد يحمل على الموجود لأن الموجود واحد من ناحية ثانية.

إذن، فكل ما يوجد حقيقة يكون واحداً وكل ما يكون واحداً يوجد واقعياً، وبذلك تنتهي ثنائية الواحد والموجود. فكل واحد موجود، وكل موجود واحد. وعلى هذا النحو فالواحد نفسه هو إذن موجود في ذاته.

في محاوراة ((تيتياتوس)) يضع أفلاطون الجوهر⁽⁹⁰⁾ في المكانة الأولى من المعقولات مخصصاً له امتداداً واسعاً بحيث يشتمل كل الأشياء الموجودة. وهذا كشف عنه تيتياتوس في الإجابة عن سؤال سقراط: ((إلى أي من الجنسين ينتمي الجوهر (إلى الجسد أم إلى النفس)؟ فهو يتسم بالكمال والشمولية. تيتياتوس: يفترض انتماء الجوهر إلى ما تسعى إليه النفس بذاتها وتبتغي بلوغها دون وساطة))⁽⁹¹⁾. وهكذا يبدو أن الجوهر والحقيقة متحدان دائماً، لأن العلم الحقيقي الذي يصدر عن النفس ويدرك الحقيقة. هو العلم المتعلق بالموجودات الحقيقية.

فالعلاقة بين "الجوهر" ούσια=Ousia والموجود τὸ ὄν الكبيرة جداً، فالموجود في آخر تحليل له ما هو إلا الجوهر⁽⁹²⁾.

⁽⁹⁰⁾ يلتقي مفهوم "الموجود" بدلالته الفلسفية مع مفهوم "الجوهر"، فقد استخدمهما أفلاطون على سبيل الترادف كقوله: ((الجوهر الموجود حقيقة))، أفلاطون فايدروس، موسكو، 1970، ص183/فقرة 247c ((باللغة الروسية))؛ وراجع أيضاً الترجمة الدقيقة لهذا المصطلح كما وردت في النص: أفلاطون، فايدروس (أو عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة، 1980، ص73.

⁽⁹¹⁾ أفلاطون، تيتياتوس، موسكو، 1970، ص283/فقرة 186a.

⁽⁹²⁾ وكما تدل القرائن عند أفلاطون، فإن لفظة ((الموجود τὸ ὄν=To on)) تأتي أحياناً بنفس معنى المصدر ((الوجود εἶναι=Eintai)) فهما إذن من حين إلى آخر مرادفان للفظ ((الجوهر أوسيا ούσια=Ousia)). وهذا يمكن ملاحظته أيضاً عند أرسطو من حيث الدلالة الفلسفية الذي طرح سؤاله الأساسي قائلاً: ((ولعمري أن السؤال الذي أثير قديماً، وما زال يُثار اليوم، وسيثار أبداً، وسيبقى موضع إشكال هو السؤال ما هو الموجود؟ هو عين السؤال ما هو الجوهر؟ أرسطو، الميتافيزيقا، ص188/فقرة 1028b السطر 1-4/4).

إن الموجود في تدرجه من "الموجود كصورة عقلية" إلى الموجود المحقق لوحدة الصور، والمساق للواحد في محاوره "بارميندس" إلى "جوهر الوجود" في محاوره ((تيتياتوس))، يتسلسل في جدل تصاعدي ليصل إلى صورة "الخير المطلق" الذي أفرد له أفلاطون مكاناً خاصاً في محاوره ((الجمهورية)).

يحتل "الخير المطلق كموجود سام" عند أفلاطون الأولوية الوجودية، والأولية المنطقية، تجاه الموجودات الأدنى منه، بوصفه مبدأً تستمد منه الصور الأخرى وجودها باعتباره ((مثال المثُل)) وهذا ما أكده أفلاطون قائلاً: ((فالأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تُعرف فحسب، بل هي تُدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها))⁽⁹³⁾.

يُقدم أفلاطون في الكتاب السادس من محاوره ((الجمهورية)) تصنيفاً منظماً لموضوعات المعرفة: (العلم، والرأي، والجهل). وفي معرض رده على السفسطائيين وبارميندس، يبين علاقة الموجود بالعلم، إذ يضع المعرفة الحقيقية في العقل، مؤكداً التتابع بين العقل والموجود: ((وعندما يعرف الإنسان، فإنه يعرف كائناً موجوداً، وما يوجد واقعياً يُعرف تماماً، في حين أن ما لا يوجد إطلاقاً لا يعرف كلية))⁽⁹⁴⁾. ويتابع أفلاطون ربط المعرفة بالموجود مؤكداً: ((مادامت المعرفة قرينة الموجود، وعدم المعرفة ضروري لغير الموجود، فلا بد من وجود شيء وسط بين الموجود وغير الموجود))⁽⁹⁵⁾. أما الظن (الرأي) فهو المعرفة التي تقع وسطاً بين الموجود والعدم. وهكذا نرى كيف أن أفلاطون جعل الموجود الثابت متطابقاً مع العقل، بينما جعل

⁽⁹³⁾ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص414/فقرة 509.

⁽⁹⁴⁾ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم، دار المعارف بمصر: القاهرة، بدون تاريخ، ط2، ص96/فقرة 477.

⁽⁹⁵⁾ المصدر السابق، ص97.

الموجود المتغير متطابقاً مع الرأي. إن هدف العلم هو معرفة طبيعة الموجود حقيقة لأن (موضوع المعرفة هو الموجود)⁽⁹⁶⁾.

إن الأنطولوجيا الأفلاطونية موجهة لاكتشاف الصور بذاتها فالموضوعات العقلية، كالأشياء الحسية، أي كما أن رؤية المحسوسات غير ممكنة إلا إذا كان موضوعها مناراً بالشمس؛ كذلك فإن إدراك الموضوعات العقلية لا يمكن إلا إذا كان موضوعها تنيره الحقيقة ويضيئه الموجود. إن ((النفس بدورها، عندما تثبت نظرتها على شيء تنيره الحقيقة ويضيئه الموجود، تدركه في الحال، وتعلمه. ويتضح أنها قد تعقلته. أما إذا وجهت نظرتها إلى عالم الأشياء المعتم. عالم الكون والفساد، فإن إبصارها يُظلم، ولا يعود لديها إلا الظنون (...). وكأنها قد عدت كل عقل)⁽⁹⁷⁾. ومن هنا نفهم بوضوح طبيعة السؤال الذي طرحه سقراط على كلوغون: ((ما هو العلم الذي يجذب النفس من عالم الموجود المتغير إلى عالم الموجود الثابت؟))⁽⁹⁸⁾ يتحدث أفلاطون هنا عن الجدل بوصفه علماً ((يوجه النفس نحو تأمل الموجود))⁽⁹⁹⁾ ثم يضيف قائلاً: ((ومن جهتي لا أعترف بعلم آخر يستطيع حمل النفس بالنظر إلى الأعلى؛ سوى العلم الذي يتخذ من الموجود غير المنظور موضوعاً))⁽¹⁰⁰⁾.

فالرياضيات كالحساب والهندسة والعلوم المتصلة بها، لا تعرف إلا قليلاً عن الموجود، وتبقى معرفتها به ضئيلة، فهي غير قادرة على معرفة حقيقته، ولكن تكمن فائدتها في أنها ((تجذب النفس نحو الحقيقة، وتولد الروح الفلسفية، وتسمو بها إلى

⁽⁹⁶⁾ أفلاطون، الجمهورية، ص 281/فقرة 478a ((الترجمة الروسية))؛ وراجع أيضاً ترجمة هذا النص:

أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 374/فقرة 478.

⁽⁹⁷⁾ أفلاطون، الجمهورية، ص 316/فقرة 508e ((الترجمة الروسية)).

⁽⁹⁸⁾ أفلاطون، الجمهورية، ص 330/فقرة 521d ((الترجمة الروسية)).

⁽⁹⁹⁾ المصدر السابق، ص 334/فقرة 525a.

⁽¹⁰⁰⁾ المصدر السابق، ص 340/فقرة 529b.

تأمل الموجودات العليا⁽¹⁰¹⁾. هكذا ينتهي أفلاطون إلى التأكيد أنه بالديالكتيك ((يصل المرء إلى قمة العالم المعقول (...)) دون الاعتماد على المحسوس، ويتابع سعيه حتى يُدرك بالفكر وحده ماهية الخير⁽¹⁰²⁾.

ففي الكتاب السابع من ((الجمهورية)) يؤكد أفلاطون أن الموجود هو الخير بالذات. فالقوة التي تمدنا بالمعرفة الحقيقية هي صورة الخير، ويجب اعتبارها أصل العلم: ((إن القوة التي تمدنا بالمعرفة الحقة، (...)) وتُعطي ملكة المعرفة هي الصورة الأساسية للخير، ويجب أن نعتبرها أصل العلم⁽¹⁰³⁾. فمثال الخير هو ((علة العلم والحقيقة⁽¹⁰⁴⁾))، وأخيراً فهو ((علة وجود لكل المعقولات⁽¹⁰⁵⁾)). وهكذا يصل أفلاطون إلى قمة المثل، متمثلة بالخير الأقصى "كموجود سام" وموضوع للمعرفة.

وبعد هذا التحديد لماهية الخير الأسمى يُطرح السؤال التالي: هل يتطابق

الخير الأسمى كموجود عقلي مع الموجود الأنطولوجي في الميتافيزيقا الأفلاطونية؟
وبالرغم من أن أفلاطون لم ينص صراحة على الجمع بين مثال الخير والإله، فمن الإنصاف القول إن اللغة المستعملة في محاوره ((الجمهورية)) أثارَت الجدل والنقاش، وأدت إلى اختلاف الباحثين في تفسير هذه المشكلة الميتافيزيقية، فأجابوا بطريقتين مختلفتين:

الأولى تؤكد توحيد الخير الأسمى كموجود عقلي وتطابقه مع الموجود

الأنطولوجي = الله.

أما الثانية فترفض هذا التطابق، وتؤكد التمايز بين ماهية الخير الأسمى

كصورة تحتل قمة الهرم الوجود، وبين الله كمبدأ ميتافيزيقي.

⁽¹⁰¹⁾المصدر السابق، ص337/فقرة 527.

⁽¹⁰²⁾المصدر السابق، ص343/فقرة 532a.

⁽¹⁰³⁾المصدر السابق، ص316/فقرة 508e.

⁽¹⁰⁴⁾المصدر السابق، المعطيات نفسها.

⁽¹⁰⁵⁾المصدر السابق، ص317/فقرة 509d.

يُعد فولفانج شتروقه من أنصار التوحيد، فجمع بين مثال الخير المطلق والإله عند أفلاطون قائلاً: ((إن التردد والتذبذب فيما يتعلق بعلو المطلق أو تعاليه يمكن تتبعه إلى فكرة أفلاطون عن الخير، وهي من الناحية الفلسفية الخالصة أصل فكرة المطلق))⁽¹⁰⁶⁾. ولقد استند شتروقه في رأيه هذا على ما نطق به أفلاطون بلسان سقراط قائلاً: ((إن الخير بذاته ليس وجوداً، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً))⁽¹⁰⁷⁾. أما الدكتور فؤاد زكريا مترجم ((الجمهورية)) إلى العربية، فقد ذكر في مقدمته بخصوص المشكلة المطروحة قائلاً: ((فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفي، ولاسيما في الجزء الأخير من الكتاب السادس، لكان هذا التفسير غير كاف. فالخير يبدو عندئذ مبدأً أنطولوجياً خالقاً، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تُكتسب بها الفضائل العملية طابعاً عقلياً أو علمياً))⁽¹⁰⁸⁾. ويذهب مارتن هيدغر إلى الاعتقاد بفكرة التوحيد بين الخير الأسمى والإله عند أفلاطون، فيرى أن ((مثال الخير عند أفلاطون يُعبر عن كونه مثلاً للمثل أو علة للوجود))⁽¹⁰⁹⁾. ويُفسر هيدغر اعتقاده بفكرة التوحيد بين الخير الأسمى كموجود عقلي والموجود الأنطولوجي = الله، أن "الخير الأسمى" بوصفه ((مثال المثل" يظل علة ظهور كل موجود وثبات كيانه (...)) هذه العلة التي تعتبر أسمى العلل، وأولها قد أسماها أفلاطون كما أسماها أرسطو ((الإلهية)) (توثيون) [τό θεϊόν]. ومنذ أن فسر الوجود على أنه مثال، أصبح التفكير في الموجود تفكيراً ميتافيزيقياً، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية، واللاهوت معناه هنا تفسير ((علة)) الموجود بأنه هو "الإله"⁽¹¹⁰⁾. أما بيجر فيعتقد فكرة الجمع والتوحيد بين مثال الخير الأسمى والإله عند أفلاطون على أسس أخلاقية دينية مؤكداً: ((أول ما

⁽¹⁰⁶⁾ شتروقه، فلسفة العلو (الترانسندنس)، ترجمة عبد الغفار مكاي، مكتبة الشباب، 1985، ص 80.

⁽¹⁰⁷⁾ أفلاطون، الجمهورية، ص 317/فقرة 509b/

⁽¹⁰⁸⁾ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مقدمة الترجمة، ص 124.

⁽¹⁰⁹⁾ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، القاهرة، 1977، ص 354-355.

⁽¹¹⁰⁾ مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، القاهرة، 1977، ص 354-355.

يستحق اسم الله هو مثال الخير، لأن الله هو الخير المحض الذي لا يصدر عنه أي شر، فإذا أراد الإنسان أن يكون فاضلاً فعليه أن يتشبه بالإله لأنه مثال الخير⁽¹¹¹⁾. ويشترك فيجبر رأيه هذا وجوباً الذي يعتقد ((أن الإله في ((الطيماوس)) ليس مختلفاً حقيقة عن مثال الخير، فهما وجهان لنفس الشيء يختلفان فقط كاختلاف الشخصي عن اللاشخصي، أو كاختلاف الذكورة عن الأنوثة، فوجود الأول في تعبير الأساطير ولغتها، والآخر فلسفي⁽¹¹²⁾). ويُخلص المرحوم يوسف كرم رأيه بخصوص المشكلة المطروحة معتقداً أن ((اشترك لفظ الإله في لغة أفلاطون، فهو يقصد "مبدأ التدبير" متميزاً عن المادة كل التمايز، فحيثما وجد التدبير والنظام وجد العقل ووجدت الإلهوية أي الروحية، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود. فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (... مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط. أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء. فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة. كل في قمة نوع و((مقولة)): الصانع الفاعل الأول، والخير غاية العقل القصوى، والجمال المطمح الأسمى للإرادة، والنموذج أول المثل وحاويها جميعاً. وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض: لصانع خير، ومثال الخير مصدر المثل، والنموذج محلها، وكلهم جميل، وكلهم أجمل الموجودات. فالإله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة ((على نحو يصعب وصفه)) وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى؛ وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب⁽¹¹³⁾.

⁽¹¹¹⁾ الاقتباس مأخوذ عن: أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف بمصر، 1965، ص 125-126.

⁽¹¹²⁾ الاقتباس مأخوذ عن: مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 233.

⁽¹¹³⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 88. ربما كان هذا الرأي مصيباً في بعض جوانبه، مستفيداً من التشبيهات والاستعارات في النص الأفلاطوني المؤسس في أحيان كثيرة على الرمزية الأسطورية، وبشكل خاص محاوره ((طيماوس)) ومحاوره ((الجمهورية)).

وبالمقابل نجد فريقاً من الباحثين في الفلسفة اليونانية يعارض فكرة التطابق والتوحيد بين "الخير الأسمى" كموجود عقلي، وبين الله كموجود أنطولوجي مستنداً إلى جملة من الأدلة والبراهين.

ويرفض أرنست كاسيرر فكرة التسوية والجمع بين الخير الأسمى والإله قائلاً: ((وبعد تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره، سنتبين استحالة مثل هذه الهوية. ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا على نفس المستوى من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية على السواء، فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية، بينما تعد فكرة الخير من المعاني الديالكتيكية. وتتبع الفكرة الأولى عالم ((الظنون المحتملة))، أما الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة، يوصف الصانع بأنه فاعل شخص أو صانع، أما فكرة الخير فلا يمكن تصورهما على هذا الوجه، فإن لها معنى موضوعياً وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى. إنها تمثل نموذجاً أو النمط الذي اتبعه الصانع الإلهي عندما قام بتشكيل عمله. فلقد صنع العالم بعد تأمله لفكرة الخير، وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريباً بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدي. والصانع الأفلاطوني خير ولكنه لا يعد بأي حال ((الخير))، إنه ليس ((الخير ذاته))، ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته. ويعني هذا في المذهب الأفلاطوني اختلافاً أساسياً عبرت عنه بوضوح محاوره ((طيماسوس)) ذاتها))⁽¹¹⁴⁾. فإذا كان أرنست قد رفض فكرة التسوية بين الإله والخير، فإنه يضع الإله في مرتبة أدنى من الخير، ويلتقي هذا الرأي مع اعتقاد جان فال معللاً رأيه: ((أن مثال الخير هو واهب الصور وأعلى المثل التي يتمثلها الصانع))⁽¹¹⁵⁾.

فإذا كان بيرنت يرفض فكرة الجمع بين الخير والصانع، فهو على عكس ما ذهب إليه أرنست وجان فال، يؤكد علو الإله وتساميه في مقابل الخير عند أفلاطون، ويرى أن: ((الخير عنده [أي عند أفلاطون]، ليس روحاً سامية بل مثال. وهذا يوضح

⁽¹¹⁴⁾ الاقتباس مأخوذ عن: مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 234.

⁽¹¹⁵⁾ جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، 1967، ص 470-471.

كيف تجنّب أفلاطون وحدة الوجود التي كان ينظر إليها على أنها مكافئة للإلحاد⁽¹¹⁶⁾. ويتفق مع هذا الرأي تايلور متسائلاً: ((وإن كانت اللغة المستعملة في ((الجمهورية)) حول صورة أو مثال الخير هي نفسها المستخدمة عند اللاهوتيين والفلاسفة المسيحيين، هل يعني أن مثال الخير اسم آخر للإله المعروف في الفلسفة الأفلاطونية؟ فالإجابة بالتحديد "لا")⁽¹¹⁷⁾. ويتابع تايلور مؤكداً عملية الفصل بين الخير والصانع قائلاً: ((فالإله لا يكون مرادفاً للخير، وبالمثل يبدو من المستحيل أن تفترض أن الإله ببساطة يكون مخلوقاً ومشاركاً في الخير))⁽¹¹⁸⁾. ويأخذ روس بهذا الرأي مبيناً أن الجمع أو التساوي بين مثال الخير والصانع ينشأ عند البعض عن تفسيرات مجتزأة لبعض نصوص أفلاطون في محاورات مختلفة⁽¹¹⁹⁾.

ولعل فيلون الاسكندري أقدم فيلسوف رفض فكرة التطابق بين الإله والخير. فالفيلسوف الاسكندري وحسب أميل بريهييه ((يعمل على إعلاء الموجود المطلق الأسمى، فهو أفضل من الفضيلة، وأفضل من العلم، وأفضل من الخير ذاته))⁽¹²⁰⁾. ويرى بريهييه أن فيلون يتبع أفلاطون في تحديده لمفهوم الموجود الأنطولوجي، ولكن أكثر دقة وتحديداً، فيقرر فيلون أن الله ((أحسن أو أفضل من الخير نفسه))⁽¹²¹⁾. وينتهي بريهييه إلى الفصل بين الموجود العقلي = الخير والموجود الأنطولوجي = الله عند أفلاطون مؤكداً حسب فيلون أن: ((الله أسمى من المثال الأعلى))⁽¹²²⁾. ويتابع

⁽¹¹⁶⁾ الاقتباس مأخوذ عن: مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 235.

⁽¹¹⁷⁾ الاقتباس مأخوذ عن المرجع السابق، ص 236.

⁽¹¹⁸⁾ المرجع السابق، المعطيات نفسها.

⁽¹¹⁹⁾ انظر: مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 236.

⁽¹²⁰⁾ أميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لـ(فيلون الاسكندري)، ترجمة محمد يوسف موسى، وزارة

المعارف العمومية، 1954، ص 106.

⁽¹²¹⁾ المرجع السابق، المعطيات نفسها.

⁽¹²²⁾ المرجع السابق، المعطيات نفسها.

بريهيه ((لا شيء يشبه الله، والله ليس له شبيه بأي شيء ما. إذن، لو أن المثل هي نماذج الأشياء، لكانت حتماً شبيهة بها، لكن فيلون نفسه يرى أن اللوغوس، وهو معقول، يمكن أن يجد صورته في العالم المحسوس، بينما الله، على الضد من هذا، ليس يمكن ذلك في حقه. وإنه من أجل تجنب هذه النتيجة، نجد فيلون يرجع الله إلى ما وراء، أو إلى ما بعد، المثال الأعلى نفسه، وهكذا حول مفهوم "الله" (123).

إن اختلاف الشراح في تفسير طبيعة العلاقة بين "الموجود العقلي" = الخير الأسمى" و"الموجود الأنطولوجي" = الله" يعود باعتقادنا إلى استخدام أفلاطون لغة التشبيهات والمجازات والاستعارات المتعددة المتباينة أحياناً ولاسيما في محاورتي "الطيماوس" و"الجمهورية"، التي أوقعت المفسرين في الحيرة و الارتباك. هذا بالإضافة إلى أن أفلاطون قد تعمّد صيغة الإبهام والغموض في تحديد مفاهيمه ومصطلحاته الفلسفية، وذلك ما يقره القدماء من مؤرخي الفلسفة اليونانية (124).
فاختلاف الشراح والمفسرين في العلاقة بين الموجودين يذوب تماماً باعتراف الجميع بوجود إله متمايز عن الخير يتربع على قمة البناء الميتافيزيقي الأفلاطوني، دلت الفيلسوف على وجوده من خلال برهان الحركة والنظام معتبراً إنكاره قضية رهيبة:

(123) المرجع السابق، المعطيات نفسها، ويعلق بريهيه على نصوص أفلاطون بشأن "الموجود الأنطولوجي" قائلاً: ((الله أفضل من الخير، وهو السبب الفاعل والـ(العقل) "nous" هو الذي كان به العالم)) أميل بريهيه، الآراء الدينية والفلسفية، ص106، هامش رقم 5.
(124) يرى ديوجين اللارتسي ((أن أفلاطون اختار عباراته غامضة كي لا تقسر بسهولة))؛ ديوجين اللارتسي، حياة ونظريات وأقوال الفلاسفة العظماء، ص153، وبهذا الخصوص كتب دينوس كاليكارناسيوس ((عندما يطمح أفلاطون للتعبير بشكل جميع، فغالباً ما يُبهم مفاهيمه، وتصبح معانيه مظلمة بشكل كامل))، لكن المبيودروس كتب بهذا الخصوص فقال: إن أفلاطون ((رأى في منامه أنه أصبح بجعاً يطير من شجرة إلى أخرى، مسبباً الكثير من المتاعب والمصاعب لصيادي الطيور))، وقد فسّر سقراط الساموسي هذه الرؤية ((بأن أفلاطون يصبح عسير الفهم لمن أراد تفسير نظرياته واستجلاء معانيه ومفاهيمه))؛ المصدر السابق، ص415، وهكذا فالصعوبة في دراسة أفلاطون وفهمه ذات طابع اصطلاحى يقوم على تناسب أو ترادف المعاني التي يستعملها.

((الغريب: بحق زفس! هل نقتنع بسهولة أن الحركة الحقيقية والحياة، والروح، والعقل لا تكون حالة في الموجود وجوداً كلياً، وتخليه خالياً من الحياة والعقل، تماماً بلا حراك، ويبقى هيكله بلا معنى جليل؟

تيتياتوس: في هذه الحال، أيها الضيف، نسلم بقضية رهيبة⁽¹²⁵⁾.
إن التمايز بين الخير والإله أمر نعتقد به، فصاحب المثل خص الموجود الأنطولوجي بأفكار متميزة فأطلق عليه تسميات متعددة مترادفة، ولكن ذات دلالة واحدة مثل: "الصانع"، و"المُشيد"، و"المهندس"، و"القبطان" و"الأب" وأخيراً "الواحد". فهو بذلك يعترف بوجود "عقل مفارق" ضد الطبيعيين والماديين قبله. ومن ناحية أخرى نميل إلى الاعتقاد بتميز الموجود الأنطولوجي بوصفه مبدأ ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا أكثر من انتمائه إلى مجال الأخلاق، حيث يبدو الموجود الأنطولوجي "روحاً وكائناً حياً" على عكس الخير الذي هو مثال أو "قيمة أخلاقية سامية".

فالتدقيق في النصوص الأفلاطونية المتعلقة بالموجود الأنطولوجي تسمح لنا بالقول: إن أفلاطون حاول تأسيس "علم ميتافيزيقي" قائم على ((علم الجد))⁽¹²⁶⁾ غايته إدراك "الإله" ((الموجود الواقع حقاً، الذي أيده البرهان الصحيح والمنطق الصادق))⁽¹²⁷⁾، ذلك الموجود الذي اعتبره في محاورته ((طيمائوس)) علة النظام وغاية العالم، أكد الاعتراف بوجوده في محاورته ((الفسطائي))، لأنه ((الموجود الكامل من كل الوجوه $\tau\acute{o}$ παντελως ὄν)). ويرى أن ((من لا يفرض للموجود الواحد أو الكل الشامل مكاناً بين الموجودات، فإنه لا يستطيع الحديث عن الكون والفساد))⁽¹²⁸⁾. فهذه العبارة التي تخص الموجود الأنطولوجي والواردة في محاورته "الفسطائي" تتطابق

⁽¹²⁵⁾أفلاطون، السفسطائي، ص368،/فقرة 248e.

⁽¹²⁶⁾راجع: أفلاطون، السفسطائي، ص376،/فقرة 253d.

⁽¹²⁷⁾أفلاطون، طيمائوس، ص494/فقرة 52c.

⁽¹²⁸⁾أفلاطون، السفسطائي، ص363/فقرة 245d.

بدقة مع العبارة التي وردت في محاوره "طيمائوس" التي وصف بها الإله بـ ((الحي الشامل الكامل من كل الوجوه $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$ Zōō))⁽¹²⁹⁾، فالموجود الكامل عند أفلاطون هو ما سماه فيلون الاسكندراني بـ ((الكائن الأسمى)) أو ((الموجود بذاته))⁽¹³⁰⁾. وفي محاوره "القوانين" يمكن أن نلمس جيداً التمييز بين الإله والخير فـ"الإله ليس مثلاً" بل أمر آخر له دور في ميثافيزيقا أفلاطون، عمل أرسطو لاحقاً على تحديد ماهيته، وميزه بدقة، وخصه باسم "المحرك الأول اللامتحرك". لقد تناول أفلاطون دراسة الموجود وتحليله بطريقة تراتبية هرمية قيمة من الأدنى حيث الموجود الحسي المتغير مروراً بالموجود الثابت "الخير الأسمى"، لينتهي في الأعلى بـ"الموجود الأنطولوجي = الإله". فالسياق العام للفكر الأفلاطوني، يكشف عن درجات للموجود، أو عن مراتب متدرجة من اللاموجود (الأشباح والظلال) إلى الموجود الكامل الشامل.

إن "نظرية الموجود" في الفكر الأفلاطوني في غاية الأهمية، فهي حسب جان فال ((خصبة جداً وسنظل نناقشها كما لو كانت حدثاً متجدداً، وسنظل نقدم لها التفسيرات والحلول في كل عصر حسبما يقتضيه التطور الفكري))⁽¹³¹⁾. وإذا كنا لا ندعي الجزم في آرائنا، فالحق يُقال إن دراسة نظرية الموجود عند أفلاطون تحتاج إلى بحث معمق، وجهد متواصل من أجل تذليل الصعوبات التي تواجه الباحثين في تحديد المعاني والمصطلحات المتعددة التي يستخدمها أفلاطون في قضية الموجود.

إن محاولتنا قراءة فلسفة الموجود عند أفلاطون بلغة معاصرة، والوصول إلى بعض الاستنتاجات، فرضها منطوق النص الأفلاطوني الذي يحملنا على التساؤل

⁽¹²⁹⁾ أفلاطون، طيمائوس، ص472/فقرة 31b.

⁽¹³⁰⁾ أميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لـ(فيلون الاسكندراني)، ص104.

⁽¹³¹⁾ الاقتباس مأخوذ عن: محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، ص147-148.

فيما إذا كانت "نظرية الوجود" قد تبلورت بالمعنى الفلسفي. ومهما يكن من أمر فإن نظرية الوجود الأفلاطونية قدمت إرهابات أولية تركت تأثيراً واضحاً عند أرسطو الذي كان أكثر دقة وصرامة في تحديد المصطلحات والمفاهيم. فكان مفهوم الوجود أحد الركائز الأساسية في الميتافيزيقا الأرسطية، إلى حد يمكن تسمية أرسطو بـ((فيلسوف الوجود))!

المصادر

باللغة العربية

- 1- ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نقحه وقدم له ماجد فخري، بيروت، 1985.
 - 2- أرسطو، علم الطبيعة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، 1935.
 - 3- أرسطو، في السماء والآثار العلوية، ترجمة يحيى بن البطريق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1961.
 - 4- أفلاطون، بارميندس، الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1976.
 - 5- أفلاطون، فيدون، ترجمة علي سامي النشار، دار المعارف، 1965.
 - 6- أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، 1966.
 - 7- أفلاطون، السفسطائي، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1969.
 - 8- أفلاطون، فايدروس (أو عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة، 1980.
 - 9- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة نظلة الحكيم، دار المعارف بمصر: القاهرة، بدون تاريخ.
 - 10- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، 1985.
 - 11- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي تمران، الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت، 1994.
 - 12- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق: بيروت، ط2، 1990.
 - 13- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، القاهرة، 1977.
 - 15- ميشيل سوفاج، برميندس، ترجمة بشارة صارجي، بيروت، 1981.
- ### باللغة الروسية
- 1- أرسطو، الميتافيزيقا، موسكو، 1976.

- 2-أرسطو، النفس، موسكو، 1976.
- 3-أفلاطون، السفسطائي، موسكو، 1970.
- 4-أفلاطون، فيليبوس، موسكو، 1971.
- 5-أفلاطون، الجمهورية، موسكو، 1971.
- 6-أفلاطون، فيدون، موسكو، 1970.
- 7-أفلاطون، الطيمائوس، موسكو، 1971.
- 8-أفلاطون، السياسة، موسكو، 1972.
- 9-أفلاطون، بارميندس، موسكو، 1970.
- 10- أفلاطون، تيتياتوس، موسكو، 1970.
- 11-أفلاطون، فايدروس، موسكو، 1970.
- 12-ديوجين اللائسي، حياة ونظريات وأقوال الفلاسفة العظام، موسكو 1986.
- 13-هرمن ديلس، شذرات الفلاسفة اليونانيين الأول، ترجمة إلى الروسية ليبيدوف، موسكو، 1989.

باللغة العربية

- 1-أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف بمصر، 1965.
- 2-أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب المصرية: القاهرة، 1954.
- 3- أميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لـ(فيلون الاسكندراني)، ترجمة محمد يوسف موسى، وزارة المعارف العمومية، 1954.
- 4-جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، بيروت، 1987.
- 5-جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون ((العصر الأول))، بغداد، 1971.
- 6-حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، بيروت، 1979.
- 7-شتروقة، فلسفة العلو، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مكتبة الشباب، 1985.

- 8- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، ط3، دون تاريخ.
 - 9- علي سامي النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، دار المعارف، 1969.
 - 10- مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، القاهرة، ط2، بدون تاريخ.
 - 11- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، طبعة جديدة، دون تاريخ.
 - 12- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، ط5، 1979.
- باللغة الروسية**

- 1- تومسون ج.، الفلاسفة الأول، ترجمة ب. م. زكلاندني، موسكو، 1959.
- 2- دوبروخوتوف أ. ل.، نظرية الوجود قبل سقراط، موسكو، 1980.
- 3- لوسيف آ.، علم الجمال عند اليونان، موسكو، ج1، 1994.