

الرؤى اليونانية للعالم ومنزلة الإنسان

■ عبد الرزاق بلعقروز

فاتحة: بناء الإشكال

لم تتخذ كلمة اليونان لنفسها شأنًا جليلاً ومكاناً رفيعاً مثلما اتخذته في الفلسفة¹، حتى أنها حَجَبَت المعاني الأخرى، مثل المدلول الجغرافي والتاريخي لها، وإنه لتحقيق بنا القول: إن هاته المكانة ليست بسبب أرضها أو تاريخها السياسي، وإنما بسبب أفكارها التي شَقَّت بها رؤى عديدة إلى العالم، وأنها عرفت كيف تستفيد من الجوار الثقافي الشرقي الذي انفتحت عليه واستلهمت من تعاليمه الدينية². لقد انتظمت هذه الرؤى وترتبت في شكل أنساق فكرية هاجسها السُّؤال والدَّهشة من العالم، ومتغيّياًها الإجابة عن هذا

1 - يقول نيتشه، فريدريش: «لنعلن إذن عن هذه الأطروحة العامة: اليونانيون هم من أعطى الشرعية للفلسفة».

Nietzsche Friedrich, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* Traduits de l'allemand par Jean-Louis Baekes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, p. 09.

2 - انظر مثلاً: فاسيليس جي فتساكس، أفلاطون والأوبانيشاد، لقاء الشرق بالغرب، جدل المقدس في المنظور الفلسفي الهندوسي اليوناني، ترجمة، سهى الطريحي، سوريا: دار نينوى، 2010.



القلق الذي يملأ قلب الإنسان وعقله. ولذا فإن أي مدخل إلى فهم بنية العقل المعاصر من غير إسكان الرؤية اليونانية ضمن مفردات التحليل والفهم - هو مدخل لا يتخذ من الحقيقة مسكلاً له. وإذ عرف هذا فإننا نصرف السعي إلى عرض الآلة المنهجية التي بواسطتها ندخل إلى عالم اليونان الفلسفي من جهة رؤيته إلى العالم، وكذا استنباط منزلة الإنسان ضمن هذه الرؤية.

ولهذا فإنه ليس من الوجاهة التحليلية ملاحقة التفاصيل الجزئية الخاصة بالأراء الذاتية لكل فيلسوف والاسترسال مع مقولاتها، بل الأقوم منهجياً لنا - ضمن مطلبنا الإشكالي - هو تشغيل آلية التحليل انطلاقاً من الرؤية إلى العالم بوصفها المنظور الكلي الذي تشتبك فيه الآراء العديدة حول الإله أو الإنسان أو الكون، وتسكن ضمن قواعد كلية تكون هي منطلق التفكير والتأويل للعالم. ولأجل هذا فإن أدوات المنهجية هنا هي الرؤية للعالم؛ لأنها ترتفع بالعقل من الجزئي إلى الكلي - وهي بهذا الوصف - الأقدر على إمدادنا بمنزلة الإنسان ضمن المنظور اليوناني إلى العالم. وبسبب هذه الكفاءة المنهجية للرؤية للعالم باتت آراء مؤرخي الفلسفة تتطرح هذا المنظور، ومثال ذلك ما عبرت عنه الباحثة «جاكلين روس» Jacqueline Russ في كتابها (مغامرة الفكر الأوروبي) بقولها:

«إننا ورثة رؤيتين للكون، كلتاهما ولدتا ما بين الفرات والنيل، منذ آلاف السنين... تفتني الرؤية الأولى من اليونانيين القدماء بأفكار ما زالت قوتها تجتذب كل العالم المعاصر، أما الرؤية الثانية فإنها تفتني من الثورة المسيحية»³. وبموجب هذا الإقرار الذي دفع العقل كي يلتقط الأفكار الأولى للبدایات الفلسفية، فإن الباحثة المذكورة طبقت هذه المنهجية، وأبصرت في حركة الفكر الأوروبي برمتها - «شخصيات وآراء وأنساق» - أنها امتداد لما أسمته بالرؤية إلى الكون، إما أن منبعها هو الرؤية اليونانية ذات الوصف المادي، وإما الرؤية المسيحية ذات الوصف الروحي. ونحن عندما نتطرح هنا

3 - روس، جاكلين: مغامرة الفكر الأوروبي، قصة الأفكار الغربية، ترجمة أمل ديبو، الإمارات العربية المتحدة: كلمة، 2011، ص 21.

مسألة الرؤية اليونانية إلى العالم فإننا نقف على الأصول البعيدة لتشكلات ثقافة الإنسان الغربي المعاصر⁴ ونكاشف السر الذي جعل فلاسفة معاصرين يمتلكهم هاجس الحنين إلى اليونان وهاجس التواصل الإنتاجي مع النصوص اليونانية بخاصة في باب الأخلاق. فهذا الفيلسوف الألماني فرديريش نيتشه Friedrich Nietzsche - بعد أن كافح ضد العقلانية الحديثة، التي وجد منابها في الفلسفة اليونانية الأفلاطونية - نجده يُوثقُ فكره ضمن الفلسفة الماقبل أفلاطونية، التي كانت برأيه متحررة من طغيان العقل ومن ثقافة الإنسان

عندما نتطرح مسألة الرؤية اليونانية إلى العالم فإننا نقف على الأصول البعيدة لتشكلات ثقافة الإنسان الغربي المعاصر ونكاشف السر الذي جعل فلاسفة معاصرين يمتلكهم هاجس الحنين إلى اليونان وهاجس التواصل الإنتاجي مع النصوص اليونانية بخاصة في باب الأخلاق.

النظري. والحياة لم تكن لدى هؤلاء صيغة فكرية أو نظرية؛ بل كانت لا تُبَرَّرُ إلا بوصفها صيغة من صيغ التَّأويل الجمالي للعالم، من هنا كان هجوم نيتشه على سقراط وأفلاطون: «لقد رأيت في كل من سقراط وأفلاطون عرضي انحلال، أداتين للتفكك الإغريقي، إغريقيين مزيفين ونقيضين للإغريق»⁵. وسر هذا الهجوم أن سقراط هو أصل الثقافة النظريّة التي تحترق الحياة، وأفلاطون شطر العالم إلى شطرين من طبيعتين مختلفتين ومتفاضلتين من حيث القيمة. وإذ تبين هذا فإننا جديرون بأن نصرف السَّعي إلى إقرار منظور في النَّظر إلى تاريخ الفلسفة، بخاصة لدى الفلاسفة

الذين لديهم جذب فلسفي يوناني، مثل فرديريش نيتشه أو مارتن هيدغر Martin Heidegger، فهؤلاء عندما يُقسَّمون الفلسفة إلى المرحلة ما قبل سقراط،

4 - يقول غادامر في كتابه «بداية الفلسفة»: «إنَّ الموضوعة هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تمثّل بداية الثقافة الغربية أيضاً، وهذه الموضوعة ليست مجرد موضوعة اهتمام تاريخي؛ إنَّها موضوعة تقارب المشكلات الرَّاهنة في ثقافتنا الخاصة التي لم تجد نفسها بمواجهة تغيُّر جذري فحسب؛ وإنَّما بمواجهة الأليقين والافتقار إلى الثقة بالذَّات» ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2002، ص 5.

5 - نيتشه، فرديريش: غسق الأوثان، أو كيف تتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة، علي مصباح، ألمانيا: منشورات الجمل، 2010، ص 25.



والمرحلة المابعد سقراطية، ليس غرضهم إدخال تحقيب تاريخي أو قسمة تاريخية مُتَزَمَنة بين الفلسفات، وإنما إثبات اختلاف رؤية مخصوصة عن العالم عن رؤية أخرى تفارقها، فالماقبل والمابعد مقولتان متميزتان فلسفياً، وليستا حركة زمانية في التاريخ. وهذا الإقرار يُقَوِّي مشروعية الاستناد إلى الرؤية إلى العالم بوصفها الآلة المنهجية التي نطرح انطلاقاً منها الأسئلة الثقيلة والأسئلة الاستكشافية لطبيعة الرؤى التّأوية خلف أنظمة هياكل العلم النّظرية والعملية. وبناء على هذا فإن «كان للمرء القدرة على فهم المبادئ التي تحدد حركة وطبيعة هذه الشّبكات الفكرية فسيتمكّن من تقديم تفسير سببي لظهور الأفكار وتغيّراتها، وبمعنى أدق: تُعدُّ هذه الشّبكات العوامل الفاعلة في المراحل الفكرية»⁶. فمجاز الشّبكة هو إذن علامة أو عرض على النّسيج الذي يؤوّل به الإنسان العالم أو يستلهم هذا التّأويل من مصادر أخرى متعالية، مثلما هو الأمر في القول الديني أو الضّرب الفني لتمثّل العالم.

ثانياً: مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم

لا بد من صرف القول أولاً إلى عدّ روح الشّبكة الفكرية أو الرؤية إلى العالم نمطاً من العلاقة بين الكائن والعالم، أو بين الإله والكائن، لأن الكائن؛ بفعله يخلق ضرباً من التّواصل التّأويلي مع الموجودات، متوسّلاً في سبيل ذلك بالدين أو بالمعرفة أو بالأسطورة أو الفن⁷؛ لذا يمكن الإقرار بأن المعرفة بالعالم - وكذلك المخاطبة والمحادثة عن العالم - إنّما تعمل لهذا السّبب بوصفها الضّرب الابتدائي من الكينونة في العالم، من دون أن يتصور ذلك من حيث هو كذلك؛ ولكن من أجل أنّ بنية الكينونة هذه تظل من ناحية أنطولوجية تُطلَبُ فلا تُدرك، رغم أنّها مجرّبة من ناحية أنطيقية بوصفها علاقة

6 - كولينز، راندال: علم اجتماع الفلسفات (التأثير الاجتماعي والسياسي في نشأة الفلسفات والأفكار)، ترجمة، فريق جسور، مراجعة خليفة الميساوي، بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2019، ص 15.

7 - انظر: الملف الذي خصصته مجلة عالم الفكر لموضوع رؤى العالم، المجلد 40، العدد 03، مارس 2012.

بين كائن العالم وكائن النفس⁸. ومدلول العالم هنا أنه نمط من الكينونة أو الهيئة التي يخلقها الإنسان في الوجود، إنها نفثٌ لروحه في التاريخ، وخلقٌ لأنماط المعنى التي لا يقدر الكائن أن يستمر في وجوده من غيرها، أما الموجودات المتشعبة - من أحجار وأنهار - فهي ليست عالماً إلا بقدر ما تنتظم ضمن السيرورة التأويلية الإنسانية. وأمام هذا فما هي الرؤى للعالم التي نطق بها الخطاب اليوناني وعكست نمطاً من أنماط علاقته التأويلية بالوجود؟ وكيف كان لها الأثر في خلق صورة العالم الإنساني وتعيين رموزه؟

لا بد من صرف القول
أولاً إلى عدِّ روح الشبكة
الفكرية أو الرؤية إلى
العالم نمطاً من العلاقة بين
الكائن والعالم، أو بين الإله
والكائن، لأن الكائن؛ بفعله
يخلق ضرباً من التواصل
التأويلي مع الموجودات،
متوسلاً في سبيل ذلك
بالدين أو بالمعرفة أو
بالأسطورة أو الفن.

أ - مرفق الصيغة الدينية والأسطورية

ابتدأنا بهذه الرؤية الأسطورية إلى العالم؛ لأنها تختلف عن التفكير المنطقي الذي يتخذ من نظرية المعرفة قواماً له، فهو لا يُشاهد الموجودات تصفحاً لأجل الحصول على المعنى الكلي أو المنطقي على طريقة النظر العلمي؛ وإنما يتخذ من الحدس ركيزته الأصلب في فهم العالم وتلويحه بالمعنى، «ويكون الحاضر المحسوس من الضخامة بحيث يتضاءل أمامه كل ما سواه، فيبدو للشخص الذي خضع إدراكه لسحر هذا الموقف الأسطوري / الديني وكأن العالم

بأسره قد أعدم من الوجود... وهذا الحصر لجميع القوى في نقطة واحدة هو الشرط اللازم للتفكير الأسطوري برمته والصياغة الأسطورية برمتها»⁹. ومن سمات المنحى الأسطوري الالتجاء في اللغة إلى عوالم الشعر والترميز وليس القانون أو الاختزال المفهومي، وكأنَّ الوجود في أصله قد ابتدأ يكتب حروفه

8 - هيدغر، مارتن: الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013، ص 138.

9 - كاسير، أرنست: اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009، ص 69/68.



شعراً وليس نثراً، وتؤكد هذا الإقرارَ المقالةُ الفيلولوجية من أنه «في مسعى علم اللغة الحديث لإيضاح أصل اللغة رجع مراراً إلى قول هامان بأن الشعر هو اللغة الأم للإنسانية، وقد أكد باحثو علم اللغة حقيقة أن الكلام لا يجد جذوره في الجانب النثري من الحياة، بل في الجانب الشعري منها»¹⁰. وأمام هذه الإشارة الأولى في القول - على الرؤية الأسطورية - فإن مؤرخة الفلسفة يعدونها الحقة الفلسفية السابقة على حقة الرؤية الطبيعية أو المادية إلى العالم، إنها طافحة بالسر الروائي الشفوي والقصص الأسطوري، وإلباس القداسة على الحوادث والشخصيات التي تدور في مدوناتها، وتعد القصيدتان الملحمتان التأسيسيتان للثقافة اليونانية - الإلياذة والأوديسة¹¹ لهوميروس - الشاهد الأمثل على البنية التكوينية الأسطورية للثقافة اليونانية، وهنا - «عند الفجر المضيء للتراث الأدبي الغربي - تم التقاط الحساسية الأسطورية البدئية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُرى وثيقة الارتباط بالملكوت الأبدي للآلهة ومغتنية به. فالرؤية الإغريقية القديمة كانت تعكس نوعاً من الوحدة الحقيقية بين الإدراك الحسي المباشر والمعنى الأزلي، بين الظرف الخاص والدراما الكونية، بين نشاط الإنسان ودفع السماء»¹². ولقد انضاف إلى هذه الصور الأسطورية - ذات الشكل الأدبي - صورة أخرى تحكي سبل استكشاف أعماق الإنسان ومصيره، وقد كافح عن هذا مؤلفو التراجيديات (المأسوي) الإغريقية الكبار: أسخيلوس، وسوفوكليس، ويوريبيدوس؛ فعلى مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا كان الإحساس الإغريقي الصّارخ بما هو بطولي، موزوناً، وفي علاقة عضوية مع وعي لا يقل حدة بالألم والموت، والقدر، ويعبر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتاماً كما كان هوميروس يُعدُّ معلّم اليونان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديات

10 - المرجع السابق، ص 71.

11 - انظر: بوعزة الطيب، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية (1) الفلسفة المملطية أو لحظة التأسيس، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013.

12 - تارناس، ريتشارد: آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010، ص 40.

معبّرين أيضاً عن روح الثقافة العميقة ومشكّلين لطابعها الأخلاقي، من خلال العروض المسرحية - كما عبّر الأعياد الدينية الجماعية - بوصفها أحداثاً فنية¹³. لقد كانت هذه الرؤية في فهم العالم محلّ إعجاب وثناء واستثمارٍ من الفلاسفة المعاصرين، ونعني هنا فريدريش نيتشه، الذي عمل على بعث الحياة في التراجيديا اليونانية، واستعادت معه الرموز الأسطورية دورها، حيث أوكل لها مهمة إصلاح الثقافة التي فقدت الفن بعد أن هيمنت عليها الثقافة العقلانية، وتُسمّى هذه المرحلة من نشاطه الفلسفي، بـ: مرحلة ميتافيزيقا الفنان، أو التفسير الجمالي للعالم، وهو تفسير يتخذ من الأسلوب

**إنّ مؤرّخة الفلسفة يعدونها
الحقبة الفلسفية السّابقة
على حقبة الرؤية الطبيعية
أو المادية إلى العالم، إنّها
طافحة بالسر الروائي
الشفوي والقصص
الأسطوري، وإلباس القداسة
على الحوادث والشخصيات
التي تدور في مدوناتها.**

الفني برفاقاً له، يركب عليه كي يخاطب النّاس قائلاً: «أجل، هيا معي أيها الأعزّاء لندخل معاً رحاب الإيمان بالحياة الديونيسية وبعث التراجيديا ثانية. لقد ولّى عهد الثقافة السقراطية... إفخروا بأنّكم أصحاب التراجيديا، لأنّها المخلّص لكم. إنّ عليكم أن تنضمّوا إلى مواكب ديونيس المتواصلة من الهند حتى بلاد اليونان! واستعدوا لخوض معركة فاصلة، لكن عليكم أن تؤمنوا بمعجزات الرب!»¹⁴.

لنقل إذن: إن الشبّكة الأسطورية في تأويل

العالم ليست خطأً زمنياً انقضى أو ولّى مع توسّع العقلانية؛ وإنما بات يغدّي نمطاً من أنماط العقلانية في مجالات جد حديثة، فإذا كان المعاصرون اعتقدوا أنّهم بلغوا قوة النّشاط العقلاني؛ «فإن الأديان لا تزال قائمة، فقد انتشرت الأسطورة المذهلة الخاصة بالدولة الوطنية في القرنين التاسع عشر والعشرين، واستمر المجال الأسطوري / السّحري في البنية النّفسية العميقة للأفراد وفي الاعتقاد في الأرواح والأشباح، ولا تزال

13 - المرجع السابق، ص 42.

14 - نيتشه، فريدريك: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، سوريا: دار الحوار، 2008، ص 228.



الافتتانان إلى حدٍّ ما قائمة، كما انتشرت أشكال جديدة من الميثولوجيا عبر الأفلام ونجوم السينما»¹⁵.

وإذ عرف هذا فإن اللازمة الاستنتاجية تجعلنا نصرف سعيينا إلى القول بأن نظام الاعتقاد الديني ورسوم المخيِّلة - مضموناً وشكلاً - هما خلف إنشاء هذا الطراز من التَّأويل الفني والديني للعالم، وأنَّ تداخل الديني والفني مرده إلى أن كليهما أثرٌ من آثار الرُّوح في العالم، فالدين يعبر عن الحقيقة رمزياً؛ بينما يعبر عنها الفن حسيّاً كما حلَّ ذلك هيجل، ولذا فإن قصائد الشعراء الثلاثة - وهم: أورفي، وهوميرس، وهزيود - تماثل النُّصوص المقدسة في خطابها اللُّغوي ورمزيتها وحيويتها الطافحة بالدور في الوجود، فهي مصدر من مصادر شحن الإرادة بالفعالية والقوة وإرادة الانتصار، بخاصة وأن السِّمة السَّائدة للبيئة اليونانية آنذاك أنها كانت بيئةً صراعيةً ومعقدة.

ب - مرفق الصيغة الطَّبعية والتَّعليل الكلي

ضمن هذا المرفق من مرافق الرُّوى اليونانية إلى العالم، هدأ دويُّ الأساطير، وجرى التحكُّم في المخيِّلة بواسطة جُهد التَّفسير العقلي للظواهر، وبات الهاجس هو كيف نفسر الطَّبعية وظواهرها انطلاقاً من مبدأ الطَّبعية ذاتها، وليس انطلاقاً من الآلهة المتهومة أو الأساطير المنسوجة، «إنَّ بنية الكون الهندسية تمنحه تنظيماً من النَّمط المتناقض مع التَّنظيم الذي تضيفه عليه المعتقدات الخرافية. ولم يُعدُّ أي عنصر أو جزء من العالم يجد نفسه متميّزاً على حساب العناصر أو الأجزاء الأخرى، ولم تعد أي قوة فيزيائية في الوضع المهيمن للملك الذي يمارس سلطته على كل شيء»¹⁶. وبالإشارة إلى هذا التحول في التفكير - ضمن معهود التواريخ الفلسفية - تمَّ ترسيم بداية الفلسفة؛ فهي فلسفة لأنها لا ترى في العالم عللاً مفارقة أو صراعات في

15 - موران، إدغار: المنهج، إنسانية الإنسانية (الهوية الإنسانية)، ترجمة يوسف تيبس، المغرب: أفريقيا الشرق، 2019م، ص 43.

16 - فرنان، جون بيار: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حدّاد، بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008م، ص 109.

الرؤية، وإنما تُردُّ الجزئيات الكثيرة إلى مبدأ واحد في التفسير، فردُّ الكثرة إلى الوحدة مَلْمَحٌ من ملامح تشكُّل الفكر الفلسفي، وكأنَّ التعليل المادي الأحادي هو روح التَّفلسف. لقد أضحت مقولات التَّفكير هي الماء أو الهواء أو النار، ولم تعد أشعار هوميروس أو هزيود مصادر يُعوَّل عليها في معرفة العالم، «ومع مرور الزمن كانت هذه المواد الرئيسة (أي الماء والهواء والنار) ستكف عن كونها متوفرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو - بدلاً من ذلك - مفهومة على أنَّها كيانات مادية خالصة، تتحرَّك ميكانيكياً بفعل المصادفة أو الضَّرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد ولدت،

ومع ازدياد عقل الإنسان قوةً ازداد النفوذ السیادي لقدماء الآلهة ضعفاً»¹⁷.

ضمن هذا المرفق من مرافق الرؤى اليونانية إلى العالم، هدأ دويُّ الأساطير، وجرى التحكُّم في المخيلة بواسطة جُهد التفسير العقلي للظواهر، وبات الهاجس هو كيف نفسر الطَّبيعة وظواهرها انطلاقاً من مبدأ الطَّبيعة ذاتها.

إن جمهرة الفلاسفة الذين فكَّروا ضمن هذا النظام المعرفي - الذي يركز على المادة كمقولة تفسيرية - لم يتحرَّروا بصورة نهائية من الدلالات الحدسية، ويخبرنا نيتشه هنا عن الطَّابع الحدسي الذي ميَّز هذه النَّمطية من التفكير، فطاليس مثلاً - المشهور برد أصل العالم إلى الماء - لم يقل ما قال إلا لكي يتقاسم ما رآه مع الآخرين «ويتعلَّق الأمر في الحقيقة بانتقال مجازي إلى دائرة ولغة

مخالفين، وهو انتقال لا يمكننا بتاتاً أن نعوَّل عليه، وهكذا يكون طاليس قد رأى وحدة الوجود، ولكنَّه حين أراد التَّعبير عنها تحدَّث عن الماء»¹⁸. إذن فالأصل في رد الكثرة إلى الماء هو الإيمان بوحدة الوجود، وهي - كما يبدو - وحدة وجود مادية ظاهرة، متلاحمة مع اللوغوس أو العقل، فلا عقل بلا طبيعة ولا طبيعة بلا إدراك عقلي، ويسري هذا الوصف - الخاص بالالتقاط الحسي

17 - تارناس، ريتشارد: آلام العقل الغربي (فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم) مرجع سابق، ص 44.

18 - نيتشه، فريدريك: الفلسفة في العصر التراجيدي عند الإغريق، ترجمة محمد الناجي، المغرب، أفريقيا الشرق، 2009، ص 26.



والحدسي لأصل العالم - لدى كلِّ من أناكسماندر وهيرقليطس؛ فقد أبصر الأول «في تعدد المخلوقات كمّاً من الأثام التي يجب التكفير عنها، ومن ثم فسيكون أوّل أغريقي وضع يده بجرأة على عقدة المسألة الأخلاقية الشديدة التعقيد»¹⁹، بينما سار الثاني - أي هيرقليطس - إلى مسح هذا التأويل، ولم يبصر أية آثام في حركة الوجود؛ إنّما أبصر العدالة الوحيدة أو براءة الصّيرورة «العالم لعبة زيوس، أو بعبارة فيزيائية: لعبة النّار مع نفسها؛ بهذا المعنى وحده يكون الواحد متعدداً في الوقت نفسه»²⁰. إن مقصود نيتشه بهذه القراءة أن الحدس والرؤية الجمالية إلى العالم، هي السّمة التي ميّزت جمهورية العباقرة هؤلاء (طاليس، أنكسيمانس، أنكسماندريس، هيرقليطس..). أما إسكانهم ضمن الحركة العلمية والتفسير العقلي لأصل العالم فهي لا تعكس المدلول الحقيقي لكلمة الحكيم التي تعني الإنسان الجيّد الذّوق sisyphos (المتذوق)، وما شاهده نيتشه من تشابه بين هؤلاء هو القول بوحدة الوجود، انطلاقاً من مبدأ تفسيري واحد: الماء أصل العالم (طاليس)، الصيرورة آثمة وهي تكفر عن الأثام (أنكسيماندر)، براءة الصيرورة وعدالة الصّراع (هيرقليطس).

يتضح لنا إذن أن الانتقال التدريجي من مرفق الدّين والخيال إلى مرفق الطبيعة (الفيزيس) واللوغوس (العقل) هو حركة النّظر الإنساني من عوالم المعنى إلى عوالم الطبيعة، من الشّعور إلى النثر، من القداسة إلى الدليل، من رسوم المخيِّلة إلى التّعليل الطبيعي، مع امتداد ظلال الأسطورة والدين ضمن هذا النسق التفسيري نفسه، وبيان ذلك هو الإرجاع إلى مبدأ واحد أو عنصر واحد في التفسير، وهذا - في مدلوله الأعمق - استمرار للألوهية؛ لكن بملفوظات أخرى وصور أخرى أيضاً.

ت - مرفق العقل العملي والفضيلة الأخلاقية

بعد أن سادت النّظرية الميكانيكية إلى أصل العالم، وتعدّدت العناصر التي تفسره - جاءت الرؤية الثالثة من رؤى العالم اليونانية، إلا أن عالمها

19 - المرجع السابق، ص 29.

20 - المرجع السابق، ص 38.

ليس هو الطبيعة أو مكوناتها أو عوالم المعنى والرمز؛ وإنما الإنسان والمطالب العملية التي تكتنفه في مجرى حياته، والأدوات التي يستعين بها لأجل تحقيق النَّجاح. وضمن هذه المرحلة يعلو الخطاب السوفسطائي برؤيته النسبية وغاياته العملية، ومن أول الآليات التي استند إليها السفسطائيون هي آلية هدم الأحكام الدّينية المسبقة، وتعليق الأحكام بشأن وجودها من عدمه؛ لأن مطالبهم عملية وليست نظرية، ومهاجمة ذهنية الأساطير التي كانت لها المنقبة العلية والمنزلة الرفيعة ضمن الحقبة الأولى؛ حيث نظروا إليها بوصفها حكايات مجازية لا حقائق واقعية. ولما

بعد أن سادت النّظرية الميكانيكية إلى أصل العالم، وتعدّدت العناصر التي تفسره - جاءت الرؤية الثالثة من رؤى العالم اليونانية، إلا أن عالمها ليس هو الطّبيعة أو مكوناتها أو عوالم المعنى والرمز؛ وإنما الإنسان.

كان اللّوغوس هو ابن الخِطاب؛ فإن «العقل بالنسبة إليهم وجه الإنسان الذي يتكلّم، يتّصل بامتلاك اللغة، بطريقة بناء الخطاب، وبطريقة التعبير عن الفكر. ومن هذه الناحية ثمة شبهة بين العقلانية وتقنيات الإقناع. المقصود تعلّم المناقشة، وتنظيم مناظرة خطابية. بالفعل أسهم السفسطائيون - وهم معلمو الفكر والمناقشة - في بناء عقل سياسي واجتماعي. وإذ وضعوا تقنيات الخطابة أسهموا في بناء العقل بوصفه ملكة اجتماعية تؤثر في الناس²¹. وهم

- بهذا المنحى في التفكير - أرسوا مراكز جديدة للخطاب الفلسفي هي: الذات الإنسانية محور التفكير، والمدينة والحياة المشتركة هما مسكنه. وعيّنوا فضائل أخرى للإنسان منها: الملكة اللغوية البلاغية، وعيّن العقل الجديدة، وتمجيد الفردانية، ونسبته (من النسبية) وتزمين (من الزمن) الأنظمة الثقافية والأخلاقية، وبسبب هذه القرارات الفلسفية الحاسمة «باتت مكانة الإنسان أعظم من أيّ وقت مضى. بات مزداد الحرية وتقرير المصير، واعياً لعالم أوسع يضم ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركاً لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، منتبهاً

21 - روس، جاكين: مغامرة الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 47.



لدوره الخاص في إيجاد واقعه»²². إلى جانب هذه الرؤية النَّازعة نحو الحركة والنَّجاح - والمرتكزة على التَّسبية والمنظورية والفردية - كانت بالمقابل رؤية أخرى تترافق مع الرؤية السُّوفسطائية في توجيه الفكر نحو الإنسان؛ لكنها تفرقتها في طبيعة هذا الإنسان، وفي طبيعة النَّظام الأخلاقي المرغوب. وقد كان سقراط رائد هذا المنحى في التَّفلسف، بخاصة وأنَّ جهوده كانت في رهاناتها الخفية إصلاحاً للأعوجاج الذي أصاب الفلسفة اليونانية في «وسط انهيار مُثل الحقيقة والأخلاقيات من جرّاء السوفسطائيين [فَقَدَّر] عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى، وإدراج السويّة في الحياة الثقافية المفكّكة في ذلك العصر»²³.

وفضلاً عن هذا الجهاد الفلسفي السقراطي ضد اعوجاجات التفكير السوفسطائي وانعكاسات ذلك على نظرية المعرفة ونظرية الفضيلة - فإنّ من مسوغات حركته الفلسفية أيضاً ذلك التعارض المُشاهد بين الفيزيائيين الأوائل في تنقيبهم عن مبدأ العلة الكافية «بلغه شوينهاور» التي تفسر تركيب العالم؛ ذلك لأنَّهم بدلاً من أنَّ يحلّوا التماسك والانسجام التفسيري والوحدة النَّسقية، تراهم أحلّوا التَّشويش والاضطراب، ولسان حال سقراط يقرّر أنّ «تفسيرات تلك النَّظريات للكون - القائمة على التَّعليل المادي وحده، غافلة عن الذِّكاء الهادف في العالم - بدت له ناقصة، وقد رأى أن مثل هذه النَّظريات لم تكن متماسكة مفهوماً ولا مجدية أخلاقياً. مما دفعه إلى التحوّل عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطق. كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعيّن عليه أن يفكّر بوضوح وكيف يجب أن يعيش؟ أصبح هاجسه الطاغية، وكما كان شيشرون سيعلن بعد قرون فإن سقراط (قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم»²⁴. إذن يمكن لنا صرّف سعيّنا إلى أن خصوم

22 - تارناس، ريتشارد: آلام العقل الغربي (فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص 56.

23 - ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت: مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص 90.

24 - تارناس، ريتشارد: آلام العقل الغربي (فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم)، مرجع سابق، ص 59.

سقراط الذين ناظرهم هم الفيزيائيون الأوائل، الذين لم تنسجم نظرياتهم التفسيرية وكذا النزعة السوفسطائية في التفكير. إن سقراط «يُنحّي جانباً جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة... إنه يندد صراحةً بمثل هذه التأمّلات، ويعد كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الأخلاقية؛ معرفة الإنسان. لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشكالاً ذات قيمة للمعرفة. ولقد قال: إنه لن يتعوّد أن يتجوّل خارج المدينة؛ لأنّه لا يوجد شيء يمكن أن يتعلّمه من الحقول والأشجار»²⁵.

وبعد هذا الإقرار النقدي يبني سقراط معماره المنهجي، الذي يتأسّس على

**إنّ سقراط عاش رسالته
الفلسفية متحرراً من الطمع
مما في أيدي الناس، ناشراً
للفلسفة - التي هي
الفضيلة - بين الشباب،
وملقياً النور دوماً على
المعاني الكلية المبتوثة في
روح كل إنسان، وداعياً إلى
التيقّظ من الغفلة الإدراكية
التي يعيش أغلب الناس
فيها وهم لا يشعرون.**

الاستقراء الكلي والتّعريف، فروح العقل عنده هي تكوين المفاهيم، وكأنّ تصميم عقولنا يقودنا إلى تكوين المفاهيم. والمفاهيم ذات وجود موضوعي ومستقل عن الذات التي تدرك إدراكاً حسيّاً ذاتياً، وفي الآن نفسه تتقطّط وتحوز وتتملك طبيعة الأشياء، ولم يكن الغرض من التعاليم السقراطية المعرفة الخالصة أو المنطق المجرّد، بل الحياة العملية والأخذ بالعقل العملي إلى رتبة الفضيلة، ولذا فإنّ المحرك الخفي لمنهج الاستقراء الكلي والتعريف السقراطيين هو الأخلاق. وترتبة الدائقة الفلسفية على الوعي بكلية المفاهيم (الخير، العدالة، الفضيلة، الحصافة...) إنّما يكون سداً

حصيناً أمام السوفسطائي، الذي يروم الدّفاع عن معقولة الإدراك الحسي الذاتي وعن منظورية الفضيلة الأخلاقية. وإذا كان السوفسطائي ينشر التّعليم ويعلم البلاغة جامعاً للثروة؛ فإنّ سقراط عاش رسالته الفلسفية متحرراً من الطمع بما في أيدي الناس، ناشراً للفلسفة - التي هي الفضيلة - بين الشباب، وملقياً النور دوماً على المعاني الكلية المبتوثة في روح كل إنسان، وداعياً إلى التيقّظ من الغفلة الإدراكية التي يعيش أغلب الناس فيها وهم لا يشعرون.

25 - ستيس، وولتر: مرجع سابق، ص 99.



إننا أمام رؤية إلى العالم لا تحيل إلى الدلالات المتعالية، أو التفكرات المنفصلة عن الفضيلة، وإنما رؤية ترفع التقطيب بين النظر والعمل، بين المعرفة والفضيلة، والأكّد أنّها تجعل من المعرفة النور الهادي إلى الفضيلة. وبهذا يمكن أن نسمي هذا النمط من التفلسف بالرؤية الأخلاقية إلى العالم. وبدورها هذه الرؤية عرفت صياغتها النسقية المثلّي مع التلميذ «أفلاطون»، وبخاصة وأنّ أفلاطون قد شاهد فساد واستبداد النظام السياسي الذي حكم على سقراط بالموت من غير مسوغات قانونية وجيهة، وشاهد الهدم المنهجي الذي مارسه السفسطائيون للمثل الأخلاقية، فكان منطلقه في تكوين فلسفته الأخذ بالجدل السقراطي من مكانته التعليمية التوجيهية التوليدية، إلى دور أنطولوجي مشتبك مع حركة الجدل الصاعد والنازل، كما أنّه بنى على نظرية المفاهيم التي طوّرها سقراط، والتي شكّلت ثورة في الفلسفة، وعلى تطوّرها - أي نظرية المفاهيم - تأسّست فلسفة أفلاطون بكاملها، ومن خلال أفلاطون تأسّست فلسفة أرسطو، وفي الحقيقة كل المثالية التالية. والتأثير المباشر لهذه النظرية على آية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين²⁶. ولبيان هذا الاقتران المنهجي بين سقراط وأفلاطون يلزمنا الرجوع إلى محاوره من المحاورات، ولتكن محاوره مينون أو في الفضيلة؛ لأنّنا نستخرج منها الآليات التي شغلها سقراط في انشغافه وافتتانه بماهيات الأشياء وزهده في الجزئيات، فسقراط - كما يتبدّى لنا في المشهد الحواري بينه وبين مينون - يوظّف آلية المماثلة في بحثه عن الفضيلة كمفهوم معترضاً على مينون عندما أجاب عن سؤال ما هي الفضيلة بإجابات مجرّاة كالنظر إليها بوصفها القدرة على إدارة شؤون الدولة، أو الإتيان بالضرر للأعداء، أو قيام المرأة بواجبها في حسن إدارة منزلها، بحيث إنه ليس مدعاةً للحيرة إيضاح ما هي الفضيلة؛ لأنّ هناك فضيلة لكل منّا بإزاء كل

26 - المرجع السابق، ص 103. وقيل أيضاً عن فلسفة أفلاطون: «جل الفلسفة الغربية ليست سوى حواشٍ على نصوص أفلاطون»؛

Mel Thompson. S'initier à la philosophie, les grands sujets et les penseurs d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Larousse, 2014, p. 19.

عمل من الأعمال، وبحسب كل نوع من أنواع النشاط وكل عمر. واعتراض سقراط على مينون كان بما يأتي:

«ما أعظم الحظ الذي يقع عليّ يا مينون؛ فقد كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذ بي أمام خلية من الفضائل تسكن عندك... ولكن يا مينون؛ إذا أنا سألتك - حتى تتابع ذلك التشبيه: تشبيه خلية النحل - إذا أنا سألتك عن الجوهر الذي يكون طبيعة النحلة، وقلت لي: إن هناك منها الكثير ومن كل نوع، فماذا أنت قائل إذا أنا سألتك: ولكن أتقول: إن النحل كثير ومن كل نوع ومختلف؟ أم على العكس من ذلك لا يختلف بعضه عن بعض من حيث هو نحل؟

مينون: ها هو ذا ما سأجيب به؛ إن أفراد النحل لا تختلف بعضها عن بعض من حيث هي نحل.

سقراط: ولكن الحال هو نفسه بخصوص الفضائل: فمهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، فإنها تمتلك جميعاً صورة معيّنة واحدة بها تصير فضائل، وهي التي لا بد أن يضع عينه عليها ذلك الشخص الذي سيجيب إجابة صحيحة عن السؤال الذي ألقى عليه؛ حتى يوضح ما هي حقيقة الفضيلة»²⁷، نحن إذن أمام تركيب وبناء يمكن رصد مكوثاته - أي النظرية الأفلاطونية - في:

- «المعرفة موجودة (سقراط).

- لكن كيف تكون ممكنة؟ يكون ذلك بفضل الوجود المسبق للنفس، والتذكّر (العلم هو التذكّر)، والتعامل مع الموجودات الحقيقية، أما الجسد والحواس فهي بمثابة حجب مادياً»²⁸.

27 - أفلاطون: في الفضيلة (محاورة مينون)، ترجمة عزّت قرني، مصر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 76 - 77.

28 - نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة أحمد الجوة، ومحمد الجوة، صفاقص: دار البيروني للنشر والتوزيع (د، ت) ص 70.

إننا أمام رؤية إلى العالم لا تحيل إلى الدلالات المتعالية، أو التفكرات المنفصلة عن الفضيلة، وإنما رؤية ترفع التقطيب بين النظر والعمل، بين المعرفة والفضيلة، والأكيد أنها تجعل من المعرفة النور الهادي إلى الفضيلة.



ونحن هنا ربطنا بين سقراط وأفلاطون لتمثالهما في طبيعة الرؤية إلى العالم؛ أي الرؤية الأخلاقية التي ترى في الحواس واتباع الشهوات المنبع الأصلي للخطأ في المعرفة، ولذا أخذ أفلاطون بهذا المنظور إلى أقصى غاياته، بأن رسم دوراً للفلسفة، كما لو أنّها أداة تطهير النفس من علائقها الحسية، والإبصار في المفاهيم المجردة والمثل الثابتة موطن الحقائق الأزلية المحجوبة عن الإنسان في الوجود الحسي الأول. وبناءً على هذه المقدمة يرسم أفلاطون دوراً للتربية لا ينحصر في التعليم العلماني، ولا حتى في تقوية العقل العملي بالفضيلة، وإنّما يكون للتعليم أيضاً عشقاً أبدياً للمثل، وتكون المثل هي العلامات التي يهتدي بها الإنسان نحو المطلق، وبهذا حرّز أفلاطون التربية من آفتين هما: آفة النزعة السوفسطائية، التي جعلت من التربية وسيلةً لاستمالة الناس وتكسُّب الأرباح. وآفة النزعة الروحية الخالصة التي انحصرت التربية عندها في تقوية دائرة الروحي. وقد كان أفلاطون يؤكّد على أهمية تربية الفيلسوف كي يكون خليقاً بالتدبير السياسي للمجتمع من جهة، وفي الآن نفسه ربطه المتلقي بالمثل الخالدة على حساب الظواهر، وتفضيل العقل والروح على المادي، والحياة الروحية فيما بعد الموت على الحياة المادية الحاضرة، فإنه يكون قد استطاع أن ينشئ نموذجاً تربوياً فريداً، يكون الفيلسوف فيه هو نجم المجتمع، والقلم الذي يهتدي به الناس نحو الحق والخير والجمال.

ثالثاً: منزلة الإنسان بين الأسطورة والطبيعة والفضيلة

تبين لنا إذن الشكل التعددي لمرافق الرؤى إلى العالم في الثقافة اليونانية، والفلسفة تبعاً لهذا الإجراء المنهجي باتت تُكاشف السمات الكلية، بوصفها المرتكزات المتينة التي تغذي أقسام الفلسفة الأخرى، وتلقي عليها الألوان التي تميّز بها عن غيرها من الرؤى، والنّاظر في هذه الرؤى الثلاث التي أوردنا (المعنى والطبيعة والإنسان) يتقطّن إلى أنّها تعكس مكونات أو طبيعية تكوينية لبنية الإنسان الأصلية، بما ينتج عن هذا الإقرار معاندة الرؤى الاختزالية التي تبصر في الإنسانية إما وعياً روحياً خالصاً (الرؤية

الأسطورية)، أو عقلانية طبيعية كافية (فلسفة الطبيعة)، أو مطالب أخلاقية فاضلة (العقل العملي). إن الإنسان هو هذه جميعاً في تركيبة مترابطة تبادلية وتكاملية، فالقَصُّ الأسطوري هو علامة على أن في الإنسان ملكة التَّحْلِيْق بالأجنحة وإرادة القوة، والبحث عن منابع لشحن الفعالية بطريقة شعرية. لنقلُ إذن بـ «أنَّ الأساطير في المجتمعات القديمة - التي تحيا ميثولوجيتها - تظهر لنا بمثابة الدعائم للفعل الإنساني والعوامل المنظمة للوجود الجماعي»²⁹، ويسمى إدغار موران هذا الوعي بـ (الحالة الجمالية)، ويعني بها حالة ثانية من الابتهاج والرضا والانفعال والمتعة والسعادة... إنَّه انفعال

**يرسم أفلاطون دوراً
للتربية لا ينحصر في
التعليم العلماني، ولا
حتى في تقوية العقل
العملي بالفضيلة، وإنما
يكون للتعليم أيضاً عشق
أبدى للمثل، وتكون المثل
هي العلامات التي يهتدي
بها الإنسان نحو المطلق.**

وشعور بالجمال وبالإعجاب وبالحقيقة، فإذا بلغ الذرّوة كان شعوراً بالسمو... [وبرأيه] تقوم الجمالية والمتخيّل بفعل مشترك: تغذي الجمالية الخيال وتغذّي جزئياً من قبل الخيال (الملاحم، الروايات، الأشعار، المنحوتات)³⁰.

أما صيغة الرؤية الطبيعية / العقلانية إلى العالم فهي إفصاح عن جزء من أجزاء الإنسان البادية؛ هي الكتابة النثرية والحساب والتعليل الحسّي للظواهر ولفّت النَّظْر إلى الجسد والطبيعة، وإذا كانت الصيغة الأسطورية ترى بأن

الإنسان يسكن في العالم شعراً وخيالاً، فإن الصيغة الطبيعية ترى بأنه يسكنه كما يظهر في ماديته ويتعقّلُهُ بأدوات إدراكه الحسية. العالم المؤلّف من كل الأشياء، هو عالم واحد يسري بين هذه الأشياء إله واحد، ماهية واحدة، قانون واحد، وعقل مشترك بين كل الكائنات الحيّة العاقلة، وحقيقة واحدة³¹. وهذه الأحادية تعبر عن اطراح نسقين متداخلين هما: النَّسْق العقلاني والنَّسْق

29 - ميسلان، ميشال: علم الأديان، محاولة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، أبو ظبي، المغرب: كلمة، المركز الثقافي العربي، 2009، ص 176.

30 - موران، إدغار: إنسانية الإنسانية (الهوية الإنسانية)، مرجع سابق، ص 148.

31 - روس، جاكولين: مغامرة الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 22.



الطبيعي، وحثت بينهما الرؤية الفيزيائية لدى الطبيعيين الأوائل. إذن يبدو لنا أن الإنسان العاقل / الطبيعي قد تجاوز وعيه من الوعي الذاتي الخاص إلى الوعي الخارجي في الطبيعة، ونتج عن هذا التخرج لفت النظر إلى أهمية وقيمة الوجود الفيزيائي المحسوس، الذي بات هو نطاقه المركزي ونموذجه التفسيري في بناء العلاقة بين الكائن والوجود.

وإذ عرفنا هاتين السمتين الخاصتين بكل من الأسطورة والطبيعة / اللوغوس وتحقق غرضنا؛ فإننا نمضي إلى بسط منزلة الإنسان ضمن نسق العقل العملي أو التخلق بالفضيلة، فمنزلة الإنسان هنا باتت هي محور الدائرة ومركز المحيط، الإنسان مفهوم بالمعنى الأخلاقي، بخاصة لدى سقراط وأفلاطون، فليست الطبيعة هي المركز، ولا رسوم المخيلة التي تتعدى الواقع وتخرق التاريخ، بل هذه مجتمعة إن هي إلا أدوات لأجل بناء الإنسان بناءً أخلاقياً وروحياً، والأخذ بيده نحو الخير، بناء يتجاوز مطالب الجسد، ويُصير رغباته وشهواته مستسخرة أمام موجبات العقل والقيمة العليا للخير، لذا فإن مقولة الخير هي المقولة التي تستقطب وتُسوغ الفعل البشري في الواقع، ومن ثم «فإن» المسألة الأخلاقية لا تطرح من دون وجود إنسان يعرف ويرغب ويتأثر، كلما توجه التفكير الأخلاقي - بصفته فلسفة عملية - نحو الفعل البشري والممارسة كان علينا أن نعتد بفكرة الخير المفهوم المفتاح للفلسفة الأخلاقية، فهي تحفظ الصلة بين التحفيز وبين الأخلاقية، وتجعل من الممكن أن نتصور هذه الأخيرة شكلاً من أشكال المرغوب فيه³². إن منزلة الإنسان الأصيلة تتعين تبعاً لعلاقة الكائن بالخير، فكلما توجه ببصره وعمله نحو الخير، وجاهد نفسه وزكاها؛ كان خليقاً بالإنسانية التي لأجلها وجد، وكأن الإنسان هنا تتحقق إنسانيته بقدر ما يتحقق بالخيرية، فإن هو قام بالفعل تبعاً لموجبات الخير، فقد استكمل الإنسانية، وإن هو انسلخ عن الخيرية فإن إنسانيته تعد ناقصة، بالإضافة إلى الصورة الأكمل التي رسمتها الخطاطة الأفلاطونية.

32 - سبيربير، مونيك كانتو؛ أدريان، روفين: الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، ليبيا، بيروت: دار الكتاب الجديد، 2008، ص 20.

جليّ إذن المنزلة الرفيعة والشأن الجليل للإنسان عندما يتحقق بالفضيلة لدى كل من سقراط وأفلاطون، فإذا كان سقراط قد انحصرت الفضيلة عنده في الوجود الإنساني الأوّلي؛ فإنها عند افلاطون قد ربطها بالوجود الأزلي وبدروب الفعل التربوي السياسي؛ لأجل تحرير الممارسة الأخلاقية من المطالب الطّرفية والرهانات المصلحية الحيوية، ونظراً لهذا الإقرار استطاعت مقولة الخير الأفلاطونية أن تصمد أمام الانتقادات في تاريخ الفلسفة، وأن ترسم حقبة زمنية وفلسفية طويلة، وأن تؤثر في أنظمة الثقافات الأخرى مثل الثقافة الإسلاميّة، التي استثمرت الموروث اليوناني - بخاصة

**إنّ منزلة الإنسان الأصيلة
تتعيّن تبعاً لعلاقة الكائن
بالخير، فكما توجه
ببصره وعمله نحو الخير،
وجاهد نفسه وزكاه؛
كان خليقاً بالإنسانية التي
لأجلها وجد، وكأنّ الإنسان
هنا تتحقق إنسانيته بقدر
ما يتحقق بالخيرية.**

الأفلاطوني - لأجل إنارة الدروب نحو العمل الصالح، فكان تمجيد المقالات الأفلاطونية جلياً مثل: المعرفة تذكّر، العقل أسمى من الحس، العلوم توجد مركوزة في النّفس، الانسلاخ عن الشهوات وإماطة الأهواء هو الطريق نحو الخير، وفي هذا المنحى الاستثماري لأفلاطون يقول أبو الحسن العامري: «إنّ النّفس لها طلب والبدن بمنزلة المطيئة، وقائدها نحو الخير رفيع الهمة. وعملها الإمعان بالعزم الصّحيح نحو الغايات، وأفتها استديارها الجهة من أجل التلّون في الهمة.

وسبب آفاتنا الميل إلى الراحة واللذّة، ونجاحها استخلاص الجوهر من شوائب الكدورة. وفضيلتها أن توافق العقل والحكمة وتخالف الهوى والشهوة، وشينها أن تصدأ بالسّهو والغفلة فلا تميّز بين الخمول والرفعة. ومفتتح عملها جمع الهمة على تقوية العزيمة، وغاية كمالها أن تطلّع على الخير بعين البصيرة، وتتمام غرضها الفوز بالسعادة في الدنيا والآخرة»³³.

مما تقدّم يتّضح أن الموروث الفلسفي اليوناني قد دارت رؤاه حول العالم على ثلاثة مرافق:

33 - العامري، أبو الحسن: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية (شذرات في الفلسفة الخلقية)، دراسة ونصوص، سحبان خليفات، الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، 1988، ص 505.



أحدها: مرفق الرؤية الدينية والأسطورية، التي بکّرت بها الثقافة اليونانية في سياق حاجة الإنسان إلى ملء العالم بالمعنى وإمداده بمصادر روحية؛ لشحن الفعالية وإرادة القوة. وهذه الرؤية سوغت الفعل وملأت الفراغ الأنطولوجي بالدالات المعنوية.

والثاني: مرفق الرؤية الطبيعية، وهنا انزاح التفكير من القول بالدين والأسطورة، إلى القول بالوُغوس والطبيعية (الفيزيس)، وأضحت لحمة تفسيرية وقانوناً واحداً يسري على الممالك كلها (مملكة التآليه، مملكة الطبيعة، مملكة الإنسان).

والثالث: مرفق الفلسفة العملية ومطالب الفضيلة الأخلاقية، وهنا استعاد الإنسان دوره، بعد أن سكن الأسطورة، واندesh من البنية التكوينية للطبيعة. لكن هناك المنحى السفسطائي الذي تمحور نشاطه الفلسفي حول المنفعة والعقلانية الإجرائية، والمنحى السقراطي الأفلاطوني الذي تمحور حول أنّ المعرفة في روحها طريق نحو الفضيلة، وأن الخير هو أسمى القيم الإنسانية. وقد ظهرت تبعاً لكل رؤية من الرؤى صورة للإنسان مخصصة، تتلاءم والمقولة التفسيرية المركزية، وقد خلّصنا أن هذه الرؤى الثلاث، تعكس عناصر في البنية التكوينية الإنسانية: نزوعه نحو الخيال، واندهاشه من الطبيعة، ورغبته في الفضيلة.

خاتمة البحث:

في خاتمة هذا البحث حول الرؤى اليونانية إلى العالم ومنزلة الإنسان في متونها، فإن أهم الاستنتاجات التي نتطارحها في هذه الخاتمة هي متتالية: حتمية الرؤية إلى العالم في علاقة الكائن بالوجود، وحتمية تعدد الألوان والإمكانات التأويلية؛ فالكائن إن لم ينتهل رؤيته إلى العالم من المرفق الديني؛ فإن مخيلته ستدفع به إلى رسم معانٍ حول الوجود، وحول الإنسان وحول الطبيعة؛ كي يبني الشبّكة الإدراكية، والغرض من هذا التلوين للعالم بالمعنى هو دفع الخوف النفسي من ظلام الفراغ الوجودي، وجلب الأمن

الأنطولوجي والنّفسي، وبهذا يرتفع الإنسان من الانحصار في وجوده الطّبيعي إلى آفاق الوجود الإنساني الحابل بالمعنى والقيمة.

لم تكن هذه الرؤى إلى العالم بالأفكار المجردة التي يستنبطها الإنسان من عقله بصورة منفصلة عن حركة شبكة الأفكار في التّاريخ والواقع؛ لأن نموّ الأفكار واطّراحها وتعدّد الاجتهادات الفلسفية قد تقوّت عندما كانت هناك تنافسية فكرية وطاقّة شعورية؛ «لأن المجتمع الفكري مبنّي على التّنافسية، والمواقف المتعارضة تتنافس من أجل الحصول على الهيمنة، وحتى في داخل الموقف الواحد يوجد قدر محدود جداً من الاهتمام

من سمات الأنساق الفلسفية اليونانية أنها أنساق مُسافرة بمعقولاتها، وليست مقيمة في جغرافيتها؛ فالليونان باتت - لدى شطر واسع من المفكرين المعاصرين في الفكر الغربي - منبعاً للتّفلسف ومعياراً للتخلّق وحكماً ذوقياً للتجمل.

الفكري، الذي لا يمكن أن يتم تقسيمه على جميع أنصار هذا الموقف... يضاف إلى ذلك أن تدفق رأس المال الفكري والطاقّة الشعورية في بنية الشّبكة الاجتماعية هما بمثابة المحفز»³⁴.

وبموجب هذا الإقرار الأناسي نصرف السّعي إلى أن الحركة الفلسفية اليونانية قد غداها هذا التّنافس والجدال حول مسائل المعنى والطبيعة والإنسان، بخاصة وأن معيار المعقولية - ضمن سياق نشأة المدينة والدولة - قد صرف النّظر من العقلانية النّظرية إلى الحجّاج والإقناع،

وبناء الدليل كمحدّدات شارطة لآية عقلانية ممكنة. والقيمة التربوية التي نستجلبها هنا أنّه لا بد لنا من صرف أنظارنا إلى بناء مجتمع المعرفة التداولية والنّقاش العقلاني والمعايير الأخلاقية الكلية؛ كي يتشرب المجتمع قيمة المعرفة وحضور الوعي والإقناع بالدليل؛ درءاً لآية استبدادية سياسية أو سلطة معرفية جاهزة أو نسق أيديولوجي مغلق.

من سمات الأنساق الفلسفية اليونانية أنها أنساق مُسافرة بمعقولاتها، وليست مقيمة في جغرافيتها؛ فالليونان باتت - لدى شطر واسع من المفكرين

34 - كولينز، راندال: علم اجتماع الفلسفات، مرجع سابق، ص 78.



المعاصرين في الفكر الغربي - منبعاً للتفلسف ومعياراً للتخلق وحُكماً ذوقياً للتجمل، وسادت ظاهرة العودات المكررة إلى اليونان لدى عديد من الفلاسفة، منهم مثلاً: هيغل Hegel ونيتشه Nietzsche، فالأول قال: نعم للتراث اليوناني، والثاني قال: لا للجزء الأكبر منه، وعموماً فإن الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر كان قد فتح باب التلاقح Réinsémination المتجدد مع الفكر اليوناني، ورأى أنّ «إعادة تنشيط العقل تتم عن طريق العودة إلى المنابع اليونانية، من أجل إنعاش رؤية إلى العالم تضاد الرؤية اليهود - مسيحية»³⁵.

إنّ هذه الاستنتاجات المفهومية والمنهجية الخاصة بتعددية الرؤى إلى العالم لدى الثقافة اليونانية تطالعتنا بأنّ حركة الإنسان وحركة العمارة مشروطة برسم رؤية للعالم متكاملة، وإذا لم تتوافر هذه الرؤية في النسيج الثقافي للمجتمع؛ فإن الإنسان يفقد دليل الرؤية والخريطة المنهجية التي يؤول بها العالم. وارتكازاً عليها ينقل الزمن من انفصاله عن الإرادة إلى ترابط الإرادة والزمن ضمن صيرورة وجودية مبدعة، يكون ملمحها الجوهري هو الفعل والإبداع.