

عبد الرحمن بدوى  
مؤرخاً للفلسفة اليونانية

مصطفى النشار

**تقديم:**

لاشك أن د. عبد الرحمن بدوى يعد واحداً من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية في عالمنا العربي المعاصر ، فعلى الرغم من اتساع مساحة اهتماماته الفلسفية التي شملت أبحاثاً وكتابات في مختلف فروع الفلسفة ، وتاريخها القديم والحديث والمعاصر ، إلا أن نظرة بسيطة إلى قائمة مؤلفاته تكشف عن أنه قد أعطى جل اهتمامه للتاريخ للفلسفة الغربية عموماً وللفلسفة اليونانية خصوصاً ، وما ذلك إلا لأنه ومنذ مطلع الأربعينيات كان ينظر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها ينبوع الفكر الفلسفى الغربى خاصة والفكر الفلسفى العالمى عاماً .

**(ولا: الصورة العامة لا هتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية :**

وإذا اقتصرنا على حصر دائرة اهتمامنا في النظر إلى دور د. بدوى الرائد في دراسة الفلسفة اليونانية ، صورتها وتأثيرها في العالم الإسلامي لوجدنا أنه قد أعطياها أكبر قدر من مساحة اهتماماته الواسعة وكتاباته التي انشعبت وتعددت اتجاهاتها فشملت الإبداع الفلسفى والأدبي بالإضافة إلى التأريخ للفلسفة الإسلامية ودراسة أهم جوانبها وتعذر ذلك فشملت تقديم العديد من الدراسات المبتكرة والجديدة بالاهتمام عن بعض فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين أمثال نيشه واشنجلر وكانت وشوبنهاور وبرجمون ، كما تضمنت اهتماماً واسعاً بتقديم أهم التحقيقات لمجموعة مختارة من نصوص فلاسفة اليونان والعرب على حد سواء .

وقد انصب اهتمام د. بدوى بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور ؛ المحور الأول : التاريخ لها والتعریف بمصطلحاتها وبأعما فلسفتها وقد قدم هذا التاريخ في كتابه المعروفة « ربيع الفكر اليوناني » و « خريف الفكر اليوناني » وبينهما كتابه عن « أفلاطون » و « أرسطو ». أما المحور الثاني فقد تركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التي نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة في العالم الإسلامي إلى اللغة العربية سواء كانت أصلية مثل تحقیقاته الهامة للترجمات العربية القديمة لنصوص أرسطو مثل كتاباته المنطقية ، وكتاباته في النفس والأخلاق والسياسة وفي علوم الحيوان وفن الشعر إلخ . أو كانت منحولة أو مشكوكاً في نسبتها إلى مؤلفات الفلسفة الكبار مثل ما قدمه من نصوص في كتابه « المثل العقليّة الأفلاطونية » و « الأفلاطونية الحديثة عند العرب » .

اما المحور الثالث فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي وفي ذلك قدم العديد من الدراسات والتحقيقات بذات بكتابه الهامين « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » و « الأصول اليونانية لسلبيات السياسية في الإسلام » بما اشتملا عليه من دراسات ونصوص ، وتناولت أثناء ذلك وبعد إصداره للنصوص العربية التي توضح صورة فلسفية اليونان في العالم الإسلامي وتكشف عن دور العرب في فهم وشرح وتأويل مؤلفات فلاسفة اليونان . ومن أهم هذه الاصدارات « أرسطو عند العرب » و « أفلاطون عند العرب » و « أفلاطون في الإسلام » . كما كان للدكتور بدوى فضل الكشف عن مؤلفات نادرة لمؤرخين وفلاسفة إسلاميين اهتموا بالتاريخ للحكمة ولأقوال الحكماء من اليونانيين والشرقين مثل تحقيقه لكتاب مسكونيه « الحكمة الخالدة » ولكتاب المشير بن فاتك « مختار الحكم ومحاسن الكلم » .

وفي اعتقادى أن كل محور من هذه المحاور الثلاثة يحتاج لدراسة مستقلة حتى تكتمل لدينا الرؤية العامة لدكتور بدوى للفلسفة اليونانية ودوره فى إثراء الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة حولها ، فمما لا شك فيه أن كل الدراسات العربية المعاصرة فى الفلسفة اليونانية والإسلامية قد استفادت مما كتبه سواء أيدته فى اطروحاته وأرائه أو اختلفت معه . فما قدمه د. بدوى في هذا المجال لا يمكن لأحد الدارسين أن يتغافله دون أن يستفيد منه بشكل أو بأخر .

## ثانياً: رؤيته العامة للتاريخ للفلسفة اليونانية :

يبدأ د. بدوى كتابه « ربيع الفكر اليوناني » بعرض مطول لرؤيته العامة في التاريخ للفلسفة عامة وللفلسفة اليونانية بوجه خاص . وهو يوضح جوانب رؤيته - بعد أن يستعرض الرؤى المختلفة للتاريخ للفلسفة - على أساس حصر المشاكل التي تبدت في التاريخ للفلسفة أمام المؤرخين في ثلاثة مشاكل رئيسية هي : أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده أن الفلسفة قد وجدت بالفعل ومنه نستطيع بعد ذلك أن نبدأ البحث في تاريخ الفلسفة ؟ وثانياً : مشكلة حدود الفلسفة أي إلى أى حد نستطيع أن نقول أن ثمة تاريخاً للفلسفة وأن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية . أى ما هي الفلسفة أولاً وثانياً ما هي الصلة بين الفلسفة وبين بقية العلوم الأخرى ؟ وثالثاً : هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها ؟ وإذا كان هناك قانون فما هو وما هو المنحنى الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها على مدى التاريخ <sup>(١)</sup> .

ولقد قدم د. بدوى إجابات على تلك التساؤلات التي تلخص تلك المشاكل الثلاثة مبتدئاً بمشكلة نشأة الفلسفة ونقطة البداية التاريخية لها . وقد حسم موقفه منذ البداية حينما بدأ في الرد على حجج من يقولون أن الفلسفة بدأت من الشرق القديم حجة بعد أخرى . وجاءت ردوده متتابعة لردود كل من ينالون العجزة اليونانية من المؤرخين الغربيين ، وإن كان قد ركز فيها على التمييز بين العلم الذي كان سائداً لدى الشرقيين القدامى وبين العلم اليوناني ، حيث أكد على أن العلم عند الشرقيين من بابليين ومصريين كان تجربياً يركز على النتائج دون معرفة الأساس النظري « فالخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين - وعند الشرقيين بوجه عام - وبينهما عند اليونانيين يقوم على أساس أن اليونانيين قد اكتشفوا النظرية بينما المصريون لم يستطعوا أن يعرفوا إلا التبيّنة فقط . إن في هذا الاختلاف يقوم الفارق بين الفكر الفلسفى النظري والفكر غير الفلسفى الذى هو فكر عملى صرف » <sup>(٢)</sup> .

ولكم يدهشنى دائمًا أمثل هذه الحجج التي تحاول التمييز بين طابع العلم عند المصريين والشرقيين القدامى عموماً وبين اليونانيين على أساس أن العلم عند الأوائل عملى بينما عند الآخرين نظري ، وأن الأوائل لم يعرفوا إلا النتائج بينما الآخرون عرفوا النظريات ! فكيف بالله عليكم يعرف المصري القديم نتيجة المسألة الرياضية دون

أن يعرف مقدماتها ١. أى مسألة رياضية تلك التي يمكن للإنسان أن يعرف نتيجتها دون أن يعرف المقدمات التي استخرج منها هذه النتيجة ٢

إن كل ما في الأمر أن هؤلاء قد اخفوا العلم بالمقدمات ولم يظهروا إلا النتائج مطبقة في الواقع العملي ، وذلك لسبب واضح لديهم ، غامض علينا وهو أن هذه التعاليم النظرية كانت في الشرق القديم سرية مقصورة على أصحابها من الكهنة الذين كانوا هم كبار العلماء أيضاً .

ولقد نقلت هذه السرية للتعاليم النظرية معظم المدارس الفلسفية اليونانية الأولى . فجعلت الفيثاغورية وهى أشهر المدارس الرياضية عند اليونان التعاليم سرية ، وكان يعاقب من يفشي سراً من الأسرار العلمية عقاباً شديداً يصل إلى الموت فقد القى الفيثاغوريون بهيباسوس أحد هم في البحر لأنه أفشى سر الجذر التربيعي للعدد ٢ .

على أى حال ، لقد حسم د. بدوى موقفه وانحصار إلى أنصار المعجزة اليونانية فانتهى إلى « أن بهذه الفلسفة لا يمكن أن تضمه في الفكر الشرقي ، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونانيين »<sup>(٣)</sup> ، وبهذا انحصار كما يقول إلى رأى أرسطو ورجحه على « المحاولات الحديثة التي قامت من أجل السبيل من هذا الرأى ومن أجل عد الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفى »<sup>(٤)</sup> .

وقد انتقل د. بدوى بعد ذلك إلى المشكلة الثانية عن حدود الفلسفة ، هل تحددها بالغرب أم نجعل ثمة مكاناً للفكر الشرقي ؟ وقد أجاب عن هذا التساؤل معتبراً ببعض الصلات بين اليونانيين والشرقين خصوصاً ابتداءً من حكم الاسكندر حتى نهاية الحروب الصليبية . ولكنه انكر أن تكون هذه الصلات قد أثرت في الفكر اليوناني ، فالنسبة للشرق القديم ، فإنه بالرغم من وجه الشبه بين الفكر الهندى والفكر اليوناني ورغم أنها تخد تشابهاً كبيراً بين كثير من المذاهب الهندية وبعض المذاهب اليونانية ، إلا أنها لانستطيع معرفة تاريخ هذه الكتب بدقة وتحديد الزمن الذي وضعت فيه ، ومن ثم فإننا لا يمكن أن نعرف إن كان الفكر الهندى قد أثر في الفكر اليوناني أم أن العكس هو الصحيح .

ويواصل د. بدوى عرض رأيه في « حدود الفلسفة » فيقول أنها تخد أنه قد قامت في الشرق فلسفة في العصور الوسطى هي الفلسفة الإسلامية وأنها قد أثرت بدورها وانتقلت إلى الأوروبيين ، لكنه يرى « أنها كانت في الواقع صورة مشوهة بعض الشئ

للفلسفة اليونانية<sup>(٥)</sup> . ورغم ذلك فهو يعيرها أهمية ويجعلها تحمل مكاناً ضخماً في دراسته لـ أنه مضطر إلى ذلك باعتبارنا « شرقين تقريباً ، ومسلمين غالباً »<sup>(٦)</sup> .

واعتقد أن هذا الرأي الغريب من د. بدوى ، والذى كتبه فى مطلع الأربعينات من هذا القرن ، قد تغير الآن بعد الدراسات الواسعة له فى الفلسفة الإسلامية وإن كانت هذه الدراسات قد اتّخذت فى الأغلب الأعم شكل تحقّيقات لنصوص بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوّفة ولم يفسح لها فى تاريخه مجالاً ضخماً كما وعد ، فلم يكتب بالعربية سوى مقالات إسلاميين ، وإن كان قد أرّخ لها بالفرنسية فى جزئين .

وعلى أي حال ، فربما يكون فى ذلك الكثير للفلسفة الإسلامية لأنّه كان سيؤرّخ لها باعتبارها « صورة مشوهة بعض الشيء » للفلسفة اليونانية .

وقد عرض د. بدوى بعد ذلك لرأيه فى المشكلة الثالثة وهى صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى ، وبدأ بالتأكيد على أن الفلسفة لا يمكن أن تفصل عن الاشخاص الذين انتجوها ولا عن الروح السائدة في العصر الذي أنتجت فيه ، كما أنه ليست هناك حدوداً ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة والفن أو بينهما وبين الدين والسياسة وإنما هي حدود مختلطة تارة تضيق وتارة تتسع<sup>(٧)</sup> .

وقد عرض مؤلفنا بعد ذلك لتاريخ التأريخ للفلسفة ، فاستعرض محاولات المؤرخين منذ فلورطينس الذي كتب كتاباً اسماه « أقوال الفلسفة » ، ومن قبله ذيوجانس اللايرسي صاحب كتاب « حياة الفلسفة » ومروراً بما كتب في تاريخ الفلسفة في عصر النهضة الذي كان أقرب إلى تأريخ لتابع الشيع الفلسفية المختلفة وتارعها ، وبما كتب كذلك في العصر الحديث حيث عرض لأراء كوزان وكونت وهيجل وغيرهم .

وقد وصل في عرضه لتلك الآراء إلى القرن العشرين مركزاً على عرض المنهج الحضاري في التاريخ للفلسفة الذي قدمه اشنبنجلر أكبر فلاسفة الحضارات في رأيه . وقد لخص مجمل هذا المنهج - الذي قال أنه سيتبعه في دراسته لتاريخ الفلسفة اليونانية - بقوله « أن للحضارة خصائص معينة ، وأن لكل حضارة أسلوبها الخاص . وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر في آية ناحية من نواحي الحياة الروحية بطبعه الخاص . ولأنه لا يستطيع مطلقاً أن نفهم فيلسوفاً من الفلسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميزة للحضارة التي يتمنى إليها ، فأقول شيء يجب على مؤرخ الفلسفة أن يعني به هو أن يحدد خصائص الحضارة التي نشأت فيها تلك الفلسفة التي يعني بدراسةها ، ثم

يلاحظ من ناحية أخرى أن هناك قانونا عاما ثابتا بالنسبة لمختلف الحضارات ، فكانتنا نستطيع أن نقول أن هناك قانونا خاصا يسيطر على التطور الفلسفى لا بوصفه عاما وإنما بوصفه تطوراً خاصا بكل حضارة على حده .

ومن هنا يمكننا أن نرضى نزعة هيجل وأنصاره من حيث إيجاد قانون عام يعبر عليه التطور الروحي . ويلاحظ من ناحية ثانية أن المشاكل ليست أبدية وإنما كل مفكر وكل حضارة لها ولها مشاكلها الخاصة . وكل مشكلة من هذه المشاكل لا بد أن تحل تبعاً لخصائص كل حضارة على حدة وظروفها . والشخص المدعى هو الذي يعكس في روحه كل خصائص الحضارة التي يتسبب إليها ويدوره يعطيها خصائص جديدة ، فهو إذن سلبي يخضع لخصائص الحضارة من ناحية ، وهو من ناحية أخرى إيجابي يخلق للحضارة مميزاتها ويضع لها قيمة خاصة . ومعنى هذا أن للفرد والشخصية دخلاً كبيراً في تكوين كل فلسفة . وبهذا تكون قد أرضينا الترجمة الفردية <sup>(٨)</sup> .

و واضح من ذلك أن المؤلف سيتبع في تاريخه المنهج الحضاري الذي يستند على مقوله اشتينجلر الخاصة بالحضارات المقفلة ، وفي إطارها سيراعى المزاج بين إدراك التطور الفلسفى لكل حضارة ، وإدراك أن للفرد والشخصية دوراً تؤديه في هذا التطور .

ورغم أن ذلك المنهج بهذه الأساس به الكثير من العناصر الهمة والضرورية للتاريخ للفلسفة أو لأى نشاط إبداعي آخر ، إلا أنه يستند على فكرة الحضارات المقفلة التي أرى أنها ربما كانت السبب في اعتقاد المؤلف بالمعجزة اليونانية . فضلاً عن أنها ليست دقيقة لأنه لم ولن توجد تلك الحضارات المقفلة على نفسها والتي لم تتأثر بغيرها من الحضارات السابقة عليها أو المعاصرة لها .

ويبدو أن د. بدوى قد تبنى وجهة نظر اشتينجلر تماماً ، فعرض بعد ذلك لخصائص الروح اليونانية أو الإبرولونية - نسبة إلى الآلة أبولو - كما يفضل الأخير تسميتها . وأول خاصية تتميز بها هي أنها كانت حضارة مرتبطة باللحظة الحاضرة ولا تعرف الماضي ومرتبطة بالجسم بوصفه حاضراً في المكان ، وثاني هذه الخصائص هي الانسجام وهي الخاصية الرئيسية للروح اليونانية والتي تعبر عنها لفظة أبولونية . وقد أوضح المؤلف كيف تمثل الانسجام في الرياضيات وفي الفلسفة اليونانية بشكل عام . وقد ميز على أساس هذه الخصائص بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة <sup>(٩)</sup> .

وانتقل بنا المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن عصور الفلسفة وبدأ باستعراض آراء المؤرخين السابقين لعصورها خاصة آراء هيجل واتسلر . وقد ارتضى أخيراً أن يتبع رأي اشبنجلر أيضاً بقصد هذا التقسيم ، فاستند على رأيه الذي يقسم الحضارات فيه من الناحية الروحية إلى أربعة أقسام رئيسية كفصول السنة الاربعة ( ربيع - صيف - خريف - شتاء ) . وفي داخل كل قسم من هذه الأقسام توجد أقسام أخرى هي بدورها تكاد تكون متاظرة بين هذه الأقسام الرئيسية <sup>(١٠)</sup> .

ولم يختلف د. بدوى مع اشبنجلر إلا في رأيه حول الأفلاطونية المحدثة ، فقد أخرجها الأخير من عالم الحضارة اليونانية وأدخلها في الحضارة التي يسميها باسم الحضارة العربية أو الحضارة السحرية <sup>(١١)</sup> ، بينما اعتبرها الأول داخلة ضمن الحضارة اليونانية رغم إقراره باختلافها في طابعها عام الاختلاف عن المذاهب الأخرى كالابيقرورية والرواقية والشكاك ، ولذلك فهو سيؤرخ لها باعتبارها تمثل عصرًا قائماً بذاته هو العصر الرابع <sup>(١٢)</sup> .

### ثالثاً : عرض تاريخه للفلسفة اليونانية :

ارتضى د. بدوى كما أشرنا في الفقرة السابقة المنهج الحضاري للتاريخ للفلسفة اليونانية وبالتالي فقد نظر إلى تطور الفكر اليوناني عبر مراحل أربعة حسب الفصول الأربعة للسنة ، فتحدث في « ربيع الفكر اليوناني » عن الفلسفة اليونانية في عصرها الأول منذ ظهورها وازدهارها على يد الفلسفة الأول من طاليس وحتى السوفسطائيين ، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن صيف الفكر اليوناني في كتابيه « أفالاطون » و « أرسسطو » فتحدث في الأول عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني ثم عن سocrates وفلسفته ثم عن أفالاطون : حياته وفلسفته . وفي الكتاب الثالث تحدث عن أرسسطو : حياته وأقسام فلسفته المختلفة . واختتم تاريخه للفلسفة اليونانية بكتاب « خريف الفكر اليوناني » الذي أرخ فيه لخريف وشتاء الفلسفة اليونانية ؛ فقد بدأ هذا الكتاب بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثالث ثم تحدث عن خريف الفكر اليوناني الذي تمثل في نظريه في الرواقية والابيقرورية والشكاك وبعد ذلك تحدث عن شتاء الفكر اليوناني الذي تمثل لديه في فلسفة فيلون والأفلاطونية المحدثة .

### (١) ربيع الفكر اليوناني :

يبدأ المؤلف عرضه للفلسفة اليونانية بالحديث عن ربيعها ، ويقدم لها هذا العرض بالحديث عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول محدداً إياها في ثلاث هي : الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية ، وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، وعدم التوفيق بين الروحي والمادي .

وقد قسم هذا العصر بعد ذلك إلى قسمين : الأول يبدأ من طاليس ويتنهى بانتهاء المدرسة الإيلية ويشمل المدرسة الإيونية والمدرسة الفيثاغورية والمدرسة الإيلية . والقسم الثاني يبدأ بهيراقيطس ويتنهى بانكساغورس وأشهر الشخصيات فيه هيراقيطس أولاً ثم انبار وقليس ثم المدرسة الذرية وأخيراً انكساغورس .

ولقد بدأ حديثه التفصيلي عن هذين القسمين بالحديث مرة أخرى عن موضوع نشأة الفلسفة اليونانية ، ويعود إلى تأكيد رأيه السابق عن المعجزة اليونانية « لأن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية »<sup>(١٢)</sup> . أو لم تنشأ عن « فلسفة شرقية مزعومة »<sup>(١٤)</sup> .

ومن ثم فهو يهتم ببيان مصادر نشأة هذه الفلسفة من اليونان نفسها فيجددها بثلاثة هي « المصدر الصوفي » الذي رأى نيته أنه أصل النظرية الفلسفية عند اليونان ، وأن كان مؤلفنا قد مال إلى رأي يسبر القائل بأن الفلسفة تنشأ دائمًا في أحضان الدين وأيده بأن رأى أن الفلسفة في الدور الأول للتفلسف قد استخدمو المصطلحات الدينية وتكلموا بلغة الدين . وقد قرب بين رأى نيته ورأى يسبرر قائلاً « إن أخذهم عن التصوف وأخذهم عن الدين شيء واحد »<sup>(١٥)</sup> .

وأما المصدر الثاني فهو « التفكير السياسي » الذي ظهر قبل القرن السادس عند رجال السياسة الذين كان أشهرهم صولون . أما المصدر الثالث فهو « التفكير الأخلاقي » حيث أن « التفكير الأخلاقي ظاهراً ظهوراً واضحاً في القصائد الهوميرية »<sup>(١٦)</sup> وظاهراً « من كل الأقوال التي بقى لنا من الفلسفة السابقين على سقراط أن تفكيرهم كان مطبوعاً بهذا الطابع الأخلاقي إلى أبعد حد »<sup>(١٧)</sup> .

ولايغوتنا هنا أن نبه إلى التناقض الكائن بين حديث المؤلف هنا عن مصادر نشأة الفلسفة اليونانية ، وبين حديثه السابق عن خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها

الأول ، إذ كيف يتسرق قوله بأن من خصائص هذا العصر الاتجاه نحو الطبيعة الخارجية وعدم البحث في الطبيعة الداخلية ، مع قوله بأن مصادر هذا العصر الفكرى هي التصور أو الدين من ناحية والتفكير الأخلاقى من ناحية أخرى ! . انه لا يخفى على أحد أن التصور والأخلاق ناتج البحث في الطبيعة الداخلية وليس الخارجية . كما أن بحث الفلسفه الأولي كان - على حسب رأى د. بدوى - منصبًا على الطبيعة الخارجية .

يتناول بنا المؤلف بعد ذلك إلى التاريخ لأول المدارس الفلسفية اليونانية وهي المدرسة اليونية مبتدئاً بطاليس ثم انكسيمندريس فانكسيمانس . وقد عرض أيضًا لامتداد آراء هذه المدرسة عند ذيوجانس الإبولونى الذى قال أن «المبدأ الأول» يجب أن يكون أرليا أبدياً قادرًا على النفوذ في جميع أجزاء الكون متتحركاً باستمرار ، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا المبدأ المبدأ الحية في الوجود ومبدأ الحركة ولذا قال بما قال به انكسيمانس من أن هذا المبدأ هو الهواء لأن وجد أن الهواء ينفذ في جميع الأشياء وأنه لا نهائي وأنه أرلي أبدى ، ثم من ناحية أخرى الهواء أقرب الأشياء إلى الأشياء اللاحسنية أي إلى الروح . وذيوجانس ينسب إلى هذا المبدأ أولاً الأزلية والأبدية وثانياً الحياة وثالثاً العلم ورابعاً القدرة وخامساً العظم »<sup>(١٨)</sup> .

وقد تحدث بعد ذلك عن المدرسة الفيثاغورية ، فأكمل في البداية على أنه « يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميز تمييزاً دقيقاً بين المذاهب الفلسفية الخالصة في هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينية والأخلاقية خصوصاً وقد أفسى عدم التفرقة بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين »<sup>(١٩)</sup> .

وقد وعد بأنه سيصرف النظر عن هذه الأقوال الأخلاقية الدينية ، لكنه اضطر بعد ذلك إلى الربط - كما ربطوا هم - بين معتقدات الفيثاغوريين الدينية وبين حديثهم عن الأعداد باعتبارها أصل العالم . كما اضطر أيضاً ولأول مرة أن يعترف بتأثير الفيثاغوريين في ذلك بالفلسفة الشرقية حينما قال « وكانتوا في هذا متأثرين من غير شك بالمخالفين الشرقيين خصوصاً عند البابليين حينما كانوا يجعلون بعض الأعداد فضائل وأسرار متصلة بالوجود »<sup>(٢٠)</sup> .

وقد اضطر كذلك إلى الاعتراف بالأصل الشرقي لفكرة تناصح الأرواح التي اعتقاد فيها الفيثاغوريون فقال « ليس من شك في أن هذا الرأى الذي قال به الفيثاغوريون لم

يكن رأيا علميا قالوا به ، بل كان معتقدا دينيا أغلب الظن أنهما أخذته عن الشرقيين <sup>(٢١)</sup>.

وبالطبع فإن هذه الاعترافات للمؤلف بالأصل الشرقي لبعض الآراء الفيثاغورية تنفي إنكاره السابق للتأثير الشرقي على الفلسفة اليونانية وتوكّد أنه إذا ما أردنا أن نفهم الفلسفة الفيثاغورية حق الفهم فإنه لزاما علينا أن نعود إلى أصولها الشرقية القديمة في الهند وبابل وكذلك في مصر القديمة التي ثبت زيارة فيثاغورس لمدرستها الفكرية في مدينة « أون » وتلملمه على يد المفكرين والعلماء فيها <sup>(٢٢)</sup>.

وقد انتقل المؤلف بعد ذلك إلى التاريخ للفلسفة الإيلية مبتدئا باكتسيوفان على الرغم من أنه في رأيه « ليس فلسفيا إيليا خالصا وكل ما يمكن أن نعده هو أنه فيلسوف انتقل من المدرسة الأيونية إلى المدرسة الإيلية » <sup>(٢٣)</sup>. ثم أرخ لفلسفة بارمنيدس الذي اعتبره بحق « هو أول الفلسفه الحقيقيين في المدرسة الإيلية » ، وقد عرض هنا للاختلاف بين المؤرخين حول تفسير معنى الوجود عند بارمنيدس موضحا آراء سلر وبيترت اللذين فسرا الوجود البارمنيدي على أنه حسي خالص لدرجة أن بيترت اعتبر بارمنيدس أبو المادية .

ثم أوضح آراء أولئك الذين ينكرون هذا التفسير المادي للوجود مميزا بين فريقين منهم ؛ فريق يجعل هذا الوجود وجودا ميتافيزيقيا ومن ثم يجعلون بارمنيدس أيا للمثالية وعلى رأس هؤلاء جومبرتس ، وفريق آخر يجعله رجله منطق تصور الوجود تصوراً منطقيا خالصا لأنه قال بأن الوجود هو الفكر وأنه وجود في الذهن أو في العقل وكان على رأس أنصار هذا الرأي الأخير رينهارت ثم أنصار مدرسة ماربرج .

وقد وافق د. بدوى على رأى الفريق الأول من هذين الفريقين لأن الوجود عند بارمنيدس في رأيه « ليس هو الوجود الحسي كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف » <sup>(٢٤)</sup>.

ولقد عرض د. بدوى بعد ذلك لزينون الإيلي الذي كان له نضل الدفاع عن مذهب أستاذة ضد خصمه وكذلك عرض لدفاع مليوس عن نفس الآراء البارمنيدية وتوقف بعد ذلك مع فلسفة هرقلطيتس مؤكدا معارضته مذهب الاليين ، إذ قال بالغیر الدائم بدلا من الثبات وبالكثر المطلقة بدلا من الوحدة . ثم عرض لفلسفة انبادوقليس على أنها محاولة للتوفيق بين كلا الطريقين ، إذ وصف انبادوقليس الوجود بما يصفه به بارمنيدس كما أنه جعل للتعدد مكانا كي يستطيع تفسير الحركة والتغير ، فقد اعتمد

انبادوقيس على العناصر الأربع المعرفة في تفسيره للعالم الطبيعي بالإضافة إلى قوله بمبادئ عقلين عاليين على المادة هما المحبة والكراهية فسر من خلالهما نشأة العالم وتمدد دوراته .

وقد انتقل بعد ذلك إلى عرض عام لفلسفة الذرين ليوبوس وديقريطس في تفسيرهم لنشأة العالم على أساس الذرات ولنظرتهم في المعرفة والأخلاق واتهى إلى أنه « مذهب جمع بين المذاهب السابقة جميعاً ، فهو يجمع من ناحية بين صفات الوجود عند الإيليين وبين الكثرة والتغير عند هرقلطيون ، كما يحاول الأخذ بحجج زينون وتأثير هذه الحجج »<sup>(٢٥)</sup> . وإن كانت أخالقه في هذا الرأي ؛ فالفلسفة الذرية في اعتقادى قد انطلقت من نقطة بداية مختلفة هي أن الذرة هي المكون الأساس للعالم الطبيعي واستطاعت أن تقدم تفسيراً مادياً محكمًا على هذا الأساس ، وهى وإن اتفقت مع تلك المدارس السابقة في بعض الأفكار فإن هذا لا يعني أنها كانت مجرد مذهب جمع بين تلك المذاهب السابقة .

وقد عرض المؤلف بعد ذلك لفلسفة انكساغورس الذي كان أول من دخل الفلسفة في أثينا وصاحب الإضافة الشهيرة إلى التفسيرات المادية للعالم الطبيعي بقوله « أن العقل - nous هو منظم الأشياء جميعاً » . ففي هذه العبارة يمكن التجديد الذي أتى به إلى التفسيرات السابقة » ، فقد رأى أن تفسير الحركة سواء أكان ذلك عن طريق الحركة الدائرية أم عن طريق آخر مادي ليس بتفسير مقنع وإنما التفسير المقنع هو ذلك الذي يرجع الحركة والاختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هي العقل »<sup>(٢٦)</sup> .

وفي الفصل الأخير من هذا الجزء يتحدث المؤلف عن ما أسماه بعصر التنوير وهو عصر السوفسطائيين في الفلسفة اليونانية . وقد عرض لاختلاف وجهات النظر حول الحركة السوفسطائية وحول تقييم دورها في الحضارة اليونانية . وقد اعتبرها هو من خير من مثل الروح اليونانية الأصيلة روح الإيمان بالتغيير والنسبية والضلال . وقد توقف بعد ذلك مع فكر بروتاجوراس وجورجياس فقط من السوفسطائيين ، وينهى هذا الجزء بالحديث عن الأهمية الحضارية للتزعة السوفسطائية ، ثم بمجموعة هائلة من المراجع والمراجع ، وفهرس دقيق للاعلام .