



جامعة وهران 2  
كلية العلوم الاجتماعية  
اطروحة  
للحصول على شهادة دكتوراه ل م د  
تخصص فلسفة يونانية

مفهوم الطبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني  
دراسة تحليلية نقدية

مقدمة ومناقشة علنا من طرف  
السيد: حشوف محمد العابد

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بوكرلدة زاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
أبوسيف ليلى	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
د. أنور حمادة	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
د. زاير أبوالدهاج	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 02
د. حمادي هواري	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة معسكر
د. آيت أحمد نور الدين	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة سعيدة

الموسم الجامعي  
2019/2018

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَالَّذِي جَعَلَ مِنَ  
النَّارِ سَمُوكًا  
وَالَّذِي جَعَلَ  
لِلنَّجْمِ كُوْنًا  
قَدِيرًا  
الْحَمْدُ لِلَّهِ  
الَّذِي جَعَلَ  
لِللَّيْلِ نَهْرًا  
وَاللَّيْلِ كُوْنًا  
قَدِيرًا  
وَالَّذِي جَعَلَ  
لِلنَّجْمِ كُوْنًا  
قَدِيرًا  
وَالَّذِي جَعَلَ  
لِللَّيْلِ نَهْرًا  
وَاللَّيْلِ كُوْنًا  
قَدِيرًا

# الإهداء



إلى أمي التي حملتني كرها ووضعتني كرها، وسهرت  
من أجلي الليال الطوال ولم تزل ترفع أكف الدعاء  
□ متضرعة وداعية لي ولأبنائها التوفيق والنجاح

إلى أبي الذي عمل وتفاني في العمل حتى يرى  
□ أبناءه من حوله رجال صالحين ونساء صالحات  
إلى إخوتي وأخواتي رفاق دربي وسندي في  
□ المنزل

□ إلى والدي الكريمين.

إلى كل أصدقائي بالاقامة الجامعية لله حي  
□ المتطوع لله

□ إلى هؤلاء جميعا أقدم ثمرة عملي هذا



حشوف محمد العابد

# كلمة الشكر

لا يسعني بعد أن اكتمل هذا العمل على هذه الصورة إلا أن  
أتقدم بالشكر والامتنان إلى الأستاذة المشرفة بوسيف ليلي التي  
□ تتبعت هذا العمل ولم تبخل عليا ولو بكلمة تحفيز.

إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة  
وهران-02- لله محمد بن احمد الله والذين صبروا معنا  
□ كل هذه المدة

إلى كل من ساعدني بإسهال في هذا البحث سواء  
□ من قريب أو بعيد.

إلى كل من قدم رأيا أو أسدى نصحا أو نقد فكرة لينير  
□ لي جانب من الدرب ولو بكلمة مشجعة

إلى هؤلاء جميعا أتقدم بالشكر والعرفان سائل الله لي

وهم التوفيق لصالح العمل

مقدمة

## مقدمة:

سار الإنسان مسيرة شاقة وطويلة قبل أن يصل إلى مرحلة التفلسف، وأنه ربما كان يتفلسف بطريقة بدائية بالمقارنة مع مناهج البحث الفلسفي المعروف، فقد تعاضمت نظريته لذاته وللعالَم في معرفة أولية كانت مزيجاً من الأساطير والخرافات والملاحم والقصص والديانات الشعبية والتطوّرات والتجسيدات الطبيعية للآلهة، وكلّما كان يتطوّر الإنسان كلّما كانت هذه المعرفة تتطوّر معه، بحيث يُمكن القول بأنّ تطوّر علاقة المعرفة بالوجود كانت تُعتبر عملياً عن تطوّر الإنسان نفسه وتُموّ قُدراته وإمكاناته الفكرية، وبهذا المعنى يُمكن الإقرار بأنّ الفلسفة لم تكن الشكل الأوّل للنشاط الفكري للإنسان كما أنّه من الصّعوبة تحديد طبيعة الشكل الأوّل الذي اتّخذهُ العقل البشري في محاولات فهمه لوجوده. فإذا كانت الفلسفة نمطاً متطوّراً من التفكير أخذ صيغته النظرية والمنطقية من خلال المسار التاريخي للفكر، فإنّها لا شك لاحقة على نمط آخر من التفكير اتفق العديد من مؤرخي الفلسفة والحضارة على حصره بالفلسفة باعتبارها الجذور الأولى والشكل الجيني للوعي الفلسفي.<sup>1</sup>

ومِمّا لا شك فيه أنّ الفلسفة اليونانية تحلّ مكانة غاية في الأهمية بالنسبة لفلسفات العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، وكذا فلسفات عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر، وبالنسبة لنا الآن ولكل داري الفلسفة والمُتخصّصين على الإطلاق فهي بمثابة الدعامة أو الأساس الأوّل بالنسبة للفلسفات الأخرى اللاحقة لها وإن جاز لي التعبير فهي المفتاح أو بوابة الولوج إلى عالم الفلسفة بصفة عامة و تَخَصُّصاتها، لذلك يعتبرها العديد من الباحثين والدارسين للفكر الفلسفي الإنساني بشكل عام، بمثابة المعيار الذي نعرف من خلاله المعنى الحقيقي للفلسفة، فهي الشهادة الأولى لميلاد الفلسفة وفعل التفلسف.

<sup>1</sup> محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق (سوريا)، (2ط)، 2007، ص (77،78).

ولقبها فلاسفة العصر الحديث والمعاصر "بالمعجزة اليونانية"، بحُجّة أنّها اتّسمت بالطابع الديني ويُعدها عن الفكر المجرد، حقيقة لقد ظهر في بلاد اليونان أعظم مفكري العالم القديم أمثال (فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو)، ولا يُمكنك أن تقرّأ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بتياراتهما المتعدّدة والمتباينة إلّا أن تلمس الأثر الأفلاطوني أو الأرسطي، أي لا يُمكنك على الإطلاق فهم فلسفات العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة إلّا إذا فهمت أولاً الفلسفة اليونانية بكافة عصورها ومُشكلاتها المتعدّدة، وإدراك تباين دلالة المُصطلح الفلسفي لدى فلاسفتها.<sup>1</sup>

ولمّا كان الموضوع يتعلّق بولادة الفلسفة في بلاد اليونان تحديداً، فإننا سوف نذكر بشكل مختصر طبيعة العوامل التي ساعدت على ولادة الفلسفة عند الإغريق ومهّدت لتطورها، ومن أهم هذه العوامل نذكر أربعة منها هي:

1- بدأ المجتمع اليوناني القديم، ومنذ القرن الحادي عشر على وجه التحديد، بالاتجاه نحو إقامة علاقات اجتماعية جديدة تحتل العبودية مركز الثقل فيها، فأصبح اليوناني الحر وحده صاحب الحق بالمواطنة والمشاركة في النشاطات الفكرية والفنية والحضارية. أما العبد فلم يكن لديه سوى حق العمل مقابل بقائه على قيد الحياة. أي أنّه لا يملك صفة "الإنسان".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، (ط1)، 2008، ص (11).

<sup>2</sup>- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ص (88،87).



ومن البديهي أن تطال تفاعلات هذا الانقسام مجمل البنية الفكرية للمجتمع وبصورة خاصة في صفوف الأحرار ومالكي العبيد الذين سوف يتناقضون في تعاطيهم مع مسألة العبودية، وهي تناقضات ساهمت بدرجة كبيرة في ولادة الفلسفة، وفي وقت لم يكن العبيد يملكون حق التفكير وبالتالي حق المساهمة المباشرة في التطور الفكري ورغم أنهم عبيداً، لعبوا دوراً هاماً دون أن يشعروا بقيمة هذا الدور، في بلورة الاتجاهات الفكرية والفلسفية لدى أسيادهم بالذات.<sup>1</sup>

2- اتَّجَهَتْ علاقات الإنتاج اليونانية من نمط زراعي بدائي إلى حركة تجارية واسعة أسفرت بدورها عن إدخال نمط الإنتاج التبادلي إلى صلب المجتمع اليوناني، ومع التجارة أصبحت البضاعة هي قيمة التبادل الجديدة، كما بدأت تفرض نفسها بقوة وبصورة تدريجية على حساب نمط الإنتاج القديم. وفي نفس السياق يمكن فهم الدور الذي لعبته هذه التجارة في ولادة قيم جديدة متمحورة حول الاستهلاك البضائعي، فقد ساهمت فوائد التجارة والتراكم على تقدم المجتمع ككل وفي النظرة إلى العالم الخارجي بوصفه سوقاً ومصدراً للأرباح والمنفعة، وأخيراً ظهور النقد كقوة اقتصادية مهيمنة.

3- لم يكن ظهور النقد مجرد إجراء اقتصادي بقدر ما كان، وبشكل جوهري تحوُّلاً في بنية الفكر ومساره الجديد نحو التجريد، فإنَّ ظهور مفهوم "النقد" كقيمة تجريدية للبضائع سوف يشكل إنجازاً خاصاً بالأسياذ ومالكي العبيد والتجار الذين مارسوا التبادل البضائعي.

4- عَمَّتْ العلاقات التجارية التنافس بين "الأحرار" الذين بدأوا صراعاً لا هوادة فيه من أجل السيطرة على الممرات والأسواق واحتكار البضائع والرساميل. الأمر الذي أسفر عن تحولات سياسية حادة في أحقاب حروب دامية، وكانت نتيجة هذه الحروب أن غرقت بلاد اليونان في دوامة من الأزمات الاقتصادية، وخاصة خلال فترة الحرب (البيلوبونيزية) والتي أخذت صيغة حرب مفتوحة ودائمة بين "أثينا" و"أسبرطة" وكانت هذه الحرب قد

<sup>1</sup>- نفسه، ص (87،88).

انتهت مرحلياً بخضوع "أثينا" لحكم ديكتاتوريات "أسبرطة" المتحالف مع كبار ملاكي الأرض الذين اشتهروا بعدائهم الشديد للتجار وأصحاب الحرف ومالكي السفن. وقد أثرت هذه الحروب ونتائجها في زيادة وتيرة النشاط الفكري وعجلت بانتهاء المخاض العسير لولادة الفلسفة.<sup>1</sup>

كما مرّت الفلسفة اليونانية بعد المخاض الذي شهدته بولادة الفلسفة بعدة مراحل أو عصور اختلفت بدورها باختلاف الظروف التي شهدتها، سواءً كانت "سياسية- دينية- اجتماعية أو فكرية":

العصر الهيليني أو المرحلة الهيلينية، وتمتدّ من القرن التاسع إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وهذه المرحلة بدورها تنقسم إلى:

#### 1- مرحلة ما قبل سقراط:

ظهرت الفلسفة في (أيونيا Ionie)، وهي منطقة من آسيا الصغرى على الشاطئ الشرقي للبحر الإيجي La MÉR Egée، من أشهر مدنها (ملطيا Milet) و(أفسوس Ephése). والأيونيون Les Ioniens منهم الملطيون، ومنهم الأفسوسيون، عاشوا بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد.

فلاسفة (ملطية) يُسمون أيضاً بالفلاسفة الطبيعيين Les Physiciens، أو (الطبيعيون الأوائل)، وهم (طاليس الملطي، أنكسماندريس، أنكسمانس وهيراقليطس). والفلاسفة الذين استقروا بـ(إيطاليا) (الفيثاغوريون Les Pythagoriciens) أو فلاسفة العدد.

ثمّ يليهم (الإيليون Les Eléatés) أو فلاسفة نفي التغيّر، ويُسمون كذلك (الطبيعيون المتأخرون)، وهم (أكسينوفان- بارمانيدس وزينون الإيلي)، ثمّ (أنبادوقليس) وبعده (أنكساغوراس)، يليهم (الفيزيائيون الجدد Les Néo- Physiciens)، وهما (لوقيبوس وديموقريطس)، وهذه الفترة انحصرت زمنياً في القرن الخامس قبل الميلاد.

<sup>1</sup>- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، ص (88،89).

## 2- المرحلة السقراطية:

بدأت مع (السفسطائيون Les Sophistes)، في نهاية القرن الخامس وبداية القرن الرابع قبل الميلاد، ويليهم (السقراطيون Les Socratiques)، نسبة إلى (سقراط Socrate)، ف(أفلاطون Platon)، ويليه تلميذه (أرسطو Aristot).

## 3- المرحلة الهيلينية:

وهي المرحلة التي امتزج فيها الفكر الفلسفي اليوناني، بالفكر الشرقي القديم، وتبدأ بوفاة (أرسطو) أي في (322 ق.م) إلى غاية (529 ميلادي)، أي القرن السادس ميلادي كما تُقسّم هذه المرحلة إلى:

أ- المرحلة الهيلينية: وفيها (المدرسة الرواقية Les stoiciens) و(أبيقور Epicure).

ب- المرحلة الهيلينية والرومانية: وتُمثّلها (الأفلاطونية المحدثة Le Néo-Platoniennes)، و(المدرسة الشكّية Les Sceptiques).

لم تنشأ الحضارة اليونانية، شأنها شأن غيرها من الحضارات، من تربة يونانية مستقلة لا صلة لها ببلدان أخرى أو حضارات سابقة. فقبل الحضارة اليونانية بآلاف السنين مدنات وحضارات أنيقة مزدهرة (كالمصرية والسومرية والفينيقية والهندية والصينية) وغيرها. فلا بد أن تكون تلك الحضارة قد تأثرت بهذه الحضارات بصورة ما. وقد عرفت جزيرة "كريتي" حضارة عالية نشأت وترعرعت فيها حوالي القرن الثلاثين قبل المسيح، وقد حُفظت إلى يومنا هذا بعض معالمها الفنيّة والدينية... وقد سيطرت هذه الجزيرة على البحار الإغريقية حقبة من الزمن، كما سيطرت عليها فيما بعد مدينة (أثينا). فنشرت في البلاد التي بلغ إليها نفوذها، ثقافتها ومعتقداتها. وكما يحدث دائماً في مجال الحضارة عندما تمتزج الشعوب عقب الفتوحات، يُسمي المغلوب عادة هو الغالب على الصعيد الروحي والفكري. وهو الذي يفرض من ثم حضارته وعلمه وأفكاره إن لم يفرض دينه كُله

أو جُله. وهذا ما حدث فعلاً لتلك الشعوب اليونانية القديمة فقد جاءت قبائلها على كرات متتالية وتأثرت تأثراً عميقاً بالحضارة (المكينية) والحضارة (الكريتية) وأخذت عنها الكثير في المجالات الاجتماعية والعلمية والدينية.<sup>1</sup>

ولسنا الآن بسبيل المباهلة بين الشرق والغرب، فالفلسفة اليونانية قيمتها الزمنية واضحة خاصة في بحثها عن حقائق الأشياء وواقعها، ولكن ليس من النصفة في شيء أن يتنكَّر الباحث للفلسفات الشرقية وأثرها على تلك الأفكار، والشرق وأهله أول الأمم التي برزت لديها العقيدة كظاهرة اجتماعية تُحاول إثارة الصلة بين الكون والإنسان.<sup>2</sup>

ولمَّا كان الفكر الفلسفي اليوناني، أحد أهم وأبرز المعالم في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، فقد اجتمعت فيه جميع المباحث والمواضيع الفلسفية والفكرية التي تُشكل الفكر الفلسفي بوجه عام، فلم يترك اليونانيون القدماء مجالاً من مجالات الفلسفة إلا وكان قيد الدراسة والتأمل، فكان مجال "الطبيعة" أول المباحث التي خاض فيها الفلاسفة الإغريق. وتكمن أهمية هذا البحث، في تقصي أسرار الكون وتفاصيله واستقصاء القوانين والنواميس التي تحكّم هذا الكون المليء بالأسرار والعُمُوض في مُعظم جوانبه بُغية فهمه والعيش وفقه بسلام وأمان، لأنَّ فهم الناموس والقانون الكلي للكون يعني القدرة على التَحكُّم والسيطرة لهذا الكون أو الوجود ككل.

لذا فقد اعتبر العديد من الباحثين والدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي بوجه عام و تاريخ الفكر الفلسفي الإغريقي بوجه خاص أن البحث في مجال "الطبيعة" أو "الفلسفة الطبيعية" هو نفسه ميلاد الحضارة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد (ق 6 ق.م) على يد فلاسفة (المدرسة الأيونية) و"طاليس" تحديداً، هذا بشكل عام.

لكن ما يخصنا هنا في هذه الدراسة هو أبعد من ذلك بكثير، فقُدِّمنا الإغريق بحثوا و تأمَّلوا الوجود بفكر عميق بُغية الوصول إلى المبدأ الأول الذي يتشكَّل منه هذا الوجود

<sup>1</sup>- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، (ط2)، 2014، ص (10،09) ..

<sup>2</sup>- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مطبعة الإرشاد، بغداد (العراق)، (ط1)، ص (17،16).

بالرغم من تعدُّد الموجودات التي تُشكِّلُه، فظاهرة التعدُّد والتغيُّر التي غالبًا ما تكتسي الكائنات الحيَّة والموجودات التي تُشكِّلُ الوجود والعالم الطبيعي، لم تكن لثَّقَع الفلاسفة الإغريق، فحاولوا تجاوزها برد العالم إلى أصل واحد، تتطوي تحته جميع الموجودات. لذا يُعرَّف (الوجود L'existence) بأنَّه: "العالم الموضوعي، أي المادة التي توجد مستقلة عن الوعي، والتي تُسمى باليونانية "هيولي"، أي المادة الأولى التي نشأ منها الكون، حيث كان الوجود يعني في بداية التأمل الفلسفي للإنسان العالم المادي أو الطبيعي".<sup>1</sup>

لهذا كانت هاته "المادة" الأولى أو "هيولي" هي الشغل الشاغل والمقصد الأسمى لجميع الفلاسفة الإغريق وسابقيهم من الحضارات الشرقية القديمة، فتهافت الفلاسفة المفكرين في بلاد اليونان للوصول إليها وبالتالي إعطاء تصوُّرات وتفسير لهذا العالم الغامض، وهذا ما سيُثري مكتبتنا معرفيًا وعلميًا على الأقل على المُستوى النظري، وإن كانت هناك دراسات عالجت نفس الموضوع، لكنَّها دون أدنى شك لم تُكن تتشابه في حثياتها جُملة وتفصيلاً، وممَّا لا شك فيه أيضًا، سينعكس هذا البحث النظري إيجابًا على الواقع البشري، ويتمثَّل هذا الانعكاس الإيجابي في انقاء شرِّ الطبيعة على المُستوى العملي الواقعي في وقتنا الراهن، فبالرغم من أنَّ المدة الزمنية التي تفصلنا عن الفكر الفلسفي اليوناني طويلة وطويلة جدًّا، فإنَّنَّا سنجد ما يتوافق مع مُتطلبات واقعنا الحالي ولو ليس بنفس الشدَّة.

ومن هنا يُمكن بلورة إشكالية البحث بالصيغة التالية:

- كيف تم صياغة مفهوم للطبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني بشكل عام من خلال البحث عن المبدأ الأول لها؟

- وإلى أي مدى تأثَّر الفكر الفلسفي اليوناني بمحاولات سابقيهم من مفكري حضارات الشرق القديم؟

<sup>1</sup> - cf :A.Lalande : Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, PUF, 1951,PP , (307...309).

- وهل تم الاتفاق على مبدأ واحد على الأقل في مرحلة معينة من مراحل الفكر الفلسفي اليوناني، أم أنّ هذا المبدأ تنوع واختلف باختلاف مراحل الفلسفة اليونانية بدءاً من القرن السادس قبل الميلاد وانتهاءً بالقرن السادس ميلادي؟

وكانت الدراسات التي سبقتنا إلى هذا الموضوع، والتي نهلنا منها بعض الأفكار، قد أفادتنا تحليلاً ونقداً وهي:

- علي عرعور، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2004-2005.

- صاري رشيدة، فكرة الطبيعة في الفكر اليوناني (هيراقليطس وبارمنيدس أنموذجاً)، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة اليونانية، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة السانبا وهران، 2001-2002.

وقد اعتمدنا في هاته الدراسة على المناهج (التاريخي التحليلي النقدي) بما يتماشى و طبيعة الموضوع الذي يكتسي حُلةً فلسفية تاريخية.

وللإجابة على تلك الجملة من التساؤلات، ارتأينا إلى تقسيم هذا البحث إلى أربعة فصول، كل فصل فيها يعالج مفهوم الطبيعة في كل مرحلة من مراحل الفكر الفلسفي اليوناني كل على حدة، ففي الفصل الأول تطرقنا إلى مفهوم الطبيعة في حضارات الشرق القديم كحلقة اتصال بينها وبين الفكر الفلسفي اليوناني - كما أشرنا- انطلاقاً من تفاسير تلك الحضارات و تأملاتهم لأصل الخليقة و الكون عند كل من حضارة (بلاد الرافدين أو بلاد ما بين النهرين) و (الحضارة المصرية القديمة) و (حضارة الهند القديمة) مروراً بـ(الحضارة الصينية القديمة) فـ(حضارة بلاد فارس) مُتمتةً في (الزرادشتية)، انتهاءً بالحضارة اليونانية على يد كُل من (هزيود وهوميرس).

أمّا في الفصل الثاني فتناولنا انتقال مفهوم الطبيعة من المنظور الشرقي القديم إلى الفكر الفلسفي اليوناني بدءاً من فلاسفة المدرسة الملطية أو (الأيونية) ممثلة بـ(طاليس وأنكسماندريس وأنكسمانس وهيراقليطس)، فالمدرسة الفيثاغورية بزعامة (فيثاغورث).  
مُروراً بالمدرسة الإيلية (أكسينوفان، بارمانيدس و زينون الإيلي)، وبعده (أنبادوقليس) ثم (أنكساغوراس) انتهاءً بمفهوم الطبيعة في (المدرسة الذرية) على يد كُُل من (لوقيبوس وديموقريطس) لنختتم بها الفصل الثاني.

أمّا الفصل الثالث الذي يُمثّل المرحلة السقراطية فعالجنا فيه مفهوم الطبيعة عند كل من (الحركة السفسطائية) و (سقراط) وبعده (أفلاطون) واختتمنا الفصل (بأرسطو).

أمّا في الفصل الرابع والأخير الذي يمثل المرحلة الهيلينستية، فتطرقنا إلى مفهوم الطبيعة فيها عند أربع مدراس مختلفة، أولها المدرسة (الأبيقورية) ممثلة في (أبيقور) و بعدها المدرسة (الرواقية)، مُروراً بـ(المدرسة الشكّية)، واختتمنا هذا الفصل والدراسة كُُل بـ(الأفلاطونية المحدثة) ممثلة فيكل من (فيلون وأفلوطين) و بهما تنتهي رحلة الفكر الفلسفي اليوناني.

أمّا عن اختياري للموضوع فيعود لأسباب منها ما هو موضوعي صرف، ومنها ما هو ذاتي خالص، فالأسباب الموضوعية تتمثّل في عظمة ووزن الفكر الفلسفي اليوناني في ميزان الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، أمّا الذاتية فكانت في نُدرّة الدراسات التي عالجت موضوع الطبيعة، بالإضافة إلى الاطّلاع على الفكر الفلسفي اليوناني بوجه عام دونما نموذج، ممّا يتّسع نطاق اطّلاعنا على موضوع الطبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني. ولم يكن الطريق مُعبداً في مسارنا للبحث في هذه الدراسة بطبيعة الحال، فقد واجهنا العديد من العقبات والصعوبات من أوجه عديدة، فعامل الوقت كان وجهاً من هاته الأوجه نظراً لضيقه، كما لم تكن المادة في بعض ثنايا الدراسة كافية بما يتوافق مع متطلباتها من "مراجع" و "مصادر"، هذا ناهيك عن صعوبتها في الفهم لا وبل يتعدم فهمها في

بعض الحالات، وهذه هي حال البحوث والدراسات، لكن ومع ذلك اتخذنا من هاته العقبات دافعاً وحافزاً للعمل والبحث، فنظرنا إليها نظرة إيجابية وليست سلبية.



1) الفصل الأول: مفهوم الطبيعة في الحضارات الشرقية القديمة.

1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في حضارة ما بلاد النهرين.

2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في الحضارة المصرية القديمة.

3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في الحضارة الهندية القديمة.

4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة في الحضارة الصينية و الفارسية.

5) المبحث الخامس: مفهوم الطبيعة في الحضارة اليونانية.

- توطئة:

لما كان الفكر الشرقي القديم الانطلاقة الأولى للفكر الفلسفي الإنساني، كان لزاماً علينا المرور بأهم الحضارات الشرقية القديمة التي سجلت حضوراً في مبحث الطبيعة أهمها: (حضارة ما بين النهرين أو بلاد الرافدين - الحضارة المصرية القديمة - الحضارة الهندية القديمة - والحضارة الصينية القديمة "الطاوية" انتهاءً بمفهوم الطبيعة في الحضارة الفارسية القديمة "الزرادشتية" وصولاً إلى الحضارة اليونانية مُمثلةً بكُل من "هوميروس وهزiod"، الذين يمكن اعتبارهما حلقة وصل بين حضارات الشرق القديم وحضارة اليونان.

وذلك من خلال جملة من التفسيرات والتصورات التي قَدِّمتها للوصول إلى مبدأ نهائي يَتِمُّ من خلاله رد العالم الطبيعي وجميع الموجودات إلى هذا المبدأ، ومنه كان لكل حضارة تصورها وتفسيرها الخاص الذي يُميِّزها عن الأخرى، لا وبل في كل حضارة في بعض الأحيان تختلف تفاسيرها وتصوراتها في حد ذاتها باختلاف مفكرها وإطارها الزمني والمكاني كما سنرى في ثنايا هذا الفصل الأول.

## 1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في بلاد ما بين النهرين.

ظهر في غضون (الألف الثالث ق.م) طائفة من المفكرين والمعلمين السومريين حاولوا أن يصلوا إلى إجابات مرضية عن المسائل التي أثارها تأملاتهم في الكون وأصل الأشياء فَكَوَّنُوا آراء وعقائد في أصل الكون والإلهيات اتسمت بقدر عظيم من الإقناع العقلي، وأصبحت آراءهم ومعتقداتهم فيما بعد عقائد ومبادئ أساسية لكثير من شعوب الشرق الأدنى القديم، ولكن مثل هذه الآراء المُتعلِّقة بأصل الأشياء ونظام الكون، والتأملات الإلهية لم توضع بوجه صريح واضح مُنظَّم، على هيئة مبادئ، أو دساتير فلسفية، وتعايير منطقية مضبوطة، وأنَّ جميع ما نعرفه تقريباً عن الفلسفة السومرية وما وصلوا إليه في الإلهيات وفلسفة الكائنات وأصل الكون، ينبغي أن يُستقى ويُستنتج ممَّا جاء في القطع الأدبية السومرية ولا سيَّما الأساطير وقصص الملاحم والتراتيل الدينية.<sup>1</sup> ومن خلال هاته المُخَلَّفات الأدبية التي تركتها حضارة (ما بين النهرين) سننقِصُ تصوراتهم وتفسيرهم حول نشأة العالم الطبيعي والوجود ككل بما فيه من كائنات حية وجامعة.

سَجَّلَ التاريخ للعراقيين القدماء من السومريين، أنَّهم أوَّل من عقد الصلة بين "الإنسان والآلهة والطبيعة"، وجاءنا عن موضوع الخليفة وأصل الوجود والأشياء وخلق الإنسان نصوص أدبية متنوعة ومُتعدِّدة بعضها باللُّغة (السومرية) وبعضها باللُّغة (الأكدية) ومن أدوار مختلفة في حضارة (وادي الرافدين) ولا سيما منذ مطلع "الألف الثاني قبل الميلاد" وكان موضوع الخليفة وأصل الأشياء على رأس القضايا التي شغلت تفكير القوم فعالجوها بالأسلوب "الأسطوري- الشعري"، ونشأ عن ذلك آراء وعقائد متعددة ومختلفة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- صمويل نوح كريمر، من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، مكتبة الشبني ببغداد، ومؤسسة الخانجي بالقاهرة (د.ط.)، (د.س.ن). ص (151،152).

<sup>2</sup>- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد (العراق)، (د.ط.)، 1976، ص (71،72).

ومنه، يُمكننا القول أنّ (السومريين) كانوا من الأوائل الذين خَطُّوا السُّطُور الأولى للفلسفة الطبيعية، بغض النظر إن كانت على شكل ملاحم أو قطع أدبية ذات طابع أسطوري، أو على شكل دساتير فلسفية وتفكير منطقي، لأنّ ما يهْمُنَا هو أنّه كانت بالفعل عند مفكري بلاد (ما بين النهرين) من "السومريين والبابليين" محاولات وتصوّرات فعليّة لتفسير أصل هذا الوجود ونشأة العالم الطبيعي، والبحث في المبدأ الأول الذي منه نشأ وتكوّن، وهذا إن دلّ إنّما يدلّ على أن حضارة (ما بين النهرين) كان المبحث الطبيعي حاضراً فيها وأحد الأجزاء الرئيسية الذي يُشكِّلُ حضارتها والتي كتبت اسمها من حروف من ذهب، في سِجِلِّ تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني.

ومِمَّا يُقال عن أساطير الخليفة المُدَوَّنة باللُّغة السومرية أنّها قصيرة وكثير منها ناقص غير كامل، ولكن (البابليين الساميين) الذين أسهموا بنصيب وافر في بناء حضارة (وادي الرافدين) وأخذوا الشيء الكثير من التراث (السومري) خَلَّفُوا لنا أطول وأشهر قطعة أدبية عن هذا الموضوع، وهي الأسطورة التي عُرفت بين الباحثين باسم قصة أو أسطورة "الخليفة البابلية"، وتُعرف أيضا بعنوانها البابلي "حينما في العلى" وباللُّغة البابلية "اينما ايلش" أو "حينما عيلش" وقد سَمَّاهَا بعض الباحثين "رقم الخليفة السبعة" لأنّها جاءت إلينا مُدَوَّنة بالشعر البابلي على سبعة ألواح من الطين يحتوي كل لوح منها ما بين 115 و 170 سطراً أو بيتاً من الشعر، ومجموع أبياتها زهاء ألف بيت، وقد عُثر على معظم ألواحها في مكتبة الملك الآشوري "آشوريا نيبال" في (نينوي)، كما وُجدت أجزاء منها في مدينة "آشور" ووُجد لها نُسخ أخرى في المُدن القديمة من (بلاد بابل) من العصر البابلي القديم والبابلي الحديث، ويرقى زمن آخر جمع وتدوين لها إلى أواخر العصر البابلي القديم وأوائل العصر "الكشي" لعلّه ما بين (1400 و 1500 ق.م).<sup>1</sup>

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (71،72).

ومن خلال ما تقدم، أول ما يمكن لمسه في شأن الخليفة أن الحضارتين (السومرية والبابلية) قد تركتا ما هو ملموس في ألواح من طين ليثبت حضورها في تفسير أصل الوجود، كما أنّهما كانتا تكملان بعضهما في تشكيل حضارة بلاد الرافدين بصفة عامة (فالحضارة السومرية) يمكن اعتبارها المنهل الذي استسقت منه (الحضارة البابلية)، أمّا هذه الأخيرة فأكملت مسار سابقتها وسدّت الثغرات التي تركتها، لذا سنُدرسهما في قادم الصفحات ككتلة واحدة مُجسّدة في اسم (حضارة ما بين النهرين) أو (حضارة بلاد الرافدين). فانطلقت بذلك حضارة (ما بين النهرين) في خط السطور الأولى للمبحث الطبيعي في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني من خلال تساؤل رئيسي حول أسرار هذا الكون:

"من خلق هذا الكون وجعله يجري على مر الأيام والسنين وعلى مر العصور والدهور؟ والجواب على ذلك- كما أشرنا- أنّ أهل اللاهوت السومريين، منذ أقدم ما تصل إليه سجلاتنا المدونة، افترضوا افتراضاً مسلماً بحقيقته وهو وجود مجموعة من الآلهة قوامها كائنات حية شبيهة في هيأتها بالإنسان الفاني، تُسيّر الوجود وتُسيطر عليه بموجب خطط مضبوطة ونواميس معينة مقررة، واعتقدوا أن كل واحد من هذه الكائنات الشبيهة بالإنسان ولكنها تَمَيَّز عنه بخلودها وأنّها فوق الإنسان في القدرة موكل بجزء خاص من هذا الكون لِيُسيّر شؤونه بموجب قواعد ونواميس مُقدّرة."<sup>1</sup>

ومن هنا كانت الانطلاقة الحقيقية لمفكري وحُكماء (حضارة ما بلاد النهرين) في تفسير الأصل الأول لهذا العالم الطبيعي والوجود، من خلال تلك الأسئلة التي طرحوها وحاولوا الإجابة عنها بطريقة مُرضية ومُقنعة تحدّ من استنفاماتهم وتُفك عنهم الغموض الذي يحيط بالعالم الطبيعي الذي يحيون فيه وفق نظام ونواميس مفروض عليهم العيش وفقها. فما كان تصورهم من كل هذا؟؟

<sup>1</sup> - صمويل نوح كريمر، من ألواح سومر، ص (154،153).

وستتضح من خلال الملخص الذي سنورده عنها أهميتها البالغة في تاريخ حضارة (وادي الرافدين) من حيث عقائد القوم في "أصل الوجود والآلهة وخلق الإنسان" بالإضافة إلى أنها تصوّر جوانب مهمة عن أحوال المجتمع من النواحي "السياسية والاجتماعية" ونظريتهم في "أصل نظام الحكم والملوكية" وأحوال "البيئة الجغرافية" وفوق هذا فلأسطورة أوجه أخرى من الأهمية عن العقائد الخاصة بالخلقة وأصل الأشياء في الحضارات القديمة الأخرى، فقد أجمع الباحثون على وجود أوجه شبه أساسية واقتباسات كثيرة منها في عقائد الأمم الأخرى ولا سيما (العبرانيين) كما جاء في "التوراة" وهناك مواطن شبه لا يُشك فيها في أساطير (اليونان) المتعلّقة بأصل الأشياء والآلهة. أمّا موضوعها الأساسي فإنّه يدور على تمجيد الإله (مردوخ) إله (بابل) وتعظيم شأنه منذ أن صارت مدينة (بابل) عاصمة إمبراطورية (حمورابي) الواسعة (1792-1850 ق.م). ويُرجّح أن القصيدة كانت تُتلى أو تُرثّل بألحان خاصة إبان عيد رأس السنة البابلية (أكيتو akitu) الذي كان يحتفل به في أوائل شهر "نيسان"، كما يُحتمل أنّها كُتبت أو بعض مشاهدتها كانت تُمثّل على هيئة "مسرحية" أو "دراما"، ولا سيما الأحداث التي تدور على تغلب الإله (مردوخ) على قوى الشر والعماء المُمثّلة بالآلهة العتيقة وإحلال النظام في الكون ثم خلق الإنسان ونشوء العمران.<sup>1</sup>

ولنأخذ الآن محتويات الأسطورة، إنّها تكاد تكون في جزئين، يعالج الجزء الأول منها أصل معالم الكون الرئيسية، ويروي الثاني كيفية تأسيس نظام العالم الحالي، ولكن الموضوعين ليسا بالمنفصلين انفصلاً تاماً، فالحوادث في قسم الأسطورة الثاني يُشار إليها في حوادث القسم الأول، وتتداخل أحياناً فيها.<sup>2</sup>

وقد جاء فيها:

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (72،73).

2- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بغداد (العراق)، (ط1)، 1960، ص (200).

"حِينَمَا فِي الْعُلَى لَمْ يَنْبَأ عَنِ السَّمَاءِ (لَمْ تَسْم بِاسْم)

وَفِي الدُّنَى (الْأَسْفَل) لَمْ تُذَكَّرِ الْأَرْضُ بِاسْم

وَحِينَ كَانَتْ مِيَاهُ "آبِسُو"، الْمَوْجُودِ الْأَوَّلِ، وَالدهم<sup>1</sup>

وَمِمُّو وَتَعَامَت - وَهِيَ الَّتِي وَلَدَتْهُمْ جَمِيعاً

يَمَزِجُونَ أَمْوَاهَهُمْ مَعاً،

عِنْدَمَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مُسْتَنْقَعٌ وَلَا جَزِيرَةٌ،

وَلَمْ يَكُنْ قَدْ ظَهَرَ أَيُّ إِلَهٍ،

وَلَا سُمِّيَ إِلَهٌ بِاسْمِهِ، وَلَا عُيِّنَ لَهُ أَيُّ مَصِيرٍ،

عِنْدَئِذٍ تُكُونُ الْإِلَهَةُ فِيهِمْ.<sup>2</sup>

نرى في هذا الوصف أبكر مرحلة من مراحل الكون، وهو بعد فوضى من الماء وكانت هذه الهيولة تتألف من عناصر ثلاثة متداخلة: (آبسو) ويمثل المياه العذبة و(تيامة) وتمثل مياه البحر، و(مممو) وهذا لا نستطيع تحديد هويته على وجه التأكيد ولكنه قد يمثل السحب والضباب، وقد امتزجت هذه الأنواع الثلاثة من الماء في كتلة كبيرة لا حدود لها، ولم تكن قد وجدت فكرة السماء فوق يابسة مستقرة أسفلها إنما الكل ماء: لا مستنقع ولا جزيرة حتى ولا آلهة.<sup>3</sup>

تأمل قداماء العراقيين الكون من حولهم وتوصلوا كما هو مذكور في هذه الترنيمة إلى أن الماء هو المادة الأولى التي من خلالها ظهر الآلهة الأولون، حتى أنهم أنثوا وذكروا هاته الهيولى المتمثلة في "الماء" فجعلوا الذكر منها أي (آبسو) المياه العذبة والأنثى أي (تيامة) المياه المالحة، وهنا إسقاط على تزواج البشر فواضح أنهم فسروا أصل الوجود من خلال الحياة الواقعية لهم، وأسقطوها على الآلهة.

<sup>1</sup>- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (74).

<sup>2</sup>- فرانكفورت و مجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (201،200).

<sup>3</sup>- نفسه، ص (201).

ففي البدء كان الكل ماء لا أرض ولا سماء ولا آلهة، فالمرحلة الأولى كانت مرحلة فوضى من الماء من (آبسو وتيامة) ويردان في الأسطورة باعتبار (آبسو apsu) يحتل العنصر المذكور و(تيامة tiamat) العنصر المؤنث ومن اتحادهما جاءت كل الكائنات وأن هذه المياه الأولى كانت موجودة في العماء (chaos) منذ الأزل قبل جميع الموجودات، فالماء الذي تتَمَثَّل فيه الرطوبة هو الأصل للوجود، والرطوبة العامل الفعال في الخلق.<sup>1</sup> إذن، يُمكننا القول ومن خلال ما تقدّم أن هاته المياه الأولى التي وردت في أسطورة الخليقة في بلاد الرافدين هي المبدأ الأول للوجود بناءً على احتوائه للرطوبة، وهذا يُحيلنا إلى القول أنّ مفكري (سومر وبابل) كان لهم نصيب من التفكير والتأمل العقليين فرد العالم الطبيعي إلى الماء بناءً على عنصر "الرطوبة" لن يكون حتماً محض صدفة بل كان انطلاقاً من الملاحظة الواقعية لمدى احتياج الموجودات لعنصر الماء.

وبعد ذلك، في وسط هذا الخضم، ظهر إلهان: (لخمو ولخامو)، وجلي من النص أنّهما وُلدا من (آبسو) أي المياه العذبة، و(تيامة) أي البحر، ويبدو أنّهما يُمثّلان الطمي الذي يتراكم في مجاري المياه ومن (لخمو ولخامو) ولد الإلهان التاليان: (إنشار وكيشار)، وهما وجهان من أوجه "الأفق"، فالظاهر أنّ صانع الأسطورة تخيّل الأفق كذكر وأنثى معاً، كدائرة (ذكر) تحيط بالسماء، ودائرة (أنثى) تحيط بالأرض. و(إنشار وكيشار) يلدان (أنو) إله السماء، ويلد هذا (نوديموت)، وما (نوديموت) إلا إسم آخر لـ(أيا وأنكي) إله المياه العذبة، ولكن المقصود به هنا، على ما يبدو، أن يُمثّل الأرض نفسها، إنّه (أن-كي) سيد الأرض، وزعموا أنّ (أنو) صنع (نوديموت) أي الأرض على صورته لأنّ الأرض كانت في نظر البابليين في شكل قرص، بل في شكل إناء مُستدير.<sup>2</sup>

و كل ذلك جاء في الأسطورة كما يلي:

<sup>1</sup>- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الإسلامي، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، (د.ط.)، 2009، ص (42،43).

<sup>2</sup>- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (201،202).



"جاء إلى الوجود "خمو" و"خامو"، ودُعيا باسميهما

"وقبل أن يبلغا أشدهما ويطولا قامة

"جاء إلى الوجود "انشار" و"كيشار"، وفاقاهما بسطة في الجسم

"ثم تعاقبت السنون وتلتها الأيام

"فجاء إلى الوجود "أنو" بكرهم وورثتهم ومنافسهم

"أجل صار "أنو" بكر "انشار"، يضارع أباه

"ثم ولد "أنو" "تودمد" (أيا)، شبيهه

"صار "تودمد" سيد آبائه

"كان واسع الفهم، شديد الحول والقوة

"أجل، أصبح أشد حولا من جده "انشار"

"ولم يكن له مثل بين إخوته الآلهة.<sup>1</sup>

إن السرد هنا يعتمد على الأزواج: (خمو- لخامو، إنشار- كيشار)، فنتوقع بعدهما زوجاً

ثالثاً: (أن- كي)، أي "السماء والأرض"، غير أننا عوضاً عن ذلك نجد (أنو) يتلوه

(نوديموت)، وهذا الاعوجاج يوحي إلينا بأننا هنا إزاء تحوير في القصة الأصلية لعله

من فعل الرجل الذي جعل بطل القصة (مردوخ) البابلي، ولعلّه أراد أن يؤكد على كون

الأرض ذكراً (أيا- أنكي)، لأنّ هذا الأخير هو أبو (مردوخ) في اللاهوت البابلي و لذلك

فمن المحتمل جداً أنّ (انشار- وكيشار) كان يتلوهما في القصة الأصلية (أن- كي)

"السماء والأرض".<sup>2</sup>

وفيما يبدو أن التحوّلات الطبيعية التي طرأت على "بلاد ما بين النهرين" قد أثرت على

تصوراتهم، خاصة جريان نهرى "الدجلة والفرات"، لذا نجدهم يتحدثون على "الخضم".

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (74،75).

2- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (203).

وبناءً على الفكرة المتقدمة، فإنَّ السومريون لم يكونوا يفرقون بين ما هو طبيعي أو مادي أو المادة والإله، ولهذا فهما ممتزجان لديهم في فكرة واحدة. كما أنَّ الأزواج التي نشأت عنها الآلهة تعكس فكرة الثنائية أي ما ينشأ من كائنات سواء أكانت موجودات أم آلهة لا بد أن يتَّوَلَّدَ من زوجين.<sup>1</sup>

إنَّ التأمُّلات والظنون التي نلقاها هنا، وهي التي حاول العراقيون الأقدمون أن يَخْتَرُقُوا بها الغموض الذي يكتشف أصل الكون، مبنية بالطبع على معرفتهم بالطريقة التي تتكوَّنُ بها مساحات جديدة من الأرض في بلادهم، (فالعراق) بلد نشأت أرضه على مر آلاف السنين من "الطمي" الذي يجيء به النهران العظيمان (دجلة والفرات) ويرسبانه في المصب من كليهما، وهذه عملية مازالت جارية، والبلد مازال في اتساع بطيء يوماً بعد يوم، سنة إثر سنة، بامتداد الأرض في الخليج العربي، وهذا هو المشهد حيث تلتقي مياه النهرين العذبة بمياه البحر المالحة وتمتزج فيها، والسُّحْبُ المُنخَفِضَةُ تُظَلِّلُ المياه- الذي يعود الإنسان فيُسْقِطُه على بعد الزمن. فهو هنا مازال يرى فوضى مياه الزمن الأول يمتزج فيها (آبسو) الماء العذب، في (تيامة) مياه البحر المالحة، كما يرى "الطمي"- مُمْتَلِئاً بأول الآلهة، (لخمو ولخامو) وهو ينفصل عن الماء ويظهر للعين ويتراكم.<sup>2</sup>

إذن، وكما قلنا فالحياة الواقعية وما فيها من مؤثِّرات كانت القاعدة الفكرية الرئيسية التي انطلق منها مفكرو حضارة (بلاد ما بين النهرين) لإرساء تفاسير وتصورات حول أصل الوجود والعالم الطبيعي.

ونتيجة تَوَلَّدَ الآلهة نشأ الصراع والعنف اللذان رافقا عملية الخلق والتكوين: العنف الذي عكس مبدأ "الحركة والنشاط"، فبعد الفوضى التي تَمَثَّلُ فيها الخُمول والكسل جاءت الحركة ليتجسّد الصراع بين الحركة والخمول وهذا ما عكسته الآلهة.<sup>3</sup>

1- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (44).

2- فرانكفورت و مجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (202).

3- نظلة الجبوري، المرجع نفسه، ص (44).

والكائنات الجديدة هي عكس قوى الفوضى التي تُمثل الخمول وعدم النشاط، ويتجسّد هذا الصراع بين الحركة والخمول على نحو ميثوبي نموذجي في موقف غني بالإمكانات، تجتمع الآلهة للرقص:<sup>1</sup>

"كَانَ الْإِخْوَةُ الْأَقْدَاسُ يَتَجَمَعُونَ مَعًا

"وَيَقْلِقُونَ "تِيَامَةَ"، وَيُهَاجِمُونَ حَامِيَهُمْ "آبَسُو"

"أَجَلٌ، صَارُوا يُعَكِّرُونَ بَطْنَ "تِيَامَةَ"، وَهُمْ فِي حَرَكَةٍ وَصَخْبٍ فِي الْمَسْكَنِ الْمُقَدَّسِ

"لَمْ يَسْتَطِعْ "آبَسُو" أَنْ يُقَلِّلَ مِنْ ضَجِيجِهِمْ وَصَخْبِهِمْ

"أَمَّا "تِيَامَةُ" فَإِنَّهَا سَكَتَتْ وَلَمْ تَضَعْ حَدًّا لِصَنِيعِهِمْ

"مَعَ أَنَّ أَعْمَالَهُمْ كَانَتْ مَوْلَمَةً، وَصَنِيعُهُمْ شَائِنًا.<sup>2</sup>

لقد بان الصراع جلياً الآن، وكانت أولى قوى الهيولى التي جاهرت الآلهة بالعداء وتصرفاتهم الجديدة هي (آبسو):<sup>3</sup>

"وَعِنْدُنِي اسْتَدْعَى "آبَسُو"، أَبُو الْآلِهَةِ، وَزِيرَهُ "مَمُو" وَقَالَ لَهُ:

"يَا "مَمُو"، يَا وَزِيرِي الْمَطِيبِ كَبْدِي، هَلُم نَذْهَبْ إِلَى "تِيَامَةَ"

"فَذْهَبَا إِلَى "تِيَامَةَ"، وَقَعَدَا قَدَامَهَا، وَتَشَاوَرَا فِي أَمْرِ ابْنَائِهِمَا الْآلِهَةِ

"فَتَحَّ "آبَسُو" فَاهَ وَقَالَ "تِيَامَةَ" بِصَوْتِ عَالٍ:

"لَقَدْ أَمْرَضْتَنِي (ثَقَلْتُ عَلَيَّ) أَعْمَالَهُمْ

"فَلَا اسْتَطِيعُ الرَّاحَةَ فِي النَّهَارِ وَلَا النَّوْمَ فِي الْمَسَاءِ

"لِأَقْضِيَنَّ عَلَيْهِمْ وَاضِعًا حَدًّا لِأَعْمَالِهِمْ

"لِكَيْ يَغْمَّ السُّكُونُ فَتَسْتَطِيعَ النَّوْمَ.<sup>4</sup>

وهنا، تبدأ مرحلة جديدة من نثرة خلق العالم والوجود عند مفكري (بلاد الرافدين).

1- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (204).

2- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (75).

3- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، المرجع نفسه، ص (205).

4- طه باقر، المرجع نفسه، ص (75،76).

"وَلَمَّا أَنْ سَمِعَتْ "تِيَامَةَ" ذَلِكَ غَضِبَتْ وَصَرَخَتْ بِرُؤُوسِهَا:

"أَدْرَكْتُ فِي قَلْبِهَا مَا يَبِيْتُ "آبَسُو" مِنْ شَرِّ وَخَاطِبَتِهِ:

"عَلَامَ نُدْمَرُ مَا أَوْجَدْنَا بِأَنْفُسِنَا

"حَقًّا صَنِعْتَهُمْ يُسَبِّبُ الْأَلَمَ وَالْمَرَضَ

"وَلَكِنْ لِنَصْبِرْ عَلَى ذَلِكَ وَنَتَحَمَّلُهُ عَنْ طِيبِ خَاطِرٍ.<sup>1</sup>

فيضطرب الآلهة لهذا الخبر، ويتراكمون هنا وهناك دونما هدف، ثمَّ يهدأون ويجلسون صامتين صمت اليأس، ليس هناك من يستطيع مجابهة الموقف الجديد إلاَّ واحد: (أيا- أنكي) الحكيم.<sup>2</sup>

ومن هنا يبدأ الصراع بين قوى الحركة والنشاط وقوى الكسل والخمول، وتَجَسَّدَ الصراع في الأسطورة كما يلي:

"إِيَا الْخَارِقِ الذِّكَاةِ وَالْمَهَارَةَ وَالِابْتِكَارَ

"إِيَا الْعَلِيمِ بِكُلِّ شَيْءٍ، أَدْرِكِ خُطَّتَهُمْ

"فَكُونَ وَأَقَامِ إِزَاءَهَا

"تَشْكِيْلَ الْكُونَ، وَصُنْعِ

"بِفَائِقِ مَهَارَتِهِ رُفِيَّتَهُ الْفُدْسِيَّةَ الْغَالِبَةَ

"تَلَاهَا ثُمَّ أَلْقَى بِهَا عَلَى الْمَاءِ (عَلَى آبَسُو)،

"وَصَبَّ النَّوْمَ عَلَيْهِ فَأَغْرَقَهُ فِي السَّبَاتِ.<sup>3</sup>

أراد مفكرو بلاد (ما بين النهرين) وفق ما جاء في الأنشودة أن يصفوا لنا صراع الآلهة للتولي على عرش الكون، فكان ذلك بين قوتين الأولى هي (النشاط) والثانية هي (الخمول والكسل)، وهُنا أيضاً إسقاط على حياتهم الواقعية من خلال صراع الملوك والسلاطين على الملك بين الملوك العتيقة والملوك الحديثة التي تحاول إزاحتها.

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (75،76).

2- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (205).

3- نفسه، ص (205،206).

وهكذا كان (أيا- أنكي) أول من تصدى لهذا الموقف الجديد الذي أصاب مجمع الآلهة مُمثلاً بذلك صف قوى الحركة والنشاط ضد قوى الخمول والكسل التي كانت مُمثلة بـ(أبسو).

وأخيراً انبرى من بينهم الإله (أيا)، المتبحر في المعرفة والحكمة، فخط دائرة سحرية حول إخوته الإلهية ليحميهم من الهجوم والفتك. وألّف تعويذة قوية التأثير تلاها على (أبسو) فحل به سبات عميق وشل عن الحركة، فانترع منه (أيا) تاج الألوهية وجلالها ومجدها، ثم قتل وسجن وزيره (ممّو)<sup>1</sup>، وهذا يُمثّل انتصار قوى الحركة على قوى الفوضى الذي تحقق عن طريق السلطة التي كانت لـ(أيا)<sup>2</sup>.

فوسيلة (أيا) للسيطرة على (أبسو) هي رقية سحرية، أي كلمة قوة أو أمر شديد، لأنّ أهل أرض الرافدين كانوا يتمثلون السلطة بأنها قوة تكمن في الأمر والنهي، قُوّة تحدو إلى طاعة الأمر فيتحقق، فالسلطة أو القوة الكامنة في أمر (أيا) هي من الشدّة بحيث تتحقّق الحالة المأمور بها وهناك إشارة إلى نوع هذه الحالة في عبارة "تشكيل الكون" إذن فقد ظهر الآن تشكيل أو تخطيط للأمر، لقد أمر (أيا) بأن تكون الأشياء كما هي فكانت.<sup>3</sup> فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأ صار عقيدة سائدة في جميع الشرق الأدنى وهو مبدأ "القوة الخالقة للكلمة الإلهية"، فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يُصمّم الخطط ويقول "الكلمة" وينطق بالاسم "اسم الشيء المراد خلقه" والمُرَجَّح أن تكون هذه الفكرة الخاصة بالقوة الخالقة للكلمة الإلهية استنتاجاً قياسياً مأخوذاً من مشاهدة المجتمع البشري أيضاً.<sup>4</sup>

وهذا القياس من المجتمع البشري في مبدأ "الكلمة" أغلب الظن يكون عند الكهنة.

1- طه باقر، مقدمة في أدب القديم، ص (76).

2- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (44).

3- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (206).

4- صمويل نوح كريمر، من ألواح سومر، ص (156،157).

فإذا استطاع الملك البشري أن يُنجز كل ما يريده تقريباً بإصدار أوامره- أي لا شيء غير الكلمات الصادرة من فمه- فمن باب أولى أن يكون بمقدور الآلهة الخالدة، التي تسمو على البشر والموكلة بأجزاء الكون، أن تتجزأ أعظم من ذلك، وبطريقة مماثلة وصل أصحاب اللاهوت السومريون إلى استنتاج، كان يبدو لهم مقنعاً مرضياً في تحليل أمور ما وراء الطبيعة، لتفسير ذلك السبب الذي يجعل الظواهر الكونية وظواهر الحضارة وال عمران وهي تسير سيرها منذ أن خُلقت باستمرار وانسجام، وبدون تضارب ولا اضطراب، وقد أطلقوا على ذلك السبب أو المبدأ الكلمة السومرية "مي me" التي لا يزال معناها المضبوط غير معروف، ولكنّها تعني بوجه عام مجموعة من القواعد والنواميس المنظمة المُخصَّصة لكل ظاهرة أو ماهية كونية وكل ظاهرة عمرانية، من أجل أن تجعلها تسير وتعملُ إلى الأبد بمقتضى الخطط التي وضعها الآلهة الذين أوجدوا تلك الظواهر.<sup>1</sup> ومنه يمكننا اعتبار مبدأ "الكلمة الإلهية" أسلوباً أو أداة للخلق في حضارة ما بين النهرين، وكان ذلك مبنياً على واقعهم المعاش، فقد لاحظوا أنّ أوامر الملوك والحكام تنفذ طواعياً فقاسوا ذلك على تفاسيرهم في أصل الوجود، مستبدلين أوامر الحكام والملوك على البشر بأوامر الآلهة على مختلف الظواهر الطبيعية والكونية في هذا العالم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى تتطابق "الكلمة الإلهية" في حضارة (ما بلاد النهرين) مع العقيدة الإسلامية التي جاء فيها حول هذا الخصوص في الآية الكريمة: "إنّما أمره، إذا أراد شيئاً أن يقول له، كُن فيكون" [يس: الآية 82]، يحدث كل شيء وأي شيء بأمره في هذا الوجود كونه البارئ والخالق له. فهل هذا التطابق محض صدفة؟ أم أنّه تسلسل لأفكار وتصوّرات تتابعت نتيجة لسيرورة الفكر الفلسفي الإنساني عبر العصور.

<sup>1</sup> - صمويل نوح كريمر، من ألواح سومر، ص (157).

ولنعدُ إلى القصة: في المسكن الذي يبينه (أيا) على (آبسو) يُولد (مردوك)، بطل القصة الحقيقي<sup>1</sup>، ورُبي على الرضاعة من حجرة أنداء الآلهات، وسُرعان ما شَبَّ واكتسب "جلال الالوهية" المخيف الصاعق، وصار ثاقب النظر براق العينين حديهما هائل الأعضاء والجوارح، لا يُمكن النظر إليه ويعسرُ على البشر إدراكه، له أربع عيون وأربع آذان، وحين تتحرك شفاته ينبعث منها اللهب، واستطالت آذانه واتسعت عيونه الأربع، فصار يرى كل شيء. اكتسى بنور الالوهية واكتسب الجلال الذي يبعث الرعب.<sup>2</sup> وهنا رغبت (تيامة) في الأخذ بثأر زوجها (آبسو)<sup>3</sup>، فإنَّها لم تتس مقتل زوجها "آبسو"، وحرَضَّها على الثأر له الآلهة العتيقة يتزعمهم (كنكو):<sup>4</sup>

"عِنْدَمَا قَتَلُوا زَوْجَكَ "آبسو"

"لَمْ تَسِيرِي بِجَانِبِهِ، بَلْ جَلَسْتِ هَادِيَةً."<sup>5</sup>

واستجابت (تيامة) للتحريض وعبأت جموعها، وأعلت من منزلة (كنكو)، وجعلته زوجها وولدت مخلوقات مُخيفة من الأفاعي والثنانين الهائلة، وعهدت إلى (كنكو) قيادة جموعها وزودته بألواح المصائر والأقدار.<sup>6</sup>

وهنا المنعطف الأكبر لأسطورة الخلق في حضارة (ما بلاد النهرين)، فبعد أن كان جموع الآلهة الأوّلين الذين خلقوا العالم وسيطروا عليه، سيظهر جيل جديد من الآلهة سيؤثر على الجيل الأول، وتُصبح السيطرة على الوجود والعالم الطبيعي على أيديهم بزعامة (مردوخ)، لكن الطريق إلى ذلك لن يكون مفروشاً بالورود، بل ستشتعل معركة طاحنة بين الجيلين من الآلهة، فلمن ستكون الغلبة؟ وإذا انتصر الجيل الجديد من الآلهة هل سيَنعيرُ تصوّر حكام بلاد (ما بين النهرين) في تفسير أصل الوجود؟؟

1- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (207).

2- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (76).

3- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (44).

4- طه باقر، المرجع نفسه، ص (76).

5- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، المرجع نفسه، (207).

6- طه باقر، نفسه، ص (76،77).

"إِنَّهُمْ فِي قَلْقٍ وَسُخْطٍ لَيْلَ نَهَارٍ، يُدَبِّرُونَ الْخُطْطَ"  
"وَقَدْ صَمَّمُوا عَلَى الْقِتَالِ، هَائِجِينَ يَتَمَشُّونَ كَالْأَسْوَدِ"  
"وَحِينَ يَلْتَمُّ الْمَجْلِسَ بِهِمْ، يَخْتَطُونَ الْهَجُومَ"  
"وَتَأْتِي الْأُمُّ هَبُورًا - خَالِقَةً الْأَشْكَالَ كُلَّهَا -"  
"بِأَسْلِحَةٍ لَا تُقَاوَمُ، بِأَفَاعٍ ضَارِبَةٍ"  
"حَادَةَ الْأَنْيَابِ، وَقَدْ مَلَأَتْ أَجْسَادَهَا"  
"لَا بِالْدَمِ بَلْ بِالسَّمِّ،"  
"وَتَبِينَاتٍ هَوَجَاءَ أَلْبَسَتْهَا بِالرُّعْبِ"  
"وَتَوَجَّهَتْهَا بِاللَّهَبِ وَشَبَّهَتْهَا بِالْآلِهَةِ،"  
"فَإِذَا وَقَعَتْ عَلَيْهَا عَيْنٌ أَحَدٍ هَلَاكَ خَوْفًا،"  
"وَهِيَ حِينَ تَنْتَصِبُ لَنْ تَرُدَّ صَدْرَهَا."<sup>1</sup>

ولمَّا أدرك الإله (أيا) الهلاك المحقق بإخوته من جيل الآلهة الحديثة تملكه اليأس والرعب، ولمَّا أن زال اضطرابه قصد جده (إنشار)، وأبلغه ما عزمت عليه (تيامة) فحرَّض (إنشار) حفيده (أيا) على أن يتصدى لقتالها، ولكن البطل (أيا) الذي قضى على (آبسو)، جبن وأحجم عن التقدم. ثم طلب (أنشار) إلى الإله (أنو) أن يكون رسول مصالحة وسلام إلى (تيامة)، فذهب إليها وعرض عليها الصلح، ولكن لم تتجح محاولته السلمية فرجع خائفًا مضطربًا، وعندئذٍ عم الخوف جميع الآلهة، وعقد الصمت لسان (أنشار) وجلس معه الآلهة وهم خائفون صامتون.<sup>2</sup>

يبدو هنا في هذه المرحلة أن جيل الآلهة الحديثة أرادوا التخلص من سابقهم القداماء من الآلهة، والسيطرة على عرش الوجود والعالم وإخضاعه لسلطانهم، وما ورد عن هذه المرحلة من القصة جاء في الترنيمة التالية ما يلي:

1- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (208، 207).

2- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (77).



'وَصَمَتَ إِشْشَارَ، وَحَدَقَتْ عَيْنَاهُ بِالْأَرْضِ،

'وَهَزَّ بِرَأْسِهِ، وَالتفت إلى أيا

'وَجَلَسَ الْأُنُونَاكِي مُصْطَفِينَ فِي مَجْمَعِهِمْ

'صَامَتِينَ، وَأَيْدِيَهُمْ عَلَى شِفَاهِهِمْ.<sup>1</sup>

وبينما كان الآلهة في هذه الأزمة العصبية عنت (لإنشاز) فكرة سعيدة، إذ تذكّر ما يتصف به أحد أحفاده، وهو (مردوخ) من مهارة وبسالة، فاستدعى (أيا) ابنه (مردوخ) واعلمه بعزم الآلهة على ان يعهدوا إليه بمنزلة (تيامة)، فقبل (مردوخ) الاضطلاع بهذا العمل الجسيم، ولكنّه طلب جراء ذلك أن يَنْبَوَّ السُّلْطَةَ العلياً المُطْلَقة على جميع الآلهة:<sup>2</sup>

'إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ أَكُونَ نَصِيرَكُمْ

'فَأَقْهَرُ تَعَامَتْ وَأَنْقَذَكُمْ،

'اجْتَمَعُوا وَأَعْلِنُوا أَنِّي مِنَ العَلِيِّينَ

'اجْلِسُوا مَعًا مُسْتَبْشِرِينَ فِي أَبْشُوكُنَا،

'وَأَجْعَلُونِي مِثْلَكُمْ، أَقَرُّ الْمَصِيرَ بِلَفْظَةٍ مِنْ شَفْتِي،

'حَتَّى إِذَا مَا قَرَّرْتُ أَمْرًا لَمْ يَتَبَدَّلْ،

'وَلَمْ يَزِدْ عَلَيَّ أَمْرِي حِينَ أَنْطِقُ بِهِ، وَلَمْ يَتَغَيَّرْ.<sup>3</sup>

ومرة أخرى يربط مفكرو حضارة ما بين النهرين تفاسير أصل الوجود والعالم بواقعهم من خلال ربط مفهوم "الحماية" بشرط "السلطة"، وهذا ما يتجسد في الواقع لا البابلي القديم فحسب، وإنما حتى في عصرنا الراهن الذي يشهد فرض الدول القوية المتطورة لسياستها على الدول المستضعفة شرط حمايتها.

1- فرانكفورت و مجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (209).

2- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (77).

3- فرانكفورت و مجموعة مؤلفين، المرجع نفسه، ص (209).

ولكي يطمئن الآلهة من أن (مردوخ) حصل على هذه السلطة المطلقة وضعوا في وسطهم رداء، ولمّا أن فاه (مردوخ) بكلمة منه اختفى الرداء، وبكلمة أخرى نطق بها عاد الرداء ولما أن تحقق الآلهة من اكتساب (مردوخ) القدرة المطلقة هتفوا له قائلين: "حقاً إن مردوخ ملك!"، وقَدَّمُوا له الخُضوع والولاء بصفته مَلِكُهُمْ وَقَلَدُوهُ شارات المُلوكية وهي "الصولجان والتاج والجلباب".<sup>1</sup>

وهذا يُحيلنا إلى ما ذكرناه في سابق الصفحات حول مبدأ "كلمة القُوَّة" التي كانت عند الإله (آسو) قبله، فبالرغم من تغيُّر الآلهة في التصور البابلي والسومري القديم، إلا أن المبدأ يظل قائماً ولا يتغير بتغير الآلهة، فلما نفذ (مردوخ) ما طلبه منه الآلهة بتنفيذ التعويذة بإخفاء الرداء وإعادة إرجاعه من جديد بفتح فمه، اطمئنوا لِأُلُوهُيَّتِهِ بِحُصُولِهِ على السلطة المُطلقة، فالمبدأ السحري إذن هو معيار الألوهية عندهم ثمَّ بعد ذلك: "قَلَدُوهُ السلاح الذي لا يُقهر، وحرَّضوه على قتال (تيامة)، فأخذ الأهبة للنزال الرهيب وصنع لذلك قوساً وسهماً وكنانة، وأمسك هراوة بيده اليمنى وساق العاصفة والبرق أمامه، وأحاط جسمه بنور وهاج، وهياً شبكة فحملتها له الرياح الأربعة، وأهاج عواصف الأمطار وركب مركبته "العاصفة الرهيبة" التي تجرها أربعة مخلوقات مخيفة هي: "المدمر" و"القاسي" و"المحطم" و"الطائر".<sup>2</sup>

وهنا تهيأ (مردوخ) للقتال، حيث صنع الأسلحة اللازمَة لذلك. وكان مُحفَظاً لكتابة تاريخ جديد في التصور الأسطوري لقدماء العراقيين، فلو ينتصر على (تيامة) سيُقَلَّد منصب ألوهية بدرجة أكبر من التي كان فيها، ويتسع مدى ألوهيته أكثر فأكثر في (بلاد ما بين النهرين)، وربما أبعد من ذلك في البلاد المجاورة للعراق القديمة من حضارات الشرق القديم، فكيف انتهت المعركة ولمن كانت الغلبة؟؟ والإجابة على ذلك في تَتِمَّة الأنشودة وجاء فيها:

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (78).

2- نفسه، ص (78).

"وَصَنَعَ قَوْسًا، جَعَلَهُ سِلَاحًا لَهُ  
"وَرَكَّبَ السَّهْمَ بِثَبَاتٍ عَلَى وَتَرِ الْقَوْسِ  
"وَأَمْسَكَ بِالْهَرَاوَةِ بِيَمِينِهِ، وَرَفَعَهَا،  
"وَرَبَطَ الْقَوْسَ وَالْجُعْبَةَ إِلَى جَانِبِهِ،  
"وَأَمَرَ الصَّاعِقَةَ بِأَنْ تَسْبِقَهُ،  
"وَأَلْهَبَ جِسْمَهُ بِنِيرَانٍ آكِلَةٍ،  
"وَصَنَعَ شَبَكَةً يُحِيطُ بِهَا تَعَامَتُ،  
"وَأَمَرَ الرِّيحَ الْأَرْبَعَ بِأَنْ تُمَسِّكَ بِهَا، لِكَيْ لَا تَجُودُ

"لقد وضع ريح الجنوب، وريح الشمال، وريح الشرق، وريح الغرب.<sup>1</sup>  
ولمّا أن اقترب من جُموع (تِيَامَة) بقيادة (كَنكُو) صُعِقَتْ من جلال ألوهيته المُرعب  
وأسلحته الفَتَاكَة فهربت، ولكن (تِيَامَة) ثبتت أمامه وأخذت تقذفه بالسباب والشتم. ولما  
أن تقدمت لمبارزته نشر شبكته فاصطادها بها، ولمّا فتحت فاما لا ابتلاعه ساق في فمها  
الريح الشَّريرة فمنعها من إطباق شفيتها، وسلطَ عليها الرياح فانتفخ جسمها وعندئذٍ بادرها  
بسهم رشقه في فمها الفاغر فأصاب قلبها، وقضى عليها ووقف على جُثَّتِهَا مُنْتَصِرًا.  
ولمّا أن رأى بقية أتباعه من الآلهة نتيجة النزال همّوا بالهرب ولكن (مردوخ) لم يدع أحداً  
منهم يفلت حيث أسرههم وسجنهم وانتزع من قائد جموعها (كَنكُو) "لوح الأقدار" وختمه  
بختمه وعلقه في صدره ثمّ رجع إلى جثة (تِيَامَة) ففلق رأسها بهراوته الضخمة وقطع  
أوردة دمها وجعل الريح الشمالية تحملُ دمها إلى الجهات الجنوبية النائية، ثمّ شطر جثتها  
الضخمة شطرين "خلق منهما الكون"، إذ جعل من نصفها الأعلى السماء ومن نصفها  
الأسفل خلق الأرض.<sup>2</sup>

1- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (212).

2- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (79).

نُتْمٌ، عَيْنَ لِلآلِهَةِ الْعِظَامِ وَعَلَى رَأْسِهِمْ (آنو) و(إنليل) و(أيا) الأجزاء التي يَحْكُمُونَهَا من الكون.<sup>1</sup>

فكان أحد تلك الكائنات مسئولاً عن كل جزء هام من هذا الكون مثل "السماء والأرض والبحر والهواء"، أو مجموعة "الأجرام السماوية الرئيسية" و"القمر والشمس والكواكب" وقوى الجو وعناصره "كالرياح والزوابع والعواصف" وفي دائرة الأرض الظواهر الطبيعية "كالأنهار والجبال والسُهول" ومُقَوِّمَات الحضارة والعمارة "كالمدن والدولة والسُدود والجداول والحقول والمزارع" وحتى الآلات والأدوات مثل "الفأس وقالب الآجر والمحراث"، ومِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّهُ يُمكن وراء هذا الافتراض البديهي الذي افترضه السومريون عن الآلهة استنتاج منطقي هو أَنَّهُ، لَمَّا كانوا لم يروا أياً من هذه الكائنات الشبيهة بالإنسان بأعينهم، فَإِنَّهُمْ اشْتَقُّوا صورتهم الأولى التي تصوروا بها تلك الكائنات من المجتمع البشري كما عرفوه، فاستدلوا من المعلوم على المجهول، لقد لاحظوا مثلاً أن "البلدان والمدن والقصور والمعابد والحقول والمزارع- وبوجه الإجمال جميع المؤسسات والأنظمة والمشروعات" الممكن تصورها- إِنَّمَا يَرعى شؤونها ويُشرف عليها كائنات حية من البشر لولاهم لأصبحت البلاد والمدن خراباً...فاتضح لَهُمْ أَنَّ جميع ما في الكون وجميع ظواهره المتنوعة ينبغي أيضاً أن يُسَيَّرَهَا وَيُدَبَّرُ شؤونها كائنات على هيئة البشر، ولكن لما كان النظام الكوني أعظم جداً من جميع مواطن البشر كلها البشر العاديين، ويلزم قبل كل شيء أن يكونوا خالدين، وإلَّا فَإِنَّ النَّظَام الكوني يؤول إلى فوضى واضطراب عند موتهم فتكون نهاية العالم.<sup>2</sup>

فبالرغم من ربطهم لصور الآلهة بصور البشر بحكم إسقاط الواقع، إلا أَنَّهُم فصلوا بينهما في مسألة الخلود والفناء، فالبشر فانون والآلهة خالدون، وهنا قداسة الآلهة وعظمتهم.

<sup>1</sup>- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (79).

<sup>2</sup>- صمويل نوح كرىمر، من ألواح سومر، ص (154،155).

وإذا ما تساءلنا كيف كانت هذه المجموعة من الآلهة تقوم بوظائفها فيكون الجواب على ذلك أولاً أنه كان يبدو معقولاً في رأي السومريين أن يفترضوا أن الآلهة مُكوَّنة منهم تلك المجموعة الإلهية لم يكونوا متساوين في الأهمية والمنزلة، فالإله الموكل "بالفأس وقالب الآجر" لا يمكن أن يضاهي بأي حال من الأحوال الإله الموكل "بالشمس"، كما لا يتوقع أن يكون الإله الموكل بشؤون "الجسور والجداول والخنادق" مُساوياً في المرتبة للإله الموكَّل "بالأرض بكاملها"، ثمَّ بالقياس على التنظيم السياسي للدولة البشرية، كان من الطبيعي أن يفترضوا أن رأس المجموعة الإلهية إنَّما هو إله اعترفت به الآلهة الأخرى بكونه ملكاً وحاكماً عليها، وعلى هذا تصور السومريون بأنَّ المجموعة الإلهية تقوم بوظائفها وتعمل على هيئة مجتمع أو "مجمع" يقوم على رأسه ملك، وأنَّ أهم أفراده مجموعة قوامها سبعة آلهة هم الذين "يقدِّرون المصائر" ثمَّ مجموعة مُؤلَّفة من خمسين إلهاً سُموا "بالآلهة العظام"، ولكن أهم تقسيم وضعه أهل اللاهوت السومريون للمجموعة الإلهية هو التمييز بين صنف الآلهة "الخالقة" وبين الآلهة "غير الخالقة" وهو تصور وصلوا إليه نتيجة لآرائهم المتعلقة بنظام الكون وأصل الأشياء، فبموجب هذه الآراء كانت العناصر الأساسية التي يتألَّف منها النظام الكوني هي "السماء والأرض والبحر والجو"، وإنَّ كلَّ ظاهرة أُخرى من ظواهر الكون لا يُمكن أن توجد إلا ضمن أحد هذه العناصر الأساسية المُؤلَّفة للكون، فكان من المعقول أن يستنتجوا أنَّ الآلهة الأربعة المسيطرة على "السماء والأرض والبحر والهواء"، كانت هي الآلهة الخالقة التي خلقت كلَّ ظاهرة كونية بموجب خُطط ونواميس وُجدت ونشأت مع الآلهة الأربعة.<sup>1</sup>

وبذلك يكون مُفكرُوا سومر قد أسسُوا لتصور عام وشامل حول نظرية خلق العالم والوجود، بطريقة ينبع منها فكر وتأمل عميقين بالرغم من الطابع الأسطوري الذي كان حاضراً في مُعظم ما خَلَّفوه لنا وللحضارة الإنسانية بشكل عام.

<sup>1</sup> - صمويل نوح كريمر، من ألواح سومر، ص (155،156).

والدليل على حكمنا هذا هو ربطهم الواقع البشري بتفاسيرهم ومعتقداتهم عن الآلهة التي أوجدت العالم الطبيعي بطريقة منظمة ومخطط لها فكرياً وليس عشوائياً، فليس من السهل الإجابة على سؤال لطالما حيرَ البشرية جمعاء: **من أوجد هذا الكون المنظم الذي يسير وفق خطط ونواميس مضبوطة بصورة مطلقة؟** ولَمَّا كانت الإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر الهين، أمعنوا التفكير جيداً للإجابة عليه إجابة لا يُمكن أن نقول عنها بالمنطقية أو الفلسفية، وإنمَّا تُقارب المنطق والتفكير الفلسفي، وذلك بتقسيم أدوار الآلهة التي أوجدوها بالترج- والتي لا يمكننا في هذا المقام التطرق إليها جميعها فهي تحتاج لبحث قائم بذاته حولها- كما صنفوها كما رأينا إلى آلهة "خالقة" وأخرى "غير خالقة" ليُطبقوا تصوُّرهم على الواقع البشري وما فيه من تصنيفات وفروقات وأدوار والتي تنظم حياة البشر، ومثَّلوا ذلك على الآلهة لتُنظِّم الكون وتُرتِّبه حسب أدوارها وفق تلك الخُطط والنوانيس.

وأهم ما يمكن استخلاصه من نتائج تصوراتهم لأصل الخليقة، أَنَّهُم أرجعوها لأربع عناصر أساسية هي: "السماء والأرض والبحر والجو"، والآلهة الخالقة هي المسيطرة عليها، وهي التي تَنَحَّكَم في كُلِّ الظواهر التي تحدث في الكون، ومنها استقى اليونان آراءهم كما سنرى فيما بعد، في محاولاتهم لتفسير أصل العالم. ولنعد الآن لآخر تفاصيل "أينوما ايلش" وما ورد فيها:

"ولَمَّا أن تمَّ ذلك ل(مردوخ) - أي بعد قضائه على (تيامة) وخلق له الكون- ارتأى أن يُوجدَ مخلوقاً سُمِّيَ بالإنسان "من أجل أن يخدم الآلهة"، وأعلن عن عزمه إلى أبيه (أيا) فحَبَدَّ له ذلك وأشار عليه أن يضحي أحد الآلهة لذلك الغرض. فَفَرَّرَ الآلهة في مجتمعهم أن يكون (كنكو) لأنَّه هو الذي حَرَّضَ (تيامة) على محاربة الآلهة، فأمسك به (مردوخ) وجاء به إلى (أيا) فذبحه وخلق من دمه الإنسان"<sup>1</sup>، وفيها ما يلي:

<sup>1</sup>- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (79).

"رَبَطُوهُ، وَأَمْسِكُوا بِهِ أَمَامَ أَيَا،  
"وَنَقِّدُوا الْحُكْمَ بِهِ وَقَطَّعُوا شَرَايِينَهُ،  
"وَمِنْ دَمِهِ صَنَعُوا الْبَشَرَ  
"وَعِنْدَمَا فَرَضَ أَيَا الْكَذْحَ عَلَى الْإِنْسَانِ  
"وَحَرَّرَ الْآلِهَةَ....  
"ذَلِكُمْ عَمَلٌ يَعْجِزُ عَنِ إِدْرَاكِ الْبَشَرِ

"صَدَرَ عَنِ مَرْدُوكِ بَارِعٌ رَأْيُهُ فَخَلَقَ الْإِنْسَانَ.<sup>1</sup>

وفرض (أيا) على هذا الإنسان خدمة الآلهة ليربحها من العناء والتعب، وقسم (مردوخ) من بعد ذلك مجموعة الآلهة المائة إلى مجموعتين، مجموعة للسماء وأخرى للأرض. وعرفاناً بفضل (مردوخ) وبطولته في إنقاذ الآلهة من الهلاك، عمل آلهة "الأنوناكي" طوال عام واحد في تشييد بيت يليق بمقامه فأقاموا معبده العظيم "أي - ساكلا" مع برجه في مدينة (بابل) بعد أن أسسوها، وخصصوا في هذا المعبد مزارات (لإنليل) و(أيا). وبعد أن تم ذلك اجتمع الآلهة في حفل ووليمة عُزفت فيها الموسيقى وقُدمت الجعة ورتل الآلهة بمديح (مردوخ) وتمجيده، وتنازلوا له عن أسمائهم وصفاتهم، فصار له "خمسون اسماً". وتنتهي القصيدة "باللوح السابع" الذي قلنا أنه كان يُرتل تمجيداً (لمردوخ) في عيد رأس السنة.<sup>2</sup>

إذن، وبالفعل كُتب تاريخ أسطوري جديد في تصورات حكماء بلاد (سومر)، فبعد انتصار (مردوخ) على (تيامة) ومقاضاة جميع حلفائها، شرع (مردوخ) بصياغة أدوار جديدة لنظام ألوهي جديد يسير وفقه الوجود والكون بأسره. وهنا كذلك إسقاط حياة المجتمعات الإنسانية على نظام الآلهة التي تصوّروها في أساطيرهم، لا وبل نشهدها حتى في وقتنا الراهن، حين تتغير الحكومات أو الأنظمة الحاكمة.

1- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (216).

2- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (79،80).

ومن خلال هذه القراءة يُمكننا استخلاص بعض الاستنتاجات والملاحظات كما يلي:

- يوجد تشابه وتناظر واضحان ما بين الأسطورة وبين رواية "التوراة" عن الخلق والتكوين "سفر التكوين، الإصحاح الأول: 1-2، والإصحاح الثالث"، ف كلا المصدرين يُشير إلى أنّ الكون لم يكن فيه في البدء سوى العماء "chaos"، المؤلف من "المياه الأولى". وتتشابه الكلمتان المستعملتان لهذه "المياه الأولى" في كلا المصدرين، في الأسطورة البابلية (تيامة) ومنها (تهامة) و(تيهوم) في "التوراة"، وكانت المادة الأولى "المياه الأولى" في الأسطورة البابلية مؤلفة من عنصرين: الماء العذب (آبسو)، وهو العنصر المذكور، والماء المالح (تيامة) العنصر المؤنث، وقد جَسَمَ العراقيون القدماء هذين العنصرين وجعلوهما إلها (آبسو)، وإلهة (تيامة). وكما أنّ الإله (مردوخ) خلق من جسم (تيامة) أي مياه البحر الأولى "السماء من نصفه الأعلى والأرض من نصفه الأسفل، كذلك خلق الله في رواية "التوراة" السماء بفضل المياه الأولى. وبحسب الأسطورة البابلية تكون المادة الأولى عند العراقيين القدماء ذات طبيعة ثنائية، إذ كانت مادة وإلهًا في الوقت نفسه، أي أنّ المادة أزلية وجدت منذ البدء ولم تخلق. وهنا نجد اختلافًا جوهرياً ما بين العقيدة البابلية وبين عقائد الأديان السماوية، ولا سيما ما جاء في "التوراة والقرآن"، حيث وجود الخالق أزلي سبق وجوده المادة وهو الذي أوجد المادة.<sup>1</sup>

- في وسعنا أن نستشف من وراء الغلاف الأسطوري لرواية الخلق البابلية أحوال العراق القديم الجغرافية في بداية ظهور أولى الحضارات في السهول الرسوبية منه في المراحل الأولى من استيطانها فالمياه الأولى والصراع والاحتراب ما بين جيل الآلهة الحديثة بزعامة (مردوخ) وبين جيل الآلهة العتيقة الممثلة بأبوي الآلهة الأولين، (آبسو) و(تيامة) "اللذين قلنا أنهما المياه الأولى".<sup>2</sup>

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (81).

2- نفسه، ص (82).



وتَغَلَّبَ (مردوخ) عليهما ثمَّ إِحلال النظام في الكون بدلاً من "العماء"، وخلق الكون والإنسان وإقامة العمران كل هذا وغيره، ويُصَوَّرُ لنا صراع العراقيين الأوائل مع بيئتهم الطبيعية والسيطرة عليها وبناء الحضارة.<sup>1</sup>

- إنَّ الأدباء السومريين لم يجعلوا من تصوُّراتِهِم وآرائِهِم الفلسفية وعقائدهم الكونية واللأهوتية باباً من أبواب الأدب يمكن مضاهاته بالرسالة أو المقالة المنظمة المنسقة ولهذا يصبح الباحث المحدث مُضطَّراً إلى "التتقيب" عن هذه الآراء والعقائد في جملة أساطير متنوعة مختلفة.<sup>2</sup>

- وعلى ضوء المبدأ السائد في العقائد الدينية عند العراقيين القدماء من أنَّ مجتمع الآلهة صورة للمجتمع البشري حسب المبدأ المعروف في عزو صفات البشر المادية والروحية إلى الآلهة، يستطيع القارئ أن يصل إلى استنتاجات مهمة أخرى، منها أن هذه الأسطورة تُصَوِّرُ لنا أيضاً بالأسلوب الأسطوري الأحوال السياسية والاجتماعية في العراق القديم في أولى مراحل تكوينه الحضاري حيث كان نوع من أسلوب الحكم يصح أن نطلق عليه مصطلح "الديموقراطية البدائية"، إذ تُصَوِّرُ الأسطورة الكون على هيئة دولة يحكم فيها الآلهة حكماً شورياً كانت القرارات فيه تُتَّخَذُ في مجالس شورى بطريق الاقتراع، كما حدث في تنصيب (مردوخ) ملكاً على الآلهة عن طريق انتخاب الآلهة له. ولعل هذا أصل الحكم ونظام الملوكية.<sup>3</sup>

وعليه لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نصف تصوُّرات مفكري حضارة بلاد (ما بين النهرين) بالتصوُّر الأسطوري جملة وتفصيلاً، فعلى الأقلِّ الواقع المُعاش الذي انطلقوا منه يُعطيهم نوعاً من المنطقية والعقلانية في تفاسيرهم، ويكون بذلك قاعدة فكرية أولية لكل ما جاءوا به من تصورات وتفسير لأصل الوجود.

1- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، ص (82).

2- صمويل نوح كريم، من ألواح سومر، ص (157).

3- طه باقر، المرجع نفسه، ص (82،83).

- ينبغي أن لا نخلط بين مُبتدعي الأساطير ومُدَوِّنِيهَا وبين أهل ما وراء الطبيعة واللاهوتيين، فمن الناحية السيكولوجية والمزاجية نجد كلا من هذين الصنفين على النقيض من الآخر، على الرغم من أنه غالباً ما يندمج الصنفان في الشخص الواحد نفسه، فأهل الأساطير كانوا كتبة وشعراء شغلهم الشاغل تمجيد الآلهة وتعظيمهم والإشادة بأعمالهم ومآثرهم، وهم، بخلاف الفلاسفة، لم يهتموا باكتشاف الحقائق المتعلقة بأصل الأشياء والكون والإلهيات، بل إنَّهم سلَّموا بالمعتقدات والآراء الشائعة في مجتمعاتهم ولم يشغلوا بالهم في البحث عن أصلها ونشوتها. كان هدف صانعي الأساطير أن يُنظِّموا قصيدة قصصية ترمي إلى تفسير الآراء والمعتقدات والشعائر الدينية بطريقة جذابة ومُلهمَة، مُسَلِّية، إنَّهم لم يهتموا بسوق الدلائل والحجج المُقنعة للعقل والفهم، بل كان همُّهم الأول أن يرووا قصة تُؤثِّر في العواطف، ولذلك فإنَّ عدتهم الأدبية الأساسية لم تكن المنطق والعقل، بل الخيال والوهم.<sup>1</sup>

- وعليه، ومن خلال ما ذهب إليه (كريم) - خاصة - نرى أن الحكم على تصور السومريين في مبحث الطبيعة ليس بالأمر الهين، لأنَّه يحتاج إلى تحليل وفهم عميقين أو على حد تعبير (كريم) عملية "تنقيب"، ففي كثير من المواطن يلتقي مبتدعي الأساطير مع أهل اللاهوت بحيث يصعب التفريق بينهما وهذا ما أدى إلى صراع فكري إيديولوجي بين مؤيدي ظهور الفلسفة بمعناها الحقيقي في الحضارات الشرقية القديمة ومن بينها (السومرية) بطبيعة الحال، وبين الرافضين لذلك بحكم هاته التصورات والتفسير التي قدمها أهل اللاهوت والشعراء من بلاد (بابل) و(سومر) كحجة للرفض، والتي لا تحتكِّم إلى العقل والتأمل الفكري المؤسَّس على قواعد منطقية مرضية لكل من يقرأها، لكن ومع ذلك لا يُمكن إنكار حضور الجانب العقلي والمنطقي في تصوراتهم من خلال ما تطرقنا إليه، ففي العموم الحكم على هذا الأمر في حد ذاته دراسة قائمة بذاتها ولا يسعنا الحديث عنه في هذا المقام.

<sup>1</sup> - صمويل نوح كريم، من ألواح سومر، ص (157).

## 2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في الحضارة المصرية القديمة:

كان من الطبيعي أن تكون أول القضايا التي تشغل فكر الإنسان المصري القديم قضية تفسير العالم الطبيعي وأصل وجوده فالإنسان المصري شأنه في ذلك شأن كل البشر في العالم منذ فجر التاريخ كان مشغولاً بقضية الخلق: كيف جاء هو وهذا العالم إلى الوجود؟ ومن صنعه وصنع هذا العالم؟ وما هي القوى التي تتحكم في حركته وفي حركة العالم؟ كيف يمكنه أن يرضي هذه القوى الطبيعية المختلفة ويتجنبَ خطرها وشُرورها؟ وكيف يمكن استجلاب خيرها وبنال رضاها؟ وقد تنافس في التراث الفكري المصري القديم أربعة تفسيرات قدمها أهالي أربع مدن كبرى في مصر القديمة هي على التوالي: (أون) مدينة الشمس (هليوبوليس)، ومدينة (أونو) أو مدينة (الأشمونيين) الحالية، ومدينة (منف)، وأخيراً مدينة (واست) أو مدينة (الأقصر) الحالية.<sup>1</sup>

وقد، "ظهرت في إبان حكم الأسر الأخيرة من الدولة الأولى مذهب كهنوتية كثيرة تأثر كل مذهب منها بعقيدة مدينته الخاصة، ولكننا سنختار - كمثال لهذا العصر كله- مذهب مدينة (الشمس - هليوبوليس) لسببين: الأول أنه لم يتبق للمذاهب الأخرى من الآثار المعتمدة مثل ما بقي لهذا المذهب وإن كان مذهب (هيرموبوليس) يُمكن أن يُستثنى من ذلك لأنه قد بقي عنه من الآثار ما يسمح بتناوله أو الإشارة إليه على الأقل كما سنفعل، الثاني أنه هو الذي تمت له السيادة في النهاية على جميع المذاهب الكهنوتية بفضل تحالف كهنة هذه المدينة مع ملوك (منفيس) ذلك التحالف الذي تغير على إثره الدين الرسمي المصري تغيراً تاماً، إذ سُمي (أتوم) إله الشعب في مدينة الشمس باسم آخر وهو (رع)."<sup>2</sup>

فالمُخلفات والآثار المادية هي المعيار الأول والأخير في كتابة التاريخ الحضاري.

<sup>1</sup>- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر). (1ط)، 1997، ص (54).

<sup>2</sup>- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1937، ص (45).

إنَّ ما يلفت النظر في (مصر)، هو الدور الذي تقوم به الآلهة المحلية، فقد كان لكل مدينة إلهها أو آلهتها كانت مدينة (بوتو) في أقصى الشمال تعبد إلهة لها شكل "ثعبان" وتستوي على ساق بردي، و في مدينة (منديس) كان يسود إله له مظهر "تيس"، وفي (هليوبوليس) كان (أتوم) يتخذ شكلاً آدمياً...وفي (أطفيح) كان (كاتحور) إلهة الحب وجه امرأة...وكان (تحوت) وله رأس "أبي منجل" رب (هرموبوليس الأشمونيين) وفي (أسيوط) كان (أفويس aphois) يبدو في مظهر "ابن آوى".....وعلى هذا فإن لهذه الجغرافية الدينية بالغ الأهمية، لقد قامت الأمكنة المقدسة في مصر بدور عظيم جداً ولا بد أنها وجدت منذ أبعد عهود ما قبل التاريخ، وحتى إذا كانت الآلهة التي تعبد فيها تغيرت، فإنها ظلت عزيزة لدى القوى غير المرئية وواصل الناس - على الرغم من حركة التاريخ الدائمة- تقديم العبادة لها.<sup>1</sup>

#### أ) المذهب الشمسي:

يُنسب هذا المذهب إلى أهالي مدينة (أون هليوبوليس)، مدينة "الشمس" وهي مدينة (عين الشمس) الحالية، ويُعد أقدم مذهب معروف في تفسير نشأة الوجود، وربما يرجع هذا المذهب إلى ما قبل التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة، لكن أقدم تسجيل لنص هذا التفسير شبه المتكامل، وجد داخل هرمي "مرن رع" و"نفر كارع" من الأسرة السادسة، أي يرجع إلى حوالي القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد (ق 24 ق.م).<sup>2</sup> فمبدئياً، تكون الحضارة المصرية القديمة قد عرفت البحث في أصل الوجود والمبدأ الأول الذي تعود إليه، من خلال ما توصل إليه مفكري مدينة (هليوبوليس) أو مدينة (الشمس) مُسجلين ذلك في نص يُوضِّحون فيه تصوُّراتهم وآراءهم، ويكونوا بذلك قد تركوا ما هو ملموس ليُشهِدَ لهم في شأن موضوع الخليقة وتفسير العالم الطبيعي.

<sup>1</sup> فرونسوا ديماس، آلهة مصر، ترجمة: زكي سوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (د.ط) 1998، ص (23،24).

<sup>2</sup> عبد العزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، العدد 26 من مجلة "المجلة"، القاهرة (مصر) فبراير 1959، ص (23).

وقد ورد في هذا النص:

"يا آتوم- خبرر أنت على القمة على التل على (الهيولى)، ظهرت كالطائر "بن" الخاص بالحجر "بن" في منزل "بن هليوبوليس"، بصقت ما كان (شو) و(جب) و(نوة) و(أوزيريس) و(إيزيس) و(ست) و(نفتيس)، الذين ولدتهم (آتوم) باسطين إلى مدى بعيد قبله، في أسمك الأقواس التسعة...".<sup>1</sup>

لقد تأمل أصحاب هذا النص في نشأة الوجود وبدأ الخليقة، وانتهوا إلى القول بماضي سحيق قديم لم تكن فيه أرض ولا سماء ولا كائنات ولا بشر، وإنما عدم مُطلق، وانفَقُوا مع القائلين ممن سبقهم بأن ذلك العدم المُطلق لم يكن يشغله سوى كيان مائي لا نهائي، ذلك الذي أطلقوا عليه اسم "نون"<sup>2</sup>، وهي في تصورهم "الأقيانوس" أو هوة مائية لا قرار لها، وهي الحد الأقصى الذي تسبح أصول الكائنات في أعماقه التي لا نهاية لها، وحتى الآلهة جميعاً وُلدوا في الأصل من "نون"، وكان لا بد أن يتَّ ذلك في (مصر) على الصورة التي اقتضاها جريان "نهر النيل" فيها.<sup>3</sup>

ويبدو من خلال ذلك أن قدماء المصريين قد ساروا على نفس نهج سابقهم من حكماء بلاد (ما بين النهرين) في تأثرهم بالمُحيط الجغرافي كقاعدة مرجعية لتفسير أصل الوجود، فكما كان نهري "الدجلة والفرات" مرجعاً في تفسير أصل الكون إلى المياه في حضارة (وادي الرافدين)، فقد لعب "نهر النيل" نفس الدور في مصر القديمة.

وقد أضافوا أنه في حقبة بعيدة ظهر في هذا الكيان المائي العظيم روح إلهي أزلي خالق هو (آتوم)، و(آتوم) لفظ مصري يجمع بين ضدَّين من المعاني، معنى "العدم" تكنية عن نشأة صاحبه من العدم، ومعنى "الشمول والاكتمال" تكنية عما أرادوا تصوير الإله به من قدرة وجلال.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>-j.h.breasted: development of religion and thought in ancient Egypt. New York. 1912.p (34).

<sup>2</sup>- عبد العزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، ص (33).

<sup>3</sup>- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (45،46).

<sup>4</sup>- عبد العزيز صالح، المرجع نفسه، ص (33).

إنَّ (رع) حين بدأ يحكم ما صنع، بدأ بالظهور كملك، كمن وُجد قبل أن يرفع "إله الهواء" (شو) السماء عن الأرض، عندما كان (رع) على الرابية الأولى التي كانت في (هيرموبوليس). والرمز الهيروغليفي الذي يعني "رابية الظهور" الأولى، يعني أيضاً "ظهور مجيد". ورسْمُه مُرتفع مُحدَوْدَبٌ تنطلقُ منه أشعة الشمس صُعداً، فهو يُصَوِّرُ بذلك معجزة ظهور الإله الخالق لأول مرة.<sup>1</sup>

و(أتوم) المعبود الرئيسي لمدينة (هليوبوليس)، مثَّله المصريون على هيئة آدمي يحمل فوق رأسه قرص الشمس، ويعني اسمه - كما قلنا- "التام والكامل" واعتقد الناس أنه خلق نفسه من نفسه على قمة النل الأزلي الذي انحسرت عنه مياه المحيط اللانهايي ومن ثم خلق من نفسه معبودين هما (شو وتفنوت)، تزوجا وأنجبا (جب ونوت) الذين تزوجا وأنجبا أربع معبودات: (أوزيريس - إيزيس - ست ونفتيس).<sup>2</sup> وهي آلهة النظام والترتيب في الكون يُمثلها تسعة آلهة في وحدة ربوبية واحدة يسمونه "التاسوع"، هنا الإله (أتوم) مصدر الثماني الربوبي الموحد:

- 1) شو أو الهواء.
- 2) تفنوت أو الرطوبة.
- 3) جب أي الأرض.
- 4) توت أو السماء.
- 5) أوزيريس إله الوجود في الكل والمعرفة المحيطة بالكل.
- 6) إيزيس زوج ومبدأ أنثوي.
- 7) ست مُضاد الخير.
- 8) نفتيس مبدأ أنثوي في العالم الخفي.<sup>3</sup>

1- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (66،67).

2- سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، ط1، 2000، ص (33).

3- جورج جيمس، التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية (مصر)، (د،ط)، 1996، ص (137).

وورد في نص (بريستد) حول عملية خلق الآلهة التي قام بها الإله (أتوم) ما يلي:  
"بَصَقَتْ ما كان (شو) و(تفنوة) و(جب) و(نوة) و(أوزيريس) و(إيزيس) و(ست) و(نفتيس)، الذين ولدهم "أتوم" باسطين إلى مدى بعيد قبله، يفرح عند إنجابهِ إِيَّاكَ في أسماك الأقواس التسعة، يا ليت ألا يكون بينكم من سيبتعد بنفسه عن "أتوم" لأنه يحمي هذا الملك نفر - كا - رع، لأنه يحمي هرم هذا الملك نفر - كا - رع، لأنه يحمي عمله الإنشائي هذا من كل الآلهة ومن كل الموتى ولأنه يحمي حتى لا يحدث له أي شيء مكروه عبر طريق الأبدية".<sup>1</sup>

نجد أن (أتوم) إله الشمس الذي كان موجوداً في العماء الأزلي كان موجوداً كذلك مع استحداث وتطور الترتيب المُنظَّم للكون، وفي هذه المرحلة يضطلع (أتوم) بدور خالق جميع الأرباب فيما عدا (بتاح) رب الأرباب، ثمَّ يشرع بعد ذلك في إنجاز هذا النمط الخاص من الخلق على النحو التالي: يأمر ثماني آلهة بالصدور عن جسده حسب أسماء تلك الأعضاء الثمانية.<sup>2</sup>

ويَنفَصِّل الأستاذ (مصطفى النشار) في عملية الخلق هاته من خلال ظهور "التاسوع المقدس" عند قدماء المصريين بحيث يوضح عملية التسلسل التي تولد على إثرها الآلهة، ويُعطي كُلَّ إله دوره في هذا الوجود بدءاً من أول زوجين إلى آخرهم: "حتى ذراً أو أوجد من نفسه أول عنصرين من عناصر الوجود، أحدهما ذكر تكفل بأمر الفضاء والهواء والنور - كما ذكرنا - عرف باسم (شو)، والآخر أنثى تكفلت بأمر الرطوبة والندى عرفت باسم (تفنوة) واختلط العنصران أو الروحان الإلهيان وتفاعلا أو تزوجا على حد تعبير الإنسان المصري القديم، فتَوَلَّدَ عنهما بقية "التاسوع الإلهي العظيم" حيث ظهر بعدهما عنصران جديان، أحدهما ذكر تكفل بأمر الأرض وسُمي (جب) والأخرى أنثى تكفلت بأمر السماء وعرفت باسم (نوة)."<sup>3</sup>

<sup>1</sup>-j.h.breasted; development of religion and thought in ancient Egypt; p (34).

<sup>2</sup>- جورج جيمس، التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، ص (137،138).

<sup>3</sup>- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (55،56).

وقد كانت السماء والأرض في بداية أمرها مُتَّصِلَيْنِ جسداً وروحاً إلى أن أُذِنَ الإله الخالق أن يَبْرُغَ من بينهما فجر الحياة، فأوحى إلى (شو) أن يفصل بينهما، فرفع (شو) السماء عن الأرض ونهض بها إلى أعلى عَلَيْنِ، ثُمَّ مَلَأَ الفَراغَ بينهما وبين الأرض بما كان يُحِيطُ به ويصدرُ عنه من هواء وضياء.<sup>1</sup>

ومرّة أخرى، ومن خلال ما تقدم ينحوا مفكري مصر القديمة أو (المذهب الشمسي) على وجه التحديد على نفس نهج سابقهم من مفكري بلاد ما بين النهرين، في عملية خلق الوجود ففي (بلاد الرافدين) قَسَمَ (مردوخ) إله الوجود حسبهم جسد (تيامة) إلى قسمين الأعلى منه كان السماء والأسفل كان الأرض، كذلك نلحظ في فكر قدماء المصريين فكرة وحدة السماء والأرض ومن خلال تقسيمهما بأمر الآلهة تبرز الحياة وإن كانت هاته العملية مختلفة تفصيلاً في عملية الخلق، إلا أنها تشترك من حيث طريقة التفكير، وهذا ما يدل على تواصل الحضارات في الشرق الأدنى القديم وامتزاجها الفكري والثقافي. ذلك كان الوضع الأول الذي ظهر عليه الوجود، حيث لم يكن فيه إلا هؤلاء الأرباب الكبار، وكانت هيئة الوجود بهذا الشكل مهيبّة لوجود الكائنات الحية والإنسان.<sup>2</sup>

وأُسفرت عملية الخلق هذه في رُؤية الإنسان لها عمى يسمى:

أ- التاسوع أو وحدة الأرباب التسع في ربوبية واحدة.

ب- مبدأ الصانع البارئ.

ج- مبدأ الأرباب المخلوقة.

د- مبدأ المحرك غير المتحرك.

هـ- مبدأ الأضداد.

و- الحضور في الكل والمعرفة المُحيطة بالكل.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (55،56).

<sup>2</sup>- نفسه، ص (56).

<sup>3</sup>- جورج جيمس، التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، ص (137،138).



والأناشيد المصرية التي تُعبّر عن طبيعة وحقيقة صفات الإله، كثيرة، منها أنشودة أَلْفَهَا مُهندسان معماريان شقيقان، هما: (سيتي وهور)، حوالي سنة (1400 ق.م) في عهد الفرعون (أمنحوتب الثالث) وهي مازالت موجودة في "المتحف البريطاني"، وقد جاء فيها:

"التَّحِيَّةُ لَكَ يَا إِلَهَ كُلِّ يَوْمٍ، يَا جَمِيلَ. (الله جميل يُحب الجمال/ في الإسلام).

"الصَّوَاغُ دُونَ أَنْ تُصَاغَ.

"الفَرِيدُ فِي صِفَاتِهِ...

"خَالِقُ الْكُلِّ وَالْمُعْطِي مَا يَقُومُ بِأَوْدِهِمْ.

"تَأْسَلُ نَفْسِهِ دُونَ أَنْ يُوَلَدَ. (لم يلد ولم يُولد في الإسلام).

"أَنْتِ ذَاتُ نَفْعٍ لِلْآلِهَةِ وَالنَّاسِ.

"أَنْتِ حِمَاةٌ وَمُعْطِي مَا يَقُومُ بِأَوْدِهِمْ.

"الكَائِنُ الْأَوَّلُ الَّذِي صَنَعَ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ.

"الَّذِي يُشَاهِدُ ذَلِكَ الَّذِي صَنَعَهُ....

"كُلُّ قَطْرٍ فِي ابْتِهَاجٍ عِنْدَ شُرُوقِهِ كُلِّ يَوْمٍ.

"لِكَيْ يُقَدِّمُوا الْحَمْدَ إِلَيْهِ.<sup>1</sup>

يَتَّضِحُ لَنَا مِنْ خِلالِ الْأَنْشُودَةِ أَنَّ الْإِلَهَ (أَتُوم) هُوَ الْخَالِقُ الْمُبْدِعُ لِهَذَا الْوُجُودِ، وَبِالْتَّالِي يُكَوِّنُ الْمَبْدَأَ الْأَوَّلَ لَهُ عَمَلِيًّا كَخَالِقٍ أَوْ بِالْأُخْرَى يَتَّخِذُ مَفْهُومَ "الْإِلَه"، لِأَنَّ "الْهَيْوَلِي" الْأَوَّلِي الْمُمَثِّلَةَ فِي "نُون" هِيَ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ كِمَادَةٍ، لِهَذَا أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ حُكَمَاءَ مِصْرَ الْقَدِيمَةِ لَمْ يَكُونُوا لِيَفْرُقُوا بَيْنَ "مَادَةٍ" وَ"إِلَه". وَمِنْهُ، فَالْكَوْنُ وَالْوُجُودُ انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ مِنَ الْفَوْضَى وَالْعَمَاءِ، إِلَى النِّظَامِ وَالتَّرْتِيبِ وَفَقَ نَوَامِيسَ مُحَدَّدَةٍ، جَرَاءَ تَدَخُّلِ الْإِلَهِ، وَهَذَا مَا يُحْيِلُنَا إِلَى الْقَوْلِ أَنَّ قُدَمَاءَ الْمِصْرِيِّينَ قَدْ نَهَلُوا مِنْ سَابِقِيهِمْ فِي بِلَادِ (مَا بَيْنَ النَهْرَيْنِ).

<sup>1</sup> - حمدي فضل الله، بداية التفلسف الإنساني (الفلسفة ظهرت في الشرق)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1)، 1994، ص (78).

وفي خلق (الإنسان) جاءت كذلك أناشيد توضح هاته العملية من الإله (أتوم) وورد فيها:

"أَنْتِ خَالِقُ الْجَرْثُومَةِ فِي الْمَرْأَةِ

"وَالَّذِي يُدْرَأُ مِنَ الْبَدْرَةِ أَنْاسِيًّا

"وَجَاعِلُ الْوَالِدِ يَعِيشُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ

"وَمُهْدِنًا إِيَّاهُ حَتَّى لَا يَبْجِي

"مُرْضِعًا إِيَّاهُ حَتَّى فِي الرَّحِمِ

"وَأَنْتِ مُعْطِي النَّفْسِ حَتَّى تَحْفَظَ الْحَيَاةَ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ خَلَقْتَهُ

"وَحِينَمَا يَنْزِلُ مِنَ الرَّحِمِ (أُمِّهِ) فِي يَوْمِ وِلَادَتِهِ

"فَأَنْتِ تَفْتَحُ فَمَّهُ كَلِيَّةً

"وَتَمْنَحُهُ ضَرُورِيَّاتِ الْحَيَاةِ.<sup>1</sup>

"رَوْفُ الْقَلْبِ عِنْدَمَا يَدْعُوهُ الْإِنْسَانُ إِلَيْهِ. (الله يلبي دعوة الداعي إذا دعاه/الإسلام)

"الَّذِي يُنْقِذُ الْوَجِلَ مِنَ الْمُتَعَالِي

"الَّذِي يُفْضِلُ الضَّعِيفَ عَنِ الْقَوِيِّ.<sup>2</sup>

وهنا، وبعد أن توصلَ حُكَمَاءُ (مصر القديمة) لكيفية خلق الكون والعالم الطبيعي انتقلوا إلى وصف كيفية خلق البشر، من المرحلة الأولى التي وصفوها بالبذرة في رحم الأم حتى مرحلة الولادة وبتث النفس فيه ليعيش، وإعطائه جميع ضروريات الحياة بعد خلقه من قِبَلِ الإله (أتوم)، كما يوضّحوا لنا كيف أن (أتوم) يرأف بالإنسان في الحياة سواءً من صعابها أو من ظلم الإنسان للإنسان، وهُنَا يتجلى لنا مفهوم "الإله الخيّر" الذي نجد له صدى في فلسفة (أفلاطون) الذي سمّاه بـ"الخير الأسمى".

<sup>1</sup>- بكر محمد إبراهيم، موسوعة تاريخ الفراعنة، ج1، مركز الراية للنشر والإعلام، القاهرة (مصر)، ط1، 2004 ص (125،126).

<sup>2</sup>- حمدي فضل الله، بداية التفلسف الإنساني، ص (81).

ثم ينتقلوا بعد ذلك في وصف خلق (الحيوان)، كذلك عن طريق الترانيم والأناشيد لأنه -  
وكما قلنا- كان أسلوبهم المفضل، وقد جاء فيها:

'وَحِينَمَا يَصِيرُ الْفَرْخُ فِي لِحَاءِ بَيْضَةٍ

'فَأَنْتَ تُعْطِيهِ نَفْسًا لِيَحْفَظَهُ حَيًّا فِي وَسْطِهَا

'وَقَدْ قَدَّرْتَ لَهُ مِيقَاتًا فِي الْبَيْضَةِ لِيَخْرُجَ مِنْهَا

'وَهُوَ يَخْرُجُ مِنَ الْبَيْضَةِ فِي مِيقَاتِهِ (الَّذِي قَدَّرْتَهُ لَهُ)

'فَيَصِيحُ وَيَمْشِي عَلَى رِجْلَيْهِ حِينَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا.<sup>1</sup>

كذلك نلاحظ هنا وصفاً متسلسلاً لعملية خلق الحيوان، شأنها شأن الإنسان، فوصفوها  
وصفاً تدريجياً بدءاً من كونه لِحَاءِ بَيْضَةٍ وإعطائه نفساً فيها مثل الإنسان لحفظه في  
البَيْضَةِ، مروراً بخروجه منها في موعد مقدر قدره له الإله (أتوم).

يقول (جيمس هنري بريستد): "إنَّ إلهَ المصريين، هو إله كل الناس وكل العالم وأبو  
وأم كل ذلك الذي صنعه، وكل الناس يعترفون بحكمه...بذاك الذي أوجد حياتهم...وقوته  
الخالقة المستمرة...هي مصدر الحياة الدائم والقائمة بأودها...وكل هذا يكشف عن  
تبين حضور الله في الطبيعة...كالذي نجده بعد ذلك بألف سنة في مزامير العبرانيين  
وفي شعراء الطبيعة...فهو ينام ولكن لا يموت أبداً وهو الحاكم الطيب...والراعي  
الصالح... (الذي يفضل) الوجل على المتعالي المتكبر... (و) يلبي صرخة المسكين  
المصاب، المغلوب على أمره...وعلى هذا، فإن إله الشمس...نصير المنكوبين الذي  
يسمع التوسل، الذي يسمع صلوات ذاك الذي يصرخ إليه، الذي يلبي صوت ذاك الذي  
يذكر اسمه الإله المحب الذي يمد يده إلى المسكين، الذي ينقذ المتعب، الذي يعطي  
الخبز ذاك الذي ليس لديه خبز...".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- بكر محمد إبراهيم، المرجع نفسه، ص (126).

<sup>2</sup>- حمدي فضل الله، بداية التفلسف الإنساني، ص (83).

وعلى إثر ذلك، ربط قدماء المصريين مفهوم الإله بمخلوقاته ربطاً إنسانياً، وردوا كل ما هو خير في هذه الحياة إليه، وهذا ما يتوافق إلى حد كبير بتعاليم الإسلام عندنا، وفي جل الديانات السماوية إن لم تكن كلها، ويتضح ذلك جلياً في النص المذكور أعلاه عندما قال (بريستد): "كالذي نجده بعد ذلك بألف سنة في مزامير العبرانيين..." و"الديانة العبرانية" هي ديانة سماوية.

لكن ما يستوقفنا هنا هو أنه: - كيف خلق "أتوم" جميع المخلوقات خاصة آلهة التسوع المقدس؟

"تباينت آراء أصحاب هذا المذهب حول الطريقة التي ذرأ بها (أتوم) مخلوقاته الأوائل لا سيما (شو وتفنوة)، فقال بعضهم إنه خلقها عن طريق "الاستمناة أو ماء اللقاح" كما يُخلق بنو البشر عادة، وقال آخرون بأنه خلقهما عن طريق "السعال أو البصق" وقد استفاد الآخرون من المدلول اللفظي للاسمين (شو وتفنوة)، ومن قدرتهم على التأويل العقلي، فقربوا بين كلمة (شو) وبين الصوت الذي يصدر عن الفم إذا نفخ والأنف إذا عطس، كما قربوا بين كلمة (تفنوة) وبين الصوت الذي يصدر عن الفم إذا بصق وانتهوا من محاولتهم التأويلية هذه إلى أن ربهم الخالق (أتوم) نفخ ذات مرة أو عطس عن قصد فصدر عنه (شو) روح الهواء، وتقل مرة أخرى عن قصد فصدرت (تفنوة) روح الرطوبة و الندى".<sup>1</sup>

وبذلك، أسقط مرة أخرى مفكري "أون" مدينة الشمس الواقع البشري على تفاسيرهم في أصل الوجود فكلا التأويلين سواءً كان "الاستمناة" أو "البصق والسعال" من السلوكيات البشرية، وعليه كان للواقع البشري الأثر الكبير في توجيه فكر قدماء المصريين، مثل سابقهم في بلاد (ما بين النهرين) عند كل من الحضارتين (السومرية) و(البابلية) بالرغم من اختلاف كل حضارة في واقعها الذي كان سائداً.

1- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (57،58).

ولما ذاع هذا المذهب وانتشر، كثرت التفسيرات والتفريعات التي تفرّعت عن المذهب الرئيسي وكان أبرز التطورات التي لحقت به، ذلك التفسير الذي ربط أصحابه بين الإله (أتوم) والإله (رع)، الذي كان إلهاً يُعبد ويدين به الكثيرون، ممّا اضطر معه أهالي مدينة (أون) أن يُجَدِّدوا في عقيدتهم الدينية والفلسفية، وأن يقرنوا (رع) بـ(أتوم).<sup>1</sup>

ويُمثِّل الإله (رع) الشمس في قوتها، ويعني اسمه بساطة "الشمس" وقد وُحِّدَ منذ عصر مبكر جداً مع (أتوم)، الإله الخالق في (أون)، مركز عبادة (رع) الرئيسي منذ أقدم العصور وحتى ظهور المسيحية، ومن ثم فقد روت الأساطير أحياناً أن (أتوم) إنّما قد خلق (رع)، وإن كان في الغالب، أن (رع) إنما قد بزغ من (نون) بإرادته وحده، وأن هناك اعتقاد أنّه قد نشأ من المياه الأزلية المحاطة بأوراق "زهرة اللوتس" التي طوقته أكثر من مرة عندما كان يعود إليها كل مساء، أو أنّه قد نشأ في شكل "طائر الفونكس" "العنقاء"، وأضأ على القمة الهرمية للمسلة، حجر "البن بن".<sup>2</sup>

وقد حدث هذا التجديد في عصر الدولة الوسطى، أي حوالي عام (2000 ق.م) على وجه التقريب، وقد عبّر نص من الفصل السابع عشر من كتاب "الموتى"، قد كُتِبَ فيما بين الأسرة الثامنة عشر إلى الأسرة الحادية والعشرين عن هذا التطور حيث جاء فيه: "إني الإله أتوم في شروقه الواحد الوحيد... أتيت إلى الوجود في "تون". إني "رع" الذي نهض في البدء وحكم ما قد صنع... إني الإله العظيم الذي أولد نفسه نظير "تون" الذي صاغ أسماء الآلهة، ليوجدوا كآلهة، من يكون هذا إذن؟ إنه "رع" خالق أسماء أعضائه الذين أتوا في صورة الآلهة في موكب "رع"....<sup>3</sup>

وهنا انتقال من التوحيد إلى التعدد في الألوهية، فبعدما كان قدماء المصريين يقرّون بإله واحد هو (أتوم)، أضافوا إلهاً آخر سمّوه (رع).

<sup>1</sup> مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (58).

<sup>2</sup> سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، ص (447،448).

<sup>3</sup> مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (58).

لقد ارتبط الإله (أتوم) ب(رع) في هذا النص وأمثاله ارتباطاً لا ينفصم سواءً من جانب أنصار (أتوم) من أصحاب التفسيرات الأولى للوجود عبر (أتوم) وحده، أو من جانب أنصار (رع) الذين حاولوا قدر استطاعتهم أن يلتمسوا الأسباب التي تربط بين إلههم وبين (أتوم)، فبدأ (رع) وكأنه ليس إلهاً جديداً يضاف إلى (أتوم) بل هو (أتوم) نفسه ذلك الإله الخالق القديم، الذي شاءت إرادته أن يتجلى على الناس في هيئة (رع) إله الشمس، وأن يُنير العالمين بأفقه العظيم.<sup>1</sup>

وعند بعض الكتاب نجد أن الإله (رع)، هو نفسه الإله الخالق وليس (أتوم) كما اتَّجَهَ الكتاب الآخرون من بينهم (محمد غلاب) الذي رد "التاسوع العظيم" بحد ذاته إلى الإله (رع)، مُوضِّحاً ذلك في قوله:

"كان الماء ولا شيء معه لا آلهة ولا أناسي، لأنَّه هو "الكاؤوس" المبهم أو العنصر الأول المشتمل على جميع ما في الكون من عناصر، وأوَّل من ظهر من الماء هو (رع) الذي لم يلبث أن تمركز وكَوَّنَ الشمس، ذلك الكوكب العظيم الذي من فعله ظهر إلهان عظيمان هما: (شو) و(تيفنيت) ومن اجتماع هذين الإلهين تَوَلَّدَ إلهان آخران هما: (جب) و(توت)، ومن اجتماع هذين الإلهين أيضاً نشأ أربعة آلهة كل اثنين منها على طرفي نقيض من الآخرين، فأما الزوج الأول فهو (أوزيريس) و(إيزيس)، وأما الزوج الثاني فهو (سيت) و(نفتيس) وهذه هي الآلهة التسعة الراجعة إلى واحد والتي كان المصريون يُطلقون عليها اسم "التاسوع المقدس" كله له روح يحيا بها، ولولاها لما كان وجوده حقيقياً، وهذه الروح هي (آت) ابنة (رع)، وجميع هؤلاء الآلهة قد خرجوا من فم (رع) وكذلك الأناسي".<sup>2</sup> أي (الناس).

وهنا يُصبح (رع) المبدأ الأول والأصل للوجود والعالم الطبيعي بدل (أتوم)، كتنمَّة لتلك المرحلة الانتقالية من الواحدية إلى التعددية الإلهية التي أشرنا إليها.

1- عبد العزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، ص (36).

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (46،47).

## ب) المذهب الأشموني:

هو نسبة إلى مدينة الأشمونيين الحالية، وكانت تعرف في الزمن القديم بـ (أونو) أو (هرموبوليس)، فبداية هذا التفسير الجديد لأصل الوجود والعالم الطبيعي، فيرجع إلى الجدل الذي كثر حول "المذهب الشمسي" في المدن المصرية المختلفة، وإلى محاولة حكماء مدينة (أونو) أن يناهضوا هذا المذهب، وربما يكون ذلك وراء أسباب سياسية تمثلت في نوع من الانشقاق السياسي الذي عز معه على حكماء المدينة أن يظلوا أتباعاً لمذهب منافسيهم، ومن ثمّ فقد أعلنوها حرباً في السياسة والدين والفكر في آنٍ واحد.<sup>1</sup>

وقد حاول هؤلاء الحكماء في البداية أن يشككوا في بعض عناصر المذهب الشمسي متسائلين فيما بينهم إذا كان (رع- أتوم) قد خرج أصلاً من "نون" كما قال أتباعه، أفلا يُعتبر بذلك ولداً لـ"نون"؟ وإذا كان كذلك، ألم يكن من المفروض أن يتوفر لـ"نون" طرفان للإجاب؟ وما الذي كان يحيط بـ"نون" قبل أن ينبج ولده؟ وكانت له رغبة حقيقية في ذلك؟<sup>2</sup>

وبعد هذا التشكيك وتلك التساؤلات كان على مفكري (أونو) أن يُقدّموا تصوّرهم المثالي للوجود، وكيفية نشأة العالم، فقالوا بأنّ العالم بصورته الحالية تقدمته أربع عناصر: "ماء كثيف - ظلام محيط - قدرة منطلقة دافعة وعنصر لطيف لا يرى" وقدّروا أن كلاً من هذه العناصر الأربعة تكفّل به تويمان يتفقان في الطابع ويختلفان في الجنس أحدهما مذكر وهو الأصل، والآخر مؤنث وهو الفرع، وأنّه توفر لكل من التوأم روح ربانية منفصلة، وذلك ممّا جعل منها ثمانية، هذه العناصر هي عناصر الوجود الأساسية عند (الأشمونيين) وهذا هو أصل "الثامون" الذي آمنوا به.<sup>3</sup>

1- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (59،60).

2- عبد العزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، ص (37).

3- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (60).

لكن السؤال الهام هنا هو: - كيف رددوا العالم إلى هذه العناصر؟ أو بمعنى آخر: - هل فسروا نشأة الوجود والكائنات عن هذا الثامون؟ لقد أفاض التوأم أو الروح الأول في البداية مُحيطاً مائياً كثيفاً، استقر فيه واتخذ مظهراً لوجوده، وتسمى معه باسم "تون" واستقرت معه أنثى توائمه اشتقوا اسمها من اسمه فدعوها (ناونت)، ثم أحاط الروح الثالث نفسه بظلام كثيف اتخذ مظهراً لوجوده واستقر فيه وتسمى معه باسم (كوك) وبنفس الطريقة استقرت معه أنثى تماثله اشتق اسمها من اسمه فسميت (كاوكت)، أما الروح الخامس، فقد تَمَثَّل في تلك القدرة المنطلقة الدافعة التي اشتق أصحاب هذا المذهب اسمها من لفظ يَدُل على الحركة المماثلة لانديفاع الأمواج أو انسياب المياه فسموها (حوح)، ثم افترضوا وجود الأنثى التي تقاربه واشتقوا اسمها من اسمه فسميت (حاوحت)، أما العنصر أو الروح السابع فهو العنصر اللطيف الذي لا يُرى أي (الهواء)، وقد سموه بأسماء مختلفة منها (تموا) أو (تياو) وأحياناً (جرج) أو (آمون) وافترضوا له أنثى تماثله وجعلوا اسمها مشتقاً من كل المسميات السابقة وأشهرها اسم (أماونت).<sup>1</sup>

لقد كانت نصوص الخليفة التي بحثنا فيها آنفاً تصف الخليفة بشكل مجسّد: فالإله يفصل "الأرض" عن "السماء" أو يلد "الهواء" و"الرطوبة". غير أن هذا النص ينصرف إلى أقصى ما استطاع المصري أن ينصرف نحو خليفة توصف بمصطلحات فلسفية: فهي فكرة انبثقت في قلب أحد الآلهة وقولٌ أمر حوّل الفكرة إلى حقيقة. وهذا الخلق بدأ بفكرة تخطر بالبال يتلوها إلقاء لفظي، له أساس من التجربة في حياة الإنسان: سُلطة الحاكم الذي يخلق بمجرد الأمر. إننا هنا، كما وضّح الأستاذ (بريستد)، ندنو كثيراً من مذهب "الكلمة" الذي نجده في العهد الجديد: "في البدء كان الكلمة، وكان الكلمة مع الله، والكلمة كان الله".<sup>2</sup>

1- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (60،61).

2- فرانكفورت ومجموعة مؤلفين، ما قبل الفلسفة، ص (67).



كذلك يرى الأستاذ (مصطفى النشار)، أنّ الاختلاف بين "المذهب الشمسي" و"المذهب الأشموني" يَتَمَثَّلُ في أمرين أساسيين:

**أولهما:** هو الاختلاف حول أصل الإله (أتوم - رع)، فبينما يؤمن أنصار المذهب الأول بأنه قد أوجد نفسه من عدم، يؤمن أنصار المذهب الثاني بأنه قد جاء بعد "الثامون"، ومن تعاون تلك العناصر أو الأرواح الثمانية في خلق تلك "الدحية" التي انشقت فخرج منها الإله.

**ثانيهما:** يَتَمَثَّلُ في الاختلاف حول العناصر الأساسية للوجود، فبينما جاء التصور الشمسي واضحاً في تأليه العناصر المختلفة للوجود وبيان كيف أتى كل زوج منها عن الزوج السابق وأنّ الجميع قد أتوا بفضل الإله (أتوم) باعتباره الإله الخالق، نجد أن التصور الأشموني جاء غامضاً فيما يتعلق بتسمية هذه العناصر الأربعة الأساسية وبكيفية التمييز فيما بين ذكر وأنثى لدرجة أن يتولد عنها عبر انقسامها إلى ذكر وأنثى ذلك "الثامون" الذي عدّوه أصل الإله.<sup>1</sup>

لعلّ ذلك التمايز بين وضوح "المذهب الشمسي" والغموض الفلسفي الذي تَمَيَّزَ به "المذهب الأشموني - الهرموبوليسي"، هو ما ساعد على ذبوع الأول وانتشاره في الأوساط الشعبية بينما اقتصر الإعجاب بالمذهب الثاني على أوساط الخاصة والمتقنين، ورُبَمَا يرجع ذلك إلى ما تَضَمَّنَهُ التفسير (الهرموبوليسي) من عناصر فلسفية هامة.<sup>2</sup>

ومنه، فإنّ فلسفة الطبيعة في (مصر القديمة) بوجه عام، كانت تبلغ من الأهمية ما يفوق المباحث الأخرى التي تشكّل الفكر الفلسفي الإنساني كلية، لا وبل تتعدى مجرد المدى المعرفي، إلى المدى السياسي والتاريخي وكذلك الحضاري، حيث أن المذهب الذي يُكُون تفسيره الأكثر إقناعاً هو المذهب الأكثر شيوعاً والأعلى منزلة.

1- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (62).

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (47،48).

وبصفة عامة: "الإله عند المصريين هو أصل الحياة الذي لا يعترضه فناء، وهو يتمظهر في الوجود بكافة مظاهره وصُوْرُه المختلفة عن طريق الخلق المستمر لهذا الوجود، بدون أي يؤدي ذلك إلى اتحاده مع هذا الكون المترامي الأطراف، أو الحلول فيه "وحدة الوجود"، كما يرى بعض أهل الصوفية، ويذهب (جيمس هنري بريستد) مذهباً يناهض رأينا، فيرى أن عملية الخلق الإلهي المصري قد نتج عنها...صورة من مذهب قومي خاص بوحدة الوجود وقد أفاد (بريستيد) بأنَّ إله المصريين هو إله فعَّال إيجابي يُبادر إلى إغاثة المحتاج، والملهوف، والمظلوم، ويُلْمُ بكل ما يدور في الوجود ويؤثّر فيه مباشرة، وهو العِلَّةُ الوحيدة في حركته الدائمة الناشطة.<sup>1</sup>

إنَّ التفاسير التي جاءت بها (الحضارة المصرية القديمة) في نشأة الكون وصل مداها إلى العصر الحديث، أي عصر تطور العلوم والتكنولوجيا، فنجد بصمتها في نظرية (لابلاس) التي تخص "الفرض السديمي"، فهناك تشابه لا يمكن أن يكون محض صدفة، فأغلب الظن أنَّ (لابلاس) قد استفاد من تصوّرات قدماء المصريين حتى صاغ نظريته لذلك: "إذا ما قارنا هذه الكوزمولوجيا "نظرية نشأة الكون وبنيته ونواميسه" المصرية مع الفرض السديمي الذي قال به (لابلاس) سنجد أوجه تشابه مذهلة بين النصين إذ يقضي "الفرض السديمي" أنَّ نظامنا الشمسي الراهن كان في السابق سديماً غازياً منصهراً، ودار هذا السديم على المحور بسرعة مهولة، ثمَّ تقلصت الكتلة مع البرودة وتولّدت سرعة أكبر، وأسفر هذا عن انتفاخ عند خط الاستواء، وانفصال تدريجي لحلقات غازية، تشكَّلت ذاتياً إلى كواكب، وأطلقت هذه الكواكب بدورها حلقات غازية تشكَّلت هي الأخرى ذاتياً في صورة أجرام أصغر حجماً إلى أن أصبحت الشمس أخيراً البقية الباقية من السديم الأب الأصلي".<sup>2</sup>

1- حمدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، ص (76).

2- جورج جيمس، التراث المسروق "الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة"، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، 1996، ص (140).

ويبدو واضحاً أن السديم المنشأ الأصلي كان النار أو الشمس، وأنه إذا أُطلق أجزاء من نفسه خلق بعض الكواكب التي أطلقت بدورها أجزاء منها وخلقت غيرها، ويذهب نص "فقه إلهيات ممفيس" - المصري - إلى أن الإله الخالق هو الإله الشمس أو الإله النار (أتوم Atum)، الذي سمى أربع أزواج من أعضاء جسده وصدرت عنها فوراً الأرباب، ولكن (أتوم) ألف مع الأرباب الثمانية المخلوقة التاسوع أو الربوبية التساعية الواحدة، وفي هذا تشابه مذهل مع العلم الحديث الذي يعلمنا بأن هناك تسع كواكب رئيسية، ويمكن تلخيص أوجه التشابه هذه فيما يلي:

أ- الإله الخالق وهو الشمس أو النار عند المصريين وفي الكوزمولوجيا الحديثة.  
ب- الإله الخالق في كلتا النظريتين عن نشأة الكون ونواميسه (الكوزمولوجيا) يخلق من أعضاءه الأرباب.

ج- عدد الأرباب تسعة وهو ما يتطابق مع عدد الكواكب التسع الرئيسية، وتوضّح لنا أوجه التشابه هذه أنّ (لابلاس) استمد فرضيته من فقه إلهيات "ممفيس" أو من مصادر مصرية أخرى.<sup>1</sup>

وها هنا، وكما نرى، بلغ امتداد تصورات قدماء المصريين إلى العصر الحديث وأنثروا في علماء ونهلوا منهم هذه التفاسير، وهذا إن دلّ إنّما يدل على الصبغة الدرجة العالية والعمق من التفكير التي وصل إليها مفكرو (مصر القديمة)، ولن نجامل أو نبالغ إذا قلنا أنّها بلغت درجة العلمية ولو ليس بنفس الدرجة التي كان عليها العلم في العصر الحديث، وعصرنا الحالي، ولكن ما يجعلنا نقول ذلك هو - كما أشرنا - عودة علماء العصر الحديث إلى مكنونات (الحضارة المصرية القديمة)، وحتى علماء العصر المعاصر.

<sup>1</sup> جورج جيمس، التراث المسروق، ص (141، 140).

كَمَا أَثَّرَتْ (الحضارة المصرية القديمة) في موضوع الخليقة وأصل الكون والوجود في لاحقتها (الحضارة اليونانية)، وبشكل مباشر فقد كان: "الإله المصري القديم (أتوم) يعني خالق ذاته بذاته، وخالق الوجود والعدم وجماع المبادئ الأساسية السالبة والموجبة، المحيط بكل شيء والفراغ، الصانع البارئ مالك قوى الخلق، الشمس الخالقة و(أتوم) تعني أيضاً الكل والذي لم يصبح وجوداً يعدو يمثل (أتوم Atom) من حيث هو إله مبدأ الأضداد، وكذلك "الذرة Atom" في الفلسفة اليونانية هي أساس المادة وحدد (ديمقريطس) معناها بقوله: "إنها حركة ذلك الذي أصبح موجوداً داخل الذي لم يصبح موجوداً بعد"، أو لِنَقُلْ أَنَّهَا حركة الموجود وسط العدم، وهي لذلك تُمَثَّلُ مبدأ الأضداد وتُبيِّنُ التطابق بين الإله الشمس المصري وبين قوام المادة، علاوة على هذا فقد تحدد معنى الذرة بأنها "الملا و الفراغ" الوجود والعدم"، وتتطابق هذه التعريفات مع كل الوجود والعدم والمحيط بكل شيء والفراغ وهي صفات الإله الشمس المصري".<sup>1</sup>

ولم يتوقف صدى تفاسير حكماء (مصر القديمة) عند بلاد (اليونان)، بل تعدى ذلك وبآلاف السنين، فوصل مداها إلى حد التأثير في العلم الحديث، وتحديداً في علم "الذرة" الذي نجد تطابقاً بينه وبين إله قدماء المصريين (أتوم): "والآن ونحن نتحدث عن التشابه بين هذين الاسمين حرى بنا أولاً أن نتذكر أن لكليهما صفات متطابقة على نحو ما أشرنا من قبل، ومن ثم نحن مضطرون إلى استنتاج أن ذرة العلم هي الاسم المطابق للإله الشمس المصري: أقدم الآلهة، والشيء الثاني الذي يتعين علينا أن نتذكره هو حقيقة أن اسم الإله (أتوم) الذي يُكتب أحياناً Atom بمعنى ذرة وأحياناً أخرى Atum خاص بكوزمولوجيا أو بنظرية تفسير نشأة الكون ونواميسه، والذي يرجع تاريخه إلى (4000 ق.م)".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- جورج جيمس، التراث المسروق، ص (142).

<sup>2</sup>- نفسه، ص (143،142).

### 3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في الحضارة الهندية القديمة

قصة الفلسفة الهندية طويلة ومؤثرة<sup>1</sup>، فقد تطورت الفلسفة الهندية تطوراً طويلاً ومُعقداً وقد يكون تأريخ تطورها أطول من تأريخ أية أسطورة فلسفية أخرى مع أن النظرة التاريخية ذات أهمية كبرى لفهم أسطورة كهذه، فإنه يستحيل تقديم دراسة تاريخية دقيقة لهذا التطور، ونتيجة لنقص التأريخ التاريخي لدى الهنود فقد ضاع الكثير من التفاصيل المتعلقة بالتتابع التاريخي للكتابات أو على الأقل لم يُحفظ لها سجل، لذلك يمكن كتابة الفلسفة الهندية في أشكالها العريضة فقط<sup>2</sup>.  
يتميز الفكر الهندي بمقولات مُعينة...

- الفكر مرتبط بالحياة، والحياة تطبيق عملي للفلسفة وفي كل مدرسة تقريباً نلاحظ أن الفلسفة ليست نظراً عقلياً منقطعاً عن التطبيق، أو مباحث فكرية صرفة ومُنزّهة بالعكس هناك علاقة عضوية بين النظرية والواقع، بين العقل والتطبيق، بين الفكري والعملي. العقيدة والحياة مأخوذتان على أنهما واحد<sup>3</sup>.  
ويتجلى الطابع العملي للفلسفة الهندية بأشكال عدة، وقد بحث حكماء الهند، في غمار سعيهم وراء حل لعذابات الحياة، ظروف الحياة، ظروف المعاناة، وفحصوا طبيعة الحياة الإنسانية والعالم، للوصول إلى أسباب المعاناة وسبل القضاء عليها... وقد شدّد الفلاسفة الهنود على الدوام على أن الممارسة العمليّة هي المحك النهائي للحقيقة والرؤى الفلسفية لا بد أن تُطرح في مجال هذه الممارسة<sup>4</sup>.

1- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1995، ص (23،24).

2- سرفيالي رادا كريشنا وتشارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندره اليازجي، بيروت (لبنان)، (ط1) 1976، ص (7).

3- علي زيغور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1)، 1993، ص (77).

4- جون كولر، المرجع نفسه، ص (25،26).

المعرفة تجربة تقوم على وضع الذات في الموضوع والذوبان فيه، أي أنّها إزالة الحواجز الفكرية والكلامية بين الذات التي تعيش والموضوع المُعاش<sup>1</sup>، والتأكيد على أهمية الذات يعني أن المعايير الفلسفية المناسبة ليست في المقام الأول كمية ولا عامة، وإنّما هي بالأحرى تنتمي إلى النفس كذات، ومن هنا كان من المستحيل بالنسبة لشخص ما أن يُقرّ بفلسفة مُعيّنة على أنّها "صحيحة" وأن ينظر إلى الفلسفات الأخرى على أنّها زائفة تماماً.<sup>2</sup>

- ولتشديد الفكر الهندي على التطبيق العملي، كمحك لاختبار الحقيقة الفلسفية أثر آخرون هو التأكيد على أهمية منظور التأمل الذاتي أو الاستبطان، إذ ينبغي على المرء لكي يتغلب على المعاناة أن يغمس في عملية فحص الذات، التي يمكن خلالها فهم الأوضاع الداخلية للحياة، وهذا يقتضي وعياً ذاتياً عميقاً متواصلًا.<sup>3</sup>

- مُتَدَعِّمَةً في الدين، وعلى تمتزج العقائد والشعائر والطقوس والأخلاق بالأعراف والأساطير والسحر واتجاهات السلوك والتفكير، كأنّ كل شيء يختلط بكل شيء.<sup>4</sup>

- يسبح الفيلسوف الهندي في أساطير مُتشابكة، القصص الخرافية والحكايات الوعظية لا تتفك تراود المعلم الهندي، الانسجام دائم في ذهنه بين ماهو فلسفي بالمعنى الهندي وما هو خيالي، وذلك ما يُظهرها بشكل فلكلوري شعبي.<sup>5</sup>

- من اليسير ملاحظة اللون الروحي الطاغي في الفلسفات الهندية، فالمُشكلة الأولى في الهند روحية، وقد اختلفت المدارس والمُعتقدات طبقاً للحلول التي اقترحت لتلك المشكلة. كما ترفض المجتمع وتُدير ظهرها للعالم وللحسي.<sup>6</sup>

1- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (78).

2- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (28).

3- نفسه، ص (27).

4- علي زيغور، المرجع نفسه، ص (79).

5- نفسه، ص (80).

6- نفسه، ص (82).

- من هنا وجدت الهندي شغوفاً بطبيعته بالروحانيات يحاول معرفة الله و يتَّخِذُ الزُّهد طريقاً للخلاص من ربة المادة لينتظم في دنيا الروح. وبمرور السنين تطور الميل من تعدُّد العبادات للآلهة المختلفة الكثيرة والحيوانات إلى الميل إلى توحيدها، إذ كان من نتاج الأسطورة الهندية القديمة أن بدأت فكرة الخلق لدى الهنود تقوم على مبدأ الاعتقاد بإله واحد يُعد الأساس الذي تتَّحَدُ فيه الآلهة والموجودات الأخرى<sup>1</sup>، وفي هاته الوحدة يقول (البيروني): "إنَّهم يذهبون في الموجود إلى أنه شيء واحد على مثل ما تقدم (باسيدو) ويقول في الكتاب المعروف "بكيता": أمَّا عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها وجعله ماء ليغذيهم وجعله ناراً وريحاً ليئتميمهم ويُنشئهم وجعله قلباً لكل واحد منهم ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في "بيذ" وما أشبه قول صاحب كتاب "بليناس" في علل الأشياء بهذا و كأنه مأخوذ منه: إنَّ في الناس كلعمة قوة إلهية بها تعقل الأشياء بالذات وبغير الذات كما سُمي بالفارسية "حذا" بغير ذات واشتق الإنسان من ذلك اسم: فأما الذين يعدلون عن الرموز إلى التحقيق فإنهم يُسمون النفس "بورش" ومعناه الرجل بسبب أنها الحي في الموجود ولا يرون منها غير الحياة ويصفونها بتعاقب العلم والجهل عليها وأنَّها جاعلة بالفعل وعاقلة بالقوة تقبل العلم بالاكْتساب وأنَّ جهلها سبب وقوع الفعل وعلمها سبب ارتفاعه".<sup>2</sup>

لقد انصب الفكر الديني الهندي في عدد كبير من الأديان ما لبثت أن تبلورت في ثلاثة أديان كبيرة هي "الهندوسية والجينية والبوذية". أما المنطلق الذي انطلق منه بصدد البحث في الأديان الهندية الثلاث فهو موقف هذه الأديان من الإله وعلاقته بالكون والموجودات.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (48،49).

<sup>2</sup> أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد (الهند)، (د.ط)، 1958، ص (20).

<sup>3</sup> نظلة الجبوري، المرجع نفسه، ص (49).

## أ- الهندوسية:

الهندوسية كان لها موقفها الواضح والصريح من الإله والمُتمتّل في عبادة (براهما) وهو القوة العظيمة السحرية الكامنة. ويتّضح موقفهم من الإله في "الفيدا" الذي يُعتبر الكتاب المقدس لدى الهندوس المُتضمن على مدارج الارتقاء للحياة العقلية من السذاجة إلى التأمل الفلسفي.<sup>1</sup> وأسفار "الفيدا" أربعة هي:

**(1) الرغ- فيدا:** تعتبر الرغ- فيدا (الأناشيد المعرفية، الاسم مشتق من النَّار) أقدم أقسام الفيديا، وهذه الأناشيد ابتهالات مدحية مرفوعة للآلهة التي جلبها الآريون معهم ولا سيما الإله (أندرا) والإلهة (أغني) النَّار، (فارونا) (سوريا) الشمس، (اوشاس) الفجر، (براتهيفي) الأرض... وفي الكتاب هذا تقنيات العبادة، وتقديم الأضاحي والتنظيمات الطقوسية، وهو مؤلف من 1017 "سوكتا" أي أنشودة دينية<sup>2</sup>، تضم أفكاراً ومُيولاً أساسية عديدة تُعتبر من الوجهة الفلسفية ذات أهمية إذ أن المظاهر الفكرية في الريك- فيدا ثلاثة:

- التَّعدُّدية الطبيعية التي تعطي للآلهة صفات إنسانية.

- الميول إلى التوحيد.

- التوحيد أو الفلسفة التوحيدية التي تتَمَتّل في الخلق وطبيعة المطلق وعلاقته بالعالم المادي.

فأول ما ألاحظه في الفكر الفيدي فكرة التَّعدُّدية التي تُعد الصفة البارزة فيه والتي تتضح من خلال كثرة الآلهة التي تُعبد سواء أكانت شعائرية أو طبيعية نتيجة تأليه قوى الطبيعة. وتبرز هذه الصفة في المرحلة الأولى.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (49).

<sup>2</sup>- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (114، 113).

<sup>3</sup>- نظلة الجبوري، المرجع نفسه، ص (50).



- أما في المرحلتين الثانية والثالثة فتُعتبر فترة انتقال من التعددية إلى التوحيد والاعتراف بإله واحد بعد إبعاد جميع الآلهة الأخرى. لهذا فإن (براهما) يُصبح الإله الرئيسي الخالق الحافظ القاضي في الكون<sup>1</sup>، فالإله (براهما) بحسب ما يذهب إليه (شامكارا) وهو أحد أكبر المفسرين للبراهمية، هو التجلي الأول للنفس الكلية ومن الإله (براهما) خرج العالم، وهكذا يكون قد مهّد لعقد صداقة مع الديانة الشعبية ومنح فكرة الألوهية حق التعايش مع "المذهب البراهماني"<sup>2</sup>.

في البدء كان هذا العالم "براهمان" عرف ذاته فقط: "أنا هو براهمان"، هكذا أصبح الكل، من كان من الآلهة عالماً بهذا، يُصبح هو، وهكذا يصبح الرؤي والناس، وكل من يعرف "أنا أكون براهمان" يصير هذا الكل، حتى الآلهة ذاتها ليس لها قوة أن تمنع صيرورته وذلك لأنه يصبح روحها. في البدء كان هذا العالم "براهمان"... واحد فقط لم يتطور، ومع ذلك خلق شكلاً سامياً لحكام السماء، (أندرا، فارونا، سوما، الخ..)، لم يكن قد تطور خلق (فيس) العامة، أي تلك الأجناس من الآلهة الذين يذكرون بالأعداد إلى (فاسوس)، إلى (رود راسا)، إلى (آديتيساس)، إلى (نشيفداس)، إلى (ماروتس) لم يكن قد تطور بعد، خلق طبقة سوداء (بوشان) هذه الأرض هي (بوشان) لأنها تطعم كل شيء... لا شيء أعلى من القانون (براهمان) له شكل ولا شكل له، الفاني والخالد الثابت والمُتحرك، القريب والبعيد<sup>3</sup>، فالتعدّد اللانهائي للكون يشير إلى تعدد الآلهة لكن وحدة الكون تتضمن إلهاً واحداً، ففي "الريك- فيدا" نجد التمييز بين الحقيقة المطلقة (براهمان) والإله المشخص، إلى جانب توحيد غير شخصي ينشأ ويُفسر الكون في أنشودة الخلق المتطور من واحد مطلق<sup>4</sup>.

1- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (50).

2- ألبير شويتزر، فكر الهند، ترجمة: يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق (سوريا)، (ط1)، 1994، ص (137).

3- باسمة كيال، أصل الإنسان وسر الوجود، دار ومكتبة الهلال، بيروت (لبنان)، (ط1)، 1981، ص (42،43).

4- نظلة الجبوري، المرجع نفسه، ص (50).

- وتتلخص نظرة الهندوسية في علاقة (براهما) بالكائنات وإيجاد الكون في أنشودة الخليفة التي جاءت في "الريك- فيدا". إذ أن إيجاد الكون والموجودات يعود إلى المعبود الأول عند الهنود والذي هو (براهما) إذ هو أصل الموجودات وهو واحد أزلي غير مدرك مطلق سابق على كل مخلوق.<sup>1</sup>

وفي ترنيمة الخلق الشهيرة الموجودة في الكتاب العاشر من "الريج- فيدا" (10- 129):

فِي الْبَدْءِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ وُجُودٌ وَلَا عَدَمٌ،

لَا وُجُودٌ لِلْعَالَمِ وَلَا لِلْسَّمَاءِ فِيمَا وَرَاءَهُ

مَا الَّذِي أَسَدَلَ عَلَيْهِ السَّتَارَ؟ أَيْنَ؟ مَنْ الَّذِي مَنَحَهُ الْحِمَايَةَ؟

أَكَانَ هُنَاكَ مَاءٌ عَمِيقٌ لَا يُسْبِرُ لَهُ غُورٌ؟

كَانَ هُنَاكَ ظَلَامٌ، يَلْتَفُّ بِالظَّلَامِ.....

ذَلِكَ الْوَاحِدُ الَّذِي حَجَبَهُ الْخَوَاءُ، كَشَفَ النَّقَابَ عَنْهُ مِنْ خِلَالِ قُوَّةِ الْحَرَارَةِ- الطَّاقَةِ...<sup>2</sup>

مَنْ يَعْرِفُ مَا هُوَ الْأَكِيدُ، مَنْ يُعْلِنُ عَنْهُ؟

مَتَى وُلِدَ؟ وَمَتَى تَمَّ هَذَا الْخَلْقُ؟

الْإِلَهَةُ وُلِدَتْ بَعْدَ خَلْقِ هَذَا الْعَالَمِ:

وَمَنْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْرِفَ مَتَى وُجِدَ:

لَا أَحَدٌ يَعْلَمُ مَتَى الْخَلْقُ كَانَ

وَفِيمَا إِذَا كَانَ هُوَ أَنْتَجَهُ أَوْلًا:

هُوَ الَّذِي يُخَطِّطُ فِي السَّمَاءِ الْعُلْيَا،

هُوَ وَحْدَهُ يَعْرِفُ، أَوْ يُمَكِّنُ أَنْ لَا يَعْرِفَ فِي غِبْطِهِ.<sup>3</sup>

1- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (50،51).

2- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (47).

3- سرفيالي رادا كريشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص (53،54).

تَعْرِضُ أُنشُودَةُ الْخَلِيقَةِ فِي سِيَاقِهَا إِلَى أَنَّهُ كَانَ الْكُونُ فِي الْبَدْءِ غَارِقًا فِي الظُّلَامِ وَكَانَ الْفَضَاءُ وَاسِعًا مَظْلَمًا مَمْلُوءًا بِالْمَاءِ فَارْتَاعَ (بِرَاهِمَا) مِنْ ذَلِكَ إِذْ لَا يُمْكِنُ إِدْرَاكُ الْكُونِ لِأَنَّهُ كَانَ خَالِيًا مِنْ كُلِّ وَصْفٍ مُمَيَّزٍ، وَكَأَنَّهُ فِي سَبَاتٍ عَمِيقٍ، فَلَبِثَ سَاكِنًا غَارِقًا فِي التَّأْمَلَاتِ فَمَضَتْ عَلَى ذَلِكَ فِتْرَةٌ طَوِيلَةٌ أَجْرَى الْإِلَهِ الْمَوْجُودِ بِذَاتِهِ مَشِيئَتَهُ فَجَعَلَ هَذَا الْعَالَمَ مَرْتَبًا إِذْ أَبْدَعَ النُّورَ وَكَشَفَ الظُّلُمَاتِ وَأَظْهَرَ بَعْدَهُ حَالَةَ كَيْنُونَتِهِ وَالكَائِنَاتِ مَعَ عُنَاوَرِهِ الْخَمْسَةَ فَإِذَا حِكْمَتُهُ جَعَلَتْهُ يُبْرِزُ مِنْ مَادَتِهِ الْمَخْلُوقَاتِ الْمَخْتَلِفَةَ فَخَلَقَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَبَعْدَ ذَلِكَ خَلَقَ عِدَدَ الْكَائِنَاتِ وَخَلَقَ عِدَدًا مِنَ الْآلِهَةِ وَطَائِفَةٍ مِنَ الْجِنِّ وَخَلَقَ الزَّمَانَ وَأَقْسَامَهُ وَالْأَنْهَارَ وَالْبَحَارَ وَالْجِبَالَ. وَبَعْدَ أَنْ تَمَّ خَلْقُ الْكَائِنَاتِ فِي الْكُونِ قَرَّرَ "بِرَاهِمَا" أَنْ يَخْلُقَ الْبَشَرَ فَنَفَخَ فِي جِسْمِ عَمَلَقٍ بَعْدَ أَنْ عَجَنَهُ بِيَدِهِ. وَبَعْدَ أَنْ تَمَّ لَهُ مَا أَرَادَ مِنْ خَلْقٍ، أَطَّلَ مِنْ قِمَّةِ "الْأَنْهَائِيَّةِ" وَقَدْ أُدْرِكَ حَقِيقَتُهُ أَنَّهُ هُوَ هَذَا الْخَالِقُ نَفْسَهُ لِأَنَّهُ أَخْرَجَهُ مِنْ نَفْسِهِ. وَ(بِرَاهِمَا) لَيْسَ إِلَّا تَشْخِيسًا لِقُوَى الطَّبِيعَةِ جَمِيعِهَا وَالْقُوَى الْبَاطِنَةَ وَقَدْ اجْتَمَعَتَا فِيهِ فِي زَمَنِ مُسْتَمَرٍّ طَوِيلٍ وَهُوَ جَامِعٌ لِلْأَقَانِيمِ الثَّلَاثَةِ الْمُؤَلَّفَةِ مِنْ ثَالُوثِ الْهِنُودِ (بِرَاهِمَا، فَشَنُو وَشِيْفَا).<sup>1</sup>

إِنَّ (بِرَاهِمَا) بِكُلِّ سُلْطَاتِهِ الْعَلِيَا، وَيُظْهِرُهُ الْوَاضِحُ فِي أُنشُودَةِ الْخَلِيقَةِ، مَهَّدَ السَّبِيلَ إِلَى "وَحْدَةِ الْوُجُودِ"، فَالْإِنْسَانَ وَالْحَيَوَانَ وَالْكَائِنَاتِ كُلِّهَا أَجْزَاءً وَشَطَايَا لـ(بِرَاهِمَا) الَّذِي خَلَقَهُمْ جَمِيعًا، (فِبِرَاهِمَا) وَالْكَائِنَاتِ كُلِّهَا شَيْءٌ وَاحِدٌ وَوُجُودٌ وَاحِدٌ، وَلَا وَجُودَ لِلْإِنْسَانِ وَالْكَائِنَاتِ الْمَخْتَلِفَةِ خَارِجَ وَجُودِ (بِرَاهِمَا)، فَلِذَلِكَ هُوَ سَيِّدُ الْكُونِ وَهُوَ وَاحِدٌ إِذَا تَصَوَّرْنَاهُ فِي وَجُودِهِ وَاحِدًا مُنْفَرِدًا، وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى أَجْزَائِهِ كَالْإِنْسَانَ وَالْمَخْلُوقَاتِ فَيَكُونُ مُرْكَبًا.<sup>2</sup>

وَالدِّينَانَةُ الْبِرَاهِمِيَّةُ غَاصَّةٌ بِالْحَقَائِقِ الصَّحِيحَةِ الْكَثِيرَةِ عَنِ الرُّوحِ فِي حَيَاتِهَا الْأَرْضِيَّةِ وَالسَّمَاويَّةِ وَبِالنَّصَائِحِ الْخَلْقِيَّةِ الَّتِي يُؤَدِّي إِتْبَاعُهَا إِلَى خَلَاصِ الرُّوحِ فِي حَيَاتِهَا مَعًا.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- نِظْلَةُ الْجَبُورِيِّ، فِلْسَفَةُ وَحْدَةِ الْوُجُودِ فِي الْفِكْرِ الْفِلْسَفِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، ص (51).

<sup>2</sup>- مُحَمَّدُ إِسْمَاعِيلُ النَّدَوِيِّ، الْهِنْدُ الْقَدِيمَةُ (حَضَارَاتُهَا وَدِيَانَاتُهَا)، دَارُ الشَّعْبِ، الْقَاهِرَةُ (مِصْرُ)، (د.ط.)، 1970، ص (106،107).

<sup>3</sup>- بِاسْمَةِ كِيَالٍ، أَسْلُ الْإِنْسَانَ وَسِرُّ الْوُجُودِ، ص (45).

- "فالريك- فيدا" تتحدّث عن طبيعة المطلق وعلاقته بالعالم المادي وتتحدّث أيضاً عن تطوّر الخلق ذاته. أمّا الكتب الثلاثة الأخرى من الفيديا فهي:<sup>1</sup>

(2) **الياجوس- فيدا**: أصل الياجوس- فيدا من الهواء، وهو أصغر الكتب المقدسة ويحوي على (الياجوس الأبيض والياجوس الأسود)<sup>2</sup>، وهي مجموعة من العبارات النثرية تترنل عند تقديم القرابين للآلهة.<sup>3</sup>

(3) **الأتهارفا- فيدا**: يضم "الأتهارفا- فيدا" حوالي 800 ترنيمة يختلط السحر فيها بالحكم، وتمتلئ بالثرهات، وطرائق طرد الشياطين، وشعوذات مختلفة، وممارسات غامضة... وأدعية غزيرة وأقوال لرحم الأشرار، والنفوس الخبيثة....<sup>4</sup>

(4) **الساما- فيدا**: مُستقى من الشمس، ويحوي صلوات شعرية تُغنى، بعضها مأخوذ من (الريغ- فيدا)، ويُضاف لذلك بعض النصوص الطقوسية والشروحات الفلسفية وهو مؤلف من 585 فقرة.<sup>5</sup>

يُتضح لي ممّا تقدم اعتراف الهندوسية بوجود الإله الصانع الذي أوجد العالم وكل ما فيه من مخلوقات وأنّ هذا الإله هو (براهما) الذي صنّع منه ومن الماء الكائنات والكون. إذن لا تُستفاد من نظرة الهندوسية هذه فكرة الخلق من العدم بدليل أنّ العالم لم ينشأ من عدم. هكذا نظرت الهندوسية إلى الإله وأقرّت بوجوده.<sup>6</sup>

وبذلك يكون الإله (براهما) أو (براهمان) هو المبدأ الأول للوجود والعالم الطبيعي في الديانة الهندوسية، فمنه خرج العالم ومنه يتكوّن وإليه يعود، وكذلك الموجودات التي تُشكّلها ومهما كان نوعها، فهي بدورها خرجت من الإله (براهما) وهو واهبها الحياة وهو فانيها، وإليه تعود أيضاً.

1- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (51).

2- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (144).

3- نظلة الجبوري، المرجع نفسه، ص (49).

4- علي زيغور، نفسه، ص (114).

5- نفسه، ص (114).

6- نظلة الجبوري، المرجع نفسه، ص (52).

## – الأوبانيشاد:

الأقسام الأخيرة من (الفيدا)، والتي تُعرف "بالأوبانيشاد" ذات طابع فلسفي أكثر من الأجزاء المتقدمة، ذلك لأنها تخلو من قيود الحقيقة المقررة سلفاً، وهي تتضمن اعترافاً بالحاجة إلى تقديم دليل على دعواها، كما أنها تعني بالمبادئ الأساسية للوجود، ورغم ذلك فهي ليست فلسفية بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ، ذلك أنها تمضي قُدماً، دون أي تحليل شكلي لمعايير الحقيقة، وللعلاقة بين هذه الأخيرة والبرهان... والسؤال الرئيسي الذي تطرحه نصوص "الأوبانيشاد" هو: "ما الطبيعة الحقة للواقع النهائي؟" وهذا السؤال يفترض مقدماً أن هناك اختلافاً بين ما "يظهر" أنه واقع وما هو واقع حقاً... فقد كانوا يعرفون أنه لا بد من وجود ذلك الذي عن طريقه وُجدت الأشياء الأخرى، والذي جعلها عظيمة... هو (براهمان)... ولقد سجلت الأوبانيشاد البحث عن (براهمان) باعتباره بحثاً عن الواقع الخارجي النهائي.<sup>1</sup>

تحتوي كتابات "الأوبانيشاد" على الكثير من الأحاديث التأمليّة والتعلّميّة، حول طبيعة أداء الطقوس القرّانية والهدف منها وضرورتها، أما ما يميّزها عن النصوص البرهمية الأولى فهو أنها تحتوي أيضاً على تعاليم وأفكار نُقلت من مكانة الهدف من الطقوس وتجعله مجرد التزام بالسعي لفهم طبيعة البشر، بالإضافة إلى ذلك، فالمعرفة التي كانت تسعى إليها كانت معرفة شخصية وباطنية معرفة "روحية" داخلية- في مقابل معرفة القرّبان الطقسية العلنية، وهذا يُمثل تحولاً في التقليد من اهتماماته السابقة التي كانت متمحورة حول الكون إلى الاهتمام بموضوعات مُتمحورة حول الإنسان على نحو أكبر... تضم كتابات "الأوبانيشاد" أول تسجيل لفكرة أن البشر يُولدون مراراً وتكراراً في ظروف تتوقّف على أفعالهم في الحيوانات السابقة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ص (49..51).

<sup>2</sup> سوهاميلتون، الفلسفة الهندية، ترجمة: صافية مختار، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة (مصر)، (ط1) 2016، ص (36،37).

## - وحدة الوجود:

إذا نظرنا من وجهة النظر العامة بدلاً من وجهة النظر الخاصة وجدنا أن المبدأ القائل بتطابق الذات والكون يُجيب أيضاً عن التأمل الأولي المتعلق بطبيعة الكون. في كتابات "الأوبانيشاد" القديمة يُشار إلى الكون بالمصطلح المحايد (براهمان)... ويُعد (براهمان) المرادف لثابت غير شخصي يمكن أن يُطلق عليه أيضاً "وحدة الوجود" أو الوجود، وفي فقرة مهمة يعلم فيها أحد الآباء ابنه، فيقول: "في البداية، كان هذا الكون مجرد وجود، واحد فقط دون ثانٍ، وصحيح أن بعض الناس يقولون إنه في البداية كان هذا العالم مجرد لا وجود - واحد فقط دون ثانٍ - ومن اللاوجود ظهر الوجود لكن كيف يمكن أن يكون هذا هو واقع الأمر؟ كيف يمكن أن يأتي الوجود من اللاوجود؟ على النقيض من ذلك، في البداية، كان هذا العالم مجرد وجود - واحد فقط دون ثانٍ". (تشانودجيا

### أوبانيشاد) المجلد 1.6

وتزخر كتابات "الأوبانيشاد" القديمة بجُمْل تُفسر نتائج "وحدة الوجود": "إنه من خلال الرؤية، والسمع، والتفكير، والتركيز على الذات الجوهرية للمرء (أتمان) يُعرف العالم كله" (بريهادارانیکا أوبانيشاد) المجلد 2.2،<sup>2</sup>، وبما أن هذه الذات هي العامل المُطلق فإنه يُمكن إدراكها مباشرة على أنها الوعي الذاتي الكلي.<sup>3</sup>

وفي (تشانودجيا أوبانيشاد، المجلد 7) نجد: "الأتمان أسفل وأعلى، وفي الغرب والشرق والشمال والجنوب، الأتمان بالفعل هي العالم كله"، وعلى نحو مباشر إلى حد كبير، فالتعبير (أتمان) هي (براهمان) يُوحّد على نحو واضح تماماً بين الذات الجوهرية والكون، ويجعلهما في النهاية شيئاً واحداً لا شيئين.<sup>4</sup>

1- سوهاميلتون، الفلسفة الهندية، ص (38).

2- نفسه، ص (39).

3- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (54).

4- سوهاميلتون، المرجع نفسه، ص (39).

## - البراهمية ومذاهبها الفلسفية:

إذا كان لنا كلمة في "البرهمية" فهي: أنها جماع التراث الهندي بعامة، من ميتولوجيات وعقائد وأديان وفلسفات، لقد جمعت كل التراث في وحدة كاملة، لتخرج لنا بحركات مادية وروحية معاً، شملت المجتمع والفكر، وأنتجت عقيدة وديناً وفلسفة اتسمت بتيارات ستة: (نيايا- فايشيشكا- سامخيا- يوجا- بيرفاميمانسا- الأفيداننا).<sup>1</sup>

### (1) مذهب نيايا المنطقي:

من أوّل المذاهب الفلسفية البرهمية المحدثّة، وكلمة "نيايا" تعني الدليل أو الطريقة أو الأسلوب الذي يستخدمه العقل للوصول إلى النتيجة الصحيحة أو الحقيقة الكلية، أهم نصوص هذا المذهب "سوترانيايا" التي تعود إلى شخص اسمه (جوتاما)، تقوم فلسفة (جوتاما) على الإيمان "بالنرفانا" كمُحصلة للوصول إلى الخلاص من طغيان المادة والشهوة والغريزة ولا يستخدم لها الأسلوب الروحي عن طريق الآلهة، بل المنطق عن طريق التفكير الواضح والمتسق... والمعرفة والعقل ليستا أداتين نظريتين فقط، بل عمليتين، وإلا لا قيمة لهما، فالمرء بحاجة إليهما لإشباع حاجاته المادية والروحية.<sup>2</sup>

### (2) مذهب فايشيشكا الذري:

اشتق اسم هذه الفلسفة من الكلمة "فيسيشا Vicesha" التي تعني الشيات الخصوصية للأشياء، أي تلك الفروقات والخصائص الدقيقة التي تُميّز شيئاً عن غيره، إنّها كوسمولوجيا، وهي مثل "نيايا"، تعالج المعطيات التي تبدو للوعي من وجهة نظر الوعي ذاته لها<sup>3</sup>. ومذهب "الفايشيشكا" له: منهج تعدّدي "جمعي" يأخذ ماهيته من مستويات وجوده، فيزيائي وميتافيزيقي... (التجربة والإستننتاجات العقلية تُعرف منطقياً وتُدرّك بالواسطة بواسطة العمليات المعرفية).<sup>4</sup>

<sup>1</sup>- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق (سوريا)، (د.ط)، 1999، ص (168).

<sup>2</sup>- نفسه، ص (168،169).

<sup>3</sup>- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (357).

<sup>4</sup>- محمد حسن، المرجع نفسه، ص (169).

- الذرات: وهي مكونات الطبيعة وتحوي (التراب والنار والرياح والماء والأثير والزمن والفضاء والنفس "أتمان" والعقل "ماناس")، تُساوي الذرة الواحدة منها سُدس أصغر حبة غبار منظورة، ويتمُّ تكوُّن الأجسام المادية بأن تتجمَّع ذرة مع ثانية ثمَّ مع ثالثة وهكذا وهكذا وذلك بفعل قوة غير منظورة وبدون الخضوع لسبب خارجي أو علّة خالقة.<sup>1</sup> ومن هنا تكون "الذرات" المبدأ الأول للوجود وعلته.

- الخصائص: هي صفات الجواهر وعددها ست عشرة: (المذاق والرائحة والملمس والشكل واللون والأعداد والأبعاد والاتصال والانفصال والوعي واللذة والألم والرغبة والنفور والجهد والفردية والغيرية واللاغيرية).

- الأعمال (كارمان): وهي خمسة (الرفع والخفض والتقلُّص والتوسُّع والنقل).<sup>2</sup>

- العمومية: وهي التوافق أو ما يبقى معاً وبشكل أبدي بين عدة أشياء.

- الخصوصية (الفيشيشا): هي التي تُميِّز كما سبق القول شيئاً عن الآخر.

- الملازمة: وهي العلاقة الضرورية والدائمة بين الأشياء التي تكون مُتَّصِلة فيما بينها، وتكون بمثابة الحاوي والمحتوي، وهكذا نقول: كذا أو كذا موجود في هذا أو ذلك الشيء.

- اللاوجود (أبهافا Abhava): هو أربعة أنواع: اللاوجود السابق أي الذي يكون قبل وجود الشيء أو ظهوره الفناء، أي زوال شيء كان موجوداً، واللاوجود المُطلق وهو نفي لما لا يوجد أبداً النفي الضمني أي لا وجود شيء بالنسبة لآخر، كأن نقول "البقرة" ليست "حصاناً" و"الحصان" ليس "بقرة".<sup>3</sup>

وممّا تقدم، يتضح لنا جلياً أن "المذهب الذري" أحاط بجميع ما يُكوِّن الوجود، حتى أبسط الأشياء الدقيقة التي تُكوِّن مكونات الوجود، وأبسطها "الذرة" والتي عليها سُمي المذهب، وكان بذلك أول من أرسى القواعد الأولى لعلم "الذرة".

<sup>1</sup>- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (358).

<sup>2</sup>- نفسه، ص (358).

<sup>3</sup>- نفسه، ص (359).



**3 مذهب السامخيا الميتافيزيقي:** من أهم المذاهب البراهمانية المُحدثة، وجد عرضه المنهجي في "السامخيا كاريكا" وهو نص يعود إلى واحد من القرون الأولى للميلاد وقد استخدم الرياضيات في مذهبه، فهو يَزُدُّ المادة إلى مجموعة عناصر تتألف من أربعة وعشرين عنصراً، ينصب هذا المذهب على معرفة العلاقة بين المادة والروح.<sup>1</sup>

**4 مذهب اليوغا:** في التراث الهندي تعني كلمة "يوغا" فعل الربط والسيطرة والتحكّم وهكذا فإن الربط هنا يكون ربطاً إلى تقنية الخلاص التي تهدف إلى تحرير النفس من شهوات الجسد عن طريق الممارسات والسلوكات الروحية والجسدية، والمنطلق فيها هو الإيمان بوجود مبدأ أزلي (أتمان النفس) مشابه للروح الكلية وموجود في كل فرد.<sup>2</sup>

وترى "اليوغا" أنه للوصول إلى ما سبق على الإنسان أن يَمُرَّ بمراحل متعددة هي:

- **ياما Yama:** أو موت الشهوة، ويمتنع عن السعي وراء المصالح، ويَتَحَرَّر من الرغبات، وتجاهد ضد المادة، وتمنّي الخير للكائنات جميعاً.

- **نياما Nyama:** إتباع أمين لبعض قواعد اليوجا، النظافة والتطهّر والتقوى.. الخ.

- **أسانا Asana:** وضع معين للجسد، غايته إيقاف كل إحساس.

- **برانايااما Branayama:** تنظيم النفس، تعيين صاحبها على نسيان كل شيء ماعدا حركة التنفّس.

- **برانياكارا Branyakara:** التجرّد، وهنا يُسيطر العقل على جميع الحواس.

- **أذارانا Azarana:** التركيز، أن يملأ العقل والحواس بفكرة واحدة بحيث يصرف النظر عن كل ما عداه.

- **ذايانا Zayana:** يقول (باتانجالي) يُمكن استخدامها على تكرار مقطع (أوم).

- **ساماذي Samazy:** تأمل الغيبوبة: يغيب التفكير عن مساحة الذهن، فقدان الشعور بالنفس، والاستقلالية، والدخول في حيّز الوجود الكلي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص (170).

<sup>2</sup>- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (360).

<sup>3</sup>- محمد حسن، المرجع نفسه، ص (171،172).

## 5 مذهب بورفامياسا:

تعني حرفياً "فكر عميق، تدبّر تفكير، عرض استقصاء" بينما تعني في الميدان الفلسفي الهندي: "تأمل أو عرض الفيدا"، إنها تُفسّر الجانب الطقوسي للأسفار الفيديوية، وتعمل على تنظيم طريقة مدرسية كهنوتية، تقوم على شعائرية وطقوسية مُحَدَّدة، يُقال أنّ واضعها (جميني) فيما بين (200\_450 ق.م)، وسَمّاها "بورفامياساسوترا" تحتوي على 915 فصلاً مُنظمة في إثني عشر كتاباً، من أهم أتباعه (شابارا، براهكارا كوماريلابهاثا). يُقدم هذا المذهب تأملات فلسفية صوفية الأصوات والكلمات والمعاني مع إقرارها بتمايز الروح عن الجسد والعقل والحواس، شكلاً ومضموناً، لا تدفع في عملها إلى فائدة معينة، فالفعل كعلاقة بين سبب ومُسبب علاقة ضرورية وحسب وبالتالي ليس من الضرورة أن تحصل على النتيجة في نفس الوقت الذي ينتهي فيه العمل، فالنتيجة غير منظورة، وقد تأتي في أي وقت من حياة الإنسان، فعل الإنسان غايته التحرُّر، والتحرُّر هو الحياة في السماء.<sup>1</sup>

## 6 مذهب الفيدانتا:

الفيدانتا "فيدا-أنتا" غاية الفيدا، وهي تلك المؤلفات والشروح والمفاهيم السكولائية وتسمى أيضاً "الفيدانتا ميماسا- استقصاء فكري" وعرض للفيدانتا، تُنسب إلى (باداريانا) تضم 555 نصاً، من أشهر شُراحها (شكرشاريا) في كتابه "براهما شوترا بها شينا" عاش في القرن التاسع الميلادي، ينطلق (شانكارا) من استحالة معرفة الحقيقي عن طريق الحواس، فحدود الحواس المكان والزمان والسبب أنّ العالم موجود ولكنّه "مايا" ليس وهماً بل ظواهر مظهر اشترك عقل الإنسان في تكوينه، والعجز فطري في طبائعنا أمّا الحقيقة الكليّة نحصل عليها بطريق البصيرة النافذة، والإدراك النظري المباشر من روح مرت على ذلك الضرب من الإدراك.<sup>2</sup>

1- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص (172،173).

2- نفسه، ص (173).

## ب- الجاينية:

تُعتبر (الجاينية) من أقدم التيارات الفلسفية، ظهرت في منتصف القرن السادس قبل الميلاد، أسَّسها رجل يُدعى (جينا Jina- تاهر) ومنه اشتق اسم "الجاينية Jainism" ولتعظيم قائدهم سمَّاه أتباعه (ماهاويرا- البطل العظيم)، اتَّبَعَ (جينا) أسلوب الرهبة أو الطوائف فأسس طائفة من أتباعه، رجالاً ونساءً من العُزَّاب، وبدأ تلقينهم تعاليمه.<sup>1</sup>

عرضت- الجاينية- لتقاليد أخرى غير تلك التقاليد التي عرفتھا (البراهمانية) من قبل مثل حظرها "قتل الكائنات الحية" لتقديمها كضحايا للآلهة، الذي اعتبرته إثماً وذنساً ومن هذه المستجدات (الجينية) مُحاربتها لمسألة اختلاف الطبقات، وقولها بالتسوية العامة بين مُعتقبيها لا فرق فيهم بين أمير وحقير، وأكثر من ذلك أنَّها سوت المرأة بالرجل في نتيجة الزهادة، وقبلت زهادة النساء على أن تُقيم لهنَّ صُومعات خاصة.<sup>2</sup>

و(الجاينية) على علاقة وثيقة بأقدم شكل من أشكال مذهب "السامخيا"، تقبل حقيقة المادة وهي مثلها تفترض وجود عدد كبير من النفوس الروحانية الفردية منذ الأزل وهي تختلف عنها في اعتقادها بأن النفس الروحانية تَبَدَّل وتَنَعَّر بالعمل (Karman) وبتجارب النفس النفسية، كما أنَّ "الخلاص" من دائرة التناسخات يُعرض هنا بشكل مختلف عما هو في "السامخيا"، فعن طريق السلوك النقي تتطهر النفس من قذارتها

وتتحرَّر من كل شر. فما هو جديد في "الجاينية" هو إذن في الأهمية التي تحتلها فيها الأخلاق لأنَّها تتخلَّى عن فكرة البراهمانيين والسامخيا التي تقول بأن الخلاص إنّما يتم عن طريق المعرفة العليا، وفكرة التفوق على العالم التي يجب على الحكيم أن يدركها حلت محلها فكرة الجُهد الذي ينبغي أن يُبذل كي يُحافظ الإنسان على نفسه نقياً من كل القذارات.<sup>3</sup>

1- محمد حسن، تيارات الفلسفات الشرقية، ص (161).

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (121).

3- ألبير شويتزر، فكر الهند، ص (71،72).

- **نظرية المعرفة في الجاينية:** على مستوى نظرية المعرفة والوجود "الأنطولوجيا" ميّزت (الجاينية) بين العقل والمادة، فالعقل يساوي الروح، وهو في كل الكائنات، بما فيها الجمادات، وهذه الموجودات تسعى في عملها إلى تجاوز حالة تشيئها من خلال حياة روحانيتها، وتجاوزها، مثل هذا السمو في (الجاينية) يُسمى (باراماتان).<sup>1</sup>

- **العقيدة "النسبية" والتغير، مبدأ اللاعنف ورفض عالم الحس:** لا يدرك أو يُحس جميع الناس بنفس الإحساس أو الإدراك إزاء الشيء الواحد، بل وحتى الإنسان الواحد عينه يختلف إحساسه بشيء ما باختلاف السن والحال والمنزلة وما إلى ذلك... وهو مبدأ نسبي... وعلى هذا فما هو أماننا في العالم الحسي لا يستحق منا المبالاة والاهتمام... وقطع كل ميل نحو الواقع، ومن هنا نتبع عقيدة اللّاعنف "أهيمسا Ahimsa"<sup>2</sup>، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من كلمة "Hims" ومعناه قتل أو أذى فهذا الفعل يعني إذن إرادة القتل أو إرادة الإيذاء، وهكذا فإننا نفهم من كلمة (Ahimsa) التخلي عن كل إرادة للقتل والإيذاء. إن وصية اللّاعنف لم تكن الشفقة مصدرها وإنما أتت من الرغبة في بقاء المرء نقياً من قذارة العالم.<sup>3</sup>

- **التشظف والزهد:** الزهد والخوف من التناسخ يدفعان إلى إفناء الشهوات إفناء تاماً ومن هنا إمكان وصف تلك العقيدة بالإلحاد، فقد قاومت آلهة "الفيدا"، وقالت إنه لا وجود لإله أعلى له سلطان شامل على الكون وكل المخلوقات<sup>4</sup>، وكانوا يرون أنهم بالزّهادة يستطيعون إبادة ما انزلق من "الكارمان" إلى حيث أرواحهم، لأنّ التزهد في نظرهم نُور ونار، فهم بالأول يُبدّدون ظلام الحياة، وبالتالي يحرقون "الكارمان".<sup>5</sup>

1- محمد حسن، تيارات الفلسفات الشرقية، ص (163).

2- علي زيغور، الفلسفة في الهند، ص (321).

3- ألبير شويتزر، فكر الهند، ص (72،73).

4- علي زيغور، المرجع نفسه، ص (321).

5- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (120).

- **تحريم اللحم، الأسس المُبرِّرة والمُفسِّرة:** رفض الجاينيون - انسحاباً مع مبدأ اللاعنف (Ahimsa) كُـل التضحيات الدموية واستعمال الصيد ومعارك الحيوانات، كما حَمَّـلوا أنفسهم واجب الحيطة من أن يسحقوا في سيرهم حشرات أو حيوانات زاحفة وذهب الرهبان الجاينيون بعيداً بحيث أنَّهم ربطوا شريطاً أمام أفواههم ليتجنبوا أثناء التنفس ابتلاع الهوام التي يمكن أن تكون في الهواء.<sup>1</sup>

- **القسوة على الذات، التشدد المفرط:** قست على الحياة والنشاطات الإنسانية، وهكذا فإنَّ أدق ما تسمح به هو الحياة الزوجية، أمَّا الدعوة العامة فيها فالى التَبَتُّـل، والأخلاق الشديدة، والامتناع بقسوة عن الفواحش كما البهجة واللذائذ.<sup>2</sup>

- **الإنعتاق، قمة المقاصد وغاية الغايات:** الإنعتاق في هذه العقيدة هو وصول الإنسان إلى حالة من اللأحساس التَّام بأي شيء من حوله، فيُصبح بلا حاجة إلى ثياب "لايستحي، ولا يتألَّم من حر أو برد"، يعني ذلك أن إفناء البدن "أو قتله والخلاص من الثياب" هو الغاية المُثلى ومُبتغى الإنسان.<sup>3</sup>

- **رفض الحياة، انسحاب أو إنكماش اجتماعي علائقي:** على ذلك فالإنسان هنا مدعوا أيضاً إلى الحياة البسيطة الخالية إلَّا من أدنى ما يُمكن أن يُقيم حياته، فهنا نداءات تصرخ: لا للكماليات، ولا لطلب المعالي، لا للجهد الدنيوي والاجتماعي.<sup>4</sup>

وبما أنَّ (الجاينية) و(البراهمانية) مُشتركتان بمبدأ إنكار العالم وبمفهوم التطابق القائم بين جميع الكائنات فإنَّ وصية "اللاعنف" يُمكن أن تكون قد صدرت عن أحد هذين المذهبين مثلما يُمكن أن تكون قد صدرت عن الآخر، بينما لم تلعب هذه الوصية في "الأوبانيشادات" إلَّا دوراً باهتاً.<sup>5</sup>

1- ألبير شويتزر، فكر الهند، ص (74،73).

2- علي زيغور، المرجع نفسه، ص (322).

3- نفسه، ص (322).

4- نفسه، ص (322).

5- ألبير شويتزر، المرجع نفسه، ص (73).

## ج- البوذية:

البوذية فلسفة وديانة، قامت على تعاليم مؤسسها (سيدهارتا غوتاما)<sup>1</sup>، الذي سُمي فيما بعد بـ(بوذاBouddha- الملهم) وهو في انتمائه الاجتماعي، يعود إلى طبقة "الشاكي" من عائلة نبيلة، في الشمال الشرقي من الهند، كان أبوه ملكاً على (كاببيلافاستو).<sup>2</sup> إنَّ المعلومات حول حياة (بوذا) والموجودة في المصادر القديمة مجزأة وأحياناً عندما يُعَلَّم (بوذا) موضوعاً ما فإنَّه يستذكرُ شطراً من حياته المبكرة ثمَّ يستطرد ليُقصَّ القصة، إنَّ بعض هذه الأجزاء من حياته مفصل بينما تظل الأخرى غامضة وكذلك فإنَّ تاريخ هذه القصص ليس واضحاً تماماً، ولهذا السبب فإنَّ تأليف ترجمة لحياة (بوذا) مبنية على المصادر المتوفرة ليس بالمهمة السهلة.<sup>3</sup>

وُلد (جوتاما) وهو أحد أسماء (بوذا) الكثيرة في (كاببيلافاستو) على حدود (نيبال) حوالي سنة (560 قبل المسيح). ولما شبَّ زهد في نعمة والده وأخذ هذا الزهد يزداد شيئاً فشيئاً... ثم هجر منزل أسرته إلى الغابات والأحراش لا يُبالي بشيء من مظاهر النعمة التي تُحَدِّق به، لأنَّه آمن بأن مصدر جميع هذه الآلام التي تكتظ بها الحياة البشرية إنَّما هو الهوى المنبعث من الشهوات الجسمانية، وأنَّ الخلاص الوحيد من هذا السجن المطبق إنَّما هو في التلاشي المادي الذي لا يتحقَّقُ إلاَّ بالزهادة والتخلي عن جميع ملاذ الحياة وشهواتها.<sup>4</sup>

نشأت البوذية في الهند في القرن السادس قبل الميلاد، وتداخلت مع الهندوسية لتؤلِّفَ معاً ما يُسمى "البوذية السرية".<sup>5</sup>

1- أسهمان طلحي، الفلسفة البوذية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، غرداية (الجزائر)، (ط1)، 2016 ص (11).

2- محمد حسن، تيارات الفلسفات الشرقية، ص (164).

3- دامني كيون، مدخل إلى البوذية، ترجمة: سعد الدين خرفان، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع دمشق (سوريا)، (د.ط)، 2007، ص (21).

4- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (123).

5- أسهمان طلحي، المرجع نفسه، ص (11).

## الفلسفة البوذية:

تشمل الفلسفة البوذية: (الحقائق الأربعة النبيلة- النيرفانا- الكارما- اللأنا- استمرارية الحياة).

### أ- الحقائق الأربعة النبيلة:

- 1) إن وجود الكائن يُسبب له ألماً يلازمه ملازمة دائمة.
- 2) الألم غير متأصل، ولكنه ينشأ عن الرغبة، الرغبة في التملك والسرور والقوة والوجود المستمر.
- 3) لما كانت الرغبة هي منبع الألم فالقضاء عليها يقضي عليه.
- 4) طريق القضاء على الرغبة: هو الطريق النبيل ذو الشعاب الثماني، الذي يتكوّن من الفهم السليم والتفكير السليم والكلام السليم والسلوك السليم والمعاش السليم والجهاز السليم والوعي السليم والتأمل السليم.<sup>1</sup>

### ب- النيرفانا:

النيرفانا هي الغاية التي ينتهي إليها الإنسان بعد خلاصه من كل ألم وفوزه بالنجاة الحقيقية<sup>2</sup>، وتعني الانطفاء أو الفناء. فالمرء كالمصباح إذا ما انطفأ لا يذكي شعلته بنفسه، وهو الانطفاء الذي يحدث عندما تستهلك جميع الأسباب التي تُحدث اللهب "النيرفانا" هي خاتمة الولادات، وهي هروب من دورة التقمّصات، وتتحقق بإيقاف قانون السببية الشامل "الكارما"، بإيقاف الرغبة، وهي الحالة التي تتحرّر فيها الروح من التناسخ<sup>3</sup>. إنّ "النيرفانا" كانت في مبدأ نشأة الديانة "البوذية" غاية لا يلحقها إلا الشخص الذي مات بعد أن أدى مهمته كما ينبغي، حتى أن (بوذا) نفسه لم يصل إلى "النيرفانا" إلا بعد موته.<sup>4</sup>

1- أسهان طلحي، الفلسفة البوذية، ص (15).

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (142).

3- أسهان طلحي، المرجع نفسه، ص (15،16).

4- محمد غلاب، المرجع نفسه، ص (143).

## ج- الكارما:

أو قانون السببية الشامل، أو ارتباط السبب بالنتيجة: لكل فعل نتيجة لا يمكن تجنُّبها فالفعل الحسن يُعطي ثمرة طيبة والفعل السيئ يُعطي ثمرة سيئة<sup>1</sup>، وقد اعتبرها (بوذا) أساس كل شيء في الوجود واعتبرها الفعل الإرادي على أساس أنَّ الإنسان مسؤول مسؤولية تامة عن أعماله في الماضي والحاضر، ومن هنا كان للأعمال تأثير بديهي على مصير الإنسان، فالـ"كارما" ما هي إلا مجموعة النتائج المُرتَّبة على سلوك الإنسان وعمله في ولادته السابقة وهي التي تنقله إلى حياة جديدة حسب أعماله.<sup>2</sup> وتعمل "الكارما"... عن الكون عمل "المصعد" الذي يأخذ الناس من طابق لآخر في البناء، فالأعمال الخيرة تُحرك الإنسان نحو الأعلى والأعمال الشريرة تهبط به للأسفل وليست "الكارما" نظاماً للثواب والعقاب من قبل الإله ولكنها نوع من القانون الطبيعي أشبه بقانون الجاذبية... إنَّ المعنى الحُر للكلمة في السنسكريتية "كارما" هو "الفعل" ولكن "الكارما" كمفهوم ديني لا يتعلق بأية أفعال ولكنه يتعلق بأفعال من نوع خاص فالأفعال الكارمية هي أفعال "أخلاقية"، وقد عرَّفَ (بوذا) "الكارما" بالإشارة إلى الخيارات الأخلاقية والأفعال التي تتجمُّع عنها، وقد صرَّح قائلاً: "إنَّها خيارات تلك التي أدعوها كارما يقوم بها الشخص بعقله ولسانه وجسمه".<sup>3</sup>

## د- اللأنا:

لم يربط (بوذا) "الكارما" بأنها ثابتة، كما فعل البراهمة، تنتقل من تقمص إلى آخر، ولا بجسد مادي، بل بجسد لا يمكن إدراكه مؤلَّف من أجزاء تتبدَّد عند الموت، ثم لا تلبث أن تاتلف بتأثير "الكارما"، وتكوِّن كائناً جديداً، ليس كالقديم، وليس مُختلفاً عنه. لا يُشبهه مادة "الشمعة"، بل يُشبهه اللهب الذي يستمد غذاءه منها.<sup>4</sup>

1- أسمهان طلحي، الفلسفة البوذية، ص (16).

2- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (54).

3- دامني كيون، مدخل إلى البوذية، ص (40).

4- أسمهان طلحي، المرجع نفسه، ص (16).



## هـ - استمرارية الحياة:

وَتَحَقَّقُ عَلَى دورات متوالية من التَقَمُّصات، وتُنتج كل دورة من سلسلة مُؤَلِّفة من اثني عشر عاملاً فعَّالاً، كُلُّ منها سبب لما بعده ونتيجة لما قبله، وهذه العوامل هي على الترتيب: "الجهل بوحدة الوجود، والنشاط الإرادي، والوعي، وتكوُّن مجموعة الروح والجسد، والحواس، والانطباعات، والرغبة، والارتباط، والسيرورة، والتقمُّص، والشيخوخة، والموت"، وبايقاف فعل هذه العوامل يتوقف الألم ويكون ذلك بالتَّوَرُّ وبالوصول إلى "النيرفانا".<sup>1</sup>

### نظرية الشيء أو الصيرورة:

لا تُؤمَّن (البوذية) بالمطلق ولا تعترف بوجود "الأتمان" الذي هو عند البراهمانية الجوهر الفيدياتي الحق في كل كائن، وإنما الحق عندها هو الحركة الكونية الدائمة ولا يزيد كل ما في الكون على أنه حالات نسبية مُتغيِّرة لهذه الحركة الأبدية التي يمتاز بعضها عن بعض بفروق ناشئة من سُنن طبيعية لا يُؤلَّف بينها عنصر جوهري شامل وإنما هي موجودة من نفسها، وبفعلها تَنكَّون حوادث الوجود، فإذا اتخذنا الإنسان مثلاً كنموذج لتلك الظواهر الناشئة من السُنن الكونية وجدناه مُؤَلِّفاً من خمسة عناصر: "المادة والإحساس والإدراك والاستعداد والوجدان".<sup>2</sup>

وهكذا نرى أن (البوذية) مذهب تشاؤمي في تعاليمه الأساسية، وقد أسرفت في إنكار هذا العالم الحسي، لدرجة أنه قد أوقعها ذلك في التناقض، فإذا كان كل شيء في العالم لا هوية له ولا حقيقة ثابتة له، لأنه في صيرورة دائمة، فيجب التسليم أيضاً قياساً على ذلك، بأن الآلام والأحزان، التي تُؤلَّف بعض ظواهر هذا العالم المُتغيِّر لا حقيقة لها أيضاً، وذلك شيء منطقي.<sup>3</sup>

1- أسمهان طلحي، الفلسفة البوذية، ص (16).

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (139).

3- حمدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، ص (134).

## الكون في التصور البوذي:

يُقسّم الفكر "البوذي" الكون إلى صنفين: "الكون الفيزيائي" والذي يُعتبر (حاوية أو وعاء BHAJAMA) و"المخلوقات أو أشكال الحياة التي تعيش ضمنه SUTTVA" ويتشكّل الكون الفيزيائي من تفاعل خمسة عناصر وهي "الأرض والماء والنّار والهواء والفضاء AKASA". إنّ آخر عنصر وهو الفضاء - والذي يُعتقد أنّه لا نهائي - يُعتبر في الفكر الهندي ليس مجرد عدم وجود العناصر الأربعة ولكنّه عنصر مُستقل بحد ذاته وتتطوّر من تفاعل هذه العناصر الخمسة مع بعضها "أنظمة العالم" بشكل تقريبي مُعادل للفكرة الحديثة حول المجموعة الشمسية" والتي توجد خلال الاتجاهات الستة للعالم "شمال وجنوب وشرق وغرب وفوق وتحت".<sup>1</sup>

وتخضع أنظمة العالم هذه لدورات من الولادة والموت تدوم بلايين السنين، فهي تأتي للظهور وتبقى لفترة من الزمن ثم تتفكك تدريجياً وببطء قبل أن تفتى من خلال كارثة ضخمة، وبمرور الوقت تتطور مرة أخرى لتكمل دورة كبيرة تُعرف باسم "الأيون العظيم"، وبالطبع فإنّ المخلوقات التي تسكن الكون الفيزيائي ليست بمعزل عن التأثير بهذه الأحداث، وبالفعل فهناك اقتراح بأنّ الحالة الأخلاقية للسكان هي التي تُقرّر مصير النظام العالمي، وسوف يتدهور عالم مسكون من أناس جهلة وأنانيين بسرعة أكبر من عالم مسكون من أناس حكماء وفاضلين، إنّ هذه الفكرة وهي أنّ المخلوقات ليست راعية لبيئتها فقط وإنّما هي بمعنى ما تخلقها ذات معانٍ هامة بالنسبة للتفكير البوذي في البيئية.<sup>2</sup>

وبناءً عليه، تارّجح مفهوم الطبيعة في الحضارة الهندية القديمة بين ما هو أسطوري غيبي "ميتافيزيقي" وما هو فيزيقي مادي، كما أنّها انصهرت في ذلك الخليط الهائل من الديانات والثقافات والإيديولوجيات، التي تميّزت بها حضارة الهند القديمة.

<sup>1</sup>- دامني كيون، مدخل إلى البوذية، ص (34).

<sup>2</sup>- نفسه، ص (34).

#### 4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة في الحضارة الصينية والفارسية القديمة.

##### أ- الصينية (الطاوية):

تُشَدُّ "الطاوية"، خِلافًا "للكونفوشيوسية"، مبادئها وقواعدها الخاصة بالحياة الإنسانية في الطبيعة، لا في الإنسان، ومن هنا فإن هذه الفلسفة تُؤكِّد على الأسس الميتافيزيقية للطبيعة، بدلاً من التشديد على المجتمع الإنساني.<sup>1</sup>

تُنسب المدرسة "الطاوية- تاوجيا" إلى الفيلسوف الصيني (لاو تسه)، والاسم الأصلي له (لي تان)، وهو معاصر للفيلسوف الصيني الأسبق (كونفوشيوس)، و(الطاوية) مدرسة عريقة في تاريخ الفكر الصيني، مازالت حتى الآن ماثرة جدل في تحديد تَرْمُنها التاريخي، وبداياتها، والتيارات التي انضوت تحتها، وعلى العموم، يضع العلامة الباحث (فونغ بولان) ثلاثة أطوار للطاوية في حقب زمنية ملتبسة التحديد وهي:

- طور الهروب من الناس واعتزالهم في الجبال والغابات، على طريقة النُسَّاك خلاصاً من شرور الدنيا، كما تُرد عند الفيلسوف الطاوي (ياو تشو).

- طور الفيلسوف (لاو تسه) الذي استظهر فيه النواميس الحاكمة في الأشياء بوصفها ثابتة، والأشياء بوصفها مُتغيِّرة. - وهذا الطور هو محل دراستنا-

- في الطور الثالث يدعو الفيلسوف الطاوي (تشاونغ تسي) إلى نسيان التمييز والفوارق بين الأشياء والناس، بما في ذلك الموت والحياة.

ثم بعد ذلك مرت الفلسفة الطاوية بمراحل عدة، حيث أُضيف إليها طوران آخران هما:

- مرحلة الفيلسوف الطاوي (كوو شيانغ) في القرن الثالث ميلادي.

- مرحلة الانقسام في الطاوية إلى طاوية فلسفية "تاوجيا"، وطاوية دينية "تاوجياو".<sup>2</sup>

وترجع بدايات "الطاوية"، شأن بدايات "الكونفوشيوسية" إلى الاحتجاج الفلسفي على الظروف التي كانت سائدة في عصرها.<sup>3</sup> - أي الظروف السياسية-

<sup>1</sup>- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (357).

<sup>2</sup>- محمد حسن، تيارات الفلسفات الشرقية، ص (57،58).

<sup>3</sup>- جون كولر، المرجع نفسه، ص (358).

أما الفلسفة التاوية، فقد تناولت المشكلات برمتها عبر أنساقها المتعددة، انطلاقاً من تحديد "التاو"، ومُرتسمات له في النسق الطبيعي، ثمَّ تطبيقات في النسق الاجتماعي والإنساني الفردي... لقد كان مصطلح "التاو" القوة الكافية لطبع هذه المدرسة بطابعه العام والكلي، وظل المنطلق لتحديد صيغة هذه الفلسفة، فما هو التاو؟<sup>1</sup>

تُشير كلمة "تاو" إلى الدرب أو الطريق، وهي تعني في "التاوية" المصدر والمبدأ الذي يعمل على أساسه كل ما هو موجود<sup>2</sup>، وهي تعني أيضاً أساس الكون، ذلك الذي يحفظه ويمنحه الحركة والنظام. وتاماً كما أنَّ النجوم قد حدَّدت مسارها، فهناك أيضاً طريق للإنسان، وسيلة قد يستطيع بها أن يربط وجوده بالواقع: واقع قد صار بعيداً عنه إلى حد ما. و(الطاو) هي أصل كل معنى في الكون، وهي مسئولة أيضاً عن كل الأشياء المخلوقة.<sup>3</sup>

يُعرف (لاو تسي) "الطاو" بقوله: "قبل أن تكون السماء والأرض كان هناك كائن عديم الشكل بلا صوت، وبلا مكان صامت مفارق، وحيد لا يتغيَّر، ويدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعدَّه أم الأشياء جميعاً أنا لا أعرف اسمه، وأخاطبه بقولي "الطريق" (الطاو) حتى يكون له اسم فإذا اجتهدت في تسميته قلت: العظيم".<sup>4</sup> و"التاو" باعتباره المبدأ الأول على نحو مطلق هو بغير سمات أو خواص على الإطلاق، وبما أنَّه هو نفسه بغير سمات أو خواص، فهو المصدر والشرط الخاص بكل السمات والخصائص، وبهذا المعنى فإنه العدم، ولكنَّه ليس ببساطة "لاشيء".<sup>5</sup>

ويبدو، أنَّ (الطاويون) أرادوا أن يفصلوا بين المبدأ الأول للوجود وبين الموجودات من حيث الجوهر، فجعلوا المبدأ لا مُحدَّداً، أمَّا بالنسبة للموجودات فهي بطبيعتها مُحدَّدة.

1- محمد حسن، تيارات الفلسفات الشرقية، ص (58).

2- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (359).

3- أ.ف. توملين، فلاسفة الشرق، ص (281).

4- لاو تسي، الطريق و الفضيلة، ترجمة: عبد الغفار مكاي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة (مصر)، (د.ط) 1976، ص (75).

5- جون كولر، المرجع نفسه، ص (362).

والسرّ في أنّ "التاو" لا يُمكن تسميته هو أنّه بلا تقسيمات ولا تمييزات ولا خصائص إنّهُ مُوحّد، شأن كتلة لم تُمسّ بحكم كونه دونما تغيير، لا تعرف البدء ولا الانتهاء. إنّ (لاو تسو) يهدف بقوله إنّ "التاو" يتجاوز كل الأسماء إلى إيضاح أن المصدر والمبدأ الأساسي لا يمكن تسميته، لأنّه المصدر ذاته لكل الأسماء والأوصاف<sup>1</sup>، يقول (لاو تسي): "الطاو (الطريق) أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل "ين" المعتم على ظهورها، و"يانج" المضيء بين ذراعيها".<sup>2</sup>

ولا شك أن كلمات (لاو تسي) السابقة تُعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره، فمن "الطاو" ينشأ الواحد، ومن الواحد الاثنان، ومن الاثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق<sup>3</sup>، ولكن الأشياء يجب أن تُخلق، والخلق في الواقع يتّم عن طريق عنصرين هما: (ين yin) و(يانج yang) ومعنى "ين" الحرفي هو "الظل" ويُعبّر عنه بالكتابة التصويرية بالجانب الشمالي لجبل والجانب الجنوبي لنهر، لأنّه في الصباح تكتف الظلمة جنوب النهر، أما (يانج) فمن ناحية أخرى، يعني "الضوء"، ويُعبّر عنه بصورة مغايرة، و(يانج) إيجابي، و(ين) سلبي، والأول ذكر والثاني أنثى. ولكن (ين) و(يانج) لا يُشكّلان مذهب الثنائية Dualisme الذي يُقسّم العالم إلى قسمين. هذه المبادئ من خصائص عالم الظواهر فقط وفي لبّ الواقع توجد (الطاو)، الوحدة.<sup>4</sup>

فالواحد هو رمز (الطاو) ولكنّه جاء الاثنان (الين) و(اليانج)، أمّا الثلاثة فلعلّها رمز "للماء وللأرض وللإنسان" أو لعلّها رمز لكثرة الكائنات التي تولد من مبدأي الذكورة والأنوثة فجاء منها الكائنات العشرة آلاف.<sup>5</sup>

1- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (363).

2- لاو تسي، الطريق والفضيلة، ص (115).

3- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (88).

4- أ.ف. توملين، فلاسفة الشرق، ص (281).

5- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (88).

وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يُقال ما هو (التاو)، وإنما يُمكن فحسب أن يُشار إليه فإن شعوراً بطبيعة (التاو) يمكن تحقيقه من خلال بحث توظيف (التاو)... (فالتاو) يتجلى في أعمال الطبيعة، ذلك إنَّ ما تمتلكه الأشياء الفردية من (التاو) هو "تي Te" أو وظيفة (التاو - Too)، و (التاو)، كمصدر، يُتيح المجال لوجود الأشياء ذاته، ووظيفة (التاو) تُتيح المجال لتميُّزها. وعندما فحص (لاو تسو) تحولات الأشياء في أوضاعها الطبيعية لاحظ أنَّ اللَّافعل "وو-وي Wu Wei" هو ما ترثه الأشياء من (التاو) باعتباره وظيفتها.<sup>1</sup> وبتَّم الكشف عن طبيعة (التاو) وكيفية أدائه لوظيفته في الفصل الرابع من كتاب "تاوتي كنج" حيث يقول (لاو تسو):

"التاو خاوٍ (كالوعاء)

قَدْ يَتَمُّ اسْتِخْدَامُهُ، لَكِنَّ طَاقَتَهُ لَا تُسْفَدُ

إِنَّهُ بِلَا قَاعٍ، وَرُبَّمَا كَانَ الْجَدُّ الْأَوَّلُ لِكُلِّ الْأَشْيَاءِ

إِنَّهُ يَتَلَنَّمُ حَدَّتَهَا،

وَيَفْكُ تَشَابُكَاتِهَا،

وَيَخْفُتُ نُورُهَا،

وَيَتَوَحَّدُ مَعَ الْعَالَمِ التُّرَابِيِّ،

وَهُوَ فِي عَمَقِهِ، وَسُكُونِهِ، يَبْدُو أَنَّهُ مَوْجُودٌ إِلَى الْأَبَدِ".<sup>2</sup>

ومِمَّا تقدم، يتَّضح لنا جلياً أنَّ الصينيين القدماء عامة والفلسفة الطاوية على وجه الخصوص، كان لهم أثر في فلسفة الطبيعة، فردوا هذا الوجود إلى ما سموه بـ(الطاو) أو (التاو)، فلم يضعوا له لا اسماً ولا شكلاً ومكاناً، ذلك أنَّه المصدر الأول والأوحد للموجودات، ولا يمكن حصره كسائر الموجودات والمخلوقات لأنَّه يَتَمَيَّز عنها.

<sup>1</sup>- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص (363، 364).

<sup>2</sup>- المصدر نفسه، ص (364، 365).

وحول ما قدمناه سابقاً من تعريف (للتاؤ) وتحديداً له: نتساءل، كيف تَكُونُ العالم من خلال "التاؤ"؟ وبالتالي، كيف تتشكّل العالم الطبيعي؟ ينطلق "الطاويون" من وجهة نظر ميثولوجية، تكتسب تدهناً معرفياً في التحديد، ترى بداية العالم في العماء أو السديم الأول وتحدّد هذا اللامحدود في التشكّل المادي، أي أنّ العماء المطلق، يشمل الكل في لا تنهايه، أمّا تنهايه فيأخذ وجوده من تشكّله، أي حيازة الصورة في المادة.<sup>1</sup>

أمّا التشكّل، وهو بداية الفعل "للتاؤ"، فيرى (ليه تسه) أنّه يتّم بأربع مراحل هي:

- مرحلة القفزة الكبرى: وهي تسبق ظهور المادة العماء، وتتّصل بالكائن اللامتناهي.
- الأصل الأكبر: مرحلة المادة العماء "اللطيفة".
- البداية الكبرى: مرحلة المادة الملموسة.
- التدفق الأكبر: مرحلة المادة اللدنة "الجواهر العينية"، الكائنات المادية الحقيقية.
- من المادة الأفضل مزاجاً، المتبقية في الخلاء الوسيط يتكوّن الإنسان.

والعلاقة بين هذه المراحل، علاقة انبثاق، أي ولادة، بمعنى الفيض، فمن الأوّل يفيض الثاني، وهكذا، وبالتالي، فإنّ المراحل الأربعة متداخلة كعلاقة الكل بأجزائه.<sup>2</sup>

وكان للإنسان موقع في الفلسفة الطبيعية الطاوية، ويتجلى ذلك فيما جاء على لسان "لاو تسي": "إنّ الطاو عظيم و عظيمة هي السماء، وعظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار في الكون، والإنسان أحدهم، الإنسان يتخذ الأرض قانوناً له، والأرض تتخذ السماء قانوناً لها والسماء تتخذ الطاو قانوناً لها، والطاو يتخذ قانوناً من نفسه".<sup>3</sup>

إنّ الإنسان إذن في نظر (لاو تسي) مجرد من الطبيعة وهو أحد كائناتها وليس مركز الكون، ومن ثمّ عليه أن يستسلم للطبيعة...<sup>4</sup>. أي "الخضوع لقانون الطبيعة".

1- محمد حسن، تيارات الفلسفات الشرقية، ص (59،60).

2- نفسه، ص (60).

3- لاو تسي، الطريق والفضيلة، ص (76).

4- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (89).

## ب) الفارسية:

تميّزت العقيدة الدينية الفلسفية لدى (الفرس) بوجود دستورين لها، العقيدة الشعبية التي كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: "النَّارُ مُمَثَّلَةٌ في الشمس والقمر، والهواء والماء والتُّراب"، كما كانت تُقدَّس كُلُّ مظاهر الطبيعة لدرجة أنَّها كانت أوَّلَ أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بني الإنسان للتقرب إلى الآلهة ثُمَّ استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات "كالثيران والكباش"، أمَّا المستوى الثاني فَتَمَثَّلَ عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء، إذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب إيمانهم ببعض الآلهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله (أهورامازدا) ومن الطريف أنَّهم نظروا إلى هذا الإله على أنَّه إله غير مرئي، وليس له معبداً خاصاً وإنَّما كانت جميع الأرض بمثابة معابد له، وسُنُرَكِّزُ على إعطاء لمحة عن أهم المفكرين الذين كانوا يمثلون عقيدة الخاصة في الفكر الفارسي القديم، وهو (زرادشت).<sup>1</sup> بدأ (زرادشت) حياته طبيباً بارعاً، حكيماً وفيلسوفاً، حاول الوصول إلى سرِّ الكون بالنظر والتأمل العقلي... واسمه (زرادشت بن يورشب) من قبيلة "سبتياما" وُلد في القرن السادس قبل الميلاد، واختلفت المصادر في التحديد الدقيق لتاريخ مولده غير أن المؤكد أنه وُلد في وقت انتشرت فيه القبائل الهمجية بـ"إيران"، وانتشرت معها عبادة الأصنام وسيطر "السحر والمشعوذون" على أذهان البسطاء.<sup>2</sup>

وخلاصة القول ماجاء به (زرادشت) من جديد في الديانة أنَّه أنكر الوثنية، وجعل الخير المحض من صفات الله، ونزل بإله الشَّرِّ إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الإله الأعلى، وبَشَّرَ بالثواب، وأنذر بالعقاب، وقال: بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (107،108).

<sup>2</sup> مجدي كامل، زرادشت، دار الكتاب العربي، القاهرة (مصر)، (ط1)، 2011، ص (13،14).

<sup>3</sup> عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الديانات القديمة، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق (سوريا)، ط2، 2012، ص (52).



لا ريب أن من يُلقي على الديانة الزرادشتية نظرة فاحصة يأخذ بلُبه ما يجده بارزاً بين جوانبها من المُبتدعات التي يُجزم بعض مؤرخي الحركة العقلية بأنها لم يسبق لها نظير في تاريخ الديانات القديمة، إذ لا يعرف التاريخ قبل (زرادشت) مجدداً قلب الدين القديم رأساً على عقب وأحدث فيه أحداثاً جديدة إلا (أخيناتون) الفرعون المصري الذي نادى بالتوحيد في وسط الوثنية والتعدّد الطاحنين، ولكن (أخيناتون) في نظر هؤلاء المؤرخين لم يبلغ مرتبة (زرادشت) لأنّ دعوته كانت تجديداً سياسياً أكثر منها دينياً ولهذا قد فشل تجديده على أثر صعود خلفه العرش، و إذاً، ف(زرادشت) هو الفذّ الأسبق في هذا التجديد، ولكن ليس معنى هذا أن (زرادشت) قد قطع كل العلائق بالديانة القديمة وأنشأ ديانته إنشاءً كاملاً، وإنما هو أقرّ منها الكثير<sup>1</sup>. وحاول جهده أن يُقصرَ الربانية على إله واحد، موصوف بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه<sup>2</sup>.

وعلى كل حال فإن ما يعنينا هو التساؤل عن التعاليم الزرادشتية ومصدرها؟ أمّا مصدرها فهو كتاب "الزند أفستا **Zend Avesta**"، وهو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين وقد اصطلح على ترجمة "**Avesta**" بـ"الأبستاق" في العربية، وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو (الإسكندر الأكبر) لفارس عام (330 ق.م)<sup>3</sup>. وقد اشتمل "الأفستا" على ألف فصل وبلغ 21 مجلداً، ويقول (بلييني): "إنّ زرادشت قد نظّم 2 مليون بيت"، وقد اعتبره البعض كتاباً، واعتبره البعض الآخر شعراً، واعتبره جماعة علماء، واعتبرته جماعة أخرى دستوراً<sup>4</sup>.

1- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (187).

2- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الديانات القديمة، ص (52).

3- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (109).

4- مهرداد مهران، فلسفة الشرق، ترجمة: محمود علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2003، ص (201،202).

و"الأفستا" الفعلية عبارة عن خمس رسائل: "يسنا- يسيرد- نديداد- يشت- خورده أفستا"، والقسم الأساسي من "الأفستا" هو "يسنا"، أما "يسيرد" فهي ملحقات لـ"يسنا" و"نديداد" فتتضمن القوانين الدينية والصحية، و"يشت" في مدح الله والملائكة ويشتمل كتاب "الأفستا الصغير" على أدعية وصلوات، ويُعد كتاب "الأفستا" إحدى مفاخر إيران القديمة، إذ بفضل لم تعبد (إيران) الأصنام طيلة تاريخها الطويل الذي يصل إلى ستة آلاف سنة.<sup>1</sup> اعتمدت الزرادشتية على ثلاثة أسس أساسية:

(1) الرب الحكيم أو العقل الأب وهو المطلق واسمه "أهورامزدا".

(2) الناموس الكوني أو القانون الإلهي مُنظَّم الكون وهو الحق.

(3) العقل الخير: العقل الإبن وهو الإنسان الكامل.

فعلى البشرية أن تتعامل بجدلية الحقائق بحثاً عن "الناموس الكوني" لإيجاد العقل الخير "الإنسان الكامل" الذي أراده (أهورا مزدا) خليفة له.<sup>2</sup>

وقد وَحَدَّ (زرادشت) بين الإله (أهورا مزدا) وبين الخير توحيداً جعلهما اسمين لمسمى واحد، فسبق (أفلاطون) إلى هذا المزج الفلسفي والأخلاقي العظيم، وبهذا أصبح الخير قلب الديانة (الزرادشتية) الذي ينبض بحياتها.<sup>3</sup>

وحاول (زرادشت) جهده أن يقصر الربانية على إله واحد، موصوف بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه، وحينما دعا (زرادشت) قومه إلى التوحيد نعت الله (أهورا مزدا) بأسمى أوصاف السمو والألوهية الحقّة.<sup>4</sup>

فكانت بذلك (الزرادشتية) واحدية المنحى بردها العالم إلى أصل واحد بالرغم من التعدد والكثرة التي تُميّزه، فرد (زرادشت) الوجود إلى الإله (أهورا مزدا).

<sup>1</sup>- مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ص (202،203).

<sup>2</sup>- مجدي كامل، زرادشت، ص (41،42).

<sup>3</sup>- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص (189).

<sup>4</sup>- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الديانات القديمة، ص (52،53).

ودخلت الريبة في تعاليمه عندما حَدَّدَ للعالمَ أصليين، أحدهما للخير (أهورا مزدا)، وآخر للشر وسَمَّاهُ (أهريمن)، وزعم أنَّهما في صراعٍ دائمٍ، فكأنَّه جعلَ اللهُ نِدَاءَ في الخلقِ وهذا التقسيمُ مدعاةً للتثوية، ولكنَّ المُتَّبِعَ لما دعا إليه في صلواته وأدعيته التي يُناجي فيها ربه، يجعله في مصافِّ المُصلحين.<sup>1</sup>

وقد جاء في ذلك ما يلي:

### أَسْأَلُكَ يَا أَهْوَرَا مَزْدَا فَقُلْ لِي

وكيف يتجه الناس إلى إله الشر (أهريمن) وبيتعدون عن أهورا مزدا (أو إله الخير) والنفس؟.....

فبيتعد (أهريمن) إله الشر عنَّا ذلك الذي يأتي بالظلام لنا...

إنَّ أهريمن (الشیطان) بيتعد عني ولن يتجه نحوي ثانية بخداعه

وإذا التقى جيشا الخير والشر فسوف أدخل الصراع.<sup>2</sup>

إنَّ القوتين المؤثرتين في الوجود على ما بينهما من صراع وحرب، هما تحت سيطرة الإله الواحد وطوع إرادته، فالقوى الخيرة النافعة، والقوى الشريرة الضارة تُنفَّذُ بأوامر الإله وليس ذلك إلا معنى واحد هو أن (أهورا مزدا) وحده هو المؤثر في القوتين وبلا مشاركة في التأثير من أحد، والصراع الدائم بين القوى المتنازعة سيُحسم في النهاية بالنصر والغلبة لصالح قوى الخير والنور، وستُدحر قوى الظلام والشر إلى هاوية لا قرار لها، وقُدِّرَت مدة الصراع في المصادر الزرادشتية "بأثني عشر ألف سنة" يدخل بعدها الخيرون الجنة ويهوى الأشرار في النار، وينفرد الإله وحده بالبقاء.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الديانات القديمة، ص (53).

<sup>2</sup>- مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ص (225..227).

<sup>3</sup>- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (56،57).

إنَّ (أهورا مزدا) هو الإله الأوحد عند (زرادشت) وهو وحده الذي لم يولد ولن يموت وهو  
عِلَّةُ العِلَلِ وليس له عِلَّةٌ، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا  
يُرى ولا يُنظر رغم وجوده في كل مكان.<sup>1</sup>

والابتهالات والأناشيد في حق الإله (أهورا مزدا) كثيرة ومتنوعة كمبدأ أوَّل لهذا الوجود  
في الديانة "الزرادشتية"، نذكر منها:

أَسْأَلُكَ يَا أَهْوَرَا مَزْدَا فَقُلْ لِي

من خلق الجوهر أولاً وخلق النفس وكان الخالق  
وخلق الشمس والنجوم وأظهر القمر في السماء؟...

أَسْأَلُكَ يَا أَهْوَرَا مَزْدَا فَقُلْ لِي

من خلق السماء في هذا العالم، ومنعها من السقوط على الأرض؟  
ومن خلق العشب والماء؟ وخلق الهواء والسحب؟

وساق الغيث إلى كل مكان... قل لي حتى يعم الخير....

أَسْأَلُكَ يَا أَهْوَرَا مَزْدَا فَقُلْ لِي

من المسئول عن النور والظلام... والنوم واليقظة؟...  
حتى إنَّ العالم يَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ عند الصلاة مُتَضَرِّعاً....

لقد خلقت كل الموجودات فقل لي أي شيء منها يُسعدنا؟....<sup>2</sup>

ومن خلال هذا التوحيد انطلق العقل البشري من المحسوس إلى المجرد فكان الارتقاء  
الباحث عن الكامل بسعيه نحو المطلق، من خلال التجريد، فالإله (أهورا مزدا) في  
الزرادشتية يقوم على مبدأ أحادية الوجود باعتباره مُتَمَثِّلاً في اللانهائي المنظور عبر  
الزمن وبوصفه رمز القداسة ومصدر الحياة الإنسانية القائمة على الحب والخير.<sup>3</sup>

1- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص (109).

2- مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ص (225،226).

3- مجدي كامل، زرادشت، ص (43).

فالعالم خيرٌ بوجود (أهورا مزدا)، وهو خالق العالم يمتلك الكمال المُطلق ويسمو على كل شيء والعالم في كُليّته من (أهورا مزدا) كعلاقة "المحمول بالموضوع". وجدلية الخلق لديه مرموزة، إذ بالعقل يخلق (أهورا) العالم أي أنّ معرفة العالم تتّم من خلال العقل للوصول إلى رؤية الواحديّة في الإله وصفات (أهورا) لدى (زرادشت): "العقل النور، الطيب، الحق، السلطان، الخير" وهي صفات مُطلقة وخيرة.<sup>1</sup>

ونجد في ذلك في ابتهالات الزرادشتيين:

أَسْأَلُكَ يَا أَهْوَرَا مَزْدَا فَقُلْ لِي

أيجوز أن أهورا مزدا المُستغنى يدلنا على السبيل إلى التضرّع  
وعندما أصلي لك أيها العقل الكُل

فإنّك إن تساعد النفس الودود تأت بالخير إلينا...<sup>2</sup>

دعا (زرادشت) الإنسان أن يخرج من انفصامه بتوحيد "فكره وقوله وفعله" لكي يمتلك الإرادة والبصيرة وليكون صادقاً مع نفسه والآخرين، فهو يسعى إلى تعاون إنساني لتشكل العقل الجمعي لإيجاد العقل الخير وهو "الإنسان الكامل"، ويتمّ بناء العقل الجمعي من خلال احترام كفاءات العقول المتفوقة، ويتمّ ارتقاء العقل المتفوق من خلال العقول المتباينة التي تبحث عن الحقيقة بالنسبة وصولاً لـ"الحق" بجدلية مسؤولة تسعى للارتقاء باحترام القدرات مستفيدة من الفكر الخالد للأسلاف الذين استمروا بعقولنا فهم خالدون بخلود فكرهم. فالإنسان محدود بالزمان من خلال جسده ولكنّه غير محدود من خلال فكره، لقد دعا (زرادشت) الإنسان أن يسعى بعقله للنهوض بذاته وبالمجتمع الذي ساعده على تكوين عقله.<sup>3</sup>

لقد وصل صدى فكرة "الإنسان الكامل" إلى (العصر المعاصر) في فلسفة (نيتشه) فتأثر بها تأثيراً كبيراً، وهذا ما يوضّح مدى عمق وأصالة الفكر "الزرادشتي".

<sup>1</sup>- مجدي كامل، زرادشت، ص (43).

<sup>2</sup>- مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ص (224،225).

<sup>3</sup>- مجدي كامل، المرجع نفسه، ص (47).

إنَّ جوهر مذهب (زرادشت) هو الطهارة والنقاء، ولمَّا كانت "النَّار" هي أعظم مُطهِّر فهي لذلك أبرز عنصر، ومن هنا صارت "النَّار" رمزاً لهذا المذهب، وعلى النقيض مما يتصور البعض، إنَّ "الزردشتيين" لا يعبدون "النَّار" بل إنَّهم يَتَّخِذونها رمزاً لـ(أهورا مزدا).<sup>1</sup>

لم تسمح العقيدة (الزردشتية) بإقامة الهياكل والأصنام، بل كانوا يُنشئون المذابح المقدسة على قِمَمِ الجبال، وفي القصور، أو في قلب المدن، وكانوا يُوقدون "النَّار" فوقها تكريماً لـ(أهورا مزدا)، وكانت كل أسرة تجتمع حول موقدها، تعمل على أن تظل "نار" بيتها مُنْقَدَةً لا تنطفئ أبداً، لأنَّ ذلك من الطقوس المُقَرَّرَة في العقيدة (الزردشتية) وكانت "الشمس" نار السموات الخالدة تُعبد بوصفها أقصى ما يَتَمَثَّل فيها (أهورا مزدا).<sup>2</sup>

لقد أحسن (زرادشت) باختياره "النَّار" رمزاً لمذهبه وبهذا الشكل طلب من أتباعه:

- 1) أن يكونوا مثل "النَّار" الطاهرة الساطعة.

- 2) كما أن "النَّار" دائماً تصعد إلى أعلى عند اشتعالها فيجب عليهم أيضاً أن يَتَوَجَّهُوا إلى أعلى نحو الروحانيات.

- 3) وكما أن شعلة "النَّار" لا تتجذب أبداً إلى أسفل فيجب على أتباعه ألاَّ ينحدروا إلى الغرائز الجسمانية الرذيلة..

- 4) وكما أن "النَّار" تُطهر الأشياء الملوثة ولا يُدَنِّسُها أي شيء فيجب على أتباعه أن يُحاربوا الشر دون أن يُلوِّثوا أنفسهم به.

- 5) وكما يمكن إشعال "النَّار" من الشرر فأيضاً يمكن إضاءة الروح الإنسانية بِنُورِ الإله الأعظم، لذا يجب على كل زرادشتي أن يُنير الآخرين بفيض هذا النور.

- 6) إن "النَّار" مصدر الجمال وأساس الحياة، وهي عَدُوَّة الركود والخمول.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ص (232).

<sup>2</sup>- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (58،59).

<sup>3</sup>- مهرداد مهرين، المرجع نفسه، ص (232).

## – الفكرة كمنطلق للتكوين في الزرادشتية:

أطلق (أهورا مزدا) فكرة "التكوين" تلك الفكرة وهي الطاقة التي أوجدت "النار" التي جلبت الهواء وبدوره جلب الماء الذي جلب التراب فتكوّنت النباتات والحيوانات والإنسان من تفاعل هذه المواد، والغاية من هذا التكوين الوصول للإنسان حامل "العقل الخير" غاية الوجود وغاية الفكرة التي أطلّها الإله (أهورا مزدا) فلم ينته التكوين في (الزرادشتية) لعدم وصول الإنسان لـ"العقل الخير". فكل هذا الكون مشيمة لهذا الإنسان الذي يَتمثّل الوجود وأحاديته ليكون خليفة (أهورا مزدا) غير المُحدد بالزمان والمكان ولأن التكوين لم ينته في الإنسان فهو يخضع للزمان لأنّه دون النقاء ولعدم كماله ولأنّه دون الكمال فقد حل في نقصه (أهريمان) الذي يُمثّل العتمة والجهل.<sup>1</sup>

فالقضاء على الشر وبالعقل عند الإنسان إنهاء لـ(أهريمان) رمز الجهل ولا يكون الإنسان خليفة لـ(أهورا مزدا) إله النقاء إلا إذا تحرّر من الزمان بكمالته لينتهي التكوين فيه بعد تخلصه من الجهل اعتماداً على نفخة (أهورا مزدا) "بجزمت" الذي وهبه المعرفة الكامنة ووهبه أيضاً مخرج المعرفة وباكتشاف الإنسان لقدراته ولطاقته ينتهي (أهريمان) و يعمّ الخير العالم.<sup>2</sup>

وفي الأخير، "عمد أصحاب (زرادشت) بعد وفاته إلى تقديسه وتبجيله، فعظّموا مرقدَه وكذلك المشاهد التي عاش فيها، فحجّوا إليه متضرعين مُبتهلين، ولكن بمرور الزمن ضعفت هذه الشعيرة لديهم لتتناقص عددهم، وظهور الديانات السماوية".<sup>3</sup>

إنّ فمبدأ الوجود عند "الزرادشتية" هو الإله (أهورا مزدا) مُتصوراً إياه كإله واحد أوجد هذا العالم والوجود وبث فيه الخير لطبيعته الخيرة، وحكمته العظيمة، وهو مُنظّم الكون و مُسيّره، وبذلك تكون "الزرادشتية" من اتجاه المبدأ الواحد في فلسفة الطبيعة.

<sup>1</sup>- مجدي كامل، زرادشت، ص (49).

<sup>2</sup>- نفسه، ص (49).

<sup>3</sup>- عبد الرزاق صلال الموحى، العبادات في الديانات القديمة، ص (56).

## 5) المبحث الخامس: مفهوم الطبيعة في الحضارة اليونانية.

أ- هوميروس Homère :

إنَّ أقدم ما وصل إلينا من شواهد الفكر اليوناني "الإلياذة والأوديسة" وهما تُنسبان لـ(هوميروس)<sup>1</sup>، الذي يُرجح أنَّ هذا الشاعر قد عاش حوالي سنة ألف قبل المسيح<sup>2</sup>، إلاَّ أنَّ الشكَّ قديم في حقيقته وفي نسبة القصتين جميعاً لشاعر واحد، ولقد أثبت النُّقاد المتأخرون أنَّ كليهما مجموعة قصائد لشعراء مختلفين في موضوع واحد ممَّا يحدو للظن أنَّ (هوميروس) كان واحداً من أولئك الشعراء وكان أشهرهم أو أنَّه كان أحدثهم عهداً حفظها وأنشدها فنُسبت إليه باعتباره الجامع لها فإنَّ اسمه يعني "المُنسَّق"<sup>3</sup>.

### الإلياذة وموضوعها:

تعني الإلياذة في اللُّغة اليونانية "أغنية اليون"، و"اليون" هو الاسم الذي كان يُطلقه اليونان الأقدمون على "طروادة" بحيث يصبح معنى الإلياذة هو "أغنية طروادة" وخصت تلك الأغنية لحادثة واحدة من أحداث تلك الحرب، وهي حادثة غضب بطل الإغريق الأكبر (أخيل)<sup>4</sup>، ويردُّ النُّقاد "الإلياذة" إلى القرن التاسع<sup>5</sup>.

### الأوديسة وموضوعها:

الأوديسة معناها اللُّغوي مأخوذ من اسم بطلها (أوديسيوس) أي جواب الأفاق الذي كان اليونان يُسمونه أيضاً (أوليسيوس) أو (أوليس)، واختاره (هوميروس) لأنَّه يتَّسم بالحكمة والذكاء واتَّسع الحيلة بخلاف (أخيل) الذي اتَّسم بالشجاعة المتهورة والكبرياء والعناد وتُشير "الأوديسة" إلى عودة البطل (أوديسيوس) إلى وطنه بعد سقوط "طروادة"<sup>6</sup>.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (03).

2- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، ص (11).

3- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (03،04).

4- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (100).

5- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (04).

6- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (101).



أما الطبيعة فهي عند (هوميروس) حيةٌ مُريدة وقد يكون هذا متابعة للتصور المُعبر عنه بالبدائي كما يُريد بعض المؤلفين، ولكنّه على أي حال مألوف في الشعر إلى أيامنا، فلا غرابة في قوله مثلاً إن نهر "زونتوس" استشاط غضباً لأنّ (أخيل) ملأه بالجُثث - لا في تشخيصه "اللَّيل والظُّلمات والموت والنوم والحي والشهوة..." بل لا غرابة في تأليه الأرض، وقوله إنّها ولدت "الجبال الشاهقة" و"السماء المزدانة بالكواكب"، ثمّ تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب فولدت "أوقيانوس والأنهار" وأنّ "أوقيانوس" المصدر الأول للأشياء.<sup>1</sup>

أصبحت الآلهة عند (هوميروس) شخوصاً إنسانية لا تختلف عن البشر، إلّا بأن سائلاً يجري في دمائها يضمن لها الخلود، وما عدا ذلك فهي مثل الناس تتنازع وتُحب وتبغض وتكيد لبعضها<sup>2</sup>، ونرى أكثر من ذلك وهو أن الآلهة والبشر أسرة واحدة. تأتي الإلهة (ثيتس) ابنة (نيرفس) إله البحر وقرينة "بلفس" ملك "تسليا"، وتُعزّي ابنها (أخلفس) - أي أخيل - بطل الإلياذة، وتعدّه بمقابلتها رب الأرباب فور عودته من بلاد "النوبة"، واستمالته إلى نُصرة أهل "طرودة" على أعدائهم "الأخائيين"، لأنّ ملك هذا الشعب (أغميمنون Agamemnon) اغتصب (سبية) ابنها.<sup>3</sup>

فالآلهة في قمة "الأولمب" يُؤلّفون حكومة ملكية على رأسها (تروس) ويجيء من بعده سائر الآلهة والآلهات<sup>4</sup>، وتظهر الآلهة الأولمبية غير حافلة بفضيلة ولا تلتزم بالعدل. وذلك لأن أبطال "الإلياذة" خليط من البشر والآلهة، ضمّن أبطالها البشريين: (باريس وهكتور) ابنا ملك (طرودة)، وعدوّهما (منيلاوس) ملك "اسبرطة" وشقيقة (أجاممنون) قائد جيشه، أما أبطال الملحمة من الآلهة فهم: (زيوس) كبير الآلهة وابنته (أثينا) آلهة الفكر.<sup>5</sup>

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (04).

2- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (102).

3- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، ص (11).

4- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (04،05).

5- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (103).

ولا يَعْتَدُّ كثيراً، بما ورد في "الأوديسة" من إشارات خلقية ومن ذكر عدالة (تروس) فإنَّ فيها أيضاً تسليماً بالقدر يقضي به الآلهة على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم بل إنَّ القدر يسخر من الفضيلة بالإرادة الصالحة.<sup>1</sup>

فقد سيطر القدر سيطرة قوية على الفكر اليوناني كله، وربما كان مصدراً من المصادر التي استمد منها العلم اليوناني اعتقاده بقوانين الطبيعة، وربات القدر عند اليونانيين ثلاث وهُنَّ:

أ- كلوتو: أصغرن تغزل حبل الحياة من خيوط بيضاء وسوداء.

ب- لاخيستيس: تَبْرُم هذا الحبل فتجعل منه المتين والواهي.

ج- أتروپوس: كبارهن تقطع هذا الحبل جزءاً فجزءاً إلى أن يتلاشى.<sup>2</sup>

وأما الإنسان عند (هوميروس) ومُعاصريه من اليونان فمركب من نفس وجسد، والجسد مُكوّن من "ماء وتراب" يَنَحَلُّ إليهما بعد الموت، والنفس هواء لطيف مُتَّحِدٌ بالجسد مُتَشَكِّلٌ بشكله ينطلق بالموت شبحاً دقيقاً لا يُحِسُّه الأحياء فينزل إلى مملكة الأموات في جوف الأرض وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على العمل، فهو يألم لذلك ويقضي هناك حياة باهتة تافهة خير منها بألف مرة الحياة على وجه الأرض في ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر، وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب إلا في النادر يُوزعها الآلهة بمثل ما يُوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس فيُحَابُونَ أصدقائهم و يَنَكِلُونَ بأعدائهم وليست صداقتهم قائمة على الخير أو عداوتهم مبنية عن الشر.<sup>3</sup>

"الإلياذة والأوديسة" هما لنا مصدر هام لمعرفة الأسطورة اليونانية، أمّا جو هاتين الملحمتين فهو جو حضارة مُزدهرة، ثمرة المدنية الحقيقية والراقي والتقدم.<sup>4</sup>

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (05).

2- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية، أصولها ومصادر ها، ص (103).

3- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (05).

4- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، ص (12).

## ب- هزيود Hésiode : (846 - 888 ق.م).

وإذا انتقلنا من تلك الحقبة المتراوحة بين القرن الثاني عشر والقرن العاشر قبل المسيح ودنونا من أواخر القرن التاسع وأوائل الثامن، وغادرنا سواحل (إينيا) وتوغّلنا داخل بلاد "اليونان" إلى سفوح جبل "هلكون" في (فيتيا)، عثرنا على كاتب كبير وشهير، لم يكتب للأمرء والعظماء ولكن للفقراء والبسطاء، لأهل القرية والريف ليحُثُّهم على العمل والنشاط لأنهم من "طبعهم كسالى" وعلى نبذ الأحقاد والخصومات والدعاوى، لأن تلك الخصومات لا تملأ إلا بطون الملوك والمُقتدرين الذين يتغذون بالرشوة. والملوك الذين يُكَلِّمنا عنهم (هسيذس) أو (هزيود) ليسوا كالملوك العظماء "رعاة الشعوب" أبطال الإلياذة، ولكنهم بعض وجهاء المقاطعات والمتنفذون من كبار الإقطاعيين، وأصحاب البقاع الشاسعة. وقد تولوا على شعوبهم وقضوا فيهم وكهنوا.<sup>1</sup>

وُلد (هزيود) في عام (846 ق.م) وتوفي في عام (888 ق.م)، ويؤخر بعض العلماء المحدثين ولادته إلى حوالي (650 ق.م) والأرجح أنه عاش قبل هذا التاريخ بمائة عام أي في القرن الثامن قبل الميلاد، ومن أهم المؤلفات التي تركها (هزيود) قصيدتين وهما: "الأعمال والأيام وأنساب الآلهة"، كتب (هزيود) "الأعمال والأيام" ليفيد الناس منها في حياتهم، والقصيدة في أصلها نصح وإرشاد قدمه (هزيود) لأخيه "برسيس" الذي كان يُسيء التدبير ويحتاج إلى توجيه في الفلاحة<sup>2</sup>، ولم يعلم الضمير الإنساني في ذلك العصر صوتاً يجهر بأحكامه المقدسة ويتكلم عن "الدين والأخلاق" في جد ووقار، هو صوت (هزيود) و"الأعمال والأيام"، كانت تسودها فكرة عامة هي فكرة "العدالة" فتراه يقول: "السك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأنَّ العدالة معدومة بينها، أمّا الناس فقد منحهم تزوس العدالة وهي خير وأبقى".<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، ص (12،13).

<sup>2</sup>- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية و أصولها، ص (106).

<sup>3</sup>- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (06).

و(هسيذس- هزيود) هو أوّل من تساعل في العالم اليوناني عن مبادئ الكون وأصل الآلهة وتعاقبهم وتزاحمهم على امتلاك العالم والسيطرة عليه وتنظيم شؤونه والسهر عليه: ولقد لقيت محاولته رواجاً كبيراً وأكرم صاحبها إكراماً وافراً، حتى جعل عندهم في مصف كبار الشعراء. ورُفِع إلى مرتبة (هومرس) نفسه.<sup>1</sup>

في "أصل الآلهة" وهو على الطريقة التعليمية حاول فيه الشاعر أن يؤلف مجموعة من الأساطير والمعارف القديمة، افتتحه بالضراعة إلى إلهات الشعر أن توحى إليه ما كان وما هو كائن وما سيكون وأن تُعلن قوانين الأشياء جميعاً<sup>2</sup>، يقول (هزيود): "أن بنات زيوس (آلهات الجمال الثلاث) قطعن عوداً، وأعطيناها لي، غصناً ميثاً من الزيتون غصناً عجيباً، ثم نَفَثْنَ فيه صوتاً قديماً لأشيد بالأشياء التي ستأتي وبالأشياء التي مضت في سالف الزمان".<sup>3</sup>

ثمّ مضى يُسلسل الأشياء والآلهة في ترتيب يدل على أنّه واعي ما بينها من علاقات العليّة<sup>4</sup>، وتحديد للعليّة في مسارها الطبيعي بحيث يُودي به إلى الاعتقاد بأنّ العالم من صنع الآلهة الأولمبية وليس سابقاً عليها. وعلى الرغم من أنّ الآلهة لا تخضع لمفهوم الزمان والمكان فهي التي دفعت الإنسان إلى البحث عن حقائق الأشياء ومفاهيمها.<sup>5</sup> وتدرّج إلى النظام ومبدأه أنّ الأصغر يخرج من الأكبر، فأخرج "الجبال" من "الأرض" و"الأنهار" من "أوقيانوس" وهكذا إلى آلهة "أولمب" وهم آخر المواليد على اعتبار أنّ القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها، فهذا الديوان يُعد أوّل محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من أنّ نصيب المُخيّلة فيه أكبر من نصيب العقل، وأنّ الشاعر يروي ولا يُفسّر، فإن القصص بالرمزي كان مألوفاً عند الأقدمين.<sup>6</sup>

1- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، ص (13،14).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (06،07).

3- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (108).

4- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (07).

5- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (108).

6- يوسف كرم، نفس المرجع، ص (07).

## فكرة العماء عند هزيود:

أكد (هزيود) في قصيدته "أنساب الآلهة" بقوله: "إنه لا شيء سوى الخلاء الفارغ الممتد بين الأرض، وتضاربت الروايات في القول أنه في البدء كان "العماء" الذي أنجب "الظلام والليل"، ثم أنجب هذان "الأثير والنهار". - وينظر الباحثون إلى "العماء" على أنه مادة لا مُتَعَيَّنَةٌ وغير متشكلة أخرجها الإله في عدة صور مُتَعَيَّنَةٌ، وينظر آخرون إلى (العماء) بوصفه حالة من الفوضى وعدم النظام وهي الحالة الأولى للكون وفي "التوراة" يذكر العهد القديم في بداية "سفر التكوين" "أنه في البدء خلق الله السموات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة". وتضع قصيدة "أنساب الآلهة" وفكرة "العماء" (هزيود) في مرحلة بين الأسطورة والفلسفة، فيه من الأسطورة تأليه قوى الطبيعة، ومن الفلسفة معقوليتها وتسلسل أفكارها، إذ تُشير إلى انتظام الوجود بعد الفوضى أو الكاوس، إذ ترتفع السموات وتتهادى البحار وتثبت الجبال ثم تظهر سائر الموجودات، أمّا (آلهة الأولمب) فمكلفون بتدبير العالم.<sup>1</sup>

وهنا بعض النصوص المختارة من أشعار (هزيود) في قصيدة "أنساب الآلهة":  
"في البدء كان العمى Chaos، ثمّ الأرض بسهولها الفسيحة، بكرة لم تطأها أحياء بعد.... من العمى وُلد الظلام الحالك والليل. ومن الليل ظهر الأثير وضياء النهار. ثم أنجبت الأرض في بدايتها كائناً مُمَثِّلاً لها قادراً على احتضانها برمتها. إنها السماء المزينة بالنجوم، مهد الآلهة. ولقد أنجبت الأرض أيضاً للعالم الجبال الشامخة. موطن الريات السعيدات Deesses، وما دونهن من آلهات Les nymphes قاطنات الجبال ذات الوديان المتشعبة. لقد أنجبت الأرض أيضاً البحر القفر، ذا الأمواج المضطربة التي لا تعرف رحمة ولا شفقة. ثمّ عانقت السماء الأرض فأنجبت المحيط بدواماته البالغة العمق".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (109،110).

<sup>2</sup>- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، منشورات جامعة قاربيونس بنغازي (ليبيا)، (ط1)، 1998، ص (156).

ويواصل (هزيود) في قصيدته وصف تسلسل أنساب الآلهة قائلاً:

"وأنجبت أيضاً كلا من "كويوس" Coios، و"كريوس Crios، وهيبيريون Hyperion، و"جابيت" Japet، وثاياى Theia، وثيمس Themis، وتيثيس الحنون Tethys، ومنيموزين Mnemosyme، وفويى Phoibe المتوّج بالذهب. أما أصغرهم سناً فكان كرونوس Cronos ذو الأفكار الماكرة، والأكثر جبروتاً بين إخوته... ثم أنجبت الأرض بعد ذلك الجابرة فُساء القلوب، وهم: برونطيس وستيريبيس، ثم أرجير خبيث النفس....."<sup>1</sup>

الأيروس عند هزيود Eros:

في بداية معالجة (هزيود) لأصل العالم جعل واحداً من أقدم وأعظم الآلهة، مُعادلاً للأرض والسماء، أوّل زوجين، تزوجا بفعل "الحُب Eros"، ولذلك فَكَّرَ (هزيود) تفكيراً منطقياً عندما استنتج أنه طالما كان الأمر كذلك فإن "الحُب" الذي هو سبب تألفهما وجميع أبنائهما من بعدهما لا يُمكن إلا أن يكون أقدر هذه القوى الطبيعية والتي هي في نفس الوقت آلهة مُشَخَّصَة، بصفة الألوهية. فهو إله من أقدم الآلهة.<sup>2</sup>

وفي ذلك يقول:

"لقد كان الحُب أفضل ما وُجد بين الآلهة الخالدين الحُب الذي ينساب في الأعضاء. الكامن في صدور الآلهة، والبشر على حد سواء. إنه مروض القلوب، إنه الإرادة الخيرة....."<sup>3</sup>

وعليه يمكننا القول أن شعراء الغناء (هوميروس وهزيود)، كانا بمثابة نقطة الانطلاق للفكر الفلسفي اليوناني في بحثه عن المبدأ الأول للعالم الطبيعي والوجود، فقد مهّداً للاحقيهم من فلاسفة (ملطية) للخوض في غمار فلسفة الطبيعة.

<sup>1</sup>- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية، ص (157،156).

<sup>2</sup>- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (110).

<sup>3</sup>- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص (156).

## خلاصة:

بناءً على ما تقدم في هذا الفصل الأول، يُمكننا لمس فلسفة للطبيعة في حضارات الشرق القديم، من خلال جملة التفاسير والتصوّرات التي رأيناها في الحضارات الشرقية الخمسة التي تطرقنا لها، إضافة إلى التصوّر اليوناني لأصل الوجود عند كل من (هزيود) و(هوميروس).

فقد بحثوا وتأمّلوا الكون والوجود وما فيه من كائنات مُتعدّدة، وأرجعوها إلى مبدأ أو أصل واحد تُرد إليه بالرغم من تعدّدها وكثرتها، فجاءت جميعها بصبغة غيبية ميتافيزيقية تحت مفهوم "الإله"، فكان لكل واحدة منها تفسيرها وتصوّرها الخاص حول هذا "الإله".

ففي حضارة (بلاد ما بين النهرين) ردها إلى الإله (مردوخ) أو (مردوك)، وفي (الحضارة المصرية القديمة) تأرجحت بين الإلهين (أتوم) في المذهب "الشمسي" والإله (رع) في المذهب "الأشموني"، بينما ذهب حكماء (الحضارة الهندية القديمة) إلى أنّ الإله (براهمان) هو الأصل الأول والأوحد لهذا الوجود في العقيدة الهندوسية.

وكان مفهوم "الطاو" في نفس السياق هو المبدأ الأوّل في الفلسفة الطبيعية في (الحضارة الصينية القديمة)، أمّا (الحضارة الفارسية القديمة) والديانة (الزرادشتية) تحديداً، فقد رأت أنّ الإله "أهورامزدا" هو الأصل الأوّل لهذا العالم الطبيعي وما فيه من موجودات وكائنات. وبانتهاء حضارات الشرق القديم، وبدء الفكر الفلسفي اليوناني في مرحلة "الطفولة" عند كل من (هزيود) و(هوميروس)، الذين وبدورهما كانا يُفسّران أصل العام تفسيراً غيبياً انطلاقاً من فكرة "العماء Chaos" ثم التسلسل الهرمي للآلهة من الأول إلى الأخير كل حسب دوره - كما رأينا - وبين هذا وذاك فالمهم أنّنا لمسنا حضوراً للفلسفة الطبيعية في هذه المرحلة من الفكر الفلسفي اليوناني.

(2) الفصل الثاني: انتقال مفهوم الطبيعة من الفكر الشرقي القديم إلى الفكر الفلسفي اليوناني.

(1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة الأيونية.

(2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في المدرسة الفيثاغورية.

(3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في المدرسة الإيلية.

(4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند الطبيعيين المتأخرين.



## - توطئة:

كما ذكرنا آنفاً، لم يثبت الفكر الفلسفي الإنساني على حال على مدار سيرورته عبر التاريخ، فغدا مفهوم الطبيعة كمبحث من مباحث الفكر الفلسفي الإنساني يتغير من تفسير إلى تفسير آخر مُخالف له، باختلاف مدارسها وفلاسفتها، وإطارها الزمني والمكاني.

ويُمكن القول أنّ أكبر منعطف عرفه مفهوم الطبيعة في تاريخ الفكر الفلسفي يشكل عام، هو ذلك الذي شهده في القرن السادس قبل الميلاد (ق 6 ق.م) في بلاد اليونان بدءاً من فلاسفة (المدرسة الأيونية)، والتي تُسمى "بالمرحلة الهيلينية" والمرحلة "ما قبل سقراطية" على وجه التحديد، التي يعتبرها الكثير من الباحثين والدارسين للفكر الفلسفي اليوناني بمثابة الشهادة الأولى لميلاد مفهوم "الفلسفة" بمعناها الحقيقي لأنها حسبهم تجاوزت كل تفكير له علاقة بالغيبيات والأساطير والخرافات.

وهذا الذي نحن بصدد التعرف عليه في متن هذا الفصل الثاني، وذلك من خلال ما قدمته جملة من المدارس الفلسفية التي شكّلت هذه المرحلة من الفكر الفلسفي اليوناني بدءاً بالمدرسة الأيونية على يد كل من (طاليس - أنكسمندر - أنكسمانس - هيراقليطس) ثم المدرسة الفيثاغورية على يد (فيثاغورس)، وتليها المدرسة الإيلية عند كل من (أكسينوفان - بارمنيدس - زينون الإيلي)، لتنتهي هاته المرحلة من الفكر الفلسفي اليوناني عند فلاسفة الطبيعة المتأخرين وهم على التوالي: (أنباذوقليس - أنكساغوراس) وفلاسفة المدرسة الذرية (لوقيبوس وديموقريطس).

## 1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة الأيونية.

ظهرت الفلسفة في (أيونيا Ionie) وهي منطقة من آسيا الصغرى على الشاطئ الشرقي (للبحر الإيجي La Mer Egee)، من أشهر مَدنها (مالطا Milet) و(أفسوس Ephese)، و(الأيونيون Les Ioniens) منهم (الملطيون) ومنهم (الأفسوسيون) عاشوا بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد، وفلاسفة مدرسة (مالطا Milet) يُسمون أيضاً بالفلاسفة الطبيعيين (الطبيعيون الأوائل).

امتازت هذه المدرسة بنظرتها العلمية للظواهر، وخصوصاً ما كان يتعلّق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك، فقد كان اليونانيون وهم ملاحون مهرة دائمي الملاحظة للجو والنجوم، وقد أدى بهم التعمق في دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تُفسر نشأتها والتغيرات التي تطرأ عليها، وقد أحس (أرسطو) بهذا الاتجاه السائد في كتابات "المدرسة الملطية"، فذكر لنا أنهم - أي أتباع المدرسة الملطية - حاولوا أن يبحثوا عن المادة الأولى التي تكمن وراء الظواهر الطبيعية.<sup>1</sup>

وقد كانت هذه الخطوة أول دفعة نحو فهم للعالم، إلا أن الأيونيين لم ينجحوا تماماً في استئصال شأفة الخرافة، بحيث إنّه لم يخل عصر في الأزمنة التي تلتهم حتى اليوم إلا وكان مُكَبَّلاً بإسارها.<sup>2</sup>

وفلاسفة هذه المدرسة هم:

- طاليس Thales De Milet.

- أنكسمندر Anaximandre.

- أنكسيمانس Anaximene.

- هيراقليطس Heraclite.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية (مصر)، (ط2)، 2014، ص (49).

<sup>2</sup>- إرفين شروندنغر، الطبيعة والإغريق، ترجمة: عزت قرني، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي (د.ب.ن)، (د.ط)، 1962، ص (82،83).

<sup>3</sup>- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (55).

## أ- طاليس: (640-562 ق.م).

يُقرُّ تاريخ الفلسفة بأنَّ (طاليس) - أول فلاسفة اليونان - حاول أن يُفسِّر كيف تكوَّنت الأجسام الطبيعية "العالم"؟ فذهب إلى أنَّ أساس العالم الطبيعي "الأجسام" عبارة عن مادة هي "الماء" ثُمَّ تجمدت، وأنَّ الاختلافات المشاهدة التي نراها في هذا العالم هي نتائج استحالآت تعرضت للماء، فَغَيَّرت مظاهره الخارجية أو خاصياته التي كانت ترافقه وهو "ماء"، وأحلت محلها خاصيات أخرى تتلاءم مع المظهر الجديد الذي استحال إليه "الماء"، فكلُّ شيء عنده نشأ من "المادة".<sup>1</sup>

ورأي (أرسطو) في فلسفة (طاليس). قال في كتاب (ما بعد الطبيعة): "يقول بأنَّ المبدأ هو "الماء" (وهذا هو السبب في قوله إنَّ الأرض تطفو فوق الماء). ولا ريب في أنَّ الذي أدى به إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذَّى من "الرطوبة"، وأنَّ "الحار" نفسه ينشأ عنها ويحيا بها (لأنَّ ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها). وهذه الملاحظة هي التي جعلته يأخذ بهذا التصور، وكذلك ملاحظة أخرى هي أنَّ بذور جميع الأشياء رطبة بالطبع".<sup>2</sup>

ويُدعِّم رأيه بدليل هو: إنَّ النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة "الماء"، فما منه يتغذى الشيء يتكوَّن منه بالضرورة، ثُمَّ إنَّ النبات والحيوان يُولدان من الرطوبة فإنَّ الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مُكون منه، بل إنَّ "التُّراب" يتكوَّن من "الماء" ويطغى عليه شيئاً فشيئاً، وما يُشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنَّها خرجت من الماء وصارت قُرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفنقر إليه، فالماء أصل الأشياء.<sup>3</sup>

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، دار الدراسات العلمية للدراسات والنشر، مكة المكرمة (السعودية)، (ط2)، 2012، ص (296).

2- أرسطو، ما بعد الطبيعة 983 ب 20-34 عن ترجمة تريكو الفرنسية، نقلاً عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2009، ص (51).

3- أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص (296).

يواصل (أرسطو) حديثه عن رأيه في فلسفة (طاليس) في كتاب (ما بعد الطبيعة):  
"ويذهب البعض [ لعلّه يُشير إلى أفلاطون] إلى أنّ قُدماء الكونيين  
Cosmologistes الذين وُجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أوّل من فكّروا في الآلهة  
وتصوّروا الطبيعة على هذا النحو، فهم يجعلون أقيانوس وتيّس أصلين للكون،  
ويجعلون الآلهة تحلف بالماء الذي يُسميه الشعراء ستيكس Styx..."<sup>1</sup>

وهنا نجد (أرسطو) يصل بين تفكير (طاليس) وبين الشعراء الذين تصوّروا الآلهة أصل  
للكون، وجعله يخطو بذلك خطوة إلى الأمام، فيُقابل بين التفكير الأسطوري والتفكير  
الفلسفي....Philosaphos و Philomythos فلم يغيب عن ذهن (أرسطو) تفسيرات  
(هوميروس وهزiod وأورفيوس)، وجعل هذه التفسيرات الميثولوجية سابقة على التفسيرات  
العلمية الفلسفية، وعنها نشأت، واستدل كذلك ب(أفلاطون) الذي أشار إليه في الفقرة  
السابقة. ويكون فضل (طاليس) عند (أرسطو) أنّه نقل التفكير من الميثولوجيا إلى  
الفلسفة.<sup>2</sup>

لماذا اعتُبر (طاليس) أب الفلسفة؟ هل على أساس قوله بأنّ الماء أصل الأشياء؟ أم أن  
هناك أساس آخر؟ حقيقة الأمر، لم يكن هناك دلالة أو قيمة في "ماء" (طاليس) الفلسفي  
في ذاته، بل في أنّه كان أوّل محاولة مُسجّلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية  
دون عون من الأساطير والآلهة المُصطبغة بصبغة إنسانية، فضلاً عن ذلك فإن  
(طاليس) طرح المشكلة وحدّد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على (سقراط)، ولقد كان  
التفكير الأساس في تلك الفترة أنّه لا بد أن يوجد وراء التكاثر في العالم مبدأ أقصى واحد،  
وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من (طاليس) إلى (أنكساغوراس) هي طبيعة  
ذلك المبدأ الأوّل الذي صدرت منه جميع الأشياء.<sup>3</sup>

1- أرسطو ما بعد الطبيعة 983 ب 20-34- عن ترجمة تريكو الفرنسية. نقلاً عن: أحمد فؤاد الأهواني، فجر  
الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (51).

2- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (51،52).

3- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، (ط1)، 2009 ص  
(61).

وبهذا يرى (طاليس) أنّ "الماء" هو المادة الوحيدة التي يعرفها الإنسان بغير صعوبة في الأحوال الثلاثة: (الصلبة، والسائلة، والغازية)، "فالتُّراب" مثلاً ليس إلاّ فُتات صخر و"الصخر" ليس إلاّ ماء تجمد ثمّ تحجر، و"الهواء" ليس إلاّ ماء تبخر، و"السحاب" ليس إلاّ بُخاراً تكثف، و"النَّار" ليست إلاّ حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء ثمّ تجمدت، وهكذا تكون الصورة العامة للأشياء لدى (طاليس) هي:

- 1- أنّ "الماء" يوجد فوق رؤوسنا على صفحة السماء المائية التي تعلونا.
  - 2- أنّ "الهواء" هو ماء متبخر.
  - 3- أنّ "النار" انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء ثمّ تجمدت.
  - 4- أنّ "الأرض" قرص على سطح الماء.
  - 5- أنّ "الشمس" تجري حولنا على نفس البحر الذي تقوم فوقه الأرض حتى تصل إلى أماكنها المقدرّة للشروق في جهة الشرق.
  - 6- أنّ السبب في حدوث "الزلازل" راجع إلى اهتزاز "الماء".
  - 7- أنّ "الحياة" كُلُّها أتت من البحر.<sup>1</sup>
- فأصل الأشياء إذن هو "الماء"، إنّه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد، وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود<sup>2</sup>. وأثر (طاليس) القول بالمادة مادة أولى عنها تنشأ جميع الموجودات. فهو "واحدى Monist" في الفلسفة.<sup>3</sup>
- ولم تخلو كوزمولوجيا (طاليس) من عناصر الميثولوجيا القديمة، فقوله بالمحيط- الماء- كبداية بل إله ربما كان يرجع إلى مؤثرات كوزمولوجيا قديمة. وربما تكون النظرية في مُجملها مُستلهمة من الثقافة المصرية القديمة.<sup>4</sup>

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص (296، 297).

2- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (مصر)، (ط3)، (د.س.ن)، ص (96).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (53).

4- ايفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها، ترجمة: هدى الخولي مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2003، ص (89).

## ب- أنكسمندر: Anaximandre (640 - 562 ق.م)

فيلسوف معاصر لـ(طاليس) استخدم مثله مثل (طاليس) نتائج للملاحة وللأرصاء الجوية. معروف كأول من وضع خريطة لـ(أيونيا) وللكرة الأرضية- المعروفة وقت ذلك- وكذلك كان أول فيلسوف لـ(أيونيا) استخدم طريقة الكتابة النثرية، في مؤلفه الشهير: "في الطبيعة". ولقد وضع الكثير من الفلاسفة اللّاحقين كُتباً بنفس العنوان.<sup>1</sup>

كُل ما نعرفه عن هذا الفيلسوف وصلنا عن (ثيوفراطس) الذي ذكر أنّ (أنكسمندريس) كان صديقاً معاصراً لـ(طاليس)، ولكن (سمبليقيوس) يقول إنّه تلميذه وخليفته، وذكر أيضاً أنّ (أنكسمندريس) يقول بأنّ "اللّامتناهي" هو العِلّة المادية والعنصر الأول في وجود الأشياء جميعاً.<sup>2</sup>

واليك نص (ثاوفراطس): - نقلاً عن ترجمة برنت-

"أنكسمندريس من ملطية، ابن فركسيادس Praxiades، مواطن طاليس وصاحبه قال إنّ العِلّة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللّانهائي. وهو يقول إنّها ليست ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة، بل مادة مختلفة عنها، لا نهاية لها، وعنّها تنشأ جميع السماوات والعوالم".<sup>3</sup>

وهذه ترجمة أهم النصوص التي جمعها (ديلز)، عن الترجمة الانجليزية لـ(كاتلين فريمان): "اللّانهائي هو المادة الأولى للأشياء الكائنة. وأيضاً فإنّ الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها هو الذي تعود إليه عند فنائها، طبقاً للضرورة. وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر (يجب أن يعاقب وأن يكفر بعضها عن بعضها الآخر) لما قامت به من ظلم، تبعاً لنظام (الحكم) الزمان".<sup>4</sup>

1- ايفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية و بنيتها، ص (89).

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص (52).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (57).

4- هذا النص عن سمبليقيوس، و قد ترجمه بيجر عند كلامه عن أنكسمندريس ص 34، وما بين أقواس هو اقتراح بيجر للترجمة. نقلاً عن: أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (57).

و"الأبيرون" من اللفظة اليونانية "بيراس Peras" أي محدود أو نهائي، ومن حرف النفي اليوناني. فالذين ترجموا اللفظة ب"اللامحدود" نظروا إلى هذه المادة من جهة الكم أي من جهة حدودها. وكذلك الذين ترجموها بما لا نهاية له، أو "اللانهاية". غير أن لفظ "اللانهاية" أخذ مدلولاً خاصاً فلسفياً ورياضياً، فيقال إن العالم "اللانهاية" ولا يقال إنّه "لامحدود". أمّا الذين ترجموا اللفظة بأنّها "لا مُتعيّنة" فقد نظروا إليها من جهة الكيف أي لا صفة لها.<sup>1</sup>

وهذه المادة اللامتناهية هي مادة هلامية بلا صفات، وغير مُتعيّنة من ناحية الكيف وغير مُحدّدة من ناحية الكم.<sup>2</sup> لقد اعتقد (أنكسماندريس) أنّ هذه المادة تمتد - إلى ما لا نهاية في المكان - والسبب الذي طرحه بقوله لهذا الرأي هو أنّه لو كان للمادة قدر مُحدّد لكانت قد استنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المُتعدّدة وفنائها. من ثمّ سمّى مادته هذه "اللامتعيّنة". وبالنسبة لهذه العوالم المُتعدّدة فإنّ الرأي الشائع عن (أنكسماندر) هو أنّه يُؤمن بأنّ هذه العوالم تتابع في الزمان وأنّه قد خُلق في البداية عالم وتطور وانهار ثم وُلد عالم آخر وتطوّر وانهار وأنّ هذه الدورة المُنتظمة للعوالم تستمر إلى الأبد.<sup>3</sup> و"الأبيرون" وفقاً ل(أنكسمندر) هو بداية جميع الأشياء فهو يُغطي كل شيء ويُحرّكه. من "الأبيرون" جاء عالمنا، مثلما جاءت عوالم أخرى لا حصر لها. ويُعتبر هذا المفهوم مُتقدّماً لدرجة لا يسعها الذهن مقارنة بعصر الفيلسوف، إذ كان لا يرجع الفضل إلى ميثولوجيات شرقية.<sup>4</sup>

وعلى هذا ف(أنكسمندر) لم يُوافق (طاليس) على أنّ "الماء" هو المبدأ الأول للأشياء لاستحالة الجامد إلى السائل بالحرارة، "قالحار والبارد"، سابقان عليه.<sup>5</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (58).

2- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص (298).

3- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (د.ط.)، 1984، ص (33).

4- ايفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها، ص (90).

5- أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص (298).

## تكوّن العالم عند (أنكسماندريس) من خلال "الأبيرون":

عند خلق العالم انفصل عن "الأبيرون" الحار والبارد، ثمّ تبع ذلك سائر الخلق عنهما. ثمّ تميّز الحار عن البارد بأن أحاط به في دائرة كالحاء الشجرة. ثمّ احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء الأرض في داخلها. وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنها جفّت بتأثير الحار الذي أخذ يجتذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً. أمّا بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض وأصبحت البحار. ولا تزال الأرض في سبيل الجفاف بالتبخّر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً.<sup>1</sup>

على هذا النحو تكوّنت أربع طبقات: الحار أو النّار، والبارد أو الهواء، والرطب أو الماء، واليابس أو الأرض. ثمّ انشقت طبقة النّار فأصبحت ثلاث دوائر تُحيط بالأرض كالحلق، أو هي أشبه بالعجلة في العربة. هذه الحلقات هي مدار الشمس والقمر والنجوم، وليس في استطاعتنا رؤية جميع الحلقات لأنّ الهواء يُغلفها. وأبعد الحلقات في هذه العجلة حلقة الشمس، ويوجد فيها ثقب أو فتحة واحدة تظهر الشمس منها، أو يظهر منها لهب مضيء على قدر الشمس. والحلقة الثانية أقرب إلينا، وفيها ثقب يخرج منه لهب أضعف من الأول وهو القمر. والحلقة أو الدائرة الثالثة أشدّ قرباً منّا وبها ثقب في غاية الصغر هي النجوم والكواكب، وضوؤها ضعيف باهت يغطيه البخار الذي يملأ الفضاء بين الأرض والسماء. والأرض في وسط هذه الآلة الضخمة وهي كالقرص، أو كالأسطوانة، ولا تستند إلى شيء، على عكس (طاليس) الذي تصوّر الأرض قرصاً يطفو فوق الماء، ووجود الأرض وسط العالم خاضع لحكم "الضرورة"، ولكنه لم يُفسر ما هذه الضرورة، أو كما يذهب بعض المُفسّرين أنّها إنّما تتماسك بتوازنها وبعدها المتساوي عن جميع الجهات.<sup>2</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (61).

2- نفسه، ص (61،62).



ثم يرى أنّ "الأجسام الطبيعية" تكوّنت من حركة المادة "اللامتناهية" المختلفة عن العناصر الأربعة، والتي هي مزيج من الأضداد جميعاً، (الحار والبارد واليابس والرطب)، وغيرها. وهذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك، ثم انفصلت بحركة المادة، ومازالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة حتى تألّفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها.<sup>1</sup>

والواقع أنّ موقف (أنكسماندريس) تطور طبيعي لفكرة (طاليس)، لقد رأى (أنكسماندريس) أنّ الماء لا يمكن أن يكون مصدراً لجميع الموجودات، ولا بد أن تكون العلة الأولى شيئاً عاماً يقبل التشكّلات المختلفة، كما يقبل الأضداد، وإذن فقد قال بـ"اللامتناهي" السابق على العناصر، أمّا هذه المادة "اللامحدود" فإنّها تشتمل على الأضداد، ويظل النزاع مستمراً بين هذه الأضداد، إذ أنّ كلّ منها يحاول التغلب على ضده، فيتغلّب الحار على البارد في فصل الصيف مثلاً، ويحدث العكس في فصل الشتاء، وينتهي هذا الصراع في الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى في المادة الأولى.<sup>2</sup> وبناءً على ما جاء به (أنكسماندريس) من وصف لمادة "الأبيرون" نستطيع أن نُحدّده في مجموعة من الصفات والسمات العامة على أنّه:

"علة مادية - نشأت عنه السموات والأكوان - أبدي سرمدي يحوي كل الأكوان - تنشأ منه الأشياء المادية وتعود إليه مرة أخرى - الأضداد في هذا الجوهر هي أجسام لا نهائية وانفصلت عن بعضها وليس انفصالها نوعاً من تحولات في المادة - إنه أشبه بالسديم الذي نشأ عنه الكون، وهو كالهوائية (الكاوس)."<sup>3</sup>

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص (298-299).

2- محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص (53).

3- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (63).

تَوَلَّد الكائنات الحية من خلال "الأبيرون" عند "أنكسماندريس":

أمَّا الأحياء فقد تَوَلَّدت في الرطوبة بعد التبخر، أي في طين البحر، وهو مزاج من "الثراب والماء والهواء"، فكانت في الأصل سَمَكًا مُغَطَّى بقشر سائك حتى إذا ما بلغ بعضها أَشَدَّهُ نَزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر. والإنسان لم يوجد أَوَّل ما وُجِد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلَّا لكان انقرض، ولكنَّه مُنحدر هو أيضاً من حيوانات مائية مُختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتمَّ تكوينه، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه.<sup>1</sup> وقد اختلف المُحدثون في قيمة نظرية التَطَوُّر التي نادى بها (أنكسماندريس) في القرن السادس، ويُعد بذلك سابقاً لـ(داروين) بقرون عديدة. ونظراً لأهمية هذه النظرية فيُحسن أن ننقل نصوص القدماء الباقية منها.<sup>2</sup>

"نشأت الكائنات الحية من الرطوبة، بعد أن تبخرت بالشمس، وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان، فكان في البدء سمكاً". (إيبوليتوس).<sup>3</sup>

"تَوَلَّدت أَوَّل الحيوانات في الرطوبة، وكان كل منها مُغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك. فلمَّا تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يَبوسة، ولما نفضت عنها قشرتها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن". (إيتيوس).<sup>4</sup>

"وأيضاً فإنه يقول بأنَّ الإنسان تَوَلَّد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات، وعِلَّة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتهم طعامها بنفسها بسرعة أمَّا الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وبناءً على ذلك فلو كان الإنسان في الأصل كما هو الآن ما عاش أبداً". (فلوطرخس).<sup>5</sup>

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (16).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (62).

3- نفسه، ص (62).

4- نفسه، ص (63).

5- نفسه، ص (63).

"يقول بأن الناس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم، قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا في الأرض". (فلوطرخس) - [عن ترجمة برنت للنصوص]: من هذه النصوص التي يُرجعُ فيها (أنكسماندريس) أصل الحيوانات إلى الماء، يتبين أن نظريته شبيهة إلى حد كبير بالنظرية الحديثة. وليس القول بأن أصل الحياة من الماء جديداً، فهي أسطورة شائعة عند البابليين والمصريين. ولذلك اختلف تقدير المُحدثين لهذا الفيلسوف، فبعضهم يرفع من شأنه علمياً، و بعضهم يُصَوِّرُهُ فيلسوفاً أسطورياً. وقد واجه (أرسطو) المشكلة نفسها، وقال بما يُسميه "التولّد الذاتي" وهو تولّد الذباب والدود من الرطوبة مع حرارة مُناسبة.<sup>1</sup> والتطور قانون عام: تخرج الأشياء من "اللأمتناهي" ثم تتحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهلم دواليك.<sup>2</sup>

وليس بأيدينا من النصوص ما نعرف منه بوضوح عن معاد العالم Kosmos إلى "اللأنهائي". وقد مرت بنا عبارته التي يقول فيها عن نشأة عوالم كثيرة عن "الأبيرون" وعن إصلاح العالم ما أوقعه من ظلم. ويذهب (برنت) إلى وجود عوالم كثيرة لا نهائية في آن واحد، على خلاف (زِللر) الذي يذهب إلى وجود عالم واحد كُلاً ما فتى ظهر عالم جديد وهكذا. أمّا عودة العالم إلى "اللأنهائي" فهو انضمامه إليه بعد انفصاله عنه، وهذا الانفصال هو الذنب أو الخطيئة الأولى التي يجب من أجلها أن يكفر العالم<sup>3</sup> وقد فسّر (أيتيوس) هذه العوالم على أنّها الآلهة.<sup>4</sup>

والمهم من كل ذلك، أنّ الأصل والمبدأ الأول للعالم الطبيعي عند (أنكسماندريس) هو "الأبيرون" أو "اللأمتناهي"، وكانت صفة هذه المادة ميتافيزيقية.

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (63).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (16).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (63،64).

4- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (53).

## مراحل نشأة الموجودات من "الأبيرون":

نشأت الموجودات من "الأبيرون" بثلاث مراحل هي:

**الأولى:** حالة "الأبيرون" الأولى في كونه لا محدوداً ولا مُتميّزاً وهو كُلُّ مُتجانس لا نهائي الكم والكيف.<sup>1</sup>

**الثانية:** تكوين العناصر الأربعة وسيادة قانون العدالة على عملية التكوين، وتعني العدالة أنّ لكل واحد من هذه العناصر مقداره ومكانه الذي يجب ألا يتعداه، أي أنّ هناك حدوداً لكل عنصر من هذه العناصر، وأنّ الالتزام بهذه الحدود يعني "العدالة" وعكسها الظلم والتعدي، لكن فكرة "العدالة" أيضاً تقضي بأنّ كُلُّ عنصر من هذه العناصر لابد أن يتّحد مع غيره، وأن تنفصل هذه العناصر عن "الأبيرون" الذي كانت كامنة فيه، ويحدّد أماكن هذه العناصر في "الأبيرون"، ففي المركز يوجد ما سمّاه البارد الرطب يُغلفه الهواء ثمّ دائرة من اللهب أو النّار ويتمّ انفصال هذه العناصر بطريقة آلية عن "الأبيرون" وبفعل الحركة الدائرية أو الدوامة وهي حركة أزلية خالدة وعلة انفصال الأضداد عن بعضها ولذلك يصف نشأة العناصر عن "الأبيرون" بلفظة الانفصال.<sup>2</sup> ف(أنكسماندريس) يُفسّر تكوين الأشياء تفسيراً "آلياً" أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية مُتمايزة ودون غائية.<sup>3</sup>

**ثالثاً:** تكوين العوالم والكائنات من العناصر الأربعة، تتكوّن العوالم من المادة "اللامتناهية- اللامحدودة" التي تنفصل عن طريق عملية غامضة وتتحوّل إلى الحار والبارد، والبارد هو الضباب والرطوبة، ومن هذه المادة الباردة والرطوبة تُصبح الأرض في مركز الكون، والمادة الحارة تتجمّع على شكل مُحيط ناري حول الأرض.<sup>4</sup>

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (63).

2- نفسه، ص (63،64).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (16).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (64).

## ج- أنكسيمانس : Anaximene (588 - 524 ق.م).

إذا كان "الماء" الذي فرضه (طاليس) أصلاً للكون لم يصادف من العقل اطمئناناً، لأنّه ليس من الشُّمول بحيث يسع الكون بأسره، وإذا كانت مادة (أنكسماندريس) التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد، فقد نهض (أنكسمينس) واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص "الماء"، وفيها الصفات التي تعوز مادة (أنكسمينس): ألا وهي "الهواء"<sup>1</sup>.

قال عنه (ثاوفراطس) إنّه كان زميلاً ومُعاصراً لـ(أنكسمندريس) وإنّه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لا متناهٍ<sup>2</sup>. وهذه هي النصوص التي حفظها لنا رُواة الآراء:

"أنكسمانس من ملطية، ابن إرستراتوس، كان صاحب أنكسمندريس، وذهب مثله إلى أنّ المادة الأولى واحدة ولا نهائية. ومع ذلك فإنّه لم يقل كما قال أنكسمندريس إنّها لا مُعينة، بل قال إنّها مُعينة، وهي الهواء" (ثاوفراطس).<sup>3</sup>

"وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التي تكون والتي كانت والتي سوف تكون وعنها تتولّد الأشياء الأخرى" (هيبوليتوس).<sup>4</sup>

"كما أنّ النفس لأنّها هواء تُمسكنا، كذلك التنفّس والهواء يُحيط بالعالم بأسره" (إيتيوس).<sup>5</sup>  
"وهذا هو شكل الهواء: عندما يكون في أقصى حالات الاعتدال فلا تراه أعيننا، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله مرئياً. وهو أبداً في حركة، لأنّه لو لم يكن كذلك ما تغيّر كثيراً كما يحدث له" (هيبوليتوس).<sup>6</sup>

"يختلف في المواد المختلفة بحسب التكاثر والتخلخل" (ثاوفراطس).<sup>7</sup>

1- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة (مصر)، (ط2)، 1935 ص (24،25).

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص (53).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (65).

4- نفسه، ص (65).

5- نفسه، ص (65).

6- نفسه، ص (65).

7- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (65).

"إِذَا تَمَدَّدَ حَتَّى يَتَخَلَّضَ أَصْبَحَ نَارًا، وَمِنْ جِهَةِ أُخْرَى الرِّيحَ عِبَارَةٌ عَنِ هَوَاءِ مِتْكَاتِفٍ. وَيَتَكَوَّنُ السَّحَابُ مِنَ الْهَوَاءِ بِالتَّلَبُّدِ، وَيُظَلُّ يَتَكَاتِفُ حَتَّى يَصْبِحَ مَاءً. وَإِذَا تَكَاتِفَ الْمَاءُ أَصْبَحَ أَرْضًا، وَإِذَا زَادَ تَكَاتِفَهُ أَصْبَحَ صَخْرًا" (هيبوليتوس).<sup>1</sup>

"أَنْقَسَمَانَسُ الْمَطْيِي، وَكَانَ يَرَى أَنَّ أَوَّلَ الْمَوْجُودَاتِ الْمَخْلُوقَةِ لِلْبَارِي تَعَالَى الْهَوَاءُ، وَمِنْهُ كَانَ الْكُلُّ وَإِلَيْهِ يَنْحَلُّ، مِثْلَ النَّفْسِ الَّذِي فِيْنَا، فَإِنَّ الْهَوَاءَ هُوَ الَّذِي يَحْفَظُهُ فِيْنَا، وَالرُّوحَ وَالْهَوَاءَ يَمْسُكُنَ الْعَالَمُ" (الشهرزوري).<sup>2</sup>

إِذْنًا، وَمِنْ خِلَالِ النُّصُوصِ الْمَذْكُورَةِ يَتَبَيَّنُ لَنَا جَلِيًّا مَوْقِفَ (أَنْقَسَمَانَسِ) مِنَ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ لِلْوُجُودِ وَالْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ، مُجَسَّدًا إِيَّاهُ فِي مَادَّةٍ مُتَعَيَّنَةٍ هِيَ "الْهَوَاءُ":

"فَهُوَ ذُو صِفَاتٍ مَعْرُوفَةٍ لَا تُنْكَرُ، وَهُوَ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ يَشِيعُ فِي كُلِّ أَنْحَاءِ الْوُجُودِ يُغْلَفُ الْأَرْضَ وَيَمْلَأُ فِي نَظَرِهِ جَوَانِبَ السَّمَاءِ، بَلْ وَيَتَغَلَّغِلُ فِي الْأَشْيَاءِ وَالْأَحْيَاءِ مَهْمَا دَقَّتْ. أَلَيْسَتْ الْحَيَاةُ فِي صَمِيمِهَا أَنْفَاسًا مِنَ الْهَوَاءِ تَتَرَدَّدُ فِي الصَّدْرِ شَهِيْقًا وَزَفِيرًا؟ إِذْنًا فَهُوَ الْجَوْهَرُ الْأَوَّلُ الَّذِي صَدَرَتْ عَنْهُ جَمِيعُ الْكَائِنَاتِ".<sup>3</sup>

إِنَّ (أَنْقَسَمَانَسِيْسَ)، إِذْ يَجْعَلُ مِنَ "الْهَوَاءِ" مَبْدَأَ كُلِّ شَيْءٍ، أَيَّ الْبَدَايَةِ الْأَوَّلَى، لَا يَبْتَعِدُ عَنِ (أَنْقَسَمَانَدْرِيسِ) فَالْفِظُ الْهَوَاءُ لَا شَأْنَ لَهُ غَيْرَ أَنْ يُوضَّحَ طَبِيعَةُ "الْأَمْتَاهِي"، إِذْ أَنَّ مَبْدَأَهُ هَوَاءٌ لَامْتَاهٍ "بِالْحُدُودِ" مِنْهُ تَوَلَّدَ الْأَشْيَاءُ، وَهُوَ مُحْرَكٌ، نَظِيرَ "الْأَمْتَاهِي" (أَنْقَسَمَانَدْرِيسِ)، بِحَرَكَةٍ أَزَلِيَّةٍ، لَكِنْ يَبْدُو أَنَّ (أَنْقَسَمَانَسِيْسَ) لَمْ يَعْتَقِدْ أَنَّ هَذِهِ الْحَرَكَةَ يُمَكِّنُ أَنْ تَحُلَّ مَعْضَلَةٌ أَصْلَ الْأَشْيَاءِ، إِذْ أَنَّ حَرَكَةَ الْخَضِّ، كَتَلِكِ الَّتِي يَخْضُ بِهَا "الْمُنْخَضُ" يُمَكِّنُهَا فِعْلًا أَنْ تَفْصَلَ الْأَشْيَاءَ الْخَلِيْطَةَ، لَكِنَّهَا لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تُنْتِجُهَا".<sup>4</sup>

1- نفسه، ص (65،66).

2- نفسه، ص (66).

3- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (25).

4- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1) يونيو 1982، (ط2) سبتمبر 1987. (96).

لم يرض (أنكسمانس) عن "الأبيرون"، تلك المادة اللامتعينة، وآثر أن يعينها كما فعل (طاليس) من قبل. وفضّل "الهواء" ولكنّه ليس هذا الهواء الذي نُحس به، بل هو ذلك الذي نستشقه فيكون عِلّة الحياة، ولذلك سمّاه (بنيما Pneuma)، ولهذا السبب ذكره (أرسطو) في جملة الفلاسفة الذين جعلوا النفس مركبة من العناصر، لأنّها تعرف الأشياء من حيث أنّ الشبيه يُدرك بالشبيه، وتحرّك الجسم، ووصف الهواء بأنّه "ألطف الأجسام". وكما أنّ الهواء عِلّة الحياة فينا، فهو عِلّة الحياة في العالم، وفي جميع الأشياء المتحرّكة.<sup>1</sup> وفي نطاق المفهوم السابق يكون "الهواء" هو العنصر الذي تنبعث منه الحياة، فالنتفس هو العملية التي تتّصف بها الحياة والتي يلعب فيها الهواء الدور الأساسي.<sup>2</sup>

نستطيع القول أنّ (أنكسيمانس) اتفق مع (طاليس) و(أنكسيمندر) بأنّه لا بد من أن يكون المبدأ الأول للكون طبيعياً ومن أحد عناصر الطبيعة لكنّه اختلف معهم في تسمية هذا المبدأ الأول فهو ليس "الماء" أو "الأبيرون"، بل إنّ "الهواء" الذي يمتد دون حدود عبر المكان، وهو في حالة حركة دائماً، فله قوّة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة هي التي تتسبّب في تطوّر الكون، أمّا لماذا اختار (أنكسيمانس) الهواء، فهو:

- 1- أنّ الهواء لا يحتاج إلى حامل مثل الماء.
- 2- أنّ الهواء أكثر قدرة على الانتشار والنفوذ في الأشياء.
- 3- أنّ الهواء ضروري للكائن الحي لكي يتنفس، ويربط بين النفس والهواء، وحاجة الكائن الحي للهواء لكي يتنفس، هي مثل حاجة الكون لكي يتنفس، وتلك هي النزعة الحيوية التي سادت في المدرسة الطبيعية الأولى، لذا يقول (انكسيمانس): لأنّ النفس فينا هو مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوي العالم كله.<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (66).

2- إيفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها، ص (92).

3- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة الايونانية، ص (66،67).

نشوء العالم من الهواء وفقاً لحركتي (التخلخل والتكاثف):

يخطو (أنكسمانس) خطوة جديدة يُفسَّرُ بها تكوُّن الأشياء عن "الهواء"، نعني (التكاثف والتخلخل). ومن الواضح أنَّه يوحد بين التخلخل والحركة. فالهواء إذا كان ساكناً، فهو أكثر العناصر اعتدالاً، وهو غير مرئي، وحركته عِلَّةٌ تَغْيِرُهُ<sup>1</sup>، وعلى هذا، فقد أضاف (أنكسيميس) إلى هذه الحركة الأزلية تفسيراً آخر لأصل الأشياء، فالهواء بتخلخله يُؤلِّد "النَّار"، وبتكاثفاته المُنتالية يُؤلِّد "الريح والغيم والماء"، وفي نهاية المطاف "الثَّراب والصُّخور"، وأغلب الظن أنَّ الفكر يذهب به، بصدد نسق التحوُّلات الأخير هذا، إلى ظاهرات عينية وفي مُتناول الملاحظة المباشرة: تكوين الرياح في الهواء الساكن واللَّامنظور، ثم تكوين السحب التي تتحل إلى أمطار، ومن هذه الأمطار تولد الأنهار التي تحمل (الغرين والظمي). أمَّا السيرورة المعاكسة، أي سيرورة "التخلخل" فمنها تولد "النَّار"، أي في أغلب الظن جميع الآثار العلوية النارية والكواكب.<sup>2</sup>

وعِلَّةُ "التكاثف" و"التخلخل" الحركة. وهي صفة للمادة فطن إليها معظم كبار الفلاسفة و العلماء. فهذا (أرسطو) يُعرِّفُ الطبيعة بأنَّها مبدأ حركة الجسم وسكونه. وأهم صفات المادة عند (ديكارت) "الامتداد والحركة". وليس للحركة عند (أنكسمانس) عِلَّةٌ أخرى غير ذاتها. فالهواء بطبيعته في حركة دائمة، أي له في ذاته هذه القوة ولا يفترض مبدأ أوَّل للحركة غير هذا.<sup>3</sup>

وقد ذهب (أنكسمانس) إلى أنَّ أبرز مظاهر تحول المادة هو "التخلخل والتكاثف" وصرح بأنَّه يُمكن لأي نوع من المادة أن يَتَحَوَّلَ إلى الحالة الصلبة أو السائلة أو الغازية بحسب الظروف الملائمة.<sup>4</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (67).

2- إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص (62).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (67).

4- إرفين شرودنغر، الطبيعة والإغريق، ص (85).



ولنلاحظ أن الأمر لم يكن أمر تَغْيُرَات بسيطة في الحجم فقط، فإنَّ "الكثافة" كذلك تزيد بعامل ما بين ألف وألفين عند تَحَوُّل "الهواء" من الحالة الغازية العادية إلى الحالة الصلبة أو السائلة. فإذا كثفت "بوصة مكعبة" من بخار الماء مثلاً تحت الضغط الجوي فإنَّها تتكثف إلى نقطة من الماء أقل بكثير من عشر بوصة على القطر. ولا يزال رأي (أنكسمانس) عن تَكُون الماء السائل بل والأحجار الصلدة الصلبة عن طريق تكاثف مادة غازية أساسية (وإن كان يبدو على عكس رأي طاليس)، لا يزال هو الرأي الأقوى والأقرب إلى نظرتنا اليوم حيث إنَّنا فعلاً نعتبر الغاز أكثر الحالات بساطة وبدائية وأنَّ عنه تَنْتُج السوائل والأجسام الصلبة ذوات التكوين المُعَقَّد نسبياً، عن طريق تدخُّل بعض العوامل التي تلعب دوراً مساعداً مع الغاز.<sup>1</sup>

إن إدخال فكرة "التخلخل والتكاثف" إنّما هي خطوة ذات قيمة في تفسير نشأة الكائنات حيث تجعل المذهب الكوني للمدرسة الأيونية متماسكاً مع نفسه للمرة الأولى. و يُلاحظ هذا حين رد (أنكسمانس) كل شيء إلى مادة، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة الكم، وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى وكُل تغيير فيها إنّما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيراً كان أم صغيراً في مكان معين.<sup>2</sup>

ويذهب إلى أن "الشمس" أرض، ولكن قُوَّتْها المُلتَهبة ترجع إلى سرعة حركتها التي تجعلها شديدة الحرارة. وكان هذا التَصَوُّر في غاية الجُرأة في زمان اعتقد الناس فيه بألوهية الأجرام السماوية.<sup>3</sup>

وخلاصة القول أن: "طبيعيات الملطيين هي إذن طبيعيات جغرافيين واختصاصيين في الأرصاد الجوية".<sup>4</sup>

1- إيرفين شرودنغر، الطبيعة والإغريق، ص (86).

2- محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإغريقية و مدارسها، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد (الأردن) (ط1)، 2015، ص (36).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (66،67).

4- إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ص (62).

## د - هيراقليطس: Heraclite (535 - 475 ق.م).

وُلد في (أفسوس) من أعمال آسيا الصغرى حوالي سنة (535 ق.م)، ومات سنة (475 ق.م)، كان مُعاصراً في بعضها لـ(بارمنيدس)، أي أنه ساير المدرسة الإيلية وهي في أعلى ذراها، كتب (هيراقليطس) رسالة نثرية ضمنها آراءه الفلسفية كانت معروفة في عهد (سقراط)، ولكن لم يبقى منها إلا أجزاء متناثرة بلغت من غموض الأسلوب وتعقيده حدّاً تكاد تستعصي معه على الأفهام، حتى أصبح (هيراقليطس) يُلقَّب "بالغامض" تارة و"بالمُظلم" تارة أخرى، وقد قال (سقراط) إنّ ما فهمه من كلامه قيّم عظيم، وما لم يفهمه يجب أن يُقاس على ما فهم. ويميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى القول بأنه إنّما تعمّد ذلك الغموض تَعَمُّداً لتتعلق فلسفته على عامة الناس الذين لم يقصد إليهم فيما كتب، إنّما سَطَّرَ ما سَطَّرَ لِيُخاطب العقول المُستتيرة المُمتازة وحدها.<sup>1</sup>

وقد قالها هو نفسه في أسلوبه إنّهُ لا يفصح عن الفكر ولا يُخفيه، ولكن يُشير إليه، وأنّ الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية<sup>2</sup>، وفي ذلك يقول (هيراقليطس): "إنّ مُعظم الناس لا يُفكرون بعناية فيما يحضر أمامهم من أشياء، وحتى لو عرفوها، جهلوا كُنْهها: إنّهم يعيشون على الظاهر".<sup>3</sup>

وقيل إنّهُ كتب كتاباً واحداً في ثلاثة أجزاء: فلسفي وسياسي وديني، اسمه: "في الكل Peri Tu Pantos"، وأنّه وهب الكتاب لمعبد "أرطيميس". وهناك أكثر من عنوان لهذا الكتاب، ممّا جعل (برنت) و(فريمان) يشكّان في معرفة عنوانه. بل إنّ تقسيم الكتاب موضع شك أيضاً، ويُزجّح أنّه من عمل (الإسكندرانيين) أو الشُّراح (الرواقيين) وقد بقيت عدة فقرات من كتابه تنقلها عن ترقيم (برنت) وترجمته. مع العلم أنّ كل مؤرخ يُؤثر ترجمة خاصة.<sup>4</sup>

1- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (53،54).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (19).

3- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (234).

4- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص (101..103).

قبل الخوض في فلسفة (هيراقليطس) الطبيعية، وجب علينا المرور بأهم النقاط الأساسية التي تُشكّل فلسفته بشكل عام، وبذلك تكون حاضرة في فلسفته الطبيعية، وأوّل هاته النقاط الأساسية في فلسفة (هيراقليطس) هي "المنهج".

يُعد (هيراقليطس) الفيلسوف اليوناني الأول الذي اعتبر "المنهج" ضروري للبحث الفلسفي، وعليه فإنّ (هيراقليطس) يرى بأنّه على الفلسفة أن تُفسّر الأشياء وفقاً لطبيعتها التي تُميّزها عن بعضها الآخر والتي تجعلها ذات استقلالية وتُميّز، وهذه الاستقلالية هي التي تُحدّد سلوك الشيء وتُكرّس تميّزه عن الموجودات الأخرى فالفلاسفة يختلفون عن الناس العاميين في أنّهم يتبعون هذا الأسلوب أو "المنهج"، أمّا الآخرون أي سائر الناس فإنّهم غير مُهتمين بالذي يجري حولهم ولا يعرفون الكيفية التي تجري بها الأحداث، ومن هنا الفارق بين الفيلسوف والإنسان العادي هو "المنهج" فالمنهج هو وسيلة المعرفة الحقة.<sup>1</sup> إنّ مفهوم "المنهج" عند (هيراقليطس) يتخذ معنى "الحكمة"، إذ أنّ كلّ تفكير حكيم له منهج مُعين يسير وفقه لذلك لا نجده عند عامة الناس، ويوضّح (هيراقليطس) ذلك قائلاً: "الذين يُحبون الحكمة يجب أن يكونوا متسائلين عن أشياء عديدة في الحقيقة".<sup>2</sup>

ويقصد (هيراقليطس) بمُحبي "الحكمة" الفلاسفة، فمُحبوا الحكمة أو الفلاسفة عند (هيراقليطس) هم الباحثون عن الحقيقة وعليهم أن يعرفوا جزئيات كثيرة<sup>3</sup>، فالأشياء تجتمع في غرض واحد بالرغم من كثرتها وتعدّدها وتسير وفقه لذلك نجد (هيراقليطس) يقول في إحدى الشذرات: "إنّ ما يتصف بالحكمة أمر واحد: هو تفهّم الغرض الذي يوجّه الأشياء جميعاً و يسيرها من خلال الأشياء جميعاً".<sup>4</sup>

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (71،72).

2- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت (لبنان)، (ط2)، 2006، ص (55).

3- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (72).

4- هيراقليطس، المصدر نفسه، ص (57).

والنقطة الثانية التي تحدث عنها (هيراقليطس) هي مفهوم "اللُّوغوس"، الذي أخذ حيزاً كبيراً من فلسفته بشكل عام، وبذلك سنجد هذا المفهوم حاضراً وبقوة في فلسفته الطبيعية مادام كانت له هاته الدرجة الكبيرة من الاهتمام من قِبَل (هيراقليطس).

إن المعنى الحرفي لكلمة "Logos" اليونانية هو "الكلمة"، لَكِنَّا إذا أردنا البحث في نصوص (هيراقليطس) نجد أنَّه يستخدم لفظة "اللُّوغوس" في معاني كثيرة:<sup>1</sup>

1- اللُّوجوس هو أي شيء يُقال، قصة أو حكاية مَرْوِيَة سواء كانت خيالية أم تاريخاً حقيقياً.

2- اللُّوجوس يعني القيمة أو التقدير.

3- اللُّوجوس كان يعني أيضاً الحديث إلى النفس في تعارض مع ما هو حي.

4- اللُّوجوس يعني أيضاً العِلَّة أو السبب أو الحُجَّة.

5- كان اللُّوجوس يعني حقيقة المسألة وكان الملوك الحقيقيون يُوصَفُون بأنهم ملوك بالُّوجوس الحق.

6- كان يعني أيضاً المعيار أو المقياس أو المرتبة.

7- كان يعني كذلك المُطابَقة والعلاقة والتناسب.

8- كانت الكلمة تعني المبدأ العام.

9- بمعنى كلمة العقل وخاصة عند كُتَّاب القرن الرابع قبل الميلاد. فيُقال إنَّ الإنسان يَتَمَيَّز عن الحيوان بامتلاكه للُّوجوس.

10- تعني كذلك التعريف أو الصياغة التعبيرية عن الطبيعة الجوهرية للأشياء.

11- كانت أكثر من ذلك كلمة شائعة في اللُّغة اليونانية دون أن تكون مُصطلحاً... يقول (هيرودوت): "إن بقية اليونانيين قرَّروا بالُّوجوس المشترك أو الحسَّ المشترك أن

يرسلوا... الخ".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (75).

<sup>2</sup> هيراقليطس، جدل الحرب والحب، ص ص (19...21).

كما وردت كلمة "اللوجوس" بالمفهوم (الهيراقليطي) في عديد النصوص نذكر منها: "ليس في وسع البشر معرفة الكلمة الأزلية Le Logos فعند سماعهم لها، تبدو لهم وكأنهم يسمعونها لأول مرة...".<sup>1</sup>، وهنا يُوضَّح لنا (هيراقليطس) أنَّ كلمة "اللوجوس" ليست مُتاحة لعامة البشر، وإنَّما هي خاصة من الناس الذين يتَّصفون بالحكمة، وبذلك تكون تَنَمَّة للنقطة الأولى التي تحدثنا عنها، أي "المنهج" و"الحكمة".

وفي نص آخر نجد: "(71 - 45) لن تجد حدود النفس إذا بحثت عنها في أي جهة من الجهات، ومهما يكن عمق المقياس Logos [فريمان: لن تجد في طريقك حدود النفس حتى إذا سرت إلى آخر الطريق، لأن قانونها Logos شديد العمق]."<sup>2</sup> وفي هذا النص يتجلى لنا كذلك مدى عمق وسداد وثقل معنى كلمة "اللوجوس" عند (هيراقليطس)، فـ"اللوجوس" في هذا النص يتطابق مع إحدى المعاني التي ذكرناها آنفاً وهو معنى "المقياس"، فالحكيم إذا أراد أن يعرف أي جزئية من جزئيات المعرفة يوظف في ذلك "اللوجوس"، وفي هذا النص مثال عن معرفة "النفس"، و"النفس" بخاصيتها الميتافيزيقية، لا يُمكن معرفتها معرفة حسيَّة سطحية، بل عن طريق "اللوجوس"، وهذا ليس مُتاحاً لعامة الناس، بل هو من خصوص الحكماء.

وكذلك في نص آخر نجد: "على المرء أن يتَّبِع ما هو مُشترك بين كافة البشر، لأنَّ كُل ما يختص بكل كائن، مُشترك بين الجميع. ولكن، مع أنَّ اللوجوس (العقل) مُشترك بين الجميع، إلَّا أنَّ مُعظم البشر يعيشون كما لو أنَّ لكلِّ منهم فكراً خاصاً".<sup>3</sup> و"اللوجوس" هو الذي يُبيِّن لنا كيف أنَّ الواحد هو الكل لأنَّه يجمع بين المتناقضات فاللوجوس مشترك للجميع ولكن القليل هم الذين يعرفونه، ويرى أغلب المؤرخين أنَّه "النار"، فكل الأشياء تتركَّب من "النار".<sup>4</sup>

1- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (234).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (108).

3- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص (235).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (77).

وبالحديث عن "النَّار" نكون قد لمسنا لب الفلسفة الطبيعية عند (هيراقليطس) باعتبارها المبدأ الأول للعالم الطبيعي والوجود بزمته عنده، فكيف فسّر "النَّار" كمبدأ أول للعالم؟ يقول (هيراقليطس): "هذا الكون المنظّم والذي هو واحد بالنسبة للجميع لم يخلقه إله من الآلهة أو إنسان من البشر، لكنّه كان ويكون وسيكون للأبد شعلة حيّة تظلم بمقدار وتنطفئ بمقدار".<sup>1</sup>

ففي هذه العبارة يكشف رؤيته لحقيقة العالم الطبيعي وجوهه، فاللّوغوس "الذي يحكم جميع الأشياء ويحركها هو "النَّار" سواء كان في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل<sup>2</sup>، والسبب الذي دعاه إلى القول بأن "النَّار" هي العنصر المكوّن للوجود هو أنّها أقل العناصر ثباتاً، وهو لا يقصد بـ"النَّار" هنا اللّهب فحسب بل أيضاً الدفئ والحرارة على وجه العموم، ولذلك فقد سمّاها البخار المتصاعد<sup>3</sup>، فهو يعدّ "النَّار" مصدر الأشياء، وتعود إليها بعد الفناء، و"النَّار" هي مبدأ الحياة والتغيّر.<sup>4</sup>

ويجدّر بنا أن نتساءل عن معنى "لم يخلقه إله أو بشر؟" إنّ (هيراقليطس) بهذه العبارة ربّما يريد أن يؤكد انتماؤه إلى الفكر الأيوني المادي الذي ينظر إلى الكون ككل على أنّه قد نشأ من تلقاء نفسه وأنّ كل العمليات التي تجري فيه إنّما تجري من تلقاء ذاتها. ومن جانب آخر فربّما تكون هذه إشارة ساخرة من (هيراقليطس) لعقيدة اليونانيين حول الآلهة الأولمبية التي هي كالبشر تحيا وتموت، تتزوج وتتوالد، تُحب وتكره.... الخ فالعالم الأزلي - الأبدي لا يُمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الآلهة، كما لا يُمكن أن يكون قد خلقه أحد البشر.<sup>5</sup>

1- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص (77).

2- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص (133).

3- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (70).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (77).

5- مصطفى النشار، النرجع نفسه، ص (133).

لقد فَسَّرَ (هيراقليطس) وجود هذا العالم من خلال تلك "النَّار" الخالدة التي اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخلية المُلازمة لحياته وتَجَدُّده، ومن الواضح أنَّ هذه "النَّار" ليست النَّار المادية المحسوسة التي اعتبرها فلاسفة (ملطية) أحد العناصر الأربعة، ولكنها "النَّار" العاقلة- الحية فهي إذن رمز للحياة وحيوية العالم والتفاعلات التي تسري فيه وليس أدلُّ على ذلك من أنَّ هذه "النَّار" تشتعل بحساب وتخبو بحساب أي أنَّ لها عقلاً يُنظِّم عملية الاشتعال والخُبُو، أو الوجود والفناء في هذا العالم.<sup>1</sup>

يقول (ديوجين لايرتيوس): "وكان هيراقليطس يزعم أنَّ النَّار هي الأصل الأول لجميع الأشياء"<sup>2</sup>. وهي نار أثيرية لطيفة جداً، حية عاقلة أزلية تملأ العالم، لكن عندما يعتربها الوهن تصير ناراً حسيَّة<sup>3</sup>، وللنَّار وجهان هُما الجوع والشبع، ولا يكتفي (هيراقليطس) بذلك بل يعدُّ سبب التغيُّرات التي تجري في الطبيعة، أي عملية تحوُّل المادة إلى أشكال متعدِّدة، يُعد سببها هو "النَّار"<sup>4</sup>، يقول (هيراقليطس): "أول تغيُّرات النَّار: البحر ومن البحر النصف أرض والنصف الآخر مزارب من الماء الحار... إنَّ الأرض تسيل وتستحيل إلى بحر وتعود إلى قدرها بمقتضى القانون القائم قبل أن تُصبح أرضاً"<sup>5</sup>. ويتكفَّن بعض البحر فيصيرُ أرضاً، وترتفع من البحر والأرض أبخرة رطبة تتراكم سحُباً فتلتهب وتتقدَّح منها البروق<sup>6</sup>، أي ينابيع "Prester بريستير"<sup>7</sup>، وتعود ناراً، أو تتطفئ هذه السُّحب فتكون العاصفة وتعود "النَّار" إلى البحر، فكل شيء يخرج من "النَّار" وإلى "النَّار" يعود، ومهما تنوعت الكائنات فقد صدرت عن أصل واحد هو "النَّار" ولها مرجع واحد هو "النَّار"<sup>8</sup>.

1- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص (134).

2- ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة (من طاليس إلى ديكارت)، ص (85).

3- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (103).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (77).

5- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص (77).

6- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (103).

7- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (77).

8- عبد الرحمان مرحبا، نفسه، ص (103).

أما: "عن هذه الظاهرة البريستير Prester فقد فسرها البعض بأنها أعاصير مثل (برنت)، والبعض الآخر فسرها بأنها ينابيع مثل (كاتلين فريمان)، وبالفرنسية ترجمها (روبان) بأنها "Trombe"، ويذهب (ويلرايت) إلى أنها مُصطلح يوناني يُشير إلى ظاهرة جويّة لا يوجد لها في اللغات الحديثة مُقابل دقيق لأنّها في تفسير (أبيقور) أشبه بالدوامة الهوائية المصحوبة بسيل من المياه، ولكن (سيريل بيلي) يُدخل في تفسيره لهذه الظاهرة عُصر "النّار" ويستند في ذلك إلى رأي (سنيكا) الذي فسّر "البريستير" بأنّه انفجار مصحوب بلهب، وبشرحه (آيتيوس) بأنّه يحدث من احتكاك السحب والخلاصة أنّه ظاهرة جويّة تتضمّن "الماء والهواء والنّار".<sup>1</sup>

وهذه "النّار" في حركتها محكومة، محكومة بكونها العقل الكلي، محكومة بالعدل، إنّها تسمح بالجدل، تسمح بصراع الأضداد، لكنّها لا تسمح بنهاية الحرب، إنّها كلّها تحولات، لكنّها محكومة بقانون العدل، وقانون "العدل" هو قانون "الحرب".<sup>2</sup> وقال (هيراقلطس) إنّ هذا الاختلاف هو نهاية "العدل Dike"، ولولا وجود هذه الأضداد ما عرف الإنسان اسم العدل، وينبغي أن نعرف أنّ "الحرب" عامة لكل شيء، وأنّ التنازع عدل، وأنّ جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع، وهذا التفسير المادي هو الذي يذهب إليه (برنت)<sup>3</sup>، يقول (هيراقلطس): "الحرب أب لكل شيء، ملك لكل الأشياء. لقد خلقت من البعض آلهة ومن البعض الآخر بشراً، وجعلت من البعض أحراراً ومن البعض الآخر عبيداً".<sup>4</sup>

ومن هنا، كانت "الحرب" ضرورة من ضرورات الوجود في فلسفة (هيراقلطس) الطبيعية، فهي سبب اختلاف مزاج البشر ومكانتهم الاجتماعية، وبالْحرب تتغيّر الأشياء من حال إلى حال، فهي رفض للواقع ومدعاة إلى تغييره حسب الظروف.

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر) (د.ط)، 1998، ص (63،64).

2- هيراقلطس، جدل الحب والحرب، ص (77).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (121).

4- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (236).



فالحرب في نظر (هيراقليطس) هي التجربة الفلسفية الأولى، ويبدو أن تقاعس أهل مدينته عن الحرب دفاعاً عن حُرِّيَّتِهِم من المستعمرين أُنْزِرَ في نفسه، وانعكس ذلك في تفكيره حتى ساد كُلُّ شيءٍ، وطَبَّقَهُ على مذهبه الفلسفي<sup>1</sup>، وفي ذلك يقول: "على المرء أن يعلم أن الحرب شاملة، وأنَّ العدل كفاح، وأنَّ جميع الأشياء تنشأ وفقاً للكفاح والضرورة"<sup>2</sup>. فإذا كان (هيراقليطس) قد مجَّدَ "الحرب" التي تُعدُّ عِلَّةَ هذا النِّظام، فقد وضع إصبعه على الحجر الأساسي في ذلك النِّظام الديني والاجتماعي، ودعا عن طريق الفكر إلى ثورة دينية وسياسية. فالحرب هي القانون، هي الكلمة، هي الله.<sup>3</sup>

إذن، فالـ"الحرب" كما سمَّاها (هيراقليطس) أبو كل تغيير يطرأ في هذا الوجود.

إنَّ الحديث في الفقرة السابقة عن الاشتعال والانطفاء رغم استمراريتها في حال العالم الواحد وتحولات عناصره من وإلى "نار" يجعلنا نطرح سؤالاً مهماً: هل كان (هيراقليطس) يؤمن بالدورات الكونية وبالاحتراق الكلي للعالم؟ إنَّ حديث (هيراقليطس) عن التغيُّرات والتحوُّلات التي تسري على "النَّار"، تلك التحوُّلات تتَّم وفق معايير مُنظمة وحساب ثابت "تشتعل بحساب وتخبُّوا بحساب" يُشير إلى أنَّه كان من المؤمنين إلى حد كبير بفكرة "الاحتراق الكلي للعالم"<sup>4</sup>، فيقول (هيراقليطس): "هناك تبادل: فكلُّ الأشياء للنار والنار لكلِّ الأشياء، مثلما يتَّم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع"<sup>5</sup>، إنَّ "النَّار" تخلُّص شيئاً فشيئاً ممَّا تحوَّلت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى "النَّار" وهذا هو الدور التام أو "السنة الكبرى" تتكرَّر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري "اللُّوغوس"<sup>6</sup>، أمد الدورة الواحدة ثماني عشر ألف عام أو ثمانمائة وعشر آلاف، حيث تأتي "النَّار" على كلِّ الأشياء فتحكِّم عليها وتُديئُها.<sup>7</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (122).

2- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة نقدية لنشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (237).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (122).

4- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص (136).

5- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص (76).

6- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (21).

7- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، ص (51،52).

وممّا تقدم من فلسفة طبيعية لـ(هيراقليطس)، يمكّننا القول أنّه لم يكن يُؤمن بمبدأ الثبات في العالم، وأنّ كل ما هو موجود مُتغيّر وصائر، أي أنّه نادى بمبدأ "الصيرورة" التي هي: "قائمة على صراع الأضداد"<sup>1</sup>، فكل شيء في سيلان مُستمر ولا يوجد شيء باقي على الإطلاق<sup>2</sup>، والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر (هيراقليطس) هو أنّهم يطلبون الوجود الثابت، والواقع أنّه ليس ثمة شيء ثابت قط، وكل شيء في تغيّر مستمر، ولا يبقى شيء ثابت، بل الوجود يتحوّل باستمرار، ولا يقف لحظة واحدة عن التغيّر، لأنّ الوجود عند (هيراقليطس) دائم السيلان، على حد تعبيره<sup>3</sup>، حيث يقول: "لا نستطيع أن نسبح مرّتين في نفس النهر، ومن غير الممكن للمرء أن يلمس مرّتين جوهرًا قابلاً للفناء"<sup>4</sup>. فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلّها تتحوّل باستمرار، وليس فقط الشيء الواحد يتحوّل إلى شيء آخر، بل أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنّما هو ينقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال، فالشيء يكون حاراً ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار. وحول هذا التقلّب من حال إلى حال يقول (هيراقليطس): "الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجفّ الرطب، ويصبح الجاف رطباً"<sup>5</sup>.

وهكذا في جميع الأشياء: لا تثبت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة، ومن هنا يقول (هيراقليطس) بأنّ كل شيء يشمّل ضده ويحتويه، لأنّ كل شيء حين يتغيّر، يتغيّر من ضد إلى ضد، فلا بُد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يُمكن هذا التغيّر أن يَتِمَّ<sup>6</sup>، لذلك نجده يقول أيضاً: "تتجدّد الشمس كل يوم"<sup>7</sup>.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (73).

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (68).

3- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (138).

4- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (239).

5- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (106).

6- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (138).

7- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (106).

إنَّ (هيراقليطس) فيلسوف التغيُّر، قد جُمعت فلسفته في عبارة واحدة هي: "كل شيء في تغيُّر مُستمر"، وفكرته الأكثر أهمية هي فكرة "التوتُّر" التي قدَّمها ليُفسِّر الثبات النسبي للأشياء وتغيُّرها الجوهرية. كانت هذه الفكرة من أخصب الأفكار ذات الفائدة الكبيرة التي قدَّمها الفلاسفة القُدماء، ولا يتناقض مدلولها على الإطلاق عندما تتذكَّر أنَّها نبعت، هي الأخرى، من أنواع الطُّرق الفئبيَّة التي سادت في ذلك الوقت. إنَّ مذهب "التوتُّر المُضاد" الذي استخدمه (هيراقليطس) لتفسير الطبيعة قد اشتقَّه، كما تدلُّنا كلماته ذاتها من ملاحظة حالة التوتُّر في "القوس والقيثارة"<sup>1</sup>، حيث يقول: "يتولَّد النغم لا من القوس والوتر بل من صراع القوس والوتر".<sup>2</sup>

رأى (هيراقليطس) أنَّه توجد في كافة الأشياء قوة تُحرِّكها في الطريق إلى أعلى نحو "النَّار"، وقوة مُضادة تُحرِّكها في الطريق إلى أسفل نحو اليابسة<sup>3</sup>، ويبدو (هيراقليطس) هنا وكأنَّه يذهب إلى أنَّ كلَّ قضية في هذا الكون تحمل نقيضها، فوضع "جدلاً صاعداً" و "جدلاً نازلاً" يكون هو السبيل إلى الإدراك الجزئي لظواهر الحياة المُتغيِّرة، ولعلَّ أراد التأكيد بأنَّ التمييز بين هذا التعاكس هو من عمل الإنسان ولا دخل للطبيعة فيه، بمعنى أن مجراهما واحد، فالتمييز إذن أمر ظاهري فحسب، ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثراً ألا وهي "الوحدة أو الانسجام" الذي ينتهي إليه الصراع<sup>4</sup>، وفي هذا الشأن يقول: "الطريق الصاعد والطريق الهابط واحد".<sup>5</sup>

والطبيعة على وجه العموم، إمَّا أن تكون في الطريق إلى أعلى نحو "النَّار"، أو في الطريق إلى أسفل نحو اليابسة، وأنَّ حالة وجودها إمَّا هي ذبذبة أبدية بين هاتين النهايتين.<sup>6</sup>

1- بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي ج1، ترجمة: أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر) (1ط)، 2011، ص (46).

2- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص (69).

3- بنيامين فارنتن، المصدر نفسه، ص (46،47).

4- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، ص (51،52).

5- هيراقليطس، المصدر نفسه، ص (72).

6- بنيامين فارنتن، نفس المصدر، ص (47).

## 2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في المدرسة الفيثاغورية Les Pythagoriciens.

كانت (الفيثاغورية) مدرسة عظيمة، وهي كنيحة دينية كانت أصدق نظراً في الدين من (الأورفية)<sup>1</sup>، حيث تأثرت ببعض تعاليمها خاصة من الناحية الدينية والأخلاقية و(الأورفية) هي: "نحلة سرّية، لا يُعرف على وجه التحديد نشأتها، ولكنها كانت موجودة في القرن السادس، والعلّة في بقائها سرّية ترجع إلى أصولها الآسيوية الغربية عن دين أهل البلاد"<sup>2</sup>، وترجع تسمية هذه المدرسة إلى: "أورفيوس Orpheus عاش في (تراقيا)، قبل العصر الهومييري، ويعتقد (أرسطو) أن (أورفيوس) لم يكن له وجود. غير أن سائر المؤرخين كانوا يعتقدون أنه شخصية حقيقية، إلا أنه كان يعيش في أزمنة بعيدة. وأغلبهم يعتقد أنه كان يعيش قبل (هوميروس) بعدة قرون، خصّصها بعضهم بأنها أحد عشر جيلاً قبل حرب "طروادة". وقال البعض الآخر إن (أورفيوس) نفسه عاش من تسعة أجيال إلى أحد عشر"<sup>3</sup>.

والمدرسة (الفيثاغورية) هي: "مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت في الهندسة ألفاظاً اصطلاحية ولقد اجتذبت شخصية (فيثاغورس) القويّة وتعاليمه المتنوّعة كثيراً من الأتباع أو التلاميذ وقامت بذلك مدرسة كبيرة تعدّدت جوانبها، كما خضعت لنظام دقيق. وكان التعليم بالمدرسة سماعاً وشفاهة وتلقيناً عن الأستاذ. فكانت تعاليم المدرسة سرّية يُعاقب من يُفشيها بالطرد. ويُقال أن من آداب المدرسة "الصمت" حتى لقد ذهبوا إلى أن التلميذ الجديد كان مُطالباً بالصمت خمس سنوات كجزء من اختباره"<sup>4</sup>.

1- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا (مصر)، (د.ط.)، (د.س.ن)، ص (33).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (27،28).

3- أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة اليونانية، (د.د.ن)، دمنهور (مصر)، (د.ط.)، 1948، ص (07).

4- محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، المرجع نفسه، ص (33).

## فيثاغوراس Pythagoras: (580 - 500 ق.م)

رغم أن المصادر التاريخية التي تتحدث عن حياة هذا الفيلسوف الكبير نادرة جداً، فقد توصلنا إلى جمع بعض المعلومات التاريخية الهامة التي تُظهر التيار الفيثاغوري الذي ظهر في الفكر اليوناني وطُبع بالطابع الصوفي الخالص الناهد إلى التحرُّر في الاتجاهات الفردية عن ارتباطها بالعالم الخارجي، وربط عناصرها الفردية بكيانها الباطني العميق، يستمد هذه الآراء من أسس الديانة الأورفية، العقلية والأخلاقية، مع تطوير هذه الأفكار الأورفية حتى تتسجم مع تفكير وعقلية التيار الفيثاغوري الذي كان يعيش أتباعه ببساطة، وعفة، ونقشف، وفق قانون ينص على ماهية المأكل، والملبس والصلاة، والترتيل، والدرس، والرياضة البدنية.<sup>1</sup>

وُلد (فيثاغورس) في (ساموس) عام 580 قبل الميلاد، ومات في (ميتابونتا) في إيطاليا عام (500 قبل الميلاد)، وقد أقام في حدثه في (بابلون) حيث كان يدرس وقد درس "علم الفلك والرياضيات والتنجيم" طوال 20 عاماً، وفي عام (525 قبل الميلاد) سافر إلى "كروتون" جنوب إيطاليا حيث أَلَفَ حَلِيَّةَ سِرِّيَّة (دينية، وليست معنية بالرياضيات) كَرَسَهَا لاستكشاف أسرار العدد. كانت هذه الخلية مُغالية في المحافظة وفاشستية، أعضاءها من النباتيين والزُّهاد، ولم تكن الجمعية "منظمة إحاء" (كما كان يُطلق عليها في الغالب) وإنما كانت مجموعة من العائلات. وقد تكون نموذجاً للمجتمع المثالي الذي نادى به (أفلاطون) في "جمهورية".<sup>2</sup>

وكانت الجماعة الفيثاغورية تقبل بين صفوفها الرجال والنساء من (اليونان) والأجانب على السواء، باعتبارهم إخوة مُتحابون مُتضامنون تجمعهم فكرة الانسجام والوحدة ويضمُّهم الوجود المشترك، من حيث أن المذهب وسيلة وغاية معاً.<sup>3</sup>

1- مصطفى غالب، فيثاغورس، دار ومكتبة الهلال، بيروت (لبنان)، (د.ط)، 1981، ص (13).

2- جون ماكلش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ترجمة: خضر الأحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1999، ص (112،113).

3- مصطفى غالب، المرجع نفسه، ص (14).

آمن الفيثاغوريون بخمسة أفكار أساسية:

1- لقد خُلِقَ الكون واستمر وجوده وفق خُطة مُقدَّسة، والحقيقة المُطلقة ليست مادية بل روحية، إنَّها مُؤلَّفة من أفكار العدد والشكل، إنَّ الأفكار هي مفاهيم مُقدَّسة أُسمى من المادة ومُستقلة عنها.

2- خلق الله الأرواح على شكل كائنات روحانية. الروح هي عدد مُتحرك ذاتياً ينتقل من جسم إلى آخر "إنساني وحيواني أيضاً". الأرواح خالدة. إنَّها تحلُّ في الأجساد لمُدَّة محدودة من الزمن فقط، ثم تنتقل إلى كينونة جديدة في جسم آخر. الطهارة، التي تستند إلى حياة عقلية وأخلاقية، تُخلِّصُ الروح من دورة لا تنتهي "لعجلة الحياة" لتبلُغ اتحاداً كاملاً بالإله.

3- ثمة تناسق ونظام داخليان في الكون. وهذا يَنبُجُ من اتحاد المتضادات. يوجد عشر متضادات أساسية تتفاعل بعضها مع البعض الآخر، وكل منها يؤدي وظيفة إبداعية. وهذه المتضادات، التي تكمن في أساس العالم كما نعرفه، هي: الفردي/الزوجي، الذكر/الأنثى، الخير/الشر، الرطب/الجاف، اليمين/اليسار، السكون/الحركة، الحار/البارد، المضيء/المظلم، المستقيم/المنحني، المحدود/غير المحدود.

4- إنَّ أهم المبادئ السامية في العلاقات الإنسانية هي "الصدقة والتواضع"، يجب أن يعيش الرجال والنساء حياة يسودها الزهد في مجموعة مُكرَّسة لتنشئة الأطفال على نحو ينسجم مع الخطة المقدسة. ويترتَّب على هذا ضرورة توفر تكريس فعَّال لدراسة العدد.

5- إنَّ الأفكار المقدسة، التي خلقت الكون وتقوم بالحفاظ عليه، هي تلك الأفكار المُتعلِّقة بالعدد.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>- جون ماكلش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ص (113).

## عقيدة التناسخ:

تَنبَنِي عقيدة التناسخ عند المدرسة الفيثاغورية على كون النفس ذات جوهر إلهي وأنها خالدة وطبيعة الإنسان ثانوية، فالجسد يفنى بينما تبقى النفس خالدة ووجود النفس في البدن بمثابة عقاب تتلقاه من جراء ذنب اقترفته، وإذا انفصلت النفس عن البدن بما تدعوه بالموت، فإنَّ النفس تبقى خاضعة لضرورة الحلول في بدن آخر، فالفضاء مُمتلئ بالأرواح التي تنتظر حلولها في الأبدان من جديد<sup>1</sup>. ويذهب (هرقليدس بونتيكوس) - القرن 4 ق.م - ومن أتباع أفلاطون و (أرسطو) أنّ (فيثاغورس) كان يؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة، تبدأ من (هرمس) إله الحكمة، ثمَّ (إيثاليدس) بن (هرمس) ثمَّ (إيفوروبس) ثمَّ (هرموتيموس) ثمَّ (فيروس) الصياد ثمَّ (فيثاغورس). وتشمل هذه الدائرة المكوّنة من ستة أشخاص 216 سنة، أي مكعب العدد 6<sup>2</sup>.

والأساس الآخر لعقيدة التناسخ هو إيمان الفيثاغورية بوجود صلة بين الإنسان والحيوان والنبات وكان هذا مرتبطاً بنوع من التابو، أي تحريم بعض أنواع من الطعام وقد رفض (فيثاغوراس) أن يقدم قرابين دموية، وامتنع عن أكل اللحوم، فضلاً عن ذلك فإنَّ عقيدة التناسخ كانت منتشرة في البيئة اليونانية وتحديداً عند المدرسة الأورفية التي نقلتها عن الشرق وتأثر (فيثاغوراس) بهذه العقيدة، وكان يُدرِّسها إلى تلامذته في مدرسته<sup>3</sup>. ومن الملاحظ أن (فيثاغورس) قد قيّد نفسه بهذه القواعد وحرص عليها أشد الحرص تلامذته، ممّا أكسبه المزيد من الاحترام والتقدير، وقد أشار التاريخ بوضوح وجلاء إلى أنّ المعلم نفسه أي (فيثاغورس) لم يشرب الخمر بالنهار أبداً، وأنَّه كان يعيش مُعظم أيامه على "الخبز والعسل"، وأن حلواه كانت هي الخضر، وأنَّ ثوبه كان على الدوام ناصع البياض، ولم يُعاقب إنساناً مُطلقاً ولو كان عبداً<sup>4</sup>.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (87،88).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (78).

3- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (88).

4- مصطفى غالب، فيثاغورس، ص (20،21).

## تطهير النفس:

إن السبيل إلى خلاص النفس بعد الموت، وارتقاؤها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أبدان أخرى وفي ذلك عذابها، فهو "التطهير" أو "التصفية Katharsis". ولم تكن فكرة "التطهير" من ابتكار فيثاغورس، فالأورفية تطلب الخلاص من "عجلة الميلاد" عن طريق التطهير، وذلك بإتباع قواعد مُعَيَّنَة في الطعام واللبس.<sup>1</sup>

ووضع (فيثاغورس) وتلامذته نظاماً للتطهير يقوم على أن تطهر النفس يتّم بواسطة الموسيقى والرياضة والاهتمام بالدراسات العلمية وبهذه الطريقة نترقى بالنفس لمعرفة القانون الذي يخضع له العالم، وتعيش في العدالة والقداسة التي تجد فيها حُرِيَّتَها، أمّا تطهير البدن فيتّم بممارسة الرياضة الجسدية والطب وممارسة الرياضة الجسدية تعني قمع نزوات البدن ومقاومة المؤثرات الخارجية لكي تسيطر النفس على البدن، وإذا اتّبَع الإنسان هذا السلم من التهذيب تتحرّر نفسه وتتخلص من دائرة الولادات المتعددة والفضيلة في رأي فيثاغورس ما هي إلا عملية تطهير تتفصل عبرها النفس عن البدن ومن ثمّ تتحرّر من الولادات لكي تتدوّق السعادة الأبدية تدوّقاً كاملاً، وهذه السعادة هي جزء من طبيعتها لأنّ طبيعة النفس إلهية.<sup>2</sup>

وقد ضرب مثلاً بالناس الذين يحضرون الألعاب الأولمبية، فهم أحد ثلاثة: قوم ينتهزون فرصة الألعاب الأولمبية للبيع والشراء والكسب من الأتجار، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا، وفريق يشترك في المباريات يطلب السبق والفوز، وهم الطبقة الثانية وطبقة تشهد كل ذلك أو "تنفّرج" على الباعة والمتسابقين، أو "تنظر" إليهم، وهم فريق النظار وهذا هو الأصل في "النظر Theorein" باليونانية يعني النظر، فالنظر أو العلم هو أعظم تصفية، وكل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ذلك الذي يتخلص من عجلة الميلاد.<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (79).

2- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (89).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (79،80).



## فلسفتهم الطبيعية (نظرية العدد - الواحد الرياضي):

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون، رأوا أن التفسير المادي الذي قال به السابقون عليهم، يثير صعوبات من أهمها:

أولاً: أنه لو اتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فإنه لن يكون مبدأ سابق عليها في الوجود.

ثانياً: لو فسّرنا جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذي يُميّزها عن بعضها ويُحدّد لكل نوع صورته الخاصة به.<sup>1</sup>

في ضوء تلك الصعوبات التي تُثيرها تلك التفسيرات المادية السابقة، بدأ (فيثاغورس) تأملاته حول أصل الطبيعة والكائنات. ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أنّ اختلاف الأصوات الصادرة من دق المطرقة على السندان وهما من نفس المادة واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أنّ أوتارها من نفس المادة، ترجع في الحالتين إلى "العدد" أي إلى شِدّة الضربات أو خِفَتِها في الحالة الأولى، وإلى اختلاف طول الأوتار وقصرها في الحالة الثانية.<sup>2</sup>

فلقد أدركوا أنّ تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنّما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازفة، فاستنتجوا أن التوافق أو الانسجام الموسيقي Harmony تُحدّده نسب رياضية مضبوطة تُترجم عن هذه الأطوال وتُعيّن طبقة اللّحن الموسيقي.<sup>3</sup>

ومن هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية في تفسير الطبيعة حيث كان السؤال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات على الطبيعة ككل، فتكون الأعداد هي المُفسر للاختلافات الكائنة بين الأشياء كما فسّرت الاختلاف بين النغمات الموسيقية؟<sup>4</sup>

1- محمد فتحي عبد الله و علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص (91،92).

2- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (د.ط.)، 1998، ص (156،157).

3- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (63).

4- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (157).

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم، إذ يُمكن تفسير الاختلاف بين الأشياء تفسيراً عددياً<sup>1</sup>، والعدد هو علم الحساب، ومرجع العدد إلى "الواحد"، وكان للواحد شأن أي شأن في الفلسفة، حتى لقد ذهب الفلاسفة إلى القول به على أنحاء مختلفة، فهناك الواحد الفيثاغوري، والواحد البارمنيدي، بل الواحد الطاليسي وهو الماء، وسائر من أرجع الكون إلى عنصر واحد أو مبدأ واحد. وقد تأثر المثال الأفلاطوني بالواحد الرياضي الفيثاغوري من جهة، وبالواحد البارمنيدي الميتافيزيقي من جهة أخرى. فما هو الواحد الرياضي؟<sup>2</sup>

فَلننظرُ إلى الطفل كيف يعد وكذلك الشخص العامي أو البدائي. يعدُّ الطفل على أصابعه، فهو ينظر إلى إصبع واحدة أو اثنتين أو أصابع اليد الخمسة، ولكن الإصبع جسم طبيعي له طول وعرض وعمق، وكل إصبع يختلف عن صاحبه شكلاً، وعن الأصابع الخمس مجتمعة في صورة واحدة في اليد، ولو أن كل واحد منها "منفصل" عن الآخر، أو هو عبارة عن "وحدة" مُستقلة بذاتها. وعندما يعدُّ الطفل العدد خمسة على أصابع يده اليسرى شكلاً واحداً لا خمسة أعداد. وهذا هو الشأن في الأشجار إذا نظرت إليها في الحديقة، أو الأعمدة في المعبد، وهكذا. فالعين ترى بالحس شيئاً محسوساً لا واحداً رياضياً، ولا يرى الطفل هذا "الواحد الرياضي" بل يرى الجسم الطبيعي. هذا وحاجات الحياة تضطر الإنسان إلى معرفة العدد، كالعبد بالحصى الذي يُشبهه "البلى"، فكلَّمَا أردنا أن نعد الأيام مثلاً وضعنا واحدة في مكان خاص وأضفنا إليها أخرى كلما مر يوم، وهكذا. وقد عبّر الإنسان قديماً عن طريقة العد كتابة بما يدل على هذا الأصل المحسوس.<sup>3</sup> إذن، فالفيثاغوريون ينظرون إلى المبدأ الأول للوجود نظرة الواحديّة إذ قالوا عنه أنّه مبدأ واحد، مُجسّدين إيّاه في "الواحد الرياضي".

1- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (157).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (81).

3- نفسه، ص (81،82).

ولكن (فيثاغورس) فطن إلى وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل الهندسي<sup>1</sup>، حيث كانت الأعداد في ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسية، فالعدد واحد هو النقطة والإثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع<sup>2</sup>، كما يتّضح من الرسم، سواء اتخذنا الرمز حروفاً أبجدية أو نُقْطاً:

• • •	a a a
• • • • • • •	a a a a a a a

ومن الأشكال التي كانت لها دلالة خاصة عند (فيثاغورس)، وكان أتباعه يَعُدُّونه مُقَدَّساً ويحلفون به، مثلث العدد أربعة، ويُدلُّ من النظر إليه على أنه مجموع الأعداد من 1 إلى 4، أي  $10=4+3+2+1$  وكانوا يُسمُّون هذا الشكل تتراكتيس Tetraktys<sup>3</sup>.

•
• •
• • •
• • • •

وهناك أعداد ثلاثية أي تتجمّع في مثلث مثل الأعداد 3،6،10،15،21. وهناك أعداد رباعية مثل 4،9،16،25.

يتّضح لنا من خلال ذلك، أنّ (فيثاغورس) وأتباعه أعطوا أصلاً أو مبدأً مُحدّداً للوجود والموجودات الطبيعية بشكل عام، وفق توجّههم الرياضي، وقد حدّدوه في "العدد" أو "الشكل الهندسي"، لأنّ حسب (الفيثاغوريين) لا فرق بين "العدد" و"الشكل الهندسي" ومنه فكل موجود في الوجود إلّا وله شكل مُعيّن يبدأ بنقطة، وهذه النقطة هي "الواحد".

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (82).

2- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص (157).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (82).

4- نفسه، ص (82).

والأعداد الشكلية أو الهندسية منها مربعة ومنها مستطيلة، وكُلَّمَا أُضيفت الأعداد الفردية على هيئة زاوية Gnomon إلى الشكل، أنتج الأعداد الرباعية، وكُلَّمَا أُضيفت الأعداد الزوجية أنتجت الأعداد المستطيلة، والأعداد منها فردية، ومنها زوجية، أمَّا الزوجية فيمكن أن تنقسم، مثل 8 إلى 4 ثم إلى 1. والواحد هو أصل الأعداد.<sup>1</sup>

ولمَّا كانت الأعداد وبصُور مُتَعَدِّدَة تُمَثِّل أشكالاً هندسية وكذلك الأشياء والكائنات الفيزيقية تختلف في أشكالها أو صُورها الخارجية، فبالإمكان إذن اكتشاف الصِلة بين أشكال الطبيعة والمُنَجَّزات الهندسية، إذ تختلف الأشكال الهندسية من حيث الكيف برغم اتصافها كُلِّها على السواء بأنَّها أشكال قائمة في مكان فليس لها أيَّة خصائص مادية وكل ما تَتَمَيَّز به هو خصائص صورية، ولقد رأى (فيثاغورس) استناداً إلى هذا الأساس الجديد اعتماد الاختلافات في الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات في التكوين الهندسي. إنَّ مُؤدى هذه النظرية الجديدة هو عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا أهمية له الآن، إذ أننا لسنا بحاجة إلى نسبة أي خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها. وكُل ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التَشَكُّل في صور هندسية فطبيعة الأشياء التي تُعد أساس تحديد ماهيتها في مجموعها هي التكوين الهندسي أو الصورة Eidos.<sup>2</sup>

فالأعداد عند (فيثاغورس) لها شكل أو هيئة eidos، وهذه اللفظة (إيدوس) التي أصبحت تدل عند (أفلاطون) على المثال، وعند (أرسطو) على الصورة، قديمة قدم فيثاغورس، ويذهب (تياور) إلى أنَّ استعمالها الفيثاغوري بمعنى الشكل الهندسي كان الأصل في المثال عند (أفلاطون)، ولكن (جِلْسْبِي Gillespie) ينتهي من دراسته إلى أن لفظة "إيدوس" كانت تستعمل في معنيين أحدهما طبيعي والآخر منطقي، فالمعنى الطبيعي هو شكل الجسم الخارجي، وقد تُقال على الطبيعة الداخلية Physis.<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (82،83).

2- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص (157،158).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (83).

والمعنى المنطقي يُقال على النوع الذي يشمل أفراداً كثيرين، كما نقول هناك ثلاثة أنواع من الأشجار في الحديقة، "زيتون وبرتقال وورد". وفي زمن (سقراط) كانت لفظة "إيدوس" تُطلق على المعنيين، وأخذ سقراط بالمعنى الثاني في تعريف الفضائل المختلفة والأصل اللُّغوي "الإيدوس" من الفعل اليوناني Idein أي يرى، فإيدوس تدل على الشكل المرئي بالعين<sup>1</sup>، ولعلَّ ما دفع الفيثاغوريين إلى هذا الرأي العجيب خلطهم بين العدد والمعدود وبين العدد ووحدة الهندسة. فنحن اليوم نُفرِّق بين العدد (1) وبين الكتاب الواحد مثلاً. فجعلوا العدد أصلاً للمعدود. وكذلك نحن نفرق بين الواحد الحسابي الذي هو وحدة العدد والنقطة التي هي وحدة الهندسة، وليس للنقطة وجود حقيقي بل هي مفروضة فقط، ولكن الفيثاغوريون ظنُّوا أولاً أنَّ الواحد والنقطة شيء واحد، فبناء على هذا يتألَّف الخط المستقيم من نقط معلوم عددها، كما أنَّ العدد يتألَّف من آحاد معروف عديدها، فإنَّ كل كتلة مادية ذات حجم هي إذن عبارة عن مجموعة من النقط يُمكن حسابها. وهكذا فإنَّ السبب الأصلي الذي دفع الفيثاغوريين إلى هذا القول هو ما رأوه من انسجام بين الأشياء وعلى الأخص بين حركات "الكواكب"، فنقلوا هذا الانسجام الموجود بين "الكواكب" إلى الأشياء وحسبوا أنَّ الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام.<sup>2</sup>

ف(فيثاغورس) يرى أنَّ العالم خاضع لنواميس ثابتة، ويبدو من معرفتنا لهذه النواميس أنَّ الانسجام والتناسق يسيطران على الأشياء جميعاً. ولذلك قال عبارته الشهيرة "العالم عدد ونغم"، وذهب (هيپوليتوس Hyppolytos) إلى أنَّ (فيثاغورس) زعم أن الكون يُغني وأنَّه مركب تركيباً مُتناسقاً. وهو أوَّل من رد حركات الأجسام السماوية السبعة إلى "الوزن" و"اللحن". ويقول (أرسطو) أنَّ الأعداد كانت في نظر الفيثاغوريين هي العناصر المُكوِّنة للكائنات ومادتها.<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (83).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص (69،70).

3- محمد فتحي عبد الله و علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص (93،94).

وفي هذا يقول (ديوجين لايرتيوس): "وكان فيثاغورس يزعم أنّ الأصل الأول لجميع الأشياء هو الواحد ومنه تخرج الأعداد ومنها تخرج النقط ومن النقط تخرج الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب التي تتركب منها العالم وأنها دائماً تستحيل وتتغير يرجع أحدها لآخر ولا ينعدم من جواهر العالم شيء بل جميع ما يعتريه محض تغيير".<sup>1</sup>

جملة القول ذهب (فيثاغورس) إلى أنّ الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها وحيث إنّه كان يُوحّد بين الأعداد والأشكال الهندسية، إذ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلاّ في عصر (أفلاطون)، فلا غرابة أن يذهب إلى أنّ أصل الأشياء، هو الأعداد، و ذلك على خلاف (المدرسة الأيونية) التي جعلت المادة كالماء أو "الهواء" أصلاً للموجودات. أو قلّ إنّ (المدرسة الأيونية) ركّزت اهتمامها في المادة فقط على حين أن (فيثاغورس) انصرف إلى الصورة وحدها. يتّضح ممّا سبق أن (فيثاغورس) كان يخلط بين الحساب والهندسة، وقد رأينا كيف يجعل الفيثاغوريون الثلاثة مُثلثاً، والأربعة مربعاً وهكذا، وتسمى هذه النقط الحدود Horoi للشكل، والمساحة التي تشغلها هذه النقط هي السطح Chara.<sup>2</sup>

بقي أن نفهم معنى قوله "العالم نغم"، ممّا يقتضي البحث في الموسيقى، التي رَدّها (فيثاغورس) إلى التناسب العددي، فكان صاحب الفضل في إقامة مبادئ ذلك العلم أيضاً. وممّا يُروى في سبب اهتدائه، أنّه كان يمشي يوماً في السوق فسمع "حدّاداً" يهوي بمطرقتة على الحديد ووجد لرنين "المطرقة" التي تقطع زمناً متساوياً ضرباً وإيقاعاً، فطبّق ذلك على الموسيقى.<sup>3</sup>

1- ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة (من طاليس إلى ديكارت)، ترجمة: عبد الله حسين، الدار العالمية للكتب و النشر، الجيزة (مصر)، (ط1)، 2011، ص (81).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (84،83).

3- نفسه، ص (85).

## تطبيقات العدد:

مارست الفيثاغورية تطبيقات للعدد على جوانب مختلفة، حيث اعتبرها البعض مُغالاة في نظريتهم، ويمكن حصر تلك التطبيقات في: (الجانب الأخلاقي - الصفات الحسابية - الحقائق الذهنية - العناصر).

ففي الجانب الأخلاقي اعتبروا العدد خمسة مبدأ الزواج، والعدد سبعة هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية، والعدد عشرة أكمل الأعداد وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى.<sup>1</sup>

أمّا الصفات الحسابية فتتناول الفيثاغورية فيها ماهية كل عدد من (1 - 10) ومعنى كل واحد من هذه الأعداد، فمثلاً العدد واحد أصل الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردى، والعدد اثنان هو العدد الزوجي والعدد ثلاثة هو العدد الفردي الأول، والعدد أربعة هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه.<sup>2</sup>

وبشأن الحقائق الذهنية اعتبرت العدد ثلاثة يُطابق المكان بأبعاده الثلاثة، وتُطابق الخمسة الصنعة والستة الرطوبة والسبعة العقل والنور والصحة والثمانية الحب والصدقة والتسعة الروية، أمّا العشرة فهي التي تحتوي هذه الأعداد كلّها، فإنّها تُمثّل طبيعة الهيئة وتطابق تركيب الكون الذي يحتوي على جمع الأشياء.<sup>3</sup>

أما العناصر في رأيهم فهي مناظرة للأشكال المنتظمة وأول الأشياء المنتظمة: "المكعب" وهو يقابل التراب ثمّ "الشكل الهرمي" وهو يقابل النار، و"المنمن" المنتظم يقابل الهواء و"ذو العشرين وجهاً المنتظم" يقابل الماء، أمّا العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشياء المنتظمة وهو "ذو الإثني عشر وجهاً منتظم".<sup>4</sup>

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (93).

2- نفسه، ص (93).

3- نفسه، ص (93،94).

4- نفسه، ص (94).

### 3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في المدرسة الإيلية.

#### أ) أكسينوفان Xenophane (570 ق.م).

جرت عادة المؤرخين أن يبدأوا "المدرسة الإيلية" بـ(أكزينوفانس) وأن يُنسبوا إليه أنه مؤسس هذه المدرسة، غير أنّ هذه النسبة عُرضة للكثير من النقد في هذه الأيام، فإذا كان (أفلاطون) يصفه بأنه رئيس هذه المدرسة، فإنّ ممّا يُضعف هذه النسبة ما جرى عليه (أفلاطون) من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء، فهو في محاوره "تيناتوس" يعزوا كذلك فلسفة (هيراقليطس) إلى (هوميروس)، وأيضاً إذا كان (أرسطو) يجعل من (بارمنيدس) تلميذاً لـ(أكزينوفانس) فإنّ هذه التلمذة لا تكفي لنسبة المدرسة إلى (أكزينوفانس) بل إن (أرسطو) نفسه يقول إنّ (أكزينوفانس) لم يُفسر شيئاً بوضوح فضلاً عن أن المعروف عن حياة هذا الأخير أنّه لم يستقر في مكان ما حتى تُنسب إليه المدرسة<sup>1</sup>، وكلّ ما يُمكن أن نَعُدّه هو أنّه فيلسوف انتقل بين "المدرسة الأيونية" و"المدرسة الإيلية"، والمصادر التي تُحدثنا عن فلسفة (أكزينوفان) مصدران، وكلا المصدرين مختلف عن الآخر، فالمصدر الأول يُصوّر لنا (أكسنوفان) فيلسوفاً دينياً فحسب، بينما يُصوّرهُ المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين.<sup>2</sup>

وُلد في (كولوفون) من أعمال (يونيا)، وقضى الشطر الأعظم من حياته ضارباً في مناكب الأرض يطوف المدن ويُنشد فيها الشعر والغناء في المحافل والأعياد، أخذ (أكزينوفانس) ينتقل من بلد إلى بلد، يروي للناس قصائده الرائعة في الرثاء تارة وفي الهجاء طوراً، و لكنه بث في ثنايا أشعاره آراء في الدين والفلسفة، جاءت مُتناثرة كأنّما هي عرض غير مقصود، وهو بالإصلاح الديني أشدّ صلةً منه بالفلسفة، فقد هاجم اليونان في دينهم هجوماً عنيفاً زرع العقائد وزلزل الآلهة التي اتخذها اليونان.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (79).

<sup>2</sup>- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (117).

<sup>3</sup>- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (38).



يذهب بعض المؤرخين إلى أن (أكزينوفانس) كان يقول بإله واحد وبذلك كان من دعاة التوحيد في بلاد اليونان، وقد نشأ هذا الظن من هجومه العنيف على تعدد الآلهة في الميثولوجيا اليونانية وإضفاء صفات البشر عليها<sup>1</sup>، فهي تمكر وتخدع وتسرق وتغضب وترضى وتبغض وتحب فأخذ (إكزنوفانس) يسخر من هؤلاء الذين استباحات عقولهم أن تسيخ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فينا يضطربون فيه، وينحو بالملائمة المرة على (هومر) و(هزيود) اللذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة<sup>2</sup>، وحول ذلك يقول (أكسينوفان): "حيث إنَّ الجميع قد تعلموا ومنذ البداية على يد هوميروس... لقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التي يتحلى بها البشر، من صفات مشينة ومُخجلة: كالسرقة، والزنى، والخداع المتبادل. لقد علّمنا على حساب الآلهة الكثير من الأفعال المتناقضة مع القوانين: كالسراقات، وأفعال الزنى، والخداع المتبادل. ومن ثمَّ تخيّل الناس أن الآلهة وُلدوا على شاكلتهم. فهم يرتدون الملابس، كما أنهم يُشبهون البشر في أصواتهم وأشكالهم"<sup>3</sup>.

إنّه يرى أن تعدد الآلهة قد جاء من اختلاف الشعوب وكثرة المدن التي لكل منها آلهتها، فشبهت كل مدينة الإله الخاص بها على حسب تقاليدها وعاداتها في الملابس والهيئة<sup>4</sup>، وعنه يقول: "ومن ثمَّ تخيّل الناس أن الآلهة وُلدوا على شاكلتهم. فهم يرتدون الملابس، كما أنهم يشبهون البشر في أصواتهم وأشكالهم"<sup>5</sup>.

ومن هنا دعوة واضحة إلى التوحيد في فكر (أكسينوفان) الطبيعي، فهو لم يقبل البتّة تعدد الآلهة في العُرف اليوناني، مُحطّماً بذلك القاعدة التي تقول أنّ تعدد الآلهة يسير وفق تعدد العادات والتقاليد والأعراف، ومُختلف النُظم الاجتماعية.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (81).

2- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (39).

3- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (264).

4- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (82).

5- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص (264).

إنَّ الناس قد أساءوا إلى الله، فصوَّره كلُّ بحسب حاله، فالزنج يجعلون الآلهة سود الشعور  
فطس الأنوف، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زُرُق العيون ذهبي الشعور ولو استطاعت  
الخيول أو البقر أن تُصوِّر الله لصوَّرته في صورة الخيل و البقر<sup>1</sup>، ويتفصل (أكسينوفان)  
في ذلك حيث قال: "نعم، فلو كان للثيران، والخيول، والأسود أيدٍ، ولو كان في مقدورهم  
أن يصنعوا الأعمال الفنية والرسوم كالبشر، لرسمت الخيول أشكال آلهتها على  
شاكلتها، والثيران على هيئتها. ولتفَنَّنُوا في رسم أجسادها وفقاً لكل نوع منها. لقد صنع  
الأتوبيون آلهتهم سود البشرة، و فطس الأنوف. وقال التراقيون عن آلهتهم إنها زرقاء  
العيون، وحمراء الشعر".<sup>2</sup>

والواقع أن كل هذا يتنافى مع أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله لأنَّ الله مُنَزَّه كل التنزيه  
عن أن يتَّصَّف بصفات البشر، فلكي تحتفظ الألوهية بقداستها لأبد أن نُنَزَّهَهَا عن صفات  
الإنسان، ولَمَّا كان الله هو الكمال، فإن الله أيضاً واحد<sup>3</sup>، لأنَّ الكمال لا يتعدد، وهو لا  
يشبه البشر في الصورة أو في نوع التفكير فهو "كُله عين وكُله أذن وكُله عقل" وهو إذا  
فَكَّر في الأشياء لا يلقى في التفكير مشقة ولا عناء، لأنَّ التفكير يصدر منه كما يصدر  
الضوء عن الشمس<sup>4</sup>، والله موجود في كل مكان، وهو ثابت كل الثبات، مُنَزَّه عن الحركة  
بكل أنواعها<sup>5</sup>، وفي إحدى قصائد الأهاجي من أشعار (أكسينوفان) يشرح كل ذلك فيقول:  
"ليس هناك سوى إله واحد، أعظم من كافة الآلهة والبشر. وليس له مثل بين البشر  
لا شكلاً ولا فكراً...إنَّه يرى الوجود برمته، ويتفكَّر كل شيء، وينصت لكل شيء. إنه  
يُدِير كل شيء بقوة روحه، وبدون عناء. إنه ثابت لا تطرأ عنه أدنى حركة، ولا تُنسب  
إليه الحركة من حين إلى آخر".<sup>6</sup>

1- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (117).

2- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها و تطورها و غاياتها)، ص (264).

3- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (117،118).

4- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (39).

5- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (83).

6- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص (264،265).

و لكننا إذا اتهمنا الإنسان بأنه يصور الله على صورته هو لا على حقيقته كما هي  
فستسائل أنفسنا: وكيف السبيل إلى معرفة الحقيقة المطلقة مُجرّدة عن فكر الإنسان وهنا  
يُجيب (إكزنوفنس) نفسه فيقول<sup>1</sup>: "لم ولن يوجد إنسان لديه معرفة يقينية بالآلهة وبكل  
الأشياء التي أتحدث عنها. حتى ولو نطق إنسان صدفة بالحقيقة كاملة فلن يكون  
على وعي تام بها. لأنّ كل ذلك يكون من قبيل الأوهام. ومع ذلك (علينا) أن نعتبر  
ذلك شيئاً من الوهم له بعض من الحقيقة"<sup>2</sup>.

وحتى لو شاءت المصادفة لإنسان أن يقول الحق في الله، فهو نفسه لن يعرف أنّه يقول  
الحق، هذا كلام جميل في التوحيد و لكنّه لا يكفي لا سيما ما يُلاحظ من أن فلبسوفنا  
يُشرك بالله آلهة أخرى، أي إنّهُ لم يستطع هو نفسه التخلص من الوثنية السائدة في بلاده،  
وما ذلك إلا لعدم وضوح هذه الفكرة عنده وضوحاً كاملاً مبرراً من كل نقص أو عيب.<sup>3</sup>  
ولم يعتقد (إكزنوفنس) أن العالم شيء والله شيء آخر، يحكّمه وهو منفصل عنه كما  
يحكم القائد جنوده، بل الله والعالم حقيقة واحدة<sup>4</sup>، فقد جمع بين الطبيعة وبين الله وتحدث  
عن الله حديثه عن الطبيعة وتحدث عن الطبيعة حديثه عن الله.<sup>5</sup>

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد؟ أنفهمه على طريقة المؤلّمين، أم على  
طريقة القائلين بوحدة الوجود؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف، ولكن خلاصة الرأي  
أن (أكسنوفان) كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنه جمع  
بين الطبيعة وبين الله، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها الله.<sup>6</sup>

1- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (39).

2- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها و تطورها و غاياتها)، ص (265).

3- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (82،83).

4- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص (40).

5- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (83).

6- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (118).

ولمّا كان الله والطبيعة شيئاً واحداً، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً فعلى أي نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة؟ يجب أن يُقال أولاً إنّ (أكسينوفان) كان يُفرّق بين الوجود بوصفه كلاً، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود، أمّا من ناحية الوجود بوصفه كلاً، فقد قال (أكسينوفان) عنه إنّّه واحد، بمعنى أنّ صفاته لا تتغيّر وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغيّر ولا الحدوث، وعلى هذا فالوجود، بحُسابه كلاً، ثابت في نظر (أكسينوفان)<sup>1</sup>، بل أنّ (أرسطو) وهو من أهم من دوّن آراء (أكرينوفانس) بين القدماء يذكر في كتابه "ما بعد الطبيعة" أن (أكرينوفانس) نظر إلى مجموع العالم وقال إنّ الأشياء جميعاً عالم واحد ودعا هذا العالم (الله)، إنّّه لم يقل شيئاً واضحاً، و لم يُبيّن إن كان العالم عنده واحداً من حيث "الصورة" أو من حيث "المادة".<sup>2</sup>

لكن هذا لا يمنع من أنّ (أكسينوفان) لم يُنكر التغيّر ولم يُنكر الظواهر. فإنّ حديث (أكسينوفان) عن التغيّرات وعن نشأة الكون من "الطين" ثم تحوّله إلى "الأرض" وتحوّل "الأرض" في المستقبل إلى "طين" من جديد، كل هذا يجعلنا نُؤكد أنّ (أكسينوفان) لم يُنكر التغيّر كما سيفعل رجال (المدرسة الإيلية)، فهو إذاً يقول بالتغيّر فيما يتصل بالحوادث الجزئية<sup>3</sup>، وعن هاته التغيّرات الحادثة في العالم يقول بشأنها (أكسينوفان): "كل شيء نتج من الأرض، وكل شيء مآله إلى الأرض... كل ما يُولد وينمو يأتي من الأرض والماء... البحر هو مصدر الماء والرياح، لأنه لا وجود في السحب لرياح عاصفة، وبدون البحر العاتي لن يكون للأنهار المتدفقة وجود ولا لمياه الأمطار أثر في السماء. فالبحر الهادر هو الذي يلد الغيوم، والرياح، والأنهار... ونحن جميعاً خلقتنا من الأرض والماء".<sup>4</sup>

1- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (118،119).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (83).

3- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (119).

4- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها و تطورها و غاياتها)، ص (265).

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً، فبعضهم يقول إنَّ (أكسينوفان) قد نظر إلى "التُّراب" على أنَّه العنصر الأول، وبعضهم أضاف إلى "التُّراب" "الماء"، والواقع أن (أكسينوفان) في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يتحدث عن "التُّراب" فحسب، ولكن البعض ينسب إلى (أكسينوفان) أنَّه قال بنظرية "العناصر الأربعة"، وهي رواية تُعد من أكثر الروايات تهاقناً وأقربها إلى عدم الصحة، ويُلاحظ بوجه عام، أنَّ (أكسينوفان) قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض الحيوانات المائية تتجمد وتصير صخراً بأن تصبح حفريات، أنَّ "الماء" يتحوَّل إلى "تُّراب"، وأنَّ مصدر التحوُّل الأوَّل هو "الماء" ثم "التُّراب" معاً.<sup>1</sup>

أمَّا تصوُّره للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً فبعضهم يذكر عنه أنَّه تصوَّر الكون على أنَّه "كرة"، و تبعاً لهذا كان يقول بأن الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إنَّ الكون لا محدود، وبذا يعده أصحاب هذه الروايات تلميذاً لـ (أنكسماندريس) خاصة.<sup>2</sup>

ونحن نرى شخصياً أنَّ (أكسينوفان) ينحو نحو لا محدودية الكون، بناءً على ما جاء في إحدى قصائده التي يتحدث فيها بهذا الخصوص فيقول: "إننا نرى من أعلى حدود الأرض عند أقدامنا بدلاً من الهواء، ولكنها تمتد من أسفل بدون حدود".<sup>3</sup>

وإذن فقد كان مذهبه أقرب شيء إلى الحلول من ذلك ترى أن (أكزنوفنس) كان مُتمماً (للفيثاغوريين)، فلم يعد واحدهم الحسابي يقنعه ويرضيه، بل الواحد عنده هو الكون بأسره لا يعتريه تغيُّر ولا تبدل ولا فناء، هذا الكون بل هذا الإله لا يتعدَّد.<sup>4</sup>

1- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (119).

2- نفسه، ص (119).

3- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها)، ص (265).

4- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (40).

ومهما يكن من تصوّر الألوهة، في تفكير (أكزينوفانس)، فإنه أول فيلسوف إغريقي ظهر له رأي صريح ناصح في مشكلة الألوهة بعد أن حام من الفلاسفة الذين سبقوه حولها حوماناً مبهماً غامضاً هو أقرب إلى الرموز منه إلى التعبيرات المفهومة والكلام الواضح، أنّ الخطوة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات ورغم عدم كفاية خطوة (أكزينوفانس) وتعثرها، فقد كان لها أثر قوي في هدم عقائد اليونان الباطلة، وكان نقضها غرضاً يُملَى على (أكزينوفانس) كل أفكاره، فالله واحد وهو أعظم الآلهة والبشر جميعاً، فإذا صح ذلك ثبتت نسبته إلى (المدرسة الإيلية) وثبت أنه مؤسسها وواضع أول لبنة فيها، فوحدة الوجود التي كان ينادي بها هي نفسها الوجود الواحد الثابت الذي قالت به (المدرسة الإيلية) فمن (أكزينوفانس) إلى (بارمنيدس) إنّ هي إلا خطوة واحدة تُعيد التلميذ إلى حظيرة الأستاذ.<sup>1</sup>

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب (أكسينوفان) وجدنا أنه بدأ أولاً تلميذاً لـ(أنكسيماندريس) بأن كان فيلسوفاً طبيعياً، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات، ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل (رينهت)، يصف (أكسينوفان) بأنه كان شاعراً فحسب، وينسب إليه البعض أيضاً أنه بحث بحثاً ميتافيزيقية جدلية وأنه كان المصدر الأول للجدل الذي ظهر فيما بعد في (المدرسة الإيلية)، وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين (أكسينوفان) و(المدرسة الإيلية)، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين (المدرسة الإيلية).<sup>2</sup> إنّ أصالة (أكزينوفانس) تتجلى في فكرة الألوهة وحدها رغم ما يكتنف هذه الفكرة عنده من نقص وغموض، وأمّا بقية فلسفته فهي تقليد للفلسفة (الأيونية) ومُتابعة لها.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (82،83).

<sup>2</sup> عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص، (119،120).

<sup>3</sup> عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (83).

## ب- بارمنيدس Parmenede 450 ق.م

وُلد في "إليا" حوالي (450 ق.م)، وقد بدأ (بارمنيدس) حياته الفلسفية باعتناق المذهب الفيثاغوري ولكنه ما لبث أن عارض هذا المذهب واختط لنفسه مذهباً جديداً، وإذا كان (هيراقليطس) قد رأى أن الأشياء في حركة دائمة وأن الأضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثرة، فإننا نرى على العكس من ذلك أن (بارمنيدس) كان يقف على النقيض من هذه الآراء، ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت، وأن هناك وحدة ووجوداً ثابتاً، وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين، ويُعتبر (بارمنيدس) مؤسس (المدرسة الإيلية).<sup>1</sup>

عرض نظريته الفلسفية بصورة شعرية، أي كتابة الفلسفة بقصائد شعرية، ثمَّ أن (بارمنيدس) خالف أسلوب النثر الذي وضع به فلاسفة المدرسة الطبيعية الأولى (طاليس، أنكسمندر، أنكسمانس) فلسفتهم، ووضع (بارمنيدس) عنواناً لقصيدته: "في الطبيعة"، ثمَّ إنَّ اتخاذ الشعر أداة للتعبير عن الفلسفة نابع أصلاً من وجهة نظره التي تتعلَّق بأنَّ الشعر يُخفف من جفاف الفلسفة وصعوبة فهمها، ثمَّ أنَّ السبب الآخر، هو اعتقاد (بارمنيدس) في أنَّ الفلسفة هي من وحي الآلهة، ولا يليق بهذا الوحي إلا أسلوب الشعر، والسبب الأخير هو أنَّ الشعر سهل على تعلم الشباب وحفظه، لذا كان تلميذه (زينون) يحفظ قصيدة (بارمنيدس)، وقصيدته تُقسَّم على ثلاثة أقسام هي:

### 1- مقدمة Prologue

### 2- طريق الحق The Way of Truth

### 3- طريق الظن 2.The Way of Opinion

وسنعرض القصيدة دُفعة واحدة ثمَّ نقوم بالتعقيب عليها حسب تدرُّجها بدءاً بالمقدمة وانتهاءً بطريق الظن.

<sup>1</sup>- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص (74،73).

<sup>2</sup>- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (102،101).

## القصيدة:

### أ- المقدمة

"قادتني الأفراس التي كانت تحملني بعيداً إلى حيث هفا قلبي، وأوقفتني [الآلهة] عند ذلك الطريق المشهور الذي يهدي الحكيم العارف بسائر المدن. وأسرعت بي الأفراس الحكيمة تجرُّ عربتي في ذلك الطريق والعدارى [والعرانس] ترشد إليه... إلى حيث كانت بوابات طريقي الليل والنهار... وأغلقت البوابات الذاهبة في الهواء بأبواب عظيمة واحتفظت العدالة Dike ذات العقاب... وفي هذا الطريق المستقيم اتجهت بي العدارى يقدن العربة والأفراس، حيث استقبلتني الآلهة بترحاب، وأخذت يدي اليمنى بين راحتها، وخاطبتني بهذه الألفاظ: مرحى أيها الشاب، يا رفيق الهاديات الخالدات اللائي أرشدن عربتك إلى بيتي، مرحى... لقد أرسلت في هذا الطريق بالأمر الإلهي Themis والعدالة Dike لا القدر السيء (وإنه حقاً لطريق بعيد عن أقدم البشر) جئت تبحث في كل شيء: عن الحق الثابت المستدير، كما تبحث عن ظنون البشر الفانين التي لا يوثق بها... ولكن عليك أن تبتعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث ولا تجعل الإلف مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى عن هذا الطريق عيناً مبصرة، أو أذنأ واعية أو لساناً ناطقاً، بل احكم بالجدل Logos على ما أنطق من براهين، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور".<sup>1</sup>

وأنثرت أسئلة عديدة حول هذه المقدمة منها، ما سبب كتابة هذه المقدمة؟ ومن هن بنات الشعر اللائي أفصحن عن وجوهن؟... الخ، ولم يكن حل الاختلاف من الأمور المهمة، لأنَّ الشيء المهم هو أنَّ ( بارمنيدس) نقد (هوميروس وهزيود)، وكان ناقداً للمدرسة الأيونية والفيثاغورية وخاصة في التقابل بين الأضداد، والسخرية من (هيراقليطس) في جمعه بين طريقي الحق والظن أي جمع الوجود واللاوجود.<sup>2</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (130،129).

2- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (103،102).



## ب- طريق الحق:

"أنظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء، وإن كانت بعيدة فهي كالقريبة ولن تستطيع أن تقطع ما هو موجود عما هو موجود، ف[الأشياء] لا تُفَرِّق نفسها ولا تجتمع.

كل شيء واحد من حيث أبدأ لأنني سوف أعود إلى المكان نفسه.

أقبل الآن لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها. هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول أن الوجود موجود To eon=Tt is ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق، والثاني أن الوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تتطرق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء...ومن المستحيل أن يوجد اللاوجود...لأنه لا يمكن أبداً إثبات أن اللاوجود موجود، وعليك أن تصرف نظرك عن هذا الطريق من البحث. فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود...وليس الوجود منقسماً، لأنه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل لأن الموجود مُتماسك بما هو موجود...وحيث كان له [أي الموجود] حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثال الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذلك، ولا يعوقها شيء، عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز...".<sup>1</sup>

يَعُدُّ (بارمنيدس) كل شيء واحداً، وهناك طريقان للمعرفة، الأول أن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو طريق اليقين، لأنه يتبع الحق، والثاني أن اللاوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تتطرق به.<sup>2</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص (130...133).

2- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (104).

## ج- طريق الظن:

"وإذ قد بلغت هذا الموضوع فإنني أقفل باب الكلام الصادق Logos والفكر المتعلق بالحق. عليك من الآن فصاعداً أن تتعلم آراء البشر، مُصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظي... لقد تعود البشر تسمية صورتين، ويجب أن يُمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق [كورنفورد: إذا ذهبوا بعيداً]. وقد ميّزوا بينهما من حيث تضادهما في الصورة، واستبدلوا عليهما بعلامات مختلفة. إحداهما النَّار في السماء، وهي نار رقيقة، لطيفة، مُتجانسة من جميع الجهات، ولكنها تختلف عن الأخرى، وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً: إنَّها اللَّيْل المُظلم، جسم ثقيل كثيف، وإنِّي واصفة لك نظام هذا العالم كما يظهر، حتى لا يسبقك تفكير أي إنسان...ولمَّا كانت جميع الأشياء تُسمى النور واللَّيْل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة Dunamis كل منهما [يريد النور واللَّيْل]، ففي كل شيء [كورنفورد: فالكل مملوء] مقدار متساوٍ من النور واللَّيْل اللَّامرئي، إذ لكل منهما نصيب...وستعرف طبيعة السماء، وجميع العلامات الموجودة فيها...وكيف نشأت [أي الأجرام السماوية] إلى الوجود. وستتعلم كذلك طبيعة القمر ووجوهه وأعماله في سيره، وستعرف أيضاً السماء التي تحيطنا...لقد امتلأت الحلقات الأضيق بالنار غير الممتزجة...وفي وسطها توجد الآلهة التي تدبر جميع الأشياء، ذلك لأنَّها أصل كل نسل وتتاسل، فهي التي تسوق الأنثى للإتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة مع الأنثى...و أول ما أبدعت من الآلهة هو الحب Eros...[القمر] يُضيء ليلاً بنور استمدته من الخارج، دائراً حول الأرض...[القمر] ينظر دائماً نحو أشعة الشمس... وهكذا طبقاً لآراء البشر [أي الظن] نشأت هذه الأشياء، ولا تزال حتى الآن، وسوف تكون وتفسد، وأطلق الناس على كل شيء اسماً ثابتاً يُميّزه".<sup>1</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص (133...135).

## تعقيب حول قصيدة (بارمنيدس):

### أ- المقدمة:

يبدأ (بارمنيدس) قصيدته بحكاية خيال ينساب انسياباً عذباً رقيقاً، حيث يتصور (بارمنيدس) نفسه وكأنها في رحلة طويلة تبغى من ورائها مقابلة الآلهة في رحابها الأعلى، فتعرج بصاحبها إلى مفاوز الليل والنهار، وتظهر الأبواب الذهبية المرتفعة لباصرتيه موصده. ولكن العذارى الجميلات ساعدته فخاطبن العدالة بألفاظ ساحرات عذاب طالبات إليها فتح الأبواب<sup>1</sup>، لضيف الآلهة الجديد، فانحسرت أمامه الظلال فأبصر عالماً عريض المدى طويل الصدى، قادته العذارى خلاله على استحياء حتى بلغ رحاب الآلهة، فعلمت أنه جاء يبتغي البحث عن "طريق الحق" وعن الإنسان وعن كل الأشياء ظاهرها وباطنها على السواء. وبدأت الآلهة تلهمه عبرها الصادقات فدلته وأرشدته إلى الطريق الصواب، نصحته الآلهة أن يسلك سبيلاً واحداً هو (الجدل- بمعنى معرفة الحد والماهية) حيث يهديه هذا الأمر إلى المهيع القويم الذي لا عوج فيه، لأن العقل والجدل دلالة في الوجدان وعند مُماحكة الدليل والبرهان.<sup>2</sup>

وإذا تعمقنا النظر في هذه المقدمة رأينا أن (بارمنيدس) يشير إلى معظم السابقين ويرفض مذاهبهم. فالإشارة إلى العجل وما يصدر عنه من شرر ترجع إلى (المدرسة الأيونية)، والإشارة إلى الليل والنهار تذكر بـ(المدرسة الفيثاغورية) وما عقدته من تقابل بين الأضداد، والتي ذكر (أرسطو) منها عشرة، نذكر فيما يلي:

(النهائي/ اللانهائي)، (الوحدة/ الكثرة)، (الذكر/ الأنثى)، (المستقيم/ المتعرج) (الخير/ الشر)، (الفرد/ الزوج)، (اليمين/ الشمال)، (السكون/ الحركة)، (النور/ الظلمة) (المربع/ المستطيل).<sup>3</sup>

1- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، (د.س.ن)، ص (89،90).

2- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، ص (59).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (136).

## ب- طريق الحق:

في مُجمل قصيدة (بارمنيدس) في "طريق الحق" أراد ان يُبين لنا أنّ "الوجود موجود واللاوجود غير موجود" بطريقة منطقية عمادها قانوني "الهوية أو الذاتية وعدم التناقض" ففي الأول أي: "قانون الذاتية **La loi d'identité**" أو كما يُسميه الفلاسفة المسلمون قانون الهو هو، أو قانون الهوية، فالذاتية تفترض بقاء الشيء مهما طرأت عليه تغيّرات خارجية، ويُعبّر عنه بالصيغة الرمزية المنطقية (أ) هي (أ)<sup>1</sup>. ويتطابق هذا القانون فيما جاء به (بارمنيدس) في جُزئية أن الوجود ثابت ولا يمكن أن يتغيّر فهويته وذاتيته هي الوجود، ولا يمكن أن يصير لاوجوداً، فهو أزلي مطلق.

أمّا في الجزئية الثانية الخاصة بقانون "عدم التناقض"، "اللفظ والفكر يحملان معاً صفة الوجود، لأنّ اللاوجود عدم. والنّاس عادة لا يُفرّقون بين اللفظتين ولذا يجتمع لديهما التناقض، وهما أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان"<sup>2</sup>، فذلك تعبير: "عن القانون الثاني من قوانين علم المنطق، وهو قانون "عدم التناقض **La loi non contradictoire**" وصياغته الرمزية المنطقية ألا يمكن أن تكون أولاً (أ) في نفس الوقت، وهذا القانون ما هو إلّا تأكيد لقانون "الذاتية"، أي التأكيد على ثبات حقيقة الشيء، ولا يُمكن وصف الشيء بصفتين متناقضتين في نفس الوقت<sup>3</sup>، ويتطابق هذا القانون فيما جاء به (بارمنيدس) في جزئية أنّ "الوجود" لا يُمكن أن يكون وجوداً ولا وجوداً في نفس الوقت. كما: "تحدّث بارمنيدس في القصيدة أكثر من مرة عن الطريق Hodos، ومن الواضح أنّ بارمنيدس يشبه طريق المعرفة بالطريق المادي الذي يمشي فيه الناس على أقدامهم وقد تطورت الفكرة و اشتقت المناهج العقلية من الطرق، وآية ذلك الصلة بين اللفظتين في اليونانية Hodos، Méthodos"<sup>4</sup>.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (105،104).

2- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص (90).

3- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (105).

4- أحمد فراد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (137).

### ج- طريق الظن:

يرى (بارمنيدس) بأن "طريق الظن" هو طريق الزيف والوهم، وأن سبب الزيف والوهم هو أن من يتبع هذا الطريق يعتقد بأنه لا فرق بين الوجود واللاوجود، بينما (بارمنيدس) يركز فقط على الوجود وينكر اللاوجود، وطريق الظن هو الطريق الذي حذرت الآلهة (بارمنيدس) من اتباعه، ثم إن (بارمنيدس) يهدف من تحديد طريق الظن نقد (المدرسة الفيثاغورية)، التي جمعت بين النقائق، فالذي يتبع طريق الظن يجمع بين النقائق ويصبح حاله حال فلاسفة (المدرسة الفيثاغورية) الذين هم جهلة على حد تعبير (بارمنيدس)، لأنهم قالوا بثنائية المبادئ، وفسروا نشأة الكون بامتزاج قوتي "النور والظلام"، ف(بارمنيدس) يحذر من يتبع هذا الطريق وعلى من يريد البحث عن الحقيقة أن يتبع طريق الحق الذي يُقر بالوجود وينكر اللاوجود.<sup>1</sup>

والوجود عنده يختلف عن موجودات هذا العالم المحسوس Onta، ذلك لأن عالم الموجودات الطبيعية قد عدّه مظهرًا ووهماً ومعرفة من باب الظن والزيف، ولقد شعر (بارمنيدس) بهذا الاختلاف بينه وبين سابقه جميعاً، ولا يذكر (بارمنيدس) من هؤلاء الناس الذين سيسوق آراءهم الخادعة مما يدل على أنه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الناس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بالطبيعة.<sup>2</sup>

وابتداءً من (بارمنيدس) ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الأول الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المتغير، وسيأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين، وسيكون هذا التوفيق إما توفيقاً آلياً كما سيفعل الذريون من بعد، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل (أنكساجوراس)، أو توفيقاً يجمع بين الإثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل (أنبادوقليس).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (108).

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (89).

<sup>3</sup> عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (121).

## الوجود في فلسفة (بارمنيدس) "فكرة الواحد":

لتبسيط هذه القضية الشائكة، لا بد لنا من القول في البداية: إن فكرة (بارمنيدس) كانت ترمي إلى حالة الوجود المطلق ككل، وليس كأجزاء. فالوجود برمته واحد، ومن المستحيل أن يكون أكثر من واحد<sup>1</sup>. و"الفكر" قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد "الفكر" لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود<sup>2</sup>، ولا نستطيع أن نغالي فنقول إنه فعل مثل (ديكارت) فأثبت الوجود بعد إثبات "الفكر" في عبارته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، ولكنّه وصل بينهما إلى حد التوحيد، فالفكر والوجود شيء واحد<sup>3</sup>، ولما كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة لأنه يمتنع أن يحدث من اللاوجود، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح في وقت دون آخر، فليس للوجود ماضي ولا مستقبل ولكنّه في حاضر لا يزول وعلى ذلك "يمتنع الكون ولا يتصور الفساد" وينتفي التغيّر. والوجود والواحد متكافئان فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس "مملوء كله وجوداً" ويلزم أنّه ثابت ساكن في حدوده "مقيم كله في نفسه" إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك وإليه يسير<sup>4</sup>. فالوجود أولاً يتصف بالوحدة، لأنّه لا شيء غير الوجود، ويتصف ثانياً بالثبات لأن كل تغيّر فهو من الوجود إلى الوجود، ومعنى هذا أنّه لا تغيّر مطلقاً، لأنّ التغيّر من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يفهم: فمن الوجود ينتج الوجود ولا يمكن أن يُنتج العدم وعلى هذا فالتغيّر غير ممكن<sup>5</sup>، وهو كامل متناهٍ أي مُعيّن "لا ينقصه شيء" إذ ليس خارج الوجود وجود يُكتسب. وهو تام التناهي والتعيين في جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نقطها<sup>6</sup>.

1- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها و غاياتها)، ص (271).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (37).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (143).

4- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (37).

5- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (121).

6- يوسف كرم، مرجع سابق الذكر، ص (37).

وبالجمله لما اقتنع (بارمنيدس) بأن العالم واحد رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنه موجود، وتأمل معنى الوجود مجرداً ومُفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالإطلاق فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فأثر هذا اليقين العقلي وأنكر الكثرة والتغير واعتبرهما وهماً و"ظناً": أليس التغير يعني أن الوجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنه باقٍ في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان)؟ أو ليست الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي كذا أي شيء مُعَيَّن، وليست كذا أي ليست غيرها؟ ولكن قولنا عن شيء إنّه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود وهذا معنى غير معقول.<sup>1</sup>

فهو لم يلتمس علة الكون في "ماء" ولا "هواء" مما يرى بالعين ويحس باليد، ولم يلتمسه في العدد الذي يتصل بالأشياء المحسنة صلة وثيقة، بل أنكر الأشياء جميعاً واعتبرها في حكم العدم، واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس، بل "بالعقل" المجرد الخالص، أعني بها الكينونة- أي الوجود-<sup>2</sup>

ومن هذا الوجه يُعد (بارمنيدس) مؤسس "الميتافيزيقا"، من حيث إنها تقابل بين الفكر والوجود- كما أشرنا- ثم أصبح موضوع الفكر "نظرية المعرفة"، وموضوع الوجود "نظرية الوجود"، أو الأنتولوجيا *Ontology*. وأنت ترى أن هذا الفرع من الميتافيزيقا إنما يرجع إلى البحث في الموجود الذي عبّر عنه (بارمنيدس) باليونانية بقوله "On" أي الموجود الواحد في مقابل كثرة الموجودات "Ta Onta" كما تصورته (المدرسة الأيونية) وغيرها من المدارس، وسلّمت بوجودها.<sup>3</sup>

سلّم (بارمنيدس) في نظريته الوجودية للعقل أو الفكر الخالص، وأنكر دور الحواس لكن هل كان ذلك بصورة مطلقة؟

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (38).

2- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (42،43).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (141،142).

لم يستطع (بارمنيدس) أن يثبت على تجريده الفكري إلى النهاية، بل انكفاً راجعاً إلى المادة، يلتمس عندها القلب الذي يصب فيه فكرته، فحقيقة الكون وجود مطلق غير مُقَيَّد، ولكنه يشغل حيزاً من مكان، وهو كروي في شكله.<sup>1</sup>

ومن هنا يتبين لنا أن (بارمنيدس) لم يُسلم بمثاليته جملة وتفصيلاً، بل اكفاً إلى نوع من الجانب المادي المحسوس، ليكمل به نظريته الوجودية، ورجوعه إلى التفكير المادي ربّما كان لقناعة منه على استحالة إنكاره والدليل على ذلك تسليمه بأنّ للعالم حدود مادية على شكل كرة، وهذا أغلب الظن ما جعله يتراجع عن مثاليته المطلقة.

يختلف المؤرخون أشدّ الاختلاف في هذا الصدد. وذلك لأن (برمنيدس) يُصوّر الوجود تصويراً حسيّاً خالصاً فيقول إنّهُ الملاء. فهذا القول دعا (تسلر) ثمّ (برنت) إلى القول بأن (برمنيدس) لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي، لأنّه تصوّره تصوّراً حسيّاً من حيث إنّ الوجود هو الشيء المادي الباقي، أو الأساس لكل الموجودات. وعلى هذا الأساس يقول (بيرنت) إنّ (برمنيدس) واحدي مادي أو "أبو المادية".<sup>2</sup>

ولكن قوماً آخرين فسّروا فلسفته تفسيراً آخر وزعموا أنّهُ بعيد البعد كُله عن المادية، وأنّه لا يقصد بأي حال الموجود المادي الواحد، بل الوجود، أو على أقل تقدير الموجود المعقول، فالواحد عنده "صورة" أو "مثال"، ولذلك كانت فلسفته مثالية<sup>3</sup>، وأصحاب هذا الرأي نوعان: منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً، ومنهم من يجعله وجوداً منطقيّاً صرفاً، فالأولون يجعلون (برمنيدس) أبا "المثالية"، أمّا الآخرون فيجعلون أنه رجل منطقي فحسب، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها: فماذا يعني أن أعرف أنّ أصل الوجود "الماء" أو "الهواء" أو "النّار"، كل هذه وهميات وظنّيات وتصورات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال.<sup>4</sup>

1- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (43).

2- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (124).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (142).

4- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (124،125).



وقد بقي هذان الشطران المتناقضان عند (بارمنيدس) دون أن يُؤلَّفَ بينهما، بل دون أن يدرك تناقضاً بينهما. فأماً خُلفاءه (أنباذوقليس وديموقريطس) فقد تناولوا الشطر المادي وأقاما على أساسه فلسفتيهما، فإن كان الوجود لا يطرأ عليه الكون والفساد، والوجود قوامه المادة في رأيهما، إذن فالمادة لا تستحدث ولا تفتنى. وبقي الشطر العقلي المجرد من فلسفة (بارمنيدس) لا تمتدُّ إليه يد البحث حتى أدركه (أفلاطون) فَهَدَّبَهُ وسما به إلى مستوى التجريد الخالص. وأنت ترى من ذلك في وضوح أن (بارمنيدس) كان حلقة الاتصال بين مرحلة طبيعية حسية سبقتة، ومرحلة عقلية ستجيب من بعده.<sup>1</sup>

وخلاصة ما نقوله نحن هو أن الوجود عند (بارمنيدس) ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد، فيما يتصل بالوجود، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسياً أو وجوداً منطقياً.<sup>2</sup>

وقد ورد عن الوجود (البارمنيدي) في محاوره "الثيئيتس" لـ(أفلاطون) فاصل حوار دار بين (سقراط) و(ثئوذرس) يتحدث فيه عن قيمة وعظمة فلسفة (بارمنيدس) عندما طلب منه (ثيئيتس) أن يُحدِّثَهُ عن ما جاء به فلاسفة (المدرسة الإيلية) فَرَدَّ (سقراط) قائلاً: "إني أجد أن نباحث ملسوس والفلاسفة الآخرين القائلين بوحداية الكل وسكونه مُباحثة سمجة وقحة. مع أن خجلي مغهم أقل مما يكون فيما لو دعيت لأناقش برمنيذس وحده. لأن برمنيذس قد تمثَّل لي، على حد قول هومرس "جليلاً ومهيباً" في آن واحد. وقد خالطت الرجل وأنا في شرح الشباب، وهو طاعن في السن. وقد بدا لي ذا عمق وأصالة خارقين. ومن ثمَّ أخشى أن لا نفقه أقواله، وأن نُقصِّر أكثر بكثير عن فكره فيما قال...".<sup>3</sup>

1- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (44،43).

2- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (125).

3- أفلاطون، الثيئيتس، ترجمة: فؤاد الأب جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، (ط2) 2013، ص (159)..

## ج- زينون الإيلي Zénon délée (498 أو 490 ق.م)

وُلد في "إيليا" حوالي (490 ق.م). وتتلذ على (برمنيدس). فقد كان شديد الإعجاب به إلى حد أنه سلخ الشطر الأكبر من حياته العلمية للدفاع عن مذهب أستاذه بكل ما أوتى من وسائل الجدل<sup>1</sup>، لم يُخالف أستاذه في شيء، وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات، لم يخرج مُطلقاً عما قال به (بارمانيدس). لهذا فمن الراجح أن (زينون) لم يُقل شيئاً في الطبيعيات، لأنَّ أستاذه قد قال كل شيء. أقام (بارمانيدس) مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنما كل ما بقي هنالك هو أن يُدافع عن هذا المذهب ضد خصومه فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذه: (زينون الإيلي ومليسوس) والنتيجة التي تُستخلص من الدفاع الذي قام به كل من (زينون) و(مليسوس) هي أن مذهب الوجود، كما تصوَّره (بارمانيدس) لا يُمكن أن يُوفَّق بينه وبين المذهب المُضاد له، وهو مذهب الكثرة والتغيُّر<sup>2</sup>، فهو يرى- أي (زينون)- ما ارتآه (بارمانيدس) في نظرية "الوجود" وفي أنَّ عالم الحس وهم باطل، يعتريه التغيُّر والزوال، مع أنَّ الحقيقة الخالدة لا تتغيَّر ولا تزول.<sup>3</sup>

يَتَّفِقُ أكثر المؤرخين على أن معارضة (زينون) كانت مُوجَّهة إلى أولئك الذين كانوا يقولون بأنَّ الأشياء كثيرة ومعنى الكثرة هنا قد يُفسَّر إمَّا على أنَّها كثرة الموجودات المحسوسة، ولكن الكثرة قد تعني أيضاً الافتراض العلمي الذي يفسِّر الجسم المحسوس بأنَّه مُكوَّن من عدد من الوحدات أو النقاط التي تُحدِّد الفراغ وقد أخذ (الفيثاغوريون) بهذا التفسير، وكان (زينون) أعظم معارضي الفلسفة الفيثاغورية وهي الفلسفة التي حظيت بالمكانة الأولى في "إيطاليا الجنوبية" موطن (بارمانيدس) و(زينون).<sup>4</sup>

1- عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (93).

2- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (126، 125).

3- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (44).

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها و مشكلاتها، ص (95).

اعترض (سقراط) على (زينون) في شرحه لفلسفة (بارمنيدس)، وأقام اعتراضه على أساس أن (بارمنيدس) يقول: "إنَّ الكل واحد" وأن (زينون) يقول: "الأشياء ليست كثيرة" وهناك فرق بين القولين. فأجاب (زينون) معترفاً بأن كتابه كان يهدف إلى الدفاع عن أدلة (بارمنيدس) ضد أولئك الذين يسخرون من تلك الأدلة مُبَيِّنِينَ أَنَّ القول بالواحد يُفضي إلى متناقضات كثيرة. فالكتاب رد على القائلين بالكثرة، وأن قولهم هذا يُؤدي كذلك إلى متناقضات كثيرة.<sup>1</sup>

إنَّ جوهر الكون حقيقة واحدة لا تتحرك ولا تتغيَّر. فأما الحركة التي نراها تطراً على الأشياء، وأما تعدد الكائنات، فكلاهما مستحيل لا يُؤيِّده الدليل. وإذا ثبت ذلك، لزم أن يكون مبررهما- أي الأشياء ذاتها- مستحيلاً كذلك. فإنَّما الأشياء في الواقع ظلال تتخدع بها الحواس لا تمت إلى الحقيقة بسبب، اللهم ما لم تكن حجاباً تكمن الحقيقة وراءه.<sup>2</sup> أما عن كتاباته، فقد كتب ما نُسب إليه بطريقة النثر، أي أنه اختلف مع أستاذه في طريقة التعبير عن فلسفته. ويروي (أفلاطون) و(سمبليوس) أنه ترك كتاباً واحداً. وإنَّ كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ترك أربعة هي: "المجادلات أو المخاصمات" و"ضد الفلاسفة" و"عن الطبيعة" و"فحص أعمال أنبادوقليس". وربما كانت العناوين الثلاثة الأولى من وضع مؤرخي عصر الاسكندرية. وأكبر الظن لدى البعض أنَّها من وضع الاسكندرانيين أنفسهم.<sup>3</sup>

على أي حال فإنَّ من الثابت أن لـ(زينون) على الأقل كتاباً واحداً، وقد استخدم (زينون) لأول مرة ذلك الفن الذي اخترعه والذي أطلق عليه (أرسطو) "فن الجدل".<sup>4</sup> فكيف دافع (زينون) عن آراء أستاذه (بارمنيدس) في الوجود؟

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (147).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (94).

3- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (200).

4- نفسه، ص (201).

## المنهج الجدلي عند (زينون):

يقوم المنهج الجدلي عند (زينون) على ما سُمي ببرهان الخُلف بعد ذلك. وتتلخَّص خطوات هذا المنهج القائم على برهان الخُلف في أنه يبدأ بالتسليم بصحة المقدمات التي يُسلم بها الخصم، ثمَّ يتبع ذلك بمحاولة بيان التناقضات التي تترتَّب على التسليم بصحة هذه المقدمات. ومن ثمَّ يكتشف الخصم أنَّ التسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التي لا يقبلها العقل. وعلى ذلك يتَّضح خطأ المقدمات فيكون نقيضها هو الصحيح. ونقيضها هذا ليس إلاَّ القضية التي يريد (زينون) أصلاً الدفاع عنها والبرهنة على صحتها<sup>1</sup>، و"الجدل" قياس مؤلف من مقدمات يُسلم بها الخصم والغرض منه إفحام الخصم المعاند، وقد يكون الغرض الوصول إلى معرفة الحقيقة<sup>2</sup>، فبينما كان أستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياً، لأنَّ صفات الوجود تُستخلص كلها من ماهية الوجود، نرى (زينون) على العكس يحاول الدفاع عن مذهب (بارمنيدس) مستعملاً طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول إنَّ المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند (بارمنيدس) تُقضي قطعاً إلى تناقض، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنَّها غير صحيحة، ومادامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة، وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان النقيض ولو أنَّ في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللفظي، فإنَّه يُلاحظ أن (زينون) لم يكن في جدله مشابهاً للسفسطائية. فالغرض مُتباين عند الإثنين، لأنَّ (زينون) كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية، هي مذهب الوجود عند أستاذه، بينما كان (السفسطائيون) يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية، هي القضاء على الفلسفة كما تصوَّرت حتى ذلك الحين.<sup>3</sup>

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، (201).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (147).

3- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (126).

أما جدل (زينون) فقائم على "المنطق"، وعلى المبادئ العقلية التي تيسر المنطق وجوده وأهمها مبدأ "عدم التناقض"، فهو من هذا الوجه مُكَمَّل للطريق المنطقي الذي سار فيه (بارمنيدس)، ولا غرابة أن يُسمَّيه (أرسطو) مؤسس "علم الجدل"، من حيث إنَّه كان يُسَلِّم بإحدى قضايا خصومه ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين، ويثبت بذلك بُطلانها.<sup>1</sup> ولتوضيح ذلك نفترض مثلاً أن القضية التي يريد (زينون) إثباتها والبرهنة عليها رمزها (أ)، وأنَّ نقيضها أي القضية التي يسلم بها الخصم هي (ب). فإنَّ الجدل الزينوني يقوم على الخطوات التالية:

- (1) التسليم بصحة القضية (ب).
  - (2) يكشف لمن يجادله أن التسليم بصحة (ب) يترتب عليه قضايا متناقضة تماماً ولتكن (ح)، (د).
  - (3) يُستنتج من ذلك أنَّ القضية (ب)، قضية غير صحيحة لما تَرْتَبَ عليها من تناقضات وخُف.
  - (4) وتكون النتيجة النهائية للجدل هي أنَّ (أ) هي القضية الصحيحة.<sup>2</sup>
- ومذهب (بارمنيدس) في الوجود يقوم على أصليين رئيسيين هما "الوحدة والثبات"، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يَتَّصِلُ بهذين الأصلين. ومن أجل هذا تنقسم حجج (زينون) إلى قسمين رئيسيين: قسم خاص بالتعدد، وقسم خاص بالحركة.<sup>3</sup>
- وقد احتفظ (سمبليقيوس) بنص جدله عن إبطال الكثرة بعباراته نفسها. وساق (أرسطو) بعض حجج (زينون) في إبطال الحركة، وصاغها في لُغته الأرسطوية.<sup>4</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (149).

2- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (201،202).

3- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، (127).

4- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (149).

## حججه الجدلية في إبطال الكثرة:

وتقوم هذه الحجج في إبطال الكثرة على فرضين اثنين، فأمّا افتراض الكثرة على أنّها كثرة مقادير مُمتدة في المكان أو افتراض أنّها كثرة عددية أي كثرة آحاد غير ممتدة في المكان ولا متجزئة.<sup>1</sup>

1- إنّ جدل (زينون) يُنكر التصور اللامقداري، أي هو ضد فكرة تكوّن الأجسام من نقط رياضية لا مقدار لها، فهذه اللامقدارية أو اللاتصالية خُلف، أي تناقض في الحدود. فمن مسلمات المذهب الفيثاغوري أنّ الأحجام مُكوّنة من سطوح، والسطوح مُكوّنة من خطوط، والخطوط مُكوّنة من نقط، والنقطة هي ما لا يقبل القسمة. ويعترض (زينون) على ذلك بأنّ تركيب المُتعدّد من آحاد (نقط) لا مقدار لها إنّما يعني تركيبه لا من شيء. فكيف تأتي لمجموعة من النقط- وكل نقطة منها لا تنقسم، أي ليست ذات حجم، كيف تأتي لما لا حجم له أن يصنع حجماً؟ وبعبارة أخرى: إنّ النقطة هي ما لا يقبل الانقسام، إذ لا يقبل الانقسام إلّا ماله مقدار أو حجم<sup>2</sup>، ومن الواضح أن (زينون) يحاول أن يُبطل بهذه الحجة الواحد الفيثاغوري، وكثرة الوحدات التي يتألّف منها العالم في مذهبهم، لأنّ العالم عندهم أعداد.<sup>3</sup>

إنّ الأشياء إذا كانت كثيرة فَيَنْتَرَبّ على ذلك أن تتشابه صفاتها المحسوسة وألّا تتشابه في آن واحد، وقد وضّحها بالمثل التالي: لو فرضنا "حبة من القمح" و"مكيالاً" أو "كومة من القمح" قد وقعا على الأرض فإنّ إدراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود أمّا إذا سقط المكيال- أو الكومة فإمّا أن لها صوتاً مثله وأمّا أن صوت المكيال- أو الكومة ليس في الحقيقة موجوداً. وبهذه الحجة يُعارض (زينون) رأي (بروتاجوراس) في اعتماد المعرفة على الإدراك الحسي.<sup>4</sup>

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (202).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (94،95).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (151).

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، ص (96).

ويَتَّضِحُ من هذا البرهان أنَّ الاعتماد على الإدراك الحسي لا يوصل إلى حقيقة الوجود لأنَّه سوف ينتهي إلى تناقض إذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة. والمغالطة في هذا البرهان واضحة لأنَّ لـ"حبة القمح" صوتاً ضعيفاً يقوى بالتقائه بصوت سقوط مثيلاتها ليكون الصوت الكبير بعد ذلك.<sup>1</sup>

وهكذا، فلو كانت الكثرة حقيقية للزم عن ذلك مفارقات عجيبة ومحالات منها: أن يكون الكون لا متناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في وقت واحد.

فهو لا متناهٍ في الصغر لأنَّه يتألَّف من وحدات محدودة العدد . ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم أو (مقدار)، لأنَّه إن كان للوحدة حجم لم تكن وحدة إذ ماله حجم قابل للانقسام إلى وحدات أصغر . فإذا سلَّمنا بأنَّ كل وحدة على انفراد لا حجم لها، لزم أن يكون الكل - وهو الكون هنا - لا حجم له.<sup>2</sup>

وهو لا متناهٍ في الكبر لأنَّ له جُرمًا، وكُلُّ جُرم قابل للانقسام إلى وحدات لا نهاية لعددها مُنفصلة بالضرورة، وإلاَّ اختلط بعضها ببعض، وهي مفصولة حتماً بمقادير ومسافات لا نهاية لها. و كُلُّ مسافة من هذه المسافات لها مقادير لا نهاية لها، وبين كل مقدار من هذه المقادير مقادير لا نهاية لها أيضاً، وهكذا دواليك، فيكون الوجود كبيراً كبيراً لا نهاية له.<sup>3</sup>

ومن هنا نرى إنَّنا إذا قلنا إنَّ الوجود مُتعدد، فإنَّنا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين، وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة، فالوجود إذن ليس مُتعدداً بل هو واحد.<sup>4</sup> وهنا امتداد واضح ويبيِّن لفلسفة (بارمنيدس) من قِبَل تلميذه (زينون)، فكما قلنا في مقدمة حديثنا عن فلسفة (زينون) أنَّها جاءت للدفاع عن آراء (بارمنيدس).

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، ص (96).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (95).

3- نفسه، ص (95).

4- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (128).

2- أما إذا كانت الكثرة كثرة عددية أي مكوّنة من آحاد غير متجزئة، فإنّ هذه الآحاد ينبغي أن تكون متناهية العدد لأنّ الكثرة إن كانت حقيقية كانت مُعيّنة، وهذه الآحاد منفصلة وإلاّ اختلطت بعضها مع بعض، وهي مفصولة حتماً بأواسط وهذه الأواسط بأواسط. فهي ستكون لا نهائية العدد إذ يكون بين كل شيئين شيء آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له<sup>1</sup>، وهذه الحجة يسميها (أرسطو) "القسمّة الثنائية"<sup>2</sup>.

وهنا يقول (زينون) إنّهُ إذا كان الوجود متعدداً، فمعنى هذا أنّه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن واحد، فهو محدود عدداً لأنّه مهما يكن به من مقدار، فلن يكون أكثر ممّا هو به، فهو إذاً محدود. وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد، لأنّه لكي نُفرّق بين الوحدة والوحدة، فلا بد أن نَتصوّر وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية وعلى هذا فإنّه غير محدود من ناحية العدد. وهكذا ننتهي، كما انتهينا في الحجة الأولى، إلى نتيجتين متناقضتين، وهذا يؤذّن ببطلان المقدمة، وعلى هذا فالوجود واحد.<sup>3</sup>

3- وكذلك لو كانت الكثرة حقيقية، فإن الكثرة تقتضي التمييز بين المكان وبين الشيء الذي يوجد في هذا المكان. ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً في مكان وهكذا إلى غير نهاية، وهذا البرهان فيه تأكيد لإنكار (برمنيدس) وجود الخلاء "الفراغ". ولئن دلّت هذه المتناقضات والمفارقات على شيء فإنّما تدل على الكل واحد لا يتجزأ، وعلى أنّ الفراغ أو "المكان" الذي تُميّز فيه بين الحاوي والمحوي، لا حقيقة له. وإذن فغرض الكثرة يُؤدي إلى نتيجتين متناقضتين لا يقبلهما معاً عاقل<sup>4</sup>، ولمّا كان ذلك غير مُمكن التصوّر، فالمقدمة إذاً باطلة. ومعنى هذا أنّ الوجود واحد.<sup>5</sup>

فالوجود الموجود هو واحد، ولا وجود للآوجود، وما الكثرة إلاّ وهم وزيف ظاهري حدثت جرّاء سطحية المعرفة الحسيّة.

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (203).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (150).

3- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (128)

4- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (96).

5- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (128).



## حججه في إبطال الحركة:

إن أشهر حُجج (زينون) كانت تلك التي قَدَّمَهَا ضد الحركة. وقد أورد (أرسطو) أربعة من هذه الحجج في كتاب "الطبيعة". صَنَّفَهَا المؤرخون على النحو التالي:<sup>1</sup>

### 1- حجة الملعب:

لا يُمكنك اجتياز الملعب [حلبة السباق]، إذ لا يمكن اجتياز عدد لا متناهٍ من النقاط في زمان متناهٍ، فلا بد أن تجتاز نصف المسافة قبل اجتياز المسافة كلها، وكذلك لا بد من اجتياز نصف نصف المسافة أولاً، وهكذا إلى ما لا نهاية له، لأنَّ المسافة تنقسم إلى ما لا نهاية له<sup>2</sup>، تقوم هذه الحُجة على افتراض مفاده أنَّ المكان يُمكن قسمته إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناهٍ. ولمَّا كان المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان مُتناهٍ فإنَّه لن يستطيع الحركة أصلاً.<sup>3</sup>

### 2- حجة أخيل والسلحفاة:

لا يمكن أن يسبق (أخيل) السلحفاة، إذ لا بد أن يصل أولاً إلى المكان الذي بدأت منه السلحفاة تسير، ولكن السلحفاة تكون قد تحرَّكت عندئذٍ، ويجب على (أخيل) أن يلحقها وهكذا كلما اقترب منها سبقته<sup>4</sup>، فهب أنَّ السلحفاة تقدَّمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل - أي (أخيل) - نظراً لبُطئ سيرها. وكانت سرعة الرجل (أخيل) عشرة أمثال سرعة السلحفاة. فلمَّا بدأ الرجل (أخيل) وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة وجد أنَّها تقدمت متراً "أي عُشر المسافة التي قطعها هو" فلمَّا قطع هذا المتر كانت السلحفاة قد تقدمت عُشر المتر، فإذا قطع هذا العشر، تكون قد تقدَّمت جزءاً من مائة المتر، وهكذا يَظَلُّان إلى ما لا نهاية، فلو ظلَّ المُتسابقان إلى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة.<sup>5</sup>

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (203).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (151).

3- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (204).

4- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (151).

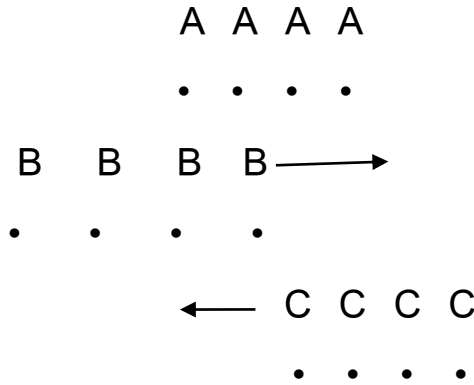
5- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (47).

### 3- حجة السهم الطائر أو المتحرك:

وهي تقوم على افتراض أنّ الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة وأنّ الشيء دائماً ما يوجد في مكان مُساوٍ له. ومن ثمّ فإنّ "السهم" المُنتقل لكي يصل إلى هدفه لا بد أن يقطع في كل آن من آنات الزمان غير المتجزئة مكاناً مُساوياً له فهو إذن لن يتحرّك من المكان الذي يشغله في الآن غير المُتجزئ، إنّه لن يتحرّك لأنّه سوف يوجد في مجموعة من الآنات الزمانية المنفصلة وحالته في كل آن من هذه الآنات هو السكون التام. ويستحيل أن تنشأ حركة من مجموع حالات السكون التام<sup>1</sup>، ولا يُمكن أن يتحرّك السهم، إذ يجب أن يجتاز مسافة يُمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية له في زمن نهائي<sup>2</sup>. من هذه الأمثلة الثلاثة، يتّضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خُيّل إلينا أنّها حقيقية واقعة، لأنّك - كما ترى - إن فرضت حدوث الحركة، تورطت في سلسلة من المُتناقضات، لا تستقيم مع العقل والمنطق<sup>3</sup>.

### 4- حجة الأجسام الثلاثة:

تقوم هذه الحجة على أنّه في الملعب توجد ثلاث طرق (حارات)، يوجد بكل منها ثلاثة أجسام أو أشياء لها نفس عدد الأجزاء نظمت على النحو التالي<sup>4</sup>:



1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (204،205).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (151).

3- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (47).

4- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (205).

فلو فرضنا أنّ A ظل ثابتاً كما هو، وأنّ B و C قد تحركا في اتجاهين مضادين - كما هو واضح في الشكل - في نفس الوقت وبنفس السرعة حتى تتوازي الصفوف الثلاثة على النحو التالي:<sup>1</sup>

AAAA

BBBB

CCCC

BBBB

فإنّ من المفروض أنّ الجسمين المتحركين بنفس السرعة يقطعان نفس المسافة، بينما نلاحظ في الشكل السابق أنّ الجسمين المتحركين حينما تقابلا وتوازت الصفوف الثلاثة، قد قطع أحدهما وليكن B ما يساوي طول A و C وأنه احتاج ليجتاز C ضعف الزمن الذي احتاجه في اجتياز A. ولمّا كان الزمن يقطعه B، C حتى يصل إلى مكان A واحداً فإنّ النتيجة أنّ ضعف الزمن يساوي نصفه، وهذا تناقض. وبالطبع فإنّ هذا يعني عند (زينون) إثبات قضية (بارمنيدس) في أنّ الحركة غير حقيقية أو مستحيلة.<sup>2</sup>

لكن (أرسطو) حين يُفقدُ هذه الحجة يُشير إلى أنّ المغالطة تنصبُّ على افتراض أنّ الجسم يستغرق زمناً مُتساوياً ليجتاز بسرعة متساوية جسماً يكون في حركة وجسماً له حجم متساوي في سكون.<sup>3</sup>

وليست هذه الفروض التي يتقدّم بها (زينون) صبيانية تافهة، كما يبدو للنظرة العجلى بل قد أثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر، هي مشكلة "الزمان" و"المكان": هل هما محدودان أم لا نهائيان؟<sup>4</sup>، وهنا يتبيّن لنا أثر (زينون) العظيم.

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص (205).

2- نفسه، ص (205).

3- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص (99).

4- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (48).

## 6) المبحث السادس: مفهوم الطبيعة عند الطبيعيين المتأخرين.

### أ- أنبادوقليس émpedocle (495 - 435 ق.م).

إنَّ مذهب (أنبادوقليس) هو محاولة للتوفيق بين آراء (هيراقليطس) في التغيير المُستمر وآراء (بارمنيدس) في الثبات الدائم، فقد رأى (أنبادوقليس) أنَّ هناك جانباً من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين.<sup>1</sup>

قَبِلَ (أنبادوقليس) نظرية (بارمنيدس) أنَّ "الوجود موجود واللَّوجود غير موجود" فلا كون ولا فساد، وإذن فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يَتَكَوَّن؟ كذلك قَبِلَ فكرة المبدأ الأول للموجودات التي قالت بها (المدرسة الأيونية)، ولكنَّه لم يجعلها عنصراً واحداً حتى يُمكن تفسير التباين الجوهرى للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة "الماء والهواء والنَّار" وزاد عليها "التُّراب"، واعتبرها أصل الموجودات.<sup>2</sup>

لم يُحاول (أنبادوقليس) رَدَّ الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل (الأيونيون) ولكنَّه وضع أصولاً أربعة "الماء والهواء والنَّار والتُّراب" فكان أوَّل من اعتبر "التُّراب" مبدأً ولَعَلَّ ثِقَل "التُّراب" هو الذي منع القدما من اعتباره كذلك<sup>3</sup>، وأوَّل من قال "بالعناصر الأربعة": وقد سَمَّاهَا جُذوراً أمَّا لفظ "العناصر" فهو من وضع المتأخرين: ف(أفلاطون) في محاوره "طيمائوس" هو أوَّل من استعمل لفظ "الإسطقسات" ذلك اللَّفظ الذي شاع وذاع في كُتُب العرب ويُشير إلى أصل كل شيء ثمَّ استخدم لفظ "العناصر" تحت تأثير الكيمياء الحديثة.<sup>4</sup>

وعليه، فإنَّ "العناصر الأربعة" أو "الجذور الأربعة" كما يُسمِّيها (أنبادوقليس) هي المبدأ الأول للعالم الطبيعي عنده، فكان بذلك مُتجاوزاً سابقه بجمعه لأربعة عناصر مرة واحدة كأصل للوجود، ومنه كان (أنبادوقليس) من أصحاب الكثرة.

1- محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (82).

2- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (مصر)، (د.ب) (د.س.ن)، ص (104).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (46).

4- ماهر عبد القادر محمد، المرجع نفسه، ص (105، 104).

نَمْ: "قال إنَّ هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أوَّل ولا ثان لا تتكوَّن ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، لكل منها كيفية خاصة: الحار للنَّار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب، فلا تحوُّل بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يُخْرِج المَصَوِّر بمزج الألوان صُوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية، وإنَّما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قُوَّتَيْن كبيرتين يسميها "المحبة والكرهية".<sup>1</sup>

ذهب (أنبادوقليس) إلى أنَّ أصل الأشياء هو "المحبة والكرهية"، وهما القوة المُحرِّكة للمادة "الأجسام الطبيعية"، فتجتمع الأجسام "الأشياء" وتتكوَّن بالمحبة، وتفترق وتفنى بالكرهية أو بالعدوان<sup>2</sup>، ويتغلَّب كل منها حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر الغلبة للمحبة، فتسود الوحدة الساكنة، أو للكرهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمُرُّ العالم بدور محبة تتخلَّله الكراهية وتُحاول إفساده، ثمَّ بدور كراهية تتخلَّله المحبة وتعمل على إصلاحه، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة، وطوراً تنتقل الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالانتماء إلى ما لانهاية.<sup>3</sup>

غير أنَّ هاتين القوتين مع أنَّهما فاعلتين - إلاَّ أنَّهما ماديتان. فلم يتصورهما (أنبادوقليس) إلاَّ أنَّهما من مواد في نفس مستوى وخصائص "العناصر الأربعة" طُولاً وعرضاً وتتساوى الغلبة معها في الوزن أو النقل. إنَّها كُلُّها (أي العناصر) مُتشابهة مُتساوية في السن وإن كان لكل كيفية خاصة وذات طبيعة مُتميِّزة ويسود كل بدوره على مر الزمن، ولا شيء يظهر في الوجود إلى جانبها كما أنَّها لا تفنى، لأنَّها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت موجودة الآن، توجد هذه العناصر وحدها، ولكنَّها تتداخل فتُصبح هذا الشيء أو ذاك أو ما يظهر بعد ذلك.<sup>4</sup>

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (46).

2- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، ص (304).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (46،47).

4- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص (106،107).

## قصيدة "في الطبيعة":

"أرعي سمعك، أي بوزانياس Pausanias، يا ابن انحيطس anchites الحكيم. فالقوى المنتشرة على أطراف الجسم محدودة، والأعباء التي تحملها كثيرة، وتتوء بها أفكار العقل. وهي (أي الحواس) لا تُدرك إلاّ قدرًا محدوداً من الوجود في أثناء حياتها إذ يقضي عليها سريعاً بالفناء، كما يتبدد الدخان عالياً في أجواز الفضاء، ولا يعتقد كل امرئ إلا فيما أدركه صدفه متوجّهاً كل وجهة في عجلة، ثم يفخر بأنّه اهتدى إلى معرفة الكل: وهذه الأمور قل أن تُبصر بالعين، أو تُسمع بالأذن، أو تُدرك بالعقل. أمّا أنت، وقد طرقت هذا السبيل، فلن تتعلم أكثر ممّا يستطيع العقل البشري أن يُعلمه. أيتها الآلهة، أبعدي عن لساني حماقة هؤلاء الناس، وألهمي شفتي القديستين أن تنطقا في صفاء وتدفق. وأنت يا ربة الشعر المعشوقة يا بيضاء الذراعين، أتوسّل إليك أن تلهميني سماع ما يأذن به القدر بسماعه لأبناء النهار، مُبعدة عربتي المظهمة عن العالم المقدس. ولا تدعي باقات المجد والإجلال التي يقدّمها البشر تحملك على الأخذ بأيديهم ورفعهم من الأرض، فتنطقين بما لا يسمح به القانون الإلهي، ويتربعون بذلك على عرش الحكمة".<sup>1</sup>

يبدأ (أنبادوقليس) قصيدته بتوجيه نداء لـ(بوزانياس) "وهو حسب ماورد عند (الأهواني) تلميذه الذي يوجّه إليه الخطاب ويعلمه"، ومفاد هذا النداء هو عدم الثقة في ما تقدّمه لنا حواسنا من معارف في هذا الوجود، لأنّها قاصرة وسطحية، ولن نستطيع تعلم أكثر ممّا يُقدّمه لنا عقلنا الذي هو كذلك قاصر عن إدراك جميع الحقائق، لذا فكل ما نُحصّله من معارف في هذا العالم هو نسبي وناقص، ومنه دعا (أنبادوقليس) إلى سبيل آخر تتسم فيه المعارف بالمُطلقية والثبات، بحيث لا تعرف التغيّر، وهذا السبيل هو "سبيل الآلهة". ومنه ينحو (أنبادوقليس) نفس منحى سابقه (بارمنيدس) في البحث عن المبدأ الأول للوجود وهو "إلهام الآلهة" وهذا ما يدعونا للقول أنّه اتّجاه "صوفي".

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (165).

وبعد تحديد الاتجاه المعرفي الذي نحا إليه (أنبادوقليس) المُتمثِّل في الاتجاه "الصوفي" الذي يعتمد على إلهام الآلهة، يواصل حديثه في قصيدته حول نشأة الوجود وتحديد المادة الأولى أو المبدأ الأول الذي نشأ منه قائلاً:

"ولا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يظهر شيء إلى الوجود ممَّا ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود، فهذا أمر مستحيل، ولا يمكن سماعه، لأنَّه موجود دائماً على أي وجه تتصوره...أمَّا قبل أن يتكوَّن البشر [من العناصر] وبعد انحلالهم فهُم لا شيء على الإطلاق. [المحبة والغلبة Phelia.Neikos] كما كان موجودين من قبل، فإنَّهما سوف يوجدان، ولن يخلو - فيما أعتقد - منهما الزمان الأزلي...أقبل واصنع إلى قولي واعلم أنَّ التعلُّم يزيد في حكمتك، وكما أخبرتك من قبل كاشفاً عن مقالي سأحكي لك طريقتين. لقد نما في وقت فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً، وانقسم في وقت آخر وأصبح كثيراً بعد أن كان واحداً- النَّار، والماء، والأرض، والهواء العالي غير المحدود وأيضاً الغلبة البغيضة البعيدة عنها المساوية لوزن كل منها، والمحبة الموجودة في وسطها المساوية لها في الطول والعرض...فهذه [العناصر] جميعها متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة تُمُّ تسود على مر الزمن... وماذا يمكن أن يزيد في الكل، ومن أين تنشأ الزيادة؟ وكيف يمكن أن تفسد مادام لاشيء من هذه الأشياء خلاء؟ فلا يوجد إلا هذه [العناصر] فقط ولكنَّها تتداخل فتصبح الأشياء المختلفة في الأوقات

المختلفة، وتتشابه على الدوام المحبة Phelia العشق [المحبة القوية] Philotes".<sup>1</sup> إذن، من خلال القصيدة، وكما سبق وأشرنا، رد (أنبادوقليس) أصل العالم الطبيعي إلى العناصر الأربعة: "الماء والهواء والنَّار والتُّراب"، لكنَّنا وفي نفس الوقت يُمكننا رد المبدأ الأول للعالم الطبيعي في فكر (أنبادوقليس) إلى قوتي "المحبة والكرهية" مادامتا تتحكَّمان في اجتماع وافتراق العناصر الأربعة في الموجودات أو الأجسام الطبيعية.

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ص (165...168).

ثُمَّ يَنْفَصِلُ (أنبادوقليس) في فاعلية "المحبة والكراهية" وتأثيرها على تكوُّن الأجسام الطبيعية قائلاً: "هذا الصراع بين المحبة والغلبة واضح في جرم الأطراف الكائنة الفاسدة ففي بعض الأحيان تَتَجَمَّع جميع الأطراف وهي أجزاء الجسم بطريق المحبة عند ازدهار الحياة. ومرةً أخرى تَتَقَطَّع بالغلبة الشريرة، ويهيم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة، ذلك أن جميع الأشياء التي تتكوَّن من هذه العناصر، الأشياء التي كانت، وتكون، وسوف تكون، الأشجار النابتة، والرجال، والنساء، والدواب، والطيور والأسماك التي تعيش في الماء، بل الآلهة المخلدون ذوو الفضل العظيم. فهذه العناصر هي وحدها التي توجد ولكنها حين تتداخل تتخذ أشكالاً مختلفة....."<sup>1</sup>.

فمن خلال ما جاء في القصيدة يمكننا لمس مدى تأثير "المحبة والكراهية" في جميع ما هو كائن في هذا الوجود مهما كان نوعه، لا وبل بلغ مدى تأثيرها إلى حد الآلهة، وهذا ما يبيِّن مدى أهمية عنصري "المحبة والكراهية" في فلسفة (أنبادوقليس) الطبيعية .  
حاول (أنبادوقليس) أن يُفسِّر الإدراك الحسي على ضوء نظريته المادية في "اختراق الجزئيات للمسام" فقال "إن الشبيه يدرك الشبيه" فلا تدرك العين الضوء إلا لأنَّ "النَّار" و"الماء" من مُكوِّناتِها، وعنده أيضاً أنَّ الجسم - وبصفة خاصة مزاج الدم - هو الذي يَتَحَكَّم في الفكر، وهذه نظرية مادية مطلقة.<sup>2</sup>

وقد لعبت نظرية العناصر الأربعة دوراً عظيماً في الطبيعة والكيمياء بل وعلم النفس حتى القرن الثامن عشر، فكانوا يُفسِّرون الأمزجة بمقتضاها، هذا مزاجه ناري، وهذا هوائي، وهذا مائي وهذا ترابي. ودُرِّج هذا التقسيم إلى كُتُب فلاسفة العرب، وأخذوا به واصطنعوا اللَّفظة اليونانية فقالوا الأسطقسات الأربعة Stoicheion، على أنَّ (أنبادوقليس) لم يضع هذه اللَّفظة، بل هي من وضع متأخر. أمَّا هو فكان يستعمل لفظة الجذور Rhizomata وهي التي تُترجم في اللُّغة الانجليزية بلفظة Roots.<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الالهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (168).

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (83).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (180،181).



## ب- أنكساغوراس (500 - 428 ق.م).

انْبَعَّ طريقة التفسير العقلي المحض، وقد رفض مثل (أنبادوقليس) فكرة التغيُّر الكيفي للأشياء، وفَسَّرَ الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل، وعلى ذلك فإنَّ أي تَغْيِيرٌ كَيْفِي لن يكون في حقيقة الأمر سوى تَغْيِيرٌ في التركيب المادي للجوهر.<sup>1</sup> وقد كانت آراء هذا الفيلسوف في الطبيعة تحمل عناصر مادية أصبحت فيما بعد أساساً للمذهب الذري Atomisme<sup>2</sup>، يقول (أنكساغوراس): "كانت جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها في العدد والصغر، لأنَّ الصغير أيضاً لا نهائي، ولمَّا كانت جميع الأشياء معاً، فلم يكن مُمكنًا لِصِغَرِهَا تمييز أي شيء منها. ذلك أنَّ الهواء والأثير، لأنَّهما لا نهائيان، كانا يحكِّمان كل شيء، هذا إلى أنَّهما أكثر [العناصر] أهمية في الامتزاج الأخير، سواء في العدد أو في الحجم"<sup>3</sup>. هذه العناصر كما يراها (أنكساغوراس) لها وجود يُماثل تماماً وجود الحرارة والبرودة، النور والظلام، الجفاف والرطوبة التي لها وجود واقعي. غير أنَّ العناصر المعينة ذات وجود بالقوة تظهر للوجود بالفعل عندما تسنح الفرصة لذلك.<sup>4</sup> يقول (انكساغوراس): "كيف ينشأ الشعر ممَّا ليس شعراً، أو اللُّحم ممَّا ليس لحماً"<sup>5</sup>. هذه العناصر لا متناهية في الصغر، ولا متناهية في القسمة<sup>6</sup>. وقد سمَّاها (أنكساغوراس) بـ"البذور" وعنها يقول: "وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلها معاً، دون أن يَتَمَيَّز أي لون، لأنَّ امتزاجها كان يحول دون ذلك، [نعني] امتزاج الرطب واليابس، والحر والبارد، والنور والظلمة، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأنَّ شيئاً لا يُشبه شيئاً آخر..."<sup>7</sup>.

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (84).  
2- يوسف حامد الشين، للفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها و تطورها و غاياتها)، ص (292).  
3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (193).  
4- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص (292).  
5- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (194).  
6- يوسف حامد الشين، نفسه، ص (292).  
7- أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع، ص (193).

## العقل (النوس Nous):

كان لأفكار (أنكساغوراس) إبداع جديد مُتميّز عن سابقه. فقد أعلن لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني بفكرة "السبب المُحرك La Cause Motrice" الذي لا يتحرك. فقد قبل هذا الفيلسوف بالفكرة الإيلية بشأن الثبات، ولا نهائية الزمن والوجود. لكنّه رأى في هذا الثبات وهذا الخليط اللامتناه في القسمة والمشاركة في العناصر نقطة بدء لحركة ميكانيكية في الكون. إذ لم يلبث هذا الكون على حالة السكون التي كان عليها. فقد وُجدت قوة فعالة أزلية الوجود لا تشترك معه في العناصر والقسمة والحركة، وهي التي أخرجته من حالة السكون إلى حالة الحركة. هذه القوة هي "العقل Le Nous".<sup>1</sup> وعنه يقول (أنكساغوراس): "وحيث بدأ العقل يُحرّك الأشياء، حدث الانفصال عن كل ما هو متحرك. وكل شيء حرّكه العقل فقد انفصل، فلما أخذت الأشياء في الحركة والانفصال زادت الحركة في انفصال الأشياء".<sup>2</sup> وهذا (العقل) لا يختلط بأي شيء من الأشياء، وهو مُتميّز عن المادة كل التميّز، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة بينما المادة مركبة<sup>3</sup>، وعن هذا التميّز يقول (انكساغوراس): "جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أمّا العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء ولكنّه يوجد وحده قائماً بذاته...".<sup>4</sup>

هذا (النوس) أو العقل، لا يُمكن تفسيره بغير فكرة الله المتعارف عليها في معناها العام. إذ أنه المحرك الذي لا يتحرك. فلا علاقة له بأي جزء من الكون، ومع ذلك فهو شيء لا متناه. مطلق القدرة، وهو وحده في ذاته ولذاته، إنّه ذكاء يُميّز ما يطرأ على خليط الكون. ومُنسّق لنظامه الثابت، فكل شيء أصل صدر عنه يحمل عناصره ويتشابه معه، ولا يمكن للشيء أن ينتج عن لا شيء.<sup>5</sup>

1- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها و تطورها و غاياتها)، ص (292، 293).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (195).

3- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (85).

4- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (194).

5- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص (293).

## ج- لوقيبوس Leucippu

لا يعي التاريخ شيئاً من حياته، فلا يذكر متى وُلد وأين أقام، ولا متى أدركه الموت إلاّ أنّه يُرجح أن يكون قد عاصر (أنبادوقليس) و(أناكسجوراس)<sup>1</sup>، (لوقيبوس) مؤسس "المدرسة الذريّة"، قيل أنّه من "إيليا" وقيل من "أبديرا" - وقيل من "ميليوسوس"، والأقوال متضاربة عن حياته، بل أنّ (أبيقور) يذهب إلى إنكار وجوده، غير أنّ (أرسطو) ويُتابعه (ثيوفراطس) يُعده مؤسس المذهب، ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة أشدّ غموضاً، فمؤرخو الفلسفة يذكرون آراء المدرسة جملة دون التمييز بين آراء (لوقيبوس) وبين ما لتلميذه (ديموقريطس)<sup>2</sup>، وهذا نص كلام (ثاوفراطس) عنه: "لوقيبوس من إيليا أو ملطية كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس. ومع ذلك فإنّه لم يتبع في تفسيره للأشياء الطريق عينه الذي اتبعه (بارمنيدس) و(زينوفان)، بل فيما يبدو ذهب إلى العكس. ذلك أنّ (بارمنيدس) و(زينوفان) قالاً بأنّ الكل واحد لا متحرك غير مخلوق ومُتناه، ولم يسمح لأبي واحد بالبحث فيما ليس بموجود، أمّا هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة سمّاه "الذرات". وزعم أنّ عدد أشكالها لا نهائية إذ لا يوجد سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذاك، وأيضاً لأنّه رأى الأشياء في صيرورة وتغيّر دائمين. وقال كذلك إنّ الموجود لا يقل في حقيقته عن اللاموجود، وأنّ الموجود واللاموجود علّتان متكافئتان لتولّد الأشياء، ذلك أنّه زعم أنّ جوهر الذرات ملاء وسمّاهما الموجود، وهي تتحرك في الخلاء الذي سمّاه اللاموجود، ولكنّه ذهب إلى أنّ "الخلاء" اللاموجود حقيقي كالموجود سواء بسواء"<sup>3</sup>. هذا نص يشير إلى أنّ (لوقيبوس) لم يُنكر اللاموجود والخلاء والحركة مخالفاً في ذلك (بارمنيدس)<sup>4</sup>.

1- أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (69).

2- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص (155).

3- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (209).

4- ماهر عبد القادر محمد، المرجع نفسه، (155).

لقد مثل (لوقيبوس)-والذرية معاً- محاولة التوفيق أو التسوية بين مذهبي (هيراقليطس) من جهة و(الإيلية) من جهة أخرى خاصة ما يتعلق منها بمشكلة الوجود وتَصْيِرِهِ وذلك بحثاً وراء طريق وسط بين الواحدية والتعدُّد. ففي نظريات (لوقيبوس) بعض ضلال من البارمنيديّة ممّا يُشكّل صلة فكرية يصعب التَّنكُّر لها، سواء كانت هذه الصلة مُتَأْتِيَةً عن تأييد للمذهب أو رفض له.<sup>1</sup>

ونحن نرى لأول مرة في تاريخ الفلسفة اليونانية فكرة "الخلاء" وأتته موجود، إذ أنّ الفلسفة الإيلية بوجه خاص لم تكن تتصوّر إلاّ الوجود، وأنكرت بشدة أن يكون اللاموجود موجوداً، أو حتى أن يلفظ به. والواحد البارمنيدي لم يكن إلا "كرة"، والوجود عندهم في رأي كثير من المفسرين مادي. ولم تكن فكرة "اللاموجود" أو "العدم" مجرد لفظة لا معنى لها، بل هي محاولة لفهم هذه الموجودات التي تظهر ثم تختفي.<sup>2</sup>

فلما رأى (الذريون) ذلك قالوا بما قال به (الإيليون) من أنّ الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التغيّر، وقالوا أيضاً بأنّ الخلاء لا شيء. لكنهم قالوا من ناحية أخرى، بعكس ما قال به (الإيليون) وهو أنّ الوجود يحتوي أيضاً إلى جانبه "العدم والخلاء"، وذلك لأنهم لم ينكروا التغيّرات ولم يعدوها من خداع الحواس كما قال (الإيليون).<sup>3</sup>

وقد حلّ (أرسطو) هذه المشكلة فيما بعد بقوله: إنّ مبادئ الوجود ثلاثة: "الهيولى الصورة، والعدم". يُريد بذلك أنّ "الهيولى" حامل "للصورة"، التي تتقلّب عليها، وكلّما كانت "الصورة" مُتَلَبَّسَةً بالـ"الهيولى" كان الوجود موجوداً في الواقع، فإذا انتقلت "الصورة" كان ما سبقها "عدم"، وما سوف تتلبّسه إمكان. أمّا (لوقيبوس)، فيذهب إلى أنّ "الذرات" هي الملاء، وهي الوجود، وأنّ "الخلاء" هو اللأوجود.<sup>4</sup>

1- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، ص (107).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (210).

3- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (151).

4- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (210).

## الخلاء و الملاء:

كان سائر القدماء يُنكرون "الخلاء"، وبخاصة (المدرسة الإيلية) التي نفت الحركة على أساس إنكار "الخلاء". أمّا (الفيثاغوريين) فكانوا يقولون بضرب من "الملاء" يفصل بين الأعداد أو الوحدات، و"الملاء" أو "السطح" عندهم هو "الهواء"، وجاء (أنبادوقليس) فأثبت أنّ "الهواء" جرم مادي، فلا "خلاء" بناء على ذلك. أمّا (لوقيبوس) فالخلاء عنده موجود، على عكس (الإيليين) الذين ذهبوا إلى أنّه غير موجود، لأنّ اللّاموجود غير موجود، فكان (لوقيبوس) بذلك أوّل من أعلن وجود "الخلاء" في تاريخ العلم والفلسفة.<sup>1</sup>

فكان هذا العدم أو هذا اللّاموجود الذي هو "الخلاء" هو شيء أيضاً، أي أنّهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة، وأنّ هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لا نهائية، ولذا قالوا إنّ الوجود يتكوّن في الأصل من أجسام لا متناهية في العدد.<sup>2</sup>

وليس مشكلة "الخلاء" يسيرة إذ شغلت بال الفلاسفة والعلماء من قديم الزمان حتى اليوم، وتتّصل هذه المشكلة بوجود المادة في الفضاء أو في المكان، وهل يكون خلاء أم ملاء؟ وإن كان ملاء فما هي هذه المادة التي تملؤه؟ وقد وُحِدَ (أرسطو) بين المكان والخلاء. والمكان المُطلق هو ما يقبل الأجسام. وهذا هو رأي (نيوتن) لأنّه يسلم بوجود المكان المطلق. و أكد (ديكارت) وجود المكان، لأنّ حقيقة المادة هي "الإمتداد". وكذلك يُسَلَّم (لايبنتز) بالـ"الملاء"، ولكن المكان عنده علاقات بين الأجسام. ولنرجع إلى (لوقيبوس) فنقول إنّّه ذهب إلى أنّ العالم يتكوّن من مبدئين هما "الملاء" و"الخلاء". فقد سلّم بوجود هذا اللّاموجود أي "الخلاء" حتى يفسّر وجود الكثرة والحركة فالعالم يتكوّن من "ذرات" لا نهاية لها في العدد، وهي تملؤ "الخلاء".<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (214،213).

2- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (151).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (214).

## صفات الذرة:

و"الذرة" عند (لوقيبوس) تتَّصِفُ بصفات ثلاث أساسية هي: "الشكل، والوضع والترتيب"، وهي جميعاً متشابهة من حيث مادتها وعدم قبولها القسمة، لأنها صغيرة جداً<sup>1</sup>، وتلك هي الصفات الأوليّة الصادرة عن طبيعة "الذرات" نفسها، وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية، مصدرها إدراكنا وتأثرنا بهذه "الذرات". فهناك صفات مثل "الثقل والصلابة والكثافة واللون والذوق" ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء. ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد: فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلًا بالنسبة إلى شخص خفيفًا بالنسبة إلى آخر، فهي صفات نسبية وليست صفات مُطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى<sup>2</sup>.

ومن هنا يمكننا القول أنّ الصفات الأساسية أو الأوليّة "للذرة" تحتل عند (لوقيبوس) مفهوم "الجوهر"، أمّا الصفات الثانوية فيمكن القول عنها أنّها تحتل مفهوم "العرض" كما أنّ: " (لوقيبوس) كان يستخدم عدة اصطلاحات للتعبير بها عن "الذرة" وأحوالها المختلفة فهي تختلف بالشكل وكذلك بالترتيب، والوضع، ويضرب مثلاً بالحروف الأبجدية لبيان هذه الاختلافات، فالحرفان N و A يختلفان بالشكل، والشكلان AN و NA يختلفان بالترتيب، والحرفان N و Z يختلفان بالوضع. ويبدو أن هذا التفسير لم يكن على سبيل التشبيه بل على سبيل الحقيقة، يريد أن حروف الأبجدية واحدة ولكن اختلاف ترتيبها هو الذي يؤدي إلى اختلاف المعاني من النقيض إلى النقيض، كما تختلف المأساة عن الملهاة. وقد استعار (أنبادوقليس)، أو الذين جاءوا بعده، لفظ "الإسطقسات" أي الحروف للدلالة على الأصول الأولى للأشياء"<sup>3</sup>.

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (215).

2- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص (153،152).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (215).

ومن الواضح أنّ اجتماع "الذرات" على ترتيب مُعيّن راجع إلى حركتها، هذه الحركة التي تُحدث اتفاقاً في جميع الجهات دون تدبير أو غاية. ويُؤدي اجتماع "الذرات" وانفصالها إلى "الكون" و"الفساد"، ولا يخضع الكون لأي علة عاقلة. و لَمَّا كان الأمر كذلك فالحقيقة في الظاهر فقط، وليست هناك حقيقة وراء هذا الظاهر، وكل ما في الأمر هو ترتيب "الذرات" على نحو مُعيّن في الفضاء.<sup>1</sup>

قدّم (لوقيبوس) الذرات وكأنّها في حركة دائمة مستمرة، صاعدة وهابطة نسبة إلى ثقل الأجسام وخفتها لأنّ "لا شيء يحدث بدون قصد، بل كل شيء عن سبب وبالضرورة" ومعنى الضرورة هنا يُفيد الحتمية الطبيعية ويُبعد فكرة الصدفة.<sup>2</sup>

ويُصوّر (لوقيبوس) نشأة العالم على هذا النحو: في البدء كان الخلاء العظيم لا ذرات فيه، وكتلة كبيرة من الذرات، ثمّ اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمّعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها، وتتطاير الذرات اللطيفة إلى الخارج وتظل الكبيرة في الداخل وهي التي تُكوّن الأرض.<sup>3</sup>

ونلاحظ هنا في مسألة نشأة العالم الطبيعي عند (لوقيبوس)، أنّ تكوّن العالم ينشأ بطريقة آلية أو ميكانيكية، وربما يعود ذلك لانطلاقه من "الخلاء" كمرحلة سبقت الوجود فلو لم يُقل بالخلاء لنشأ العالم عن طريق الذرات بطريقة مُنتظمة ونسقية.

والنفس ذات ذرات كروية الشكل يُمسكها التنفّس لأنّ الهواء الذي يحيطنا مملوء بالذات النفسية، وجميع الظواهر النفسية تُفسّر تفسيراً مادياً، فالإدراك الحسي يرجع إلى صدور انبعاثات من المحسوسات تتلقّاها العين وتتطبع بها. ويرجع النوم إلى خروج بعض ذرات النفس بعض الوقت بعيداً عن البدن، فإذا فاقت هذه الذرات الحد، ولم يحل محلها ما ينفذ إلى الجسم مع التنفّس، وقع الموت.<sup>4</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (216).

2- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، ص (108).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (216).

4- نفسه، ص (216).

## د- ديمقريطس Democritus (498 ق.م).

تناول (ديمقريطس) الخط الرئيسي للنظرية الذرية من (لوقيبوس)، بدون أي تغيير جوهري. ولكن هذه النظرية تحولت مرّة واحدة لكي تُصبح أكثر منهجية، وأكثر تحديداً ولبعض الاعتبارات أكثر إتقاناً. ولقد اعتقد (ديمقريطس) - فيما يقول (أرسطو) مُستخدماً عبارات (ديمقريطس) - "بأن طبيعة الأشياء الأبدية هي موجودات صغيرة غير محدودة عدداً، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنه لا متناهي في الامتداد"<sup>1</sup>، فذهب إلى أنّ أصل الأشياء هو "الذرات Atoms"<sup>2</sup>، أمّا عن صفات الذرات فتُعرف من تسميتها بـ"اللامنقسمات Atoms, Indivisibles"، أي أنّها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يُصيبها أي تغيير كيميائي وهي أيضاً في غاية الصغر بحيث أنّها لا تُرى بالعين المجردة<sup>3</sup>، و"الذرات" هي الجواهر والملاء والوجود والفضاء هو الخلاء واللاشيء واللامحدود، و"الذرات" كثيرة كثرة لا نهاية لعددها وهي من الصغر بحيث لا يُمكن إدراكها بالحواس، ولكنّها على الرغم من صغرها فإنّها تختلف في الشكل والحجم، كما تختلف في الوضع والترتيب، وهي تختلف في الشكل إلى الدرجة التي لا توجد "ذرة" تشبه "ذرة" أخرى، فمنها الأملس والخشن والمستدير والمنحني والمُدبّب وهكذا. ولا تقبل "الذرة" الإنفعال، فلا تُصبح حارة أو باردة، رطبة أو يابسة سوداء أو بيضاء، إلى آخر هذه المظاهر التي نشاهدها بالحواس. وهو يسميها الشيء Den، أو الصلب Naston، أو الموجود On، أو الشكل Idea. وكانت "الذرات" منذ الأزل مُنتشرة في الخلاء<sup>4</sup>، حيث يقول: "لا يوجد في الحقيقة إلا ذرات وخلاء"<sup>5</sup>.

1- علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية (مصر)، (د.ب.ط)، (د.س.ن)، ص (17).

2- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، ص (304).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، ص (109).

4- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (219).

5- أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص (304).



لقد وافق (ديموقريطس) - أستاذه - (لوقيبوس) في اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها "ذرات" وحتى عن "الأجسام المؤلفة"، وعن المكان على أنه يُشبه "الخلاء". ولكن (ديموقريطس) أضاف إلى هذه المصطلحات اسم "اللامحدود" للمكان كما أضاف - إذا وثقنا في (بلوتارك) - "الأشكال" للذرات، وهو اسم مُتوافق تماماً مع الجزء الهام الذي يلعبه شكل "الذرات" في مذهبه.<sup>1</sup>

أما المذهب الذري في حقيقته فيكملُ النقص في فلسفة (أمبادوقليس)، أو إن شئت فقل يُصححُ أخطاءه و يُقوِّم ما اعوج من منطقته. فلعلك تذكر أن فلسفة (أمبادوقليس) لم تضيف فكراً جديداً، بل اقتصرت على التوفيق بين فلسفتي (بارمنيدس) و(هيراقليطس) فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته، واعترفت مع الثاني بتحوُّله وصيرورته ولكنها خصت بالدوام مادة الوجود التي ذهبت إلى أنها تتألف من أجزاء أي "ذرات"، لم ينقص عددها ولن ينقص.<sup>2</sup>

ولم يقبل (ديموقريطس) - مُتبعاً خطوات أستاذه - الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ولكنه أكد اعتقاده في مُصطلحاته، فكان يتحدثُ عادة عن "الذرات" على أنها "أشياء حقيقية"، كما وصف "الخلاء" لا على أنه غير حقيقي كما فعل (لوقيبوس) ولكن على أنه "لا شيء" يُقابل الاصطلاح الذي اخترعه ببساطة وهو "الشيء" الذي يصف به "الذرة". ومن ثمَّ يأتي دفاع (لوقيبوس) الشهير عن وجود "الخلاء" ضد الرأي (الإيلي) عند (ديموقريطس) على شكل أن "الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء".<sup>3</sup>

إذن، فقد اتَّفَق (ديموقريطس) مع (لوقيبوس) في أن "الذرات" هي المبدأ الأول للوجود مُضيفاً إليها صفة "الشكل" وللمكان صفة "اللامحدود"، ولكنه اختلف معه في وصف "الخلاء"، ف(ديموقريطس) يراه "شيء"، على عكس (لوقيبوس) الذي يراه "لاشيء".

1- علي سامي النشار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره على الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص (17).

2- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص (70).

3- علي سامي النشار وآخرون، المرجع نفسه، ص (17،18).

## تكوّن العالم والموجودات من خلال حركة "الذرة":

الحركة صفة ذاتية "للذرات"، وبمقتضاها تتجمّع فتختلف في الوضع والترتيب، أو المظهر والتماس. والحركة في "الذرات" أزلية، وليس لها علّة، ولذلك كان المذهب ميكانيكياً آلياً<sup>1</sup>، والحركة نوعان: نوع خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم، أمّا الحركة الأولى فهي حركة أفقية فيها اصطدمت الذرات بعضها ببعض، ولما اصطدمت تكوّنت عنها حركة ثانية هي حركة دائرية أو على شكل دوامة، وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود وكل نشأته على "الذرات"<sup>2</sup>.

تبدأ "الذرة" في التحرك في اتجاه جديد نتيجة تصادمها مع "ذرة" أخرى، ولكنه يعني أنّه لا يمكن لأي قوة خارجية أن تُغيّر في تركيب "الذرة" الداخلي، أو تُغيّر جوهرها المادي أو شكلها أو حجمها.<sup>3</sup>

إنّ "الذرات" حين تتحرّك في "الخلاء" تتصادم، أو تتماس، وتتجمّع نتيجة اختلاف أشكالها، ويتعلق بعضها ببعض، وتستمر كل مجموعة باقية حتى تصطمم بها "ذرات" أخرى فتُفَرِّقُهَا. وبذلك يُمكن تفسير ظاهرة التغيّر، والموجودات التي تظهر إلى الوجود ثم تختفي، والكون والفساد، أمّا "الذرات" نفسها فلا تتغيّر، ولا فعل لها، ولا تقبل الانفعال، بل تتصادم فقط وتتجمّع وتتفرّق.<sup>4</sup>

إنّ الحل الذي أورده الذريون هو أنّ "الفعل" و"الانفعال" في الأشياء المركّبة مُمكنان بسبب وجود "الخلاء"، الذي يُمكن "الذرات" المركّبة من تبديل أماكنها، وتغيير مواصفها فهي تُؤثّر وتتأثّر عندما يحدث اتصالها، ولكن "الذرات" غير المنقسمة ذاتها التي لا تختلط بـ"الخلاء" لا يُمكن أن تتغيّر أو يُغيّر إحداها الأخرى.<sup>5</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (219).

2- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، ص (305).

3- علي سامي النشار و آخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرة و أثره على الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص (27،28).

4- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (222).

5- علي سامي النشار و آخرون، المرجع نفسه، ص (28).

وينشأ عن ذلك عوالم لا نهاية لها، ويختلف كل عالم منها عن الآخر في الشكل وغير ذلك من المُميّزات، فبعضها له "شمس" و"أقماراً" أكبر من "شمسنا" و"قمرنا" وبعضها لا "شمس" ولا "قمر"، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها الآخر في دور الانحلال، وهناك عوالم لا حياة فيها، ويصل العالم إلى أوج ازدهاره حين لا يقوى على ضم "ذرات" جديدة من الخارج، ثم يفنى بالتصادم، وجميع العوالم واحدة من حيث إنها تتكوّن من "الذرات" والفضاء، ولكنها تختلف في "الحجم" و"الشكل" و"الترتيب".<sup>1</sup> وعلى هذا يرى (ديمقريطس) أنه عن طريق تلاقي "الذرات" وافتقارها يحدث الكون والفساد "الكائنات".<sup>2</sup> ولقد تابع (ديموقريطس) أستاذه تماماً في التفاصيل الأخرى التي تتناول طبيعة "الذرات" فلقد تصوّر جميع "الذرات" مثله على أنها كائنات مُتجانسة تماماً في الجوهر المادي وهذا التصوّر يُعتبر ضرورياً ضرورة نهائية للمذهب "الذري"، كما أنه الحالة الوحيدة التي تُمكن المذهب المادي من أن يدّعي وحدة أساسية في وصفه للعالم، وبالمثل فلقد أدرك (ديموقريطس) الاختلافات الثلاث للذرات، وهي "الشكل" و"الوضع" و"الترتيب" كما أقرهم (لوقيبوس)، ولقد عبّر (ديموقريطس) عنهم بهذه الاصطلاحات الشائعة "الامتزان" و"الدوران" و"التماس".<sup>3</sup>

وهناك على أية حال، وزيادة على ذلك، مشكلة صعبة تتعلّق بآراء (ديموقريطس) وتؤثر لا على تصوّره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضاً على وصفه لحركة "الذرات" الأصلية وسلوكها في الدوران الكوني السريع، فهل عيّن (ديموقريطس) للذرات "ثقلًا" على أنه واحد من الخواص الأولية أو لم يُعيّن؟ وهل جعل "الثقل" علّة لحركات "الذرات" أو لم يجعله كذلك؟<sup>4</sup> فبقيت هاته المشكلة قائمة بين الدارسين لها، حتى وقتنا الراهن.

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (222).

2- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، ص (305).

3- علي سامي النشار و آخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرة و أثره على الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص (31).

4- نفسه، ص (31،32).

وهناك درجتان من الوجود، أو نوعان من الحقيقة، باطنة وظاهرة. أما الباطنة فتشتمل "الذرات" والفضاء ولا تُدرك بالحواس، وليس "للذرات" من صفات سوى "الحجم" و"الشكل". أمّا الحقيقة الظاهرة فهي تلك التي تبدو لنا بالحواس ونعلمها بالتجارب وتحدث عن اجتماع "الذرات" بالفضاء، فيكون للأشياء لون وصوت وطعم وحرارة وهكذا، وجميع هذه الصفات ثمرة "العرف"، أي أنّ الإنسان هو الذي اصطلح على تسمية الأشياء المؤتلفة من "الذرات" حيوانات ونباتات وناراً وماء وهواء إلى آخر ذلك. وتكوّن العالم من تطاير "الذرات" الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت "الذرات" الكبيرة في المركز، فتكوّنت الأرض. وظهرت الحياة نتيجة "التوّد الذاتي" كما ذهب إلى ذلك (أنكسماندريس) وغيره من القدماء.<sup>1</sup>

ووصف الأرض بأنّها تُشبه جسماً أسطوانياً يحيطه غشاء أرق يكون السماء، وقال بعدد لا نهائي من العوالم الأخرى تسكنها أحياء مختلفة الأشكال، لأنّ "ذرات النفس" أدق أنواع "الذرات"، وتشبه النار وتسري في جميع الموجودات، ولكنّه لم يقل بوجود عناية إلهية بل كل شيء يسير بحتمية (القانون الطبيعي).<sup>2</sup>

ويذهب (ديموقريطس) إلى أنّ الإنسان نشأ من "الطين" ك(الديدان) بغير خلق أو غاية. وتستمر الحياة بعد ذلك في الكائنات الحية بالتناسل طبقاً للقوانين الطبيعية، ولكن حيث يهتدي الحيوان في تناسله بالغريزة فإن الإنسان يسعى إلى النسل لما تحقّقه له الأولاد من فائدة.<sup>3</sup>

والخلاصة: إنّ الكون عند (ديموقريطس) نشأ من كتلة لا نهاية لها تحتوي على جراثيم أو بذور جميع الأكوان، وهذه "البذور" هي عدد لا نهاية له من الأجسام الصغيرة التي لا تقبل الانقسام، وهي قديمة أبدية لا تقنى، ولكل منها شكلها الخاص.<sup>4</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (222،223).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (110).

3- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (223،224).

4- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، ص (305).

## - خلاصة:

نستخلص ممّا جاء في هذا الفصل أن البحث في المبدأ الأول الذي يمكن أن يُرد إليه العالم الطبيعي وجميع الكائنات والذي يشكل بطبيعة الحال مبحث الطبيعة، كان في هاته المرحلة من الفكر الفلسفي اليوناني بمرحلتها عند (الطبيعيين الأوائل) و(الطبيين المتأخرين) مُتَنَوِّعاً ومُتَعَدِّداً من الناحيتين (الكمية والكيفية).

فمن الناحية الكمية تنوع من حيث الواحدية والكثرة، فهناك من رد الوجود إلى مبدأ واحد مثل فلاسفة (المدرسة الأيونية) ك"طاليس" الذي رده إلى "الماء" ولاحقيه "أنكسماندريس" و"أنكسمانس" الذين أرجعاه إلى "الأبيرون" و"الهواء" على التوالي وهناك من أرجعه إلى أكثر من مبدأ واحد ك"أنبادوقليس" الذي رد العالم إلى العناصر الأربعة (الماء والهواء والنّار والنّراب)، وبالتالي يكون من أصحاب الكثرة.

أما من ناحية الكيف فكان التعدّد والتغيّر بين ما مادي محسوس أو (فيزيقي) وبين ما هو غيبي ما ورائي أو (ميتافيزيقي)، فلو تكلمنا عن من صبغوا الأصل الأول للوجود بصيغة ميتافيزيقية فسيكون حتماً كل من (هزيود وهوميروس) اللّذين جسّداه في الآلهة وكذلك الواحد "الفيثاغوري" المُمَثَّل في العدد، و(أنكساغوراس) بمفهوم "النوس" أو العقل، أمّا الجانب المادي فهو مُمَثَّل في (ماء) "طاليس" و(هواء) "أنكسمانس" وذرّات (ديموقريطس).

ومنه فالتجاوز والتحرُّر الفكري كانت من أبرز سمات المرحلة (ما قبل سقراطية) فالمبدأ أو الأصل الأول الذي يُرد إليه الوجود لم يثبت حتى في المدرسة الواحدة.

### 3- الفصل الثالث: مفهوم الطبيعة في الفكر المرحلة السقراطية.

(1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة السفسطائية.

(2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة عند سقراط.

(3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة عند أفلاطون.

(4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند أرسطو.

## توطئة:

تُعد هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني من أهم وأبرز المراحل، إذ يعتبرها العديد من المؤرخين لتاريخ الفكر الفلسفي اليوناني بمثابة المنعطف الفكري الأكبر الذي غير مسار الفلسفة اليونانية من البحث في الطبيعيات إلى البحث في كل ما يتعلق بالإنسان وشؤونه في الحياة والخوض في مفاهيم جديدة من شأنها أن تساعد الإنسان في تطوير وتأصيل فهمه لحياته أكثر كالأعدالة- السعادة- الخير- الشر... " وكل ما يتعلّق بالأخلاق والسياسة عموماً.

كما يطلق على هذه المرحلة من الفلسفة اليونانية بمرحلة "النضج والازدهار" لأنها عرفت أوج عطاء الفكر الفلسفي اليوناني في جميع المباحث التي تطرقت إليها، من خلال جملة الفلاسفة المفكرين الذين عايشوها، ويؤرخ لهذه المرحلة ابتداءً من الحركة السفسطائية إلى (سقراط فأفلاطون) انتهاءً (بأرسطو).

لكن ومع أنّ هذه المرحلة يُقال عنها بأنها نقلت الفكر الفلسفي اليوناني من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الإنسانية، إلا أنّها قد شهدت فلسفة للطبيعة من بدايتها حتى نهايتها- كما سنرى- ولو ليس بنفس درجة سابقتها في المرحلة الماقبل سقراطية.

## 1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة السفسطائية Les Sophistes

إنَّ فلسفة السفسطائيين إنما تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية، ذلك لأنَّهم نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم "الأخلاق والسياسة"، فكانوا أوَّل من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل مُعاصِريهم (سقراط)، كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في (فرنسا) وبخاصة مع (فولتير) و(روسو) و(ديدرو)، وذلك عقب الثورة الصناعية التي تَمَّت في أوروبا.<sup>1</sup>

وكان اسم "سوفيست" يَدُل في الأصل على "المُعَلِّم" في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على "مُعَلِّم البيان".<sup>2</sup>

أدَّت الفلسفة الطبيعية لدى السابقين على السفسطائية إلى ظهور نزعة شكِّيَّة مُعَيَّنَة بإمكان بلوغ أي معرفة يقينية فيما يَتَعَلَّق بالطبيعة النهائية للعالم، بالإضافة إلى أنَّ نظريات (هيراقليطس وبارمنيدس)، كان من الطبيعي أن تُؤدِّي إلى موقف شكِّي فيما يَتَعَلَّق بمشروعية الإدراك الحسي، والاختلاف حول طبيعة المادة الأولى لظهور الموجودات، وكيفية تَحَوُّلها من "صورة" إلى أخرى، وهل المادة واحدة ومُتَعَيَّنَة أم يرجع الوجود إلى كثرة من العناصر الطبيعية لتلائم وتُفَسِّر كثرة الموجودات؟ وكذلك هل التَغْيِير والصبويرة حقيقة أم وهم؟ والثبات والسكون هل هو أصل الموجودات؟ وكذلك التأكيد على أهمية البدء بالحواس ثمَّ التأكيد على أنَّها قاصرة عن إدراك الموجودات في مقابل قدرة العقل على الوصول إلى ماهيات الأشياء. إشكاليات عديدة أثارها فلاسفة الطبيعة، أدَّت إلى رفض السفسطائيون للاهتمام بالطبيعة والاهتمام بالإنسان للتأكيد على نسبية كل شيء ورفض كامل للمُطلق.<sup>3</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (120).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (57).

3- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (262،263).



## أ- بروتاجوراس Protagoras (441 ق.م):

يُعدُّ (بروتاجوراس) أشهر السفسطائيين ومن أوائلهم عاش في النصف الأخير من القرن الخامس ق.م، ويُقال إنّه ازدهر حول عام 441 ق.م، أي حول الأولمبياد الرابع والثمانين. وهو مواطن مدينة "أبديرا" مدينة (ديموقريطس)، وقد بدأ (بروتاجوراس) يحترف التعليم في سن الثلاثين، ولـ(بروتاجوراس) مؤلفات عديدة، أهمّها كتاب "عن الحقيقة" وهو الذي قال في افتتاحه: "الإنسان مقياس كل شيء". وبقيت بعض النصوص من كتابه عن "الآلهة". وله كتب أخرى، منها "الحجة الكبرى"، و"في الحُجج المتناقضة"، و"في الوجود"، وهو الذي يزعمون أنّ (أفلاطون) اقتبس أول "الجمهورية" منه، و"في الرياضيات"، و"في أصل البناء الاجتماعي"، و"في الطمع" و"في الفضائل" و"في أخطاء البشر"، و"في الدساتير"<sup>1</sup>، غير أنّه لم يبق منها إلاّ عبارات قليلة فقد كتب عن "الفضائل" وعن "الجدل" وعن "الحكم".<sup>2</sup>

### الوجود والمعرفة:

نسب (بروتاجوراس) كل شيء في الوجود إلى الإنسان الفرد، وذلك لقوله: "إنّ الإنسان هو مقياس كل الأشياء". مقياس تلك الأشياء الموجودة، والأشياء غير الموجودة ويترتّب على قول (بروتاجوراس) هذا عدة أشكاليات:  
أولها: ما يتعلق بالإنسان المقياس أو المعيار "أي اختلاف الآراء بين البشر، فالإنسان يختلف من واحد إلى آخر".

ثانيهما: ماذا يقصد (بروتاجوراس) بـ"الإنسان" هل يقصد الإنسان الفرد؟ أم الإنسان بمعنى النوع؟ ولو صحّ الفرض الأخير فلن يكون معنى العبارة "ما يبدو لي على أنّه حق فهو حق بالنسبة لك" بل سيعني بالأحرى أنّ المجتمع أو الجماعة أو النوع البشري ككل هو معيار أو مقياس الحقيقة.<sup>3</sup>

1- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (263).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (120،121).

3- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (277،278).

ثالثها: لا يعني (بروتاجوراس) في قوله: "بالأشياء" أنّها الأشياء المحسوسة أو الجامدة (المادية) بل أيضاً الخصائص المجردة، مثل "الخير والشر والجمال والقبح والصواب والخطأ"<sup>1</sup>. ويُمكن أن نُلخّص المبادئ التي تقوم عليها نظرية (بروتاجوراس) في المعرفة في أمور ثلاثة:

1- الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة.

2- المعرفة نسبية.

3- الوجود مُتوقف على المُدرك.<sup>2</sup>

ورأي آخر يُؤكد أن العصر الذي ظهر فيه (بروتاجوراس) ما هو إلّا عصر النقد ودراسة الإنسان، حيث قدّم (بروتاجوراس) نتائج مثمرة منها:

1- القضاء على الأساس العقلي للقول بتعدّد الآلهة، وتمهيد الطريق لديانة (سقراط وأفلاطون والرواقيين).

2- دحض اليقين الساذج القائم على التأمل الخيالي.

3- منح الفرد القدرة على معرفة حاجاته بذاته، بعيداً عن الآلية ومنهجها وقانونها وبعيداً عن الفلسفة التي تستخدم قوى العقل والتي تصل إلى استنتاجات بدون استخدام المنهج الاستقرائي أو الاستنباطي.<sup>3</sup>

لقد رد (بروتاجوراس) في مبحث الوجود والمعرفة كُله ما هو مطلق إلى ما هو نسبي رافضاً المعايير السائدة وكذلك التفرقة العنصرية التي ترتد إلى الطبيعة، وتفرقتها بين ما هو وضعي وما هو طبيعي، فلا توجد حقيقة في الطبيعة على الإطلاق، ولكن العقل هو الذي يستطيع أن يصل إلى المعرفة الخاصة به من خلال الخبرات التي يمر بها، ويركّبها ممّا أتت به الحواس، كما يُنكر التفرقة بين الحواس والعقل.<sup>4</sup>

1- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها ص (278).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (265).

3- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (278،279).

4- نفسه، ص (79).

## ب- جورجياس Gorgias: 500 ق.م

ينتسب (جيورجياس) إلى مدينة (ليونتينيني) بـ(صقلية) فهو مواطن (أنبادوقليس) وصاحبه ويُقال تلميذه، ولد حول عام (500 ق.م). وقد قدم إلى (أثينا) بعد موت (بركليس) أي حول عام (428 ق.م)، وقد بهر الأثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة في "الخطابة" وجمع ثروة هائلة من التعليم. وقضى حياته يرحل من بلد إلى أخرى واستقر في نهاية المطاف بـ(أثينا)<sup>1</sup>، وتنقسم كتبه قسمين: قسم في الفلسفة والآخر في الخطابة وكتابه في الفلسفة كان بعنوان "في الوجود" أو "في الطبيعة"، وقد احتفظ (سكستوس) بمقتطفات منه. أمّا كتبه في الخطابة فمنها "رسالة في فن الخطابة"، وضع فيها بعض قواعد هذا الفن. ومنها خطبه التي ألقاها في (أولمبيا) و(أثينا) وبعض خُطب أخرى وضعها كنماذج للطلبة، ولا تزال شذرات منها موجودة حتى الآن.<sup>2</sup>

### الوجود والمعرفة عند جورجياس:

نشر (جورجياس) كتاباً له بعنوان: "اللأوجود" وتضمّن كتابه هذا أهم أفكاره عن الوجود والمعرفة، واحتوى على ثلاثة أفكار وقضايا:  
القضية الأولى: لا يوجد شيء على الإطلاق.  
القضية الثانية: إذا وُجد شيء لا يُمكن معرفته.  
القضية الثالثة: إذا أمكن معرفته فلا يُمكن نقله للآخرين.<sup>3</sup>

يقول (ول ديورانت): "يقصد جورجياس من هذه القضايا الحط من فلسفة التسامي التي يقول بها بارمنيدس فيقول جورجياس لا وجود لشيء خارج الحواس لو وُجد شيء خارج الحواس لما أمكن معرفته لأنّ المعرفة جميعها تصل إلينا عن طريق الحواس لو أنّ شيئاً خارج دائرة الحواس أمكن معرفته فإنّ معرفته لا يُستطاع نقلها من شخص لآخر"<sup>4</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (124،123).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (279).

3- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (286).

4- ول ديورانت، قصة الحضارة ج5، ترجمة: زكي نجيب محمود و محمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2001، ص (215).

## القضية الأولى: لا يوجد شيء

- إذا وُجد شيء، فيجب أن يكون موجوداً، أو لا موجوداً، أو موجوداً ولا موجوداً معاً.
- لا يُمكن أن يكون لا موجوداً، لأنَّ اللّوجود غير موجود، إذ لو وُجد لكان في نفس الوقت موجوداً ولا موجوداً، وهذا مستحيل.
- لا يُمكن أن يكون موجوداً، لأنَّ الوجود غير موجود، إذ لو كان موجوداً فيجب إمّا أن يكون أزلياً أو مخلوقاً، أو هُما معاً.<sup>1</sup>
- ولا يُمكن أن يكون أزلياً، إذ لو كان كذلك فلا أوّل له، وما لا أوّل له فغير مُحدّد وما لا حد له فليس له مكان.
- كذلك لا يُمكن أن يكون الموجود مخلوقاً، إذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شيء إمّا من موجود أو من لا موجود، وكلا الأمرين مستحيل.
- كذلك لا يُمكن أن يكون الموجود أزلياً ومخلوقاً في وقت واحد، لأنَّ الأزلي والمخلوق مُتضادان، فلا يوجد الموجود.<sup>2</sup>

## القضية الثانية: إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته

إذا لم تكن المعاني العقلية حقائق، فلا يُمكن أن تعقل الحقيقة: ذلك أنّه إذا كان الشيء المُدرك أبيض، فالبياض هو موضوع الفكر وإذا كان الشيء المُدرك غير موجود، فاللّوجود موضوع الفكر، وكثير من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست حقيقية<sup>3</sup>، فنحن قد نتصور عربة تجري على الماء، أو رجلاً له أجنحة. كذلك مادامت المبصرات هي موضوع البصر، والمسموعات موضوع السمع، ومادمنّا نُسلّم بأنّ المُبصرات حقيقية دون أن نسمعها، والعكس بالعكس، فعلينا أن نُسلّم بأنّ المُدركات حقيقية دون أن نبصرها أو نسمعها، بناءً على ذلك ليست الحقيقة موضوع الفكر.<sup>4</sup>

1- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، ص (288).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (279، 280).

3- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (288، 289).

4- أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص (280، 281).

القضية الثالثة: إذا أمكن معرفته، فلا يمكن نقله للآخرين.

الأشياء الموجودة هي المحسوسات، فموضوعات البصر تُدرك بالبصر، وموضوعات السمع تُدرك بالسمع، ولا تبادل بينهما، فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر، ثم إنَّ الكلام هو طريق الاتصال بين الناس وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أي المحسوسات، فنحن نقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة، وكما أنَّ المبصرات لا يُمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا يُمكن أن يُساوي الأشياء الموجودة مادام مُختلفاً عنها<sup>1</sup>. يُضاف إلى ذلك أنَّ الكلام يتركَّب من المُدركات التي نتلقاها من خارج أي من المحسوسات، لذلك ليس الكلام هو الذي يُخبر عن المحسوسات، بل المحسوسات هي التي تخلق الكلام. هذا إلى أنَّ الكلام لا يُمكن أبداً أن يُمثل المحسوسات تماماً، مادام الكلام مُختلفاً عنها، وبناءً على ذلك، مادامت موضوعات الإبصار لا يُمكن أن تُعرض على أي عضو سوى البصر، ومادامت أعضاء الحس لا تتبادل إدراكها، فكذلك الكلام لا يُمكن أن يُخبر شيئاً عن المحسوسات. من أجل ذلك إذا وُجد شيء وكان مُدركاً، فلا يُمكن الإخبار عنه<sup>2</sup>.

اختلفت الآراء وتعدَّدت في تقييم الحركة السفسطائية، فريق ذهب إلى أنَّها مُمثلة لعصر التنوير عند اليونان، والأصل الأوَّل للنزعات الإنسانية في العصر الحديث وفريق آخر ذهب إلى أنَّها نزعة هدامة أرسدت قواعد الشك وأفسدت العقل اليوناني بطرحها كُل ما هو ذو قيمة مُطلقة، إلى ما هو نسبي<sup>3</sup>.

يتَّضح لنا أنَّ الحركة السفسطائية بشكل عام لم تعني بفلسفة الطبيعة كسابقهم في المرحلة الماقبل سقراطية، ووجهت اهتمامها بصورة أكبر لمبحث السياسة والأخلاق ومنها يبدأ التأريخ للمرحلة السقراطية كنقطة انطلاق.

1- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (289).

2- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص (281).

3- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (294).

يقول (وولتر ستيس): "لم يكن السفسطائيون فلاسفة بالمعنى الفني، فهم لم يتَخَصَّصُوا في مشكلات الفلسفة وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماماً، وهم يعلمون أي موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه، فمثلاً أخذ (بروتاجوراس) على عاتقه أن يبيِّت في تلاميذه مبادئ النجاح كسياسي أو كمواطن خاص، وعَلَّمَ (جورجياس) البلاغة والسياسة، وعَلَّمَ (بروديقوس) النحو والاشتقاق اللُّغوي، وعَلَّمَ (هيبياس) التاريخ والرياضة والفيزياء، ونتيجة هذا الاتجاه العملي لدى السفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة أصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المطلقة، ولقد وُصف السفسطائيون على أنَّهم مُعلِّمو فضيلة، والوصف صحيح بشرط أن تفهم كلمة الفضيلة بمعناها اليوناني حيث لا تقتصر على الأخلاقيات فحسب، فهي تعني عند اليونان قدرة الشخص على أن يؤدي بنجاح وظائفه في الدولة، وهكذا فإنَّ فضيلة رجل الآلة أن يفهم الآلة، وفضيلة الطبيب هي العناية بالمرض، وفضيلة مدرب الخيول هي القُدرة على تمرينها، ولقد أخذ السفسطائيون على عاتقهم أن يُدَرِّبوا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين في الدولة".<sup>1</sup>

ويقول (ول ديورانت): "السوفسطائيون في مجموعهم يُعدون من العوامل التي كان لها أعظم الأثر في تاريخ اليونان، فهُم الذين اخترعوا (الأوربا) النحو والمنطق، وهم الذين رقوا فن الجدل، وحلُّوا أشكال الحوار، وبفضل ما بعثوه في اليونان من حافز قوي، وما ضربوه بأشخاصهم من أمثلة، شغف مواطنوهم بالمناظرة والاستدلال، وهم الذين استخدموا المنطق في اللُّغة، فزادوا الأفكار وُضوحاً ودقة وبَسَّروا انتقال المعرفة انتقالاً صحيحاً دقيقاً، وهم الذين جعلوا النثر صورة من صور الأدب والشعر ووسيلة التعبير عن الفلسفة، وطبقوا التحليل على كل شيء وأبوا أن يُعظِّموا التقاليد، وكان لهم شأن كبير في الحركة العقلية التي حَطَّمت آخر الأمر دين اليونان".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (89).

<sup>2</sup>- ول ديورانت، قصة الحضارة، ج4، ص (217، 216).

## 2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة عند سقراط (470-399 ق.م).

على الرغم من أن (سقراط) يُعد مرحلة أساسية في تاريخ الفلسفة اليونانية بمعنى أنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين ما قبل سقراط: كمرحلة فلسفية اهتم فلاسفتها بالموجودات الطبيعية والتوفيق بين الكثرة والوحدة، وما بعد سقراط: كمرحلة فلسفية جديدة مخالفة لما قبل سقراط، اهتم فلاسفتها بالإنسان أو كما أطلق عليها المؤرخون مرحلة الأنساق الفلسفية المتكاملة أو المذهب الفلسفي، تماماً كما يُعد ميلاد سيّدنا (المسيح) علامة فارقة للتمييز بين عصور ما قبل الميلاد وما بعده<sup>1</sup>، ليس من الممكن معرفة (سقراط) معرفة مباشرة، أي من خلال مؤلفاته وكتاباتاته، وذلك لسبب بسيط جداً وهو أن (سقراط) لم يكتب شيئاً بل لم يكن من رأيه أن يكتب شيئاً، فالعلم في رأيه أكرم وأشرف من أن نعد إلى تدوينه على صحائف وأشياء مادية مُماثلة يُمكن أن تُبلى يوماً أو أن تُداس بالأقدام، فإنّما العلم في الصدور، وقد نشأ عن ذلك صعوبة أخرى وهي مدى صحة وجوده التاريخي، فهناك شك في وجود (سقراط) حتى إن بعض مؤرخي الفلسفة يُنكر حقيقة (سقراط) ويقول إنّ شخصيته من خلق (أفلاطون).<sup>2</sup> وحجّتهم في ذلك عدم وجود مؤلف صحيح النسبة لـ(سقراط) يحمل أفكاره وتضارب الآراء التي رواها المؤرخون ورُواة السيرِّ حول شخصية (سقراط) - ولكن - إذا سلّمنا بهذا الرأي فعلياً أن نضمّ إلى (سقراط) كل الفلاسفة السابقين عليه، لأنّ منهم من لم يكتب شيئاً وعرفناه من خلال المعاصرين له أو تبقى من أعماله فقرة واحدة أو ما يزيد عنها بقليل، ولكن ما هي مصادر معرفتنا بـ(سقراط)؟<sup>3</sup>، إنّ مصادرنا عن (سقراط) ستة تختلف قوة وضعفاً باختلاف أصحابها ومنزلتهم العلمية والاجتماعية وهذه المصادر هي: (أرسطوفان، أفلاطون، أكسينوفان، شذرات، تلميذي أفلاطون، روايات شعبية).<sup>4</sup>

1- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، ص (308).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (193).

3- محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص (308).

4- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (193).

## موقف سقراط من البحث الطبيعي:

هل عنى (سقراط) بالبحث في تفسير الطبيعة؟ لو تَتَبَعْنَا تاريخه العلمي، فسوف نجد أنه قد اهتم في صدر حياته بالاطلاع على هذه البحوث، فمن المعروف أنه قرأ كتاباً لـ(هيراقليطس) ولَمَّا سُئِلَ عن هذا الكتاب قال أن ما فهمته يبدو عظيماً، أمّا ما لم أفهمه فأظنّه كذلك ولكن أحتاج لمُفسّر له، وليس ببعيد أن يكون قد اطلَّع أيضاً على كتاب (أنكساجوراس)<sup>1</sup>، يقول (ديوجين لايرتيوس): "تَعَلَّمَ أولاً علم الفلسفة على أنكسغوراس وبعده على أرخيلئوس الطبيعي".<sup>2</sup>

إنَّ الرأي السائد هو أنَّ (سقراط) يمَثِّت البحث في هذه العلوم وينفي كل فائدة يُمكن أن تُجنى منها، فمن واجب الإنسان ألا يزيد على القدر الذي يهتدي به منها في حياته أمّا فيما عدا ذلك فإنَّ هذه العلوم الطبيعية (بما فيها الرياضة والفلك) بيداء واسعة يَضِلُّ فيها العقل، فكلُّما كشفت سرّاً بدت له أسرار، وكلُّما حل لغزاً غامضاً لاح له لغز جديد أشدَّ غُموضاً<sup>3</sup>، وفي ذلك يقول (ديوجين لايرتيوس): "...ولكن لما رأى أنَّ النظر في تلك الأشياء الطبيعية لا يُجدي نفعاً ولا يجعل للفلسفي خصالاً حميدة تعلق بقراءة علوم الآداب والأخلاق...".<sup>4</sup>

رفض (سقراط) العِلَّة المادية لتفسير الموجودات، وكذلك التفسير الآلي لطبيعتها مؤكداً على العلة الغائية للطبيعة، وأحسَّ (سقراط) بضياح الأمل عندما وجد (أنكساجوراس) لا يستخدم العقل لأي غرض سوى تأكيد قوله بحدوث الحركة في المكان، وأراد أن يجعل العقل الإلهي عبارة عن خُطَّة مُرتبَّة للوجود، هدفه تحقيق الخير والكمال، ويرى (أكسنوفان) في ذكرياته نقد (سقراط) للطبيعيين ووصفه إياهم بالمجانين والمُلحدِين... مُتَّبِعاً منهجاً بديلاً هو "استقراء المفاهيم" التي تكمن فيها أصول الأشياء.<sup>5</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (147).

2- ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة (من طاليس إلى ديكارت)، ص (104).

3- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، ص (202).

4- ديوجين لايرتيوس، المصدر نفسه، ص (104).

5- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص (321،322).



وقد ورد في "محاورة الدفاع" لـ(أفلاطون) عن مقت (سقراط) لكل ما يعني بالطبيعيات:

"واستهل الحديث بهذا السؤال: أي ذنب جنيت حتى حامت حولي الشبهات، فاجترأ (مليتس) أن يرفع أمري للقضاء؟ ماذا يقول عني دعاة السوء؟ إنهم بمثابة المدّعين وهاكم خلاصة ما يدّعون: قد أساء سقراط صنّعاً، وهو طلعة يُصعد البصر إلى السماء وما تحتوي، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى، وهو يُلبس الباطل ثوب الحق، ثمّ إنّه يبثّ تعاليمه هذه في الناس... تلك هي جريرتي، وقد شهدت بأنفسكم في ملهاة أرسطوفان كيف اصطنع شخصاً أسماه سقراط جعله يجول قائلاً إنّه يستطيع أن يسير في الهواء وأخذ يلغو في موضوعات لا أزعم أنّي أعرف عنها كثيراً ولا قليلاً، لست أقصد بهذا أن أسيء إلى احد من طلاب الفلسفة الطبيعية- فأشدُّ ما يسوؤني أن يتّهمني (مليتس) بمثل هذا الاتهام الخطير، أيّها الأثينيون، الحق الصراح أنّي لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور، فإليهم أحتكم انطقوا إذن يا من سمعتم حديثي وأنبؤوا عني جيرانكم، هل تحدثت في مثل هذه الأبحاث كثيراً أو قليلاً؟ أنصتوا إلى جوابهم لتقطعوا في سائر الاتهام بصدقي ممّا يُقرّرون في هذا الجزء".<sup>1</sup>

ومن خلال ما جاء في النص، يظهر لنا جلياً أنّ (سقراط) لم يوجه فكره أبداً بخصوص الفلسفة الطبيعية، وهذا ما جعل مؤرخي الفكر الفلسفي الإنساني يجعلونه بمثابة المنعطف الذي غيّر مسار الفلسفة من الطبيعيات إلى شؤون الإنسان.

وبناءً عليه، قد جزم (سقراط) في مسألة عدم خوضه في كل ما يخص الفلسفة الطبيعية، وهكذا اعتبر (سقراط) أنّ الباحثين في الطبيعة يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين ورُبّما يكون ذلك هو أفسى نقد وُجه لفلاسفة الطبيعة السابقين على (سقراط).<sup>2</sup>

ونستعرض هنا موقفين حول فلسفة (سقراط) لكل من (ول ديورانت) و(وولتر ستيتس):

<sup>1</sup>- أفلاطون، محاورة "الدفاع"، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر) (د.ط)، 1937، ص (73،74).

<sup>2</sup>- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج2، ص (124).

يقول (ول ديورانت): "يُشَبَّهُ سقراط السوفسطائيين من وجوه كثيرة، ولم يكن الأثينيون يَتَرَدَّدُونَ في أن يُطلقوا عليه هذا الاسم، على أنهم لم يكونوا يقصدون بهذا أن يعيبوه أو يُنقصوا من قدره، والحق أنه كان سوفسطائياً بالمعنى الحديث لهذا اللَّفْظ، أي أنه كان بارعاً في المَراوغات الماكرة والحيل الجدلية، يُبدل مجال الألفاظ أو معانيها بحذق ودهاء، ويُغرق المسألة التي يُجادل فيها بالتشبيهات والاستعارات المُفكَّكة ويُماحك ويُغالط كما يُغالط صبيان المدارس، ويُحارب بالألفاظ حرب الأبطال ولكن إلى غير غاية".<sup>1</sup>

ومنه يرى (ول ديورانت) أن (سقراط) لم يخرج من مجال الفكر السفسطائي، ولم تكن له فلسفة قائمة بذاتها كما يرى الكثيرون من مؤرخي الفلسفة اليونانية. ويقول (وولتر ستيس) بهذا الخصوص أيضاً: "بالرغم من أن سقراط هو مُستعيد الإيمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو ردة إلى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السفسطائيين بل بالعكس كان تقدماً تجاوز السفسطائيين، ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كُله، إنَّ حركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل... المرحلة الأولى هي الإيمان الإيجابي غير القائم على العقل، إنه مجرد الإيمان الاقتناعي، وفي المرحلة الثانية يُصبح الفكر مُدْمِراً وشاكاً فيُنكر ما تأكد في المرحلة السابقة، والمرحلة الثالثة هي استعادة الإيمان الإيجابي الذي يتأسس في هذه المرحلة على المفهوم، على العقل لا على مجرد العادة... ولقد أحلَّ سقراط الإيمان المستوعب محل العادة".<sup>2</sup>

أمَّا (وولتر ستيس) فيذهب إلى أن (سقراط) هو من أرسى مفهوم "المفهوم" في الفكر الفلسفي اليوناني، لغاية مفادها الوصول إلى الحقيقة الجوهرية للأشياء.

<sup>1</sup>- ول ديورانت، قصة الحضارة، ج4، ص (230).

<sup>2</sup>- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (131).

### 3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة عند أفلاطون Platon (427-347 ق.م).

أسس (أفلاطون) المذهب المثالي، وهو مذهب يرى أنّ هناك عالمان مختلفان: عالم الظواهر العابرة، وهو "العالم السفلي" وتُمثِّله الموجودات الحسيّة التي ندرُكُها بالحواس و"عالم الحقيقة الدائمة" وتُمثِّله الصُورُ المُستقرّة في عالم الخلود التي لا تُدرُكُ إلّا بالعقل، وبالتالي فلسفته فلسفة مثالية تقوم على العقل كأداة للإدراك، أي إدراك الحقائق الثابتة المطلقة التي توجد في "عالم الحقيقة الدائمة" أو "عالم المُثل" كما يُسميه هو.

وقد كان بهذه النظرية يسعى إلى تأسيس العلم أو المعرفة الحقيقية وتجاوز آراء (السفسطائيين) التي كانت تحول دون القول بإمكان التوصل إلى معرفة موضوعية ثابتة، وبالفعل كان (هيراقليطس) - وكما رأينا - يُعتبر أنّه لا يمكن الوصول إلى معرفة ثابتة بالعالم المحسوس باعتبار أنّ هذا العالم هو في تغيّر مُستمر أو بعبارته هو في (سيلان أبدي)، في حين كان (بروتاغوراس) يعتبر بناءً على مقولته "الإنسان مقياس كل شيء" أنّ كل معرفة هي بالضرورة ذاتية فكان على (أفلاطون) إذن تجاوز هذه الأفكار وكان ذلك بتأسيس نظرية في الوجود وهي القسمة التي تعتبر أنّ الوجود وكل شيء في العالم الحسي يتكوّن من (مادة وصورة).<sup>1</sup>

أ) **المادة:** يرى (أفلاطون) أنّ "المادة" أو "الهيولي الأولى" رخوة ومُضطربة غير مُعيّنة، فهي "اللأوجود" أو المحل المادي الذي تتوارد عليه الصور، وهذه المادة لا صفة لها ولا شكل، أي في حكم العدم، فهي في حال فوضى، فلا هي روحانية معقولة ولا هي مادية محسوسة.<sup>2</sup>

ب) **الصورة:** ويرى (أفلاطون) أنّ العالم الحسي "الموجودات" صورة انعكست من عالم المُثل على المادة... ولمّا انعكست "المُثل" على الأشياء انطبعت "الصورة" على "المادة".<sup>3</sup>

**أسطورة الكهف:**

1- أحمد المنيوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة (مصر)، (ط1)، 2010، ص (176،175).

2- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و نقد)، ص (306).

3- نفسه، ص (306).

وعلى ما سبق ف(أفلاطون) يُفسّر كل حقائق الوجود ومظاهره، وأنّ الحقيقة في المثل فنحن لا ندرك سوى أشكالها الحسيّة التي هي في الواقع خيالات لعالم المثل، ويصوّر لنا ذلك بـ"أسطورة الكهف" المشهورة بقصة رمزية، قصة جماعة من الناس عاشت مكبّلة بالأغلال في كهف تحت الأرض، وتمنعهم أغلالهم من النظر خلفهم لأنّ وجوههم تُقابل جداراً تتعكس عليه صوّر التماثيل والأشخاص الذين يمرون خارج الكهف، وتتعكس أشباح هذه الأشياء بسبب النّار الموجودة خارج الكهف على الجدار الذي تسمّرت عيون الجماعة عليه، فهم لا يعرفون ولا يسمعون إلاّ أشباح الأشياء المتحرّكة على الجدار والأصوات التي يعتقدون أنّها تنبعث منهم.<sup>1</sup>

وقد جاء فيها:

- وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألاّ تظنّهم يعتقدون أنّ كلماتهم لا تشير إلى ما يرونه من الظلال؟

- هذا ضروري.

- وإن كان هناك أيضاً صدى يتردّد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنّون، كلّما تكلم أحد الذين يمرون من وراءهم أن الصوت آت من الظل البادي أمامهم؟

فقال: بلا شك.

- فاستطردت قائلاً: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلاّ الأشياء المصنوعة؟

- لا مفر من ذلك.

- فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم فلنفرض أنّنا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء....<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- أحمد المنيوي، جمهورية أفلاطون، ص (172).

<sup>2</sup>- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر) (د.ط)، 2004، ص (404).

وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويُدير رأسه، ويسير رافعاً عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل، فما الذي تظنه سيقول: إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومُتَّجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضاً أننا أريناه مُختلف الأشياء التي تمرُّ أمامه ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي، ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟

- إنها ستبدو أقرب كثيراً إلى الحقيقة.

- وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يُمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي تُريه إياها الآن؟

- أعتقد ذلك.<sup>1</sup>

ومن خلال ما جاء في الحوار، نفهم أن "الكهف" يقابل عالمنا الحسي ومثله بالأشباح والعالم الخارجي عن "الكهف" يُقابل "عالم المثل"، وعليه فنحن لا يُمكننا الوصول إلى الحقائق الثابتة في هذا العالم المادي، وإنما هي في "المثل" ومنه: "يعني أفلاطون **بالمثال Eidos**"، الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير، ولم يكن (أفلاطون) مُبتدعاً لهذا التصور إذ قد استعملت كلمة "المثال" من قبله عند (الفيثاغوريين) - كما سبق ورأينا- وانتهوا إلى القول بأن العدد أو الشكل الهندسي هو حقيقة الأشياء و قد كان لتفسيرهم الرياضي هذا أكبر الأثر على فكر (أفلاطون).<sup>2</sup> ومنه، يكون (أفلاطون) قد صَوَّرَ لنا في "أسطورة الكهف" الفرق بين العالمين "عالم الحس" عالم الزيف والأوهام والتغير، و"عالم المثل" عالم الحقيقة المطلقة والثبات.

1- أفلاطون، الجمهورية، ص (404).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (162).

## تكوين العالم الطبيعي (طيمائوس وخلق العالم):

(أفلاطون) لم يتعمق في المباحث الطبيعية، ولسنا نجد له كلاماً فيها، ولكن مسألة العالم الطبيعي و خلقه من المسائل التي لا بد أن تلفت نظر أي باحث، ولا بد أن يقول فيها كلمة، وكلمة (أفلاطون) قصيرة جداً بالإضافة إلى سائر ما تكلم فيه، فنحن نجد رأيه في محاوره اشتهرت في العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين تُعرف باسم "طيمائوس"، نقلها (شيشرون) إلى اللاتينية فتداولها الفلاسفة منذ ذلك الوقت وعرفها فلاسفة (الإسكندرية) وترجمها العرب، ولكن الترجمة العربية مفقودة اليوم مع الأسف.<sup>1</sup>

تتلخص قصة تكوين العالم الطبيعي عند (أفلاطون) في أن ميلاد العالم قد حدث حينما قرّر الإله "الصانع" أن يتدخل ليحوّل الفوضى إلى نظام، وأن يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن خاضعة لأي اعتبار غائي. أمّا كيف تم للصانع ذلك، وما هي الصفات التي أدخلها إلى هذا العالم وأوجده على أساسها؟ فهذا ما يوضّحه (أفلاطون) على لسان "طيمائوس"<sup>2</sup>: "إن تنسيق العالم وإنشاءه قد استوعب كلاً من العناصر الأربعة بجملته لأن منشئه قد أنشأه من النار بأسرها، ومن الماء برمته وكذلك الهواء والتراب. ولم يدع خراج العالم ولا ذرة واحدة ولا أيه طاقة من أحد تلك العناصر. وهذه كانت نواياه. أوّلاً لكي يكون العالم حياً شاملاً متكاملًا في غاية التكامل، مؤلفاً من كامل الأجزاء. وعلاوة على ذلك لكي يكون واحداً فريداً، إذا لم يتبق ما يمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مماثل".<sup>3</sup>

ومن خلال ما ورد في النص، تتجلى لنا الفلسفة المثالية التي تشكّل النسق العام لفلسفة (أفلاطون)، في تصوّره الشمولي المتكامل الواحد للعالم الطبيعي من طرف المنشئ.

1- أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة اليونانية، ص (38).

2- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص (226،227).

3- أفلاطون، الطيمائوس وأكرينيس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا) (ط2)، 2014، ص (207).

ويواصل (أفلاطون) شرحه لعملية "الخلق" للإله الصانع قائلاً: "أخيراً لكي لا يشيخ ولا يعتل، مُعتبراً أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة، إذا أُحدقت من الخارج بجسم مركب، ودهمته في آناء غير مؤاتية، فهي تُفكِّكه وتجلب له الأمراض والهرم، وتؤدي به إلى البوار والدمار. ولهذه العلة ويسبب هذا التفكير، هُنْدَسَ الله العالم، وجعله فريداً شاملاً، مُتكاملاً من جميع أجزاء العناصر طُراً، لا يهرم ولا ينتابه داء".<sup>1</sup>

بناءً على ما ورد في نص (أفلاطون)، يتبيّن لنا أنّه ربط بين فلسفته المثالية وفلسفته الطبيعية، فقد رد (أفلاطون) تكوّن العالم الطبيعي إلى "إله صانع" نسَّق هذا العالم ونظّمه بعدما كان في حالة فوضى، ولكن ذلك كان عن طريق العناصر الأربعة "الماء" و"الهواء" و"النار" و"التراب" وليس من عدم، وتتمثّل عملية الربط هاته بين فلسفة (أفلاطون) المثالية والطبيعية في أنّه قال بأنّ عملية التنسيق هاته للعالم كانت عن طريق محاكاة "عالم المثل" الكامل الثابت المنظّم والسرمدى المطلق: "فكان (الصانع) بذلك قد منح العالم صورة الأزلية"<sup>2</sup>، ويوضّح لنا ذلك (أفلاطون) قائلاً:

"ولمّا رأى أبو العالم ووالده، أنّه وُلد من صورة الآلهة الأزليين، وأنّه كائن حي متحرّك، جذل وابتهج وفكر أيضاً أن يجعله أكثر شبهاً بمثاله. فكما أنّ ذاك المثل حي سرمدى، حاول أن يجعل "هذا الكل" أيضاً قدر الإمكان شيئاً مُماثلاً". والحال أنّ طبيعة الحي كانت أزلية. ولم يكن من سبيل أن يربط الله هذه الأزلية في المُستحدث وأن يدمجها به دمجاً تاماً".<sup>3</sup>

ويتأكّد لنا من خلال النص، أن (أفلاطون) يُنكر العالم المادي المحسوس تمام الإنكار لذا قال لنظرية "المحاكاة" لعالم المثل ليُبَيِّر النظام والترتيب الموجود في عالمنا المحسوس، فلولا محاكاة عالم الحس لعالم المثل، لكان دائماً في حالة من الفوضى.

1- أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ص (207،208).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص (240).

3- أفلاطون، المصدر نفسه، ص (215).

ولمّا كان الصانع خَيْرًا والخير بريئاً من الحسد فقد أراد أن تحدّث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان فرأى أنّ العاقل أجمل من غير العاقل، وأنّ العقل لا يوجد إلّا في النفس، فَصَوَّرَ العالم كائناً حياً عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال "الحي بالذات"<sup>1</sup>، وَعَبَّرَ (أفلاطون) عن ذلك في "الطيماوس" قائلاً: "فَفَكَّرَ إِنْ، وبعد التفكير وجد أنّه لا يُمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون مُتكاملاً بلا فهم يفضل كوناً مُتكاملاً ذا عقل وفهم، وأنّه يستحيل أن يوتى أحد العقل دون نفس، وبناءً على هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل بالطبع أبهى الأشياء، وينجز هو خير الأعمال، فعلى هذا النحو إذن، يجب القول طبقاً لبرهان محتمل، بأنّ العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل، وأنّه حدث وصار بعناية الله... جعله حياً واحداً منظوراً، حاوياً في ذاته كل الأحياء المجانسين له بطبيعتهم..."<sup>2</sup>.

ويختار الشكل الكروي للعالم لأنّ "الدائرة" أكمل الأشكال<sup>3</sup>، وهنا نحى (أفلاطون) نفس منحى (بارمنيدس) في تصوّره لشكل العالم، وجاء على لسان (أفلاطون) في هذا السياق: "وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس... شكل ينطوي في ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولذا آتاه شكلاً كروياً، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعداً متساوياً من كل الجهات. وأداره تدويراً، وجعله أكمل جميع الأشكال..."<sup>4</sup>. ويدفع به ليدور حول نفسه في مكانه<sup>5</sup>، وعن هذه الحركة يقول (أفلاطون): "وقد حباه الله حركة ثلاثم الجسم... وجعله يتحرّك حركة دائرية ويدور على نفسه دوراناً... وإذ لم يكن بحاجة في ذلك الدوران إلى أرجل، ولده بلا سيقان ولا أقدام"<sup>6</sup>.

الزمان:

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (102،103).

2- أفلاطون، الطيماوس و أكرتيس، ص (202،203).

3- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (178).

4- أفلاطون، المصدر نفسه، ص (208).

5- محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه، ص (178).

6- أفلاطون، نفس المصدر، ص (209).



لقد أوضح (أفلاطون) طبيعة "الزمان" حينما عرّفه في "الطيماوس" بأنه "صورة مُتحرّكة للأزل"<sup>1</sup>، فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل "الصانع"، إذ أنّه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس أي وُجد بعد أن لم يكن، فهو الصورة المُتحرّكة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول. إن "الصانع" قد ركبَ الزمان في العالم أسوة بصورة الإله (كرونوس Chronos)، وهذا الإله يُشير أيضاً إلى الزمان الأزلي<sup>2</sup>، وقد جاء في (الطيماوس) بخصوص الزمان: "...ففكر أن يضع صورة متحركة للأزل. وفيما كان يُزيّن السماء صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنة العدد، وهي ما سمّيناه زماناً. لأنّ النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يُركبُ الفلك..."<sup>3</sup>.

المكان (القابل أو المحل):

لقد تحدث (أفلاطون) عما سمّاه بـ"القابل Receptacle" أو "الوعاء" أو "المحل" الذي هو "وعاء" لكل حدوث وصورته وبمثابة حاضنة ومرضع<sup>4</sup>. وهذه المادة الأزلية هي خليط من المادة والمكان، وليست هي "الهيولا الأرسطية"... فهذه المادة لا يُمكن لها بذاتها أن تتشكّل وأن تتحدّ فيها الأنواع والصُور المختلفة، فهي تُشبه كتلة الذهب التي يصنع منها الصانع أشكالاً مُتعدّدة من الحلي<sup>5</sup>، يقول (أفلاطون): "أن يكون قابلاً أي وعاء لكل حدوث وصورته، وبمثابة حاضنة ومرضع... علينا أن نفكر في أن "القابل" مزعم أن يكون انطباعاً وختماً مذوقاً، يتخذ في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء"<sup>6</sup>.

النفس الكونية:

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص (229).  
2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (240).  
3- أفلاطون، الطيماوس وأكريتييس، ص (215).  
4- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (230).  
5- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص (178).  
6- أفلاطون، المصدر نفسه، ص ص (243...247).

إنَّ حديثنا السابق عن تكوُّن العالم وعناصره المادية إنَّما تُشكِّل في الواقع الجانب الأول من العالم وهو "جسم العالم"، بينما الجانب الأهم في تفسير (أفلاطون) للعالم الطبيعي هو "النفس"، إذ أن العمل الأول للصانع في صنعه للعالم إنَّما هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل. و نفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية تتَمَثَّل حركتها ووعيتها في صورتها ذات القدرة المحدودة. إنَّها هي الرابطة بين "المثال" و"الشيء المحسوس" وهي تمتلك تلك الكيفيات المتناقضة ك"الذاتية" و"الغيرية".<sup>1</sup>

وعن (النفس) ورد في "الطيمائوس" مايلي: "ولم يستحدث الله الروح بعد الجسم، كما باشرنا الآن الحديث عنها بعد تحدثنا عن الجسم. لأنَّه لو صنع الجسم قبلها لم يسمح أن يحمل الحديث العهد قديمه. غير أننا إذ نُشارك الاتفاق والأقدار، فنحن نتكلم أيضاً اتفاقاً وعرضاً. لكن الله أنشأ النفس وجعلها بمولدها ومناقبها مُتقدِّمة على الجسد، وأقدم منه عهداً وسيِّدة وأمرة، وهو خاضع لها...".<sup>2</sup>

إنن، فالـ"النفس" عند (أفلاطون) أقدم عهداً من العالم، وأعلى شأناً منه كونها تحتويه. لقد وصف (أفلاطون) هذه "النفس الكونية - الكلية" أو "نفس العالم" كما سمَّاهَا في "طيمائوس" بأنَّها تتخلَّلُ العالم بأسره وتُحيط به من الخارج كغلاف له بحيث يمكن القول أن جسم العالم ملفوف في نفسه<sup>3</sup>، وبهذا الخصوص نجد في "الطيمائوس": "وقد جعل الله النفس في وسط الجسم، ونشرها خلاله كُلُّه، وعَلَّفَه بها حتى من ظاهره. وجعلها تدور حوله سماءً واحدة فريدة مُنعزلة، قادرة بمزيتها الخاصة أن تلبث مستقلة في ذاتها لا تحتاج إلى كائن آخر، تعرف ذاتها وتُحِبُّها محبةً كافية. ويفضل هذه المناقب كُلُّها ولدها الله إلهاً سعيداً".<sup>4</sup>

1- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص (231).

2- أفلاطون، الطيمائوس و أكرينيس، ص (210).

3- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص (232).

4- أفلاطون، المصدر نفسه، ص (210).

#### 4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند أرسطو (384 - 322 ق. م).

##### 1- الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى):

يُعد (أرسطو) مؤسس علم "الميتافيزيقا"، فهو الذي حدّد أهم مشكلاته وميّز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى وتحدّث فيه باعتباره علماً مُستقلاً. ولم يُطلق (أرسطو) على هذا العلم اسم "الميتافيزيقا" وإنما أطلق عليه اسم "الفلسفة الأولى" أو "الفلسفة" أو "الحكمة Sophia"، أمّا كلمة "ميتافيزيقا" التي أُطلقت على هذا العلم فإنّما ترجع إلى ناشري كُتبه وشراحه المتأخّرين وكانت مُجرد عنوان للكتب التي نُشرت بعد كتب الطبيعة غير أنّ هذا العنوان سرعان ما أصبح يدلّ على الموضوع فقيل "علم الميتافيزيقا" أي ما بعد الطبيعة.<sup>1</sup> والعلم "معرفة العِلل والمبادئ والأصول"<sup>2</sup>، فهو "البحث عن السبب أو العِلّة لماذا تكون النَّار دائماً ساخنة، ولماذا يشفي هذا الدواء بعينه هذا المرض، والعلم المُسمّى بالحكمة أو الفلسفة هو العلم الذي يصل إلى معرفة العِلل الأولى للوجود".<sup>3</sup>

لذا نجد (أرسطو) يتحدث عن "الفلسفة الأولى" قائلاً: "وخليق أن تكون الفلسفة الأولى تستقصي القول في جميع الأشياء، فإنّها تشتمل على جميع المبادئ وعلى ما هو أول".<sup>4</sup> إنّها العلم الذي يصل إلى الإدراك الكلي الذي يُفسّر لنا الجزئيات، وهي العلم الذي يصل إلى المبادئ الأولى التي تعتمد عليها كل العلوم وهي أخيراً العلم بأكمل الموجودات الذي يدرس الخير الأقصى فهي العلم الإلهي الذي يبحث أيضاً في الألوهية ويليق بالآلهة.<sup>5</sup>

لذا كان لزاماً علينا البدء بالـ"الفلسفة الأولى" في فلسفة (أرسطو) الطبيعية لأنّها بمثابة المفتاح للوصول إلى المبدأ الأول للعام الطبيعي والوجود عند (أرسطو).

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (259).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (172).

3- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (261).

4- أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاذقية (سوريا)، (ط1)، 2008، ص (28).

5- أميرة حلمي مطر، نفس المرجع، ص (261).

يقع علم الطبيعة عند (أرسطو) في مجموعة العلوم النظرية التي تشتمل أيضاً على الرياضة والفلسفة الأولى<sup>1</sup>، ويُحدِّد (أرسطو) مجال الطبيعة مُعتبراً إيَّاهما العلم الذي يدرس الموجودات التي لم تتدخَّل يد الإنسان في إيجادها: "إنَّ الموجودات منها ما هو بالطبيعة وما هي من قبل أسباب آخر. والأشياء التي نقول فيها إنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة مثل (الأرض والنَّار والماء والهواء) - فإنَّا نقول في هذه وما أشبهها إنَّها بالطبيعة".<sup>2</sup>

هذا ولا يمكننا أن نتناول هنا جميع أجزاء الفلسفة الطبيعية عند (أرسطو) فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية: (مبحث الحركة - مبحث العلة - مبحث الزمان - مبحث المكان - مبحث الكون).<sup>3</sup>

#### أ - الحركة:

أكدَّ (أرسطو) أن أول شروط علم "الفيزيكا" هو وجود "الحركة"، و"الفيزيكا" هي العلم الذي يتناول دراسة الموجود المتحرِّك الجسماني، أمَّا المذاهب الفلسفية التي تلغي الحركة فهذه كُلُّها في رأي (أرسطو) مذاهب ضد الطبيعة - Anti-Physiques.<sup>4</sup>

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم، هذا وتقع "الحركة" عند أرسطو في أربع مقولات مقولة "الجوهر والكم والكيف والمكان". فالحركة من حيث مقولة "الجوهر" هي حركة التغيُّر، أو حركة الكون والفساد، ومن حيث مقولة "الكم" هي حركة الزيادة والنقصان، وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة، أمَّا من حيث المكان فهي حركة النقلة.<sup>5</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1968، ص (267).  
2- أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: اسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، (ط2)، 1984، ص (78).  
3- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، من بدايتها إلى المرحلة الهلنستية، ص (273، 274).  
4- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (267).  
5- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (274).

والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة أن حركة الكون والفساد تتعلّق بالصفات الذاتية للشيء، ففيها يحل موجود محل آخر، أي أنّ الحركة فيها إنّما تتم بين نقيضين. و أمّا حركة الاستحالة فلا تتعلّق بالصفات الذاتية بل بالصفات العرضية: ففيها يحل عرض محل عرض آخر. فليست الحركة هنا بين نقيضين، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها إلى حد التناقض. هذا وتفترض الحركة عدة أشياء. فهي تفترض أولاً موضوعاً وطرفين وعلة. إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلاّ امتنعت الحركة. وأمّا الطرفان فهما الاتجاه (من) والاتجاه (إلى). فالحركة تتّجه من حال القابلية أو التهيؤ إلى حال التحقّق أو الوقوع، وباصطلاح (أرسطو)، من حال القوة إلى حال الفعل. ومن هنا فالحركة عند (أرسطو) إنّما هي استكمال لما هو بالقوة أو تحقيق له. وهذا هو تعريفها العام عند إذ يقول<sup>1</sup>: "كمال ما بالقوة بما هو كذلك - مثال ذلك: إن كمال المستحيل وهو يستحيل هو الاستحالة، وكمال النامي ونقيضه وهو المنتقض وليس لهما اسم واحد يعمّهما جميعاً هو النّمُو والتنفُّص، وكمال المتكوّن والفاسد هو الكون والفساد، وكمال المتنقل: النُقلة"<sup>2</sup>. يصبح تحقيق الشيء الموجود بالقوة هو الحركة، فتحقق الشيء المتغيّر أو استكمالها من حيث هو متغيّر هو التغيّر وتحقيق القابل للزيادة والنقصان من حيث هو كذلك هو الزيادة والنقصان، وتحقيق القابل للكون والفساد هو الكون والفساد، والقابل للانتقال هو النُقلة.<sup>3</sup>

وفي مُجمل القول، فقد أكّد (أرسطو) على ضرورة "الحركة" في دراسة العلم الطبيعي بشكل عام، وبمنظوره "الحركة" شرط أساسي لقيام علم الطبيعة، لأنّ ما لا حركة له لا يُدرج ضمن العلم الطبيعي، وهنا مدى أهمية "الحركة" في فلسفة (أرسطو) الطبيعية.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهنستية، ص (274،275).  
2- أرسطوطاليس، الطبيعة ج1، ترجمة: اسحاق ابن حنين، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (ط2)، 1984، ص (171).  
3- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، (ط1)، 2006، ص (210).

## ب- العلة:

وكذلك لا بد للحركة من علة تكون سبباً لها، وإلا كانت علة ذاتها. فالشيء لا يكون علة ذاته، وإلا كان علة ومعلولاً في آن واحد، وهو خلف<sup>1</sup>. ولتفسير العالم وتعليله قال (أرسطو) بأربع علل أساسية، هناك أربعة أسئلة يطرحها عالم الطبيعة على نفسه ويسعى للإجابة عليها وهي: ممّا يتكوّن هذا؟ وما شكله أو صورته؟ ومن أوجد هذا الشيء؟ وما الغرض من وجوده؟ والإجابة على هذه الأسئلة هي منظومة العلل الطبيعية عند (أرسطو) حيث يُقال علة للشيء القائم الذي يخرج منه الشيء<sup>2</sup>. يقول (أرسطو): "فقد ظهر أنّ الأسباب إنّما هي هذه وهذا مبلغ عدتها. ولمّا كانت الأسباب أربعة، فمن حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم أمرها كلها، وأن يرد المسئلة عن "لم" إليها كلها، فيوفّي الجواب عنها على المذهب الطبيعي أعني الهيولى والصورة والمحرّك و"ما من أجله"..."<sup>3</sup>.

لقد كان لمبحث "العلة" الدور البارز والمهم في تقصّي (أرسطو) للمبدأ الأول للعالم الطبيعي، فالبحث في علة الشيء هو البحث بمبدأه وسبب حدوثه، وهذه العلة هي:

1- العلة الهيولانية (المادية): هي التي منها يكون شيء وهو فيه مثل "النحاس" للصنم والفضة للخاتم وما أشبه ذلك من الأجناس، يكون "النحاس" هو العلة المادية للصنم، والعلة المادية للخاتم هي "الفضة"، ونحن نسميها "المادة"، أو الجوهر الفيزيائي، وتسمى الشيء الذي يتكوّن من المكون، والمكوّن سبب للمكوّن<sup>4</sup>.

يُعرف (أرسطو) "الهيولى" فيقول: "فإنّي أعني بقولي هيولى الموضوع الأوّل لشيء شيء، الذي عنه يكون الشيء، وهو موجود فيه لا بطريق العرض"<sup>5</sup>.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهلنستية، ص (275).

2- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، (ط1) 2004، ص ص (160...180).

3- أرسطوطاليس، الطبيعة، ص (138).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص (87).

5- أرسطوطاليس، المصدر نفسه، ص (75).

2- العلة الصورية: هي جوهر الشيء وماهيته، والماهية واردة في تعريف الشيء لكن التعريف شرح المفهوم، تصبح العلة "الصورية" هي المفهوم<sup>1</sup>، كشكل "التمثال" وما هو عليه.<sup>2</sup>

و"الصورة" عند (أرسطو) "بناء معقول" يُنظَّم المادة. الواقع أنَّ (أرسطو) يُؤكِّد أنَّ "صورة" الأشياء جزئية وكلية في ذات الوقت. فهذا المنزل له "صورة" واحدة وهي جزئية وكلية، فهي جزئية فريدة لأنها تخص هذا المنزل وحده دون غيره، وفي ذات الوقت كلية لأنها مشتركة بين منازل عديدة باعتبارها منازل. كانت "الصورة" عند (أرسطو) أزلية أبدية مثلها مثل "المادة"، ويتفوق هنا مع أستاذه أيضاً، فليست "الصورة" عنده مصنوعة فلا يوجد صانع لها، وكذلك "المادة"، بل هي أبدية وإن كانت تتغير من حالة إلى أخرى تحت تأثير "الصورة". وتنتظم "الصورة" في الطبيعة درجات بحسب نظام تكوُّن "الصورة" الأعلى هي التي تتضمَّن عدداً أكبر من الماهيات، يعني أنه حين تكون علة ما أكثر عمومية من غيرها، فإنها تدخل في "الصورة" الأكبر تحديداً. فـ"صورة" الحيوان تدخل في "صورة" الحصان كما تدخل في "صورة" الإنسان، لذلك تتسلسل "الصور" في نظام بحيث يكون بعضها "مادة" للبعض، أو يكون "للمادة" أكثر من "صورة"، لكن لو كانت "المادة" و"الصورة" أزليتين فإنَّ هذا يضعنا وجهاً لوجه مع المشكلة الإيلية القديمة: لو كان الوجود أزلياً كيف نُفسِّر عمليات النشوء والتطوُّر والفاء؟؟ فكانت إجابة (أرسطو) أنَّ هذه الموجودات تستمدُّ وجودها من عملية تشكُّل "المادة"، أي الاتحاد الذي يكون بين "المادة" و"الصورة".<sup>3</sup>

إذن، فإنَّ "المادة" و"الصورة" هما القالب الذي يشغل كل كائن حي في هذا العالم الطبيعي، فلكلِّ "جسم طبيعي" "مادة" و"صورة" ومن اتحادهما تتشكُّل الأجسام الطبيعية.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص (88).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، ص (275).

3- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص (195...197).

**3- العلة الفاعلة:** أي علة الحركة، والطاقة المُحرّكة لإحداث التغيّر، والأب لابن والفاعل للمفعول، والمُغيّر للمُتغيّر<sup>1</sup>، والعلة الفاعلة أو الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو، كالفنان الذي صنع التمثال<sup>2</sup>، فعلى الرغم من جوهرية "المادة" و"الصورة" عند (أرسطو) إلا أنّهما أبعد ما يكون عن صياغة الحركة في الشيء. لذا وجد (أرسطو) واجباً عليه أن يقول بعلة ثالثة من العِلل الكاملة الأساسية هي "العلة المُحرّكة أو الفاعلة". لأنّ تجسيد "الصورة" في "المادة" لا بد أن يتّم حتماً وفقاً لمبدأ خلاق. فلا يرى الناس "مادة" الشيء أو "صورته"، وإنّما الشيء نفسه المُجسّدة الصورة فيه على المادة. فلا يكون الخشب سريراً من نفسه بل لابد له من أن يكون هناك (النّجار) الذي يطبع "صورة" السرير على الخشب. وهذا المبدأ الفاعل موجود في الأشياء الطبيعية بشكل باطني، أمّا في الأشياء الصناعية فيوجد الصانع والمُحرّك الذي يُؤثّر فيها خارجها. إنّ الطريقة الثالثة التي نعبر بها عن العلة هي أنّها المصدر الأوّل للحركة والسكون، فالأب علة الطفل في هذا المعنى كما يكون الصانع علة لما يصنع، إنّها عموماً ذلك الذي يحدث التغير فيما يتغيّر، وعندما يقول (أرسطو) أنّ العلة الفاعلة هي مصدر الحركة لا يعني بالحركة هنا مجرد التغيّر في المكان، بل يعني التغيّر من أي نوع. فالعلة الفاعلة هي علة كل تغيّر<sup>3</sup>.

**4- العلة الغائية:** النهاية، أو الغاية المقصودة، أو الوجود المكتمل للشيء<sup>4</sup>، وهي ما من أجله الشيء، وهي هنا الغاية التي قصد إليها الفنان حين صنع التمثال<sup>5</sup>. نظر (أرسطو) إلى العالم نظرة غائية شاملة، ولم يستثن الإنسان نفسه من هذه الغاية حيث آمن بأنّه كائن غائي يسعى في كل تصرفاته لبلوغ السعادة<sup>6</sup>.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص (88).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص (275).

3- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص (201، 202).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (88).

5- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (270، 271).

6- محمود مراد، المرجع نفسه، ص (208).



## الضرورة والغائية في الطبيعة:

ينتقد (أرسطو) النظرية الآلية، بعد تقسيم كلامه على محورين، الأولى الطبيعة واحدة من أصناف الأسباب التي تفعل من أجل شيء، الثاني ما الضروري وكيف حاله في الأمور الطبيعية. فالفلاسفة الطبيعيون (أمبادوقليس وأنكساغوراس) رأيهم مُغاير تماماً لرأي (أرسطو)، الذي يعد الضروري في الطبيعة هو "الصورة" و"المادة" بالوضع، فإن شاعت "الصورة" أن تكون، لا بد أن تكون "المادة" بالحال الذي تُشكِّله "الصورة" بينما الفلاسفة الطبيعيون يرجعون "الضرورة" إلى "المادة" وليس إلى الصورة، فصورة الإنسان هكذا لأنَّ العناصر كانت بحال كذا والأسنان الأمامية حادة لأنَّ "المادة" التي خُلقت منها رقيقة، ف(طاليس) الضرورة عنده هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنَّها تقوى على الكل، وأمَّا (فيثاغورس) فإنَّه يقول أنَّ "الضرورة" شيء موضوع في العالم، ووجهة نظر (أرسطو) مُناقضة لهؤلاء الفلاسفة الطبيعيين جميعاً، فهو يدرُس "الضرورة" باتجاهين: الأول هل هي عن وضع؟ أمَّا الثاني فهل هي على الإطلاق؟ ودراسته لها وفقاً لهذين الاتجاهين، مبنية على أساس عد القدمات الضرورية في "التكوُّن" كضرورة الحائط تمكن في أن الأشياء الثقيلة إلى الأسفل، والخفيفة إلى الأعلى، لذا صارت الحجارة وهي الثقيلة إلى الأسفل، أساساً للحائط وأصبح التُّراب والطين فوقها لخفته يتلوه الخشب لأنَّه أكثر خفة من التُّراب والطين<sup>1</sup>، يقول (أرسطو): " ما الذي يمنعنا من أن ننظر إلى الطبيعة وكأنَّها تفعل لا من أجل غاية على الإطلاق أو أنَّها لا تبحث عن أفضل الأشياء ولماذا لا نقول بأنَّ الطبيعة تفعل على نحو ما يجعل الإله "زيوس" السماء تمطر لا لأنَّ ينبت الزرع وإنَّما يفعل ذلك بالضرورة (وذلك لأنَّ تصاعد البخار ينبغي أن يتكاثف فإذا برَّد وصار ماء نزل، وعندما يحدث ذلك قد يعرض أن ينبت الزرع)..."<sup>2</sup>.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص (77،78).

2- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، بيروت (لبنان)، 1998، ص (65).

## المحرّك الأول الذي لا يتحرك (الله عند أرسطو):

إن إيجاد أي شيء عند (أرسطو) لا بد فيه من "مادة" و"صورة" و"حركة" - كما رأينا - ثمّ حاول (أرسطو) إيجاد حل لمشكلة العلاقة بين "المادة" و"الصورة" أو "العقلي والحسي" وحين عجز عن إيجاد منشأ لهذه العلاقة نشأت عنده فكرة "الله" (المحرّك الأول)، فهي نتيجة لشيء اقتضته الضرورة العقلية والمذهب الفلسفي عنده. ثمّ يرى (أرسطو) أنّ حركة "المادة" ناحية "الصورة" أو حركة أي شيء لا تحتوي على علة وجودها، لذا وجب أن نبحث عن علة لكل حركة<sup>1</sup>، يقول (أرسطو): "ولمّا كان المُتحرّك إنّما يتحرّك بالضرورة عن شيء ما، كان لنا أن نفترض أنّ كل ما يتحرّك حركة مكانية فإنّما يتحرك عن شيء آخر وهكذا على هذا النحو. و إنّ فإنّ هذه السلسلة لا يمكن أن تمرّ بلا نهاية أو أن تتسلسل بدون غاية. بل يجب أن تكون هناك علة أولى للحركة".<sup>2</sup>

ولمّا كانت كلّ علة معلولة لما قبلها كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مُشكلاتها عن طريق العِلل، لذا يجب أن نبحث عن "المُحرّك الأول" الذي لا يتغيّر ولا يتحرّك المُنزّه عن "الزمان" و"المكان" و"الصبورة"، ولا ريب أن (المُحرّك الأول) المُنزّه عن ذلك هو محرّك الحركات، و"صورة" الصور التي يتجه نحوها كل ما في الكون. و دَلّل (أرسطو) على أنّ (المُحرّك الأول) لا يتحرك بدليلين: الأول: إنّهُ لو كان مُتحرّكاً لاحتاج إلى مُحرّك يحركه، فحصل لا محالة التسلسل والدور، فلا بُد من الوقوف عند حد ما والاعتراف بانتهاء جميع المُحرّكات إلى (مُحرّك غير مُتحرّك) يكون هو مبدأ الحركة، الثاني: إنّ كلّ مُتحرّك ناقص، لأنّ الحركة عبارة عن الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المُتحرّك وخير يشنّاقه لاستكمال ذاته.<sup>3</sup>

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص (242، 243).

2- أرسطوطاليس، السماع الطبيعي، ص (214).

3- أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص (243).

"فالله" عند (أرسطو) ليس هو "الله" بالمعنى الديني الذي يُؤمن به المُتَدَيِّنُونَ، أي: ليس هو الإله الحي، كما أنه بعيد عن سمات وخصائص التشخيص والتجسيد والتشبيه وإنما هو المُحَرَّك الذي يُحَرِّك الأشياء ولا يَتَحَرَّك، هو "العقل الصافي المحض"، هو صورة الصور، أي: هو "صورة" لكل "صورة" محتملة التحقق في الوجود...ولمَّا كان "العقل" عند (أرسطو) أكمل "الصور"، فإن "الله" عنده "عقل كامل"، أي: لا يَتَغَيَّر ولا يَتَحَرَّك وإنما يُحَرِّك العالم بوصفه العِلَّة الغائية له لا بوصفه العِلَّة الفاعلة، أي: إنَّ العالم يشترك دائماً إلى كماله، وبهذا الشوق الدائم يَتَحَرَّك العالم نحو "الله" تحركاً مُتَّصِلاً دائماً رغبة في تحقيق السعادة والبهجة. وعلى هذا ف(المحرك الأول) عند (أرسطو) ليس خالفاً أو مُبدعاً للحركة، بل هو غاية كمالية لحركة "المادة" نحو "الصورة"، أي: إن إله (أرسطو) لا يفعل شيئاً ولا يحكِّم، لا علاقة له بالعالم، ولا إرادة له في مُجريات الأقدار لأنَّه لم يخلقه ولم يُحَرِّكه، فهو مُنطَوٍ على نفسه، ليس إلهاً حقيقياً، يُشبهه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته، وكانَّ هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتتظمت جيشاً حقيقياً. فالإله عند (أرسطو) مجرد فكرة لا شأن لها بالعالم ولا يُدرك جزئياته، ولا يعتني به، ولا يُعنى بتدبيره، فهو لا يعلم عن العالم شيئاً. وقد دَلَّ (أرسطو) على وجود "الواجب" من ذات "الممكن"، وتَصَوَّرَ "الواجب لذاته" في الذهن عنده يقتضي حتماً تصور المُمكن، لأنَّه إذا أخذ الاكتفاء بالذات في مفهوم "الواجب" ينساب الذهن حتماً إلى تَصَوُّر مُقابل له لا يكتفي بذاته إلى مفتقر إلى غيره، وذلك هو "الممكن". وقد ذهب (أرسطو) تماشياً مع مذهبه الطبيعي في شرح هذا العالم مُبَيِّناً صَوْرَ احتياج الممكن، فجعل جمال الواجب أو "الصورة" المحضة يجذب "الممكن" أو "المادة" فَنَتَحَرَّك وتسعى نحوه. والعالم بناءً على هذا يسعى نحو الإله أو "الواجب" أو "الصورة المحضة" عشقاً لجماله وكمالهِ.<sup>1</sup>

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص (244،245).

## صفات المحرك الأول "الله":

يوجد للإله عند (أرسطو) صفات كثيرة، أهمها ما يلي:

- 1- أنه ثابت غير متحرك: لأنه لو تحرك لاحتاج إلى مُحرك آخر ويتسلسل الأمر وأيضاً كل متحرك ناقص، وليس هناك مرتبة أعلى من مرتبته حتى يتحرك إليها.<sup>1</sup>
- 2- أنه فعل محض: "صورة خالصة" و"فعل خالص" لا يوجد به شيء من القوة يترتب على ذلك أيضاً ألا ينقسم وألاً يتعدّد.<sup>2</sup>
- 3- أنه أزلي: يرى (أرسطو) أنّ "الله" أزلي، لأنه علّة للحركة الأزلية، ومن المُحال أن يكون علّة الأزلي ليس أزلياً.<sup>3</sup>
- 4- أنه واحد: "الإله" عند (أرسطو) واحد من كل وجه، أي: إنّ "الله" هو المصدر الوحيد لكل ما يتحقّق في العالم من كمال، بفضل كماله الذي يجذب الطبيعة إليه.<sup>4</sup>
- 5- أنه بسيط: "الإله" كما يقول (أرسطو) بسيط لا أجزاء له، لأنّ التركيب يقتضي الإمكان والكثرة والتناهي.<sup>5</sup>
- 6- أنه "عقل وعاقل ومعقول": أمّا كونه عقلاً فإنّه "صورة محضة مجردة" عن المادة ولوازمها، وأمّا أنه عاقل فلأنّ ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء فلا تمايز فيها بين العاقل والمعقول، وأمّا أنه هو المعقول فلأنّ علمه الكامل يجب أن يتعلق بأكمل الأشياء وهو ذاته، فهو لا يعقل إلا ذاته، لأنه إن عقل غيره فقد عقل ما هو أنقص من ذاته وانحطت قيمة فعله<sup>6</sup>، وهذا التعلّل الدائم يهبّه أسمى أنواع السعادة فهو في سعادة دائمة لا يصل إليها إلا أحياناً نادرة.<sup>7</sup>

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص (246).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (274).

3- أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص (246).

4- نفسه، ص (246).

5- نفسه، ص (246).

6- نفسه، ص (246،247).

7- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (275).

7- أنه حي: يقول (أرسطو): "والحياة أيضاً من صفات الله، فإن فعل العقل حياة والله

هو ذلك الفعل، وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية".<sup>1</sup>

8- أنه خير محض: وفي ذلك يقول (أرسطو): "المحرك الأول إذن موجود بالضرورة،

وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير".<sup>2</sup>

9- أنه عاشق ومعشوق: يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم يتجه

إليه كعلة وغاية.<sup>3</sup>

هذه هي صفات "المحرك الأول" أو "العقل الإلهي"<sup>4</sup>، ومنه نستنتج أن المبدأ الأول للعالم

الطبيعي في فلسفة (أرسطو) هو "المحرك الأول" الذي لا يتحرك ويتضح لنا ذلك جلياً في

نص (أرسطو) من "مقالة اللام"، حيث يقول: "إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة

والصواب، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها ألهمت من سبب هو أكرم منها وأبهى (في

المطبوع: أو هي). ألا (في المطبوع: إلى) إن السبب هو الله".<sup>5</sup>

وبذلك يكون (أرسطو) قد فسّر أصل الخلق والوجود حسب فلسفته التوفيقية إذا تكلمنا

بلغة "نظرية المعرفة"، فهو مزج بين ما هو عقلي ميتافيزيقي وما هو مادي محسوس

ليكون لنا تصوّراً عاماً حول تكوّن الأجسام الطبيعية مرّده إلى "المادة الأولى" أو "الهيولى"،

و"الصورة". لينتهي إلى العلة الأولى لهذا الوجود مجسداً إياه في "المحرك الأول" الذي لا

يتحرك، فهو قد بنى فلسفته الطبيعية وفق نسق منطقي منظم كلي ذو صبغة علمية عن

طريق العلل، ومنه تكون "معرفة تلك العلل والمبادئ تعني معرفة ما به يكون الشيء أي

معرفة جوهره...".<sup>6</sup>، فمعرفة جوهر الشيء تعني معرفته الحقّة.

1- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية، (عرض و نقد)، ص (248).

2- نفسه، ص (249).

3- نفسه، ص (249).

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص (275).

5- أرسطو طاليس، مقالة اللام، نقلاً عن: عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب (دراسات ونصوص غير منشورة)، وكالة المطبوعات، الكويت، (ط2)، 1978، ص (21).

6- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، (د.د.ن)، القاهرة (مصر)، (ط2)، (د.س.ن)، ص (28).

## ج- المكان:

إذا كانت الحركة تستلزم ما يَتَحَرَّكُ أي المادة، وقد تحدثنا عنها، فإنَّها تستلزم أيضاً ما فيه يتحرك، أي "المكان"...والمكان مُفَارِقٌ للجسم خارج عنه، فهو يحتوي الجسم دون أن يختلط به أو يكون جزءاً منه. فهو بالوعاء أشبه. وتعريفه أن يُقال: "أنه الحد اللامتحرك المباشر للحاوي"...و تتداخل الأمكنة بعضها في بعض، كل منها يحوي الآخر، حتى نصل إلى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان. فالإنسان على الأرض، والأرض في الهواء، والهواء في السماء، والسماء تحوي الكون بأسره من غير أن يحويها شيء. وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بد أن يقف عند حد أقصى هو مكان الأمكنة جميعاً...وبعبارة أخرى أكثر إيجازاً، يُفَرِّقُ (أرسطو) بين نوعين من المكان: مكان خاص ومكان عام، وما ينطبق على أحدهما لا ينطبق على الآخر. فالمكان الخاص أو "المحل" هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع. أمَّا المكان العام أو المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء. فهي حاوية لا محوية.<sup>1</sup> وفي ذلك كله، يقول (أرسطو): "...فالمكان أيضاً منه عام- وهو الذي فيه الأجسام كُلُّها، ومنه خاص وهو أوَّل ما فيه الشيء: وأعني بقولي هذا مثل أنك الآن في السماء لأنك في الهواء، وأنت في السماء وفي الهواء لأنك في الأرض، وعلى هذا المثال أنت في الأرض لأنك في مكان كذا منها، وهو الذي يحويك وحدك لا أكثر منك. فإن كان المكان هو أوَّل حاوٍ لكل واحدٍ من الأجسام فإنَّه نهاية...".<sup>2</sup>

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينية، ص (277،276).

2- أرسطو طاليس، الطبيعة، ص (284).

## د- الزمان:

وكما تستلزم الحركة "المادة" و"المكان" كذلك هي تستلزم "الزمان"<sup>1</sup>، يقول (أرسطو): "ولمّا كان كل ما يتحرك فإنّما يتحرّك في فترة من الزمان"<sup>2</sup>، و"الزمان" عنده يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالحركة أو التغيّر. فنحن لا ندرك أنّ "الزمان" مرّ إلّا حين ندرك أنّ تغيّراً حدث. ولكن "الزمان" ليس هو التغيّر. لأنّ هناك أنواعاً مختلفة وغير متناسبة من التغيّر: تغيّر "المكان"، تغيّر "اللون"... الخ، أمّا "الزمان"، فإنّه مُشترك بين كل ألوان تلك العمليات. كما أنّ "الزمان" ليس هو الحركة، لأنّ هناك درجات مختلفة من السرعة. ولكن مجرد واقع أنّنا نستطيع مقارنة هذه السرعات المختلفة مع بعضها البعض يتضمن أنّه ليست هناك سرعات مختلفة من "الزمان"، فالزمان "إذن هو ما به نقيس الحركة"<sup>3</sup>، وعلى الرغم من كون "الزمان" ليس الحركة عند (أرسطو)، لكنّه لا يخلو من تغيّر، فإن لم يحصل تغيّر توهمنا أنّ أنفسنا ثابتة ولم يكن هناك "زمان" لكن عندما نُحس بالتغيّر قلنا أنّ هناك "زماناً"، عليه لا يخلو "الزمان" من الحركة.<sup>4</sup>

يقول (أرسطو) عن "الزمان": "وإذا كان قصدنا أنّ نحدّ الزمان ما هو فلنجعل أوّل ما نبتدئ به من ذلك في هذا الموضع فننظر أي شيء للحركة. فإنّنا معاً نُحسّ الحركة والزمان. وذلك أنّنا وإن كُنّا في ظلم ولم ينل أبداننا شيء أصلاً، إذ أنّه حدث في أنفسنا ضرب من الحركة ظننا على المكان أنّه قد حدث أيضاً زمان ما، وكذلك أيضاً متى ظننا أنّ زماناً ما قد حدث، ظننا مع ذلك أنّ حركة ما قد حدثت. فيجب من ذلك أنّ يكون الزمان إمّا حركة إمّا شيئاً ما للحركة، وإذا لم يكن حركة فواجب ضرورة أن يكون شيئاً ما للحركة"<sup>5</sup>.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص (277).

2- أرسطو طاليس، السماع الطبيعي، ص (204).

3- ألفرد إدوارد تابلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، (ط1)، 1992، ص (82).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص (251).

5- أرسطو طاليس، الطبيعة، ص (415).

## هـ - الكون:

والكون كروي لأنَّ الكُرَّة أفضل الأشكال، ولأنَّ الشكل الكروي هو الوحيد الذي يُمكن للمجموع فيه أن يتحرَّك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحني مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء خارجه. فلا تتحقَّق الأزلية والأبدية إلاَّ بالحركة الدائرية، إذ لا أوَّل لها ولا وسط ولا آخر، ولا بدء ولا انتهاء. فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود إلى ذاتها، بينما الحركات الأخرى - كالمستقيمة مثلاً - تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها<sup>1</sup>، أمَّا في الفلسفة (الأرسطية) فيعني "الكون" قيمة، فالعالم الذي هو عالمنا عندما نقول أن نطلق عليه كلمة "كون" لابد أن يكون معنى هذه الكلمة مأخوذاً من النظام والتناسق الذي وُضع فيه الكون، وهذا النظام والتناسق لابد أن يكونا مطابقين لهدف مبدع الكون.<sup>2</sup>

تعتمد حركة عمليات العالم على حركة مُنصَّلة أنشأها في الكون ككل حضور "مُحرِّك أول" دائم لا يتغيَّر، هو الإله - كما رأينا -، وحيث أنَّ الإله مُتشابه مع ذاته، فإنَّ هذه الحركة الأولى، وهي أعم الحركات في الكون، ينبغي أن تكون هي الأخرى واحدية الشكل<sup>3</sup>، و - فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغي ألا نفهم من ذلك أنَّه يُحرِّكه بحركة فيزيقية مادية، وإنَّما يُحرِّك "السماء الأولى" أو "سماء الثوابت" بوصفه غاية لها ومعشوقاً وبتحريكه لها تتحرَّك الأفلاك الأخرى التالية لها.<sup>4</sup>

و"الكون" في رأي (أرسطو) يتألَّف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض Spheres Concentriques يُحرِّك الأعلى منها الأسفل ولا يفصل بينهما أي فراغ.<sup>5</sup>

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (278،279).

2- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص (305).

3- ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ص (82،83).

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (275).

5- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (279).



والفلك أشبه بكرة مشفة - (شفافة) - لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذي تحته بحيث أن كل فلك يَتَحَرَّكُ بما فوقه ويَحَرَّكُ ما تحته إلى أن تنتهي إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى "الأرض" وهو فلك "القمر" وهكذا عندما يُحَرَّكُ "المُحَرَّكُ الأوَّلُ" الفلك الخارجي يُحَرِّكُ بالتالي جميع الأفلاك المُتَّصِلَةَ به.<sup>1</sup>

و"الأرض" توجد في الفلك المركزي الذي تدور عليه سائر الأفلاك، وهي كُرَّة ثابتة تقع في أسفل العالم، لأنَّها من "تراب"، و"الثُّراب" ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل. والدليل على كُرُوْبَيْتِهَا ظلُّهَا المُسْتَدِير على سطح القمر عند الخسوف، كما أنَّ الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا على نفسها ولا حول غيرها، أنَّ الحجر تقذف به إلى أعلى فيعود إلى نفس المكان الذي قُذِف منه، فلو كانت تدور على غيرها لانتقلت من مكان إلى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة إلى أخرى<sup>2</sup>، وحيث أن (أرسطو) يبدأ من الاعتقاد بأنَّ "الأرض" تقع في مركز "الكون" وأنَّها ساكنة لا تَتَحَرَّكُ، فإنه كان من الضروري أن يُفسَّر تبدل (النهار والليل) على أنه نتيجة لدورة "الكون" كله على محوره الذي يُمُر بمركز "الأرض". فالـ"الكون" يحيط به و يحده فلك دائري محيط، وعلى جانبه المنحني المُقَعَّر تقوم النجوم الثابتة. وهي بهذا تكون دائماً على نفس المسافة من الأرض، وهذا الفلك المحيط يدور حول محوره تحت التأثير المباشر "للإله، المُحَرِّكُ الأوَّل"، مرة كل أربع وعشرين ساعة وهذه الفترة هي التي تَتَمُّ فيها الدورة ثابتة وواحدة لا تزيد ولا تنقص<sup>3</sup>، وتَتَحَرَّكُ أيضاً حركة أخرى في دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة وتُحدِث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض "نُمو النبات" و"تولّد الحيوان" أو فسادهما.<sup>4</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (275).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلنستية، ص (279).

3- ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ص (84،83).

4- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (275).

ويُلي "الأرض" فلك "القمر" فـ"عطارد" فـ"الزهرة" فـ"الشمس" فـ"المريخ" فـ"المُشتري" فـ"زُحل" يُضاف إليها "فلك الثوابت". أمّا آخر الأفلاك أو أقصاها فهي "السماء الأولى" ويُسميها العرب بـ"الفلك المحيط". وهو غلاف العالم وَيَتَحَرَّكُ عن "المُحرك الأول" وَيُحَرِّكُ ما بعده. و أخيراً "المحرك الأول" أو "المحرك الذي لا يَتَحَرَّكُ" أو "الله": و يقع على تخوم العالم<sup>1</sup>، والعالم يمكن التمييز فيه بين ما سَمَّاهُ بـ"عالم ما فوق فلك القمر Supra-Lunaire" وهو العالم ذو الحركة الدائرية المتصلة، و"عالم ما تحت فلك القمر Subiunaire" وهو عالم الكون والفساد.<sup>2</sup>

فأمّا (عالم ما فوق القمر) فَيَنبَأُف من "الأجرام السماوية" على اختلاف أنواعها وتختلف مادتها عن مادة الأجسام الفاسدة المُتَغَيِّرَة في عالَمنا الأرضي. وهذه المادة هي "الأثير" أو "العُنصر الخامس"، وهو عنصر سامٍ شريف، يمتاز من "العناصر الأربعة" بأنه غير مُتَغَيِّر وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة، أعني الحركة الدائرية، بينما "العناصر الأربعة" أو مركباتها فاسدة مُتَغَيِّرَة متحركة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى بحسب ناموس الخفة والثقل<sup>3</sup>، وهذا الجسم البسيط "الأثير" يُمكن أن يتصف بالألوهية.<sup>4</sup>

ولكن (أرسطو) لا يلبث أن يقدم فرضاً آخر لتفسير حركة الأفلاك يتناقض وفكرة "المُحَرِّك الأول الواحد" فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولاً عددها إمّا خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلاً هي مُحَرِّكات هذه الأفلاك ثمَّ يعود فيقرّر أنّ حُكم الكثرة غير صالح ولذلك فلا بد أن يكون الحاكم واحداً.<sup>5</sup>

1- عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (279).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (313).

3- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (280).

4- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (313).

5- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (275).

وعلى أية حال، فإن "مذهب الأفلاك" الخمسة والخمسين لا ينبغي أن يُنظر إليه إلا على أنه خيال رياضي مشروع، ووسيلة مُلائمة لتحليل حركات الأجسام السماوية الظاهرة التعقيد إلى مكونات دائرية... وأصل نظريته كان في مذاهب "الأكاديمية الأفلاطونية"، حين اقترح (أفلاطون) على "الأكاديمية" موضوعاً للبحث أن يُخترع تحليل رياضي للحركات الفلكية يكون أفضل وسيلة "لإنفاذ المظاهر"، أي أن يُفسّر أبسط تفسير المسالك الظاهرة أمامنا للكواكب، وقد قدّم (أودوكسوس الإقنيديوسي Eudoxe) تحليلاً لهذه المسالك يعتبرها فيه نتيجة لعدة حركات دورانية.<sup>1</sup>

وتنبّين ممّا سبق أن الأفلاك السماوية تُشبه الكائنات الحية، فهي أحياء خالدة إذ لها نفوس عاقلة خالدة. ومن هنا تنشأ مشكلة تتلخص في السؤال الآتي:

إلى أي مُحركٍ تدين هذه الأفلاك السماوية بحركاتها؟ هل إلى طبيعتها الأثرية المُتحرّكة؟ أم إلى نفوسها؟

يذكر (هاملان) تفسيراً (لإسكندر) في هذا الصدد خلاصته، أن الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس، فالمُحرّك الفعلي هو "النفس" أمّا طبيعة الأثير فهي استعداد وقوة تفتقر لمساعدة نفس، تخرجها من القوة إلى الفعل.<sup>2</sup>

أما من جهة "المُحرّك الأول الذي لا يتحرّك" فقد ذهب (أرسطو) إلى: "ولعلّه قد فرّق بين هذا المُحرّك الأول ومُحرّكات الكواكب من جهة أن المُحرّك الأول غير مُتحرّك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض. وليس شأنه شأن النفس تتحرّك بالعرض حين تنتقل بانتقال الجسم الذي تحرّكه. ثمّ أنّه مُفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مُرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كاتصال "الصورة" بال"الهيولى"، لأنّها أيضاً عقول مُفارقة. ولكن لما كان (أرسطو) قد نص على أن المُحرّك الأول هو المُنظّم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنّه يُحرّك أيضاً هذه العقول كغاية لها أو كموضوع لعشقها".<sup>3</sup>

1- ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ص (86).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (315).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (276، 275).

وأما العالم الأسفل، عالم "ما تحت فلك القمر"، فهو عالمنا الأرضي، عالم العناصر الأربعة ودار "الكون والفساد"، أي عالم التكوّن والتفكك، لأنّه يتألّف من أربعة عناصر وكيفيات متضادة، ينتج عنها أفعال متضادة. فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة، إذ "المادة" تنطوي على إمكانيات كثيرة، وهذه الإمكانيات تُؤثّر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتّجه أحياناً إلى عكس الطريق السليم. ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومُسوخ وأمراض ونقائص، خلافاً لعالم "ما فوق فلك القمر"، فإنّه عالم خالٍ من "المادة" القابلة للممكنات، ولذلك لا تجد فيه إلا النّظام والتّمَام والخير والحق والجمال. وأوّل الموجودات في عالم "الكون والفساد" العناصر الأربعة "الماء والهواء والنّار والثّراب" وهي تتجمّع عن "الهيولى- المادة" عند اتّحادها بكيفيتين من الكيفيات الأربع "الرطب والبارد والحر والجاف"<sup>1</sup>، ويسنَدُ (أرسطو) على وجود هذه العناصر الأربعة بطريقة أخرى بواسطة الاعتماد على حاسة اللمس. أي بالاحساس بالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة. ويتكوّن كلّ عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع "النّار" مثلاً تتكوّن من "الحر والجاف"، والهواء "الحر والرطب" الماء "البارد والرطب"، الأرض "البارد والجاف"<sup>2</sup>. فهذه الكيفيات منها "الفاعل" ومنها "المُنفعِل"، يقول (أرسطو): "وفي الحق كل أولئك الذين يقبلون الخلق للعناصر أنفسها كما يقبلونه بالنسبة للمركبات التي تنتج عنها يقتصرون في إيضاح كل شيء على الاجتماع والافتراق وعلى الانفعالية والفعل ومن جهة أخرى ليس من المُمكن كذلك أن تحصل استحالة ولا افتراق أو اجتماع بدون موضوع يفعل وينفعل، لأنّ أولئك الذين يقبلون تعدّد العناصر يجعلونها تُولد من الفعل والانفعال المتكافئين بين العناصر بعضها والبعض الآخر"<sup>3</sup>.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينية، ص (280،281).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (316).

3- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، روض الفرج (مصر)، (د.ب.ط.)، (د.س.ن.)، ص (131).

فالحار والبارد كقيمتان فاعلتان، أمّا الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان. ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية مشتملاً على جانب فاعل وجانب مُنْفَعِل<sup>1</sup> ويُفَرَّق (أرسطو) في هذه الكيفيات التي تترَكَّب منها العناصر الأولية بين كيفيات إيجابية Actives وكيفية سلبية Passives "فالحار والبارد" كيفيات إيجابية فعّالة أمّا "الرطب والجاف" فكيفيات سلبية مُنْفَعِلَة. ومن هنا كان كل عنصر من "العناصر الأربعة الأولية" مشتملاً على جانب فعّال إيجابي وجانب آخر سلبي وهذان الجانبان يسمحان بالتحويلات المُستَمرة بينهم. فالعناصر الأولية لا يُمكن أن تتحوّل إلى شيء آخر أبسط منها ولكن يُمكن تحوّل بعضها إلى البعض الآخر. لاختلاف تكوين كل منها، إذ يوجد في كل عنصر من هذه العناصر إحدى الكيفيتين الإيجابيتين وهما "الحار والبارد"، وإحدى الكيفيتين السلبيتين وهما "الرطب والجاف". ويكون التحوّل بين العنصرين المشتركين في صفة واحدة بطريقة أسرع وأسهل عنه بين عنصرين مُختلفين في جميع الصفات<sup>2</sup>، وفي ذلك يقول (أرسطو): "فانظر كيف أنّ ديوجين كان عنده الحق إذ يُقرّر أنّه إذا كانت كل العناصر لم تكن تأتي من واحد فلا يُمكنها أن يكون بينها لا فعل ولا قابلية للفعل عن طريق التكافؤ وأنّ الحار مثلاً قد لا يمكن أن يبرد ولا البارد أن يسخن من جديد. وكان يقول ليست الحرارة ولا البرودة هي التي تتغيّر إحداها في الأخرى بل من البين بذاته أن الموضوع هو الذي يُعاني التغيير. وبالنتيجة كان يستنتج ديوجين أنّ في الأجسام التي فيها يُمكن وجود فعل وانفعال يلزم بالضرورة أن يكون لها طبيعة واحدة هي موضوع لهاتين الظاهرتين... فإنّ هذا لا يُلاحظ في الواقع إلّا في الأجسام التابعة بعضها لبعض"<sup>3</sup>.

ومن هنا تكون "العناصر الأربعة" تحمل مفهوم المبدأ أو المادة الأولى للعالم، في فلسفة (أرسطو) الطبيعية.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينية، ص (281).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (316، 317).

3- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ص (132).

ف"النار" و"الهواء" لاشتراكهما في كيفية "الحار" لا يستدعي تحوُّلَهُمَا إِلَّا إِذَا تَحَوَّلَ الجاف في "النَّار" إلى الرطب، وعند تحوُّل "الهواء" إلى "ماء" يتغلَّب البارد على الحار ويبقى الرطب مُشترِكاً بينهما ثُمَّ يتحوَّل إلى "أرض" بتغلَّب الجاف على الرطب ويبقى البارد مشتركاً وهكذا تنمُّ التحوُّلات بين العناصر في حركة دائرية. وقد تنمُّ التحوُّلات بين العناصر في اتجاه عكسي بأن تتغيَّر الكيفيتان في كل منهما مثل تحوُّل "النَّار" إلى ماء ولكن مثل هذا التحوُّل يتطلَّب وقتاً أطول<sup>1</sup>، ولمَّا كانت "الهبولى" هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صحَّ أن تتعاقب عليها الأضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفصلة وأمكن للعناصر أن تتحوَّل بعضها إلى بعض، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يَنَغَيَّر<sup>2</sup>.

وتختلف حركة "التحوُّل" Transmutation أو "الاستحالة" عن حركة "النمو" Laccrossement في الكائنات الطبيعية لأنَّ في النُّمو إضافة عنصر جديد إلى عنصر ثابت يشترك معه في طبيعته، ويختلف تحوُّل "العناصر" عن حركة التغيُّر في الكيف لأنَّها تقتضي بقاء جوهر ثابت تتعاقب عليه الكيفيات<sup>3</sup>. يقول (أرسطو): "علينا أيضاً أن نتكلَّم على النمو وأن نقول فيماذا يختلف النُّمو عن الكون وعن الاستحالة وكيف يُمكن الأشياء التي تنمو أن تنمو والتي تنقص أن تنقص. يلزم إذاً أولاً أن نفحص ما إذا كان الفرق بين هذه الظواهر بعضها والبعض الآخر ينحصر فقط في الموضوع الذي تتعلق به. أن تغيَّراً يقع من موجود إلى موجود آخر، مثلاً من الجواهر بمجرد القوة إلى الجواهر بالفعل و بالكمال هل هو كون وتولُّد؟ و التغيُّر الذي يقع في العظم هل هو نُمو ونقص؟ أو ذلك الذي يحصل في الكيف هل هو استحالة؟<sup>4</sup>، فمن جملة هذه التساؤلات انطلق (أرسطو) في التفرقة بينهما.

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (317).

2- عيد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص (281).

3- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (317).

4- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ص (118).

ثم يواصل (أرسطو) حديثه قائلاً: "ولكن الظاهرتين الأخيرتين اللتين ذكرناهما أليستا دائماً تغاير أشياء تمر من القوة إلى الفعل والكمال؟ أو أيضاً أليست طريقة التغير هي التي تختلف؟ وحينئذ الشيء الذي يستحيل بمنزلة الشيء الذي يتولد ويصير لا يظهر أنه يجب لهما التغير بالمكان لزوماً. ولكن الذي ينمو والذي يذبل يجب أن يتغير بالحيز تغيراً مخالفاً لتغير الشيء الذي يتحرك في الأين. لأن الشيء المتحرك في الأين يغير مكانه بكليته في حين أن الذي ينمو لا يتغير إلا كشيء ينزلق ويمتد. والموضوع وهو باقٍ في مكانه أجزاءه وحدها تغير مكانها. ولكن هذا ليس كحال أجزاء الكرة الدائرة على نفسها لأن هذه الأجزاء تغير محل جسم الكرة كله مع بقائه في الحيّز بعينه. وعلى الضد من ذلك أجزاء الجسم النامي تشغل حيّزاً أكثر فأكثر كما أن أجزاء الجسم الذابل تشغل حيّزاً أقل فأقل. يرى حينئذ أن التغير في شيء يتولد وفي الذي يستحيل وفي الذي ينمو هو يختلف لا بالشيء الذي يقبل التغير فحسب بل أيضاً بالطريقة التي يحصل بها التغير...".<sup>1</sup>

فحركة التحول مختلفة عن حركة "النمو" و"الاستحالة الكيفية"، وهي تشبه حركة (التوالد Génération) لأنّ الهواء الذي يتولد من "النار" إنّما يعني تحققه بالفعل بعد أن كان موجوداً فيها بالقوة ويتميز هذا التوالد في العناصر عن غيره من أنواع التوالد الأخرى بأنّه يتم في شكل دائري يرجع إلى النقطة التي بدأ منها ثم يعود إلى حيث بدأ وهكذا باستمرار. وعلّة الحركة في هذه العناصر هو مبدأ "الطبيعة Physis" الموجود بها مباشرة وبالماهية.<sup>2</sup> وهذه العناصر طبقات غير مُستقرّة لما ينتابها من تغير واستحالة فلكل واحد منها فلكه الخاص. ولكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان إن لم يعقه عائق: "النار" تتجه إلى أعلى، و"التراب" إلى أسفل...<sup>3</sup>

1- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ص (118، 119).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (317).

3- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (281).

ومنه تَتَكَوَّنُ كُتْلَةُ "الأرض"، وبينهما "الماء" و"الهواء". وهذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض، فأعلاها يلامس أسفل فلك "القمر" وهو أدنى الأفلاك العلوية وأدناها يلامس مركز العالم. غير أن هذه العناصر قد تَتَحَرَّكَ حركة مُضَادَّة للطبيعة بفعل العنف والقسر، وذلك حين تَتَجَّه بتأثير مُحرِّك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي، كأن يَتَّجِه "الثراب" إلى أعلى. وتَتَمُّ الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يَعْقُها عائق، لأنَّ مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة. ومن هذه العناصر البسيطة- أي التي لا يُمكن أن تَتَحَوَّل إلى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحوَّل بعضها إلى بعض- تتألَّف جميع الأجسام المركبة، سواءً كانت أجساماً جامدة أو كائنات حية. والفرق بينهما أنَّ الكائنات الحية تَتَمَيَّز من الجوامد بعلّة فاعلة يَتِمُّ بها "التغذي" و"النمو" وتوليد المثل وغير ذلك.<sup>1</sup>

والأشياء الطبيعية جميعها يتلازم فيها نوعا الوجود فهي موجودة بالفعل وتنطوي في الوقت نفسه على وجود بالقوّة، لأنَّ تحوُّل الوجود من القوة إلى الفعل يقتضي التلازم في شيء واحد وهو يحصل ما لم يعقه عائق. فالبارد مثلاً يحتوي على الساخن بالقوة وينتقل إلى الفعل حين يَنَحْوِل "الهواء" إلى "نار" ما لم يقف في طريق التحوُّل عائق وكذلك فيما يَتَعَلَّق بالخفيف والثقيل فالخفيف بالقوّة مثل "الماء" يصير خفيفاً بالفعل مثل "الهواء" ويَتَّجِه إلى أعلى أو إلى مكانه الطبيعي ما لم يعوقه عائق؟<sup>2</sup>

تلك هي معالم تفسير (أرسطو) للكون الطبيعي. وقد استمر هذا التفسير لقرون طويلة من بعده خاصة بعد أن أيدَّ (بطليموس) نظامه الفلكي المرتكز على أنَّ "الأرض" في مركز الكون، وكان الفلاسفة (الرواقيون) من أهم من ساعد على تدعيم آراء (أرسطو) من الجانب الفلسفي فقد أخذوا عنه التفسير الغائي وحَوَّلوه بنزعتهم الدينية إلى نظرية في "العناية الإلهية Providence".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص (281).

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (318).

<sup>3</sup> نفسه، ص (318،319).



## - النفس:

قبل أن يعمد (أرسطو) إلى تعريف ماهية "النفس"، يستعرض أهم مذاهب القدماء فيها ويخلص من ذلك إلى هذه النتائج العامة: إن القدماء أجمعوا على أن للنفس صفتين جوهريتين هما (الحركة والإدراك)، فالذين يُقدِّمون ناحية "الحركة" على ناحية "الإدراك" منهم، ك(ديموقريطس ولوقيبوس) يَصِفون "النفس" بقولهم إنَّها ضرب من "النَّار" أو أنَّها جوهر حار يتركب من "ذرات" كروية لطيفة تتخلل كل شيء وتبث فيه "الحركة"، فتكون "النفس" عندهم بمثابة ما يُولَّدُ "الحركة" في الحيوان. وعلى هذا المنوال ينسج (فيثاغورس وأناكساغوراس وطاليس) وسواهم ممَّا ذهب إلى أنَّ "النفس" مبدأ "الحركة" في الحيوان. إلاَّ أنَّ من الفلاسفة من يُقدِّم ناحية الحس على ناحية "الحركة" في تأويله للنفس ف(أنبادوقليس)، يضع أنَّ "النفس" التي تُدرك "العناصر الأربعة" ينبغي أن تتركَّب من هذه العناصر، و(أفلاطون) الذي يذهب إلى أنَّ مراتب المعرفة أعداد يرى أنَّ "النفس" مُركَّبة من الأعداد، وإلاَّ لم تكن قادرة على المعرفة. وهذان الفريقان رغم اختلافهما في الرأي، مُتَّفقان على أنَّ "للنفس" خاصية عامة كبرى: هي مباينتها للجسم.<sup>1</sup>

إنَّ "علم النفس" تابع للعلم الطبيعي بحسب (أرسطو)، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي، "فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحيَّة مُنَعَلِّقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي" كما يقول. لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية<sup>2</sup>، ولقد حدَّدَ (أرسطو) ظاهرة الحياة بوظائف "التعدي والنمو والإحساس والحركة المكانية التلقائية"، أمَّا الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهي غير قابلة إلاَّ لحركة طبيعية واحدة ولا يوقف هذه الحركة إلاَّ القسر، وعِلَّة الحركة في الكائنات الحية هي "النفس" التي تُعد للجسم بمثابة "الصورة" من "المادة".<sup>3</sup>

1- ماجد فخري، أرسطو طاليس (المعلم الأول)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (لبنان)، (د.ط)، 1958، ص (59).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (282).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (321).

فإذا أخذنا بهذا التحديد أمكننا الآن أن نبيِّن الصِّلة بين "النفس" و"الجسد" بدقة. فالصِّلة بينهما، وهي صلة "المادة" بالـ"الصورة"، صلة جوهرية، إذا ارتفعت ارتفعت طبيعة الوجود المركب. لذلك استحال أن تُفارق النفس الجسد.<sup>1</sup>

إن مذهب (أرسطو) في "النفس" مذهب ثنائي. فهو كأستاذه (أفلاطون) ومن قبله (سقراط) - يقول بوجود "بدن" و"نفس". فلم يكن مادياً صرفاً كما كان الأقدمون ممن سبقوه، ولا مثالياً صرفاً كـبعض الفلاسفة المحدثين من (المدرسة الألمانية) مثلاً. وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". فهناك إذن نفس وهناك بدن في آن واحد. وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته، وأعني بها فكرة "الهيولى" و"الصورة". فكما أنه ثنائي في تصوُّره للأشياء من حيث إنَّ كلَّ شيء يتألَّف من "مادة" و"صورة"، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في "النفس". فالبدن هو بمنزلة "المادة" أو "الهيولى"، و"النفس" هي بمنزلة "الصورة". وهذه الثنائية نراها تتجلى في كلِّ فلسفته. فليس بدعاً أن نراها في "علم النفس" عنده، بل لعلَّها في فلسفته النفسية أولى منها في أقسام فلسفته الأخرى.<sup>2</sup>

و"النفس" فضلاً عن هذا غاية "الجسم الحي" وهو آلة لها فهي على حد تعريفه كمال أول (انتليخيا) لجسم ما ذي خصائص مُعيَّنة، لأنَّ الأجسام تختلف باختلاف النفوس التي تناسبها فالجسم في النبات غير الجسم في الحيوان غير الجسم الإنساني لأن للنفس أنواعاً مختلفة...<sup>3</sup>، و- يقول (أرسطو) أنَّ الحياة قد تقال على عدة معان: فهي قد تعني القدرة على التفكير أو الإدراك أو الحركة أو السكون أو التَغذِّي أو الثَّمُو أو الاضمحلال. فإذا وقفنا على أي من هذه الخواص في كائن ما دعوناها حياً.<sup>4</sup>

1- ماجد فخري، أرسطو طاليس (المعلم الأول)، ص (59،60).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، (282).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص (321).

4- ماجد فخري، المرجع نفسه، ص (63).

## قوى النفس أو وظائفها:

1- النفس النباتية أو (الغاذية): وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء. ووظائفها "التغذي والنمو وتوليد المثل"، وكل منها يسلم إلى ما بعده. فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسنة معينة حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات. والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية.<sup>1</sup>

2- النفس الحساسة أو الحيوانية: ويلي الغاذية في الحيوان دون النبات قوة الحس "وهو شكل من أشكال الحركة أو الانفعال من خارج"، يرافقه تغير كيميائي في المحس. أمّا موضوع الحس فهو المحسوسات، التي تجعل الحواس (وهي حاسة بالقوة) حاسة بالفعل، ويولد الحيوان، وملكة الحس مكتملة فيه، أمّا المحسوسات فنوعان: المحسوسات الخاصة، وهي موضوعات كل من الحواس الخمس، والمحسوسات المشتركة التي تدركها حاستان أو أكثر: كالحركة والسكون والعدد والشكل والحجم... الخ.<sup>2</sup>

3- النفس الإنسانية أو الناطقة: يختص بها الإنسان دون الحيوان، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل، والعقل "نظري وعملي"، فهو من حيث يدرك الماهيات في نفسها يسمى عقلاً نظرياً، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منه يسمى عقلاً عملياً. و(العقل النظري) يُقال بالاشتراك على درجات مختلفة، فهناك "العقل الهولاني - عقل بالقوة وهو صفحة بيضاء"، و"عقل بالملكة وهو عبارة عن عقل هولاني اكتسب معارف فأصبح بالفعل بعدما كان بالقوة و"عقل فعّال وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال، أي هو الذي يُخرج المعقولات من الماديات - وهي موجودة فيه بالقوة -".<sup>3</sup>

- خلاصة:

<sup>1</sup> عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، (283،284).

<sup>2</sup> ماجد فخري، أرسطو طاليس (المعلم الأول)، ص (66).

<sup>3</sup> عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (285،286).

لم يبق لنا إلا أن نقول أن المرحلة السقراطية من تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني كانت مرحلة "تضج وازدهار" بأتم ما تحمله الكلمة من دلالة و معنى، فقد ازدهر معها مبحث الطبيعة خاصة مع (أفلاطون) و(أرسطو)، فبغض النظر عن قلة درجة العناية بفلسفة الطبيعة من حيث الدراسة في بداية المرحلة السقراطية مع (المدرسة السفسطائية) و(سقراط) إلا أنها بلغت ذروتها مع (أفلاطون) و(أرسطو)، وهناك من يعتبر أن الطبيعة عند هذين الفيلسوفين العملاقين لامست درجة العلمية.

وما يهمنا من كل ذلك أن المبدأ الأول عند كل منهما، ف"أفلاطون" رد الوجود إلى الإله "الصانع" وهذا التصور لم يسبق له مثيل في الفكر الفلسفي اليوناني، حيث بلغ من النسقية والنظام مرتبة تتطابق مع ما نراه في واقع هذا العالم الطبيعي الذي نعيش بغض النظر عن ثغرات هذا التصور، فالمهم أن (أفلاطون) أراد أن يقول لنا أن هذا الكون لا يمكن أن يكون من عمل مادة جامدة أو وليد التلقائية والصدفة، ويرجع ذلك إلى فكره العقلي التأملي المبني على نسقية التفكير.

كذلك (أرسطو) حذا حذو أستاذه (أفلاطون) في هاته الجزئية من الفكر النسقي، فالعالم الطبيعي عنده يعود إلى عمل "المحرك الأول" الذي لا يتحرك، ويسير هذا العالم بغاية ونواميس منتظمة.

وبذلك تجاوزا سابقهم من الفلاسفة في المرحلة "ما قبل سقراطية"، دون إنكار تأثرهما بها في بعض التفاصيل التي تخص فلسفة الطبيعة.

## الفصل الرابع: مفهوم الطبيعة في المرحلة الما بعد سقراطية .

(1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة الأبيقورية.

(2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في المدرسة الرواقية.

(3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في المدرسة الشكّية.

(4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة في الأفلاطونية المحدثة.

## توطئة:

ندخل في هذه المرحلة إلى نمط آخر من التفكير في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني تختلف

بطبيعة الحال عن سابقتها من المرحلة (الماقبل سقراطية) و (السقراطية) وتُسمى بالمرحلة

(الهيلينستية) بطبيعة الحال وهي آخر مراحل الفلسفة اليونانية.

وقد مَثَّلَ هذه الفترة أربعة مدارس مختلفة، بدأت مع المدرسة الأبيقورية على يد مؤسسها

(أبيقور) ونموذجها الأوَّل والأبرز، ثُمَّ تلتها المدرسة الرواقية، ف(المدرسة الشكِّية) أو

(الشكَّاك)، وانتهت بالأفلاطونية المحدثَّة، مُمَثَّلة بـ (فيلون) و(أفلوطين).

سننطرق إلى مفهوم الطبيعة عند كل مدرسة على حدة ونُقيِّم مدى تأثيرها بالمراحل السابقة

لها من تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، أم أنَّها تجاوزتها وجاءت بفلسفة طبيعية جديدة لم

يسبق لها مثيل في بلاد الإغريق؟

## 1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة الأبيقورية.

أبيقور Epicure (341 - 270 ق.م).

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء (المدرسة الأبيقورية)، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خَلَفَهَا (الأبيقوريون)، اللَّهُمَّ إِلَّا فيما يتعلق بزعيم هذه المدرسة: فمع أننا نعرف حياته بالدقة، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأبيقورية كلها، ولم يكد الأتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس. أمّا (أبيقور) فقد وُلِدَ في (شامس) (342-341 ق.م)، وترى تربية ذاتية- وهو يفخر بهذا كثيراً، ولكنّه على كل حال استطاع أن يتتقّف بنفسه، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته، والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى "أثينا"، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم "حديقة أبيقور"، وظلّ يُدرّسُ بها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة (270 ق.م)، أمّا أتباعه فليسوا مشهورين، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتدُّ به في إقامة الفلسفة الأبيقورية.<sup>1</sup>

كانت الطبيعة عند الفلاسفة السابقين على (أبيقور) عضوية Organisme حية تتضمّن بُنيّتها وجود الآلهة، فعلوم الأساطير والشعائر الدينية وكثرة لجوء (أفلاطون) إلى الأساطير لجوءاً عقلياً للغاية، ونجد لدى (الرواقيين) المعاصرين (للأبيقوريين) الفكرة ذاتها مأخوذة في أبعد نتائجها "الطبيعة والإله" هما شيء واحد، ولكن مفهوم الطبيعة قد شهد تحوّلاً هاماً مع (أبيقور)، إذ لم يعد تفسير المعطى الطبيعي في حاجة إلى قوى غيبية وفائقة للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة للتفسير الفيزيائي تتلخّص في نظر (أبيقور) في ألا نبحث في أي شيء فائق للطبيعة أو مُتَسَيِّرٌ خلفها وألاً نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدّدُهُ قوانين الطبيعة الثابتة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (مصر)، ط4، 1970، ص (51).

<sup>2</sup> محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، عالم الكتب الحديث، إربد (الأردن)، (ط1)، 2014، ص (69).

ولئن كانت هذه المبادئ تبدو لنا عادية نظراً لكون العلم الحديث يتضمّنُها بالضرورة ويتأسّس عليها. فإنّ (أبيقور) هو الذي وضعها لأول مرة بطريقة مُحكمة وطَبَّقها تطبيقاً لا استثناء فيه، متحدياً بذلك العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة المنادية ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه، دونما محاولة تجاوز الحدود التي رسمتها الآلهة لوجوده ولقدرته على المعرفة.<sup>1</sup>

كانت البديهة الأساسية لعلم الطبيعة عند (أبيقور) تقول: ما من شيء يأتي من العدم والحقيقة أنّه إذا كانت الأشياء تأتي من العدم فيأمكن أي شيء أن يأتي من أي شيء ولا شيء يكون بحاجة لبذرة خاصة تكون أصل نُموّه، ومن ناحية أخرى فما من شيء يعود إلى العدم وذلك لأنّ الأشياء التي تختفي عن أبصارنا لو كانت تنحل إلى العدم لفنيت الأشياء كلها ولم يبق لشيء وجود قط. فالكون مُنذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسيبقى هو عينه إلى الأزل فهو غير متناه<sup>2</sup>، فالكون يتألّف من أجسام ومن خلاء ولا يوجد شيء من لا شيء، ولا يُمكن أن ينحلّ العالم إلى لا شيء، والنفس كذلك مادة تنتشر في شكل جُزيئات لطيفة في أنحاء الجسم.<sup>3</sup>

وقبل التطرّق إلى الطبيعيات (الأبيقورية) بأوجهها المختلفة لا بُد من رفع الإبهام الخاص بالعلاقة بين طبيعيات (أبيقور) وطبيعيات (ديموقريطس)<sup>4</sup>، فلقد تصوّر جميع "الذرات" على أنّها كائنات مُتجانسة تماماً في الجوهر المادي، وبالمثل فلقد أدرك (ديموقريطس) الاختلافات الثلاث للذرات وهي "الشكل والوضع والنظام"، ولقد عبّر (ديموقريطس) عنهم بهذه الاصطلاحات الشيقّة "الاتزان" و"الدوران" و"التماس"، ولقد أفسد نفوذ (أبيقور) بعض الشواهد القديمة التي بدت تُؤيّد هذا الرأي لـ(ديموقريطس).<sup>5</sup>

1- أبيقور، الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، (د.ب.ن)، (د.ب.ط)، (د.ب.ن)، ص (60).

2- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها و تطوراتها)، ص (70).

3- علي عرعور، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2004-2005.

4- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، المرجع نفسه، ص (70).

5- علي سامي النشار، ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص (32-33).



## الكون ونشأته (نظرية الذرة Atomiste):

يقول (أبيقور) عن الوجود الذري "تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكوّن من منها الأجسام المركبة والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغيّر وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألاّ تستحيل الأشياء كلّها إلى اللّاجود، وأن تبق على العكس بعد انحلال المركبات عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعدّر انحلالها بأي وجه من الوجوه وعليه فإنّ العناصر اللّامتجزئة هي جواهر الأجسام"<sup>1</sup>، و"الذرات" عند (أبيقور) أجسام غير قابلة للقسم، كما أنها جامدة صلبة ولا تتضمّن أي فراغ وأي فجوة، وبالتالي فالذرات" عند (أبيقور) ثابتة لا تتغيّر، إذ الأجسام المركبة وحدها قابلة للتغيّر الحاصل عن تغيّر وضع أجزائها، إذن "الذرات" عند (أبيقور) جواهر سرمدية لا تتغيّر ولا تتحوّل، لأنّها بمثابة منطلقات ثابتة للكون وحدّ ثابت للفساد، والدليل على وجود هذه الأجسام اللّامنظورة وجود ظاهرات من قبيل قوة "الريح والروائح"<sup>2</sup>، ولفظة "ذرة" Atomos تعني بالضبط "ما لا يمكن قطعه". هذه هي الخاصية الجوهرية للأجسام الصغيرة المسماة هكذا. فتستثني بالتعريف إمكانية تجزئة المادة إلى اللّامحدود.<sup>3</sup>

أمّا أوصاف "الذرات" فهي تماماً أوصاف "الذرات" عند (ديموقريطس)، أعني أنّها أوصاف كميّة: فلا تختلف "الذرة" عن "الذرة" الأخرى إلاّ في "الشكل والمقدار والثقل" وعن طريق هذا الاختلاف ويتجمّع "الذرات" المختلفة بعضها مع بعض تتكوّن "الأجسام"<sup>4</sup>. ومنه، كانت "الذرة" هي المبدأ الأول للعالم الطبيعي بما فيه من موجودات، في الفلسفة الطبيعية لـ(أبيقور)، والمدرسة (الأبيقورية) بشكل عام.

1- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (64).

2- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، ص (83،84).

3- بيار بوياتسي، أبيقورس، ترجمة: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1) 1980، ص (29).

4- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (56).

ولحسن فهم طبيعة "الذرة الأبيقورية" وتحاشياً على الأخص لأي التباس بالمذهب "الذري" المحدث، يجدر بنا ألا تغيب عنا الملاحظة التالية وهي أن طبيعة "الذرة" تتحدد بوظيفتها، ووظيفة "الذرة" هي تأليف مختلف المركبات، فالمبدأ الضمني للطبيعات الأبيقورية أنه لا سبيل إلى تركيب كل شيء من أية "ذرات"، فالموجود الذي ينتمي إلى نوع معين يتطلب "ذرات" من نوع معين أيضاً، وما "الذرات" بأحاد متماثلة كلها فينا بينها بحيث لا تتنوع المركبات إلا نتيجة نمط الوصول والربط بين هذه الأحاد المتماثلة، وبذلك إن خواص المركبات يُفسرُها شكل "الذرات" المركبة أكثر مما يفسرها نمط تركيبها. ولهذا تُعرّف "الذرة" لا على أنها نهاية صغرى، فجميع النهايات الصغرى متساوية ولا شكل لها، بل على أنها مقدار غير قابل للقسمة أو التجزئة.<sup>1</sup>

ومع كون "الذرة" صغيرة جداً وغير قابلة للانشطار، فهي بدورها مركبة من أجزاء تنتظم في كل واحدة وفقاً لشكلها. وهذا يفرض بالنسبة إلى (أبيقورس)، معارضاً حول هذه النقطة (ديموقريطس)، أن عدد أشكال "الذرات" ليس هو ذاته لا محدوداً. بل يستحيل الإحاطة به فقط، وإلا نضطر إلى القبول بإمكانية وجود "ذرات" ضخمة كبيرة كبر العالم.<sup>2</sup> هذه العناصر التي يتحدّث عنها (أبيقور) والتي تتكوّن منها كل الأشياء هي "الذرات" وهي كما سبق القول أجسام غير قابلة للقسمة، كما أنها جامدة صلبة ولا تتضمّن أي فراغ وأي فجوة. ثم إن هذه "الذرات" ثابتة لا تتغيّر، إذ الأجسام المركبة وحدها قابلة للتغيّر الحاصل عن تغيّر وضع أجزائها أمّا خصائص "الذرة" - كما أشرنا - فهي ثلاث في نظر (أبيقور): "الحجم" و"الصورة" و"الثقالة"، مع العلم أنّ الخاصية الأخيرة لم يذكرها (ديموقريطس).<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، ص (84).

<sup>2</sup>- بيار بويانسي، أبيقورس، ص (29).

<sup>3</sup>- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (64).

وعلى نقيض هذا الأخير - أي (ديموقريطس) - الذي يرى أن اختلاف حجم "الذرات" وتنوع أشكالها، اختلاف وتنوع لا متناهيان، يرى (أبيقور) أن "الذرات" لا يختلف حجمها عن بعضها البعض بصفة لا محدودة، كما أن تنوع أشكالها ليس لا محدوداً. وإذا كان حجم "الذرات" الصغير للغاية يجعلها كلها في رأي (أبيقور) لا مرئية، فإنه توجد في اعتقاد (ديموقريطس) "ذرات" كبيرة الحجم، بل إن حجم بعض "الذرات" يُعادل حجم عالم بأسره. وفي هذا الصدد يقول (أبيقور): "لا يجب أن نعتقد، إذا ما أردنا تجنب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر، أن كل الأحجام مُمكنة للذرات، غير أنه لا بد من التسليم بتنوع هذه الأجسام وتباينها".<sup>1</sup>

وكذلك رأى (أبيقور) أنه لا ينبغي أن نعتقد في إمكانية وجود عدد لا محدود من "الذرات" المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود، وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري ليس فحسب أن نرفض الانقسام إلى أجزاء أصغر فأصغر إلى غير نهاية لكي نتجنب القول بهشاشة الوجود وحتى لا تفقدنا تصوّراتنا للكتلة "الذرية" إلى ردود الوجود إلى اللاوجود، بل أيضاً لا نسلّم بأن الانتقال من نقطة إلى أخرى أو من جزء إلى آخر أصغر منه يتم داخل الأجسام المحدودة بطريقة لا متناهية.<sup>2</sup>

ولمّا كان (ديموقريطس) يعتقد في لا محدودية تنوع تصور "الذرات" فإنه يتربّط عن ذلك أن تباين حجمها لا محدود في رأيه. فالقول بتباين حجم "الذرات" وتباين شكلها قاسم مشترك بين (ديموقريطس) و(أبيقور)، إلا أن الأول يرى أن التباين لا مُتناه في حين يرى الثاني أنه مُتناه. ولئن اختلف الفيلسوفان في تحديد مدى تباين حجم "الذرات" وشكلها فإنهما يتفقان على المبدأ الذي يقتضي وجود التباين. وبعبارة أخرى لو كانت "الذرات" كلها مُتساوية ومماثلة لبعضها البعض إلى حد التناهي، لما وُجد أي اختلاف بين التركيبات لها ولا أي تنوع.<sup>3</sup>

1- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (64).

2- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، ص (85).

3- أبيقور، المصدر نفسه، ص (65،66).

## الخلاء:

اعتقد "الذريون" في وجود كل من الملاء و"الخلاء"، وأن "الخلاء" لا يقل في حقيقته عن الملاء، حيث أن الملاء و"الخلاء" أصبحا علتين متكافئتين لتولّد الأشياء.<sup>1</sup> ف(ديموقريطس) قد نظر إلى "الخلاء" والملاء على أنّهما يدلّان على اللّوجود والوجود أمّا (أبيقور) فلم يرتفع إلى هذا المستوى الميتافيزيقي، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فيزيائية طبيعية سطحية، فنظر إلى "الخلاء" على أنه الخلو من المادة<sup>2</sup>، ولكن لا يمكن مسّه ولا يُبدي أيّة مقاومة لانتقال الأجسام، وبهذا يُعارض (أبيقور) معارضة صريحة الفلاسفة "الإيليين" الذين يرون أنّ "الخلاء" وكذلك "الحركة" أمراً لا يمكن تعقله، وأنّ "الخلاء" يُناقض وحدة ووحداية الوجود. رأى (أبيقور) أن "الخلاء" لا متناهي الاتساع، لأنّه لو كان "الخلاء" محدوداً لما أمكنه أن يحتوي كل هذه الأجسام<sup>3</sup>. يترتّب عن ثقالة "الذرات" سقوطها سقوطاً أزلياً في "الخلاء" الشاسع الذي لولاه لما وُجدت حركة ولا اصطدام وتكثّل وتركيب حسب صور ونماذج متنوّعة فالذرات و"الخلاء" وحركة "الذرات" في "الخلاء" هي العناصر المؤلّدة للأشياء والمكوّنة لها، فالخلاء أو "الفضاء" لا يُدرك باللمس ولا يمكن لأي شيء أن يتحرّك بدونه<sup>4</sup>، إذن فالخلاء حقيقة مطلقة، إذ أنّ وجود الحركة يقتضيه بالضرورة، ورأى (أبيقور) أنّه يمكن التدايل على حقيقة "الخلاء" عن طريق اللاتكذيب، وما يجعلنا نثق به هو الوجود البديهي للحركة، ذلك أنّه لو لم يوجد "خلاء" لما وُجدت الحركة أيضاً باعتبار أنّ الجسم المتحرّك لن يجد فضاء يتحرّك فيه مادام كل الوجود ملاء، وعلى هذا الأساس يقول (أبيقور) بنمطين من الوجد (الجسماني وهو يشمل "الذرات" واللّاجسماني وهو "الخلاء").<sup>5</sup>

1- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، ص (88).

2- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (56).

3- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، المرجع نفسه، ص (88).

4- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (70).

5- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، المرجع نفسه، ص (89).

## الحركة:

أضاف (أبيقور) إلى جانب أزلية "الذرات" وأزلية "الخلاء" أزلية أخرى خاصة بالحركة فالذرات في حركة وهذه الحركة أزلية حيث أن "الذرات" كلها تتحرك في "الخلاء" بسرعة واحدة، و"الذرات" لا تلقى في "الخلاء" أية مقاومة، فالمقاومة هي العلة الوحيدة لتخفيف السرعة، فالذرات تتحرك بسرعة كبيرة جداً، سريعة سرعة الفكر ذاته على حد تعبير (أبيقور)<sup>1</sup>. بيد أن المشكل الذي يطرح نفسه هنا هو مشكل المحرك الأول: إذ ماهي العلة الأولى للحركة الأزلية التي بمقتضاها تسقط "الذرات" سقوطاً عمودياً في الخلاء اللامحدود؟ ولكن إذا كانت الحركة أزلية هل يمكن أن نتحدث عن وجود علة لما هو أزلي؟ أم أن الصواب القول مع (أرسطو) بعدم وجود أي علة وأي سبب لما يوجد منذ الأزل؟ إذا أردنا حينئذ أن نتجنب القول بوجود محرك أول متعال عن هذا العالم وسابق على هذه الطبيعة وعلى هذا الوجود ينبغي أن نبحث عن مصدر "الحركة" وعن علتها إما في "الذرة" وإما في "الخلاء"، إلا أنه قد سبق أن بينا أن الخلاء لا فعل له ولا انفعال، بل هو لا يعدو أن يكون الوسط الذي يسمح للذرات بالحركة والتنقل. بقي إذن أن مصدر الحركة كامن في الذرة نفسها، بمعنى أن "الذرة" ليست مجرد وجود خام ومجرد حضور بقدر ما هي قوة وحركية ونشاط غير منقطع.<sup>2</sup>

و"الثقل" علة حركة سقوط "الذرات" وقد توصل (أبيقور) إلى هذه النتيجة بقياس تمثيل ما يجري في عالم الأجسام الكبيرة، وفي هذه النقطة يبتعد رأي (أبيقور) عن رأي (ديموقريطس) الذي يرجع على حركة "الذرات" إلى الدوامة الأصلية للكون، تلك الدوامة التي تتواصل في حركة "الذرات" والجزيئات.<sup>3</sup>

1- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها و تطوراتها)، ص (91).

2- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (72).

3- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، المرجع نفسه، ص (92).

أراد (أبيقور) أن يجد في "الذرة" وحدها - الحقيقة الوحيدة مع الفراغ - مبدأ "الحركة" التي تحت تأثير الثقل، تحدث من الأعلى إلى الأسفل<sup>1</sup>، ف(أبيقور) في تفسيره لحركة "الذرات" قد خالف أستاذه (ديموقريطس) مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء. فقد قال (أبيقور) إن "الذرات" تتحرك إلى أسفل باستمرار، لأن كل ما له ثقل يسقط إلى أسفل، وبدلاً من أن يقول مع (أرسطو) إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز، قال إنها تسقط إلى أسفل، ونسى في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء، وفي الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل. وهذا تناقض لم يستطع (أبيقور) أن يحلّه، ولا أن يفسره<sup>2</sup>، فالثقل إذن يُفسر سقوط "الذرات" في الخلاء المنتاهي ولا وجود لأي علة خارجية للحركة بما أنه لا وجود إلا للذرات المتحركة و"للخلاء" الذي لا يفعل ولا لأي علة أولى للحركة، بما أن "الحركة" أزلية وليس لها أول ولا آخر فالثقل علّتها. بيد أن سقوط "الذرات" ليس الحركة "الوحيدة" التي تميّز بها فهناك عدا "الحركة" التي يحدثها التصادم، وليس للتصادم من فعل سوى تغيير اتجاه "الذرة" ولا أثر له على سرعتها التي تبقى ثابتة لا يوجد أي فرق في السرعة بين "الحركة" إلى أعلى و"الحركة" المائلة الحادثتين عن التصادم. وبين "حركة" السقوط إلى أسفل الناجمة عن الثقل الخاص ب"الذرات"<sup>3</sup>. ف"الذرات" في حركة أزلية لأنه لا يوجد أي سبب لأن تكون إحدى "الذرات" هنا وليس هناك، والحركة أنواع ف(ديموقريطس) قد كان يقول بحركة "الاصطدام" ويضيف إليها الحركة "التذبذبية" وحركة "الدوامة". أمّا الحركة "الخطية" فهي تُنسب عادة إلى (أبيقور)، وهي الحركة الأولى للذرات التي تسقط حسب خط مستقيم وفي اتجاه عمودي. ثمّ عن "الحركة الخطية" هي وحدها الحركة الأزلية، بينما تُنْجِج الأخرى عن التقاء "الذرات"<sup>4</sup>.

1- بيار بوياتسي، أبيقورس، ص (30).

2- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (56).

3- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، ص (92).

4- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (73،74).

## نظرية الانحراف (الكلينامان Clinamen):

هي حركة ذاتية تحيد بها "الذرات" عن خط سقوطها العمودي، ممّا يسمح لها بالاصطدام ببعضها وبالندافع أو التكتُّل وفقاً لتركيبات مُختلفة. وتسقط "الذرات"، رغم تباين ثقلها، بسرعة مُتساوية في الخلاء اللانهائي، بحيث لا تلتحق "الذرات" الأكثر ثقالة بـ"الذرات" الأقل منها وزناً طالما لم تنحرف بعض "الذرات" عن مجرى سقوطها المستقيم. وهكذا ينبغي على "الذرات" الساقطة في الخلاء حسب خط مُستقيم أن تبتعد قيد أنملة عن الخط العمودي، أي أن تبتعد بما فيه الكفاية لكي يطرأ تغييرٌ على حركتها. ولولا هذا "الانحراف" لسقطت "الذرات" كُلُّها كقطرات المطر، من أعلى إلى أسفل، عبر أعماق الخلاء، ولما حدث بينها أي تصادم ولا أي تدافع ولما خلقت الطبيعة شيئاً أبداً.<sup>1</sup>

السائد أنّ القول (الأبيقوري) بالانحراف لا يرمي إلى غاية أخرى سوى استبعاد فكرة "القدر" حيث يرفض (أبيقور) فكرة "القدر" الذي يحكم علينا أن نتوه في خرافات أسطورية ولقد وجّه (شيشرون) لنظرية "الانحراف" (الأبيقوري) أقصى لسعات السخرية إذ بدت وكأنّها تلجأ إلى حل يائس في لحظة لا محدودة وبدون سبب.<sup>2</sup>

وفعلاً، لفهم (أبيقورس) جيّداً، من المهم إبراز أنّ لنظرية (الكلينامين) عنده وظيفة أخرى، وهي إفساح المجال للحرية في كون يبدو مدفوعاً إلى الحتمية الأكثر صرامة. والحال أنّه، لأسباب خلقية، رفض هذه الحتمية رفضاً قاطعاً. كان يقول، من الأفضل القبول بآلهة الميتولوجية، - التي كان يكرهها- على حتمية الفلاسفة، وهنا نستطيع أن نفهم لماذا كان يُرفض قطعياً أن يُقال عنه تلميذ (ديموقريطس). كانت المادية تُتيح لـ(أبيقورس) نبذ الآلهة من الكون ولكنّه لم يقصد أبداً أن يجعل من الإنسان عبداً للميكانيكية الكونية.<sup>3</sup>

1- أبيقور، الرسائل والحكم، ص (74).

2- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، ص (96).

3- بيار بوياتسي، أبيقورس، ص (31).

## 2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في المدرسة الرواقية (Les Stoiciens).

ظهرت (الرواقية) في القرن الثالث قبل الميلاد وجميع (الرواقيين) الذين ظهوروا في هذا القرن هم من الأعراب والدُخلاء، لذا لم تكن لديهم فكرة وحدة اليونان الكبرى، وهذا يعني أنّ مؤثراتهم الثقافية ليست هيلينية، بل هي تعود إلى البلدان الواقعة على تخوم الحضارة اليونانية والتي ينتمون إليها واختلف الباحثون بشأن تقسيم عصور هذه المدرسة<sup>1</sup>، فظاهرة التأثير بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب (الرواقية) خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أنّ رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في (آسيا الصغرى) أو في (الجُزر الشرقية) من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد (الفرس) وبين البلاد اليونانية، فكأنهم نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كُلاً الوضوح.<sup>2</sup>

ونحن لا نعرف تاريخ (الرواقية) عند تأسيسها إلا بطريقة غير مباشرة من مؤلفات فلاسفة العصر الروماني. فقد انتسب إلى الفلسفة (الرواقية) كثير من الفلاسفة يمكن أن نُقسّمهم إلى ثلاث عصور:<sup>3</sup>

1- العصر القديم يُمثّله (زينون Zenon Citium) وتلميذه (كليانتيس Crates Le Cynique) و(كريزيبوس Chrysippe).

2- العصر الوسيط يُمثّله (بوئثيوس من صيدون) و(بوزيدونيوس من أياميا).

3- العصر الروماني يمثّله (سنيكا الوزير وأبكتيتوس العبد وماركوس أوريلوس).<sup>4</sup>

حيث كان لكل عصر من عصور المرحلة (الرواقية) خصائصه التي تُميّزه عن الآخر من حيث الإطارين الزماني والمكاني من جهة، ومن حيث طبيعة الفلاسفة المُفكرين الذين عايشوها من جهة أخرى.

1- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (211).

2- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (10).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (369).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (211، 212).



## نظرية المعرفة عند (المدرسة الرواقية):

أخذ (الرواقيون) بنظرية حسية في المعرفة إذ تصوّروا "الذهن" كالصفحة البيضاء تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج فتتقش فيها كالختم على "الشمع" فتحدث التصورات أو التمثّلات (Representation) غير أنّ "العقل" و"الإرادة" يسرعان إلى التصور فيحكمان عليه ويُسمى حكماً أو تصديقاً فإن كان التصديق مؤيِّداً للتصور بحيث يصل إلى يقين بمطابقة التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين الذي يوجد فيما يسمونه "بالتصور المحيط" فإذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تُنظّم المعلومات كلها في نسق واحد مترابط بلغنا مرتبة "العلم" الذي لا يتحقّق إلّا عند (الحكيم). وهذه المراتب قد بسطها (زينون) للناس إذ شبّه التصور باليد المبسوطة فإذا ارتقى درجة شبه التصديق باليد حين تنتهي الأصابع ثمّ حين يصل إلى الإدراك في التصوّر المحيط يطبق الكف فإذا وصل إلى مرحلة "العلم" قبض بيده اليسرى على كفه اليمنى.<sup>1</sup>

و"العلم" تنظيم المعرفة الحسية أي جمع الإدراكات الجزئية وسلوكها في مجموعة مُتّسقة تُصوّر وحدة الوجود فتكتسب بهذا الاتساق يقيناً كاملاً ثابتاً أقوى من الأولى المُصاحب للإحساس المفرد. ولكن "العلم" لا يخرج عن دائرة المحسوس، وليست معانيه الكلية إلّا آثار الإحساسات تحدث عفواً في كل إنسان دون قصد ولا تفكير، فهي غريزية فطرية بهذا المعنى. فالعلم "إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء".<sup>2</sup>

كذلك قال (الرواقيون) بوجود معانٍ شائعة بين الناس جميعاً أو مبادئ تساعد الإنسان في الحكم أصلها أيضاً من الإحساسات ولكنها متوارثة لأنها تنشأ مبكراً وبطريقة طبيعية وسابقة على باقي الأفكار، وهذه المعاني شائعة.<sup>3</sup>

وعليه، كانت تصوّرات (المدرسة الرواقية) حول نشأة الوجود والعالم الطبيعي ذات نزعة مادية، تبعاً لنظريّتهم في المعرفة - كما سنرى -.

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص (377).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (300).

3- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (377).

## فلسفة الطبيعة عند (الرواقيين):

رغم أن (الرواقية) كانت فلسفة أخلاقية في المقام الأول، إلا أن لـ(زينون) وأتباعه من (الرواقيين) نظرية شاملة في الطبيعة، وقد تكون هذه النظرية متطورة عن آراء فلاسفة سابقين، على رأسهم (هيراقليطس) بطبيعة الحال الذي اقتبس منه (الرواقيون) مبدأ "النار". لكن يُنسب إلى (الرواقيين) الفضل في وضع هذه النظرية الطبيعية في خدمة هدف تطهيري هو غاية مبحثهم في "الأخلاق".<sup>1</sup>

تَرْتَبَ على نظريتهم الحسية في المعرفة ونزعتهم العلمية نظرية مادية ديناميكية تنتهي إلى "وحدة الوجود الطبيعية"<sup>2</sup>، فقد كانوا كالأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو جسمي حتى "العقل" وفعله، فإن تَحَدَّثُوا عن لا جسميات أو معقولات أرادوا بها أفعال الأجسام ومنها أفكار "العقل"، وأيضاً "المكان" و"الخلاء" و"الزمان" باعتبارها أوساطاً فارغة تقبل ما يملأها وليس لها ما للأجسام من فعل وانفعال. ولكنهم خالفوا (الأبيقوريين) في تصوُّر "المادة"، فلم يقفوا عند أجزاء لا تَنَجَزُّ هي الجواهر الفردة، بل ذهبوا إلى أن "المادة" متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، مفنقة إلى ما يردّها إلى للوحدة في كل جسم، فكان الجسم عندهم مركباً من مبدئين هما "مادة" و"نفس حار" يَتَّحِدُ بـ"المادة" ويستبقي أجزائها متماسكة<sup>3</sup>، ولمّا كانت الصفات مادية والوجود الذي يحمل تلك الصفات مادياً كذلك كان لا بد من وضع تفسير لكيفية التداخل بين "الحامل Substrat" وبين "الصفات"، ومن هنا نَظَرِيَّتُهُمْ في "المداخلة Krasis". فالأجسام تنتشر في بعضها انتشاراً كلياً وتمتزج كامتزاج "قطرة الخمر" في (بحر إيجة) فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه "المحيط الأطلسي".<sup>4</sup>

1- مجدي الكيلاني، المدراس الفلسفية في العصر الهلنستي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية (مصر)، (د.ب.) 2009، ص (155).

2- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص (380).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (302).

4- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (380).

غير أن في "الأجسام" مبدأً سلبياً ومبدأً إيجابياً، فالمبدأ السلبى منفعل بفعل المبدأ الإيجابى الذى هو أشبه بالـ"الصورة" عند (أرسطو) أو "النفس" عند (أفلاطون) وهذا المبدأ الإيجابى هو الذى سَمَّوه بالـ"النفس" (بنوما Pneuma) فهو "نفس حار" يَتَحَرَّكُ في كل الاتجاهات وهو مركب من "الهواء" و"النَّار" ويحدث في الأشياء حركتين حركة نحو "المركز Centripete" وحركة نحو "المُحيط Centrifuge" وينتج عن هذه الحركات "توتر مزدوج Tonos" غير أن هذه "البنوما" هي "حرارة حيَّة" بفضلها يحيا الكائن ويتماسك وتكون له وحدة سواءً كان جماداً أو نباتاً أو حيواناً وهذه "البنوما" هي أساس نزعتهم الحيوية في الوجود.<sup>1</sup>

وحكم العالم بأجمعه حكم أي "جسم"، فالعالم حي له "نفس حار" هو "نفس عاقلة" تربط أجزائه وتؤلّفُ منها كُلاً مُتماسكاً. فالحرارة أو "النَّار" هي المبدأ الفاعل، و"المادة" المبدأ المنفعل. كانت "النَّار" في الخلاء اللامتناهي ولم يكن عداها شيء. وتوتّرت فتحوّلت "هواء"، وتوتّر "الهواء" فتحوّل "ماء"، وتوتّر "الماء" فتحوّل "تراباً"، وانتشر في "الماء" نفس حار وُلدَ فيه "بذرة مركزية" هي قانون العالم "لوغوس" بمعنى أنّها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء مُنطوية بعضها على بعض أو كامنة بعضها في بعض بحيث أنّ كل حي فهو "مزيج كلي" من ذريّته جمعاء.<sup>2</sup>

أمّا عن هذا العالم فقد وُجد عندما حوّل الله- الذي كان ناراً- جزءاً من نفسه إلى ماء ثمّ تميّزت في هذا الماء "العناصر الأربعة" فعنصران إيجابيان هما "الهواء والنَّار" وعنصران سلبيان هما "الماء والأرض" ومن هذه العناصر وُجد العالم وليس هناك إلا عالم واحد له صورة كروية فهي أكثر الأشكال قبولاً للحركة.<sup>3</sup>

ومنه، نلمس حضور بصمة لعدة تصوّرات سابقة للفلسفة (الرواقية) منها (هيراقليطس) في مبدأ "النَّار" و(أنبادوقليس) في نظرية "العناصر الأربعة" أمّا "الله" ف(أفلاطون).

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص (380).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (303).

3- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (381).

فانتظم العالم بجميع أجزائه دُفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضروري أو "قدر" ليس فيه مجال للاتفاق، وإنَّ نظام الطبيعة لِيَدُلُّ على أنَّها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل "الضرورة العاقلة" فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية. ونحن إذا نتحدث عن أشياء مُخالفة للطبيعة إنَّما ننظر إلى طبيعة موجود مُعيَّن ونفصله عن المجموع- ولكن "النَّار" تعود فتخلص بالتدريج من العناصر الأخرى فلا تأتي "السنة الكبرى" حتى يكون قد تمَّ الاحتراق العام ثمَّ يعود الدور على نفس النسق بنفس الموجودات ونفس الأحداث، وهكذا إلى غير نهاية<sup>1</sup>، والصفة الإلهية للحرارة علَّة الحياة، التي تُنتج أشعَّتُها، المُنبثقة عن "الشمس" حياة الموجودات، و"النفس" الخالدة خلود الكائن الذي تفيض عنه.<sup>2</sup>

فالإله عند (الرواقيين) هو هذه "النَّار الدورية" ومن ثمَّ فهذه "النَّار" هي نوع من "النَّار الميتافيزيقية"، ليست مادية فحسب بل أيضاً روحية، فهي تُحدث احتراقاً في الكون بأسره وفقاً لأزمنة دورية مُحدَّدة، وتعود مرة ثانية لخلق هذا الكون لأنَّ "النَّار الأولى" تُعتبر كما لو كانت "البذرة الحاصلة على لب الأشياء وعِلل الموجودات"، سواء ما وُجد منها أو ما يوجد أو ما سوف يكون لها وجود فعلي.<sup>3</sup>

فالعالم قديم ولكن نظامه حادث (خِلافاً لِمَا ذهب إليه أرسطو) فإنَّ الملاحظة تدل على أنَّ سطح الأرض يتساوى باستمرار والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة وكان البحر قد نضب. ثمَّ إنَّنا نرى جميع جزئيات العالم تفسد فكيف لا يفسد مجموعه؟ وثالثاً إنَّ كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وُجدت معه في وقت واحد لضرورتها ما تزال في أوائلها فلا يُمكن أن يرتقي النوع الإنساني إلى عهد بعيد.<sup>4</sup>

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (304،303).

2- إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية ج2، ص (49).

3- مجدي الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص (159،158).

4- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (304).

وليس في العالم "خلاء" لأنَّ كُلَّ أجزائه مرتبطة و متداخلة في تآليف وانسجام تام سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية، ويرى معظم (الرواقيين) - ما عدا (بنايتيوس) الذي أخذ برأي (أرسطو) في أبدية العالم، يرون أنَّ هذا العالم فانٍ وأنه سيأتي عليه وقت يحترق فيه ويعود إلى "النَّار الأزلية" ولكن (زيوس) يعود فيخلق العالم من جديد وهكذا تتوالى الدورات في "عود أبدي Le Retour Eternel" تتكرَّر فيه ما سموه بالـ"السنة الكبرى" - كما أشرنا - وتتكرَّر فيها الأحداث نفسها وهذه تجري أيضاً بقانون ضروري وحتمي ومن هنا فقد جاء اعتقاد (الرواقيين) في "الضرورة Necessite" وفي "القدر" إذ لا بد لكل شيء من عِلَّةٍ وترتبط كُلُّ عِلَّةٍ بغيرها فتتسلسل العِلَلُ حتى لنجد أبسط الأشياء ترتبط بأعظهما<sup>1</sup>، والعالم "إلهي" بـ"النَّار" التي هي العِلَّةُ الأولى والوحيدة، وبما فيها من "عقل" و"قانون" و"ضرورة" و"قدر"، وكل أولئك مترادفات يُراد بها المعقولة التامة في الأشياء. وهذه "المعقولة" تقتضي القول بالعِلَلِ الغائية، وقد قال بها (الرواقيون) وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات. وكذلك ظنُّوا أنَّ هذه "المعقولة" تقضي بإنكار "القوة" المقابلة "للفعل"، وهي في الواقع غير معقولة بذاتها ولا تعقل إلا بالإضافة إلى "الفعل" فأنكروها، ورفضوا حد (أرسطو) للحركة وقالوا: إِنَّ الْمُتَحَرِّكَ هو ما هو في كل آن أي أنه في كل آن بال "الفعل" لا بالـ"القوة".<sup>2</sup>

بيد أنَّ إله (الرواقيين) ما هو بإله "أولمبي" ولا بإله "ديونيسي"، وإنما إله يحيا مع معشر البشر والكائنات العاقلة ويُنظِّم كل ما في الكون لصالحهم: وقُوَّتُه تتغلغل في الأشياء طراً.<sup>3</sup>

نفهم من التَّصَوُّر الطبيعي للمدرسة الرواقية، أنَّهم أرادوا أن يصلوا إلى وحدة الوجود تحت لواء إله واحد يحيا بفضل كل ما هو موجود.

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، ص (381).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (305).

3- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلاينستية والرومانية، ص (50).

والله الذي خلق العالم ليس مُفارقاً له بل مباطناً له فمنه حدث العالم وإليه يعود وتَصَوَّرُهُ "نفساً" و"جسماً" ولكنّه أنقى الأجسام جميعاً أنه "أثير" و"نار" و"هواء" وهو أيضاً "عقل مدبر Logos" - كما رأينا - ويكلاً بعنايته كل شيء في العالم وقد أطلق عليه الإغريق أسماء مُختلفة بحسب ما شاهدوه من آثاره فهم تارة يسمونه Dios لأنّه خالق الحياة ولأنّ زيوس Zeus من Zein أي يحيا ويُسمى Athena من "الأثير Ai Ther" و"هيرا Hera" من "الهواء" و"هفايستوس Hephaistos" لأنّه من "النار" و"بوزايدون Poseidon" لأنّه يشمل "الماء" و"ديميتير Demeter" لأنّه يتضمن "الأرض" وحصادها.<sup>1</sup>

ويفهم (الرواقيون) صلة هذا "الإله" بالإنسان وصلته بالكون فهماً جديداً كل الجِدَّة فهو لا يعود ذلك المُتَوَحِّد الغريب عن العالم، الذي يجذبه إليه بسحر جماله، بل هو صانع العالم بالذات، وفي عقله صَمَمٌ حُطَّتْه، وما فضيلة الحكيم لا بذلك التماثل مع "الله" الذي كان يحلم به (أفلاطون)، ولا بتلك الفضيلة (المدنية والسياسية) الخالصة كما رسم (أرسطو) معالمها، وإنما هي قُبُولُ الصنيع الإلهي والمشاركة في هذا الصنيع بما يُؤتاه الحكيم من فهم له<sup>2</sup>، ومن هنا فقد جاء إيمانهم "بعناية إلهية Pronoia" واعتقادهم بأنّ لكل شيء غاية وحكمة في وجوده حتى "البراغيث" خُلقت لتوقظ الناس من نومهم الثقيل وحتى "الشر" الذي يبدو في الظاهر شراً إنّما وُجد لحكمة ما تُحقق الخير للجميع.<sup>3</sup> ونستطيع أن نفهم "العناية" عند (الرواقيين) على محملين، الأوّل أنّها هي "العناية الإلهية" وبالتالي ف"العناية" هي الإله ذاته، أو هي من صفات الإله كما يقول (الرواقيون). ويُمكن أيضاً أن تكون "العناية" شاملة الإله ذاته وبهذا تكون قدرة أعلى من الإله نفسها.<sup>4</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (381).

2- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية، ج2، ص (51).

3- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (382).

4- مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، ص (163).

كان الإيمان بالواحدية المادية- كما أشرنا- أساساً جوهرياً للطبيعات الرواقية، إذ ارتدت (الرواقية) في فكرها الطبيعي إلى (هيراقليطس)، فجعلت "النَّار" المادة الأولى للوجود، تخرُج منها الأشياء وتعود إليها من جديد، وتمسَّك (الرواقيون) بهذه الواحدية المادية إلى أقصى حدودها.<sup>1</sup>

فالمدرسة (الرواقية) إذن، أرادت من تفسيرها لأصل الوجود، أن تجعل العالم في وحدة مُترابطة وشاملة جسَّدتها في عنصر "النَّار"، ومنه يُمكن الحديث عن وحدة للوجود في الفلسفة الطبيعية للمدرسة (الرواقية)، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث ربطوا هاته الوحدة للوجود ببلوغ السعادة في الحياة، وعليه: "لو تراءى لنا سؤال (الرواقيين) عن الهدف من الحياة ل جاءت إجابتهم: "بلوغ السعادة" ممَّا يقودنا إلى سؤال آخر: وكيف نبلغ السعادة في هذه الحياة؟؟ وفي الإجابة على ذلك يعتمد (الرواقيون) على إيمانهم بوحدة الوجود. إذ لمَّا كان هذا الوجود واحد. وله مُدبِّر واحد يُنظِّمُه، ونُشَارِك في هذا الإله، فإنَّ طريق السعادة الوحيد أماننا اتِّباع النُّظَام الإلهي المفروض لهذا الكون والذي يُحدِّد لنا ما الذي ينبغي أن نفعله. تشترك كل الكائنات في الخضوع لقانون "الطبيعة"، لكن الإنسان يَتَمَيَّز عن الجميع بقدرته- بفضل عقله- أن يعرف هذه القوانين ويُطيعها عن علم وقصد بذلك. فالنفس الإنسانية" لأنها جزء من "النفس الكونية"- بمقدورها أن تعي البناء المنطقي للعالم وتُتَفَّذه عن علم ودراية. وأطلق (الرواقيون) على هذا القانون اسم "العقل القويم" يَتَخَلَّلُ الأشياء جميعاً وهو و(زيوس) شيء واحد، والسيد الحاكم على كل ما يوجد".<sup>2</sup>

إذن، نادى (الرواقية) بضرورة "العيش في وفاق مع الطبيعة"، لأنَّ الطبيعة تحملُ النُّظْم والقوانين المُسطَّرة من قِبَل الإله، والتي تُرشِدنا إلى فهمها وبالتالي العيش في وفاق معها، وتلك هي الغاية الأسمى في الفلسفة (الرواقية) ككُل.

<sup>1</sup>- J.L.Saunders : Greek And Roman Philosophy After Aristotle, The Free Press, New York, 1966.P 117.

<sup>2</sup>- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ص (337...335).

### 3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في المدرسة الشكّية.

نزعة الشكّ شبه مُصطلح فني في الفلسفة وتعني المذهب الذي يشكّ أو يَنكُر إمكانية المعرفة. ولهذا فهو مذهب يُدمّر الفلسفة نظراً لأنّ الفلسفة تزعم أنّها شكل من أشكال المعرفة.<sup>1</sup>

ليس الشكّ جديداً في الفلسفة اليونانية، فقديماً اتّهم (بارمنيدس) المعرفة الحسيّة، واتّهم أتباع (هيراقليطس) المعرفة العقلية، واتّخذ (السوفسطائيون) من تباين المذاهب والأخلاق والعادات ذريعة قويّة للشكّ. ولكنّا الآن بإزاء شكّ جديد له أسبابه ومميّزاته: فقد ازداد عدد المذاهب واشتدّ تعارضها، وفتح (الاسكندر) بلاداً رأى فيها اليونان ألوّناً من العادات والأخلاق، ولما قضى وتمزّق ملكه وراح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم وتعاظم حاجة العقلاء للراحة، فقامت إلى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجّهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كلّ شيء. وكانت منها المدرسة (الشكّية)<sup>2</sup>، والشكّاك الذين نحن على وشك تناولهم ظهوروا في حوالي الوقت الذي ظهر فيه (الرواقيون) و(الأبيقوريون).<sup>3</sup>

لا يُمكن الحديث عن مدرسة للشكّاك بمعنى الكلمة، والأولى أن نقول أنّه اتّجاه في الفلسفة نشأ نتيجة لتدهور الفكر في العصر الهيلينستي والانصراف عن النظر إلى العمل والسلوك لذلك نتناول أهم الشخصيات التي اعتنقت هذا الاتّجاه الفلسفي.<sup>4</sup>

لكنّنا لن نتناول جميع شخصيات المدرسة (الشكّية) بالتفصيل بل بشكل موجز، لأنّها لم تختص كلّها بموضوع الطبيعة، وإنّما كان لخاصة منها مثل (كرنيادس) الذي سنركّز دراستنا حول ما جاء به من تصوّرات حول فلسفة الطبيعة وفقاً لنزعته الشكّية بطبيعة الحال. ومنه كيف طبّق (كرنيادس) نزعته الشكّية في موضوع الطبيعة؟

1- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (293).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (311).

3- ولتر ستيس، المصدر نفسه، ص (293).

4- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (354).



ومن بين أهم الشخصيات التي كانت تُمثَل (المدرسة الشكّية) نجد:

أ- بيرون Piron (365 - 275 ق.م):

أول من قدّم نزعة شكّية شاملة بين اليونان هو (فيرون)<sup>1</sup>، وينتسب شكّاك العصر الهيلينستي إلى (بيرون) الذي وُلد بمدينة (أليس) وكان في الأربعين من عمره وقت وفاة (أرسطو). وقد تبع (بيرون) (الاسكندر الأكبر) إلى (آسيا) وزار بلاد (الهند) ليتعلّم عن فُقرائها الحكمة. وتأثّر ب(سقراط) وبشكّه في العلم وكذلك بجدل المدرسة (الميجارية) ويقول (ديموقريطس) أنّ الصفات المحسوسة في الأشياء لا توجد بالطبيعة بل ترجع إلى الذات. ولم يكتب هو شيئاً مُتبعاً في ذلك (سقراط) ولكن وصلتنا أخباره عن طريق تلميذه الشاك (تيمون الفيلونتي Timon) المتوفي عام (230 ق.م). وكذلك عن طريق (سكستوس امبريقوس) الذي يفصله عنه حوالي أربعة قرون وقد أقرّ (بيرون) أنّه يحسّ بالظواهر المختلفة ولكنّه كان يمتنع عن الحكم عليها لأنّه اعتقد أنّ الحقيقة لا يمكن معرفتها وليس في مقدورنا أن نُعيّن حقيقة الأشياء إذ أنّ الأضداد كلّها يمكن أن تنطبق عليها، فالأشياء ليست في ذاتها جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة. وانتهى من كلّ ذلك إلى التوقف عن الحكم الذي سمّاه بـ"الإيبوخي epoché". فما يُقال في تفسير "الإيبوخي" أنّنا نحسّ مثلاً "بالعسل" الحلو المذاق أو أنّنا نحسّ "بالنار" ساخنة ولكننا لا نحكم على "النار" بأنّها ساخنة ومن هنا قد انتهى من "الإيبوخي" إلى الصمت المُطلق "aphasià"<sup>2</sup>.

وكان (الفيرونيون) حريصين على إدخال عنصر الشكّ حتى في أتفه أشكال اليقين التي قد يتّخذونها خلال حياتهم اليومية. إنهم لا يقولون "إنّ هذا الشيء هو" بل يقولون "إنّه يبدو" أو "إنّه يبدو لي". وكل ملاحظة يجب أن يسبقها تعبير "ربّما" أو "قد"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (294).

<sup>2</sup>- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (354).

<sup>3</sup>- ولتر ستيس، المرجع نفسه، ص (294).

## ب- أناسيديموس Aenesidemus:

والمعروف عن (أناسيدسмос) أنه علّم الشكّ في (الاسكندرية) وأهدى كتابه "مقالات بيرونية" إلى (توبيرون) وعاش في الغالب بين القرنين الأول قبل الميلاد والأول ميلادي وقد جمع حُجُجَ العشر للشكّ من السابقين عليه وتأثّر فيها بكثير من المعاصرين له وخاصة أتباع (الأكاديمية الجديدة)، وتتلخّص حُجج (أناسيديموس) فيما يلي:

أولاً: أنه لا يُمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأنّ الأحكام تختلف باختلاف الكائنات الحيّة وقُدّرتها المتفاوتة على الإحساس فما تراه عين البعض قد لا تراه عين الآخرين. ثانياً: تختلف الأحكام باختلاف طبيعة الأشخاص وقُدّراتهم فالبعض أقدر على مُمارسة "الزراعة" والبعض أقدر على مُمارسة "التجارة" وهكذا.

ثالثاً: تختلف الأحكام باختلاف الحواس فما تُصوّرُه حاسة من الحواس صغيراً تُقدّمُه الأخرى كبيراً فقد تظهرُ "الثقافة" في العين باهتة اللّون لكنّها حلوة المذاق في الفم.

رابعاً: تختلف الأحكام بسبب التغيّر المُستمر في حالاتنا الصّحيّة والنفسيّة وما ينتابنا من سعادة أو حُزن أو صحّة أو مرض، فالمرضى لا يشعُر بالطعام شعور السليم.

خامساً: تختلف الأحكام لاختلاف النُظُم والعادات والقيّم في المُجتمعات المُختلفة فما يبدو للنّاس عدلاً لا يبدو عند البعض الآخر كذلك.

سادساً: الحجّة السادسة ترجع إلى اختلاف تنظيم الأشياء ووضعها في المكان وعلاقتها بغيرها، فاللّون في ضوء الشمس يبدو مُختلفاً عمّا نراه عليه في ضوء القمر.

سابعاً: الحجّة السابعة ترجع إلى اختلاف الأشياء بحسب بُعدها أو قُربها مِنّا.

ثامناً: والثامنة تتعلّق بالنسبة التي يكون عليها المُدرَك لأنّها تُؤثّر على كفيّاته.

تاسعاً: والتاسعة هي اختلاف الأحكام بحسب المألوف والنادر.

عاشراً: والعاشرة تتلخّص في اختلاف الأشياء بحسب علاقتها بنا.<sup>1</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (356،355).

## ج- أجرينا:

أمّا (أجرينا) فلا نعرف عنه شيئاً إلاّ أنّه وضع خمس حُجج للشكّ تتضمّن الأوليان منهن الحُجج العشر عند (أناسيديموس) والثالثة ترى أنّه لكي نُسلم بشيء لا بُدّ أن نُبرهنَ عليه، وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية. والرابعة تتلخّص في أنّ المبادئ التي تُبنى عليها البراهين هي فروض لا برهان عليها، والخامسة أنّ الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم.<sup>1</sup>

ثمّ ظهر فئة من الأطباء الشكّاك من أهمّهم:

### سكستوس أمبريقوس:

لقّب بـ(أمبريقوس) أي التجريبي لأنّه رفض العلم وركن إلى العمل يسترشد به، وهو الذي حفظ تاريخ الشكّاك من قبله، وقد انتهى إلى أنّ الشكّ غير مُحتاج إلى معرفة مبادئ عامة ولا إلى اليقين بحقائق بل يتبع الطبيعة ويسير كما يسير النّاس فيصِلُ إلى النتائج بغير معرفة المبادئ. ومن تلاميذه الشكّاك (ساتورينوس) في القرن الثاني الميلادي وكذلك (مينودوت) الذي هاجم (جالينوس). وقد تميّز الشكّ عند هؤلاء المتأخّرين بأنّه قد اتّجه إلى نقد المعرفة العلمية في حين كان في أوّل الأمر يقتصر على مجال الأخلاق.<sup>2</sup>

### هـ - الأكاديمية الجديدة أو "مذهب الاحتمال" (أرقاسيلاس وكرنيادس):

قبل هذا العهد وإلى جانب تلاميذ (بيرون) نجد الشكّ في مدرسة كانت تظن أبعد المدارس عنه هي مدرسة (أفلاطون)<sup>3</sup>، فبعد (أفلاطون) استمرّت الأكاديمية بقيادة قادة مُختلفين في اتّباع الدرب الذي شكّه المؤسّس، ولكن تحت قيادة (أرقاسيلاس) دخلت النزعة الشكّية الأكاديمية ومُنذ ذلك الوقت أصبحت تُعرف باسم (الأكاديمية الجديدة).<sup>4</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (356).

2- نفسه، ص (356،357).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (313).

4- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (295،296).

ويُعدُّ (أرقاسيلاس 316-241 ق.م) باعث الشك في (الأكاديمية الجديدة). وقد نهجت المدرسة على نهجه حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد. وقد وُلد ب(أبوليه) في (آسيا الصغرى) ثمَّ جاء (أثينا) ودرس بالأكاديمية حتى تولى رئاستها<sup>1</sup>، وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ. وقد كان يُناقش ولا يكتُب لأنه أراد أن يعود إلى منهج (سقراط) في الجدل وتَصْنَعُ الجهل، أو إلى منهج (أفلاطون) الذي كان من عادته أن يُناقش القولين المُتناقضين في قضية واحدة وأن يستعمل صِيغاً شكيّة مثل "يلوج وقد يكون" وما إلى ذلك.<sup>2</sup>

ثم نرى بعد ذلك أنّ (أرقاسيلاس) لا يُنكر من ناحية العمل كل معرفة، بل يقول إنّ على الإنسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى "الظن" كما قال (فورون) من قبل. وأن يتَّبَع في هذه الحالة ما هو تقليدي أو مُتَّبَع. ثم يُقيم هذا الرأي على أساس فلسفي فيقول إنّ القُدماء كانوا يظنون دائماً أنّ المعرفة مُنصِّلة بالعمل، وأنّه لا عمل، أو لا إرادة، إلّا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم. أمّا (أرقاسيلاس) فينكر عليهم ذلك القول، ويقول بل لَعَلَّ العكس أن يكون دائماً الصحيح، فنحن نعمل أولاً، ثمَّ نبحث بعد فيما يُبرِّرُ هذا العمل. والفعل الخير هو هذا الذي يفعله الإنسان أولاً، وبرى من بعد أنّ هذا العمل معقول فالفكرة بنت الحركة، والعلم ابن العمل، فلا حاجة بنا إذن فيما يتَّصلُ بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً.<sup>3</sup>

وجّه همّة إلى مُنازلة (زينون) وأصحابه وزعزعة ثقتهم باليقين فهاجم نظرية "الفكرة الحقيقية"، فأنكر أولاً أن يقع التصديق على فكرة وهو إنّما يقع على قضية، وقال ثانياً إن لدينا تصوّرات قويّة واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتَّبَيَّن من أخطاء الحواس وخيالات المنام، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية.<sup>4</sup>

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (357).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (313).

3- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (77).

4- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (313).

كرنيادس: (213-128 ق.م).

ولا بُد لنا أن نعبر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى مُمَثِّل رئيسي للشك في داخل الأكاديمية، وهذا المُمَثِّل يُعد أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية في ميدان الشك، ومن أهم الشخصيات التي ظهرت في الشك القديم، ونعني به (كرنيادس) الذي ظهر في القرن الثاني قبل الميلاد.<sup>1</sup>

نشأ في (قورينا) ودخل الأكاديمية ثم صار زعيمها قبل سنة (156 ق.م) إلى وفاته. ممَّا يُذكرُ عنه أنَّ (أثينا) كانت قد خربت مدينة (أوربة) ففضى عليها "مجلس الشيوخ الروماني" بغرامة- وكان قد صار الحَكَم بين المدن اليونانية بعد فتح (اليونان) سنة (146 ق.م)- فأوفد الأثينيون إلى (روما) سفراء ثلاثة يُدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسفية: واحد (رواقي) وآخر (أرسطوطالي) وثالث أكاديمي وهو (كرنيادس)، فكان لِخُطْبِهِم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور<sup>2</sup>، وعرض مذهبه في خُطبتين قَدَّمَ في الأولى حُججاً مؤيِّدة للأخلاق ثُمَّ فَنَّدَ في الثانية ما سبق أن أورده في الأولى فلقى من الجمهور إعجاباً عظيماً. ولكن السُلطات المُحافظة غضبت عليه خوفاً على التقاليد والأخلاق، ولم يكتب (كرنيادس) شيئاً ووصلتنا أخباره عن طريق خليفته (كليتوماخوس)<sup>3</sup>، ولكنَّه جادل. جادل (الرواقيين) على وجه الخصوص وأنكر أن تكون هناك علامة حقيقية. نقد الحواس والعقل والعرف، وقال "بالإحتمال والترجيح" ووضع لذلك ثلاث شروط. الأول: "الانتباه"، فكلُّ ما انتبهنا إليه من التصورات وبدا واضحاً قوياً صدَّقناه. الشرط الثاني: "عدم تناقض التصورات". الشرط الثالث: "امتحان التصورات" في جميع تفاصيلها، مثال ذلك: إذا أبصرت حبلاً وظننته "تعباناً" فإنِّي أضربُه بالعصا فأعلم ما هو.<sup>4</sup>

1- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (77).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (314).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (358).

4- يوسف كرم، المرجع نفسه، ص (314).

وأياً ما كان الأمر فإن أبحاث (كرينيداس) في المعرفة تَتَّجِهُ كُلُّهَا إلى نقد نظرية (الأبيقوريين) في المعرفة، وهكذا نرى أَنَّهُ في هذا كُلِّهِ لم يأت (كرينيداس) بشيء جديد وإنما الجديد عنده أَنَّهُ جاء بالناحية الإيجابية فيما يُسمى باسم "معيَار الحقيقة"، فهذا المعيار يُحاول أن يَضَعَهُ على أساس إيجابي فيقول: إِنَّ المُشكلة الحقيقية في الواقع ليست مُشكلة الصلة بين "التصوُّر" وبين "الذات المُدركة".<sup>1</sup>

إذن فقد رفض (كرينيداس) كل ما هو يقيني أو بُرْهاني فيما يَخُص المعرفة بشكل عام وبالتالي فقد تصدى للعقل والحواس كأدوات للمعرفة أو مصدر لها، وانطلاقاً من انتقاداته للنظرية المعرفية لدى (الرواقيين): كيف كان موقف (كرينيداس) من الطبيعيات (الرواقية)؟

انصبَّت انتقاداته على إلهيات المدرسة ونظريَّاتها في "العرافة والقدر". وهذه الانتقادات هي نفسها من نمط جدلي، فهو يُنَبِّتُ خُفَّ الظنون التي يُسَلِّمُ بها (الرواقيون) باستخلاصه منها على الوجه الصحيح نتائجها<sup>2</sup>، ولكن يعيننا خصوصاً فيما يَتَّصِلُ بالطبيعيات نقد (كرينيداس) للنظريات الرئيسية (للرواقيين) في الطبيعيات خصوصاً فيما يَتَّصِلُ باللاهوت، ولذا سنسعى بأن نذكر نقد (كرينيداس) لفكرة "الله" عند (الرواقيين)<sup>3</sup>، أو "الآلهة".

فالآلهة عند (الرواقيين) كائنات تَدْبُ فيها الحياة والحركة، وهي كُليَّة الغبطة وكاملة الفضيلة. لِنَنظُرْ في كُلِّ نقطة من هذه النقاط: فللكائن الحي أحاسيس، وللكائن الكامل كمال الآلهة من الأحاسيس بقدر ما للبشر على الأقل، فعنده إذن ذوق، ومع الذوق أحاسيس بالحلو والمر، ومع هذه الأحاسيس أحوال بهيجة أو شاقة، وإن كان يَعْرِفُ أحوالاً من هذا القبيل، فهو قابل إذن للتغيُّر، وبالتالي للفساد، ومن ثَمَّ فما هو باله.<sup>4</sup>

1- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (79،78).

2- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية ج2، ص (163،162).

3- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (80).

4- إيميل بريهييه، المرجع نفسه، ص (163).

وهذا يصدّق على الأحاساس كافة. أفليس الإحساس بصفة عامة تَغَيَّرُ بالاستحالة؟  
والحال أنّ كل كائن يكون عُرضة للاستحالة يكون عُرضة أيضاً للفساد ولا يُمكن أن  
يكون إلهاً<sup>1</sup>، ولا يُمكن أن يكون أزلياً أبدياً، ولهذا فإنّ فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة "الله"  
الأولى وجوهره الأصلي وهو أنّه أزلي أبدي. والنتيجة عينها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى  
الصفة الثانية التي يتّصفُ بها "الله" وهي صفة الفضيلة، فنجد أنّ "الله" إذا ما اتّصف  
بالفضيلة- وتبعاً لمبدأ (الرواقيين) الذي سبق أن ذكرناه من أنّ الفضيلة واحدة، والحاصل  
على فضيلة حاصل على كل الفضائل-<sup>2</sup>، ويقول (الرواقيون): إنّ الله كائن كامل  
الفضيلة، والحال أنّ ما حاز فضيلة واحدة فقد حاز بموجب رأيهم الفضائل كافة، ينبغي  
إذن أن نعزو إلى الآلهة التعفّف، ومع التعفّف مقاومة الشرّ، والإله الذي يستشعر الشرّ  
قابل للتغيّر، وبالتالي للفساد، فما هو إذن باله. ومن الممكن أن يُقال الشيء نفسه عن  
الفضائل كافة.<sup>3</sup>

نقول تبعاً لهذا لا بُد أن يكون "الله" حاصلاً على جميع الفضائل، ومن بين هذه الفضائل  
لا بُد أن يكون مُتّصفاً بفضيلة "العِفّة" أي مقاومة الشرّ، ولا يُمكن لهذه الفضيلة أن توجد  
إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشرّ، ولا يكون الشيء قابلاً لهذا إلا إذا كان قابلاً  
للتغيّر أي التكيّف بأحوال مُختلفة من خير وشرّ، أعني أنّ "الله" سيكون إذن قابلاً للتغيّر،  
وإذا كان قابلاً للتغيّر فلن يكون حينئذٍ أزلياً أبدياً، وهذا يتنافى مع جوهر "الله".<sup>4</sup>  
ومنه، فإنّ (كربنيادس) قد دحض تصوّرات المدرسة (الرواقية) في الطبيعة من مُنطلق  
منطقي، فلا يُمكن للآلهة أو "الله" أن يتّصف بصفة البشر حتى لو كانت هاته الصفة  
محمودة كـ"العِفّة" مثلاً، وهذا ما يُثبتُ قوة حُجّته وسداد رأيه.

1- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية ج2، ص (163).

2- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (81).

3- إيميل بريهييه، المرجع نفسه، ص (163).

4- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (81).

نلقى لدى (كرينيداس) أيضاً أثراً من ضرب آخر من الحجاج قد لا يكون مُوجَّهاً على هذا النحو المباشر إلى (الرواقيين). ف(كرينيداس) يسأل الوثوقي هل "الله" مُتناهٍ أو لامُتناهٍ. وهل هو لاجسمي أو بجسم، وهل هو بصوت أم بغير صوت، ثُمَّ يُبَيِّنُ على التوالي استحالة كل من التخييرين. ف"الله" لا يملك أن يكون لا مُتناهياً، لأنَّه سيكون في هذه الحال ساكناً لا حركة له ولا نفس، كما لا يملك أن يكون مُتناهياً، لأنَّه سيؤلَّفُ في هذه الحال جزءاً من كُلِّ أكبر يُهيمن عليه، ومن المُتعدِّر عليه أن يكون لاجسماً لأنَّ اللَّاجسمي (بالمعنى الرواقي للكلمة، أي الزمان والمكان) لا يُمكن أن يكون له فعل كما من المُتعدِّر أن يكون بجسم لأنَّ كُلَّ جسم مكتوب عليه الفساد. ومن غير المُمكن أن يكون محروماً من الصوت، لأنَّ ذلك يتنافى وتصورنا العام عن الآلهة، ولا محبواً بصوت، لأنَّه لا موجب أن نعزو إليه لغة بدلاً من أخرى.<sup>1</sup>

كما لا يُمكن كذلك أن تُضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام: فلا يُمكن أن تُضاف إليه صفة عدم الكلام لأنَّ النَّاسَ يشهدون جميعاً بالوحي، كما لا يُمكن أن يكون "الله" مُتَّصفاً بصفة الكلام لأنَّ كُلَّ كلام يستدعي استحالة وتغيُّراً في الذات المُتكلمة، أعني أنَّه لا بُدَّ في هذه الحالة من أن نفترض في "الله" تغيُّراً، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد (كرينيداس) قد عنى ببيان التناقض الذي يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف "الله" بصفات إيجابية "كالحياء والعلم والكلام".<sup>2</sup>

هذا النقد للإلهيات لا يخلو من أهمية: فهو يُحيط تصوُّر "الله" بغموض لا ينفذ إلى سرِّه وإن كان "الله" يحوز الحياة والعقل والفضيلة والكلام، فمن غير المُمكن أن يكون ذلك بالمعنى الإنساني لهذه الكلمات.<sup>3</sup>

فبصفة عامة، أراد (كرينيداس) أن يقطع قطعاً جازماً بين كُلِّ تصوُّر إنساني، وبين كُلِّ ماهو طبيعي، خاصة الطبيعيات التي تعني بالبحث في اللاهوت، لاستحالة ذلك.

1- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية ج2، ص (163،164).

2- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (81،82).

3- إيميل بريهييه، المرجع نفسه، ص (164).



وكذلك نجد (كرينيادس) قد وجّه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى (الرواقية) خصوصاً مذهبهم في "العرافة"، وقد كان للعرافة أثر كبير جداً عند (الرواقيين)، وكانوا يؤمنون بها أشدّ الإيمان.<sup>1</sup>

يتّصفُ نقد (كرينيادس) للعرافة هو أيضاً بطابع جدلي. فإمّا أن الحدث المُتنبأ به اتفّاقياً، وإمّا أنه ضروري، وعندئذٍ يكون موضوعاً للعلم لا للعرافة، ثمّ إنّ العرافة التي يمكن أن تُنبئنا به لا يمكن أن تُفيدنا في التنبُّت ممّا إذا كان شراً، فهي إذن ضارة.<sup>2</sup> فنجد (كرينيادس) يردّ عليهم فيقول: إن الحادث المُستقبل إمّا أن يكون اتفّاقياً فلا يمكن تحديده ومعرفته ابتداءً، وإمّا أن يكون ضرورياً فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم، ولا حاجة بنا في هذه الحالة إلى العرافة والمُفاعة... الخ. ثمّ ينتقدُهم مرّة أخرى فيما يتّصل بفكرة "المصير والحرية" أو "الجبر والحرية"، فإن (كريسيفوس - وهو من الرواقيين) قد حاول أن يُبيّن أنّ ليس ثمة تنافٍ بين الحرية وبين المصير أو الجبر، فقال (كرينيادس) بأنّه إذا كان ثمة قدر ومصير فلا يمكن التحدُّث عن الحرية.<sup>3</sup>

وبالمقابل، يطعن (كرينيادس) في لزوم الربط الذي يُقيّمه (كريسيفوس) بين القول بالقدر وبين مبدأ العلّية. فالقول بأنّه لا يقع شيء بلا علّة لا يستلزم أنّ كل ما يقع، يقع بأمر القدر، أي من جزاء شبكة من العلل المُترابطة فيما بينها، فمن المُمكن أن تكون هناك عللٌ مُستقلّة تتدرج من الخارج في لُحمة الأشياء، ومن المُمكن أن تكون إرادة الإنسان الحرّة علّة من هذه العلل.<sup>4</sup>

وهذا كل ما يعيننا من مذهب (كرينيادس). ومنه نرى أنّ (كرينيادس) كان دافعاً إلى تحديد صفات "الله" تحديداً دقيقاً، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية في العلم كالعلّية على النحو الصحيح.<sup>5</sup>

1- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (82).

2- إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية ج2، ص (164).

3- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (82).

4- إيميل بريهييه، المرجع نفسه، ص (165).

5- عبد الرحمان بدوي، نفس المرجع، ص (83).

#### 4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند الأفلاطونية المحدثة - Le néo-Platonienne.

##### أ- فيلون: Philon Dalexandrie (0-45 م)

أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد (0-45م). وهو من أسرة نبيلة في (الإسكندرية). وُضع مذهبه باللُّغة اليونانية وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيما فلسفة (أفلاطون) حتى لقد لُقّب بـ(أفلاطون) اليهود. كما كان يُؤمن "بالتوراة" ويرى أن هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المُحكّم، ولئن كان مُعجباً بفلسفة (أفلاطون) فإنَّ إيمانه بشريعة (موسى عليه السلام) كان لنفسه أملك وبقلبه أوثق. فالحقيقة كُلُّها إنّما هي موجودة في "التوراة"، لكن (أفلاطون) قد توصل إليها أيضاً بنوع من "الوحي" فـ(أفلاطون) و(أرسطو) إنّما استمدا تعاليمهما من (موسى) ومن "التوراة"، ومن هنا نشأ ما لهُما من حكمة وفكرة، لذلك كان على (فيلون) أن يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال. فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كِلتاهما تُعبّر عن الحقيقة لكن طريقة التعبير تختلف في الدّين عنها في الفلسفة. فالدّين حق والفلسفة حق، وكُل ما بينهما من فارق أن الدّين أكمل وأتمّ، وإن كان أقلّ تفصيلاً وتدقيقاً.<sup>1</sup>

ولأوّل مرة ننتقل من فلاسفة لم يعتمدوا على الدين، ولم يجعلوا الأساس في كل تفكيرهم الحقيقة الدينية، إلى فيلسوف يُعد لاهوتياً أكثر ممّا يُعدُّ فيلسوفاً، لأنّ الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنّما كان الدّين.<sup>2</sup>

في القرن الثاني قبل الميلاد نهضت (الأفلاطونية) في عدة مُدن بين أهل الطبقة الراقية. وفي القرن التالي نهضت (الفيثاغورية) كمدرسة خلقية. واختلطت النزعتان عند كثير من المُفكرين وتأثّرتا بالديانات الشرقية، وفي القرنين الأول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كُتُب (أفلاطون) ووُضِعَتْ عليها الشروح وبالأخص على "تيماسوس".<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (320).

<sup>2</sup>- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (89).

<sup>3</sup>- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (322).

إنَّ الطابع العام لفلسفته "التأويل الرمزي" للتوراة، وقد عُرف هذا "التأويل" في الإسلام والمسيحية فيما بعد. إذ كان الاعتقاد سائداً أن الكتب السماوية إنما تخاطب الناس جميعاً، العامة منهم والخاصة، ولهذا فهي تلجأ إلى الرموز واستعمال المجاز ظناً بالحقيقة على غير أهلها وستراً لها، وإذن فـ"التأويل" ضروري لأنَّ فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع.<sup>1</sup>

ولكن لكي يفلح هذا المنهج، ولكي يكون في وسع (فيلون) أن يُبين أنَّ كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية، كان عليه أن يُفسِّر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنَّها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية. فإِتِّخَاذ منهج "التفسير الرمزي" يستطیع أن يُبين هذه الحقيقة، وهي أنَّ الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية. وكل ما هنالك من فارق، إنَّما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة. وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً "رجال الدين" في كل لحظة يجدون فيها النص الديني لا يتلائم في حروفه ومعانيه الظاهرية، مع ما يُؤدي إليه التفكير العقلي، هذا المنهج قد استخدمه، أو أساء استخدامه، (فيلون) إلى أقصى حد. وهو يُشبه "النص" بالجسم والمعنى الرمزي بالروح<sup>2</sup>، كذلك يستخدم "التأويل" في حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته هي:

أولاً: "المُجاهدة والزهد"، وهو طريق المُريدين. ويرمز لها (بـ**يعقوب Jacob**).

والثانية: تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها (بـ**إبراهيم Ibraham**).

الثالثة: أمَّا أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء والكاملين فيتمُّ بهبة إلهية وهو طريق

(إسحاق).<sup>3</sup>

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (320،321).

2- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (92).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (391).

## نظرية فيلون في الله و صلته بالوجود:

إنَّ (يهوا Yahoweh) إله اليهود الذي آمن بوجوده (فيلون) هو الإله المُفارق للعالم المحسوس وهو الإله المتعالى اللامتناهى في صفات الكمال التي لا يُمكن أن تُحدّد أو تُحصّر في عدد معين لذلك فهو لا يمكن وصفه إلا بالسلب، غير أنّه لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوة التي تفصله عنه لا يُؤثّر مباشرة في العالم بل يُؤثّر عن طريق وسائط أو قوى إلهية وهذه الوسائط يختلف بعضها عن بعض بحسب الأعمال التي تقوم بها وعلى العموم فلها أنواع، أوّلها وأهمّها هي:<sup>1</sup>

### 1- الكلمة أو اللوغوس Logos:

وهو أشبه بـ"مُثل" (أفلاطون)، إذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله. ويصفه (فيلون) بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال<sup>2</sup>، فاللوغوس هو الوسيط خلق الله العالم به كما يصنع الفنان بألة والذي نعرف الله به والذي يشفع لنا عند الله.<sup>3</sup>

### 2- الحكمة الإلهية "صوفيا":

أمّا الوسائط الأخرى التي تصورها (فيلون) بين الله والعالم إلى جانب "اللوغوس" فهي "القوى الإلهية" فوّة الخير في الله التي يتّمم بها إيجاد العالم وفوّة القدرة التي يُسيطر بها على العالم فهي فوّة خيّرة خالقة وهي أيضاً قوة حاكمة تُنزل العقاب على لتحقق سيادة الله على خلقه. وهي أيضاً الحكمة "صوفيا" التي يتّحد بها الله لينتج عن اتحاده بها العالم. وكثيراً ما يُرمز لهذه الحكمة الإلهية بأنّها أمّ العالم وقد تتّصف بأنّها زوج الإله.<sup>4</sup> ومنه، يكون المبدأ الأوّل للوجود والعالم عند (فيلون)، هو الإله (يهوا)، وكان هذا التصوّر تبعاً لنزعه الدينية، التي مزجها بصبغة فلسفية- كما سنرى- في التّتمّة.

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (391).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (323).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (324).

4- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص (392،393).

### 3- الملائكة والجن:

ومن هذه الوسائط أيضاً "الملائكة" وهي فكرة أخذها (فيلون) عن دين اليهود Langeleologie وكذلك "الجن والأرواح" فمنها النَّارية والأثيرية وكُلُّها تنفذ أوامر الله<sup>1</sup>، وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله. فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط إلى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم: "اللُّوغوس" أو الكلمة". ولا يَنَمُّ التطهير أو الصعود والعودة إلى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والتخلية والتخلية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي، عالم الوهم والخيال عالم المادة ومصدر الشر<sup>2</sup>.

وغاية "النفس" البلوغ إلى الله بالذات والاتحاد به لا الوقوف عند معرفة الله بواسطة العالم (وهذا حظ الأكثرين) أو معرفة الله بالوسيط (وهذه درجة أرقى) - فإذا ما أردنا أن نتبين ماهية هؤلاء الوسطاء اعترضنا تعدد النصوص وتباينها: فاللُّوغوس هو تارة الوسيط الذي خلق الله به العالم، وهو طوراً ملاك الله المذكور في "التوراة" أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله. وهو مرّة قانون العالم وقدره على مذهب (هيراقليطس) و(الرواقيين)، ومرة أخرى هو "المثال والنموذج" الذي خلق الله العالم على حسبه كما يقول (أفلاطون). وغير ذلك كثير. أمّا "القوات" - أي الجن والملائكة حسب تعبير (يوسف كرم) - فهو تارة يردها إلى "المثل الأفلاطونية" وطوراً يتصورها روابط تشد الأشياء وتوحدّها على رأي (الرواقيين). وحيناً هي درجات صُعود النفس إلى الله وحيناً آخر هي صفات الله<sup>3</sup>. ومن هذا كُله، نستخلص أنّ الأصل الأوّل للعالم والمبدأ الذي تُرد إليه جميع الموجودات هو الإله "يهوا" في تصوّر (فيلون).

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (393).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (324،323).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (324).

## ب- أفلوطين Plotin (204 - 270 م):

أمّا (أفلوطين) فهو الفيلسوف الذي حُتم به التتّابع الفكري الفلسفي اليوناني والذي يُعد آخر فيلسوف يوناني<sup>1</sup>، تأثر (أفلوطين) بأستاذه (أمينوس سكاس) الأفلاطوني السكندري، في أن لا يكتب شيئاً، وأن لا يسمح لتلاميذه بالكتابة عنه، وكان هذا الشرط قد وضعه (أمينوس) لتلاميذه وتعهّدوا عليه، لكنهم في النهاية أخلوا بهذا الشرط وكتبوا عن حياة وفلسفة أستاذهم، بل وصل الأمر بـ(أفلوطين) إلى حد القول بأن الأفكار التي يعرضها هي أفكار أو فلسفة أستاذه (أمينوس)، لكن حقيقة الأمر بأن الفلسفة التي عرضها (أفلوطين) هي أكثر تطوراً وأنضج من أفكار (أمينوس سكاس) وعليه فإن تأثر (أفلوطين) بأستاذه دفعه إلى عدم الكتابة عن نفسه فأوصى تلاميذه بأن لا يكتبوا عنه كذلك الحال فإنّ (فورفوريوس) تلميذ (أفلوطين)، نقض عهد (أفلوطين) وهو الذي حفظ لنا تراث (أفلوطين) وكتب عنه<sup>2</sup>، ولم يشرع في الكتابة إلا حوالي الخمسين. كان يكتب أو يُملّي على "عجل" ويدع لتلميذه وكاتب سيره (فورفوريوس) مراجعة الأوراق. كتب أربعة وخمسين رسالة هي صورة لتعليمه الشفوي، وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شُرّاحهما، أو على قضية رواقية أو على دعوة شكّية أو جواباً عن سؤال أو رداً على اعتراض. فليست رسائله عرضاً منظماً لمذهبه ولكنّها سلسلة محاضرات لتوضيح نقط خاصة بالرجوع إلى مذهب (أفلاطون).<sup>3</sup> وموضوعاتها هي: يحتوي التاسوع الأول على موضوعات أخلاقية، أمّا التاسوع الثاني فيبحث في موضوعات الطبيعة والتاسوع الثالث يتناول موضوعات خاصة بالعالم والرابع يبحث في النفس والخامس في العقل، والسادس يتناول موضوعات مُختلفة ومنطقية، وتوفي سنة (270 م).<sup>4</sup>

1- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص (82).

2- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (220).

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (325).

4- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص (221).

## أ- الأول (الواحد):

يرى (أفلوطين) أنّ في قِمة الوجود يوجد "الواحد" أو الخير، وهو "الله" وهو شرط الوجود لأنّه فوق الوجود وفوق الحقيقة، وقُوّة الواحد لها من الشمول والعظمة ما يُمكن أن تفيض عنه مخلوقات عن طريق الصدور.

إن الوجود الحقيقي إنّما هو وجود "الأوّل" أو "الواحد" أو الله بأسمى ما له من كمال الربوبية، فكل شيء إنّما صدر عن "الأوّل" وإلى "الأوّل" يعود<sup>1</sup>، وهو بسيط ليس فيه تنوّع . ليس هو الوجود (لأن الوجود مُعيّن أي ماهية محدودة ومعقولة)، وإنّما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر. فهو الأشياء جميعاً (لأنّه يحويها بالقوة) دون أن يكون واحداً منها (من حيث أنّ ليس فيه تعيين أو تمييز وأنّه يظل في ذاته إذ يُعطيها الوجود). وهو كامل لا يفتقر إلى شيء<sup>2</sup>.

يُعرّف (أفلوطين) "الواحد" بأنّه ما لا ينطبق عليه العدد، وكما لا يقبل العدد لا يُمكن تحديده أو الإشارة إليه بهذا أو ذلك لأنّه ليس الوجود بل ما يفوق الوجود<sup>3</sup>، فهو أعلى من كل شيء وعِلّته، وكل شيء فإنّه معلول له. وهكذا الحال في بقية الصفات، فكلّها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعِلّتها جميعاً. فكل صفة إيجابية نصّفه بها أو ضمير نُشير به إليه إنّما هو تحديد غير لائق به. وكل ما نستطيع أن نُسميه به هو أنّه "واحد وأوّل". وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه إلا بطريق السلب. فالسلب هو أقوم سبيل لوصف الله. ف(أفلوطين) حريص على وحدة "الأوّل" مُتمسك بها لا يعدل عنها بحيث إنّّه لا يقبل أي نوع من التعدّد، لا في الواقع فقط، بل حتى في الذهن والتصوّر أيضاً، والخلاصة أن "الواحد" ليس عقلاً وإنّما هو فوق العقل وعِلّة له<sup>4</sup>.

1- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (329).

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (327).

3- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (410).

4- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص (329،330).

## ب- الفيض:

فإذا كان "الأول" هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه؟ لقد كان ذلك بطريق "الفيض" (ويقال له أيضاً الصدور والانبثاق)، وهذا "الفيض" عن "الأول" لا يعني خروج "الأول" عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج أو على الخارج فهذا من شأن "الفيض" المحسوس. أمّا "الفيض" في عالم العقول فيظل فيه "الأول" على حاله دون أن ينقص منه شيء. "فالأول" هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، وإلا لحدث تغيير في ذاته، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره. وبذل الأثر غير بذل الجوهر. وهذا معروف في عالم العقول، حيث يحدث المعقول أثره من غير أن يتربّب على ذلك أي نقصان في ذاته. فالعلم ينتقل من إنسان إلى آخر من غير أن ينقص منه شيء، وإنما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه. فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة "العشق" عند (أرسطو)... والأصل في "الفيض" هنا إنما هو كمال "الأول" لا التسلسل السببي أو الضرورة المنطقية كما كان الحال عند (أرسطو).<sup>1</sup>

وأول ما يفيض عن "الواحد" هو الوجود ولأن الوجود الصادر يجتهد دائماً قدر إمكانه أن يظل قريباً من مصدره الذي تلقى منه حقيقته فإنه بمجرد صدوره عنه يلتفت إليه فيصير عقلاً. فوقفته عند "الواحد" تجعله عقلاً، وهكذا ينشأ الأقسام الثاني عن الأول فيكون "العقل Intelligent Nous" أو "العالم المعقول Intelligible" "العقل Nous"<sup>2</sup> فإن (أفلوطين) سمّاه بأسماء متعددة منها: (الإله كرونوس أو زفس، وشمس معقولة وحياة أولى، وفعل أول للخير، وابن الخير، وصورة الأحد، وإله كوني وهو ما يفكر به وإدراك لذاته وهو لا محدود ولا يتجزأ...).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينية، ص ص (331...333).

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (412).

<sup>3</sup> عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص (224).



ويضع (أفلوطين) هذا العقل في منزلة صانع العالم (Demiurge) الذي قال به (أفلاطون)، ويجعله أيضاً مُتَضَمِّناً لِمُثَلِّ (أفلاطون) عدا مثال "الخير" الذي هو "الأوّل". فهو حين يُفكر يُنتج المعقولات، وهذه المعقولات هي "المُثَلِّ الأفلاطونية"، بل إنَّ هذه "المُثَلِّ" جزء منه وليست مجرد أشياء مُختزنة فيه. ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من "مُثَلِّ" (أفلاطون) و (أفلوطين). فبينما نجد "مُثَلِّ" (أفلاطون) إستاتيكية ساكنة، إذا "بمُثَلِّ" (أفلوطين) دينامية فاعلة<sup>1</sup>، ويَتَّصِفُ العالم العقلي بأنَّه دائم الوجود ليس له ماضٍ ولا مستقبل بل هو في حاضر دائم فهو عالم الأبدية.<sup>2</sup>

والأقنوم الثاني أو "العقل" الذي هو فيض الأقنوم "الأوّل" أو "الواحد" وصورة له وانعكاس لنوره، يجتهد قدر إمكانه أن يَظَلَّ بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود ولذلك فإنَّه فور صُودره عنه يلتفت إليه لِيَتَأَمَّلَهُ، ومن هذا الالتفات أو التأمُّل يَتَوَلَّدُ الأقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان. فالتأمُّل بالنسبة إليه وإلى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي محض وضرب من النشاط الخلاق المحسوس. وهكذا يفيض عن العقل جوهر أو كينونة هي الأقنوم الثالث أو "النفس الكُليَّة"، هي أيضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لِنُورِهِ، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف. وهي كالعقل تنتمي إلى العالم الإلهي إلاَّ أنَّها دونه درجة كما أن العقل دون "الأوّل" درجة فهي تقف على تُخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس. والكثرة التي دَبَّتْ في الأقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بُدَّ أن تزيد في الأقنوم الثالث بطريق الأولى. فكلُّما قَلَّتْ الوسائط بين الأقنوم الأوّل والأقنوم الأخرى التي تليه، أي كُلُّما اقترب أقنوم ما من الأقنوم الأوّل، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. والعكس صحيح أيضاً.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (334).

<sup>2</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (414).

<sup>3</sup> عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (335).

وَتَوَجَّهَ "النفس" نحو العقل الصادرة منه وتفيض فيوضاً كثيرة (لا فيضاً واحداً كالأول والعقل) فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات . فالأشياء جميعاً بمثابة حياة تَمْتَدُّ في خط مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة من نقط هذا الخط تختلف عن غيرها ولكن الخط كُله مُتَّصِل. والعالم المحسوس حيوان كبير أو إنسان كبير والنفس عِلَّة حركاته الكُلِّيَّة أي حركات الأجرام السماوية، لأنَّ الحركة الدائرية تُحاكي حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسط بين العالمين المعقول والمحسوس تتأمل الأول وتُدبِّر الثاني، أو بعبارة أدق تدبر الثاني بتأمل الأول.<sup>1</sup>

وبعبارة أخرى ، إنَّ النفس يجب أن تُفَرَّق فيها بين جانبيين: جانب كُلِّي تُطلُّ منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير أموره وتصريف أحواله العامة، وجانب جُزئي تُطلُّ منه على شؤون كُل فرد على حدة، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عِدَّة نفوس تتَّصِل كُل نفس منها بفرد مُعَيَّن في العالم المحسوس. وهكذا تكون النفس الكُلِّيَّة في أحد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعته وكُلِّيَّاته، كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً. وبذلك فإننا نُشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة، ومن جهة أخرى نُشارك عالم الأبدان في خِسَّتِه ودنائنته. وبذلك تتَحَقَّق الصلَّة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل وَيَتَوَثَّقُ الرِباط الذي يَشُدُّهُمَا أحدهما إلى الآخر<sup>2</sup>، وعن عمليه "الفيض" هذه بجميع مراحلها ورد في تاسوع (أفلوطين): "كُل ما كان بعد الأوَّل فهو من الأوَّل اضطراراً إلاَّ أَنَّهُ إمَّا أن يكون منه سواء بلا توسط وأمَّا أن يكون منه بتوسُّط أشياء أخرى، هي بينه وبين الأوَّل، فيكون إذن للأشياء نِظَام وشرح. وذلك أنَّ منها ما هو ثانٍ بعد الأوَّل، ومنها ثالث، أمَّا الثاني فيُضَاف إلى الأوَّل، وأمَّا الثالث فيُضَاف إلى الثاني (أي يُرد)....."<sup>3</sup>.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (328).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (336).

3- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (125).

## ج- النفس الإنسانية:

و"النفس" بطبيعتها نقيّة طاهرة، لكن اتصالها بالبدن أفقدها طُهرها ونقاوتها، لذلك فهي تسعى دائماً للخلاص منه، إنّه لها بمثابة السجن كما إنّ العالم المادي هو لها بمثابة الكهف والمغارة. لقد كانت تعيش من قبل حياة أبدية كاملة ثمّ هبطت من عالمها المعقول الشريف إلى عالمنا المادي الخسيس لجريمة اقترفتها، ولا تعود إلى عالمها إلا بعد التكفير عن خطاياها<sup>1</sup>، فلا يكون التطهير بإخضاع بالمادة بل بالخلاص منها والعودة إلى حال النفس الأول. والفلسفة وسيلة النفس في صُعودها حتى تصل إلى "الأوّل الواحد"، ولكنّها لا تصل إليه بحدس عقلي من حيث أنّ المُعيّن وحده هو الذي يُمكن أن يكون موضوع إدراك- بل بنوع من "التماس" لا يُوصف ولا يُصدق عليه أنّه معرفة ولا يُميّز فيه بين عارف ومعروف لأنّه عبارة عن اتحاد تام وغبطة بهذا الاتحاد وليس يستطيع أن يُبيّن عن هذه الحال إلاّ الذين ذاقوها وهم قليل وهي نادرة عندهم وهم لا يستطيعون التحدث عنها إلاّ بالرجوع للذاكرة إذ أنّهم في حال الاتحاد يفقدون كلّ شعور بأنفسهم، وهذا هو الانجذاب وهو أرفع من العقل والفكر. وفي هذا يفترق (أفلوطين) عن (أفلاطون) "فيما يفترق" فإنّ (أفلاطون) بتوجّهه إلى "مثال الخير" و"مثال الجمال" كان يرمي إلى إدراك أسمى المعقولات، أمّا (أفلوطين) فيريد أن يُجاوز المعقول والإدراك إلى الاتصال والاتحاد بما لا مجال فيه لتعيين وتمييز. وهو بهذا يخرج على الفلسفة العقلية ويُشايح الأفكار الهندية.<sup>2</sup>

والنفس الإنسانية روحانية خالدة عند (أفلوطين) وهي ليست مادية كما يتصوّرُها (الرواقيون) ولا فانية كما يقول صراحة (الأبيقوريين) وليست صورة مُضافة إلى البدن كما يقول (أرسطو)، بل هي جوهر روحاني غير مخلوق ولا يسري عليه العدم.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (336).

<sup>2</sup>- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (328).

<sup>3</sup>- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص (419).

## د - الإِتِّحَادُ:

ولا يصل الإنسان إلى هذه الغاية إلا بِشَقِّ الأَنْفُسِ، فالبدن لا يُتْرَكُ له حرية العمل والتصرُّف، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته. أجل إنَّ البدن سجن للنفس. فهو أصل شقائها على هذه الأرض وأصل نقائصها وشروها ولذلك فلن يُقَرَّرَ لها قرار حتى تَتَخَلَّصَ منه وتعود إلى مصدرها الأوَّل. ولكن لن تصل إلى هذه الغاية جملة واحدة، فلا بد لها أوَّلاً من أن تَتَحَرَّرَ من قُبُودِ الجسم والحس بالمُجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح. ولا يزال صاحبها يَتَدَرَّجُ في مقامات السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره بذاته ويُصاب بما يُشبه الصعق والمحق، فيفقد تَعْيِيْنَهُ وتَشَخُّصَهُ، وتسقط عنه جميع الأغيار، ويفنى الكُلُّ في الكُلِّ وتتطمس معالم الأشياء وتتمحي صورها وحدودها. لقد امتلأ السالك بحضور الله فيه، لقد صار وإياه شيئاً واحداً، لقد اتَّحدَ به وشاركه في هُويَّته. هذا هو حال الإِتِّحَادِ يرد بعد مقامات السلوك، كالخطفة ترد ثم تزول، أو كالبروق تومض ثم تخدم. وهي حالات نادرة لا يعرفها إلاَّ دَوُوها وهُم من النُدرة بمكان كما أنَّ هذه الحالة نفسها نادرة عندهم.<sup>1</sup>

وكان (أفلوطين) يقول على رواية (فورفوروس)، إنَّه لم يصل إليها إلاَّ أربع مرات وفضلاً عن ذلك فإنَّهم لا يستطيعون التكلُّم عنها إلاَّ تذكراً، آية ذلك أنَّهم عندما اختبروها كانوا في غيبوبة عن أنفسهم، وتلكم أعلى درجة يُمكن للإنسان أن يبلغ إليها: الجذب، الأعلى من الفكر والعقل معاً<sup>2</sup>، فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال، ومن أحب أن يتعرَّفَهَا فَلْيَتَدَرَّجْ في مقامات السلوك إلى أن يصير من أخل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين بالأثر، على حد تعبير المُتَصَوِّفَةِ الإسلاميِّين.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (337،338).

<sup>2</sup> - إيميل برييه، تاريخ الفلسفة المرحلة الهيلينستية والرومانية، ج2، ص (260).

<sup>3</sup> - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص (338).

## هـ - العالم المحسوس:

وتبعاً للمبدأ الذي يسود مذهب (أفلوطين) في الوجود، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم محسوس. وذلك أن هذا المبدأ يقول عن العالم في تدُّج نُزولي من حيث القوة، أي أن ثَمَّة إضعافاً مستمراً للعقول. هنالك لا بُد للإنسان أن ينتهي إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل، فيتكوّن عن ذلك مزيج هو "المحسوس". و(أفلوطين) يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغيّر، لنفس الأسباب التي ساقها (أرسطو) من أجل إثبات وجود الموضوع أعني المادة. فهو يقول مع (أرسطو) إنّ التغيّر أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد، وهذا المحل هو المادة.<sup>1</sup>

إنّ العالم المُشاهد ليست له حقيقة ذاتية ولا كمال ذاتي، وما فيه من حقيقة أو كمال فإنّما هو انعكاس لعالم المُجرّدات وتَشَنَّت لأضوائه. ومعنى ذلك أنّ العالم ليس شراً كله بل فيه أطياف من الخير. فلئن نَدَد (أفلوطين) بالعالم المحسوس إلّا أنّه لا يُجرده من كل حقيقة.<sup>2</sup>

وإذا كان العالم الحسي هو أحسن عالم يُمكن أن نَتصوِّره فإنّ النقص الذي نَتوهم وجوده في جزء مُعيّن منه أمر طبيعي وضروري لكمال الوجود كلّه، ذلك لأنّ الكل يفترض تنظيم أجزاء غير متساوية القيمة. فالبطل لا يُمكن أن يكفي وحده لقيام المسرحية وإنّما لابد أن تشترك معه الشخصيات الثانوية والوضيعة، كذلك لا يكفي لكي نُلوّن اللوحة أن نختار لها أجمل الألوان فحسب بل أن الجسم العضوي الحي لا يقتصر على أكمل الأعضاء كـ"العين" مثلاً، لأنّه لا يُمكن أن يوجد انسجام بغير تعارض أو صراع فالشر الفيزيقي شيء ضروري لازم في الوجود أمّا الشرّ الأخلاقي فإنّ وجوده أيضاً شرط لوجود الخير.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص (141).

<sup>2</sup> عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (339،338).

<sup>3</sup> أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (421).

غير أنّ صفات العالم الحسي التي تجعله في منزلة أدنى من العالم العقلي تُقابل صفات العالم المعقول ففي حين يتّصف العالم المعقول بالوحدة والائتلاف والاتصال بين أجزائه بعضها ببعض، فإنّنا نجد على العكس من ذلك أنّ العالم المحسوس يتّصف بالصراع والتشّتت والتباعد بين أجزائه أو بالتخارج الأمر الذي يفترض وجود مبدأ خاص تصدر عنه تلك الصفات. وليس هذا المبدأ سوى "المادة". فالمادة هي سبب التغيّر والضرورة المستمرة في الوجود<sup>1</sup>، فالمادة التي هي أصل النقص في هذا العالم هي الطرف الأدنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات، بينما "الأوّل" هو الطرف الأعلى. ولا يزال الشعاع الساقط من "الأوّل" بواسطة "العقل" إلى "النفس" ومنها إلى هذا العالم. وهكذا تجد في فلسفة (أفلوطين) تدرّجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة إلى المعلول ومن المعلول إلى العلة، من الكامل إلى الناقص ومن الناقص إلى الكامل، من الخير إلى الشرّ ومن الشرّ إلى الخير، من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود فكلّ حلقة في هذه السلسلة المتّصلة من لدن "الأوّل" تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور إلى جانب نصيب آخر من الشرّ والنقص والظلام، ويختلف نصيبها من هذا أو ذاك باختلاف قُربها أو بُعدها عن "الأوّل" الذي هو خير كلّه وكمال كلّه ونور كلّه. كذلك تمثل فلسفة (أفلوطين) طريقين: طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يَصِفُ فيه (أفلوطين) سير الوجود من "الأوّل" إلى "العقل" ومن "العقل" إلى "النفس" إلى "الأجسام المحسوسة"، يُقابله طريق صوفي صاعد يَصِفُ فيه (أفلوطين) عودة النفس إلى مصدرها الأوّل وانجذابها إليه واتحادها به. فالطريق الأوّل يسير من الوحدة إلى الكثرة والطريق الثاني يعود من الكثرة إلى الوحدة، وفي هذه الصورة الجميلة تتَحَطَّم الوحدة المطلقة - إن صح التعبير - وتتناثر أشلاء هنا وهناك، فيتداخل الكلّ في الكلّ ويكون الكلّ ممثلاً في الجزء والجزء ممثلاً في الكل<sup>2</sup>.

1- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص (421،422).

2- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص (339،340).

## - خلاصة:

وبناءً على ما جاء في هذا الفصل الذي يُمثّل المرحلة (الهيلينستية) والذي به ينتهي عصر الفكر الفلسفي اليوناني والذي نختم به دراستنا أيضاً، يُمكننا القول عنه أنه إحياء للمراحل السابقة له لكن بإعادة تكييف حسب الظروف الفكرية والإيديولوجية والمذهبية وحتى الجغرافية منها التي كانت سائدة في العصر (الهيلينستي)، فكما رأينا اختلط الفكر الفلسفي اليوناني في مرحلة من هذه الفترة بأفكار شرقية.

فتأثر (أبيقور) مثلاً بسابقيه (ديموقريطس) لم يكن نسخة طبق الأصل، وإنما تجاوزه في جزئيات من حيث أنّ "الذرة" هي المبدأ الأول للوجود والعالم، فذرة (هيراقليطس) ليست هي "ذرة" (أبيقور)، وهذا ما جعل الفلسفة (الأبيقورية) تُعتبر فلسفة قائمة بذاتها، ولو كانت (المدرسة الذرية) بمثابة قاعدة فلسفية لها، وقس ذلك على (أفلوطين) مع (أفلاطون)، فالواحد (الأفلوطيني) ليس هو الواحد (الأفلاطوني).

والمرحلة الهيلينستية وإن كانت لها خيوط فكرية مع سابقتها الهيلينية، إلا أنّ لها فلسفتها الخاصة التي تُميّزها عنها وتجعلها فلسفة قائمة بذاتها.

وكُل ما عرضنا له كُنّا نُؤكّد على تلك الصلة الوثيقة بين المذاهب الفلسفية وبين حضارة ذلك العصر، وكيف أنّ الأولى وليدة الثانية، ولكن شيئاً آخر ينبغي التأكيد عليه، هو أنّ الروح الشرقية بدأت تزحف على هذه المدارس الفكرية حتى بدت الملامح الإغريقية في بعض هذه المدارس شاحبة.<sup>1</sup>

وهذا ما أكّدنا عليه ونؤكّد عليه مرّة أخرى، وهو أنّ تتابع المراحل في الفكر الفلسفي بصفة عامة لا يُمكن بأي حال من الأحوال إنكارها أو الفصل فيما بينها، أو بلُغة "فلسفة العلم" التسليم بصفة مُطلقة بنظرية "القطيعة الإستمولوجية" التي ازدهرت في العصر المعاصر على يد (غاستون باشلار).

1- أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (مصر)، (د.ب)، (د.س.ن)، ص (214).

# الخاتمة



## خاتمة:

ومن خلال ما تطرقنا له في هاته الدراسة، يُمكننا الخروج بنتيجة عامة وشاملة مفادها أنّ الفكر الفلسفي اليوناني قد صاغ مفهوماً للطبيعة في جميع مراحلها التاريخية، بدءاً من فجر الحضارة اليونانية على يد (هزيود وهوميروس) - وإن كانت أغلب الدراسات تشير إلى أنّ البداية الحقيقية للفكر الفلسفي اليوناني كانت مع فلاسفة (المدرسة الأيونية) - وانتهاءً بـ(أفلوطين)، وكانت هاته الصياغة وفق الإطارين الزماني والمكاني في بلاد اليونان ذاتها، فانتقال الفكر الفلسفي اليوناني من مرحلة إلى أخرى بكل ما تحمله هاته المراحل من خصائص ومُميّزات ينتقل معه مفهوم الطبيعة من مفهوم إلى آخر، ومنه كانت السيرورة التاريخية "للفكر الفلسفي اليوناني" يتوّلد عنها السيرورة لمفهوم الطبيعة، فكُلّما سار "الفكر الفلسفي اليوناني"، صار معه "مفهوم الطبيعة" من مفهوم إلى آخر، وعلى إثر ذلك كانت العلاقة بينهما تلازمية.

ومع أنّ أغلب المؤرخين والدارسين للفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، يشهدون بعظمة ما قدمه الفلاسفة الإغريق للفكر الفلسفي الإنساني خاصة في "فلسفة الطبيعة" إلاّ أنّه لا يُمكن إنكار دور سابقهم من "حُكماء ومُفكرين وكهنة" لحضارات الشرق القديم، فلو نَفَحَصْنَا كُلَّ فيلسوف يوناني قدم مفهوماً "للطبيعة" مُنذُ بداية "الفكر الفلسفي اليوناني" في أي مرحلة من مراحلها، إلاّ ونجد له قاعدة شرقية انطلق منها، وأكبر دليل على كلامنا هذا زيارة جل فلاسفة اليونان إن لم نقل بدون استثناء لبقاع الشرق القديم، فنهلوا منهم ودرسوا على أيدي مُفكريهم وكهنتهم، لكن بعقلية يونانية، فهُم قاموا باحتواء ما يلزمهم وتجاوزوا ما لا يلزمهم حتى صاغوا مفهوماً للطبيعة حسب إيديولوجياتهم وظروف عصرهم في بلاد اليونان، ف"ماء" (طاليس) له جذوره في (حضارة بلاد ما بين النهرين) وكذلك (الحضارة المصرية القديمة)، و"ذرات" (ديموقريطس) لها جذورها في (الحضارة الهندية القديمة)، وقس على ذلك جميع فلاسفة اليونان.

المُهِّم من كل ذلك أن فكرة "المبدأ الأوَّل" أو "الأصل الأوَّل" الذي يُردُّ إليه العالم الطبيعي كانت حاضرة وبصورة مُستفيضة في فلسفة الطبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني، فاختلف بدوره من مرحلة إلى أخرى ومن مذهب لآخر، كما أنَّ الاختلاف كان كمًّا و كيفًا، فمن ناحية الكم اختلف بين "المبدأ" الواحد كالحال عند (طاليس) الذي قال "بالماء". وتعدُّد "المبادئ"، كالحال عند (أنبادوقليس) الذي قال "بالعناصر الأربعة". أمَّا من ناحية كيف فتتَّوع بين ماهو مادي محسوس مثل ما هو عند (ديموقريطس) الذي قال "بالذرات"، وماهو ميتافيزيقي مجرد مثل "الواحد الرياضي" أو "العدد الرياضي" عند (فيثاغوراس) أو "الأوَّل" في فكر (أفلوطين). وعليه فالفكر الفلسفي اليوناني قدَّم للفكر الفلسفي الإنساني برمته قاعدة معرفية في مجال الطبيعة كانت مرجعية كبرى لجميع المراحل اللاحقة لها. إنَّما عندما ندرس الفلسفة اليونانية- بل ويُمكن القول عندما ندرس الفكر السابق علينا بوجه عام- يُحرِّكنا نحو دراستها هدفان:

**الأوَّل:** أنَّا نريد أن نستفيد من تجارب السابقين علينا العقلية، فنأخذ منها ما يوجد فيها من أفكار نافعة لواقعنا الذي نعيشه، مفيدة لنا في حياتنا العملية. فما يتَّفق معنا من هذا الفكر ومع بيئتنا العقلية والأخلاقية والدينية قبلناه -واعترفنا- لليونان هذا الصنيع فقد كفونا مُهمَّةً ثقيلة. أمَّا ما يختلف مع واقعنا وديننا وأخلاقنا نبذناه وطرحناه جانباً.<sup>1</sup> وكانت هذه الاستفادة من فكر اليونان قد عرفت أوجَّها في المرحلة (العباسية) من تاريخ الفلسفة الإسلامية، فقد ترجم الفلاسفة المُسلمون العديد من الكتب والمرجعيات الفلسفية في شتى المجالات، ومنها مجال "الطبيعة"، خاصة في عهد (الخليفة المأمون) الذي شجَّع عمليات الترجمة في "بيت الحكمة".

<sup>1</sup>- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص (07).

**الثاني:** كما أنّ الفلسفة اليونانية لها فائدة أخرى تُحتم علينا دراستها، هي أنّها تُظهر لنا الأخطاء وأوجه الزلل التي وقع فيها من سبقونا من اليونان، فنتحاشاها بدورنا ولا نقترّب منها في حياتنا الراهنة.<sup>1</sup>

"ونحن مدينون للإغريق بالكثير جداً مما يمكن ذكره تفصيلاً: بالنظريات الميتافيزيقية وبالتأمل- وبعض العلوم البحتة- في الفلك وعلم نظام الكون، وبالاستكشافات في الرياضيات، وفي تحليل المفاهيم الأخلاقية والفلسفة السياسية، وبما قدّموه من أول بيان واضح عن عديد من الفلسفات السلوكية العظيمة وبعد، فإنّ ما يفصل ما بين مولد (طاليس) وموت (أفلوطين) حقبة تصل إلى تسعمائة سنة تقريباً. وطوال هذه الحقبة الزمانيّة كان علينا أن نبحت عن أصول كل ما يكاد يُعدّ أنفس شيء في الحضارة الغربية- وبصورة خاصة بالنسبة لتاريخ الإغريق...".<sup>2</sup>

إنّ الفلاسفة اليونان أشبه ما يكون بمجموعة من المُكتشفين الأوائل لأرض جديدة (الفكر العقلاني البشري)، ووضعوا أيديهم فيها على أشياء جميلة رائعة، كما أنّهم في ذات الوقت ارتكبوا بعض الحماقات والأخطاء على هذه الأرض البكر. ونحن بالنسبة إلى هؤلاء مجموعة من الناس مكتوب عليها أن تذهب إلى نفس هذه الأرض، ومكتوب علينا أيضاً (باعتبارنا بشر) أن نسلُك نفس الطريق الذي سلكه هؤلاء الفلاسفة اليونان من قبل، لأنّه ببساطة الطريق المستقيم إلى الأرض التي نلُح بالوصول إليها.<sup>3</sup>

إذن، فالفكر الفلسفي اليوناني، والحضارة الإغريقية بوجه عام قد كتبت اسمها بأحرف من ذهب في سجل الفكر الفلسفي الإنساني بشكل عام، وفلسفة الطبيعة بشكل خاص وأكبر دليل على كلامنا هذا هو أنّها لازالت حاضرة حتى وقتنا الراهن، وفلسفة الطبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني تمخّضت من مرحلة إلى أخرى من بعد الحضارة اليونانية حتى وصلتنا الآن مُبلورة في "علم البيئة" الذي استفاد كثيراً ممّا قدّمه الفلاسفة اليونان.

<sup>1</sup>- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص (07).

<sup>2</sup>- ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ص (289).

<sup>3</sup>- محمود مراد، المرجع نفسه، ص (07،08).

- الدليل المفاهيمي:

## 1- الخلق (Création):

خلق الله العالم صنعه وأبدعه، ويُقال فلان الشيء أبدعه، وخلق القول افتراه، وفي القرآن الكريم: "إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا". والخلق أيضا التقدير بمعنى المساواة بين الشئيين، يُقال: خلقت النعل إذا قَدَّرته قبل أن أقطعها، فأطلق على إيجاد شيء على مقدار شيء سبق له الوجود. والخلق أيضا المخلوق، ويُطلق على الجمع، ومنه الخليفة، وهي الطبيعة أو ما خلقه الله، تقول: إن الإنسان سيّد الخليفة. و الخلق هو الإيجاد، وقد يكون من مواد مخصوصة، وصُور وأشكال مُعيَّنة، كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مُجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الاشتقاق، وليس الخلق الذي هو إيجاد الشيء من لا شيء إلا الله تعالى، ويُطلق عليه الإبداع، قال (الغزالي): "الخلق هو اسم مُشترك، فقد يقال خلق لإفادة وجود كيف كان، وقد يقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، وقد يُقال خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه".<sup>1</sup>

وجملة القول أن للخلق معنيين:

- الأول: هو إحداث شيء جديد من مواد موجودة سابقا، كخلق الأثر الفني، أو خلق الصُور الخيالية.

- الثاني: هو الخلق المُطلق، هو صفة الله تعالى، لأنّه جَلَّ جلاله موجود مُسبق وإبقائه مُساوٍ لإيجاده يُحدِثُ العالم بإرادته ويُبقيه بإرادته، ولو لم يُرد بقاءه لِيُطَل وجوده فإذا كان العالم باقياً فَمَرَدُ ذلك إلى أنّ الله يُديم وجوده.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت (لبنان)، (ب.ط)، 1982، ص (541)..

<sup>2</sup>- نفسه، ص (541).

## 2- الآلية (Mécánisme):

مذهب فلسفي يُقرّر أنّ بعض الظواهر الطبيعية، أو كلّها، تتحلّ إلى جملة من العوامل الميكانيكية وهو مرادف للمذهب المادي، ويُطلق لفظ الآلية مجازاً على كلّ عملية يُمكن أن يكون فيها جملة من المراحل المتعاقبة المتعلّقة بعضها ببعض، تقول: آلية الانتباه آلية الذاكرة وآلية القياس، والآلية مُضادة للديناميكية والغائية، والحيوية، أمّا التضاد بينها والديناميكية، فيرجع إلى أنّها تُريد أن تُفسّر ظواهر العالم المادي بحركة أجزاء المادة، دون افتراض أي طاقة فيها، وأمّا التضاد بينها وبين الغائية فيرجع إلى أنّها تُريد أن تُفسّر جميع الظواهر الطبيعية بالأسباب الفاعلة، بصرف النظر عن الأسباب الغائية، وأمّا التضاد بينها وبين الحيوية فيرجع إلى أنّها تُريد أن تُفسّر جميع ظواهر الحياة بخواص المادة (الفيزيائية والكيميائية) دون اللجوء إلى مبدأ آخر.<sup>1</sup>

## 3- الإستحالة (Altération):

- هي التحوّل من حالة إلى أخرى، وهي عند أرسطو تغيير في الكيف، أي صيرورة الشيء شيئاً آخر، وتُستعمل في نظرية المعرفة بمعنى التبدّل في الأعراض لا في الجواهر، وفي العلم بمعنى الانتقال من حالة سوية إلى حالة شاذة، تقول: (استحالة الألوان في الرسم، واستحالة البنى والطبائع في المجتمع).<sup>2</sup>

## 4- مُطلق (Absolu):

- هو الذي لا يحتمل أي حصر أو تقييد طالما يُدلّ عليه بهذا الاسم أو يُشار إليه بهذه الصفة "ضرورة مُطلقة، عملية صحيحة على الإطلاق" و(المعنى المُطلق) هو المعنى الأشمل للفظ ما.<sup>3</sup>

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (27،28).

2- جميل صليبا، المرجع نفسه، (65).

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، باريس (فرنسا) (ط2)، 2001، ص (5).

## 5- كون (Cosmos):

العالم بوصفه منظومة مُنظمة تماماً (ففي الأصل كوسموس معناه الراتوب، النّظام أطلقه الفيثاغوريون على العالم)، وعلم الكون برهان على وجود الله، حُجّة مُستفادة من وجود العالم ومُبرهنة على وجود الله، تُسمى أيضاً "برهان حدوث العالم".<sup>1</sup>

## 6- الإسطقس (Élément):

- هو لفظ يوناني بمعنى الأصل ويُرادفه العنصر، وهي عند القدماء العناصر الأربعة: (الماء والأرض والهواء والنّار)، سُميت اسطقسات لأنها أصول المركبات من (المعادن والنباتات والحيوانات)، و"الاسطقس" عند القدماء قسم من الداخل، لأن الداخل باعتبار كونه جزءاً يسمى ركناً، وباعتبار كونه بحيث ينتهي إليه التحليل يُسمى اسطقساً وباعتبار كونه قابلاً للصورة المعينة يُسمى مادة وهيولى، وباعتبار كون المركب مأخوذاً منه يُسمى أصلاً، وباعتبار كونه محلاً للصورة المعينة يُسمى موضوعاً (تعريفات الجرجاني).<sup>2</sup>

## 7- الأسطورة (Mythe):

- قصّة خُرافية يسودها الخيال، وتُبرز قوى الطبيعة في صُور كائنات حية ذات شخصية مُمتازة ويبنى عليها الأدب الشعبي، تُستخدم في عرض مذهب أو فكرة عرضاً شعرياً قصصياً مثل "أسطورة الكهف" عند (أفلاطون)<sup>3</sup>، أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي "كأسطورة العصر الذهبي" و"أسطورة الجنة المفقودة" وفُصارى القول: أنّ الأساطير تتضمّن وصفاً لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكلّ أمة أساطيرها.<sup>4</sup>

1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص (234).

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (78).

3- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة (مصر)، (د.ط.)، 1983، ص (13).

4- جميل صليبا، المرجع نفسه، ص (79).

## 8- الخلاء (Vide):

الخلاء عند الفلاسفة خُلو المكان من كُل مادة جسمانية تشغله، ويُطلق الخلاء أيضاً على خُلو المكان من مادة مُعيَّنة توجد فيه بالطبع كخلاء (البارومتر)<sup>1</sup>. وهو خُلو المكان من الأجسام نسبياً أو مُطلقاً، وفي التعريف الفيزيائي هو المكان الذي لا مُقاومة فيه للحركة ولا سبب لحدوثها.<sup>2</sup>

## 9- فساد (Corruption):

- حدث به ينقطع شيء عن الوجود<sup>3</sup>. و عند (الجرجاني): "زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة، ويُقابل الكون".<sup>4</sup>

## 10- السُكون (Immobilité) (Repos):

- السُكون ضد الحركة، وهو زوال الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك، أو هو الحُصول في المكان أكثر من زمان واحد فإذا قرّر الشيء في المكان، وانقطع عن الحركة وصفته بالسكون.<sup>5</sup>

## 11- الطبيعة (Nature):

- هي الفؤة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ.<sup>6</sup> وهي المبدأ الذي يصل بالكائن إلى غايته بالنظر إلى نوعه وجنسه، وهي أيضاً جُملة الموجودات التي يتشكّل منها الكون.<sup>7</sup>

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (537).

2- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت (لبنان)، (د.ط.)، (د.س.ن) ص (178).

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص (233).

4- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص (135).

5- جميل صليبا، المرجع نفسه ج1، ص (661).

6- جميل صليبا، المرجع نفسه ج2، ص (13).

7- عبده الحلو، المرجع نفسه، ص (111).

## 12- المكان (Espace):

هندسياً: وسط غير محدود يشتمل على الأشياء، وهو مُتَّصِلٌ ومُتجانسٌ لا تَمَيِّزُ بين أجزائه، وذو أبعاد ثلاثة هي (الطول والعرض والارتفاع).<sup>1</sup> وهو وسط مثالي، مُتَمَيِّزٌ بظاهرية أجزائه، تتمركز فيه مداركنا، ويتَّصَمَّنُ كُلُّ الفضاءات المتناهية.<sup>2</sup>

## 13- الزمان (Temps):

- هو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتها لاحقة، والزمان عند بعض الفلاسفة إمَّا ماضٍ أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل.<sup>3</sup> وهو وسط مُتجانسٌ غير محدود تَمُرُّ فيه الأحداث مُتلاحقة، والمدة جزء منه، وقد يُطلق على مدة مُعَيَّنة.<sup>4</sup>

## 14- الإمتداد (Etendue):

- للإمتداد عند الحكماء عدة معانٍ:

(1) هو الصورة الجسمية، أو هو كون الأجسام موجودة في المكان حالة يُجَزَّءُ منه، قال (ابن سينا): "الامتداد الجسمي يلزمه التناهي فيلزمه الشكل" (العبارات ص 95). ومعنى ذلك أن الامتداد الجسماني مُتناهٍ، الشيء المُتناهِي يلزمه أن يكون ذا شكل فالامتداد المُتناهِي هو إذن ذو شكل.

(2) الامتداد جزء من المكان، وهو مُتناهٍ، أمَّا المكان فغير مُتناهٍ.

(3) وقد يجيء الامتداد بمعنى البُعد، كما في قول (ابن سينا): "وليس الجسم جسمًا بأنَّه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة" (الشفاء، 1-5) أي أبعاد ثلاثة.

(4) وقد يُطلق الامتداد مجازاً على ما يمتدُّ من الأشياء، حتى يبلغ مدى بعيد أو قريب فنقول امتد به السير وامتد النهار، أو البحر، وامتد البصر، أو الفكر.<sup>5</sup>

1- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص (191).

2- أندريه لالاند، معجم لالاند الفلسفي، ص (362).

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (636،637).

4- إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، (95).

5- جميل صليبا، المرجع نفسه، (132،133).



5) ولقد فَرَّقَ (ديكارت) بين الامتداد والمكان، فإذا نظرت إلى الحَيِّز من حيث أَنَّهُ داخلي للجسم سُمي هذا الحَيِّز مكاناً، وإذا نظرت إليه من حيث أَنَّهُ صُورة خارجية للجسم سُمي امتداداً، فالحَيِّز الداخلي هو المكان، والخارجي هو الامتداد.<sup>1</sup>

### 15- العدم (Le Néant):

العدم ضد الوجود، فهو نفس شيء من شأنه أن يوجد (ابن سينا، النجاة)، وليس ثَمَّة عدم مطلق وإنما يُضاف إلى شيء معين، وذهب بعض (المُعْتَزلة) إلى أَنَّ العدم ذات ما، وَعَدُوا المعدوم شيئاً، كما ذهب الوجوديون إلى أَنَّ العدم مُتَضَمَّن في الوجود. والعدم نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد كالعمى بالنسبة للإنسان، و يُقابله الملكة واللفظ العدمي هو اللفظ الذي يدل على الخُلُو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه وقت النظر إليه، مثل كلمة أعمى.<sup>2</sup>

### 16- الهیولی (Hyle, Matière Première):

- "لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يُعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية" (تعريفات الجرجاني). قال (ابن سينا): "الهیولی المُطلقة فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لِقُوَّة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تَخُصُّه إلا معنى القوة". والهیولی عند القُدماء على أربعة أقسام، وهي:

1) الهیولی الأولى، وهي جوهر غير جسم، قابل لما يُعرض لذلك الجسم من الاتِّصال والانفصال، محل للصورة الجسمية.

2) الهیولی الثانية، وهي جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية.

3) الهیولی الثالثة، وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصورٍ أخرى، كالخشب لصورة السرير.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (133).

<sup>2</sup>- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص (118).

<sup>3</sup>- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص (536).

4) الهیولی الرابعة، وهي أن يكون الجسم، مع الصورتين، محلاً للصورة، كالأعضاء لصورة البدن.

وجُملة القول أنّ الهیولی الأولى جزء الجسم، والثانية نفس الجسم، أمّا الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما.<sup>1</sup>

### 17- الجنس (Genre):

هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع، كالحی، وكنس الأجناس أو الجنس العالی هو الذي ليس فوقه جنس كالجوهر، وهناك الجنس المتوسط وهو الذي فوقه جنس وتحتة جنس، كالحساس، والجنس الأدنى أو القريب أصغر الأجناس ما صدقا، ولا ينطوي إلا على أنواع ويُقابل الجنس العالی أو البعيد والجنسي المنسوب إلى الجنس ويُقابل النوعي.<sup>2</sup> وفي المنطق عندما يكون هناك صنفان متعلقين بحيث يكون مدى أحدهما جزءاً من أجزاء مدى الآخر الذي ينقسم عليها، يُسمى الأول جنس الثاني ويُسمى الثاني النوع الذي ينتمي الأول إليه.<sup>3</sup>

### 18- الحركة (Mouvement):

تَغْيِرٌ مُتَّصِلٌ ذو سرعة مُعينة لوضع الشيء في المكان، وهو للدلالة على الزمان وتُطلق الكلمة مجازاً على (حركات النفس والذهن والحركات الاجتماعية والحركة الإرادية).<sup>4</sup> وعند القدماء لها عدة تعريفات وهي ضد السكون:

- الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدریج، ومعنى التدریج هو الوقوع في زمان بعد زمان.

- هي شُغْلُ الشيء حَيِّزاً بعد أن كان في حَيِّزٍ آخر، أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السُكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد.<sup>5</sup>

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص (536).

2- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص (63).

3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص (465).

4- إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، ص (70).

5- جميل صليبا، المرجع نفسه، ص (457،458).

- وفي الكم هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى (كالنُمو والذُّبول)، وفي الكيف هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى (كتسخُّن الماء وتبرُّده) وتُسمى استحالة.<sup>1</sup>

## 19- مادة (Matière):

قديمًا: الأغراض الطبيعية التي يستعملها العمل البشري أو يُحوَّلها في سبيل غاية بنحو خاص (خشب البناء).

في التعابير ذات الأصل الأرسطي والمدرسي: ما يُشكَّل في كائن ما العنصر الكامن اللَّامُحدد، في مقابل ما هو مُتَحَقِّق - كذلك - كل معطى طبيعي أو ذهني مُحدَّد مُسبقاً يتلقَّاه نشاط ما ويضعه لاحقاً، للتفريق بين هذين الفهمين، قيل قديمًا "مادة أولى" و"مادة ثانية".

بالمعنى الحديث (من أصل ديكارتي خصوصاً): وفي هذه الحالة تتعارض مع الصورة: "إذا فرَّقنا تجريدًا في غرض طبيعي الشكل الهندسي الذي يَحُدُّه في المكان ما يمنحه واقعًا ملموسًا، حُضورًا راهنًا وفريدًا يكون أوَّل هذه العناصر صورة الشيء وثانيها مادته".<sup>2</sup>

## 20- صورة (La Forme):

هي الشكل الهندسي المُؤلَّف من الأبعاد التي تتحدَّد بها نهايات الجسم، (كصورة الشمع المفرغ في القالب) فهي شكله الهندسي، ومن قبيل ذلك "صورة التمثال والجبل والغيم" فهي تدل على الأوضاع الملحوظة في هذه الأجسام "كالاستدارة والاستقامة والاعوجاج... الخ".

والصورة هي الصِّفة التي يكون عليها الشيء، كما في قولنا: "إنَّ الله خلق آدم على صورته".<sup>3</sup>

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (458).

2- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص (772،773).

3- جميل صليبا، المرجع نفسه، ص (741،742).

والصورة هي النوع، يُقال: هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاث أنواع، يُقال: صور الإنتاج، أي أنواع الإنتاج.

وقد تُطلق الصورة على ما به يحصل الشيء بالفعل "كالهيئة الحاصلة للسريير" بسبب اجتماع خشباته وهي بهذا المعنى علة، أي علة صورية، ويُقابلها العلة المادية والفاعلية، والعلة الغائية.<sup>1</sup>

## 21- الغائية (Finalisme) المذهب الغائي:

مُقابل للمذهب الآلي، ويُطلق على كل نظرية تُعلّل ظواهر الوجود بالأسباب الغائية فإذا اقتصر التعليل على تفسير ظواهر الحياة فقط سمي المذهب الغائي (بالمذهب الحيوي Vitalisme)، أو الحيوية، وهي القول أنّ عمليات الكائن الحي العضوية تقوم على قوة مُوجّهة نحو غاية معينة وهي تحقيق نموذج الكائن الحي أو صورته، وإذا عمّ التعليل بالأسباب الغائية جميع ظواهر الوجود سُمي المذهب الغائي (بمذهب الغائية الكليّة Téléologie) والمقصود بالغائية الكليّة: أنّ العالم بأسره جملة من العلاقات بين الغايات والوسائل، وقد يُراد به أيضاً (علم الغايات الإنسانية Science des fins Humains).<sup>2</sup>

## 22- المحسوس (Le Sensible):

ما يُدرك بالحواس، وهناك محسوسات خاصة (كالمسموعات والمذوقات). ومحسوسات مُشتركة تُدرك بالحس المشترك على نحو ما صورها أرسطو (كالحركة والسكون والعدد).<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص (741،742).

<sup>2</sup>- جميل صليبا، المرجع نفسه ج2، ص (124).

<sup>3</sup>- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص (172).

## 23- ميتافيزيقا (La Métaphysique):

معنى قديم الاسم المعطى لكتاب أرسطو الذي ندعوه اليوم ميتافيزيقا، لأنه كان تَتَمَّة مجموعة أعمال أرسطو التي جمعها "أندرونيقوس الرودسي"، ويشتمل على معرفة الأمور الإلهية وكذلك معرفة مبادئ العلوم والعمل، وفي الاستعمال الحديث:

(1) معرفة نظام خاص من الحقائق.

(2) معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، إنَّ العلوم النظرية هي الميتافيزيقا، التي تتناول الأشياء أقل مادية، مثلما تتناول الكون والكائن عموماً وخصوصاً الله والكائنات العقلية المصنوعة على صورته.<sup>1</sup>

ومن أهم دلالاته أيضاً:

(أ) عند أرسطو والمدرسين: هو علم المبادئ العامة والعِلل الأولى، ويُسمى الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي.

(ب) عند ديكارت: معرفة الله والنفس.

(ج) عند كانط: مجموعة المعارف التي تُجاوز نطاق التجربة و تُستمدُّ من العقل وحده.

(د) عند كونت: معرفة بين اللاهوت والعلم الوضعي، تُحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها.

(هـ) عند برجسون: معرفة مُطلقة نحصلُ عليها بالحدس المباشر.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- أندريه لالاند، معجم لالاند الفلسفي، ص (790،791).

<sup>2</sup>- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص (197،198).

## ببليوغرافيا قائمة المصادر والمراجع:

### 1) قائمة المصادر:

- أبيقور، الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، الأزبكية (مصر)، (د.ط.)، د.س.ن.
- أرسطو طاليس، السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، إفريقيا الشرق بيروت (لبنان)، (د.ط.)، 1998.
- أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق ابن حنين، تحقيق: عبد الرحمان بدوي المكتبة العربية، القاهرة (مصر)، (د.ط.)، 1965.
- أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، (د.ب.)، (د.ط.)، (د.س.ن.).
- أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللاذقية (سوريا)، (ط1)، 2008.
- أرسطو، دستور الأثينيين، ترجمة: الأب أوغسطين بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، (ط2)، 2013.
- أفلاطون، الثيئيتس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب دمشق (سوريا)، (ط2)، 2013.
- أفلاطون، السفسطائي، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، (ط2)، 2014.
- أفلاطون، الطيماوس وأكرينيس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق: ألبير ريفو، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، (ط2)، 2014.
- أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، المؤسسة المصرية للطبع والنشر والتوزيع، (د.ب.ن.)، (ط1)، 2016.

- البيروني، الفلسفة الهندية (مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي)، راجعه  
وقدم له: عبد الحليم محمود عثمان عبد المنعم يوسف، منشورات المكتبة العصرية بيروت  
(لبنان)، (د.ط.)، (د.س.ن.).

- سرفيالي رادا كريشنا وتشارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندره اليازجي دار  
اليقظة العربية، (ط1)، 1967.

- صمويل نوح كريم، من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، مؤسسة فرانكلين للطباعة  
والنشر، مكتبة المتنبي (بغداد) ومؤسسة الخانجي (القاهرة)، (د.ط.)، (د.س.ن.).

- مهرداد مهران، فلسفة الشرق، ترجمة: محمود علاوي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة  
(مصر)، (د.ط.)، 2003.

- ه.أ.فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر، بيروت (لبنان)، (ط2)، 1980.

- هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التتوير  
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، (ط2)، 2006.

## 2- قائمة المصادر باللُّغة الفرنسية:

- Aristote. La Métaphysique. Tome1 Et2. Nouvelle édition Par  
J.Tricot. Lunaire Philosophique. J.V R.N. Paris. 1981.

- Brehier Emile. Histoire De La Philosophie. M Nell-Ed.  
Paris.1981.

- Brun Jean. Héraclite Ou La Philosophie De léternel Retour. 17  
édition segheis. Paris.1965.1969.

-Burnet.J :L'aurore De La philosophie Grecque éd. Françaises  
par Aug. Reymond.Payot.Paris, 1970.

-Les Penseures Grecque Avant Socrate. Trad. Par J.Violquin. éd Garnier- Flammarion. Paris. 1964.

- Platon. Oeuvres Complète. Présentation Par V. Cousin (12 Vol). Paris. 1840.

### ب) قائمة المصادر باللُّغة الانجليزية:

-Al-Alousi : Dr.Husam Muhi Eldin : The Problem Of Création in Islamic Thought, Baghdad, 1968.

- J.H.Breasted: Development Of Religion And Thought in Ancien Egypt, new York, 1912.

- J.L. Saunders :- Greek And Roman Philosophy After Aristotle, The Free Press, New York, 1966.

### 3) قائمة المراجع:

- أ.ف. توملين، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة (مصر)، (ط2)، (د.س.ن).

- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2009.

- أبي النصر أحمد الحسيني، الفلسفة الهندية، جميع الحقوق للطبع و الترجمة و النقل محفوظة للمؤلف، القاهرة (مصر)، (ط1)، (د.س.ن).

- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض و تقد)، دار الدراسات العلمية للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية، (ط2)، 2012.

- أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق (سوريا)، القاهرة (مصر)، (ط1)، 2010.



- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية القاهرة (مصر)، (ط2)، 1935.
- أحمد فؤاد الأهواني ، في عالم الفلسفة اليونانية، (د.د.ن)، دمنهور (مصر) (د.ط)، 2002.
- أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، (د.س.ن).
- ألبير شويتزر، فكر الهند، ترجمة: يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق (سوريا)، (ط1)، 1994.
- ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت (لبنان)، (ط1)، 1992.
- إيرفين شرودينغر، الطبيعة والإغريق، ترجمة: عزت قرني، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، (د.ب.ن)، (د.ط)، 1962.
- إيفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها ترجمة: هدى الخولي، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2003.
- إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، ج1، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1) يونيو 1982، (ط2) سبتمبر 1987.
- أسهان طلحي، الفلسفة البوذية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، غرداية (الجزائر)، (ط1)، 2016.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (ط.ج)، 1998.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة (مصر) (د.ط)، 1968.

- باسمه كيال، أصل الإنسان و سر الوجود، دار و مكتبة الهلال، بيروت (لبنان) ط1، 1981.
- بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم الطبيعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان (الأردن)، (ط1)، 2011.
- بشير بوغازي، الفلسفة اليونانية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، (ط1)، 2016.
- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1957.
- بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري سالم، ج1، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، (ط1)، 2011.
- بيار بوياشي، أبيقورس، ترجمة: بشارة صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (لبنان)، (ط1)، 1980.
- جورج جيمس، التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، 1996.
- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1995.
- جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1999.
- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مطبعة الإرشاد، بغداد (العراق) (ط1)، 1971.
- دامني كيون، مدخل إلى البوذية، ترجمة: سعد الدين خرفان، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، (د.ط)، 2008.

- ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة (من طاليس إلى ديكارت)، الدار العالمية للكتب والنشر، الجيزة (مصر)، (ط1)، 2011.
- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2001.
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1984.
- ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة: عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1985.
- زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت (لبنان)، (د.ط)، 1972.
- سعيد إسماعيل علي، التربية في حضارات الشرق القديم، عالم الكتب، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1999.
- سليم دولة، ما الفلسفة؟، دار نقوش العربية، تونس، (د.ط)، (د.س.ن).
- طه باقر، مقدمة في أدب العراق القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد (العراق) (د.ط)، 1976.
- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، (ط1)، 2009.
- عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، (ط2) 1978.
- عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (مصر)، (ط4)، 1970.
- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (مصر) (ط3)، (د.س.ن).
- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلنستية مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1)، 1993.

- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، العبادات في الديانات القديمة، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق (سوريا)، (ط2)، 2012.
- علي زيغور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت (لبنان) (ط1)، 1993.
- فؤاد جرجي بربارة، الأسطورة اليونانية، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، (ط2)، 2014.
- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، (د.س.ن). 2009.
- مجدي الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، 2009.
- مهرداد مهري، فلسفة الشرق، ترجمة: محمود علاوي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2003.
- مجدي كامل، زرادشت، دار الكتاب العربي، القاهرة (مصر)، (ط1)، 2011.
- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، (ط1)، 2008.
- محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد (الأردن)، (ط1)، 2015.
- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق (سوريا)، (د.ط) 1999.
- محمد رزق أبو موسى أبو حسين، الفلسفة الأبيقورية (أصولها وتطوراتها)، عالم الكتب الحديث، إربد (الأردن)، (ط1)، 2014.
- محمد علي أبو ريان، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (مصر)، (ط3)، (د.س.ن).

- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، (ط2)، 2014.
- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، مكتبة البيت الأخضر، القاهرة (مصر) (ط1)، 1938.
- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مكتبة البيت الأخضر، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1937.
- محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا (مصر)، (د.ط)، (د.س.ن).
- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية (مصر)، (ط1)، 2004.
- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1998.
- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2000.
- مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة (مصر)، (ط1)، 1997.
- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، كلية الآداب - جامعة القاهرة، القاهرة (مصر)، (ط2)، 1994.
- مصطفى غالب، أفلاطون، دار ومكتبة الهلال، بيروت (لبنان)، (د.ط) (د.س.ن).
- مصطفى غالب، فيثاغورس، دار ومكتبة الهلال، بيروت (لبنان)، (د.ط)، 1981.
- مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، (الفلسفة ظهرت في الشرق)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، (ط1)، 1994.

- نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود في الفلسفي الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، (د.ط)، 2009.
- صمويل نوح كريم، من ألواح سومر، ترجمة: طه باقر، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، مكتبة المتنبي بغداد (العراق)، ومؤسسة الخانجي بالقاهرة (مصر)، (د.ط) (د.س.ن).
- فرونسوا ديماس، آلهة مصر، ترجمة: زكي سوس، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1998.
- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها) منشورات جامعة قاريونس، بنغازي (ليبيا)، (ط1)، 1998.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (مصر) (د.ط)، 1936.
- (4) قائمة الموسوعات والمعاجم:
- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1983.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)- باريس (فرنسا)، ط2، 2001.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت (لبنان)، (د.ط) 1982.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت (لبنان)، (د.ط) 1982.
- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (لبنان)، ط1، 1984.

- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت (لبنان) (د.ط.)، (د.س.ن).

- Cf. A. Lalande. Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie. PUF. 1951.

#### - 5) المجالات والدوريات:

- جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، الكويت، مايو 1993.

- عبد العزيز صالح، فلسفات نشأة الوجود في مصر القديمة، مجلة "المجلة"، العدد 26 القاهرة (مصر)، فبراير 1956.

- عثمان أمين، الرواقية والإسلام، مجلة المشرق: مجلة عربية للبحث في الأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (لبنان)، جانفي 1945، العدد-1.

#### قائمة المذكرات:

- صاري رشيدة، فكرة الطبيعة في الفكر اليوناني (هيراقليطس وبارمنيديس انموذجا) أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة اليونانية، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة السانبا- وهران، 2002/2001.

- علي عرعور، الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر 2005/2004.

## فهرس المحتويات

مقدمة.....أ-ط

### 1) الفصل الأول: مفهوم الطبيعة في الحضارات الشرقية القديمة.

1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في حضارة ما بين النهرين.....12-35

2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في الحضارة المصرية القديمة.....36-53

3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في الحضارة الهندية القديمة.....54-75

4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة في الحضارة الصينية والفارسية القديمة....76-88

5) المبحث الخامس: مفهوم الطبيعة في الحضارة اليونانية.....89-95

### 2) الفصل الثاني: انتقال مفهوم الطبيعة من الفكر الشرقي القديم إلى الفكر

الفلسفي اليوناني.

1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة الأيونية.....99-124

2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في المدرسة الفيثاغورية.....125-136

3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في المدرسة الإيلية.....137-164

4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند الطبيعيين المتأخرين.....165-180

### 3) الفصل الثالث: مفهوم الطبيعة في المرحلة السقراطية.

1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المرحلة السفسطائية.....184-190

2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة عند سقراط.....191-194

3) المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة عند أفلاطون.....195-202

4) المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند أرسطو.....203-227

### 4) الفصل الرابع: مفهوم الطبيعة في المرحلة المابعد سقراطية.

1) المبحث الأول: مفهوم الطبيعة في المدرسة الأبيقورية.....231-239

2) المبحث الثاني: مفهوم الطبيعة في المدرسة الرواقية.....240-247



257-248.....	المبحث الثالث: مفهوم الطبيعة في المدرسة الشكية.
270-258.....	المبحث الرابع: مفهوم الطبيعة عند الأفلاطونية المحدثة.
274-272.....	خاتمة
284-275.....	دليل مفاهيمي
294-285.....	بيبليوغرافيا قائمة المصادر والمراجع
296-295.....	فهرس المحتويات