جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
للحصول على شهادة دكتوراه ل م د
تخصص: فلسفــة يونانيـــة

التّصور الميتافيزيقي لفلسفة "الطّبيعة" بين بارمنيدس وزينون الإيلي.
ـ دراسة تحليلية نقدية ـ

مقدمة ومناقشة علنا من طرف:
الطالب الباحث: فيداح صالح.

تشكيلة لجنةالمناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ. د بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
د. زاير أبو الدّهاج	أستاذالتعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران2
أ. د بوكرلدّة زواوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ. د بوسيف ليـلى	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
أ. د العربي ميلـود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانـم
أ.دحمادي هـواري	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة معسكر

الموسم الجامعي: 2021/2020é_

إهـــداء

إلى روحي أبيوأمي الطاهرتين، تغمدا الله ثراهما، وأسكنهما فسيح جنانه.

إليهما أجعل هذا البحث المتواضع وقفا عليهما

إلى الأعزاء أبنائي هيثم عابد الجابري، و حسام الدين، وعبد الرحيم وبشرى

وإلى شهداء العلم، الأستاذ حمانهالبوخاري طيب الله ثراه.

وجعله الله فخرا لنا، في زمان الدنيا والآخرة.

إلى زملائي وزميلاتي بالكلية العلوم الاجتماعية، عاشور أحمد، منصوري نورية، دريس الطيب، عبدالله عبدالله بعثمان، حضري أمينة، مفلح بدرة، بحري مجيد.

شكر وعرفان

يسعدني، وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة، أن أتقدم بالشكر والإمتنان للأستاذ المشرف الدكتور: "زاير أبو الدّهاج" على ما قدمه لي من توجيهات وإرشادات علمية، وعلى ما أبداه نحوي من رعاية علمية ورحابة صدر صادقتينطيلة سنوات أمضيتها طالبا تحت إشرافه، فإليه جزيل شكري وتقديري وعرفاني.

كما يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان الى أعضاء لجنة المناقشة والحكم، على قبولهم قراءة هذه الرسالة وتفضلهم بمناقشة صاحبها في مضمونها، فإليهم جميعا فائق التقدير والاحترام.

وإنه لمن دواعي سروري، أن أغتنم هذه الفرصة السعيدة، لأتقدم بخالص شكري وتقديري للأصدقاء المكرمين: الدكتور زروقي كمال، والدكتور الحاج بن دحمان، والدكتور لكحل فيصل، والدكتور إلياس لهري، والدكتور بلخيري أكرم.

وأخيرا لا يسعني الا أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى مسؤولي إدارة قسم الفلسفة، وعمادة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية،

والى أعضاء اللجنة العلمية والمجلس العلمي، بالقسم والعمادة على التوالي.

والله ولي التوفيق.

مقـــــــــدمة

اهتم الإنسان بملامح الكون، الذي يحيط به والذي ينتمي إليه، كان منبهرا أمام هذا النّظام الظّاهري للطبيعة، فشدّته حركة الكواكب المنظمة، وظواهر الحياة، وعودة فصول السّنة بصفةمتساوية، وخضوع كل كائن حي لقانون داخلي للتّطور، لدليل قاطع على ذلك فالتّأمل والتّدبر في هذا النّظام "الطّبيعي"المحكم هو الذي دفع بالإنسان للبحث والتفكر فيه.

ولقد حاول الإنسان عبر كل العصور البحث، والتّعمق في فهم **"الطّبيعة"** وتفسيرها وصولا إلى اكتشاف سرّ هذا النّظام المحكم الذي تجسده، ومعرفة القوانين التي بموجبها تحدث وتتحقق الظّواهر الطّبيعية،فاللإهتمام "بالطّبيعة" أو مايعرف بأصل "نشأة الكون"، لا يجيب فقط على انشغالات الإنسان الدّينية، والفكرية، والفنية، والجمالية، السّياسيةوالمادية فحسب، بل يقدم قبل كل شيء البعد الأنطولوجي الذي يميّز وجود الإنسان في هذا الكون، وهذا مايقوله أرسطوفان (Aristophane) كل شيء يبدأ من "الطّبيعة" وكل يعود إليها .

ومن ذلك يمكننا القول أنّ ثمّة علاقة دقيقة تجمع (الإنسان و"الطّبيعة")، نظرا لوجود تكامل وتفاعل ديناميكي بينهما.

ونتيجة استمرارتفكير وتأمله في المحيط الذي يعيش فيه، فسادت أيديولوجية تقديس "الطّبيعة" لديه، اعتقد أنَّ وراء كلّ مظهر من مظاهر الكون، وحركة من حركات "الطَّبيعة"، روح إلهية فاعلة، فالسَّماء والأرض آلهة، أو تحرّكها آلهة. إذ تتَّخذ أساطير الخلق والتَّكوين مكان المركز في أي منظومة ميثولوجيَّة، فهي تتحدَّث عن أصل الكون وكيف ظهر إلى الوجود، وأصل الآلهة وأنسابها، باعتبار أنَّ نشأة الكون مرتبط ارتباطا عضوياً بوجود أو تكون الآلهة.

وبتوظيف الفكر شرع يتساءل عن الكون الذي يعيش فيه، وعن مكانته في هذا العالم محاولا دائما الإجابة عن التّساؤل الأتي ماذا يخبئ لي القدر ولم يكتف بذلك بالتّساؤل أيضا عن ماوراء هذا الكون المنظم هل هو الفراغ المطلق؟ أم هناك عوالم أخرى وراء هذا العالم؟ وما علاقة هذا العالم بالعوالم الأخرى؟

لقد تصور إنسان الحضارات الشّرقية القديمة العالم في هيئة كائن حي موجود منذ الأزل، يقوم بحركات ونشاطات من خلال أعضائه، وقام بإنشائه وتربيته عقل هو الذي يسيره (هنا الإشارة إلى وجود الإله أو الأرواح المفارقة).

وبنت الحضارات القديمة تصوراتها على أساس غامض مملوء بالاعتقاداتوالميثولوجية، ولكنّ رغم ذلك تبقى هذه الحضارات الأولى التي طرحت تساؤلات لفهم العالم، وفهم العلاقة التي تربطها بالعالم "الطّبيعي" و"الميتافيزيقي" مبهمة تهيمن عليها الأسطورة.

واستمر البحث في "الطّبيعة" مع مفكري اليونان لكنلم تكن بداياته محكومة بالقوانين المنطقية، ولم تكن بالطّبع فلسفة خالصة، فالفكر اليوناني كان فكرا أسطوريا، عموده الفقري هو الملحمة الشّعرية، لكن الأسطورة تراجعت عن مواقفها القديمة كمركز للحياة الفكرية في اليونان، حيث قامت الفلسفة بالاستيلاء على معظم ميادينها، لكنّها بقيت حاضرة، ولم يجر القضاء عليها مطلقا، فالأسطورة، والمنطق، والدّيانة، والفلسفة، أمور مترابطة تقدم، في بعض الأحيان، كمزيج مختلط، وكلما تقدمنا تاريخيا، نجد الفكر الفلسفي أكثر تحديدا واستقلالا من دون أن يعني ذلك أنّه في مراحل الفلسفة اليونانية المشرقة، كان هذا الاستقلال تاما ونهائيا. كما شكل البحث في"الطّبيعة" الإطار المرجعي الذي دخلت فيه الفلسفة معركتها مع الأسطورة، فانتقدت جل الآراء القديمة لتقيم مكانها تفسيرا علميا جديدا يخضع لدواعي العقل والمنطق معا.

وتطورت المعرفة العلمية "للطّبيعة" في بعض مدن الإغريقية بدءا من القرن السّادس قبل الميلاد بعد انتقال الفكر من الوعي الجماعي (nomos)، بأمور العالم إلى الوعي الفردي بأصله وحركته وواحديته، أي الى فكرة القانون الكوني(physis).

ويلاحظ البعض من الفلاسفة أنّ الفكر اليوناني الماقبل السّقراطي كان فكرا متفاعلا بصورة مباشرة مع "الطّبيعة"، لأنّه استهل فجر حياته بالبحث عن **أصل الكون وطبيعته**، وكان ذلك إما نتيجة امتدادا طبيعيا لشغف المأساة الإغريق، الذين كانت لهم شطحات أسطورية أوميثولوجيةخصبة، في تفسيرنشأة الكون وعلاقته بالآلهة، لكن هذه الشّطحات لا تخلو بالمرة من الإيمان بشيء من القانون بحكم سير الحوادث، وبالضّبط نظام الأشياء مما جعل

"**هوايتد**"يطلق على شعراء المأساة هؤلاء ليس "الفلاسفة الأوائل" كما يسمون في العادة، بل "المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي".

اتجاه الفكر لدى اليونان كان صوب العالم الخارجي بطلب حقيقة الأشياء، إمّا نتيجة الأقاليم الجغرافية الوعرة التي تتميز بها تضاريس اليونان أو نتيجةمايستوقفه التّغيير والتحول، وهو بالفعل أهم وأخطر ظاهرة في "الطّبيعة"، سواء أكان عرضيا أي انقلاب الشّيء من حال إلى حال، أو جوهريا، أي تحول الشّيء إلى شيء آخر، كتحول الغذاء إلى جسم الحيّ، وتحول الخشب إلى رماد، من هنا كان محور التّأملات الفلسفية تناولت الجوانب الكون بالدّراسة والتّفصيل، ووضعت في مدارسها المبادئ الأولى للدّراسات الفلسفية عن الكون، وهذا عكس الفكر اليوناني الذي جاء بعدهم خاصة مع سقراط "Socrate" الذي أحدث منعطفا في تاريخ الفلسفة اليونانية، وذلك بابتعاده عن "الطّبيعة" والبحث في الجانب الذاتي من حياة الإنسان نتيجة لهزيمة آثينا(Athénes) أمام سبارطا(Sparte).

فما طبيعة تفسير نشأة "**الطّبيعة**" في الفكر اليوناني الماقبل السقراطي؟

اتخد مصطلح "**الطّبيعة**" (physis)عدة معاني عند الماقبل السقراطيين يمكن تحديدها في ثلاثة مفاهيم أساسية:

يمكن أن نختزل بوسم مفهومي مراحل تطور الفكر اليوناني ماقبل سقراطي في تفسير نشأة "**الطّبيعة**" (أصل الكون)، بدءا من نشأته المالطية حتى اللّحظة الإيلية، بالقول أنّ دال الفيزيس هو الموضوع تلقى النّزوع التّقليدي، الذي هيمن على تأريخ الفكر الفلسفي، أختزل فيه النّتاج المعرفي المالطي إلى نحو يؤول فيه الى سمة فيزيائي مادي أي النّظر إلى ظاهرات الكون كفيزيس أي نمو وانبثاق. وتعد رؤية جديدة إلى العالم، استبعد الكثير من الإسقاطات الثّيولوجية، التي أوقعتها المثولوجيا أو التّيوغونية على ظواهر الكون وكينونته.

إنّالموقف الإنسان اليوناني نحو"الطّبيعة"(الكون) يمكن حصره في الحدود التالية:

الاتجاه الواحدي الذي تبنى وحدة مادة الكون، مفسرا بسببها وجود الأشياء وتباينها والممثل في فلاسفة المدرسة الأيونية، وفي هذا الإطار رأى طاليس"Thals" أنّ الأشياء

مصدرها"الماء"، وأمّا أنكسيماندرس"Anaximandre"فأعطى تفسيرا مغايرا عكس أستاذه طاليس المالطي، رأى أنّ المادة الجوهرية التي تحدد أصل الموجودات هي اللاّمحدود (Apeiron) اللاّمتناهي، وهي مزيج من الأضداد، وأمّا أنكسيمانس" Aximene" فقال أنّ المبدأ الذي صدرت عنه الموجودات هو الهواء(L'air) ليوضح طبيعة اللاّمتناهي، وعن طريق التّغيرات التّي تطرأ عليه بفضل التّكاثف والتّخلخل (CondensationetRatification)، تنتج العناصر الأربعة وينشأ العالم.

أما هراقليطس الأفيزي "Heraclite" تميزت فلسفته بالمزج بين "الطّبيعة" و"ما وراء الطّبيعة"، رأى أنّالنّار (feu) هي المبدأ الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، فمفهوم "الطّبيعة" ارتبط بالهيولي الذي منه جلبت الأشياء، فبحث الطبيعيون الأيونيون عن المادة التي جاء منها العالم وهذا مايدّل على أنّ حركية الفيزيس خاضعة لقانون ناظم.

ولكن هل اكتفى الفكر اليوناني بهذا التّفسير المادي الفيزيائي؟ أم أنّه حاول تقديم تفسيرات مغايرة لمصدر الكون؟

تطور البحث في مشكلة "الطّبيعة"، وقدّم الفلاسفة اللاحقون تصورات جديدة يمكن حصرها في الاتجاه العقلي الرياضي الصوفي، واعتماده العدد أصلا في فلسفة تعتمد الحياة كلا وجزاءا، وقد مثل هذا الاتجاه الفيلسوف فيثاغورس"pythagore".

ولما كانت الأعداد كلها متفرعة عن الواحد، لأنّها مهما بلغت من الكثرة فهي واحد متكرر كان الواحد أصل الوجود، فالوجود عنده يحمل صورة مزدوجة لأنّه أعطى لنظرية الأعداد صفتين (الفردية والزّوجية " pair et l'impair ")، وبهذا انتقلنا من تصور الأحادية (Monisme) إلى تصور الثّنائية (dualisme).

إنّابتعادالتّفكيرالفلسفيعنالميلالماديالصّرف، أثمر نوعامنالانتقالإلى"مابعد الطّبيعة"بالتفكيرعندالفلاسفةالإيليين أي تغير مسار البحث من الفيزيس والكوسموس إلى الوجود**الإيون**، فاستوت معها صيرورة التّطور الفلسفي في قراءة الوجود، من قراءة وفق الفيزيس والكوسموس إلى قراءة أنطولوجية ميتافيزيقية، تقرأ (**إيون**) بوصفه وحدة وثبات،

فأسّس العقل الفلسفي الإيلي بهذه القراءة المجاوزة للحاظ الفيزيس واللّوغوس نظرية جديدة هي نظرية "الوجود الضروري"التي طرحها بارمنيدس.

ويعد كزينوفانواحدمنهم، حيث انتقلمباشرةالىالخلطبينمفهوم الإلهومفهومالعالم، واعتبر أنّاللهوالعالمحقيقةواحدة، وأنّاللهحلّ بالكونفجعلهثابتا، لايتغير، ولا يفسد، ولايتحول، ولايفنى.

وجاءت الفلسفة الإيلية ـ وخاصة مع بارمنيدس وزينون ـمشدودة إلى هاجس محوري هو التّأمل الأنطولوجي مع استهجان البحث في الكسموس بمدلوله المادي الحسي، وقد دافع زينون الإيلي عن مذهب أستاذه بحجج في الحركة والكثرة معتمدا في ذلك على الجدل والمنطق والبرهان بالخلف.

وإذا كان بارمنيدس اختلف مع الطّبيعيين الأوائل، الذين زعموا أنّ العالم متغير ومتحرك ومملوء كثرة مقابل قوله بالواحدية والثّبات، فإنّه اختلف أيضا مع الطّبيعيين المتأخرين في المسألة نفسها، وإن كان الطّبيعيون المتأخرون أخذوا عنه أنّ الموجود لا نطبق عليه التّغير أو الفساد، وأنّه يظل مماثلا لذاته، وهذا ما يعرف بالاتجاه الوجودي الذي حاول الأخذ بوحدة كونية.

ليظهر بعد ذلك الاتجاه نحو التّوفيق أوالجمع بين التّعدد والكثرة، وبين التّغير والثّبات والذي يمثله الفيلسوف أنباذوقليس، الذي رأى أنّ الكون أصله الأسطقسات الأربعة (النّار والهواء والماء والتّراب) وقد أضاف العنصر الخامس، وهو أميل إلى اللّطف والسّرعة وهو الأثير وكل عنصر من هذه العناصر تعبر عن آلهة أسطورية خاصة.

أمّا المذهب الذّري الذي يمثله كل من ديمقريطيس ولوقيبوس، فيرى أنّ أصل العالم هو الذّرات، وقد ذهب أنكساغوراس إلى أنّ أصل الكون هو عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد بصير، ويلاحظ على المدرسة"الطبيعة، أنّها مدرسة مادية تهتم "بالطّبيعة" من منظار كوني، ويتميز المنهج التّحليلي عندهم بالخلط بين العقل والأسطورة والشّعر والتّحليل الميتافيزيقي.

وبذلكفإنّ مسار تفكير الإنسان في نشأة "الطّبيعة" (الوجود)، عرف عدة تفسيرات متابينة باختلاف مذاهب المدراس الطبيعية، فالبدء أخذ الطابع الميثولجي (الأسطوري)، لكنّه سرعان ماعرف تحول، وعرف عدّة دلالات متباينة، بدءا مع اللّحظة المالطية التي بلورت نظرية الفيزيس كتفسير مادي لظواهر الطبيعة، والدّالة على أنّ حركية الفيزيس خاضعة لقانون ناظم، واستوت اللّحظةالفيثاغورية والهيراقليطية، والعناصر المتكاملة للنظر إلى العالم كبنية منظومة، فابتدع الفكر الفيثاغوري بقراءته الرياضية والهندسية للعالم **نظرية الكوسموس** الدالة على أن الكون بنية ممتثلة إلى قانون كلي واحد، كماكانت فكرة القانون المفسر لانتظام العالمهي أيضا الهاجس الرئيسي الذي أسس **"نظرية اللّوغوس"** الهيراقليطية.

أما اللّحظة الفلسفية التي نحن بصدد البحث والدّراسة في فضاء أفكارها الآن هي لحظة الفلسفة الإيلية، والتي استوت معها صيرورة التطور الفلسفي في قراءة الوجود، من قراءته وفق منظور الفيزييس والكسموس واللّوغوس، إلى قراءة أنطولوجية ميتافيزيقية تعرف بنظرية الوجود الضروري(الإيون).

وبالتالي فلا مشاحة أنّ في الفلسفة اليونانية بشكل عام، والفلسفة الإيليةبشكل خاص سنجد جملة الأسباب الوجيهة والموضوعية والتي تدفعنا إلى مزيد من التّأمل والفهم، كونها تمثل منعطفا فكريا وفلسفيا متميزا على صعيد التّصور والطّرح والتّفسير متجاوزة الوجهة المادية والرياضية معا في تفسيرها للوجود، وعلى هذا الأساس يشدنا السّعي إلى طرح الإشكالية الجوهرية، التي يثيرها موضوع بحثنا الذي يعنى بالتّصور الميتافيزيقي للفلسفة "الطّبيعة" بين بارمنيدس وزينون الإيلي ــ دراسة تحليلية نقديةــ وهي:

ما طبيعة التّصور الميتا ـ أنطولوجي بين كل من بارمنيدس وزينون الإيلي؟ والتي يندرج ضمنها الإشكاليات الفرعية الآتية:

ما الإرهاصات الأولى في تفسير نشأة العالم في الحضارات الشّرقية القديمة؟ ومالأسس الأولى التي تبنتها المدارس اليونانية الأولى في تفسير مصدر الكون؟ هل أضفت الفلسفة

الإيلية(بارمنيدس وزينون) مفهوما جديدا في تفسيرها لنشأة الكون؟أم أنّ طرحها في هذا المضمون جاء وفق المعطى التداولي الكلاسيكي ؟

وبناء على هذا قسمنا عملنا إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وللإجابة عن هذه التّساؤلات، ارتأينا إلى تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة فصول.

ـ **الفصل الأول**: الإرهاصات الأولى لتفسير نشأة العالم في الحضارات الشرقية القدية.

المبحث الأول: تصور"الطّبيعة" في الحضارة المصرية القديمة.
المبحث الثّاني: تصور"الطّبيعة" في بلاد مابين النّهرين.
المبحث الثّالث: تصور"الطّبيعة" في حضارتي الصّين وفارس.
المبحث الرّابع: تصور"الطّبيعة" في الحضارة الهندية، واعتمدنا في دراسة هذا الفصلعلى المنهج الاستقصائي.

ـ **الفصل الثاني**: الأسس الأولى لنشأةالطّبيعة (الفيزيس) في المدارس اليونانية الأولى**.**

المبحث الأول: فلسفة الطّبيعة في المدرسة المالطية.
المبحث الثّاني: المدرسة الهيراقليطية وفلسفة التّغير والصّيرورة.
المبحث الثّالث: المدرسة الفيثاغورية وفلسفة العدد، واعتمدنا في دراسة هذا الفصل على المنهج التّحليلي مع السّرد التّاريخي.

ـ **الفصل الثّالث**: وخص بالفلسفة الإيلية ونشأة مفهوم ما وراء الطّبيعة.

المبحث الأول: أكسينو فان وتأسيسه لفلسفة الإيلية.
المبحث الثّاني: بارمنيدس وفلسفة الوجود الضروري(الإيون).
المبحث الثّالث**:** تصور زينون الإيلي وحججه في الوجود، واعتمدنا في دراسة هذا الفصل على المنهج التّحليلي النّقدي.

ومن جملة المفاهيم التي تناولناها والأكثر تداولا في موضوع بحثنا هي: الطبيعة (Physis)، الميتافيزيقا(Métaphysique)، الحركة(Mouvement)، وحدة الوجود (Panthéisme)،

الثّبات(Stabilité)، الوجودالضروري(Eon)، السّاكن(Statique)، العدم (Néant)، الظّن(Doxa) دوكسا، الكون (Cosmos)، الوجود الحقيقي(réel)، المطلق(Absolu)، الصّورة(forme)، المادة(Matière)،

أمّا عن إختيار الموضوع فيعود إلى أسباب موضوعية صرفه ومنها ما هو ذاتي خالص، فلأسباب الموضوعية تتمثل في عظمة وزن الفكر الفلسفي اليوناني في ميزان الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، وهو مدى أهمية الموضوع الذي يعالج مسألة هامة حركت البحث في فلسفة "الطبيعة"، بشكل خاص، وفلسفة ما بعد سقراط بشكل عام، ضرورة الوصول إلى نتائج علمية تساهم في إثراء فضاء الدّراسة الفلسفية.

أمّا الذّاتية فكانت في شحّ الدّراسات الحديثة والمعاصرة، التي عالجت موضوع تفسير نشأة "الطّبيعة" (الوجود)، لدى النخب المثقفة في الوطن العربي، وبالخصوص في الجامعات الجزائرية، بالإضافة إلى شغفالإطلاع على الفكر الفلسفي اليوناني بوجه عام باعتباره المهد الأول، الذي بحث في موضوع نشأة "الطبيعة" في الفكر الفلسفي اليوناني الماقبل سقراطي، ومما يلحظه الباحث في دراسته لموقف الإنسان نحو الكون قبل سقراط (وهو المقصود بقولنا العصر الهيليني) ندرة المصادر وشحها، ذلك لأنّ الشّذرات التي انتهت إلينا لم تكن مستوفاة للاستدلال على مواقف أصحابها استدلالا يقي الباحث من رأي متبصر يتخذه أو حكم متعسف يصدر عنه.

ولم يكن مسارنا سهلا للبحث في هذه الدّراسة بطبيعة الحال فقد واجهنا العديد من الصّعوبات والعقبات من أوجه عديدة منها، قلّة المادة المعرفية في بعض ثنايا الدراسةبما يتوافق مع متطلباتنا من مصادر ومراجع، ناهيك عن صعوبات في الفهم في بعض الحالات، وهذا هو حال البحوث والدّراسات الأكاديمية، لكن مع ذلك اتخذنا من هذه العقبات دافعا وحافزا للعمل والبحث فنظرنا إليها نظرة إيجابية وليست سلبية.

كما أنّ كل باحث يسعى إلى تحقيق أهداف، من وراء هذه الدّراسة، قصد الوصول في الأخير إلى نتائج ذات طابع علمي وموضوعي، كمحاولة بعث الموضوع من جديد وتبديد تلك الصّورة الضّبابية والقاتمة، التي وصفت بها فلسفة الطبيعة بخاصة والفلسفة اليونانية بعامة،

من لدن بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وإبراز دور الفكر الفلسفي اليوناني في رسم معالم البحث في المعرفة والوجود والقيم والجمال للارتقاء بالحياة العقلية.

وتكمن أهية البحث، في تقصي أسرار نشأة الكون واستقصاء القانون والنّواميس التي تحكم هذا الكون المليء بالأسرار والغموض في معظم جوانبه بغية فهمه، والعيش فيه بسلام وأمان، لأنّ فهم النّاموس والقانون الكلي يعني القدرة على التّحكم والسّيطرة على هذا الكون أو الوجود بحسب تعبير فرانسيس بيكون.

لذا اعتبر العديد من الباحثين والدّارسين لتاريخ الفكر الفلسفي اليوناني بوجه عام، وتاريخ الفكر الفلسفي الطّبيعي الماقبل سقراطي بوجه خاص، أنّ البحث فيمجال"الطّبيعة" أومايعرف "بفلسفة الطّبيعة" هو نفسه ميلاد الحضارة اليونانية في القرن السّادس قبل الميلاد، على يد فلاسفة (المدرسة الأيونية) "وطاليس" تحديدا، هذا بشكل عام.

أما بخصوص الدّراسات السّابقة في هذا الموضوع والتي نهلنا منها بعض الافكار قد أفادتنا تحليلا ونقدا وهي:

- حميدة أحمد السّيد عبد الرسول، التّغير والثّبات في الفلسفة اليونانية قبل سقراط وأثر ذلك في الوجود المعرفة، بحث لنيل درجة الماجستير غير مطبوع، بإشراف حسن محمد الشّرقاوي، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، القاهرة، 1991.
- محمود السّيد مراد، فلسفة التنويرلدىالسّوفسطائيين، بحثلنيلدرجة الماجستير، إشرافنصارمحمدعبدالله، قسمالفلسفةكليةالآداب، جامعةسوهاج، مصر.
- حشلوف محمد العابد، مفهوم الطّبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني، بحث للحصول شهادة الدّكتوراه (ل م د)، تخصص فلسفة يونانية، بإشراف أ. د بوسيف ليلى، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة وهران 02، 2019.
- ـصاري رشيدة، تأملات في فلسفة بارمنيدس، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م1، ع1، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2012.

الفصـــــل الأول:

الإرهاصات الأولى لتفسير نشأة الكـــــون في حضـــارات الشـــرق القـــــــديم

المبحث الأول: الطبيعة في الحضارة المصرية القـــــديمة.

المبحث الثاني: الطبيعة في حضارة مابين النهـــــــرين.

المبحث الثالث: الطبيعة في حضارتي الصين وفـــــارس.

المبحث الرابع: الطبيعة في الفلسفة الهـــــــندية القديمة.

شرع الإنسان القديم يتحسس ملامح الكون من حوله في محاولة منه الاستئناس ظواهره المتقلبة وأحداثه المفاجئة، ولم يكن العقل الإنساني وقتها قد شبّ عن الطّوق، ولم تكتمل له الأدوات المعرفية التي تمكنه من رصد الظّواهر وتحليلها وفهم قوانينها وآليات حركتها خلال ذلك الوقت، ومن ثم التّحكم فيها، ولذلك بحث عن أي طوق يخرجه من دوامة الحيرة التي وجد نفسه أسيرا لها، فكانت الأسطورة حبل نجاته التي عَبَر من خلالها إلى عالم الواقع والمحسوس، واستمد منها توازنه وبدأ من خلال تلك الأساطير والقصص الخرافية يفسر ظواهر الكون ويحلل مغازيها، ويربطها بالأسباب والمسببات، ولذلك فإنّ الأسطورة كانت ومنذ البدايات الأولى الوسيلة المبكرة التي عكست توق الإنسان إلى المعرفة ومحاولة فهم الكون و**"الطّبيعة"** من حوله، كما عكست أيضا أسلوبه في الرّد على التساؤلات المبهمة التي واجهته خلال نشأته الأولى.

لكن تصور البشرية للكون لم يكن موحدا، بل مر بمراحل عديدة ومتباينة، وقد عرف في ذلكتغيرات جوهرية.

فإذا كانت التّصورات البدائيةللطّبيعةممزوجة بكثير من الاعتقادات الدّينية والميثولوجية، وانطلقت من نظرة جيومركزية، سواء بالنّسبة إلى الأرض، أو إلى الإنسان، أو لأي نقطة أو كائن في هذا الكون، "وتبدأ أول تصورات الإنسان للكون في العصر الحجري حين حدثت

تصورات جوهرية في عقل الإنسان"[1]، والتي نتج عنها ظهور اللغة والتعبير والقدرة على التّجريد والتّفكير فيما هو شائع وأعظم من الإنسان ومحيطه بكثير، لكن التّصورات التي توصل إليها الإنسان البدائي تلخصت فيما يحيط بالبشر، فاعتبرها غريبة كونها تحكمها أرواح وأهواء مثل حركة الشّمس هي تجلي روح ما للإنسان سمّاها الشّمس، ومع التّطور العقلي لدى الإنسان ازدادت معرفته لمحيطه، فتفطن لوجود تأثيرات مختلفة وقرّر "أنّ الظّواهر الطّبيعية يجب اعتبارها مسطرة من طرف إله أو آلهة". [2] أي نسبها إلى قوى غيبية مفارقة.

إذا كان هذا التّصور شائعا عند الإنسان البدائي. **فما إذن التّصورات التي وجدت في الحضارات الشرقية القديمة؟**على شاكلة حضارة مصر، وبابل، والصّين، والفرس والهند وخاصة أن الحضارة الإغريقية في بداية نشأتها كانت في اتصال دائم بها؟ وما مدى تأثرها بتلك الحضارات القديمة؟.

[1]ـ ميموني جمال، نضال قسوم، قصّة الكون، شركة الملتقى للطباعة والنّشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 27.
[2]ـالمرجع نفسه، ص 28.

المبحث الأول: تصور"الطّبيعة" في الحضارة المصرية القديمة.

يعتبر موضوع النّفس من أهم المواضيع التي اهتم بها الإنسان المصري القديم حيث أنّه اهتم بموضوع "تطهير النّفس الإنسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء إلى درا البقاء"[1]، ذلك لأنّ المصري القديم اعتقد بفكرة الخلود وبوجود حياة بعد الموت، فبعد سيطرته على "الطبيعة" وتسخيرها لخدمته وجد أنّ كل ما فيها يموت، فأراد أن يفلسف هذه الظّاهرة، فآمن أنّ الموت يعقبه البعث، وأنّ للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على الأرض، وهذا ما نجده في كتاب الموتى(livredesmorts)، والذي يتحدث عن المحاكمة الأخيرة، وعن مصير الأرواح بعد الموت فالكتاب يقدم للإنسان مجموعة من الواجبات التي يجب عليه أن يتبعها مثل فعل الخير، وقول الحق، والإيمان باللهّ، "فهذه الواجبات هي مصدر حكمته ودفاعه عندما يكون أمام محكمة **"أزيريس"** (Oziris) إن كان لابد من عقابه أو ثوابه"[2].

ويتبين من خلال النّص الوارد في كتاب الموتى أن ثمّة جزاء وعقاب في عالم الخلود بعد الموت، ولذلك يجب الامتثال إلى التعاليم الوردة فيه، أما اهتماماتهم حول "الطبيعة"، فكانت ومقتصرة على تفسير أصل العالم. فمثلا في وثيقة "تمثيلية منف" التي وضعها كهنة **"هيليو بوليس"** في منتصف الألف الرّابع قبل الميلاد: لأنّ **"بتاح"** هو قلب الآلهة ولسانهم، فالقلب يعني العقل أوالفهم، أمّا اللّسان فهو رمز النّطق (أداة العقل)، وحدث أنّ القلب واللّسان تغلبا على كل عضو في الجسم، وعلما الإنسان أنّ بتاح كان في كل صدر على هيئة القلب، وعلى هيئة اللّسان في كل فم... وفي الوقت نفسه يفكر بتاح فيما يشاء، ويأمر بكل ما يريد، وبتاح هو الذي نطق بكل أسماء الأشياء.

وتوضح هذه الوثيقة، أنّ أصل كل شيء هو العقل أو الفكر، لكنّنا نجد أنّ الإنسان المصري القديم قد استعمل كلمة قلب لتدل على العقل، حيث اعتقد أن العقل هو مركز الفهم، أمّا أداته فهي الكلمة، وتشير الوثيقة أيضا لوجود إله هو القلب الذي يفكر واللسان الذي يتكلم. أي أنّ

[1]ـ مرحبا محمد عبد الرحمان، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، 1998، ص 60.
[2]-Jaques Chevalier ,Histoire de la pensée antique , Edi. F flammorion 1955 p 34.

كل شيء في العالم هو تجسيد للفطنة المدركة التي جاءت به إلى الوجود... ويحافظ باستمرار على وجوده بالعملية الفعالة للفطنة، "فعالم الطبيعة أو الكون هو نتيجة الفطنة المقدسة". [1]

وقد ربط المصري "الطّبيعة" بعالم الآلهة، وهذا مما يدل على أن تصورات الكون كانت تمتزج بالاعتقادات الدّينية والتّصورات الميتافيزيقية. فما كان يبحث عنه المصري هو العنصر الأصلي الذي نشأ عنه عالم "الطّبيعة"، وهذا ما شغل أيضا تفكير الإغريق وشكل لهم إرهاصات كبيرة، إذ يرى المصري أنّ خلق الكون قد تم من الماء الأزلي، ولذلك ومنذ البدايات الأولى للتكوين الحضاري للمجتمعات الشّرقية القديمة، تشكلت لدى العقلية الشّرقية القديمة رمزية المياه كعنصر في "الطّبيعة" له من الأهمية ما يعجز الإدراك عن فهمه، حيث توقف الفكرعن تجاوز ماهيته للوصول إلى فهم يعي من خلاله تفسير الظواهر الكونية المحيطة به، ولذلك فإنّ الإدراك قرن بين الماء والرَّحِم كعنصر حسي ينبثق من خلاله الخلق والتكوين، الذي ظل كظاهرة غير حسية يشغل مساحة واسعة في فكر الإنسان الشرقي القديم.

اتفقت الأساطير المصرية وأساطير بلاد الرّافدين في قصة الخلق، حيث أنّ الخلق لدى هذه المجتمعات لم يظهر من عدم، وإنّما كانت له بداية هيولية أي ضبابية، ثم ظهر عنها الماء الذي هو أصل كل شيء لديهم، فمثلا تقول أسطورة هليوبولس المصرية (عين شمس) والمسماة بتاسوع عين شمس، تقول: "أنّه كان هناك ماض سحيق قديم، لم تكن فيه أرض ولا سماء وإنّما عدم مطلق لا يشغله سوى كيان مائي لانهائي عظيم، وإنّ هذا الكيان المائي العظيم جاء إلى الوجود بنفسه، ثم تقول: إنّ هذا الماء هو الإله **رع**، هو أبو الآلهة آتوم هو الذي خلق أسماءه، سيد التاسوع". [2] وتذكر أسطورة مدينة **الأشمونين*** (هرموبولس) إنّ العالم كان محيطا مائيا عظيما، أي أنّ العالم في نشأته كان عبارة ماء أزلي، وفي مدينة منف تروي الأسطورة لديهم أيضا"أنّ الإله "بتاح" كان روحاً للكيان المائي العظيم، أي أنّه كان

---

[1]ـ الشّرقاوي محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، مكتبة الزّهراء، مصر، دط، 1988، ص22.

[2]ـ صالح عبد العزيز، تاريخ الشّرق الأدنى القديم، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، ط1، 2012، ص 78.

* مدينة الاشمونين أومدينة الثّامون، كان موطنها الأصلي مدينة **أونو** وهي مركز عبادة الإله **تحوت** سميت بهذا الاسم نسبة الى الآلهة الثّمانية الذين ظهروا من الماء وقاموا بفعل الخلق حسب نص الأسطورة، أطلق عليها الإغريق إسم هرموبولس نسبة الإله اليوناني **هرمس** الإله المقابل للإله" **تحوت**".

إلهاً خفياً ذا صفة معنوية تنسب إليه أفعال الخلق والتكوين جميعا، أمّا في مدينة طيبة فإنّ الأسطورة لديهم تذكر"بأنّ الإله **"آمون"** هو خالق النشأة الأولى، فقد ظهر من الماء وأوجد ذاته بذاته، فكان آمون لديهم ذا صفة معنوية أيضا، وكان خالق الآلهة جميعها، وبالتالي فهو خالق الكون لديهم". [1]

وأنّ جل الأشياء جاءت من الماء، لكن الماء وسائر الموجودات هي من خلق الإله الأعلى هذا ما وضحته مدرسة هيليوبوليس المصرية القديمة، **"**في البداية كان **رع** إله الشمس قد خرج من الماء الأزلي **نون** الذي سكن فيه أبديا بلا حراك"[2]، أي أن أصل الإله هو الماء الأزلي نون، وقد دلت البحوث أن **نون** المصري تقابل معنى **"كايوس"** عند اليونانيين فهي تعني الماء.

لقد توصل المصريون إلى أن مصدر الأشياء هو الماء من خلل ملاحظاتهم "للطبيعة" المحيطة بهم، إذ كانت مصدر الفكر والأسطورة هي التّعبير المستعار ففي كل سنة كان نهر النّيل يجف، فالحياة كانت مهددة بالموت، وفي كل سنة يأتي الفيضان لتجديد للحياة وبعثها من جديد.

نلاحظ من خلال نصوص هذه الأساطير، التي تتعرض لموضوع نشأة الكون الأولى، وبدايات خلق الحياة الأولى، أنّ الماء أصل كل شيء وأنّ المياه هي التي شكلت العنصر الأول في الوجود الأزلي، أنّه في البدء كانت المياه ولا شيء سواها قد وجد في الكون، أي أنّ الماء كان البدء كما خلقته الآلهة الكونية لأول مرة، وعن الماء ظهرت الحركة وتفتقت من قلب السّكون وبالحركة ظهرت تحركات الموجودات الأولية، ثم ظهرت أشكال الوجود تباعا حسب مشيئة الآلهة، ثم تخبرنا هذه النّصوص التي شكلت بدايات المعرفة الإنسانية الأولى، عن معتقدات مجتمعات الشّرق القديم للكيفية التي أوجدت الحياة البشرية، والطّريقة التي تمّ بها هذا الوجود، والذي يبدو كما تذكر النّصوص، أنّه نتج عن الإتحاد الجنسي الذّاتي الذي تم

[1]ـبيومي مهران محمد، الحضارة المصرية القديمة، ج2، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، ط4، 1989، ص 204.

[2]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء، القاهرة، ط2، 2007، ص 104.

بين الآلهة الأصل(الأولى) نفسها، عندما قررت الانتقال من حالة العماء والسّكون إلى حالة الحركة وصيرورة الحياة الأولى للكون، ولذلك نجد أنّ كل هذا الظّهور الكوني الأزلي الأول، انبثق عن المياه الأزلية الأولى.

ويبدو أنّ هناك قرارا قد نقل الكون من مراحله الأولى التي ساد فيها عالم من السّكون والهدوء، إلى حالة الحياة البشرية المليئة بالحركة والصّخب، ولابد أنّ هذا القرار يعكس القدرة لهذه الآلهة التي أرادت أن يكون للحياة معنى، وأن تسجل بذلك المرحلة الثانية من مراحل خلق الكون. ولذلك نجد في مصر أنّ الإله **أتوم*** إله **هليوبولس** حينما أراد أن يهب الحياة للنّاس"خرج من الماء وأوجد بظله كما تذكر الأسطورة، عنصرين هما **شو** و**تفنوت** ذكرا وأنثى تكفل الذكر بالهواء والنّور وتكفلت الأنثى بالرّطوبة والنّدى ثم تزاوجا وأنجبا **نوت** و**جب** آلهة السّماء وإله الأرض، وفي هرمو بوليس **أونو** تكون **ثامون** الآلهة الأولى من أربعة أزواج مذكر ومؤنث، ومثّل كل واحد منهما مظهراً من المظاهر الأولى التي كانت تسود العالم"[1]، إنّ الموت والحياة هما وجهين من الوجود فالإنسان هنا لم يكن في وسط الفكر بل طموحه الميتافيزيقي هو المشاركة الأزلية لتجدد "الطبيعة"، هذا ما جري في الحضارة المصرية القديمة **فماذا عن الحضارة البابلية؟.**

* أتوم اسمه يعني "التّام أو الكامل" اعتقد المصريون أنّه خلق نفسه من نفسه على قمة التّل الأزلي، ومن ثم فهو خالق العالم. خلق من ذاته وبمفرده **شو وتفنوت** وعلى هذا الأساس يقع على رأس قائمة تاسوع هليوبوليس، أندمج مع الإله"**رع**" وعرف باسم **"أتوم رع".**

[1]ـ تشرني ياروسلاف، الدّيانة المصرية القديمة، تر: أحمد قدري، دار الشّروق، القاهرة، د ط، 1996، ص 62-66.

المبحث الثاني: تصور"الطبيعة" في حضارة مابين النهرين.

ترجع الحضارة البابلية في بلاد مابين النّهرين إلى الألف الثالثة قبل الميلاد، وأولى الحضارات الموجود في هذه المنطقة **هيب** الحضارة **السّومرية**، وبالرغم من عدم توصل السماريين إلى فلسفة منظمة، إلا أنّهم استطاعوا أن يتأملوا في الكون وتساءلوا عن "الطبيعة" وأصلها، وهذا ما تشير إليه النّصوص القديمة:

1. "في البدء لم يكن موجودا إلا المياه التي صدر عنها كل شيء وكل حياة.
2. في وسط هذه الحياة الأولى ظهرت جزيرة يابسة على هيئة جبل، كانت قبته السّماء وقاعدته هي الأرض. ومن لقاء القبة بالقاعدة ظهر الهواء، العنصر المادي الثّالث بعد المياه والتّراب.
3. من الصّفات الأساسية لهذا العنصر الجديد التّمدد، وبتمدد هذه المادة الغازية تباعدت السّماء عن الأرض.
4. لم يكن القمر السّابح في الهواء إلا نتاج للهواء وابنا له، وربما كان من نفس العنصر أيضا، أما الشّمس فهي الابن الطّي فاق أباه قمر قوة وخلفه على العرش السّماء فيما بعد.
5. بعد أن ابتعدت السّماء عن الأرض، غمرت أشعة الشّمس الدّافئة "الطّبيعة" وتهيأت الشّروط اللازمة للحياة، فظهرت النّباتات والحيوان ثم خلق الإنسان". [1]

تعكس هذه الأسطورة السّومرية البداية الحسية الغير التّجريبية للفكر، ونرى أنّها تتفق مع ما وجد في حضارة مصر القديمة، لأنّها تضع الماء العنصر الأول الذي صدر منه كل شيء، فصورت الآلهة على هيئة بشر فانبثق عنها كل شيء، "إذ أنّ الآلهة قد تناسلت تباعا بواسطة ثنائية الاتصال الجنسي، فالآلهة **"نمو"** قد أنجبت ولدا وبنتا هما **"آنو"** إله السماء مذكر و**"كي"** آلهة الأرض وكانا ملتصقين ببعضهما وغير منفصلين عن الأمنموروح المياه الأولى وكيانها ثم تزوج **"أنو"**و**"كي"** فأنجبا ولدهما **"أنليل"** إله الهواء، الذي قام بالفصل بينهما ثم

[1]ـ الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدّين، دمشق، ط1، 1999، ص 19.

أنجب أنليل ولده **"آنا"** إله القمر الذي أنجب بدوره ولده**"أوتو"** إله الشمس"[1]، وانطلاقا من هذا الاتصال الجنسي بين الآلهة نكتشف أهمية فعل الخلق وانبثاقه عن المياه الأولى وإيجاد طريقة لخلق العالم، وهذا ما يسمى بالحمل الذاتي، أو الإتصال الجنسي ذاتيا، أي أنّه أصل التخصيب الذكوري والأنثوي معا، وبالتالي فإنّ رَحِم الأم الإله الأول ليس رمزا للكثرة أو التّعدد المنفصل، ذلك أنّ تعدد الخلق هنا يجري في الواحد الذي هو مبدأ كل شيء.

وبمعنى آخر فإنّ رَحِم الإله يشكل هنا المبدأ الأول للخلق، أي ذات الواحد الذي ظهر عنه كل شيء، فالرَّحِم هنا هو رمز للخصوبة ويتضح هنا مبدأ الإتحاد الجنسي ذاتيا كبداية أولى نشأ عنها الخلق، أي أنّ الرّمزية الرَّحِمية والمياه البدئية تتماثل ذاتيا وجنسيا كمبدأ كلي للخلق، "وتفسر مدرسة التّحليل النفسي أسطورة الميلاد المائي على أنّها انعكاس لذكرى كامنة في اللاّشعور الإنساني عن حالة الجنين في رَحِم الأم حيث كان محاطاً بالماء من جميع الجهات"[2].

إذاً فالوجود الواحد ولّد التّعدد أي تعدد الآلهة، وأنّ مثل هذا التّفكير الميثولوجي المبكر شكل أوّل إرهاصة ذهنية لتحديد الواحدية كمبدأ أولي للخلق، فالواحد يعود إليه مبدأ الكثرة، وهذه الكثرة لا تنفصل مطلقا عن الواحد، الذي كان سببها الأول أي السّبب الأول في الخلق، ومن جهة أخرى يمكن أن نلمس التّجسيد الذّكوري والأنثوي في الواحد الكلي، كمبدأ فاعل في نشأة المخلوقات فالآلهة الأولى، التي يعود إليها فضل الخلق الأول تمثل إله الخلق المذكر والمؤنث الذي اتصل بذاته فجاء العالم الى الوجود.

إنّ هذه الأسطورة ستمارس تأثيرا ملحوظا على معظم أساطير التّكوين اللاحقة، وخاصة الأسطورة البابلية التي تعد نموذجا متطورا للرؤية السومرية. هذا ما أكّدته ملحمة **"إينوماإليش"** والتي اهتمت بفكرة الخلق والتّكوين، وردت أصل الأشياء إلى ماء أزلي اختلط عذبه بمالحه، مثّل العذوبة فيه **"أبسو"** وهو أبيهم ومثّلت الملوحة فيه **"تيامة"** وهي

---

[1]ـحنوّن نائل، عقائد الحياة والخصب في الحضارة العراقية القديمة، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، 2002، ص 36.

[2]ـالمرجع نفسه، ص97.

أنثى، وقالوا معبرين عن ذلك: "حينما في العلا لم يكن للسّماء ذكر، وفي الدّنيا لم يكن للأرض إسم من أبيهم **"أبسو"** أبيهم ومن **"تيامة"** أمهم جميعا امتزجت المياه بالواحد". [1]

لقد افترضت النّظرية أنّ الآلهة كانت في حالة هيولية لا تمايز فيها ولا تشكل، "ثم أخذت هذه الآلهة بالتّناسل جيل بعد جيل، وكان كل جيل منهم يفوق من سبقه، حتى انعقدت أولوية الحكمة بينهم للإله **"إيا"** (EA)، الذي كان يمثل إله الحكمة والفطنة، والذي غدا فيما بعد إله المياه العذبة الباطنية، "وكان **"مردوخ"** (Mardouk) أعظم آلهة بابل لانتصاره على الآلهة القديمة، ورفع نفسه سيّدا على الآلهة والكون"[2].

من هنا نلاحظ أن هناك تشابه بين الأسطورتين السّومرية والبابلية، فكلاهما يعلن فكرة أصل العالم وهي الماء، وعن الماء بمساعدة الإله الخالق **"أيا"** كان اسمه، وكان كل شيء حيّ رغم أنّ الأسطورة البابلية تروي بدايات الخلق وسط عنف الآلهة وصراعها وتمزقها.

إنّ المتأمل في النّصوص الأسطورية المصرية والرّافدية القديمة، سوف يكتشف أنّ تقديس الدّافع الجنسي في مرحلة تاريخية متقدمة من حياة تلك الشّعوب، قد أصبح يمثل فعلاً دينامياً في تفتيق ملكات الخيال عند المبدع الشرقي القديم، وأنّ فعل الإنجاب والتّزاوج، إنّما يدل على أهمية الدّلالة الرّمزية للفعل الجنسي والزّواج الذي كان يجري بين الآلهة عندما أخذوا يباشرون عمل الخلق والتكوين نتيجة لأفعالهم الإرادية المطلقة، وعلى نحو آخر نكتشف أيضا أنّ العمل الجنسي كدافع طبيعي يشكل فعلاً أساسياً في العمل الذي باشرته الآلهة الأولى، عندما اتصلت بذاتها جنسيا بواسطة مبدأ الازدواج أو الاتحاد الذّكروي الأنثوي الذي تتشكل منه وحدة ذاتها الإلهية، أمّا بقية الآلهة الأخرى من ذريتها فإنّهم يتابعون عمل الخلق والتّكوين بواسطة الفعل الجنسي المنفصل من خلال التّزاوج بين الآلهة المذكرة والآلهة المؤنثة مثل زواج **"شو"**و**"تفنوت" و"أنو"**و**"كي".**

ومن خلال هذا القص التّماثلي الذي يعرض علينا قصّة الخلق والتّكوين، نكتشف أهمية الدّافع والعمل الجنسي كطبيعة قد لجأ إليها الإنسان القديم وعنصر ذهني خلاق للكشف عن

[1]ـالمرجع السّابق، ص 61.
[2]ـالمرجع نفسه، ص 61.

بدايات الخلق والتّكوين الأولى. كما يكشف على الصّعيد التّحليلي الميثولوجي، التّماثل القائم بين العناصر الفيزيائية المادية، التي انبثقت عن المياه البدئية والآلهة الخالقة للكون كتعبيرات خيالية تجسد عمل هذا الخلق " وأنّ شروط وخصائص الخلق المادية، إنّما تمثل انعكاسا موضوعيا للكائنات الذّهنية الأسطورية، أي أنّ ما هو مادي بدئي يفسر ما هو ذهني وخيالي". [1]

ولعلّ سبب اختيار الماء لكل أشكال الخلق والتّكوين التي انبثق منها الكل، ربما يعود إلى القدرة النّمائية والاخصابية للماء، إذ هو يمثل مبدأ واصل الحياة، وهي النّظرة التي أكّد عليها القرآن الكريم عندما أخبر الله تعالى أولاً بأنّ السّموات والأرض كانتا رتقا (ملتصقتين) ففتقناهما أي فصل بينهما، وجعل من الماء كل شيء حي، فقال: "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ". *

هذه بعض الرّوايات الأسطورية التي سجلتها ذاكرة القص الأسطوري في مصر القديمة وبلاد مابين النّهرين، خلال رحلة البحث عن المعرفة الحقة لبدايات الخلق والتّكوين الوجودي الأول. هكذا انبثقت وتفتقت لديهم وتكاملت أركان الرّواية الأزلية التي أرهقت فكرهم وبحثهم المضني للكيفية التي نشأ وانبثق منها الكون، وكيف تمت الصّيرورة الأولى لخالق الكون لديهم، وعندما يحار الفكر ويعجز الفهم عن تفسيرات سيل من الظّواهر "الطبيعة" التي تتغشى المجتمع من كل مكان وتتنزل عليهم من كل سبيل.

فنحى العقل نحو هذا المعتقد، وتمسك بهذه الرّوايات التي تتحدث عن كائن عظيم خلق نفسه بنفسه، وهكذا أوجدوا عمقا لتحليلاتهم في الذّاكرة التي احتفظ بها القص الأسطوري وتناقلتها أجيالهم جيلا بعد جيل، وترسخت لديهم كمعتقد آخذ في التبلور والبروز كمنظومة دينية، تشكلت لها طقوس وعادات وعبادات نظمت حياة الإنسان والمجتمع، وأوجدت له صلحا وتصالحا نفسيا وطمأنينة روحية مع الظّواهر الطبيعة وتقلباتها المتكررة.

إنّ ادراك الفكر لماهية الوجود وتخيله لما وراء طبيعة الأشياء، تجعل من المتخيل قوة قاهرة تحيط بكل شيء، وتنقاد إليها الظّواهر الطبيعة بكل قواها تتصارع من حولها لا لتكسرها أو

---

[1]ـ بيومي مهران محمد، الحضارة المصرية القديمة، مرجع سابق، ص 204 ـــ 214.

* سورة االأنبياء، الآية 30.

تتغلب عليها، ولكن لتتبعها منقادة وادعة بكل عنفوان قوتها وجبروت قهرها، هنالك أيقن الإنسان أنّ مدبر الكون بظواهره الطبيعية وحالاته الفيزيقية وما وراء الفيزيقية، لابد وأن يكون من السّطوة والقوة والهالة والعظمة ماهو فوق المتخيل، وماهو فوق طاقتهم الاستيعابية والإدراكية، التي شكلت أساطيرهم وقننت عباداتهم واستحضرت طقوسهم واستلهمت صيرورة وجودهم وانطلاق مدارك فهمهم لما يجري ويدور حولهم.

إنّ كل هذه الأساطير توضح أنّ الفلسفة اليونانية لم تنشأ من العبث، بل قامت على أنقاض حضارة الشرق القديم، إذ أنّ معظم فلاسفة اليونان زاروا مصر وبابل، واطلعوا على تراثهم الضّخم، فتأثروا بهم ونقلوا عنهم وتجاوزوهم، وسيتضح أكثر عند الحديث عن آراء الفلاسفة اليونان.

المبحث الثالث: تصور"الطبيعة" في حضارتي الصّين وفارس.

تعدّ الحضارة الصّينية حضارة قديمة وعريقة، انبثقت عن ديانة كانت تنادي بعبادة السّماء العليا، إذ أولت لها اهتماما كبيرا، وقد بلغت نضجها على يد مفكرين عظام من أمثال **"كونفشيوس"**و**"الاوتسي"** في القرن السّادس قبل الميلاد.

إنّ الفلسفة الصّينية قد تحددت بمدرستين، الكونفوشيوسية والطّاوية وقد تميزت بنزعة إنسانية كانت تركز على وحدة الإنسان وعلى التّكامل بين الإنسان و"الطبيعة"، إنّ أهم فكرة أدخلها كونفوشيوس (Kongtseu – confucius487– 551 قم) هي مفهوم الأقطاب المتقابلة بين (Yan) **"يان"** و(Yang) **"يانغ"**، والتي من تفاعلها الدّيناميكي تحدث الظّواهر الكونية، وربما حتى عملية الخلق ذاتها، فأسطورة "أنكوّ"(Ankou) تؤكد ذلك: " في الوقت التي كانت فيه السماء والأرض **"سديم"** تشبه بيضة، ولد**"أنكو"** في هذه الأخيرة، وعاش لمدة ثمانية عشر ألف سنة، وحين تكونت السّماء والأرض، العناصر الأصلية **"يانغ"** (Yang) شكلت السّماء، والعناصر الضّخمة (Grossiers)بين(Yin) شكلت الأرض"[1].

إنّ فكرة البيضة الكونية التي منها يظهر البطل موجودة في الكثير من الكتابات القديمة، "أمّا مدرسة اليين واليانغ فعملت على أنّ كل حادث كوني يأتي من الأقطاب المتقابلة للمبادئ العليا المتمثلة في **"اليين"** المؤنث الليّن والساكن، و**"اليانغ"** المذكر الصّلب والصّافي، هذا النّظام الكوني له علاقة مع الحياة الإنسانية والأخلاقية ومع المجتمع"[2]. فالسّماء بقوتها العظيمة الخلاقة، تمثلت في القطب "يانغ" المذكر، أمّا الإرض بقدرتها الولادية الأنوثية فتمثلت في القطب **"ييّن"**وبالتالي كانت الأرض سفلى وساكنة، وكانت السّماء عليا ومتحركة، "بنفس المفهوم كانت الشّمس الحارة السّاطعة والجافة من اليانغ، وكان القمر الشّاحب البارد

[1]–GangZheng, Mythes et croyances du monde chinois primitifs Payot 1989. p37.
[2]–Peter Kunzman, FranzPeterBurkard, et Franz Weidman :Atlas de la philosophie la pochohèque1993. p 15.

والثّدي من البينويؤدي التفاعل المستمر بينهما إلى دورة الظّواهر الكونية كاللّيل والنّهار، وتعاقب الشّمس والقمر، الشّتاء والصّيف"[1].

إنّ الطّاوية تستعمل مذهب اليين واليانغ، فلاوتسي أو لاوتزو (LaoTzo) الذي عاش بين القرنيين السّادس والرّابع قبل الميلاد وأتباعه ينطلقون منالطّاو(Tao)ذلك العنصر الأزلي الثّابت الذي يكمن وراء عالم الظّواهر، ويعرفه **"لاوتسي"** بقوله: " قبل أن تكون السّماء والأرض كان هناك كائن عديم الشّكل، بلا صوت، وبلا مكان، صامت ومفارق، وحيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعا، أنا لا أعرف اسمه، ولا أخاطبه بقولي"الطّريق" (الطّاو) حتى يكون اسم له، فإذا اجتهدت في تسميته قلت **العظيم"**[2]، لأنّه المصدر الأوحد للموجودات، ولا يمكن حصره كسائر الموجودات والمخلوقات لأنّه يتميز عنها، **لكن كيف تكون العالم من خلال "الطاو"؟**

ينطلق الطّاويون من وجهة نظر ميثولوجية، تكتسب تذهّنا معفيا في التّحديد، ترى بداية العالم في العماء، أو السّديم الأول وتحدّد هذا اللاّمحدود في التّشكل المادي، أي أنّ العماء المطلق، يشمل الكل في لا تناهيه، أمّا تناهيه فيأخذ وجوده من تشكّله، أي حيازة الصّورة في المادة، أمّا التّشكل هو بداية الفعل للطاو، فيرى لاوتسيأنّه يتم بأربعة مراحل هي:

- "مرحلة القفزة الكبرى: وهي تسبق ظهور المادة العماء، وتتّصل بالكائن اللاّمتناهي.
- الأصل الأكبر: مرحلة المادة العماء اللّطيفة.
- البداية الكبرى: مرحلة المادة الملموسة.
- التّدفق الأكبر: مرحلة المادة اللّدنة "الجواهرالعينية"، الكائنات المادية الحقيقية.
- من المادة الأفضل مزاجا، المتبقية في الخلاء الوسيط يتكون الإنسان.

فالعلاقة بين هذه المراحل متداخلة كعلاقة الكل بأجزائه". [3]

---

[1]ـ ميموني جمال ونضال قسوم، قصة الكون، مرجع سابق، ص49.
[2]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص44.
[3]. حسن محمد، تيارات الفلسفات الشّرقية، دارعلاء الدّين، دمشق، سوريا، د ط، 1999، ص 60. 59.

فالطاوإذن مجرد إسم وهو مبدأ الأشياء كلها، هو أيضا طريق "الطّبيعة" والحياة الفردية ويعني النظام.

و بصورةأخرى أكثر وضوحا، يعبر لاوتسي عن ذلك بقوله:

- "الطاو (الطريق) أوجد الوحدة.
- الوحدة أوجدت الثّنائية.
- الثّنائية أوجدت التّثليث.
- التّثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف.
- الكائنات العشر آلاف تحمل اليين المعتم على ظهورها واليانغ المضيء على ذراعها".[1]

إنّ معنى ذلك الضّدان (اليين واليانغ) ليس متعارضان، أي في صراع بل هما مظهران يكمل أحدهما الأخر ولا يوجد أحدهما إلا بوجود آخر، ولابد من اجتماعهما معا لتحقيق النّظام الكوني، من هذا فإنّ "الطّاو" يمثل الجوهر الأوحد أما اليين واليانغ فهما مجرد صيغتين لهما.

إنّ كلمات "لاوتسي" السّابقة تعبر عن قصة الخلق، فمن الطاو كان الواحد، ومن الواحد الإثنان، ومن الإثنان الثّلاثة، ومن الثّلاثة نشأ الكون، وربما نحن أمام صورة رمزية، فالواحد رمز الطّاو، وعنه جاء الإثنان، وهما المبدأين (اليين واليانغ)، أما الثّلاثة فلعلهم رمز الماء والأرض والإنسان، أو لكثرة الكائنات التي تولدت من المبدأين.

وبهذا فإنّ الطّاو عظيم عند لاوتسي وكان للإنسان موقع في الفلسفة الطبيعة الطّاوية، ويتجلى ذلك في ماجاء على لسان حال لاوتسي: "إنّ الطّاو عظيم وعظيمة هي السماء، وعظيمة هي الأرض، وعظيم هو الملك، أولئك هم الأربعة الكبار في الكون، والإنسان أحدهم يتخذ من

[1]ـالمرجع السّابق، ص44.

الأرض قانونا له، والأرض تتّخذ السّماء قانونا لها، والسّماء تتخذ الطّاو قانونا لها، والطاو يتخذ قانونا من نفسه". [1]

أمّا الإنسان فهو مجرد جزء من"الطبيعة"، وهو أحد كائناتها، لذا فعليه أنيستسلم للطبيعة، ويقلل من رغباته حتى يعيش في هدوء، وبقدر ما يقلل الإنسان من تلك الرّغبات، ويستسلم لكل ما هو طبيعي، بقدر ما يكون سعيدا.

ومن هنا جاءت بعض آراء "لاوتسي" الغريبة حول ما يسميهوي ـــ واي (Wu _ Wei)، أي "عدم الفعل "(Non Agir)، ويعني هذا الاصطلاح: "لا تفعل شيئا ليس طبيعيا ". [2]

فالمقصود من العبارة هو التوقف عن أي نشاط مخالف لقانون "الطبيعة".

يمكننا القول أنّ لاوتسي كان من دعاة المحافظين على الحياة والبيئة الطبيعية، وهو ضد التقدم الذي يدمر البيئة الطبيعية.

ومن كل هذا يمكننا أن نستنتج أنّ الطاوية النيوكونفوشيوسية التي ظهرت في القرن الحادي عشر تستعمل مذهب اليين واليانغ في تشكيل كوسمولوجيتهم.

ونجد ذلك عند الفيلسوف النيوكونفوشيوسي " **زودين ييّ** "(1073 ـــ 1017 Zhou Dun yi)، "الذي جمع في رسم بياني تأثير القوى الكونية، إن الحد الأعلى طاي جي (TaiJi)، الذي خلق من حركة قوة "يانغ" (Yang) متبوع بالسكون الذي يمثل قوة يين (yin)، وبحكم تقابل اليين واليانغ (Le jeu réciproque)، خلقت خمسة عناصر ومنها كل الأشياء الموجودة". [3]

أما إذا تحدثنا عن **الحضارة الفارسية القديمة** فنجد أن أساطير الخلق الفارسية تختلف قليلاً عن الأساطير السابقة، فليس هناك امتداد مائي بزغت منه الحياة، بل بدأ الكون بصراع بين

---

[1]ـ لاوتسي، الطّريق والفضيلة، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، دط، 1976، ص76.

[2]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، المرجع السابق، ص45.

[3]– Pter Kunzman, FranzPeterBurkard, et Franz Weidmann:. Ebid p23.

النّور والظّلام، صراع بين قوتي جيشين يترأسهما **"أهورامزدا"** قائد جيش النّور، وفي الجهة المقابلة أهريمن قائد قوى الظّلام. وفق ما جاء في تعاليم الدّيانة الزّراديشتية، **فكيف تصورت الفلسفة الزراديشتية خلق العالم؟.**

إنّ الدّين فى بنيته الفكريّة يعتمد على العلاقة بين الماديّ والمحسوس، والتّفسير لما بعد هذا المحسوس، أي محاولة إيجاد الصّلة بين معلوم ومجهول مُفترَض الوجود، ممّا ينتج منهجاً منظّماً له منطقه الخاصّ لحكم العلاقة الجدليّة الحكّامة لتلك المنظومة الثنائيّة التّكوين، أي أنّ دلالة كلمة دين لابدّ أن تفضي إلى مضمونين متلازمين، القانون والشّريعة، والآخر هو العمق النّفسيّ أو التّصوّرات الغيبيّة عن عالم مواز.

وبالتّالي ينقسم الفكر الدّينيّ إلى طقوس وممارسات تنتج عن الواقع الاجتماعي الذي أفرز الفكر الدّيني، أي تطوّر للعادات والتّقاليد الاجتماعيّة ودخولها في إطار المقدّس، والقسم الآخر عبارة عن نمط من الحكايات عن بطل أسطوريّ يخلق العالم، ويفرض على الوجود شكلاً من أشكال المديونيّة بعد ملحمة الخلق، تلك المديونيّة هي الإيمان في مسماها الاعتقادي.

وبالتّالي فإنّ المعنى بأكمله يدور في خدمة بطل الحكايات، الإله الأكبر الخالق، الذي خاض الصّعوبات ليتمخّض عنها الكون، حتّى الشّيطان، أو البطل النقيض، لا يتعدّى دوره مرحلة مُكمّل للملحمة، فالدّين قصّة البطل الواحد، فالمُدَنِّس هو المحدِّد الأوّل للمقدّس.

إنّ الزّرادشتيّة لم تخرج عن هذا الإطار، فرغم كونها تبدو ثنائيّة التّكوين الإلهيّ، المقسّمة بين إله النّور **(أهورامزدا)** وإله الظّلمة **(أهريمن)**، إلا أنّ السّطوة النّهائيّة للنّور في أساطير الدّيانة، فمهما تمكّن أهريمن من تدنيس عالم النّور المقدّس، إلا أنّه أكّد على سطوة أهورامزدا في الحفاظ على قداسة النّور، فدور البطل النّقيض هنا تأكيد على وجود البطل الأوحد، وهذا ما سنحاول عرضه فيما يلي.

ودعنا نستعرض الفكرة من بدايتها، " ففي الثّقافة الفارسيّة كلمة (دين) لها مصدران لغويّان، الأول (دي)، والمستخرج منها (ديدن، ديد، بديد) بمعنى (أن يرى)، ورغم المعنى الحسيّ

الأوّل إلا أنّ لها عمق روحيّ ونفسيّ، بحيث تصل الكلمة في أحد اشتقاقاتها اللّغويّة إلى (بينش) بمعنى البصيرة التي تُميز الشّخص السّيئ عن الجيّد... والمصدر الثّاني (دا) والآتي من (داد) بمعنى العدل أو القانون، وأصل كلمة (دين) في الأفستا"الكتاب الزرادشتي المقدس" دئنا(da – e – na)، وفي اللّغة البهلوي(den) ، وفي الفارسيّة الدّرية، بالخط العربي (دين) "[1]، فالأصل اللّغويّ لكلمة دين مأخوذ في الفارسيّة من أصولها القديمة، بالإضافة للأصل العبريّ أو السّاميّ القديم للكلمة، كما أنّها تحتوي في مضمونها على النّفس والمادة، أوالبصيرة المعنويّة، والقانون المادّيّ المحسوس.

وللدّيانة الزّرادشتيّة تاريخ يصل إلى الألف الثّالث قبل الميلاد في الحضارة الفارسيّة القديمة، والمسماة باسم نبيّها أو المبشّر بفكرها وهو (زرادشت)، وكانت الدين الرسميّ للدولة الساسانيّة قبل الزحف العربيّ على فارس، واعتماد الدّين الإسلاميّ ديناً رسميّاً للداخلين الجدد، ورغم ذلك ظلّ للزّرادشتيّة وجودها الأصيل في المجتمع والفكر الإيرانيّ حتّى الآن، فما زالت هناك بقايا للمتعبّدين بالزّرادشتيّة، ولهم معابدهم، بل أنّ لهم ممثّليهم في البرلمان الإيرانيّ، لما تمثّله من قوميّة وجذور في العقل الإيمانيّ في إيران، ممّا أثّر في آليّة التّناول الدّينيّ والمذهبيّ بعد ذلك، وهذا ما سنحاول طرحه في سياقات أخرى.

أ ـ ملحمة الموت والوجود:

حقيقةً تعتمد الدّيانة الزّرادشتيّة على فصل النّور عن الظّلمة، أو الخير عن الشّر، ولكنّ هذا الفصل التّعسّفيّ منذ بداية الأسطورة بدون إبداء أسباب هو الذي أدّى إلى الظّن بانفصال القدرة والإرادة بين أهريمن الشّيطانيّ وأهورامزدا النّوريّ، وأنّ لكليهما عالمه الخاص، ولكن برأيي أنّ الانفصال كان قبل خلق الخلق، أي لم يكن هناك سبب للالتحام، فتوازي العالمين لا يعني وجود إلهين.

[1]ـ بختاري عليولي محمود، الثّقافة والحضارة الإيرانية، منشورات شركة الأوفست، طهران، ط3، دس، ص67 ـــ68.

"فأهورامزدا، في عالمه المتعالي، مصدر للنّور والصّفاء، فهو قوّة العقل الكامل، يعلم بعلمه المطلق الشّر والظّلمة، وبعقله الكامل يعلم وجود أهريمن الذي كان في الظّلمة المطلقة، والذي لم يكن يعلم وجود أهورامزدا، ولم يكن قادراً على اختراق الفضاء الفاصل ما بين الظّلمة والنّور...فهو يحيا على حدود عالم النّور"[1].

لم يكن مسموحاً لأهريمن بتجاوز عالمه، فدوره لم يأتِ بعد، فعالم الظّلمة جزء من الوجود الذي يحكمه الإله الأكبر أهورامزدا، ورغم أنّ الأساطير الفارسيّة في كتاب الأفستا المقدس لم تؤكّد على كون أنّ مزدا هو الإله الأوحد، ولكنّها أكّدت أنّه الأكبر بلا منازع، وبقيّة الآلهة عناصر مساعدة تمّ توكيلها للقيام بما حدّده مزدا منذ البداية "فمزدا هو موجد الوجود، فالوجود تجلّ من تجلّياته غير منفصل عنه، فمزدا كلّي مطلق والحياة أو الوجود جزئيّ ونسبيّ"[2]، كما أنّ الأصل اللغويّ لكلمة " أهورامزدا" مكّون من جزئين" "أهورا" و"مزدا"، أهورا من أصل "آه" بمعنى الوجود في الفارسيّة القديمة، ومزدا من "من" بمعنى "العدل فهو الوجود المطلق والعقل الكامل"[3]، فأهورامزدا هو الإله الأوّل الكامل في ذاته، العالم بعلمه المطلق، وهي صفات البطل الأوحد بلا منازع، **ولكن متى جاء دور أهريمن؟.**

الأسطورة الزّرادشتيّة تحكي لنا أنّ أهريمن قد سُمح له فجأة بعبور عالم الظّلمة دون سبب واضح، وحينما صدمه هول ما رآه في عالم النّور، ولم يكن على علم بوجوده، قرّر أن يُدنّس عالم النّور، ويُميت الخلود، وكان مزدا يعلم بتجوّل أهريمن في عالمه النّوراني المطلق، ورغم قدرته على فناءه لم يقم بذلك بل إنّه اتّفق معه على موعد لبداية المعركة بين العالمين، الخير والشّر، الحياة والموت، وحدّدها بأنّها ستكون بعد ثلاثة آلاف عام. وفي تلك الأثناء "خلق **مزدا** كلّ خلقه، بدايةً بالسّماء والأرض، وصولاً للعشب والنّار ونهاية بآخر مخلوقاته

[1]ـ مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، معهد الدّراسات والبحوث الثّقافية، طهران، دط، 1966، ص6.
[2]ـ مهر فهرنك، فلسفة زراديشتية، منشورات ديبا، طهران، ط1، 1999، ص 3.
[3]ـ المرجع نفسه، ص13.

وهم البشر، وظلّ الجميع في حالة سكون، إلى أن انقضت المهلة وأعلنت الحرب ضد أهريمن وأعوانه، فتحرّكت المخلوقات"[1].

إنّ فلسفة خلق العالم في الزّرادشتيّة هي استعداد للصّراع بين الخير والشّر، حتّى أنّ المخلوقات قد ظلّت ساكنة حتى اللّحظة الموعودة، فالحرب مع الظّلمة والشرّ هدف الحياة والوجود، ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ كافّة المخلوقات كانت تتمتّع بصفة الخلود الإلهيّ التي منحها إياهم مزدا، ولكنّ هذه المنحة لم تدم طويلاً في مرحلة الصّراع، فقد تمكّن أهريمن من خلق الموت والفناء، وقام بتدنيس مخلوقات أهورامزدا المقدّسة، الخالدة كخلوده، بسمة الموت والعدم، لكنّ هذا لا يعني أنّ أهريمن يملك حقّ الموت في مقابل حقّ الحياة لدى مزدا، ففي نهاية الأسطورة، أي في نهاية العالم والمعركة، سيُفني أهورامزدا عالم الظّلمة وأهريمن ليعود الوجود إلى طبيعته النّورانيّة الأولى، أي الوعد الإلهيّ بالنّور المنتظر، فحقّ الحياة والفناء بيد أهورامزدا فقط، وهذا ما سنتابعه فيما سيأتي.

فأهريمن يمثّل زوال الحياة، أي نفي صفة الخلود عن الحياة، لتبقى من حقّ الإله الأكبر وحده، وكأنّه يعمل لصالح من يحاربه، ويُقرّ بألوهيته عليه، فدوره لا يتعدّى الرّمز للموت والمسؤول عنه، "فجدليّة النّور والظّلمة هي امتداد طبيعيّ لجدليّة الوجود والعدم بما يتّسق والتّصوّرات الطبيعيّة في تلك الفكرة، . فللطبيعة وجود حاضر مفيد... وزوالها هو العدم أو الظّلمة أو الموت". [2]، ولكنّ الوجود في حدّ ذاته لا يمثّل الإله الأكبر فهناك علاقة نسبيّة بين الوجود والإله.

ورغم أنّ مبدأ الثّانوية قائم في المعتقدات الآريّة القديمة حتّى ما قبل الزّرادشتيّة، نتيجةً لتأويل "الطبيعة" وتناقضاتها لصالح العقل البشريّ، إلا أنّ الزّرادشتيّة مثّلت مرحلة نضج في الوعي الفارسي بمنطق التّفكير في المجرّد، والمطلق، وإعطاء الرّموز الأولى مزيداً من العمق، فكانت فكرة الوحدانيّة والإله الأكبر، واختزال الكلّ في واحد، تأكيداً على مرحلة

[1]ـالمرجع نفسه، ص14.
[2]ـ مهر فهرنك، فلسفة زراديشتية، المرجع السّابق، ص. 86.

الإيمان بالقدريّة المطلقة، وبتحوّل الصّراع بين المتناقضات إلى جدليّة أبديّة تصبّ في النّهاية لصالح الخالد الأوّل والأوحد.

وبالتّدريج سيحاول أهريمن أن يأخذ النّور الكامن في المخلوقات، أي يأسر الحياة ويهبط بها إلى العالم السّفلي، ولكن في يوم النّهاية الموعود سيعود كلّ النّور إلى أهورامزدا ثانية، فالنّور دائماً إلهيّ وإن انتسب إلى الشّيطان بعض الوقت ولكنّه عائد لأبديّته مرّة أخرى، ونتيجة لخطف النّور الإلهيّ ستصيب المخلوقات الأمراض فيخلق لها مزدا الدّواء، ثمّ يُصيب الإنسان العجزُ والهرم فيعوّضه الإله بأبناء حتّى تستمرّ الحياة، وهكذا دواليك، "فأهريمن بفعلته تلك قد تمّم الخلق الإلهي ونفّذ مشيئة الرّب الأكبر في كائنات فانية ضعيفة تحتاج دائماً إليه"[1]، أي أنّ الخالق الأكبر للعالم أهورامزد ومتمم أحوال المخلوقات أهريمن بمشيئة الرّب، بمعنى أن هذا الأخير إرادته تابعة لإرادة إله الخير أهورامزد.

ب ـ النّار تجسيد لضياء الألوهيّة:

تعتبر النّار في الزّرادشتيّة هي "فكرة مزدا المجسّدة أعلى من كلّ مخلوقاته فالنار ليست معبوداً في حدّ ذاتها، وإنّما تجسيد للضياء الإلهيّ"[2]، هي أخت للنّور ومصدر الطهر والنّقاء في الوجود، فكما ورد في الزرادشتيّة، "أنّها مخلوقة من ضياء العرش الأعلى، وتجسّدت على الأرض... هي سرّ الحياة وروح العالم، رمز القوّة الإلهيّة في الوجود، وأصل جوهر البشر، فأصل كلّ المخلوقات من ماء إلاّ الإنسان المخلوق من النار... ولكن للنّار تدخّلها في كلّ عناصر الوجود، فقد امتزجت بالماء والنّبات فاكتملت ملامح الخلق، ونمت الأعشاب...وتكوّنت السّحب وهطلت الأمطار...فكان الكون"[3].

إذاً النّار تتجاوز مجرّد الرّمزيّة الخاصّة بالضّياء، لتتخلل في الوجود بأكمله، فقد مُنحت ميزات إلهيّة لم تُمنح لغيرها من العناصر الكونيّة، لذلك دخلت النّار كعامل رئيسي في عبادتهم، وبيوت النّار عندهم هي مركز العبادة والتّقديس "النور مقدس"، ولأن الكواكب

[1]ـ رضائي عبد العظيم، دين ودين الدّيانات الإيرانية القديمة، دار نشر المؤلف، طهران، ط3، 1995، ص 340.
[2]ـ مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، المرجع السّابق، ص78.
[3]ـالمرجع نفسه، ص 81، 82.

لاتوقد في كل الأوقات لذلك عمدوا إلى النّور الاصطناعي المنبعث من بيوت النّار، "وتحتل النّار المقدسة وسط غرفة خاصة وتوضع في موقد حجري مستقر على أربع قوائم، ويوقدها الكاهن نهارا وليلا، وهم يلقون فيها كميات من البخور، ويضع الكاهن كمامة على فمه لئلا يدنّس النّار"[1]. إنّ الزّرادشتيين يولوا احتراما كبيرا في عبادتهم للنّار ولا يدخلوا إلى موضع معبد النّار إلا بعد الاغتسال وخلع الأحذية ويناولون الكاهن كمية من البخور والمال، وهو يناولهم كمية من رماد النّار.

كما أنّ النّار كذلك تُجسّد الصّدق المطلق، ضد الكذب المظلم، فالكاذب عقابه في الزّرادشتيّة في العالم الآخر، بحيث سيمكث في ظلمة الجحيم ثلاثمائة عام، وللتّصوّرات عن الحياة في العالم الآخر سياق آخر سيكون للنّار فيه مكانة هامه، ولكن من يُشكّك في صدقه فالنّار اختباره.

"فيحكى أنّ **"سياوش بن كيكاوس"** البطل الإله، وهو أحد أبطال الفرس الملحميّين وله مكانة خاصّة في الأفستا بوصفه من عداد الصدّيقين، قد اتّهمه أبوه في زوجته، وحتى يتحقّق من صدقه في عدم مساسه بها، أدخله النّار، فإذا خرج سالماً صدُق قوله وإلاّ ستحرقه النّار، فيدخل سياوش ويخرج منها بلا أدنى أذى"[2].

فالنّار هي مقياس الصّدق الوحيد، وقد يُذكّرنا هذا المشهد بحكاية النّبي إبراهيم، ودخوله النّار حتى يُعاقب ولتثبت صحّة فكرته عن الله في قومه، فيخرج منها سالماً، خاصّة إذا تتبعنا كمّ التّراكمات الأسطوريّة التي بُنيت على الحكاية الإبراهيمية، سنجد ذلك التّشابه الواضح في عمق البنية الرّمزيّة لعناصر الكون في كلّ أشكال الدّين.

إنّ النّار في الزّرادشتيّة تمثّل حالة صراع أخرى بين المقدّس والمدنّس، فهي علامة الطّهر والصّدق، وهي التي تفرّق بين الشّيطانيّ والإلهيّ، والصّورة الأوضح لتلك الفكرة ميلاد

[1]ـ راتب عرموش أحمد، السّحمراني أسعد، الإسكندراني محمد، موسوعة الأديان، دار النّفائس، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص 280.

[2]ـ جواد رسولي السّيد محمد، دين الزّاهد في اليمين في زيران، منشورات طهران، طهران، ط1، 1998، ص 125.

زرادشت، فبداية خلقه كانت بنور إلهيّ نزل من السّماء السّادسة إلى الشّمس، إلى القمر، ثم إلى بيت النّار، فأضاءت النّار تلقائيّاً، ثمّ إلى رحم زوجة صاحب بيت النّار، فحملت بفتاة هي والدة زرادشت، وحينما ولدت الفتاة كانت تُشعّ نوراً فظنّ أبوها أنّ هذا بفعل الشّيطان، فطردها لتتزوّج من إحدى القبائل المجاورة لتنجب زرادشت، الذي كان يضحك ويتكلّم لحظة ولادته، " فخاف أهريمن على نفسه من هذا الطّفل الإلهيّ، ووجّه بعض أتباعه ليضعوه في قدر فيه نار مشتعلة، فدخل ثمّ خرج منها سالماً، وحرق أولئك الشّياطين ضاحكاً"[1].

ومن ضمن الاحتفالات التي تُقام سنويّاً في الزّرادشتيّة، وما زالت إلى الآن في بعض مُدن إيران كتراث شعبيّ، احتفال (شب يلدا: ليلة يلدا)، وهي أطول ليلة في السّنة، بحيث يتساوى بعدها اللّيل والنّهار ثمّ يتفوّق النّهار والنّور على الظّلمة واللّيل، ومن أهمّ التّقاليد في هذه الاحتفاليّة إشعال النّار حتّى يخاف أهريمن من ضيائها ولا يمارس سطوته على الشّمس أو النّور ويُخفيهما، وتمتدّ الاحتفاليّة حتّى تأتي الشّمس في الصّباح، بعد أن تتحوّل المدن إلى كتلة لهب من كثرة ما أُشعل فيها من نيران.

فالنّار ترفع الدّنس، وتُبعد مصدره الشّيطانيّ، وتُطهّر الكون بأكمله، وتُجسّد حالة الصّراع الذي ينتهي غالباً لصالح أهورامزدا، فالنّار البداية والأصل، رمز الصّدق، مطهرة للحياة، وكذلك هي دلالة النّهاية، فتبعاً للزّرادشتيّة، «قبل قيام السّاعة بثلاثة أشهر ستكون حرب قوية ما بين مزدا وأهريمن، سينتج عنها أعاصير وأمطار ثقيلة... ثم تتصاعد النّيران وينتهي العالم بالنّار، وتفنى كلّ المخلوقات... ويغرق العالم في ظلام كامل لسنوات طوال حتى تقوم السّاعة والحساب ويعود النّور ثانيةً»[2]، فنهاية العالم ستكون إلهيّة وليست شيطانيّة، فأهورامزدا يلعب في الأسطورة دور الإله الذي يرتكب الشّرور أحياناً ويفني الوجود الذي خلقه، فرغم ظلمة الوجود بعد المعركة، لكنّها هذه المرّة ظلمة إلهيّة تؤكد مفهوم البطل الأوحد.

---

[1]ـ رضائي عبد العظيم، دين ودين الدّيانات الإيرانية القديمة، المرجع السّابق، ص 102 ـــــ 104.
[2]ـ عطائي أوميد، معركة الآلهة (الحروب الكونية في الكتابات الإيرانية القديمة)، منشورات عطائي، طهران، ط3، 1998، ص 125.

بل تمتدّ فكرة التّطهر بالنّار المقدّسة بعد الموت والميعاد، " ففي الكتابات البهلويّة ورد أنّه في يوم الميعاد... سيعبر البشر فوق صراط من نار...الصّالحون لن يشعروا بعذابه...أمّا العصاة المذنبون اللّذين تركوا إتّباع أهورامزدا وساروا خلف أهريمن، سوف يتألمون حرقاً في النّار حتى تُطهّرهُم ثمّ يذهبون إلى الجنة"[1].

فالنّار بداية ونهاية، أصل الوجود وسبب العدم، وجواز المرور لنيل الرضا الإلهيّ، مقاومة للشّر الأهريمني بقدرتها هي الأخرى على الفناء والعدم، فكلاهما مجسّد للعدميّة في جانب منه، النّار أو أهورامزدا على الأرض، وأهريمن، ممّا يدلّ على أنّ قدرات الموت والعدم لم تكن تخصّ أهريمن منفرداً، وإنّما هي ممنوحة له فقط من قبل أهورامزدا، كما منحها للنّار، ويكفي أن نراجع كتابات **"جيمس فريزر"** خاصة كتابه أصل النّار، وأيضاً كتابات **"مرسيا إلياد"** خاصّة العود الأبدي للأسطورة، لنرى مدى تسرّب أو تشابه قدسيّة النّار في العديد من الأفكار الدّينيّة المجتمعيّة، خاصّة في مساحة نهايات العالم في كلّ دين أو مذهب، والتي أرجعتها إلياد إلى الزّرادشتيّة، وإن كنت أرى أنّ التّشابه لا يعني مطلقاً التّأصيل حتّى مع التّتابع الزمني للحضارات.

ج ـ الماء مصدر المخلوقات:

يعد الماء عنصر مقدّس في كلّ الدّيانات تقريباً، فهي ترمز لمجموعة من الإمكانيّات، فهي ترمز للموت كما ترمز للحياة، قادرة على الخلق، وعلى محو وتغيير العالم، ومن البديهيّ أن تتحوّل دلالتها للتّقديس المباشر في معظم الحضارات الإنسانية إمّا بسبب النّدرة أو الوفرة. وفي الدّيانة الزرادشتيّة لم يختلف الأمر كثيراً، وإن كان له دلالته الخاصّة في صراع التّقديس والتّدنيس.

فالماء هي أصل الخلق"فماء **مزدا** الصّافي الذي يرمز إلى المني الذّكوري في جانب منهنزل إلى الأرض بعد أن خلق السّماء عن طريق الهواء، ثم إلى باطن الأرض، وهناك بدأ

[1]ـ مهر فهرنك، فلسفة زراديشتية، مرجع سابق، ص111.

بالحركة، فخلق البحار، ثمّ كانت الأمطار، وخلقت الحياة بالتّدريج...بعد طوفان عظيم قسم العالم إلى سبعة أقسام وأقاليم فالأرض مستندة على الماء في كلّ جهاتها"[1].

ويحكى أنّه لدى موت "سياوش بن كيكاوس" على يد بطل التّرك "أفرسياب"، بعد هرب كيكاوس من أبيه، هطلت أمطار دمويّة من السّماء وأنّ الأمطار التي قسمت العالم وتسببت في الطّوفان كانت أمطاراً دمويّة، فالمطر هو البداية والدّماء سرّ الحياة، وبالتّالي لابدّ أن تكون الأمطار المقدّسة دمويّة.

ودائماً كان أهريمن يحاول تلويث المياه بوصف أن تلويث المياه أو تدنيسها هو تدنيس لكلّ المخلوقات، فإذا لامس الشّيطان أو أحد أتباعه الماء يصبح هذا الماء ملعوناً لا يصحّ الاقتراب منه مطلقاً، وإلا تحوّل مستخدمه إلى نجس شيطانيّ، "لذا يرد في الأساطير الدّينية أنّ إله ملاك المياه قادر على التّشكّل كما تتشكّل المياه، فأحياناً يظهر على شكل فتاة جميلة عذراء تكافئ الكهنة والموابذة وكلّ من يراعي قدسيّة المياه، وأحياناً على صورة فرس أبيض في حربه ضدّ حصان أسود هو شيطان الجفاف"[2].

وهكذا نلاحظ ارتباط دلالة الماء بالخلق والوجود واستمراريّة الحياة، بل تحمل في داخلها دلالة العذريّة والحياة الطّاهرة في صورة الفتاة العذراء، أو صورة القوّة في مواجهة الشّيطان، فالمعركة لابدّ أن تُحسم لصالح أهورامزدا، بوصف أنّ تدنيس الماء تدنيس لمزدا ذاته، لأنّ ماءه هو سرّ الوجود.

---

[1]ـ مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، المرجع السابق، ص 44، 45.

[2]ـ كريتس فوستا سرخوش، الأساطير الإيرانية، تر: عباس مختار، منشورات طهران المركزية، طهران، دط، دس، ص10 ـــ 13.

د ـ أهورامزدا الإله المتعالي في السّماء:

تعدّ السّماء هي مكان الآلهة في معظم الديانان كذلك في الزّرادشتيّة، فمزدا هو أعلى من السّماء إلاّ أنّ السّماء هي بداية عالم نوره، وهي أوّل حصونه للدّفاع عن عالمه ضد أهريمن، " فالسّماء هي رداء أهورامزدا، وهي أوّل خلق مجسّد، جوهرها من ألماس فهي درع ضدّ أهريمن، حتّى لا يخترق خلق مزدا"[1].

فالسّماء هي تجسيد للوجود الإلهي المتعالي وربط أيّ عنصر بالسّماء، سواء من أقمار أو شموس أو نجوم إنّما دليل على تقديس تلك العناصر فهي مفتتح لتقديس عناصرها، وتجلّ للنّور الإلهيّ المجسّد في الكواكب المتعددة فالأرض كذلك مرتبطة بالسّماء بصفتها عنصراً يتلقّى هبات السّماء من ماء وشهب وغير ذلك فهي مكان تجلّي المقدس وإعلاؤها محاولة لتأكيد الرّابطة على الإسقاط السّماويّ للأرض.

ولكن ما دور العناصر السّماويّة في معركة أهورامزدا وأهريمن، أو المقدّس والمدنّس؟ الشّمس مثلاً هي عين أهورامزدا، وضياؤها من ضيائه، وهي أكثر المخلوقات طهراً، "فإله الشّمس هو المنوط بحركة الفصول، وتنظيم الأيّام وعقاب الأشرار، والنّظر في أعمال البشر، ونزع النّور المقدّس من أيّ من العصاة". [2]

أي أنّ للشّمس دورها في تطهير العالم والمخلوقات بوصفها عين مزدا، فكلّ من يدنّسه الشّيطان أهريمن يطهّره إله الشّمس، بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك، فهناك علاقة قويّة بين الشّمس والوجود البشريّ، فأصل البشر منها، وستعود أرواحهم إليها، فهي رمز البداية. "فيها نطفة آدم أو الإنسان الأول (گيومرث)، وهو لا يماثل آدم في الكتب الدّينية الأخرى، ولكنه مخلوق من البقرة المقدسة، فحينما مات الإنسان الأول صعدت نطفته المقدسة إلى الشّمس لتتطهر ثمّ عادت واستقرّت في الأرض لأربعين عاماً، وبعد ذلك نتج أول ذكر وأنثى". [3]

---

[1]ـ مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، مرجع سابق، ص33.
[2]ـ كيلاني عصمت عرب، الأساطير القديمة، منشورات الفنان، طهران، 1997، ص 185 - 188.
[3]ـ مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، مرجع سابق، ص 73.

ومن ضمن الطّقوس المؤكِّدة على فكرة تقديس الشّمس والنّور أنّ الموتى في الزّرادشتيّة يُدفنون في أعلى الجبال ولذلك فكرتان، الأولى أنّ الميت نجس لأنّ الموت من فعل الشّيطان أهريمن، فالجسد طالما به حياة فهو ملك لأهورامزدا، ولكن حال موته لم يعد يمتّ له، وإنّما الرّوح النّورية فقط هي المتبقية في حالة طُهر لأنّها نور مزدا، لذا يتمّ دفن الموتى في أعلى قمم الجبال بعيداً عن المقدّس الأرضي، ولكن هناك تأويل أخر لنفس الطّقس، فالغرض من الدّفن الجبلي هذا هو الاقتراب من الشّمس، فهي تأتي من خلف الجبل وتعود إليه، وبالتّالي سوف يتطهّر الميت من دنس موته الشّيطانيّ لدى اقترابه من مكان الشّمس، حتّى أنّ الملوك كانوا يدفنون هناك رغبة في البركة، ويُودّعون بجملة: "فلتذهبوا إلى جنّة الشّمس". [1]

هناك ارتباط جليّ وواضح ما بين بداية الحياة البشريّة والشّمس، فمهمّة التّطهير والتّقديس مهمّة أزلية لكافّة المخلوقات والموجودات، كما أنّ للقمر دوره كذلك في نفس المنظومة، "فهو حادي الأرواح للعالم الأخر، مُجسداً مرحلة البرزخ والانتقال في الزّرادشتيّة...وهو مرجع ذنوب البشر، وميزان الثوّاب والعقاب... كما أنّه قد حسم الصّراع لصالح أهورامزدا... وسانده ضد أهريمن، ومنع أن يصل دنسه إلى البشر التّابعين لمزدا...وذلك حينما تمكّن من الهبوط إلى العالم السّفلي وإنقاذ النّور الإلهيّ الذي سرقه الشّيطان من المخلوقات، وحينما صعد اكتمل نوره وصار بدراً". [2]

ومن المؤكّد أن يكون زوال العالم مرتبط بزوال عناصر التّطهير الدائمة العمل لصالح الإله الأكبر، وضدّ شيطانه أهريمن، أي رفع القدرة المقدّسة لوسائل التّطهير والتّقديس، لتترك العالم في ظلمة شيطانيّة مثلما كان في البداية، "فمن علامات يوم القيامة في الزّرادشتيّة خفوت ضوء القمر، وتغيّر لونه إلى الحُمرة...والكسوف الكامل للشّمس، وتملأ الظّلمة العالم لفترات طويلة، يعقبه الفناء الكامل للوجود"[3]، فالظّلمة هي العدم مقارنة بضياء الوجود، أي أنّ الظّلمة هي المدنّس، فالإله يرفع مقدّسه من العالم حتّى تقوم القيامة ويفنى الكون، فلا

[1]ـ بهار مهراد، من الأسطورة إلى التّاريخ، منشورات جيشما، طهران، دط، 1998، ص 604، 605.
[2]ـ مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، مرجع سابق، ص 40.
[3]ـ عطائي أوميد، معركة الآلهة، مرجع سابق، ص 155.

يتّسق فناؤه والعناصر المقدسة ما زال لها وجود، أي أنّ الظّلمة المطلقة لا تعني انتصار أهريمن، فهو سيصيبه الفناء كما غيره من الموجودات، إلى لحظة البعث التي سيجمع فيها الإله الأكبر مخلوقاته ليحاسبهم، ويحدّد لهم المُقام، فالمحدّد النّهائيّ لبطولة أهورامزدا المطلقة هي لحظة البعث التي يثبت من خلالها أنّه مالك الكون بأجمعه، ولا منافس.

و- رمزيّة الأفعى وجدليّة الإله:

الصّراع لا يتوقّف فقط في مرحلة السّماء أو العناصر السّماويّة، فمكان الصّراع ذاته هو الأرض بكلّ أشكال الموجودات فيها، وسنحاول رصد أهمّ الرّموز التي تعاملت معها الدّيانة الزّرادشتيّة، خاصّة رموز الموجودات أو الحيوانات تحديداً، لما يشير إلى بقايا الأفكار الطّوطميّة التي سكنت العقل الإنسانيّ منذ البدايات الحضاريّة، وكيفيّة تطوّرها بعد ذلك في إطار مقدّس متكامل الفكر والطّقوس.

من أهمّ الرّموز التي تشغل الوعي الدّيني الزّرادشتي رمزية الأفعى، كما شغلت العديد من الدّيانات القديمة الكبرى كالمصريّة القديمة بتعدّد مراحلها الفكريّة، والبابليّة بشقيها الآكاديّ والسّومريّ، فالأفعى ترمز إلى التّناقضين، فهي ذات أصل شيطانيّ، ولكنّها مرتبطة بالنّار المقدّسة في جانب أخر، وخير نموذج دالّ على ذلك التّحليل اللّغويّ الآتي: الأصل اللغويّ لكلمة أفعى بالفارسيّة (أژى)(Aji)، (فـأژى)، متشابهة من حيث البنية الصّوتيّة معAgni(إلهة النار الهندي) لتوحّد الأسرة اللغويّة وكذلك السّياق الحضاري...وAjمنفصلاً تعني النّار، أي أن هناك ارتباطاً بين الأفعى والمقدّس بشكل مباشر، وإن كان ارتباطاً لغويّاً لا أكثر، وتوضيح تلك الفكرة يحتاج إلى بحث منفصل حول العلاقة بين الأسطورة والتّطوّر اللّغوي، ليس فقط في السّياق الدّيني ولكن في الملاحم والتّراث الشّعبي بشكل عام، ولكن من المؤكّد أنّ الأسطورة الزّرادشتيّة قد قدّمت أدلّة كافية للارتباط بين الأفعى والشيطان، " ففي نهاية

العالم سيتجسد أهريمن على شكل أفعى، وسيتمّ تقييدها بواسطة ملاك وفي حكاية أخرى بواسطة الإله الأكبر ذاته وستُلقى في الجحيم للنّهاية". [1]

وفي قصّة مشهورة في الزّرادشتيّة تمّ تناقلها في الملاحم الإيرانيّة خاصّة الشّاهنامة وهي قصّة (الضّحاك وأفريدون)، "فالضحاك مخلوق شيطانيّ له حيّتان على كتفه، في الأسطورة ابتلعتا الشّمس، فكانت ظاهرة الكسوف، ولدى انتصار البطل الملحمي الأسطوري أفرديون عليه وقتلة للحيّات سطعت الشمس من جديد، وكان عيد المهرجان، كما أنّ الأصل اللغويّ للضّحاك(AjiDhak- اژى دهاك)، وهو من تجلّيات أهريمن، واسمه مركب من (أژى Aji-)بمعنى الحية، و(دهاك) ويد اسمه (داسه) من أصل (Deas) اللاتينية، و(ديو-Div) الفارسيّة تعني الشّيطان، أي أنّ إسمه "حية الشّيطان". [2] خاصّة إذا وضعنا في الاعتبار قصّة تحوّل الضحاك إلى حليف للشيطان، فقد وعده الشّيطان أن يُملّكه العالم بشرط أن ينفذ كلّ أوامره، وبالفعل إلى أن طلب منه أن يُطعم حيتان سوف تنبتان له على كتفه رؤوسَ شباب البلد، واستمرت تلك الأزمة إلى ظهور أفريدون وانتصاره بعد ملحمة طويلة، ليس مجال تحليلها الآن، وفي الرّوايات الأفستية الضّحاك هو الشّيطان بشكل مباشر.

فالحية ذات صلة واضحة بعالم المقدّسات والمدنّسات معاً، بمعنى أنّها تجسّد تلك العلاقة الجدليّة بصورة واضحة، فهي ذات أصل شيطانيّ أهريمني واضح، أي أنّها مشاركة في تدنيس العالم، فقد ابتعلت الحية الشّمس، كما أنّ التّراث الدّيني الزّرادشتي يذكر الحيّة المقدّسة بوصفها حيّة سماويّة ضخمة تلتفّ حول العالم لتلتهمه في لحظة سطوة أهريمن، ولكن من جانب آخر، إن صحّ تحليلي حول الأصول اللغويّة والأسطوريّة، فإنّ للحيّة تجسيداً للنّار كذلك، أي أنّها تحتوي النّقيضين في ذات الوقت، وتعتبر مجسّدة للصّراع الجدليّ بين المقدّس والمدنّس.

وهكذا نلاحظ أنّ العلاقة بين الإله الأكبر والشّيطان لم تكن علاقة تنافسيّة، أو ندّيّة بشكل كامل، فدائماً كان أهريمن متمماً لإرادة أهورامزدا، فهو من جعل الإنسان فانياً، ووهبه العجز

[1]ـ عطائي أوميد، معركة الآلهة، المرجع السّابق، ص 179.
[2]ـالمرجعنفسه، ص 70 ـــ 72.

والمرض، والموت، فتتجلّى قدرة الإله بقوته على ضعف الإنسان، حتى أنّ الشّيطان ذاته سوف يصيبه الفناء أو النّفي الأبديّ في الجحيم، خاصة أنّ دور البشر لا يتعدّى سوى مرحلة التلقّي عكس بقيّة المخلوقات، فالإنسان في الزّرادشتيّة إما يُقدّسه ويطهّره الإله الأكبر، وإمّا يدنّسه الشّيطان، فدوره في الأسطورة يكاد يكون منعدماً، لكنّ مساحته الحقيقيّة تتحقّق من خلال الطّقوس الممارسة في الدّيانة، والتي تُعدّ التّجلّي الحركيّ للفكرة الحكائيّة.

إذن مبدأ الوجود عند **الزّراديشية** هو الإله **أهورا مزدا** متصورا إياه كإله واحد أوجد هذا العالم والوجود، ويتضح ذلك خلالوبثّ فيه الخير لطبيعته الخيّرة وحكمته العظيمة، وهو منظّم الكون ومسيّره، وبذلك تكون الزّراديشتية من اتجاه المبدأ الواحد في فلسفة الطبيعة. وتتضح عمليةتولي خلق العالمبعد الصّراع بينهما عندما أراد أهيرمن نزع السّلطة من أهورامزدا الذي حكم عالم الأرواح لمدة 3000 عام، أمهل أهيرمن أهورامزدا 9000 عام للتخلي عن الحكم دون حرب، لكن أهورامزدا رفض تخليه عن السّلطة، وخلال هذه المهلة قام بخلق الكون على ستة مراحل، حيث قام بخلق السّماء أولاً، ثم الماء، فالأرض، فالنّباتات، فالحيوانات والماشية، وأخيراً خلق الإنسان في الوقت الذي اشنغل فيه أهيرمن بخلق الشّياطين والمسوخ لمواجهة أهورامزدا.

المبحث الرابع: تصور"الطبيعة" في الفلسفة الهندية القديمة.

تعد بلاد الهند من أغزر بلدان الشّرق الأدنى إبداعا و إنتاجافي فضاء الفكر الفلسفي، والتي ظهرت مابين عامي(2500و600 ق. م)، وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس مما جعل عملية دراستها مسألة معقدة، لتنوع المذاهب، وكثرة الكتابات.

إنّ الفلسفة الهندية ذات طابع روحي في المقام الأول، لأنّها حاولت معرفة طبيعة الإنسان الرّوحية وأولت اهتمام كبير بمصيره الرّوحي، وبذلك ربطت الدّين في علاقته بالعالم والكون، لكن بالرّغم من ذلك نلتمس فيها الجانب المادي الذي قزمته واعتبرته شرا.

وأقدم مذاهب الفلسفة الهندية نجدها في "**الفيدا**" (veda)، التي تعني الحكمة وتشير إلى الطّريق الذي سار عليه الحكماء "الفيدا" للبحث عن الحقيقة، وتنقسم "الفيدا" إلى أربعة أقسام:

1- الرّيج فيدا (Aigveda) وتحوي تراتيل شعرية**مانترا** موجهة إلى الآلهة بالإضافةإلى الكثير من الأساطير وممارسة الطّقوس القديمة الأكثر فيدية.
2- السّما فيدا(sàmaveda) والتي تحوي تقريباً فقط على مانترا من الرّيج فيدا والمُرتبة بتسلسل ليتم استخدامها للغناء عند تقديم القرابين للآلهة.
3- الياجور فيدا(Ayurveda) تحتوي على مانترا نثرية ومقاطع مأخوذة من الريجفيدا والتي تُستعمل في الطّقوس الدّينية، بالإضافة إلي قسم نثري مُفصل عن أداء القرابين.
4- *الآثار فيدا* (Athraveda) تضم التّعويذات ضد الأعداء، السّحرة والأمراض وأيضاً طرق التّكفير من الأخطاء التي أُرتكبت خلال طقوس تقديم القرابين، وكذلك تعاليم التّعامل مع الشّعائر الأُسرية وحقوق الملكيات. "وتحتوي نسبة كبرى من السّحر". [1]

[1]ـ سرفيالي رادا كراشنا وشارلزمور، الفكر الفلسفي الهندي، تر: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتّأليف والتّرجمة والنّشر بيروت، لبنان، دط، 1997، ص 26.

ويمثل الرّيج فيدا الحقبة الأولى لتطور الإدراك الدّيني، ونجد في أنشودة الخلق (hymmede la création) لريج فيدا دهشة العقل إزاء الكون، ولغز الحياة، والنّظر إلى المادة على أنّها كل شيء، فمنها وجدت كل الأشياء، وإليها تعود، وتحدث الأنشودة على الأصل الذي تراه في الواحد(L'UN) "كأساس العالم الذي وجد قبل انفصال الوجود واللاوجود، وقبل ظهور الآلهة".[1]

"1/ لم يوجد الوجود أو اللاوجود عندئذ.

ولم يوجد هواء أو فضاء قبله.

ماذا كان مخفيا ؟ أين؟ وبحماية من؟

وهل كانت هناك مياه لا يعرف عمقها؟

2/ والموت لم يوجد عندئذ ولا حياة الأبدية، ولم يكن هناك مايدل على اللّيل والنّهار.

وبقوته الذّاتية تنفس الواحد بدون هواء.

ولا شيء وجد قبل ذلك.

3/ من يعرف ما هو الأكيد، من يعلن عنه؟

متى ولد؟ ومتى تم هذا الخلق؟

الآلهة ولدت بعد خلق هذا العالم.

ومن يستطيع أن يعرف متى وجد؟

4/ لا أحد يعرف متى الخلق كان.

وفيما إذا كان هو أنتجه أولا.

هو الذي يخطط في السماء العليا،

هو وحده يعرف، أو يمكن أن لا يعرف في غبطته". [2]

[1]– Pter Kunzman, FranzPeterBurkard, et Franz Wiedman :Ebid p17.

[2]– سرفيالي رادا كراشتا وشارلزمور، الفكر الفلسفي الهندي، مرجع سابق، ص 53، 54.

إنّ هذه الأبيات تحاول أن تقدم إجابة عن السّؤال الذي طرحه الإنسان عن نفسه ألا وهو ما هو أصل العالم والكون؟، والإجابة التي قدمتها هذه الأبيات تذكرنا بالخلاء (chaos) الذي قاله **هوزيود** (Hésiode)، و**أبيرونأنكسسيماندرس** (Anaximandre) لأنّها تقول أن وسط الفراغ التام، ظهر الواحد بقوته الذاتية، وهذا الواحد هو أصل العالم.

وتعتبر **الأوبانيشاد** (Upanishad) خير تعبير عن الفلسفة الهندية والأوبانيشادهي الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفته. وعلى حد تعبير **ماكس مولر** (Max. Muller) «منهاج وصل فيه التأمل الفلسفي الإنساني قمته العليا»[1]، وسيطرت هذه الفلسفة على الهند لمدة ثلاثة ألف سنة أي من (800 إلى 500 ق م).

وتعني كلمة أوبانيشاد بالقرب يجلس، لأنّ أصلها من **أوبا** التي تعني قريب و**"ني"** التي أسفل و**"تشاد"**التي تعني يجلس، وتشير إلى أنّ الطّلاب كانوا يتلقون دروس الفلسفة وهم جالسين عند أقدام معلميهم.

وترتكز تعاليم الأوبانيشاد "على وجود الإله الواحد الذي تعتبر جميع آلهة **"الفيدا"** مظهرا له "لأنّنا نخاف ممن تخترق النّار لأجله"، ومن تشع الشّمس لأجله ونخاف ممن تقوم الرّياح والغيوم والموت بواجباتنا لأجله". [2]

ويدعى هذا الإله **"براهمان"** (Brahman) الكائن الأعلى، الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها، وهو لا يعد ولا يوصف بالرّموز العضوية وبالأوصاف المنطقية.

وبما أنّ الأوبانيشاد هي مجموعة من وجهات النّظر، يعتبر مذهب وحدة البرهمان وأتمان (l'unitédu Brahman et de L'atman) الأكثر انتشارا وإنتاجا، "ويعرف البراهمان كمبدأ أصلي للموجودات وهو جوهر العالم، أما **أتمان** (atman) فتعني النّفس ذاتها (روح) الإنسان

[1]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 49.
[2]ـ سرفيالي رادا كراشنا وشارلزمور، الفكر الفلسفي الهندي، المرجع السّابق، ص73.

إنما جوهر حقيقي أنها الرّوح الدّاخلية لكل الأشياء". [1] ومن هذا فإنّ المعرفة النّهائية التي لابد للإنسان أن يصل إليها هي أن يصبحبراهمان وواتمان واحد.

أما الطّريق الذي يصل به الفرد إلى الحقيقة المطلقة هي التّصعيد الدّاخلي فهو طريق طويل يتطلب تهيؤا أخلاقيا كافيا إذ "لاستطيع أحد أن يصل إلى الرّوح جهد ونظام وعلى الإنسان حتى يرى الرّوح أن يصبح هادئا ومسيطرا على ذاته، ساكنا يتحمل بصبر وقانعا"[2]، إذا ما تأملنا هذه الخصال لوجدنا أنها تبعدنا على الأنانية الفردية، وشهوات ورغبات اللّذة، وتقربنا من الفضيلة، والحكيم من يختار المعرفة والفضيلة.

أما الفكرة الأساسية الثّانية والتي تؤكد عليها الأوبانيشاد هي مذهب **الكرما** (Krama) والتّناسخ (Réincamation)، فالإنسان يتجسد تحت صورة جديدة حسب أفعاله ووجوده المادي **كرما** وما يبقى في **السمسارا** (Samsàra) أي عملية التّطور حتى يتخلص من قانون الكارما لأنّ هناك نظام أخلاقي في العالم، ومن أجل ذلك لابد على الإنسان أن يبتعد عن كل شهواته الذّاتية الأنانية الفانية، حتى يصبح خالدا وإذا أخفق في بعض المحاولات، فلا ييأس لأنه سيولد من جديد ليحاول مرارا وتكرارا، ومن المؤكد أن سينجح في النّهاية وهذا هو التّناسخ.

ومن هذا يمكن القول: "أن فلسفة الأوبانيشاد تبدو من جهة تشاؤمية (Pessimiste) لأنها لا تقدر الوجود الإنساني، وتعتبر أن العالم شرا، ومن جهة أخرى لها وجهة تفاؤلية لأنّها تصف وتضع طريق الخلاص".[3] واستبدال هذا العالم للوصول إلى عالم الحقيقة موكسا(Moksaha) أي الخلاص أو الوصول إلى الأبدي الذي يحرّرنا من الأبدي الذي يحرّرنا من دورة التناسخ.

وبذلك نستنتج أن الطّريق الحقيقي للإنسان هو أن يتحرر من كل شهواته، ورغباته ليصبح منسجما مع روح العالم غير الشّخصية، وتكمن القوى المخلصة في إدراك الأعلى والحدسي

---

[1]ـالمرجع نفسه، ص95.

[2]ـ أوبانيشاد كانا، قصة ناسيكتاس، تر: عبد السّلام زيان، شمس للّنشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2008، ص83.

[3]ـ الألوسي حسام محي الدّين، بواكر الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، ط2، 1981، ص277.

لجوهر البرهمان لأنّ من يعرف البرهمان هو نفسه برهمان، "أنّ البرهمان من يعرف ذلك يتحرر من كل العلاقات".[1]

ولما نتحرر من كل العلاقات التي تسكن قلب الإنسان، يصبح الفاني خالدا ونصل عندئذ إلى البرهمان، وعندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض يصبح الفاني خالدا... "إنّنا لا ندركه أبدا بالكلام أو بالفعل أو بالنّظر، وكيف لا يمكن إدراكه إلا بقولنا إنّه موجود".[2]

ولم تكنالأوبانيشاد المذهب الوحيد في الفكر الهندي القديم فحسب، بل وجدت مدارس فلسفية أخرى اهتمت بمسألة أصل الكون أي العالم، ومن بين هذه المدارس نجد **ساميكا** (Samkhya) التّي أقرت أن العالم مكون من مبدأين أبديان وغير مخلوقين، وبهذا قد وضعت عنصرين وقالت بالثّنائية، ونجد صدى لهذا المذهب عند **بارمنيدس،** أما المبدآن اللّذان قالت بهما السّامكيا فيتمثلان في الرّوح الخالصة(Purusha) والمادة(Prariti).

أنّ (Purusha) موهوب بالضّمير (Conscience) لكنّه غير فعال، بحيث أنّه وحده لا يستطيع أن ينتج شيئا، أما(Prariti) فهي قوة فعّالة ومؤثّرة وكونها بدون ضمير، ولهذا فهي غير موجهة لهدف معين، ومن هذا فإنّ العالم لا يستطيع أن يولد إلا من خلال تنظيم المبدأين، ومن أجل ذلك تتدخل ثلاثة قوى للتّطور(Gunas) وتؤثر في المادة (Prariti)، وتتمثل هذه القوى الثّلاثة فيما يلي: "1ـ الصّافي مرح. 2ـ المتحرك متحمس. 3ـ السّاكن بطيء"[3]، وقبل بداية الدورة الجديدة للعالم، كانت القوى في سكون، ولكن عندما بدأت التّحركات ولدت العناصر الأساسية وهي المكونات الأساسية للعالم وعددها 24 مكونا منها العقل(Raison)، والإحساس بالأنا (Consciencedesoi)، والإدراك الحسي(perceptionsensible).

إنّ الرّوح(Purus) تتميز تماما عن(Prakriti) المادية لأنّها عبارة عن تأمل بسيط، وهكذا، فإنّ امتزاج الرّوح والجسد في الإنسان ما هي إلا الظّاهر كما يؤكد هذا القياس "يظهر

---

[1]– Peter Kunzman, FranzPeterBurkard, et Franz Wiedman :Ebid p17.

[2]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 51.

[3]– Peter Kunzman, FranzPeterBurkard, et Franz Wiedman : Ebid P19.

البلوّر الشّفاف أحمر إذا وضعنا وراءه شيء باللّون الأحمر، ومن هنا يبدو أنّ الرّوح تتأثر بالمحسوس". [1]

ومن أجل ذلك ظهر مذهب **اليوغا** (Yoga) كبديل **للسّمايكا،** لأنّ اليوغا تمثل منهج تطبيقي للخلاص، والمبدأ الأساسي لليوغا على عكس السّاميكاهو الإيمان بالخالق المتعالي الذّاتي، وترتكز اليوغا أيضا على فكرة أنّ الإنسان يستطيع عن طريق التّركيز أنّ (Laconcentration) والتّأمل(Laméditation)، والزّهد (L'ascèse)أن يصل إلى طمأنينة الرّوح وإلى التّحرر من المادية (Prakrite)، بحيثأنّ الإنسان لما يركز على الذّات، يدرك الاختلاف بين الأنا والعالم الخارجي، فيتحرر من هذا الأخير، ويصل إلى الكمال والنّشوة الرّوحية، وإلى جانب هذا توجد مدارس أخرى منها المدرسة **الجهلكية،** (عباد الماء) الذين زعموا "أنّ الماء ملك وأنه أصل كل شيء ومبدِؤه، وبه كل ولادة ونمو ونشوء وعمارة". [2]

أما **الأكنواطرية** (عباد النّار)، فهؤلاء اعتقدوا بالنار وزعموا " أنها أعظم العناصر جرما وأوسعا خبرا وأعلاها مكانة، وأشرفها جوهرا وألطفها جسيما وكيانا ولا كون في العالم إلا بها ولا حياة ولا نمو إلا بمازجتها". [3]

فالنّار هي الأصل الأول ومصدر الوجود، وهذا الرأي أقرب إلى رأيهيراقليطس.

ومن كل هذا نستنتج أن الفلسفة الهندية هي في الواقع بحث باطني عن الذّات الإنسانية، أي أنها تهتم بحياة الإنسان الدّاخلية أكثر من اهتمامها بالعالم الخارجي. وما يدفعونا إلى القول "أن الهنود سبقوا اليونان في مجال الفلسفة المثالية في استخدام طريق الحدس، والتّمييز بين عالم الحس وعالم الأشياء الثابتة". [4] وهي لم ترتكز على الجانب المادي لأنّ هدفها الأول والأخير هو رسم طريق الخلاص، واستعملت طريق الحدس لأنّ العقل يشير إلى الحقيقة،

---

[1]ـ شرف محمد جلال، محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، مكتب كريدينية أخوان، بيروت، دط، 1980، ص46.

[2]ـالمرجع نفسه، ص47.

[3]ـ الألوسي حسام محي الدّين، بواكر الفلسفة قبل طاليس، مرجع سابق، ص278.

[4]ـالمرجع نفسه، ص 278.

لكنه لا يستطيع أن يصل إليها، أما الحدس يعد الوسيلة الوحيد لإدراك الثّابت والحقيقة المطلقة.

الملاحظ أن العامل المشترك في قصص الخلق الشّرقية هو الصّراع، فهؤلاء القوم لم يقفوا عند تفسير الظّواهرالطبيعة فحسب، بل كذلك سعوا إلى تفسير السلوك البشري فقدموا لنا في قصص الخلق آلهة تتصارع وتتنافس وتتبادل الغيرة والتآمروالتحالفات كالبشر، وهذا ما يجعل قصص الخلق القديمة وسيلةً لمعرفة كيفية تفكير الشّعوب القديمة وطريقة نظرتها إلى العالم وما وراءه.

فقد تأملوا الوجود الطّبيعي، وما فيه من تغيرات وكائنات متعددة وأرجعوا مصدره إلى مبدأ واحد أو أصل واحد ترد إليه بالرغم من تعددها وكثرتها، فجاءت تفسيراتهم بصيغة غيبة ميتافيزيقية تحت مفهوم الإله، فتباينت التفسيرات والتصورات هذا الإله الذي يحمل صبغة القداسة.

ففي الحضارة المصرية القديمة تأرجح تفسير نشأة "الطّبيعة" بين إلهين **أتوم** في المذهب الشّمسي والإله **"رع"** في المذهب **الأشموني**، وفي حضارة مابين النّهرين ردوها إلى الإله **مردوخ** بينما ذهب حكماء الحضارة الهندية القديمة إلى أنّ الإله براهمان هو الأصل الأول والأوحد لهذا الوجود في الفلسفة الهندية، أما في الحضارة الصينية القديمة كان مفهوم **الطاو** هو المبدأ الأول في نشأة الوجود، أما الحضارة الفارسية والديانة الزرادشتية تحديدا، قالت أنّ الإله أهورامزدا هو الأصل الأول للعالم الطبيبعي.

وفي أساطير النّشوء الحضارة المصرية القديمة والحضارة مابين النهرين، تتمثل نقطة، الانطلاق في فعل الخلق ووجود إله رئيس رع في مصر القديمة، ومردوخ في بابل، يعكس السّلطة الملكية المركزية الاستبدادية في هذين البلدين.

أما في العالم الإغريقي فإن فعل الخلق لا يرتبط بأي إله رئيسي فحسب الأساطير الإغريقية في نشأة الكون، أنّه لم يكن يوجد في البدء سوى الكاوس، ويصف هزيود نشأة الكون، في ملحمته **الثيوغونيا** أي نشأة الآلهة، التي ترقي إلى القرنين السّابع والثّامن قبل الميلاد:

"في الكون تولد الخراب أولا، وفي لإثره.
جيا المستديرة الرّحبة، ملجأ الآمن المشترك.
وتارتاروس المظلم الكثيب في أعماق الأرض.
والأروع بين الآلهة الآزليين كلهم، الإله
البديع إيروس إنّه الأعذب لدى الآلهة
وسكان الأرض من البشر
يخضع الرّوح في الصّدر، ويسلب اللّب من العقل.
ومن الكاوس ولد اللّيل الأسود وأريبوس الجهم.
وأنجب اللّيل الأثير، والنّهار المشرق، أو هيميرو:
لقد حملا بهما في جوفه، أقترن بالحي مع أريبوس.
وانجبت جيا لنفسها رحابة مثيلة:
سماء اورانوس ذات النّجوم، لكي تغطيها في كل مكان
ولكي تكون مسكنا راسخا للآلهة الكمالي الغبطة...". [1]

إذن تعدالأشعارالهوميريةأوّلمراحلالفكرالأسطوريفضلاعنكونهاالبذرةالأولىلأكثرما قيلفيالفكرالفلسفي، سواءفيالطبيعةأوالأخلاقأوالمعرفة، فمايتعلقبالمبحثالطبيعي، أبدتالأسطورةرأيهافيأصلالكون، "فالطبيعة"حيّةمريدةوالأنهارتغضب، والأرضتتزوج، وتلد ومنأولادها أوقيانوسالمصدرالأوللأشياء.

لقد أصبحت الآلهة عند (هوميروس) شخوصا إنسانية لا تختلف عن البشر، "غير أنّ لها سائلا يجري في دمائها يضمن لها الخلود، وما عدا ذلك فهي مثل الناس تتنازع وتحبوتبغض وتكيد لبعضها". [2]

[1]ـبريوشينيكين س، الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، تر: حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدّين، دمشق، ط1، 2006، ص 84، 85.
[2]ـالمرجع السّابق، ص 85.

لقد تعددت الآلهة في معتقدات اليونانيين القدامى، وتمّ تجسيدها في هيئة بشر تقوم بكل الوظائف الحيوية على شاكلة البشر، تنتقل من مكانإلى أخر، وكانالشعباليونانيالقديميؤمنبتعددالآلهة، وكانتطبيعةالآلهةتأخذ صورةبشرية، لذلككانتتسكنفوقجبلالأولمب، وهيتأكل، وتشرب، وتتزوج، وتنتقل من مكان إلى أخر، وهيخالدةلاتموت، كماصوّرهاالشاعرهوميروسفيكتابيه الإلياذة والأوديسة.

وتعدّفكرةتعددالآلهةمنأقوىالمعتقداتالدّينيةأثرًافيتفكير الفلاسفةاليونانيين، فالجميعآمنبهاماعدا**أكسينوفان**الذياعتبرهالبعضيقولبإلهٍ واحدٍ، كماأنالوصفالدّينيللآلهةبأنطبيعتهاتأخذصفةبشرية، لكنعلىنحو كامليظهرأيضًاأنهذاالمعتقدالدّينيفيالآلهةموجودٌعندأبيقورفيتصوره.

إنّ "الطبيعة" هيذاتهاأصلالوجودمنذالأزل، وليسالإلهولاموجود أخر، فالإلهةبهذهالأشعارغيرخالقةولامبدعةللكونولامعنيةبهوليس فيقدرتهاإلاّالتلاعبببعضجوانبالوجودفقط. وإذاكانت"الطّبيعة"أزليةحيّةبنظرهوميروس فهيهكذاأيضاعندهزيود، إلاأنّهذايضعصورةلنظامالكونيعتمدفيهاعلىأنّالأصغر يخرجمنالأكبرفالجبالتخرجمنالأرضوالأنهارتخرجمنالأوقيانوس "والوجودلميكن هكذامنالأزلإلاّ أنّهكانعبارةعنخليطغامضيسمىالعماء أوالاضطرابأوالفوضى، فهذا أولالموجوداتظهورا"[1].

إنّالكلاموليسمنخيالهزيودلكنهاستوحىالآلهةفقالتله: «إنّ أوّلماوجدمنالأشياءهوالفراغ أوالخلاء أوكاوسأوالهاويةالذيستحلفيهالموجودات كلها، وبعدهظهرتالأرضالخصبة، وهيالأمّالمغذيةثمالحب»[2]، ومنالحبظهرالنور، وارتسمتالسماءبعيداعنقممالجبالالتيخرجتمنالأرضكماخرجتالأنهارمنالأوقيانوس، أمّاالآلهةفهي آخرالمواليدوهيفوققممالأولمبلاتسبقهاإلاّالقوىالطبيعيةالمكلفةبتدبير بعضجوانبها،

[1]ـأفلاطون، المأدبة، تر:وليمالميري، مطبعة الاعتماد، القاهرة، مصر، ط1، 1945، ص 178.
[2]ـعثمان أحمد، الشّعرالإغريقي، سلسلة عالمالمعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1984، ص19.

وهكذاكانالنشوءيمكنوضعهفيجداولوأنسابحتىيأتييومعلىهذاالوجودويعودإلىأصلهمنالاضطرابوالعمىهذارأيالأشعارالهوميريةفيالعمى، وأصل الوجود.

ويواصل "هيزيود" في قصيدته وصف تسلسل الآلهة قائلا: "ومن الكاوس، ولد اللّيل الأسود، وأنجب الأثير والنّهار المشرق "هيميرو"، ثم اقترن بالحب مع أريبوس، فأنجبا "جيا" التي أنجبت أورانوس، الذي وضع السماء ذات النجوم لكي تكون مسكناً راسخاً للآلهة الكاملي الغبطة، وقد ملك **أورانوس** العالم، واتخذ جيا زوجة له، ومن أبنائهما أوقيانوس (المحيط)، وثيطس (الشّمس)، وسيلينا (القمر)، وأيوس (الفجر)، وقد نجح كرونوس بالإطاحة بأبيه أورانوس، ومن دماءه المتساقطة على الأرض ظهر العمالقة، ومنكرونوس وجيا، جاء زيوس رب السّماء، وهيرا زوجته، وبوسيدون إله البحار، وديميترا آلهة الخصب، وهاديس إله العالم السفلي". [1]

في بداية معالجة هزيود لأصل العالم جعل واحدا من أقدم الآلهة معادلا للأرض والسّماء أول زوجين تزوجا بفعل **"الحبEros"**، ولذلك فكر هزيود تفكيرا منطقياّلما استنتج أنّه طالما كان الأمر كذلك، فإنّ الحب الذيهو سبب تألفهما وجميع أبنائهما من بعدهما لا يمكن إلاّ أن يكون أقدر هذه القوى الطبيعية، والتي هي في نفس الوقت آلهة مشخصه بصفة الألوهية ولذلك فهو إله من أقدم الآلهة.

لقد كان الحب في نظر هزيودأفضل ما وجد بين الآلهة الخالدين، والذي ينساب فيالأعضاء، والكامن في صدور الآلهة والبشر على حد سواء، إنّه مروض القلوب، إنّه الإرادة الخيرة.

والملاحظ أنّه في اليونان القديمة عند اندماج الأسطورة بالدّين اندماجا يكاد يكون تاما يرى **بوغومولوفة**: "أنّها كانت مخصصة فقط لعبادات اقتصرت على فئة قليلة حيث تمثلت

[1]ـ بريوشينيكينس، الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، مرجع سابق، ص 85، 84.

بالجماعات الدّينية، والطّقوس المحلية، وهذا الدّور المهم كان ملائما جدّا للنّزعة التي دعت إليها الأورفية". [1]

وبمعنى آخر فإنّ إدماج الأسطورة بالدّين، التي تجلت خصوصا في النحلة السّرية، والتي كانت الأورفية واحدة منها، حيث عبرت أساطيرها عن طقوس العبادة التي تمارسها، أي أنّها جمعت بين الأسطورة والدّين.

ظهرت هذه النّحلة الدّينية في اليونان في القرن السّادس قبل الميلاد متأثرة بعبادة ديونيسوس، ونسجت أفكارها حول أسطورة أورفيوس والقصائد المقدسة التي نسبت إليه، وكان هدفها الأساسي معارضة النّظام السّياسي والدّيني اللّذين كانا يحكمان العالم الإغريقي.

ظهرت المجتمعات الأولى التي تدين بالأورفية في بلاد **"أتيكا"** ثم انتشرت في بلاد الإغريق كلها حتى جنوبي إيطاليا وصقلية، وكان لها نظام صارم على رأسه سلطة من رجال المذهب، ومتشددة في شؤون العقيدة من دون اعتدال، ومع أنّها لم تكن تمثل مذهباً اجتماعياً فقد استمر تأثيرها زمناً طويلاً واعتنقها عدد من قادة الفكر اليوناني القديم مثل فيثاغورس وأمباذوقليس وأفلاطون.

كانوا يرتدون البياض ويرفضون تناول أي غذاء مستخلص من كائن حي، ويتمسكون بالحياة النّباتية الكاملة، وذلك في مجتمع كان يربط استهلاك اللّحم بالتّقاليد والشّعائر المقدسة وتقديم الأضاحي، ويتحدث **"إميل برييه"**عن نشأة الكون التي انحصرت بهذه الجماعة الدّينية (الأورفية) فيقول: "... يبدو أنّ الكوزموجونيات – *(Cosmogonies)تحصر نفسها رويدا رويدا في نطاق الجماعات الدّينية الأورفية وتندمج جملة معتقدات هذه الجماعات عن أصل النّفوس ومصائرها". [2]

---

[1]-Bogomolov, History of Ancient philosophy Grecce and Rome,Tv,by Vlamidir Stankevich progress publishers Moscou. In the union of Soviet socialiste Republics,1985, p25.

*Cosmogonies: مصطلح يشير إلى نشأة الكون أو نظرية في ذلك.

[2]–برييه إميل، تاريخ الفلسفة، ج1، تر: جورج طرابشي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص 65.

وقد شغلت التّصورات الرّوحية، حيّزا كبيرا من تفكير الأورفية فلم يقتصر ذلك على طقوس العبادة والبحث عن النّفس ومصيرها، بل تعدّ ذلك التّأثير الرّوحي للعالم المادي من خلال رؤيتها لنشأة الكون.

ويعودالعمليأخذدورهفيأصلالوجودمنفكرالدّياناتالسّرية، فالنّحلةالأورفيةوهي إحدىهذهالدّياناتالتيتقول: "إنّأصلالوجودهوالزّمانومنالزّمانننشأتالضّرورة، وهي قانونالقضاءوالقدرالذييسيطرعلىالكون، ويقيمأطرافه، ثمأنجبالزّمانالآثيروالعماء والظّلام، ثمشكلبيضةفيالأثيرولماتفتحتخرجمنهاالنّوروقيلأنّالبيضةانشطرتنصفين، إحدهماالأرض، والأخرىالسّماء". [1]

إن المفهوم الأساس للأورفية قائم على مبدأ الاثنينية، أي النّظرة القائمة على التّكوين الإنساني بجزئين إثنين روح وجسد، وفيه معارضة لمفهوم نشأة الكون كما هو متعارف عليه في الدّين الرّسمي عند اليونان القدماء.

وتقول التّعاليم الأورفية: "أنّ البيضة هي الرّمز الأكبر للحياة، وهي أصل كل الأشياء، وأنّ إله الحب والنّور "**إروسفانس**" خرج من بيضة وضعها إله الزّمن"**كرونوس**" وأوجد عالماً مؤلفاً من الآلهة والبشر، وهكذا فإنّ الطّبيعة الإنسانية تتألف من روح وجسد، وتقول تعاليم الأورفية بخلود الروح وسموها، وفناء الجسد وسُفوله، فالرّوح ذات طبيعة خالدة مقدسة وتحيا حياة حقيقية بعد فناء الجسد، ولكي تحقق الرّوح حريتها عليها أن تدخل في دورات من التّقمص والحلول في أجساد مختلفة وفقاً لاستحقاقها". [2]

ومن هنا كان الاعتقاد بالعقاب والثّواب بعد الموت، وكذلك الاعتقاد بالخطيئة والحاجة إلى التكفير، وأن كل فرد يمتلك عينة من "قوة الحياة"، تنتقل منه عند الوفاة إلى شخص آخر في دورة جديدة بين الموت والولادة. ولمّا كانت الرّوح سجينة الجسد فهي تحتاج إلى حياة نقية من الزّهد والتّقشف مع تحريم أكل الأغذية الحيوانية ولبس الصّوف وشرب الخمر والنّشاط

[1]ـ الأهواني أحمدفؤاد، فجرالفلسفةاليونانيةقبلسقراط، الهيئةالمصريةالعامةللكتاب، دط، 2009، ص28.
[2]ـكرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة مصر، ط6، 1976، ص6.

الجنسي إلا من أجل الإنجاب، ويبدو ذلك جلياً في الشّعائر التي تمارس إحياء لموت **ديونسيوس** وولادته مجددا.

تقوم النّظرة الاثنينية على أسطورة ديونسيوس "الذي يُعد إبنا للإله زيوس من زوجته البشرية سيميلي، ووفقا للنظرة اليونانية فإنّ زيوس كان شهوانيا لا يتوانى عن الزّواج سواء بإلهات أو بشر، وهو الأمر الذي يثير غيرة زوجته الأصلية هيرا، وحين ولد ديونسيوس البنت هيرا عليه(التّيتان) أعداء زيوس الذين قطعوه واستطاع زيوس أن ينقذ قلبه ثم حرق التّيتان بصواعقه وجعل من رمادهم كائنا بشريا وضع قلب ديونسيوس فيه"[1].

وهكذا صار باعتقادهم الجسد شريرا كونه من رماد التّيتان والقلب يمثل الجزء الإلهي، ولكونه في الجسد الشّرير فكانوا يعتقدون أنّ الجسد سجن على الإنسان التّحرر منه وفقا لطقوس ومراسيم كما قلنا أعلاه.

وبالانتقال من الفكر الشّرقي القديم، الى الفكر الفلسفي اليوناني في مرحلة النّشوء، التي رافقت الملحمة الشّعرية لكل من هزيود وهوميروس، اللّذين بدورهما كانا يفسران أصل الكون تفسيرا ميثولوجيا (أسطوريا)انطلاقا من فكرة العماء Chaos مع التسلسل الهرمي للآلهة كل حسب دوره، أي (الميثوس) Mythosكانت تنتصب كقول ديني مقدس يعرض للخواطر وبطولات الآلهة وصراعاتهم وخلقهم لمختلف الكائنات وتدبيرهم لشؤونها وسهرهم على نظام الكون ونشأته.

[1]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 7.

الفصل الثاني:

الأســـــس الأولى لنشأة الطبيـــــعة في المـــــدارس اليونانية المــاقبل سقراطية

المبحث الأول: المدرســـــة الأيونية وفلسفة الطبيعة

المبحــث الثاني: المدرسة الهيراقليطية وفلسفة الطبيعة

المبحث الثالث: المدرسة الفيثاغورية وفلسفة الطبيعة

لاشك أنّ بدايات الفكر اليوناني لم تكن محكومة بالقوانين المنطقية، ولم تكن بالطبع فلسفة خالصة، فالفكر اليوناني كان فكرا أسطوريا، عموده الفقري هو الملحمة الشّعرية، كما أنّ الأسطورة الميثوس(Mythos)، كانت تنتصب كقول ديني مقدس يعرض للخواطر وبطولات الآلهة وصراعاتهم وخلقهم، لمختلف الكائنات وتدبيرهم لشؤونها وسهرهم على نظام الكون ونشأنه، لكن الأسطورة تراجعت عن مواقفها القديمة كمركز للحياة الفكرية في اليونان، حيث قامت الفلسفة بالاستيلاء على معظم ميادينها لكنها بقيت حاضرة، ولم يجر القضاء عليها مطلقا فالأسطورة، والمنطق والدّيانة، والفلسفة، أمور مترابطة تقدم في بعض الأحيان كمزيج مختلط، وكلما تقدمنا تاريخيا نجد الفكر الفلسفي أكثر تحديدا واستقلالا من دون أن يعني ذلك أنّه في مراحل الفلسفة اليونانية المشرقة كان هذا الاستقلال تاما ونهائيا، ومنأبرزالاتجاهاتالتيتضمنتهاالفلسفةاليونانيةخلالالمرحلة الهيلينيةهو **الاتجاهالكوزمولوجي"**وهومصطلحالكوزمولوجيامركّبمنكلمتين(كوزمو)وأصلهاكوزموس ومعناهاباللّغةاليونانيةالقديمةالكون، و(لوجيا) ومعناهاعلم، وبالتّاليفإنّ كوزمولوجياتعنيعلمالكون أوعلمالكونيات"[1]، أيمعرفتنابالوجودأو**"الطبيعة"** منحولنا، ويمكنالقولأنّأولبحثشغلفلاسفةاليونانفيالعصرالقديمالمرحلة الهيلينية، كان البحثفي**العالم، الكون، الوجودو الطّبيعة**كماتبدوللإنسان.

وكانالاتجاهالكوزمولوجييهدفإلىالإجابةعنأصلالكون، فهويبحث عنالمبدأالأولالذينشأتمنهجميعالموجوداتالطبيعية، التينشاهدهامنحولنا.

وكانمنأهمالمدارسالتيتمثلالاتجاهالكوزمولوجيمدرسة**الطّبيعيين**الأوائل (الواحدية)ومدرسة**الطّبيعيين**المتأخرين(التّعددية)، فظهرت في **"أيونيا"** حركة فكرية علمية

---

[1]- الحنفي عبد المنعم، المعجم الشّامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2000، ص 6936.

اليونانية الماقبل سقراطية

الطابع، هدفها تفسير الظّواهر الطبيعة لأوّل مرة، بمنأى عن الأساطير والخرافات والمتمثلة المدرسة الأيونية.

المبحث الأول: المدرسة الأيونية وفلسفة الطّبيعة.

تعدّ **"أيونيا"**(Ionie) المهد الأول للتّفكير الفلسفي، والذي تميز في الحقبة المبكرة بالإبتعاد عن الخرافة والإقتراب من العلم، وكانت ماتراه نشاطا ذهنيا قائما على الاتصال بالطّبيعة والتّجربة العلمية، وكانت فكرة الطبيعة (Phusis)عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، تعني المادة الأولية التي نشأت عنها كل الموجودات، ومن ثم اتجه كل فيلسوف فرضية معينة لينطلق منها مفسرا ومعللا كل مظاهر الوجود المادي برمته، **فما طبيعة تفسيرات الكون التي اعتمدها فلاسفة هذه المدرسة؟.**

وفي ظل هذه السّطور، سنحاول أن نسلط الضّوء ونقترب أكثر من معرفة أهم الأفكار والمبادئ، التي كانت تتميز بها المدرسة المالطية أول المدارس الفلسفية في تاريخ اليونان، وسنحاول أيضا أن نلقي الضّوء على أعلام هذه المدرسة، التي تبدأ **"بطاليس"** الذي ولد في الرّبع الأخير من القرن السّابع قبل الميلاد مرورا بتلميذه **"أنكسيمندر"** حتى نصل إلى **"أنكيمانس"** أخر الفلاسفة.

1/ فلسفة"الطبيعة" عند طاليس:

يعد **طاليس**"Thalès" (921 ق م– 552 ق. م) أوّل فيلسوف وعالم أنجبته الحضارة اليونانية القديمة وهذا الأمر حتى هذه اللّحظة يعتبر من الأمور المسلم بصحتها، ويكاد يجمع المؤرخون على أنّ طاليس الذي ولد بمدينة ملطية في أسيا الصغرى سنة 624 ق. م، يعد عالماوفيلسوفا طبيعيا.

كانطاليس قد برع في علوم الحساب، والرّياضيات، والهندسة، والفلك، وتروي إحدى الرّوايات، "أنّه وهو في مصر قدّر ارتفاع الأهرام بقياس ظلها في السّاعة، التي يكون فيها ظل الإنسان مساويا لطول قامته"[1]، كما أنّه درس الفلك ونقله إلى اليونان، وحاول تخليصه من ارتباطه بالتّنجيم الذي أدخله فيه الشّرقيون، "وقد أدهشطاليس اليونانيين حينما أفلح بالتّنبؤ

[1]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 100.

بكسوف الشّمس، الذي حدث في الثّامن والعشرين من مايو عام 585 ق م". [1] وحول هذا التّاريخ كما تقول أميرة حلمي مطر: " بلغطاليس أوج ازدهاره. وقد اشتهر في عصره بالحكمة وسمي بالحكيم لذلك كثيرا ما يرتبط اسمه باسم الحكماء السّبعة السّابقين عليه. وهم بالإضافة إلى طاليس، صولون وبرياندروس وكلينوبولس وخيلون وبياس وبيتاكوس"[2].

بالإضافة إلى محاولته في تنقية منهجه من الشّوائب والعوالق، التي ما كانت أن تتفق مع نظرته العلمية والفلسفية، فكان المفكرون والعلماء قبل طاليس كثيرا ما يزاوجون بين دربين مختلفين أوإن شئت فقل متناقضين من دروب التفكير، فكانوا يمزجون بين الأساطير والخرافات والممارسات السّحرية والطّقوس والمعتقدات الدّينية من جهة، وبين العلوم والفلسفة ـ إن كانت ثمّة فلسفة في ذلك الوقت ــ من جهة أخرى، وهذه السّمة كانت واضحة ومميزة في الحضارات الشّرقية القديمة.

أ ــماهية المبدأ الأول عند طاليس.

انطلق طاليس يفسّر العالم أوالوجود من خلال مبدأ مادي بحت وهو **الماء** الذي أعتبرهطاليس المادة الأولى التي انبثق منها الوجود بجميع مظاهره المختلفة، فالماء هو المادة الوحيدة التي يعرفها الإنسان بغير صعوبة في الأحوال الثّلاث (الصّلبة، والسّائلة، والغازية)، ولذلك على حد قول مصطفى النّشار نجد أنّ طاليس قد وضع ولأول مرة مسألة "الطبيعة" وضعا نظريا، بعد محاولات الشّعراء واللاّهوتيين، فشق للفلسفة طريقها، ووصل إلى هذه الفرضية، "أنّ الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء"[3].

نستطيع القول بأنّ **طاليس** قد وضع أول لبنة في تشييد وبناء الصّرح العلمي العظيم، الذي يقوم أساسا على التّجربة والمشاهدة الحسية، يرى **برتراند راسل** أنّ كل شيء مصنوع من الماء، يمكن اعتباره فرضا علميا، وليس هو بالقول الهراء، فمنذ عشرين عاما كان الرّأي الرّاجح، هو أنّ كل شيء مصنوع من الهيدروجين الذي يتألف منه ثلثا الماء. فلئن كان

[1]ــ المرجع نفسه، ص 101.
[2]ــمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النّهضة العربية، القاهرة، ط2، 1977، ص46.
[3]ــالنّشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1997، ص39.

الإغريق يتسرعون في فرضهم الفروض، "إلاّ أن المدرسة الملطية على الأقل كانت تأخذ باختبار تلك الفروض اختبارا قائما على التّجربة الحسية"[1]، وهذا مايعكس لنا النّزعة المادية الغالبة على مذهبها في تفسير الظّواهر.

ويرى **أرسطو** أنّطاليس هو المؤسس الأول لفلسفة الطّبيعة حيث يقول: "أنّطاليس هو مؤسس هذا النوع من الفلسفة، يقول بأن المبدأ هو الماء وذلك هو السّبب في إعلانه أنّ الأرض تطفو فوق الماء"[2].

ولكن **من أين استمد طاليس هذه الفرضية؟ ولماذا أختار عنصر الماء على وجه الخصوص ليفسر به العالم؟**، هنا يحاول أرسطو أن يتحسس الأسباب والدّوافع التي أوحتلطاليس هذه الفكرة بقوله "ربما جاء بهذا الرأي بعد أن شاهد، أنّ غذاء كل شيء رطب، وأنّ بذور كل شيء ذات طبيعة رطبةّ، وأنّ ما يتولد منه كل شيء هو دائما مبدؤها الأساسي"[3]، أي أنه اعتمد في تفسيره على التّجربة الواقعية والمعاشة.

ويعلّل "أرسطو" سبب إختيار طاليس لعنصر الماء بقوله: " إنّ طاليس انتهى الى هذا الرأي إما من ملاحته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، أو لأنّ أصل جميع الأشياء هو الرطوبة"[4].

وربما نجد الإجابة أكثر وضوحا في قولطاليس نفسه حيث يعتقد أنّ النّبات والحيوان يتغذيان بالرّطوبة، ومبدأ الرّطوبة الماء، فما منه يتغذى الشّيء فهو منه بالضرورة، ثم إنّ النّبات والحيوان يولدان من الرّطوبة فإنّ الجراثيم الحية رطبه وما منه يولد الشّيء فهو مكون منه، بل إنّ التّراب مكون من الماء ويطغى عليه شيئا فشيئا، كما يشاهد في الدّالتا المصرية، وفي أنهر أيونية حيث يتراكم الطّمي عاما بعد عام، وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية، ينطبق

---

[1]ـراسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، مج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 2010، ص63.
[2]ـالنّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص104.
[3]ـديورانت ويل، قصة الحضارة، تر محمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1968، ص 252.
[4]ـ فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 16.

على هذه الأرض بالإجمال، فإنّها خرجت من الماء وصارت قرصا طافيا على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللاّمتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إلهيا فالماء أصل الأشياء.

وبهذا يرى طاليس أنّ الماء هو المادة الوحيدة التي يعرفها الإنسان بغير صعوبة في الأحوال الثّلاثة (الصّلبةوالسّائلة والغازية)، فالتّراب مثلا ليس إلاّ فتاة صخر والصّخر ليس إلاّ ماء تجمد ثمّ تحجر، والهواء ليس إلاّ ماء تبخر، والسّحاب ليس إلاّ بخار تكثّف، والنّار ليس إلاّ حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التّي كانت ماء ثمّ تجمّدت، وهكذا تكون الصّورة العامة لنشأة الأشياء لدى طاليس هي:

- "أنّ الماء يوجد فوق رؤوسنا على صفحة السّماء المائية التّي تعلونا.
- أنّ الهواء هو ماء متبخر.
- أنّ النّار انبعثت من احتكاك الأجسام التّي كانت ماء ثمّ تجمدت.
- أنّ الأرض قرص على سطح الماء.
- أنّ الشّمس تجري حولنا على نفس البحر الذي تقوم فوقه الأرض حتى تصل إلى أماكنها المقدرة للشّروق في جهة الشّرق.
- أنّ السّبب في حدوث الزلازل راجع إلى اهتزاز الماء.
- أنّ الحياة كلها أتت من البحر". [1]

وعليه فإنّ أصل الأشياء في فلسفة طاليس المالطي هو الماء، إنّه أرجع الأشياء جميعا إلى مبدأ واحد وقال به على أنّه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود. وأثار طاليس القول بالمادة وهي مادة أولى تنشأ عنها جميع الموجودات فهو واحدي (Monist) في الفلسفة.

ورغم أنّ المنهج الذي انتهجه طاليس في تفسير العالم منهج يعتمد على التجربة الحسية، ورغم أنّطاليس قد أرجع جميع مظاهر الوجود إلى عنصر فيزيقي (مادي) إلّا أنّ عنصر

[1]ـ علي رمضان أحمد السّيد، الفلسفة اليونانية عرض ونقد، دار الدّراسات العلمية للنشر والتوزيع المملكة العربية السّعودية، ط2، 2012، ص 296، 297.

اليونانية الماقبل سقراطية

الماء نفسه، قد اتخذته مذاهب وديانات كثيرة سابقة علىطاليس نفسه لتفسير الوجود، أيأي أن القول بكون الماء مصدر لجميع الأشياء كان مألوفا عند القدماء. فقد قال **"هوميروس"**: " إنّ الأقيانوس* هو المصدر الأول للأشياء، ومن قبل قالت أسطورة بابليةفي البدء قبل أن تسمى السماء وقبل أن يعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحروجاء في "قصة مصرية " في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء"[1].

وذهب "جعفري بارندر" إلى القول: " أنّ طاليس قد وضع الدوامة الأزلية فورتكس (Vortex)مكان زيوس وطور المفهوم الأسطوري الأقيانوس، فجعل منه مادة أولية لكل الموجودات"[2].

وجاء في التّوراةفي البدء خلق السّموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه، ولم تكن الدّيانات السّابقة على طاليس وحدها التي كانت تعتقد أنّ الماء هو مصدر الوجود والعنصر الأساسالذي تقوم عليه الحياة، بل امتدت هذه الفكرة زمنيا إلى ما بعدطاليس بأكثر من ألف عام، وامتدت من حيث المكان فسكنت قلب الجزيرة العربية فتحدث عنها القرآن بصيغة واضحة كل الوضوح "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا"[3]، وفي سورة الأنبياء " وَجَعَلْنَاْ مِنَ المَاْءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاْ يُؤْمِنُوْنَ"[4]، وفي سورة النّور"وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ"[5].

---

*أوقيانوس بالإنجليزية: Okeanos يُشيرانِ إلى المحيط، في الأساطير الإغريقية وهو إله ابن أورانوس وجايا أحيانًا كما أنه والد إلهات النسيم. وأوكيانوس Okeanos تعني بالإغريقية المحيط، لأوقيانوس كإله في الميثولوجيا الإغريقية الكثير من الحكايات والقصص المختلفة. ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

[1]ـ سارتون جورج، تاريخ العلم، تر: لفيف من العلماء، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 19976، ص 365.

[2]ـ بارندر حفري، المعتقدات الدّينية لدى الشّعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993، ص 97.

[3]ـ سورة هود، الآية 07.

[4]ـسورة الأنبياء، الآية 30.

[5]ـسورة النّور، الآية 45.

يتضح لنا من هذه النّصوص اللاّهوتية، أنّطاليس رغم أنّه اختلف مع سابقيه في "المنهج" الذي ارتضاه لنفسه لينطلق منه مفسرا طبيعة العالم والوجود إلاّ أنّه اتفق مع كثير من الشّعراء واللاّهوتيين من حيث المبدأ وهوالماء، أي أنّه في نفس الوقت الذي استغنى فيه عن أي تعبير أسطوري أو رمزي لحدسه واعتماده بصفة عامة على المشاهدة والتّجربة، إلاّ أنّه يبدو شديد الالتصاق باللاّهوتيين والشّعراء، عندما نظر بنفس المنظور التي كانت تنظر من خلاله المذاهب الدينية في تفسيرها لأصل العالم ونشأته. إذ على الرّغم من أنّ نظريته هذه تبدو فيزيقية خالصة إلا أنّه من الواضح يمكن الاعتقاد فيها كنظرية لها نفس ما ندعوه بالسّمة الميتافيزيقية.

ب ــ مسألة الألوهية في فلسفة طاليس.

كان طاليس يعتقد أنّ كل جزء في العالم حيّ، وأنّ المادةوالحياة وحدة لا ينفصل أحد أجزائها عن الأخر، وأنّ في النّبات والمعادن نفسا خالدة كما في الحيوان والإنسان، وأنّ القوة الحيوية تتغير صورتها ولكنّها لا تموت أبدا، وأنّ المغناطيس حيّ لأنّ فيه قوة تحريك الحديد. وتنسب لطاليس مقولة الكون مليء بالآلهة، ولكن علينا أن نقف هنا ونتساءل: هل هذا يعدّ اعترافا منه بوجود قوة إلهية عليا مفارقة أو كامنة في المادة نفسها؟، أم أنّه كان يقصد معنى أخر مختلف عن المعنى الحرفي الذي جاء في تلك الشّذرة؟

وهنا الإجابة تأتي على حد قول مصطفى النّشار في كتابه القيم " فكرة الألوهية" عند**أفلاطون**Platon (427 -347 ق. م)، حيث يقول وثمة قول أخر ينسبه **أرسطو** إليه مفادهأنّ العالم مليء بالآلهة، وكان لهذا القول تفسيرات عدة، فيشير إليه أفلاطون في القوانين. وقد فسّره أرسطو في كتابه النّفس بأنّ طاليس ربما عنى بذلك أنّ للعالم نفسا، وكذلك فسّر المؤرخ **أيتبوس** هذا القول بأنّ طاليس كان يقول بعقل للعالم، وجاء **شيشرون** الذي رأى أيضا: "أنّ طاليس كان يقول بعقل إلهي أوجد الأشياء من الماء"[1].

[1]- أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار القومية للطّباعة، القاهرة، مصر، ط2، 1965، ص 38 -

ويتبن لنا أن الفكر الفلسفي جاء مكملا للفكر الدّيني اليوناني، حيث أن طاليس قال بوجود إله ووضع صورة هذا الإله في عنصر الماء الذي له القدرة على التّغيير، وبذلك جمع طاليس بين الطّبيعة وبين الإله. وعلى أي حال فإنّه يمكن القول" بأنّ هذه العبارة التي وردت على لسان طاليس تعبر عن الاتجاه السّائد بين الفلاسفة الطّبيعيين آنذاك، وهو الذي كان يرى في المادة قوة حيوية دافعة".[1]

وتتفق أميرة حلمي مطر في تفسير تلك المقولة التي نسبت لطاليسمع التّفسير الذي قدمه مصطفى النّشار حيث تقول: "غير أنّ قول طاليس بأنّ الكون مليء بالآلهة يجب ألا يفيد أي نزعة دينية ثيولوجية* عندطاليس، لأنّ المادة كانت تتسم عند القدماء بالحياة، ولذلك وصف مذهبه بالنّزعة الحيوية، وهي نزعة سادت معظم مذاهب القدماء في المادة كما سوف يتضح لنا فيما بعد".[2]

وقد أكد "**راسل**" نفس الفكرة حيث رأى "أنّ فكرة الطّبيعة لدى اليونان في العصر الماقبل السقراطي، نشأت من النّظر إلى حركة الكائنات الحيّة ونموها والتّفكير في وجود قوة باطنة، وهي التي تحركها وأنّ هذه القوة الدّاخلية هي إله من الآلهة، ولم يخل تفسير أرسطو من هذا التّصور الميثولوجي عند تفسيره لحركة الكواكب بوجه خاص"[3]. بمعنى أن فكرة الخلق تعود كائن أسمى أو عدد من الكائنات العليا، صدر الكون منها نتيجة لفعل ارادي هادف في الأغلب.

ج ــ بعض المقولات المأثورة عنه:

عندما سئلطاليس عن أصعب الأشياء، فأجاب بقوله: الحكيم الذي جرى مجرى الأمثالأن تعرف نفسك، ولما سئل عن أسهل الأشياء قال: "أنّ تسدي النّصح، وعندما سئل ما هو الله قال: هو ما ليس له بداية ولا نهاية وسئل كيف يستطيع النّاس أن يعيشوا عيشة الفضيلة

---

[1]ــ النّشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مرجع سابق، ص 41

*ثيولوجيا : الإلهيات (بالإنجليزية: Theology) (باليونانية theos، "أي الله أو الإله logi "كلمة قول" هي دراسة منطقية منهجية تتعلق بالدين والروحانية والآلهة. ويكيبيديا الموسوعة الحرة

[2]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النّهضة العربية، القاهرة، ط2، 1977، ص76.

[3]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 54.

والعدالة فأجاب: ألا نفعل نحن ما نلوم غيرنا على فعله"[1]، وقد مات طاليس وهو يشاهد مباراة في الألعاب الرياضية. بعد أن أضناه الحر والظمأ والتعب لأنّه كان قد بلغ سن الشيخوخة وذلك في عام (546 ق. م).

مما تقدم نستنتج أن فلسفة طاليس تتلخص بأنّ الموجودات كلها واحد، أي من مصدر واحد، وأنّ هذا المصدر هو الماء الذي له القابلية أن يتحول من الحالات للثلاثة الصّلبة والسّائلة والغازية، كالنباتات والحيوانات الدّقيقة تولد من الرّطوبة، كل شيء يتكون من الماء أي فلا حياة بدون ماء.

كما كان يضن أيضا أن للمغناطيس نفسا، لهذا له القابلية لجدب الحية أي علامة ظهور القوة، وهذه القوة مصدرها النفس التي لها علاقة بالآلهة غير المرئية المنتشرة في الوجود.

د ــ نقد فلسفة "الطّبيعة" عند طاليس.

أولا: إنّالواحدالذيأرجعإليه طاليس كلالأشياء وهوالماء، واعتبره **أرسطو**بسببهاأوّلفلاسفةاليونان، لايكاديضيفأيجديد، حيثإنّهكانمنالأقوالالمألوفةعندالأقدمينفقدوردفيأشعار **هوميروس**أنّأقينانوسالمصدر الأوللأشياء كماجاءفيأسطورةبابلية فيالبدءقبلأنتسمىالسماءوأنيعرفللأرضاسماكانالمحيطوكانالبحر، وكذلكفيقصةمصريةقديمة ورد عنهافيالبدءكانالمحيطالمظلمأوالماءالأول، حيثكان "**أتون**"* وحدهالإلهالأولصانعالآلهةوالبشر والأشياء، وجاءفيالتوراة: "فيالبدءخلقاللهالسماواتوالأرض، وكانتالأرضخاويةخالية، وعلىوجهالقمرظلام، وروحاللهيرفعلىوجهالماء". [2]

وتؤكد بعض الدراسات المعاصرة علىأنّلطاليس لم يكن ماديا صرفا في رده أصل الوجود على الماء بل كان مرددا لماجاء في ديانة"**هليوبوليس**"المصريةالقديمة، فقدكانوايقولون:

---

[1]ــ ديورانت ويل، قصة الحضارة مج6، المرجع السّابق، ص253.

* الإلهالخالقفيالأساطيرالمصريةالقديمة، اسمه"آتون"يعنيالذيأتمنفسهبنفسهفقدخلقنفسهأولًاثم(خلقالعالم)، بارندر جفري، المعتقداتالدّينيةلدىالشّعوب، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1978، ص419.

[2]ــ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق، ص27، 28.

"إنّفيالبدايةكان**"رع"***، إله الشّمس، قدخرجمنالماءالأزلي**"نون"**، الذيسكنفيهبلاحراك، أي أنأصلالإلههوالماءالأزلي**"نون"**، وقددلتالبحوثالدقيقةعلىأنلفظ**"نون"** المصريةأنها تقابلبالضبطكابوسعندالليونانيين، فهيتعنيأيضًاالماءالذيلاقرارله"[1].

ومن هنايتضحأنّجعلأرسطوطاليسيمتازعنالأقدمينبأنهدعمرأيهبالدّليل ماعرفعن"طاليس"، فهومننسيجخيال**الحدس*** فيجبأنلايعتبرتفسيرًاتاريخيا **"**لأرسطو"، ولميقلبهاطاليس صراحة، وإنماساق أرسطوهذاالتفسيرليميّزتصور طاليسلأصلالعالمعنتصوراتالأقدمينالذينقالوابنفسماقالبه، حينئذٍ.

يمكنالقول أنّأرسطو قدحملطاليسعبءنقلالتّفكيرمنالميثولوجيإلىالفلسفة ولكنالواقعأنّهلميكنفيذهنطاليس كلماحملهإياه أرسطووتابعهمن المؤرخينالمحدثينالذيناشتطبعضهم، كبرت لدرجةأنّه"حاولقطعالصّلةتمامًابينطاليسوبينالتّفكيرالميثولوجيالسّابقعليه". [2]

ثانيا: مانسبهأرسطوإلى طاليسبأنّهاعتبر أنّالعالمملييءبالآلهة، فإنّه يمكنالقولبالإضافةإلىالاختلافحولتفسيرهذهالعبارةالتيوردتعلىلسان طاليس–كماينسبها أرسطو إليه – أنّهاكانتتعبرعنالاتجاهالسّائدبينالفلاسفة الطّبيعيينآنئذٍ، وهوالذيكانيرىفيالمادةقوةحيويةدافعة، ويمكنمنناحيةأخرى النّظرإلىهذهالعبارةعلىأنّهامنسوبة لطاليس باعتبارهأحدالحكماءالسّبعة، أكثرمن كونهمؤسسًاللمدرسةالملطيةالفلسفية، لأنّمثلهذهالعبارةتنسبإلىكثيرمن الحكماءوالفلاسفة، لذلكلايمكنالاستنادعليهالتكونأحكامًافلسفيةعامة، وقد"شككبعضمؤرخيالفلسفةمنالمحدثين على شاكلة**"كبرت"**فيصحةنسبتهالطاليس".[3]

---

*يعتبر**"رع"**إلهالشمسفيالأساطيرالمصريةأعظمالآلهةفيمجمعالآلهةالمصرييعبرالسماءيومالشمسيوفيالماءيسافرفيقاربه آخرعبرالعالمالسفلي، وأصبحالإلهالرسميعندالفراعنةفكان(فرعون ابنرع.)انظر:المعتقداتالدينيةلدىالشعوب، ص472.

[1]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، المرجع السابق، ص 97.

***الحدس** هوالتوهمفيمعانيالكلاموالأمور، والقولبالظنوهوالرجمبالغيّ، الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص283.

[2]ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص33.

[3]ـ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، دار القومية للطباعة والنشر، مصر، ط2، 1965، ص60.

ثالثا: عند"شيشرون"إشارةإلىأنّطاليسكانيقولبعقلإلهيأوجدَالأشياء منالماء، وهوتصورواضحًاعند **"أتيبوس"**القائلبأنّطاليسكانيقولبعقل للعالم، إلاأنّهذهالإشارةوهذاالتّصورلايوجدلهسندفيالمصادرالأولى، وهو تصورمستبعدلفكرةالألوهيةفيالرّؤيةالفلسفيةلطاليسفيالمصادرالأولى.

رابعا: أخطأ**"سارتون"**فيإضفائهعلىقولطاليسسماتلاهوتيةصريحةكما أخطأ في تصوره وجود صلة بين نبي الإسلام (محمد صلى الله عليه وسلم) وبين طاليس، وأخطأ أيضا حينما فاته أنّ النّبي محمد (صلى الله عله وسلم) لم يكنيبحثفيأحوال"الطّبيعة"ليستنتجمنها أحكاما، بلكانمؤيدًابالقرآنومستندًافيأقوالهوأفعالهإلىوحيالسّماء، بخلاف طاليسالذيكانيستنتجأقواله وآراءه، بفضلالملاحظةفي"الطّبيعة" أو الاعتمادعلىأقوالالسّابقين.

كماأنسارتونلميشرإلىأنّالماءفيالفكرالإسلاميمخلوقلخالق هوالموجد الأول، بخلافطاليسالذييعتبرالماءالمصدرالأول، وعنهتصدرجميعالأشياء.

خامسا: لا شكأنماأضافه**الشّهرستاني** إلى طاليس منأنّهقدنالهشيءمن مشكاةالنّبوةغيرصحيح، إذلوكانطاليسقدنالهشيءمننورالوحيالموسوي لا اهتدىإلىأنللكونمنشئًاعظيمًامنزّهًاعنالحلولفيالأجسام، ونسبإليهخلق الماءوغيرهمنجزيئاتالكونكماهوفيتعاليمالتّوراة، وإلافكيفاقتبسمنها جوهريةالماءثمأهملماعداذلكإهمالًاتاما.

فمأبعدأقوال طاليس إذاعنفكرة التّوراةوعنفكرةالقرآن ـ فالماءفيالتوراةوفيالقرآنمخلوق ـ كماأنّطاليسلم يتكلمعنعنصرأوّلهومنبعالصّوروعنصريحاكيهفيعالمالأجسامهوالماء، والأول هواللّوحالمحفوظ، والثّانيهومادةالموجودات.

ثمإنّطاليسكانفيلسوفًا ماديا، لميتعدَّدائرة**الطّبيعة**، وحاولتفسيرالعالممن داخلهبمايشاهده، ولميترككتبًابإجماعمؤرخيالفلسفةالقدماءوالمحدثين، وإنّماكان العمدةفينقلفلسفته **أرسطو** ولمينقلعنهشيءمنذلك.

وقدشككعبدالرّحمنبدويفيمايذكرعنطاليسمنناحيةالفلسفةالإلهية أنّهكانيقولبإلهواحد، وأنّهذاالإلهمختلفعنالإنسان، وأنّصفاتاللهليس تلكالصّفةالتييُنسبهاالشّعراءإلىالآلهة، فإنّهذهالصّفاتصفاتإنسانيةخالصة،

ولماوقدعلّلبدويذلكبأنّأولمنحملعلىتصورالآلهةتصورًاشعبياً**أكسينوفان** ولم يقلأحدمنقبلبماقالبه، منأنّالآلهةلاتتصفبصفاتالبشر، أوأنّالآلهةفوقها إلهواحد، ومنهنايمكنالقولإنّهمنالعجبأنيحملطاليسكلّهذا، ثمّيُجعل منهفيلسوفًايؤمنبالتّوحيد، بلإنّطاليسومدرستهلميصلوا إلىفكرةاللهكعلّةفاعله أولىللعالمبلأنّهمتوصلوافقطإلىمعرفةعلّةعنصريةكعلّةأولىللموجودات.

وأخيرا نخلص إلى القول أنّ ماحاول طاليسفعلههوإرجاعتلكالظّواهرالكونيةإلىأصلواحدعلىأساس منطقي، والنّظرإلىالعالمعلىأنّهوحدةمتناسقةفيالوجود، ومانُسبإليهمنأقوال وآراءعلىفرضصحتها، فإنّهيتجلىفيهاالخلطبينالمادةالأولىالتيأرجعالعالمإليها وبينالنّفس، وربمابينذلكوبينالألوهية.

2/ فلسفة "الطّبيعة" عند أنكسمندر:

كان **أنكسيمندر**"Anaximandre" (610 -547 ق. م) تلميذا لطاليسوخليفته في رئاسةالمدرسة الملطية والذي اختلف مع أستاذه طاليس، بل انتقده فيما ذهب إليه بأنّ الماء هو أصل الأشياء ومنبع الوجود، حيث افترضأنكسيمندر فرضية أخرى مخالفة تماما أو بالأحرى هي أعم وأشمل من الفرضية التي افترضهاطاليس، فقد افترضأنكسيمندر أنّ الأبيرون وليس الماء هو أصل الأشياء وعلّتها. وبطبيعة الحال سنشرح بصيغة مبسطة معنى الأبيرون وكيف انفصلت عنه العناصر الأربعة التي تكونت منها العوالم والأشياء المختلفة.

كانأنكسيمندر كما ذكرنا في المقدمة تلميذا لطاليس، وكان هو الأخر كما كان أستاذه معني بالبحث في العلوم الطّبيعية، وله إسهامات ومخترعات عديدة ومؤثرة في هذا المجالفي ظّل الإمكانات التي كانت متاحة في ذلك الوقت. إذ يقال: " أنّه اخترع المزولة"[1]. أي آلة لقياس الوقت، وكانت هذه المزولة عبارة عن عصا تغرس رأسيا في الأرض، وتدّل الملاحظة بها على " أنّ طول ظلها يختلف من وقت إلى أخر خلال النّهار، ويختلف كذلك خلال الأيام باختلاف الفصول، فإنّ أقصر طول للظّل يكون في الشّتاء وأطوله في الصّيف"[2]، وبذلك

[1]ـديورانت ويل، قصة الحضارة، مج6، مرجع سابق، ص 254.
[2]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 109.

يستفيد العالم الفلكي من هذه المزولة الشّمسية في تحديد ساعات النّهار والسّنة وفصولها الأربعة.

ويقال كذلك أنّ أنكسيمندر كان أول من رسم خريطة للعالم، استنادا على المعلومات التي كان يأتي بها اليونانيون إلى ملطية من زياراتهم ورحلاتهم إلى أنحاء العالم المعروف آنذاك، وقد جعل أنكسيمدر بلاد اليونان مركز هذه الخريطة وتحيط بها الأجزاء الأخرى منأوروبا وآسيا، ويحيط بهذه اليابسة البحر ويقال إن الملاحين الملطيين كانوا يستخدمون هذه الخريطة في رحلاتهم إلى شتى الثّغور المطلية على البحر الأبيض. وقد نسب إلى أنكسيمندر أيضا بعض الاهتمامات السّياسية ومشاركاته الفعالة في الحياة السّياسية لمدينته كمعظم فلاسفة اليونان الآخرين.

أ ــ مبدأالأبيرون في فلسفة أنكسيمندر:

كما ذكرنا أعلاه أن فلسفة الطّبيعةالأنكسيمندرية اختلفت عن فلسفة سابقهطاليس اختلافا واضحا، فبينما افترض طاليس أن "الماء" هو أصل الأشياء جميعا، ذهب أنكسيمندر إلى أنّالماء لا يصلح لتفسير العالم والوجود، بل افترض أنّ الأبيرون هو أصل الكون وعلّة الوجود المادي، **ولكن ما هو الأبيرون الذي شيّد عليه أنكسيمندر مذهبه الطّبيعي؟**.

يرى أنكسيمندر أنّ الأبيرون هو اللاّنهائي أو اللاّمحدود، وهو المادة الأولى للأشياء أو المبدأ الأول للأشياء الكائنة، وإنه العلّة المادية والعنصر الأول للأشياء اللاّنهائي، وأنّها ليست ماءا ولا شيء من العناصر الأربعة المعروفة، بل مادة مختلفة عنها لا نهاية لها وعنها تنشأ جميع السّموات والعوالم (جمع عالم)، وقد وصف أنكسيمندر هذا اللاّنهائي بقوله: "هذا اللاّنهائي دائم أزلي و اللاّنهائي خالد لا يفنى". [1]

معنى هذا أنّأنكسيمندر يرى أنّ الأبيرون ليس مرادفا لأي عنصر من العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النّار، التراب) كما قال من قبلهطاليس أنّ (الماء) وهو عنصر من العناصر الأربعة هو أصل الأشياء وعلّة وجودها، وليس كما ذهب من بعده تلميذه أنكسمانس بأنّ (الهواء) هو علّة الأشياء جميعا، بل تلك العناصر جميعها متماهية ومتفانية فيالأبيرون ذاته،

[1]ــالنّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، المرجع السابق، ص 110.

وأنّ الأبيرون لا نهائي (الكم)؟ أي أنّه غير متعين في شيء، وهو أيضا غير محدود لأنّه يحتوي جميع العناصر والعوالم، وأنّه أيضا غير محدد من جهة (الكيف)؟.

أي أنّه غير محدد الصّفات بمعنى أنّه مجرد ومنزه من كل صفة نحاول إلصاقها به، وأنّه أيضا قديم أزلي غير مخلوق فلاشيء قبله، وأنّه خالد لا يفنى، و**لكن ما سبب رفض أنكسيمندر للماء أو أي عنصر من العناصر الأربعة كعلّة أولى للوجود وتمسكه في المقابل بفكرة (الأبيرون)على أنّه أصل الأشياء ومبدأ وجودها؟** لأنّ المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينا (محددا)، وإلّا لم نفهم أنّ أشياء متمايزة تتركب منه، أي إن كان المبدأ الأول ذو طبيعة واحدة ومحددة ومعينة، فكيف يصدر عنه جميع الأشياء المتباينة والمتمايزة (أي الأضداد)، وكما ذكر **برتراند راسل**"أنّه كان لأنكسيمندر حجة يدلّل بها على أنّ العنصر الأول، لا يمكن أن يكون ماءا ولا عنصرا أخر غير الماء مما نعرف، لأنّه إذا كان بين هذه العناصر عنصر أولي ليكتسح العناصر الأخرى"[1]، وهنا ينفيأنكسمندر القول بأنّ عنصر الماء هو المبدأ الوحيد لخلق العالم.

ويروي عنه **أرسطو** أنّه قال: "إنّ هذه العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضا، فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة، وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائيا، لزالت العناصر الباقية اليوم، إذن فلابد أن يكون العنصر الأول محايدا في هذا الصّراع الكوني"[2]، وبناءً على ذلك قال أنكسيمندر "بأن المبدأ هو **الأبيرون** أي اللاّمحدود واللاّنهائي"[3]، ولذلك يقول المفكر مصطفى النّشار "يعد هذا تقدما في الفلسفة الملطية، ذلك لأنّه ولأول مرة أخذت خطوة للانتقال من الملموس إلى المجرد. فلقد أدرك أنكسيمندر أنّ المبدأ **السّديم** لكل الظّواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدودا، فأساس الوجود برمته لابد أن يختلف عن عناصر الواقع وأن يكون ذا طبيعة أخرى". [4]

---

[1]ـ راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 2010، ص42.

[2]ـالمرجع نفسه، ص 43.

[3]ـالنشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مرجع سابق، ص112.

[4]ـالمرجع نفسه، ص 43.

ولكن على حد استيعابنا وفهمنا لمذهب أنكسيمندرنستطيع القول رغم أنّ أنكسيمندر جردالأبيرون من كل الصّفات وأحاله إلى كائن مجرد من أي صفة، إلاّ أنّ الأبيرون يبقى في ذاته ذو جوهر مادي، بدليل أنّ العناصر الأربعة المنبثقة من الأبيرون والتي تكونت عنها العوالم هي عناصر فيزيقية (مادية)، وربما يتعارض هذا التّفسير مع رؤية المفكر مصطفى النّشار عن مفهومه للمجرد، إذا كان يقصد (بالتّجريد) التّجريد المادي، الذي يحيل مفهوم الأبيرون إلى فكرة مجردة أو روح منزهه من كل ما هو مادي.

ب ــ مسألة الألوهية في فلسفة أنكسيمندر:

لقدرأىأنكسمندريس"أنّالماءلايصلحلأنيكونمبدأًأولًا وذلكلأنّه استحالةالجامدالباردإلىسائلبالحرارة، فالحاروالباردسابقانعليه، ولأنّالمبدأالأوللايمكنأنيكونمعينًاوإلالمنفهمأنّأشياءمتمايزةتتركبمنه"[1].

لذلكرفضأنكسمندريسأنيكونالماءأصلًاللوجودمهمابلغمنالمرونة وقابليةالتّشكيل، واعتبرأنّالماءذوصفاتمعينة، تستطيعأنتميزهبهاعنالصّفات الأخرى، ومعنىذلكأنّثمّةصفاتتناقِضصفاتالماء، واعتبرأنتكون المخلوقاتجميعًاعلىتناقضصفاتهامنأصلواحدتناقضلايمكنالقولبه، وبناءً علىهذا قالإنّالمبدأالأولهوالأبيرون، أياللاّمحدودأواللاّنهائي، وتحملفكرةاللاّمتناهيمعنين:

"الأول: منحيثالكيف**الأبيرون**غيرمعيّن، أيأنّهغيرمعينلافيهذا العنصرالطّبيعيأوذاككمافعلغيرهمنالفلاسفةالآخرين. فليسهوالماءولا التّرابولاالهواءأوأيعنصرمنعناصر"الطبيعة"ولكنهشيءآخر.

الثاني: منحيثالكمالأبيرونغيرمحدود، أيلامحدود ماديا، فمن الطّبيعيأنيكونمصدرالعالمغيرمحددمنناحيةالكم، إذلوكانمحددًالماصلحأن يكونمبدأيفسرانبثاقالموجوداتعلىكثرتها، وحتىتكونلديهاالقدرةعلىالخلق المستمروالمتجددكانمنالبديهيأنيكونغيرمحدود كما". [2]

لكنبأيمعنىيجبأنيفهمهذاالأبيرون: **هليفهممنجهةالكيفأوالكم أومنهماجميعًا؟**

---

[1]ــ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 29.

[2]ــجديدي محمد، الفلسفةالإغريقية، الدّار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص116، 117.

شرحأنكسمندريسهذاالأبيرونفيكتابهعنالطّبيعةالذيفُقدولميبقمنهإلا شذراتقليلةذكرهاأرسطوعنه، غيرأنّتلكالشّذراتالتيذكرهاأرسطوعن فلسفةأنكسمندريسلمتجلِّغوامضهذهالفلسفة، ولعلّالسببفيهذا، "أنّأنكسمندريسقدماتقبلأنيوضحهتوضيحًامقنعًاأوأنّهوضّحهفيكتابهالذي فُقد، لأنّانكسمانسوهوتلميذهالمباشر، كانمتشكّكًافيمعناه، ورجحأنّهكان يقصدبهالهواء"[1]، بينماحاولشرّاحأرسطووعلرأسهمالإسكندرالأفروديسي، سنبلقيوس، أنيحددواهذاللاّمحدود، فقالوا "إنّهعنصربينالهواءوالنّار"[2]، ومنهنااختلفتالآراءأيضًابينالنّقادالمحدثينحولهذاالأبيرونبعدأن اتفقواأنّهلامحدودمنناحيةالكيف، بمعنىأنّهغيرمعين، لأنّهمرأواأنّالعنصر الواحدلايكفيوحدهلإثباتهذاالتغيّرالمستمرفي"الطبيعة"، ولهذاكانالنّقادمتفقين منهذهالنّاحية.

لكنهماختلفوامنناحيةالكمّ، فمنهممنيقولأنّهذاللاّمحدودليس لامحدودًامنحيثالكمّ، وعلرأسهؤلاء**"تنريوتيشملر"**، والذيأدىبهمإلىهذاالقولهوأنّأنكسمندريسيقولبأنالأبيرونيتحرك حركةدائرية، فهذهالحركةالدائريةلايمكنأنتتصورإذاكانتاللاّمحدودلامحدودًافي الكمّ. بينماعارضالبعضتنريوتيشملروقالوا: " إنّنانسلمبمايقولانبه، إذاكانت الحركةالتييتحركهاالأبيرونداريةولكنناننكرأنتكونالحركةالتييتحركبهاالأبيروندائرية، ومنأشهرأصحابهذاالرّأي**اتسلر"**. [3]

وقديكونمنالممكنأنّأنكسيمندرلميستطعأنيدركأنهناكتعارضًا وتناقضًابينأنيكونالأبيرونلامحدودًافيالكمّ، وبينأنيكونمتحرّكًاحركة دائرية، فإنّماكانمتحرّكًاحركةدائريةلزمَأنيكونمحدودًافيالكمّ، وإلاّلزم التّناقضبينكونهلامحدودًامنجهةالكمّوحركتهحركةدائرية.

ونتيجةالقولأنّأنكسيمندركانينظرإلىاللاّمحدودفيكونهلامحدودًافي الكموالكيفمعًا.

---

[1]ـ غلاب محمد، الفلسفةالإغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1938، ص41.

[2]ـ بوعزة طيب، الفلسفةاليونانيةماقبلالسّقراطية، دار وجوه للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص445.

[3]ـبدوي عبد الرحمن، موسوعةالفلسفةج2، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص278، 277.

وقدفسّر**بيجر**فكرأنكسمندريسبأنّه "نوعمنالتّطورعنالدّينالأسطوري، فمنصفاتالآلهةأنّها: البدء، والوسط، والنّهايةلكلشيء، واعتبرهذهبالضّبط صفةالأبيرونوفسّربهاقولأرسطوأنّالأبيرونإلهيوخالدولايفسد". [1]

وقدعرفالشّهرزوريقولأنكسمندريسباللاّمتناهيبقوله: "وكانرأيهأنّ أوّلالموجوداتالمخلوقةللباريتعالى(الذيلانهايةله)، ومنهكانالكونوإليهينتهيالكل"[2].

ولكنكيفنشأتالموجوداتمنهذاالأبيرون، وتكونتعلىظهرالأرض؟

هنايرىأنكسمندريسأنّالأرضكانتسائلًا، ثمبدأتتتجمدشيئًافشيئًا، وفي خلالذلككانتتنصبفوقالأرضحرارةشديدةتبخرمنسائلهابخارًاتتكون منهطبقاتالهواء، وعندماالتقتهذهالحرارةببرودةالأرضكونتالكائناتالحيّة، وقدكانتهذهالكائناتفيأوّلأمرهامنحطة، ثمتطورتبعدذلكإلىدرجاتأعلى بمافيهامندافعغريزييدفعهاللملائمةبينأنفسهاومابينهاوبينالبيئة.

ويرىفلوطرخس "أنّأنكسمندر كانيقولبأنّالنّاسنشأتفيداخل الأسماك، وبعدأنتربوافيهاكالقرش، وكلبالبحر، وأصبحواقادرينعلىحمايةأنفسهم، قذفبهمإلىالشّاطئ، وضربوافيالأرضوتعايشوامعها"[3].

وبعدهذاالتّحليللفكرةالإلهعندأنكسمندر، يتضحأنّهلميضعتفرقةبين الإلهو"الطّبيعة"، فتصورأنّ"الطبيعة"هيالإلهوالإلههو"الطبيعة"، وذلكبجعله اللاّمحدودهواللهتقريبًا.

ويرىوليمساهاكيان*، أنّاللهاللاّمحدودعندأنكسمندريكونعلىعكس الأشكالالمحدودةللمادةالتيتصدرعنه، واللهبوصفهاللاّمحدودهوحقيقةأزلية أبديةيقعوراءحدودالخبرةالمعاشةللإنسان، فإذالمنكننراهفإنّنانرىالمادةفي تفاعلهاوخواطرهاالمحسوسة، "وهذااللاّمتناهيأزليلازمنلهوتصدرعنهكل

---

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجرالفلسفةاليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1954، ص 60.

[2]ـ النّشار علي سامي، نشأةالتفكيرالفلسفيفيالإسلام، ج1، دار المعارف، مصر، دط، 1981، ص 119.

[3]ـ فلوطرخس، الأراء الطبيعية(ضمن كتاب في النفس لأرسطو)، تح عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1980، ص123.

* ـوليامساهاكيان(1922 ـــــ 1986)فيلسوفأمريكيدرسالفلسفةبجامعتيكامبريدجوبوستون وتحصللىالماجستيروالدكتوراهمنالأخيرة، دوريةAmerican (Proceedings and Addresses of the Philosophical Association)، الصادرةعنرابطةالفلسفةالأمريكية ج5، ص729، 728.

السّماواتوالعوالمالموجودةوالحركةالأزليةهيأصللهذاالعالم، وهذاالشّيءالأزلي لايفنىبلهومصدرالأشياءجميعًا، وعندماخلقاللهالعالمانفصلالحاروالباردعن الأبيرونثمتبعذلكسائرالعناصرالمخلوقةعنهما،

فتصاعدالبخاربفعلالحاروصدرتالعناصرالثّلاثةالأولىبعدذلك، وهياليابسوالهواءوالنّار"[1].

وأخيرًا، فإنّأنكسمندر قداتفقمعطاليسفيأنّالمبدأالأوللأشياءمبدأ مادي، لكنلميجعلهالماء، بللميعتقدأنهنوعخاص، أومحددمنأنواعالمادة، بلهي مادةبلاتشكيل، وبلاتحديد، وليسلهاملامح، بلهيهلامية، ولماكانتغيرمتعينة منناحيةالكيففإنّهاغيرمحددةمنناحيةالكمكذلك، وعلىذلك، فإنّموقف أنكسمندريسهوتطورطبيعيلنظريةطاليسفينشأةالكونومصدره، وبذلك يكونقدحددأنكسمندريسمذهبهالفلسفيمنخلالانضمامهللفلاسفةالطّبيعيين فيأيونيا.

ج ــ نقد فلسفة"الطّبيعة" عند أنكسيمندر.

إنّ المتمعنفيفلسفة**أنكسمندر**يجدأنهافلسفةلمتتجاوزحدالطّبيعة، ولم يقصدغيرهامنالموجودات، غيرأنهلايمكنالقولأنّأنكسمندرتوصلإلى هذهالنّظرةالفلسفيةبواسطةالحواسفقط، بلكانمصدرهذهالأفكاربالدرجة الأولىعندأنكسمندريس"مانراهلدى**هوميروسوهزيود** منتفسيرللعالم، يشبه التّفسيرالموجودعندأنكسمندر فالعناصرعندأنكسمندريستحتلمناطقمعينة لاتتجاوزها، كذلكالآلهةعندهوميروسكانتكلمنهاتحتلمنطقةمعينةفيالعالم يجبألاتتعداها". [2]

لنصلإلىأنّأنكسمندرلميستطعالانفكاكتمامًاعنالتّفكيرالميثولوجي، بل كانمتأثرًابالوثنياتالقديمة.

لهذافإنأنكسمندرلميرتقبالبحثاللاّهوتيليجردهعن"الطبيعة"أو التفكيرالأسطوري، بلقصاربماحاولفعلههوتطويرفلسفةأستاذهطاليسمحاولًا

أنينقلالبحثالميتافيزيقيإلىماوراءالخبرةالحسيةلوضعمفهوموميتافيزيقي، يمكن استخدامهفيتفسيرها، فجاءبنظريةالأبيرونالتيأعيتتلميذهأنكسمانسعنفهم المقصودبهافضلًاعنبقيةالفلاسفةمنبعده.

ولعلأهمالانتقاداتالآراءالمنسوبةلأنكسمندرهي:

---

[1]ــ وليمساهاكيان، تاريخالفلسفةاليونانية، تر: محمديحيفرج، كلية الآدابجامعةعينشمس، القاهرة، مصر، دط، دس، ص 12، 14.

[2]ــكريم متى، الفلسفة اليونانية في أصولها الأولى، مطبعة الإرشاد بغداد، العراق، ط1، 1966، ص20.

1- أنّأنكسمندر لميدركأنهناكتعارضًاوتناقضًابينأنيكونالأبيرونلا محدودًافيالكموبينأنيكونمتحركًاحركةدائرية، فإنّماكانمتحركًاحركة دائريةلزمأنيكونمحدودًافيالكموإلالزمالتّناقضبينكونهلا محدودًامنجهة الكموبينكونهمتحركًاحركةدائرية

2- إنّ أنكسمندر يمدالوجودإلىغيرحدفيالمكانوكذلكفيالزّمان، ولذلككانيقولبعوالملاتحصىوبدورعاميتكررإلىمالانهاية، "فأماالقولالأولفهووليدالمخيلةوهوناتجعنتفسيرهللأبيرون، ولميستند إلىوحيالسماءأوإلىحقيقةعلميةتوصلهإلىالصّواب، وأماالثّانيفهيعقيدةشائعةبينفلاسفةاليونان، وهيمايسميهافلاسفة الإسلامبالدّهرية، "لقولهاإنّالدّهردائر، لاأولله، ولاآخر، منحيث أنّالكونلميظهرلتكونلهبدايةولنينقضيلتكونلهنهاية". [1]

3- لميستطعأنكسمندر أنيوضحفيجلاءكيفتكونالعالمأوالعوالم المتعددةمنالمبدأالذياعتقدهأصلًاللوجود، " وكلماتظفربهمنهشرحغامضلا تكادتتبينمنهصورةجليةحولنشأةهذاالعالم". [2]

4- إننشأةهذهالموجوداتالتينشاهدهافيالطّبيعةعلىاختلافخصائصها منمادةغيرمحددةالشكلمستحيل، " وإلاّفمنأينجاءتصفاتالحديد، والنّحاسوالخشب، وماإلىذلك... وهيمختلفةكلالاختلافيخصائصها. [3]

لقدحاولأنكسمندرإذابةالفوارقبينالأشياء، وتجاهلَمابينهامناختلافات وتنوع.

5- لقدحاول **الشّهرزوري** أنيضفيعلىاللاّمتناهيصفاتالألوهيةوماأبعدهذاعنفيلسوفماديلميعرففكرةالخلا قكمالميعرففكرةاللهولميسميفيفلسفتهاللاّمتناهيبالله، بلقصاربماحاولفعلهعدمحصرمبدأالوجودعلىعنصر

---

[1] ـجديدي محمد، الفلسفةالإغريقية، مرجع سابق، ص119، 120.
[2] ـمحمود زكي نجيب، أحمد أمين، قصة الفلسفة، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنشر، ط7، دس، ص16.
[3] ـالمرجع نفسه، ص17.

اليونانية الماقبل سقراطية

معينمنعناصرالطّبيعةفأحدثنظريةالأبيرونأواللاّمتناهي وأخير يظهر جليا أنّأنكسيمندر لم يعرف التّأليه بالمعنى الصّحيح، بل كان فيلسوفا يوناني أو أثنيا متأثرا باللاّهوت الهوميري.

3 ـ فلسفة"الطّبيعة" عند أنكسيمانس.

كما ذكرنا سالفا أنّ مدينة ملطية كانت إحدى المدن الأيونية الإثنا عشرة التي كانت تقع على السّاحل الغربي لأسيا الصّغرى، وقد قدر لهذه المدينة العريقة أن تنجب أوّل الفلاسفة والعلماء الإغريق وهو طاليس الذي كان يفترض أن الماء هو مبدأ الوجود، ثم جاء بعد ذلك تلميذه ومواطنه أنكسيمندر الذي خالف أستاذه وذهب إلى أنّ الأبيرون هو أصل العالم وليس الماء كما افترض طاليس، وها نحن نصل إلى أخر قطب من أقطاب المدرسة الملطية وهو أنكسيمانس**"Anaximane"**تلميذ أنكسيمندر وصديقه المقرب والذي عاش على الأرجح فيما بين عامي (588 و 524 ق. م)، وعلى كل حال فإنّه كان أصغر منأنكسيمندر، وكان حسب رواية**"ثيوفراسطوس"** (371 ق م – 287 ق. م) رفيقا له، ورغم ذلك فقد عاد إلى أراءطاليس حول طبيعة الأرض، فقال: "إنّها أشبه بقرص مسطح قائم على قاعدة، وأنّها(أي الأرض) تطفو على الهواء كدائرة مسطحة وكذلك الكواكب، كما قال بعدد لانهائي من الأكوان مثل سابقه أنكسيمندر"[1] وقد أنكر حركة الشّمس ليلا من تحتها واستبدل حركة جانبية حولها، " وقد علّل اختفاء الشّمس من الماء إلى الصّباح بأنّ جبالا شاهقة تخفيها عن الأنظار من جهة الشّمال أو أنّها أبعد عن الأرض في اللّيل منها في النّهار"[2]، وكان يعتقد أنّ الهواء يحيط بكل شيء " فكما أنّ روح الإنسان -لكونها هواء- تمسك جسده، فكذلك ترى النّفس(بفتح الفاء) والهواء يحيطان بالعالم كلهفقد يظهر أنّ العالم يتنفس"[3].

أ ــ عنصر الهواء في فلسفة أنيكسيمانس.

قلنا قبل ذلك أنّ المدرسة الملطية، بل والمذاهب الفلسفية الأخرى في الفترة التي تقع فيما بين ظهور طاليس في أوائل (القرن السّادس ق. م) وحتى ظهور **السّوفسطائيين** في منتصف(القرن الخامس ق. م)، نقولكانت المذاهب الفلسفية اليونانية في هذه الفترة كانت مذاهب أنطولوجيا (وجودية)، تحاول تفسير الوجود ورد الظواهر الطبيعية إلى مبدأ محدد أو علّة

[1]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص52.
[2]ـ النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص118.
[3]ـ راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، دس، ص65.

أولى، سواء كان هذا المبدأ الأول، مبدأ ماديا كما كان الحال عندطاليس وأنكسيمانس... إلخ أو كان مبدأ عقليا كما هو عند المدرسة الفيثاغورية حيث اعتمد فيثاغورس على الرّياضيات والهندسة لتفسير الوجود. وقد قلنا أنّ طاليس قد افترض الماء كعلّة أولى للوجود وأنّ أنكسيمندر قال بالأبيرون، **ولكن ما هي الفرضية التي افترضها أنكسيمانس لتفسير الظّواهر الكونية؟**

لقد ذهب أنكسيمانس إلى القول بأنّ الهواء هو أصل الأشياء ومبدأ وجودها، يقول في ذلك مصطفى النّشار **"**كتب أنكسيمانس كتابا واحدا لم يتبق منه سوى عبارة واحدة، وقد نقلها عنه ثيوفراسطوس في ثنايا قوله إنه كان صاحب أنكسيمندر وذهب مثله إلى أنّ المادة الأولى واحدة لا نهائية، ومع ذلك لم يقل كما قال أنكسيمندر أنّها لا معينة بل قال إنها معينة (محددة) وهي الهواءوثمة فقرة أخرى تقولإنّ الجوهر الأول واحد لا نهائي ولكنه محدد الكيف، إنّه الهواء، منه نشأت الأشياء الموجودة والتي كانت وسوف تكون، ومنه أيضا نشأت الآلهة وكل ما هو إلهي وتفرعت باقي الأشياء ويستطرد **مصطفى النّشار** قائلا: **"**وإذا تساءلنا عن السّبب الذي جعل أنكسيمانس يرفض رأي صاحبه (أنكسيمندر) عن اللاّمحدود كمادة أولية واختياره العودة من جديد إلى القول بأحد العناصر وهو الهواء المحدد من جهة الكيف على الأقل، فربما تخيلناه يعلّل ذلك فيما يقول **كولنجوود**بأنّ أية مادة أولية لا محدودة هي مجرد عدم لا يمكن أنّ يكتشف فيه شيء أو يقال عنه شيء، ومن المستطاع قول شيء إذا نحن استعضنا المادة الأولى الأولية**"**[1].

وخلاصة القول:

أ- أنّ المادة الأولى عند أنكسيمانس واحدة لا نهائية من حيث الكم.

ب- ورغم ذلك فإنّها معينة (محددة) من حيث الكيف وهي الهواء.

ج- وأنّ المادة الأولى لا يمكن أن تكون مجردة من جميع الصّفات، وإلا كانت هي والعدم سواء فوجود المادة الأولية مرهون بما نخلعه عليها من صفات، ولا يمكن أنّ نفترض

[1]ـالنّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص118.

وجود شيئا ما إلا إذا كان هذا الشّيء يتميز بصفات معينة تمنحه هويته الخاصة وجوهره المتميز فعلى سبيل المثال فإنّنا لا نستطيع أن نثبت وجود شخص ما إلاّ من خلال الصّفات العرضية مثل لون البشرة، لون الشّعر، الحجم، الطّول... . . إلخ، وإذا قمنا بتجريد هذا الشّخص من تلك الصّفات فلن يتبقى منه شيئا أي سيصبح عدما لا وجود له.

د- أنّ المادة الأولى (الهواء) "انبثقت منها جميع الأشياء بما فيها الألهة وكل ما هو إلهي، وكذلك الرّوح، فروح الإنسان هواء تمسك جسده وتسيطر عليه من كل جانب". [1]

ولكن **كيف تصور أنكسيمانس نشأة العالم عن الهواء؟**، كان يرى أنكسيمانسأنّه عن الهواء تصدر جميع الأشياء بما في ذلك الآلهة على أساس حركته وبفعل ظاهرة التّكاثف والتّخلخل، فالهواء في حركة دائبة لأنّه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما، واختلافه في الموجودات الموجودة المتكثرة يكون بفعل التّكاثف والتّخلخل، كيف ؟ "فعندما يتخلخل فإنّه يتحول إلى نارا وإذا تكثف صار ماءا وإذا تكثف الماء أكثر يتحول إلى تراب وإن زاد تكثفه صار صخرا"[2]، أي أنّ الهواء هو مصدر الأول "للطّبيعة" بحسب رأي أنكسيمانس، تقول أميرة حلمي مطر: " لقد كان لفلسفة أنكسيمانس تأثير يفوق سابقيه طاليس وأنكسيمندر لما في مذهبه من بساطة ووضوح، فقد أخذ عنهالفيثاغوريونفكرة تنفس العالم وحياته، وأخذ عنه **(ديوجين)** فكرة الهواء مبدأ للوجود". [3]

يتبين في فلسفة أنكسيمانس أنّ أوّل ماظهر في الوجود بعد تكاثف الهواء هو الأرض وليست الأجرام السّماوية ثم نشأت الشّمس والقمر والنّجوم من الأرض التّي يتصورها مسطحة تسبح كالقرص في الهواء.

وقد أثر أنكسمانس في الفلاسفة الذين جاؤوا بعده عظيما، وبخاصة مذهبه في الفلك، الذي واعتباره الأرض مركز العالم، وأنّها والأجرام السّماوية ذوات أنفس، وعندما عاد العلم

---

[1]ـراسل بارتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص65.
[2]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، المرجع السابق، ص51.
[3]ـالمرجع نفسه، ص 52.

اليوناني إلى الظّهور فيما بعد شاع مذهبه، وأخذ **(أنكساجوراس)** بكثير من نظرياته، وكثير من أصحاب الذّرة مثر لوقيبوس وديموقريطس الذين اعتنقا نظرية الأرض المسطحة، على عكس المدرسة الفيثاغورية التي ذهب إلى القول بكروية الأرض.

ويبدو أنّ **(سقراط)** في شبابه كان يدين بالمذهب الطّبيعي الذي يقول به أنكسمانس، ولعلّه قد استمده من أنكساجوراس، ونحن نجد دلك مصورا في تمثيلية السّحب **(لأرستفان)** حيث يجع سقراط صاحب مدرسة في أثينا، ويجلس في سلّة معلقا في الهواء حتى يمتزج بهذا العنصر العاقل الذي يؤدي الصّفاء.

ولما كانت المدرسة المالطية وحدة تسلسلت من طالس إلى أنكسيمندر إلى أنكسمانس، وكانت تفسر أصل الموجودات بمادة واحدة طبيعية، فإنّ أنكسيمانس أصبح يمثل نهاية ما تطورت إليه مباحث المدرسة، وأضحى علما عليها وملخصا لمذهبها، وبخاصة في خلق العالم.

وتميزت المدرسة المالطية بالنزعة العقلية القابلة للتفسيرات الأسطورية، ولذلك يقول كورنفورد: "من العسير علينا أن نستعيد موقف العقل الذي يفكر بعقلية هزيود إلى الماضي، حيث كان يلتفت عبر الزمان من خلال عصره الذي يعيش فيه والحياة التي يحياها كل يوم، حتي يبلغ العصور الأولى، عصر البطولة وعصر البرونزي، والفضي، والذّهبي، وحتى يبلغ حكم كرونوس وآبائه من الآلهة، وكيف تولدت بشكل غامض من زواج الأرض والسّماء... هكذا كان يبدو الماضي لكل مفكر قبل ظهور المذهب العقلي في أيونيا، حقا لقد كان عملا خارقا للمادة الذي أبعد سلطان الأساطير من تفسير أصل العالم والحياة.

ب ـ نقد فلسفة "الطّبيعة" عندأنكسيمانس.

كمالميكنأنكسيمانسمبدعًافيفلسفتهأومنشئًالهاعلىغيرمثالالسابق، لكنّهحاول التّقريببينآراءأستاذه أنكسيمندروسلفه طاليسفاستفادمنالأولفكرة اللاّمتناهيأواللاّمحدودثمفسّراللاّمتناهيأواللاّمحدودبالهواء، معتقدًاأنذلك هومرادأستاذهومدلّلًاعلىذلكبأنالهواءلايتناهى.

واستفادمنالثّانيفكرةالاستحالاتالمتعددةالتي أرجعهاطاليسإلىالماء فقالأنكسيمانسإنالهواءهوالجديربالاستحالاتالمتعددة، فهوعنصرالحياةفيكل شيء.

لقدقدمفلسفتهفيمفهومالإلهونشأةالعالمعنالهواءعلىنحوغامضمليءبالمتناقضات، فقدوصفالهواءاللاّمحدودمرةبأنّهإله كماأشارإلىأنالآلهةقدتنشأ وتتولدمنهذاالهواءويجعلالهواءتارةأخرىمكانالآلهة.

واستفادمنالثّانيفكرةالاستحالاتالمتعددةالتيعزاهاطاليسإلىالماء، فقال أنكسيمانسإنالهواءهوالجديربالاستحالاتالمتعددة، فهوعنصرالحياةفيكل شيء.

لقدقدّمفلسفتهفيمفهومالإلهونشأةالعالمعنالهواءعلىنحوغامضمليء بالمتناقضات، فقدوصفالهواءاللاّمحدودمرةبأنّهإلهٌ، كماأشارإلىأنالآلهةقدتنشأ وتتولدمنهذاالهواء، ويجعلالهواءتارةأخرىمكانالآلهة.

أماتصور نشأةالعالمعنالهواء بفعلظاهرتَيالتّكاثف والتّخلخل، فهوكافٍفيبيانفسادهذاالاتجاه، وسذاجةهذاالتركيبالفلسفي، الذيتبنّاه أنكسيمانس، وحاولالدفاععنه، فهولميقدّمرؤيةفلسفيةتقومعلىبراهين عقلية، بلقصاربماحاولفعلههوالانطلاقمنالطّبيعةكسابقيه، ثمتفسيرالإله والكونعلىضوئها.

ويجدرهناالإشارةإلىاعتراضأرسطوعلىأنكسيمانس ثموقفةنقديةحول كلامالشّهرستانيعنإلهأنكسيمانس:

أولًا: اعتبرأنكسيمانسأنّ الهواءعلّةالحياةفيالعالموفيجميعالأشياءالمتحركة، وقداعترضأرسطوعلىهذهالنّظريةبقوله: "إنّالكائناتالحيّةهيالكائناتالمتنفسةفقط، أماالكائناتغيرالحيّةفلانفس لها "[1].

ثانيًا: نقل الشّهرستانيعنأنكسيمانس تأليهًا ساميًا، فقال: "إنّالباريتعالىأزلي، لاأوللهولاآخر، وهومبدأالأشياءولابدءله... هوالواحدليسكواحدالأعداد، لأنّواحدالأعداديتكاثروهولايتكاثر، وكلمبدعظهرتصورتهفيحدالإبداع، فقدكانتصورتهفيعلمهالأول، والصورةعندهبلانهاية"[2].

فلاريبأنّمنالأولوياتالتيلاتقبلالجدلفيتاريخالفلسفة، أنّفكرة الصّوروالنّماذجالتييعزوها الشّهرستاني إلىأنكسيمانسلمتبدأإلاّعندأفلاطونأوعندفيثاغوري العهدالثانيالذينسبقوأفلاطونبقليلعلىأصحالرّوايات.

---

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجرالفلسفةاليونانية، مرجع سابق، ص66.

[2]ـ الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، المكتبة العصرية، مصر، ط2، 2001، ص 122.

أمامانقلهعن أنكسيمانسمنوجودعالمينأحدهماروحانيوهومافوقالهواء منالعوالم، والآخرجسمانيوهومادونالهواءمنالعوالم، فيقال"لمتكنفيفلسفةأنكسيمانستلكالإثنية، ولميتكلمعنوجودعالمينأحدهماروحانيوالآخر جسماني"[1].

وأماقولهإنّمذهب أنكسيمانسمقتبسمنمشكاةالنّبوة، فماأبعدهذاالكلام عنفيلسوفطبيعيمنفلاسفةأيونياينادييبأحاديةالمادة، ولايخرجتفكيرهعن تفسيرماديللوجود، بلإنّهذاالتأليهالسّاميالذيذكرهالشّهرستانيأنمنشأه التّوراة، وأنّأنكسيمانسقداقتبسمذهبهمنه، قدنفاهالدّكتورمحمدغلاب، بلنفى أنيكونمثلهذاالتأليهموجودًافيالتوراة، فكيفأفاضتعلى أنكسيمانسوفاقد الشيءلايعطيه! إلاّأنيكون الشهرستانييربأنمثلهذاالسّموكانموجودًافي التّوراةقبلأنتبدل، أويحذفمنهاماحذف.

ومما تقدم نستنتج أنّ فلاسفة المدرسة الأيونية، أثبتوا أنّ العالَم في حالة حركة وتغير، لكنّهم لم يتركوا تفسيرات حقيقية لتلك الظّاهرة أعني ظاهرة الحركة والتّغير التي تعتري الكون باستمرار، لكنّ هذه الظّاهرة "" جعلتهم يبحثون عن علّة أولى أو مبدأ أول جوهري يظل ثابتًا وراء كل هذه التّغيرات في هذا الكون الفسيح". [2]

وملخص القول أنّ فلسفة الطّبيعة **لدى المدرسة الأيونية** بشكل عام تميزت بما يلي:

- بروز ظاهرة التّفلسف أي تعليل المسائل بحسب المنظور المادي الفيزيائي والعقلي والابتعاد عن الأساطير.
- البحث عن أصل المبدأ الأول لمكون ومنظم الكون.
- الاعتماد على العقل المحسوس في التّحليل لهذا تبنوا عناصر الطّبيعة.
- وتعد أوّل مدرسة فلسفية يونانية تغذت بقية المدارس الفلسفية على أفكارها أو على الأقل تعلمت الفكر الفلسفي منها.

[1]ـ النّشار عليسامي، نشأةالفكرالفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص122.

[2]ـعبد الرّسول حميدة أحمد السّيد، التّغير والثّبات في الفلسفة اليونانية قبل سقراط وأثر ذلك في الوجود والمعرفة، بحث لنيل درجة الماجستير، بإشراف: حسن محمد الشّرقاوي، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. القاهرة، 1991، ص 23.

- وأنّها تميزت بنزعتها المادية، واعتبر فلاسفتها بالطّبيعيين الأوائل، وسموا أيضا بالباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات، وأصبحت فلسفتهم البحث عن طبيعة الأشياء.

وتعتبر المدرسة التي تعبر لنا عن بداية التّفكير الفلسفي بمعناه الضّيق في بلاد اليونان، ويطلق عليها أحينا بالمدرسة الطّبيعية، لأنّ أهم مايميزها هو محاولتها تفسير الظّواهر الطّبيعة نظريا بعيدا عن التّفسير الخرافي والأسطوري السّابق لظهور هذه المدرسة.

إنّ الشّيء الأصيل في هذه المدرسة الذي يجب التّنويه به، هو أنّها لم تعترف بأية تفرقة حاسمة نهائية بين جوانب الكون المختلفة، وعندما حاولت أن تفسّر غرائب الكون وظواهر السّماء فعلت ذلك بدلاّلة ما هو موجود على الأرض من الأشياء المعتادة في الحرف.

المبحث الثاني: المدرسة الهيراقليطية وفلسفة "الطّبيعة".

تشير الدّراسات "أنّ هيراقليطس"Héraclite" (540 - 475) ولد في مدينة أفيسوسبأيونيا من آسيا الصّغرى، عرفت هذه المدينة باشتغالها بالتّجارة وزادت شهرتها بعد قضاء الفرس على ملطية حوالي (494 ق. م) "[1]، ومما يعرف عنه أيضاً أنّه ينحدر من أسرة ملكية ذات حسب ونسب، وكان ذو نظرة ونزعة عالية (أرستقراطية) يعتد بنفسه ويشعر بالعظمة والكبرياء، وحتّى وصل به الأمر إلى الغلو والإسراف، وقد كان يعد نفسه من طينة غير طينة البشر، إضافة إلى أنّه انتقد من سبقوه (أكسانوفان وفيثاغورس)، ونظر إلى هوميروس إنّه يجب أن يطرد ويجلد بالسّياط ويخرج من سجل الشعراء، ومما يذكر عنه أنّه انتقد ديمقراطية أفسيوس حيثُ يقول: " يجب أن يحارب النّاس من أجل قانونهم، وأن يدافعوا عن أسوار مدينتهم"[2]، أمّا أثاره الأدبية فلم تذكر المدونات التّاريخية والدّراسات الأدبية سوى كتاب واحد بعنوان (حول الكل، في الطّبيعة) وقد وُصف على أثره بالغامض أو الملغز، ويردون سبب هذه التّسمية إلى طبيعة العصر الذي كان يعيشه هيراقليطس، إذ إنّه كان عصر حروب وثورات مستمرة، بهذا يحتل هيراقليطس (Heraclitus) مكانة بين الفلاسفة اليونان القدماء، وقد عدّه بعض المؤرخين أحد الطّبيعيين الأوائل ولم يقتصر تأثيره على اتجاه أحد فقط؛ بل أثر في كل المذاهب سواءٌ أكانت مادية أو مثالية أو إلحادية أو دينية، لكن كيف فسّر الفيلسوف الغامضمصدر الموجودات؟

1ــ التّغيُّر والصّيرورة في فلسفة هيراقليطس:

قد سارهيراقليطس على درب فلاسفة المدرسة الأيونية، فقد "زعم أنّ للموجودات علّةً أولى مادية هي النّار، و تلك العلّة الأولى يمكننا أن ندركها بحواسنا".[3]

كان هراقليطس يرى أنّ العلم الجدير به هو التّفكير العميق في المعاني الكلية، والتي كان يضفي عليه اسلوبا مبهما كثير الرّموز والتّشبيه، حتى لقب بالفيلسوف الغامض، ولذلك كانت

[1]ـ حربي عبّاس عطية، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، مصر، دط، 1992، ص 61.

[2]ـ حربي عبّاس عطية، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، تامرجع نفسه، ص62.

[3]- Leaertius (Diogenes) :Lives of eminents philosophers , vol II , book Ix, p:414.

فلسفته عميقة وقوة في معانيها وهي التي خلدت اسمه، وكان يرى في النّار المبدأ الأول الذي تصدر عنه جمع الأشياء وترجع إليه، ولولا التّغير لم يكن شيء، فإنّ الاستقرار موت وعدم، أي أنّه يرفض القول بالثّبات لأنّ ذلك يعد موت وإنّما الأشياء في تغير مطرد ومستمر هذا ملخص مذهبه الفلسفي، والتّغير عنده هو صراع بين الأضداد ليحل يحل بعضها محل بعض، فلولا المرض لما اشتهينا الصّحة، ولولا العمل ما نعمنا بالرّاحة، وهناك مبادلة مابين جميع الأشياء والنّار وبين النّار وجميع الأشياء كالمبادلة بين السّلع والذّهب وبين الذّهب والسّلع.

وتتبع النّار في تحولاتها وتغيراتها طريقين متعارضين، طريق نازل يبدأ لما تأخذ النّار في الوهن والضّعف، وحينئذ تتكاثف النّار فيصير بعضها حرا ويصير البعض الأخر أرضا، أما الطّريق الصّاعد فيبدأ حينا ترتفع من البحار والأرض أبخرة، فتتحول بالتّكاثف إلى سحب، ثم تأخذ العواصف في تحويل السّحب إلى برق ورعد ويتحول الماء إلى ناروالنّار هي التي تسود في نهاية الأمر وتعيد كلّ شيء إليها، لأنّ نهاية العالم احتراق شامل.

وأشارهيراقليطس أيضاإلى أنّ النّار عندما يعتريها التّغير تتحول إلى الموجودات المختلفة، فيقول: "إنّ عنصر النّار يتغير بالتّكاثف، حتى يصير هواء، وهذا الهواء أيضًا يتغير بالتّكاثف، ويصير ماء، وكذلك عنصر الماء يصير بالتّكاثف ترابًا، ثم ينعكس التّغير فإذا تفرق التّراب تغير بالتّكاثف حتى يصير هواء، وهذا الهواء أيضًا يتغير بالتّكاثف ويصير ماء، وكذلك عنصر الماء يصير بالتّكاثف ترابا، ثم ينعكس التّغيير فإذا تفرق التّراب تغير وصار ماء بالتّفرق هواء، والهواء نارًا به، فحينئذ الأصل الأول لجميع الأشياء هو النّار". [1]

نستنتج من ذلك أنّه عند صعود النّار إلى أعلى وهبوطها إلى أسفل تحدث كل التّغيرات الكثيرة التي نشاهدها في الوجود، ويقول أيضا: "هذا العالموهو واحد للجميع، لم يخلقه إله أو بشر، لكنّه كان منذ الأبد، وهو كائنٌ، وسوف يوجد إلى الأزل، إنّه النّار، التي تشتعل

[1]ـ لاثرتوس ديوجين، مختصر تاريخ فلاسفة اليونان، المرجع السابق، ص71.

بحساب... (بمقياس– بنسبة) وتخبو بحساب"[1]. وهنا يؤكد الأفسوسي على أبدية وأزلية الوجود ولكنّه ينفي صفة الخلق إلى الإله او البشر.

ويبين هيراقليطس " أنّ الأشياء عند تحركها إلى أعلى يكون ذلك تجاه النّار، وعند تحركها إلى أسفل يكون ذلك تجاه اليابسة، وتكون تلك الحركة بواسطة قوى متضادة، وزعم كذلك أن أكثر الأشياء ثباتا ثباتها نسبي"[2]، ولقد تعجب هيراقليطس من التّغير المستمر الذي يظهر في الوجود كما تعجب **الإيليون** وفي مقدمتهم **أكسينوفان**(حوالي: 519 ق. م) من وحدة الأشياء، ولذلك فالأشياء عند هيراقليطس في تدفق وسيلان وصيرورةٍ باستمرار، وهذا التّدفق أو الحركة والتّغير يمكننا أن ندركه بواسطة حواسنا. يقول: "لا يمكنك أن تنزل مرتين في النّهر نفسه؛ لأن مياه جديدة تغمرك باستمرارً"[3]

يتضح من ذلك أنّ التّغير في كل هذا الوجود، وبعبارة أخرى يعدّ السّمة الثّابتة لهذا الوجود، فالتّغير عبارة عن "**مجاهدة**" تمتاز بها كل الأشياء من حيث إنّها في صيرورة مستمرةٍ، والثبات هو ثبات هذا التّصير، "فالمدرسة الأيونية" لم تدرك إذا في استدلالاتها حكمة هذا التّغير، من حيث أن الأشياء تتصف بالحرارة مثلا، ثم تتصف ذاتها بالبرودة، فلا قرار لها على حال من الأحوال.

وقد يتمثل هذا التّغير ــ بالإضافة إلى الماء ــ بعنصر حسي هو النّار، "إذ أنّها تحيي موت التّراب، والهواء يحيي موت النّار، والماء يحيي موت الهواء، والهواء يحيي موت الماء، فكل الأشياء تتحول للّنار، والنّار لكل الأشياء، كالسّلع تستبدل بالذّهب، والذّهب يستبدل بالسّلع"[4].

يري هيراقليطس أنّ الأشياء تظهر إلى الوجود من خلال الصّراع بين الأضداد، فالصّراع بين الأضداد من السّمات الأساسية المميزة للوجود، أقصد أنّ الّتغير يحدث عندما يكون

---

[1]ــ الأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السّابق، ص104، 105.

[2]ــالمرجع نفسه، ص 104، 105.

[3]ــ ريفو ألبير، الفلسفة اليونانية أصولها و تطوراتها، تر: عبد الحليم محمود أبو بكر، مكتبة دار العروبة، لبنان، دط، 1958، ص51.

[4]ــ الأهوني أحمد فؤاد، الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص106.

الشّيء إلى ضده، وهو يشير إلى أنّ الأضداد متحدة مع بعضها بعضا، ولقد ترك هيراقليطس نصوصًا تبيّن ذلك منها على سبيل المثال لا الحصر:

- "أنّ الإله هو النّهار واللّيل، الشّتاء والصّيف، الحرب والسّلم، والشّبع والجوع، ولكنّه يتخذ أشكالا مختلفة كالنّار التي امتزجت بالتّوابل سماها كل شخص حسب طعمها، إذا امتزجت بدخان البخور سماها كل شخص حسب مزاجه.
- الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرّطب، ويصبح الجاف رطبا.
- إنّها تفترق وتجتمع، وتزيد وتنقص.
- يجهل النّاس كيف يكون الشّيء مختلفا ومتفقا مع نفسه، فالائتلاف Horomonia يقوم على الشّد والجذب بين الأضداد، كالحال في القوس والقيثارة.
- الضّد هو خير لنا.
- يجب أن نعرف أنّ الحرب عامة لكل شيء، وأنّ التّنازع عدل، وأنّ جميع الأشياء تكون وتفسد بالتّنازع.
- إنّنا ننزل ولا ننزل النّهر الواحد، إننا نكون ولا نكون.

ويحكم التّغير الظّاهر في الكون والصّراع القائم بين الأضداد قانون أزلي يسمى **اللّوغوس"**[1].

فكل من التّغير والصّراع لا يحدثان عرضا أو اتفاقا، بل أنّهما يحدثان طبقا لقانون طبيعي يسيطر على هذا الوجود وهو **اللّوغوس"**الذي يشير إلى مدلولات كثيرةمنها القانون والإله"[2]، وهذا القانون وحده الثّابت في هذا الوجود الذي يسري عليه التّغير باستمرار،

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص103.
[2]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص11.

و"يدرَك هذا اللّوغوس أو القانون بواسطة العقل مقابل الحواس التي تعرف التّغير والصّيرورة"[1].

ولا تعدّ فكرة التّغير عند هيراقليطس جديدة فحسب؛ بل إنّها أثّرت أيضًا في كثير من الفلاسفة الذين َأتوا بعده، فمذهب هيراقليطس جديد؛ لأنّه أوّل مذهب قال بالتّغير الدّائم المطلق وجعل من التّغير في الكيف تغيرا مستمرا، والأساس في الوجود، كما أنّ فكرته في الأضداد أنّ كل شي وأن الأضداد هي نفسها، تقول: "أنّ هيراقليطس كان في كلّ هذا صاحب فكرة جديدة كان لها أكبر الأثر فيما بعد في تاريخ الفلسفة، وقد أثّر في كل الذين قالوا بالتّطور، وكان على كل فيلسوف أتى بعد هيراقليطس أن يحسب حسابًا للتّغير الدّائم للأشياء إلى جانب فكرة الثبّات الدّائم". [2]

لقد قلدهيراقليطس الطّبيعيّين الأوائل في قوله بعلّةٍ أولى مادّية للأشياء هي النّار، وتميّز بإدراكه لما يعتري الأشياء من تغيّرٍ مما استتبعه إن شك في الأشياء، فهراقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة الملطية، ويمتاز بشعوره القوي بالتّغير، وأنّ الفكرتين لتستتْبعان الشّك حتمًا، فوحدة الوجود تعني أنّ شيئا واحدًا بعينه هو الموجود، وأنّ ما عداه مظاهر وظواهر.

والتّغير يعني أنّ كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آنٍ واحدٍ، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازع، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية، ويمتنع العلم فلا عجب أن يقوملهراقليطس أتباع من السّوفسطائيين يذهبون في الشّك إلى أقصى حد، ولو أنّه هو لم يكن يقصد إلى هذه النّتيجة، إذ قال: "باللّوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التّغير المحسوس، وعلما يقينيا في الجوهر الواحد، وفي العقل الإنساني الذي يدركه، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أنّ منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب، فهراقليطسسواء أراد أو لم يرد، هو الجد الأول للشّك في الفلسفة اليونانية". [3]

---

[1]ـ ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، دط، 1984، ص74، 75.

[2]ـبدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت لبنان، ط5، 1979، ص143.

[3]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص18.

2 ــ مسألة الألوهية في فلسفة هيراقليطس.

إنّ نظرة هيراقليطس في مسألة الألوهيةكانت نظرة مختلفة عن سابقيه من الفلاسفة الملطيين، نجده قد وحد بين الإله والنّار، لأنّه كان يعتقد أنّ وراء التّغير البادي فالعالم المحسوس وحدة واختلاف، " فالإله هو النّهار واللّيل، والشّتاء والصّيف، والحرب والسّلم، والشّبع والجوع، ولكنّه يتخذ أشكالا عدّة، كما يطلق على النّار أسماء تختلف إذا امتزجت بالبخور وسمها كل شخص حسب رائحتها". [1]

فالإله هنا يجمع كل هذه الأضداد في وحدة واحدة، لأنّه فيي كل هذه الثّنائيات شيئ ما مفرد يكمن بداخلها، وعلى الرغم من أنّه يظهر في كل وقت بشكل مختلف ويسمي أسماء مختلفة بين النّاس، فإنّ هذا الشّيئ الواحد يظل مؤكدا نفسه، في كفاح وتغير، وهذا مايدعوه هيراقليطس بالإله.

وقد رفض الفيلسوف الغامض فكرة تجسيد الإله مع قبول فكرة التّشبيه، الأمر الذي دفعه لرفض أساطير هوميروس وهزيود وتصورهما للألوهية وما يحدث على "جبل الأوليمب" حينما يقول: "أخطأ هوميروس في قوله لو أنّ التّنازع زال من الآلهة والبشر، ولكنّه لم يكن ينظر إلى أنّه كان يدعو إلى هلاك العالم، فلو استجاب دعاؤه لذهبت جميع الأشياء"[2].

وبالرّغم من ذلك فإنّ هيراقليطس لم يتخل عن تلك المعتقدات الشّائعة في عصره، فهو "يشيد بسيد دلفى" (Delphi)" Δελφοί" الإله "أبولو" (Apollon)الذي لا ينطق ولايخفي غرضه بل يرمز رمزا"[3].

---

[1]-Héraclites:frags 36, quoted from: Kathleen Freeman :Ancilla to the pre - Socratic philosophy,2004, p. 26

[2]ـالنّشار علي سامي وأخرون، هيراقليطس فيلسوف التّغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1969، ص 104.

[3]ـ فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقليس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 37.

ويعد الإله"أبولو" إله النّبوة والتّطهير الواقعي من الشّر، وكان أقدم معبد في بلاد اليونان. وكانأيضا *إله* الشّمس، وقد اعتقد الرّومان أنّ هذا *الإله* يتحرك في كل يوم في عربة تقودها أحصنة قوية.

ولكن بعض "الشّذرات تشير إلى إله من نوع أخر يشبه البشر خلافا للآلهة الشّعبية، بل يمتاز عليهم تماما، يسمى الإنسان طفلا بالنّسبة إلى الإله، كما هي الحال في الطّفل بالنّسبة للإنسان، وأحكم النّاس كالقرد بالنّسبة إلى الإله، كما أن أجمل القرود قبيح بالنّسبة للإنسان"[1].

ويعتقد هيراقليطس بوجود العدل الإلهي فيرى" أنّ جميع الأشياء بالنّسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن النّاس يعدون بعض الأشياء ظلما وبعضها الأخر عدلا"[2].

فالعدالة الكونية تسود ميتافيزيقاه وهي عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد في هذا العالم من أن ينتهي بنصر تامة لضد على ضد. "فلن تتجاوز الشّمس مدارها وإن تجاوزته، كشف أمرها أعوان آلهة العدل"[3].

وبذلك طالما سلمنا بوجود دور الآلهة، فلم يعد من العسير على الفلاسفة أن يطوعوا أفكارهم لنظام تميز بالمرونة والتّسامح، نظام يرحب بالمهام الجديدة الملقاة على عاتق الآلهة.

اعتقد هيراقليطس بوحد الوجود معتبرا أنّ النّار هي الإله الأعظم، وهي من جهة أخرى هي مبدأ روحاني عقلي ميتافيزيقي، لأنّها هي القانون أو مايعرف باللّوغوس الإلهي (Logos)، هذا الأخير هو الذي ينظم توتر المتضادات وانسجامها وتغيراتها ويحفظ التّوازن في كل شيء جزئي ما دام أنّ هذا الشّيء الجزئي موجودا، ويؤكد هذا قول هيراقليطس: "بأنّ "البرق" أي النّار يحرك العالم جميع الأشياء"[4]. وعلى ذلك فإنّ اللّوغوس هو المسؤول عن نشأة الموجودات حيث أنّ كل الأشياء تأتي للوجود وفق لهذا القانون اللّوغوس.

---

[1]- Héraclites:frags 97, quoted from :John Burnet: op,cit,p. 138.
[2]- Ibid:frags 61, quoted from :John Burnet: op,cit,p. 136.
[3]- John *Burnet*: Early Greek philosophy,p. 134.
[4]- فرانكفورت هنري وآخرون، ماقبل الفلسفة، تِر: جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، د ط،، 1960، ص 50.

ولا تخلو أيضا شذارات هيراقليطس من تمجيد لكلمة الإله العليا واعتبارها الدّستور الخفي الذي ينظم العالم، والذي ينبغي على الإنسان أن يبحث عنها دائما منصبا إليها في جلال وهيبة فهو يقول: "لا تنصتوا لي بل للّوجوس، لأنّ اللّوجوس مشترك بين الجميع، واللّوجوس هنا لفظة تعني الكلمة الكلية الإلهية العليا، والإنصات إليها لدى هيراقليطس يعد جوهر العقل الإنساني الذي تعد حقيقته من حقيقة هذا الجوهر الإلهي، والإنسان لا يعرف حقيقة إلا بالإتحاد بها اتحادا كليا"[1].

ونستنتج مما سبق أنّه بالرّغم من أنّ هيراقليطس قد رفض بازدراء غاضب القصص التي قصّها كل من هوميروس وهزيود عن الآلهة، إلاّ أنّه قد كشف نفاذ بصيرته في مبدأ الكون العقلاني الذي يوجه كل الكائنات ويحدد مسارها، وبذلك كانت فلسفته تصطبغ بصيغة دينية.

ولقد تأثّر الفلاسفة المحْدثون والمعاصرون بكل من فكرة الصّراع بين الأضداد والتّغير القائمتين في الوجود اللّتين نادي بهما هيراقليطس، لأنّهما يتطابقان مع الواقع أكثر من الفلسفات التي تدعو إلى الثّبات، فقد لاقى هيراقليطس اهتماما بالغا في العصر الحديث، خاصة عند**(هيجل)**، وفي الفلسفة الماركسية، لأنّه أوّل من أكّد حقيقة الصّراع والتّغير في الوجود، وأوّل من عارض منطق الثّبات الصّوري بمنطقٍ حركي ديالكتيكي مطابق للواقع، "فالمنطق الصّوري يؤكد عدم التّناقض، ويرى أن الشّيء إمّا (أ) أو لا (أ)، ولكن الواقع في منطقهراقليطس يحتمل الضّدين معًا، فهو(أ) ولا (أ) في وقتٍ واحدٍ، وعلى ذلك يرى أنصارُ المنطق الدّيالكتيكي أنّ المنطق الصّوري لا يطابق الواقع، لأنّه يأخذ لحظة معينة، فيجعلها مطلقة، والفيزيقا الحديثة النّسبية لا تأخذ باللّحظة المطلقة، بل بلحظةٍ زمانية لها مدلول نسبي"[2].

وهذا ما يدل على أهمية الطّرح الهيراقليطي القائم على فكرة الصّراع بين الأضداد لدى فلاسفة الغرب الذين كان لهم تأثير كبير على مستوى القضايا التي قاموا بمعالجتها، إلا ونجد لها ارتباط وثيق وحضور قوي بحضور فكرالهيرقليطي على مستوى الطّرح والمعالجة.

---

[1]ـ مطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص38.
[2]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، المرجع السابق، ص47.

3 ــ نقد فلسفة "الطّبيعة" عند هيراقليطس الأفسوسي.

كتبهراقليطسرسالةنثريةضمنهاآراءهالفلسفية، ولميبقمنها إلاّشذرات متناثرة، بلغتمنغموضالأسلوبوتعقيده، حداتكادتستعصيمعهعلىالأذهان، حينسُئل**سقراط** عنرأيهفيكتابهراقليطسفيالطّبيعة، أجاب عظيمماقدفهمتهولكنيأعتقدأنّما لمأفهمهكانعظيماًأيضا، ففلسفةهراقليطس، معوجودكتابهكاملاوما تبقىلنامنشذراتهالفلسفته، أشّدغموضا، وتناقضافيظاهرها.

إنّمحاولةتصنيفشذراتهراقليطس، واستخلاصمايختصمنهابالإلهيات، أمرصعب، ذلكأنّالشّذرةالواحدةيمكنتصنيفها، ووضعهاتحتأكثرمنمبحث إضافةإلىأنّمفهومالنّارفيالشّذراتالهراقليطية، قدبلغتمنالغموض، والتّعقيد، مايتعذرمعهفهممرادهمنها.

لقدأشارهراقليطسفيبعضشذراتهإلىأنّالنّارهيالمبدأالأول، علىغرار المياهعندطاليس، والأبيرونعندأنكسمندروالهواءعندأنكسيمانسفوضعه الباحثونفيتاريخالفلسفةلهذاالسّببينطبيعيي ماقبلسقراط، لكنهذهالنّظرة ربماتبتعدعنالحقيقة، إذاأخذنافيالاعتبارمفهومهراقليطسعن"الطّبيعة"نفسها، والمختلفعنسابقيهمنفلاسفةأيونيةإلىجانبالبعدالميتافيزيقيالذيأضافهإلى مفهومالنّارالمادية، ليكونالمبدأالأولعندههوالتّغيروالصّراعلاالنّارالطّبيعية، هذه وجهاتنظرتقبلهافلسفةهراقليطسالمتعارضةشذراتها، والمتناقضةفيحقيقتها.

ومنشأهذاالتّعارضوالتّناقضفيفلسفةهراقليطسالإلهية، أنّمفهومالنّار جاءمختلطامعاللّوغوس، ومعمفهومالإلهفيمواضعأخرى، وفيبعضالمواضع يوحدبين**النّار واللّوغوس** و**الإلهذياس.**

وأشيرهناإلىأمرينيتعلقأحدهمابطريقةتحصيلهللنّتائجالفلسفيةوالآخر بقانونالوجودعنده:

1- يعتمد هراقليطسإعتماداًمطلقاًعلىحدسهفعبارة(بحثتذلكبنفسي)هي العبارةالتييصفبهاالكيفيةالتيوصلبهاإلىمعرفةالحقيقة، ولاشكأنّالكلام فيالإلهياتلاتكفيفيهاالظّنيات، بلابدمنبراهينقاطعة، لايتطرقلهاالشّك، والإحتمال.

2- ذهبهراقليطس إلىأنّالأشياءكلهافيتغيرمستمر، وأنّالتّغيرهوقانون الوجود، والاستقرارموتوعدم، وإذاكانكلموجوديتغيرباستمرار، امتنعوصفه بخصائصثابتةوامتنعالعلمتبعالذلك.

وبهذايتبينبُعدالجانبالإلهيعندهراقليطس، عنالتّأليهالصّحيح، وذلك لاعتمادهعلىحدسهأولا، وعلىقانونالصّيرورةوالتّغيرثانيا، مماجعلهراقليطس يؤلهالنّارتارة، ويوحدبينهاوبين**اللّوغوس**و**الإلهذياس** تارةأخرى.

المبحث الثالث: المدرسة الفيثاغورية وفلسفة العدد.

تباينت الآراء حول الفلسفة الفيثاغورية، فقد ذهب **بيرنت** (Burnet) على أنّ الفيثاغوريةفي مبدئها كانت أخوة دينية، ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية ويستند إلى هذا الرأي

أفلاطون، الذي ذكر في الجمهورية أنّ فيثاغورس لم يتولى منصبا عاما على الإطلاقن وأنّه لم تكن لديه أدنى علاقة بالأستقراطية، ويرى أنّ فيثاغورس كان أيونيا وأنّ مذهبه إنّما كان فقط للمدن الأخية ويقول: " إنّه لايوجد أي شاهد يثبت أنّ الفيثاغوريين أيدوا الحكم الأستقراطي لقد كان الغرض الأساسي من النّظام الفيثاغوري هو إذاعة وتنمية فكرة القداسة. إنّها تشبه مجتمعا أورفيا غير أنّ الفيثاغورية استبدلت "ديونسيوس" إله الأورفية لالإله الفيثاغوري أبولون"[1].

ويرى **"كروتشه"** و**"شميت"** عكس ذلك حيث ذهبا إلى القول: " أنّ الفيثاغورية كانت فرقة سياسية، شاركت في الحكم وأيدت الحكم الأستقراطي، إلاّ أنّ الرأي الأرجح كان للأستاذ **"برييه"** الذي ذهب إلى القول أنّ الفيثاغورية لم تكن حركة عقلية فحسب، بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية""[2].

لقد كانت التّعاليم الدّينية الفيثاغورية بمثابة حركة جديدة تستمد من جميع تلك التّيارات الموجودة، "ففيها مزيج طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا فضلا عن العقائد الدّينية لليونانيين أنفسهم، والتي كان أهمها الدّيانة الأورفية ذات الأصل الشّرقي التي أخذ عنها الفيثاغوريون تنظيم أتباع الدّين في جماعات لا تقوم على علاقة الدّم، بل على وحدة الإعتقاد"[3].

---

[1]- برنت جوهنس، الفلسفة بحث في كتاب ماخلفته اليونان، جامعة أكسفورد، تر: لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، د ط، 1929، ص 81.

[2]- برييه اميل، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، تر: جورج طرابشي، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، "1، 1982، ص 670.

[3]- النّشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط1، 1964، ص 47.

ولقد جمعت شخصية فيثاغورث بين العقلانية والصوفية، فقد كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهة بصفات الإلهية، وما يؤكد قوله: "أنّ هناك أناس، وهنالك آلهة، كما أنّ هنالك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا أولئك"[1].

1 ـ الأعداد أصل الأشياء:

رفض فيثاغورث "Pythagore"(532 – 522 ق. م) القول بعلّة أولى مادية للأشياء على غرار الفلاسفة الطّبيعيين لأنّه من المستحيل أن تشترك العلّة الأولى مع الأشياء في بعض الصّفات والخصائص على نحو ما فعل الطّبيعيون، ولذلك زعم الفيثاغورثيون: " أنّ العلّة الأولى للأشياء هي الأعداد"[2]، أي أنّ القول الرّئيسي الذي قالت به هذه المدرسة هو أنّ كل شيء هو العدد، غير أن هذا القول الذي عرفت به الفيثاغورية، قد صيغصيغتين مختلفتين اتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين، الصّيغة الأولى هي أنّ كل الأشياء أعداد، بمعنى أنّ الأشياء نفسها في جوهرها أعداد، أي أنّ الأعداد هي التي تكون جوهر الأشياء.

والصّيغة الثّانية هي التي تذكر أنّ الأشياء تحاكي الأعداد ومعنى هذا أنّ الأشياء تحاكي الأعداد، أي أنّ الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد. وهذا القول في هاتين الصّيغتين قد ذكره أرسطو فهو يقول: "إنّ الأشياء جوهر العدد عند الفيثاغوريين، وذلك في كتابه "**مابعد الطّبيعة**"ويقول تارة أخرى في مؤلفه"السّماء": إنّ الفيثاغوريين يقولون أنّ الأشياء تحاكي العدد، وأنّ العدد نموذج الأشياء"[3].

وقبل أن نحدد المعنى الذي يجب أن نفهم به هاتين الصّيغتين، يجدر بنا أن نقول أنّ أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون، والعدد عند الفيثاغوريين، فيرى أنّ الفيثاغوريين لا يجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التي هي نمودجا لها، كما فعل أفلاطون حينما جعل الصّور أو المثل

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 77.
[2]ـ طاليس أرسطو، السّماء والعالم، تلخيص أبي الوليد بن رشد، تقديم: جمال الدّين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس المغرب، ط1، 1984، ص 293ـــ310.
[3]ـالمرجع نفسه، ص 293 ـــ 310.

مفارقة للأشياء التي تشاركها في الوجود، وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء، وهذا يبيّن لنا الطّريق الصّحيح الذي يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالأشياء.

ولكن في الواقع أنّ هاتين الصّيغتين تعبران عن قول واحد، هو أنّ جوهر الأشياء العدد، إذ أنّ أرسطو لما يجعل الأعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنّما يجعل هذه الأشياء والأعداد شيئا واحدا. ومعنى هذا أنّ الأشياء في مكوناتها وجوهرها أعدادا، كما أنّ القول بأنّ نماذج الأشياء هي الأعداد يرجع أيضا الى القول بأنّ الأعداد جواهر الأشياء، لأنّ الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولا تفترق عنها افتراق الصّور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها في الوجود، ومن هنا نستطيع القول أنّ معنى الصّيغتين واحد.

والنتيجة التي نستخلصهاهي أنّ قول الفيثاغوريين المشهور يجب أن يفهم على أساس أنّ الأشياء يكوّن جوهرها العدد. ومع هذا فلابد أن نتسأل: كيف تكوّن الأعداد جوهر الأشياء؟.

وهنا يختلف المؤرخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين اختلافا كبيرا، فبعضهم يقول أنّ الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصّورة، وبعضهم يقول أنّ الأعداد تكوّن جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولى معا، ولكن المؤرخين المحدثين قالوا إنّ الأعداد كاصور بالنّسبة إلى الأشياء معنية في ذلك على التّفرقة، التي كانت موجودة من قبل بين الأبيرون، والإيروس، فالأبيرون القابل، بينما الإيروس هو العلاقات الموجودة بين الأشياء، والمنظم لها وعلّة الانسجام فيها ومصدر الرّابطة التي ترتبط بها.

وعلى هذا الأساس فقد كان الفيثاغوريون من جهة إلى الأعداد بوصفها العلاقات أو النّسب الموجودة بين الأشياء، كما كانوا يقولون كذلك بشيء يقبل هذه النّسب هو المادة أو الهيولي أو الأبيرون، ويظهر أن هذا القول أقرب إلى التّرجيح بحسب رأي عبد الرحمن بدوي، لأنّ الذي دعا الفيثاغوريين إلى القول بأنّ العدد أصل الأشياء هو مارأوه من نظام وانسجام بين الأشياء، لذا كان تصورهم للعدد قائما على أساس أنّه الإضافات أو النّسب الموجودة بين الأشياء بعضها ببعض، والتي تنظم المادة المضطربة في الأبيرون.

أما الدّافع الذي يدع الفيثاغوريون إلى أن يقولوا هذا القول، ما رأوه من انسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب، فنقلوا هذا الانسجام الموجود في الكواكب إلى الأشياء وحسبوا أنّ الأشياء أيضا خاضعة لهذا الانسجام.

لذا يمكن القول أنّهم درسوا الخصائص الرّياضية للأشياء، وليس الخصائص الطّبيعية لها، لقد حوّل "الفيثاغورثيون" **العدد** أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة، هم لم يُجْدهم ذلك شيئا في **تفسير الطّبيعة**، إنّما أصابوا خصائص الجسم الرّياضي، لا خصائص الجسم الطّبيعي، ولم يفسروا الحركة والكونَ والفسادَ، وهي أمور بادية في العالم المحسوس، ولم يبيّنوا علّة ثقل التّراب والماء، وخفة النّار، وسائر الخصائص في الأجسام المحسوسة، ولكنهم ركبوا الأجسام المحسوسة الطّبيعية من الأعداد؛ أي: "أنّهم ركبوا أشياء حاصلة على الثّقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولا خفة". [1]

لقد لاحظ الفيثاغوريون ما يبدو في العالم من متضادات، وما يحكم هذه المتضادات من مبادئ ثابتة، ولهذا بحثوا في التّناسب والانسجام الظّاهر في الوجود، " ومن هذا المنطلق زعموا أنّ العالَم عدد ونغم، وهذه محاولة من قبل الفيثاغورثيين لتفسير الوجود طبقًا لنِسَب عددية ثابتة مثلما يحدث في علم الموسيقى"[2]، والأعداد عندهم نماذج تحاكيها الموجودات، "وهذه النّماذج لا تفارق صورها إلا في العقل". [3] وهذا يكعس طابع العقلي للفلسفة الفيثاغورية في تصورها للأشياء.

ويبدو فيما تركه الفيثاغوريون من الانسجام بين هذه المتضادات الظّاهرة في الوجود بوضوحٍ تعاليم طبية، " فيعتمد الطّب الفيثاغورثي على فكرة التّناسب بين الأضداد، فالجسم مركبٍ من الحار والبارد والرّطب واليابس، ومن واجب الطّبيب أن يرى أفضل مزيج

[1]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص22.
[2]ـ عبد العالي محمد فتحي، مدرسة الفيثاغورية مصادرها ونظرياتها، دط، دس، ص65.
[3]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع نفسه، ص22.

بينهما". [1] ومن المرجّح أنّ فكرة الانسجام أو الائتلاف بين الأضداد عند الفيثاغورثيين""مصدرها هيراقليطسأو البناء الاجتماعي الذي كانوا يعيشون فيه"". [2]

إنّ الفيثاغورثيين عامّةً زعموا أنّ الوجود مليء بالثّنائية؛ فيمكننا القول أنّ الفيثاغورثيين المبكّرين قد قالوا إنّ طبيعة الوجود ثنائية ووافقهم المتأخرون، وقالوا ففي الوجود المحدود وغير المحدود، وكل ما ينشأ عن هذين المتعارضين من صفات يظهر بأنّ في الوجود تعارضًا، ورفعوا أنواع هذا التّعارض إلى عدد ممتاز في نظرهم هو العدد فقالوا: " إنّ أنواع التّعارض في الوجود عشرة هي:

أولا: محدود ولا محدود، ثانيًا: فردي وزوجي، ثالثً: الوحدة والتّعدد. رابعًا: المستقيم والمنحي، خامسًا: المذكر والمؤنث، سادسًا: النّور والظّلمة. سابعًا: المربع والمستطيل، ثامنا: الخير والشّر، تاسعًا: السّاكن والمتحرك. عاشرا: اليمين واليسار". [3]

وهذه المتضادات أو الأضداد "هي أساس الوجود، ويتم التّغير في الكون وفقًا للتّضاد بين الكائنات بحسب هذه الأضداد العشرة". [4]

وأشار فيثاغورث إلى كيفية تكون الأشياء عن الأعداد، فحتى تكون الأعداد فإنّ ذلك يستلزم سلسلة من النّشوء، حيث زعم فيثاغورث"أن علّة الأشياء هي الوحدة، وأنّ المادة الأساسية للوحدة هي زوج من المادة غير المتناهية، ومن الوحدة وزوج المادة غير المتناهية تنشأ الأعداد، ومن الأعداد تكون النّقط، ومن النّقط الخطوط، ومن الأخيرة تنشأ الأشكال الملساء، ومنها تكون الأشكال المصمة، ومنها تكون الأجسام المحسوسة"[5]. وهي العناصر الأربعة: النّار، والماء، والهواء، والأرض، ومنها يكون العالم الذي نعيش فيه، وهذه العناصر تتغير،

---

[1]ـ الأهواني محمد فؤاد، الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص87.

[2]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص 57.

[3]ـ عبد الله محمد فتحي، المدرسة الفيثاغورية مصادرها ونظرياتها، مرجع سابق، ص 69، 70.

[2]ـ عبد الرّسول حميدة أحمد السّيد، تغير والثّبات في الفلسفة اليونانية قبل سقراط وأثر ذلك في الوجود والمعرفة، المرجع السابق، ص38.

[5]– Leaertius (Diogenes) : Lives of eminents philosophers , vol II , book VIII , p 340.

ويرجع أحدها إلى الآخر، والعالم لا ينعدم من جواهر شيء، بل ما يحدث له هو محض تغير فحسب.

إن مذهبفيثاغورثيشير إلى اختلاف الأعداد، واختلاف النّفوس وتحولاتها أيضًا، ولذلك يمكننا عدّ هذا المذهب من مذاهب التّعدد، وهذا ما يشير إليه مذهب هيراقليطس القائل"بالتّغير والحركة والصّيرورة وصراع الأضداد، ولقد ظهرت فلسفة مواجهة لهاتين الفلسفتين تؤكّد واحدية الوجود وثباته، هي **الفلسفة الإيلية"**[1]، وهذا ما يتجلى في المذهب "البارمنيدي" الذي يقوم على فكرة الوحدة والثّبات.

2 ـ نقد فلسفة "الطّبيعة" عند فيثاغورث.

لميصلناوسطالأساطيرالكثيرةالتيرويتعن"فيثاغورث"ومدرسته، نصوصًا صريحةتبينمذهبهمفيالألوهية، إلاأنهناكإجماعًابينجمهرةمؤرخيالفلسفةعلى تأثرهبالمذهبالأورفي، مماجعلأغلبتعاليم"المدرسةالفيثاغورية"الأولىتقليدًاأكثر منهابتداعًا، ذلكأنّهقدنشأتفيالقرنالسّادسقبلالمسيحعدةمذاهب، فسّرت مظاهرالطّبيعة"تفسيراتأسطورية، نلمحفيهاانتقالامنالماديةالأيونيةإلىمحاولة التّفكيرالمجرد، "ولقدكانتتلكالمذاهبالغامضةذائعةفي**"ديلف"**و"**إيلوزيس"**
وأثينانفسهاوكانتأولىغاياتهاالاتصالالمباشربالآلهةعنطريقالتّنسكوالسّحر،
وكانت**"الأورفية"**منأشهرهذهالمذاهبالخرافيةالتيكانتتعبد**"الإلهديونيسوس"**
الذيعبدهأتباع**أورفيوس".** [2]

إلاّأنّ الفيثاغوريينحاولوا أنيدخلوا التّجديدفي "الدّيانةالأورفية"، والذياتخذهذاالتّجديدمظهرًاعقليًاأخلاقيًا، خاصةفيعبادة**"الإله أبولون"**إلهالعقل، بدلًامنالإلهديونيسوس، "

[1]ـ شارل فرنز، الفلسفة اليونانية، تر: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار بيروت –لبنان، دط، دس، ص39.
[2]ـ غلاب محمد، الفلسفة الإغريقية، مكتبةالأنجلوالمصرية، ط2، د س، ص55.

غير أنّهذاالتّجديدلميستطعفيثاغورسوأتباعهالتّخلصبهتمامًامنالأساطيرالعالقةبالدّياناتالقديمةفضلًا عنالأساطيرالتيروجوالهابأنفسهم". [1]

لنصلإلىأنّالمدرسةالفيثاغوريةلمتستطعالانفكاكعنتلكالخرافات والأساطيرالموجودةفيالدّياناتالقديمةلاسيماالأورفية.

ففيالفيثاغورية مدرسةوثنية، تؤمنبتعددالآلهة، محاوِلةًالاتصالالمباشر بها، عنطريقالتّنسكوالسّحروالكهانة.

لقد كان للفلسفة الفيثاغورثية أعظم الأثر في تاريخ الفلسفة اليونانية فيما بعد، فباعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه، سواء كان هذا التّأثير إيجابيا كما نجد عند أنباذوقليس وسقراط وأفلاطون أو سلبيا كما يظهر عند الإيليين والسّفسطائيين وأرسطو.

استنتاج:

لقد تباينت تفسيرات الفلاسفة الطّبيعيين الأوائل، لنشأة الكون بتباين النّزعات، غلب على المدرسة المالطية النّزعة المادية فأرجعت أصل الكون الى المبدأ الواحد أو مايعرف بالواحدية المادية.

فحددطاليسالماءمبدأأوّلاللأشياء، وهذاالمبدأُالأوّليتخذصورًامتعدّدةومتنوّعةومختلفة، وتمكّنطاليسمنالتّوصلإلىهذاالمبدأالأوّلمنخلالتفسيرهلمايطرأ علىظواهرالطّبيعةمنتغيّراتٍمختلفة.

وأشارأنكسمندرإلىأنّالعلّةالأولىللأشياءهيالأبيرونأواللاّنهائيأواللاّمحدود، وهذهالعلّةهيالتينفسّرمنخلالهامانراهمنتغيراتٍفيالوجود، ويعد إنكسمندريسبذلكممهّدًالقولهيراقليطسبالتّغير.

وزعمأنكسيمانسأنّالهواءهوالعلّةالأولىللأشياء، والهواءيتحرّكباستمرارٍ، ويدلّعلىذلكمايعتريهمنتغيراتٍمتعددةومختلفة، واستفادهيراقليطسمنذلكعند توضيحهللتّغيرطبقًاالعمليتيالتّكاثفوالتّخلخل.

[1]ـ النشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص148.

اليونانية الماقبل سقراطية

وسار هيراقليطسعلىدربفلاسفةأيونيا، وقالبعلةّواحدةللأشياء، هيالنّار، وهذهالعلّةعندمايعتريهاالتّغيرتكونعنهاالأشياءالمختلفة، والعالمَعندهفيحالةتغيرٍ باستمرار، وهذاالتّغيرأوالتّدفقيمكنناأنندركهبحواسنا، ورأى أنّالأشياءتظهرإلىالوجودمنخلالالصّراعبينالأضداد؛أيأنالتّغيريحدثعندمايكونالشّيءإلىضده، ويحكمالتّغيروالصّراعبينالأضدادالتّينشاهدهما فيالوجودقانونعامأزلي، يسمى: اللّوجوس، وهووحدهالثّابت.

أمّاعندالفيثاغورثيينالعلّة الأوليللأشياءهيالأعداد، وأشارالفيثاغورثيونإلىأنّمايبدوفيالوجودمنتناقضاتومايحكمهامنمبادئثابتة، والتّغيرالذينلاحظهفي الكونيتموفقًالمانلاحظهمنتضادبينالكائنات.

الفصل الثالث:

قراءة في أفكار الفلسفة الإيلية حول نشأة ما وراء الطبيعة

المبحث الأول: كازينوفان وتأسيسه للفلسفة الإيلية

المبحث الثاني: بارمنيدس وفلسفة ما وراء الطبيعة

المبحث الثالث: فلسفة زينون الإيلي وحججه في الوجود

تعدالمدرسةالإيليةهيمدرسة خاصة بدراسة الفلسفة أسسها الفيلسوفالشّهيرأكسينوفانيسصاحبكولوفون في إقليم كامبانيا في جنوب إيطاليا بايليا حيث اشتق اسم الايلية. ايليا كانت مستوطنة تابعة لفوكيا من مقاطعة يونيا قديما وحاليا فوكا وهي تابعة للدولة التّركية، حيث يعتبر كل من بارمنيدس وزينون الاثنين من ايليا الممثلين الرّئيسيين لهذه المدرسة الإيلية. أما **ميليسوس من ساموس** كان ثالث وآخر عضو في المدرسة الإيلية الفلسفية القديم.

ويرى رواد هذه المدرسة أنّ أصل الوجود هو الوجود نفسه، فليس في الكون كله إلا هذه الحقيقة، ألا وهي حقيقة الوجود، وإذا أردنا وصفا لهذا الوجود بشيء فلانستطيع وصفه إلاّ بأنّه موجود، وعن هذا الأصل (الوجود) تنشأ وجودات الأشياء، ويتميز بعضها عن البعض بمقدار مافيها من هذه الحقيقة... ولكن ماطبيعة تفسيرات نشأة الكون التي اعتمدها فلاسفة هذه المدرسة ؟.

المبحث الأول: أكسينوفان وتأسيسه للفلسفة الإيلية.

إذا مانظرنا الى فلاسفة **"المدرسة الإيلية"** بوصفها بناء نظريا قد تطورعبر أحد أجيال هذه المدرسة والممثل في **"أكسينوفان"** صاحب الإرهاصات الأولى ومؤسس المدرسة الذي نادى بمبدئها الكلي وهو وحدة وأزلية الوجود مقدما ذلك المبدأ في شكل ثيولوجي، ولذلك يعتبر أكسينوفان حلقة الوصل أو مرحلة الانتقال بين **"المدرسة الأيونية"** و**"المدرسة الإيلية"**، وهناك من يعتبره فيلسوفا دينيا أو لاهوتيا، وهناك من يعتبره فيلسوفا دينيا وطبيعيا، وهناك من جانب آخر من يراه مجرد شاعر مهتم بالدّين والطّبيعة، وربما في البداية يلزم التّنويه بأنّ أكسينوفان الإيلىالذي يعتبره البعض مؤسس المدرسة اللإيلية ليس هو **أكسينوفان الإثينى** تلميذ **سقراط** المولود سنة (430 ق م)، فأكسينوفان الذي يعنينا هنا جاء من كولوفون، إحدى المدن الأيونية الواقعة في غرب تركيا الحالية، ولد حوالي سنة (570ق م)، ومات في حدود سنة (480 قبل الميلاد)، فيلسوف يوناني، وشاعر، وناقد اجتماعي وديني، كان ذا شخصية قوية لا تقل في ذلك عن عدوه **فيثاغورس.**

كان أكسينوفان واسع النّشاط لا يكل من العمل والتّرحال، مبتكراً ذا خيال شديد الخصوبة مكنه من الإبتداع، ترك أيونيا منذ الخامسة والعشرين من عمره وظل ستة وسبعين عاماً ـــ على حد قوله ـــ يطوف في أرض هيلاس من أقصاها إلى أقصاها يجمع منها مشاهداته ويخلق لنفسه فيها أعداء أينما حل.

وكان يكتب قصائد فلسفية ويتلوها على النّاس، ويندد **بهوميروس** ويسخر من الخرافات الدّينية والأساطير، وهو أول من شن حربا ضارية على التّصورات الدّينية اليونانية القديمة وفكرتهم عن الآلهة، بالنسبة للقليل من النّصوص والمعلومات المتفرقة التي وصلتنا عن المدارس الفلسفية اليونانية في عصر ما قبل سقراط، غير أنّ إشكالية مبحث المسألة الدّينية في فلسفة أكسينوفان والتي يمكن دراستها وتحليلها يمكن نريدها في ما يلي:

- ماهي الكيفية المنهجية التي اعتمدها فيلسوف **"كولوفون"** في التأسيس لمشروع النّقد الدّيني الإغريقي في فلسفته؟

- ومن أين استمد **الكولوفوني** هذا النّزوع التّوحيدي الدّيني، البادي في فلسفته ورؤيته إلى العالم؟ وكيف اثبت القول بوحدانية الأولوهية على حساب تعدد الآلهة؟
- هل تصوره تصورا وحدانيا يقول بإله متمايز عن الوجود الطّبيعي أم أن الطّبيعة والله كينونة واحدة؟

1 ـالمنهج الأكسينوفاني في تأسيس المشروع الدّيني.

إنّ الخصوصية التي تفرد بها **"أكسينوفان"** عن غيره من الفلاسفة الذين سبقوه وزامنوه، حيث يمثل أول لحظة، في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، تمظهر فيها ذلك الفكر بحس نقدي صريح للدّين السّائد. وآية ذلك أنّه إذا قارنا التّصور الدّيني الذي قدمه فيلسوف كولوفون بالرّؤى الدّينية التي جاء بها الفلاسفة الذين سبقوه، فلا شك سنجده أوّل فيلسوف إغريقي خصّ المسألة الدّينية ببحث نقدي تأسيسي، إلى درجة يصح أن نرى فيه ليس فقط أول إرهاص بالنّقود الفلسفية للدّين، بل أيضا أوّل تأسيس فلسفي للرّؤية الدّينية.

ولمعرفة البعد المنهجي الذي أزعم أنه يؤسس الرؤية الكزينوفانية ويفسرها. ومقصودنا بهذه الفرضية هو أننا عندما نتأمل الشذرات الكزينوفانية بلحاظ البحث عن ملمحها المنهجي، يتبين لنا أن الطريقة التي نظمت تفكير أكسينوفان تقوم على قائمين هما المغايرة والإعلاء، ولنا أن نقول أيضا، في سياق توصيف آلية اشتغال التفكير الدّيني الميثولوجي الإغريقي الذي عارضه فيلسوفنا، بأنّها كانت آلية المماثلة، فلنبين بإيجاز، مالمح هذا التعارض في آلية التفكير، قبل بحث الناتج عنها.

يقوم البعد النّقدي في الفلسفة الدّينية لأكسينوفان على نقد فكرة "المماثلة"، التي يرى فيلسوف كولوفونيا أنّها هجت في بناء المعتقدات الدّينية السّابقة عليه، بينما يقدم في البعد التّأسيسي آلية المغايرة كبديل منهجي انته عن المماثلة، إلاّ أنّ المغايرة عنده مصحوبة باعتبار قيمي، يؤول في مختلف لحظات اشتغالها إلى الحرص على تحقيق الإعلاء.

هكذا نلخص منهجية التّفكير الأكسينوفاني في المسألة الدّينية، فلننظر إلى ناتج تلك الطّريقة التي اشتغلعليها فيلسوف كولوفونيا.

أ ـمنهج المماثلة في بناء التّصور الديني الميثولوجي.

رفض أكسينوفان التّمثلات الدّينية المتداولة في المتن الميثولوجي الإغريقي، وقال بأنّها نتاج تفكير بشري في الإله بطريقة إسقاطية، خلع عليه من مواصفاته البشرية، فآل به إلى كائن هابط حتى في قيمه الأخلاقية. هذا ماورد في شذراته الفلسفية فلننظر الأن إلى تفاصيلها:

فيقولأ**كسينوفان** في احدى الشّذرات التي حفظها لنا "**كليمون الإسكندري** "بأنّ الفانين يعتقدون أنّ الآلهة تولد كما يولدون، ولها حواس كما لهم، وأنّ لها صوتا وجسدا مثلما لهم. "[1]، وهذا مايدل على تفاشي ظاهرة المماثلة التي كان ينتحلها البشر في صفة الآلهة وتجسيدها في هيئة بشر.

ويقول أيضا "أنّه لو كانت للثّيران ولأسود والخيول أيد تستطيع الرّسم كما البشر، لرسمت الآلهة على شاكلة جسومها، أي أنّ الخيول سترسم الآلهة خيولا، والثّيران سترسمها ثيرانا". [2] ودليله على حتمية اشتغال آلية المماثلة هو ما بينه في الشّذرة (ب16)حيث قال: "بأن الأثيوبيين يرسمون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتّراقييرسمونهم بعيون زرق وشعور حمر". [3]

واشتغال آلية المماثلة التي تقوم بإسقاط الصّفات الذّاتية على الألوهية يراهاأ**كسينوفان** قد آلت بفاعل المماثلة إلى وصف الألوهية بمواصفات قبيحة، وهو ما يشير إليه في الشّذرتين (ب11) و(ب12)، " اللّتين رواهما "**سكستوس أمبريقوس**"، حيث انتقد - أي أكسينوفان – "**هوميروس وهيزيود**"، بسبب كونهما نسبا إلى الآلهة كل ما هو مخجل، أي لم يقتصر التّفكير الميثولوجي على إجراء المماثلة بل تجاوزها الى الإسفاف أيضا بما نسبه للألوهية

[1]– B14: « But mortals suppose that the gods are bron, have human clothing. And voice, and bodily from ». Mlement, Misoellanies 5. 109.

[2]– B15: « If hores had hands , or oxen or lions, or of they could draw with their hands and produce works as rnen do,then horses would render the bodies to be of the same frame that eache of them have ». Clement, Miscellanies 5. 11

[3]– B16: « Ethiopians say that their gods are snub- nosed and dark. Thracians, that their are grey-eyed and red –haired ». Clement, Miscellanies 7. 22

من قيم مؤكدا في الشذرة (ب1) "[1]. أنّهما في الأغلب ينسبان للآلهة أفعالا إجرامية ودنيئةمثل السّرقة والزّنا والكذب والغدر والنفاق... إلخ.

وهكذا يتضح أن تفكير أكسينوفان لم يقتصر على نقد صورة الألوهية، بل فكر في الآلية النّفسية والعقلية التي رسمت تلك الصّورة، فبين أنّها مجرد آلية إسقاط قامت بخلع الصّورة البشرية على الألوهية، وإيغالا في توكيد آلية الإسقاط فيشير في الشّذرة(ب15) إلى أنّه إذا كان ذاك الذي يقوم بالإسقاط غير الأنا الإنساني، أي كائنا حيوانيا، فإنّ حصيلة صورة الألوهية ستكون مماثلة لصور الكينونة الحيوانية!

ومن ثم فإنّ التّصورات التي ألصقت بالألوهية، عند **هيزيود وهوميروس**، ليست حقيقية إنّما هي مجرد حاصل منهج المماثلة الذي قام بإسقاط الصّفات البشرية على الإله.

وعليه يصح القول بأنّ **أكسينوفان** لم يقتصر على نقد المواصفات الأنثربومورفية التي الحظها في المتن الميثولوجي، بل تجاوز ذلك إلى بلورة تفكير فلسفي نقدي يروم البحث عن الجذر السّيكولوجي المؤسس لتلك المواصفات والمفسر لملمحها حيث بحث عن أصل هذا النّزوع الألنثربومورفي، فاختصره في آلية الإسقاط، أو التّفكير بالمماثلة. *

وتركيزه على نقد آلية الإسقاط يبرر مشروعية السؤال: هل يؤسس أكسينوفان لمعرفة سلبية بالألوهية؟ بمعنى هل اكتفى بسلب الصّفات التي ينسبها البشر إلى الألوهية؟ أم له توصيف إيجابي بديل؟ وإن كان كذلك فما مدى ذلك التّوصيف الإيجابي؟

---

[1]– Daniel Babut, Xénophane critique des poètes,In:Parerga, Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon: Maison de L'Orient ET de la Méditerranée Jean Pouilloux. 1994. p85.

*ثمةمنيذهببعيدابالشذرتين(ب) 15 و(ب) 16 الناقدتينلآليةالإسقاطوالتفكيرفيالألوهيةبمنهجالمماثلة، إلىالقولبأنأكسينوفانيعلنفي تينكالشذرتينبأنالآلهةخلقبشري!، وهذهالقراءةالتيتتأولنقدكزينوفانلآليةالإسقاطبوصفهاتفسيرالأصلالظاهرةالدينية، ومنبعتشكلمفهومالألوهية، نجدهاحاضرةفيالفلسفة المعاصرة، إلىالدرجةجعلتالبعضيرىفيكزينوفانإرهاصابفيورباخ، ولانأخذبهذهالقراءة؛لأننالحظاختلافاعميقابينناظريةفيورباخالتيتذهبإلىنفيالألوهية، بالقولبأنهاخلقبشري؛ونظريةكزينوفانالتي تقتصرعلىنفيالتمثلاتالبشريةالتينسبتللألوهيةملامحوصفاتليستلهاولاتليقبها. أيأننالانجدعندكزينوفانىنفيالألوهيةبلنفياللتمثل البشريالقائمعلىمنهجالاسقاطتحديدا.

إذا كانت آلية التّفكير في صورة الإلوهية اشتغلت بمنهج المماثلة، فكان ذاك هو سبب قصور مدى النّظر الالهوتي عند **هوميروس وهيزيود**، فإنّ البديل هو مجاوزة هذا القصور المنهجي بتغيير نهج التّفكير، أي بدل منهج المماثلة، يدعو أكسينوفان إلى اعتماد منهج المغايرة.

فما نتيجة اشتغال آلية المغايرة هذه؟ ثم إذا كان أكسينوفان في نصوصه الشّذرية قد أشار الى أنّ آلية التّفكير البشري في الألوهية محكومة بمنهج الإسقاط، ألا يمكننا القول أيضا إن التّصور البديل الذي قدمه محكوم بذات المنهج؟

ب ـ الإعلاء في مفهوم الألوهية عند أكسينوفان:

لقد أحدثت الفلسفة الإيلية بشكل عام، والفلسفة الأكسينوفانية بوجه خاص منعطفا في مسار فلسفة الطّبيعة الماقبل السّقراطية على صعيد النّظر والتّحليل، إذ هاجم **"أكسينوفان"** جمع الأفكار الدّينية الشّعبية عند اليونان، بهدف التّوصل إلى تصور أكثر صفاء ووضوحا عن الآلهة، **"**لأنّ الدّين الإغريقي الشّعبي يقوم على الإيمان بتعدد الآلهة، والتي يجري تصورها على هيئة كائنات بشرية**"**. [1]وهذا مارفضه فيلسوف كولوفونيا جملة وتفصيلا وأحدث من أجله ثورةفكرية ضد أفكارهوميروس وهيزيود.

وتتضح في شرح **"سمبليقيوس"** دلالة مفهوم الإله في فلسفة أكسينوفان، على نحو يكشف عن طريقة إعلائية لصورة الألوهية. ونعني بذلك الشّرح، تعليق "سمبليقيوس" على كتاب السّماع الطّبيعي **لأرسطو**، حيث ورد فيه **"** بأنّ أكسينوفان الكولوفوني اعتقد بأنّ الوجود في كليته واحد، لا هو بمحدود، ولا هو لانهائي، ولا هو متحرك ولا هو ثابت**"**. [2]

وإمعانا في توصيف الألوهية بمنهج المغايرة ينفي **أكسينوفان** - حسب شرح **"سمبليقيوس"** - الحركة والسّكون عن الإله، لأن السّكون هو اللاوجود الذي لا يتحول إلى شيء آخر، بينما الحركة، على العكس من ذلك، تنتمي الى الكثرة، لأن التّغير حركة من شيء إلى آخر.

---

[1]ـ ستيس ولتر، تاريخالفلسفةاليونانية، تر:مجاهدعبدالمنعممجاهد، دارالثقافة للنشروالتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 1984، ص 46.

[2]– Simplicius, Commentary on Aristotle's Phsics, Logicial texts,London,1993. pp. 22. 22-23. 30

يجيب سمبليقيوس بأنّه لا ينبغي أخذ السّكون هنا بمعنى مضاد للحركة، ولكن بمعنى الحالة التي ليس فيها الحركة ولا سكون.

وقد توسع "سمبليقيوس" في بيان دلالة الإله في فلسفة أكسينوفان، فقال بأنّ هذا الأخير كان يرى هذا الواحد هو الله، وأنّه واحد؛ لأنّه الأعظم والأكبر، واستدلال على وحدانيته يقول بأنّ وجود غيره، معناه أنّ العظمة، ينبغي أن تكونا مقسمة بينه وبين غيرهبالتّساوي، والحال أنّ الله هو الأعظم والأكبر من كل قوة.

ومن ثم فهو واحد بل أكثر من ذلك إن شرح سمبليقيوس للشّذرة المستمدة من **"ثيوفراسطوس"** يفيد أنّ التّصور الأكسينوفاني ينتهي إلى استحالة وجود آلهة أخرى إلى جانب الواحد، لذلك يعد أكسينوفان الفيلسوف الوحيد الذي قال بإله واحد للكون ووصفه بأنه ليس كمثله أحد من البشر وأنّه خير فاضل، لذلك انتقد الشّاعر هوميروس في وصفه للآلهة بأنّها تفعل الشّرور كالبشر.

إنّ نفي تعددية الألهة مؤسس على ماهية الألوهية بوصفها كمالا وقداسة، وأنّ القول بوجود تعدد في الآلهة هو خدش لتلك الصّفة ومناقض لها.

وعرفت عنه بعض العبارت لم تكن معروفة عند اليونان، والتي ينزه فيها الله ويصفه بأنّه قديم وليس بحادث وأنّه ثابت لايتغير، **"**هذه العبارت جعلت منه واضع العلم الإلهي لدى اليوناني**"**[1].

كما أنّ الإله لا يمكن أن يكون محدثا ولا يمكن تصور فنائه أيضا. بل إن مفهوم التّولد (الحدوث) ذاته وفق شرح سمبليقيوس ـ لاينطبق على الله ـ ولبيان ذلك يتوسع سمبليقيوس في الإستدلال، فيقول بأنّ من يولد لابد أن يولد إما من مثيل له، أو من مختلف عنه. والحال أنّ المثيل لا يمكن أن يؤدي هذا الدّور لمن يماثله، لأنّه ليس ثمة سبب معقول لأن يكون أحدهما هو الوالد والثّاني هو المولود. ومن ناحية أخرى فإن تولده من المختلف عنه محال لأنّه لن يتولد عما ليس هو.

[1]ـ أرسطوطاليس، الكونوالفساد، تر: أحمدلطفيالسيد، دارالكتبالمصرية، مصر، 1932، ص 123.

إنّاللهقديم، لأنّكلماهوحادثفهوفانٍ، بينماصفةالفناءلا تناسبالله، ولذافالله قديم وهو ثابت، لايتغير، لأنّ كل تغير هو تغير إلى الأسوء، وهذا يتنافى مع مقام الآلوهية، ويضيف أنّ البشر قد أساؤوا إلى الله فصوروه كل حسب حاله، فالزّنج يجعلون الآلهة سود الشّعور فطس الأنوف، بينما التّراقيون يجعلون الآلهة زرق العيون ذهبي الشّعور ولو استطاعت البقر أو الخيل أن تصور الله لصورته في صورة البقر، والخيل! وعلى هذا فإنّ النّاس قد صوروا الآلهة بصورة الإنسان، ولم تكتف بذلك بل أضفت إلى الآلهة الأفعال الإنسانية الأكثر دناءة خصوصا عند هوميروس وهيزيود، وهذا يتنافى مع التّنزيه الإلهي لله، لأنّ الله منزه أن يتصف بصفات البشر، ولما كانالله هو الكمالفإنّاللهأيضًاواحد.

ويشرحهذاالرّأيفيقول: "إنّ الآلهةلايمكنأنيتفقمعمقامهاأنتكون خاضعةلشيء، كماأنّهاليستفيحاجةأنتتخذخدمًاولهذافليسهناكإلهأكبرتحته آلهةأوبجوارهآلهة، بللابدمنوجودإلهواحد". [1]

وقداعتبرأنّمنالعبثافتراضأنّالآلهةتنتقلمنمكانإلىمكان، علىنحو ماتصورهاالأساطيرالىونانيةومنالعبثافتراضأنّالآلهةلهابدايةونهاية

وقداعتبرإكسنوفان"أنّإثباتوحدانيةالإلهليسمقتصرًاعلىأدّلةحسيةأوبراهينتجريبية، بلهوظاهربالدّليلالنّظريلدىكلعقلمستقيم، وهذاالدّليل قائمعلىأنّالقوةغيرالمحدودةهيأولىلخصائصالإلهفلوكانلهشريكلمااستطاعأنيفعلكلمايريد". [2]

وعلى هذانحويجبأنننفهمهذاالتّوحيدالذينادىبهإكسينوفان، والذي فارقبهاالماديينمنقبلهواعتبربسببهواضعالعلمالإلهي.

2 ـ مصدر فكرة الوحدة الثيولوجية في فلسفة أكسينوفان الإيلي.

[1]ـ بدوي غبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسةالعربيةللدراساتوالنشربيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 268.

[2]ـغلاب محمد، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 82.

إنّ البحث عن مصدر الأصلي للتّصور الدّيني الأكسينوفاني، يمكن القول بأنّ فكرة الإله الواحد من المحتمل أن تكون تطويرا لمفهوم **"زوس"**، الذي يقدم، في الميثولوجيا الإغريقية، بوصفه " أب الآلهة والبشر حسب منطوق "إلياذة هوميروس"[1].

لكنّنا مع ذلك نرى هذا التأصيل لا يكفي لوصل مختلف محددات الإله الأكسينوفاني، فالإله عند أكسينوفان يبدو بخصائص جديدة متميزة ومغايرة لمفهوم الألوهية الوارد في الميثولوجيا الإغريقية القديمة، فهو يرى ويسمع ويعقل كل شيء، وقادر على تحريك كل شيء بفعل عقلي، وهذا التصور ليس له مثيل في المتن الميثولوجي الإغريقي.

إذا كان ثمّة فارق نوعي بين التّمثل الدّيني الإغريقي والتّصور الدّيني التّوحيدي الذي قدمه فيلسوف أكسينوفان، فإنّ ذلك يؤسس إشكالية إيجاد ممكنات ظهور مثل هذا التّصور التّوحيدي في سياق وثني تعددي كالسّياق اليوناني، وهنا نرى من بين الفرضيات التي يمكن اعتبارها لبينة أولية في بلورة ظهور فكرة التّوحيد الأكسينوفاني، القول بالتّأثير الشّرق، كفرضية وجود تشابه بين التّوحيد الشّرقي، ونقصد هنا بشكل خاص تشابه **"عقيدة أخناتون"** (أمنحوتب الرّابع) وفكرة الإله عند "أكسينوفان".

ومن جهة اخرى، نجد عدد من كبار المؤرخين الذين رفضوا القول بالوصل بين التّوحيد الأكسينوفاني والتّأثير الدّيني الشّرقي، يمكن أن نذكر على سبيل المثال **"المؤرخ ريتر"** الذي قال: " بأنّ النّقد الذي قدمه أكسينوفان ضد "التّعددية الوثنية" لا تسلم منه حتى الدّيانات الشّرقية"[2]، أي أنّ الرّفض الذي أثاره أكسينوفان ضد المعتقدات الوثنية وتعدد آلهتها لم تسلم منه حتى الدّيانات الشّرقية هي الأخرى والتي لها امتدادا جلي على التّمثل الدّيني الإغريقي كل هذا من أجل إرساء معالمفكرة الوحداوية في فلسفة أكسينوفان أو ما يعرف بالتّصور الدّيني التّوحيدي داخل المجتمع الإيلي.

---

[1]– Homer,The Iliada, into doneEnglish, by AndrewLange, Walter Leaf, Macmillan&, coltd, New York, 1965, 2 vol, 2-pp8082-

[2]– Henri Riter, Histoire de laphilosophie. 1partie, il,trd G. J. Tissot. Paris 1935. p378

لكن هذا القول لا يلزم عنه أنّ كل الدّيانات الشّرقية ليس فيها نماذج تصورية ينطبق عليها نقد أكسينوفان، أو أنّ التّدليل على وجود التّأثير الشّرقي يعني ولابد أنّ أكسينوفانيقبل بكل حيثيات المعتقدات الشّرقية، بل إنّ مناط البحث هنا هو فكرة التّوحيد التي لها سبق وجود في الميراث الثّقافي الشّرقي، ومن ثم فإنّ نفي **"ريتر"** لوجود التّأثير بدعوى أنّ في الدّيانات الشّرقية معطيات تصورية مخالفة لرؤية"أكسينوفان" ليس دليال على نفي الوصلبالدّيانات الشّرقية.

ويوجد ثمة دليل آخر يقدمه **ريتر** ضد على أطروحة الوصل وهي أنّ فكرة التّوحيد يمكن أن تكون حصيلة التّفكير الذّاتي والشّخصي لأكسينوفان، أما مستنده في الاستدلال فقول **"أفلاطون"** بأنّ فلسفة الإليين كانت موجودة قبل أكسينوفان، حيث فسّر **"ريتر"** هذا القول الأفلاطوني بطريقة نافية للوصل بالتّأثير الشّرقي، قائلا: **"** يبدو أنّ أفلاطون أراد أن يقول لنا بأنّ بذرة الفلسفة الإيلية توجد في داخل النّفس الإنسانية**"**[1]، ونفهم من هذا القول أنّ التّصور الدّيني التّوحيدي الذي قدمه أكسينوفان هو القول بأّنها موجودة داخل النّفس البشريةأونتاج النّظر الأكسينوفاني.

لكن بالرّغم من أنّ المرجعية الثّقافية الإغريقية تخلو من أي مصدر ديني يمكن أن يفسر هذا النّزوع التّوحيدي الذي تمظهرفي فلسفة أكسينوفان، فإنّ فرضية الوصل تبقى محتملة، أي أننا لا نجزم بالجواب على نحو وثوقي، لأنّه رغم هذا التّشابه ليس لدينا في المتن الدّوكسوغرافي والسّيري ما يمكن أن نحدد به التّعالق بين الثّقافة الشّرقية المصرية والفلسفة الأكسينوفانية على نحو دقيق في تعيين المصدر وطريقة انتقالهالى الفكر الإغريقي.

3 ـ اشكالية الله والوجود الطّبيعي في فلسفة أكسينوفان.

إذا كنا قد نفينا أن يكون **"أكزسينوفان"** سلك مسلك الاعتقاد الدّيني اليوناني الذي أله بعض كينونات الطّبيعية، وعبر عن واحدية الإله، فإنّ الإستفهام الذي يمكن أن نطرحه هو:

ما ماهية هذا الإله الواحد؟هل هو إله مفارق أم أنّه والوجود الطّبيعي واحد؟

[1]-Henri Riter, Histoire de laphilosophie, ibid, p. 378

عندما قدم "**أرسطو**" في متن الميتافيزيقا الموقف الفلسفي الأكسينوفاني بوصفه قولا بوجود الواحد والوحدة، " أضاف بأنّ "أكسينوفان" لم يوضح طبيعة هذا الواحد هل هو مادي أم صوري"[1]؟.

وهذه العبارة الأرسطية المفتوحة على هذين الإحتمالين، جعلت كثيرا من الباحثين يذهبون مذاهب مختلفة في تعيين مقصود"أرسطو" من وراء ذلك.

فبالنسبة "**لفينكيلبرغ**" يصرح بأنّ العبارة لا ينبغي أن تفهم بأن أرسطو لا يعرف ما الذي يريده أكسينوفان بالواحد، بل أنّ تعيين الواحد واضح، حيث يتماهى الإله مع الكون والطّبيعة"[2]، أي أنّ "**إله أكسينوفان**" هو الكون، ولكن الإشكال بالنسبة "لأرسطو" هو أنّ ماهية ذلك الواحد لم يبين "أكسينوفان" طبيعتها، هل هي صورية، كما هي وحدة برمنيد أم من طبيعة مادية كما هي وحدة ميليسوس؟.

وهذا التّصور المؤكد على أنّ أكسينوفان قدم فكرة الوحدة بين الثّيولوجيا والأنطولوجيا، نجدها أيضا عند جمع من القدماء والشّراح، فالشّارح "لسمبليقيوس" يشرح وحدانية الألوهية عند"أكسينوفان" بوصفها متوافقة مع نظرية وحدة الوجود، حيث يقول سمبليقيوس مختزلا موقفأكسينوفان"في الإعتقاد بأنّ الله واحد وأنّه هو العالم"[3]، أي يقدملناسمبليقيوستصورامنسوبا إلى**ثيوفراسطوس** يفيدبأنّأكسينوفانيقول: "بأنّالمبدأواحدوأنّ كلالوجودواحد لكنثمّةخلافيشأنموثوقيةالوصلبينسمبليقيوسوثيوفراسطوس، وحتى عند "**شيشرون**" يُنسب إلىأكسينوفان القول بأنّ كل الأشياء واحدة، ثابتة، وأنّها هي الله"[4].

لكنعلىأينحويجبأننفهمهذاالتّوحيدالذينادىبهإكسنوفان، والذي فارقبهاالماديينمنقبلهواعتبربسببهواضعالعلمالإلهي؟

---

[1]– Aristote, La Métaphysique, Tome 1 et 2. Nouvelle edition Par J. Tricot. Lunaire Philosophique, J. VR. N. Paris1981. p. 10. 25

[2]– AryehFinkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), p. 106

[3]– Simplicius, A 31: god is "one and the whole universe" Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 22. 26

[4]– Cicero, A34: "all things are one, and this is unchanging, and is god"

أنفهمهعلىطريقةالمؤلهينالموحدينالقائلينبإلهواحدخارجالعالمأمعلى طريقةالقائلينبوحدةالوجود؟ لقدانتزعالعلماءمنقولهإنّالعالمثابتمنجهةعنصره، وجوهره، ولايتغير فيهإلاالظّواهروالصّور، تصريحًامنهبوحدةالوجود، إذلايصحأنيتصفعنده بصفةالثّباتسوىالإله، فلوكانالعالمغيرًالماتصفبهذهالصّفة.

وقدوصفأكسينوفانالعالمبأنّههوالإلهالواحدإذيقول: **"**إلهواحدهو الأكبروليسإلهًاخارجًاعنالعالمولافوقهبلكعقلمطلقيتحدبهذاالعالمغير منفصلعنهومدبرًاله**"**[1]، وعلىهذايكونأكسينوفانقدانضم إلىالقائلينبوحدة الوجود، لأنهجمعبينالطّبيعةوبينااللهوتحدثعنااللهبوصفهالطّبيعةوعنالطّبيعة بوصفهاالله، أي أن الله والكون واحد.

إذا وضعنا **"الفلسفة الأكسينوفانية"** في سياق التأسيس **"للفلسفة الإيلية"**، فيمكن أن نقرأ فيها نظرية في الوحدة، وأنها بفعل كونها كذلك، مهدت للواحد البرمنيدي الذي بدأ أنطولوجيا أكثر منه لاهوتيا، لكننا لا نرى الوحدة الأكسينوفانية وحدة وجودية، ولا نظرية حلولية بل إن هذا الفهم نراه حصيلة إسقاط تأويلي الحق، أما الوحدة التي نراها عند "أكسينوفان" فهي وحدة ثيولوجية فقط.

[1]ـ المرجع نفسه، ص 82.

4 ـ المعتقد الدّينيلأكسينوفان بين نظرية الإبدال والإصلاح.

بعد التّحليل السّابق، نستطيع الأن الإنتقال الى تحديد مقصد المشروع النّقدي لأكسينوفان، إذ ثمّة سؤالا حقيقا يفرض نفسه بالبحث يخص مدى ذاك النّقد الذي وجهه للميثولوجيا الإغريقية: هل كان فيلسوف **"كولوفون"** يقصد به استبدال المعتقد الدّيني السّائد، أم إصلاح بعض مالمحه فقط؟

يتضح من خلال تأويل الشّراح المعاصرون لمشروع الفلسفي لأكسينوفان، أنّه كان يبتغي أن يستبدل بالآلهة الأولمبية الأنثربومورفية اللاّهوته غيرالأنثربومورفي. وقد أشرنا من قبل إلى أنّ هذا التّصور المحدد لمشروع **"أكسينوفان"** كاستبدال عقدي هو ما قال به **"إدوارد زيلر"** [1]ZellerEduard"، و"راينهاردت"[2]Reinhardt. K و"فرانكل"FRANKEL"[3].

لكن في المقابل هناك من يزعم عكس ذلك. بل ثمّة من يذهب إلى حد القول بأنّ الملالحظات التي قدمها "أكسينوفان"، لم يكن القصد منها استبدال المعتقدات الدّينية الإغريقية بل مجرد نقد لبعض الموصفات الأخلاقية التي خلعها الشّعراء على الآلهة. وأعني بقائل هذا التأويل (**ميكائيلإزينشتاد**)، " الذي يزعم أن في نصوص أكسينوفان ما يفيد بأنّه كان يقبل بالإعتقاد في الآلهة الأولمبية"[4].

و حتى في نصوصه الشّذرية التي انتقد فيها **"هوميروس"** و"**هيزيود"** ليست ـ حسب **"إزينشتاد"** ـ نقدا للنّزعة الدّينية الأنثربومورفية، بل مجرد نقد أخلاقي، أي أنّأكسينوفان لم ينتقد الإعتقاد في آلهة الأولمب بل، انتقد ما نسبه ذينك الشاعرين لتلك الآلهة من أخلاق

[1]– Eduard Zeller, Ahistory of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881 pp 558-559

[2]– Karl Reinartdt, Parmenides und die Geschichte der griechischenPhilosophie, Frankfurt am Main 1959, 82.

Cité in Michael Eisenstadt, Xenophanes'Proposed, ibid, p142.

[3]–Hermann Frankel, Dichtung und Philosophie des friihenGriechentums, 2nd ed, Munich I962, 376. Cité in MichaeEisenstadt, ibidem.

[4]– Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform, of Greek Religion, Hermes, 102. Bd. , H. 2 (1974), p. 143

سافلة، ومستند "إزينشتاد" في الإستدلال، "هو أنّ رؤية أكسينوفان للدّين تقوم على رؤية إجرائية"[1]، تعاير المعتقد بمدى الفائدة التي يسديها للمجتمع، ومن ثم ما كانأكسينوفان أن يستبدل المعتقد الإغريقي بمعتقده؛ لأنّه هو نفسه قال: " بأنّ الإله لا يمكن أن نعرفه، وما يؤكد ذلك حسب"إزينشتاد" هو أنّ صورة الإله التي قدمها أكسينوفان في الشّذرات الأربعة أي (ب23، ب24، ب25، وب26) هي صورة إله غير معروف الملامح، على عكس آلهة المعتقدات الشّعبية التي يُصلى باسمها، ومن ثم لا يصلح إلهأكسينوفان لأن يكون بدلا، أو يحقق وظيفة الإستبدال المزعومة"[2].

وهكذا ينتهي "إزينشتاد" إلى أنّه بدل تلك الرّؤى القائلة بأنّ أكسينوفان كان يقدم مشروعا إصلاحيا دينيا جذريا، يجب القول بأنّ فيلسوف كولوفون كان يقبل بالآلهة الإغريقية، ولم يرفض سوى تلك الصّفات اللاأخلاقية التي نعتت بها في الأشعار الهوميرية والهيزيودية. وهذا يعني أنّه اعترف بالقيمة الوظيفية الآلهة الإغريقية التقليدية، ولم يكن يدعو الى استبدالها.

لكن هذا النّقد الذي قدمه إزينشتاد ليس بهذا الملمح الإستدلالي المزعوم، فتعداده للشّذرات نراه تعدادا رياضيا انتقائيا، أكثر منه دراسة مستقصية ومتأنية لمنطوق تلك الشّذرات، لأنّ تلك الآلهة الإغريقية، كما نعلم متجسدة في الظّواهر والكينونات الطّبيعية، بينما لا نجد "أكسينوفان" يقول بتأليه أي كينونة طبيعية محددة. ثم إنّ القول بأنّه لم ينتقد هوميروس وهيزيود إلا نقدا أخلاقيا نراه قولا مختلا، حيث نرى أنّ إزينشتاد لم يدقق النّظر في حيثية واردة في الشّذرتين، وأعني بها إيراد أكسينوفان لإسم هيزيود في الشّذرة الثّانية عشر حيث انتقد نسب الصّفات اللاأخلاقية إلى الآلهة. وكان أولى بإزينشتاد أن يتساءل عن دلالة نقد الصّورة اللاهوتية الهيزيودية، رغم أنّها متميزة عن الصّورة التي رسمها هوميروس.

فمعلوم أنّ هيزيود يشكل لحظة تصحيح من داخل البنية الميثولوجية، حيث لا نجده ينسب إلى الآلهة ما نسبه هوميروس إليها من صفات لا أخلاقية ومن ثم فأورد هيزيود في الشّذرة

[1]– Michael Eisenstadt, ibid, p. 147
[2]– Michael Eisenstadt, ibid, p. 149

(ب11) في معرض النّقد، معناه أن الموقف النّقدي لأكسينوفان لا يقتصر على نقد المواصفات اللاأخلاقية المذكورة في الشّذرتين (ب11)و(ب12) أي الخيانة والسّرقة، بل يتجاوز ذلك إلى نقد المعتقد الدّيني ذاته في تمثالته العقدية الأخرى غير إسقاط الصّفات الأخلاقية، وهو ما يبرر ايراد هيزيود أيضا واستحقاقه النّقد إلى جانبهوميروس، أي إندراج هيزيود ضمن مشمولات نقده، معناه أنّه ينتقد الإعتقاد الدّيني الإغريقي فيما يجاوز المستوى الأخلاقي الوراد عند هوميروس تحديدا.

وإنّه لاأمر دال في تقديرنا أن يفهم أكسينوفان منذ القديم بوصفه خصمهوميروس وهيزيود، " إذ ما كانت هذه الصّورة لتلتصق به لولا وجود أصل عميق بين تصوره اللاهوتي وتصور هذين الشّاعرين، وعندما نشير إلى التّداول القديم لتلك الصّورة فإنّنا نحيل بشكل خاص على **"تيمون"**Timonالذي ألف كتابا هجائيا (Silles les) أهداه إلى أكسينوفان، نجد فيه بيتا شعريا يصف فيه فيلسوف **"كولوفون"** بكونه كاشف الغش الهوميري، كما أشير إلى **"سكستوس أمبريقوس"** الذي قال عنأكسينوفان: **"** بأنّه انتقد بشدة الخيانات التي وضعها هوميروس**"**[1]، أي أضفى صفات الآلهة على البشر، بل يصل الأمر بأكسينوفان في **"**المتن المنحول إلى بلوتارك إلى تسمية أكسينوفان بـضديد وخصم هوميروس**"**Homère- Anti**"**. [2]

هذا فضلا عن أنّ صورة أكسينوفان لألوهية تخالف التّصور الإغريقي مخالفة جوهرية، حيث يقدم الإلهه في المتن الأكسينوفاني ككائن بلا تجسيم عضوي جسدي، بينما آلهة الإغريق مرسومة على مقاس الجسد الإنساني، كما يُقدم الإله الأكسينوفاني بوصفه يعلم كل شيء، بينما آلهة الإغريق تخفى عليها أشياء كثيرة وأحيانا أشياء تخصها هي بالذّات، ومثال ذلك ما نجده في السّرد الهوميري من جهل الآلهة أحيانا بالأحداث الجارية ولو كانت متعلقة بها أو تخص أقرب النّاس إليها! مثل **"آريس"** (إله الحرب) الذي تصوره الإلياذة بكونه لم يعلم بمقتل إبنه **"أسكلافوس"**! بل حتى كبير الآلهة **"زوس"** تقول الإلياذة بإمكان خداعه

[1]– Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, In: Parerga. Choixd'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon:
Maison de l'Orient ET de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994, p90.
[2]– Pseudo Plutarque, Reg. Etimper, apophth. , 175 C(21 A 11 D. -K.).

واستغفاله، وقس على هذا، فوارق أخرى تظهر أنّ مفهوم الألوهية في "الفلسفة الأكسينوفانية" ذو خصوصية ودلالية متمايزة عن السّائد الدّيني الميثولوجي.

ومم تقدم نخلص الى القول أنّأكسينوفان أوّل من صرح بعقيدته في الألوهية دون غموض أو موارية ودون اللّجوء إلى الّرمزية والسّرية. لذلك يعتبره الكثير من مؤرخي الفلسفة كمهد لعلم اللاّهوت فضلا عن أنّه أوّل من نادى بالتّوحيد من فلاسفة اليونان رغم أنّ هناك من أشار إلى ذلك قبله مثل **فيثاغورث**... كذلك يذهب أغلب مؤرخى الفلسفة إلى أنّه ممهد للميتافيزيقا والنّظر إلى ما وراء المادة المحسوسة وترك القول بالعناصر الطّبيعية كمبدأ أول للكون على عكس من سبقه مثل طاليس وأنيكسيماندر وأنيكسيمانس، فقال بالتّوحيد، وبأنّه لا داعي لتعدد الآلهة وكثرتها، الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لأي شيء، كما أن الآلهة من ناحية أخرى ليست في حاجة إلى أن تتخذ خدما وأتباعا، ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته أو بجواره آلهه أخرى، بل لا بد من وجود إله واحد، وقال أيضا بقدم الله لأن الحدوث دليل على الفناء، والفناء يتنافى مع الألوهية، وقال أيضا بالثّبات الإلهي وعدم التّغير الذي هو عادة تغير إلى الأسوأ أو إلى الأحسن وهو ما يتنافى مع مقام الألوهية الذي حاول تنزيهه قدر الإمكان.

فأعلن ثورته على المعتقدات اللاهوتية وآلهة الأولمب ورفض تعدد الآلهة وتجسيمها وتأنيسها وانتقد أشعار هوميروس وكتابات هزيود التى ساهمت في ترسيخ تلك المعتقدات ورفض ما كان ينسب للالهة من صفات و أفعال مثل الغيرة والصّراع على السّلطة والكراهية والشّهوة والتّحايل والتّآمر والخداع والتّزاوج والتّناسل، ورأى أن هذا يتنافى مع الكمال الإلهى وما هو إلا نتاج الخيال البشرى وأنّ الإله الحقيقى هو إله واحد غير متعدد ولا يجوز تطبيق صفات المخلوقات عليه. وأضاف بجانب التّنزيه، صفة "الكمال" في الفكر والسّمع والبصر، ولذلك جائت إنتقاذاته العنيفة لهوميروس وهزيود اللّذان يعزوان إلى الآلهة كل الأعمال وصفات البشر الدّنيئة التي تحط من قدر الآدميين كالتّلصص والحسد والإنتقام والزّنا والغش.

فالإنسان قد أساء إلى الله وكل شعب يتخيل الله على صورته وحسب مزاجه لم يوجد في العالم كله، ولن يوجد فيه، رجل ذو علم أكيد عن الآلهة... فالآدميون يتصورون أنّ الآلهة يولدون، ويلبسون الثّياب، وأنّ لهم أصواتاً وصوراً كأصوات الآدميين وصورهم. ولو كان للثّيران والأسود أيدٍ مثلنا، وكان في وسعها أن ترسم وتصنع صوراً كما يفعل الآدميون، لرسمت لآلهتها صوراً وصنعت لها تماثيل على صورتها هي؛ ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها في صورتها، ولصورت الثّيران آلهتها في صورة الثّيران، والأحباش يصورون آلهتهم سوداً فطس الأنوف؛ والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون شقر الشعر... ألا إن ثمة إلهاً واحداً يعلو على الآلهة والبشر، لا يشبه الآدميين في صورته ولا في عقله. فهو كامل الرؤية، وكامل الفكر والإدراك، وهو يسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله.

ويؤكد عبد الرّحمن بدوي في كتابه "ربيع الفكر اليوناني" بأنّ أكسينوفان في قصيدته "في الطّبيعة" كان موحدا رغم ذكره للآلهة في صيغة الجمع لمتطلبات شعرية وفنية، ولكن لا يجب أن يُفهم هذا التّوحيد بأنه توحيد على صورة الأديان السماوية اللاحقة كاليهودية أو الإسلام، ذلك أنّ الله عند كزينوفان هو الطّبيعة والطّبيعة هي الله.

وفكرة الوحدة المطلقة بين الله والطّبيعة أدت به إلى القول بوحدة الكينونة وقدمها وثباتها، وأن عدم التّغير هي ميزة الكينونة، رغم عدم إنكاره للتّغير والحركة في الظّواهر والحوادث الجزئية، وهو الفرق الجوهري بينه وبين بقية فلاسفة المدرسة الإيلية الذين يرفضون التّغير، وكان يرى أن الأشياء كلها، بل والناس أيضاً، مخلوقون من الطين والماء حسب قوانين طبيعية، وإنّ الماء كان في يوم من الأيام يغطي الأرض بأجمعها مستندا في قوله إلى الحفريات البحرية التي نجدها عادة بعيدة عن شواطئ البحار وأحيانا في المرتفعات وعلى رؤوس الجبال. ينقل عنه أنّه بحث في الحفريات ووجد قواقع في قشرة الأرض وحفريات لأسماك في الصخور و أستخلص من ذلك أن الماء سابق وجوده على اليابسة وأنّ الأرض ظهرت من البحر و توقع أن تعود مغمورة بالمياه ثانية وتنتهى الحياة على اليابسة ثم تتكرر الدّورة و تبرز اليابسة من البحر ثانية و تعود الحياة فيها كما سبق، لذلك استنتج البعض أنّه أول من قال بالتّطور.

وارتأى أنّ الشّمس و النّجوم عبارة عن بخار ماء مشتعل والشّمس تسير في خط مستقيم وتختفى بنهاية اليوم، والشّمس المشرقة في صباح اليوم التّالى هى شمس أخرى من بخار ماء حديث التّكوين، ويرى أنّ كل ما يحدث في التّاريخ من تغير، وكل ما يحدث في الأشياء من فرقة وانقسام، ليس إلا ظواهر سطحية، وأنّه من وراء هذه الظّواهر وهذا الاختلاف في الصّور والأشكال هناك وحدة أزلية لا تتغير أبداً هي حقيقة العالم الباطنة الدّاخلية الحقيقية، أكسينوفان إذا لم يقل بالعناصر الأربعة كغيره، بل قال بعنصر واحد وهو التّراب أو الطّين، لقد كان في الحقيقة تلميذا للفيلسوف أنكسيميندر الذي كان فيلسوفا يهتم بالطّبيعة، وأضاف أكسينوفان الجانب الدّيني والإلهي لهذه الفلسفة الطّبيعية، منتقدا الأنتروبومورفيسم في الديانات اليونانية، مما يجعله يخطو خطوة جبارة نحو فكرة التّوحيد والتّنزيه.

5 ـ نقد فلسفة الطّبيعة عند أكسينوفان:

مما تقدمنستنتج أنّ فيالنّصفالأخيرمنالقرنالسّادسقبلالميلاد، حفر"إكسنوفان"أسسعلمما بعدالطّبيعةفأقامأولمدرسةعلمتعلممابعدالطّبيعة،

غيرأنّهذهالخطوةالتيخطاها"إكسنوفان"لمتكنإلاخطوةجامعةبينالأيونية، والفيثاغورية، ذلكأنّ "إكسنوفان" قدتتلمذعلىيد"أنكسيمندر"الأيونيكماكانمتممًاللفيثاغورية، فلميعد واحدهمالحسابييقنعهويرضيه، ليصبحبذلكجامعًابينالطّبيعةومابعدالطّبيعة، مؤمنًاأنّالقانونالطّبيعيمتمثلفيهذه الوحدةالجامعة ـ الطّبيعةإلىمابعدالطّبيعة "لينادييعدذلك الكلإنّماواحدوالواحدإنّماالإله.

بهذاالنّداءتجلتوحدةالوجودعندهذاالفيلسوفلتوحيدهبينالطّبيعةوما بعدالطّبيعةوحديثهعنهماباعتبارهماحقيقةواحدةلايمكن بأي حال الفصل بينهمنا.

ليبطلبهذااعتقادكثيرمنالمؤرخينالقائلينبأنّ"إكسنوفان"نادىبإلهواحد خارجالعالملاداخله، واعتبربذلكمنالموحدين، ومنأصحابالمذهبالواحدي فيالفلسفةوالواقعيثبتأنّقصاريمافعلهأنّهعارضبينالعقلوالآلهة الميثولوجية، وهاجم"شعرهوميروس"وهدمأوحاولهدمآلهةاليونان، لكنّهلم

يستطعأنيقيمإلهًاجديدًاليحلّمحلّهاكماأنهلميستطعأنينفكتمامًاعنفلسفة الطّبيعيينمنقبله ,

فبقيمتأثرًابهامناديًاأنّ الأشياءعالمواحد.

المبحث الثاني: بارمنيدس وفلسفة الوجود الضروري(الإيون).

يعد **"باريمندس"**(Parménide) من أهم الفلاسفة الأنطولوجيين الذين اشتهروا بميتافيزيقا الوجود، إذ خصها بقصيدة شعرية تعنى بالطرائق التي يدرك بها الوجود الكائن، وتحمل هذه القصيدة المقطعية أو الشّذرية مجموعة من التّصورات التي تتخطى نطاق الطّبيعة والحس والمادة إلى ماوراء الطّبيعة، بمناقشة مواضيع مؤرقة جدا، مثل: موضوع الوجود، وموضوع الألوهية، وموضوع النّفس، وموضوع الحركة والسّكون، وموضوع المعرفة... ويلاحظ أنّ فلسفة بارمنيدس قد تجاوزت فلسفة العلل المادية الأولى التي كانت عند طاليس، وأنكسيمانس، أنكسيمندر، وهراقليطس... لتركز على وحدة الوجود، والإيمان بوجود الله الذي يتوسط الكون والمخلوقات، ويتوحد مع الموجودات والأشياء.

إذاً، من هو باريمندس؟ وما أهم تصوراته الميتاــ أنتولوجية لنشاء الوجود؟ ومن أين استمدها؟ وما طّبيعة كتابته الفلسفية؟ وما أهم المآخذ على فلسفته؟ هذه هي أهم التّساؤلات التي سوف نتوقف عندها بالرّصد والتّحليل والتّقويم.

عاش **بارمنيدس"**Parménide" (515 و510 **ق م)**، وفي رواية أخرى سنة (540 ق م)في جنوب إيطاليا وصقلية، وتوفي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، ولا نعرف عن حياته الشّيء الكثير سوى مقتطفات هنا وهناك. وقد نشأ في أسرة غنية ومحظوظة ومشهورة بحسبها ونسبها وجاهها وعلمها. وفي هذا السّياق، يقول نجيب بلدي: " أمّا "بارمنيدس" فقد كان أيضا حكيم المدينة التي عاش فيها، ويمكن أن نقول عنه أيضا أنّه كان متكبرا، بل هناك كلمة أقوى في التّعبير عن أرستقراطيته، وهي الأنفة، هذه الأنفة التي تتجلى في نفور "بارمنيدس" من التّفسير الوضعي والعامي للوجود، إنّ الحكمة طريق مخالف لطريق المعرفة العامية، معرفة الجمهور، إنّها هذه الأنفة وهذا التّباعد... ".[1]

[1]ــ بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص19.

ويعد أيضا من أهم الفلاسفة الأنطولوجيين اليونان، الذين عاشوا قبل عصر"سقراط"، وقد تتلمذ على الفيتاغوريين، ولاسيماأمينيانس (Ameinias)**و**أكسينوفان (Axénophane)، فقد نشأ في مدينة إيليا (Elea) بجنوب إيطاليا، ووضع لها قانونا تشريعيا كان مدار إحترام الجميع، وقد أسسباريمندس المدرسة الإيلية التي تخرج منها زينون، وميليسوس، وجورجياس...

ويلاحظ أنّ فلاسفة المدرسة الإيلية قد أحدثوا منعطفافي مسار البحث الفلسفي الطّبيعي اليوناني، من البحث حول أصل العالم الطّبيعي وتفسيره سواء من خلال العناصر الأربعة كما حاول ذلك الطّبيعيون الأوائل، أو من خلال العدد كما فعل ذلك الفيتاغوريون " إلى البحث فيما وراء هذا العالم الطّبيعي، إلى البحث في الوجود بما هو كذلك، أو بعبارة أخرى إلى البحث في ماهية الوجود ذاته". [1]

هذا، ولم ينضج بارمنيدسفكريا وفلسفيا إلاّ في النّصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، وقد زار أثينا، واطلع على الفكر الفلسفي اليوناني، ولاسيما السّقراطي منه وترتكز نظريته الفلسفية على الثّبات والسّكون، كما هو جلي في قصيدته عن "الطّبيعة" أي أنّ الوجود هو ثابت وساكن ومناقض للصّائر والمتغير والمتحول، ومن ثم فبارمنيدس فيلسوف الوجود الثّابت الواحد الدّائم والمستمر، وقد قال: " الوجود كائن، واللاوجود غير كائن"[2].

لقد تناول بارمنيدس، في قصيدة الوجود، مجموعة من القضايا الفلسفية الميتافيزيقية والأنطولوجية، مثل: قضية الوجود، وقضية الألوهية، وقضية النّفس الإنسانية، وقضية المعرفة، ومن حيث مؤلفاته الفلسفية، فقد ترك لنا باريمندس قصيدة شعريةشذرية عنوانها في **"الطّبيعة"**معروفة بقصيدة الوجود، وأنّ بارمنيدس قد خالف أسلوب النّثر الذي وضع به فلاسفة المدرسة الأيونية (طاليس، أنكسيمندر، أنكسيمنس) فلسفتهم، وقد اتخذ الشّعر أداة للتّعبير عن الفلسفة نابع أصلا من وجهة نظره التّي تتعلق بأنّ الشّعر يخفف من جفاف الفلسفة وصعوبة فهمها، ومن جهة أخرى اعتقاده أنّ الفلسفة هي وحي من الآلهة، ولايليق بهذا الوحي غير أسلوب الشّعر لتعبيرعنها، والسّبب الآخير هو أنّ الشّعر سهل على تعلم الشّباب

[1]ـالنّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 165.
[2]ـراسل بارتراند، حكمة الغرب، ج1، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ع 62، دط، 1990، ص44.

وحفظه، لذا كان تلميذه "زينون" يحفظ قصيدة أستاذه "بارمنيدس"، وتنقسم قصيدته التي نظمها حول الوجود أو "الطبيعة" إلى قسمين رئيسيين هما: **طريق الحق**(The WAY OF Truth)**وطريق الظّن**(The Way of Opinion)، وتبتدىء القصيدة **بمقدمة**(Prologue)استهلالية ميثولوجية، يبين فيها "باريمندس" بأنّ شعره وحي رباني، استلهمه من ربة العدالة (ديك /Dike). في حين، كان الشّعراء الآخرون يستهلون قصائدهم بالتّبرك بآلهات متعددة أو بربّات الشّعر المتنوعة. ولم يبق من القصيدة سوى بعض المقاطع والشّذرات القليلة التي تبلغ(160) بيت شعري.

ومطلع القصيدة حسب تدرجها بدءا بالمقدمة الإستهلالية الميثولوجية، مرورا بطريق "**الحق**" وانتهاءا بطريق"**اللاّيقين** ".

أ ـ مطلع القصيدة.

ـ **المقدمة "**Prologue**":** " قادتني الأفراس التّي كانت تحملني بعيدا إلي حيث هفا قلبي، وأوقفتني الآلهة عند ذلك الطّريق المشهور، الذي يهدي الحكيم العارف بسائر المدن، وأسرعت بي الأفراس الحكيمة تجر عربيتي في ذلك الطّريق والعداري(العرائس) ترشد إليه... إلى حيث كانت بوابات طريقي اللّيل والنّهار... أغلقت البوابات الذّاهبة في الهواء بأبواب عظيمة واحتفظت العدالة(ديك /Dike) ذات العقاب... وفي وفي هذا الطّريق المستقيم اتجهت بي العذاري يقدن العربية والأفراس، حيث استقبلتني الآلهة بترحاب، وأخذت يدي اليمنى بين راحتيها، وخاطبتني بهذه الألفاظ: مرحى أيّها الشّاب، يرفيق الهاديات الخالدات اللاّئي أرشدن عربتك إلى بيتي، مرحى... لقد أرسلت في هذا الطّريق بالأمر الإلهي (Themis)والعدالة (Dike) لا القدر السّيء (وأنّه حقا لطريق بعيد عن أقدم البشر)، جئت تبحث في كلّ شيء: عن الحق الثّابت المستدير، كما تبحث عن ظنون البشر الفانين التي لايوثق بها... ولكن عليك أن تبتعد بفكرك عن هذا الطّريق من البحث ولا تجعل الإلف مع

التّجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى هذا الطّريق عينا مبصرة، أو أدنا صاغية أو لسانا ناطقا، بل أحكم بالجدل على ما أنطق من البراهين، فلايوجد أمامك سوى طريق واحد مكور". [1]

ولكن ماسبب عتابة هذه المقدمة؟ ومن هنّ بنات الشّعر اللاّئي أفصحن عن وجوهنّ؟... ، ولم يكن حل الإختلاف من الأمور المهة، لأنّ الشّيء المهم هو أنّ بارمنيدس نقد هوميروس وهزيود، وكان ناقدا أيضا للمدرسة الأيونية والفيثاغورية وخاصة في التّقابل بين الأضداد، والسّخرية من هيراقليطس في جمعه بين طريقي الحق والظّن أي بين الوجود واللاّوجود.

وبعد الإفتتاحية التي تناول فيها بارمنيدس رحلته من الظّلمات إلى النّور قابل الآلهة وسألهم ليكشفوا له الحقيقة كاملة فأرشدته هذه الآلهة إلى العقل ويبدأ بقوله: "أنظر بعقلك نظرا مستقيما إلى الأشياء، وإن كانت بعيدة فهي كالقريبة ولن تستطيع أن تقطع بما هو موجود فالأشياء لاتفرق نفسها ثم تجمع فكل شيء واحد من حيث البدءلأنّني سوف أعود إلى المكان نفسه أقبل الأن لأخبرك واسمع كلمتي وتقبلها"[2].

يكشف لناحوار بارمنيدس مع الآلهة أنّ هناك طريق للوصول إلى المعرفة وتحديد ماهية الوجود وقسم الفيلسوف هذه الطّريق إلى قسمين إحداهما طريق الحق (اليقين) والأخرى طريق اللاّوجود(اللاّيقين) أما اللآلهة فهي التي ترشد الفيلسوف.

أ ـ طريق الحق(The WAY OF Truth).

يقول بارمنيدس عن طريق الحق مايلي:

"هيا بنا إذن سأقول لك أمّا أنت فاسمع واحفظ كلمتي.
عن تصور طريقين الوحدين في البحث.
الواحد بموجبها يكون ولا يكون أن لايكون.
هي طريق الإقناع لأنّها تتبع الحقيقة.
الأخرى بموجبها لا يكون ولا كينونة ضرورية.

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص130. 129
[2]ـ الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص111.

هذه الطّريق أقول لك هي سبيل الجهل التّام.

لأنّ اللاّكائن لن تستطيع معرفته هذا مستحيل. ولا الإفصاح عنه.

الفكر والكينونة متساويان". [1]

يتبين من خلال هذه الأبيات هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التّفكير فهما، «الأول أنّ الوجود موجود ولايمكن أن يكون غير موجود»[2]، وهو طريق اليقين، لأنّه يتبع الحق، وهو طريق المعرفة العقلية لأن الإنسان إذا فكر وتأمل الإنسان في الوجود سيجد أنّه موجود حقا.

ومعنى هذا أنّ الشّيء «لايمكن أن يخرج عن ضذه، لأنّ ذلك مناقض للفكر والعقل السّليم لأنّ الموجود لا يحمل في طياته ماهو له[3]» ومثال على ذلك أنّ الحار هو عدم البارد، فإذا وجدت حرارة فلايمكن للبرودة أن تجتمع معه في شيء واحد، فالحرارة هي فقدان البرودة وهكذا الحال فيما يتعلق بالأضداد جميعا.

أمّا الطّريق الثّاني فهو طريق اللاّوجود وهو غير موجود ومن ثم لايمكن التّفكير فيه أو البحث عنه لكن هذا لايعني "أنّ هذا الطّريق مستحيلة العبور، إنّها لاتؤدي إلى الحقيقة ولذلك فالموجدين فيها هم في جهل وظلال"[4] وهذا مايفعله الأيونيون إذ يفترضون وجود مادة أولية هي وليست هي في آن معا ما يشتق منها، مادة أولية هي ومنتجاتها شيء واحد دون أن تكون وإياها شيئا واحدا وهذا بالضّبط ما يفعلونه بافتراضهم، أنّ الأشياء تولد وبتسلمهم بوجود طبيعة التي تنمي الموجودات إذ ماليس بموجود لا يمكن أن يأتي منه ماهو موجود.

وبالرّغم من أنّ بارمنيدس يؤكد على أنّ الوجود موجود كائن واللاّوجود غير موجودغير كائن إلا أنّه " عندما يصف الوجود بصفة يفضل الرّجوع إلى اللاّوجود وهذا ما يدّل على

---

[1]ـ ميشلين سوفاج، بارمنيدس تر: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت لبنان، ط1، 1981، ص54.

[2]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص28.

[3]ـرشيدة صاري، تأمّلات في فلسفة بارمنيدس، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م1، ع1، كلية العلوم الإجتماعية، جامعة وهران، 2012، ص137.

[4]–Jques Brunschwing. GLioyd:le savoirgrec, dictionnairecritique, Flammarion. 1996, P722

إقتران الوجود باللاّوجود وبالتّالي يقرر بارمنيدس أنّ اليقين واللاّيقين ضروريان معا"[1]، قاصدا بذلك إتخاد موقف إزاء الواحد والآخر ويتمثل هذا الموقف في قبول الطّريق الأول طريق الحق ورفض الطّريق الثاني طريق اللاّيقين.

لكن في مجمل قصيدة بارمنيدسش في "طريق الحق" أراد أن يبيّن أنّ (الوجود موجود واللاّموجود غير موجود) بطريقة منطقية عمادها" قانوني الهوية أو الذّاتية أو عدم التّناقض ففي قانون الذّاتية La loi d'identité أو كما يسميه المسلمون قانون الهو هو، أو قانون الهوية، فالذّاتية تفترض بقاء الشّيء مهما طرأت عليه من تغيرات خارجية، ويعبر عنه بالصّيغة الرّمزية المنطقة (أ) هو (أ)". [2]

ويتطابق هذا القانون فيما جاء به بارمنيدس في جزئية أنّ الوجود ثابت ولايمكن أن يتغير فهويته وذاتيته هي الوجود، ولايمكن أن يصير لاوجودا، فهو أزلي مطلق.

أمّا في الجزئية الثّانية الخاصة بقانون عدم التّناقض" إنّ اللّفظ والفكر يحملان معا صفة الوجود، لأنّ اللاّوجود عدم، والنّاس عادة لا يفرقون بين اللّفظين ولذا يجتمع لديهما التّناقض، وهما أمران لايجتمعان ولايرتفعان"[3]، فذلك تعبير عن القانون الثّاني من قوانين علم المنطق، وهوقانون "عدم التناقض La loi non contradictoin" وصياغته الرمزية المنطقية ألاّ يمكن أن يكون أوّلا (أ) في نفس الوقت، وهذا القانون ما هو إلاّ تأكيد لقانون "الذّاتية"، أي التّأكيد على ثبات حقيقة الشّيء، " ولايمكن وصف الشّيء، بصفتين متناقضتين في نفس الوقت"[4]، ويتطابق هذا القانون فيما جاء به بارمنيدس في جزئية أنّ "الوجود" لا يمكن أن يكون وجودا ولا وجودا في نفس الوقت، كما أوضح بارمنيدس في القصيدة أكثر من مرة عن الطّريقHodos، ومن الواضح أنّ (بارمنيدس) يشبّه طريق المعرفة بالطّريق المادي الذي

---

[1]ـ رشيدة صاري، تأملات في فلسفة بارمنيدس، مرجع سابق، ص 137.

[2]ـكاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنّشر والتّوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009، ص105. 104.

[3]ـ ماهر عبد القادر، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، دط، دس، ص90.

[4]ـكاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنّشر والتّوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009، ص105.

يمشي فيه النّاس على أقدامهم، وقد تطورت الفكرة واشتقت المناهج العقليةمن الطّرق "وآية ذلك بين اللّفظين في اليونانية Méthodos. Hodos".[1]

ب ـ طريق الظّن(The Way of Opinion).

يعرض بارمنيدس في الجزء الثّاني من النّشيد أراء معظم النّاس وهو طريق الظّن، حيث يظهر فيه الشّيئ تارة حاضرا وتارة أخرى غير حاضر، يمثل ثم لا يمثل إنّه الطّريق الذي يمثل فيه "الوجود واللاّوجود في آن واحد، وهويعلم أنّ هذا الطّريق معارض للعقل، ولكنّه يعلم أنّه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون أنّ الوجود واللاّوجود شيئ واحد"[2].

ويرى أن "طريق الظّن" هو طريق الزّيف والوهم، وأنّ سبب الزّيف والوهم هو أنّ من يتبع هذا الطّريق يعتقد بأنّه لا فرق بين الوجود واللاّوجود، بينما بارمنيدس يركز فقط على الوجود وينكر اللاوجود، وطريق الظّن (Doxa) هو الطّريق الذي حضرت منه الآلهة من أتباعه، ثم إنّ بارمنيدس، يهدف من تحديد طريق الظن نقد آراء المدرسة الفيثاغورية، التي جمعت بين النّقائص، فالذي يتبع طريق الظّن يجمع بين النّقائص، ويصبح حاله حال فلاسفة (المدرسة الفيثاغورية)، الذي هم جهلة على حد تعبير بارمنيدس، لأنّهم" قالوا بثنائية المبادئ، وفسروا نشأة الكون بامتزاج قوتي **"النّور والظّلام"**، فبارمنيدس يحذر من يتبع هذا الطّريق وعلى من يريد البحث عن الحقيقة، أن يتبع طريق الحق الذي يقر بالوجود وينكر اللاّوجود"[3].

الوجود عند بارمنيدس يختلف عن موجودات هذا العالم المحسوس(Onta)، ذلك لأنّ عالم الموجودات الطّبيعية قد عدّه مظهرا ووهماومعرفته من باب الظّن والزّيف، ولقد شعر بارمنيدس بهذا الإختلاف بينه وبين سابقيه جميعا، ولكنّه لا يذكر من هؤلاء النّاس الذينسيسوق آراءهم الخادعة ممّا يدل على أنّه قد تناول أكثر الأراء الجارية بين النّاس عند الجميع فيما يتعلق بالطّبيعة.

---

[1]ـ الأهواني محمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص137.
[2]ـمشلين سوفاج، بارمنيدس، مرجع سابق، ص75.
[3]ـ كاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص108. .

وابتداءا من بارمنيدس ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطّريق الأول الذي يقول بالوجود الثّابت والطريق القائل بالوجود المتغير، كما هو الحال بين جدلية التّغير والثّبات بين هيراقليطس وبارمنيدس، ويأتي الفلاسفة الطّبيعيين المتـأخرين بعد ذلك، من أجل التّوفيق بين هذين القولين المتعارضين، وسيكون هذا التّوفيق إمّا توفيقا آليا كما سيفعل الذّريون من بعد، أو توفيقيا روحيا عقليا كما سيفعل (**أكساغوراس**)، أو توثيقيا يجمع بين الإثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل (**أنباذوقليس**).

2 ـ التصورات الفيزيائية.

يعد بارمنيدس أول فيلسوف يقول بكروية الأرض ضمن منظوره الطّبيعي والفيزيائي، وأنّها كرة مستديرة متصلة ومتكاملة في شكلها وحجمها، وتتموقع في وسط الكون، ومن ثم، يقسم الأشياء إلىأرض ونار، كما طرح نظرية المناطق المناخية التي تتحكم في الكرة الأرضية، حيث قسمها إلى خمس مناطق: منطقتين قطبيتين باردتين لايمكن العيش فيهما، ومنطقتين معتدلتين يمكن العيش فيهما، ومنطقة فاصلة بينهما هي حارة جدا.

3 ـفلسفة الوجود البارمنيدية (الوحدة والثّبات).

يميز بارمنيدس بين الوجود واللاّوجود، فالوجود موجود، واللاّوجود غير موجود، فلايعقل أن يصدر الوجود عن اللاّوجود أو العدم، لأنّه غير موجود أصلا، ولايدركه الفكر أو العقل. وقد نشأ الكون مكتملا وتاما وممتلئا. والفكر أساس الوجود، فبدون الوجود لايمكن الحديث عن الفكر، وبوجود الفكر يتحقق الوجود، ومن ثم، فالوجود لاماضي له ولامستقبل، فهو حاضر ثابت لايزول ولايتغير ولايتحرك، وبهذا، ينفي **"باريمندس"** الصّيرورة الزّمنية، والتّغير الجدلي، والتّحول التعاقبي، ويترتب عن ذلك غياب الفساد والتّحول، وبالتّالي، يكون الوجود والواحد متكافئين، إذ لايمكن الحديث عن الفراغ أو العدم أو التّحرك أو التّغير، بل العالم بمثابة وجود واحد ثابت، مستمر في ثباته الدّائم، ينصهر فيه الجميع في إطار وحدة متكاملة وتامة ومنسجمة غير ناقصة، ولا يوجود وجود آخر إلى جانب هذا الوجود الحقيقي، بل الوجود بمثابة كرة مستديرة متوازنة. ويعني هذاحسب بارمنيدس " أنّ الوجود واحد قديم ثابت كامل، وأنّ هذه الصّفات لازمة من معنى الوجود، فآثر هذا اليقين العقلي، وأنكر الكثرة

والتّغير، واعتبرهما وهما ظنيا: أليس التّغير يعني أنّ الموجود كان موجودا ولم يكن موجودا أما صار إليه وأنّه باق في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجودا على ماكان؟ أو ليست الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي كذا أي وجود معين، وليست كذا أي ليست وجودا؟ إذ إنّ قولنا عن شيء أنّه ليس كذا، معناه أنّ هذا الشيء حاصل على اللاوجود، وهذا معنى غير معقول". [1]

ومن هنا، يثبت **"باريمندس"** أنّ الأشياء واحد في العقل، وكثير في الحس، ومن هنا فالفلسفة الميتافيزيقية يقينية، والعلم الطّبيعي ظني وحسي وخادع.

وتتمثل الحقيقة عند بارمنيدس في وجود الواحد، وأما اللاّوجود، فلاوجود له، ومن ثم تعود الكثرة إلى الوجود الواحد، وبالتّالي، فاللاوجود لايمكن تعلمه، أو إدراكه، أو الوصول إليه، أو فهم كنهه، كما قال الفيلسوف الإنجليزي **"باركلي"** - فيما بعد -: "إنّ الموجود هو المدرك، أما اللاّموجود، فهو اللاّمدرك. أضف إلى ذلك، أنّ الوجود لايمكن إدراكه إلا عن طريق الفكر والعقل والتّأمل الميتافيزيقي الماورائي؛" لأنّ الفكر هو عين الوجود"[2]. ومن هنا، ينبغي أن يتجه التّفكير نحو الوجود الموجود أو إلى الشّيء الموجود؛ أما اللاّشيء أو اللاّموجود، فهو غير موجود. وفي هذا، يقول **"بارميندس"** في شذرته التّالية:

" يجب التّحدث عن الوجود الموجود والتّفكير فيه
ذلك أنّ الوجود موجود واللاّشيء غير موجود.
وأنا آمرك بقول ذلك، لأنّني عن هذا السّبيل الأول للبحث أزيحك.
وعن السّبيل الآخر أزيحك أيضا.
ذلك السّبيل الذي شكله النّاس الجهلة المترددون
لأنّ عجزا جاثما على صدورهم، يوجه على خط مستقيم.
فكرهم التّائه، وهم مستسلمون لعملية نقلهم هنا وهناك

[1]ـكرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص29.
[2]ـ الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزّمن، المغرب، ع 48، ط1، 2006، ص44.

صم، بكم، عميّ في الوقت نفسه، أفواههم فاغرة
حشود حيرانة، يشكل الوجود واللاّوجود بالنّسبة إليهم
نفس الشّيء ونقيضه، والطّريق بالنّسبة إليهم جميعا
هي بمثابة عودة ترتد إلى ذاتها". [1]

علاوة على ذلك، يؤمن "باريمندس" بوحدة الوجود، على أساس أنّ الموجودات والمخلوقات تشكل وحدة كلية متكاملة ونهائية، لايعتريها الفساد أو الموت أو الفناء، ومن ثم، لم ينبثق هذا الوجود الأزلي عن العدم، بل ظهر هذا الوجود الواحد كاملا وممتلئا ومنسجما وثابتا، بدون مسبب، وليس له بداية ولانهاية، ويتسم بالاستمرارية. ولايمكن أن يكون لهذا الوجود وجود مجاور له. وفي هذا السّياق، يقول"باريمندس" في قصيدته (الوجود):

" وتبقى كلمة واحدة، كلمة طريق الوجود
فعلى قارعة هذه الطّريق توجد علامات متعددة
تبيّن أنّ الوجود ليس له مسبب
ولكنّه غير فاسد، وأنّه كامل، واحد، غير متأثر
وأنّه لانهائي، فهو لم يكن في أي حين ولن ولن يكون أبدا
مادام موجودا الآن في تمامه ووحدانيته واستمراريته.
وبالفعل، فعن أي أصل ستبحث لهذا الوجود؟
وما مصدر وكيفية ازدياده؟
إنّني لن أسمح لك بأن تقول ولا أن تفكر في اللاّوجود
فلو أخذ الوجود انطلاقته من العدم، فما الذي سيمنعه
من الانبثاق فيما بعد، بدل فيما قبل؟
هكذا، وجب أن يكون بالتّمام أو لايكون
نهائيا، ولايمكن لقوة الإقناع أن تسمح أبدا
بأن ينبثق عن الوجود شيء ما مجاور له

[1]ـ الخطابي عزالدّين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، المرجع السّابق، ص44.

... وهو أيضا لايتجزأ لأنّه كامل

ومنسجم، لايتضمن شيئا زائدا

يمنعه من أن يبقى موحدا، ولاشيئا

ناقصا يمنع امتلاءه، فهو ممتلىء بالوجود

كامل كلية ومستمر.

ذلك لأنّه وجود بجوار الوجود، أضف إلى ذلك أنه لايتحرك

في حدود العلامات الهائلة، فلابداية له

ولانهاية، لأنّ التّكوين والفناء قد تم

طردهما بعيدا، فالاعتقاد الحق قد أبعدهما.

يبقى هو عينه، يتحرك بذاته". [1]

ويثبت بارمنيدس أنّ الوجود واحد، لايمكن تجزئته إلى عدة مبادىء أو عناصر كما يذهب إلى ذلك **"أمباذوقليس"** الذي قال بأنّ الكون أصله العناصر الأربعة: النّار، والهواء، والماء، والأرض(التّراب). وقد أضاف العنصر الخامس، وهو أميل إلى اللّطف والسّرعة، وهو الأثير، ويعبر كل عنصر من هذه العناصر عن آلهة أسطورية خاصة، في حين، يرفض بارمنيدس هذا التّعدد، ويرى أنّ الوجود واحد لا ينقسم ولا يتجزأ، فهو كامل، ومتصل، ومتناسق، ومنسجم، وبهذا، ينكر باريمندس الكثرة والفراغ، فالوجود واحد وموحد، وليس هناك فراغ بين العناصر، فالكون مثل: كرة مستديرة متصلة ومجتمعة ومترابطة الحلقات، لا فراغ بينها ولا انفصال.

وخلاصة القول أنّبارمنيدس قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود، فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده، وألغى نموه وحركته، وألغى تعدده، ولم يبق للوجود من الصّفات سوى الصّفات المنتمية لمقولة الكم، أمّا ما يوصف بالكيف كالحّار والبارد أو النّور والظلامفيقول عنها " فقد تعود البشر تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق، وقد ميزوا من حيث تضادهما في الصّورة، واستدلوا عليها بعلامات مختلفة

[1]ـالخطابي عزالدّين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، مرجع سابق، ص 45-47.

إحداها النّار في السّماء، والصّورة الأخرى تضادهما تماما، إنّها اللّيل المظلم، جسم ثقيل كثيف". [1]

إذا كان الفلاسفة الطّبيعيون يؤمنون بالتّعدد والكثرة والحركة في "الطبيعة"، فإنّبارمنيدس ينكر هذا التّعدد، ويعتبر الوجود واحدا وكاملا وممتلئا ونهائيا ومتصلا ومتناسقا وساكنا. كما ينكر بدايته، وحركته، وتغيره، ونهايته، لذا فهو يقول بالثّبات المناقض للتّغير والصّيرورة الجدلية عند "**هيراقليطس**"، لأنّ **بارمنيدس** لو آمن بفكرة الحركة، لاستلزم هذا الافتراض المنطقي انتقال الوجود من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود، ويعني هذا كله أنّ باريمندس قد تناول، ميتافيزيقيا، إشكالية الثّبات والتّغير، وإذا كان "هيرقليطس" يؤمن بالحركية والتّغير والجدل والصّيرورة، فإنّ بارمنيدس يؤمن بالوجود الثّابت السّاكن الكامل الذي لايقبل الحركة والتّغير والتّحول.

وعليه، يرفض "بارميندس" تصورين سابقين عند فلاسفة الكوسمولوجيا: التّصور الأول يرجع الكون إلى مبدأ أول مادي، والتّصور الثّاني يتحدث عن وجود مكان فارغ، ومن ثم، توصف المادة بقولنا: أنّها موجودة، ويوصف المكان الفارغ بقولنا: أنّه غير موجود.

وكان الخطأ عند السّابقين أن تحدثوا عن اللاّموجود (الفراغ) كأنّه موجود، بل نجد "هرقليطس" يقول: " إنّه يوجد ولايوجد في آن معا. في حين، يرى "**باريمندس**" أنّ التّفكير في ماهو موجود موجود، ومالايفكر فيه، فهو غير موجود"[2]، وبذلك يعد الموجود ماهو مفكر فيه، واللاّوجود ملا مفكر فيه.

ويذهب "**برتراندل رسل**"(BertrandRussel)، في كتابه (حكمة الغرب)، إلى أنّ هذه الحجة تؤدي فورا إلى بعض النّتائج. فعبارة "إنّه موجود" تعني أنّ العالم مليء في كل مكان بالمادة. أما المكان الفارغ، فهو ببساطة غير موجود، لاداخل العالم ولا خارجه، وفضلا عن ذلك،

---

[1]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص93.

[2]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص44.

فلابد أن يوجد من المادة في مكان ما بقدر ما يوجد في مكان آخر، وإلاّ لتوجب أن نقول عن مكان ذي كثافة أقل إنّه ليس موجودا بمعنى ما وهو محال ولابد أن يكون هذا الموجود حاضرا بالتّساوي في جميع الإتجاهات. ويستحيل أن يمتد إلى ما لانهاية... إذ لو صح ذلك لكان معناه أنّه غير مكتمل.

ثم إنّ هذا الموجود غير مخلوق، وهو أزلي، لأنّ من المحال أن ينشأ من لاشيء ويرتد إليه بعد فنائه، أو أن ينشأ من شيء ما، مادام لايوجد إلى جانبه شيء، وهكذا نصل إلى صورة للعالم على أنّه كرة مادية مصمتة، متناهية، متجانسة، بلازمان ولاحركة ولاتغيير. والحق أنّ تلك ضربة قاصمة لتصورنا العادي، غير أنّها هي النّتيجة المنطقية لمذهب مادي واحدي متسق مع نفسه. فإن كان ذلك يجرح حواسنا، فالعيب عيب حواسنا، وينبغي علينا أن نستبعد التّجربة الحسية بوصفها خداعة. وهذا بعينه ما فعله باريمندس، فهو إذ مضى بالنّظرية الواحدة حتى نهايتها المريرة، قد أرغم المفكرين التّالين له على أن يبدأوا بداية جديدة. والحق أنّ الكرة الكونية التي تحدث عنها "بارمنيدس" إنّما هي مثال لما كان يعنيه **"هرقليطس"** حين قال: " إنّ الصّراع لو انتهى لانتهى معه العالم". [1]

وعليه، فهناك طريقان لفهم الوجود: طريق الحق الذي يعتبر الوجود واحدا وكاملا وممتلئا ومنسجما، وطريق الظّن والوهم والحس المخادع الذي يجعل أصحابه غير قادرين عن التّمييز بين الوجود واللاّوجود، إذ يعتقدون أنّ الوجود مثل اللاّوجود، وبذلك، يجمعون بين الأضداد والمتناقضات، في حين، يؤمن المنطق بمبدأي الهوية وعدم التّناقض، وربما يشير"بارمنيدس" إلى "الفيتاغوريين" الذين فسّروا الكون " بأنّه نشأ عن اختلاط قوتي النّور و الظّلام"[2].

وهكذا، يتبين لنا بأنّ أطروحة "بارمنيدبس" الفلسفية هي أطروحة أنطولوجية وميتافيزيقية بامتياز، لأنّه إهتم بالوجود المجرد، بعد أن كان التّركيز - من قبل- على الموجود وفلسفة

---

[1]ـ راسل برتراند، حكمة الغرب، ج1، مرجع سابق، ص44. 45.
[2]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع السابق، ص94.

العلل الأولى ذات الطّابع المادي والحسي. ومن ثم، فالوجود عند باريمندس واحد وثابت ومكتمل وأزلي ومستمر في ديموته الأبدية.

4 ـ صفات الوجود في فلسفة بارمنيدس.

وفيما يتعلق بصفات الوجود عند "بارمنيدس" فهي عديدة، " منها أنّه لا يكون ولا يفسد، وأنّه واحد، ومتصل: " كان ويكون وسيكون، وكل، ووحيد التّركيب، لا يتحرك، ولا نهاية له، ومجتمع"[1]، نستدل من ذلك أنّ الوجود يأتي من الوجود وينتهي إلي الوجود. وينفي "بارمنيدس" بذلك ــ على نحو ما أشرنا سابقا ــ العدم، فالعدم ــ عنده ـمن هذا الطّريق معدوم.

ويستطرد "بارمنيدس" موضحا مسألة كون الوجود، فينفي عنه أنّه أتي من اللاّ وجود فلا يبقي سوي أنّهأتي من الوجود، يقول: فأي أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه؟ وكيف ومن أي أصل نشأ؟ إني أسمح لك بالقول أو التّفكير أنّه نشأ من اللاّ وجود، لأنّ اللاّ وجود لا يمكن أن يعبر عنه أو يفكر فيه وأيضا إذا كان قد نشأ من اللاّ وجود، فما الضّرورة التي جعلته ينشأ متأخرا عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو إمّا أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلا، ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأنّ شيئا خرج إلي الوجود من اللاّ وجود، اللّهم إلا من الوجود ذاته، ولذلك فإنّ العدالة لم تخفف قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسد، بل العدالة تشد الوجود بقيد وثيق، ويتوقف الحكم على هذه الأمور على ما يأتي: ـ هل الوجود موجود أو غير موجود؟ " لهذا يلزم بالضّرورة أن نتجاهل أحد الطّريقين لأنّه لا يمكن التّفكير فيه أو التّعبير عنه (إذ هو طريق غير صادق) وأن نأخذ الطّريق الثّاني لأنّه طريق الوجود والحقيقة. وما مصير الوجود في المستقبل؟ أو كيف يمكن أن يوجد؟ إذا جاء إلي الوجود فليس بموجود، وكذلك إذا وجد في المستقبل، وبذلك تزول الصّيرورة ولا يتحدث أحد عن فساده"[2]، إذا لا مجال للتّغير أو الحركة وكذلك لا مجال للعدم أو الخلاء على الإطلاق فيما يتعلق بالوجود، وهذا ما ذكره "**أرسطو طاليس**"، فقد بين في مؤلفه "**الكون والفساد**"

[1]ــ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص133.
[2]ــ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع نفسه، ص 132.

أنّ"بارمنيدس" أكدّ على الواحدية والثّبات، وأنّه أكد أيضا على انتفاء الخلاء والعدم. يقول أرسطو طاليس: " وفي الواقع أنّ بعض القدماء ــ يقصد "بارمنيدس" وأصحابه من الإيليين ــ قد ظنّ أنّ الموجود هو بالضرورة واحد وغير متحرك فعلي رأيهم الخلو لا يوجد وأنّه لا يمكن أن توجد حركة في العالم مادام أنّه لا يوجد خلو منفصل عن الأشياء، وكانوا يزيدون على ذلك أنّه لا يمكن أيضا أن يوجد تعدد مادام أنّه لا يوجد خلو يقسم الأشياء ويعزلها، على أنّ دعوي أنّ العالم ليس متصلا لكن الموجودات التي تؤلفه متماسة مهما كانت منفصلة فيرجع ذلك إلي القول بأنّ الموجود متعدد وليس واحدا وأنّ الخلو موجود، وأنّه إذا كان الموجود هو مطلقا قابلا للقسمة في جميع الإتجاهات فمن ثم لا يوجد بعد وحدة لأي ما كان بحيث أنّه لا يوجد أيضا تعدد"[1].

ويستمر بارمنيدس في سرد صفات الوجود، فهوعنده ليس منقسما، ومتجانس، ومتماسك، ويملأ كل شيء، ومتصل. يقول: "وأيضا فإنّه لا يتحرك من جهة حدوده القوية السّر، بلا بداية ولا نهاية، لأنّ الكون والفسادأي ما يظهر وما يختفي قد أبعدا، إذ أبعدهما اليقين الصّادق، إنّ الوجود ذاته يظل في المكان نفسه، باقيا بنفسه، ثانيا على الدّوام، لأنّ الضّرورة تمسكه داخل قيود النّهاية التي تحيط به، فقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلي شيء، أما إذا كان لا نهائيا فربما من جهة المكانفإنّه يحتاج إلي كل شيء"[2].

ويترتب على قولنا أنّ الوجود والفكر أمرا واحدا أنّه لا معني لكثير من المصطلحات التي يستخدمها البشر، وتوهموا أنّها ذات معني، كقولنا: " الكون والفساد، والوجود واللاّ وجود، والنقلة في المكان، وتغير اللّون السّاطع". [3]

الوجود كامل من جميع الجهات، وكل لا انفصال فيه. يقول: "وحيث كان لهأي للوجود حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثل الكرة المستديرة الأبعاد من المركز، لأنّها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النّقط المتساوية عن المركز،

---

[1]ـطاليس أرسطو، الكون والفساد تر: أحمد لطفي السيد، الكتب المصرية، مصر، دط، 1932، ص 176.
[2]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص132.
[3]ـ المرجع نفسه، ص133.

وليس الوجود أكثر أول أقل في مكان دون آخر؛ بل هو كل لا إنفصال فيه، ولما كان الوجود متساويا من جميع الجهات فإنّه يبلغ الحدود بشكل متجانس"[1].

5 ـ ميتافيزيقا الألوهية في فلسفة بارمنيدس.

ما يميز بارمنيدس عن الفلاسفة الكوسمولوجيين أنّه " لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة"[2]. إذ يعتقد بوجود ربّ أو إله مدبر حكيم، خالق الموجودات كلها، وخالق هذا الكون الشّاسع ظلمة ونورا، يتحكم في هذا الوجود المتناسق، ويسيره حسب مشيئته، إذ يقول"بارمنيدس": " ذلك أنّ الأفلاك الأكثر محدودية تكون مليئة بالنّار دون اختلاط، وتلك المجاورة لها مليئة باللّيل ومعها يتدفق سبل من شعلة، ووسطها يوجد ربّ يسير كل شيء، إنّه يسير الولادة والتّوحد دافعا الأنثى إلى مجامعة الذّكر وعكسيا"[3].

ويعني هذا المقطع أنّ الله هو الذي يتحكم في هذا الوجود، وقد توحد مع الموجودات والأشياء كلها، وأنّه كروي في كينونته ووجوده، ومن ثم، فليس هناك انفصال بين الله والعالم، فهما معا يشكلان وحدة تامة وكلية، وبذلك، تنتفي الكثرة والتعدد، وتنتفي الثّنائية التي تقسم الوجود إلى عالم مادي وإله خالق، وإذا كان الوجود واحدا وثابتا وقديما وأبديا، فالله كذلك يتسم بالصّفات الإيجابية نفسها، أي: إنّه واحد وثابت وقديم وأزلي وأبدي، وهنا، يتفق باريمندس مع أكسينوفان " القائل بوحدة الوجود التي تجمع بين الله والعالم في وحدة كينونية واحدة. ويعني هذا أنّ الله يضم" داخله جميع الأشياء، ويظل دائما ثابتا في مكانه، تذوب في هذا الجوهر الواحد الثابت كل الأشياء الجزئية"[4]، وربما يكون أكسينوفان هو الذي تأثر "ببارمنيدس"، إذ قال كارل بوبر: " حقا قد يكون أكسينوفان قد تلاقى مع الشّاب

---

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 133.

[2]ـبدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1943، ص121.

[3]ـ الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، مرجع سابق، ص50.

[4]ـمراد محمود، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص86.

"باريمندس"، لكن من المستبعد أن يكون قد أخذ القول بوحدة الوجود منه، وما أخذه على الأرجح من "باريمندس" هو القول بأن العالم كرة". [1]

ومن هنا، يتخذ التّصور اللاّهوتي عند "بارمنيدس" طابعا مثاليا وصوفيا وعرفانيا، حينما يجمع بين الله والعالم في نسق وجودي عقلاني واحد، تذوب فيه الكثرة الحسية، ويغيب فيه التّعدد الظّاهري للعيان.

6 ـ ميتافيزيقا النّفس في فلسفة بارمنيدس.

لم تقتصر فلسفة "بارمنيدس" على ماهو كينوني ولاهوتي فحسب، بل تناول كذلك النّفس الإنسانية على غرار الفلاسفة اليونانيين عامة، بيد أنّه أثبت أنّ النّفس هي عين وجود الإنسان، وهي أساس فكره، وهي التي تحركه عضويا وذهنيا ووجدانيا وحركيا، وهنا تحضر الرّوح بدلالة النّفس والعقل والفكر، وبالتّالي، فالنّفس أو الرّوح هي التي تتحكم في الإنسان، وتحرك نبضاته المتدفقة على مستوى الوجود والتّواجد الحضوري "وكما يوجد في كل واحد خليطا من الأعضاء ذات الحركات المختلفة كذلك توجد الرّوح حاضرة لدى النّاس لأنّ ما يفكر في طبيعة النّاس جماعة وفرادى لأنّ المسيطر هو الفكر". [2]

وانسجاما مع وحدة الوجود، يلاحظ أنّ باريمندس يجعل الفكر والنّفس ذا طبيعة كينونية واحدة، فالفكر هو النّفس، والنّفس هي العقل كذلك. وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدل على التّصور المثالي "لبارمنيدس" الذي يرفض الفصل بين جوهرين عقليين وروحيين هما: الفكر والنّفس معا.

7 ـ نظرية المعرفة والوجود البارمنيدية.

لم تقتصر تصورات "باريمندس" على الوجود والألوهية والنفس فقط، بل تناول إشكالية المعرفة وفق رؤيته الأنطولوجية القائمة على وحدة الوجود، بمعنى أنّ ثمة نوعين من المعرفة: معرفة حسية وهمية تؤمن بالتعدد والتغير موجودة لدى العامة ورعاع النّاس،

---

[1]ـالمرجع نفسه، ص87.

[2]ـ عزالدين الخطابي وإدريس كثير، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، مرجع سابق، ص 51. 50.

ومعرفة عقلية تؤمن بوحدة الوجود يمتلكها الأصفياء وذوي العقول النّيرة من الفلاسفة والعلماء.

وبتعبير آخر، إنّ عين الوجود هو الفكر أو العقل، فما يدركه العقل فهو وجود، وما لايدركه العقل فليس بوجود، وبالتّالي، لا ينبغي الاهتمام به، وبهذا، يكون العقل قد أنكر وجود العالم الخارجي، بل كان يعده وهما زائفا وخادعا، أما الوجود الحقيقي، فهو ذلك الوجود الذي يدركه العقل أو الفكر، وبهذا، يكون تصور"بارمنيدس" تصورا مثاليا مثل تصور "أفلاطون" الذي يعطي أهمية كبرى للعقل المفارق للعالم المادي الحسي النّسبي والمتغير.

وهكذا يضع "بارمنيدس" حدا فاصلا بين المعرفة الحسية الظّنية المرتبطة بالعالم الخارجي غير الموجود، وغير المدرك، والمعرفة العقلية التي ترتبط بالوجود الثّابت الحقيقي، ويعني هذا أنّ المعرفة الظّنية هي معرفة نسبية وزائفة وغير حقيقية، مادامت تعتمد على الحواس الخادعة، أما المعرفة الحقيقية اليقينية، فهي التي تعتمد على العقل في إدراك الوجود الحقيقي. أما الوجود الذي يدركه العقل، فهو الوجود المطلق الواحد المجرد الأزلي الثّابت الذي لايتحيز في المكان، ولايخضع للتّعاقب الزّمني، وهو مستمر دائما في ثباته وديمومته، ومن هنا، فالوجود البارمنيدي يتصف بالفكر والإمتداد على غرار تصورات**"سبينوزا"**(Spinoza)، ويرى عبد الرحمن بدوييأنّ الوجود عند بارمنيدس**:** " ليس هو الوجود الحسي، كما أنّه ليس الوجود المنطقي الصّرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي؛ لكن درجة التّجريد، فيما يتصل بالوجود، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجودا لاحسيا أو وجودا منطقيا". [1]

وهكذا، يتبين لنا بأنّ هناك طريقتين لفهم الوجود وإدراكه واستيعابه: طريقة المعرفة الحسية الزّائفة التي تعتمد على الظّاهر، وطريقة المعرفة العقلية اليقينية التي تستند إلى التّجريد والتّأمل المتعالي الميتافيزيقي الذي يجعل الوجود الثّابت هو الأساس في فلسفة بارمنيدس المثالية في طرحها وتحليلها.

[1]ـبدوي عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص125.

8 ـ بارمنيدس ونمطية الكتابة الفلسفية.

يعد "بارمنيدس" أوّل فيلسوف يوناني استخدم الشّعر في التّعبير عن فلسفته الأنطولوجية، ومثله في ذلك"أنباذوقليس"، في حين، كانت كتابات الفلاسفة الآخرين، أمثال: (طاليس، وهراقليطس، وأنكسمنس، وأنكسمندريس) شذرية(نثرية)، لم تصل بعد إلى الكتابة النّسقية التي نجدها عند **"أرسطو"** على سبيل المثال، تلك الكتابة المنظمة الخاضعة للتّحليل العلمي الرّزين، واللإستدلال المنطقي المتماسك.

وتتميز كتابة **"باريمندس"** الفلسفية بطابعها الشّعري الذي يتدفق بالصّور البلاغية السّامية، وينبض بالصّور الشّعرية الذّهنية التي تتلاءم مع الكتابة الدّينية الصّوفية أوالعرفانية (وحدة الوجود)، ومن ثم يختلط، في قصيدته الوجودية، البعد السّردي الأسطوري مع البعدين: الغنائي والفلسفي، إذ تنقسم قصيدته حول الوجود إلى مجموعة من المقاطع التي تترنح بسكب الاستعارات والمجازات، وعمق المشابهة والمجاورة والرّموز الموحية.

وتبدأ القصيدة الشعرية بمقدمة استهلالية ميثولوجية على غرار ملحمتي **"هزيود"** و**"هوميروس"**، يتغنى فيها بربة العدالة، وبعد ذلك، ينتقل إلى الحديث عن طريقين لفهم العالم: طريق الوهم والظّن الخادع، وطريق الحق اليقيني.

وتربحلمي مطر: "بأن "باريمندس" ألف قصيدة على وزن الملحمة في **الطّبيعة**، جمعت بين عمق التّفكير المنطقي والتّجربة الدّينية وجمال الأسلوب، فكان أوّل من استخدم الشّعر بدلا من النّثر من بين الفلاسفة الأوائل، وقد تبعه في ذلك **"أنبادوقليس"** من بعد، ويظهر في قصيدته تشابه واضح مع قصيدة **"هزيود"** في " الثّيوجونيا"، حيث تبدأ باستلهام الآلهة كما كانت قصيدة **"**هزيود**"** تبدأ باستلهام ربات الشّعر، غير أنّ التّشابه لربما كان عرضيا، إذ يبدو أنّه قد آثر أن يعرض فلسفته من خلال إحساسه الدّيني، ويعبر عنها في أسلوب رمزي هو أنسب الأساليب لاتجاهه الميتافيزيقي المتأثر بالأسّرار الدينية"[1].

[1]ـمطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص87.

ويعني هذا أنّ الرؤية الدّينية الصّوفية هي التي دفعت "باريمندس" إلى إفراغ فلسفته في قالب شعري رمزي (اللّيل رمز للطّريق الظّني، والنّهار رمز للطّريق الحقيقي)، وربما يكون الشّعر أبلغ من اللّغة النّثرية العادية، وربما يكون سريع الإقناع والتّأثير في المخاطب من الكتابة العادية التي يختارها الفلاسفة الشّذريون السّابقون، ولاسيما أنّ الكتابة الشّعرية كتابة تجمع بين الإفادة والإمتاع.

وكذلك، يقول "مصطفى النشار" عن طبيعة هذه الكتابة الشعرية المتميزة، ودواعي استعمالها: " وقد اختلف المفسرون القدماء والمحدثون حول سبب اتخاذ "باريمندس" لهذا الأسلوب الشّعري في التّعبير عن فلسفته؛ فقال **"بلوتارك"** إنّه ربما شعر بوعورة الفلسفة إذا ما قدمت نثرا، وأنّ جمال النّظم يضفي على الموضوع حلاوة تذهب بجفاف النّثر، أو ربما كان يرى أنّ فلسفته وحيا إلهيا لايليق أن يصاغ إلا في ذلك الأسلوب الشّعري الذي يناسب كلام الآلهة. أما **"يبجر"** فيرى أنّه ربما لجأ إلى الشّعر حتى يفهمه جميع الأغريق، لأنّ المهاجرين الأيونيين حينما ذهبوا إلى جنوب إيطاليا وجدوا أنّ اللّهجة الدّورية هي السّائدة"[1].

وفي اعتقادنا أنّه ربما لجأ إلى الأسلوب الشّعري للتّعبير عن فلسفته تأثرا بأستاذه **"أكسينوفان"** من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنّه رأى سهولة حفظ الشّعر وسمو تعبيراته وكثرة الصّور التي تتيح له أن يعبر عن تلك النّزعة الصّوفية التي تخللت قصيدته عموما ووضحت أكثر في مقدمتها.

وعليه، يمكن الحديث عن أنماط عدة من الكتابة في الفلسفة اليونانية، فهناك الكتابة الشّذرية (النّثرية) مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل طاليس، وهرقليطس، وأنكسمانس، وأنكسمندريس... والكتابة الشّعرية مع أمبادوقليس وباريمندس... والكتابة الحوارية الجدلية مع سقراط وأفلاطون، والكتابة النّسقية مع أرسطو مثلا.

ـنقد فلسفة الوجود الضّروري عند بارمنيدس.

[1]ـ النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص167.

يتضح لنا، مما سبق ذكره، أنّ "باريمندس" هو فيلسوف الوجود الثّابت السّاكن الخالي من الحركة والزّمان، ذلك الوجود المجرد والمطلق الذي يدرك عن طريق العقل والتّأمل الفلسفي، ومن ثم يفضل "باريمندس" الميتافيزيقا على العلم الفيزيائي الطّبيعي الذي يستند إلى الحواس والمعرفة الظّنية الواهمة، ومن هنا، فقد آمن باريمندس بوحدة الوجود، وآمن بالألوهية الواحدة، واعتبر النفس والجسد وحدة متكاملة لايمكن الفصل بينهما.

ويلاحظ أيضا أنّ"باريمندس" قد تجاوز الفلسفة الطّبيعية الكوسمولوجية التي كانت تعنى بفلسفة المبادىء الأولى لينشغل بما هو أهم ألا وهو الوجود في تحققه واكتماله وثباته في الزّمان والمكان، ومن هنا، يسعى "بارمنيدس" إلى إثبات الوجود، وإثبات ظهوره، وميلاده وازدهاره وتتمثل خلاصة فلسفته في عبارته الشهيرة: " الوجود كائن، واللاّوجود غير كائن، لاتخرج فكرك عن هذا"[1]، أي الوجود موجود ويمكن التّفكير فيه واللاّموجود غير موجود ولايكمن التّفكير فيه.

ويرى "يوسف كرم" بأنباريمندس هو فيلسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظّواهر، وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود. ولقد بهره معنى الوجود، فلم يعد يرى غير أمر واحد هو أنّ ماهو موجود فهو موجود، ولايمكن ألا يوجد، وأن الوجود موجود، واللاّوجود ليس موجودا، ولامخرج من هذه الفكرة أبدا، وكان أوّل فيلسوف جرد مبدأ الذّاتية ومبدأ عدم التناقض، وأعلنهما صراحة، وجعل منهما أساس العقل الذي لايتزعزع، في الوقت نفسه الذي كان "هرقليطس" يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته.

ولئن لم يفطن "باريمندس" إلى أنّ الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة، فعذره أنّ هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد، وهي لن تتميز إلا على يد

[1]ـبلدي نجيب، مرجع سابق، ص21.

"أرسطو"، وحسبه فخرا أنّه ارتفع إلى مبادىء الوجود ومبادىء العقل بقوة لم يسبق إليها، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واستحق أن يدعوه أفلاطون بـ: "باريمندس الكبير"[1].

ويعني هذا أن "باريمدنس" قد تميز بعدة خصائص، منها" تأسيسه للأنطولوجيا أو علم الوجود"[2]، وبلورة قواعد المنطق الصّوري (مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض)، وانتقاله من الطّبيعة إلى ماوراء الطّبيعة قصد دراسة الوجود، وتأسيسه للدرس الميتافيزيقي اليوناني باهتمامه بفلسفة الوجود، وتجاوزه لفلسفة العلل الأولى، وقوله بوحدة الوجود انطلاقا من رؤية دينية وصوفية، والتّمهيد للتصور المثالي العقلاني، والتّعبير عن فلسفته شعرا من خلال الجمع بين المنطق والأسطورة، بين معرفة الظّن ومعرفة الحق اليقيني، بعد أن كانت الفلسفةمن قبل تكتب نثرا، و في شكل شذرات متقطعة.

وفي هذا الصّدد، يقول الباحثان عز الدّين الخطابي وإدريس كثير: "يبدو أنّباريمندس قد شكل قطيعة مع إشكالية الأصل (Arkhé)، تلك الإشكالية المؤسسة للفكر الفلسفي في بدايته، فقد حقق بهذه القطيعة فعلا تدشينيا للميتافزيقا، وبالتّالي للأنطولوجيا، وعلى الرّغم من أنّ القطيعة في الحقيقة كانت مع إنشاد الأصل ومفهوم الزّمن، إلا أنّها استمرت إنشادا على مستوى التّعبير، وإنسيابا دافئا عبر مسالك المعرفة ومجاهلها"[3].

ويلاحظ كذلك أنّ "باريمندس" قد تأثر"بهراقليطس" عندما أثبتا معا كينونة الوجود، لكن هذا الوجود الكائن ثابت عند "**باريمندس**"، ومتغير صائر عند "هرقليطس"، وفي الوقت نفسه، تأثر بفلسفة وحدة الوجود لدى "أكسينوفان" الذي وحد بين الإله وبين العالم في وحدة واحدة، وأكثر من هذا فقد أكد " أنّ الكل واحد، وأنّ الإله متحد مع الأشياء جميعا، وأنه كروي"[4].

---

[1]ـكرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سابق، ص 30.

[2]ـنيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص74.

[3]ـ الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي مرجع سابق، ص9.

[4]ـمراد محمود، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص85.

وعليه، إذا كان "هرقليطس" يؤمن بالتّغير والحركة والصّيرورة الجدلية، فإنّ "باريمندس" يؤمن بالثّبات والسّكون، وبمعنى آخر، إذا كان "هرقليطس" معروفا بالوجود الصّائر، فإنّ "باريمندس" معروف بالوجود الكائن ومن ثم " فهما حكيما الوجود حسب "**مارتن هيدجر**"[1]. وفي هذا، يقول **برتراند راسل**: " لقد كان "باريمندس" و"هرقليطس" هما القطبين المتنافرين من بين مفكري العصور السّابقة لسقراط. ومن الجدير بالذّكر أنّ الفلاسفة الذّريين ـ فضلا عن **"أفلاطون"** ـ قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي النّظر المتعارضتين هاتين. فمن **"بارمنيدس"** أخذوا الجزيئات الأولية الثّابتة التي قالوا بها، ومن **"هرقليطس"** أخذوا فكرة الحركة التي لا تنقطع. وهذا في الواقع واحد من أوضح واقدم الأمثلة التي أوحت بالجدل الهيجلي من بداية الأمر، فمن المؤكد أنّ التّقدم العقلي تصدق عليه الفكرة القائلة: إنّه ينشأ عن مركب من هذا النّوع، يأتي بعد بحث دؤوب في موقفين متطرفين متعارضين". [2]

وعلى الرّغم من المنعطف الذي أحدثه "بارمنيدس" من جدّية التّصور الأنطولوجي والميتافيزيقي في فلسفته، إلاّ أنّه أوقع في المحضور، لأنّه رفض القول بالعدم والكثرة والتّعدد ولكن مايمكن قوله بأنّ أصل العالم هو العدم، خلقه رب واحد من اللاّشيء، فقال له: كن، فانبثق عن ذلك هذا العالم اللاّمتناهي بمخلوقاته المتعددة، ويعني هذا أنّ الكثرة في المخلوقات والموجودات تعود إلى وحدة الذّات الرّبانية الأزلية، كما أنّ العالم ليس ثابتا وأزليا، بل هو في طريق الفناء والزّوال والعدم، لتبقى الذّات الرّبانية مستمرة ودائمة لايلحقها التّغير أو الزّوال أو الفناء.

بل حتى الموجودات ستنتقل إلى جوار الذّات الرّبانية في فضاء وجودي آخر متعال عن الوجود الكوني الأرضي، ومن جهة أخرى، يمكن الحديث عن ثنائية وجودية (الله والعالم) كما عند الفقهاء والفلاسفة، أو وحدة للوجود(حضور الله في الوجود) كما عند المتصوفة وأهل العرفان والعشق.

---

[1]ـ بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص18.

[2]ـ راسل برتراند، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص44.

المبحث الثالث: فلسفة زينون الإيلي وحججه في الوجود الضروري.

يعتبر**زينون الإيلي"Zénond'Elée"** (490؟ – 430 ؟ ق م)، من أكبر الرّياضيين، وفيلسوف يوناني، عاش في مستعمرة إيليا اليونانية بجنوبي إيطاليا، ويعد أحد طلبة المدرسة الإيلية الذي كان أستاذتها "بارمنيدس"واذي تتلمذا على يده، وبقي وفيا لأستاذه، وعلى حسب رواية أفلاطون من خلال أحد محاوره، فإنّه وضع كتابا في شبابه قصد به إلى تأييّد مذهب أستاذه، والدّفاع عنه، ضد الذين سخروا منه وحاولوا أن يبينوا أنّ القول بالوحدة يستنتج نتائج مضحكة ومتناقضة له (وهم الفيثاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد، أي من وحدات منفصلة)، وعلى ذلك حارب أصحاب الكثرة وبيّن أنّ لمذهبهم نتائج هي أدعى للضحك، وقد آمن بذلك **"زينون"** وأراد أن يدافع عن مذهب أستاذه (الوجود الواحد الثّابت)، أي أنّه حاول أن يثبت أنّ الحركة والتغيُّر والتعدُّد (أن يكون الشيء مركباً من عدة مواد) أمر مستحيل، فلجأ من أجل ذلك إلى طريقة غير مباشرة، بحسب ما يذكره **"أفلاطون"** في **"محاورة بارمنيدس"**- يستخدم الجدل في إثبات أو نفي هذه المفاهيم من خلال برهان الخُلْف فاستعمل الجدل والمنطق وحدة ذكائه، ووضع حججه التي كان يقصد بها البرهنة على أنّ كل المذاهب التي تقول بالكثرة والتّغير والحركة تفضي قطعاً إلى التّناقض.

وعن هذا الطّريق يثبت الأصل ببطلان النّقيض، ويلاحظ أنّ الدّقة المنطقية ودقة الإستدلال عند **"زينون"** كانت دقة واضحة، وقيل أنّ "زينون" بهذا المنهج كان سفسطائياً، نعم كان سفسطائياً ولكنّه كان ذكياً جداً، إنّه كان يريد الدّفاع عن مذهبه بأي سبيل، فأوجد تلك الحجج التي تدل على الذّكاء المفرط والعبقرية، فهي تكذب بالواقع المشاهد حتماً ولكنّ العقل لا يستطيع تكذيبها، بل إنّها تضعه في حيرة وذهول، لأنّها تسير حسب أصول المنطق الصّحيح. وقد قال **"أرسطو"** عن "زينون"أنّه مؤسس علم الجدل، من حيث أنّه كان يسلم بإحدى قضايا خصومه ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين ويثبت بذلك بطلانه. ولكنّ السؤال المحوري الذي يمكن طرحه في فلسفة **"زينون** الإيلي" هو:

ـ كيف استطاع زينون أن يبدع على مستوى وسومات مفهوم الوجود البارمنيدي. . ؟

مايمكن قوله إذا لم يكن **"زينون"**قد أبدع على مستوى وسومات مفهوم الوجود، فإنّه أبدع على مستوى منهجية الإستدلال على تلك الوسومات، حيث أبدع طريقة البرهان بالخلف، واتخدها مسلكا لإثبات غير مباشر لأطروحة أستاذه **"بارمنيدس"** عبر دحض ضديدها من خلال وضعه لحجج في نقض الكثرة ونقض الحركة، والتي ساقها البعض منها أرسطو في ابطال الحركة فيلغته الأرسطية.

1 ـ المنهج الجدلي عند زينون في إبطال الكثرة والحركة:

يقوم المنهج الجدلي عند "زينون الإيلي" على البرهان بالخلف، وتتلخص خطواتهعلىالتّسليمبصحة المقدمات التّي يسلم بها الخصوم، ثمّ يتبع بمحاولة بيان التّناقضات التي تترتب علىالتّسليم بهده المقدمات. ومن ثمّ يكتشف الخصم أنّ التّسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التّي لا يقبلها العقل، وعلى ذلك يتّضح خطأ المقدمات فيكون نقيضها هو الصّحيح. ونقيضها هذا ليس إلاّ القضية التّي يريد زينون أصلا الدّفاع عنها والبرهان على صحتها، والجدل "هو قياس مؤلف من مقدمات يسلم بها الخصم والغرض منه إقحام الخصم المعاند، لغرض الوصول إلى معرفة الحقيقة"[1]. فبينما أستاذه **بارمنيدس** يستخلص خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصا استدلاليا، لأنّ صفات الوجود تستخلص كلها من ماهية الوجود، نجد أنّ زينون على العكس من ذلك يحاول الدّفاع عن المذهب أستاذه مستعملا طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول: "إنّ المذاهب المضادة لمّذهب الوجود عند **بارمنيدس** تفضي قطعا إلى تناقض، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنّها غير صحيحة، ومادامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة، وعن هذا الطّريق يثبت الأصل ببطلان النقيض ولو أنّ في المنهج الشّيء الكثير من الجدل اللّفظي"[2]، فإنّه يلاحظ أنّ زينون لم يكن في جدله مشابها للسّفسطائية، فالغرض متباين عن الإثنين، لأنّ زينون كان يهدف من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية، هي مذهب الوجود عند أستاذه، في حين كان

[1]ـ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص174.
[2]ـبدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص126.

السّفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية، هي القضاء على الفلسفة كما تصورات حتى ذلك الوقت.

2 ـحججه في نقض الكثرة:

وظف زينون الإيلي أربعة حجج لدحض الكثرة وهي:

أ ـالحجة الأولى: نقد القول بالكثرة الممتدة.

وهي خاصة بالكمية، وفيها **"زينون"** يتكلم عن كمية الوجود وكيف تكون إذا كان الوجود ليس واحداً فيقول: "إذا كان الوجود متعدداً وليس واحداً فإنّه سيكون حينئذ لامتناهياً في الصغر، ولامتناهياً في الكبر في آن واحد"[1]، وذلك لأنّه إذا كان ليس واحداً فهو مكون من وحدات، وهذه الوحدات بدورها إما أن تكون وحدات نهائية أو تنحل إلى وحدات نهائية، وهذه الوحدات النهائية لا تنقسم لأنها نهائية. ولآن: فإن ما لا ينقسم ليس له مقدار إذا أضيف أو إذا انتزع لا يؤثر وهو لا شيء أيضاً. فالوجود إذاً سيكون مؤلف من وحدات ليس لها مقدار فهو متناهي في الصّغر أو لا شيء، هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا قلنا أنّ للوجود – ككل – مقدار، فمعنى ذلك أنّه لا بد لوحداته التي هو مؤلف منها من أن يكون لها مقدار، هذا إذا فرضنا أنّ الوجود ليس واحداً، فإذا كان لكل وحدة مقدار فإنّ الوحدة الواحدة تتميز عن الوحدة الأخرى بوجود شيء مميز وإلا كانت الإثنتان شيئاً واحداً، وهذا الشّيء الذي تتميز به هو المقدار ما دمنا قلنا أنّه لكي يكون وجود فلابد أن يكون ثمّة مقدار، وعلى هذا فإنّ بين الوحدة والوحدة وحدة ثالثة وهذه الوحدة الثّالثة ذات مقدار وبينها وبين كل من الوحدتين مقدار كذلك، وهكذا إلى ما لا نهاية، ومعنى هذا أنّ الوجود سيكون كبيراً كبراً لا متناهياً، ومن هنا نرى أنّنا إذا قلنا أنّ الوجود متعدد ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين. وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة، والوجود ليس متعدداً بل واحداً.

لكنّ المفارقة التي تلزم عما سبق تقريره هي أنّ تلك الأجزاء اللاّمتناهية في الصّغر ليس لها عظم، لأنّ ما له عظم هو قابل للإنقسام.

يقول أرسطو في متن **"الميتافيزيقا"**: " إذا كان الواحد في ذاته غير منقسم، فإنّه ــ حسب "زينون"ــ لا شيء موجود، لأنّ "زينون" يصرح بأنّ الذي بإضافته أو إنقاصه، لا يجعل

[1]ــ بدوي عبد الرحمن، ربع الفكر االيوناني، مرجع سابق، ص127.

من الشّيء أكبر أو أصغر، ليس موجودا"[1]، إنّ ما هو غير منقسم لا يمكن أن يكون له عظم، وإذا أضيف ما ليس له عظم إلى شيء، فلن يزيد فيه، وإذا أنقص من شيء، فلن ينقصه، والذي إذا أضيف لا يزيد، وإذا أنقص لا ينقص، هو عدم.

ثم إنّ القول بالكثرة الممتدة يلزم عنه من جهة ثانية، أنّها لا متناهية في العظم، لأنّ عناصر الكثرة أن يكون لها وجود إلاّ إذا كان لها عظم، لأنّه كما سلف القول: كل ما ليس له عظم ليس له وجود، يقول **سمبليقيوس**: " إذا كان موجودا فمن الضّروري بأنّ كل موجود له عظم ما، أي حجم ما، أي أنّ ثمّة مسافة بين موجود وآخر. والإستدلال نفسه يكون للذي يتلوه"[2]، ولكي توجد عناصر بكثرة، يجب أن تكون موجودة على نحو متمايز ومبتعد عن بعضها بعضا، وإلاّ إلتبست ببعضها البعض واختلطت فلا تكون كثرة أي لا بد من وجود وسط فاصل بين عنصر وأخر.

ثمَّ إنّ القول ذاته يجب أن يصدق على الوسط، لأنّه إذا كان ثمة وجودللوسط فلا بدَّ من القول إنّ لهعظما، ولا بد لهذه الأعظام من أن تكون متمايزة أيضا بعضها عن بعض، وهكذا إلى مالا نهاية.

وعليه، فإنَّ النّتيجة التي تلزم عن القول بالكثرة نتيجة مناقضة، إذ تقول إنّ الكثرة المتناهية في الصّغر إلى حد انتفاء العظم، ولا متناهية في الكبر، يقول"سمبليقيوس" في شرحه على متن السّماع: "من بين حججه: إذا كانت الموجودات كثيرة، فيجب أن تكون كبيرة وصغيرة، كبيرة إلى درجة أن تكون المحدودة في العظم، وصغيرة إلى حد أن يكون لها عظم". [3] وتلك هي المفارقة التي يوقع فيها "**زينون**" القائل بموجوديّة الكثرة.

ب– الحجة الثانية: نقد القول بالكثرة غير الممتدة.

[1]– Aristote,Metaphysique, Translated by W. S. Ross, Oxford University Press American, Branch. 1924

[2]– Sinplicius. On Aistote physices, translated, J. O. Urmosn, Gerald Duckwprth & Co Ltd Bloomsbruy,1997. p. 140. 34.

[3]–Sinplicius. On Aistote physices, Ibid. p 139. 5

تقوم على العدد، وهنا يقول **"زينون"**: "أنّه إذا كان الوجود متعدداً فمعنى هذا أنّه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن معاً، فهو محدود عدداً لأنّه مهما يكون به من مقدار فلن يكون أكثر مما هو به، فهو إذاً محدود، وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد لأنّه لكي نفرق بين الوحدة والوحدة، لا بد أن نتصور وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية، وعلى هذا فإنه غير محدود من ناحية العدد، وهكذا ننتهي كما انتهينا في الحجة الأولى إلى نتيجتين متناقضتين من مقدمة واحدة، وهذا يؤذن ببطلان المقدمة. وعلى هذا فالوجود واحد". [1]

وعليه، فإنّ القول بالكثرة، بالمدلول الجزئي المنفصل، أي النّظريّة الفيثاغوريّة يؤول إلى مفارقة استبطان المتناهي للتّناهي، والمخرجبحسب **"زينون"** من هذه المفارقة سوى نفي وجود الكثرة.

إذا كانت الموجودات متعددة يقول **سمبليقيوس**: يبيّن**زينون** فيجب في الحال ذاته أن تكون محدودة ولا محدودة، وهذا ما يخطه كتابة:

إذا كانت الموجودات متعددة، فمن الضّروري أن تكون محدودة في العدد، وإذا كانت الموجودات متعددة، فهي لا نهائيّة، لأنّه دائما سيكون هناك موجودات بين الموجودات، وموجودات أخرى بين هذه التي توسطت الأخرى، والنّتيجة أنّ الموجودات لانهائية، وهكذا برهن بالتّصنيف"Dichotomie*الخاصيّة اللانهائية النّاتجة عن التّعدد.

[1]ـبدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص128.

* المتداول في عرض استدالالت زينون هو وصف الحجّة الأولى من حجج نقض الحركة بالديكوطومي (أي التنصيف أو القسمة الثنائيّة)، وهو وصف صائب بلا شك، ولكنّنا نرى أنَّ الأصوب منه هو أن نعت الديكوطومي كما يصدق على الحجّة الأولى الخاصة بإبطال الحركة، يصدق أيضاً على الحجّة الثانية الواردة في قسم نقض الكثرة، كما يصدق أيضاً على أوّل حجج نقض الكثرة، في جانبها الثاني الخاص بالكثرة اللاّ متناهية في العظم.

ج – الحجة الثالثة: استحالة وجود المكان.

تقوم على المكان، ويقول **زينون:** "أنّ كل ما هو موجود فإنّه يوجد في المكان وهذا المكان أيضاً لا بد أن يكون موجوداً في مكان، وهذا المكان الجديد سيكون أيضاً بدوره موجوداً في مكان ثالث، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية"[1]، أي أنّه هناك أمكنة لا متناهية كل مكان يستوعب المكان الذي يليه، وهذا غير ممكن إدراكه أو تصوره، ومعنى ذلك أنّ الوجود واحد ثابت محدود.

يقول **"أرسطو"** في في مؤلفه السّماع الطّبيعي: "فإنّ شك **"زينون"** يقتضي حجة ما، وهو أنّه إن كان مل موجود ففي مكان، فمن البيّن أن يكون للمكان مكان، وهذا يمر بلا نهاية"[2]

ومن ثمّ، فالحقيقة التي تخرجنا من هذه الإستحالة هي القول بلا وجود المكان. لكن إذا تقرر ذلك، فالأشياء المتعددة التي يقالأنها موجودة، هي في الحقيقة غير موجودة لإنعدام المكان القابل لها، أي أنّ النّتيجة الملازمة عن حجة نفي المكان، هي أنّ وجود الكثرة ليس حقيقة، لإحتياجها إلى الحامل المكاني لكي توجد، وبما أنّ الحامل انعدم، فقد انعدم المحمول بالتبع.

ونستطيع القول أنّنا في هذا الموضع من الإستدلال نشهد أول تأسيس فلسفي لمشكلة المكان، حيث أنّه منذ لحظة الإستشكال هذه مع الفلسفة الإيليّة صار مفهوم المكان من أهم انشغالات التّفكير الفلسفي.

د – الحجة الرّابعة: اختلاف صوت المفرد والكثرة.

تقوم على فكرة جمع تأثير الوحدات فيقول "زينون" ما معناه: إذا كان لمجموع الوحدات ككل صفة معينة فإن كل وحدة على حدة لا تحمل هذه الصفة، ويضرب مثلاً لذلك ويقول: "إنّنا إذا أتينا بكيلة من القمح ثم بذرناها فإنّها ستحدث صوتاً، ولكن إذا أخذنا الحبة الواحدة

[1]–بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص128.
[2]– المرجع نفسه، ص 128 .

من القمح وبذرناها وجدنا أنّها لا تحدث صوتاً، فكيف حصل أن ينتج صوت من تأثير مجموع الحبات مع أن كل حبة لا تنتج صوتاً؟". [1]

معنى ذلك أنّه إذا كانت الأشياء متعددة فهي لا يمكن أن تنتج شيئاً ما دامت الوحدات المتركبة منها لا تنتج كل واحدة على حدة شيئاً، وعلى هذا فالوجود ما دام ينتج شيئاً فإنّه ليس متعدد بل واحد.

أو بتعبير رياضي: "كيف يكون مجموع عشرة آلاف صفر لا يساوي صفرا"[2].

وعليه يستنتج **"زينون"** أنّ الكثرة غير حقيقيّة، ذلك كان هو الحجاج الصّوتي الذي قدّمه **"زينون"** لإبطال الكثرة، ولكن رغم خطأ الإستدلال، فإنّه أسهم في استشكال عمليّة الإدراك، حيث بيَن أنّ الإدراك ليس انعكاسا بسيطا لخصائصموضوعية، ولكنّه نتاج أثر الموضوع في الذّات، وأنّ نتيجة ذلك مرتبطة بسلسلة طويلة من معطيات بعضها من الموضوع وبعضها من الذّات وفي ذلك تكمن قيمة فلسفة **"زينون"**، أي إن قيمتها في تقديرنا هي في استشكالها لكثير من الألفاظالمركزيّة في المعجم الفلسفي، حيث سيكون التّفكير فيها مناسبة لإحداث نقلات نوعيّة في كثير من المفاهيم الفلسفيّة.

2 ـ حجج زينون في نقض الحركة.

أ ـالحجة الأولى: التّنصيف أو القسمة الثّنائية(Dichotomie).

وتسمى الثّنائية لأنّها تقوم على القسمة الثّنائية المتكررة، وتتلخص في أنّه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان آخر، لا بد له أن يمر بكل المسافات الموجودة بين كلا المكانين وعلى هذا فإذا تحرك جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنّه لا بد أن يمر بالمنتصف وليكن (ج) لكن قبل أن يصل إلى (ج) لا بد له أيضاً أن يكون قد مرّ بمنتصف المنتصف وليكن(د) ولكن أيضاً قبل أن يمر بالنّقطة (د) أن يمر بمنتصف الرّبع, وهكذا دواليك، فإذا كان التّقسيم لا

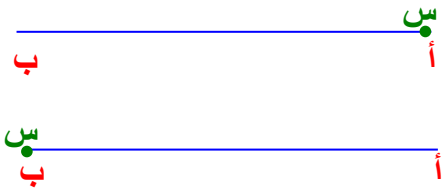
[1]ـمطر أميرة حلمي، تاريخ الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 110.
[2]– GomperzTheodor, Les penseurs de la Gréce. Tome Ier, traduit par Aug. Reymond. Lausanne, Payot et Paris, Alcan, 1904. p. 207.

متناهياً فإنّه لا يمكن أن يصل إلى النّقطة المطلوبة وهي (ب) إلا إذا مرّ بما لا نهاية له من النّقاط، ولما كان من غير الممكن أن يقطع جسم ما لا نهاية له من النّقاط في زمن متناه، فمعنى هذا أنّه لا يمكن مطلقاً أن يصل الجسم إلى هدفه، أي لا يمكن للحركة في المكان أن تحصل، فعلى أساس المقدمة الأولى، الحركة إذاً غير ممكنة.

باختصار"وكما أوجزها **"أرسطو"** أنّه لا توجد حركة لأنّ المتحرّك لا يبلغ آخر الشّيء حتّى يبلغ نِصْفَهُ". [1]

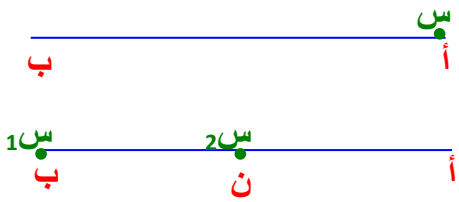
إنّه لمّا وُضِعَ أنّ المكان ينقسم إلى ما لانهاية له، أي أنّ كلّ بُعْدٍ موجود بين نقطتين فيمكن قسمته إلى نصفين اثنين، لَزِمَ أنّ كلّ متحرّك لا يقطع كل المسافة إلاّ إذا قطع نصفها، ولا يقطع نصفها إلاّ إذا قطع نصف نصفها، وكذا إلى ما لا نهاية له؛ لِذَا فكلّ نُقْلَةٍ هي مَشْرُوطَةٌ بنقلة أخرى متقدّمة عليها، فَيَرْقَى الأمر على هذا النّمط إلى ما لانهاية. وإذ أنّ سلسلة الشّروط اللاّمتناهية لا يمكن استيفاءها كلّها أبدا، امتنع إذًا حصول الأمر المشروط، والحركة هي ممتنعة لأنّه ممتنع أن تبدأ إطلاقا، وهو ممتنع أن تبدأ إطلاقا، فلأنّه أيّا ما كانت النّقلة، فلابدّ أن تتقدّمها دائما نقلة أخرى، ولا يمكن أن تكون هي الأولى بِحَقٍّ.

إنّه لنأخذ مسافة ما وليكن الخط (أ ب)، ولنضع أنّ المتحرّك هو النّقطة (س)، والنّقطة (س) ستكون أوّلا على الطّرف الأوّل أ من الخطّ، ثمّ تأخذ بالحركة على كلّ الخطّ لِتُفْضِيَ بالأخرة إلى الطّرف الثّاني ب.

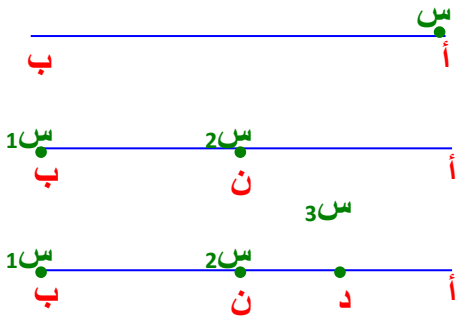


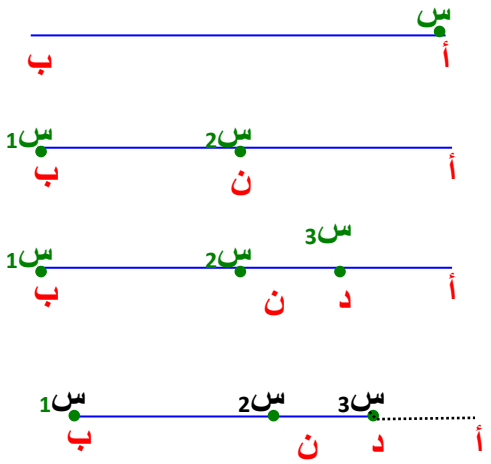
ولكن النّقطة (س) قبل أن تكون قد وصلت إلى النّقطة (ب)، كانت لا محالة قد مرّت بالنّقطة الّتي تُنَصِّفُ الخطّ ولتكن (ن).

[1]ـطاليس أرسطو، السماع الطبيعي، تر: إسحق بن حنين، الدار الأهلية، القاهرة، مصر، د ط، د س، ص 713.



وكذلك (س) قبل أن تكون قد قطعت نصف المسافة عند (ن)، وذلك قبل أن تقطع كلّ المسافة عند (ب)، فهي لا بدّ أن تقطع نصف نصف المسافة عند (د) مثلا.





ويستمرّ الأمر كذلك إلى مالانهاية له، بحيث أنّ النّقطة (س) كي تخرج من الطّرف (أ) لتبلغ الطّرف الآخر (ب)، فلابدّ لها من أن تقطع أجزاء لا متناهية من النّقاط، ولمّا كان بين النّقطة (أ)، وأيّ نقطة أخرى لامتناهي من النّقاط كما بين هذه النّقطة والطّرف (ب)، فمن الممتنع ألبتّة أن تبدأ الحركة، لأنّه لو بدأت فستقطع لا متناهي من النّقاط، وإذ امتنعت أن تبدأ الحركة،

امتنع أن تَتِمَّ، وإذا امتنع أن تتمّ، امتنع وجودها، لأنّه إنّما وجود الكلّ، بوجود أجزائه، وإذا بطل جزء منه، بطل هو.

ب ــ الحجة الثانية: أخيل والسّلحفاة

يقول **"زينون"** فيها إنّ أسرع العدائين لا يمكن أن يلحق بأشد الأشياء بطء في الحركة إذا كان هذا الشيء سابقاً له بأي مقدار من المسافة، فإذا تصورنا مثلاً أن **"أخيل"** (أشيليس) وهو العداء السّريع موجود في مكان ما وأن هناك **"سلحفاة"** تسبقه بمسافة ما، فإذا بدأ الإثنان معاً الحركة في لحظة واحدة، فإن "أخيل" لن يلحق بالسّلحفاة، وذلك لأنّه لكي يلحق بها لا بد له أولاً أن يقطع المسافة بينه وبين المكان الذي بدأت منه "السّلحفاة" بالسّير، ولكن "السّلحفاة" تكون قد تحركت عندئذ ويجب على"أخيل" أن يلحقها ويقطع المسافة التي قطعتها في المدة التي قطع هو فيها المسافة الأولى فتكون "السّلحفاة" قد قطعت أيضاً مسافة ثالثة في هذه المدة وهكذا، كلما أقترب منها سبقته"[1]، وهكذا يظلان إلى مالانهاية، فلو ظلّ المتسابقان إلى آخر الدّهر فلن يلحق (أخيل) السّلحفاة، إذا فالحركة غير ممكنة.

جـ ــ الحجة الثالثة: السّهم

في حجة **السّهم**، يقول **"زينون"** فيها ما معناه: " لو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى، فإن هذا السّهم لن يتحرك، وذلك لأنّه من المعروف أنّ الشّيء في – الآن – يكون غير متحرك، ولتوضيح هذه المسألة نقول أنّ من المسلم به أن الشّيء في – الآن – ساكن لأنّنا إذا سألنا عن الشّيء أين يوجد في هذا – الآن أو ذاك – قلنا أنّه يوجد في - أ – أو في – ب – أو في - ج - إلخ، ففي كل – آن – يوجد في الشّيء المتحرك إذاً في أثنائه ساكناً. وعلى هذا فإذا كان الزمان مقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي – الآن – ولما كان وجوده في – الآن – وجوداً ساكناً فإنّه سيكون ساكناً باستمرار، والحركة مستحيلة"[2].

[1]ــ الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص151.
[2]ــ النّشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من مظور شرقي، مرجع سابق، ص205. 204.

ويمكن أن تذكر هذه الحجة بطريقة أخرى وهي: أنّ الجسم إما يتحرك في مكانه أو خارج مكانه وليس له غير ذلك، ولكنّنا نرى أنه لا يستطيع التّحرك في مكانه لأنّه إذا تحرك غادره، وهو أيضاً لا يستطيع أن يتحرك خارج مكانه لأنّه موجود في مكانه، فكيف يتحرك خارج مكانه وهو موجود في مكانه.

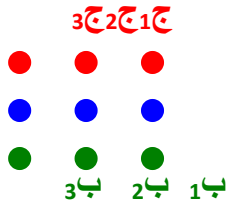
وتدعى **"الميدان"**: ونوجزها في الآتي، لِتَكُنْ ثلاثة خطوط مستقيمة أفقيّة مُؤَلَّفَةٌ من نقاط مُتَشَافِعَة(متنقايسة) بحيث تكون النّقاط ذوات الرّتبة الواحدة موجودة على خطّ عموديّ واحد (انظر الشّكل1). وليكن الخطّ الأوّل ساكنا، وليتحرّك الخطّان الباقيان على التَّعَاكُسِ بحيث تتقدّم كلّ نقطة من الخطّين مرتبة واحدة بين آنين مُتَعَاقِبَيْنِ' (انظر الشّكل2) وأنت تعلم أنّه على هذا الفرض ذلك لَهُوَ أسرع سرعة على الإطلاق فيلزم أنّه في آن واحد هناك نقطة معيّنة من الخطّ الثّالث سَتَمُرُّ تحت نقطة واحدة من الخطّ الأوّل، وهي ستمرّ ضرورة تحت نقطتين مختلفتين من الخطّ الثّاني. ولمّا كان مرورها تحت النّقطة الثّانية إنّما يَعْقِبُ مرورها تحت النّقطة الأولى، فالآن الّذي كان قد وُضِعَ لا ينقسم قد انقسم، (انظر الشّكل 3).

فهل نَفْزَعُ إذًا حتّى نَسْتَنْقِذَ الحركة إلى أحد الفرضين المُخْتَلِطَيْنِ الّذين ذكرناهما آنفا؟ فنقول إنّ المكان متّصل والزّمان هو سلسلة من الآنات بلا زمنيّة؟لقد رأينافيما سلف أنّه على هذا الفرض الحركة هي ممتنعة. إذ أنّ الزّمن المتناهي هو عدد محدود من الآنات، والمتحرّك إذا قطع بحركة مُسْتَوِيَةِ السّرعة خطّا متّصلا، فلا محالة هو سوف يقطع في آن واحد قِطْعَةً من ذلك الخطّ، أي مُمْتَدًّا مُنْقَسِمًا. وحينئذ فهو إمّا أن يشغل كلّ نقاط هذا الممتدّ مَعًا، فينقسم هو نفسه، أي الشّيء المتحرّك، أو أنّه يشغلها على التَّعَاقُبِ، فيكون الآن ذا تعاقب وزمنيّة. والفرض المختلط الثّاني هو أيضا خلف. وفيه يُوضَعُ أنّ الخطّ مُؤَلَّفٌ من نقاط مُتَشَافِعَة، والزّمن يكون متّصلا يَنْقَسِمُ إلى ما لا نهاية له. فالمتحرّك إذا انتقل من نقطة إلى نقطة مشافعة، فهو ينتقل في زمن ما، وإذ أنّ الزّمن هو منقسم أبدا، فلنا أن نقسّم زمن هذه النّقلة إلى قسمين اثنين. ولِنُسَمِّ النّقطة الأولى ب(أ)، والنّقطة الثّانية ب(ب). إنّه حين يكون القسم الأوّل من الزّمن قد تَصَرَّمَ، ويكون المتحرّك موجودا في أ، فالحركة تكون لم تبدأ بعد، أمّا إن كان الشّيء المتحرّك هو يشغل حِينَهَا النّقطة ب، فالحركة ستكون قد تَمَّتْ، والقسم الثّاني من

الزّمن الآتي بعد تَمَامِهَا، لن يكون من زمن الحركة. فَيَبِينُ أَنْ لو أَثْبَتْنَا لِلْحَرَكَةِ زمنا بَلَغَ مَا بَلَغَ من الصّغر مقداره، فهو دائما سَيَفْضُلُ الحركة نفسها. إذًا فزمن الحركة لا يمكن أن يكون إلاّ صِفْرًا، والمتحرّك سينتقل من نقطة إلى نقطة مشافعة في زمن صفر. وإذ قد تقرّر بحسب الفرض أنّ كلّ نقاط الخطّ هي متشافعة، (متقايسة) فالمتحرّك سيقطع في زمن صفر خطّا واحدا كلّه.

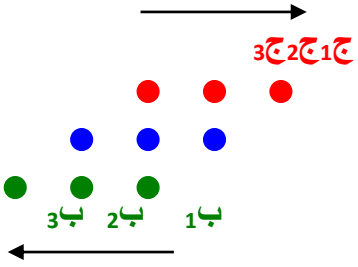
فهل معنى هذا إذًا أنّه ما بقي لنا من حِيلَةٍ إلاّ أن نرى في الحركة وهما مُجَرَّدًا من كلّ حقيقة موضوعيّة؟

الشّكلالأول:



الآن الأوّل، الخطوط الثّلاثة مرتّبة هذا الترتيب التّرتيب هههالاترتيب.

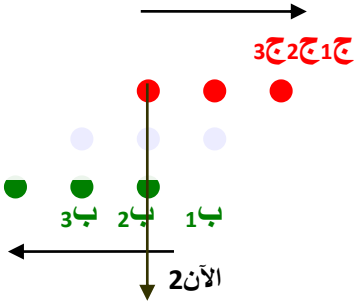
الشّكل االثاني:



في الآن الثّاني، " الخطّ الأوسط يبقى ساكنا، والخطّان الثّانيان يتحرّكان بسرعة واحدة على جهة التّعاكس، بحيث كلّ نقطة منهما ب$_1$، وج$_3$، على الطّرف، تمرّ لتقع تحت النّقط المشافعة للنّقطة الّتي كانت تحتها في الآن الأوّل. إذَا ف ب$_1$ أو ج$_3$ قد مرّ في آن واحد من نقطة إلى نقطة مشافعة لها"[1].

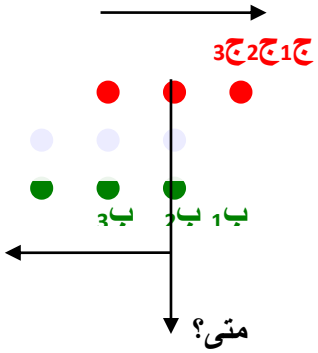
[1]ـ الّنشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من مظور شرقي، مرجع سابق، ص205.

الشّكل الثالث:



وفي الآن الثّاني المشافع للآن الأوّل صارت النّقطة ب1 الّتي كانت في الآن المشافع المتقدّم تحت النّقطة ج1 تحت النّقطة ج3، قاطعة ج2.

***



إنّ ب1 كان في الآن الأوّل تحت ج1، وصار في الآن الثّاني تحت ج3، وقد قطع ج2، ولا يمكن أن يكون قد قطعه لا في الآن الأوّل، لأنّه كان تحت ج1، ولا في الآن الثّاني، لأنّه حينئذ هو تحت ج3. إذن فقد قطعه في آن غير ذينك الآنين. فيلزم أنّ بين كلّ آن وآن هناك آن ضرورة؛ أي أنّه من المحال أن يكون الزّمن مؤلّفا من آنات متشافعة. وإن كان ولابدّ، فالحركة ممتنعة، وهو إلزام زينون في هذه الحجّة المعروفة بالميدان.

وليست هذه الحجج التي يتقدم بها زينون صبيانية تافهة، كما يبدو للنظرة العجلى، بل قد أثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر، هي مشكلة " الزمان والمكان" هل هما محدودان أم لا نهائيان؟، وهنا يتبين لنا أثر (زينون) العظيم.

د ــ الحجة الرابعة: الملعب

في الملعب(الحلبة) توجد ثلاثة صفوف كل صق يحتوي على عدد متساوي منة الأجسام المتساوية في الحجم والمرتبة وكمايلي:

والملاحظ أن (أ) أجسام ثابتة و(ب) و (ج) تبدأ بالحركة في الإتجاهات المضادة والمقابلة في نفس الوقت وبسرعة متساوية، حتى تصبح الصفوف الثلاثة متضادة مع بعضها البعض. (ب) المتقدمة قد اجتازت(أ) بينما (ج) المتقدمة اجتازت 4(ب)وهنا يقول زينون "أنّ الأجسام المتحركة بسرعة متساوية يجب أن تستقر في نفس الزمن لكي يجتاز عددا متساويا من الأجسام ذات نفس الحجم"[1].

ومادامت الأجسام (أ)، (ب)، (ج) متساوية إذن فإنّ 4(أ) تساوي 1(أ)، أو أنّ نصف الزّمن المعطى يكون متساويا مع كل الزمن، وهذا يوضح ان الحركة ليست حقيقية كما قال بارمنيدس.

أي لايمكن اجتياز الملعب (حلبة السباق)، إذ لايمكن اجتياز عدد لامتناه من النّقط في زمان متناهي فلابد "أن تجتاز المسافة قبل اجتياز المسافة كلها، وكذلك لابد من اجتياز نصف المسافة أولا، وهكذا إلى مالانهاية له، لأنّ المسافة تقسم إلى مالا نهاية له"[2]، وتقوم هذه الحجة على إفتراض مفاده "أن المكان يمكن قسمته الى ما لانهاية من النقط بينما الزمان متناه. ولمّا كان المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه فإنّه لن يستطيع الحركة أصلا"[3].

كما أنّ حجة الملعب تقوم على تفاوت المسافة المقطوعة من قبل جسمين مع تساوي سرعتهما إذا تصورنا ثلاث قطع متساوية وطول كل منها 4 وحدات، ووضعناهم بشكل متوازي كما في الشكل، وثبتنا واحدة وهي (أ) وحركنا الاثنتان باتجاه متعاكس إلى أن تصبح القطع الثلاث على صف واحد كما في الشكل، إن الذي حصل أن القطعة (أ) قد مرت

---

[1]ـ ماهرعبد القادرمحمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، القاهرة، مصر، دط، 1986، ص99. 89.

[2]ـ الأهواني محمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص151.

[3]ـ النّشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 204.

بوحدتين من القطعة (ب) وكذلك مرت بوحدتين من القطعة (ج) أما القطعة (ب) فنجدها مرت بأربع وحدات من القطعة (ج) وكذلك القطعة (ج) مرت بأربع وحدات من القطعة(ب) في نفس الزمن، والآن فإنه تبعاً لمبدأ الرئيس في علم الحركة، أنه إذا تحرك جسمان متساويان في السرعة فإنهما يقطعان نفس المسافة في مدة واحدة، فإننا نجد هنا أن النتيجة التي وصلنا إليها تناقض هذا المبدأ، لأن الشيء الواحد قطع المسافة وضعف هذه المسافة في زمن واحد، إذاً فالمقدمة باطلة ومعنى هذا أنه ليس ثمة حركة والحركة غير ممكنة.

لكن أرسطو حين ينقذ هذه الحجة يشير إلى أنّ المغالطة تنصب على افتراض أنّ "الجسم يستغرق زمنا متساويا ليجتاز بسرعة متساوية جسما يكون حركة وجسما له حجم متساوي في سكون". [1]

ه ـ نقدحجج زينون.

والآن إذا نظرنا إلى حجج **"زينون"** هذه وجدناها قابلة للنقد، وقد تصدى لنقدها كثير من الفلاسفة والمفكرين، وقد أثارت هذه الحجج الكثير من الجدل حولها والقيمةالتّاريخية لهذه الحجج أكبر مما نتصور وكان على كل باحث في الطّبيعة أن يحسب لهذه الحجج حسابها، ولهذا نرى **"أفلاطون"و"أرسطو"** يجدان نفسيهما مضطرين إلى الرّد عليها قبل أن يبحثا في الحركة، والكثير من المفكرين والفلاسفة تكلموا عنها «**فبرغسن** في كتابه التّطور الخالق رد على الحجة الأولى في نقد الكثرة التي أوردها زينون»[2]، ولقد أظهر **"زينون"** في حججه الكثير من المسائل الهامة كمسألة التّغير والصّيرورة والحركة والزّمن، والكل وعلاقته بأجزائه، ومسألة الإتصال والإنفصال، وحججه لعبت دوراً هاماً في في تاريخ وتطور الفلسفة من بعده.

وكذلك كان لحجج **"زينون"** الفضل في ظهور علم النّهايات (التفاضل والتكامل على يد **ليبنتز** و**نيوتن**، " فزينون بحججه عن اللاّتناهي وضعنا أمام مشكلة كان حلها إيجاد حساب اللاّ نهايات، و**زينون** عندما تكلم عن وجود المكان ضمن مكان أظهر أبعاد جديدة للوجود

[1]ـ ماهرعبد القادرمحمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 9.
[2]ـــبدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سايق، ص 113.

واكتشف نسبية الحركة وهذا ظاهر في حجتة الرّابعة، ولكنّه لم يقبل به واعتبره تناقض وغير صحيح، وهو أظهر التّناقض في هذا الوجود بشكل واضح، وحجة **السهم"**[1]، تظهر عبقرية **"زينون"** فقد ثبت صحتها فعقلنا يدرك الصّور الثّابتة فقط ويبني منها إحساس الحركة، والتّصوير السّينمائي أثبت ذلك فهو مؤلف من صور ثابتة يجري تحريكها بواقع 25 صورة بالثّانية، لقد أوضح"زينون" نسبية الحركة، وهذا يظهر في كل حججه الرّامية إلى إبطال الحركة، فحجة "**أخيل**" و"**السلحفاة**" تدلنا على أن الشّيئين المتحركين لا يمكن تحديد سرعتيهما بالنسبة لزمن مطلق فيجب قياس سرعة كل منهما بالنّسبة إلى زمن عنصر راصد لكل من السّرعتين، وزمن الإنسان هو الذي تقاس كل من سرعة "أخيل" وسرعة "السلحفاة" بالنسبة له.

ولقد عرف أيضاً العلاقة بين المكان والزمان فقد قال أن كل شيء يوجد فيمكان وكذلك المكان يجب أن يوجد في مكان، أي تكرار الوجود المكان في المكان هو الذي ينشئ الزّمان، وهذا يشبه ما قاله "**أينشتاين**" أنّ الزّمان بعد رابع، إنّ فكرة الزّمان عند"زينون" لم تكن واضحة كما هي لدينا الآن، فهو يفرق بين الزّمان والحركة مع أنّهما شيء واحد، فالحركة توجد الزّمان، وهو يعترف بوجود الزّمان ويبرهن عدم وجود الحركة مع أنّهما شيء واحد، إنّ طبيعة المكان والزّمان منذ أن أثارهما "زينون"، ووضع فيهما"أرسطو"كلمته، لم تستقر الفكرة عنهما حتى اليوم، "فديكارت" و"ليبنتز" و"نيوتن" و"كانط" و"أينشتاين"، لكل منهم مذهب يخالف الآخرين، وهذا كانت مثلاً يزعم أنّ المكان والزمان في أنفسناوعقلنا نفرضهم فرضاً على الأشياء الخارجية حين ندركها، وليس لهما حقيقة وجود خارجية.

وإذا كان القدماء قد رفضوا فكرةزينون" في انقسام المسافة إلى مالا نهاية وسخروا منه"[2]، فإنّ الرّياضيين المحدثين (والفضل في ذلك يرجع إلى ليبنتز) قد رأوا أن هذا الانقسام واقعي ولابد من حسابه، ومن هنا نشأ الحساب اللاّنهائي أو ما يسمى بحساب التّفاضل والتّكامل.

---

[1]ـ المرجع نفسه، ص 133.

[2]ـالأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 154.

هذا وقد رد "أنكساجوراس" على "زينون" بحجتين وهما " الأولى أنّ المعاني تتحرك في العقل، لأنّ التّفكير حركة بين المعاني، والثّانية عدم وهمية الإحساس، لأنّ الحواس حقيقية"[1].

هل كان "زينون" بحججه يريد أن ينكر العالم الحسي؟ بتاتاً، هل ينكر أنّه كان يمشي في شوارع إيليا؟ وإذا مد يده فهل ينكر أنّه مدها؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنّه تحرك؟، الظّاهر أنّه لا يريد ذلك وإلا كانت فلسفته مهزلة، وهب أنّه يريد أن يقول أنّ هذا العالم الحسي وهم، فذلك لا يمنع من المطالبة بتعديل هذا الوهم نفسه كيف نشأ، وما علاقته بالحقيقة الخالدة؟ ثم أليس الوهم في ذاته حقيقة كالحقيقي سواء بسواء كلاهما موجود وكلاهما ينشد علّته؟ سم هذا الكتاب الذي بيدك وهماً، أو سمه حقيقة، فلا تحسب أنّ اختلاف الأسماء يزحزح الموقف قيد أنملة.

لقد كان "زينون" مثل كل إنسان يريد أن يعرف حقيقة الوجود المطلقة بعقله، وهذا غير ممكن لأنّ عقل الإنسان له بنيته وخصائصها التي يعمل بموجبها، فالعقل لا يعمل إلا ببنيات محددة ثابتة، وبنيات الوجود متحركة وغير محددة ومهما يكن فإنّ زينون واضع علم الجدل بامتياز، وحججه هي دعوة إلى تحليل معاني الإمتداد والزّمان والمكان والعدد والحركة واللاّنهاية عند أفلاطون وبصورة خاصة عند **أرسطو** وعبقريةزينونالفذة كانت قدرته على الوصول إلى أسس التّفكير البشري وإظهارها بهذا الجدل الفكري العميق لذلك يجب الانطلاق من المرحلة التي وصل إليها.

[1]ـالمرجع نفسه، ص 154.

المبحث الرابع: إمتداد الفلسفة الإيلية على الفلاسة الطّبيعيين المتأخرين.

إذاكانبارمنيدساختلفمعالطّبيعيينالأوائلالذينزعموا أنّالعالممتغيرومتحركومملوءكثرةمقابلقولهبال واحديةوالثّبات، فإنهاختلفأيضامعالطّبيعيينالمتأخرينفيالمسألةنفسها، "وإنكانالطّبيعيونالمتأخرونأخذواعنهأنّالموجودلاينطبقعليهالتّغيرأوالفساد، وأنّهيظلمماثلالذاته".

[1]

فإنّالطّبيعيونالمتأخرونتأثّروابالجانبالماديمنفلسفةبارمنيدس،
فإنّالجانبالعقليمنفلسفتهظلخاملاإلىأنأمسكبهأفلاطون، وارتقيبهإلىمستوىالتّجريدالعقليالخالص، ويبدوذلكبوضوحفينظريتهعنالمثل.

ولقدامتدأثرالإيليينعلىالفلاسفةالذينأتوامنبعدهم، سواءكانالطّبيعيونالمتأخرونأوالسّوفسطائيون، إذتعدالمدرسةالإيلية
نقطةتحولهامةوحاسمةفيتاريخالفلسفةاليونانيةخاصةفيالدّورالسّابقعلىسقراط،
فكانتأثيرهاواضحاًفيأنباذوقليسوأنكساغوراسوديمقريطس،
فهؤلاءقداضطروا إلىجعلالمبدأالأولمتصفًابالصّفاتالتييقسمبهاالوجودعندالإيليين،
فهوأزليأبديوثابت، ومنثمفهولايتغيرمنناحيةالكيف، كماأثرالإيليونفيالسّوفسطائيةتأثيرًاكبيرًا، ولوأنّهذاالتّأثيرجاءسيئًاًمنحيثإنّهأعطاهمالسّلاحالذيبهحاولوا أنيهدموا الفلسفةالتيكانتسائدةحتىذلكال عهد، إنّبراعةالسّوفسطائيينوحذقهمفيفنالجدلوفيالمنطقيرجعفيالمقامالأولإلى الإيليين.

يعدّ **أمباذوقليس" émpedocle"** (495 –435 ق م) منالفلاسفة الذيناستفادواكثيرًامنآراءالفلاسفةالسّابقينعليهم، وقامأيضًابالتّوفيقبينآرائهم، ويشتركفلاسفةالتّوفيقفيالقول " بأنّأصلالأشياءكثرةحقيقية، وأنّهلايوجدتحول منمادةإلىأخرى، وإنّماالأشياءتأليفاتمختلفةمنأصولثابتة. ويفترقونفيتصور هذهالأصول، وطرائقانضمامهاوانفصالها، هؤلاءالفلاسفةهم"أنكساغوراس وأنبادوقليسوديموقريطس"[2].

[1]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص34.
[2]ـ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص35.

وعندماحاولأمباذوقليستفسيرنشأةهذاالكونأوتحديدعلّةأولىلهسارعلى الدّربنفسه، فقدوفقبينآراءالفلاسفةالطّبيعيين، فلميزعمأنّلهذاالعالمعلّةواحدة، بلزعمأنّللعالمأكثرمنعلّة، حيثأخذعنهمعللهمالأولى: الماء، والهواء، والنّار، وأضافإليهاعلّةأخرىهيالأرض(التراب)، وعندماتجتمعهذهالعناصرمعبعضها بعضًاتكونالموجودات، وعندماتنفصلعنبعضهابعضاتفسدالموجودات، واجتماعها وانفصالهايكونبواسطةقوتينأطلقعليهما" قوتيالمحبةوالكراهيةأوقوتيالتّجاذب والتّنافر "وهذهالعناصرأوالعللالأربعةلايأتيبعضهامنبعضهاالآخر؛بلعلى العكسمنذلكتأتيمنهاكلالأشياء، وهذاالرّأيالأمباذوقليسيرفضه أرسطاطاليس"[1].

والعناصرالأربعةلاتتغيرولاتتبدلولاتتحرك، إنهاتظللكذلكدائماً، حيث تدورمعدورانالوجود، وإذاكانالأمركذلك، فماعلّةمانجدهمنحركةوتغيرٍفي هذاالوجود؟يفسرأمباذوقليسذلك: بأنّهيرجعإلىقوتي"المحبةوالكراهية"، وهذاما رفضهأرسطوطاليسكذلك، حيثيقول: "إنّهلايتكلمكذلكعلىالحركةإلابطريقة غايةفيالعموم، لأنّهلايكفيأنيقال أنّالتّنافروالعشقهماللّذانيعطيانالحركةإذا لميعينأنّ العشقينحصرفيأنيسببالنّوعالفلانيمنالحركةوالتّنافرفيأنيسبب النّوعالفلانيمنها، وحينئذٍكانيجبعلىأمباذوقليسهناإماأنيحدالأشياء بالضبط، أوأنيتصورفرضًاما، أوأنيوضحتوضيحًاقويًّاأوضعيفًامعذلك، أوأن يخلصمنهبأيةطريقةأخرى"[2]، وهكذايفرأمباذوقليسمنالالتزامبالرّأيالقائل إنّالأشياءكانتمتحركةقبلكونالعالم.

إنّ قولأمباذوقليسإنّالأشياءالكائنةفيهذاالوجودتتحرك، لايعنيأنّهاتتحرك دائماً، بلإنّهاتتحركحيناًوتسكنحيناًآخر، يقولأرسطاطاليس: "وإماعلىمايقول أنبادقليسمنأنهاتتحركمرة، ثمتسكنأخرى، وعملتالغلبةكثيرًافيواحد، وتسكن فيالأزمنةالتيفيمابينذلكحينقال: "أمامنجهةأنّواحدًاشأنهأنينشأعنكثير وإذاالتّأمأيضًاواحداتشعبمنهكثير، فمنهذهالجهةيكونتكونهاولايكونللدّهرأن ينالها وأمامنجهةأنهذينيتبدلانأبدًا، ولاينتهيانمعذلك،

[1]ـ طاليس أرسطو، الكونوالفساد، مرجع سابق، ص 103.
[2]ـ أرسطو طاليس، الكونوالفساد، مصدر سابق، ص112. 103.

منهذهالجهةهي أبدًاغيرمتحركةدورًا"[1]، إذًالاشيءثابتعلىالإطلاق، والأمربرمّتهاجتماعوافتراق بواسطةقوتيالمحبةوالكراهيةالمسيطرانعلىهذاالعالم.

وبقول"**كلي**"فإنّأمباذوقليسكانفيلسوفاًموفقًافيمايتعلقبمسألةالتّغيروالثّبات، فقدوفقبينرأيهيراقليطسالذييريأنّ الوجودفيحالةتغيرٍباستمرار، ورأى بارمنيدسالذييّنفيعنالوجودالتّغير، ويؤكدثباتهالمستمر، فقدرأىأنباذوقليس: "أنّهناكجانباًمنالحقيقةعندكلّمنهذينالفيلسوفين، وفيرأيهأنالكونوالفساد والتّغيرليستسوىاتصالوانفصالالجواهرالأزليةالغيرالمتغيرة، التيتختلفعن بعضهامنحيثالكيف، ولكنّهامنفصلةكمًّا، وهذالايعنيأنّهاذرات، إذهيفي حقيقةالأمرالعناصرالأوليةللموجودات". [2]

نستنتجمنذلكأنّالعناصرأوالمبادئالأربعة أو الجذور الأربعة كما يسميها هي المبدأ الأول للعالم الطّبيعي وهي عندأمباذوقليسثابتة، لا يعتريهاالتّغيرعلىغراربارمنيدس، وعلىالعكسمنالأيونيينالذينزعموا أنّالعلّة الأوليةللأشياءيعتريهاالتّحولوالتّغيرإلىكثيرٍمنصورالمادة، وجمعأمباذوقليس علىهذاالنّحوبينالنّقيضين: التّغيروالثّباتفمهّدالطّريقأمامنأتىمنبعده.

استمرأصحابالمدرسةالذّريةل**يوقبس"Leukippos"**(ولدحوالي: 522ق. م) و**ديموقريطس** علىنهجأمباذوقليس،

حيثرفضوا أنْتكونعلةواحدةللأشياءوزعموا"أنّالموجوداتتتألفمنجسيماتٍلامتناهيةفيالصّغرتسمى الذّرات، فجميعالأجسامكونةفيالبدايةمنأجزاءلاتتجزأأوذرات، وهيغير متناهيةلافيعددهاولافيأشكالها، وأنّالأجساملاتختلففيأصلهابعضهاعن بعضٍإلابالعناصرالتيتتركبمنهاوبوضعهذهالعناصروترتيبها"[3]، وتقبلالذّرات الانقسامهندسيا، وليسماديا، ويفصلهاعنبعضهاالفراغ، ولاتفنى، وأزلية، وحركتهاأبدية، ولانهايةلعددها " بلإنّأنواعهالانهايةلعددها، وهيتختلفعنبعضهابعضاشكلاوحجما". [4]

---

[1]ـالمصدر نفسه، ص231.

[2]ـ أبوريان محمدعلى، تاريخالفكرالفلسفي، الفلسفةاليونانيةمنطاليسإلىأفلاطون، مرجع سابق، ص84.

[3]ـ طاليس أرسطو، الكونوالفساد، مصدر سابق، ص110. 109.

[4]ـراسل برتراند، تاريخالفلسفةالغربية، تر: زكينجيبمحمود، لجنةالتأليفوالترجمةوالنشر، القاهرة، مصر، ط3، 1967، ص 116.

ويشير الذّريونإلىأنّالذراتعندماتتّحدتكونالأشياء، والعكسعندماتنفصل تفسدالأشياء، وأرجعوااستحالةالأشياءإلىترتيبالذراتووضعها"

وبيّنوا أنأشكالالذراتلامتناهية؛بسببتغيرمواضعها"[1].

وهكذايخالفليوقبسبارمنيدس علىالرغممناتصالهبه، فليوقبس لميتبعفيتفسيرهللأشياءالطريقعينهالذياتبعه بارمنيدسوزينوفان، بلفيمايبدوذهبإلىالعكس، ذلكأنبارمنيدسوأكسينوفان قالابأنالكلواحدلامتحركغيرمخلوقومتناه، ولميسمحالأيواحدبالبحثفيماليسبموجود، أماهوفقدقالبعناصرلاعددلهادائمةالحركة، سماهاالذرات، وزعم أنعددأشكالهالانهائية، إذلايوجدسببيجعلهامنهذاالشكلأومنذاك، وأيضًا لأنهرأىالأشياءفيصيرورةوتغيردائمين، وقال أيضا "إن الموجودلايقلّفي حقيقتهعنغيرالموجود، وأنالموجودوغيرالموجودعلتانمتكافئتانلتوليدالأشياء، ذلكأنهزعمأنجوهرالذراتملاءوسمّاهاالموجود، وهيتتحركفيالخلاءالذيسماه اللاموجود، ولكنهذهبإلىأنالخلاءاللاموجودحقيقيكالموجودسواءبسواء". [2]

سار**ديموقريطس**" **Démocritus**"(360 – 460 ق م)علىدرب**ليوقبس**نفسه، حيثأشارإلىأنالذراتهي العلةالأوللأشياء، ونعتهابأنهالامتناهيةمنحيثالحجموالعددومنصفات الذراتأيضًاأنالخلاءأوالفراغلايدخلفيتكوينها، بليكونبينها، وهومايجعلها قادرةعلىالحركة، وبالنسبةللتغيرفإنهاتتغيرمنحيثالحجمدونالكيف.

وحركةالذراتتكونمنداخلها، أيتلقائيةلاتحتاجإلىمؤثرٍخارجيمثلما صرّحبذلكأكثرمنفيلسوف، مثلأمباذوقليس، وعندماتتحركفيالخلاءتكون الموجودات، فالذراتتتحرك "حركةمستمرةفيجميعالاتجاهات، أيليسلهااتجاه واحد، ولاتسقطإلىأسفل، وهذاهومعنىوصفديمقريطسلهابأنهاليسلهاوزنٌ.

---

[1]ـ طاليس أرسطو، الكونوالفساد، مصدر سابق، ص116.

[2]– Leaertius (Diogenes) Lives of eminents philosophers: , vol II , book IX, p: 45

وكانتالذّراتمنتشرةًفيالخلاءاللاّنهائيمنذالبداية، ثمولدتعوالملانهايةلها بواسطةالدّوامة(Tourbillon)، فتجمعتالذّراتالمتشابهةببعضها، وتكونتالموجودات فيهذهالعوالم، إذاحركةالذراتلاعلّةلها، إنهاضرورية، إنهاموجودةفيالذرات، بالإضافةإلىأنالخلاءيختزنفيداخلهاالحركةالدائريةللذرات.

وخلاصةالقولإنّالذّريينوفقوابينثباتبارمنيدسمنجهةٍ، وتغيرهيراقليطس منجهةٍأخرى، بعبارةٍأخرىلميثبتالذّريونعلىآراءبارمنيدس؛بلإنّهمانحرفوا عنهابقولهمبالحركةوالخلاء، وفيتفسيرهمللتّغيرالظّاهرفيهذاالوجود، لقدرأىمؤرخيالفلسفةفيالأثرالإيليفيالمدرسةالذّرية، بعضهمير بأنّ القولبالذّرة جاءنتيجةالتّأثربالفلسفةالإيليةخاصة، فلوقيبوسوديمقريطسقدأضفياعلىالذّرة

خصائصالواحدالبارمنيديكالماءواستحالةالقسمةالطّبيعيةفيداخلها، وإلىهذا الرّأييذهب**أرسطو**قديماً، **وبرنت**فيالعصرالحديثويرى**ثيوفراسطس**أنّ ديمقريطسقدانحرفعنبارمنيدسحينأثبتفكرةاللاّوجودأوالخلاءكفكرة

لازمةللتّغيروكونالأشياءوفسادهاوحركتهاوكثرتها، أماجومبرزفيرباتفاقالإيليين والذريينفيالمقدمةالكبرىثماختلافهمفيالنتائج، ويصوغوجهةنظركلفيقياس علىالنحوالآتي:

"الإيليون: بدونالخلاءلاحركة. والذريون: بدونالخلاءلاحركةولاخلاء وتوجدحركة، إذالاحركة، ويوجدخلاء، وليستالمدرسةالذّريةبعيدة الصّلةعنفلسفةكلٍّمنأنباذوقليسوأنكساغوراس، إنّهاتبدووسطابينالمذهب الواحديلدبارمنيدس، وبينمذهبالكثرةلدىأنكساغوراسوأنباذوقليس". [1]

يرى**أنكساجوراس" Anaxagore"**(500 – 458 ق م) أنّجميعالأشياءكانتمعًا، وكانمن الصّعوبةبمكانتمييزبعضهاعنبعض، ويستثنيأنكساجوراسمنذلكالعقلَ، فهوغيرممتزجبشيء، وهوقائمبذاته، واستثنىالعقل؛لأنّهألطفالأشياء، وأنقىالأشياء، وعالم بجميعالأشياء، وقدرتهعظيمة، وهويحكمجميعماهوحي، ويشيرإلىأنّ العقلهو"

[1]ـالنشار عليسامي، نشأةالفكرالفلسفيعندالميونان، مرجع سابق، ص178. 177.

الذيحركالحركةالكليةفتحركتالأشياءالحركةالأولى، وبدأتالأشياءتتحركمن نقطةٍصغيرة، ولكنالحركةالآنتمتدإلىمساحةأكبر، ولاتزالتنتشر، والعقليدرك جميعالأشياءالتيامتزجتوانفصلتوانقسمت، والعقلهوالذيبثالنّظامفيجميع الأشياءالتيكانت، والتيتوجدالآن، والتيسوفتكون"[1].

ولايقفدورالعقل عندذلكفحسب، بلإنّهالمسؤولكذلكعنحركةالأجرامالعليا، فالعقلهو"المسؤول عن الحركةالتيتدوربمقتضاهاالشّمسوالقمروالنّجوم، والهواءوالأثيرالمنفصلينعنها، هذهالحركةالتيأحدثتالانفصال، فانفصلالكثيفعنالمتخلخل، والحارعنالبارد، والنّورعنالظلّمة، واليابسعنالرّطب، "وكانتهناكأشياءكثيرة، ولا ينفصلأويتميزشيءعنشيءانفصالاأوتمييزامطلقًا، ماعداالعقل، والعقلكله متشابه، كبيرهوصغيرة، ولاشيءآخريشبهشيئاآخر، بلكلشيءمنالأشياءيشبه، وكانيشبهتلكالأشياءالتييحتويهاأكثرمنغيرها"[2]، إذاالأشياءجميعها"كانت ساكنةزمانالانهايةله، ثمحركهاالعقل"[3]، وهنا يثبت بروتاغوراس أنّ مصدر جميع الأشياء أو الكون هو العقل.

إنّأنكساجوراساستفادمنالسّابقينعليهالذينأنكروا التّغيرالمطلق، فقدوضع فلسفتهعلى "الأساسالذياتخذهمنقبلهإمبذوقليسوطائفةمنالذّريين، "فأنكروا الصّيرورةالمطلقةالتيتذهبإلىتحولالكونتحولامستمرًّامنحالةالوجود، لأنّه يعتقدأنّالمادةلاتنشأولاتفنى، فينبغيأننلتمسعلّةالتّحولالذييطرأعلىالأشياء فياتصالالأجزاءتلكالمادةوانفصالها".[4]

إذًاالميفسرأنكساجوراسالحركةبطريقةأمباذوقليسنفسها، بلجعلالعقلهومبدأالحركة، ويختلفدورالعقلعندهعندورالعقلعندبارمنيدسالذيحصردور العقلفيمعرفةالوجودالحقيقي.

بروتاجوراس" Protagoras"(ولد حوالي 490 ق م)ناقشالسّوفسطائيونبدورهممسألةكونالوجودمتغيرًاأمثابتاً، فهاهوذا

---

[1]ـ الأهواني أحمدفؤاد، فجرالفلسفةاليونانيةقبلسقراط، مرجع سابق، ص 195. 194

[2]ـالمرجع نفسه، ص195.

[3]ـ طاليس أرسطو، السماءوالعالم، مصدر سابق، ص301.

[4]ـأمين أحمد، نجيبمحمودزكي، قصةالفلسفةاليونانية، مرجع سابق، ص55.

يعبر عنهذهالقضيةمنخلالمقولته المشهورة "أنّ الإنسانمقياسالأشياءجميعًا، فهومقياسوجودمايوجدمنها، ومقياسلا وجودمالايوجد".[1]

ويقصدبروتاجوراسبالإنسانهناالإنسانالفردلاالإنسان عامة، "وهذايعنيأنّالأشياءتكونللإنسان(أ) كماتظهرله، وتكونللإنسان(ب) كما تبدوله"[2].

وهذايعنيأنّالحسهوالمصدرالوحيدوالصّادقللمعرفة، ويوضحأفلاطون ذلك بقوله: " سقراطخذمثلا، إنّالرّيحعينهاتهبمنكلصوب، وبرغمذلكفإنّ واحدًامنايمكنأنيشعربالبرد، وأنلايشعرالآخربه، ويمكنلواحدٍمناأنيشعر بالبردبشكلطفيفٍوأنلايشعربهالآخر؟.

ثياتيوس: حقيقيتمامًا.

سقراط: وبعدأنتكونالرّيحباردةفيهكذاوقتأملا، ليسبالنّسبةلنا؛بلعلىنحو قاطع، أوهليمكنناأننقول، كماقالبروتاغوراس: إنّ الرّيحتكونباردةلمنيكون باردًا، أوأنّهاليستكذلكلمنلايكونباردا؟

ثياتيوس: افترضالرّأيالأخير؟.

سقراط: وعلاوةعلىذلك، فإنّ الرّيحتظهركذلكلكلمنهما؟

ثياتيوس: نعم.

سقراط: وتظهرله"، تعنيالشيءعينهمثلما" يدركهوبالحس.

ثياتيوس: حقا.

سقراط: إذافإنّالظّهورللعيانوالإدراكبالحسيتطابقانفيحالةالحروالبرد، وفي حالاتأخربمشابهة، لأنّنايجبأننسلمبأنّهمايكونانلكلإنسان، كمايدركها بالحسفقطمثلمايكونانحقا.

ثياتيوس: نعم.

سقراط: إذافإنّالإدراكالحسييكونفيوجودعلىالدّوام، وكونهالشّيءعينه كالمعرفةفهولايخطئ"[3]، إذاماأحسبهفهوالحقيقي، ومالاأحسبهفهوغير الحقيقي،

---

[1]ـالأهواني أحمدفؤاد، فجرالفلسفةاليونانيةقبلسقراط، مرجع سابق، ص 264.

[2]ـأفلاطون، ثياتيوس، المحاوراتالكاملة، تر: شوقيداودتمراز، الأهليةللنشر والتوزيع، دط، 1994، ص151.

[3]ـ أفلاطون، ثياتيوس، مرجع سابق، ص152.

ولماكانالحسمتغيرًامنشخصٍإلىآخر، ومتغيرًاكذلكعندالشّخصبعينه منوقتٍإلىآخر، فإنّالمعرفةمتغيرةٌبدورهامنشخصٍإلىآخر، وهيمتغيرةعند الشّخصالواحدمنآنإلىآخر، وهومايستتبعهأنهلامجالإلاللتّغيروالصّيرورةفي الوجود، ويتفقبروتاجوراسبذلكمعطرحهيراقليطسويخالفطرحبارمنيدس.

يقولأفلاطون: "سقراطسأشرحلكوأخبركعنمحاورةسامية، محاورةتعلنأنلا شيءفيالعالميكونواحدًابنفسه، أويمكنأنيدعيهذابحقأومنهذاالنّوع، ولكنإذاسمدأيشيءكبيرافسيظهرأنّهصغيرأيضًا، وإندعيتثقيلافيبدوخفيفا، وهكذادواليك، ليسهناكشيءواحد، لاهذا، ولاذلك وإنكلتلكالأشياءالتي نعلنأنّهاتكونتأتيإلىالوجودمنالحركة، والتّغيير، ومنالمزجمعبعضهابعضا، وإن وجبالتّكلمبشكلغيرصحيح، فإنّهلايوجدوجودعلىالاطلاع، بلتوجدصيرورة دائمةومستمرة".[1] يمكنافتراضأنّكلالفلاسفةالمتعاقبيناتفقوامعكفيهذا، يا بروتاغوراس، ماعدابارمنيدس، أخصبالذّكرمنهمهيراقليطس، وإيمباذوقلوسوبقية الفلاسفة، وهكذايمكنأنّهمفعلوافعلاالأسيادالعظماءلنوعيالشّعرالهزليوالمأساوي، أيأوجدوههناكأبيخارموس، أميرالشّعرالهزلي، وهوميروسأميرالشّعرالمأساوي، وعندمايغنيالأخيرعن: المحيطحيثنشأتالآلهةوالأمتيثوس، ألايعنيأنّ كل الأشياءتكوننتاجالتّغيرالمتواصلأوالسّيلانالدّائمونتاجالحركة؟.

نستنتجمماسبقأنّهلايمكنإصدارحكمماعامعلىالإطلاق، وهومايترتبعليه امتناعقياماالعلم، وطبقالسّوفسطائيونذلكالمبدأالبروتاجوراسيعلىمجالالأخلاق، وهومأأدىإلىامتناعقيامفضيلةعامةيتفقعليهاالنّاسجميعًا، وامتنعكذلكاتفاق النّاسعلىتحديدمفهومعامللرّذيلة، فمأرىأنّهفاضلٌفإنّهفاضلٌبالنّسبةلي، وما أرى أنّهرذيلةفهورذيلةبالنسبةلي.

---

[1]ـ السّيدمرادمحمود، فلسفةالتنويرلدىالسوفسطائيين، بحثلنيلدرجةالماجستير، إشرافنصارمحمدعبدالله، قسمالفلسفةكليةالآداب، جامعةسوهاج، مصر، ص93. 92.

وبالنّسبة**لجورجياس(Gorgias)** فإنّهغالبفيشكّهفيالمعرفةوالوجود، ويبدوذلكبوضوحٍ فيمؤلفه "فيالوجود "أو" فياللاّوجود"، ويبدومنالشّذراتالمتبقّيةمنهذاالمؤلفّ أنهّانتهىإلى لايوجدشيء:

أ- "لايوجداللاّوجود.

ب- لايوجدالوجود(1) كشيءأزلي(2)أومخلوق(3)أوأزليومخلوق(4)أوواحد(5) أوكثير.

ج- لايوجدمزيجٌمنالوجودواللاوجود.

د- إذاوُجدشيءٌفلايمكنإدراكه.

ه- إذاأمكنإدراكهفلايمكننقلالمعرفةبهإلىالغير"[1]، وهذاالّردمن جورجياسيبيّنمقدرتهالجدليةفيالردعلىأصحابالثّباتالإيليين، فهويطرحطرحًا منافيأًتمامًالماطرحوه، إنّهينتصرللتّغيرالهيراقليطيمقابلالثّباتالبارمنيدي.

[1]ـالأهواني أحمدفؤاد، فجرالفلسفةاليونانيةقبلسقراط، مرجع سابق، ص279.

ومما تقدم نخلص إلى مايلي:

بالنسبةلأمباذوقليسفهومنالفلاسفةالموفّقينالذينوفّقوابينآراءالفلاسفة

السّابقينعليهم، فزعمأنّهلاتوجدعلةّواحدةأوللأشياء، بليوجدأكثرمنعلّةأوعنصرهي(الماء، والهواء، والنار، والتراب)، وعندماتجتمعهذهالعناصرمعبعضهابعضًافإنهاتكوّنالأشياء، وعندماتنفصلعنبعضهابعضًاتفسدالأشياء، ويتمذلكبواسطةقوتينهما: المحبةوالكراهية.

والعناصرالأربعة التي اثارهاأمباذوقليسلايسريعليهاالتّغيرفيحينيسرياالتّغيرعلىالوجود، ومانراهفيالوجودمنتغيّرٍيرجعإلىقوتي"المحبةوالكراهية"المسيطرتينعلىالعالم، وهكذاوفقّأمباذوقليسبينثباتبارمنيدسوتغيرهيراقليطس.

أكّدليوقبسأنّللأشياءأكثرمنعلّة، هيالذّراتاللامتناهيةفيالصّغروالعدد، وعندماتجتمعالذّراتمعبعضهابعضًاتكونالأشياء، وعندماتنفصلعن بعضهابعضًاتفسدالأشياء. والذّراتتجتمع، وتنفصلفيالخلاء.

- ونحاديموقريطسعلىدربليوقبس، وزعمأنّالذراتهيالعلةالأولى للأشياء، وأشارإلىأنالذراتتتغيرمنحيثالحجمدونالكيف، وحركةالذراتمن داخلهالامنخارجها، وهكذاوفَّقالذريونبينتغيرهيراقليطسوثباتبارمنيدس بقولهمبحركةالذراتوإضفائهمصفاتالواحدالبارمنيديعليها.

- في حين أنكساجوراسفقدجعلالعقلمبدأالحركة، فالأشياءجميعهاكانتساكنةزماناً، ثمحركهاالعقل، وأنكرالتغيرالمطْلقعلىغرارالذريّينوأمباذوقليس.

- ويتبينمنعبارةبروتاجوراس" أنّالإنسانمقياسالأشياءجميعًا"، وأنّ المعرفة متغيرةونسبية، وأنّهلايوجدقاعدةأخلاقيةعامةيستندإليهاالبشرفيسلوكياّتهم، فما أرىأنّهحقيقيوفاضلبالنسبةلي، فهوكذلك، والعكسصحيح، ومايرىالآخرأنّه حقيقيوفاضلبالنسبةلهفهوكذلكبالنسبةله، وبذلكانتفىقيامالعلموالأخلاقعلى أيديالسّوفسطائيين، وانتصرجورجياسبدورهلتغيرهيراقليطسعلىثباتبارمنيدس.

خـــــــاتمة

يتبين من خلال دراستنا لموضوع بحثنا والموسوم ب: إشكالية التّصور الميتافيزيقي للفلسفة "الطّبيعة" بين بارمنيدس وزينون الإيلي،يمكننا الخروج بنتائج عامة وشاملة مفادها أنّ الفكر اليوناني الماقبل سقراطي، قد صاغ "نشأة الطّبيعة" في جميع مراحله التّاريخية،بدءا من فجر الحضارة اليونانية على يد هوميروس وهزيود اللّذان فسرا أصل الوجود تفسيرا ميثولوجيا (أسطوريا)، ليتابين التّفسير بين مختف المذاهب الطّبيعية الأولى بدءا من دال الفيزيس " physis"إلى دال الكوسموس " Cosmos"، وانتهاءً بدال الإيون " Eon".

ومع أنّ أغلب المؤرخين والدّارسين للفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام ، يشهدون بعظمة ما قدّمه الفلاسفة الإغريق للفكر الفلسفي الإنساني خاصة في "فلسفة الطّبيعة"، إلا أنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إنكار الإرهاصات الأولى التي قام بها "حكماء ومفكرون وكهنة" حضارات الشّرقية القديمة فلو تفحصنا كل عالم وفيلسوف يوناني قدم تفسير لنشأة الطّبيعة (الوجود)، مذ بداية التّفكير الفلسفي اليوناني الماقبل سقراطي،وفي أي مرحلة من مراحله إلاّ ونجد له امتداد بالحضارات الشّرقية القديمة(الأدنى والأقصى) منها، بفعل الزّيارات التي قام بها فلاسفة اليونان قديما،فنهلوا ودرسوا العلوم والمعارف على أيدي مفكريهم وكهنتهم، لكن بعقلية يونانية خالصة قاموا باحتواء ما يلزمهم حتى صاغوا مفاهيم لنشأة الطّبيعة حسب إيديولوجياتهم، وظروف عصرهم في بلاد اليونان، فمثلا قول طاليس بالمبدأ الأول (الماء) له جذور في حضارات بلاد مابين النّهرين، وأيضا الحضارة المصرية القديمة، ديموقريطس (بالذّرات) لها جذورها في الحضارة الهندية القديمة. وهكذا دواليك على جميع فلاسفة الطّبعيين الأوائل والمتأخرين منهم.

وهنا يتبين انقسام الفلاسفة في تحديد عدد المبادئ التي يصدر منها الكون إلىثلاثة فئات وهي:

الفئة الأولىوتقول بأنّ أصل العالم يرجع إلى مبدأ واحد (أول) ذو طابع مادي فزيائي وهم الأيونيون.

أما الفئة الثّانية فردت العالم إلى مبدأ واحد (أول) ذو طابع عقلي مجرد وهم الفيثاغوريون، في حين نجد الإيليون أعطوه بعد أنطولوجي ميتافيزيقي.

أما الفئة الثّالثة فقد فسرت أصل العالم بعدة مبادئ مثل **"أنبادوقليس"**(Empédocle) الذي قال:"هناك أربعة مبادئ تدخل في تركيب العالم وهي(الماء،الهواء،التّراب،النّار)، و**"ديموقريطس"** (Démocrite) الذي قال بأنّ العالم مكون من عدد لايحصى من الذرات.

والمهم من كل ذلك أنّ فكرة **المبدأ الأول** والتي يرد إليها الوجود (العالم) كانت حاضرة وبصورة مستفيضة في الفكر الفلسفي اليوناني الماقبل سقراطي،غير أن هذا تفسير للوجود قد اختلفت دلالته، من مذهب إلى آخر، و من مدرسة إلى أخرى، كما أنّ هذا الاختلاف كان كمّا وكيفا، فمن ناحية الكم اختلف بين "المبدأ الواحد" كالحال عند طاليس المالطي، الذي قال بعنصر "الماء" **وأكسيمندر** الذي قال "بالأبيرون"، **وأكسيمانس** الذي قال بمبدأ "الهواء"، وبتعدد المبادئ كالحلعند **أنباذو قليس** الذي قال بالعناصر الأربعة الماء،الهواء،النّار، التّراب.

أمّا من ناحية الكيف فتنوع بين ماهو مادي محسوس مثل ماهو عند **ديموقريطس** الذي قال "بالذّرات" وماهو حسي وعقلي معا كحال**"النار"** العاقلة الحيّة عند **هيراقليطس** ،وماهو عقلي مجرد مثل الواحد الرّياضي عند **فيثاغورس** ،ونشأة مابعد الطّبيعة (ميتافيزيقا) كحال "الوجود الضروري" **مع بارمنيدس.**

تتضح أسس ومعالم مدرسة بارمنيدس إذا رجعنا إلى فلسفة أكسينوفان وهيراقليطس،وبالتّالي نجد أنّنا في فلسفة بارمنيدس هي استمراراوتطورا لموقف أستاذه **أكسينوفان** في كيفية صدور الكثرة عن الواحد،وفي الثبّات والحركة، والوجود والصّيرورة هذه أهم المشاكل التي تناولتها المدرسة الإيلية بالتفصيل وتتخطى بذلك مشكلة المدرسة المالطية التي كانت تبحث عن العناصر الأولى للموجود المادي.

وقد كانت فلسفة بارمنيدس وزينون الإيلي، ردة فعل معارض لموقف هيراقليطس في التّغير الدّائم، ولكن طبيعة المشاكل التي يعرض هيراقليطس عن الوجود والتّغير جعلته يقترب إلى حدّ كبير من النّظام العام للمدرسة الأيونية ، كما يقترب في نفس الوقت من المدرسة المالطية لقوله بأن النّار هي المقوم المادي المحدد للوجود.

ولكن لم يكتف العقل اليوناني بهذا التّفسير المادي الفيزيائي بل حاول تقديم تفسيرات مغايرة لمصدر الكون وذلك بابتعادالتّفكيرالفلسفيعنالميلالماديالصّرفأثمر نوعامنالانتقالالىمابعد الطّبيعة عند**الفلاسفةالإيليين** أي تغير مسار البحث من نظرية الفيزيس، وفكرة الكوسموس، ونظرية اللوغوس إلى نظرية "**الإيون**" فاستوت معها صيرورة التّطور الفلسفي في قراءة الوجود، من قراءة وفق الفيزيس والكوسموس واللّوغوس إلى قراءة أنطولوجية ميتافيزيقية، تقرأ "إيون" بوصفه وحدة وثبات فأسس العقل الفلسفي الإيلي بهذه القراءة المجاوزة للّحاظ الفيزيس والكوسموس واللّوغوس نظرية جديدة هي نظرية "الوجود الضّروري"وبذلك يمكننا القول أنّ**برمنيدس وزينون** قد أضفيا مفهوما جديدا في تفسير نشأة الوجود متمثلا في نظرية الوجود الضروري أو مايعرف باسم "إيون".

خلاصة القول إنّ **"باريمندس"** من أهم أعضاء المدرسة الإيلية الذين اهتموا بفلسفة الكون، وأعطوا أهمية كبرى لميتافيزيقا الألوهية والنّفس والوجود والمعرفة. وقد آمن بوحدة الوجود، وكتب الفلسفة شعرا، وقد قسم كتابه (في الطّبيعة) إلى قسمين: قسم خاص بالحقيقة الفلسفية، وقسم خاص بالعلم الطّبيعي، ومن ثم، فالمعرفة عنده نوعان: معرفة يقينية ثابتة وكاملة، ومعرفة ظنية قائمة على العرف والظّن والحواس، ومن ثم، فالفيلسوف هو الذي يأخذ بالمعرفة اليقينية، ثم يفند المعرفة الثّانية بالأدلّة والحجج العقلية والمنطقية ليبين زيفها وهراءها وعقمها.

و قد آمن **"باريمندس"** بوحدة الوجود الميتافيزيقية، على أساس أنّ الوجود قديم وثابت ومتكامل ومتجانس وحاضر لايزول، وأنّ العالم واحد، وليس هناك كثرة أو تغير أو تعدد، فذلك ظن وهمي ليس إلا.ومن هنا، فالأشياء هي الواحد في العقل، والكثرة في الحس والظاهر.لذا، ثار **"باريمندس"** على الظّواهر الحسية التي ينتج عنها العلم الظّني والعلم الطّبيعي المحسوس، وميزة **"باريميندس"** الكبرى هي أنّه فيلسوف الأنطولوجيا والميتافيزيقا والوجود المحض، فقد تجاوز عالم الظّواهر والأعداد والأشكال، ليسمو بالفكر والعقل نحو الوجود المجرد والمطلق والمتعالي، وبذلك أضفى تفسيرا جديدا **(ميتا ــ أنطولوجيا)** لنشأة الكون متجاوزا بذلك التّفسيرات المادية التي قالت بها المدارس الطبيعية الاولى، الأيونية بمختلف اتجاهاتها.

أما الطبيعيون المتأخرين فقد حاولوا التّوفيق بين هذه الآراء الطّبيعيين الأوائل في البحث عن المبدأ الأول للأشياء، وبعد أن استوعبوا فكرة الصّيرورة ،وأدركوا أنّ هناك جواهر أزلية هي أصل الموجودات، حاولوا أن يفسّروا أصل هذه الجواهر وانفصالها وتكاثفها وتخلخلها إلى غير ذلك من محاولات مختلفة، تمثلت في مواقف كل من أنباذوقليس وديموقريطس وأنكساغوراس، ومما يستدعي النّظر في مواقف هذه المدراس أنّها:

أولا: تناولت المادة على اعتبار أنها تتضمن في ذاتها الحياة.

ثانيا: هو أنّ هذه المدارس لم تحاول التعرض لمشكلة الإدراك الحسي وعلاقته بالفكر إلا في وقت متأخر مع أنكساغوراس.

وعليه فإنّ الفكر الفلسفي اليوناني قدّم للفكر الإنساني برمته قاعدة معرفية في مجال تفسير نشأة العالم(الوجود)، كانت بمثابة قاعدة مرجعية كبرى لجميع المدارس الفلسفية اللاّحقة.

وإنّنا عندما ندرس الفلسفة اليونانية ونبحث في فضائها المعرفي، يحركنا في ذلك مزاجنا الفلسفي للاستفادة من أفكاروتجارب الفلاسفة السّابقين، فجدير بنا على مستوى التّنظير والتّحليل المنطقي، أن نكيفها مع واقعنا الذي نعيشه.

فالإنسانية قاطبة مدينة لعلماء وفلاسفة اليونان من خلال ماقدموه من نظريات في المعرفة والأخلاق والسّياسة والميتا ــ أنطولوجيا والتّأمل في أسرار الكون وفك شفراته، وبالاكتشافات في الرّياضيات والهندسة وغيرهامن العلوم.

إنّ الفلاسفة اليونان هم المبدعون الأوائل للتّفكير العقلاني والتّنظير له، وكان شعارهم معبد دلفي "أعرف نسك بنفسك" فالحضارة اليونانية قد كتب اسمهابأحرف من ذهب في سجل الفكر الفلسفي الإنساني بشكل عام،والفكر اليوناني الطّبيعي الماقبل السّقراطي بشكل خاص،بدليل بعث الكثير من المسائل القديمة بثوب جديد كمسالة الأخلاق التطبيقية،وعلم البيئة وغيرها من العلوم.

الملـــــحق

1 ــ الطّبيعة(phiysis):

أ ــ المفهوم اللّغوي للطّبيعة:« الطّبع والطّبيعة والطّباع أي السّجية التي جبل عليها الإنسان أوالطّباع وطبع على الشّيء تطبع بطابعه تخلق بأخلاقه».[1]

ب ـ المفهوم الاصطلاحي للطّبيعة:

تترجم "الطّبيعة" في اليونانية إلىphiysis أو phusis أما باللاّتينية فتعرف بـــ natura، من أصل الفعل Nasci.Naecène، وتعني ولد كما تعني المولود، غير أنّ هذه التّرجمة تبعدنا عن المفهوم الأصلي للكلمة، "فلمعرفة المفهوم الإغريقي لابد من العودة إلى أصل الكلمة".[2]

إنّ مصطلح "phusis" يقال:"على الذي يتفتح من ذاته كتفتح الوردة، بمعنى ظهورها تفتحها وبروزها، وهي من فعل ولد ونما ينمو، وبما أنّ الكلمة تنتهي بـــsis فهي بذلك تجمع ثلاثة أفكار المصدر (الأصل)، الصّيرورة، النّتيجة بمعنى نمو الشّيء في جملته من البداية (الولادة) حتى النّضج"[3]، وبهذا فإنّ"phusis" تعني في الفلسفة اليونانية القديمة "عملية النّمو الكامل، كما تدل على أصل شيء وفكرة "الطّبيعة" عند اليونان نشأت من النّظر إلى حركة الكائنات الحيّة ونموها والتّفكير في وجود قوة باطنية هي التي تحركها"[4].

يتفق جل الباحثين والمؤرخين على أنّ كلمة "phusis" غير موجودة في الكتابات الماقبل السّقراطية، بالرّغم من أنّ كل أثارهم في هذا المجال تحمل نفس العنوان، عن "الطّبيعة" ويظهرأنّ"الطّبيعة" ليس بالضّبط عنوان الكتاب، وإنّما يطلقه المؤرخون على الموضوع الذي طرقه كل من الأولين بل ربما أطلقوا هذا الاسم لا على الموضوع فحسب، ولكن على طريقتهم في التّفكير.

---

[1] محمدبنيعقوب مجدالدين، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسةالرسالةللطباعةوالنشروالتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص 743.

[2] Encycllopedia universalis corpus 18editeur à paris. france .1990.p274

[3]Gerard Addaf.Esquisse d'une histoire de la philosophie grecque à partir du terme phusis .in la nature 26éme ongrés de Lasplf Lausanne .1996.p375.

[4] النّشار مصطفي، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 107.

من هنا حاول الأوائل الإجابة عن الأسئلة التي شدت انتباههم من أين تصدر الأشياء؟ وكيف تولد؟ وكيف تنمو؟ وفي أي اتجاه الظّاهر يأتي (الكائن) يأتي في الوجود؟

يعني ذلك أنّ"الطّبيعة" عندهم ليست عبارة عن ميلاد الأشياء والكائنات الحيّة ولكنّها عن الأشياء والكائنات كلها في نضجها، إنّها تدل على الازدهار وعلى النّضج الكامل وعلى احتفاظ الشّيء بازدهاره، ونضجه "فالطّبيعة" بهذا المعنى الأول " تدل على الوجود être وبمعنى دقيق على الكائن (étant)، الظّاهر والبارز في كونه ووجوده وفساده"[1].

[1]بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة والمعرفة الفلسفية، مرجع سابق، ص 19.

2 ـ الطّبيعة "Nature":

هي القوة السّارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطّبيعي، "وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جمع المعاني الفلسفية التي يدّل عليها هذا اللّفظ، وهي المبدأ الذي يصل بالكائن إلى غايته بالنّظر إلى نوعه وجنسه، وهي أيضا جملة الموجودالتي يتشكل منها الكون".[1]

3 ـ المطلق"Absolu":

هو الذي "لايحتمل أيّ حصراوتقييد طالما يدّل عليه بهذا الاسم أو يشار إليه بهذه الصّفة ضرورة مطلقة، عملية صحيحة على الإطلاقوالمعنى المطلق هو المعنى الأشمل للفظما".[2]

4 ـ الإستحالة"Altération":

هي التّحول من حالة إلى أخرى، وهي عند أرسطو تغيير في الكيف، أي صيرورة الشّيء شيئا آخر وتستعمل في نظرية المعرفة بمعنى التّبدل في الأعراض لا في الجواهر وفي العلم بمعنى الانتقال من حالة سوية إلى حالة شاذة، **تقول: "**استحالة الألوان في الرّسم، واستحالة البنى والطّبائع في المجتمع".[3]

5 ـ الكون "Cosmos":

ـ الكون عند أهل النّظر مرادف للوجود المطلق العام، ويطلق على وجود العالم من حيث هو عالم، لا من حيث هو حق، أو على العالم من جهة ماهو ذو نظام محكم.

ـ والكون أيضا هو المكون أي المؤلف الذي أخرجه الله من العدم إلى الوجود .

ـ وعلم الكون(Cosmologie) هو العلم الذي يبحث في القوانين العامة للعالم من جهة أصله وتكوينه، سواء أكان ذلك من الجهة التجريبية، أم من الجهة الفلسفية، بينما علم الكون

[1]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص13.
[2]لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص5.
[3]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص65.

العقلي(CosmologieRationnelle) عند (كانت) هو البحث في المسائل المتعلقة بأصل العالم وطبيعته، من جهة ماهو حقيقة وجوديةمتعيّنة خارج الذّهن ودراسة هذه المسائل تثير مايسميه (كانت) بالنّقائض(Anitnomies) .

ـ وعلم نشأة الكون (Cosmogonie)" هو العلم الذي يتضمن وصفا لأصل العالم وتكوينه ونشوئه، وهو في الغالب ذو طابع أسطوري".[1]

ـالعالم بوصفه منظومة منظمة تماما "ففي الأصل كسموس معناه الرّاتوب، النّظام أطلقه الفيثاغوريون على العالم"، وعلم الكون برهان على وجود الله، حجة مستفادة من وجودالعالم ومبرهنة على وجود الله، تسمى أيضا برهان حدوث العالم".[2]

6 ـ الزّمان(Temps):

ـ هو المدة الواقعة بين حادثين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، "والزّمان عند بعض الفلاسفة إمّا ماض أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بالحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل"[3]، وهو أيضا "وسط متجانس غير محدود تمر فيها لأحاث متلاحقة، والمدّة جزء منه، وقد يطلق على مدّة معينة".[4]

7 ـ السّكون"Immobilité":

ـ السّكون ضد الحركة، "وهو زوال الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد فإذا قرّ الشّيء في المكان، وانقطع عن الحركة وصفته بالسّكون".[5]

8 ـ المكان (Espace):

[1]المرجع نفسه، ص248.
[2]لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص234.
[3]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع السّابق، ص 637.636.
[4]مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، دط، 1983، ص95.
[5]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع نفسه، ص661.

ـ هندسيا: "وسطا غير محدود يشتمل على الأشياء، وهو متصل ومتجانس لا تميّز بين أجزاءه وذو أبعاد ثلاثة هي الطّول والعرض والارتفاع"[1]، وهو أيضا"وسط مثالي متميز بظاهرية أجزاءه تتمركز فيه مداركنا ويتضمّن كل الفضاءات المتناهية"[2].

9 ـ ميتافيزيقا"LaMétaphysique":

أـ حسب المعجم الفلسفي" لجميل صليبا":" تعرف الموسوعات والمعاجم كلمة ما بعد الطّبيعة أو الميتافيزيقا، Métaphysique، انطلاقا من المعنى الاصطلاحي للكلمة اليونانية (Metataphysika) وهو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات "أرسطو" المخصوصة بالفلسفة الأولى، وسميت بهذا الاسم لأنّ **"أندرونيقوس الرّودسي"**Andronicos de Rhodes"، الذي جمع كتب "أرسطو" في القرن الأول قبل الميلاد، ووضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطّبيعي، وعلم ما بعد الطّبيعة عند الكندي، هو الفلسفة الأولى وعلم الرّبوبية، وعند **"الفارابي"** هو العلم الموجود بما هو موجود، أما **"ابن سينا"**، فيقول أنّ هذا العلم يبحث عن الوجود المطلق، وينتهي في التّفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية، أما **"ابن رشد"** فإنّه يسمي هذا العلم ما بعد الطّبيعة، وغرضه عنده النّظر في الوجود بما هو موجود، وله ثلاثة أقسام القسم الأول ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، والقسم الثّاني ينظر في مبادئ الجوهر، أما الثّالث فينظر في موضوعات العلوم ومبادئها، وقد اختلف مدلول هذا العلم باختلاف العصور فموضوعه عندأرسطو والمدرسيين مشتمل على البحث في الأمور الإلهية والمبادئ الكلية، والعلل الأولي وموضوعه عند المحدثين مقصور على البحث في مشكلة الوجود ومشكلة المعرفة"[3].

ب) ـــحسب موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي: "كلمة ميتافيزيقية تعريب للكلمة اليونانية(**تامتاتا فوسيكا**)، ومعناها ما بعد الطّبيعة، والمعروف في الأصل في هذا الاسم

[1]مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص191.
[2]لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص362.
[3]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، مرجع ساق، ص 300 ـــ 304.

يرجع إلى ترتيب كتب أرسطو، لما نشرها "أندرونيقوس الرودسي" في القرن الأول قبل الميلاد، فجعل موضع كتبأرسطو المتعلقة بالفلسفة الأولى تاليا لموضع كتاب "الطّبيعة" وعلى ذلك فإن ما بعد الطّبيعة تعني فقط الكتاب التّالي في التّرتيب لكتاب الطّبيعة، ولا علاقة له بمضمون أو موضوع العلم، أما اسم هذا العلم عند أرسطو فهو "**الفلسفة الأولى**" وأحيانا يسميه الإلهيات، الأصل التّاريخي للكلمة: استعملها الفلاسفة في العصر الهلينستى و الشّراح المتأخرون على "أرسطو" ليشيروا بها إلى مجموعة النّصوص غير المعنونة التي تعود إلىأرسطو وتعرف الآن بالميتافيزيقا، وكان أرسطونفسه يسمى تلك الموضوعات بالفلسفة الأولى ويسميها أيضا بالحكمة لأنّها تبحث في العلل الأولى إطلاقا".[1]

إنَّ الهدف الأسمى للميتافيزيقا، كما يتَّضح لنا، وحسب موضوعها الأوَّل، "هو معرفة المبادئ العليا للوجود، معرفة ما سماه الإغريق بلفظArché الَّذي ترجم إلى العربيّة بكلمة الأوّل"[2]، وهذا الأوّل يماثل "**الواحد**". الَّذي درج المفكّرون اليونانيون والمسلمون على اعتباره مبدأ العدد، دون أن يكون هو نفسه عدداً " لذا فهو عند "أرسطو" "النّوس" أي العقل المتعالي على العالم والقائم بنفسه، فإذا كانت الجواهر السماويّة تُحرك وتتحرك. فإنَّ "**النّوس**" كعلّة غائيّة لحركتها هو المحرك غير المتحرك، ولهذا يُسمى العقل الكوني عند أرسطو بواجب الوجود".[3]

يتَّضح لنا إذن، أنَّ موضوع الميتافيزيقا حسب سياقها الأوّل هو واجب الوجود، الَّذي يمكن أن نسميه الله أو الإله. ولهذا تم الاهتمام بهذا العلم كثيراً، واعتبر من أشرف العلوم وأعمها و أكثرها يقينيّة ومنفعة و تجريدًا .

ومن أهم دلالتها أيضا:

أ) "عند **ديكارت**: معرفة الله والنّفس.

---

[1] بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984 ص. 493 ــ 495.

[2] سعدييف آرثور، وتوفيق سلوم، الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، دار الفارابي، بيروت، ط1، دس، ص 226

[3] المرجع نفسه، ص227.

ب) عند **كانط**: مجموعة المعارف التي تجاز نطاق التّجربة وتستمد من العقل وحده.

ج) عند **كونت**: معرفة بين اللاّهوت والعلم الوضعي، تحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصدرها.

د) عند **برجسون**: معرفة مطلقة نحصل عليها بالحدس المباشر".[1]

والخلاصة أنّ الميتافيزيقا حسب موضوعها الأوّل تبحث عن المطلق وتريد معرفته بعد معرفة الظّواهر ومعرفة علّة الوجود بعد معرفة شروطه. ولذلك يقول **"ليارد"**: موضوع علم ما بعد الطّبيعة هو تعيين المطلق، والكشف عن العلّة[2].

10 ـ العدم "LeNéant":

العدم ضدّ الوجود، " فهو نفس شيء من شأنه أن يوجد(ابن سيّنا، النّجاة)، وليس ثمّة عدم مطلق وإنّما يضاف إلى شيء معين، وذهب البعض على شاكلة المعتزلة إلى أنّ العدم ذات ما وعوا المعدوم شيئا كما ذهب الوجوديون إلى أنّ العدم متضمن في الوجود، والعدم نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد كالعمى بالنّسبة للإنسان ويقابله الملكة واللّفظ الذي يدّل على الخلّو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد وقت النّظر إليه، مثل كلمة أعمى"[3].

11 ـ الحركة(Mouvement):

تعد الحركة في الإصطلاح " تغير متصل ذو سرعة معينة لوضع الشيء في المكان، وهو الدّلالة على الزّمان وتطلق على الكلمة مجازا على (حركات النّفس والذّهن والحركات الاجتماعية والحركة الإرادية)".[4]

وعند القدماء لها عدة تعريفات وهي ضد السكون:

[1]مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص198.197.
[2]صليبا جميل: مرجع سابق، ص 302.
[3]مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص118.
[4]المرجع نفسه، ص 70.

ـ "والحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التّدريج، ومعنى التّدريج هو الوقوع في زمان بعد زمان.

ـ هي شغل الشّيء حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، أو كونان في آنين ومكانين بخلاف السّكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد"[1].

12 ــالإسطقس (Elément):

ـ هو لفظ يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنصر، " وهي عند القدماء العناصر الأربعة:(الماء، والأرض، والهواء، والنّار) سميت أسطقسات لأنّها أصول المركبات من المعادن والنّباتات والحيوانات، و"**الأسطقس**" عند القدماء قسم من الدّاخل، لأنّ الدّاخل باعتبار كونه جزءا يسمى ركنا، وباعتبار كونه ينتهي إليه التّحليل يسمى أسطقسا، وباعتباره قابلا للصّورة المعينة يسمى مادة وهيولى، وباعتبار كون المركب مأخوذا منه يسمى أصلا، وباعتبار كونه محلا للصّورة المعينة يسمى موضوعا "تعريفات الجرجاني".[2]

13 ـ الأسطورة(Mythe):

ـ قصّة خرافية يسودها الخيال، وتبرز قوى الطّبيعة في صور كائنات حيّة ذات شخصية ممتازة، ويبنى عليها الأدب الشّعبي، تستخدم في عرض مذهب أو فكرة عرضا شعريا قصصيا مثل "قصّة الكهف" لدى (أفلاطون)، أو هي حديث خرافي يفسّر معطيات الواقع الفعلي "كأسطورة العصر الذّهبي" و"أسطورة الجنة المفقودة" وقصارى القول: "أن الأساطير تتضمّن وصفا لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأممّ، فلكل أمّة أساطيرها"[3].

الأسطورة (Mythe)، Muthos باليونانية، الميثولوجيا "هي علم موضوعه الأساطير. والأسطورة في أبسط تعريف لها هي حكاية مقدسة و يرى فراس السّواح أنّ "الأسطورة

[1]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص458.457.
[2]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 78.
[3]المرجع نفسه، ص 79.

واحدة من ثلاثة مكونات أساسية لأي دين، يتكون من ثلاث مكونات هي المعتقد والطّقس والأسطورة، والأسطورة هي الميثولوجيا mythologie تتكون من مقطعين ميث (mythe) المشتق من الجذر اليوناني (muthos) و يعني قصّة غير واقعية أو من (mythas) ويعني قصة أو حكاية، و (logie) و يعني العلم أو الدراسة العلمية والميثولوجيا الدّراسة العلمية للأساطير وفحصها وفق القواعد العلمية المتّبعة، وكان أفلاطون أوّل من استعمل تعبير (mythologia) للدلالة على فن رواية القصص. تعني حكاية خرافية شعبية الأصل وغير مرويّة يمثل فيها الفاعلون اللاّشخصانيون، وفي الأغلب تمثل فيها قوى الطّبيعة في صور كائنات شخصية ويكون لأفعالها أومغامراتها معنى رمزي، وهي مجرّد إبداع للخيال، والميثولولوجيا تعكس آراء النّاس في العصور القديمة عن الطّبيعة والحياة، وعن المعتقدات الدّينية والأفكار الأخلاقية في الجماعة البدائية، وتتضمن الأساطير تعبيرا عن المكونات الأولى للمعارف العلمية والمشاعر الجمالية"[1].

14 ــ وحدة الوجود "Panthéisme ":

ـ مذهب وحدة الوجود هو" مذهب الذين يوحدون الله والعالم ويزعمون أنّ كل شيء هو الله. وهو مذهب قديم أخذت به البراهمانية، الرّواقية والأفلاطونية المحدثة والصّوفية"[2].

فالبراهمانيون يردون كل شيء إلى الله، ويعتقدون أنّ براهمان هو الحقيقة الكلية وتعني العالم، وأنّ جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة. **والرواقيون** يقولون: إنّ الله والعالم موجود واحد، وأنّ العالم لا ينفصل عن الله، وفلاسفة الأفلاطونية الجديدةيقولون: إنّ الله واحد، وأنّ العالم يفيض عنه كفيضان النّور عن الشّمس، وأنّ للموجودات مراتب متخلفة إلاّ أنّها لا تؤلف مع الله إلاّ وجودا واحدا. والمتصوفون يقولون: أنّ الله هو الحق. وليس هناك إلا موجود واحد، وهو الموجود المطلق، أمّا العالم فهو مظهر من مظاهر الذّات الإلهية، وليس له وجود في ذاته، لأنّه صادر من الله بالتّجلي.

15 ـ الوجود الضّروري"" "Eon":

[1] الماجدي خزعل، بخور الآلهة، منشورات الأهليّة، لبنان بيروت، ط1، 1998، ص 57 ــ 59.
[2] صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق، ص569.

ـ يطلق لفظ (الإيون) على السّنة الكبرى عند الرّواقيين وعلى القوى الأزلية الصّادرة عن مبدأ الموجودات عند العرفانيين والأفلوطينيين.

"ويطلق عند(أوجنيودورس – EugenioD'ors) على بعض الأنماط الثّابتة على الدّهر التي لا تتغير بتغير العصور كالديكتاتورية، والإقطاعية في الأنظمة السّياسية العقلانية في أشكال الفن"[1].

16 ـ الثّبات"Persévérance":

ـ ثبت في المكان: أي أقام واستقر، وثبت الأمر صحّ، وثبت صار ذو حزم ورصانة، والثّبات هو التّصميم، والصّمود، والإصرار. وهو في علم النّفس صفة الرّجل الذي يداوم على الفعل ويواظب عليه بصبر وحزم وتجلّد، وهو كما قال(مسكويه): "فضيلة النّفس تقوى بها على احتمال الآلام ومقاومته"[2]أو كما قال (بيرون)في معجمه النّفسي: "قدرة النّفس على الاحتفاظ بالنشاط الإرادي الذي يتطلبه العمل الطّويل.

والثّبات غير الثّبوت، لأنّ الثّبوت(Persévération)عندعلماء النّفس والفيزيولوجيا هو البقاء في أحد المواقف المادية، أو المعنوية مدة تجاوز الحد السّوي، أو هو بقاء التّأثير في النّفس بعد ارتفاع التّنبيه. والفرق بين الثّبات والثّبوت، أنّ الثّبوت يتميز بالجمود والسّكون، على حين أنّ الثّبات يتميز بالنّشاط والدّيناميكية. والثّبوتي مرادف للوجودي، ويطلق على الوجود الخارجي.وثبات النّفس هو القدرة على الصّبر.

والثّبوتية (Fixisme) هي القول أنّ أشكال الأنواع الحيوانية ثابتة على الدّهر، وهي مضادة لمذهب التّحول أو الّتبدل والتطور".[3]

17ـ الظّن"Doxa"دوكسا:

[1]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 189.
[2]المرجع نفسه، ص 376.
[3]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص376.

ـ ظنّ الشّيء ظنا اعتقده بغير يقين، والظّن في اصطلاح الفلاسفة هو: "اعتقاد الرّاجح مع احتمال النّقيض ويستعمل اليقين والشّك، وقيل الظّن أحد طرفي الشّك بصفة الرّجحان".[1]

18 ـ الوجود: "l'ontologie".

إنّ الوجود مفهوم فلسفي "يقصد به مطلق الواقع ويقابله العدم(néant)"[2]، وإذا كان هذا الواقع ماديا أو روحيا أو ذواتا أو حالات كما يعرف الوجود بأنّه كل حكم ينطوي على تقرير وجود، ويعبر عنه بفعل الكينونة (être) كقولنا "أرسطو فيلسوف"، ولو حللنا العبارة لكانت "أرسطو يكون فيلسوفا".

ويفرق **"مارتن هايدغر"** M. Heidegger.(1889 ـ 1976) بين الموجود والوجود، حيث يعتبر أنا الموجود هو الكائن المتحقق والمتصف بالماهية والوجود معا، فحين أنّا الوجود يعني الوصف العام لكل موجود بغض النّظر عن تعيينه.

وللوجود درجات من الشّدة، ولهذا كانا لفلاسفة المدرسيون (السّكلائيون) والمسلمون يميزون بين وجود الله ووجود سائر الكائنات، والوجود في الله أقوى منه في الإنسان، ذلك أنّ وجود الله هو واجب الوجود بذاته، بينما وجود الإنسان هو ممكن الوجود بذاته.

19 ــ طبيعة الوجود:

لقد ظلت مشكلة الوجود* منذ فجر الفلسفة إلى غاية مدخل العصر الحديث لحظة **"ديكارت"** و **"كانط"** ظلت تمثل أكبر وأول مشكلة فلسفية واجهها الفلاسفة، ذلك أنّ القدماء يجعلون الأولوية للوجود أو ما يسميها الفلاسفة المسلمين بأصالة الوجود وحتى بعض المعاصرين يرون بضرورة أولوية نظرية الواقع (الوجود) على البقية من النّظريات(نظرية المعرفة) فالعقل الإنساني يتجه بطبيعته إلى تحليل مسائل ومشاكل الواقع قبل أن يتجه إلى البحث في طبيعة الواقع، وأنّ تقديم المعرفة على

[1] صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، المرجع نفسه، ص34.
[2] صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ج3، المرجع نفسه ص33.
* فيإحد حجر الفاتيكان صورة شهيرة في حائط، صوّرها الرسام "رفائيل" تسمى مدرسة أثينا، مركز الصورة "أرسطو" و"أفلاطون"، يحيط بهما أتباعهما وتلاميذهما وفيها يشير "أفلاطون" بإصبعه إلى السماء، و"أرسطو" يصغي إلى قوله فيفتور مشير ا بيده اليمنى إلى الأرض . هذه الصورة تمثل تاريخ المذاهب في أثينا تمثل تاريخ الفكر الإنساني والنظريات الفلسفية في كل العصور، تمثل المادية والروحانية، فالروحانية(المثالية) تشير إلى السماء، والمادية إلى الأرض.

الوجودلاجدوىمنه، ولهذاشكلتماتعرفبطبيعةالواقعـــــــالوجودأيصفاتهومميزاته (كماوكيفا)ـــــ شكلتمسألةمثيرةللجدلبينالعديدمنالأنساقالفلسفيةالتييمكنحصرهافي:

أ ـ المذاهبالواحدية:

علىالرّغممنأنّالواحديةالميتافيزيقيةتتخذصورشتى، "إلاّأنهاتتفقفيرأيواحديعدقاسمامشتركا بينها، وهوأنّ أساسالعالمواحد، وأنّكلوجوديرجعإلى (مادة)واحدةأو (مبدأ) واحد، وعليهفإنّ الواحديةالأنطولوجيةهيتلكالنّظرةإلىالعالمالتيتبحثعنالوحدةفيالواقع، وتردكلالواقع (الوجود)إلىأصلواحدأوجوهرواحدقديكونمادةأوروحاأوذاتاأوقانونا...الخ[1]" وتنقسمالواحدية إلىعدةاتجاهاتهي:

1 ـ الواحديةالمادية"Monsimematérialiste":

نظرالفلاسفةالطّبيعيونقبلسقراطإلىالطبيعةالعالم (الوجود) فأرجعواجميعالأشياءعلىكثرتها وتعددهاإلىأصلماديواحدانبثقتعنهكاملاالأشياء "فطاليسأرجعهإلىالماء، و"**انكسمانس**"أرجعه إلىالهواء، و"**هيرقليطس**"أرجعهإلىالنّار، أما"**ديموقريطس**"ومذهبهالفلسفيفيعتبرانأنّجميع الموجوداتتتألفمنأصولمفردةيفصلبينهاخلاء (فراغ) وهيجزئياتلامتناهيةالعددمتحركةفينشل عنحركتهااجتماعبعضهاالبعضعلىصورشتى، ومنهناتتكونالأشياء، وإذاانفصلتهذهالجواهر عنبعضهاالبعضفسدتالأشياء، وحتىالنفسهيتتألفمنهذهالجواهر المادية"[2].

16ـ مادة (Matière):

قديما:الأغراض الطبيعية التي يستعملها العمل البشري أو يحولها في سبيل غاية بنحو خاص (خشب البناء).

وفي التّعابير ذات الأصل الأرسطي والمدرسي: ما يشكّل في كائن ما العنصر الكامن اللاّمحدد، في مقابل ماهو متحقّق ـ كذلك ـ كل معطى طبيعي أو ذهني محدد مسبق يتلقاه نشاط ما ويضعه لاحقا، لتفريق بين هذين الفهمين، قيل قديما "مادة أولى" و"مادة ثانية".

[1]بدوي عبد الرحمان: الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص 558
[2]بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، مرجع سابق، ص558.

وبالمعنى الحديث (من أصل ديكارتي): وفي هذه الحالة تتعارض مع الصّورة:"إذا فرقنا تجريديا في غرض طبيعي الشكل الهندسي الذي يحده في المكان ما يمنحه واقعا ملموسا، حضورا راهنا وفريدا يكون أوّل هذه العناصر صورة الشّيء وثانيها مادته."[1]

17 ـ صورة (Laforme):

هي الشّكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم، (كصورة السّمعالمفرغ في القالبفي شكله الهندسي)، ومن قبيل ذلك" صورة التّمثال والجبل والغيم" فهي تدل على الأوضاع الملحوظة في هذه الأجسام كالاستدارة والاستقامةوالاعوجاج والصّورة هي الصّفة التي يكون عليها الشيء، كما في قولنا: " إنّ الله خلق آدم على صورته".[2]

[1] لالاند أندري، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 773.772.
[2]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص742.741.

18 ــ التّغير(Changement):

تغير الشيءيعنيتغير حالهوتبدله، كأنهأصبحغير ماكانعليهمنذيقبلإنهانتقالالشيءمنحالةٍ إلىحالةٍأخر ىويقالتغاير تالأشياءأياختلفت. ويوجدبوَنشاسعبينالتّغير والتّغيير فالأخير يعنيإحداث شيءلميكنموجودًامنذيقبل ويطلقالتّغير فيالاصطلاحعلىمعنييناحدهما :التّغير الدّفعي، وثانيهما: التّغير التّدريجيويندرجتحتهماصور عدةللتّغير يقولجميلصليبا: "منالتّغير مايكونفيالجوهر وهوالذييسمى بالكونالمطلقوالفسادالمطلقومنهمايكونفيالكيفوهوالذييسمى" استحالة"، ومنهمايكونفيالكموهو الذييسمى" نموًّاونقصًا"، ومنهمايكونفيالمكان، وهوالذييسمى" انتقالا"، ومنهمايكونفيالزّمانوهوالذي يسمى" تتابعًا"، فإذاتغير الشيءفيذاتهدفعةواحدةًكانتغير هدفعيًّا، وإذاتغير فيالكم، أوفيالكيف، أوفيالأين، شيئاًفشيئاً، كانتغير هتدريجيًّا"[1]، ويوضعالتّغير فيمجالالفلسفةدائماً "ضدالاستقرار النّسبيلصفاتالأجسامأوبنائها أوقوانينوجودها، وإنكانتهينفسهاتكوننتيجةلتغير المادة، وأماالثّباتفيقال ثبتالشّيءفيمكانه، أيأقام فيه، بحيثلايبرحه، أعنيحبسهفيمكانهدونأنيفارقه، ويقال ثبتالأمر، أي صح، والثّابتهوالموجودالذي لايزُ البتشكيكالمشككفيه"[2].

[1] وجميلصليبا، المعجمالفلسفيبالألفاظالعربيةوالفرنسيةوالإنكليزيةواللاتينية، ج3، مرجع سابق، ص 361.
[2] وهبه مراد، المعجمالفلسفي، دار الثّقافةالجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص135.

قائـــــمةالمصادروالمرا
جـــع

أولا: المصادر باللغة العربية:

1. أفلاطون، المأدبة، تر:وليمالميري، مطبعة الاعتماد، القاهرة، مصر، ط1، 1945.
2. أفلاطون، ثياتيوس، المحاوراتالكاملة، تر: شوقيداودتمراز، الأهليةللنشر والتوزيع، دط، 1994.
3. أوبانيشاد كانا، قصة ناسيكتاس، تر: عبد السلام زيان، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.
4. سرفيالي رادا كراشنا وشارلزمور، الفكر الفلسفي الهندي، تر: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بيروت، لبنان، دط، 1997.
5. طاليس أرسطو، الكونوالفساد، تر: احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، مصر، دط، 1932.
6. طاليس أرسطو، السماع الطبيعي، تر: إسحق بن حنين، د س.
7. لاوتسي، الطريق والفضيلة، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، مصر، دط، 1976.

ثانيا: المراجع باللغة العربية:

1. أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار القومية للطباعة، القاهرة، مصر، ط2، 1965.
2. الألوسي حسام محي الدين، بواكر الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981.
3. أمين أحمد ومحمود زكي نجيب، ، قصة الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط7، دس.
4. الأهواني أحمدفؤاد، فجرالفلسفةاليونانيةقبلسقراط، الهيئةالمصريةالعامةللكتاب، دط، 2009.
5. بارندر حفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، دط، 1993.
6. بختاري عليولي محمود، الثقافة والحضارة الإيرانية، منشورات شركة الأوفست، طهران، ط3، دس.
7. بدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1943.
8. برنت جوهنس، الفلسفة بحث في كتاب ماخلفته اليونان، جامعة أكسفورد، تر: لجنة التّأليف والترجمة والنشر المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، د ط، 1929.
9. برييه إميل، تاريخ الفلسفة، ج 1، تر: جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1994.
10. بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
11. بهار مهراد، من الأسطورة إلى التاريخ، منشورات جيشما، طهران، دط، 1998.
12. بوعزة الطيب، الفلسفةاليونانيةماقبلاالسقراطية، دار وجوه للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

13. تشرني ياروسلاف، الدّيانة المصرية القديمة، تر احمد قدري، دار الشروق، القاهرة، د ط، 1996.
14. جديدي محمد، الفلسفةالإغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.
15. جواد رسولي السيد محمد، دين الزاهد في اليمين في زيران، منشورات طهران، طهران، ط1، 1998.
16. حسن محمد، تيارات الفلسفات الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، د ط، 1999.
17. الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2000.
18. حنوّن نائل، عقائد الحياة والخصب في الحضارة العراقية القديمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2002.
19. الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، المغرب، ع 48، ط1، .2006.
20. الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999.
21. ديورانت ويل، قصة الحضارة، تر: محمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1968.
22. راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، دس.
23. راسل برتراند، حكمة الغرب، (الجزء الأول)، تر فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ع 62، د ط، 1990.
24. رضائي عبد العظيم، دين ودين الديانات الإيرانية القديمة، دار نشر المؤلف، طهران، ط3، 1995.
25. ريفو ألبير، الفلسفة اليونانية أصولها و تطوراتها، تر: عبد الحليم محمود أبو بكر، مكتبة دار العروبة، بيروت، لبنان، ط1، 1958.

26. س بريوشينيكين، الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، تر حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2006.
27. سارتون جورج، تاريخ العلم، تر: لفيف من العلماء، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 19976.
28. ستيس ولتر، تاريخالفلسفةاليونانية، تر: مجاهدعبدالمنعممجاهد، دارالثقافة للنشروالتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1984.
29. سعدييف آرثور، وسلوم توفيق، الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
30. سوفاج ميشلين، بارمنيدس تر: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1981.
31. شارل فرنز، الفلسفة اليونانية، تر: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار بيروت، لبنان، دط، دس.
32. شرف محمد جلال، محاضرات في تاريخ الفلسفة القديمة، مكتب كريدينية أخوان، بيروت، د ط، 1980.
33. الشرقاوي محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، مكتبة الزهراء، مصر، د ط، 1988.
34. الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، المكتبة العصرية، مصر، ط2، 2001.
35. صالح عبد العزيز، تاريخ الشرق الأدنى القديم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 2012.
36. عبد العالي محمد فتحي، مدرسة الفيثاغورية مصادرها ونظرياتها، د ط، د س.
37. عثمان أحمد، الشعرالإغريقي، سلسلة عالمالمعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، 1984.
38. عطائي أوميد، معركة الآلهة (الحروب الكونية في الكتابات الإيرانية القديمة)، منشورات عطائي، طهران، ط3، 1998.

39. علي رمضان أحمد السيد، الفلسفة اليونانية عرض ونقد، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ط2، 2012.
40. غلاب محمد، الفلسفةالإغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1938.
41. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
42. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقليس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
43. فرانكفورت هنري وآخرون، ماقبل الفلسفة، تِر: جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، د ط، 1960.
44. فلوطرخس، الآراء الطبيعية(ضمن كتاب في النفس لأرسطو)، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1980.
45. كاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009.
46. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، ط6، 1976.
47. كريتس فوستا سرخوش، الأساطير الإيرانية، تر: عباس مختار، منشورات طهران المركزية، طهران، دط، دس.
48. كيلاني عصمت عرب، الأساطير القديمة، منشورات الفنان، طهران، 1997.
49. الماجدي خزعل، بخور الآلهة، منشورات الأهليّة، لبنان، بيروت، ط1، 1998.
50. ماهر عبد القادر، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، دط، دس.
51. متى كريم، الفلسفة اليونانية في أصولها الأولى، مطبعة الإرشاد بغداد، العراق، ط1، 1966.
52. محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ج2، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر.

53. مراد محمود، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004.
54. مرحبا محمد عبد الرحمان، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، 1998 .
55. مطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
56. مطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1977.
57. مهر فهرنك، فلسفة زراديشتية، منشورات ديبا، طهران، ط1، 1999.
58. مير فخراني محشيد، الإبداع في الأديان، معهد الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، د ط، 1966.
59. ميموني جمال، نظال قسوم، قصة الكون، شركة الملتقى للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005.
60. النّشار علي سامي وأخرون، هيراقليطس فيلسوف التّغير وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1969.
61. النشار علي سامي، نشأةالتفكيرالفلسفيفيالإسلام، ج1، دار المعارف، مصر، دط، 1981.
62. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء، القاهرة، ط2، 2007.
63. النّشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1997.
64. نيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005
65. وليمساهاكيان، تاريخالفلسفةاليونانية، تر محمديحيفرج، كلية الآدابجامعةعينشمس، القاهرة، مصر، د ط، د س.

المصادر باللغة الفرنسية:

1. Aristote, La Métaphysique, Tome 1 et 2. Nouvelle Edition Par J. Tricot.
2. Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, In: Parerga, Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon : Maison de L'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux.1994.
3. Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, edLefèvre, Paris 1840.
4. Gang Zheng: Mythes et croyances du monde chinois primitifs Payot 1989.
5. Henri Riter, Histoire de laphilosophie. 1partie, il, trd G.J. Tissot. Paris 5. GomperzTheodor, Les penseurs de la Gréce. Tome Ier, traduit par Aug. Reymond. Lausanne, Payot et Paris, Alcan, 1904.
6. Jaques Chevalier, Histoire de la pensée antique, Edi. F flammorion 1955.
7. Jques Brunschwing. GLioyd: le savoirgrec, dictionnaire critique, Flammarion. 1996
8. Lunaire Philosophique, J.VR.N. Paris1981.
9. Peter Kunzman, Frans Peter Burkard, et Franz. Weidman : Atlas de la philosophie la pochohèque ,1993.

المصادر باللغة الإنجليزية

1. Aristote, Metaphysique, Translated by W.S.Ross, Oxford University Press American, Branch.1924
2. AryehFinkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 .1990.
3. Bogomolov,history of Ancient philosophy Grecce and Rome, TV, by Vlamidir Stankevich progress publishers Moscou.in the union of Soviet socialiste Republics, 1985.
4. Eduard Zeller. AHistory of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881.
5. Héraclites : frags 36, quoted from: Kathleen Freeman :Ancilla to the pre - Socratic philosophy,2004.
6. Hermann Frankel, Dichtung und Philosophie des friihenGriechentums, 2nd ed, Munich I962.
7. Homer, the Iliada, into doneEnglish, by AndrewLange, Walter Leaf, Macmillan, coltd, New York, 2 vol. 1965.
8. Karl Reinartdt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt am Main 1959.
9. Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform, of Greek Religion, Heres, 102. Bd, H. 2 .1974.
10. Simplicius, Commentary on Aristotle's Phsics, Logicial, texts, London, 1993.

ـ المجلات والدوريات:

1. صاري رشيدة، تأملات في فلسفة بارمنيدس، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م1، ع1، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، جوان، 2012.
2. فيداح صالح، الوجود البارمنيدي وأثره على نظرية المثل الأفلاطونية"، مجلة العلوم الاجتماعية، م4، ع7، جامعة عبد الحميد بن باديس، مسستغانم، 1918.
3. فيداح صالح، تأملات في جدلية التّغير والثّبات في الفكر اليوناني ما قبلالسقراطي، هيراقليطس وبارمنيدس نموذجا، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م 10، ع12، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، يناير2020.

ـ الرسائل:

1. حشلوف محمد العابد، مفهوم الطّبيعة في الفكر الفلسفي اليوناني، بحث للحصول على شهادة الدكتوراه (ل م د) تخصص فلسفة يونانية، بإشراف أ.د بوسيف ليلى، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإجتماعية جامعة وهران 02، 2019.
2. السيدمرادمحمود، فلسفةالتّنويرلدىالسّوفسطائيين، بحثلنيلدرجة الماجستير، إشرافنصارمحمدعبدالله، قسمالفلسفةكليةالآداب، جامعةسوهاج، مصر.
3. عبد الرّسول حميدة أحمد السّيد، التّغير والثّبات في الفلسفة اليونانية قبل سقراط وأثر ذلك في الوجود والمعرفة، بحث لنيل درجة الماجستير، بإشراف أ. د. حسن محمد الشرقاوي، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية. القاهرة، 1991.

ـ المعاجم والموسوعات:

1. بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
2. الحنفي عبد المنعم، المعجم الشّامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، ط3، 2000.
3. راتب عرموش أحمد، وأخرون، موسوعة الأديان، دار النّفائس، بيروت، لبنان، ط3، 2005.
4. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، د ط، 1982.

5. لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
6. محمدبنيعقوب مجدالدّين، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسةالرّسالةللطّباعةوالنّشروالتّوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005.
7. وهبه مراد، المعجمالفلسفي، دارالثّقافةالجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1979.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

مقدمة ..... أ – ن

الفصل الأول: الإرهاصات الأولى لتفسير نشأة الكون في حضارات الشرق القديم. 15

المبحث الأول: تصور "الطّبيعة" في الحضارة المصرية القديمة 18

المبحث الثاني: تصور "الطبيعة" في حضارة مابين النهرين 24

المبحث الثالث: تصور "الطبيعة" في حضارتي الصين وفارس..... 31

المبحث الرابع: تصور "الطّبيعة" في الفلسفة الهندية القديمة..... 56

الفصل الثاني: الأسس الأولى لنشاة الطبيعة في المدارس اليونانية الماقبل سقراطية. 73

المبحث الأول: المدرسة الأيونية وفلسفة الطبيعة..... 76

المبحث الثاني: المدرسة الهيراقليطية وفلسفة الطّبيعة 112

المبحث الثالث: المدرسة الفيثاغورية وفلسفة العدد..... 125

الفصل الثالث: الفلسفة الإيلية و نشأة مفهوم ماوراء الطبيعة. 136

المبحث الأول: أكسينوفان وتأسيسه للفلسفة الإيلية..... 138

المبحث الثاني: بارمنيدس وفلسفة ماوراء الطّبيعة..... 162

المبحث الثالث: فلسفة زينون الإيلي وحججه في الوجود الضّروري..... 194

المبحث الرابع: إمتداد الفلسفة الإيلية على الفلاسة الطّبيعيين المتأخرين..... 218

خاتمة 233

الدليل المفاهيمي 240

قائمة المصادر والمراجع..... 259

ملخص.

ملخص:

إنّ مسار تفكير الإنسان في نشأة الطّبيعة (الوجود)، كان ذو طابع أسطوري،لكنّه سرعان ماعرف تحول، وعرف عدّة دلالات متباينة، بدءا مع اللحظة المالطية التي بلورت "نظرية الفيزيس" كتفسير مادي لظواهر الطّبيعة، والدّالة على أنّ حركية الفيزيس خاضعة لقانون ناظم، واستوت اللّحظة الفيثاغورية والهيراقليطية، والعناصر المتكاملة للنّظر إلى العالم كبنية منظومة،فابتدع الفكر الفيثاغوري بقراءته الرّياضية والهندسية للعالم "نظرية الكوسموس" الدّالة على أن الكون بنية ممتثلة إلى قانون كلي واحد،كماكانت فكرة القانون المفسر لانتظام العالمهي أيضا الهاجس الرّئيسي الذي أسس "نظرية اللّوغوس" الهيراقليطية.

أما اللّحظة الفلسفية التي نحن بصدد البحث والدراسة في فضاء أفكارها الآن هي لحظة الفلسفة الإيلية، فقد تغير البحث من الفيزيس والكوسموس إلى الوجود"الإيون"،فاستوت معها صيرورة التّطور الفلسفي في قراءة الوجود، من قراءته وفق منظور الفيزييس والكسموس،إلى قراءة أنطولوجية ميتافيزيقية تعرف "بنظرية الوجود الضروري".

الكلمات المفتاحية: الطّبيعة، الكوسموس، اللّوغوس، الإيون، الميتافيزيقا، الأنطولوجيا، الحركة، الثبات، الوحدة، العدم، التغير، الصيرورة، الكون، الوجود، وحدة الوجود.

Résumé:

Le cours de la pensée humaine sur l'émergence de la nature (existence) était de nature légendaire, mais il n'a bientôt pas connu de transformation, et il a connu plusieurs indications différentes, à commencer par le moment maltais qui a cristallisé "la théorie des physiologistes" comme une interprétation physique des phénomènes de la nature, et l'indication que le mouvement de la physique est soumis à une loi régissant, Le moment pythagoricien et héraclitien était satisfait, et les éléments intégraux de regarder le monde comme une structure de système, de sorte que la pensée pythagoricienne a inventé avec sa lecture mathématique et technique du monde la "théorie du cosmos" indiquant que l'univers est une structure conforme à une loi totale, tout comme l'idée de la loi qui explique l'ordre du monde est également la principale préoccupation Les fondements de la "théorie logique" héraclitienne.

Quant au moment philosophique dans lequel nous recherchons et étudions actuellement dans l'espace de ses idées, c'est maintenant le moment de la philosophie élyséenne, la recherche est passée de la physique et du cosmos à l'existence de "l'ion", donc il s'est installé avec le processus du développement philosophique dans la lecture de l'existence, de la lire selon la perspective de la physiologie et du cosmos, à une lecture ontologique métaphysique qui définit «The Theory of Necessary Presence».

Mots clés: nature, cosmos, logos, ion, métaphysique, ontologie, mouvement, persistance, unité, non-changement, processus, univers, existence, unité d'existence.

Abstract:

The course of human thinking about the emergence of nature (existence) was legendary in nature, but he soon did not know a transformation, and he knew several different indications, starting with the Maltese moment that crystallized "the theory of the physiologists" as a physical interpretation of the phenomena of nature, and the indication that the movement of the physics is subject to a law governing, The Pythagorean and Heraclitean moment was satisfied, and the integral elements of looking at the world as a system structure, so Pythagorean thought invented with its mathematical and engineering reading of the world the "cosmos theory" indicating that the universe is a structure in compliance with one total law, as was the idea of the law that explains the order of the world is also the main concern The foundations of Heraclitean "logic theory".

As for the philosophical moment in which we are currently researching and studying in the space of its ideas now is the moment of Elysian philosophy, the research has changed from the physics and the cosmos to the existence of the "ion", so it has settled with the process of the philosophical development in the reading of existence, from reading it according to the perspective of physiology and cosmos, to a metaphysical ontology reading that defines "The Theory of Necessary Presence."

Key words: nature, cosmos, logos, ion, metaphysics, ontology, movement, persistence, unity, non-change, process, universe, existence, unity of existence