سؤال الطبيعة في المدرسة الإيبلية

دراسة تحليلية في الفكر اليوناني

" الماقبل السقراطي"

إنّ أغلب المؤرخين والدّارسين للفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، يشهدون بعظمة ما قدّمه الفلاسفة الإغريق للفكر الفلسفي الإنساني خاصة في "فلسفة الطّبيعة"، إلا أنه 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 التفكير 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 النهرين، وأيضا الحضارة المصرية القديمة، ديموقريطس (بالذّرات) لها جذورها في الحضارة الهندية القديمة. وهكذا دواليك على جميع فلاسفة الطّبعيين الأوائل والمتأخرين منهم.

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) 213+
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) 213+
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr
Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2024
9 789969 030228

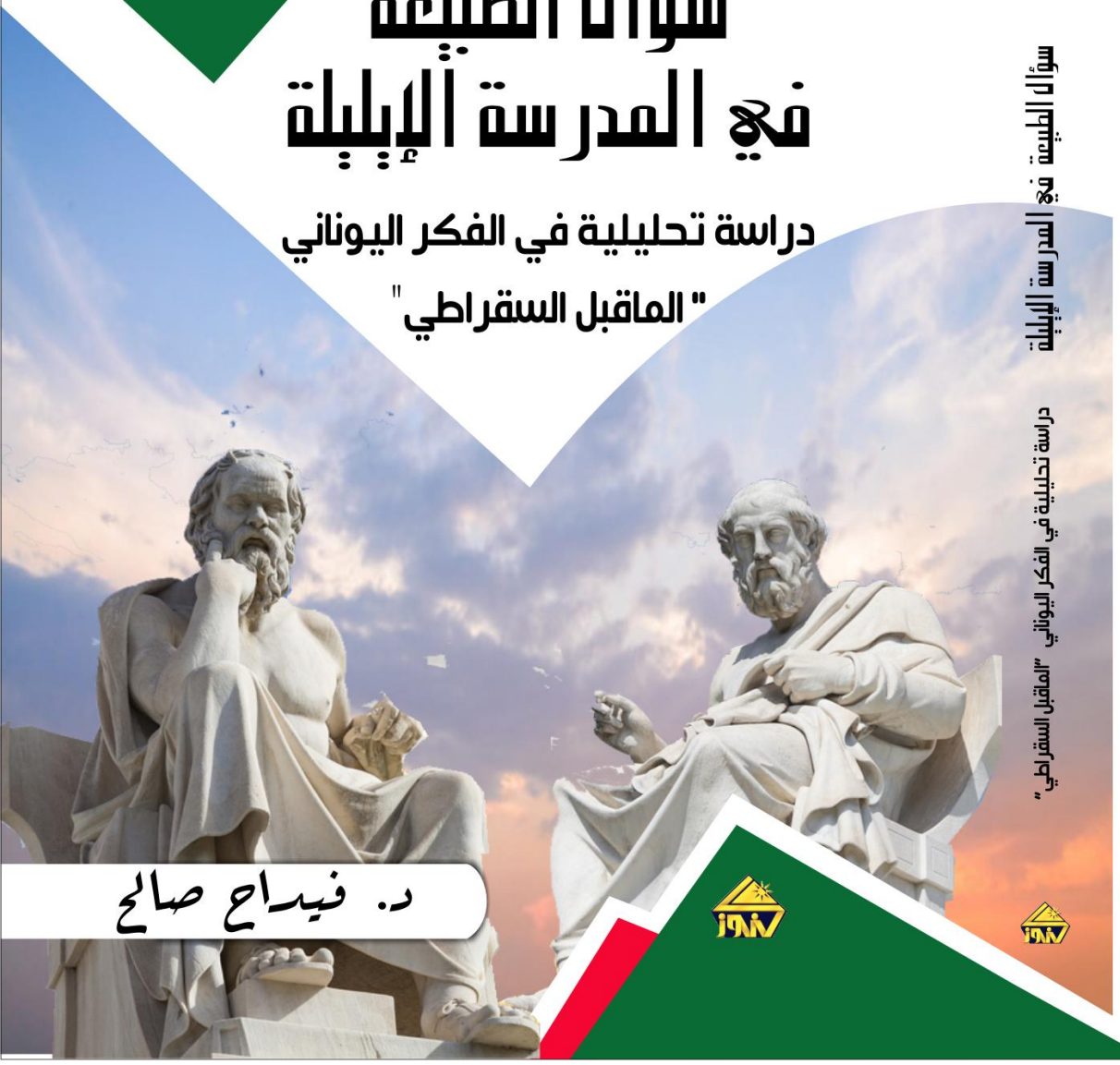
سؤال الطبيعة في المدرسة الإيبلية
دراسة تحليلية في الفكر اليوناني "الماقبل السقراطي"
د. فيداح صالح

جامعة وهران 2 محمد بن أحمد
Université d'Oran 2 Mohamed Ben Ahmed
URSH
سلسلة أبحاث دكتورالية
19
وحدة البحث
في علوم الإنسان للدراسات
الفلسفية، الإجتماعية والإنسانية
UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE L'HOMME ETUDES PHILOSOPHIQUES SOCIALES ET HUMAINES

سؤال الطبيعة في المدرسة الإيبلية

دراسة تحليلية في الفكر اليوناني

" الماقبل السقراطي"



د. فيداح صالح

د. فيداح صالح

سؤال الطبيعة في المدرسة الإيليلة
دراسة تحليلية في الفكر اليوناني
"الماقبل السقراطي"

سلسة أبحاث دكتورالية

الناشر

وحدة: علوم الإنسان للدراسات الفلسفية والاجتماعية والإنسانية.

عنوان البريد الإلكتروني لمدير الوحدة أ.د عبد القادر بوعرفة:

bouarfah9@gmail.com

« الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء الوحدة »

حقوق الطبع محفوظة للوحدة

Edition

1445هـ - 2024 م

ردمك: 978-9931- - -

الإيداع القانوني:

978 - 9969 - 030 - 22 - 8

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾

سورة القصص الآية:5.

إهـــداء

إلى الوالدين الكريمين تذكرا

إلى الاساتذة الكرام

- أ.د بوعرفة عبد القادر
- أ.د خليفي بشير
- أ.د زاير أبو الدهاج
- بلهداجي نادية

عرفانا واعترافا، وفاء للجميل

مقدمة السلسة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدِّكْتُورَالِيِّ إِلَى إِصْدارِ "**سَلِسَةِ بُحُوثٍ دِكْتُورَالِيَّةٍ**" تُعْنَى بِمَا يُنْتِجُهُ طَلَبَةُ الدُّكْتوراه. وَيَهْدِفُ إِلَى تَعْزِيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكَادِيمِيَّةِ، والْوُلُوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْلِيلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةِ التَّرْكِيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتِجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لِأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْوِيلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوَازِيٍّ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قُوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وَإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

وَنَحْنُ عَبْرَ هَذِهِ السَّلِسَةِ نَهْدُفُ إِلَى مُحاوَلَةِ دَفْعِ طَلَبَةِ الدُّكْتوراه إِلَى المُساءَلَةِ والنَّقْدِ، وَإِلَى المُجاوَزَةِ والْإِبْداعِ، بُغْيَةَ خَلْقِ فَضاءٍ لِلْحِوارِ المعرفي الَّذِي يُمْكِنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ في حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى الْتَمَوْضعِ مَغارِبِيًّا وَعالَمِيًّا، وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِكَ إِلَّا بِدَفْعِ هَذَا الْجِيلِ إِلَى الكِتَابَةِ والرَّدِّ فِي الوَقْتِ نَفْسِهِ. إِنَّ الكِتَابَةَ لَيْسَ تَرَفًا وَلَا شَرَفًا، بَلْ هِيَ رِسالَةٌ تَنْأَى عَنْ حَمْلِها المَوْجوداتِ، تَفْرِضُ عَلَى الكاتِبِ الالتِزامَ بِأَخْلاقِيّاتِها وَمَبادِئِها، وَأَنْ يَسْلُكَ الكاتِبُ سُلوكَ الإِنْسانِ الحَكِيمِ، وَأَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الواجِبُ والحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمِينًا وَصادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا وَثانِيها أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

مقدمة:

تعد المدرسة الإيلية هي مدرسة خاصة بدراسة الفلسفة أسسها الفيلسوف الشّهير أكسينوفانيس صاحب كولوفون 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 ؟.

-1- أكسينوفان وتأسيسه للفلسفة الإيلية

إذا مانظرنا الى فلاسفة "**المدرسة الإيلية**" بوصفها بناء نظريا قد تطور عبر 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 أولاهوتيا، وهناك من يعتبره فيلسوفا دينيا وطبيعيا، وهناك من جانب آخر من يراه مجرد شاعر مهتم بالدّين والطّبيعة، وربما في البداية يلزم التّنويه بأنّ أكسينوفان الإيلي الذي يعتبره البعض مؤسس المدرسة اللاإيلية ليس هو **أكسينوفان الإثيني** 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 ـ على حد قوله ـ 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- المنهج 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، ما لمح 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 اشتغل عليها فيلسوف كولوفونيا.

أ - منهج 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 ما ورد في شذراته الفلسفية فلننظر الأن إلى تفاصيلها:

فيقول **أكسينوفان** 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]

[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

ودليله على حتمية اشتغال آلية المماثلة هو ما بينه في الشّذرة (ب16)حيث قال: "بأن الأثيوبيين يرسمون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتّراقيين رسمونهم بعيون زرق وشعور حمر". [1]

واشتغال آلية المماثلة التي تقوم بإسقاط الصّفات الذّاتية على الألوهية يراها **أكسينوفان** 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 من قيم مؤكدا في الشذرة (ب1) "[2]. أنّهما في الأغلب ينسبان للآلهة أفعالا إجرامية ودنيئة مثل 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.

---

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

[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. p85.

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؟

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؟

---

* ثمة من يذهب بعيدا بالشذرتين(ب) 15 و(ب) 16 الناقدتين لآلية الإسقاط والتفكير في الألوهية بمنهج المماثلة، إلى القول بأن أكسينوفان يعلن في تينك الشذرتين بأن الآلهة خلق بشري!، وهذه القراءة التي نتأول نقد كزينوفان لآلية الإسقاط بوصفها تفسيرا لأصل الظاهرة الدينية، ومنبع تشكل مفهوم الألوهية، نجدها حاضرة في الفلسفة المعاصرة، إلى درجة جعلت البعض يرى في كزينوفان إرهاصا بفيورباخ، ولا نأخذ بهذه القراءة، لأننا نلحظ اختلافا عميقا بين نظرية فيورباخ التي تذهب إلى نفي الألوهية، بالقول بأنها خلق بشري، ونظرية كزينوفان التي تقتصر على نفي التمثلات البشرية التي نسبت للألوهية ملامح وصفات ليست لها ولا تليق بها. أي أننا لا نجد عند كزينوفان نفيا للألوهية بل نفيا للتمثل البشري القائم على منهج الاسقاط تحديدا.

ب - 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 ثورة فكرية ضد أفكار هوميروس وهيزيود.

ونتضح 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.

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

---

[1]- ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1984، ص 46.

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

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 غيره بالتّساوي، 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 - لاينطبق على الله - 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]- أرسطو طاليس، الكون والفساد، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، مصر، 1932، ص 123.

إنّ الله قديم، لأنّ كل ماهو حادث فهو فانٍ، بينما صفة الفناء لا تناسب الله، ولذا فالله قديم وهو ثابت، لا يتغير، 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 كان الله هو الكمال فإنّ الله أيضًا واحد.

ويشرح هذا الرّأي فيقول: "إنّ الآلهة لا يمكن أن يتفق مع مقامها أن تكون خاضعة لشيء، كما أنّها ليست في حاجة أن تتخذ خدمًا ولهذا فليس هناك إله أكبر تحته آلهة أو بجواره آلهة، بل لابد من وجود إله واحد". [1]

وقد اعتبر أنّ من العبث افتراض أنّ الآلهة تنتقل من مكان إلى مكان، على نحو ما تصورها الأساطير اليونانية ومن العبث افتراض أنّ الآلهة لها بداية ونهاية وقد اعتبر إكسنوفان" أنّ إثبات وحدانية الإله ليس مقتصرًا على أدّلة حسية أوبراهين تجريبية، بل هو ظاهر بالدّليل النّظري لدى كل عقل مستقيم، وهذا الدّليل قائم على أنّ القوة غير المحدودة هي أولى خصائص الإله فلو كان له شريك لما استطاع أن يفعل كل ما يريد". [2]

وعلى هذا نحو يجب أن نفهم هذا التّوحيد الذي نادى به إكسينوفان، والذي فارق بها الماديين من قبله واعتبر بسببه واضع العلم الإلهي.

---

[1]- بدوي غبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 268.

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

2 - مصدر فكرة الوحدة الثيولوجية في فلسفة أكسينوفان الإيلي.

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"

[1]- Homer,The Iliada, into done English, by Andrew Lange, Walter Leaf, Macmillan & , coltd, New York, 1965, 2 vol, 2-pp8082.

لا تسلم منه حتى الدّيانات الشّرقية"[1]، 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 معالم فكرة الوحداوية في فلسفة أكسينوفان أو ما يعرف بالتّصور الدّيني التّوحيدي داخل المجتمع الإيلي.

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 أكسينوفان يقبل 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 الوصل بالدّيانات 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"[2]، ونفهم من هذا القول أنّ التّصور الدّيني التّوحيدي الذي قدمه أكسينوفان هو القول بأنّها موجودة داخل النّفس البشرية أونتاج 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

[1]- Henri Riter, Histoire de la philosophie. 1partie, il,trd G. J. Tissot. Paris 1935. p378

[2]- Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid, p. 378

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 انتقاله الى الفكر الإغريقي.

3- 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؟

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؟.

---

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

[2]- Aryeh Finkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), p. 106

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 موقف أكسينوفان " في الإعتقاد بأنّ الله واحد وأنّه هو العالم"[1]، أي يقدم لنا سمبليقيوس تصورا منسوبا إلى **ثيوفراسطوس** يفيد بأنّ أكسينوفان يقول: " بأنّ المبدأ واحد وأنّ كل الوجود واحد لكن ثمّة خلاف في شأن موثوقية الوصل بين سمبليقيوس وثيوفراسطوس، وحتى عند "**شيشرون**" يُنسب إلى أكسينوفان القول بأنّ كل الأشياء واحدة، ثابتة، وأنّها هي الله"[2].

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التّوحيد الذي نادى به إكسنوفان، والذي فارق بها الماديين من قبله واعتبر بسببه واضع العلم الإلهي؟

أنفهمه على طريقة المؤلهين الموحدين القائلين بإله واحد خارج العالم أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود؟

لقد انتزع العلماء من قوله إنّ العالم ثابت من جهة عنصره، وجوهره، ولا يتغير فيه إلا الظّواهر والصّور، تصريحًا منه بوحدة الوجود، إذ لا يصح أن يتصف عنده بصفة الثّبات سوى الإله، فلو كان العالم غيرًا لما اتصف بهذه الصّفة.

وقد وصف أكسينوفان العالم بأنّه هو الإله الواحد إذ يقول: " إله واحد هو الأكبر وليس إلهًا خارجًا عن العالم ولا فوقه بل كعقل مطلق يتحد بهذا العالم غير منفصل عنه ومدبرًا له"[3]، وعلى هذا يكون أكسينوفان قد انضم إلى القائلين بوحدة

---

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

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

[3]- المرجع نفسه، ص 82.

الوجود، لأنه جمع بين الطّبيعة وبين الله وتحدث عن الله بوصفه الطّبيعة وعن الطّبيعة بوصفها اللهَ، 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.

4 - المعتقد الدّيني لأكسينوفان 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 مالحه 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**" Eduard[1] "Zeller"، و"راينهاردت"[2] Reinhardt. K و"فرانكل"[3] "FRANKEL".

---

[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 griechischen Philosophie, 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 Michae Eisenstadt, ibidem.

لكن في المقابل هناك من يزعم عكس ذلك. بل ثمّة من يذهب إلى حد القول بأنّ الملاحظات 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 (**ميكائيل إزينشتاد**)، " الذي يزعم أن في نصوص أكسينوفان ما يفيد بأنّه كان يقبل بالإعتقاد في الآلهة الأولمبية"[1].

و حتى في نصوصه الشّذرية التي انتقد فيها "**هوميروس**" و"**هيزيود**" ليست - حسب "**إزينشتاد**" - نقدا للنّزعة الدّينية الأنثربومورفية، بل مجرد نقد أخلاقي، أي أنّ أكسينوفان لم ينتقد الإعتقاد في آلهة الأولمب بل، انتقد ما نسبه ذينك الشاعرين لتلك الآلهة من أخلاق سافلة، ومستند "إزينشتاد" في الإستدلال، "هو أنّ رؤية أكسينوفان للدّين تقوم على رؤية إجرائية"[2]، تعاير المعتقد بمدى الفائدة التي يسديها للمجتمع، ومن ثم ما كان أكسينوفان 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 إله أكسينوفان لأن يكون بدلا، أو يحقق وظيفة الإستبدال المزعومة"[3].

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.

---

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

[2]- Michael Eisenstadt, ibid, p. 147

[3]- Michael Eisenstadt, ibid, p. 149

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 (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 جانب هوميروس، أي إندراج هيزيود ضمن مشمولات نقده، معناه أنّه ينتقد الإعتقاد الدّيني الإغريقي فيما يجاوز المستوى الأخلاقي الوراد عند هوميروس تحديدا.

وإنّه لأمر دال في تقديرنا أن يفهم أكسينوفان منذ القديم بوصفه خصم هوميروس 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**" Timon الذي 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 عن أكسينوفان: " 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 بضديد وخصم هوميروس"Homère- Anti". [2]

هذا فضلا عن أنّ صورة أكسينوفان لألوهية تخالف التّصور الإغريقي مخالفة جوهرية، حيث يقدم الإله 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 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 أنّ أكسينوفان أوّل من صرح بعقيدته في الألوهية دون غموض أو مواربة ودون اللّجوء إلى الرّمزية 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

---

[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.).

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 - نقد فلسفة الطّبيعة عند أكسينوفان:

مما تقدم نستنتج أنّ في النّصف الأخير من القرن السّادس قبل الميلاد، حفر" إكسنوفان" أسس علم ما بعد الطّبيعة فأقام أول مدرسة علمت علم ما بعد الطّبيعة، غير أن ّهذه الخطوة التي خطاها "إكسنوفان" لم تكن إلا خطوة جامعة بين الأيونية، والفيثاغورية، ذلك أنّ "إكسنوفان" قد تتلمذ على يد"أنكسيمندر" الأيوني كما كان متممًا للفيثاغورية، فلم يعد واحدهم الحسابي يقنعه ويرضيه، ليصبح بذلك جامعًا بين الطّبيعة وما بعد الطّبيعة، مؤمنًا أنّ القانون الطّبيعي متمثل في هذه الوحدة الجامعة - الطّبيعة إلى ما بعد الطّبيعة "لينادي بعد ذلك الكل إنّما واحد والواحد إنّما الإله.

بهذا النّداء تجلت وحدة الوجود عند هذا الفيلسوف لتوحيده بين الطّبيعة وما بعد الطّبيعة وحديثه عنهما باعتبارهما حقيقة واحدة لا يمكن بأي حال الفصل بينهما.

ليبطل بهذا اعتقاد كثير من المؤرخين القائلين بأنّ "إكسنوفان" نادى بإله واحد خارج العالم لا داخله، واعتبر بذلك من الموحدين، ومن أصحاب المذهب الواحدي في الفلسفة والواقع يثبت أنّ قصارى ما فعله أنّه عارض بين العقل والآلهة الميثولوجية، وهاجم" شعر هوميروس" وهدم أو حاول هدم آلهة اليونان، لكنّه لم يستطع أن يقيم إلهًا جديدًا ليحلّ محلّها كما أنه لم يستطع أن ينفك تمامًا عن فلسفة الطّبيعيين من قبله ,فبقي متأثرًا بها مناديًا أنّ الأشياء عالم واحد.

-2- 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 الميتا- 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]

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

ويلاحظ أنّ فلاسفة المدرسة الإيلية قد أحدثوا منعطفا في 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". [2]

هذا، ولم ينضج بارمنيدس فكريا 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"[3].

لقد تناول بارمنيدس، في قصيدة الوجود، مجموعة من القضايا الفلسفية الميتافيزيقية والأنطولوجية، مثل: قضية الوجود، وقضية الألوهية، وقضية النّفس

---

[1]- بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 19.

[2]- النّشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 165.

[3]- راسل بارتراند، حكمة الغرب، ج1، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ع 62، د ط، 1990، ص 44.

الإنسانية، وقضية المعرفة، ومن حيث مؤلفاته الفلسفية، فقد ترك لنا باريمندس قصيدة شعرية شذرية 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 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 - مطلع القصيدة.

- **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].

[1]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 130. 129

[2]- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، مرجع سابق، ص 111.

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.

ب- 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 لا يكون.

هي طريق الإقناع لأنّها تتبع الحقيقة.

الأخرى بموجبها لا يكون ولا كينونة ضرورية.

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،

[1]- ميشلين سوفاج، بارمنيدس تر: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت لبنان، ط1، 1981، ص 54.

[2]- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 28.

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 ضده، لأنّ ذلك مناقض للفكر والعقل السّليم لأنّ الموجود لا يحمل في طياته ماهو له[1]» 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"[2] 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 باقتراضهم، 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 اقتران الوجود باللاّوجود وبالتّالي يقرر بارمنيدس أنّ اليقين واللاّيقين ضروريان معا"[3]، قاصدا بذلك اتخاذ موقف إزاء الواحد والآخر ويتمثل هذا الموقف في قبول الطّريق الأول طريق الحق ورفض الطّريق الثاني طريق اللاّيقين.

---

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

[2] -Jques Brunschwing. GLioyd: le savoir grec, dictionnaire critique, Flammarion. 1996, P722

[3]- رشيدة صاري، تأملات في فلسفة بارمنيدس، مرجع سابق، ص 137.

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)". [1]

ويتطابق هذا القانون فيما جاء به بارمنيدس في جزئية أنّ الوجود ثابت ولا يمكن أن يتغير فهويته وذاتيته هي الوجود، ولا يمكن أن يصير لا وجودا، 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 لا يجتمعان ولا يرتفعان"[2]، فذلك تعبير عن القانون الثّاني من قوانين علم المنطق، وهو قانون "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"[3]، 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 الطّريق Hodos، ومن الواضح أنّ (بارمنيدس) يشبّه طريق المعرفة بالطّريق المادي الذي يمشي فيه النّاس على أقدامهم، وقد تطورت الفكرة واشتقت

---

[1]- كاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنّشر والتّوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009، ص 105. 104.

[2]- ماهر عبد القادر، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، د ط، د س، ص 90.

[3]- كاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنّشر والتّوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009، ص 105.

المناهج العقلية من الطّرق "وآية ذلك بين اللّفظين في اليونانية Méthodos. Hodos"."[1]

ج - 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، وهو يعلم أنّ هذا الطّريق معارض للعقل، ولكنّه يعلم أنّه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون أنّ الوجود واللاّوجود شيئ واحد"[2].

ويرى أنّ "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

---

[1]- الأهواني محمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 137.
[2]- مشلين سوفاج، بارمنيدس، مرجع سابق، ص 75.
[3]- كاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 108. .

يذكر من هؤلاء النّاس الذين سيسوق آراءهم الخادعة ممّا يدل على أنّه قد تناول أكثر الأراء الجارية بين النّاس عند الجميع فيما يتعلق بالطّبيعة.

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 المت-أخرين 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 - التّصورات 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 إلى أرض 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 - فلسفة الوجود البارمنيدية (الوحدة والثّبات).

يميز بارمنيدس بين الوجود واللاّوجود، فالوجود موجود، واللاّوجود غير موجود، فلا يعقل 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 لا ماضي له ولا مستقبل، فهو حاضر ثابت لا يزول ولا

يتغير ولا يتحرك، 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 هذا حسب 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 ما كان؟ 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 وتمثل 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

[1]- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 29.

[2]- الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزّمن، المغرب، ع 48، ط1، 2006، ص 44.

أو إلى الشّيء الموجود، أما اللاّشيء أو اللاّموجود، فهو غير موجود. وفي هذا، يقول "**بارمينديس**" 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

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

[1]- الخطابي عزالدّين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، المرجع السّابق، ص 44.

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
... 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 أنّ بارمنيدس 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 والظلام فيقول 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 إحداها النّار في السّماء، والصّورة الأخرى تضادهما تماما، إنّها اللّيل المظلم، جسم ثقيل كثيف". [2]

---

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

[2]- مطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 93.

إذا كان الفلاسفة الطّبيعيون يؤمنون بالتّعدد والكثرة والحركة في "الطبيعة"، فإنّ بارمنيدس 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"[1]، وبذلك يعد الموجود ماهو مفكر فيه، واللاّوجود ملا مفكر فيه.

ويذهب "**برتراندل رسل**" (Russel Bertrand)، 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، 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

[1]- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 44.

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 لا شيء ويرتد إليه بعد فنائه، أو أن ينشأ من شيء ما، مادام لا يوجد إلى جانبه شيء، وهكذا نصل إلى صورة للعالم على أنّه كرة مادية مصمتة، متناهية، متجانسة، بلا زمان ولا حركة ولا تغيير. 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 العلل الأولى ذات الطّابع المادي والحسي. ومن ثم، فالوجود عند باريمندس واحد وثابت ومكتمل وأزلي ومستمر في ديموته الأبدية.

---

[1]- راسل برتراند، حكمة الغرب، ج1، مرجع سابق، ص 44. 45.

[2]- مطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع السابق، ص 94.

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 ـ على نحو ما أشرنا سابقا ـ العدم، فالعدم ـ عنده - من هذا الطّريق معدوم.

ويستطرد "بارمنيدس" موضحا مسألة كون الوجود، فينفي عنه أنّه أتي من اللاّ وجود فلا يبقي سوي أنّه أتي 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: - 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**" أنّ "بارمنيدس"

---

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

[2]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع نفسه، ص 132.

أكدّ على الواحدية والثّبات، وأنّه أكد أيضا على انتفاء الخلاء والعدم. يقول أرسطو طاليس: " وفي الواقع أنّ بعض القدماء -ـ يقصد "بارمنيدس" وأصحابه من الإيليين - 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 والفساد أي 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 المكان فإنّه 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]

---

[1]- طاليس أرسطو، الكون والفساد تر: أحمد لطفي السيد، الكتب المصرية، مصر، دط، 1932، ص 176.

[2]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص132.

[3]- المرجع نفسه، ص 133.

الوجود كامل من جميع الجهات، وكل لا انفصال فيه. يقول: "وحيث كان له أي 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، 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 - 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 بالليّل 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 "

---

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

[2]- بدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1943، ص 121.

[3]- الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، مرجع سابق، ص 50.

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"[1]، وربما يكون أكسينوفان هو الذي تأثر "بيارمنيدس"، إذ قال كارل بوبر: " حقا قد يكون أكسينوفان قد تلاقى مع الشّاب "باريمندس"، لكن من المستبعد أن يكون قد أخذ القول بوحدة الوجود منه، وما أخذه على الأرجح من "باريمندس" هو القول بأن العالم كرة". [2]

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 - 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"[3]، 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

[1]- مراد محمود، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص 86.

[2]- المرجع نفسه، ص 87.

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

المثالي "لبارمنيدس" الذي يرفض الفصل بين جوهرين عقليين وروحيين هما: الفكر والنّفس معا.

7 - 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، 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 لا يدركه 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 بدوي بأنّ 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.

8 - 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.

[1] - بدوي عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125.

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.

وترى حلمي 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].

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 "**بيجر**" فيرى

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

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.

نقد فلسفة الوجود الضّروري عند بارمنيدس.

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

[1] - النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 167.

الشهيرة: " الوجود كائن، واللاّوجود غير كائن، لا تخرج فكرك عن هذا"[1]، أي الوجود موجود ويمكن التّفكير فيه واللاّموجود غير موجود ولا يكمن التّفكير فيه.

ويرى "يوسف كرم" بأن باريمندس 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 ما هو موجود فهو موجود، ولا يمكن ألا يوجد، وأن الوجود موجود، واللاّوجود ليس موجودا، ولا مخرج من هذه الفكرة أبدا، وكان أوّل فيلسوف جرد مبدأ الذّاتية ومبدأ عدم التناقض، وأعلنهما صراحة، وجعل منهما أساس العقل الذي لا يتزعزع، 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 "أرسطو"، وحسبه فخرا أنّه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، واستحق أن يدعوه أفلاطون بـ: "باريمندس الكبير"[2].

ويعني هذا أن "باريمدنس" قد تميز بعدة خصائص، منها" تأسيسه للأنطولوجيا أو علم الوجود"[3]، وبلورة قواعد المنطق الصّوري (مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض)، وانتقاله من الطّبيعة إلى ما وراء 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

---

[1]- بلدي نجيب، مرجع سابق، ص 21.

[2]- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصدر سابق، ص 30.

[3]- نيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 74.

ومعرفة الحق اليقيني، بعد أن كانت الفلسفة من قبل تكتب نثرا، و في شكل شذرات متقطعة.

وفي هذا الصّدد، يقول الباحثان عز الدّين الخطابي وإدريس كثير: "يبدو أنّ باريمندس 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"[1].

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"[2].

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**"[3]. 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 - فضلا عن "**أفلاطون**" - قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي النّظر المتعارضتين هاتين. فمن "**بارمنيدس**" أخذوا

---

[1]- الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي مرجع سابق، ص 9.

[2]- مراد محمود، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص 85.

[3]- بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 18.

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".[1]

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 لا يلحقها 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]- راسل برتراند، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 44.

-3- فلسفة زينون الإيلي وحججه في الوجود الضروري

يعتبرزينون 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:

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

ما يمكن 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، واتخذها 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 في لغته الأرسطية.

1 - المنهج الجدلي عند زينون في إبطال الكثرة والحركة:

يقوم المنهج الجدلي عند "زينون الإيلي" على البرهان بالخلف، ونتلخص خطواته على التّسليم بصحة المقدمات التّي يسلم بها الخصوم، ثمّ يتبع بمحاولة بيان التّناقضات التي تترتب على التّسليم بهذه 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 إلحام 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

[1]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 174.

صحيحة، ومادامت غير صحيحة فالمذاهب المضادة لها صحيحة، وعن هذا الطّريق يثبت الأصل ببطلان النقيض ولو أنّ في المنهج الشّيء الكثير من الجدل اللّفظي"[1]، 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 السّفسطائيون يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية، هي القضاء على الفلسفة كما تصورات حتى ذلك الوقت.

2 - حججه في نقض الكثرة:

وظف زينون الإيلي أربعة حجج لدحض الكثرة وهي:

أ - الحجة 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"[2]، 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

[1]- بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 126.
[2]- بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر االيوناني، مرجع سابق، ص127.

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 - حسب "زينون"- لا شيء موجود، لأنّ "زينون" يصرح بأنّ الذي بإضافته أو إنقاصه، لا يجعل 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

[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.

البعض واختلطت فلا تكون كثرة أي لا بد من وجود وسط فاصل بين عنصر وأخر.

ثمّ إنّ القول ذاته يجب أن يصدق على الوسط، لأنّه إذا كان ثمة وجود للوسط فلا بدّ من القول إنّ له عظما، ولا بد لهذه الأعظام من أن تكون متمايزة أيضا بعضها عن بعض، وهكذا إلى مالا نهاية.

وعليه، فإنّ 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". [1] وتلك هي المفارقة التي يوقع فيها "**زينون**" القائل بموجوديّة الكثرة.

ب- الحجة الثانية: نقد القول بالكثرة غير الممتدة.

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". [2]

---

[1]- Sinplicius. On Aistote physices, Ibid. p 139. 5

[2]- بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 128.

وعليه، فإنّ القول بالكثرة، بالمدلول الجزئي المنفصل، أي النّظريّة الفيثاغوريّة يؤول إلى مفارقة استبطان المتناهي للتّناهي، والمخرج بحسب "**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.

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.

* المتداول في عرض استدالات زينون هو وصف الحجّة الأولى من حجج نقض الحركة بالديكوطومي (أي التنصيف أو القسمة الثنائيّة)، وهو وصف صائب بلا شك، ولكنّنا نرى أنّ 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.

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

يقول "**أرسطو**" في في مؤلفه السّماع الطّبيعي: "فإنّ شك "**زينون**" يقتضي حجة ما، وهو أنّه إن كان مل موجود ففي مكان، فمن البيّنِ أن يكون للمكان مكان، وهذا يمر بلا نهاية"[1]

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

ونستطيع القول أنّنا في هذا الموضع من الاستدلال 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 من القمح وبذرناها وجدنا أنّها لا تحدث صوتاً، فكيف حصل أن ينتج صوت من تأثير مجموع الحبات مع أن كل حبة لا تنتج صوتاً؟". [2]

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

[1]- المرجع نفسه، ص 128 .

[2]- مطر أميرة حلمي، تاريخ الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 110.

عشرة آلاف صفر لا يساوي صفرا"[1]، 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 لخصائص موضوعية، 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 الألفاظ المركزيّة في المعجم الفلسفي، حيث سيكون التّفكير فيها مناسبة لإحداث نقلات نوعيّة في كثير من المفاهيم الفلسفيّة.

2 - حجج زينون في نقض الحركة.

أ - الحجة الأولى: التّنصيف أو القسمة الثّنائية(Dichotomie).

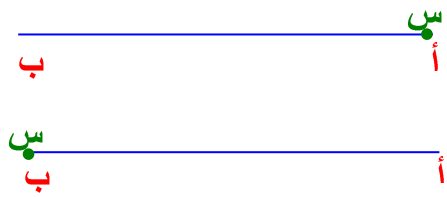
وتسمى الثّنائية لأنّها تقوم على القسمة الثّنائية المتكررة، وتتلخص في أنّه لكي يمر جسم من مكان إلى مكان آخر، لا بد له أن يمر بكل المسافات الموجودة بين كلا المكانين وعلى هذا فإذا تحرك جسم من (أ) لكي يصل إلى (ب) فإنّه لا بد أن يمر بالمنتصف وليكن (ج) لكن قبل أن يصل إلى (ج) لا بد له أيضاً أن يكون قد مرّ بمنتصف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

[1] - Gomperz Theodor, Les penseurs de la Gréce. Tome Ier, traduit par Aug. Reymond. Lausanne, Payot et Paris, Alcan, 1904. p. 207.

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

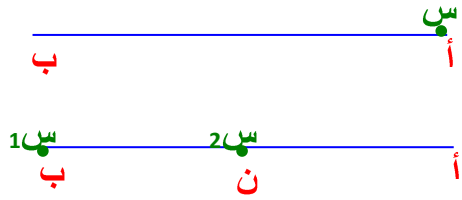
إنّه لمّا وُضِعَ أنّ المكان ينقسم إلى ما لانهاية له، أي أنّ كلّ بُعْدٍ موجود بين نقطتين فيمكن قسمته إلى نصفين اثنين، لَزِمَ أنّ كلّ متحرّك لا يقطع كل المسافة إلاّ إذا قطع نصفها، ولا يقطع نصفها إلاّ إذا قطع نصف نصفها، وكذا إلى ما لا نهاية له؛ لِذَا فكلّ نُقْلَةٍ هي مَشْرُوطَةٌ بنقلة أخرى متقدّمة عليها، 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 نتقدّمها 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.

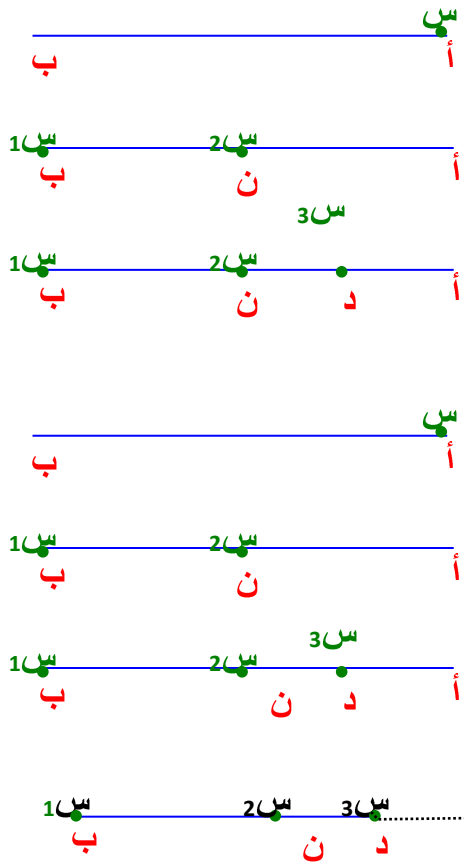


ولكن النّقطة (س) قبل أن تكون قد وصلت إلى النّقطة (ب)، كانت لا محالة قد مرّت بالنّقطة الّتي تُنَصِّفُ الخطّ ولتكن (ن).

[1]- طاليس 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 - 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.

ج- الحجة الثالثة: السّهم

[1]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص151.

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"[1].

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.

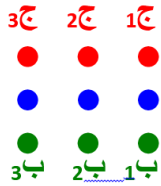
وتدعى "**الميدان**": ونوجزها في الآتي، لِتَكُنْ ثلاثة خطوط مستقيمة أفقيّة مُؤَلَّفَةٌ من نقاط مُتَشَافِعَة (متنقايسة) بحيث تكون النّقاط ذوات الرّتبة الواحدة موجودة على خطّ عموديّ واحد (انظر الشّكل1). وليكن الخطّ الأوّل ساكنا، وليتحرّك الخطّان الباقيان على التَّعَاكُسِ بحيث نتقدّم كلّ نقطة من الخطّين 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).

[1]- النّشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من مظور شرقي، مرجع سابق، ص 205. 204.

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 رأينا فيما 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.

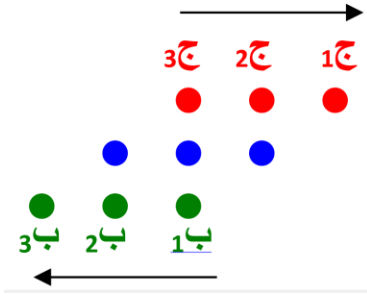
فهل معنى هذا إذًا أنّه ما بقي لنا من حِيلَةٍ إلاّ أن نرى في الحركة وهما مُجَرَّدًا من كلّ حقيقة موضوعيّة؟

الشّكل الأول:



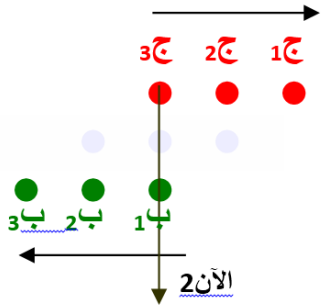
الآن الأوّل، الخطوط الثّلاثة مرتّبة هذا الترتيب التّرتيب هههالا ترتيب.

الشّكل االثاني:



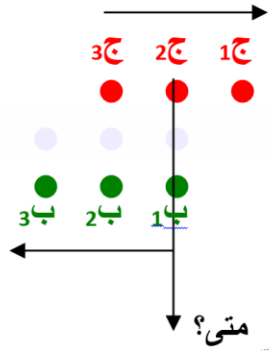
في الآن الثّاني، " الخطّ الأوسط يبقى ساكنا، والخطّان الثّانيان يتحرّكان بسرعة واحدة على جهة التّعاكس، بحيث كلّ نقطة منهما ب1، وج3، على الطّرف، تمرّ لتقع تحت النّقط المشافعة للنّقطة الّتي كانت تحتها في الآن الأوّل. إذَا ف ب1 أو ج3 قد مرّ في آن واحد من نقطة إلى نقطة مشافعة لها"[1].

الشّكل الثالث:



[1] - النّشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 205.

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- 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 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

---

[1]- ماهر عبد القادرمحمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، القاهرة، مصر، د ط، 1986، ص99. 89.

[2]- الأهواني محمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 151.

[3]- النّشار مصطفى، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 204.

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 - نقد حجج 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 والقيمة التّاريخية 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 ونيوتن**، " فزينون بحججه عن اللاّتناهي وضعنا أمام مشكلة كان حلها إيجاد حساب اللاّ نهايات، **وزينون** عندما تكلم عن وجود المكان ضمن مكان أظهر أبعاد جديدة للوجود واكتشف نسبية الحركة وهذا ظاهر في حجتة الرّابعة، ولكنّه لم يقبل به واعتبره تناقض وغير صحيح، وهو أظهر التّناقض في هذا الوجود بشكل

[1]- ماهر عبد القادرمحمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 9.
[2]- بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سايق، ص 113.

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 في مكان 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 أنفسنا وعقلنا نفرضهم فرضاً على الأشياء الخارجية حين ندركها، وليس لهما حقيقة وجود خارجية.

وإذا كان القدماء قد رفضوا فكرة زينون" 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]- المرجع نفسه، ص 133.

[2]- الأهواني 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 حقيقة"[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** وعبقرية زينون الفذة كانت قدرته على الوصول إلى أسس التّفكير البشري وإظهارها بهذا الجدل الفكري العميق لذلك يجب الانطلاق من المرحلة التي وصل إليها.

[1]- المرجع نفسه، ص 154.

-4- إمتداد الفلسفة الإيلية على الفلاسة الطّبيعيين المتأخرين

إذا كان بارمنيدس اختلف مع الطّبيعيين الأوائل الذين زعموا أنّ العالم متغير ومتحرك ومملوء كثرة مقابل قوله بالواحدية والثّبات، فإنه اختلف أيضا مع الطّبيعيين المتأخرين في المسألة نفسها، " وإن كان الطّبيعيون المتأخرون أخذوا عنه أنّ الموجود لا ينطبق عليه التّغير أو الفساد، وأنّه يظل مماثلا لذاته"[1].

فإنّ الطّبيعيون المتأخرون تأثّروا بالجانب المادي من فلسفة بارمنيدس، فإنّ الجانب العقلي من فلسفته ظل خاملا إلى أن أمسك به أفلاطون، وارتقي به إلى مستوى التّجريد العقلي الخالص، ويبدو ذلك بوضوح في نظريته عن المثل.

ولقد امتد أثر الإيليين على الفلاسفة الذين أتوا من بعدهم، سواء كان الطّبيعيون المتأخرون أو السّوفسطائيون، إذ تعد المدرسة الإيلية نقطة تحول هامة وحاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية خاصة في الدّور السّابق على سقراط، فكان تأثيرها واضحاً في أنباذوقليس وأنكساغوراس و ديمقريطس، فهؤلاء قد اضطروا إلى جعل المبدأ الأول متصفًا بالصّفات التي يقسم بها الوجود عند الإيليين، فهو أزلي أبدي وثابت، ومن ثم فهو لا يتغير من ناحية الكيف، كما أثر الإيليون في السّوفسطائية تأثيرًا كبيرًا، ولو أنّ هذا التّأثير جاء سيئاً من حيث إنّه أعطاهم السّلاح الذي به حاولوا أن يهدموا الفلسفة التي كانت سائدة حتى ذلك العهد، إنّ براعة السّوفسطائيين وحذقهم في فن الجدل وفي المنطق يرجع في المقام الأول إلى الإيليين.

يعدّ **أمباذوقليس" émpedocle"** (495 -435 ق م) من الفلاسفة الذين استفادوا كثيرًا من آراء الفلاسفة السّابقين عليهم، وقام أيضًا بالتّوفيق بين آرائهم، ويشترك فلاسفة التّوفيق في القول " بأنّ أصل الأشياء كثرة حقيقية، وأنّه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى، وإنّما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة. ويفترقون

[1]- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 34.

في تصور هذه الأصول، وطرائق انضمامها وانفصالها، هؤلاء الفلاسفة هم "أنكساغوراس وأنبادوقليس وديموقريطس"[1].

وعندما حاول أمباذوقليس تفسير نشأة هذا الكون أو تحديد علّة أولى له سار على الدّرب نفسه، فقد وفق بين آراء الفلاسفة الطّبيعيين، فلم يزعم أنّ لهذا العالم علّة واحدة، بل زعم أنّ للعالم أكثر من علّة، حيث أخذ عنهم عللهم الأولى: الماء، والهواء، والنّار، وأضاف إليها علّة أخرى هي الأرض(التراب)، وعندما تجتمع هذه العناصر مع بعضها بعضًا تكون الموجودات، وعندما تنفصل عن بعضها بعضا تفسد الموجودات، واجتماعها وانفصالها يكون بواسطة قوتين أطلق عليهما" قوتي المحبة والكراهية أو قوتي التّجاذب والتّنافر "وهذه العناصر أو العلل الأربعة لا يأتي بعضها من بعضها الآخر، بل على العكس من ذلك تأتي منها كل الأشياء، وهذا الرّأي الأمباذوقليسي رفضه أرسطاطاليس"[2].

والعناصر الأربعة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحرك، إنها تظل كذلك دائماً، حيث تدور مع دوران الوجود، وإذا كان الأمر كذلك، فما علّة ما نجده من حركة وتغيرٍ في هذا الوجود؟ يفسر أمباذوقليس ذلك: بأنّه يرجع إلى قوتي "المحبة والكراهية"، وهذا ما رفضه أرسطوطاليس كذلك، حيث يقول: " إنّه لا يتكلم كذلك على الحركة إلا بطريقة غاية في العموم، لأنّه لا يكفي أن يقال أنّ التّنافر والعشق هما اللّذان يعطيان الحركة إذا لم يعين أنّ العشق ينحصر في أن يسبب النّوع الفلاني من الحركة والتّنافر في أن يسبب النّوع الفلاني منها، وحينئذٍ كان يجب على أمباذوقليس ها هنا إما أن يحد الأشياء بالضبط، أو أن يتصور فرضًا ما، أو أن يوضح توضيحًا قويًّا أو ضعيفًا مع ذلك، أو أن يخلص منه بأية طريقة أخرى"[3]، وهكذا يفر أمباذوقليس من الالتزام بالرّأي القائل إنّ الأشياء كانت متحركة قبل كون العالم.

---

[1] - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 35.
[2] - طاليس أرسطو، الكون والفساد، مرجع سابق، ص 103.
[3] - أرسطو طاليس، الكون والفساد، مصدر سابق، ص112. 103.

إنّ قول أمباذوقليس إنّ الأشياء الكائنة في هذا الوجود تتحرك، لا يعني أنّها تتحرك دائماً، بل إنّها تتحرك حيناً وتسكن حيناً آخر، يقول أرسطاطاليس: "وإما على ما يقول أنبادقليس من أنها تتحرك مرة، ثم تسكن أخرى، وعملت الغلبة كثيرًا في واحد، وتسكن في الأزمنة التي فيما بين ذلك حين قال: " أما من جهة أنّ واحدًا شأنه أن ينشأ عن كثير وإذا التأم أيضًا واحدا تشعب منه كثير، فمن هذه الجهة يكون تكونها ولا يكون للدّهر أن ينالها وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبدًا، ولا ينتهيان مع ذلك، من هذه الجهة هي أبدًا غير متحركة دورًا"[1]، إذًا لا شيء ثابت على الإطلاق، والأمر برمّته اجتماع وافتراق بواسطة قوتي المحبة والكراهية المسيطران على هذا العالم.

وبقول" **كلي**" فإنّ أمباذوقليس كان فيلسوفاً موفقًا فيما يتعلق بمسألة التّغير والثّبات، فقد وفق بين رأي هيراقليطس الذي يري أنّ الوجود في حالة تغيرٍ باستمرار، ورأى بارمنيدس الذي ينفي عن الوجود التّغير، ويؤكد ثباته المستمر، فقد رأى أنباذوقليس: "أنّ هناك جانباً من الحقيقة عند كلّ من هذين الفيلسوفين، وفي رأيه أن الكون والفساد والتّغير ليست سوى اتصال وانفصال الجواهر الأزلية الغير المتغيرة، التي تختلف عن بعضها من حيث الكيف، ولكنّها منفصلة كمًّا، وهذا لا يعني أنّها ذرات، إذ هي في حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجودات". [2]

نستنتج من ذلك أنّ العناصر أو المبادئ الأربعة أو الجذور الأربعة كما يسميها هي المبدأ الأول للعالم الطّبيعي وهي عند أمباذوقليس ثابتة، لا يعتريها التّغير على غرار بارمنيدس، وعلى العكس من الأيونيين الذين زعموا أنّ العلّة الأولى للأشياء يعتريها التّحول والتّغير إلى كثيرٍ من صور المادة، وجمع أمباذوقليس على هذا النّحو بين النّقيضين: التّغير والثّبات فمهّد الطّريق أمام من أتى من بعده.

---

[1] - المصدر نفسه، ص231.

[2] - أبو ريان محمد على، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص 84.

استمر أصحاب المدرسة الذّرية **ليوقبس"Leukippos"** (ولد حوالي: 522ق. م) **وديموقريطس** على نهج أمباذوقليس، حيث رفضوا أنْ تكون علة واحدة للأشياء وزعموا "أنّ الموجودات تتألف من جسيماتٍ لا متناهية في الصّغر تسمى الذّرات، فجميع الأجسام مكونة في البداية من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات، وهي غير متناهية لا في عددها ولا في أشكالها، وأنّ الأجسام لا تختلف في أصلها بعضها عن بعضٍ إلا بالعناصر التي تتركب منها وبوضع هذه العناصر وترتيبها"[1]، وتقبل الذّرات الانقسام هندسيا، وليس ماديا، ويفصلها عن بعضها الفراغ، ولا تفنى، وأزلية، وحركتها أبدية، ولا نهاية لعددها " بل إنّ أنواعها لا نهاية لعددها، وهي تختلف عن بعضها بعضا شكلا و حجما". [2]

ويشير الذّريون إلى أنّ الذرات عندما تتّحد تكون الأشياء، والعكس عندما تنفصل تفسد الأشياء، وأرجعوا استحالة الأشياء إلى ترتيب الذرات ووضعها" وبينّوا أن أشكال الذرات لا متناهية؛ بسبب تغير مواضعها"[3].

وهكذا يخالف ليوقبس بارمنيدس على الرغم من اتصاله به، فليوقبس لم يتبع في تفسيره للأشياء الطريق عينه الذي اتبعه بارمنيدس وزينوفان، بل فيما يبدو ذهب إلى العكس، ذلك أن بارمنيدس وأكسينوفان قالا بأن الكل واحد لا متحرك غير مخلوق ومتناه، ولم يسمحا لأي واحد بالبحث فيماليس بموجود، أما هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة، سماها الذرات، وزعم أن عدد أشكالها لا نهائية، إذ لا يوجد سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذاك، وأيضًا لأنه رأى الأشياء في صيرورة وتغير دائمين، وقال أيضا "إن الموجود لا يقلّ في حقيقته عن غير الموجود، وأن الموجود وغير الموجود علتان متكافئتان لتوليد الأشياء، ذلك أنه زعم أن جوهر الذرات ملاء وسمّاها الموجود، وهي تتحرك في الخلاء الذي سماه

---

[1]- طاليس أرسطو، الكون والفساد، مصدر سابق، ص110. 109.

[2]- راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط3، 1967، ص 116.

[3]- طاليس أرسطو، الكون والفساد، مصدر سابق، ص 116.

اللاموجود، ول كنه ذهب إلى أن الخلاء اللاموجود حقيقي كالموجود سواء بسواء". [1]

سار **ديموقريطس** "**Démocritus**"(360 - 460 ق م) على درب **ليوقبس** نفسه، حيث أشار إلى أن الذرات هي العلة الأولى للأشياء، ونعتها بأنها لا متناهية من حيث الحجم والعدد ومن صفات الذرات أيضًا أن الخلاء أو الفراغ لا يدخل في تكوينها، بل يكون بينها، وهو ما يجعلها قادرة على الحركة، وبالنسبة للتغير فإنها تتغير من حيث الحجم دون الكيف.

وحركة الذرات تكون من داخلها، أي تلقائية لا تحتاج إلى مؤثرٍ خارجي مثلما صرّح بذلك أكثر من فيلسوف، مثل أمباذوقليس، وعندما تتحرك في الخلاء تكون الموجودات، فالذرات تتحرك" حركة مستمرة في جميع الاتجاهات، أي ليس لها اتجاه واحد، ولا تسقط إلى أسفل، وهذا هو معنى وصف ديمقريطس لها بأنها ليس لها وزنٌ.

وكانت الذّرات منتشرةً في الخلاء اللاّنهائي منذ البداية، ثم ولدت عوالم لا نهاية لها بواسطة الدّوامة (Tourbillon)، فتجمعت الذّرات المتشابهة ببعضها، وتكونت الموجودات في هذه العوالم، إذا حركة الذرات لا علّة لها، إنها ضرورية، إنها موجودة في الذرات، بالإضافة إلى أن الخلاء يختزن في داخله الحركة الدائرية للذرات.

وخلاصة القول إنّ الذّريين وفقوا بين ثبات بارمنيدس من جهةٍ، وتغير هيراقليطس من جهةٍ أخرى، بعبارةٍ أخرى لم يثبت الذّريون على آراء بارمنيدس؛ بل إنّهم انحرفوا عنها بقولهم بالحركة والخلاء، وفي تفسيرهم للتّغير الظّاهر في هذا الوجود، لقد رأى مؤرخي الفلسفة في الأثر الإيلي في المدرسة الذّرية، بعضهم يرى أنّ القول بالذّرة جاء نتيجة التّأثر بالفلسفة الإيلية خاصة، فلوقيبوس و ديمقريطس

[1]- Leaertius (Diogenes) Lives of eminents philosophers: , vol II , book IX, p: 45

قد أضفيا على الذّرة خصائص الواحد البارمنيدي كالماء واستحالة القسمة الطّبيعية في داخلها، وإلى هذا الرّأي يذهب **أرسطو** قديماً، **وبرنت** في العصر الحديث ويرى **ثيوفراسطس** أنّ ديمقريطس قد انحرف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة اللاّوجود أو الخلاء كفكرة لازمة للتّغير وكون الأشياء وفسادها وحركتها وكثرتها، أما جومبرز فيرى اتفاق الإيليين والذريين في المقدمة ال كبرى ثم اختلافهم في النتائج، ويصوغ وجهة نظر كل في قياس على النحو الآتي:

"الإيليون: بدون الخلاء لا حركة. والذريون: بدون الخلاء لا حركة ولا خلاء وتوجد حركة، إذا لا حركة، ويوجد خلاء، وليست المدرسة الذّرية بعيدة الصّلة عن فلسفة كلٍّ من أنباذوقليس وأنكساغوراس، إنّها تبدو وسطا بين المذهب الواحدي لدى بارمنيدس، وبين مذهب الكثرة لدى أنكساغوراس وأنباذوقليس".
[1]

يرى **أنكساجوراس" Anaxagore**"(500 - 458 ق م) أنّ جميع الأشياء كانت معًا، وكان من الصّعوبة بمكان تمييز بعضها عن بعض، ويستثني أنكساجوراس من ذلك العقلَ، فهو غيرممتزج بشيء، وهو قائم بذاته، واستثنى العقل؛ لأنّه ألطف الأشياء، وأنقى الأشياء، وعالم بجميع الأشياء، وقدرته عظيمة، وهو يحكم جميع ما هو حي، ويشير إلى أنّ العقل هو" الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى، وبدأت الأشياء تتحرك من نقطةٍ صغيرة، ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر، ولا تزال تنتشر، والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، والعقل هو الذي بث النّظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن، والتي سوف تكون"[2].

ولا يقف دور العقل عند ذلك فحسب، بل إنّه المسؤول كذلك عن حركة الأجرام العليا، فالعقل هو" المسؤول عن الحركة التي تدور بمقتضاها الشّمس والقمر

[1]- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 178. 177.
[2]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 195. 194

والنّجوم، والهواء والأثير المنفصلين عنها، هذه الحركة التي أحدثت الانفصال، فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنّور عن الظلّمة، واليابس عن الرّطب، " وكانت هناك أشياء كثيرة، ولا ينفصل أو يتميز شيء عن شيء انفصالا أو تمييزا مطلقًا، ماعدا العقل، والعقل كله متشابه، كبيره وصغيرة، ولا شيء آخر يشبه شيئا آخر، بل كل شيء من الأشياء يشبه، وكان يشبه تلك الأشياء التي يحتويها أكثر من غيرها"[1]، إذا الأشياء جميعها" كانت ساكنة زمانا لا نهاية له، ثم حركها العقل"[2]، وهنا يثبت بروتاغوراس أنّ مصدر جميع الأشياء أو الكون هو العقل.

إنّ أنكساجوراس استفاد من السّابقين عليه الذين أنكروا التّغير المطلق، فقد وضع فلسفته على "الأساس الذي اتخذه من قبله إمبذوقليس وطائفة من الذّريين، "فأنكروا الصّيرورة المطلقة التي تذهب إلى تحول الكون تحولا مستمرًّا من حالة الوجود، لأنّه يعتقد أنّ المادة لا تنشأ ولا تفنى، فينبغي أن نلتمس علّة التّحول الذي يطرأ على الأشياء في اتصال أجزاء تلك المادة وانفصالها".[3]

إذًا لم يفسر أنكساجوراس الحركة بطريقة أمباذوقليس نفسها، بل جعل العقل هومبدأ الحركة، ويختلف دور العقل عنده عن دور العقل عند بارمنيدس الذي حصر دور العقل في معرفة الوجود الحقيقي.

بروتاجوراس" Protagoras"(ولد حوالي 490 ق م) ناقش السّوفسطائيون بدورهم مسألة كون الوجود متغيرًا أم ثابتاً، فها هو ذا يعبر عن هذه القضية من خلال مقولته المشهورة "أنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد".[4] ويقصد بروتاجوراس بالإنسان هنا

---

[1]- المرجع نفسه، ص 195.
[2]- طاليس أرسطو، السماء والعالم، مصدر سابق، ص 301.
[3]- أمين أحمد، نجيب محمود زكي، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 55.
[4]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 264.

الإنسان الفرد لا الإنسان عامة، "وهذا يعني أنّ الأشياء تكون للإنسان (أ) كما تظهر له، وتكون للإنسان (ب) كما تبدو له"[1].

وهذا يعني أنّ الحس هو المصدر الوحيد والصّادق للمعرفة، ويوضح أفلاطون ذلك بقوله: " سقراط خذ مثلا، إنّ الرّيح عينها تهب من كل صوب، وبرغم ذلك فإنّ واحدًا منا يمكن أن يشعر بالبرد، وأن لا يشعر الآخر به، ويمكن لواحدٍ منا أن يشعر بالبرد بشكل طفيفٍ وأن لا يشعر به الآخر؟.

ثياتيوس: حقيقي تمامًا.

سقراط: وبعد أن تكون الرّيح باردة في هكذا وقت أم لا، ليس بالنّسبة لنا؛ بل على نحو قاطع، أو هل يمكننا أن نقول، كما قال بروتاغوراس: إنّ الرّيح تكون باردة لمن يكون باردًا، أو أنّها ليست كذلك لمن لا يكون باردا؟

ثياتيوس: افترض الرّأي الأخير؟.

سقراط: وعلاوة على ذلك، فإنّ الرّيح تظهر كذلك لكل منهما؟

ثياتيوس: نعم.

سقراط: وتظهر له"، تعني الشيء عينه مثلما" يدرك هو بالحس.

ثياتيوس: حقا.

سقراط: إذا فإنّ الظّهور للعيان والإدراك بالحس يتطابقان في حالة الحر والبرد، وفي

حالات أخرى مشابهة، لأنّنا يجب أن نسلم بأنّهما يكونان لكل إنسان، كما يدركها

بالحس فقط مثلما يكونان حقا.

---

[1]- أفلاطون، ثياتيوس، المحاورات الكاملة، تر: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، د ط، 1994، ص 151.

ثياتيوس: نعم.

سقراط: إذا فإنّ الإدراك الحسي يكون في وجود على الدّوام، وكونه الشّيء عينه كالمعرفة فهو لا يخطئ"[1]، إذا ما أحس به فهو الحقيقي، وما لا أحس به فهو غير الحقيقي، ولما كان الحس متغيرًا من شخصٍ إلى آخر، ومتغيرًا كذلك عند الشّخص بعينه من وقتٍ إلى آخر، فإنّ المعرفة متغيرةٌ بدورها من شخصٍ إلى آخر، وهي متغيرة عند الشّخص الواحد من آن إلى آخر، وهو ما يستتبعه أنه لا مجال إلا للتّغير والصّيرورة في الوجود، ويتفق بروتاجوراس بذلك مع طرح هيراقليطس ويخالف طرح بارمنيدس.

يقول أفلاطون: "سقراط سأشرح لك وأخبرك عن محاورة سامية، محاورة تعلن أن لا شيء في العالم يكون واحدًا بنفسه، أو يمكن أن يدعي هذا بحق أو من هذا النّوع، ولكن إذا سمى أي شيء كبيرا فسيظهر أنّه صغير أيضًا، وإن دعي ثقيلا فيبدو خفيفا، وهكذا دواليك، ليس هناك شيء واحد، لا هذا، ولا ذلك وإن كل تلك الأشياء التي نعلن أنّها تكون تأتي إلى الوجود من الحركة، والتّغيير، ومن المزج مع بعضها بعضا، وإن وجب التّكلم بشكل غير صحيح، فإنّه لا يوجد وجود على الاطلاع، بل توجد صيرورة دائمة ومستمرة". [2] يمكن افتراض أنّ كل الفلاسفة المتعاقبين اتفقوا معك في هذا، يا بروتاغوراس، ما عدا بارمنيدس، أخص بالذّكر منهم هيراقليطس، وإيمباذوقلوس وبقية الفلاسفة، وهكذا يمكن أنّهم فعلوا فعل الأسياد العظماء لنوعي الشّعر الهزلي والمأساوي، أي أوجدوه هناك أيخارموس، أمير الشّعر الهزلي، وهوميروس أمير الشّعر المأساوي، وعندما يغني الأخير عن: المحيط حيث نشأت الآلهة والأم تيثوس، ألا يعني أنّ كل الأشياء تكون نتاج التّغير المتواصل أو السّيلان الدّائم ونتاج الحركة؟.

---

[1] - أفلاطون، ثياتيوس، مرجع سابق، ص 152.

[2] - السّيد مراد محمود، فلسفة التنوير لدى السوفسطائيين، بحث لنيل درجة الماجستير، إشراف نصار محمد عبد الله، قسم الفلسفة كلية الآداب، جامعة سوهاج، مصر، ص 93. 92.

نستنتج مما سبق أنّه لا يمكن إصدار حكم ما عام على الإطلاق، وهو ما يترتب عليه امتناع قيام العلم، وطبق السّوفسطائيون ذلك المبدأ البروتاجوراسي على مجال الأخلاق، وهو ما أدى إلى امتناع قيام فضيلة عامة يتفق عليها النّاس جميعًا، وامتنع كذلك اتفاق النّاس على تحديد مفهوم عام للرّذيلة، فما أرى أنّه فاضلٌ فإنّه فاضلٌ بالنّسبة لي، وما أرى أنّه رذيلة فهو رذيلة بالنسبة لي، وبالنّسبة **لجورجياس (Gorgias)** فإنّه غالى في شكّه في المعرفة والوجود، ويبدو ذلك بوضوح في مؤلفه "في الوجود "أو" في اللاّوجود"، ويبدو من الشّذرات المتبقّية من هذا المؤلف أنّه انتهى إلى لا يوجد شيء:

أ- "لا يوجد اللاّ وجود.

ب- لا يوجد الوجود (1) كشيء أزلي (2) أو مخلوق (3) أو أزلي ومخلوق (4) أو واحد (5) أوكثير.

ج- لا يوجد مزيجٌ من الوجود واللاوجود.

د- إذا وُجد شيءٌ فلا يمكن إدراكه.

هـ- إذا أمكن إدراكه فلا يمكن نقل المعرفة به إلى الغير"[1]، وهذا الرّد من جورجياس يبيّن مقدرته الجدلية في الرد على أصحاب الثّبات الإيليين، فهو يطرح طرحًا منافياً تمامًا لما طرحوه، إنّه ينتصر للتّغير الهيراقليطي مقابل الثّبات البارمنيدي.

و-

ومما تقدم نخلص إلى مايلي:

بالنسبة لأمباذوقليس فهو من الفلاسفة الموفقّين الذين وفقّوا بين آراء الفلاسفة السّابقين عليهم، فزعم أنّه لا توجد علةّ واحدة أولى للأشياء، بل يوجد أكثر من علّة أو عنصر هي(الماء، والهواء، والنار، والتراب)، وعندما تجتمع هذه العناصر مع

[1]- الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 279.

بعضها بعضًا فإنها تكوّن الأشياء، وعندما تنفصل عن بعضها بعضًا تفسد الأشياء، ويتم ذلك بواسطة قوتين هما: المحبة والكراهية.

والعناصر الأربعة التي اثارها أمباذوقليس لا يسري عليها التّغير في حين يسري التّغير على الوجود، وما نراه في الوجود من تغيّرٍ يرجع إلى قوتي" المحبة والكراهية" المسيطرتين على العالم، وهكذا وفقّ أمباذوقليس بين ثبات بارمنيدس وتغير هيراقليطس.

أكّد ليوقبس أنّ للأشياء أكثر من علّة، هي الذّرات اللا متناهية في الصّغروالعدد، وعندما تجتمع الذّرات مع بعضها بعضًا تكون الأشياء، وعندما تنفصل عن بعضها بعضًا تفسد الأشياء. والذّرات تجتمع، وتنفصل في الخلاء.

ـ ونحا ديموقريطس على درب ليوقبس، وزعم أنّ الذرات هي العلة الأولى للأشياء، وأشار إلى أن الذرات تتغير من حيث الحجم دون ال كيف، وحركة الذرات من داخلها لا من خارجها، وهكذا وفَّقّ الذريون بين تغير هيراقليطس وثبات بارمنيدس بقولهم بحركة الذرات وإضفائهم صفات الواحد البارمنيدي عليها.

ـ في حين أنكساجوراس فقد جعل العقل مبدأ الحركة، فالأشياء جميعها كانت ساكنة زماناً، ثم حركها العقل، وأنكر التغير المطْلق على غرار الذريينّ وأمباذوقليس.

ـ ويتبين من عبارة بروتاجوراس" أنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعًا"، وأنّ المعرفة متغيرة ونسبية، وأنّه لا يوجد قاعدة أخلاقية عامة يستند إليها البشر في سلوكيّاتهم، فما أرى أنّه حقيقي وفاضل بالنسبة لي، فهو كذلك، والعكس صحيح، وما يرى الآخر أنّه حقيقي وفاضل بالنسبة له فهو كذلك بالنسبة له، وبذلك انتفى قيام العلم والأخلاق على أيدي السّوفسطائيين، وانتصر جورجياس بدوره لتغير هيراقليطس على ثبات بارمنيدس.

خاتمة:

يتضح من خلال دراستنا لموضوع بحثنا والموسوم ب: إشكالية سؤال الطبيعة في المدرسة الإيلية بين بارمنيدس وزينون الإيلي، 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 إلى ثلاثة فئات وهي:

- الفئة الأولى وتقول بأنّ أصل العالم يرجع إلى مبدأ واحد (أول) ذو طابع مادي فزيائي وهم الأيونيون.

- الفئة الثّانية فردت العالم إلى مبدأ واحد (أول) ذو طابع عقلي مجرد وهم الفيثاغوريون، في حين نجد الإيليون أعطوه بعد أنطولوجي ميتافيزيقي.

- 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 لا يحصى 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 كالحل عند **أنباذو قليس** الذي قال بالعناصر الأربعة الماء، الهواء، النّار، التّراب.

أمّا من ناحية الكيف فتنوع بين ما هو مادي محسوس مثل ما هو عند **ديموقريطس** الذي قال "بالذّرات" وما هو حسي وعقلي معا كحال "**النار**" العاقلة الحيّة عند **هيراقليطس** ،وما هو عقلي مجرد مثل الواحد الرّياضي عند **فيثاغورس** ،ونشأة ما بعد 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 استمرارا وتطورا 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 بابتعاد التّفكير الفلسفي عن الميل المادي الصّرف أثمر نوعا من الانتقال الى ما بعد الطّبيعة عند **الفلاسفة الإيليين** 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 ما يعرف 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 "**باريمينس**" 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 - 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 أفكار وتجارب الفلاسفة السّابقين، فجدير بنا على مستوى التّنظير والتّحليل المنطقي، أن نكيفها مع واقعنا الذي نعيشه.

فالإنسانية قاطبة مدينة لعلماء وفلاسفة اليونان من خلال ما قدموه من نظريات في المعرفة والأخلاق والسّياسة والميتا -ـ أنطولوجيا والتّأمل في أسرار الكون وفك شفراته، وبالاكتشافات في الرّياضيات والهندسة وغيرها من العلوم.

إنّ الفلاسفة اليونان هم المبدعون الأوائل للتّفكير العقلاني والتّنظير له، وكان شعارهم معبد دلفي "أعرف نسك بنفسك" فالحضارة اليونانية قد كتب اسمها بأحرف 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.

المصادر و المراجع :

1. أفلاطون، المأدبة، تر: وليم الميري، مطبعة الاعتماد، القاهرة، مصر، ط1، 1945.
2. أفلاطون، ثياتيوس، المحاورات الكاملة، تر: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، دط، 1994.
3. طاليس أرسطو، الكون والفساد، تر: احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، مصر، د ط، 1932.
4. طاليس أرسطو، السماع الطبيعي، تر: إسحق بن حنين، د س.
5. أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار القومية للطباعة، القاهرة، مصر، ط2، 1965.
6. الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2009.
7. بدوي عبد الرحمان، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1943.
8. بلدي نجيب، دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987.
9. بوعزة الطيب، الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، دار وجوه للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
10. جديدي محمد، الفلسفة الإغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008.

11. الخطابي عزالدين و كثير إدريس، في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، المغرب، ع 48، ط1، 2006.

12. راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، دس.

13. راسل برتراند، حكمة الغرب، (الجزء الأول)، تر فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ع 62، د ط، 1990.

14. س بريوشينيكين، الفيزياء الفلكية والميثولوجيا القديمة، تر حسان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2006.

15. ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 1984.

16. علي رمضان أحمد السيد، الفلسفة اليونانية عرض ونقد، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ط2، 2012.

17. غلاب محمد، الفلسفة الإغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1938.

18. كاظم الوالي عبد الجليل، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2009.

19. مراد محمود، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004.

20. مطر أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

21. مطر أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1977.

22. النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء، القاهرة، ط2، 2007.

23. النّشار مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1997.

24. نيتشه فريدريك، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005

المصادر باللغة الأجنبية:

2. Aristote, La Métaphysique, Tome 1 et 2. Nouvelle Edition Par J. Tricot.

3. 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.

4. Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, ed Le fèvre, Paris 1840.

5. Gang Zheng: Mythes et croyances du monde chinois primitifs Payot 1989.

6. Henri Riter, Histoire de la philosophie. 1partie, il, trd G.J. Tissot. Paris 5. Gomperz Theodor, Les penseurs de la Gréce. Tome Ier, traduit par Aug. Reymond. Lausanne, Payot et Paris, Alcan, 1904.

7. Jaques Chevalier, Histoire de la pensée antique, Edi. F flammorion 1955.

8. Jques Brunschwing. GLioyd: le savoir grec, dictionnaire critique, Flammarion. 1996

9. Lunaire Philosophique, J.VR.N. Paris1981.

10. Peter Kunzman, Frans Peter Burkard, et Franz. Weidman : Atlas de la philosophie la pochohèque ,1993.
11. Aristote, Metaphysique, Translated by W.S.Ross, Oxford University Press American, Branch.1924
12. Aryeh Finkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 .1990.
13. Bogomolov ,history of Ancient philosophy Grecce and Rome, TV, by Vlamidir Stankevich progress publishers Moscou.in the union of Soviet socialiste Republics, 1985.
14. Eduard Zeller. AHistory of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881.
15. Héraclites : frags 36, quoted from: Kathleen Freeman :Ancilla to the pre ـ Socratic philosophy,2004.
16. Hermann Frankel, Dichtung und Philosophie des friihenGriechentums, 2nd ed, Munich 1962.
17. Homer, the Iliada, into done English, by Andrew Lange, Walter Leaf, Macmillan, coltd, New York, 2 vol. 1965.
18. Karl Reinartdt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt am Main 1959.
19. Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform, of Greek Religion, Heres, 102. Bd, H. 2 .1974.
20. Simplicius, Commentary on Aristotle's Phsics, Logicial, texts, London, 1993.

فهرست المحتويات

مقدمة.....9

1- أكسينوفان وتأسيسه للفلسفة الإيلية.....11

2- بارمنيدس وفلسفة الوجود الضروري (الإيون.).....30

3- فلسفة زينون الإيلي وحججه في الوجود الضّروري.....56

4- إمتداد الفلسفة الإيلية على الفلاسة الطّبيعيين المتأخرين.....75

خاتمة.....87

المصادر و المراجع.....93