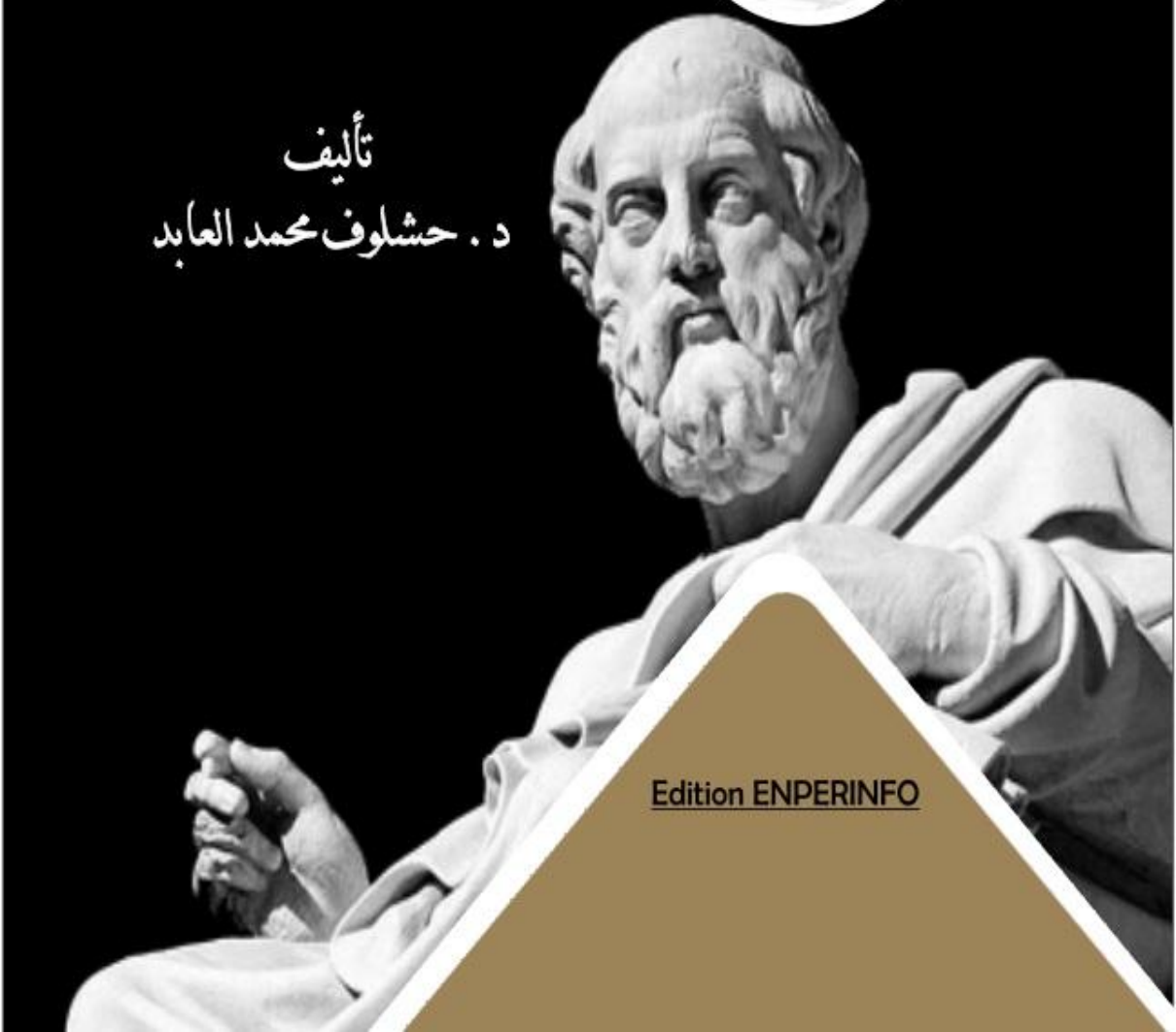
وحدة البحث: علوم الإنسان
للدراسات الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية
سلسلة إصدارات دكتورالية
12

سؤال الوجود في الفكر الفلسفي اليوناني

دراسة تاريخية

من طاليس إلى أرسطو



تأليف
د . حشلوف محمد العابد

Edition ENPERINFO

د. حشلوف محمد العابد

سؤال الوجود
في الفكر الفلسفي اليوناني

دراسة تاريخية
من طاليس إلى أرسطو

سلسلة أبحاث دكتورالية

ALPHA NOUR
دار ألفا نور
للإنتاج والنشر والتوزيع

الناشر

وحدة: علوم الإنسان للدراسات الفلسفية والاجتماعية والإنسانية.

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

bou**arfah9@gmail.com**

« الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء الوحدة »

حقوق الطبع محفوظة للوحدة

Edition ENPERINFO

1443هـ - 2022 م

ردمك: 978-9931-797-30-2

الإيداع القانوني: جوان 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

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

سورة القصص الآية:5.

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 لِمُنْتَجِهِ 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 قوَّةُ 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 لِلْحِوَارِ المعرفي اَلَّذِي يُمْكِنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ فِي حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى اَلْتَمَوْضعِ مَغارِبِيًّا وَعَالَمِيًّا، 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 والْحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمِينًا وَصَادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا وَثانِيهَا أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

مقدمة:

حاول الإنسان ومنذ المغامرات الفكرية الأولى له، فهم هذا الكون والوجود الغامض المليء بالألغاز والأسرار، والوصول إلى القوانين والنواميس التي تحكمه، بغية التحكم فيه وترويضه لصالحه في شتى مجالات الحياة، كون الإنسان أرقى الموجودات لامتيازه بملكة العقل عن غيره من الكائنات.

ومن خلال هذه المحاولات، بدأ يتشكَّل مبحث "الطبيعة" تدريجياً، كأوَّل المباحث الفلسفية التي خاض فيها الإنسان في التاريخ، فغدا مفهوم "الطبيعة"، يتغيَّر من تفسير إلى تفسير آخر مُخالف له، بتعدُّد المدارس والمذاهب من جهة، ونمط تفكير الفلاسفة المفكرين الذي عايشوها من جهة أخرى، باختلاف الإطارين الزماني والمكاني لكل مرحلة من مراحل الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام.

ولا يختلف اثنان على أنَّ الفكر الفلسفي اليوناني، كان من أبرز وأهم المحطات التي شهدها الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام في سيرورته عبر التاريخ، فقدشهد على أكبر منعطف، كان له عظيم الأثر في بلورة نمط التفكير البشري من "الميتوس" إلى "اللُّوغوس"، أو بتعبير أدق من حالة التفكير الميتولوجي الممزوج بالغيبيات والمياتفيزيقيات التي تخوض في الإلهيات، إلى حالة التفكير العلمي البحت المبني على أسس عقلية ومنطقية عمادها التأمُّل والتفكُّر والتدبُّر العقلي والملاحظة العلمية، ولو ليس بنفس الدرجة التي هي عليها علومنا في وقتنا الراهن.

ومنه، فقد اتَّفق أغلب المؤرخين والدارسين لتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني على أنَّ الإغريق هم من وقَّعوا على شهادة ميلاد "الفلسفة" بمعناها الأحق في القرن السادس قبل الميلاد (ق6 ق.م)، بعدما كانت حبيسة الأساطير والخرافات عند سابقيهم من حكماء وكهنة الحضارات الشرقية القديمة: (الهندية، الصينية، المصرية، البابلية السومرية الأكادية، الآشورية، الفارسية... الخ).

ولما كان الفكر الفلسفي اليوناني منعطفاً حاسماً في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، فقد كان لمبحث "الطبيعة" نقلة نوعية تماشياً مع هذا المنعطف، حيث عرفت مواضيع "الطبيعة" تطوُّراً علمياً ملحوظاً في جميع مراحل الفلسفة اليونانية، بدءاً من المرحلة "الما قبل سقراطية" والتي تعد أوَّل مراحل الفكر الفلسفي اليوناني.

وذلك من خلال ما قدَّمته جملة من المدارس الفلسفية التي شَكَّلت هذه المرحلة، بداية مع "المدرسة الأيونية" ممثلة بكل من: (طاليس- أنكسمندر- أنكسمانس- هيراقليطس) ثُمَّ"المدرسة الفيثاغورية" على يد: (فيثاغورس)، وتليها "المدرسة الإيلية" عند كل من: (أكسينوفان- بارمنيدس- زينون الإيلي)، لتنتهي هاته المرحلة من الفكر الفلسفي اليوناني عند فلاسفة الطبيعة المتأخرين وهم على التوالي: (أنباذوقليس- أنكساغوراس) وفلاسفة "المدرسة الذّرية":(لوقيبوس وديموقريطس).

كما عرف الفكر الفلسفي اليوناني مرحلة أخرى لاحقة للمرحلة "الما قبل سقراطية" عرفت بالمرحلة "السقراطية" والتي لطالما اعتبرها المؤرخون العصر الذهبي ليس للفلسفة اليونانية فحسب، بل لتاريخ الفلسفة ككُل، ويعود ذلك إلىعظمة الفلاسفة المفكرين الذين عايشوها ممثلين في: الحركة السفسطائية"

وتحديداً عند كل من: (بروتاجوراس، وجيورجياس)، ثُمَّ (سقراط) وتلميذه (أفلاطون)، والمعلم الأوَّل (أرسطو) الذي كان بدوره تلميذاً لـ(أفلاطون).

وعليه، نحن في هذه الدراسة، سنستقصي مفهوم "الطبيعة" والبحث في أصل الوجود تحديداً، في هاتين المرحلتين المُهمتين من الفكر الفلسفي اليوناني، وفق منهج تاريخي تحليلي، بما يتناسب وطبيعة الموضوع، وذلكمن خلال محاولة الإجابة على الأسئلة التالية:- **كيف تَمَّ تفسير أصل الوجود في المرحلتين "الما قبل سقراطية" و"السقراطية" على اختلاف مدارسها وفلاسفتها؟ وهل كانت تفاسيرهم ترتقي إلى ما يمكن أن نقول عنه أنَّه تفسير فلسفي بمعناه الأحق؟**

الفصل الأول:
تفسير أصل الوجود في المرحلة الما قبل سقراطية

****

1- المدرسة الأيونية:

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

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

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

وقد كانت هذه الخطوة أول دفعة نحو فهم للعالم...إلَّا أنَّ الأيونيين لم ينجحوا تماماً في استئصال شأفة الخرافة، بحيث إنَّه لم يخل عصر في الأزمنة التي تلتهم حتى اليوم إلَّا وكان مكبلاً بإسارها.[1]

وفلاسفة هذه المدرسة هم: **(طاليس Thales De Milet- أنكسمندر Anaximandre.- أنكسيمانس Anaximene.- هيراقليطس Heraclite).**[2]

وقد كان هؤلاء الفلاسفة في الوقت نفسه، أوَّل المُنَظِّرين للفكر الفلسفي الإنساني بمعناه الأحق وممارسة فعل التفلسف، حسب رأي العديد من مؤرخي الفلسفة.

أ- طاليس: Thales De Milet (640- 562 ق.م).

يُقِرُّ تاريخ الفلسفة بأنَّ (طاليس)- أول فلاسفة اليونان- حاول أن يُفسِّر كيف تكوّنت الأجسام الطبيعية "العالم"؟ فذهب إلى أنَّ أساس العالم الطبيعي "الأجسام" عبارة عن مادة هي **"الماء"** ثُمَّ تجمدت، وأنَّ الاختلافات المشاهدة التي نراها في هذا العالم هي نتائج استحالات تعرضت للماء، فغيّرت مظاهره الخارجية أو خاصياته التي كانت ترافقه وهو "ماء"، وأَحَلَّت محلها خاصيات أخرى تتلاءم مع المظهر الجديد الذي استحال إليه "الماء"، فكُل شيء عنده نشأ من **"المادة".**[3]

---

[1]- إرفين شرودنغر، الطبيعة والإغريق، ترجمة: عزت قرني، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي د.ب.ن، د.ط 1962، ص: 82، 83.

[2]- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ط1، 2009، ص: 55.

[3]- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، دار الدراسات العلمية للدراسات والنشر، مكة المكرمة (المملكة العربية السعودية)، ط2، 2012، ص: 296.

ورأي (أرسطو) في فلسفة (طاليس). قال في كتاب (ما بعد الطبيعة): "**يقول بأنَّ المبدأ هو "الماء" (وهذا هو السبب في قوله إنَّ الأرض تطفو فوق الماء). ولا ريب في أنَّ الذي أدى به إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أنَّجميع الأشياء تتغذَّى من "الرطوبة"، وأنَّ "الحار" نفسه ينشأ عنها ويحيا بها (لأنَّ ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها). وهذه الملاحظة هي التي جعلته يأخذ بهذا التصور، وكذلك ملاحظة أخرى هي أن بذور جميع الأشياء رطبة بالطبع**"[1]، ويُدعِّم رأيه بدليل هو: إنَّ النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة "الماء"، فما منه يتغذى الشيء يتكون منه بالضرورة، ثُمَّ إنَّ النبات والحيوان يُولدان من الرطوبة فإنَّ الجراثيم الحية رطبة، وما منه يولد الشيء فهو مُكَوَّن منه، بل إنَّ "التُّراب" يتكوّن من "الماء" ويطغى عليه شيئاً فشيئاً، وما يُشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنَّها خرجت من الماء وصارت قرصاً طافياً على وجهه كجزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر إليه، فالماء أصل الأشياء.[2]

يواصل (أرسطو) حديثه عن رأيه في فلسفة (طاليس) في كتاب (ما بعد الطبيعة): "**ويذهب البعض [لعلَّه يُشير إلى أفلاطون] إلى أنَّ قُدماء الكونيين Cosmologistes الذين وُجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أوَّل من فكَّروا في الآلهة وتصوَّروا الطبيعة على هذا النحو، فهم يجعلون**

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

[2] - أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص: 296

أقيانوس وتيئس أصلين للكون، ويجعلون الآلهة تحلف بالماء الذي يُسميه الشعراء ستيكس Styx...".[1]

وهنا نجد (أرسطو) يصل بين تفكير (طاليس) وبين الشعراء الذين تصوروا الآلهة أصل للكون، وجعله يخطو بذلك خطوة إلى الأمام، فيُقابل بين التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي....Philosaphos و Philomythosفلم يغب عن ذهن (أرسطو) تفسيرات (هوميروس وهزيود وأورفيوس)، وجعل هذه التفسيرات الميثولوجية سابقة على التفسيرات العلمية الفلسفية، وعنها نشأت، واستدل كذلك بـ(أفلاطون) الذي أشار إليه في الفقرة السابقة. ويكون فضل (طاليس) عند (أرسطو) أنه نقل التفكير من الميثولوجيا إلى الفلسفة.[2]

لماذا اعتُبِر (طاليس) أب الفلسفة؟ هل على أساس قوله بأنَّ الماء أصل الأشياء؟ أم أن هناك أساس آخر؟. حقيقة الأمر، لم يكن هناك دلالة أو قيمة في "ماء" (طاليس) الفلسفي في ذاته، بل في أنَّه كان أوَّل مُحاولة مُسَجَّلَة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الأساطير والآلهة المُصطبغة بصبغة إنسانية، فضلاً عن ذلك فإن (طاليس) طرح المشكلة وحَدَّدَ اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على (سقراط)، ولقد كان التفكير الأساس في تلك الفترة أنَّه لابد أن يوجد وراء التكاثر في العالم مبدأ أقصى واحد، وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من (طاليس) إلى (أنكساغوراس) هي طبيعة ذلك المبدأ الأول الذي صدرت منه جميع الأشياء.[3]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 51.

[2] - نفسه، ص: 51، 52.

[3] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 61.

وبهذا يرى (طاليس) أنَّ "الماء" هو المادة الوحيدة التي يعرفها الإنسان بغير صعوبة في الأحوال الثلاثة: (الصلبة، والسائلة، والغازية)، "فالتراب" مثلاً ليس إلَّا فُتات صخر و"الصخر" ليس إلَّا ماء تَجَمَّد ثُمَّ تَحَجَّر، و"الهواء" ليس إلَّا ماء تبخر، و"السحاب" ليس إلَّا بخاراً تكثف، و"النَّار" ليست إلَّا حرارة انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء ثُمَّ تجمدت، وهكذا تكون الصورة العامة للأشياء لدى (طاليس) هي:

1. أنَّ "الماء" يوجد فوق رؤوسنا على صفحة السماء المائية التي تعلونا.
2. أنَّ "الهواء" هو ماء متبخر.
3. أن "النار" انبعثت من احتكاك الأجسام التي كانت ماء ثُمَّ تجمدت.
4. أنَّ "الأرض" قرص على سطح الماء.
5. أنَّ "الشمس" تجري حولنا على نفس البحر الذي تقوم فوقه الأرض حتى تصل إلى أماكنها المقدرة للشروق في جهة الشرق.
6. أنَّ السبب في حدوث "الزلازل" راجع إلى اهتزاز "الماء".
7. أنَّ "الحياة" كُلَّها أتت من البحر.[1]

فأصل الأشياء إذن هو "الماء"...إنَّه أرجع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد...وقال به على أنه نظرة واحدة في تفسير أصل الوجود[2]. وأثر (طاليس) القول بالمادة مادة أولى عنها تنشأ جميع الموجودات. فهو "واحدي Monist" في الفلسفة.[3]

---

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

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

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 53.

ولم تخلو كوزمولوجيا (طاليس) من عناصر الميثولوجيا القديمة، فقوله بالمحيط- الماء- كبداية بل إله رُبَّما كان يرجع إلى مُؤَثِّرات كوزمولوجيا قديمة. ورُبَّما تكون النظرية في مجملها مستلهمة من الثقافة المصرية القديمة.[1]

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

فيلسوف معاصر لـ(طاليس) استخدم مثله مثل (طاليس) نتائج للملاحة وللأرصاد الجوية. معروف كأوَّل من وضع خريطة لـ"أيونيا" وللكرة الأرضية- المعروفة وقت ذلك- وكذلك كان أوَّل فيلسوف لـ"أيونيا" استخدم طريقة الكتابة النثرية، في مُؤلفه الشهير: **"في الطبيعة"**. ولقد وضع الكثير من الفلاسفة اللَّاحِقين كُتباً بنفس العنوان.[2]

كُل ما نعرفه عن هذا الفيلسوف وصلنا عن **(ثيوفراطس)** الذي ذكر أن (أنكسمندريس) كان صديقاً معاصراً لـ(طاليس)، ولكن **(سمبليقيوس)** يقول إنَّه تلميذه وخليفته، وذكر أيضاً أنَّ (أنكسمندريس) يقول بأنَّ "اللامتناهي" هو العلَّة المادية والعنصر الأوَّل في وجود الأشياء جميعاً.[3]

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

"أنكسمندريس من ملطية، ابن فركسيادس Praxiades، مواطن طاليس وصاحبه قال إنَّ العِلَّة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللَّانهائي. وهو يقول إنَّها ليست ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة، بل مادة مختلفة عنها، لا نهاية لها، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم".[4]

---

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

[2] - إيفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها، ص: 89.

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

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 57.

وهذه ترجمة أهم النصوص التي جمعها (ديلز)، عن الترجمة الانجليزية لـ(كاثلين فريمان): **"اللّانهائي هو المادة الأولى للأشياء الكائنة. وأيضاً فإنَّ الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها هو الذي تعود إليه عند فنائها، طبقاً للضرورة. وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر (يجب أن يعاقب وأن يكفر بعضها عن بعضها الآخر) لما قامت به من ظلم، تِبعاً لنظام (لحكم) الزمان".**[1]

و"الأبيرون" من اللّفظة اليونانية **(بيراس Peras)** أي محدود أو نهائي، ومن حرف النفي اليوناني. فالذين ترجموا اللّفظة بـ"اللامحدود" نظروا إلى هذه المادة من جهة الكم أي من جهة حدودها. وكذلك الذين ترجموها بما لا نهاية له، أو "اللانهائي". غير أنَّ لفظ "اللّانهاية" أخذ مدلولاً خاصاً فلسفياً ورياضياً، فيُقال إنَّ العالم "لانهائي" ولا يُقال إنَّه "لامحدود". أمَّا الذين ترجموا اللّفظة بأنَّها "لا مُتعيِّنة" فقد نظروا إليها من جهة الكيف أي لا صفة لها.[2]

وهذه المادة اللّامتناهية هي مادة هلامية بلا صفات، وغير مُتعيِّنة من ناحية الكيف وغير محددة من ناحية الكم[3]. لقد اعتقد (أنكسماندريس) أنَّ هذه المادة تمتد - إلى مالا نهاية في المكان- والسبب الذي طرحه بقوله لهذا الرأي هو أنَّه لو كان للمادة قدر محدد لكانت قد استُنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة وفنائها. من ثَمَّ سَمَى مادته هذه "اللّامتعيِّنة". وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة فإن الرأي الشائع عن "أنكسماندر" هو أنَّه يؤمن بأنَّ هذه العوالم تتابع في الزمان وأنَّه قد خُلق في البداية عالم وتطور

---

[1] - هذا النص: عن سمبلقيوس، وقد ترجمه بيجر عند كلامه عن أنكسمندريس ص: 34، وما بين أقواس هو اقتراح بيجر للترجمة. نقلاً عن: أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 57.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 58.

[3] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 298.

وانهار ثم وُلد عالم آخر وتطوَّرَ وانهار وأنَّ هذه الدورة المُنتظمة للعوالم تستمر إلى الأبد.[1]

و"الأبيرون" وفقاً لـ(أنكسمندريس) هو بداية جميع الأشياء فهو يُغطي كل شيء ويُحرِّكُه. من "الأبيرون" جاء عالمنا، مثلما جاءت عوالم أخرى لا حصر لها. ويُعتبر هذا المفهوم مُتقدِّماً لدرجة لا يسعها الذهن مقارنة بعصر الفيلسوف، إذ كان لا يرجع الفضل إلى ميثولوجيات شرقية.[2]

وعلى هذا فـ(أنكسمندريس) لم يُوافق (طاليس) على أنَّ "الماء" هو المبدأ الأوَّل للأشياء لاستحالة الجامد إلى السائل بالحرارة، "فالحار والبارد"، سابقان عليه.[3]

كيفية تَشَكُّل العالم عند "أنكسماندريس" من خلال "الأبيرون":

عند خلق العالم انفصل عن "الأبيرون" الحار والبارد، ثُمَّ تبع ذلك سائر الخلق عنهما. ثُمَّ تميَّزَ الحار عن البارد بأن أحاط به في دائرة كلِحَاء الشجرة. ثُمَّ احتوى البارد في داخله على طبقة من الهواء الأرض في داخلها. وكانت الأرض في البدء رطبة، ولكنَّها جَفَّت بتأثير الحار الذي أخذ يجتذب منها الرطوبة شيئاً فشيئاً. أمَّا بقية الرطوبة فقد ملأت فجوات الأرض وأصبحت البحار. ولا تزال الأرض في سبيل الجفاف بالتَبَخُّر حتى يأتي يوم تصبح فيه يابسة تماماً.[4]

---

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

[2] - ايفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها، ص: 90.

[3] - أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص: 298.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 61.

على هذا النحو تكوّنت أربع طبقات: الحار أو "النَّار"، والبارد أو الهواء، والرطب أو الماء واليابس أو الأرض. ثُمَّ انشقت طبقة "النَّار" فأصبحت ثلاث دوائر تُحيط بالأرض كالحلق، أو هي أشبه بالعجلة في العربة. هذه الحلقات هي مدار الشمس والقمر والنجوم، وليس في استطاعتنا رؤية جميع الحلقات لأنَّ الهواء يُغلِّفُها. وأبعد الحلقات في هذه العجلة حلقة الشمس، ويوجد فيها ثقب أو فتحة واحدة تظهر الشمس منها أو يظهر منها لهب مضيء على قدر الشمس. والحلقة الثانية أقرب إلينا، وفيها ثقب يخرُج منه لهب أضعف من الأول وهو القمر. والحلقة أو الدائرة الثالثة أشدُ قُرباً مِنَّا وبها ثقوب في غاية الصغر هي النجوم والكواكب، وضوؤها ضعيف باهت يغشيه البخار الذي يملأ الفضاء بين الأرض والسماء. والأرض في وسط هذه الآلة الضخمة وهي كالقرص، أو كالاسطوانة، ولا تستند إلى شيء، على عكس (طاليس) الذي تصور الأرض قرصاً يطفو فوق الماء، ووجود الأرض وسط العالم خاضع لحكم "الضرورة"، ولكنَّه لم يُفسر ما هذه الضرورة، أو كما يذهب بعض المفسرين أنَّها إنَّما تتماسك بتوازنها وبُعدها المتساوي عن جميع الجهات.[1]

ثم يرى أنَّ "الأجسام الطبيعية" تكوَّنت من حركة المادة "اللَّامتناهية" المُختلفة عن العناصر الأربعة، والتي هي مزيج من الأضداد جميعاً، **(الحار والبارد واليابس والرطب)**، وغيرها. وهذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك، ثُمَّ انفصلت بحركة المادة، ومازالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها مع بعض

[1] - نفسه، ص: 61، 62.

بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها.[1]

والواقع أنَّ موقف (أنكسماندريس) تَطَوُّر طبيعي لفكرة (طاليس)، لقد رأى (أنكسمندريس) أنَّ الماء لا يمكن أن يكون مصدراً لجميع الموجودات، ولابد أن تكون العِلَّة الأولى شيئاً عاماً يقبل التشكُّلات المُختلفة، كما يقبل الأضداد، وإذن فقد قال بـ"اللَّامتناهي" السابق على العناصر، أمَّا هذه المادة "اللَّامحدود" فإنَّها تشتمل على الأضداد، ويَظَلُّ النزاع مستمراً بين هذه الأضداد، إذ أنَّ كُل منها يحاول التغلب على ضده، فَيَتَغَلَّبُ الحار على البارد في فصل الصيف مثلاً، ويحدث العكس في فصل الشتاء، وينتهي هذا الصراع في الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى في المادة الأولى.[2]

وبناءً على ماجاء به (أنكسماندريس) من وصف لمادة "الأبيرون" نستطيع أن نُحَدِّدَه في مجموعة من الصفات والسمات العامة على أنَّه:

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

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

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

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

[3]- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 63.

أمَّا الأحياء فقد تولّت في الرطوبة بعد التبخر، أي في طين البحر، وهو مزاج من "التراب والماء والهواء"، فكانت في الأصل سَمَكاً مُغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أَشُدَه نزح إلى اليبس وعاش عليه ونفض عنه القشر. والإنسان لم يوجد أَوَّل ما وُجد على ما نراه اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلَّا لكان انقرض ولكنَّه مُنحدر هو أيضاً من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتَمَّ تكوينه، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه.[1]

وقد اختلف المُحدثون في قيمة نظرية التَطَوُّر التي نادى بها "أنكسماندريس" في القرن السادس، ويُعد بذلك سابقاً لـ(داروين) بقرون عديدة. ونظراً لأهمية هذه النظرية فيُحسن أن ننقل نصوص القدماء الباقية منها.[2]

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

"تَوَلَّدَت أَوَّل الحيوانات في الرطوبة، وكان كل منها مُغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك. فلمَّا تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يُبوسة، ولما نفضت عنها قشرتها لم تعش إلَّا فترة قصيرة من الزمن". (إيتيوس).[4]

"وأيضاً فإنَّه يقول بأنَّ الإنسان تَوَلَّد أصلاً من أنواع أخرى من الحيوانات، وعِلَّة ذلك أن سائر الحيوانات الأخرى تلتمس طعامها بنفسها

---

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 16.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 62.

[3] - نفسه، ص: 62.

[4] - نفسه، ص: 63.

بسرعة أمَّا الإنسان وحده فيحتاج إلى زمن طويل من الرضاعة، وبناءً على ذلك فلو كان الإنسان في الأصل كما هو الآن ما عاش أبداً". (فلوطرخس).[1]

"يقول بأنَّ النَّاس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم، قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا في الأرض". (فلوطرخس)- [عن ترجمة برنت للنصوص]: من هذه النصوص التي يُرجِعُ فيها (أنكسماندريس) أصل الحيوانات إلى الماء، يَتَبَيَّن أن نظريته شبيهة إلى حد كبير بالنظرية الحديثة. وليس القول بأنَّ أصل الحياة من الماء جديداً، فهي أسطورة شائعة عند البابليين والمصريين. ولذلك اختلف تقدير المحدثين لهذا الفيلسوف، فبعضهم يرفع من شأنه علمياً، وبعضهم يُصَوِّرُهُ فيلسوفاً أُسطورياً. وقد واجه "أرسطو" المشكلة نفسها وقال بما يُسميه "التَوَلُّد الذاتي" وهو تَوَلُّد الذُّباب والدُود من الرطوبة مع حرارة مُناسبة.[2]

والتطور قانون عام: تخرج الأشياء من "اللامتناهي" ثم تخل وتعود إليه ويتكرر الدور وهلم دواليك.[3]

وليس بأيدينا من النصوص ما نعرف منه بوضوح عن معاد العالم Kosmos إلى "اللَّانهائي". وقد مرت بنا عبارته التي يقول فيها عن نشأة عوالم كثيرة عن "الأبيرون" وعن إصلاح العالم ما أوقعه من ظلم. ويذهب (برنت) إلى وجود عوالم كثيرة لا نهائية في آن واحد، على خلاف (زِللر)

---

[1] - نفسه، ص: 63.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 63.

[3] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 16.

الذي يذهب إلى وجود عالم واحد كُلَّما فنى ظهر عالم جديد وهكذا. أمَّا عودة العالم إلى "اللَّانهائي" فهو انضمامه إليه بعد انفصاله عنه وهذا الانفصال هو الذنب أو الخطيئة الأولى التي يجب من أجلها أن يكفر العالم.[1] وقد فَسَّرَ (أتيتوس) هذه العوالم على أنَّها الآلهة.[2]

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

مراحل نشأة الموجودات من "الأبيرون":

نشأت الموجودات من "الأبيرون" بثلاث مراحل هي:

الأولى: حالة "الأبيرون" الأولى في كونه لا محدوداً ولا متميّزاً وهو كُلٌّ متجانس لا نهائي الكم والكيف.[3]

الثانية: تكوين العناصر الأربعة وسيادة قانون العدالة على عملية التكوين، وتعني العدالة أن لكل واحد من هذه العناصر مقداره ومكانه الذي يجب ألَّا يتعداه، أي أنَّ هناك حدوداً لكل عنصر من هذه العناصر، وأنَّ الالتزام بهذه الحدود يعني "العدالة" وعكسها الظُلم والتعدي، لكن فكرة "العدالة" أيضاً تقضي بأنَّ كُلَ عُنصر من هذه العناصر لابد أن يَتَّحِدَ مع غيره، وأن تنفصل هذه العناصر عن "الأبيرون" الذي كانت كامنة فيه، ويُحَدِّدَ أماكن هذه العناصر في "الأبيرون"، ففي المركز يوجد ما سَمَّاه البارد الرطب يُغلفه الهواء ثُمَّ دائرة من اللَّهب أو "النَّار" ويَتِمّ انفصال هذه العناصر

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 63،64.

[2] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص: 53.

[3] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 63، 64.

بطريقة آلية عن "الأبيرون" وبفعل الحركة الدائرية أو الدوامة وهي حركة أزلية خالدة وعِلَّة انفصال الأضداد عن بعضها ولذلك يصف نشأة العناصر عن "الأبيرون" بلفظة الانفصال. فـ(أنكسماندريس) يُفَسِّرُ تكوين الأشياء تفسيراً "آلياً" أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها بتأثير الحركة دون عِلَّة فاعلية متمايزة ودون غائية.[1]

ثالثاً: تكوين العوالم والكائنات من العناصر الأربعة، تَتَكَوَّنُ العوالم من المادة "اللَّامُتناهية- اللَّامحدودة" التي تنفصل عن طريق عملية غامضة وتَتَحَوَّلُ إلى الحار والبارد، والبارد هو الضباب والرطوبة، ومن هذه المادة الباردة والرطبة تُصبح الأرض في مركز الكون، والمادة الحارة تَتَجَمَّع على شكل مُحيط ناري حول الأرض.[2]

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

إذا كان "الماء" الذي فرضه (طاليس) أصلاً للكون لم يصادف من العقل اطمئناناً، لأنَّه ليس من الشمول بحيث يسع الكون بأسره، وإذا كانت مادة (أنكسماندريس) التي ليس لها شكل ولا حدود لم تسلم من النقد، فقد نهض (أنكسمينس) واختار مادة ثالثة فيها الشمول الذي ينقص "الماء"، وفيها الصفات التي تعوز مادة (أنكسمينس): ألا وهي **"الهواء"**[3]. قال عنه (ثاوفراطس) إنَّه كان زميلاً ومُعاصراً لـ(أنكسمندريس) وإنَّه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لا متناهٍ.[4]

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 16.

[2]- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 64.

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

[4]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص: 53.

وهذه هي النصوص التي حفظها لنا رُواة الآراء:

"أنكسمانس من ملطية، ابن إرستراتوس، كان صاحب أنكسمندريس، وذهب مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا نهائية. ومع ذلك فإنَّه لم يقُل كما قال أنكسمندريس إنَّها لا مُعينة، بل قال إنَّها مُعينة، وهي الهواء" (ثاوفراطس).[1]

"وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التي تكون والتي كانت والتي سوف تكون وعنها تَتَوَلَّد الأشياء الأخرى" (هيبوليتوس).[2]

"كما أنَّ النفس لأنَّها هواء تُمسكنا، كذلك التنفس والهواء يُحيط بالعالم بأسره" (إيتيوس).[3]

"وهذا هو شكل الهواء: عندما يكون في أقصى حالات الاعتدال فلا تراه أعيُننا، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله مرئياً. وهو أبداً في حركة، لأنَّه لو لم يكن كذلك ما تَغَيَّر كثيراً كما يحدث له" (هيبوليتوس).[4]

"يختلف في المواد المختلفة بحسب التكاثف والتخلخل" (ثاوفراطس).[5]

"إذا تمدّد حتى يتخلخل أصبح ناراً، ومن جهة أخرى الرياح عبارة عن هواء متكاثف. ويَتَكَوَّن السحاب من الهواء بالتَلَبُّد، ويظل يتكاثف حتى

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 65.

[2] - نفسه، ص: 65.

[3] - نفسه، ص: 65.

[4] - نفسه، ص: 65.

[5] - نفسه، ص: 65.

يصبح ماء. وإذا تكاثف الماء أصبح أرضاً، وإذا زاد تكاثفه أصبح صخراً" (هيبوليتوس).[1]

"أنقسمانس الملطي، وكان يرى أن أوَّل الموجودات المخلوقة للبارئ تعالى الهواء ومنه كان الكل وإليه يحل، مثل النفس الذي فينا، فإن الهواء هو الذي يحفظه فينا والروح والهواء يمسكان العالم" (الشهرزورى).[2]

إذن، ومن خلال النصوص المذكورة يتضح لنا جلياً موقف (أنكسمانس) من المبدأ الأول للوجود والعالم الطبيعي، مُجَسِّداً إياه في مادة مُتَعَيِّنَة هي "الهواء":

"فهو ذو صفات معروفة لا تُنكر، وهو في نفس الوقت يشيع في كل أنحاء الوجود يغلف الأرض ويملأ في نظره جوانب السماء، بل ويتغلغل في الأشياء والأحياء مهما دقت. أليست الحياة في صميمها انفاساً من الهواء تَتَرَدَّدُ في الصدر شهيقاً وزفيرا؟ إذن فهو الجوهر الأول الذي صدرت عنه جميع الكائنات".[3]

إنَّ (أنكسمسيس)، إذ يجعل من "الهواء" مبدأ كل شيء، أي البداية الأولى، لا يبتعد عن (أنكسماندريس) فلفظ الهواء لا شأن له غير أن يُوَضِّح طبيعة "اللَّامتناهي"، إذ أنَّ مبدأه هواء لامتناهٍ "بلاحدود" منه تَوَلُّد الأشياء، وهو مُحرك، نظير "لامتناهي" (أنكسماندريس)، بحركة أزلية، لكن يبدو أنَّ (أنكسميس) لم يعتقد أنَّ هذه الحركة يُمكن أن تَحُل مُعضلة أصل الأشياء،

---

[1] - نفسه، ص: 65، 66.

[2] - نفسه، ص: 66.

[3] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 25.

إذ أنَّ حركة الخض، كتلك التي يَخُضُ بها "المُنَخِّضْ" يُمكنها فعلاً أن تفصل الأشياء الخليطة، لكنَّها لا تستطيع أن تُنتِجُها".[1]

لم يرض (أنكسمانس) عن "الأبيرون"، تلك المادة اللامتعيِّنة، وآثر أن يعينها كما فعل (طاليس) من قبل. وفَضَّل "الهواء" ولكنَّه ليس هذا الهواء الذي نُحس به، بل هو ذلك الذي نستنشقه فيكون علة الحياة، ولذلك سَمَّاه **(بنيما Pneuma)**، ولهذا السبب ذكره (أرسطو) في جملة الفلاسفة الذين جعلوا النفس مركبة من العناصر، لأنَّها تعرف الأشياء من حيث أنَّ الشبيه يُدرك بالشبيه، وتَحَرُّك الجسم، ووصف الهواء بأنَّه "ألطف الأجسام". وكما أنَّ الهواء عِلَّة الحياة فينا، فهو عِلَّة الحياة في العالم، وفي جميع الأشياء المُتَحَرِّكَة.[2]

وفي نطاق المفهوم السابق يكون "الهواء" هو العنصر الذي تنبعث منه الحياة، فالتَنَفُّس هو العملية التي تَتَّصِفُ بها الحياة والتي يلعب فيها الهواء الدور الأساسي.[3]

نستطيع القول أنَّ (أنكسيمانس) اتفق مع (طاليس) و(أنكسيمندر) بأنَّه لابد من أن يكون المبدأ الأول للكون طبيعياً ومن أحد عناصر الطبيعة لكنَّه اختلف معهم في تسمية هذا المبدأ الأول فهو ليس "الماء" أو "الأبيرون"، بل إنَّه "الهواء" الذي يمتد دون حدود عبر المكان، وهو في حالة حركة دائماً، فَلَهُ قُوَّة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة هي التي تتسبَّبُ في تطوُّر الكون، أمَّا لماذا اختار (أنكسيمانس) الهواء، فهو:

---

[1] - إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط1، 1982، ص: 96.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 66.

[3] - إيفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها، ص: 92.

1. أنَّ الهواء لا يحتاج إلى حامل مثل الماء.
2. أنَّالهواء أكثر قدرة على الانتشار والنفاذ في الأشياء.
3. أنَّ الهواء ضروري للكائن الحي لكي يتنفس، ويربط بين النفس والهواء، وحاجة الكائن الحي للهواء لكي يَتَنَفَّس، هي مثل حاجة الكون لكي يتنفس، وتلك هي النزعة الحيوية التي سادت في المدرسة الطبيعية الأولى، لذا يقول (أنكسيمانس): **"لأنَّ النفس فينا هو مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوي العالم كله".**[1]

نشوء العالم من الهواء وِفقاً لحركتي (التخلخل والتكاثف):

يخطو (أنكسمانس) خطوة جديدة يُفَسِّرُ بها تَكَوُّن الأشياء عن "الهواء"، نعني (التكاثف والتخلخل). ومن الواضح أنَّه يوحد بين التخلخل والحركة. فالهواء إذا كان ساكناً، فهو أكثر العناصر اعتدالاً، وهو غير مرئي، وحركته عِلَّة تَغَيُّره[2]، وعلى هذا، فقد أضاف (أنكسيميس) إلى هذه الحركة الأزلية تفسيراً آخر لأصل الأشياء، فالهواء بتخلخله يُوَلِّد "النَّار"، وبتكاثفاته المتتالية يُوَلِّد "الريح والغيم والماء"، وفي نهاية المطاف "التُراب والصخور"، وأغلب الظن أنَّ الفكر يذهب به، بصدد نسق التحولات الأخير هذا، إلى ظاهرات عينية وفي متناول الملاحظة المباشرة: تكوين الرياح في الهواء الساكن واللَّامنظور، ثم تكوين السُحُب التي تنحل إلى أمطار، ومن هذه الأمطار تولد الأنهار التي تحمل (الغرين والطمي). أمَّا السيرورة المعاكسة،

[1] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 66، 67.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 67.

أي سيرورة "التخلخل" فمنها تولد "النَّار"، أي في أغلب الظن جميع الآثار العلوية النارية والكواكب.[1]

وعِلَّة "التكاثف" و"التخلخل" الحركة. وهي صفة للمادة فطن إليها معظم كبار الفلاسفة والعلماء. فهذا (أرسطو) يُعَرِّفُالطبيعة بأنَّها مبدأ حركة الجسم وسكونه. وأهم صفات المادة عند (ديكارت) "الامتداد والحركة". وليس للحركة عند (أنكسمانس) عِلَّة أخرى غير ذاتها. فالهواء بطبيعته في حركة دائمة، أي له في ذاته هذه القوة ولا يفترض مبدأ أوَّل للحركة غير هذا.[2]

وقد ذهب (أنكسمانس) إلى أنَّ أبرز مظاهر تَحَوُّل المادة هو "التخلخل والتكاثف" وصرح بأنَّه يُمكن لأي نوع من المادة أن يَتَحَوَّل إلى الحالة الصلبة أو السائلة أو الغازية بحسب الظروف الملائمة. ولنُلاحظ أنَّ الأمر لم يكن أمر تَغَيُّرات بسيطة في الحجم فقط، فإن "**الكثافة**" كذلك تزيد بعامل ما بين ألف وألفين عند تَحَوُّل "الهواء" من الحالة الغازية العادية إلى الحالة الصلبة أو السائلة. فإذا كثفت بوصة مكعبة من بخار الماء مثلاً تحت الضغط الجوي فإنها تنكمش إلى نقطة من الماء أقل بكثير من عشر بوصة على القطر. ولا يزال رأي (أنكسمانس) عن تَكَوُّن الماء السائل بل والأحجار الصلدة الصلبة عن طريق تكاثف مادة غازية أساسية (وإن كان يبدو على عكس رأي طاليس)، لا يزال هو الرأي الأقوى والأقرب إلى نظرتنا اليوم حيث إنَّنَا فِعلاً نعتبر الغاز أكثر الحالات بساطة وبدائية وأنَّ عنه تَنْتُج السوائل والأجسام الصلبة ذوات التكوين المعقد نسبياً، عن طريق تدخل بعض العوامل التي تلعب دوراً مساعداً مع الغاز.[3]

---

[1] - إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ص: 62.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 67.

[3] - إيرفين شرودنغر، الطبيعة والإغريق، ص: 85، 86.

إن إدخال فكرة "التخلخل والتكاثف" إنَّما هي خطوة ذات قيمة في تفسير نشأة الكائنات حيث تجعل المذهب الكوني للمدرسة الأيونية مُتماسكاً مع نفسه للمرة الأولى. ويُلاحَظ هذا حين رد (أنكسمانس) كل شيء إلى مادة، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة الكم، وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى وكُل تغيير فيها إنَّما حدث من "تكاثف" أو "تخلخل" جزء منها كبيراً كان أم صغيراً في مكان معين.[1]

ويذهب إلى أنَّ"**الشمس**" أرض، ولكن قُوَّتَها المُلتهبة ترجع إلى سرعة حركتها التي تجعلها شديدة الحرارة. وكان هذا التَصَوُّر في غاية الجُرأة في زمان اعتقد الناس فيه بأُلُوهية الأجرام السماوية.[2]

وخلاصة القول أن: "طبيعيات الملطيين هي إذن طبيعيات جغرافيين واختصاصيين في الأرصاد الجَوِيَّة".[3]

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

وُلد في (أفسوس) من أعمال آسيا الصغرى حوالي سنة (535 ق.م)، ومات سنة (475 ق.م)، كان مُعاصراً في بعضها لـ(بارمنيدس)، أي أنَّه ساير المدرسة الإيلية وهي في أعلى ذراها، كتب (هيراقليطس) رسالة نثرية ضمنها آراءه الفلسفية كانت معروفة في عهد (سقراط)، ولكن لم يبقى منها إلَّا أجزاء متناثرة بلغت من غموض الأسلوب وتعقيده حَدًّا تكاد

[1] - محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد (الأردن) ط1 2015، ص: 36.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 66، 67.

[3] - إيميل بريهييه، تاريخ الفلسفة، ص: 62.

تستعصي معه على الأفهام، حتى أصبح (هيراقليطس) يُلقّب "بالغامض" تارة و"بالمُظلم" تارة أخرى، وقد قال (سقراط) إنَّ ما فهمه من كلامه قَيِّم عظيم، وما لم يفهمه يجب أن يُقاس على ما فهم. ويميل بعض مُؤرخي الفلسفة إلى القول بأنَّه إنَّما تعمَّد ذلك الغموض تَعَمُّداً لتنغلق فلسفته على عامة الناس الذين لم يقصد إليهم فيما كتب، إنَّما سطَّرَ ما سَطَّرَ ليُخاطب العقول المُستنيرة المُمتازة وحدها.[1]

وقد قالها هو نفسه في أسلوبه إنَّه لا يفصح عن الفكر ولا يُخفيه ولكن يُشير إليه، وأنَّ الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدُل على ذلك دلالة كافية[2]، وفي ذلك يقول (هيراقليطس): "**إنَّ مُعظم الناس لا يُفكرون بعناية فيما يحضر أمامهم من أشياء، وحتى لو عرفوها، جهلوا كُنهها: إنَّهم يعيشون على الظاهر**".[3]

وقِيلَ إنَّه كتب كتاباً واحداً في ثلاثة أجزاء: فلسفي وسياسي وديني، اسمه: "في الكُل Peri Tu Pantos"، وأنَّه وهب الكتاب لمعبد "أرطميس". وهناك أكثر من عنوان لهذا الكتاب، مِمَّا جعل (برنت) و(فريمان) يَشُكَّان في معرفة عُنوانه. بل إنَّ تقسيم الكتاب موضع شك أيضاً، ويُرجَّح أنَّه من عمل (الإسكندرانيين) أوالشُرّاح (الرواقيين) وقد بقيت عدة فقرات من كتابه تنقلها عن ترقيم (برنت) وترجمته. مع العلم أنَّ كُل مُؤرخ يُؤثر ترجمة خاصة.[4]

---

[1] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 53، 54.

[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 19.

[3] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها)، منشورات جامعة قاريونس بنغازي (ليبيا)، ط1، 1998، ص: 234.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ص: 101...103.

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

يُعد (هيراقليطس) الفيلسوف اليوناني الأول الذي اعتبر "المنهج" ضروري للبحث الفلسفي، وعليه فإنَّ (هيراقليطس) يرى بأنَّه على الفلسفة أن تُفسِّر الأشياء وفقاً لطبيعتها التي تُمَيِّزُهَا عن بعضها الآخر والتي تجعلها ذات استقلالية وتَمَيُّز، وهذه الاستقلالية هي التي تُحَدِّد سلوك الشيء وتُكرِّس تَمَيُّزه عن الموجودات الأخرى فالفلاسفة يختلفون عن الناس العاميين في أنَّهُم يتَّبِعون هذا الأسلوب أو"المنهج"، أمَّا الآخرون أي سائر الناس فإنّهم غير مُهتمِّين بالذي يجري حولهم ولا يعرِفُون الكيفية التي تجري بها الأحداث، ومن هنا الفارق بين الفيلسوف والإنسان العامي هو "المنهج" فالمنهج هو وسيلة المعرفة الحَقَّة.[1]

إنَّ مفهوم "المنهج" عند (هيراقليطس) يتّخذ معنى "الحكمة"، إذ أنَّ كُل تفكير حكيم له منهج مُعين يسير وفقه لذلك لا نجده عند عامة الناس، ويُوَضِّحُ (هيراقليطس) ذلك قائلاً: **"الذين يُحبون الحكمة يجب أن يكونوا متسائلين عن أشياء عديدة في الحقيقة".**[2]

ويقصد (هيراقليطس) بمُحبي "الحكمة"أي الفلاسفة، فمُحِبُوا الحكمة أو الفلاسفة عند (هيراقليطس) هُم الباحثون عن الحقيقة وعليهم أن يعرفوا

---

[1] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 71، 72.

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

جزئيات كثيرة[1]،فالأشياء تجتمع في غرض واحد بالرغم من كثرتها وتَعَدُّدِهَا وتسير وفقه لذلك نجد (هيراقليطس) يقول في إحدى الشذرات: **"إنَّ ما يتَّصف بالحكمة أمر واحد: هو تَفَهُّم الغرض الذي يُوَجِّه الأشياء جميعاً ويَسَيِّرُها من خلال الأشياء جميعاً".**[2]

والنقطة الثانية التي تحدَّث عنها (هيراقليطس) هي مفهوم **"اللّوغوس"**، الذّي أخذ حَيِّزاً كبيراًمن فلسفته بشكل عام، وبذلك سنجد هذا المفهوم حاضراً وبقوة في فلسفته الطبيعية مادام كانت له هاته الدرجة الكبيرة من الاهتمام من قِبل (هيراقليطس).

إن المعنى الحرفي لكلمة "Logos" اليونانية هو "الكلمة"، لَكِنَّنَا إذا أردنا البحث في نصوص (هيراقليطس) نجد أنَّه يستخدم لفظة "اللُّوغوس" في معاني كثيرة:[3]

1. اللُّوجوس هو أي شيء يُقال، قصة أو حكاية مَرْوِية سواء كانت خيالية أم تاريخاً حقيقياً.
2. اللُّوجوس يعني القيمة أو التقدير.
3. اللُّوجوس كان يعني أيضاً الحديث إلى النفس في تعارض مع ما هو حي.
4. اللُّوجوس يعني أيضاً العِلَّة أو السبب أو الحُجّة.
5. كان اللُّوجوس يعني حقيقة المسألة وكان المُلوك الحقيقيون يُوصَفُون بأنَّهم مُلوك باللُّوجوس الحق.
6. كان يعني أيضاً المعيار أو المقياس أو المرتبة.

---

[1] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 72.

[2] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: 57.

[3] - عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص: 75.

7. كان يعني كذلك المُطابقة والعلاقة والتناسُب.
8. كانت الكلمة تعني المبدأ العام.
9. بمعنى كلمة العقل وخاصة عند كُتاب القرن الرابع قبل الميلاد. فيُقال إنَّ الإنسان يَتَمَيَّز عن الحيوان بامتلاكه للُّوجوس.
10. تعني كذلك التعريف أو الصياغة التعبيرية عن الطبيعة الجوهرية للأشياء.
11. كانت أكثر من ذلك كلمة شائعة في اللّغة اليونانية دون أن تكون مُصطلحاً...يقول (هيرودوت): **"إنَّ بقية اليونانيين قرّروا باللُّوجوس المشترك أو الحس المشترك أن يرسلوا....الخ".**[1]

كما وردت كلمة "اللُّوجوس" بالمفهوم (الهيراقليطي) في عديد النصوص نذكر منها: **"ليس في وسع البشر معرفة الكلمة الأزلية Le Logos فعند سماعهم لها، تبدو لهم وكأنَّهم يسمعونها لأول مرة..."**.[2]، وهنا يُوضِّح لنا (هيراقليطس) أنَّ كلمة "اللُّوجوس" ليست مُتاحة لعامة البشر، وإنَّما هي لخاصة من الناس الذين يتَّصِفون بالحكمة وهنا تَتِمَّة للنقطة الأولى التي تحدثنا عنها، أي "المنهج" و"الحكمة".

وفي نص آخر نجد: **"(71- 45) لن تجد حدود النفس إذا بحثت عنها في أي جهة من الجهات، ومهما يكن عمق المقياس Logos [فريمان: لن تجد في طريقك حدود النفس حتى إذا سرت إلى آخر الطريق، لأن قانونها Logos شديد العمق]".**[3]

---

[1] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: ص: 19...21.

[2] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 234.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 108.

وفي هذا النص يتجلى لنا كذلك مدى عمق وسداد وثقل معنى كلمة "اللُّوجوس" عند (هيراقليطس)، فـ"اللُّوجوس" في هذا النص يتطابق مع إحدى المعاني التي ذكرناها آنفاً وهو معنى "المقياس"، فالحكيم إذا أراد أن يعرف أي جزئية من جزئيات المعرفة يوظِّف في ذلك "اللُّوغوس"، وفي هذا النص مثال عن معرفة "النفس"، و"النفس" بخاصيتها الميتافيزيقية، لا يُمكن معرفتها معرفة حِسِّية سطحية، بل عن طريق "اللُّوجوس"، وهذا ليس مُتاحاً لعامة الناس، بل هو من خصوص الحُكماء.

وكذلك في نص آخر نجد: **"على المرء أن يَتَّبِعَ ما هو مشترك بين كافة البشر، لأنَّ كُل ما يختص بكُل كائن، مُشترك بين الجميع. ولكن، مع أنَّ اللُّوجوس (العقل) مشترك بين الجميع، إلَّا أنَّ مُعظم البشر يعيشون كما لو أنَّ لِكُلٍّ منهم فكراً خاصاً".**[1]

و"اللُّوغوس" هو الذي يُبيِّن لنا كيف أنَّ الواحد هو الكل لأنَّه يجمع بين المتناقضات فاللُّوغوس مشترك للجميع ولكن القليل هُم الذّين يعرفونه، ويرى أغلب المؤرخين أنّهُ **"النار"، فكُل الأشياء تَتَرَكَّب من "النَّار".**[2]

وبالحديث عن **"النار"** نكون قد لمسنا لُب الفلسفة الطبيعية عند (هيراقليطس) باعتبارها المبدأ الأول للعالم الطبيعي والوجود برُمَّتِه عنده، فكيف فَسَّر "النار" كمبدأ أول للعالم؟

يقول (هيراقليطس): **"هذا الكون المُنظَّمْ والذي هو واحد بالنسبة للجميع لم يَخلقهُ إله من الآلهة أو إنسان من البشر، لكنَّه كان ويكون وسيكون للأبد شُعلة حيَّة تظطرم بمقدار وتنطفئُ بمقدار".**[3]

---

[1] - يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص: 235.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 77.

[3] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: 77.

ففي هذه العبارة يكشف رُؤيتهُ لحقيقة العالم الطبيعي وجوهره، فـ"اللّوغوس" الذي يحكُم جميع الأشياء ويُحرِّكُها هو "النار" سواء كان في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل[1]، والسبب الذي دعاه إلى القول بأنَّ "النَّار" هي العُنصر المُكوِّن للوجود هو أنَّها أقل العناصر ثباتاً، وهو لا يقصد بـ"النَّار" هنا اللَّهيب فحسب بل أيضاً الدفئ والحرارة على وجه العُموم، ولذلك فقد سمَّاها البُخار المُتصاعد[2]، فهو يَعُدُّ "النار" مصدر الأشياء، وتعود إليها بعد الفناء، و"النَّار" هي مبدأ الحياة والتغيُّر.[3]

ويجدُر بنا أن نتسائل عن معنى "لم يخلقهُ إله أو بشر؟" إنَّ (هيراقليطس) بهذه العبارة رُبَّما يُريد أن يُؤكد انتماؤهُ إلى الفكر الأيوني المادي الذي ينظُر إلى الكون كَكُل على أنّه قد نشأ من تلقاء نفسه وأنَّ كل العمليات التي تجري فيه إنَّما تجري من تلقاء ذاتها. ومن جانب آخر فرُبَّما تكون هذه إشارة ساخرة من (هيراقليطس) لعقيدة اليونانيين حول الآلهة الأولمبية التي هي كالبشر تحيا وتموت، تتزاوج وتتوالد، تُحب وتكره....الخ فالعالم الأزلي- الأبدي لا يُمكن أن يكون قد خلقهُ أحد هذه الآلهة، كما لا يُمكن أن يكون قد خلقهُ أحد البشر. لقد فَسَّرَ (هيراقليطس) وجود هذا العالم من خلال تلك "النَّار" الخالدة التي اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخلية المُلازمة لحياته وتَجَدُّدِه، ومن الواضح أنَّ هذه "النَّار" ليست النَّار المادية المحسوسة التي اعتبرها فلاسفة (ملطية) أحد العناصر الأربعة، ولكنّها "النَّار" العاقلة- الحيَّة فهي إذن رمز للحياة ولحيوية العالم والتفاعُلات التي تسري فيه وليس أدَّلُ على ذلك من أنّ هذه "النار" تشتعل بحساب وتخبو بحساب أي

[1] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، د.ط، 1998، ص: 133.

[2] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (من طاليس إلى أفلاطون)، ص: 70.

[3] - عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص: 77.

أنَّ لها عقلاً يُنظِّم عملية الاشتعال والخبُو، أو الوجود والفناء في هذا العالم[1]، يقول (ديوجين لايرتيوس): "**وكان هيراقليطس يزعُم أنَّ النار هي الأصل الأول لجميع الأشياء**"[2]، وهي نار أثيرية لطيفة جداً، حيّة عاقلة أزلية تملأ العالم، لكن عندما يعتريها الوهن تصير ناراً حسّية[3]، وللنَّار وجهان هُما الجوع والشبع ولا يكتفي (هيراقليطس) بذلك بل يَعُد سبب التغيُّرات التي تجري في الطبيعة، أي عملية تحوُّل المادة إلى أشكال متعدِّدة، يُعد سببها هو "النَّار"[4]، يقول (هيراقليطس): "**أول تغيُّرات النَّار: البحر ومن البحر النصف أرض والنصف الآخر مزراب من الماء الحار...إنَّ الأرض تسيل وتستحيل إلى بحر وتعود إلى قدرها بمقتضى القانون القائم قبل أن تُصبح أرضاً**"[5]، ويتكثَّفُ بعض البحر فيصيرُ أرضاً، وترتفع من البحر والأرض أبخرة رطبة تتراكم سُحباً فتلتهب وتتقدَّح منها البُروق[6]، أي ينابيع "Prester بريستير"[7]، وتعُود ناراً، أو تنطفئ هذه السُحب فتكون العاصفة وتعود "النَّار" إلى البحر، فكل شيء يخرج من "النَّار" وإلى "النَّار" يعود، ومهما تنوَّعت الكائنات فقد صدرت عن أصل ومرجع واحد هو "النَّار".[8]

أمَّا:"عن هذه الظاهرة البريستير Prester فقد فسَّرها البعض بأنَّها أعاصير مثل (برنت)، والبعض الآخر فسَّرها بأنّها ينابيع مثل (كاثلين

---

[1] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 134.

[2] - ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة (من طاليس إلى ديكارت)، ترجمة: عبد الله حسين، الدار العالمية للكتب والنشر، الجيزة (مصر)، ط1، 2011، ص: 85.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية (من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط1، 1993، ص: 103.

[4] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 77.

[5] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: 77.

[6] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 103.

[7] - عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص: 77.

[8] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع الأسبق، ص: 103.

فريمان)، وبالفرنسية ترجمها (روبان) بأنَّها Trombe، ويذهب (ويلرايت) إلى أنَّها مُصطلح يوناني يُشير إلى ظاهرة جَوِّيَة لا يوجد لها في اللُّغات الحديثة مُقابل دقيق لأنَّها في تفسير (أبيقور) أشبه بالدوامة الهوائية المصحوبة بسيل من المياه، ولكن (سيريل بيلي) يُدخِل في تفسيره لهذه الظاهرة عُنصر "النَّار" ويستند في ذلك إلى رأي (سنيكا) الذي فسَّرَ "البريستر" بأنَّه انفجار مصحوب بلهب، ويشرحُه (آيتيوس) بأنَّه يحدُث من احتكاك السُحب. والخُلاصة أنَّه ظاهرة جوِّيَة تَتَضَمَّن "الماء والهواء والنَّار".[1]

وهذه "النَّار" في حركتها محكُومة، محكُومة بكونها العقل الكُلي، محكُومة بالعدل، إنَّها تسمح بالجدل، تسمح بصراع الأضداد، لكنَّها لا تسمح بنهاية الحرب، إنَّها كُلُّها تَحوُّلات، لكنَّها محكُومة بقانون **العدل،** وقانون "العدل" هو قانون "الحرب"[2]. وقال (هيراقليطس) إنَّ هذا الاختلاف هو نهاية "العدل Dike"، ولولا وجود هذه الأضداد ما عرف الإنسان اسم العدل، وينبغي أن نعرف أنَّ "الحرب" عامة لكل شيء، وأنَّ التَّنَازُع عدل، وأنَّ جميع الأشياء تكون وتفسد بالتَّنازُع، وهذا التفسير المادي هو الذي يذهب إليه (برنت)[3]، يقول (هيراقليطس): **"الحرب أب لِكُل شيء، مُلك لكُل الأشياء. لقد خلقت من البعض آلهة ومن البعض الآخر بشراً، وجعلت من البعض أحراراً ومن البعض الآخر عبيداً".**[4]

ومن هنا، كانت "الحرب" ضرورة من ضرورات الوجود في فلسفة (هيراقليطس) الطبيعية، فهي سبب اختلاف مِزاج البشر ومقاماتهم،

---

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

[2] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: 77.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 121.

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

وبالحرب تَتَغَيَّر الأشياء من حال إلى حال وتصير، فهي رفض للواقع ومدعاة إلى تغييره وتبديله ظرفياً.

فالحرب في نظر (هيراقليطس) هي التجربة الفلسفية الأولى، ويبدو أنَّ تقاعس أهل مدينته عن الحرب دفاعاً عن حُرِّيتهم من المستعمرين أَثَّرَ في نفسه، وانعكس ذلك في تفكيره حتى ساد كُل شيء، وطبَّقَهُ على مذهبه الفلسفي[1]، وفي ذلك يقول: **"على المرء أن يعلم أنَّ الحرب شاملة، وأنَّ العدل كفاح، وأنَّ جميع الأشياء تنشأ وِفقاً للكفاح والضرورة"[2]**. فإذا كان (هيراقليطس) قد مجَّدَ "الحرب" التي تُعَدُ عِلَّة هذا النِظام، فقد وضع إصبعه على الحجر الأساسي في ذلك النِظام الديني والاجتماعي ودعا عن طريق الفكر إلى ثورة دينية وسياسية. فالحرب هي القانون، هي الكلمة، هي الله.[3]

إنَّ الحديث في الفقرة السابقة عن الاشتعال والانطفاء رغم استمراريتها في حال العالم الواحد وتحوُّلات عناصره من وإلى "نار"يجعلنا نطرح سُؤالاً مُهماً: هل كان(هيراقليطس) يُؤمن بالدورات الكونية وبالاحتراق الكُلي للعالم؟إنَّ حديث (هيراقليطس) عن التغيُّرات والتحوُّلات التي تسري على "النَّار"، تلك التحوُّلات تَتِمّ وفق معايير مُنتظمة وحساب ثابت **"تشتعل بحساب وتخبوُا بحساب"** يُشير إلى أنَّه كان من المُؤمنين إلى حد كبير بفكرة "الاحتراق الكُلي للعالم"[4]، فيقول (هيراقليطس): **"هناك تبادل: فكُل الأشياء للنَّار والنَّار لكُل الأشياء، مثلما يَتِمّ تبادل السِلع بالذهب**

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 122.

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

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 122.

[4] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص: 136.

والذهب بالسِلع"[1]، إنَّ "النَّار" تخلُص شيئاً فشيئاً مِمَّا تحوَّلت إليه، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى "النَّار" وهذا هو الدور التام أو **"السنة الكبرى"** تتكرَّرُ إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري "اللُّوغوس"[2]، أمد الدورة الواحدة ثماني عشر ألف عام أو ثمانمائة وعشر آلاف، حيث تأتي "النَّار" على كل الأشياء فتحكُم عليها وتُدينُها.[3]

ومِمَّا تقدم من فلسفة طبيعية لـ(هيراقليطس)، يمكّننا القول أنَّه لم يكن يُؤمن بمبدأ الثبات في العالم، وأنَّ كل ما هو موجود مُتغيّر وصائِر، أي أنَّه نادى بمبدأ "الصيرورة" التي هي: "قائمة على صراع الأضداد"[4]، فكُل شيء في سيلان مستمر ولا يوجد شيء باقٍ على الإطلاق[5]، والخطأ الأكبر الذي عند الناس في نظر (هيراقليطس) هو أنَّهم يطلبون الوجود الثابت، والواقع أنَّه ليس ثمّة شيء ثابت قط، وكل شيء في تغيُّر مستمر، ولا يبقى شيء ثابت، بل الوجود يتحوَّل باستمرار، ولا يقف لحظة واحدة عن التغيُّر، لأنَّ الوجود عند (هيراقليطس) دائم السيلان، على حد تعبيره[6]، حيث يقول: **"لا نستطيع أن نسبح مرَّتين في نفس النهر، ومن غير الممكن للمرء أن يلمس مرَّتين جوهراً قابلاً للفناء"**[7]. فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كُلُّها تتحوَّلُ باستمرار، وليس فقط الشيء الواحد يتحوَّلُ إلى شيء آخر، بل

---

[1] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: 76.

[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (مصر)، د.ط، 1936، ص: 21.

[3] - جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مطبعة الإرشاد، بغداد (العراق)، ط1، 1971، ص: 51، 52.

[4] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 73.

[5] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص: 68.

[6] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 138.

[7] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها)، ص: 239.

أيضاً هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنَّما هو يتقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال فالشيء يكون حاراً ويكون بارداً، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار. وحول هذا التقلُب من حال إلى حال يقول (هيراقليطس): **"الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجفُّ الرطب، ويُصبح الجاف رطباً".**[1]

وهكذا في جميع الأشياء: لا نثبُت لها صفة واحدة ثباتاً دائماً أو على الأقل ثباتاً لمدة غير قصيرة، ومن هنا يقول (هيراقليطس) بأنَّ كل شيء يشمُل ضده ويحتويه، لأنَّ كل شيء حين يتغيَّر، يتغيَّر من ضد إلى ضد، فلا بُد له إذاً أن يكون حائزاً من قبل على الشيء الآخر لكي يُمكن هذا التغيُّر أن يَتِمّ[2]، لذلك نجده يقول أيضاً: **"تَتَجَدَّدُ الشمس كل يوم".**[3]

إنَّ (هيراقليطس) فيلسوف التغيُّر، قد جُمعت فلسفته في عبارة واحدة هي: "كل شيء في تغيُّر مُستمر"، وفكرته الأكثر أهمية هي فكرة "التوتُّر" التي قدَّمها ليُفسِّر الثبات النسبي للأشياء وتغيُّرها الجوهري. كانت هذه الفكرة من أخصب الأفكار ذات الفائدة الكبيرة التي قدَّمها الفلاسفة القُدماء، ولا يتناقض مدلولها على الإطلاق عندما نتذكَّرُ أنَّها نبعت، هي الأخرى، من أنواع الطُرق الفنِّيَة التي سادت في ذلك الوقت. إنَّ مذهب **"التوتُّر المُضاد"** الذي استخدمهُ (هيراقليطس) لتفسير الطبيعة قد اشتقَّهُ، كما تدلُّنا كلماته ذاتها من ملاحظة حالة التوتُّر في "القوس والقيثارة"[4]، حيث يقول: **"يتولَّدُ النغم لا من القوس والوتر بل من صراع القوس والوتر".**[1]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 106.

[2] - عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص: 138.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 106.

[4] - بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي ج1، ترجمة: أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)

رأى (هيراقليطس) أنَّه توجد في كافة الأشياء قوة تُحرِّكُها في الطريق إلى أعلى نحو "النَّار"، وقوة مُضادة تُحرِّكُها في الطريق إلى أسفل نحو اليابسة[2]، ويبدو (هيراقليطس) هنا وكأنَّه يذهب إلى أنَّ كُل قضية في هذا الكون تحمل نقيضها، فوضع "جدلاً صاعداً" و"جدلاً نازلاً" يكون هو السبيل إلى الإدراك الجزئي لظواهر الحياة المُتَغَيِّرةولعلَّ أراد التأكيد بأنَّ التمييز بين هذا التعاكُس هو من عمل الإنسان ولا دخل للطبيعة فيه، بمعنى أنَّ مجراهُما واحد، فالتمييز إذن أمر ظاهري فحسب، ولكنَّ خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثراً ألا وهي "الوحدة أو الانسجام" الذي ينتهي إليه الصراع[3]، وفي هذا الشأن يقول: **"الطريق الصاعد والطريق الهابط واحد".**[4]

والطبيعة على وجه العُموم، إمَّا أن تكون في الطريق إلى أعلى نحو "النَّار"، أو في الطريق إلى أسفل نحو اليابسة، وأنَّ حالة وُجودها إنَّما هي ذبذبة أبدية بين هاتين النهايتين.[5]

ط1، 2011، ص: 46.

[1] - هيراقليطس، جدل الحب والحرب، ص: 69.

[2] - بنيامين فارنتن، المرجع نفسه، ص: 46، 47.

[3] - جعفرآل ياسين، فلاسفة يونانيون العصر الأول، ص: 51، 52.

[4] - هيراقليطس، المصدر نفسه، ص: 72.

[5] - بنيامين فارنتن، المرجع الأسبق، ص: 47

2- المدرسة الفيثاغورية:

كانت (الفيثاغورية) مدرسة عظيمة، وهي كنِحلة دينية كانت أصدق نظراً في الدين من (الأورفية)[1]، حيث تأثَّرت ببعض تعاليمها خاصة من الناحية الدينية والأخلاقية و(الأورفية) هي: "نِحلة سرِّية، لا يُعرف على وجه التحديد نشأتها، ولكنَّها كانت موجودة في القرن السادس، والعِلَّة في بقائها سِرِّية ترجع إلى أُصولها الآسيوية الغريبة عن دين أهل البلاد"[2]، وترجع تسمية هذه المدرسة إلى: "أورفيوس Orpheusعاش في (تراقيا)، قبل العصر الهوميري، ويعتقد (أرسطو) أن (أورفيوس) لم يكن له وجود. غير أنَّ سائر المُؤرخين كانوا يعتقدون أنَّه شخصية حقيقية، إلَّا أنَّه كان يعيش في أزمنة بعيدة. وأغلبهم يعتقد أنَّه كان يعيش قبل (هوميروس) بعِدة قرون، خصَّصها بعضهم بأنَّها أحد عشر جيلاً قبل حرب "طروادة". وقال البعض الآخر إنَّ (أورفيوس) نفسه عاش من تسعة أجيال إلى أحد عشر".[3]

والمدرسة (الفيثاغورية) هي: "مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطِب وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية، ووضعت في الهندسة ألفاظاً اصطلاحية ولقد اجتذبت شخصية (فيثاغورس) القويَّة وتعاليمه المُتنوِّعة كثيراً من الأتباع أو التلاميذ وقامت بذلك مدرسة كبيرة تعدَّدَتْ جوانبُها، كما خضعت لنِظام دقيق.وكان التعليم بالمدرسة سماعاً وشفاهة وتلقيناً عن الأستاذ. فكانت تعاليم المدرسة سِرِّية يُعاقب من يُفشيها بالطرد. ويُقال أنَّ

---

[1] - محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا (مصر)، د.ط، د.س.ن، ص: 33.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 27، 28.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة اليونانية، د.د.ن، دمنهور (مصر)، د.ط، 1948، ص: 07.

من آداب المدرسة "الصمت" حتى لقد ذهبوا إلى أنَّ التلميذ الجديد كان مُطالباً بالصمت خمس سنوات كجُزء من اختباره".[1]

فيثاغوراس Pythagoras: (580- 500 ق.م)

رغم أنَّ المصادر التاريخية التي تَتَحَدَّث عن حياة هذا الفيلسوف الكبير نادرة جداً فقد توصلنا إلى جمع بعض المعلومات التاريخية الهامة التي تُظهر التيار الفيثاغوري الذي ظهر في الفكر اليوناني وطُبع بالطابع الصوفي الخالص الناهد إلى التَحَرُّر في الاتجاهات الفردية عن ارتباطها بالعالم الخارجي، وربط عناصرها الفردية بكيانها الباطني العميق، يستمد هذه الآراء من أسس الديانة الأورفية، العقلية والأخلاقية مع تطوير هذه الأفكار الأورفية حتى تنسجم مع تفكير وعقلية التيار الفيثاغوري الذي كان يعيش أتباعه ببساطة، وعفة، وتقشف، وفق قانون ينص على ماهية المأكل، والملبس والصلاة، والترتيل، والدرس، والرياضة البدنية.[2]

وُلد (فيثاغورس) في "ساموس" عام (580 قبل الميلاد) ومات في "ميتابونتام" في إيطاليا عام (500 قبل الميلاد)، وقد أقام في حداثته في (بابيلون) حيث كان يدرسوقد درس "علم الفلك والرياضيات والتنجيم" طوال 20 عاماً، وفي عام (525 قبل الميلاد) سافر إلى "كروتون" جنوب إيطاليا حيث أَلَّفَ خَلِيَّة سِرِّية (دينية، وليست معنية بالرياضيات) كَرَّسَها لاستكشاف أسرار العدد. كانت هذه الخلية مُغالية في المحافظة وفاشستية، أعضاءها من النباتيين والزُهاد، ولم تكن الجمعية "منظمة إخاء" (كما كان

[1] - محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، المرجع نفسه، ص: 33.

[2] - مصطفى غالب، فيثاغورس، داروكتبة الهلال، بيروت (لبنان)، د.ط، 1981، ص: 13.

يُطلق عليها في الغالب) وإنَّما كانت مجموعة من العائلات. وقد تكون نموذجاً للمجتمع المثالي الذي نادى به (أفلاطون) في "جمهوريته".[1]

وكانت الجماعة الفيثاغورية تقبل بين صفوفها الرجال والنساء من (اليونان) والأجانب على السواء، باعتبارهم إخوة متحابون متضامنون تجمعهم فكرة الانسجام والوحدة ويضمهم الوجود المشترك، من حيث أن المذهب وسيلة وغاية معاً.[2]

آمن الفيثاغوريون بخمسة أفكار أساسية:

1- لقد خُلق الكون واستمر وجوده وفق خطة مقدسة، والحقيقة المطلقة ليست مادية بل روحية، إنَّها مُؤلفة من أفكار العدد والشكل، إنَّ الأفكار هي مفاهيم مُقدسة أسمى من المادة ومُستقلة عنها.

2- خلق الله الأرواح على شكل كائنات روحانية. الروح هي عدد مُتحرك ذاتياً ينتقُل من جسم إلى آخر "إنساني وحيواني أيضاً". الأرواح خالدة. إنَّها تحُل في الأجساد لمُدَّة محدودة من الزمن فقط، ثم تنتقل إلى كينونة جديدة في جسم آخر. الطهارة، التي تستند إلى حياة عقلية وأخلاقية، تُخَلِّصُ الروح من دورة لا تنتهي "لعجلة الحياة" لتبلُغ اتحاداً كاملاً بالإله.

3- ثمة تناسق ونظام داخليان في الكون. وهذا يَنْتُجُ من اتحاد المتضادات. يوجد عشر متضادات أساسية تتفاعل بعضها مع البعض الآخر، وكل منها يؤدي وظيفة إبداعية. وهذه المتضادات، التي تكمن في أساس العالم كما نعرفه، هي: **الفردي/الزوجي، الذكر/الأنثى، الخير/الشر،**

---

[1]- جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ترجمة: خضر الأحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (الكويت)، د.ط، 1999، ص: 112، 113.

[2]- مصطفى غالب، المرجع نفسه، ص: 14.

الرطب/الجاف، اليمين/اليسار، السكون/الحركة، الحار/البارد، المضيء/المظلم، المستقيم/المنحني، المحدود/غير المحدود.

4- إنَّ أهم المبادئ السامية في العلاقات الإنسانية هي (الصداقة والتواضع)، يجب أن يعيش الرجال والنساء حياة يسودها الزهد في مجموعة مُكَرَّسَة لتنشئة الأطفال على نحو ينسجم مع الخطة المقدسة. ويَتَرَتَّب على هذا ضرورة توفر تكريس فَعَّال لدراسة العدد.

5- إنَّ الأفكار المقدسة، التي خلقت الكون وتقوم بالحفاظ عليه، هي تلك الأفكار المتعلقة بالعدد.[1]

عقيدة التناسخ:

تَنْبَني عقيدة التناسخ عند المدرسة الفيثاغورية على كون النفس ذات جوهر إلهي وأنَّها خالدة وطبيعة الإنسان ثانوية، فالجسد يفنى بينما تبقى النفس خالدة ووجود النفس في البدن بمثابة عقاب تتلقَّاهُ من جراء ذنب اقترفته، وإذا انفصلت النفس عن البدن بما تدعوه بالموت، فإنَّ النفس تبقى خاضعة لضرورة الحلول في بدن آخر، فالفضاء مُمتلئ بالأرواح التي تنتظر حلولها في الأبدان من جديد[2]. ويذهب (هرقليدس بونتيكوس)- القرن 4 ق.م- ومن أتباع أفلاطون و(أرسطو) أنَّ(فيثاغورس) كان يُؤمن بوجود نفسه في أجساد أخرى سابقة، تبدأ من (هرمس) إله الحكمة، ثُمَّ(إيثاليدس) بن (هرمس)، ثُمَّ (إيفوروبس)، ثُمَّ (هرموتيموس)، ثُمَّ

[1] - جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ص: 113.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 87، 88.

(فيروس) الصيَّاد، ثُمَّ (فيثاغورس)وتشمل هذه الدائرة المكوّنة من ستة أشخاص 216 سنة، أي مكعب العدد 6.[1]

والأساس الآخر لعقيدة التناسخ هو إيمان الفيثاغورية بوجود صلة بين الإنسان والحيوان والنبات وكان هذا مرتبطاً بنوع من التابو، أي تحريم بعض أنواع من الطعام وقد رفض (فيثاغوراس) أن يقدم قرابين دموية، وامتنع عن أكل اللُّحوم، فضلاً عن ذلك فإنَّ عقيدة التناسخ كانت منتشرة في البيئة اليونانية وتحديداً عند المدرسة الأورفية التي نقلتها عن الشرق وتأثّر (فيثاغوراس) بهذه العقيدة، وكان يُدَرِّسُها إلى تلامذته في مدرسته[2]، ومن المُلاحظ أنَّ(فيثاغورس) قد قَيَّدَ نفسه بهذه القواعد وحرص عليها أشد الحرص تلامذته، مِمَّا أكسبه المزيد من الاحترام والتقدير وقد أشار التاريخ بوضوح وجلاء إلى أنَّ المعلم نفسه أي (فيثاغورس) لم يشرب الخمر بالنهار أبداً، وأنَّه كان يعيش مُعظم أيامه على "الخبز والعسل"، وأنَّ حلواه كانت هي الخضر، وأنَّ ثوبه كان على الدوام ناصع البياض...ولم يُعاقِب إنساناً مُطلقاً ولو كان عبداً.[3]

تطهير النفس:

إنَّ السبيل إلى خلاص النفس بعد الموت، وارتقائها إلى حياة أعلى بدلاً من تناسخها في أبدان أخرى وفي ذلك عذابها، فهو "التطهير" أو"التصفية Katharsis". ولم تكن فكرة "التطهير" من ابتكار فيثاغورس، فالأورفية

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 78.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص: 88.

[3] - مصطفى غالب، فيثاغورس، ص: 20، 21.

تطلب الخلاص من "عجلة الميلاد" عن طريق التطهير، وذلك بإتّبَاع قواعد مُعَيَّنَة في الطعام واللِّبس.[1]

ووضع (فيثاغورس) وتلامذته نظاماً للتطهير يقوم على أن تطهر النفس يَتِمّ بواسطة الموسيقى والرياضة والاهتمام بالدراسات العلمية وبهذه الطريقة نترقى بالنفس لمعرفة القانون الذي يخضع له العالم، وتعيش في العدالة والقداسة التي تجد فيها حُرِيَّتها أمَّا تطهير البدن فَيَتِمُّ بممارسة الرياضة الجسدية والطب ومُمارسة الرياضة الجسدية تعني قمع نزوات البدن ومقاومة المؤثرات الخارجية لكي تسيطر النفس على البدن وإذا اتَّبَعَ الإنسان هذا السلم من التهذيب تَتَحَرَّر نفسه وتتخلص من دائرة الولادات المتعددة والفضيلة في رأي فيثاغورس ما هي إلَّا عملية تطهير تنفصل عبرها النفس عن البدن ومن ثُمَّ تَتَحَرَّر من الولادات لكي تَتَذَوَّقَ السعادة الأبدية تَذَوُّقاً كاملاً، وهذه السعادة هي جزء من طبيعتها لأنَّ طبيعة النفس إلهية.[2]

وقد ضرب مثلاً بالناس الذين يحضُرون الألعاب الأولمبية، فهم أحد ثلاثة: قوم ينتهزون فرصة الألعاب الأولمبية للبيع والشراء والكسب من الأتجار، وهؤلاء هم الطبقة الدنيا، وفريق يشترك في المباريات يطلب السبق والفوز، وهم الطبقة الثانية وطبقة تشهد كل ذلك أو "تتفرج" على الباعة والمتسابقين، أو "تنظر" إليهم، وهم فريق النظار وهذا هو الأصل في "النظرTheorein" باليونانية يعني النظر، فالنظر أو العلم هو أعظم تصفية، وكُل من يهب نفسه للدرس وينقطع للبحث يصبح الفيلسوف على الحقيقة، ذلك الذي يتخلص من عجلة الميلاد.[3]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 79.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 89.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 79، 80.

فلسفتهم الطبيعية (نظرية العدد- الواحد الرياضي):

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون، رأوا أن التفسير المادي الذي قال به السابقون عليهم، يثير صعوبات من أَهَمِّهَا:

أولا: أنَّه لو اتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فإنَّه لن يكون مبدأ سابق عليها في الوجود.

ثانياً: لو فَسَّرنَا جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذي يُمَيِّزها عن بعضها ويُحَدِّدُ لكل نوع صورته الخاصة به.[1]

في ضوء تلك الصعوبات التي نُثيرها تلك التفسيرات المادية السابقة، بدأ (فيثاغورس) تأملاته حول أصل الطبيعة والكائنات. ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أن اختلاف الأصوات الصادرة من دق المطرقة على السندان وهما من نفس المادة واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أنَّ أوتارها من نفس المادة، ترجع في الحالتين إلى "العدد"أي إلى شِدَّة الضربات أو خِفَتِها في الحالة الأولى، وإلى اختلاف طول الأوتار وقِصَرِها في الحالة الثانية.[2]

فلقد أدركوا أنَّ تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنَّما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازفة، فاستنتجوا أنَّ التوافق أو الانسجام الموسيقي Harmony تُحَدِّدُه نِسَب رياضية مضبوطة تترجم عن هذه الأطوال وتُعَيِّنُ طبقة اللَّحن الموسيقي.[3]

---

[1] - محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: 91، 92.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 156، 157.

[3] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، ص: 63.

ومن هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية في تفسير الطبيعة حيث كان السؤال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات على الطبيعة كَكُل، فتكون الأعداد هي المُفسر للاختلافات الكائنة بين الأشياء كما فَسَّرت الاختلاف بين النغمات الموسيقية؟[1]

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم، إذ يُمكن تفسير الاختلاف بين الأشياء تفسيراً عددياً[2]، والعدد هو علم الحساب، ومرجع العدد إلى "الواحد"، وكان للواحد شأن أي شأن في الفلسفة، حتى لقد ذهب الفلاسفة إلى القول به على أنحاء مختلفة فهناك الواحد الفيثاغوري، والواحد البارمنيدي، بل الواحد الطاليسي وهو الماء وسائر من أرجع الكون إلى عنصر واحد أو مبدأ واحد. وقد تأثر المثال الأفلاطوني بالواحد الرياضي الفيثاغوري من جهة، وبالواحد البارمنيدي الميتافيزيقي من جهة أخرى.**فماهو الواحد الرياضي؟**[3]

فَلْنَنْظُر إلى الطفل كيف يعد وكذلك الشخص العامي أو البدائي. يَعُدُ الطفل على أصابعه، فهو ينظر إلى إصبع واحدة أو اثنتين أو أصابع اليد الخمسة، ولكن الإصبع جسم طبيعي له طول وعرض وعمق، وكل إصبع يختلف عن صاحبه شكلاً، وعن الأصابع الخمس مجتمعة في صورة واحدة في اليد، ولو أن كل واحد منها "منفصل" عن الآخر، أو هو عبارة عن "وحدة" مستقلة بذاتها. وعندما يَعُدُ الطفل العدد خمسة على أصابع يده اليسرى شكلاً واحداً لا خمسة أعداد. وهذا هو الشأن في الأشجار إذا نظرت إليها في الحديقة، أو الأعمدة في المعبد، وهكذا. فالعين ترى بالحس شيئاً

[1] - مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص: 157.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 157.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 81.

محسوساً لا واحداً رياضياً، ولا يرى الطفل هذا "**الواحد الرياضي**"بل يرى الجسم الطبيعي. هذا وحاجات الحياة تضطر الإنسان إلى معرفة العدد، كـالعد بالحصى الذي يُشبه "البلى"، فَكُلَّمَا أردنا أن نعد الأيام مثلاً وضعنا واحدة في مكان خاص وأضفنا إليها أخرى كلما مر يوم، وهكذا. وقد عبَّر الإنسان قديماً عن طريقة العد كتابة بما يدل على هذا الأصل المحسوس.[1]

إذن، فالفيثاغوريون ينظرون إلى المبدأ الأوَّل للوجود نظرة الواحدية إذ قالوا عنه أنَّه مبدأ واحد، مُجسِّدين إيَّاه في "الواحد الرياضي".

ولكن (فيثاغورس) فطن إلى وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل الهندسي[2]، حيث كانت الأعداد في ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسية، فالعدد واحد هو النقطة والإثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع[3]، كما يتَّضِح من الرسم، سواء اتَّخذنا الرمز حروفاً أبجدية أو نقطاً:

•aaa••

••••••• aaaaaaa

ومن الأشكال التي كانت لها دلالة خاصة عند (فيثاغورس)، وكان أتباعه يعدونه مُقدساً ويحلفون به، مثلث العدد أربعة، ويدل من النظر إليه على أنَّه مجموع الأعداد من 1 إلى 4، أي 1+2+3+4=10 وكانوا يُسَمُّون هذا الشكل تتراكتيسTetraktys.[4]

---

[1] - نفسه، ص: 81، 82.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 82.

[3] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 157.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 82.

.

..

...

....

وهناك أعداد ثلاثية أي تتجمع في مثلث مثل الأعداد 3،6،10،15،21. وهناك أعداد رباعية مثل 4،9،16،25.[1]

يتَّضح لنا من خلال ذلك، أنَّ (فيثاغورس) وأتباعه أعطوا أصلاً أو مبدأً مُحدَّداً للوجود والموجودات الطبيعية بشكل عام، وفق تَوَجُّههم الرياضي، وقد حَدَّدوه في "العدد" أو "الشكل الهندسي"، لأنَّ حسب (الفيثاغوريين) لا فرق بين "العدد" و"الشكل الهندسي" ومنه فكل موجود في الوجود إلَّا وله شكل مُعَيَّن يبدأ بنقطة، وهذه النقطة هي "الواحد".

والأعداد الشكلية أو الهندسية منها مربعة ومنها مستطيلة، وكُلَّما أُضيفت الأعداد الفردية على هيئة زاوية Gnomon إلى الشكل، أنتج الأعداد الرباعية، وكُلَّما أُضيفت الأعداد الزوجية أنتجت الأعداد المستطيلة، والأعداد منها فردية، ومنها زوجية، أمَّا الزوجية فيُمكن أن تنقسم، مثل 8 إلى 4 ثم إلى 1. والواحد هو أصل الأعداد.[2]

ولمَّا كانت الأعداد وبصُور مُتَعَدِّدَة تُمَثِّل أشكالاً هندسية وكذلك الأشياء والكائنات الفيزيقية تختلف في أشكالها أو صُورها الخارجية، فبالإمكان إذن اكتشاف الصلة بين أشكال الطبيعة والمُنجَزات الهندسية، إذ

[1] - نفسه، ص: 82

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 82، 83.

تختلف الأشكال الهندسية من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنَّها أشكال قائمة في مكان فليس لها أيَّة خصائص مادية وكل ما تَتَمَيَّز به هو خصائص صورية، ولقد رأى (فيثاغورس) استناداً إلى هذا الأساس الجديد اعتماد الاختلافات في الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات في التكوين الهندسي. إنَّ مُؤدى هذه النظرية الجديدة هو عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا أهمية له الآن، إذ أنَّنا لسنا بحاجة إلى نسبة أي خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها. وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التشكل في صور هندسية فطبيعة الأشياء التي تُعد أساس تحديد ماهيتها في مجموعها هي التكوين الهندسي أو الصورة Eidos.[1]

فالأعداد عند (فيثاغورس) لها شكل أو هيئة eidos، وهذه اللفظة (إيدوس) التي أصبحت تدل عند (أفلاطون) على المثال، وعند (أرسطو) على الصورة، قديمة قدم فيثاغورس، ويذهب "تياور" إلى أنَّ استعمالها الفيثاغوري بمعنى الشكل الهندسي كان الأصل في المثال عند (أفلاطون)، ولكن "جِلْسْبِي Gillespie"ينتهي من دراسته إلى أن لفظة "إيدوس" كانت تُستعمل في معنيين أحدهما طبيعي والآخر منطقي، فالمعنى الطبيعي هو شكل الجسم الخارجي، وقد تقال على الطبيعة الداخلية Physis.[2]

والمعنىالمنطقي يُقال على النوع الذي يشمل أفراداً كثيرين، كما نقول هناك ثلاثة أنواع من الأشجار في الحديقة، زيتون وبرتقال وورد. وفي زمن (سقراط) كانت لفظة "إيدوس" تُطلق على المعنيين, وأخذ سقراط بالمعنى الثاني في تعريف الفضائل المختلفة والأصل اللغوي "لإيدوس" من الفعل

[1] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 157، 158.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 83.

اليوناني Idein أي يرى، فـ"إيدوس" تدل على الشكل المرئي بالعين[1]، ولَعَلَّ ما دفع الفيثاغوريين إلى هذا الرأي العجيب خلطهم بين العدد والمعدود وبين العدد ووحدة الهندسة. فنحن اليوم نفرق بين العدد (1) وبين الكتاب الواحد مثلاً. فجعلوا العدد أصلاً للمعدود. وكذلك نحن نفرق بين الواحد الحسابي الذي هو وحدة العدد والنقطة التي هي وحدة الهندسة، وليس للنقطة وجود حقيقي بل هي مفروضة فقط، ولكن الفيثاغوريون ظَنُّوا أوَّلاً أنَّالواحد والنقطة شيء واحد، فبناء على هذا يَتَأَلَّف الخط المستقيم من نقط معلوم عددها، كما أنَّ العدد يَتَأَلَّف من آحاد معروف عديدها، فإنَّ كُل كتلة مادية ذات حجم هي إذن عبارة عن مجموعة من النقط يُمكن حسابها.وهكذا فإنَّ السبب الأصلي الذي دفع الفيثاغوريينإلى هذا القول هو ما رأوه من انسجام بين الأشياء وعلى الأخص بين حركات "الكواكب"، فنقلوا هذا الانسجام الموجود بين "الكواكب" إلى الأشياء وحسبوا أنَّ الأشياء أيضاً خاضعة لهذا الانسجام.[2]

فـ(فيثاغورس) يرى أنَّ العالم خاضع لنواميس ثابتة، ويبدو من معرفتنا لهذه النواميس أنَّ"الانسجام" و"التناسق" يسيطران على الأشياء جميعاً. ولذلك قال عبارته الشهيرة "**العالم عدد ونغم**"، وذهب (هيبوليتوس Hyppolytos) إلى أنَّ(فيثاغورس) زعم أن الكون يُغني وأنَّه مركب تركيباً متناسقاً. وهو أوَّل من رد حركات الأجسام السماوية السبعة إلى "الوزن" و"اللَّحن". ويقول (أرسطو) أنَّ الأعداد كانت في نظر الفيثاغوريينهي العناصر المُكَوِّنة للكائنات ومادتها.[3]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 83.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص: 69، 70.

[3] - محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: 93، 94.

وفي هذا يقول (ديوجين لايرتيوس): **"وكان فيثاغورس يزعم أنَّ الأصل الأول لجميع الأشياء هو الواحد ومنه تخرج الأعداد ومنها تخرج النقط ومن النقط تخرج الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام العناصر الأربعة وهي النَّار والهواء والماء والتُّراب التي تركب منها العالم وأنَّها دائماً تستحيل وتَتَغَيّر يرجع أحدها للآخر ولا ينعدم من جواهر العالم شيء بل جميع ما يعتريه محض تغيير".**[1]

جملة القول ذهب (فيثاغورس) إلى أنَّ الهيئة الرياضية للأشياء هي الأصل فيها وحيث إنَّه كان يُوَحّد بين الأعداد والأشكال الهندسية، إذ لم ينفصل الحساب عن الهندسة إلَّا في عصر (أفلاطون)، فلا غرابة أن يذهب إلى أنَّ أصل الأشياء، هو الأعداد، وذلك على خلاف (المدرسة الأيونية) التي جعلت المادة كال"الماء" أو "الهواء" أصلاً للموجودات. أو قُل إنَّ (المدرسة الأيونية) ركَّزت اهتمامها في المادة فقط على حين أن (فيثاغورس) انصرف إلى الصورة وحدها. يتضح مِمَّا سبق أن (فيثاغورس) كان يخلط بين الحساب والهندسة، وقد رأينا كيف يجعل الفيثاغوريون الثلاثة مُثلَّثاً، والأربعة مربعاً وهكذا، وتسمى هذه النقط الحدود Horoi للشكل، والمساحة التي تشغلها هذه النقط هي السطح Chara.[2]

بقي أن نفهم معنى قوله "العالم نغم"، مِمَّا يقتضي البحث في الموسيقى، التي رَدَّها (فيثاغورس) إلى التناسب العددي، فكان صاحب الفضل في إقامة مبادئ ذلك العلم أيضاً. ومِمَّا يُروى في سبب اهتدائه، أنَّه كان يمشي

---

[1] - ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة من طاليس إلى ديكارت، ترجمة: عبد الله حسين، الدار العالمية للكتب والنشر، الجيزة (مصر)، ط1، 2011، ص: 81.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 83، 84.

يوماً في السوق فسمع "حَدَّاداً" يهوي بمطرقته على الحديد ووجد لرنين "المطرقة" التي تقطع زمناً متساوياً ضرباً وإيقاعاً، فَطَبَّق ذلك على الموسيقى.[1]

تطبيقات العدد:

مارست الفيثاغورية تطبيقات للعدد على جوانب مختلفة، حيث اعتبرها البعض مُغالاة في نظريتهم، ويمكن حصر تلك التطبيقات في: (الجانب الأخلاقي- الصفات الحسابية- الحقائق الذهنية- العناصر). ففي "الجانب الأخلاقي" اعتبروا العدد خمسة مبدأ الزواج، والعدد سبعة هو العدد الذي عن طريقه تنقسم الحياة الإنسانية والعدد عشرة أكمل الأعداد وهو الوحدة الرئيسية التي تشمل كل الأشياء الأخرى.[2]

أمَّا الصفات الحسابية فتتناول الفيثاغورية فيها ماهية كل عدد من (1- 10) ومعنى كل واحد من هذه الأعداد، فمثلاً العدد واحد أصل الأعداد ومنشأ الانقسام إلى الزوجي والفردي، والعدد اثنان هو العدد الزوجي والعدد ثلاثة هو العدد الفردي الأول، والعدد أربعة هو حاصل ضرب أول عدد في نفسه.[3]

وبشأن "الحقائق الذهنية" اعتبرت العدد ثلاثة يُطابق المكان بأبعاده الثلاثة، وتُطابق الخمسة الصنعة والسِّتَة الرطوبة والسَّبعة العقل والنُّور والصِحَّة والثمانية الحب والصداقة والتسعة الرَوِيَّة، أمَّا العشرة فهي التي تحتوي هذه

[1]- نفسه، ص: 85.

[2]- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 93.

[3]- نفسه، ص: 93.

الأعداد كُلَّها، فإنَّها تُمثِّل طبيعة الهيئة وتطابق تركيب الكون الذي يحتوي على جمع الأشياء.[1]

أمَّا العناصر في رأيهم فهي مناظرة للأشكال المنتظمة وأوَّل الأشياء المُنتظمة: "المكعب" وهو يقابل التُّراب ثُمَّ "الشكل الهرمي" وهو يقابل النَّار، و"المُثَمَّن" المنتظم يقابل الهواء و"ذو العشرين وجهاً المنتظم" يقابل الماء، أمَّا العنصر الخامس فيحوي جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشياء المنتظمة وهو "ذو الإثني عشر وجهاً منتظم".[2]

3- مفهوم الطبيعة في المدرسة الإيلية

أ) أكسينوفان Xenophane (570 ق.م)

جرت عادة المؤرخين أن يبدأو "المدرسة الإيلية" بـ(أكزينوفانس) وأن يُنسِبوا إليه أنَّه مُؤَسِّس هذه المدرسة، غير أنَّ هذه النسبة عُرضة للكثير من النقد في هذه الأيام، فإذا كان (أفلاطون) يصفُه بأنَّه رئيس هذه المدرسة، فإنَّ مِمَّا يُضعف هذه النسبة ما جرى عليه (أفلاطون) من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء، فهو في محاورة "تيناتوس" يعزوا كذلك فلسفة (هيراقليطس) إلى (هوميروس)، وأيضاً إذا كان (أرسطو) يجعل من (بارمنيدس) تلميذاً لـ(أكزينوفانس) فإنَّ هذه التلمذة لا تكفي لنسبة المدرسة إلى (أكزينوفانس) بل إن (أرسطو) نفسه يقول إنَّ (أكزينوفانس) لم يُفسر شيئاً بوضوح فضلاً عن أنَّ المعروف عن حياة هذا الأخير أنَّه لم يستقر في

[1]- نفسه، ص: 93،94.

[2]- نفسه، ص: 94.

مكان ما حتى تُنسب إليه المدرسة[1]، وكُل ما يُمكن أن نَعُدَّهُ هو أنَّه فيلسوف انتقال بين "المدرسة الأيونية" و"المدرسة الإيلية"، والمصادر التي تُحدثنا عن فلسفة (أكزينوفان) مصدران، وكلا المصدرين مختلف عن الآخر، فالمصدر الأول يُصَوِّر لنا (أكسنوفان) فيلسوفاً دينياً فحسب، بينما يُصَوِّرُه المصدر الثاني فيلسوفاً طبيعياً إلى جانب كونه فيلسوف دين.[2]

وُلد في (كولوفون) من أعمال (يونيا)، وقضى الشطر الأعظم من حياته ضارباً في مناكب الأرض يطوف المدن ويُنشد فيها الشعر والغناء في المحافل والأعياد، أخذ (أكزينوفنس) ينتقل من بلد إلى بلد، يروي للناس قصائده الرائعة في الرثاء تارة وفي الهجاء طوراً، ولكنَّه بث في ثنايا أشعاره آراء في الدين والفلسفة، جاءت مُتناثرة كأنَّما هي عرض غير مقصود، وهو بالإصلاح الديني أَشَدُّ صلة منه بالفلسفة، فقد هاجم اليونان في دينهم هجوماً عنيفاً زعزع العقائد وزلزَّل الآلهة التي اتخذها اليونان.[3]

يذهب بعض المؤرخين إلى أنَّ (أكزينوفانس) كان يقول بإله واحد وبذلك كان من دعاة التوحيد في بلاد اليونان، وقد نشأ هذا الظن من هجومه العنيف على تَعَدُّد الآلهة في الميثولوجيا اليونانية وإضفاء صفات البشر عليها[4]، فهي تمكر وتخدع وتسرق وتغضب وترضى وتبغض وتحب فأخذ (إكزنوفنس) يسخر من هؤلاء الذين استبحات عقولهم أن تسيغ آلهة تولد وتموت وتضطرب مع البشر فينا يضطربون فيه، وينحو بالملائمة المرة على

[1] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 79.

[2] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 117.

[3] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 38.

[4] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 81.

(هومر) و(هزيود) اللَّذين ساقا في شعرهما تلك الصور الشائنة للآلهة.[1] يقول (أكسينوفان): **"حيث إنَّ الجميع قد تعلموا ومنذ البداية على يد هوميروس...لقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التي يتحلى بها البشر، من صفات مشينة ومُخجلة: كالسرقة، والزنى، والخداع المتبادل. لقد علَّمَا على حساب الآلهة الكثير من الأفعال المتناقضة مع القوانين: كالسرقات، وأفعال الزنى، والخداع المتبادل. ومن ثَمَّ تخيَّل الناس أن الآلهة وُلدوا على شاكلتهم. فهم يرتدون الملابس، كما أنَّهم يُشبهون البشر في أصواتهم وأشكالهم".**[2]

إنَّه يرى أن تعدد الآلهة قد جاء من اختلاف الشعوب وكثرة المدن التي لكل منها آلهتها فشبّهت كل مدينة الإله الخاص بها على حسب تقاليدها وعاداتها في الملبس والهيئة.[3] وعنه يقول: **"ومن ثَمَّ تخيَّل الناس أنَّ الآلهة وُلدوا على شاكلتهم. فهم يرتدون الملابس، كما أنَّهم يشبهون البشر في أصواتهم وأشكالهم".**[4]

ومن هنا دعوة واضحة إلى التوحيد في فكر (أكسينوفان) الطبيعي، فهو لم يقبل البتَّة تعدد الآلهة في العُرف اليوناني، مُحطِّماً بذلك القاعدة التي تقول أنَّ تعدُّد الآلهة يسير وفق تعدُّد العادات والتقاليد والأعراف، ومُختلف النُظُم الاجتماعية.

إنَّ الناس قد أساءوا إلى الله، فصوَّره كلٌّ بحسب حاله، فالزنج يجعلون الآلهة سود الشعور فطس الأنوف، بينما التراقيون يجعلون الآلهة زُرق

---

[1] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص: 39.

[2] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 264.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلنستية، ص: 82.

[4] - يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص: 264.

العيون ذهبي الشعور ولو استطاعت الخيل أو البقر أن تُصوِّر الله لصوّرته في صورة الخيل والبقر[1]، ويتفصل (أكسينوفان) في ذلك حيث قال: "**نعم، فلو كان للثيران، والخيول، والأسود أيدٍ، ولو كان في مقدورهم أن يصنعوا الأعمال الفنية والرسوم كالبشر، لرسمت الخيول أشكال آلهتها على شاكلتها، والثيران على هيئتها. ولتَفَنَّنُوا في رسم أجسادها وفقاً لكل نوع منها. لقد صنع الأثيوبيون آلهتهم سود البشرة، وفطس الأنوف. وقال التراقيون عن آلهتهم إنها زرقاء العيون، وحمراء الشعر**".[2]

والواقع أن كل هذا يتنافى مع أشد التنافي مع التنزيه الواجب لله لأنَّ الله مُنَزَّه كل التنزيه عن أن يَتَصِّف بصفات البشر، فلكي تحتفظ الألوهية بقداستها لابد أن نُنَزِّهَهَا عن صفات الإنسان، ولمَّا كان الله هو الكمال، فإن الله أيضاً واحد[3]، لأنَّ الكمال لا يتعدد، وهو لا يشبه البشر في الصورة أو في نوع التفكير فهو "كُله عين وكُله أذن وكُلُّه عقل" وهو إذا فكّر في الأشياء لا يلقى في التفكير مشقة ولا عناء، لأنَّ التفكير يصدر منه كما يصدر الضوء عن الشمس[4]، والله موجود في كل مكان، وهو ثابت كل الثبات، مُنزَّه عن الحركة بكل أنواعها[5]، وفي إحدى قصائد الأهاجي من أشعار (أكسينوفان) يشرح كل ذلك فيقول: "**ليس هناك سوى إله واحد، أعظم من كافة الآلهة والبشر. وليس له مثيل بين البشر لا شكلاً ولا فكراً..إنَّه يرى الوجود برمته، ويَتَفَكَّر كل شيء، وينصت لكل شيء. إنَّه يُدير كل شيء بقوة روحه،**

---

[1] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 117.

[2] - يوسف حامد الشين، نفس المرجع، ص: 264.

[3] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 117، 118.

[4] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 39.

[5] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 83.

وبدون عناء. إنَّه ثابت لا تطرأ عنه أدنى حركة، ولا تُنسب إليه الحركة من حين إلى آخر".[1]

ولكنَّنا إذا اتَّهَمنا الإنسان بأنّه يُصَوِّر الله على صورته هو لا على حقيقته كما هي فسنُسائل أنفسنا: وكيف السبيل إلى معرفة الحقيقة المُطلقة مُجرَّدة عن فكر الإنسان وهنا يُجيب (إكزنوفنس) نفسه فيقول[2]: **"لم ولن يوجد إنسان لديه معرفة يقينية بالآلهة وبكل الأشياء التي أتحدث عنها. حتى ولو نطق إنسان صدفة بالحقيقة كاملة فلن يكون على وعي تام بها. لأنَّ كل ذلك يكون من قبيل الأوهام. ومع ذلك (علينا) أن نعتبر ذلك شيئاً من الوهم له بعض من الحقيقة".**[3]

وحتى لو شاءت المصادفة لإنسان أن يقول الحق في الله، فهو نفسه لن يعرف أنّه يقول الحق، هذا كلام جميل في التوحيد ولكنَّه لا يكفي لا سيما ما يُلاحظ من أن فيلسوفنا يُشرك بالله آلهة أخرى، أي إنَّه لم يستطع هو نفسه التخلص من الوثنية السائدة في بلاده، وما ذلك إلَّا لعدم وضوح هذه الفكرة عنده وضوحاً كاملاً مبرءاً من كل نقص أو عيب.[4]

ولم يعتقد (إكزنوفنس) أن العالم شيء والله شيء آخر، يحكُمُه وهو منفصل عنه كما يحكم القائد جنوده، بل الله والعالم حقيقة واحدة[5]، فقد جمع

---

[1] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 264، 265.

[2] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 39.

[3] - يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص: 265.

[4] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 82، 83.

[5] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 40.

بين الطبيعة وبين الله وتَحَدَّثَ عن الله حديثه عن الطبيعة وتَحَدَّثَ عن الطبيعة حديثه عن الله.[1]

لكن على أي نحو يجب أن نفهم هذا التوحيد؟ أنفهمه على طريقة المُؤَلِّهين، أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود؟ هنا يختلف المؤرخون أشد الاختلاف، ولكن خلاصة الرأي أنَّ (أكسنوفان) كان يقول بوحدة الوجود ولم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم لأنَّه جمع بين الطبيعة وبين الله، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها الله.[2]

ولمَّا كان الله والطبيعة شيئاً واحداً، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظلُ شيئاً واحداً فعلى أي نحو نستطيع الآن أن نفهم هذه العبارة؟ يجب أن يُقال أولاً إنَّ (أكسينوفان) كان يُفرِّق بين الوجود بوصفه كلاً، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود، أمَّا من ناحية الوجود بوصفه كُلاً، فقد قال (أكسينوفان) عنه إنَّه واحد، بمعنى أنَّ صفاته لا تَتَغَيَّر وهذا طبيعي إذا ما تذكرنا الصفات التي نسبها إلى الله، حينما جعل الله ثابتاً قديماً لا يطرأ عليه التغيّر ولا الحدوث، وعلى هذا فالوجود، بحُسبانه كُلاً، ثابت في نظر (أكسينوفان)[3]، بل أنَّ (أرسطو) وهو من أهم من دوَّن آراء (أكزينوفانس) بين القدماء يذكر في كتابه "ما بعد الطبيعة" أن (أكزينوفانس) نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد ودعا هذا العالم (الله)، إنَّه لم يقل شيئاً واضحاً، ولم يُبَيِّن إن كان العالم عنده واحداً من حيث "الصورة" أو من حيث "المادة".[4]

---

[1] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 83.

[2] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 118.

[3] - نفسه، ص: 118، 119.

[4] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 83.

لكن هذا لا يمنع من أنَّ (أكسينوفان) لم يُنكر التغيُّر ولم يُنكر الظواهر. فإنَّ حديث (أكسينوفان) عن التغيُّرات وعن نشأة الكون من "الطين" ثم تُحوِّله إلى "الأرض" وتحوُّل "الأرض" في المستقبل إلى "طين" من جديد، كل هذا يجعلنا نُؤكد أنَّ (أكسينوفان) لم يُنكر التغيُّر كما سيفعل رجال (المدرسة الإيلية)، فهو إذاً يقول بالتغيُّر فيما يتصل بالحوادث الجزئية[1]، وعن هاته التغيُّرات الحادثة في العالم يقول بشأنها (أكسينوفان): **"كل شيء نتج من الأرض، وكل شيء مآله إلى الأرض... كل ما يُولد وينمو يأتي من الأرض والماء...البحر هو مصدر الماء والرياح، لأنَّه لا وجود في السحب لرياح عاصفة، وبدون البحر العاتي لن يكون للأنهار المُتَدَفِّقة وجود ولا لمياه الأمطار أثر في السماء. فالبحر الهادر هو الذي يلد الغيوم، والرياح والأنهار...ونحن جميعاً خُلقنا من الأرض والماء".**[2]

فإذا ما انتقلنا من نظريته في العالم والله إلى نظرياته الطبيعية، وجدنا الروايات تتضارب حول هذه المسألة تضارباً شديداً، فبعضهم يقول إنَّ (أكسينوفان) قد نظر إلى "التُّراب" على أنَّه العنصر الأول، وبعضهم أضاف إلى "التُّراب" "الماء"، والواقع أن (أكسينوفان) في الشذرات التي بقيت لنا من سيرته يَتَحَدَّث عن "التُّراب" فحسب ولكن البعض ينسب إلى (أكسينوفان) أنَّه قال بنظرية "العناصر الأربعة"، وهي رواية تُعد من أكثر الروايات تهافتاً وأقربها إلى عدم الصحة، ويُلاحظ بوجه عام، أنَّ (أكسينوافان) قد اكتشف عن طريق مشاهداته الطبيعية حينما رأى بعض

[1] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 119.

[2] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 265.

الحيوانات المائية تَتَجَمَّد وتصير صخراً بأن تُصبح حفريات، وأنَّ "الماء" يتحوَّل إلى "تراب"، وأنَّ مصدر التحوُّل الأوَّل هو "الماء" ثم "التراب" معاً.[1]

أمَّا تصوُّره للكون فالرأي مختلف أيضاً فيما إذا كان هذا الكون محدوداً أو لا محدوداً فبعضهم يذكر عنه أنَّه تصوَّر الكون على أنَّه "كرة"، وتبِعاً لهذا كان يقول بأنَّ الكون محدود والبعض الآخر من هذه الروايات تجعله يقول إنّ الكون لا محدود، وبذا يعدُّه أصحاب هذه الروايات تلميذاً لـ(أنكسماندريس) خاصة.[2]

ونحن نرى شخصياً أنَّ (أكسينوفان) ينحو نحو لا محدودية الكون، بناءاً على ما جاء في إحدى قصائده التي يتحدث فيها بهذا الخصوص فيقول: **"إنَّنا نرى من أعلى حدود الأرض عند أقدامنا بدلاً من الهواء، ولكنَّها تمتَّدُ من أسفل بدون حدود".**[3]

وإذن فقد كان مذهبه أقرب شيء إلى الحلول من ذلك ترى أن (أكزنوفنس) كان مُتَمِّماً (للفيثاغوريين)، فلم يعد واحدهم الحسابي يقنعه ويُرضيه، بل الواحد عنده هو الكون بأسره لا يعتريه تَغَيُّر ولا تبدل ولا فناء، هذا الكون بل هذا الإله لا يَتَعَدَّد.[4]

ومهما يكن من تصوُّر الألوهة، في تفكير (أكزينوفانس)، فإنَّه أوَّل فيلسوف إغريقي ظهر له رأي صريح ناصع في مشكلة الألوهة بعد أن حام من الفلاسفة الذين سبقوه حولها حوماناً مبهماً غامضاً هو أقرب إلى الرموز منه إلى التعبيرات المفهومة والكلام الواضح، أنَّ الخطوة الأولى هي دائماً

---

[1] - عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص: 119.

[2] - نفسه، ص: 119.

[3] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 265.

[4] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 40.

أصعب الخطوات ورغم عدم كفاية خطوة (أكزينوفانس) وتعثرها، فقد كان لها أثر قوي في هدم عقائد اليونان الباطلة، وكان نقضها غرضاً يُملي على (أكزينوفانس) كل أفكاره، فالله واحد وهو أعظم الآلهة والبشر جميعاً، فإذا صَحَّ ذلك ثَبُتَتْ نسبته إلى (المدرسة الإيلية) وثَبُت أنَّه مُؤسسها وواضع أول لبنة فيها، فوحدة الوجود التي كان ينادي بها هي نفسها الوجود الواحد الثابت الذي قالت به (المدرسة الإيلية) فمن (أكزينوفانس) إلى (بارمنيدس) إنَّ هي إلَّا خطوة واحدة تُعيد التلميذ إلى حظيرة الأستاذ.[1]

فإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب (أكسينوفان) وجدنا أنَّه بدأ أولاً تلميذاً لـ(أنكسيماندريس) بأن كان فيلسوفاً طبيعياً، ثم أصبح من بعد فيلسوف دين أو صاحب مذهب ميتافيزيقي لاهوتي، فلم تكن الطبيعيات بالنسبة إليه غير مقدمة للإلهيات، ولكن بعضاً من المؤرخين المحدثين مثل (رينهرت)، يصف (أكسينوفان) بأنَّه كان شاعراً فحسب، وينسب إليه البعض أيضاً أنَّه بحث بحوثاً ميتافيزيقية جدلية وأنَّه كان المصدر الأوَّل للجدل الذي ظهر فيما بعد في (المدرسة الإيلية)، وأصحاب هذا الرأي هم هؤلاء الذين يريدون أن يربطوا ربطاً قوياً بين (أكسينوفان) و(المدرسة الإيلية)، على حين يريد أولئك الذين يعدونه شاعراً فحسب أن يفصلوا فصلاً تاماً بينه وبين (المدرسة الإيلية).[2]إنَّ أصالة (أكزينوفانس) تتجلى في فكرة الألوهة وحدها رغم ما يكتنف هذه الفكرة عنده من نُقص وغُموض، وأمَّا بقية فلسفته فهي تقليد للفلسفة (الأيونية) ومُتابعة لها.[3]

[1] - عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 82، 83.

[2] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 119، 120.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 83

ب- بارمنيدسParmenede (450 ق.م)

وُلد في "إليا" حوالي (450 ق.م)، وقد بدأ (بارمنيدس) حياته الفلسفية باعتناق المذهب الفيثاغوري ولكنَّه ما لبث أن عارض هذا المذهب واختط لنفسه مذهبا جديداً، وإذا كان (هيراقليطس) قد رأى أنَّ الأشياء في حركة دائمة وأنَّ الأضداد تَتَّحِد لتؤلف الانسجام في الكثرة، فإنَّنا نرى على العكس من ذلك أنَّ (بارمنيدس) كان يقف على النقيض من هذه الآراء، ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أنَّ وراء التغيُّرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت، وأنَّ هناك وحدة ووجوداً ثابتاً، وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلَّا عرضين ظاهريين، ويُعتبر (بارمنيدس) مُؤَسِّس (المدرسة الإيلية).[1]

عرض نظريته الفلسفية بصورة شعرية، أي كتابة الفلسفة بقصائد شعرية، ثُمَّ أنَّ (بارمنيدس) خالف أُسلوب النثر الذي وضع به فلاسفة المدرسة الطبيعية الأولى (طاليس، أنكسمندر، أنكسمانس) فلسفتهم، ووضع (بارمنيدس) عنواناً لقصيدته: (في الطبيعة)، ثُمَّ إنَّ اتخاذه الشعر أداة للتعبير عن الفلسفة نابع أصلاً من وجهة نظره التي تَتَعَلَّق بأنَّ الشعر يُخفف من جفاف الفلسفة وصعوبة فهمها، ثُمَّ أنَّ السبب الآخر، هو اعتقاد (بارمنيدس) في أنَّ الفلسفة هي من وحي الآلهة، ولا يليق بهذا الوحي إلَّا أسلوب الشعر، والسبب الأخير هو أنَّ الشعر سهل على تعلم الشباب وحفظه، لذا كان تلميذه (زينون) يحفظ قصيدة (بارمنيدس)، وقصيدته تُقسم على ثلاثة أقسام هي:

[1] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ص: 73، 74.

أ) مقدمةPrologue

ب) طريق الحق The Way of Truth

ج) طريق الظن The Way of Opinion.[1]

وسنعرض القصيدة مرة واحدة ثُمَّ نقوم بالتعقيب عليها حسب تدرُّجها بدءًا بالمُقدمة وانتهاءًا بطريق الظَّن.

القصيدة:

أ- المقدمة:

"قادتني الأفراس التي كانت تحملني بعيداً إلى حيث هفا قلبي، وأوقفتني [الآلهة] عند ذلك الطريق المشهور الذي يهدي الحكيم العارف بسائر المدن. وأسرعت بي الأفراس الحكيمة تجُرُّ عربتي في ذلك الطريق والعذارى [والعرائس] ترشد إليه...إلى حيث كانت بوابات طريقي الليل والنهار...وأغلقت البوابات الذاهبة في الهواء بأبواب عظيمة واحتفظت العدالة Dike ذات العقاب...وفي هذا الطريق المستقيم اتجهت بي العذارى يقدن العربة والأفراس، حيث استقبلتني الآلهة بترحاب وأخذت يدي اليمنى بين راحتيها، وخاطبتني بهذه الألفاظ:مرحى أيُّها الشاب، يا رفيق الهاديات الخالدات اللائي أرشدن عربتك إلى بيتي، مرحى...لقد أرسلت في هذا الطريق بالأمر الإلهي Themis والعدالة Dike لا القدر السيء (وإنَّه حقًا لطريق بعيد عن أقدم البشر) جئت تبحث في كل شيء: عن الحق الثابت المستدير، كما تبحث عن ظنون البشر الفانين التي لا يوثق بها....ولكن عليك أن تبتعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث ولا تجعل الإلف مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى عن هذا الطريق عيناً مبصرة، أو أذناً واعية أو

[1]- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 101، 102.

لساناً ناطقاً، بل احكم بالجدل Logos على ما أنطق من براهين، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور".[1]

وأُثيرت أسئلة عديدة حول هذه المقدمة منها، ما سبب كتابة هذه المقدمة؟ ومن هن بنات الشعر اللائي أفصحن عن وجوهن؟...الخ ، ولم يكن حل الاختلاف من الأمور المهمة، لأنَّ الشيء المهم هو أنَّ (بارمنيدس) نقد (هوميروس وهزيود)، وكان ناقداً للمدرسة الأيونية والفيثاغورية وخاصة في التقابل بين الأضداد، والسخرية من (هيراقليطس) في جمعه بين طريقي الحق والظَّن أي جمع الوجود واللَّاوجود.[2]

ب- طريق الحق:

"أنظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء، وإن كانت بعيدة فهي كالقريبة ولن تستطيع أن تقطع ما هو موجود عما هو موجود، فـ[الأشياء] لا تُفرِّق نفسها ولا تجتمع. كل شيء واحد من حيث أبدأ لأني سوف أعود إلى المكان نفسه. أقبل الآن لأخبرك واسمع كلمتي وتقبلها. هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما الأول أنَّ الوجود موجود To eon=Tt is ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين، لأنَّه يتَّبع الحق، والثاني أنَّ الوجود غير موجود ويجب ألَّا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنَّك لا تستطيع معرفة اللَّاوجود ولا أن تنطق به، لأنَّ الفكر والوجود واحد ونفس الشيء....ومن المستحيل أن يوجد اللَّاوجود...لأنَّه لا يمكن أبداً إثبات أنَّ اللاوجود موجود، وعليك أن تصرف نظرك عن هذا الطريق من البحث. فلم يبق لنا إلا طريق واحد

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

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 102، 103.

نتحدث عنه، وهو أنَّ الوجود موجود...وليس الوجود منقسماً، لأنَّه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل لأنَّ الموجود مُتماسك بما هو موجود...وحيث كان له [أي الموجود] حد بعيد، فهو كامل من جميع الجهات، مثال الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء، عن بلوغ النقط المتساوية عن المركز...".[1]

يَعُدُ (بارمنيدس) كل شيء واحدًا، وهناك طريقان للمعرفة، الأول أنَّ الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو طريق اليقين، لأنَّه يتَّبع الحق، والثاني أنَّ اللَّاوجود غير موجود، ويجب ألَّا يكون موجودا، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه، لأنَّك لا تستطيع معرفة اللَّاوجود ولا أن تنطق به.[2]

ج- طريق الظَّن:

"وإذ قد بلغت هذا الموضع فإنّي أقفل باب الكلام الصادق Logos والفكر المُتَعلّق بالحق. وعليك من الآن فصاعداً أن تَتَعَلَّم آراء البشر، مُصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظي...لقد تَعَوَّد البشر تسمية صورتين، ويجب أن يُمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق [كورنفورد: إذا ذهبوا بعيداً]. وقد مَيَّزوا بينهما من حيث تضادهما في الصورة، واستبدلوا عليهما بعلامات مختلفة. إحداهما النَّار في السماء وهي نار رقيقة، لطيفة، مُتجانسة من جميع الجهات، ولكنَّها تختلف عن الأخرى وهذه الصورة الأخرى تضادها تماماً: إنَّها اللَّيل المُظلم، جسم ثقيل كثيف وإنّي واصفة لك نظام هذا

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ص: 130...133.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 104.

العالم كما يظهر، حتى لا يسبقك تفكير أي إنسان...ولمَّا كانت جميع الأشياء تُسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة Dunamis كل منهما [يريد النور والليل]، ففي كل شيء [كورنفورد: فالكل مملوء] مقدار متساوٍ من النور والليل اللامرئي، إذ لكل منهما نصيب...وستعرف طبيعة السماء، وجميع العلامات الموجودة فيها...وكيف نشأت [أي الأجرام السماوية] إلى الوجود. وستتعلم كذلك طبيعة القمر ووجوهه وأعماله في سيره وستعرف أيضاً السماء التي تحيطنا...لقد امتلأت الحلقات الأضيق بالنار غير الممتزجة...وفي وسطها توجد الآلهة التي تدبر جميع الأشياء، ذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهي التي تسوق الأنثى للإئتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة مع الأنثى...وأول ما أبدعت من الآلهة هو الحب Eros...[القمر] يُضيء ليلاً بنور استمده من الخارج، دائراً حول الأرض...[القمر] ينظُر دائماً نحو أشعة الشمس... وهكذا طبقاً لآراء البشر [أي الظن] نشأت هذه الأشياء، ولا تزال حتى الآن، وسوف تكون وتفسد، وأطلق الناس على كل شيء اسماً ثابتاً يُميِّزُه".[1]

تعقيب حول قصيدة (بارمنيدس):

أ- المقدمة:

يبدأ (بارمنيدس) قصيدته بحكاية خيال ينساب انسياباً عذباً رقيقاً، حيث يتصوَّر (بارمنيدس) نفسه وكأنَّها في رحلة طويلة تبتغي من ورائها مقابلة الآلهة في رحابها الأعلى، فتعرج بصاحبها إلى مفاوز الليل والنهار، وتظهر الأبواب الذهبية المرتفعة لباصرتيه موصده. ولكن العذارى الجميلات ساعدته فخاطبن العدالة بألفاظ ساحرات عذاب طالبات إليها فتح الأبواب[2]،

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ص: 133...135.

[2] - ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية (مصر)، د.ط ب.س.ن، ص: 89، 90.

لضيف الآلهة الجديد، فانحسرت أمامه الظلال فأبصر عالماً عريض المدى طويل الصدى، قادته العذارى خلاله على استحياء حتى بلغ رحاب الآلهة، فعلمت أنَّه جاء يبتغي البحث عن "طريق الحق" وعن الإنسان وعن كل الأشياء ظاهرها وباطنها على السواء. وبدأت الآلهة تلهمه عبرها الصادقات فدلَّته وأرشدته إلى الطريق الصواب، نصحته الآلهة أن يسلك سبيلاً واحداً هو (الجدل- بمعنى معرفة الحد والماهية) حيث يُهديه هذا الأمر إلى المهيع القويم الذي لا عوج فيه، لأنَّ العقل والجدل دلالة في الوجدان وعند مُحاكمة الدليل والبرهان.[1]

وإذا تَعَمَّقنا النظر في هذه المقدمة رأينا أنَّ (بارمنيدس) يشير إلى معظم السابقين ويرفض مذاهبهم. فالإشارة إلى العجل وما يصدر عنه من شرر ترجع إلى (المدرسة الأيونية)، والإشارة إلى اللّيل والنَّهار تذكر بـ(المدرسة الفيثاغورية) وما عقدته من تقابل بين الأضداد، والتي ذكر (أرسطو) منها عشرة، نذكر فيما يلي:

(النهائي/ اللَّانهائي)، (الوحدة/ الكثرة)، (الذكر/ الأنثى)، (المستقيم/ المُتَعَرِّج) (الخير/ الشر)، (الفرد/ الزوج)، (اليمين/ الشمال)، (السكون/ الحركة)، (النور/ الظلمة) (المربع/ المستطيل).[2]

ب- طريق الحق:

في مُجمل قصيدة (بارمنيدس) في "طريق الحق" أراد ان يُبَيِّنَ لنا أنَّ **"الوجود موجود واللَّاوجود غير موجود"** بطريقة منطقية عمادها قانوني

[1] - جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون العصر الأول، ص: 59.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص: 136.

(الهوية أو الذاتية وعدم التناقض) ففي الأول أي: "**قانون الذاتية**"أو كما يُسميه الفلاسفة المسلمون قانون الهو هو، أو قانون الهوية، فالذاتية تفترض بقاء الشيء مهما طرأت عليه تغيُّرات خارجية ويُعبِرُ عنه بالصيغة الرمزية المنطقية (أ) هي (أ)".[1]

ويتطابق هذا القانون فيما جاء به (بارمنيدس) في جُزئية أن الوجود ثابت ولا يمكن أن يَتَغَيَّر فهويته وذاتيته هي الوجود ولا يمكن أن يصير لاوجوداً، فهو أزلي مطلق.

أمَّا في الجزئية الثانية الخاصة بقانون "عدم التناقض"، فـ:"اللَّفظ والفكر يحملان معاً صفة الوجود، لأنَّ اللَّاوجود عدم. والنَّاس عادة لا يُفرِّقون بين اللَّفظتين ولِذا يجتمع لديهما التناقض، وهُما أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان"[2]، فذلك تعبير: "عن القانون الثاني من قوانين علم المنطق، وهو قانون "**عدم التناقض**"، وصياغته الرمزية المنطقية ألَّا يمكن أن تكون أوَّلاً (أ) في نفس الوقت، وهذا القانون ما هو إلَّا تأكيد لقانون "الذاتية"، أي التأكيد على ثبات حقيقة الشيء، ولا يُمكن وصف الشيء بصفتين متناقضتين في نفس الوقت[3]، ويتطابق هذا القانون فيما جاء به (بارمنيدس) في جزئية أنَّ "الوجود" لا يُمكن أن يكون وجوداً ولا وجوداً في نفس الوقت. كما: "تَحَدَّث بارمنيدس في القصيدة أكثر من مرة عن الطريق Hodos، ومن الواضح أنَّ بارمنيدس يشبه طريق المعرفة بالطريق المادي الذي يمشي فيه

[1] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 104، 105.

[2] - ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص: 90.

[3] - عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص: 105.

الناس على أقدامهم وقد تطورت الفكرة واشتُقَّت المناهج العقلية من الطُرق، وآية ذلك الصلة بين اللَّفظتين في اليونانية:"Hodos، Methodos".[1]

ج- طريق الظن:

يرى (بارمنيدس) بأنَّ "طريق الظن" هو طريق الزيف والوهم، وأنَّ سبب الزيف والوهم هو أن من يَتَّبِع هذا الطريق يعتقد بأنَّه لا فرق بين الوجود واللَّاوجود، بينما (بارمنيدس) يُرَكِّز فقط على الوجود ويُنكر اللَّاوجود، وطريق الظن هو الطريق الذي حَذَّرَت الآلهة (بارمنيدس) من اتباعه، ثُمَّ إنَّ (بارمنيدس) يهدف من تحديد طريق الظن نقد (المدرسة الفيثاغورية)، التي جمعت بين النقائص، فالذي يَتَّبِع طريق الظن يجمع بين النقائص ويُصبح حاله حال فلاسفة (المدرسة الفيثاغورية) الذين هم جهلة على حد تعبير (بارمنيدس)، لأنَّهم قالوا بثنائية المبادئ، وفَسَّروا نشأة الكون بامتزاج قُوَّتي **"النُّور والظلام"**، فـ(بارمنيدس) يحذر من يَتَّبِع هذا الطريق وعلى من يُريد البحث عن الحقيقة أن يَتَّبِع طريق الحق الذي يُقر بالوجود ويُنكر اللَّاوجود.[2]

والوجود عنده يختلف عن موجودات هذا العالم المحسوس Onta، ذلك لأنَّ عالم الموجودات الطبيعية قد عدَّهُ مظهراً ووهماً ومعرفته من باب الظن والزيف، ولقد شعر (بارمنيدس) بهذا الاختلاف بينه وبين سابقيه جميعاً، ولا يذكر (بارمنيدس) من هؤلاء الناس الذين سيسوق آراءهم

[1] - أحمد فراد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 137.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، ص: 108.

الخادعة مِمَّا يدل على أنَّه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الناس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بالطبيعة.[1]

وابتداءاً من (بارمنيدس) ستتخذ الفلسفة اليونانية طريقين: الطريق الأول الذي يقول بالوجود الثابت والطريق القائل بالوجود المُتَغَيِّر، وسيأتي الفلاسفة بعد ذلك من أجل التوفيق بين هذين القولين المتعارضين، وسيكون هذا التوفيق إمَّا توفيقاً آلياً كما سيفعل الذَرِّيُون من بعد، أو توفيقاً روحياً عقلياً كما سيفعل (أنكساجوراس)، أو توفيقاً يجمع بين الإثنين وفيه عنصر أسطوري كما سيفعل (أنبادوقليس).[2]

الوجود في فلسفة (بارمنيدس) "فكرة الواحد":

لتبسيط هذه القضية الشائكة، لابد لنا من القول في البداية: إنَّ فكرة (بارمنيدس) كانت ترمي إلى حالة الوجود المطلق كَكُل، وليس كأجزاء. فالوجود برمته واحد، ومن المستحيل أن يكون أكثر من واحد[3]. و"الفكر" قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد "الفكر" لأنَّ شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود[4]، ولا نستطيع أن نغالي فنقول إنه فعل مثل (ديكارت) فأثبت الوجود بعد إثبات "الفكر" في عبارته المشهورة **"أنا أُفكر إذنأنا موجود"**،ولكنَّه وصل بينهما إلى حد التوحيد، فالفكر والوجود شيء واحد[5]، ولمَّا كان الوجود موجوداً فهو قديم بالضرورة لأنَّه يمتنع أن يحدُث من اللَّاوجود، ويمتنع أن يرجح حدوثه مرجح في وقت دون آخر، فليس للوجود

---

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 89.

[2] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 121.

[3] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 271.

[4] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 37.

[5] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 143.

ماضٍ ولا مستقبل ولكنه في حاضر لا يزول وعلى ذلك"يمتنع الكون ولا يتصور الفساد" وينتفي التَغَيُّر. والوجود والواحد متكافئان فيلزم أنَّ الوجود واحد فقط مُتجانس "مملوء كُلُّه وُجوداً" ويلزَّم أنَّه ثابت ساكن في حدوده "مقيم كله في نفسه" إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك وإليه يسير[1]، فالوجود أوَّلاً يَتَّصِف بالوحدة، لأنَّه لا شيء غير الوجود ويتصف ثانياً بالثبات لأن كل تغيّر فهو من الوجود إلى الوجود، ومعنى هذا أنَّه لا تغيُّر مطلقاً، لأنَّ التغيُّر من الوجود إلى العدم لا يمكن أن يُفهم: فمن الوجود ينتُج الوجود ولا يمكن أن يُنتج العدم وعلى هذا فالتغيُّر غير ممكن[2]، وهو كامل متناهٍ أي مُعيَّن "لا ينقصه شيء" إذ ليس خارج الوجود وجود يُكتسب. وهو تام التناهي والتعيين في جميع جهاته إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض مثله مثل كرة تامة الاستدارة متوازنة في جميع نُقطها.[3]

وبالجملة لما اقتنع (بارمنيدس) بأنَّ العالم واحد رأى أنَّ ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو أنَّه موجود، وتأمل معنى الوجود مُجرداً ومُفرغاً من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالإطلاق فأدرك أنَّ الوجود واحد قديم ثابت كامل وأنَّ هذه الصفات لازمة من معنى الوجود فآثر هذا اليقين العقلي وأنكر الكثرة والتغيُّر واعتبرهما وهماً و"ظناً": أليس التَغَيُّر يعني أنَّ الوجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (ما صار إليه) وأنَّه باقٍ في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان)؟ أو ليست الكثرة تعني أنَّ كل وحدة من وحداتها هي كذا أي شيء

[1] - يوسف كرم، المرجع نفسه، ص: 37.

[2] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 121.

[3] - يوسف كرم، نفس المرجع، ص: 37.

مُعَيَّن، وليست كذا أي ليست غيرها؟ ولكن قولنا عن شيء إنَّه ليس كذا معناه أن هذا الشيء حاصل على اللَّاوجود وهذا معنى غير معقول.[1]

فهو لم يلتمس عِلَّة الكون في "ماء" ولا "هواء" مِمَّا يُرى بالعين ويُحَس باليد، ولم يلتمسه في العدد الذي يتَّصِل بالأشياء المُحَسَّة صلة وثيقة، بل أنكر الأشياء جميعاً واعتبرها في حُكم العدم، واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس بل "بالعقل" المجرد الخالص، أعني بها الكينونة- أي الوجود-[2]

ومن هذا الوجه يُعد (بارمنيدس) مُؤَسِّس "الميتافيزيقا"، من حيث إنَّها تقابل بين الفكر والوجود- كما أشرنا- ثم أصبح موضوع الفكر "نظرية المعرفة"، وموضوع الوجود "نظرية الوجود"، أو الأنتولوجيا Ontology. وأنت ترى أنَّ هذا الفرع من الميتافيزيقا إنَّما يرجع إلى البحث في الموجود الذي عبَّر عنه (بارمنيدس) باليونانية بقوله "On" أي الموجود الواحد في مقابل كثرة الموجودات "Ta Onta" كما تَصَوَّرته (المدرسة الأيونية) وغيرها من المدارس، وسَلَّمَت بوجودها.[3]

سَلَّمَ (بارمنيدس) في نظريته الوجودية للعقل أو الفكر الخالص، وأنكر دور الحواس لكن هل كان ذلك بصورة مطلقة؟

لم يستطع (بارمنيدس) أن يَثْبُتَ على تجريده الفكري إلى النهاية، بل انكفأ راجعاً إلى المادة، يلتمس عندها القالب الذي يصب فيه فكرته،

---

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 38.

[2] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 42، 43.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 141، 142.

فحقيقة الكون وجود مطلق غير مُقَيَّد، ولكنَّه يشغل حيّزاً من مكان، وهو كُروي في شكله.[1]

ومن هنا يَتَبَيَّن لنا أن (بارمنيدس) لم يُسلِّم بمثاليته جملة وتفصيلا، بل اكتفأ إلى نوع من الجانب المادي المحسوس، ليُكَمِّلَ به نظريته الوجودية، ورجوعه إلى التفكير المادي ربَّما كان لقناعة منه على استحالة إنكاره والدليل على ذلك تسليمه بأنَّ للعالم حُدود مادية على شكل كرة، وهذا أغلب الظن ما جعله يتراجع عن مثاليَّته المُطلقة.

يختلف المُؤرخون أَشَدَّ الاختلاف في هذا الصدد. وذلك لأن (برمنيدس) يُصَوِّر الوجود تصويراً حسياً خالصاً فيقول إنَّه الملاء. فهذا القول دعا (تسلر) ثُمَّ (برنت) إلى القول بأن (برمنيدس) لم ينظر إلى هذا الوجود كوجود عقلي، لأنَّه تَصَوَّرَه تَصَوُّراً حِسّياًمن حيث إنَّ الوجود هو الشيء المادي الباقي، أو الأساس لكل الموجودات. وعلى هذا الأساس يقول (بيرنت) إنَّ (برمنيدس) واحدي مادي أو "أبو المادية".[2]

ولكن قوماً آخرين فَسَّروا فلسفته تفسيراً آخر وزعموا أنَّه بعيد البُعد كُله عن المادية وأنَّه لا يقصد بأي حال الموجود المادي الواحد، بل الوجود، أو على أقل تقدير الموجود المعقول، فالواحد عنده "صورة" أو "مثال"، ولذلك كانت فلسفته مثالية[3]، وأصحاب هذا الرأي نوعان: منهم من يجعل هذا الوجود وجوداً ميتافيزيقياً، ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً، فالأوَّلون يجعلون (بارمنيدس) أبا "المثالية"، أمَّا الآخرون فيجعلون أنَّه رجل

[1] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص: 43.

[2] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 124.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 142.

منطق فحسب، انصرف عن الدراسة الطبيعية انصرافاً تاماً بوصفها أشياء لا غناء فيها: فماذا يعنيني أن أعرف أنَّ أصل الوجود "الماء" أو "الهواء" أو "النَّار"، كل هذه وهميات وظنِّيات وتَصَوُّرات من إبداع الحواس أو من نسج الخيال.[1]

وقد بقي هذان الشطران المتناقضان عند (بارمنيدس) دون أن يؤَلِّف بينهما، بل دون أن يدرك تناقضاً بينهما. فأمَّا خُلفاءه (أنباذوقليس وديموقريطس) فقد تناولا الشطر المادي وأقاما على أساسه فلسفتيهما، فإن كان الوجود لا يطرأ عليه الكون والفساد، والوجود قوامه المادة في رأيهما، إذن فالمادة لا تستحدث ولا تفنى. وبقي الشطر العقلي المجرد من فلسفة (بارمنيدس) لا تمتدُ إليه يد البحث حتى أدركه (أفلاطون) فَهَذَّبَه وسما به إلى مستوى التجريد الخالص. وأنت ترى من ذلك في وضوح أن (بارمنيدس) كان حلقة الاتصال بين مرحلة طبيعية حسِّية سبقته، ومرحلة عقلية ستجيئ من بعده.[2]

وخلاصة ما نقوله نحن هو أنَّ الوجود عند (بارمنيدس) ليس هو الوجود الحسي، كما أنَّه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي، لكن درجة التجريد، فيما يتصل بالوجود، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لا حسّياً أو وجوداً منطقياً.[3]

---

[1] - عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص: 124، 125.

[2] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 43، 44.

[3] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 125.

وقد ورد عن الوجود (البارمنيدي) في محاورة "الثيئيتس" لـ(أفلاطون) فاصل حوار دار بين (سقراط) و(ثئوذرس) يَتَحَدَّث فيه عن قيمة وعظمة فلسفة (بارمنيدس) عندما طلب منه (ثيئيتتس) أن يُحَدِّثَهُ عن ما جاء به فلاسفة (المدرسة الإيلية) فَرَدَّ (سقراط) قائلاً:"**إنّي أخجل أن نباحث ملسوس والفلاسفة الآخرين القائلين بوحدانية الكل وسُكونه مُباحثة سمجة وفجة. مع أن خجلي مغهم أقل مِمَّا يكون فيما لو دعيت لأناقش برمنيذس وحده. لأنَّ برمنيذس قد تَمَثَّل لي، على حد قول هومرس "جليلاً ومهيباً" في آن واحد. وقد خالطت الرجل وأنا في شرخ الشباب، وهو طاعن في السن. وقد بدا لي ذا عمق وأصالة خارقين. ومن ثَمَّ أخشى أن لا نفقه أقواله، وأن نُقَصِّر أكثر بكثير عن فكره فيما قال...**".[1]

ج- زينون الإيليZénon délée(498 أو 490 ق.م)

وُلد في "إيليا" حوالي (490 ق.م). وتتلمذ على (برمنيدس). فقد كان شديد الإعجاب به إلى حد أنَّه سلخ الشطر الأكبر من حياته العلمية للدفاع عن مذهب أستاذه بكل ما أوتى من وسائل الجدل[2]، لم يُخالف أستاذه في شيء، وحتى في الجزء الخاص بالطبيعيات، لم يخرج مُطلقاً عمَّا قال به (بارمانيدس). لهذا فمن الراجح أن (زينون) لم يقُل شيئاً في الطبيعيات، لأنَّ أستاذه قد قال كل شيء. أقام (بارمانيدس) مذهب الوجود بناء كاملاً لم يكن يحتاج بعد إلى مواد وإنَّما كل ما بقي هنالك هو أن يُدافع عن هذا المذهب ضد خصومه فوكلت مهمة الدفاع إلى تلميذيه: (زينون الإيلي وموليسوس)والنتيجة التي تُستخلص من الدفاع الذي قام به

[1] - أفلاطون، الثيئيتتس، ترجمة: فؤاد الأب جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، ط2 2013، ص: 159.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 93.

كل من (زينون) و(مليسوس) هي أن مذهب الوجود، كما تَصَوَّرَهُ (بارمانيدس) لا يُمكن أن يُوفِّق بينه وبين المذهب المُضاد له، وهو مذهب الكثرة والتغيُّر[1]، فهو يرى- أي (زينون)- ما ارتآه (بارمانيدس) في نظرية "الوجود" وفي أنَّ عالم الحس وهم باطل، يعتريه التغيُّر والزوال مع أنَّ الحقيقة الخالدة لا تَتَغَيَّر ولا تزول.[2]

يَتَّفِقُ أكثر المؤرخين على أن معارضة (زينون) كانت مُوَجَّهة إلى أولئك الذين كانوا يقولون بأنَّ الأشياء كثيرة ومعنى الكثرة هنا قد يُفسّر إمَّا على أنَّها كثرة الموجودات المحسوسة، ولكنَّ الكثرة قد تعني أيضاً الافتراض العلمي الذي يفسّر الجسم المحسوس بأنَّه مُكَوَّن من عدد من الوحدات أو النقاط التي تُحَدِّدُ الفراغ وقد أخذ (الفيثاغوريون) بهذا التفسير، وكان (زينون) أعظم معارضي الفلسفة الفيثاغورية وهي الفلسفة التي حظيت بالمكانة الأولى في "إيطاليا الجنوبية" موطن (بارمانيدس) و(زينون).[3]

اعترض (سقراط) على (زينون) في شرحه لفلسفة (بارمنيدس)، وأقام اعتراضه على أساس أن (بارمنيدس) يقول: "إنَّ الكل واحد" وأن (زينون) يقول: "الأشياء ليست كثيرة" وهناك فرق بين القولين. فأجاب (زينون) معتذراً بأن كتابه كان يهدف إلى الدفاع عن أدِلّة (بارمنيدس) ضد أولئك الذين يسخرون من تلك الأدلة مُبَيِّنِينَ أنَّ القول بالواحد يُفضي إلى متناقضات كثيرة. فالكتاب رد على القائلين بالكثرة، وأنَّ قولهم هذا يُؤدي كذلك إلى متناقضات كثيرة.[4]

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 125، 126.

[2]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 44.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 95.

[4]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 147.

إنَّ جوهر الكون حقيقة واحدة لا تتحرك ولا تَتَغَيَّر. فأمَّا الحركة التي نراها تطرأ على الأشياء، وأما تعدد الكائنات، فكلاهما مستحيل لا يُؤَيِّدُه الدليل. وإذا ثَبُت ذلك، لزم أن يكون مبررهما- أي الأشياء ذاتها- مستحيلاً كذلك. فإنَّما الأشياء في الواقع ظلال تتخدع بها الحواس لا تمت إلى الحقيقة بسبب، اللَّهم ما لم تكُن حجاباً تكمن الحقيقة وراءه.[1]

أمَّا عن كتاباته، فقد كتب ما نُسب إليه بطريقة النثر، أي أنَّه اختلف مع أستاذه في طريقة التعبير عن فلسفته. ويروي (أفلاطون) و(سمبقليوس) أنَّه ترك كتاباً واحداً. وإنَّ كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ترك أربعة هي: **"المجادلات أو المخاصمات"** و**"ضد الفلاسفة "**و**"عن الطبيعة "** و**"فحص أعمال أنبادوقليس"**. وربَّما كانت العناوين الثلاثة الأولى من وضع مؤرخي عصر الاسكندرية. وأكبر الظن لدى البعض أنَّها من وضع الاسكندرانيين أنفسهم.على أي حال فإنَّ من الثابت أن لـ(زينون) على الأقل كتاباً واحداً، وقد استخدم (زينون) لأول مرة ذلك الفن الذي اخترعه والذي أطلق عليه (أرسطو) "فن الجدل".[2]

فكيف دافع (زينون) عن آراء أستاذه (بارمنيدس) في تفسيره لأصل الوجود؟

المنهج الجدلي عند (زينون):

يقوم المنهج الجدلي عند (زينون) على ما سُمي ببرهان الخُلْف بعد ذلك. ونَتَلَخَّص خُطوات هذا المنهج القائم على برهان الخُلْف في أنَّه يبدأ بالتسليم بصحة المقدمات التي يُسلم بها الخصم، ثُمَّ يتبع ذلك بمحاولة بيان

[1] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 94.

[2] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 200، 201

التناقضات التي تَتَرَتَّب على التسليم بصحة هذه المقدمات. ومن ثَمَّ يكتشف الخصم أنَّ التسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التي لا يقبلها العقل. وعلى ذلك يَتَّضِح خطأ المقدمات فيكون نقيضها هو الصحيح. ونقيضها هذا ليس إلَّا القضية التي يريد (زينون) أصلاً الدفاع عنها والبرهنة على صحتها[1]، و"**الجدل**" قياس مؤلف من مقدمات يُسلم بها الخصم والغرض منه إلحام الخصم المعاند، وقد يكون الغرض الوصول إلى معرفة الحقيقة[2]، فبينما كان أُستاذه يستخرج خصائص الوجود من ماهية الوجود نفسه استخلاصاً استدلالياُ، لأنَّ صفات الوجود تُستخلص كلها من ماهية الوجود، نرى (زينون) على العكس يحاول الدفاع عن مذهب (بارمنيدس) مستعملاً طريقة غير مباشرة، وذلك بأن يقول إنَّ المذاهب المضادة لمذهب الوجود عند (بارمنيدس) تُفضي قطعاً إلى تناقض، ومعنى إفضائها إلى تناقض أنَّها غير صحيحة، ومادامت غير صحيحة فالمذاهب المُضادة لها صحيحة، وعن هذا الطريق يثبت الأصل ببطلان النقيض ولو أنَّ في هذا المنهج الشيء الكثير من الجدل اللَّفظي، فإنَّه يُلاحظ أنَّ (زينون) لم يكن في جدله مُشابهاً للسفسطائية. فالغرض مُتباين عند الإثنين، لأنَّ (زينون) كان يرمي من وراء جدله إلى إثبات حقيقة إيجابية، هي مذهب الوجود عند أُستاذه، بينما كان (السفسطائيون) يرمون من وراء جدلهم إلى نتائج سلبية، هي القضاء على الفلسفة كما تصوَّرت حتى ذلك الحين.[3]

أمَّا جدل (زينون) فقائم على "المنطق"، وعلى المبادئ العقلية التي تيسر المنطق وجوده وأهمُّها مبدأ "عدم التناقض"، فهو من هذا الوجه مُكَمِّل

---

[1] - نفسه، ص: 201.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 147.

[3] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 126

للطريق المنطقي الذي سار فيه (بارمنيدس)، ولا غرابة أن يُسَمِّيه (أرسطو) مُؤسس "علم الجدل"، من حيث إنَّه كان يُسَلِّم بإحدى قضايا خصومه ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين، ويُثبت بذلك بُطلانها.[1] ولتوضيح ذلك نفترض مثلاً أن القضية التي يريد (زينون) إثباتها والبرهنة عليها رمزها (أ)، وأنَّ نقيضها أي القضية التي يسلم بها الخصم هي (ب). فإنَّ الجدل الزينوني يقوم على الخطوات التالية:

1. التسليم بصحة القضية (ب).
2. يكشف لمن يجادله أن التسليم بصحة (ب) يترتب عليه قضايا متناقضة تماماًولتكن (ح)، (د).
3. يُستنتج من ذلك أنَّ القضية (ب)، قضية غير صحيحة لما ترتب عليها من تناقضات وخُلْف.
4. وتكون النتيجة النهائية للجدل هي أنَّ (أ) هي القضية الصحيحة.[2]

ومذهب (بارمنيدس) في الوجود يقوم على أصلين رئيسيين هما "الوحدة والثبات"، لذا كان على تلميذه أن يدافع عن هذا المذهب فيما يَتَّصِل بهذين الأصلين. ومن أجل هذا تنقسم حجج (زينون) إلى قسمين رئيسيين: قسم خاص بالتعدد، وقسم خاص بالحركة.[3]

وقد احتفظ (سمبلقيوس) بنص جدله عن إبطال الكثرة بعباراته نفسها. وساق (أرسطو) بعض حجج (زينون) في إبطال الحركة، وصاغها في لُغته الأرسطية.[4]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 149.

[2] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص: 201، 202.

[3] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، 127.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 149.

حججه الجدلية في إبطال الكثرة:

وتقوم هذه الحجج في إبطال الكثرة على فرضين اثنين، فأمَّا افتراض الكثرة على أنَّها كثرة مقادير مُمتدة في المكان أو افتراض أنَّها كثرة عددية أي كثرة آحاد غير ممتدة في المكان ولا متجزئة.[1]

1- إنَّ جدل (زينون) يُنكر التصور اللَّامقداري، أي هو ضد فكرة تكوُّن الأجسام من نقط رياضية لا مقدار لها، فهذه اللامقدارية أو اللاإتصالية خُلْف، أي تناقض في الحدود. فمن مسلمات المذهب الفيثاغوري أنَّ الأجام مُكوَّنة من سطوح، والسطوح مُكوَّنة من خطوط، والخطوط مُكوَّنة من نقط، والنقطة هي ما لا يقبل القسمة.

ويعترض (زينون) على ذلك بأنَّ تركيب المتعدد من أحاد (نقط) لا مقدار لها إنَّما يعني تركيبه لا من شيء. فكيف تأتي لمجموعة من النقط- وكل نقطة منها لا تنقسم، أي ليست ذات حجم، كيف تَأَتَّى لما حجم له أن يصنع حجماً؟وبعبارة أخرى: إنَّ النقطة هي مالا يقبل الانقسام، إذ لا يقبل الانقسام إلَّا ماله مقدار أو حجم[2]، ومن الواضح أن (زينون) يحاول أن يُبطل بهذه الحجة الواحد الفيثاغوري، وكثرة الوحدات التي يَتَأَلَّف منها العالم في مذهبهم، لأنَّ العالم عندهم أعداد.[3]

إنَّ الأشياء إذا كانت كثيرة فَيَتَرَتَّب على ذلك أن تتشابه صفاتها المحسوسة وألَّا تتشابه في آن واحد، وقد وضَّحَهَا بالمثال التالي: لو فرضنا "حبة من القمح" و"مكيالاً" أو "كومة من القمح" قد وقعا على الأرض فإنَّ إدراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود أمّا إذا سقط المكيال- أو الكومة فإمَّا

---

[1] - مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص: 202.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 94، 95.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 151.

أن لها صوتاً مثله وإمَّا أنَّ صوت المكيال- أو الكومة ليس في الحقيقة موجوداً. وبهذه الحجة يُعارض (زينون) رأي (بروتاجوراس) في اعتماد المعرفة على الإدراك الحسي.[1]

ويَتِضّحُ من هذا البرهان أنَّ الاعتماد على الإدراك الحسي لا يوصل إلى حقيقة الوجود لأنَّه سوف ينتهي إلى تناقض إذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهةوالمغالطة في هذا البرهان واضحة لأنَّ لـ"حبة القمح" صوتاً ضعيفاً يقوى بالتقائه بصوت سقوط مثيلاتها ليكون الصوت الكبير بعد ذلك.[2]

وهكذا، فلو كانت الكثرة حقيقية للزّم عن ذلك مفارقات عجيبة ومحالات منها: أن يكون الكون لا متناهياً في الصغر ولا متناهياً في الكبر في وقت واحد.

فهو لا متناهٍ في الصغر لأنَّه يَتَأَلَّف من وحدات محدودة العدد. ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللَّانهاية بحيث لا يكون لها حجم أو (مقدار)، لأنَّه إن كان للوحدة حجم لم تكن وحدة إذْ ماله حجم قابل للانقسام إلى وحدات أصغر. فإذا سَلَّمنا بأنَّ كل وحدة على انفراد لا حجم لها، لزم أن يكون الكل- وهو الكون هنا- لا حجم له.[3]

وهو لا متناهٍ في الكِبر لأنَّ له جُرماً، وكُل جُرم قابل للانقسامإلى وحدات لا نهاية لعددها مُنفصلة بالضرورة، وإلَّا اختلط بعضها ببعض، وهي مفصولة حتماً بمقادير ومسافات لا نهاية لها. وكُل مسافة من هذه المسافات

---

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 96.

[2] - نفسه، ص: 96.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 95.

لها مقادير لا نهاية لها، وبين كل مقدار من هذه المقادير مقادير لا نهاية لها أيضاً، وهكذا دواليك، فيكون الوجود كبيراً كِبراً لا نهاية له.[1]

ومن هنا نرى إنَّنا إذا قُلنا إنَّ الوجود مُتعدد، فإنَّنا ننتهي إلى نتيجتين متناقضتين، وإذا كانت الحال كذلك فالمقدمة الأولى باطلة، فالوجود إذن ليس مُتَعَدِّداً بل هو واحد.[2]

وهنا امتداد واضح وبَيِّن لفلسفة (بارمنيدس) من قِبل تلميذه (زينون)، فكما قلنا في مقدمة حديثنا عن فلسفة (زينون) أنَّها جاءت للدفاع عن آراء (بارمنيدس).

2- أما إذا كانت الكثرة كثرة عددية أي مُكَوَّنة من آحاد غير مُتَجَزِّئة، فإنَّ هذه الآحاد ينبغي أن تكون متناهية العدد لأنَّ الكثرة إن كانت حقيقية كانت مُعَيَّنة، وهذه الآحاد منفصلة وإلَّا اختلطت بعضها مع بعض، وهي مفصولة حتماً بأواسط وهذه الأواسط بأواسط. فهي ستكون لا نهائية العدد إذ يكون بين كل شيئين شيء آخر، وهكذا إلى مالا نهاية له[3]، وهذه الحجة يسميها (أرسطو) **"القسمة الثنائية".**[4]

وهنا يقول (زينون) إنَّه إذا كان الوجود متعدداً، فمعنى هذا أنَّه لا محدود عدداً ومحدود عدداً في آن واحد، فهو محدود عدداً لأنَّه مهما يكن به من مقدار، فلن يكون أكثر مِمَّا هو به، فهو إذاً محدود. وهو أيضاً لا محدود من ناحية العدد، لأنَّه لكي نُفَرِّق بين الوحدة والوحدة، فلا بد أن نَتَصَوَّر وحدة ثالثة وهكذا باستمرار إلى مالا نهاية وعلى هذا فإنَّه غير محدود من ناحية

---

[1]- نفسه، ص: 95.

[2]- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 128.

[3]- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 203.

[4]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 150.

العدد. وهكذا ننتهي، كما انتهينا في الحجة الأولى، إلى نتيجتين متناقضتين، وهذا يُؤذن ببطلان المقدمة، وعلى هذا فالوجود واحد.[1]

3- وكذلك لو كانت الكثرة حقيقية، فإن الكثرة تقتضي التمييز بين المكان وبين الشيء الذي يوجد في هذا المكان. ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً في مكان وهكذا إلى غير نهاية، وهذا البرهان فيه توكيد لإنكار (برمنيدس) وجود الخلاء "الفراغ". ولَئِن دَلَّت هذه المتناقضات والمفارقات على شيء فإنَّما تدل على الكل واحد لا يتجزأ، وعلى أنَّ الفراغ أو "المكان" الذي نُميِّز فيه بين الحاوي والمحوي، لا حقيقة له. وإذن فغرض الكثرة يُؤدي إلى نتيجتين متناقضتين لا يقبلهما معاً عاقل.[2]

ولما كان ذلك غير مُمكن التصوُّر، فالمقدمة إذاً باطلة. ومعنى هذا أنَّ الوجود واحد.[3]

حججه في إبطال الحركة:

إنَّ أشهر حُجج (زينون) كانت تلك التي قدمها ضد الحركة. وقد أورد (أرسطو) أربعة من هذه الحجج في كتاب "الطبيعة". صَنَّفَها المؤرخون على النحو التالي:[4]

1- حجة الملعب:

لا يُمكنك اجتياز الملعب [حلبة السباق]، إذ لا يمكن اجتياز عدد لا متناهٍ من النقط في زمان متناهٍ، فلا بد أن تجتاز نصف المسافة قبل اجتياز

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص: 128

[2]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 96.

[3]- عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 128.

[4]- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 203.

المسافة كلها، وكذلك لا بد من اجتياز نصف نصف المسافة أوَّلاً، وهكذا إلى مالانهاية له، لأنَّ المسافة تنقسم إلى مالا نهاية له[1]، تقوم هذه الحُجة على افتراض مفاده أنَّ المكان يُمكن قسمته إلى مالا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناهٍ. ولمَّا كان المكان ينقسم إلى مالا نهاية له من النقاط بينما الزمان مُتناهٍ فإنَّه لن يستطيع الحركة أصلاً.[2]

2- حجة أخيل والسلحفاة:

لا يمكن أن يسبق (أخيل) السلحفاة، إذ لا بد أن يصل أوَّلاً إلى المكان الذي بدأت منه السلحفاة تسير، ولكن السلحفاة تكون قد تحرَّكت عندئذ، ويجب على (أخيل) أن يلحقها وهكذا كُلَّما اقترب منها سبقته[3]، فهب أنَّ السلحفاة تقدَّمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل- أي (أخيل)- نظراً لبُطئ سيرها. وكانت سرعة الرجل (أخيل) عشرة أمثال سرعة السلحفاة. فلمَّا بدأ الرجل (أخيل) وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة وجد أنّها تقدمت متراً "أي عُشر المسافة التي قطعها هو" فلمَّا قطع هذا المتر كانت السلحفاة قد تقدمت عُشر المتر، فإذا قطع هذا العشر، تكون قد تقدَّمت جُزءاً من مائة المتر، وهكذا يظلان إلى مالا نهاية، فلو ظَلَّ المُتسابقان إلى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة.[4]

3- حجة السهم الطائر أو المُتَحَرِّك:

وهي تقوم على افتراض أنَّ الزمان مُؤلف من آنات غير متجزئة وأنَّ الشيء دائماً ما يوجد في مكان مُساوٍ له. ومن ثَمَّ فإنَّ "السهم" المُنطلِق لكي

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 151.

[2] - مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص: 204.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 151.

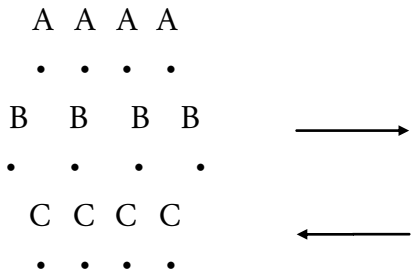
[4] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 47.

يصل إلى هدفه لا بد أن يقطع في كل آن من آنات الزمان غير المتجزئة مكاناً مُساوياً له فهو إذن لن يَتَحَرَّك من المكان الذي يشغله في الآن غير المُتجزّئ، إنَّه لن يتحرك لأنَّه سوف يوجد في مجموعة من الآنات الزمانية المنفصلة وحالته في كل آن من هذه الآنات هو السكون التام. ويستحيل أن تنشأ حركة من مجموع حالات السكون التام[1]، ولا يُمكن أن يتحرَّك السهم، إذ يجب أن يجتاز مسافة يُمكن أن تنقسم إلى مالا نهاية له في زمن نهائي.[2]

من هذه الأمثلة الثلاثة، يتَّضِح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خُيِّل إلينا أنَّها حقيقية واقعة، لأنَّك - كما ترى- إن فرضت حدوث الحركة، تورطت في سلسلة من المُتناقضات، لا تستقيم مع العقل والمنطق.[3]

4- حجة الأجسام الثلاثة:

تقوم هذه الحجة على أنَّه في الملعب توجد ثلاث طرق (حارات)، يوجد بكل منها ثلاثة أجسام أو أشياء لها نفس عدد الأجزاء نظمت على النحو التالي:[4]



[1]- مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، ص: 204، 205.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 151.

[3]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص: 47.

[4]- مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص: 205.

فلو فرضنا أنَّA ظل ثابتاً كما هو، وأنَّB و C قد تحركا في اتجاهين مضادين- كما هو واضح في الشكل- في نفس الوقت وبنفس السرعة حتى تتوازى الصفوف الثلاثة على النحو التالي:

AAAA
BBBB
CCCC
BBBB

فإنَّ من المفروض أنَّ الجسمين المُتحركين بنفس السرعة يقطعان نفس المسافة، بينما نلاحظ في الشكل السابق أنَّ الجسمين المتحركين حينما تقابلا وتوازت الصفوف الثلاثة، قد قطع أحدهما وليكُن B ما يساوي طول A و C وأنَّه احتاج ليجتاز C ضعف الزمن الذي احتاجه في اجتياز A. ولمَّا كان الزمن يقطعه C،B حتى يصلا إلى مكان A واحداً فإنَّ النتيجة أنَّ ضعف الزمن يساوي نصفه، وهذا تناقض. وبالطبع فإنَّ هذا يعني عند (زينون) إثبات قضية (بارمنيدس) في أنَّ الحركة غير حقيقية أو مستحيلة.[1]

لكن (أرسطو) حين يُنَفِّذُ هذه الحجة يُشير إلى أنَّ المُغالطة تَنْصَّبُ على افتراض أنَّ الجسم يستغرق زمناً مُتساوياً ليجتاز بسرعة متساوية جسماً يكون في حركة وجسماً له حجم متساوي في سكون.[2]

وليست هذه الفروض التي يَتَقَدَّم بها (زينون) صبيانية تافهة، كما يبدو للنظرة العجلى بل قد أثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر، هي مشكلة "الزمان" و"المكان": هل هما محدودان أم لا نهائيان؟[3]، وهنا يَتَبَيَّن لنا أثر (زينون) العظيم.

---

[1] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1، ص: 205.

[2] - ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص: 99.

[3] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 48.

4- الطبيعيين المتأخرين:

أ- أنبادوقليس émpedocle: (495- 435 ق.م).

إنَّ مذهب (أنبادوقليس) هو محاولة للتوفيق بين آراء (هيراقليطس) في التغيير المُستمر وآراء (بارمنيدس) في الثبات الدائم، فقد رأى (أنبادوقليس) أنَّ هناك جانباً من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين.[1]

قبِل (أنبادوقليس) نظرية (بارمنيدس) أنَّ "الوجود موجود واللَّاوجود غير موجود" فلا كون ولا فساد، وإذن فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يَتَكَوَّن؟ كذلك قبِل فكرة المبدأ الأول للموجودات التي قالت بها (المدرسة الأيونية)، ولكنَّه لم يجعلها عنصراً واحداً حتى يُمكن تفسير التباين الجوهري للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة "الماء والهواء والنَّار"وزاد عليها "التُّراب"، واعتبرها أصل الموجودات.[2]

لم يُحاول (أنبادوقليس) رَدَّ الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل (الأيونيون) ولكنَّه وضع أصولاً أربعة "الماء والهواء والنَّار والتُّراب" فكان أوَّل من اعتبر "التُّراب" مبدأ ولَعَّلَ ثِقَل "التُّراب" هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك[3]، وأوَّل من قال "بالعناصر الأربعة": وقد سَمَّاها جُذوراً أمَّا لفظ "العناصر" فهو من وضع المتأخرين: فـ(أفلاطون) في محاورة "طيماوس" هو أوَّل من استعمل لفظ "الإسطقسات" ذلك اللَّفظ الذي شاع وذاع في كُتب العرب ويُشير إلى أصل كل شيء ثُمَّ استخدم لفظ "العناصر" تحت تأثير الكيمياء الحديثة.[4]

---

[1]- محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص: 82.

[2]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص: 104.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 46.

[4]- ماهر عبد القادر محمد، المرجع نفسه، ص: 104، 105.

وعليه، فإنَّ "العناصر الأربعة" أو "الجذور الأربعة" كما يُسَمِّيها (أنبادوقليس) هي المبدأ الأول للعالم الطبيعي عنده، فكان بذلك مُتجاوزاً سابقيه بجمعه لأربعة عناصر مرة واحدة كأصل للوجود، ومنه كان (أنبادوقليس) من أصحاب الكثرة.

ثُمَّ: "قال إنَّ هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أوَّل ولا ثان لا تَتَكَوَّن ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعض، لكل منها كيفية خاصة: الحار للنَّار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب، فلا تحوُّل بين الكيفيات، ولكنَّ الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية، وإنَّما تجتمع العناصر وتفترق بِفعل قُوَّتين كبيرتين يسميها **"المحبة والكراهية".**[1]

ذهب (أنبادوقليس) إلى أنَّ أصل الأشياء هو "المحبة والكراهية"، وهما القوة المحركة للمادة "الأجسام الطبيعية"، فتجتمع الأجسام "الأشياء" وتَتَكَوّن بالمحبة، وتفترق وتفنى بالكراهية أو بالعدوان[2]، ويَتَغَلَّب كل منها حيناً في الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقر الغلبة للمحبة، فتسود الوحدة الساكنة، أو للكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية وتُحاول إفساده، ثُمَّ بدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على إصلاحه، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة، وطوراً تنتقل الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام إلى مالانهاية.[3]

---

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 46.

[2] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية عرض ونقد، ص: 304.

[3] - يوسف كرم، المرجع نفسه، ص: 46، 47.

غير أنَّ هاتين القوتين مع أنَّهما فاعلتين- إلَّا أنَّهما ماديتان. فلم يتصوُّرهما (أنبادوقليس) إلَّا أنَّهما من مواد في نفس مستوى وخصائص "العناصر الأربعة" طولاً وعرضاً وتتساوى الغلبة معها في الوزن أو الثقل.إنَّها كلها (أي العناصر) مُتشابهة مُتساوية في السن وإن كان لكل كيفية خاصة وذات طبيعة مُتميِّزة ويسود كل بدوره على مر الزمن، ولا شيء يظهر في الوجود إلى جانبها كما أنَّها لا تفنى، لأنَّها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت موجودة الآن، توجد هذه العناصر وحدها، ولكنَّها تتداخل فتصبح هذا الشيء أو ذاك أو ما يظهر بعد ذاك.[1]

قصيدة "في الطبيعة":

"أرعني سمعك، أي بوزانياسPausanias، يا ابن انحيطس anchites الحكيم. فالقِوى المنتشرة على أطراف الجسم محدودة، والأعباء التي تحملها كثيرة، وتنوء بها أفكار العقل. وهي (أي الحواس) لا تُدرك إلَّا قدراً محدوداً من الوجود في أثناء حياتها إذ يقضي عليها سريعاً بالفناء، كما يَتَبَدَّد الدُخان عالياً في أجواز الفضاء.....أيَّتُهاالآلهة، أبعدي عن لساني حماقة هؤُلاء الناس، وألهمي شفتي القديستين أن تنطقا في صفاء وتدفُّق....ولا يُمكن بأي حال من الأحوال أن يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود، فهذا أمر مستحيل، ولا يمكن سماعه لأنه موجود دائماً على أي وجه نتصوره...أمَّا قبل أن يتكوَّن البشر [من العناصر] وبعد انحلالهم فهم لا شيء على الإطلاق. [المحبة والغلبة Phelia.Neikos] كما كان موجودين من قبل، فإنَّهما سوف يوجدان، ولن يخلو- فيما أعتقد- منهما الزمان الأزلي...أقبل واصغ إلى قولي، واعلم

[1]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص: 106، 107.

أنَّ التعلُّم يزيد في حكمتك، وكما أخبرتك من قبل كاشفاً عن مقالي سأحكي لك طريقين. لقد نما في وقت فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً، وانقسم في وقت آخر وأصبح كثيراً بعد أن كان واحداً- النَّار، والماء والأرض، والهواء العالي غير المحدود، وأيضاً الغلبة البغيضة البعيدة عنها المساوية لوزن كل منها، والمحبة الموجودة في وسطها المساوية لها في الطول والعرض...فهذه [العناصر] جميعها متساوية، وذات أعمار واحدة، ومع ذلك فلكل واحد منها ميزة وطبيعة خاصة ثُمَّ تسود على مر الزمن... وماذا يمكن أن يزيد في الكل، ومن أين تنشأ الزيادة؟ وكيف يمكن أن تفسُد مادام لاشيء من هذه الأشياء خلاء؟ فلا يوجد إلا هذه [العناصر] فقط ولكنَّها تتداخل فتصبح الأشياء المختلفة في الأوقات المختلفة، وتتشابه على الدوام المحبة Phelia العشق [المحبة القوية] Philotes".[1]

هذا الصراع بين المحبة والغلبة واضح في جرم الأطراف الكائنة الفاسدة ففي بعض الأحيان تَتَجَمَّع جميع الأطراف وهي أجزاء الجسم بطريق المحبة عند ازدهار الحياة ومرَّة أخرى تتقطع بالغلبة الشِّريرة، ويهيم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة ذلك أنَّ جميع الأشياء التي تتكوَّن من هذه العناصر، الأشياء التي كانت، وتكون، وسوف تكون، الأشجار النابتة، والرجال، والنساء، والدواب، والطيور، والأسماك التي تعيش في الماء، بل الآلهة المخلدون ذوو الفضل العظيم. فهذه العناصر هي وحدها التي توجد ولكنَّها حين تتداخل تتخذ أشكالاً مختلفة.....".[2]

فمن خلال ما جاء في القصيدة يمكننا لمس تصوُّر (أنبادوقليس) في المبدأ الأوّل للوجود والذي رَدَّه إلى العناصر الأربعة "الماء- الهواء- النَّار-

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: ص: 165...168.

[2] - أحمد فؤاد الاهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 168.

التُّراب" بفعل قوتي "المحبة والكراهية" على إثر الاتصال والانفصال الذي يحدث بينهما.

حاول (أنبادوقليس) أن يُفسِّر الإدراك الحسي على ضوء نظريته المادية في "اختراق الجزئيات للمسام" فقال "إن الشبيه يدرك الشبيه" فلا تدرك العين الضوء إلَّا لأنَّ"النَّار" و"الماء" من مكوناتها، وعنده أيضاً أنَّ الجسم- وبصفة خاصة مزاج الدم- هو الذي يَتَحَكَّم في الفكر، وهذه نظرية مادية مطلقة.[1]

وقد لعبت نظرية العناصر الأربعة دوراً عظيماً في الطبيعة والكيمياء بل وعلم النفس حتى القرن الثامن عشر، فكانوا يُفسِّرون الأمزجة بمقتضاها، هذا مزاجه ناري، وهذا هوائي، وهذا مائي وهذا ترابي. ودُرج هذا التقسيم إلى كُتب فلاسفة العرب، وأخذوا به واصطنعوا اللّفظةاليونانية فقالوا الأسطقسات الأربعة Stoicheion، على أنَّ (أنبادوقليس) لم يضع هذه اللَّفظة، بل هي من وضع متأخر. أمَّا هو فكان يستعمل لفظة الجذور Rhizomata وهي التي تُترجم في اللُّغة الانجليزية بلفظة Roots.[2]

ب- أنكساغوراس Anaxagore (500- 428 ق.م):

اتَّبَعَ طريقة التفسير العقلي المحض، وقد رفض مثل (أنبادوقليس) فكرة التغيّر الكيفي للأشياء، وفَسَّرَ الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل، وعلى ذلك فإنَّ أي تَغَيُّر كيفي لن يكون في حقيقة الأمر سوى تَغَيُّر في التركيب المادي للجوهر[3]. وقد كانت آراء هذا الفيلسوف في

---

[1] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص: 83.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 180، 181

[3] - محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه، ص: 84.

الطبيعة تحمل عناصر مادية أصبحت فيما بعد أساساً للمذهب الذري Atomisme[1]، يقول (أنكساغوراس): "**كانت جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها في العدد والصغر، لأنَّ الصغير أيضاً لا نهائي، ولمَّا كانت جميع الأشياء معاً، فلم يكن مُمكناً لِصِغَرِها تمييز أي شيء منها. ذلك أنَّ الهواء والأثير، لأنَّهما لا نهائيان، كانا يحكُمان كل شيء، هذا إلى أنَّهما أكثر [العناصر] أهمية في الامتزاج الأخير، سواء في العدد أو في الحجم**".[2]

هذه العناصر كما يراها (أنكساغوراس) لها وجود يُماثل تماماً وجود الحرارة والبرودة النور والظلام، الجفاف والرطوبة التي لها وجود واقعي. غير أنَّ العناصر المعينة ذات وجود بالقوة تظهر للوجود بالفعل عندما تسنح الفرصة لذلك.[3]

يقول (انكساغوراس): "**كيف ينشأ الشعر مِمَّا ليس شعرا، أو اللّحم مِمَّا ليس لحماً**".[4] هذه العناصر لا متناهية في الصغر، ولا متناهية في القسمة[5]. وقد سمّاها (أنكساغوراس) بـ"**البذور**"، وعنها يقول: "**وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلها معاً دون أن يَتَمَيّز أي لون، لأنَّ امتزاجها كان يحول دون ذلك، [نعني] امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنُور والظُلمة، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأنَّ شيئاً لا يُشبه شيئاً آخر...**".[6]

---

[1] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها)، ص: 292.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 193.

[3] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها)، ص: 292.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 194.

[5] - يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص: 292.

[6] - أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع، ص: 193.

العقل (النوس Nous):

كان لأفكار (أنكساغوراس) إبداع جديد مُتَمَيِّز عن سابقيه. فقد أعلن لأوَّل مرة في تاريخ الفكر اليوناني بفكرة "السبب المُحرك Le Cause Motrice" الذي لا يتحرَّك. فقد قبل هذا الفيلسوف بالفكرة الإيلية بشأن الثبات، ولا نهائية الزمن والوجود. لكنه رأى في هذا الثبات وهذا الخليط اللامتناه في القسمة والمشاركة في العناصر نقطة بدء لحركة ميكانيكية في الكون. إذ لم يلبث هذا الكون على حالة السكون التي كان عليها فقد وُجدت قوة فعالة أزلية الوجود لا تشترك معه في العناصر والقسمة والحركة وهي التي أخرجته من حالة السكون إلى حالة الحركة. هذه القوة هي "العقل Le Nous".[1] وعنه يقول (أنكساغوراس): "**وحين بدأ العقل يُحرِّك الأشياء، حدث الانفصال عن كل ماهو متحرك. وكُل شيء حرّكه العقل فقد انفصل، فلمّا أخذت الأشياء في الحركة والانفصال زادت الحركة في انفصال الأشياء**".[2] وهذا (العقل) لا يختلط بأي شيء من الأشياء، وهو مُتَمَيِّز عن المادة كل التَمَيُّز، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة بينما المادة مركبة[3]، وعن هذا التَمَيُّز يقول (انكساغوراس): "**جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أمَّا العقل فهو لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء ولكنَّه يوجد وحده قائماً بذاته...**".[4]

هذا (النوس) أو العقل، لا يمكن تفسيره بغير فكرة الله المتعارف عليها في معناها العام. إذ أنه المحرك الذي لا يتحرك. فلا علاقة له بأي جزء

---

[1] - يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة في نشأتها وتطورها وغاياتها، ص: 292، 293.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 195.

[3] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص: 85.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 194.

من الكون، ومع ذلك فهو شيء لا متناه. مطلق القدرة، وهو وحده في ذاته ولذاته، إنَّه ذكاء يُميِّز ما يطرأ على خليط الكون. ومُنَسِّق لنظامه الثابت، فَلِكُّل شيء أصل صدر عنه يحمل عناصره ويتشابه معه، ولا يمكن للشيء أن ينتج عن لا شيء.[1]

ج- لوقيبوس Leucippu

لا يعي التاريخ شيئاً من حياته، فلا يذكر متى وُلد وأين أقام، ولا متى أدركه الموت إلاَّ أنَّه يُرجح أن يكون قد عاصر (أنبادوقليس) و(أناكسجوراس)[2]، (لوقيبوس) مُؤَسِّس "المدرسة الذَرِّيَة"، قيل أنَّه من "إيليا" وقيل من "أبديرا"- وقيل من "ميليسوس" والأقوال متضاربة عن حياته، بل أنَّ (أبيقور) يذهب إلى إنكار وجوده، غير أنَّ (أرسطو) ويتابعه (ثيوفراطس) يُعده مُؤَسِّس المذهب، ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة أشَّدُ غموضاً، فمؤرخو الفلسفة يذكرون آراء المدرسة جملة دون التمييز بين آراء (لوقيبوس) وبين ما لتلميذه (ديموقريطس)[3]، وهذا نص كلام (ثاوفراطس) عنه:**"لوقيبوس من إيليا أو ملطية كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس. ومع ذلك فإنَّه لم يَتَبّع في تفسيره للأشياء الطريق عينه الذي اتّبعه (بارمنيدس) و(زينوفان)، بل فيما يبدو ذهب إلى العكس. ذلك أنَّ(بارمنيدس) و(زينوفان) قالا بأنَّ الكل واحد لا متحرك غير مخلوق ومُتناه، ولم يسمحا لأي واحد بالبحث فيما ليس بموجود، أمَّا هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة سمّاه "الذرَّات". وزعم أنَّ عدد أشكالها لا نهائية إذ لا يوجد سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذاك، وأيضاً لأنَّه**

---

[1]- يوسف حامد الشين، المرجع نفسه، ص: 293.

[2]- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 69.

[3]- ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، ص: 155.

رأى الأشياء في صيرورة وتغيُّر دائمين. وقال كذلك إنَّ الموجود لا يقِل في حقيقته عن اللَّاموجود، وأنَّ الموجود واللَّاموجود عِلَّتان متكافئتان لِتَوَلُّد الأشياء، ذلك أنَّه زعم أن جوهر الذّرات ملاء وسمَّاها الموجود، وهي تتحرَّك في الخلاء الذي سمَّاه اللَّاموجود، ولكنَّه ذهب إلى أنَّ"الخلاء" اللَّاموجودحقيقي كالموجود سواء بسواء".[1]

هذا نص يشير إلى أنَّ (لوقيبوس) لم يُنكر اللَّاوجود والخلاء والحركة مُخالفاً في ذلك (بارمنيدس).[2]

لقد مثَّل (لوقيبوس)-والذّرية معاً- مُحاولة التوفيقأوالتسوية بين مذهبي (هيراقليطس) من جهة و(الإيلية) من جهة أخرى خاصة ما يتعلَّق منها بمشكلة الوجود وتَصَيُّرِه وذلك بحثاً وراء طريق وسط بين الواحدية والتَعَدُّد. ففي نظريات (لوقيبوس) بعض ظلال من البارمنيدية مِمَّا يُشَكِّل صلة فكرية يصعب التَنَكُّر لها، سواء كانت هذه الصلة مُتَأَتِّيَة عن تأييد للمذهب أو رفض له.[3]

ونحن نرى لأول مرة في تاريخ الفلسفة اليونانية فكرة "الخلاء" وأنَّه موجود، إذ أنَّ الفلسفة الإيلية بوجه خاص لم تكن تَتَصَوَّر إلَّا الوجود، وأنكرت بشدة أن يكون اللاموجود موجوداً، أو حتى أن يلفظ به. والواحد البارمنيدي لم يكن إلا "كرة" والوجود عندهم في رأي كثير من المُفسِّرين مادي. ولم تكن فكرة "اللَّاموجود" أو "العدم" مُجرد لفظة لا معنى لها، بل هي مُحاولة لفهم هذه الموجودات التي تظهر ثُمَّ تختفي.[4]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 209.

[2] - ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، 155.

[3] - جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، ص: 107.

[4] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 210.

فلمَّا رأى (الذرِّيون) ذلكقالوا بما قال به (الإيليون) من أنَّ الوجود أزلي أبدي ثابت لا يقبل التَغَيُّر، وقالوا أيضاً بأنَّ الخلاء لا شيء. لكنَّهم قالوا من ناحية أخرى، بعكس ما قال به (الإيليون) وهو أنَّ الوجود يحتوي أيضاً إلى جانبه "العدم والخلاء"، وذلك لأنَّهم لم ينكروا التغيُّرات ولم يعدُوها من خداع الحواس كما قال (الإيليون).[1]

وقد حلَّ (أرسطو) هذه المشكلة فيما بعد بقوله: إنَّ مبادئ الوجود ثلاثة: "الهيولى الصورة، والعدم". يُريد بذلك أنَّ "الهيولى" حامل "للصورة"، التي تَتَقَلَّب عليها، وكُلَّما كانت "الصورة" مُتَلَبِّسة بال"الهيولى" كان الوجود موجوداً في الواقع، فإذا انتقلت "الصورة" كان ما سبقها "عدم"، وما سوف تتلبسه إمكان. أمَّا (لوقيبوس)، فيذهب إلى أنَّ "الذرَّات" هي الملاء، وهي الوجود، وأنَّ "الخلاء" هو اللَّاوجود.[2]

الخلاء والملاء:

كان سائر القدماء يُنكرون "الخلاء"، وبخاصة (المدرسة الإيلية) التي نفت الحركة على أساس إنكار "الخلاء". أمَّا (الفيثاغوريون) فكانوا يقولون بضرب من "الملاء" يفصل بين الأعداد أو الوحدات، و"الملاء" أو "السطح" عندهم هو "الهواء"، وجاء (أنبادوقليس) فأثبت أنَّ "الهواء" جرم مادي، فلا "خلاء" بناء على ذلك. أمّا (لوقيبوس) فالخلاء عنده موجود، على عكس (الإيليين) الذين ذهبوا إلى أنَّه غير موجود، لأنَّ اللَّاموجود غير موجود، فكان (لوقيبوس) بذلك أوَّل من أعلن وجود "الخلاء" في تاريخ العلم والفلسفة.[3]

---

[1] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 151.

[2] -أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 210.

[3] - نفسه، ص: 213، 214.

فكان هذا العدم أو هذا اللّاوجود الذي هو "الخلاء" هو شيء أيضاً، أي أنَّهم رأوا من ناحية أخرى أن الأشياء ليست واحدة بل كثيرة، وأنَّ هذه الكثرة ليست كثرة محصورة بل هي كثرة لا نهائية، ولذا قالوا إنَّ الوجود يتكوَّن في الأصل من أجسام لا متناهية في العدد.[1]

وليست مشكلة "الخلاء" يسيرة إذ شغلت بال الفلاسفة والعلماء من قديم الزمان حتى اليوم، ونتَّصِل هذه المشكلة بوجود المادة في الفضاء أو في المكان، وهل يكون خلاء أم ملاء؟ وإن كان ملاء فما هي هذه المادة التي تملؤه؟ وقد وَحَّد (أرسطو) بين المكان والخلاء. والمكان المُطلق هو ما يقبل الأجسام. وهذا هو رأي (نيوتن) لأنَّه يسلِّم بوجود المكان المطلق. و أكّد (ديكارت) وجود المكان، لأنَّ حقيقة المادة هي "الإمتداد". وكذلك يُسَلِّم (لايبنتز) بال"الملاء"، ولكن المكان عنده علاقات بين الأجسام. ولنرجع إلى (لوقيبوس) فنقول إنَّه ذهب إلى أنَّ العالم يتكوَّن من مبدأين هما "الملاء" و"الخلاء". فقد سَلَّمَ بوجود هذا اللّاموجود أي "الخلاء" حتى يفسّر وجود الكثرة والحركة فالعالم يتكوَّن من "ذرَّات" لا نهاية لها في العدد، وهي تملؤ "الخلاء".[2]

صفات الذرَّة:

و"الذرَّة" عند (لوقيبوس) تتّصف بصفات ثلاث أساسية هي: "الشكل، الوضع،والترتيب" وهي جميعاً متشابهة من حيث مادتها وعدم قُبولها القسمة، لأنَّها صغيرة جداً[3]، وتلك هي الصفات الأوَّلِيَة الصادرة عن طبيعة "الذرَّات" نفسها، وهناك صفات أخرى هي الصفات الثانوية، مصدرها

---

[1] - عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص: 151.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 214.

[3] - نفسه، ص: 215.

إدراكنا وتأثُّرنا بهذه "الذرّات". فهناك صفات مثل "الثقل والصلابة والكثافة واللَّون والذوق" ناشئة عن إدراكنا لهذه الأشياء. ولهذا نراها تختلف باختلاف الأفراد: فالشيء الواحد قد يظهر ثقيلاً بالنسبة إلى شخص خفيفاً بالنسبة إلى آخر، فهي صفات نسبية وليست صفات مُطلقة كما هي الحال بالنسبة إلى الصفات الأولى.[1]

ومن هنا يمكننا القول أنَّ الصفات الأساسية أو الأوَّلية"للذرَّة" تحتل عند (لوقيبوس) مفهوم "الجوهر"، أمَّا الصفات الثانوية فيمكن القول عنها أنَّها تحتل مفهوم "العرض". (لوقيبوس) كان يستخدم عدة اصطلاحات للتعبير بها عن "الذرَّة" وأحوالها المختلفة فهي تختلف بالشكل وكذلك بالترتيب،والوضع، ويضرب مثلاً بالحروف الأبجدية لبيان هذه الاختلافات، فالحرفان N و A يختلفان بالشكل والشكلان AN وNA يختلفان بالترتيب، والحرفان N و Z يختلفان بالوضع. ويبدو أن هذا التفسير لم يكن على سبيل التشبيه بل على سبيل الحقيقة، يريد أن حروف الأبجدية واحدة ولكن اختلاف ترتيبها هو الذي يُؤدي إلى اختلاف المعاني من النقيض إلى النقيض، كما تختلف المأساة عن الملهاة. وقد استعار (أنبادوقليس)، أو الذين جاءوا بعده، لفظ "الإسطقسات" أي الحروف للدلالة على الأصول الأولى للأشياء.[2]

ومن الواضح أنَّ اجتماع "الذرَّات" على ترتيب مُعيَّن راجع إلى حركتها، هذه الحركة التي تُحدث اتفاقاً في جميع الجهات دون تدبير أو غاية. ويُؤدي اجتماع "الذرَّات" وانفصالها إلى "الكون" و"الفساد"، ولا يخضع الكون لأي علة عاقلة. ولمَّا كان الأمر كذلك فالحقيقة في الظاهر فقط،

[1] - عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص: 152، 153.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 215.

وليست هناك حقيقة وراء هذا الظاهر، وكل ما في الأمر هو ترتيب "الذرَّات" على نحو مُعيَّن في الفضاء.[1]

قدّم (لوقيبوس) الذرَّات وكأنَّها في حركة دائمة مستمرة، صاعدة وهابطة نسبة إلى ثقل الأجسام وخفتها لأنَّ "لا شيء يحدث بدون قصد، بل كل شيء عن سبب وبالضرورة" ومعنى الضرورة هنا يفيد الحتمية الطبيعية ويُبعد فكرة الصدفة.[2]

ويُصوِّر (لوقيبوس) نشأة العالم على هذا النحو: في البدء كان الخلاء العظيم لا ذرَّات فيه، وكتلة كبيرة من الذرَّات، ثُمَّ اندفعت الذرَّات إلى الخلاء فتجمَّعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوان لا نهاية لها، وتتطاير الذرَّات اللّطيفة إلى الخارج وتظل الكبيرة في الداخل وهي التي تُكوِّن الأرض.[3]

ونُلاحظ هنا في مسألة نشأة العالم الطبيعي عند (لوقيبوس)، أنَّ تكوُّن العالم ينشأ بطريقة آلية أو ميكانيكية،وربما يعود ذلك لانطلاقه من "الخلاء" كمرحلة سبقت الوجود فلو لم يقُل بالخلاء لنشأ العالم عن طريق الذرَّات بطريقة مُنتظمة ونسقية،والنفس ذات ذرَّات كروية الشكل يُمسكها التنفُّس لأنَّ الهواء الذي يحيطنا مملوء بالذات النفسية وجميع الظواهر النفسية تُفسَّر تفسيراً مادياً، فالإدراك الحسي يرجع إلى صدور انبعاثات من المحسوسات نتلقّاها العين وتنطبع بها. ويرجع النوم إلى خروج بعض ذرَّات النفس بعض

[1] - نفسه، ص: 216.

[2] - جعفرآل ياسين، فلاسفة يونانيون العص: ر الأول، ص: 108.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 216.

الوقت بعيداً عن البدن، فإذا فاقت هذه الذرَّات الحد، ولم يحل محلها ما ينفذ إلى الجسم مع التنفُّس، وقع الموت.[1]

د- ديمقريطسDemocritus (498 ق.م).

تناول (ديموقريطس) الخط الرئيسي للنظرِّية الذرِّية من (لوقيبوس)، بدون أي تغيير جوهري. ولكن هذه النظريَّة تحوَّلت مرَّة واحدة لكي تُصبح أكثر منهجية، وأكثر تحديداً ولبعض الاعتبارات أكثر إتقاناً. ولقد اعتقد (ديموقريطس) - فيما يقول (أرسطو) مُستخدماً عبارات (ديموقريطس)- "بأن طبيعة الأشياء الأبدية هي موجودات صغيرة غير محدودة عدداً، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنَّه لا متناهي في الامتداد"[2]، فذهب إلى أنَّ أصل الأشياء هو "الذرَّات Atoms"[3]، أمَّا عن صفات الذرات فتُعرف من تسميتها بـ"اللَّامنقسمات Atoms ,Indivisibles"، أي أنَّها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يُصيبها أي تغيُّر كيفي وهي أيضاً في غاية الصغر بحيث أنَّها لا تُرى بالعين المجرّدة[4]، و"الذرَّات" هي الجواهر والملاء والوجود والفضاء هو الخلاء واللَّاشيء واللَّامحدود، و"الذرَّات"كثيرة كثرة لا نهاية لعددها وهي من الصغر بحيث لا يُمكن إدراكها بالحواس، ولكنَّها على الرغم من صغرها فإنَّها تختلف في الشكل والحجم، كما تختلف في الوضع والترتيب، وهي تختلف في الشكل إلى الدرجة التي لا توجد "ذرَّة" تشبه "ذرَّة" أخرى، فمنها الأملس والخشن والمستدير والمنحنيوالمدبب وهكذا.

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 216.

[2] - علي سامي النشار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرَّة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية (مصر)، د.ط، د.س.ن، ص: 17.

[3] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية عرض ونقد، ص: 304.

[4] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 109.

ولا تقبل "الذرَّة" الإنفعال، فلا تُصبح حارة أو باردة، رطبة أو يابسة سوداء أو بيضاء، إلى آخر هذه المظاهر التي نشاهدها بالحواس. وهو يسميها الشيء Den، أو الصلب Naston، أو الموجود On، أو الشكل Idea. وكانت "الذرَّات" منذ الأزل مُنتشرة في الخلاء[1]،حيث يقول: "لا يوجد في الحقيقة إلا ذرَّاتوخلاء".[2]

لقد وافق (ديموقريطس)- أُستاذه- (لوقيبوس) في اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنَّها "ذرَّات" وحتى عن "الأجسام المؤلفة"، وعن المكان على أنَّه يُشبه "الخلاء". ولكن (ديموقريطس) أضاف إلى هذه المصطلحات اسم "اللَّامحدود" للمكان كما أضاف- إذا وثقنا في (بلوتارك)- "الأشكال" للذرَّات، وهو اسم مُتوافق تماماً مع الجزء الهام الذي يلعبُه شكل "الذرَّات" في مذهبه.[3]

أمَّا المذهب الذرِّي في حقيقته فَيُكَمِّلُ النقص في فلسفة (أمبادوقليس)، أو إن شئت فَقُل يُصَحِّحُ أخطاءه ويُقَوِّم ما اعوج من منطقه. فلعلَّك تذكر أن فلسفة (أمبادوقليس) لم تضف فكراً جديداً، بل اقتصرت على التوفيق بين فلسفتي (بارمنيدس) و(هيراقليطس)فاعترفت مع الأول بدوام الوجود وثبوته، واعترفت مع الثاني بِتَحَوُّله وصيرورته ولكنَّها خصت بالدوام مادة الوجود التي ذهبت إلى أنَّها تَتَأَلَّف من أجزاء أي "ذرَّات"، لم ينقص عددها ولن ينقص.[4]

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 219.

[2] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 304.

[3] - علي سامي النشار وآخرون، ديموقريطس فبلسوف الذرَّة وأثره على الفكر الفلسفي حتى عص: ورنا الحديثة، ص: 17.

[4] - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص: 70.

ولم يقبل (ديموقريطس)- مُتَّبِعاً خطوات أستاذه- الجسم على أنَّه الوجود التام الوحيد ولكنَّه أكَّدَ اعتقاده في مُصطلحاته، فكان يتحدَّثُ عادة عن "الذرَّات" على أنَّها "أشياء حقيقية"، كما وصف "الخلاء" لا على أنَّه غير حقيقي كما فعل (لوقيبوس) ولكن على أنَّه "لا شيء" يُقابل الاصطلاح الذي اخترعه ببساطة وهو "الشيء" الذي يصف به "الذرَّة". ومن ثَمَّ يأتي دفاع (لوقيبوس) الشهير عن وجود "الخلاء" ضد الرأي (الإيلي) عند (ديموقريطس) على شكل أنَّ "الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللَّاشيء".[1]

إذن، فقد اتَّفق (ديموقريطس) مع (لوقيبوس) في أنَّ "الذرَّات" هي المبدأ الأول للوجود مُضيفاً إليها صفة "الشكل" وللمكان صفة "اللَّامحدود"، ولكنَّه اختلف معه في وصف "الخلاء"، فـ(ديموقريطس) يراه "شيء"، على عكس (لوقيبوس) الذي يراه "لاشيء".

تكوُّن العالم والموجودات من خلال حركة "الذرة":

الحركة صفة ذاتية "للذرَّات"، وبمقتضاها تَتَجَمَّع فتختلف في الوضع والترتيب، أو المظهر والتماس. والحركة في "الذرَّات" أزلية، وليس لها عِلَّة، ولذلك كان المذهب ميكانيكاً آلياً[2]، والحركة نوعان: نوع خاص بحركة الذرَّات من أجل تكوين العالم، أمَّا الحركة الأولى فهي حركة أُفقية فيها اصطدمت الذرَّات بعضها ببعض، ولمَّا اصطدمت تَكَوَّنَت عنها حركة ثانية هي

[1] - علي سامي النشار وآخرون، المرجع نفسه، ص: 17، 18.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة االيونانية قبل سقراط، ص: 219.

حركة دائرية أو على شكل دوامة، وهذه الحركة الدائرية هي التي حدث عنها هذا الوجود وكل نشأته على "الذرَّات".[1]

تبدأ "الذرَّة" في التحرُّك في اتجاه جديد نتيجة تصادُمها مع "ذرَّة" أخرى، ولكنَّه يعني أنَّه لا يُمكن لأي قوة خارجية أن تُغيِّر في تركيب "الذرَّة" الداخلي، أو تُغيِّر جوهرها المادي أو شكلها أو حجمها.[2]

إنَّ "الذرَّات" حين تتحرك في "الخلاء" تتصادم، أو تتماس، وتَتَجَمَّع نتيجة اختلاف أشكالها، ويتعلق بعضها ببعض، وتستمر كل مجموعة باقية حتى تصطدم بها "ذرَّات" أخرى فَتُفَرِّقُهَا. وبذلك يُمكن تفسير ظاهرة التَغَيُّر، والموجودات التي تظهر إلى الوجود ثم تختفي، والكون والفساد، أمَّا "الذرَّات" نفسها فلا تتغيَّر، ولا فعل لها، ولا تقبل الانفعال، بل تتصادم فقط وتَتَجَمَّع وتَتَفَرَّق.[3]

إنَّ الحل الذي أورده الذرِّيون هو أنَّ "الفعل" و"الانفعال" في الأشياء المُرَكَّبة مُمكنان بسبب وُجود "الخلاء"، الذي يُمَكِّنُ "الذرَّات" المُرَكَّبَة من تبديل أماكنها، وتغيير مواصفها فهي تُؤَثِّر وتَتَأَثَّر عندما يحدُث اتصالُها، ولكن "الذرَّات" غير المُنقسمة ذاتها التي لا تختلط بـ"الخلاء" لا يُمكن أن تتغيَّر أو يُغيِّر إحداها الأخرى.[4]

---

[1] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 305.

[2] - علي سامي النشار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرَّة وأثره على الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص: 27، 28.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 222.

[4] - علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره على الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص: 28.

وينشأ عن ذلك عوالم لا نهاية لها، ويختلف كل عالم منها عن الآخر في الشكل وغير ذلك من المُمَيِّزات، فبعضُها له "شمس" و"أقماراً" أكبر من "شمسنا" و"قمرنا" وبعضها لا "شمس" ولا "قمر"، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها الآخر في دور الانحلال وهناك عوالم لا حياة فيها، ويصل العالم إلى أَوَّجِ ازدهاره حين لا يقوى على ضم "ذرَّات" جديدة من الخارج، ثُمَّ يفنى بالتصادم، وجميع العوالم واحدة من حيث إنها تتكوّن من "الذرَّات" والفضاء، ولكنَّها تختلف في "الحجم" و"الشكل" و"الترتيب".[1]

وعلى هذا يرى (ديمقريطس) أنَّه عن طريق تلاقي "الذرات" وافتقارها يحدث الكون والفساد عند "الكائنات".[2]

ولقد تابع (ديموقريطس) أُستاذه تماماً في التفاصيل الأخرى التي تتناول طبيعة "الذرَّات" فلقد تصوَّر جميع "الذرَّات" مثله على أنَّها كائنات مُتجانسة تماماً في الجوهر المادي وهذا التصوُّر يُعتبر ضرورياً ضرورة نهائية للمذهب "الذرِّي"، كما أنَّه الحالة الوحيدة التي تُمكِّن المذهب المادي من أن يدَّعي وحدة أساسية في وصفه للعالم، وبالمثل فلقد أدرك (ديموقريطس) الاختلافات الثلاث "للذرَّات"، وهي "الشكل" و"الوضع" و"الترتيب" كما أَقَرَّهُم (لوقيبوس)، ولقد عبَّرَ (ديموقريطس) عنهم بهذه الاصطلاحات الشَيِّقة "الاتزان" و"الدوران" و"التماس" وهناك على أية حال، وزيادة على ذلك، مشكلة صعبة تَتَعَلَّق بآراء (ديموقريطس) وتُؤثِّر لا على تصوُّره "للذرَّة" وحسب وإنَّما تُؤَثِّر أيضاً على وصفه لحركة "الذرَّات" الأصلية وسُلوكها في الدوران الكوني السريع، فهل عيَّن (ديموقريطس) "للذرَّات" "ثِقلاً" على أنَّه

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 222.

[2] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 305.

واحد من الخواص الأوَّلية أو لَمْ يُعَيِّنْ؟ وهل جعل "الثقل" عِلَّة لحركات "الذرَّات" أو لم يجعله كذلك؟[1]

وهناك درجتان من الوجود، أو نوعان من الحقيقة، باطنة وظاهرة. أمَّا الباطنة فتشمُل "الذرَّات" والفضاء ولا تُدرك بالحواس، وليس "للذَّرات" من صفات سوى "الحجم"و"الشكل". أمَّا الحقيقة الظاهرة فهي تلك التي تبدو لنا بالحواس ونعلمُها بالتجارب وتحدث عن اجتماع "الذرَّات" بالفضاء، فيكون للأشياء لون وصوت وطعم وحرارة وهكذا، وجميع هذه الصفات ثمرة "العرف"، أي أنَّ الإنسان هو الذي اصطلح على تسمية الأشياء المؤتلفة من "الذرَّات" حيوانات ونباتات وناراً وماء وهواء إلى آخر ذلكوتكوَّن العالم من تطاير "الذرَّات" الصغيرة والكروية إلى الخارج، وبقيت "الذرَّات" الكبيرة في المركز، فتكوّنت الأرض. وظهرت الحياة نتيجة "التوَلُّد الذاتي" كما ذهب إلى ذلك (أنكسماندريس) وغيره من القدماء.[2]

ووصف الأرض بأنَّها تشبه جسماً أسطوانياً يحيطه غشاء أرق يكوّن السماء، وقال بعدد لا نهائي من العوالم الأخرى تسكنها أحياء مختلفة الأشكال، لأنَّ "ذرات النفس" أدق أنواع "الذرات"، وتشبه النَّار وتسري في جميع الموجودات، ولكنَّه لم يقل بوجود عناية إلهية بل كل شيء يسير بحتمية (القانون الطبيعي).[3]

ويذهب (ديموقريطس) إلى أنَّ الإنسان نشأ من "الطين" كـ(الديدان) بغير خلق أو غاية. وتستمر الحياة بعد ذلك في الكائنات الحية

---

[1] - علي سامي النشار وآخرون، المرجع نفسه، ص: 31، 32.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 222، 223.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 110.

بالتناسل طبقاً للقوانين الطبيعية، ولكن حيث يهتدي الحيوان في تناسله بالغريزة فإن الإنسان يسعى إلى النسل لما تُحققه له الأولاد من فائدة.[1]

والخلاصة: إنَّ الكون عند (ديمقريطس) نشأ من كتلة لا نهاية لها تحتوي على جراثيم أو بذور جميع الأكوان، وهذه "البذور" هي عدد لا نهاية له من الأجسام الصغيرة التي لا تقبل الانقسام، وهي قديمة أبدية لا تفنى، ولكل منها شكلها الخاص.[2]

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 223، 224.

[2] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 305.

الفصل الثاني: البحث في أصل الوجود في المرحلة السقراطية

****

1 - الحركة السفسطائية Les Sophistes

إنَّ فلسفة السفسطائيين إنما تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية، ذلك لأنَّهم نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم "الأخلاق والسياسة"، فكانوا أوَّل من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض على نحو ما فعل مُعاصرهم (سقراط)، كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر في (فرنسا) وبخاصة مع (فولتير) و(روسو) و(ديدرو)، وذلك عقب الثورة الصناعية التي تَمَّت في أوروبا[1]، وكان اسم "سوفيست" يدُلُّ في الأصل على المُعَلِّم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على مُعَلِّم البيان.[2]

أَدَّت الفلسفة الطبيعية لدى السابقين على السفسطائية إلى ظُهور نزعة شَكِّيَة مُعَيَّنَة بإمكان بلوغ أي معرفة يقينية فيما يَتَعَلَّق بالطبيعة النهائية للعالم، بالإضافة إلى أنَّ نظريات (هيراقليطس وبارمنيدس)، كان من الطبيعي أن تُؤدي إلى موقف شَكِّي فيما يتعلق بمشروعية الإدراك الحسي، والاختلاف حول طبيعة المادة الأولى لظهور الموجودات، وكيفية تَحَوُّلها من "صورة" إلى أخرى، وهل المادة واحدة ومُتَعَيِّنَة أم يرجع الوجود إلى كثرة من العناصر الطبيعية لتلائم وتُفَسِّر كثرة الموجودات؟ وكذلك هل التَغَيُّر والصيرورة

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 120.

[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 57.

حقيقة أم وهم؟ والثبات والسكون هل هو أصل الموجودات؟ وكذلك التأكيد على أهمية البدء بالحواس ثُمَّ التأكيد على أنها قاصرة عن إدراك الموجودات في مقابل قدرة العقل على الوصول إلى ماهيات الأشياء. إشكاليات عديدة أثارها فلاسفة الطبيعة، أدَّت إلى رفض السفسطائيون للاهتمام بالطبيعة والاهتمام بالإنسان للتأكيد على نسبية كُل شيء ورفض كامل للمطلق.[1]

أ- بروتاجوراسProtagoras(441 ق.م):

يُعَدُّ (بروتاجوراس) أشهر السفسطائيين ومن أوائلهم، عاش في النصف الأخير من القرن الخامس ق.م، ويُقال إنَّه ازدهر حول عام 441 ق.م، أي حول الأولمبياد الرابع والثمانين. وهو مواطن مدينة "أبديرا" مدينة (ديموقريطس)، وقد بدأ (بروتاجوراس) يحترف التعليم في سن الثلاثين، ولـ(بروتاجوراس) مُؤلفات عديدة، أهَمُّهَا كتاب:**"عن الحقيقة"**، وهو الذي قال في افتتاحه:"الإنسان مقياس كل شيء". وبقيت بعض النصوص من كتابه عن **"الآلهة"**. وله كتب أخرى، منها "الحجة الكبرى"، و"في الحُجج المتناقضة"، و"في الوجود"، وهو الذي يزعمون أنَّ (أفلاطون) اقتبس أول "الجمهورية" منه، و"في الرياضيات"، و"في أصل البناء الاجتماعي"، و"في الطمع" و"في الفضائل" وفي "أخطاء البشر"، و"في الدساتير"[2]، غير أنَّه لم يبق منها إلَّا عبارات قليلة فقد كتب عن "الفضائل" وعن "الجدل" وعن "الحكم".[3]

---

[1] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية (مصر)، ط1، 2008، ص: 262، 263.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 263.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 120، 121.

الوجود والمعرفة:

نسب (بروتاجوراس) كُل شيء في الوجود إلى الإنسان الفرد، وذلك لقوله: "**إنَّ الإنسان هو مقياس كُل الأشياء**". مقياس تلك الأشياء الموجودة، والأشياء غير الموجودة ويَتَرَتَّب على قول (بروتاجوراس) هذا عدة أشكاليات:

أولها: ما يتعلَّق بالإنسان المقياس أو المعيار "أي اختلاف الآراء بين البشر، فالإنسان يختلف من واحد إلى آخر".

ثانيهما: ماذا يقصد (بروتاجوراس) بـ"الإنسان" هل يقصد الإنسان الفرد؟ أم الإنسان بمعنى النوع؟ ولو صح الفرض الأخير فلن يكون معنى العبارة "ما يبدو لي على أنَّه حق فهو حق بالنسبة لك" بل سيعني بالأحرى أنَّ المجتمع أو الجماعة أو النوع البشري ككل هو معيار أو مقياس الحقيقة.[1]

ثالثها: لا يعني (بروتاجوراس) في قوله: "بالأشياء" أنَّها الأشياء المحسوسة أو الجامدة (المادية) بل أيضاً الخصائص المجردة، مثل "الخير والشَّر والجمال والقُبح والصواب والخطأ"[2]. ويُمكن أن نُلَخِّصَ المبادئ التي تقوم عليها نظرية (بروتاجوراس) في المعرفة في أمور ثلاثة:

1. الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة.
2. المعرفة نسبية.
3. الوجود مُتوقف على المُدْرِك.[3]

---

[1] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص: 277، 278.

[2] - نفسه، ص: 278.

[3] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 265.

ورأي آخر يُؤكد أنَّ العصر الذي ظهر فيه (بروتاجوراس) ماهو إلَّا عصر النقد ودراسة الإنسان، حيث قدَّم (بروتاجوراس) نتائج مثمرة منها:

1. القضاء على الأساس العقلي للقول بتعدُّد الآلهة، وتمهيد الطريق لديانة (سقراط وأفلاطون والرواقيين).
2. دحض اليقين الساذج القائم على التأمل الخيالي.
3. منح الفرد القدرة على معرفة حاجاته بذاته، بعيداً عن الآلية ومنهجها وقانونها وبعيداً عن الفلسفة التي تستخدم قوى العقل والتي تصل إلى استنتاجات بدون استخدام المنهج الاستقرائي أو الاستنباطي.[1]

لقد رَدَّ (بروتاجوراس) في مبحث الوجود والمعرفة كُل ما هو مطلق إلى ما هو نسبي رافضاً المعايير السائدة وكذلك التفرقة العنصرية التي ترتد إلى الطبيعة، وتفرقتها بين ما هو وضعي وما هو طبيعي، فلا توجد حقيقة في الطبيعة على الإطلاق، ولكن العقل هو الذي يستطيع أن يصل إلى المعرفة الخاصة به من خلال الخبرات التي يمر بها ويُرَكِّبُها مِمَّا أتت به الحواس، كما يُنكر التفرقة بين الحواس والعقل.[2]

ب- جورجياسGorgias:500 ق.م

ينتسب (جيورجياس) إلى مدينة "ليونتيني" بـ"صقلية" فهو مواطن (أنبادوقليس) وصاحبه ويُقال تلميذه، ولد حول عام (500 ق.م). وقد قدم إلى "أثينا" بعد موت (بركليس) أي حول عام (428 ق.م)، وقد بهر الأثينيين ببلاغته ومقدرته الفائقة في "الخطابة" وجمع ثروة هائلة من التعليم.

[1] - محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص: 278، 279.

[2] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص: 79.

وقضى حياته يرتحل من بلد إلى أخرى واستقر في نهاية المطاف بـ"أثينا"[1]. وتنقسم كتبه قسمين: قسم في الفلسفة والآخر في الخطابة وكتابه في الفلسفة كان بعنوان "في الوجود" أو "في الطبيعة"، وقد احتفظ (سكستوس) بمقتطفات منه. أمَّا كُتبه في الخطابة فمنها رسالة: "في فن الخطابة" وضع فيها بعض قواعد هذا الفن. ومنها خطبه التي ألقاها في "أولمبيا" و"أثينا" وبعض خُطب أخرى وضعها كنماذج للطلبة، ولا تزال شذرات منها موجودة حتى الآن.[2]

الوجود والمعرفة عند جورجياس:

نشر (جورجياس) كتاباً له بعنوان "اللَّاوجود" وتَضَمَّن كتابه هذا أهم أفكاره عن الوجود والمعرفة، واحتوى على ثلاثة أفكار وقضايا:

- **القضية الأولى:** لا يوجد شيء على الإطلاق.
- **القضية الثانية:** إذا وُجد شيء لا يُمكن معرفته.
- **القضية الثالثة:** إذا أمكن معرفته فلا يُمكن نقله للآخرين.[3]

يقول (ول ديورانت): **"يقصد جورجياس من هذه القضايا الحط من فلسفة التسامي التي يقول بها بارمنيدس فيقول جورجياس لا وجود لشيء خارج الحواس لو وُجد شيء خارج الحواس لما أمكن معرفته لأنَّ المعرفة جميعها تصل إلينا عن طريق الحواس لو أنَّ شيئاً خارج دائرة الحواس أمكن معرفته فإنَّ معرفته لا يُستطاع نقلها من شخص لآخر".**[4]

---

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 123، 124.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 279.

[3] - محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص: 286.

[4] - ول ديورانت، قصة الحضارة، ج5، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، د.ط، 2001، ص: 215.

القضية الأولى: لا يوجد شيء

- إذا وُجد شيء، فيجب أن يكون موجوداً، أو لا موجوداً، أو موجوداً ولا موجوداً معاً.
- لا يمكن أن يكون لا موجوداً، لأنَّ اللَّاوجود غير موجود، إذ لو وُجد لكان في نفس الوقت موجوداً ولا موجوداً، وهذا مستحيل.
- لا يمكن أن يكون موجوداً، لأنَّ الوجود غير موجود، إذ لو كان موجوداً فيجب إمَّا أن يكون أزلياً أو مخلوقاً، أو هُما معاً.[1]
- ولا يمكن أن يكون أزلياً، إذ لو كان كذلك فلا أوَّل له، وما لا أوَّل له فغير مُحَدَّد وما لا حد له فليس له مكان.
- كذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقاً، إذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شيء إمَّا من موجود أو من لا موجود، وكلا الأمرين مستحيل.
- كذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزلياً ومخلوقاً في وقت واحد، لأنَّ الأزلي والمخلوق مُتضادان، فلا يوجد الموجود.[2]

القضية الثانية: إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته

إذا لم تكن المعاني العقلية حقائق، فلا يُمكن أن تعقل الحقيقة: ذلك أنَّه إذا كان الشيء المُدرك أبيض، فالبياض هو موضوع الفكر وإذا كان الشيء المُدرك غير موجود، فاللَّاوجود موضوع الفكر، وكثير من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست حقيقية[3]، فنحن قد نتصور عربة تجري على الماء،

---

[1] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص: 288.

[2] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 279، 280.

[3] - محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص: 288، 289.

أو رجُلاً له أجنحة. كذلك مادامت المبصرات هي موضوع البصر، والمسموعات موضوع السمع، ومادمنا نُسَلِّم بأنَّالمُبصَرات حقيقية دون أن نسمعها، والعكس بالعكس، فعلينا أن نُسلِّم بأنَّ المُدرَكات حقيقية دون أن نبصرها أو نسمعها، بناءً على ذلك ليست الحقيقة موضوع الفكر.[1]

القضية الثالثة: إذا أمكن معرفته، فلا يمكن نقله للآخرين.

الأشياء الموجودة هي المحسوسات، فموضوعات البصر تُدرك بالبصر، وموضوعات السمع تُدرك بالسمع، ولا تبادل بينهما، فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر، ثُمَّ إنَّ الكلام هو طريق الاتصال بين الناس وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أي المحسوسات، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة، وكما أنَّ المبصرات لا يُمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة مادام مُختلفاً عنها.[2]

يُضاف إلى ذلك أنَّ الكلام يتركَّب من المُدركات التي نتلقاها من خارج أي من المحسوسات، لذلك ليس الكلام هو الذي يخبر عن المحسوسات، بل المحسوسات هي التي تخلق الكلام. هذا إلى أنَّ الكلام لا يُمكن أبداً أن يُمثل المحسوسات تماماً، مادام الكلام مختلفاً عنها، وبناءً على ذلك، مادامت موضوعات الإبصار لا يُمكن أن تُعرض على أي عضر سوى البصر، ومادامت أعضاء الحس لا تتبادل إدراكها، فكذلك الكلام لا يُمكن

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص: 280، 281.

[2] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص: 289.

أن يُخبر شيئاً عن المحسوسات. من أجل ذلك إذا وُجد شيء وكان مُدركاً، فلا يمكن الإخبار عنه.[1]

اختلفت الآراء وتعدَّدَت في تقييم الحركة السفسطائية، فريق ذهب إلى أنَّها مُمَثِّلَة لعصر التنوير عند اليونان، والأصل الأوَّل للنزعات الإنسانية في العصر الحديث وفريق آخر ذهب إلى أنَّها نزعة هَدَّامَةَ أرست قواعد الشك وأفسدت العقل اليوناني بطرحها كُل ما هو ذو قيمة مُطلقة، إلى ما هو نسبي".[2]

يتَّضح لنا أنَّ الحركة السفسطائية بشكل عام لم تعني بفلسفة الطبيعة كسابقيهم في المرحلة الماقبل سقراطية، ووجهت اهتمامها بصورة أكبر لمبحث السياسة والأخلاق ومنها يبدأ التأريخ للمرحلة السقراطية كنقطة انطلاق.

يقول (وولتر ستيس): "**لم يكن السفسطائيون فلاسفة بالمعنى الفني، فهم لم يَتَخَصَّصُوا في مشكلات الفلسفة وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماماً، وهم يعلمون أي موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه، فمثلاً أخذ (بروتاجوراس) على عاتقه أن يبُثَّ في تلاميذه مبادئ النجاح كسياسي أو كمواطن خاص، وعلَّمَ(جورجياس) البلاغة والسياسة، وعلَّمَ(بروديقوس) النحو والاشتقاق اللُّغوي، وعَلَّمَ(هيبياس) التاريخ والرياضة والفيزياء، ونتيجة هذا الاتجاه العملي لدى السفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة أصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المُطلقة، ولقد وُصف السفسطائيون على أنَّهم مُعلِّمُو فضيلة والوصف صحيح بشرط أن تفهم**

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص: 281.

[2] - محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص: 294.

كلمة الفضيلة بمعناها اليوناني حيث لا تقتصر على الأخلاقيات فحسب، فهي تعني عند اليونان قدرة الشخص على أن يؤدي بنجاح وظائفه في الدولة، وهكذا فإنَّ فضيلة رجل الآلة أن يفهم الآلة، وفضيلة الطبيب هي العناية بالمرض، وفضيلة مدرب الخيُول هي القُدرة على تمرينها، ولقد أخذ السفسطائيون على عاتقهم أن يدربوا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين في الدولة".[1]

ويقول (ول ديورانت): "السوفسطائيون في مجموعهم يُعدون من العوامل التي كان لها أعظم الأثر في تاريخ اليونان، فهُم الذين اخترعوا (لأوربا) النحو والمنطق، وهم الذين رقوا فن الجدل، وحلَّلُوا أشكال الحوار، وبفضل ما بعثوه في اليونان من حافز قوي، وما ضربوه بأشخاصهم من أمثلة، شغف مواطنوهم بالمناظرة والاستدلال، وهم الذين استخدموا المنطق في اللُّغة، فزادوا الأفكار وُضوحاً ودقة ويَسَّروا انتقال المعرفة انتقالاً صحيحاً دقيقاً، وهم الذين جعلوا النثر صورة من صُور الأدب والشعر ووسيلة التعبير عن الفلسفة، وطَبَّقوا التحليل على كل شيء وأبوا أن يُعَظِّمُوا التقاليد، وكان لهم شأن كبير في الحركة العقلية التي حَطَّمَت آخر الأمر دين اليونان".[2]

[1] - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 89.

[2] - ول ديورانت، قصة الحضارة ج4، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، د.ط، 2001، ص: 216، 217.

2 -مفهوم الطبيعة عند سقراط Socrate (470-399 ق.م).

على الرغم من أن (سقراط) يُعد مرحلة أساسية في تاريخ الفلسفة اليونانية بمعنى أنَّه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين ما قبل سقراط: كمرحلة فلسفية اهتم فلاسفتها بالموجودات الطبيعية والتوفيق بين الكثرة والوحدة، وما بعد سقراط: كمرحلة فلسفية جديدة مخالفة لما قبل سقراط، اهتم فلاسفتها بالإنسان أو كما أطلق عليها المُؤرخون مرحلة الأنساق الفلسفية المتكاملة أو المذهب الفلسفي، تماماً كما يُعد ميلاد سيِّدنا (المسيح) علامة فارقة للتمييز بين عصور ماقبل الميلاد وما بعده.[1]

ليسمن المُمكن معرفة (سقراط) معرفة مباشرة، أي من خلال مؤلفاته وكتاباته، وذلك لسبب بسيط جداً وهو أن (سقراط) لم يكتُب شيئاً بل لم يكن من رأيه أن يكتب شيئاً فالعلم في رأيه أكرم وأشرف من أن نعمد إلى تدوينه على صحائف وأشياء مادية مُماثلة يُمكن أن تُبلى يوماً أو أن تُداس بالأقدام، فإنَّما العلم في الصدور، وقد نشأ عن ذلك صعوبة أخرى وهي مدى صحة وجوده التاريخي، فهناك شك في وجود (سقراط) حتى إن بعض مؤرخي الفلسفة يُنكر حقيقة (سقراط) ويقول إنَّ شخصيته من خلق (أفلاطون)[2]، وحُجَّتُهُم في ذلك عدم وجود مؤلف صحيح النسبة لـ(سقراط) يحمل أفكاره وتضارب الآراء التي رواها المؤرخون ورُواة السِيَّر حول شخصية (سقراط)- ولكن- إذا سَلَّمْنَا بهذا الرأي فعلينا أن نضم إلى (سقراط) كل الفلاسفة السابقين عليه، لأنّ منهم من لم يكتُب شيئاً وعرفناه من خلال المعاصرين له أو تبقى من أعماله فقرة واحدة أو ما يزيد عنها بقليل، ولكن

[1] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص: 308.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 193.

ما هي مصادر معرفتنا بـ(سقراط)؟[1]، إنَّ مصادرنا عن (سقراط) ستة تختلف قوة وضُعفاً باختلاف أصحابها ومنزلتهم العلمية والاجتماعية وهي: (أرسطوفان، أفلاطون، أكسينوفان، شذرات تلميذي أفلاطون، روايات شعبية).[2]

موقف سقراط من البحث الطبيعي:

هل عنى (سقراط) بالبحث في تفسير الطبيعة؟ لو تَتَبَّعْنَا تاريخه العلمي، فسوف نجد أنَّه قد اهتم في صدر حياته بالاطلاع على هذه البحوث، فمن المعروف أنَّه قرأ كتاباً لـ(هيراقليطس) ولمَّا سُئل عن هذا الكتاب قال أنَّ ما فهمته يبدو عظيماً، أمَّا مَا لَمْ أفهمه فَأَظُنُّه كذلك ولكن أحتاج لمُفَسِّر له، وليس ببعيد أن يكون قد اطَّلَعَ أيضاً على كتاب (أنكساجوراس)[3]، يقول (ديوجين لايرتيوس): "**تَعَلَّمَ أولاً علم الفلسفة على أنكسغوراس وبعده على أرخيليوس الطبايعي**".[4]

إنَّ الرأي السائد هو أنَّ (سقراط) يمقُت البحث في هذه العلوم وينفي كل فائدة يُمكن أن تُجنى منها، فمن واجب الإنسان ألَّا يزيد على القدر الذي يهتدي به منها في حياته أمَّا فيما عدا ذلك فإنَّ هذه العلوم الطبيعية (بما فيها الرياضة والفلك) بيداء واسعة يَضِلُ فيها العقل، فَكُلَّما كشفت سراً بدت له أسرار، وكُلَّما حل لغزاً غامضاً لاح له لُغز جديد أشد غُموضاً[5]، وفي ذلك يقول (ديوجين لايرتيوس): "**...ولكن لما رأى أنَّ النظر**

---

[1] - محمد جمال الكيلاني، المرجع نفسه، ص: 308.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 193.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 147.

[4] - ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة من طاليس إلى ديكارت، ص: 104.

[5] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 202.

في تلك الأشياء الطبيعية لا يُجدي نفعاً ولا يجعل للفلسفي خصالاً حميدة تعلق بقراءة علوم الآداب والأخلاق...".[1]

رفض (سقراط) العِلَّة المادية لتفسير الموجودات، وكذلك التفسير الآلي لطبيعتها مُؤكداً على العلة الغائية للطبيعة، وأحسَّ (سقراط) بضياع الأمل عندما وجد (أنكساغوراس) لا يستخدم العقل لأي غرض سوى تأكيد قوله بحدوث الحركة في المكان، وأراد أن يجعل العقل الإلهي عبارة عن خطة مُرتَّبَة للوجود، هدفه تحقيق الخير والكمال، ويرى (أكسنوفان) في ذكرياته نقد (سقراط) للطبيعيين ووصفه إياهم بالمجانين والمُلحدين... مُتَّبِعاً منهجاً بديلاً هو "**استقراء المفاهيم**" التي تكمن فيها أصول الأشياء.[2]

وقد ورد في "محاورة الدفاع" لـ(أفلاطون) عن مقت (سقراط) لكل ما يعني بالطبيعيات:

"واستهل الحديث بهذا السؤال: أي ذنب جنيت حتى حامت حولي الشبهات، فاجترأ (مليتس) أن يرفع أمري للقضاء؟ ماذا يقول عني دعاة السوء؟ إنَّهم بمثابة المُدَّعين وهاكم خلاصة ما يَدَّعون: قد أساء سقراط صُنعاً، وهو طلعة يُصعد البصر إلى السماء وما تحتوي، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى، وهو يُلبِس الباطل ثوب الحق، ثُمَّ إنَّه يبُث تعاليمه هذه في الناس...تلك هي جريرتي، وقد شهدتم بأنفسكم في ملهاة أرستوفان كيف اصطنع شخصاً أسماه سقراط جعله يجول قائلاً إنَّه يستطيع أن يسير في الهواء وأخذ يلغو في موضوعات لا أزعم أنِّي أعرف عنها كثيراً ولا قليلاً، لست أقصد بهذا أن أُسيء إلى احد من طلاب الفلسفة الطبيعية- فَأَشَدُّ ما

[1] - ديوجين لايرتيوس، المرجع نفسه، ص: 104.

[2] - محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ص: 321، 322.

يسوؤني أن يَتَّهِمَني (مليتس) بمثل هذا الاتهام الخطير، أيُّها الأثينيون، الحق الصراح أنّي لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور فإليهم أحتكم انطقوا إذن يا من سمعتم حديثي وأنبئو عني جيرانكم، هل تحدثت في مثل هذه الأبحاث كثيراً أو قليلاً؟ أنصتوا إلى جوابهم لتقطعوا في سائر الاتهام بصدقي مِمَّا يُقرّرون في هذا الجزء".[1]

ومن خلال ما جاء في النص، يظهر لنا جلياً أنَّ (سقراط) لم يوجه فكره أبداً بخصوص الفلسفة الطبيعية، وهذا ما جعل مؤرخي الفكر الفلسفي الإنساني يجعلونه بمثابة المنعطف الذي غَيَّرَ مسار الفلسفة من الطبيعيات إلى شؤون الإنسان.

وبناءًا عليه، قد جزم (سقراط) في مسألة عدم خوضه في كُل ما يخص الفلسفة الطبيعية، وهكذا اعتبر (سقراط) أنَّ الباحثين في الطبيعة يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين ورُبما يكون ذلك هو أقسى نقد وُجه لفلاسفة الطبيعة السابقين على (سقراط).[2]

ونستعرِضُ هنا موقفين حول فلسفة (سقراط) لكُل من (ول ديورانت) و(وولتر ستيس):

يقول (ول ديورانت): **"يُشَّبِهُ سقراط السوفسطائيين من وجوه كثيرة، ولم يكن الأثينيون يَتَرَدَّدُونَ في أن يُطلقوا عليه هذا الاسم، على أنَّهم لم يكونوا يقصدون بهذا أن يعيبوه أو يُنقصوا من قدره، والحق أنَّه كان سوفسطائياً**

[1] - أفلاطون، الدفاع، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، د.ط 1937، ص: 73، 74.

[2] - مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص: 124.

بالمعنى الحديث لهذا اللَّفظ، أي أنَّه كان بارعاً في المُراوغات الماكرة والحِيَلْ الجدلية، يُبدل مجال الألفاظ أو معانيها بحذق ودهاء، ويُغرق المسألة التي يُجادل فيها بالتشبيهات والاستعارات المُفَكَّكَة ويُماحك ويُغالط كما يُغالط صبيان المدارس، ويُحارب بالألفاظ حرب الأبطال ولكن إلى غير غاية".[1]

ومنه يرى (ول ديورانت) أنَّ (سقراط) لم يخرج من مجال الفكر السفسطائي، ولم تكن له فلسفة قائمة بذاتها كما يرى الكثيرون من مؤرخي الفلسفة اليونانية.

ويقول (وولتر ستيس) بهذا الخصوص أيضاً: **"بالرغم من أنَّ سقراط هو مُستعيد الإيمان فلا يجب أن نتخيَّل أنَّ تفكيره هو ردة إلى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السفسطائيين بل بالعكس كان تَقَدُّماً تجاوز السفسطائيين، ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كُلِّه، إنَّحركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل...المرحلة الأولى هي الإيمان الإيجابي غير القائم على العقل، إنه مجرد الإيمان الاقتناعي، وفي المرحلة الثانية يُصبح الفكر مُدمِّراً وشاكاً فينُكر ما تأكد في المرحلة السابقة، والمرحلة الثالثة هي استعادة الإيمان الإيجابي الذي يتأسَّسُ في هذه المرحلة على المفهوم، على العقل لا على مجرد العادة...ولقد أحلَّ سقراط الإيمان المستوعب محل العادة".**[2]

أمَّا (وولتر ستيس) فيذهب إلى أن (سقراط) هو من أرسى مفهوم "المفهوم" في الفكر الفلسفي اليوناني، لغاية مفادها الوصول إلى الحقيقة الجوهرية للأشياء.

---

[1] - ول ديورانت، قصة الحضارة، ج4، ص: 230.

[2] - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 131.

3- مفهوم الطبيعة عند أفلاطون Platon (427- 347 ق.م)

أَسَّسَ (أفلاطون) المذهب المثالي، وهو مذهب يرى أنَّ هناك عالمان مختلفان: عالم الظواهر العابرة، وهو "العالم السُفلي" وتُمَثِّلُهُ الموجودات الحِسِّيَة التي نُدركُها بالحواس و"عالم الحقيقة الدائمة" وتُمَثِّلُهُ الصُوَّر المُستقرَّة في عالم الخلود التي لا تُدرَك إلَّا بالعقل، وبالتالي فلسفته فلسفة مثالية تقوم على العقل كأداة للإدراك، أي إدراك الحقائق الثابتة المطلقة التي توجد في "عالم الحقيقة الدائمة" أو "عالم المُثل" كما يُسميه هو.

وقد كان بهذه النظرية يسعى إلى تأسيس العلم أو المعرفة الحقيقية وتجاوز آراء (السفسطائيين) التي كانت تحول دون القول بإمكان التوصل إلى معرفة موضوعية ثابتة، وبالفعل كان (هيراقليطس) - وكما رأينا- يُعتبر أنَّه لا يمكن الوصول إلى معرفة ثابتة بالعالم المحسوس باعتبار أنَّ هذا العالم هو في تغيّر مستمر أو بعبارته هو في (سيلان أبدي)، في حين كان (بروتاغوراس)يعتبر بناءاً على مقولته **(الإنسان مقياس كل شيء)**أنَّ كُل معرفة هي بالضرورة ذاتية فكان على (أفلاطون) إذن تجاوز هذه الأفكار وكان ذلك بتأسيس نظرية في الوجود وهي القسمة التي تعتبر أنَّ الوجود وكل شيء في العالم الحسي يَتَكَوَّن من **(مادة وصورة).**[1]

أ) المادة: يرى (أفلاطون) أنَّ "المادة" أو "الهيولى الأولى" رخوة ومضطربة غير مُعَيَّنَة، فهي "اللَّاوجود" أو المحل المادي الذي تتوارد عليه الصور، وهذه المادة لا صفة لها ولا شكل، أي في حُكم العدم، فهي في حال فوضى، فلا هي روحانية معقولة ولا هي مادية محسوسة.[2]

---

[1] - أحمد المنياوي، جمهورية افلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة (مصر)، ط1، 2010، ص: 175، 176.

[2] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 306.

ب) الصورة: ويرى (أفلاطون) أنَّ العالم الحسي "الموجودات" صورة انعكست من عالم المثل على المادة...ولمَّا انعكست المثل على الأشياء انطبعت (الصورة) على (المادة).[1]

أسطورة الكهف:

وعلى ما سبق فـ(أفلاطون) يُفسِّر كل حقائق الوجود ومظاهره، وأنَّ الحقيقة في المثل فنحن لا نُدرك سوى أشكالها الحِسِّيَة التي هي في الواقع خيالات لعالم المثل، ويُصَوِّر لنا ذلك بـ"أسطورة الكهف" المشهورة بقصة رمزية، قصة جماعة من الناس عاشت مُكَبَّلَة بالأغلال في كهف تحت الأرض، وتمنعهم أغلالهم من النظر خلفهم لأنَّ وجوههم تُقابل جداراً تنعكس عليه صُوَّر التماثيل والأشخاص الذين يمُرُّون خارج الكهف وتنعكس أشباح هذه الأشياء بسبب النَّار الموجودة خارج الكهف على الجدار الذي تَسَمَّرت عيون الجماعة عليه، فهم لا يعرفون ولا يسمعون إلاَّ أشباح الأشياء المُتَحَرِّكَة على الجدار والأصوات التي يعتقدون أنَّها تنبعث منهم.[2]

وقد جاء فيها:

- وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبو، ألَّا تظنُّهم يعتقدون أنَّ كلماتهم لا تشير إلى ما يرونه من الظلال؟

- هذا ضروري.

---

[1] - نفسه، ص: 306.

[2] - أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، ص: 172.

- وإن كان هناك أيضاً صدى يتردَّد من الجدار المواجه لهُم، فهلا يظنُّون، كُلَّما تكَلَّم أحد الذين يمرون من وراءهم أن الصوت آت من الظل البادي أمامهم؟

فقال: بلا شك.

- فاستطردت قائلاً: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلَّا الأشياء المصنوعة؟

- لا مفر من ذلك.

- فلنتأمَّل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم فلنفرض أنَّنَا أطلقنا سراح واحد من هؤُلاء السجناء....[1]

- وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويُدير رأسه، ويسير رافعاً عينيه نحو النُّور، عندئذٍ تكون كُل حركة من هذه الحركات مُؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل، فما الذي تظنه سيقول: إذا أنبأه أحد بأنَّ ما كان يراه من قبل وهم باطل وأنَّ رُؤيته الآن أدق، لأنَّه أقرب إلى الحقيقة، ومُتَّجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضاً أنَّنا أريناه مُختلف الأشياء التي تمُرُّ أمامهودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي، ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أنَّ الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟

- إنَّها ستبدو أقرب كثيراً إلى الحقيقة.

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، د.ط 2004، ص: 404.

- وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألَّا تظُن أنَّ عينيه ستؤلمانه، وأنه سيُحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يُمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نُريه إيَّاها الآن؟

- أعتقد ذلك.[1]

ومن خلال ما جاء في الحوار، نفهم أن "الكهف" يقابل عالمنا الحسي ومَثَّلَهُ بالأشباح والعالم الخارجي عن "الكهف" يقابل "عالم المثل"، وعليه فنحن لا يمكننا الوصول إلى الحقائق الثابتة في هذا العالم المادي، وإنَّما هي في "المثل" و منه:

"يعني أفلاطون "بالمثال Eidos"، الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغيّر، ولم يكن (أفلاطون) مبتدعاً لهذا التصور إذ قد استُعملت كلمة "المثال" من قبله عند (الفيثاغوريين) – كما سبق ورأينا- وانتهوا إلى القول بأن العدد أو الشكل الهندسي هو حقيقة الأشياء وقد كان لتفسيرهم الرياضي هذا أكبر الأثر على فكر (أفلاطون).[2]

ومنه، يكون (أفلاطون) قد صَوَّرَ لنا في "أسطورة الكهف" الفرق بين العالمين "عالم الحس" عالم الزيف والأوهام والتغيُّر، و"عالم المُثل" عالم الحقيقة المُطلقة والثبات.

تكوين العالم الطبيعي (طيماوس وخلق العالم):

(أفلاطون) لم يَتَعَمَّق في المباحث الطبيعية، ولسنا نجد له كلاماً فيها، ولكن مسألة العالم الطبيعيوخلقه من المسائل التي لا بد أن تلفت نظر أي باحث، ولا بد أن يقول فيها كلمة، وكلمة (أفلاطون) قصيرة جداً بالإضافة

[1] - أفلاطون، الجمهورية، ص: 404.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 162.

إلى سائر ما تكلم فيه، فنحن نجد رأيه في محاورة اشتهرت في العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين تُعرف باسم **"طيماوس"**، نقلها (شيشرون) إلى اللاتينية فتداولها الفلاسفة منذ ذلك الوقت وعرفها فلاسفة (الإسكندرية) وترجمها العرب، ولكن الترجمة العربية مفقودة اليوم مع الأسف.[1]

تتلخص قصة تكوين العالم الطبيعي عند (أفلاطون) في أنَّ ميلاد العالم قد حدث حينما قرَّرَ الإله "الصانع" أن يَتَدَخّل ليُحَوِّل الفوضى إلى نظام، وأنَّ يفرض النظام على الفوضى التي لم تكن خاضعة لأي اعتبار غائي. أمَّا كيف تم للصانع ذلك، وما هي الصفات التي أدخلها إلى هذا العالم وأوجده على أساسها؟ فهذا ما يُوَضِّحُه (أفلاطون) على لسان "طيماوس"[2]: **"إن تنسيق العالم وإنشاءه قد استوعب كُلًا من العناصر الأربعة بجُملته لأن مُنشِئه قد أنشأه من النَّار بأسرها، ومن الماء بُرمته وكذلك الهواء والتُّراب. ولم يدع خراج العالم ولا ذرَّة واحدة ولا أيَّه طاقة من أحد تلك العناصر. وهذه كانت نواياه. أوَّلًا لكي يكون العالم حياً شاملاً متكاملاً في غاية التكامل، مؤلَّفاً من كامل الأجزاء. وعلاوة على ذلك لكي يكون واحداً فريداً، إذا لم يتبق ما يُمكن أن ينشأ عنه عالم آخر مُماثل".**[3]

ومن خلال ما ورد في النص، تتجلى لنا الفلسفة المثالية التي تُشكِّل النسق العام لفلسفة (أفلاطون)، في تصَوُّرِه الشمولي المُتكامل الواحد للعالم الطبيعي من طرف المُنشئ.

---

[1] - أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة اليونانية، ص: 38.

[2] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص: 226، 227.

[3] - أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، ط2 2014، ص: 207.

ويُواصل (أفلاطون) شرحه لعملية "الخلق" للإله الصانع قائلاً: " **أخيراً لكي لا يشيخ ولا يعتل، مُعتبراً أن عوامل الحرارة والبرودة وكل العوامل الأخرى ذات المفاعيل العنيفة، إذا أحدقت من الخارج بجسم مركب، ودهمته في آناء غير مؤاتية، فهي تُفَكِّكُه وتجلب له الأمراض والهرم، وتُؤدي به إلى البوار والدمار. ولهذه العِلَّة وبسبب هذا التفكير، هَنْدَسَ الله العالم، وجعله فريداً شاملاً، مُتكاملاً من جميع أجزاء العناصر طُرًّا، لا يهرم ولا ينتابه داء".**[1]

بناءاً على ما ورد في نص (أفلاطون)، يَتَبَيَّن لنا أنَّه ربط بين فلسفته المثالية وفلسفته الطبيعية، فقد رد (أفلاطون) تكوُّن العالم الطبيعي إلى "إله صانع" نَسَّقَهذا العالم ونَظَّمَه بعدما كان في حالة فوضى، ولكنَّ ذلك كان عن طريق العناصر الأربعة "الماء" و"الهواء" و"النار" و"التُّراب" وليس من عدم، وتَتَمَثَّل عملية الربط هاته بين فلسفة (أفلاطون) المثالية والطبيعية في أنَّه قال بأنَّ عملية التنسيق هاته للعالم كانت عن طريق محاكاة "عالم المثل" الكامل الثابت المُنَظِّم والسرمدي المُطلق: "فكأن (الصانع) بذلك قد منح العالم صورة الأزلية"[2]، ويُوَضِّحُ لنا ذلك (أفلاطون) قائلاً:

"ولمَّا رأى أبو العالم ووالده، أنَّه وُلد من صورة الآلهة الأزليين، وأنَّه كائن حي مُتحرِّك، جذل وابتهج وفَكَّر أيضاً أن يجعله أكثر شبهًا بمثاله. فكما أنَّ ذاك المثال حي سرمدي، حاول أن يجعل "هذا الكل" أيضاً قدر الإمكان شيئاً مُماثلاً". والحال أنَّ طبيعة الحي كانت أزلية. ولم يكن من سبيل أن يربط الله هذه الأزليَّة في المُستحدث وأن يدمجها به دمجاً تاماً".[3]

---

[1] - أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ص: 207، 208.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 240.

[3] - أفلاطون، المصدر نفسه، ص: 215.

ويَتَأَكَّد لنا من خلال النص، أنَّ (أفلاطون) يُنكر العالم المادي المحسوس تمام الإنكار لذا قال لنظرية "المحاكاة" لعالم المُثُل ليُبَرِّر النظام والترتيب الموجود في عالمنا المحسوس، فلولا محاكاة عالم الحس لعالم المُثُل، لكان دائماً في حالة من الفوضى.

ولمَّا كان الصانع خَيِّراً والخير بريئاً من الحسد فقد أراد أن تحدُث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان فرأى أنَّ العاقل أجمل من غير العاقل، وأنَّ العقل لا يوجد إلَّا في النفس، فَصَوَّر العالم كائناً حياً عاقلاً لا على مثال شيء حادث بل على مثال "**الحي بالذات**"[1]، وعَبَّرَ (أفلاطون) عن ذلك في "الطيماوس" قائلاً: "**فَفَكَّر إذن، وبعد التفكير وجد أنَّه لا يُمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون مُتكامل بلا فهم يفضل كوناً مُتكاملاً ذا عقل وفهم، وأنَّه يستحيل أن يؤتى أحد العقل دون نفس، وبناءاً على هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسد، وهندس الكل بالطبع أبهى الأشياء، وينجز هو خير الأعمال، فعلى هذا النحو إذن، يجب القول طبقاً لبرهان محتمل، بأنَّ العالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل، وأنَّه حدث وصار بعناية الله...جعله حياً واحداً منظوراً، حاوياً في ذاته كل الأحياء المجانسين له بطبيعتهم...**".[2]

ويختار الشكل الكروي للعالم لأنَّ "الدائرة" أكمل الأشكال[3]، وجاء على لسان (أفلاطون) في هذا السياق: "**وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس...شكل ينطوي في ذاته على كافة الأشكال بلا استثناء. ولذا آتاه شكلاً كروياً، يبعد مركز قطره إلى سطحه بعداً متساوياً من كل الجهات.**

---

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 102، 103.

[2] - أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ص: 202، 203.

[3] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص: 178.

وأداره تدويراً، وجعله أكمل جميع الأشكال..."[1]، ويدفع به ليدور حول نفسه في مكانه[2]، وعن هذه الحركة يقول (أفلاطون): **"وقد حباه الله حركة تُلائم الجسم...وجعله يتحرَّك حركة دائرية ويدور على نفسه دوراناً...وإذ لم يكن بحاجة في ذلك الدوران إلى أرجل، ولده بلا سيقان ولا أقدام ".**[3]

الزمان:

لقد أوضح (أفلاطون) طبيعة "الزمان" حينما عرَّفه في "الطيماوس" بأنَّه: "صورة مُتَحَرِّكة للأزل"[4]، فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل "الصانع"، إذ أنَّه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس أي وُجد بعد أن لم يكن، فهو الصورة المتحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول. إن "الصانع" قد رَكَّبَ الزمان في العالم أُسوة بصورة الإله **(كرونوس Chronos)**، وهذا الإله يُشير أيضاً إلى الزمان الأزلي[5]، وقد جاء في (الطيماوس) بخصوص الزمان: **"...ففكَّر أن يضع صورة متحركة للأزل. وفيما كان يُزَيِّنُ السماء صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنة العدد، وهي ما سمَّناه زماناً. لأنَّ النهار واللَّيل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يُرَكِّبُ الفلك...".**[6]

---

[1] - أفلاطون، المصدر نفسه، ص: 208.

[2] - محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه، ص: 178.

[3] - أفلاطون، نفس المصدر، ص: 209.

[4] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص: 229.

[5] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 240.

[6] - أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ص: 215.

المكان (القابل أو المحل):

لقد تحدَّث (أفلاطون) عمَّا سمَّاه بـ"القابل Receptacle" أو "الوعاء" أو "المحل" الذي هو "وعاء" لكل حدوث وصيرورة وبمثابة حاضنة ومرضع.[1]

وهذه المادة الأزلية هي خليط من المادة والمكان، وليست هي "الهيولا الأرسطية"...فهذه المادة لا يُمكن لها بذاتها أن تَتَشَكَّل وأن تَتَّحد فيها الأنواع والصُوَّر المختلفة، فهي تُشبه كُتلة الذهب التي يصنع منها الصانع أشكالاً مُتَعَدِّدَة من الحلي[2]، يقول (أفلاطون): "**أن يكون قابلاً أي وعاء لكل حدوث وصيرورة، وبمثابة حاضنة ومرضع...علينا أن نفكر في أن "القابل" مزمع أن يكون انطباعاً وختماً مذوقاً، يَتَّخِذ في نظر الناظر إليه كُل الأشكال والأزياء**".[3]

النفس الكونية:

إنَّ حديثنا السابق عن تكوُّن العالم وعناصره المادية إنَّما تُشَكِّل في الواقع الجانب الأول من العالم وهو "جسم العالم"، بينما الجانب الأهم في تفسير (أفلاطون) للعالم الطبيعي هو "النفس"، إذ أن العمل الأول للصانع في صُنعه للعالم إنَّما هو خلق النفس كمبدأ لحياة الكل. ونفس العالم يجب أن تكون ذات وحدة ذاتية تَتَمَثَّل حركتها ووعيها في صورتها ذات القدرة المحدودة. إنَّها هي الرابطة بين "المثال" و"الشيء المحسوس" وهي تمتلك تلك الكيفيات المتناقضة كـ(الذاتية) و(الغيرية).[4]

---

[1] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص: 230.

[2] - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون ، ص: 178.

[3] - أفلاطون، المصدر نفسه، ص ص: 243...247.

[4] - مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص: 231.

وعن (النفس) في "الطيماوس" ورد مايلي: "**ولم يستحدث الله الروح بعد الجسم، كما باشرنا الآن الحديث عنها بعد تحدثنا عن الجسم. لأنَّه لو صنع الجسم قبلها لم يسمح أن يحمل الحديث العهد قديمه. غير أنَّنا إذ نُشارك الاتفاق والأقدار، فنحن نَتَكَلَّم أيضاً اتِّفاقاً وعرضاً. لكن الله أنشأ النفس وجعلها بمولدها ومناقبها مُتقدِّمة على الجسد، وأقدم منه عهداً وسيِّدة وآمرة، وهو خاضع لها...**".[1]

لقد وصف (أفلاطون) هذه "النفس الكونية – الكلية" أو "نفس العالم" كما سَمَّاها في "طيماوس" بأنَّها تَتَخَلَّلُ العالم بأسره وتُحيط به من الخارج كغلاف له بحيث يمكن القول أنَّ جسم العالم ملفوف في نفسه[2]، وبهذا الخصوص نجد في محاورة "الطيماوس": "**وقد جعل الله النفس في وسط الجسم، ونشرها خلاله كُلُّه، وغَلَّفَه بها حتى من ظاهره. وجعلها تدور حوله سماءً واحدة فريدة مُنعزلة، قادرة بمزيّتها الخاصة أن تلبث مستقلة في ذاتها لا تحتاج إلى كائن آخر، تعرف ذاتها وتُحِبُّها محبَّة كافية. وبفضل هذه المناقب كلِّها ولدها الله إلهاً سعيداً**".[3]

---

[1] - أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ص: 210.

[2] - مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، ص: 232.

[3] - أفلاطون، المصدر نفسه، ص: 210.

4- مفهوم الطبيعة عند أرسطو Aristote (384- 322 ق. م).

1- الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى):

يُعد (أرسطو) مُؤسس علم "الميتافيزيقا"، فهو الذي حَدَّدَ أهم مشكلاته ومَيَّزَ بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى وتَحَدَّثَ فيه باعتباره علماً مُستقلاً. ولم يُطلق (أرسطو) على هذا العلم اسم "الميتافيزيقا" وإنَّما أطلق عليه اسم "الفلسفة الأولى" أو "الفلسفة" أو "الحكمة Sophia"، أمَّا كلمة "ميتافيزيقا" التي أُطلقت على هذا العلم فإنَّما ترجع إلى ناشري كُتبه وشُراحه المُتأَخّرين وكانت مُجرد عنوان للكتب التي نُشرت بعد كتب الطبيعة غير أنَّ هذا العنوان سرعان ما أصبح يدُل على الموضوع فقيل "علم الميتافيزيقا" أي ما بعد الطبيعة.[1]

و"العلم معرفة العِلَّل والمبادئ والأصول"[2]، فهو "البحث عن السبب أو العِلَّة لماذا تكون النَّار دائماً ساخنة، ولماذا يشفي هذا الدواء بعينه هذا المرض، والعلم المسمى بالحكمة أو الفلسفة هو العلم الذي يصل إلى معرفة العِلَّل الأولى للوجود".[3]

لذا نجد (أرسطو) يتحدث عن "الفلسفة الأولى" قائلاً: "**وخليق أن تكون الفلسفة الأولى تستقصي القول في جميع الأشياء، فإنَّها تشتمل على جميع المبادئ وعلى ما هو أوَّل**"[4]،إنَّها العلم الذي يصل إلى الإدراك الكلي الذي يُفسِّر لنا الجزئيات، وهي العلم الذي يصل إلى المبادئ الأولى التي

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص: 259.

[2]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص: 172.

[3]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 261.

[4]- أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللَّاذقية (سوريا)، ط1، 2008، ص: 28.

تعتمد عليها كل العلوم وهي أخيراً العلم بأكمل الموجودات الذي يدرس الخير الأقصى فهي العلم الإلهي الذي يبحث أيضاً في الألوهية ويليق بالآلهة.[1]

لذا كان لِزاماً علينا البدء بالـ"الفلسفة الأولى" في فلسفة (أرسطو) الطبيعية لأنَّها بمثابة المفتاح للوصول إلى المبدأ الأوَّل للعام الطبيعي والوجود عند (أرسطو).

يقع علم الطبيعة عند (أرسطو) في مجموعة العلوم النظرية التي تشتمل أيضاً على "الرياضة" و"الفلسفة الأولى"[2]، ويُحَدِّدُ (أرسطو) مجال الطبيعة مُعتبراً إيَّاها العلم الذي يدرس الموجودات التي لم تَتَدَخَّل يد الإنسان في إيجادها: "**إنَّالموجودات منها ما هو بالطبيعة وما هي من قبل أسباب آخر. والأشياء التي نقول فيها إنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنَّار والماء والهواء)- فإنَّا نقول في هذه وما أشبهها إنَّها بالطبيعة**".[3]

هذا ولا يمكننا أن نتناول هنا جميع أجزاء الفلسفة الطبيعية عند (أرسطو) فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية:(**مبحث الحركة- مبحث العلة- مبحث الزمان- مبحث المكان- مبحث الكون**).[4]

---

[1] - أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص: 261.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة (مصر)، د.ط، 1968، ص: 267.

[3] - أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة: اسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، ط2، 1984، ص: 78.

[4] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلنستية، ص: 273، 274.

أ- الحركة:

أكّد (أرسطو) أن أول شروط علم "الفيزيقا" هو وجود "الحركة"، و"الفيزيقا" هي العلم الذي يتناول دراسة الموجود المُتحرِّك الجسماني، أمَّا المذاهب الفلسفية التي تلغي الحركة فهذه كُلُّها في رأي (أرسطو) مذاهب ضد الطبيعة- Anti-Physiques.[1]

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم، هذا وتقع "الحركة" عند أرسطو في أربع مقولات مقولة **الجوهر والكم والكيف والمكان.** فالحركة من حيث مقولة "الجوهر" هي حركة التغيُّر، أو حركة الكون والفساد، ومن حيث مقولة "الكم" هي حركة الزيادة والنقصان، وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة، أمَّا من حيث المكان فهي حركة النقلة. والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة أنَّ حركة الكون والفساد تَتَعَلَّق بالصفات الذاتية للشيء، ففيها يحل موجود محل آخر، أي أنَّ الحركة فيها إنَّما تَتِمّ بين نقيضين. وأمَّا حركة الاستحالة فلا تَتَعَلَّق بالصفات الذاتية بل بالصفات العرضية: ففيها يحل عرض محل عرض آخر. فليست الحركة هنا بين نقيضين، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها إلى حد التناقض. هذا وتفترض الحركة عدة أشياء. فهي تفترض أولاً موضوعاً وطرفين وعِلَّة. إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلاَّ امتنعت الحركة. وأمَّا الطرفان فهُما الاتجاه (من) والاتجاه (إلى). فالحركة تَتَّجه من حال القابلية أو التَهَيُّؤ إلى حال التَحَقُّق أو الوقوع، وباصطلاح (أرسطو)، من حال القوة إلى حال الفعل. ومن هنا فالحركة عند (أرسطو) إنَّما هي استكمال لما هو بالقوة أو تحقيق له. وهذا هو تعريفها العام عنده إذ يقول[2]: **"كمال ما بالقوة بما هو كذلك- مثال ذلك: إنَّ**

---

[1]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 267.

[2]- عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 274، 275.

كمال المستحيل وهو يستحيل هو الاستحالة، وكمال النامي ونقيضه وهو المنتقض وليس لهما اسم واحد يعمهما جميعا هو النمو والتنقص، وكمال المتكوِّن والفاسد هو الكون والفساد، وكمال المُتنقِّل: النُقلة"[1].

وعلى إثر ذلك: "يصبح تحقيق الشيء الموجود بالقوة هو الحركة، فتحقُّق الشيء المُتغيِّر أو استكماله من حيث هو مُتغيِّر هو التغيُّر وتحقيق القابل للزيادة والنُقصان من حيث هو كذلك هو الزيادة والنقصان، وتحقيق القابل للكون والفساد هو الكون والفساد، والقابل للانتقال هو النُقلة".[2]

وفي مُجمل القول، فقد أَكَّدَ (أرسطو) على ضرورة "الحركة" في دراسة العلم الطبيعي بشكل عام، وبمنظوره "الحركة" شرط أساسي لقيام علم الطبيعة.

ب- العلَّة:

وكذلك لا بد للحركة من عِلَّة تكون سبباً لها، وإلَّا كانت عِلَّة ذاتها. فالشيء لا يكون عِلَّة ذاته، وإلَّا كان عِلَّة ومعلولاً في آن واحد، وهو خُلف[3].

ولتفسير العالم وتعليله قال (أرسطو) بأربع عِلَّل أساسية، هناك أربعة أسئلة يطرحها عالم الطبيعة على نفسه ويسعى للإجابة عليها وهي: مِمَّا يتكوَّن هذا؟ وما شكله أو صورته؟ ومن أوجد هذا الشيء؟ وما الغرض من وجوده؟ والإجابة على هذه الأسئلة هي منظومة العِلَّل الطبيعية عند

---

[1] - أرسطو طاليس، الطبيعة، ص: 171.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ط1، 2006، ص: 210.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهلنستية، ص: 275.

(أرسطو) حيث يُقال علة للشيء القائم الذي يخرج منه الشيء[1]، يقول (أرسطو): **"فقد ظهر أنَّ الأسباب إنَّما هي هذه وهذا مبلغ عدَّتها. ولمَّا كانت الأسباب أربعة، فمن حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم أمرها كلها، وأن يرد المسئلة عن "لِمَ" إليها كلها، فيوفِّي الجواب عنها على المذهب الطبيعي أعني الهيولى والصورة والمحرك و"ما من أجله"...".**[2]

لقد كان لمبحث "العِلَّة" الدور البارز والمهم في تقصِّي (أرسطو) للمبدأ الأول للعالم الطبيعي، فالبحث في عِلَّة الشيء هو البحث عن مبدأه وسبب حدوثه، وهذه العِلَّل هي:

1- العلَّة الهيولانية (المادية): هي التي منها يكون شيء وهو فيه مثل "النحاس" للصنم والفضة للخاتم وما أشبه ذلك من الأجناس، يكون "النحاس" هو العِلَّة المادية للصنم، والعِلَّة المادية للخاتم هي "الفضة"، ونحن نسميها "المادة"، أو الجوهر الفيزياوي، وتسمى الشيء الذي يَتَكَوَّن من المُكون، والمُكوِّن سبب للمُتَكَوِّن.[3]

يُعرف (أرسطو) "الهيولى" فيقول: **"فإنِّي أعني بقولي هيولى الموضوع الأوَّل لشيء شيء، الذي عنه يكون الشيء، وهو موجود فيه لا بطريق العرض".**[4]

---

[1]- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، ط1، 2004 ص: ص: 160...180.

[2]- أرسطو طاليس، المصدر نفسه، ص: 138.

[3]- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص: 87.

[4]- أرسطوطاليس، الطبيعة، ص: 75.

2- **العلَّة الصورية:** هي جوهر الشيء وماهيته، والماهية واردة في تعريف الشيء لكن التعريف شرح المفهوم، تصبح العلة "الصورية" هي "المفهوم"[1]، كشكل "التمثال" وما هو عليه.[2]

و"الصورة" عند (أرسطو) "بناء معقول" يُنَظِّم المادة،والواقع أنَّ (أرسطو) يُؤَكِّد أنَّ "صورة" الأشياء جزئية وكلية في ذات الوقت. فهذا المنزل له "صورة" واحدة وهي جزئية وكلية، فهي جزئية فريدة لأنها تخص هذا المنزل وحده دون غيره، وفي ذات الوقت كلية لأنها مشتركة بين منازل عديدة باعتبارها منازل. كانت "الصورة" عند (أرسطو) أزلية أبدية مثلها مثل "المادة"، ويتَّفق هنا مع أستاذه أيضاً، فليست "الصورة" عنده مصنوعة فلا يوجد صانع لها، وكذلك "المادة"، بل هي أبدية وإن كانت تَتَغَيَّر من حالة إلى أخرى تحت تأثير "الصورة". وتَتَنَظِم "الصُوَّر" في الطبيعة درجات بحسب نظام تَكَوُّن "الصورة" الأعلى هي التي تَتَضَمَّن عدداً أكبر من الماهيات، يعني أنَّه حين تكون عِلَّة ما أكثر عمومية من غيرها، فإنَّها تدخل في "الصورة" الأكبر تحديداً فـ"صورة" الحيوان تدخل في "صورة" الحصان كما تدخل في "صورة" الإنسان، لذلك تتسلسل "الصور" في نظام بحيث يكون بعضها "مادة" للبعض، أو يكون "للمادة" أكثر من "صورة"، لكن لو كانت "المادة" و"الصورة" أزليَّتين فإنَّ هذا يضعنا وجهاً لوجه مع المشكلة الإيلية القديمة: لو كان الوجود أزلياً كيف نُفَسِّر عمليات النشوء والتَطَوُّر والفناء؟؟ فكانت إجابة (أرسطو) أنَّ هذه الموجودات تستمد وجودها من عمليَّة تَشَكُّل "المادة"، أي الاتحاد الذي يكون بين "المادة" و"الصورة".[3]

---

[1]- عبد الجليل كاظم الوالي، المرجع نفسه، ص: 88.

[2]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، ص: 275.

[3]- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: ص: 195...197.

إذن، فإنَّ"**المادة**" و"**الصورة**" هما القالب الذي يشغل كل كائن حي في هذا العالم الطبيعي، فلِكُلِ "جسم طبيعي" "مادة" و"صورة" ومن اتحادهما تتشكل الأجسام الطبيعية.

3- **العلَّة الفاعلة:** أي عِلَّة الحركة، والطاقة المُحَرِّكة لإحداث التَغَيُّر، والأب للابن والفاعل للمفعول، والمُغيِّر للمُتغيِّر[1]، والعلة الفاعلة أو الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو، كالفنان الذي صنع التمثال[2]، فعلى الرغم من جوهرية "المادة" و"الصورة" عند (أرسطو) إلَّا أنَّهما أبعد ما يكون عن صياغة الحركة في الشيء. لذا وجد (أرسطو) واجباً عليه أن يقول بعِلَّة ثالثة من العِلَّل الكاملة الأساسية هي "**العِلَّة المُحَرِّكة أو الفاعلة**". لأنَّ تجسيد "الصورة" في "المادة" لا بد أن يَتِمّ حتماً وفقاً لمبدأ خلَّاق. فلا يرى الناس "مادة" الشيء أو "صورته"، وإنَّما الشيء نفسه المُجَسَّدة الصورة فيه على المادة. فلا يكون الخشب سريراً من نفسه بل لابد له من أن يكون هناك (النَّجَار) الذي يطبع "صورة"السرير على الخشب. وهذا المبدأ الفاعل موجود في الأشياء الطبيعية بشكل باطني، أمَّا في الأشياء الصناعية فيوجد الصانع والمُحرِّك الذي يُؤَثِّر فيها خارجها. إنَّ الطريقة الثالثة التي نعبر بها عن العِلَّة هي أنَّها المصدر الأوَّل للحركة والسُكون، فالأب عِلَّة الطفل في هذا المعنى كما يكون الصانع عِلَّة لما يصنع، إنَّها عُموماً ذلك الذي يُحدث التغيير فيما يتغيَّر، وعندما يقول (أرسطو) أنَّ العِلَّة الفاعلة هي مصدر الحركة لا يعني بالحركة هنا مجرد التغيّر في المكان، بل يعني التَغَيُّر من أي نوع. فالعلة الفاعلة هي عِلَّة كل تغيُّر.[3]

---

[1]- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص: 88.

[2]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص: 275.

[3]- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: 201، 202.

4- العلَّة الغائية: النهاية، أو الغاية المقصودة، أو الوجود المُكتمل للشيء[1]، وهي ما من أجله الشيء، وهي هنا الغاية التي قصد إليها الفنان حين صنع التمثال.[2]

نظر (أرسطو) إلى العالم نظرة غائية شاملة، ولم يستثن الإنسان نفسه من هذه الغاية حيث آمن بأنَّه كائن غائي يسعى في كل تصرفاته لبلوغ السعادة.[3]

الضرورة والغائية في الطبيعة:

ينتقد (أرسطو) النظرية الآلية، بعد تقسيم كلامه على محورين، الأولى الطبيعة واحدة من أصناف الأسباب التي تفعل من أجل شيء، الثاني ما الضروري وكيف حاله في الأمور الطبيعية؟ فالفلاسفة الطبيعيون (أمباذوقليس وأنكساغوراس) رأيهم مُغاير تماماً لرأي (أرسطو)، الذي يَعُدُّ الضروري في الطبيعة هو "الصورة" و"المادة" بالوضع، فإنَّ شاءت "الصورة" أن تكون، لا بد أن تكون "المادة" بالحال الذي تُشَكِّلُه "الصورة" بينما الفلاسفة الطبيعيون يرجعون "الضرورة" إلى "المادة" وليس إلى الصورة، فصورة الإنسان هكذا لأنَّ العناصر كانت بحال كذا والأسنان الأمامية حادة لأنَّ "المادة" التي خُلقت منها رقيقة، فـ(طاليس) الضرورة عنده هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنَّها تقوى على الكل، وأمَّا (فيثاغورس) فإنَّه يقول أنَّ"الضرورة" شيء موضوع في العالم، ووجهة نظر (أرسطو) مُناقضة لهؤلاء الفلاسفة الطبيعيين جميعاً، فهو يدرُس "الضرورة" باتجاهين: الأول هل

---

[1] - عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص: 88.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 270، 271.

[3] - محمود مراد، المرجع نفسه، ص: 208

هي عن وضع؟ أمَّا الثاني فهل هي على الإطلاق؟ ودراسته لها وفقاً لهذين الاتجاهين، مبنيَّة على أساس عد القدماء الضرورة في "التكوُّن" كضرورة الحائط تمكن في أن الأشياء الثقيلة إلى الأسفل، والخفيفة إلى الأعلى، لذا صارت الحجارة وهي الثقيلة إلى الأسفل، أساساً للحائط وأصبح التُّراب والطين فوقها لخفته يتلوه الخشب لأنَّه أكثر خفة من التُّراب والطين[1]، يقول (أرسطو): " **ما الذي يمنعنا من أن ننظر إلى الطبيعة وكأنَّها تفعل لا من أجل غاية على الإطلاق أو أنَّها لا تبحث عن أفضل الأشياء ولماذا لا نقول بأنَّ الطبيعة تفعل على نحو ما يجعل الإله "زيوس" السماء تمطر، لا لأن ينبت الزرع وإنَّما يفعل ذلك بالضرورة (وذلك لأنَّ تصاعد البخار ينبغي أن يتكاثف فإذا بَرُد وصار ماء نزل، وعندما يحدث ذلك قد يعرض أن ينبت الزرع)...**".[2]

المحرِّك الأوَّل الذي لا يتحرك (الله عند أرسطو):

إنَّ إيجاد أي شيء عند (أرسطو) لا بد فيه من "مادة" و"صورة" و"حركة"-كما رأينا- ثُمَّ حاول (أرسطو) إيجاد حل لمشكلة العلاقة بين "المادة" و"الصورة" أو "العقلي والحسي" وحين عجز عن إيجاد منشأ لهذه العلاقة نشأت عنده فكرة "الله المحرِّك الأول"، فهي نتيجة لشيء اقتضته الضرورة العقلية والمذهب الفلسفي عنده. ثُمَّ يرى (أرسطو) أنَّ حركة "المادة" ناحية "الصورة" أو حركة أي شيء لا تحتوي على علة وجودها، لذا وجب أن نبحث عن علة لكل حركة[3]، يقول (أرسطو): "**ولمَّا كان المُتحرِّك إنَّما يتحرَّك**

---

[1] - عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص: 77، 78.

[2] - أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، بيروت (لبنان)، د.ط، 1998، ص: 65.

[3] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية عرض ونقد، ص: 242، 243.

بالضرورة عن شيء ما، كان لنا أن نفترض أنَّ كُل ما يتحرَّك حركة مكانية فإنَّما يتحرك عن شيء آخر وهكذا على هذا النحو. وإذن فإنَّ هذه السلسلة لا يمكن أن تمُر بلا نهاية أو أن تتسلسل بدون غاية. بل يجب أن تكون هناك عِلَّة أولى للحركة".[1]

ولمَّا كانت كُل عِلَّة معلولة لما قبلها كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مُشكلتها عن طريق العِلَّل، لذا يجب أن نبحث عن "المُحرِّك الأول" الذي لا يَتَغَيَّر ولا يتحرَّك المُنَزَّه عن "الزمان" و"المكان" و"الصيرورة"، ولا ريب أن (المُحرِّك الأول) المُنَزَّه عن ذلك هو محرِّك الحركات، و"صورة" الصور التي يتجه نحوها كل ما في الكون. ودلَّلَ (أرسطو) على أنَّ (المُحَرِّك الأوَّل) لا يتحرَّك بدليلين: **الأول:** إنَّه لو كان مُتحرِّكاً لاحتاج إلى مُحَرِّك يُحَرِّكه، فحصل لا محالة التسلسل والدور، فلا بُد من الوقوف عند حد ما والاعتراف بانتهاء جميع المُحَرِّكات إلى (مُحرِّك غير مُتَحَرِّك) يكون هو مبدأ الحركة، **الثاني:** إنَّ كُل مُتَحَرِّك ناقص، لأنَّ الحركة عبارة عن الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المُتَحرِّك وخير يشتاقه لاستكمال ذاته.[2]

"فالله" عند (أرسطو) ليس هو "الله" بالمعنى الديني الذي يُؤمن به المُتَدَيِّنُون، أي: ليس هو الإله الحي، كما أنَّه بعيد عن سمات وخصائص التشخيص والتجسيد والتشبيه وإنَّما هو المُحَرِّك الذي يُحَرِّك الأشياء ولا يَتَحَرَّك، هو "العقل الصافي المحض"، هو صورة الصور، أي: هو "صورة" لكل "صورة" محتملة التحقُّق في الوجود...ولمَّا كان "العقل" عند (أرسطو) أكمل "الصور"، فإن "الله" عنده "عقل كامل"، أي: لا يَتَغَيَّر ولا يَتَحَرَّك وإنَّما يُحَرِّك العالم بوصفه العِلَّة الغائية له لا بوصفه العِلَّة الفاعلة، أي: إنَّ العالم يشتاق دائماً

[1] - أرسطو طاليس، السماع الطبيعي، ص: 214.

[2] - أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 243.

إلى كماله، وبهذا الشوق الدائم يَتَحَرّك العالم نحو "الله" تحرُّكاً مُتَّصِلاً دائماً رغبة في تحقيق السعادة والبهجة. وعلى هذا فـ(المحرك الأول) عند (أرسطو) ليس خالقاً أو مُبدعاً للحركة، بل هو غاية كمالية لحركة "المادة" نحو "الصورة"، أي: إن إله (أرسطو) لا يفعل شيئاً ولا يحكُم، لا علاقة له بالعالم، ولا إرادة له في مُجريات الأقدار لأنه لم يخلُقه ولم يُحَرِّكه، فهو مُنطوٍ على نفسه، ليس إلهاً حقيقياً، يُشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته، وكأنَّ هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظّمت جيشاً حقيقياً. فالإله عند (أرسطو) مجرد فكرة لا شأن لها بالعالم ولا يدرك جزئياته، ولا يعتني به، ولا يُعنى بتدبيره، فهو لا يعلم عن العالم شيئاً.وقد دلَّلَ (أرسطو) على وجود "الواجب" من ذات "المُمكن"، وتَصَوَّرَ "الواجب لذاته" في الذهن عنده يقتضي حتماً تصور المُمكن، لأنَّه إذا أخذ الاكتفاء بالذات في مفهوم "الواجب" ينساب الذهن حتماً إلى تَصَوُّر مقابل له لا يكتفي بذاته إلى مفتقر إلى غيره، وذلك هو "الممكن". وقد ذهب (أرسطو) تماشياً مع مذهبه الطبيعي في شرح هذا العالم مُبَيِّناً صُوَّر احتياج الممكن، فجعل جمال الواجب أو "الصورة" المحضة يجذب "الممكن" أو "المادة" فَتَتَحَرَّك وتسعى نحوه. والعالم بناءاً على هذا يسعى نحو الإله أو "الواجب" أو "الصورة المحضة" عشقاً لجماله وكماله.[1]

[1]- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 244، 245.

صفات المحرِّك الأول "الله":

يوجد للإله عند (أرسطو) صفات كثيرة، أهمها ما يلي:

1- أنَّه ثابت غير متحرِّك: لأنّه لو تحرَّك لاحتاج إلى مُحرِّك آخر ويتسلسل الأمر وأيضاً كل متحرك ناقص، وليس هناك مرتبة أعلى من مرتبته حتى يَتَحَرَّك إليها.[1]

2- أنَّه فعل محض: "صورة خالصة" و"فعل خالص" لا يوجد به شيء من القوة يَتَرَتَّب على ذلك أيضاً ألَّا ينقسم وألَّا يَتَعَدَّد.[2]

3- أنّه أزلي: يرى (أرسطو) أنَّ "الله" أزلي، لأنَّه عِلَّة للحركة الأزلية، ومن المُحال أن يكون عِلَّة الأزلي ليس أزلياً.[3]

4- أنَّه واحد: "الإله" عند (أرسطو) واحد من كل وجه، أي: إنَّ "الله" هو المصدر الوحيد لكل ما يَتَحَقَّق في العالم من كمال، بفضل كماله الذي يجذب الطبيعة إليه.[4]

5- أنّه بسيط: "الإله" كما يقول (أرسطو) بسيط لا أجزاء له، لأنَّ التركيب يقتضي الإمكان والكثرة والتناهي.[5]

6- أنَّه "عقل وعاقل ومعقول": أمَّا كونه عقلاً فإنَّه "صورة محضة مجردة" عن المادة ولوازمها، وأمَّا أنَّه عاقل فلأنَّ ذاته بسيطة غير مركبة من

---

[1] - نفسه، ص: 246.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 274.

[3] - أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص: 246.

[4] - نفسه، ص: 246.

[5] - نفسه، ص: 246.

أجزاء فلا تمايز فيها بين العاقل والمعقول، وأمَّا أنّه هو المعقول فلأنَّ علمه الكامل يجب أن يتعلَّق بأكمل الأشياء وهو ذاته، فهو لا يَعقِل إلَّا ذاته، لأنّه إن عقل غيره فقد عقل ماهو أنقص من ذاته وانحطت قيمة فعله[1]، وهذا التَّعَقُّل الدائم يَهبُه أسمى أنواع السعادة فهو في سعادة دائمة لا يصل إليها إلَّا أحياناً نادرة.[2]

7- **أنَّه حي:** يقول (أرسطو): "والحياة أيضاً من صفات الله، فإن فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل، وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية".[3]

8- أنّه خير محض: وفي ذلك يقول (أرسطو): "فالمُحَرِّك الأول إذن موجود بالضرورة، وحيث إنه موجود بالضرورة فوجوده خير".[4]

9- أنّه عاشق ومعشوق: يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم يتجه إليه كعلَّة وغاية.[5]

هذه هي صفات "المحرِّك الأول" أو "العقل الإلهي"[6]، ومنه نستنتج أن المبدأ الأول للعالم الطبيعي في فلسفة (أرسطو) هو "المُحَرِّك الأول"الذي لا يَتَحَرَّك ويتَّضِح لنا ذلك جلياً في نص (أرسطو) من "مقالة اللَّام"،حيث يقول: "**إنَّ الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب، وإن لم تكُن حيواناً**

---

[1]- أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، ص: 246، 247.

[2]- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص: 275.

[3]- أحمد السيد علي رمضان، المرجع نفسه، ص: 248.

[4]- نفسه، ص: 249.

[5]- نفسه، ص: 249.

[6]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 275.

إلَّا أنَّها أُلهمت من سبب هو أكرم منها وأبهى (في المطبوع: أو هي). ألا (في المطبوع: إلى) إنَّ السبب هو الله".[1]

وبذلك يكون (أرسطو) قد فسَّر أصل الخلق والوجود حسب فلسفته التوفيقية إذا تكلمنا بلُغة "نظرية المعرفة"، فهو مزج بين ما هو عقلي ميتافيزيقي وما هو مادي محسوس ليكوّن لنا تصوراً عاماً حول تكوّن الأجسام الطبيعية مرده إلى "المادة الأولى" أو "الهيولى"، و"الصورة". لينتهي إلى العلَّة الأولى لهذا الوجود مجسداً إياه في "المحرك الأول" الذي لا يتَحَرّك، فهو قد بنى فلسفته الطبيعية وفق نسق منطقي منظم كلي ذو صبغة علمية عن طريق العلل، ومنه تكون "معرفة تلك العِلَّل والمبادئ تعني معرفة ما به يكون الشيء أي معرفة جوهره..."[2]، فمعرفة جوهر الشيء تعنيمعرفتُه الحقَّة.

ج- المكان:

إذا كانت الحركة تستلزم ما يَتَحَرَّك أي المادة، وقد تحدثنا عنها، فإنَّها تستلزم أيضاً ما فيه يتحرَّك، أي "المكان"...والمكان مُفارق للجسم خارج عنه، فهو يحتوي الجسم دون أن يختلط به أو يكون جزءاً منه. فهو بالوعاء أشبه. وتعريفه أن يُقال: "أنَّه الحد اللاَّمتحرك المباشر للحاوي"...وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض، كل منها يحوي الآخر حتى نصل إلى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان. فالإنسان على الأرض، والأرض في الهواء، والهواء في السماء، والسماء تحوي الكون بأسره من غير أن يحويها شيء. وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بد أن يقف عند حد أقصى هو مكان

---

[1] - أرسطوطاليس، مقالة اللَّام، نقلاًعن: عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب دراسات ونصوص: غير منشورة وكالة المطبوعات، (الكويت)، ط2، 1978، ص: 21.

[2] - مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، د.د.ن، القاهرة (مصر)، ط2، د.س.ن، ص: 28.

الأمكنة جميعاً...وبعبارة أخرى أكثر إيجازاً، يُفرِّق (أرسطو) بين نوعين من المكان: مكان خاص ومكان عام، وما ينطبق على أحدهما، لا ينطبق على الآخر فالمكان الخاص أو "المحل" هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي، كالغُرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع. أمَّا المكان العام أو المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء. فهي حاوية لا محوية.[1] وفي ذلك كله، يقول (أرسطو): "**...فالمكان أيضاً منه عام- وهو الذي فيه الأجسام كُلُّها، ومنه خاص وهو أوَّل ما فيه الشيء: وأعني بقولي هذا مثل أنَّك الآن في السماء لأنَّك في الهواء، وأنت في السماء وفي الهواء لأنَّك في الأرض، وعلى هذا المثال أنت في الأرض لأنَّك في مكان كذا منها، وهو الذي يحويك وحدك لا أكثر منك. فإن كان المكان هو أوّل حاوٍ لكل واحدٍ من الأجسام فإنَّه نهاية...**".[2]

د- الزمان:

وكما تستلزم الحركة "المادة" و"المكان" كذلك هي تستلزم "الزمان"[3]، يقول (أرسطو): "**ولمَّا كان كل ما يتحرك فإنَّما يتحرَّك في فترة من الزمان**".[4]

و"الزمان" عنده يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالحركة أو التغيُّر. فنحن لا نُدرك أنَّ "الزمان" مر إلَّا حين نُدرك أن تغيُّراً حدث. ولكن "الزمان" ليس هو التغيُّر. لأن هناك أنواعاً مختلفة وغير متناسبة من التغيُّر: تغيُّر "المكان"، تغيُّر

[1]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص: 276، 277.

[2]- أرسطوطاليس، الطبيعة، ص: 284

[3]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص: 277.

[4]- أرسطوطاليس، السماع الطبيعي، ص: 204.

"اللَّون"...الخ، أما "الزمان"، فإنَّه مُشترك بين كل ألوان تلك العمليات. كما أنَّ "الزمان" ليس هو الحركة لأن هناك درجات مختلفة من السرعة. ولكن مجرد واقع أنّنا نستطيع مقارنة هذه السرعات المختلفة مع بعضها البعض يَتَضَمَّن أنَّه ليست هناك سرعات مختلفة من "الزمان" فـ"الزمان" إذن هو ما به نقيس الحركة[1]، وعلى الرغم من كون "الزمان" ليس الحركة عند (أرسطو)، لكنَّه لا يخلو من تغيُّر، فإن لم يحصل تغيُّر توهمنا أن أنفسنا ثابتة ولم يكُن هناك "زمان" لكن عندما نُحس بالتغيُّر قلنا أنَّ هناك "زماناً"، عليه لا يخلو "الزمان" من الحركة.[2]

يقول (أرسطو) عن "الزمان": **"وإذا كان قصدنا أن نحُدَ الزمان ما هو فلنجعل أوَّل ما نبتدئ به من ذلك في هذا الموضع فننظر أي شيء للحركة. فإنَّا معاً نُحسُّ الحركة والزمان. وذلك أنّا وإن كُنَّا في ظلم ولم ينل أبداننا شيء أصلاً، إذ أنَّه حدث في أنفُسنا ضرب من الحركة ظننا على المكان أنَّه قد حدث أيضاً زمان ما، وكذلك أيضاً متى ظننا أن زماناً ما قد حدث، ظننا مع ذلك أن حركة ما قد حدثت. فيجب من ذلك أن يكون الزمان إمَّا حركة إمَّا شيئاً ما للحركة، وإذا لم يكن حركة فواجب ضرورة أن يكون شيئاً ما للحركة".**[3]

---

[1] - ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزت قرني، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط1، 1992، ص: 82.

[2] - عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص: 251.

[3] - أرسطوطاليس، الطبيعة، ص: 415.

ه- الكون:

والكون كُروي لأنَّ الكُرة أفضل الأشكال، ولأنَّ الشكل الكُروي هو الوحيد الذي يُمكن للمجموع فيه أن يتحرَّك حركة واحدة متصلة أزلية أبدية تدور في خط منحنٍ مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء خارجه. فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلَّا بالحركة الدائرية، إذ لا أوَّل لها ولا وسط ولا آخر، ولا بدء ولا انتهاء. فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود إلى ذاتها، بينما الحركات الأخرى- كالمستقيمة مثلاً- تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها[1]، أمَّا في الفلسفة (الأرسطية) فيعني "الكون" قيمة، فالعالم الذي هو عالمنا عندما نقول أن نطلق عليه كلمة "كون" لابد أن يكون معنى هذه الكلمة مأخوذاً من النظام والتناسق الذي وُضع فيه الكون، وهذا النظام والتناسق لابد أن يكونا مطابقين لهدف مبدع الكون.[2]

تعتمد حركة عمليات العالم على حركة مُتَّصِلَة أنشأها في الكون ككل حضور "مُحرِّك أول" دائم لا يتغيَّر، هو الإله- كما رأينا-، وحيث أنَّ الإله مُتشابه مع ذاته، فإنَّ هذه الحركة الأولى، وهي أعم الحركات في الكون، ينبغي أن تكون هي الأخرى واحدية الشكل[3]، و- فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغي ألا نفهم من ذلك أنَّه يُحرِّكه بحركة فيزيقية مادية، وإنَّما يُحرِّك "السماء الأولى" أو "سماء الثوابت" بوصفه غاية لها ومعشوقاً وبتحريكه لها تَتَحَرَّك الأفلاك الأخرى التالية لها.[4]

---

[1]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 278، 279.

[2]- عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، ص: 305.

[3]- ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ص: 82، 83.

[4]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 275.

و"الكون" في رأي (أرسطو) يَتَأَلَّف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض Spheres Concentiques يُحَرِّكُ الأعلى منها الأسفل ولا يفصل بينهما أي فراغ.[1]

والفلك أشبه بكرة مشفة -(شفافة)- لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذي تحته بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه و يُحرك ما تحته إلى أن تنتهي إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى "الأرض" وهو فلك "القمر" وهكذا عندما يُحَرِّك "المحرك الأول" الفلك الخارجي يُحرك بالتالي جميع الأفلاك المتصلة به.[2]

و"الأرض" توجد في الفلك المركزي الذي تدور عليه سائر الأفلاك، وهي كُرة ثابتة تقع في أسفل العالم، لأنَّها من "تراب"، و"التُّراب" ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل. والدليل على كُرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف، كما أنَّ الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا على نفسها ولا حول غيرها، أنَّ الحجر تقذف به إلى أعلى فيعود إلى نفس المكان الذي قُذف منه، فلو كانت تدور على غيرها لانتقلت من مكان إلى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة إلى أخرى[3]، وحيث أنَّ (أرسطو) يبدأ من الاعتقاد بأنَّ "الأرض" تقع في مركز "الكون" وأنَّها ساكنة لا تتحرَّك، فإنَّه كان من الضروري أن يُفسِّر تبدل (النهار والليل) على أنَّه نتيجة لدورة "الكون" كله على محوره الذي يمُر بمركز "الأرض". فال"الكون" يحيط به ويحدُّه فلك دائري محيط، وعلى جانبه المنحني المُقعَّر تقوم النجوم الثابتة. وهي بهذا تكون دائماً على نفس المسافة من الأرض، وهذا الفلك المحيط يدور حول محوره تحت التأثير المباشر

[1] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 279.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 275.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلنستية، ص: 279.

"للإله، المحرك الأول"، مرة كل أربع وعشرين ساعة وهذه الفترة هي التي تَتِمّ فيها الدورة ثابتة وواحدة لا تزيد ولا تنقص[1]، وتَتَحَرَّك أيضاً حركة أخرى في دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة وتحدث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض "نُمُو النبات" و"تَوَلُّد الحيوان" أو فسادهما.[2]

ويلي "الأرض" فلك "القمر" فـ"عطارد" فـ"الزهرة" فـ"الشمس" فـ"المريخ" فـ"المُشتري" فـ"زُحل" يُضاف إليها "فلك الثوابت". أمَّا آخر الأفلاك أو أقصاها فهي "السماء الأولى" ويُسميها العرب بـ"الفلك المحيط". وهو غلاف العالم ويَتَحَرَّك عن "المُحَرِّك الأول" ويُحَرِّك ما بعده. وأخيراً "المُحَرِّك الأوَّل" أو "المُحَرِّك الذي لا يَتَحَرَّك" أو "الله": ويقع على تخوم العالم[3]، والعالم يمكن التمييز فيه بين ما سَمَّاهُ بـ"عالم ما فوق فلك القمر Supra-Lunaire" وهو العالم ذو الحركة الدائرية المُتَّصِلَة، و"عالم ما تحت فلك القمر Subiunaire" وهو عالم الكون والفساد.[4]

فأمَّا (عالم ما فوق القمر) فَيَتَأَلَّف من "الأجرام السماوية" على اختلاف أنواعها وتختلف مادتها عن مادة الأجسام الفاسدة المُتَغَيِّرة في عالمنا الأرضي. وهذه المادة هي "**الأثير**" أو "**العنصر الخامس**"، وهو عنصر سامٍ شريف، يمتاز من "العناصر الأربعة" بأنَّه غير مُتَغَيِّر وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة، أعني الحركة الدائرية، بينما "العناصر الأربعة" أو مركباتها فاسدة مُتَغَيِّرة مُتَحَرِّكة حركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل أو من

---

[1] - ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ص: 83، 84.

[2] - أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص: 275.

[3] - عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 279.

[4] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 313.

أسفل إلى أعلى بحسب ناموس الخفة والثقل[1]، وهذا الجسم البسيط "الأثير" يُمكن أن يتصف بالأُلُوهية.[2]

ولكن (أرسطو) لا يلبث أن يقدم فرضاً آخر لتفسير حركة الأفلاك يتناقض وفكرة "المحرك الأول الواحد" فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولاً عددها إمَّا خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلاً هي محركات هذه الأفلاك ثُمَّ يعود فَيُقرِّر أن حكم الكثرة غير صالح ولذلك فلا بُدَّ أن يكون الحاكم واحداً.[3]

وعلى أيَّة حال، فإن "مذهب الأفلاك " الخمسة والخمسين لا ينبغي أن يُنظر إليه إلاَّ على أنَّه خيال رياضي مشروع، ووسيلة مُلائمة لتحليل حركات الأجسام السماوية الظاهرة التعقيد إلى مكونات دائرية...وأصل نظريته كان في مذاهب "الأكاديمية الأفلاطونية"، حين اقترح (أفلاطون) على "الأكاديمية" موضوعاً للبحث أن يُخترع تحليل رياضي للحركات الفلكية يكون أفضل وسيلة "لإنقاذ المظاهر"، أي أن يُفَسِّرَ أبسط تفسير المسالك الظاهرة أمامنا للكواكب، وقد قَدَّم (أودوكسوس الإقنيدوسي Eudox) تحليلاً لهذه المسالك يعتبرها فيه نتيجة لعدة حركات دورانية.[4]

ونَتَبَيَّن مِمَّا سبق أن الأفلاك السماوية تشبه الكائنات الحية، فهي أحياء خالدة إذ لها نفوس عاقلة خالدة. ومن هنا تنشأ مشكلة تتلخص في السؤال الآتي:

---

[1] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 280.

[2] - أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص: 313.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 275.

[4] - ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ص: 86.

إلى أي مُحَرِّك تدين هذه الأفلاك السماوية بحركاتها؟ هل إلى طبيعتها الأثيرية المُتَحَرِّكة؟ أم إلى نفوسها؟

يَذكُر (هاملان) تفسيراً للإسكندر في هذا الصدد خلاصته، أنَّ الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس، فالمُحَرِّك الفعلي هو "النفس" أمَّا طبيعة الأثير فهي استعداد وقوة تفتقر لمساعدة نفس، تخرجها من القوة إلى الفعل.[1]

أمَّا من جهة "المُحَرِّك الأوَّل الذي لا يَتَحَرَّك" فقد ذهب (أرسطو) إلى:"ولعله قد فرّق بين هذا المحرك الأول ومُحركات الكواكب من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض. وليس شأنه شأن النفس تَتَحَرَّك بالعرض حين تنتقل بانتقال الجسم الذي تُحَرِّكه. ثُمَّ أنَّه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كاتصال "الصورة" بال"الهيولى"، لأنَّها أيضاً عقول مفارقة. ولكن لمَّا كان (أرسطو) قد نص على أن المُحَرِّك الأوَّل هو المُنَظِّم الوحيد لهذا العالم فيُمكن أن نفترض أنَّه يُحَرِّك أيضاً هذه العقول كغاية لها أو كموضوع لعشقها".[2]

وأمَّا العالم الأسفل، عالم "ما تحت فلك القمر"، فهو عالمنا الأرضي، عالم العناصر الأربعة ودار "الكون والفساد"، أي عالم التكوُّن والتفكُّك، لأنَّه يَتَأَلَّف من أربعة عناصر وكيفيات متضادة، ينتُج عنها أفعال متضادة. فهو عالم ناقص خسيس قوامه المادة، إذ "المادة" تنطوي على إمكانيات كثيرة، وهذه الإمكانيات تُؤَثِّر فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تَتَّجه أحياناً إلى عكس الطريق السليم. ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخوأمراض

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 315.

[2] - اميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، ص: 275، 276.

ونقائص، خِلافاً لعالم "ما فوق فلك القمر"، فإنَّه عالم خالٍ من "المادة" القابلة للممكنات، ولذلك لا تجد فيه إلَّا النظام والتمام والخير والحق والجمال. وأوَّلُ الموجودات في عالم "الكون والفساد" العناصر الأربعة "الماء والهواء والنَّار والتُّراب" وهي تنجم عن "الهيولى" (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الأربع "الرطب والبارد والحار والجاف"[1]، ويستدل (أرسطو) على وجود هذه العناصر الأربعة بطريقة أخرى أي بواسطة الاعتماد على حاسة اللَّمس. أي بالاحساس بالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة. ويَتَكَوَّن كُل عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع "فالنَّار" مثلاً تَتَكَوَّن من "الحار والجاف"، والهواء "الحار والرطب" الماء "البارد والرطب"، الأرض "البارد والجاف"[2]. فهذه الكيفيات منها "الفاعل" ومنها "المنفعل"، يقول (أرسطو): **"وفي الحق كل أولئك الذين يقبلون الخلق للعناصر أنفسها كما يقبلونه بالنسبة للمركبات التي تنتُج عنها يقتصرون في إيضاح كل شيء على الاجتماع والافتراق وعلى الانفعالية والفعل ومن جهة أخرى ليس من المُمكن كذلك أن تحصل استحالة ولا افتراق أو اجتماع بدون موضوع يفعل وينفعل، لأنَّ أولئك الذين يقبلون تعدُّد العناصر يجعلونها تُولد من الفعل والانفعال المتكافئين بين العناصر بعضها والبعض الآخر".**[3]

فالحار والبارد كيفيتان فاعلتان، أمَّا الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان. ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأوّلية مشتملاً على

---

[1] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 280، 281.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 316.

[3] - أرسطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، روض الفرج (مصر)، د.ط، د.س.ن، ص: 131.

جانب فاعل وجانب مُنفعل.[1] ويُفَرِّق (أرسطو) في هذه الكيفيات التي تَتَرَكَّب منها العناصر الأولية بين كيفيات إيجابية Actives وكيفية سلبية Passives "فالحار والبارد" كيفيات إيجابية فَعَّالَة أمَّا "الرطب والجاف" فكيفيات سلبية مُنفعلة. ومن هنا كان كُل عنصر من "العناصر الأربعة الأولية" مشتملاً على جانب فَعَّال إيجابي وجانب آخر سلبي وهذان الجانبان يسمحان بالتحويلات المُستمرة بينهم. فالعناصر الأوَّلية لا يُمكن أن تَتَحَوَّل إلى شيء آخر أبسط منها ولكن يُمكن تَحَوُّل بعضها إلى البعض الآخر. لاختلاف تكوين كل منها إذ يوجد في كل عنصر من هذه العناصر إحدى الكيفيتين الإيجَابيَّتَيْن وهما "الحار والبارد"، وإحدى الكيفيتين السلبيتين وهما "الرطب والجاف". ويكون التحوُّل بين العنصرين المشتركين في صفة واحدة بطريقة أسرع وأسهل عنه بين عنصرين مُختلفين في جميع الصفات[2]، وفي ذلك يقول (أرسطو): **"فانظر كيف أنَّ ديوجين كان عنده الحق إذ يُقَرِّر أنَّه إذا كانت كل العناصر لم تكن تأتي من واحد فلا يُمكنها أن يكون بينها لا فعل ولا قابلية للفعل عن طريق التكافؤ وأنَّ الحار مثلاً قد لا يمكن أن يبرد ولا البارد أن يسخن من جديد. وكان يقول ليست الحرارة ولا البرودة هي التي نَتَغَيَّر إحداها في الأخرى بل من البَيِّن بذاته أن الموضوع هو الذي يُعاني التغيير. وبالنتيجة كان يستنتج ديوجين أنَّ في الأجسام التي فيها يُمكن وجود فعل وانفعال يلزم بالضرورة أن يكون لها طبيعة واحدة هي موضوع لهاتين الظاهرتين... فإنَّ هذا لا يُلاحظ في الواقع إلَّا في الأجسام التابعة بعضها لبعض".**[3]

---

[1] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، ص: 281.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 316، 317.

[3] - أرسطوطاليس، الكون والفساد، ص: 132.

ومن هنا تكون "العناصر الأربعة" تحمل مفهوم المبدأ في فلسفة (أرسطو) الطبيعية.

ف"النار" و"الهواء" لاشتراكهما في كيفية "الحار" لا يستدعي تَحَوُّلُهِمَا إلَّا إذا تَحَوَّلَ الجاف في "النَّار" إلى الرطب، وعند تحوُّل "الهواء" إلى "ماء" يتغلَّب البارد على الحار ويبقى الرطب مُشتركاً بينهُما ثُمَّ يتحوَّل إلى "أرض" بتَغلُّب الجاف على الرطب ويبقى البارد مشتركاً وهكذا تَتِمُّ التحوُّلات بين العناصر في حركة دائرية. وقد تَتِمّ التحوُّلات بين العناصر في اتجاه عكسي بأن تَتَغَيَّر الكيفيتان في كل منهما مثل تحوُّل "النَّار" إلى ماء ولكن مثل هذا التحوُّل يَتَطَلَّب وقتاً أطول[1]، ولمَّا كانت "الهيولى" هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صَحَّ أن تتعاقب عليها الأضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة وأمكن للعناصر أن تَتَحَوَّل بعضها إلى بعض، لا بمحض الصدفة بل تِبعاً لنظام ثابت لا يَتَغَيَّر.[2]

وتختلف حركة "التحوُّل Transmution" أو "الاستحالة" عن حركة "النمو Laccriossement" في الكائنات الطبيعية لأنَّ في النُّمُّو إضافة عنصر جديد إلى عنصر ثابت يشترك معه في طبيعته، ويختلف تحوُّل "العناصر" عن حركة التغيُّر في الكيف لأنَّها تقتضي بقاء جوهر ثابت تتعاقب عليه الكيفيات[3]. يقول (أرسطو): **"علينا أيضاً أن نتكلّم على النمو وأن نقول فيماذا يختلف النُّمُّو عن الكون وعن الاستحالة وكيف يُمكن الأشياء التي تنمو أن تنمو والتي تنقص أن تنقص. يلزم إذاً أولاً أن نفحص ما إذا كان الفرق بين هذه الظواهر بعضها والبعض الآخر يحصر فقط في الموضوع الذي تتعلق به.**

[1] - أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص: 317.

[2] - عيد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص: 281.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 317.

أنَّ تغيّراً يقع من موجود إلى موجود آخر، مثلاً من الجوهر بمجرد القوة إلى الجوهر بالفعل وبالكمال هل هو كون وتَولُّد؟ والتَغَيُّر الذي يقع في العظم هل هو نُمُّو ونقص؟ أو ذلك الذي يحصل في الكيف هل هو استحالة؟[1]

فمن جملة هذه التساؤلات انطلق (أرسطو) في التفرقة بينهما.

ثُمَّ يواصل (أرسطو) حديثه قائلاً: **"ولكن الظاهرتين الأخيرتين اللَّتَيْن ذكرناهما أليستا دائماً تغايير أشياء تمُرُّ من القوة إلى الفعل والكمال؟ أو أيضاً أليست طريقة التغيُّر هي التي تختلف؟ وحينئذٍ الشيء الذي يستحيل بمنزلة الشيء الذي يتولّد ويصير لا يظهر أنَّه يجب لهما التغيُّر بالمكان لُزوماً. ولكن الذي ينمو والذي يذبل يجب أن يَتَغَيَّر بالحيِّز تَغَيُّراً مخالفاً لتغيّر الشيء الذي يَتَحَرَّك في الأين. لأنَّ الشيء المُتحرِّك في الأين يغيّر مكانه بكليتيه في حين أنَّ الذي ينمو لا يتغيّر إلا كشيء ينزلق ويمتد. والموضوع وهو باقٍ في مكانه أجزاؤه وحدها تغيّر مكانها. ولكن هذا ليس كحال أجزاء الكرة الدائرة على نفسها لأنَّ هذه الأجزاء تغيُّر محل جسم الكرة كله مع بقائه في الحيِّز بعينه. وعلى الضد من ذلك أجزاء الجسم النامي تشغَل حيّزاً أكثر فأكثر كما أنَّ أجزاء الجسم الذابل تشغل حَيِّزاً أقل فأقل. يرى حينئذٍ أنَّ التغيّر في شيء يَتَولَّد وفي الذي يستحيل وفي الذي ينمو هو يختلف لا بالشيء الذي يقبل التغيُّر فحسب بل أيضاً بالطريقة التي يحصل بها التغيُّر..."**.[2]

فحركة التحوُّل مُختلفة عن حركة "النُّمُّو" و"الاستحالة الكيفية"، وهي تُشبه حركة (التوالد Génération) لأنَّ الهواء الذي يَتَولَّد من "النَّار" إنما يعني تحققه بالفعل بعد أن كان موجوداً فيها بالقوة ويتميّز هذا التوالد في

[1] - أرسطوطاليس، الكون والفساد، ص: 118.

[2] - أرسطوطاليس، الكون والفساد، ص: 118، 119.

العناصر عن غيره من أنواع التوالد الأخرى بأنه يتم في شكل دائري يرجع إلى النقطة التي بدأ منها ثُمَّ يعود إلى حيث بدأ وهكذا باستمرار. وعلة الحركة في هذه العناصر هو مبدأ "الطبيعة Physis" الموجود بها مباشرة وبالماهية.[1]

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تَغَيُّر واستحالة فلكل واحد منها فلكه الخاص. ولكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان إن لم يعقه عائق: "النَّار" تَتَّجِه إلى أعلى، و"التُّراب" إلى أسفل...ومنه تَتَكَوَّنُ كُتلة "الأرض"، وبينهما "الماء" و"الهواء". وهذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض، فأعلاها يلامس أسفل فلك "القمر" وهو أدنى الأفلاك العلوية وأدناها يلامس مركز العالم. غير أن هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر، وذلك حين تتّجه بتأثير مُحَرِّك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي، كأن يَتَّجِه "التُّراب" إلى أعلى. وتَتِمّ الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يعُقها عائق، لأنَّ مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معيّنة. ومن هذه العناصر البسيطة- أي التي لا يُمكن أن تَتَحَوَّل إلى شيء آخر أبسط منها ولكن قد يتحوّل بعضها إلى بعض- تَتَأَلَّف جميع الأجسام المركبة، سواءاً كانت أجساماً جامدة أو كائنات حية. والفرق بينهما أنَّ الكائنات الحية تتميّز من الجوامد بعلة فاعلة يتم بها "التغذي" و"النمو" وتوليد المثل وغير ذلك.[2]

والأشياء الطبيعية جميعها يتلازم فيها نوعا الوجود فهي موجودة بالفعل وتنطوي في الوقت نفسه على وجود بالقُوَّة، لأنَّ تحوُّل الوجود من القوة إلى الفعل يقتضي التلازم في شيء واحد وهو يحصل ما لم يعقه عائق. فالبارد مثلاً يحتوي على الساخن بالقوة وينتقل إلى الفعل حين يَتَحَوَّل "الهواء"

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 317.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها إلى المرحلة الهيلينستية، ص: 281.

إلى "نار" ما لم يقف في طريق التَحَوُّل عائق وكذلك فيما يَتَعَلَّق بالخفيف والثقيل فالخفيف بالقوة مثل "الماء" يصير خفيفاً بالفعل مثل "الهواء" ويتجه إلى أعلى أو إلى مكانه الطبيعي ما لم يعوقه عائق؟تلك هي معالم تفسير (أرسطو) للكون الطبيعي. وقد استمر هذا التفسير لقرون طويلة من بعده خاصة بعد أن أَيَّدَ (بطليموس) نِظامه الفلكي المرتكز على أنَّ الأرض في مركز الكون، وكان الفلاسفة (الرواقيون) من أهم من ساعد على تدعيم آراء (أرسطو) من الجانب الفلسفي فقد أخذوا عنه التفسير الغائي وحَوَّلوه بنزعتهم الدينية إلى نظرية في "العناية الإلهية Providence".[1]

- النفس:

قبل أن يعمد (أرسطو) إلى تعريف ماهية "النفس"، يستعرض أهم مذاهب القدماء فيها ويخلص من ذلك إلى هذه النتائج العامة: إن القدماء أجمعوا على أن للنفس صفتين جوهريتين هما (الحركة والإدراك)، فالذين يُقَدِّمون ناحية "الحركة" على ناحية "الإدراك" منهم، كـ(ديموقريطس ولوقيبوس) يَصِفون "النفس" بقولهم إنَّها ضرب من "النَّار" أو أنَّها جوهر حار يتركب من "ذرَّات" كروية لطيفة تتخلل كل شيء وتبث فيه "الحركة"، فتكون "النفس" عندهم بمثابة ما يُوَلِّدُ "الحركة" في الحيوان. وعلى هذا المنوال ينسج (فيثاغورس وأناكساغوراس وطاليس) وسواهم ممّا ذهب إلى أن "النفس" مبدأ "الحركة" في الحيوان. إلا أنَّ من الفلاسفة من يقدم ناحية الحس على ناحية "الحركة" في تأويله للنفس فـ(أنبادوقليس)، يضع أنَّ "النفس" التي تُدرِك "العناصر الأربعة" ينبغي أن تَتَرَكَّبَ من هذه العناصر، و(أفلاطون) الذي يذهب إلى أنَّ مراتب المعرفة أعداد يرى أنَّ "النفس" مُرَكَّبة من الأعداد، وإلَّا لم تكن قادرة على المعرفة. وهذان الفريقان رغم

[1] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 318، 319.

اختلافهما في الرأي، مُتَّفِقان على أنَّ "للنفس" خاصية عامة كبرى: هي مباينتها للجسم.[1]

إنَّ "علم النفس" تابع للعلم الطبيعي بحسب (أرسطو)، بل هو الجُزء الأشرف من العلم الطبيعي، "فجميع الأفعال النفسية في الأجسام الحية مُتَعَلِّقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي" كما يقول. لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية.[2]

ولقد حدَّدَ (أرسطو) ظاهرة الحياة بوظائف "التَغَذّي والنُّمُو والإحساس والحركة المكانية التلقائية"، أمّا الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهي غير قابلة إلَّا لحركة طبيعية واحدة ولا يوقف هذه الحركة إلَّا القسر، وعِلَّة الحركة في الكائنات الحية هي "النفس" التي تُعد للجسم بمثابة "الصورة" من "المادة".[3]

فإذا أخذنا بهذا التحديد أمكننا الآن أن نُبَيِّن الصِلَة بين "النفس" و"الجسد" بدقة. فالصِلة بينهما، وهي صلة "المادة" بالـ"الصورة"، صلة جوهرية، إذا ارتفعت ارتفعت طبيعة الوجود المركب. لذلك استحال أن تُفارق النفس الجسد.[4]

إنَّ مذهب (أرسطو) في "النفس" مذهب ثنائي. فهو كأستاذه (أفلاطون) ومن قبله (سقراط)- يقول بوجود "بدن" و"نفس". فلم يكُن مادياً صرفاً كما كان الأقدمون مِمَّن سبقوه، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من (المدرسة الألمانية) مثلاً. ونتَّضِحُ هذه الثنائية في

---

[1] - ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (لبنان)، د.ط، 1958، ص: 59.

[2] - عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 282.

[3] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 321.

[4] - ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، ص: 59، 60.

تعريفه للنفس بأنَّها "**كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة**". فهناك إذن نفس وهناك بدن في آن واحد. وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته، وأعني بها فكرة "الهيولى" و"الصورة". فكما أنَّه ثُنائي في تَصَوُّره للأشياء من حيث إنّ كُل شيء يَتَأَلَّف من "مادة" و"صورة"، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في "النفس". فالبدن هو بمنزلة "المادة" أو "الهيولى"، و"النفس" هي بمنزلة "الصورة". وهذه الثنائية نراها تتجلى في كُل فلسفته. فليس بدعاً أن نراها في "علم النفس" عنده، بل لَعَلَّها في فلسفته النفسية أولى منها في أقسام فلسفته الأخرى.[1]

و"النفس" فضلاً عن هذا غاية "الجسم الحي" وهو آلة لها فهي على حد تعريفه كمال أول (انتليخيا) لجسم ما ذي خصائص مُعَيَّنة، لأنَّ الأجسام تختلف باختلاف النفوس التي تناسبها فالجسم في النبات غير الجسم في الحيوان غير الجسم الإنساني لأن للنفس أنواعاً مختلفة...[2]، ويقول (أرسطو) أنّ الحياة قد تقال على عدة معان: فهي قد تعني القدرة على التفكير أو الإدراك أو الحركة أو السكون أو التَغَذّي أو النُّمُو أو الاضمحلال. فإذا وقفنا على أي من هذه الخواص في كائن ما دعوناه حيًّا.[3]

قوى النفس أو وظائفها:

1- النفس النباتية أو (الغاذية): وهي أبسط أنواع النفوس لأنَّها موجودة في جميع الأحياء. ووظائفها "التغذي والنُّمُو وتوليد المثل"، وكُل منها يسلم إلى ما بعده. فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسنّة معينة

---

[1] - عبد الرحمان مرحبا، المرجع نفسه، 282.

[2] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص: 321.

[3] - ماجد فخري، أرسطو طاليس المعلم الأول، ص: 63.

حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات. والتوليد يضمن استمرار النوع ومُشاركة الفرد الفاني في الخلُود والألوهية.[1]

2- النفس الحساسة أو الحيوانية: ويلي الغاذية في الحيوان دون النبات قوة الحس "وهو شكل من أشكال الحركة أو الانفعال من خارج"، يُرافقه تغيُّر كيفي في المحس. أمَّا موضوع الحس فهو المحسوسات، التي تجعل الحواس (وهي حاسة بالقوة) حاسة بالفعل، ويولد الحيوان، وملكة الحس مكتملة فيه، أما المحسوسات فنوعان: المحسوسات الخاصة، وهي موضوعات كُل من الحواس الخمس، والمحسوسات المُشتركة التي تدركها حاستان أو أكثر: كالحركة والسكون والعدد والشكل والحجم...الخ.[2]

3- النفس الإنسانية أو الناطقة: يختص بها الإنسان دون الحيوان، لأنَّ الإنسان وحده يتميَّز بقوة النطق أو العقل، والعقل "نظري وعملي"، فهو من حيث يُدرِك الماهيات في أنفسها يُسمى عقلاً نظرياً، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها أو شر فينفر منه يسمى عقلاً عملياً. و(العقل النظري) يُقال بالاشتراك على درجات مختلفة، فهناك "**العقل الهيولاني**- عقل بالقوة وهو صفحة بيضاء" و**عقل بالملكة** وهو عبارة عن عقل هيولاني اكتسب معارف فأصبح بالفعل بعدما كان بالقوة و**عقل فعَّال** وهو العِلَّة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال، أي هو الذي يُخرج المعقولات من الماديات- وهي موجودة فيه بالقوة-.[3]

---

[1]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، 283، 284.

[2]- ماجد فخري، المرجع نفسه، ص: 66.

[3]- عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية، ص: 285، 286.

خاتمة:

ومن خلال ما تطرقنا له، يمكننا الخروج بنتيجة عامة وشاملة مفادها، أنَّ هاتين المرحلتينمن مراحل الفكر الفلسفي اليوناني:(الما قبل سقراطية) و(السقراطية)، كانتا تُمثّلان العصر الذهبي للفكر الفلسفي اليوناني، لا وبل والفكر الفلسفي الإنساني بوجه عام، ليس في مبحث "الطبيعة" وحسب، بل في جميع المباحث التي يمكن أن تُشَكّلالتفكير الفلسفي.

فكما رأينا في ثنايا هذه الدراسة، فتح (الطبيعيون الأوائل) باباً لطالما كان عسيراً على كل من خاض في هذا الموضوع المُعقَّد والشائك، واستطاعوا أن يقدموا تفاسير يقبلها العقل ويسلم لها المنطق، حتى ولو كانت خاطئة، والدليل على ذلك أنَّه لم يكن هناك اتفاق موحَّد على مبدأ واحد للوجود، فقد مُتَنَوِّعاً ومُتَعَدِّداً من الناحيتين "الكميَّة"من جهة، و"الكيفية" من جهة أخرى، ليس باختلاف المراحل فحسب، وإنَّما اختلف عند فلاسفة المدرسة الواحدة نفسها.

فمن الناحية الكميَّة تنوع من حيث الواحدية والكثرة، فهناك من رد الوجود إلى مبدأ واحد مثل فلاسفة (المدرسة الأيونية) كـ"طاليس" الذي رده إلى "الماء" ولاحقيه "أنكسماندريس" و"أنكسمانس" الذين أرجعاه إلى "الأبيرون" و"الهواء" على التوالي وهناك من أرجعه إلى أكثر من مبدأ واحد كـ"أنبادوقليس" الذي رد العالم إلى العناصر الأربعة (الماء و الهواء والنَّار والتُّراب)، وبالتالي يكون من أصحاب الكثرة.

أمَّا من ناحية الكيف فكان التعدُّد والتغيُّر بين ما مادي محسوس أو (فيزيقي) وبين ما هو غيبي ما ورائي أو (ميتافيزيقي)، فلو تكلمنا عن من

صبغوا الأصل الأول للوجود بصيغة ميتافيزيقية، فنجد الواحد عند "فيثاغورث" المُتمثِّل في العدد، و(أنكساغوراس) بمفهوم "النوس" أو العقل، أمَّا الجانب المادي فهو متمثل في (ماء) "طاليس" و(هواء) "أنكسمانس" وذرَّات (ديموقريطس).

المرحلة السقراطية من تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني كانت مرحلة "نضج وازدهار" بأتم ما تحمله الكلمة من دلالة ومعنى، فقد ازدهر معها مبحث "الطبيعة" خاصة مع (أفلاطون) و(أرسطو)، فبغض النظر عن قِلَّة درجة العناية بفلسفة الطبيعة من حيث الدراسة في بداية المرحلة السقراطية مع (المدرسة السفسطائية) و(سقراط) إلا أنَّها بلغت ذروتها مع (أفلاطون) و(أرسطو)، وهُناك من يعتبر أنَّمبحث "الطبيعة" عند هذين الفيلسوفين العملاقين قد لامس درجة العلمية، بما يُقارب درجتها في عصرنا الحالي.

فنجد أنَّ (أفلاطون) رد الوجود إلى الإله "الصانع" وهذا التصور لم يسبق له مثيل في الفكر الفلسفي اليوناني، حيث بلغ من النسقية والنظام مرتبة نتطابق مع ما نراه في واقع هذا العالم الطبيعي الذي نعيش بغض النظر عن ثغرات هذا التصور، فالمُهم أنَّ (أفلاطون) أراد أن يقول لنا أنَّ هذا الكون لا يمكن أن يكون من عمل مادة جامدة أو وليد التلقائية والصُدفة، ويرجع ذلك إلى فكره العقلي التأملي المبني على نسقية التفكير. كذلك (أرسطو) حذا حذو أستاذه (أفلاطون) في هاته الجزئية من الفكر النسقي، فالعالم الطبيعي عنده يعود إلى عمل "المُحَرِّك الأول" الذي لا يَتَحَرَّك، ويسير هذا العالم بغاية ونواميس منتظمة.وبذلك تجاوزا سابقيهم من الفلاسفة في المرحلة "ما قبل سقراطية"، دون إنكار تَأَثُّرِهما بها في بعض التفاصيل التي

تخص فلسفة الطبيعة. إذن، فالفكر الفلسفي اليوناني، والحضارة الإغريقية بوجه عام قد كتبت اسمها بأحرف من ذهب في سجل الفكر الفلسفي الإنساني، وأكبر دليل على كلامنا هذا هو أنَّها لازالت حاضرة حتى وقتنا الراهن، و"فلسفة الطبيعة" وصلتنا الآن مبلورة في "علم البيئة" الذي استفاد كثيراً مِمَّا قَدَّمَه الفلاسفة اليونان، مكيفين إياها مع متطلَّبات عصرنا.

ومنه فالتجاوز والتحرُّر الفكري كانت من أبرز سمات الفكر الفلسفي اليوناني، بما فيه ما يخص دراستنا من المرحلتين (الما قبل سقراطية) و(السقراطية)، واضعين بذلك مرجعية فكرية كبرى لجميع المراحل اللَّاحقة لها في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني.

فهرس المفاهيم:

1- الخلق (Création):

خلق الله العالم صنعه وأبدعه، ويُقال فلان الشيء أبدعه، وخلق القول افتراه، وفي القرآن الكريم: **"إنَّما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا".** والخلق أيضاً التقدير بمعنى المساواة بين الشيئين، يقال: خلقت النعل إذا قدرته قبل أن أقطعه فأطلق على إيجاد شيء على مقدار شيء سبق له الوجود. والخلق أيضا المخلوق ويطلق على الجمع، ومنه الخليقة، وهي الطبيعة أو ما خلقه الله، تقول: **إنَّ الإنسان سيِّد الخليقة.** والخلق هو الإيجاد، وقد يكون من مواد مخصوصة، وصور وأشكال معينة، نكلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الاشتقاق، وليس الخلق الذي هو إيجاد الشيء من لا شيء إلا الله تعالى، ويطلق عليه الإبداع، قال **(الغزالي):"الخلق هو اسم مشترك، فقد يقال خلق لإفادة وجود كيف كان، وقد يقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، وقد يقال خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه".**[1]

وجملة القول أن للخلق معنيين:

- **الأول:** هو إحداث شيء جديد من مواد موجودة سابقا، نكلق الأثر الفني، أو خلق الصور الخيالية.

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، د.ط، 1982، ص: 541.

- **الثاني:** هو الخلق المطلق، هو صفة لله تعالى، لأنَّه جلَّ جلاله موجود مسبقوإبقاءه مساو لإيجاده يحدث العالم بإرادته ويبقيه بإرادته، ولو لم يُرد بقاءه ليُطل وجوده، فإذا كان العالم باقيا فمرد ذلك إلى أن الله يُديم وجوده.[1]

2- الآلية (Mécanisme):

مذهب فلسفي يقرر أن بعض الظواهر الطبيعة، أو كُلُّها، تخل إلى جملة من العوامل الميكانيكية وهو مرادف للمذهب المادي، ويُطلق لفظ الآلية مجازاً على كل عملية يمكن أن يكون فيها جملة من المراحل المتعاقبة المتعلقة بعضها ببعض، تقول: **آلية الانتباه آلية الذاكرة وآلية القياس،** والآلية مضادة للديناميكية والغائية، والحيوية، أمَّا التضاد بينها والديناميكية، فيرجع إلى أنها تريد أن تفسر ظواهر العالم المادي بحركة أجزاء المادة، دون افتراض أيطاقة فيها، وأمَّا التضاد بينها وبين الغائية فيرجع إلى أنَّها تريد أن تفسر جميع الظواهر الطبيعية بالأسباب الفاعلة، بصرف النظر عن الأسباب الغائية، وأمَّا التضاد بينها وبين الحيوية فيرجع إلى أنَّها تريد أن تفسر جميع ظواهر الحياة بخواص المادة **(الفيزيائية والكيميائية)** دون اللجوء إلى مبدأ آخر.[2]

3- الإستحالة (Altération):

هي التحوُّل من حالة إلى أخرى، وهي عند (أرسطو) تغيير في الكيف، أي صيرورة الشيء شيئاً آخر، وتستعمل في نظرية المعرفة بمعنى التبدل في الأعراض لا في الجواهر، وفي العلم بمعنى الانتقال من حالة سوية

---

[1] - نفسه، ص: 541.

[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 27، 28.

إلى حالة شاذة، تقول: **(استحالة الألوان في الرسم، واستحالة البنى والطبائع في المجتمع).**[1]

4- مطلق (Absolu):

هو الذي لا يحتمل أي حصر أو تقييد طالما يُدل عليه بهذا الاسم أو يُشار إليه بهذه الصفة **"ضرورة مطلقة، عملية صحيحة على الإطلاق"** و(المعنى المطلق) هو المعنى الأشمل للفظ ما.[2]

5- كون (Cosmos):

العالم بوصفه منظومة منتظمة تماماً **(ففي الأصل كوسموس معناه الراتوب، النظام أطلقه الفيثاغوريون على العالم)**، وعلم الكون برهان على وجود الله، حُجَّة مُستفادة من وجود العالم ومُبَرهِنَة على وجود الله، تُسمى أيضاً **(برهان حدوث العالم).**[3]

6-الإسطقس (Élément):

هو لفظ يوناني بمعنى الأصل ويُرادفه العنصر، وهي عند القدماء العناصر الأربعة: **(الماء والأرض والهواء والنَّار)**، سُمِّيَت اسطقسات لأنَّها أصول المركبات من **(المعادن والنباتات والحيوانات)**، و"الاسطقس" عند القدماء قسم من الداخل، لأنَّ الداخل باعتبار كونه جزءاً يسمى **ركناً**، وباعتبار كونه بحيث ينتهي إليه التحليل يُسمى **اسطقساً**، وباعتبار كونه قابلاً

---

[1] - نفسه، 65.

[2] - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد 1، منشورات عويدات، بيروت (لبنان)، ط2، 2001، ص: 5.

[3] - نفسه، ص: 234.

للصورة المعينة يُسمى "**مادة وهيولى**"، وباعتبار كون المركب مأخوذاً منه يُسمى أصلاً، وباعتبار كونه محلاً للصورة المعينة يُسمى موضوعاً، **(تعريفات الجرجاني)**.[1]

7- الأسطورة (Mythe):

قصة خرافية يسودها الخيال، وتُبرز قوى الطبيعة في صور كائنات حية ذات شخصية ممتازة ويُبنى عليها الأدب الشعبي، تُستخدم في عرض مذهب أو فكرة عرضاً شعرياً قصصياً مثل "**أسطورة الكهف" عند أفلاطون**[2]، أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي "**كأسطورة العصر الذهبي**" و"**أسطورة الجنة المفقودة**" وقصارى القول: أنَّ الأساطير تتضمَّن وصفاً لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكل أمة أساطيرها.[3]

8- الخلاء (Vide):

الخلاء عند الفلاسفة خُلُو المكان من كل مادة جسمانية تشغله، ويُطلق الخلاء أيضاً على خلو المكان من مادة معينة توجد فيه بالطبع كخلاء **(البارومتر)**[4]، وهو خُلُو المكان من الأجسام نسبياً أو مطلقاً، وفي التعريف الفيزيائي هو المكان الذي لا مقاومة فيه للحركة ولا سبب لحدوثها.[5]

---

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 78.

[2] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة (مصر)، د.ط، 1983، ص: 13.

[3] - جميل صليبا، المرجع نفسه، ص: 79.

[4] - نفسه، ص: 537.

[5] - عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت (لبنان)، د.ط، د.س.ن، ص: 178.

9- فساد (Corruption):

حدث به ينقطع شيء عن الوجود[1]. وعند **(الجرجاني): "زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة، ويقابل الكون".**[2]

10- السكون (Immobilité) (Repos):

السكون ضد الحركة، وهو زوال الحركة عما من شأنه أن يتحرك، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد فإذا قَرّ الشيء في المكان، وانقطع عن الحركة، وصفته بالسكون.[3]

11- الطبيعة (Nature):

هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ[4]، وهي المبدأ الذي يصل بالكائن إلى غايته بالنظر إلى نوعه وجنسه، وهي أيضاً جملة الموجودات التي يتشكل منها الكون.[5]

12- المكان (Espace):

هندسياً: وسط غير محدود يشتمل على الأشياء، وهو مُتَّصل ومتجانس لا تميُّز بين أجزائه، وذو أبعاد ثلاثة هي **(الطول والعرض**

---

[1]- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 233.

[2]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص: 135.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 661.

[4]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 13.

[5]- عبده الحلو، المرجع نفسه، ص: 111.

والارتفاع)[1]، وهو وسط مثالي، مُتَمَيِّز بظاهرية أجزائه، تتركز فيه مداركنا، ويتضمَّن كل الفضاءات المتناهية.[2]

13- الزمان (Temps):

هو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، والزمان عند بعض الفلاسفة إمَّا ماضٍ أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل.[3] وهو وسط متجانس غير محدود تمر فيه الأحداث متلاحقة، والمدة جزء منه، وقد يطلق على مدة معينة.[4]

14- الإمتداد (Etendue):

للامتداد عند الحكماء عدة معانٍ:

1) هو الصورة الجسمية، أو هو كون الأجسام موجودة في المكان حالة يُجزء منه، قال **(ابن سينا): "الامتداد الجسمي يلزمه التناهي فيلزمه الشكل" (العبارات ص 95).** ومعنى ذلك أن الامتداد الجسماني مُتناهٍ، الشيء المُتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل فالامتداد المتناهي هو إذن ذو شكل.

2) الامتداد جزء من المكان، وهو مُتناهٍ، أمَّا المكان فغير مُتناهٍ.

---

[1]- إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، ص: 191.

[2]- أندريه لالاند، المرجع نفسه، ص: 362.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 636، 637.

[4]- إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، 95.

3) وقد يجيء الامتداد بمعنى البُعد، كما في قول **(ابن سينا): "وليس الجسم جسماً بأنَّه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة" (الشفاء، 1-5)** أي أبعاد ثلاثة.

4) وقد يُطلق الامتداد مجازاً على ما يمتَدُّ من الأشياء، حتى يبلغ مدى بعيد أو قريب فنقول امتد به السير وامتَدَّ النهار، أو البحر، وامتَدَّ البصر، أو الفكر.[1]

5) ولقد فَرَّقَ (ديكارت) بين الامتداد والمكان، فإذا نظرت إلى الحيِّز من حيث أنَّه داخلي للجسم سُمي هذا الحيِّز مكانا، وإذا نظرت إليه من حيث أنَّه صورة خارجية للجسم سُمي امتداداً، فالحَيِّز الداخلي هو المكان، والخارجي هو الامتداد.[2]

15-العدم (Le Néant):

العدم ضد الوجود، فهو نفس شيء من شأنه أن يوجد **(ابن سينا، النجاة)**، وليس ثمة عدم مطلق وإنَّما يُضاف إلى شيء معين، وذهب بعض المعتزلة إلى أنَّ العدم ذات ما، وعدوا المعدوم شيئاً، كما ذهب الوجوديون إلى أنَّ العدم متضمن في الوجود والعدم نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد كالعمى بالنسبة للإنسان، ويقابله الملكةواللّفظ العدمي هو اللّفظ الذي يدل على الخلو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه وقت النظر إليه، مثل كلمة أعمى.[3]

---

[1] - جميل صليبا، المرجع نفسه، 132، 133.

[2] - نفسه، ص: 133.

[3] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص: 118.

16- الهيولى (Hyle, Matière Première):

"لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية" **(تعريفات الجرجاني).** قال **(ابن سينا): "الهيولى المطلقة فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنَّما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلاَّ معنى القوة".** والهيولى عند القدماء على أربعة أقسام، وهي:

1) الهيولى الأولى، وهي جوهر غير جسم، قابل لما يُعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورة الجسمية.

2) الهيولى الثانية، وهي جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية.

3) الهيولى الثالثة، وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى، كالخشب لصورة السرير.[1]

4) الهيولى الرابعة، وهي أن يكون الجسم، مع الصورتين، محلاً للصورة، كالأعضاء لصورة البدن.

وجملة القول أن الهيولى الأولى جزء الجسم، والثانية نفس الجسم، أمَّا الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما.[2]

---

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 536.

[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 536.

17- الجنس (Genre):

هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع، كالحي، وجنس الأجناس أو الجنس العالي هو الذي ليس فوقه جنس كالجوهر، وهناك الجنس المتوسط وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس، كالحساس، والجنس الأدنى أو القريب أصغر الأجناس ما صدقا، ولا ينطوي إلا على أنواع ويقابل الجنس العالي أو البعيد والجنسي المنسوب إلى الجنس ويقابل النوعي[1]، وفي المنطق عندما يكون هناك صنفان متعلقين بحيث يكون مدى أحدهما جزءاً من أجزاء مدى الآخر الذي ينقسم عليها، يُسمى الأول جنس الثاني ويُسمى الثاني النوع الذي ينتمي الأول إليه.[2]

18- الحركة (Mouvement):

تَغَيُّر مُتَّصل ذو سرعة معينة لوضع الشيء في المكان، وهو للدلالة على الزمان وتطلق الكلمة مجازاً على (حركات النفس والذهن والحركات الاجتماعية والحركة الإرادية).[3] وعند القدماء لها عدة تعريفات وهي ضد السكون:

- الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج، ومعنى التدريج هو الوقوع في زمان بعد زمان.

---

[1] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص: 63.

[2] - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص: 465.

[3] - إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، ص: 70.

- هي شغل الشيء حَيِّزاً بعد أن كان في حَيِّزٍ آخر، أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد.[1]

- وفي الكم هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى **(كالنُّمُو والذبول)**، و في الكيف هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى **(كَتَسَخُّن الماء وتبرده)** وتُسمى استحالة.[2]

19- مادة (Matière):

قديماً: الأغراض الطبيعية التي يستعملها العمل البشري أو يحولها في سبيل غاية بنحو خاص (خشب البناء).

في التعابير ذات الأصل الأرسطي والمدرسي: ما يُشكل في كائنما العنصر الكامن اللَّامُحدد، في مقابل ما هو مُتَحَقّق- كذلك- كل معطى طبيعي أو ذهني محدد مسبقاً يتلقاه نشاط ما ويضعه لاحقاً، للتفريق بين هذين الفهمين، قيل قديماً "**مادة أولى**" و"**مادة ثانية**". **بالمعنى الحديث (من أصل ديكارتي خصوصاً):** وفي هذه الحالة تتعارض مع الصورة: "**إذا فرّقنا تجريداً في غرض طبيعي الشكل الهندسي الذي يحده في المكان ما يمنحه واقعاً ملموساً، حضوراً راهناً وفريداً يكون أول هذه العناصر صورة الشيء وثانيها مادته**".[3]

---

[1]- جميل صليبا، المرجع نفسه، ص: 457، 458.

[2]- نفسه، ص: 458.

[3]- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص: 772، 773.

20- صورة (La Forme):

هي الشكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم، **(كصورة الشمع المفرغ في القالب)** فهي شكله الهندسي، ومن قبيل ذلك "**صورة التمثال والجبل والغيم**" فهي تدل على الأوضاع الملحوظة في هذه الأجسام "**كالاستدارة والاستقامة والاعوجاج...الخ**".

والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء، كما في قولنا: "**إنَّ الله خلق آدم على صورته**".[1]

والصورة هي النوع، يُقال: هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاث أنواع، يُقال: صور الإنتاج، أي أنواع الإنتاج.

وقد تطلق الصورة على ما به يحصل الشيء بالفعل "**كالهيئة الحاصلة للسرير**" بسبب اجتماع خشباته وهي بهذا المعنى علة، أي علة صورية، ويقابلها العلة الماديةوالفاعلية، والعلة الغائية.[2]

21- الغائية (Finalisme) المذهب الغائي:

مقابل للمذهب الآلي، ويُطلق على كل نظرية تعلل ظواهر الوجود بالأسباب الغائية فإذا اقتصر التعليل على تفسير ظواهر الحياة فقط سمي المذهب الغائي **(بالمذهب الحيوي Vitalisme)**، أو الحيوية،وهي القول أنَّ عمليات الكائن الحي العضوية تقوم على قوة موجهة نحو غاية معينة وهي تحقيق نموذج الكائن الحي أو صورته، وإذا عمَّ التعليل بالأسباب الغائية

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص: 741، 742.

[2]- نفسه، ص: 741، 742.

جميع ظواهر الوجود سمي المذهب الغائي **(بمذهب الغائية الكلية Téléologie)** والمقصود بالغائية الكلية أن العالم بأسره جملة من العلاقات بين الغايات والوسائل، وقد يُراد به أيضاً **(علم الغايات الإنسانية Science des fins (Humains.**[1]

22- المحسوس (Le Sensible):

ما يُدرك بالحواس، وهناك محسوسات خاصة **(كالمسموعات والمذوقات)** ومحسوسات مشتركة تُدرك بالحس المشترك على نحو ما صورها أرسطو **(كالحركة والسكون والعدد).**[2]

23- ميتافيزيقا (La Métaphysique):

معنى قديم الاسم المعطى لكتاب أرسطو الذي ندعوه اليوم ميتافيزيقا، لأنَّه كان تتمة مجموعة أعمال أرسطو التي جمعها **"أندرونيقوس الرودسي"،** ويشتمل على معرفة الأمور الإلهية و كذلك معرفة مبادئ العلوم والعمل، وفي الاستعمال الحديث:

1) معرفة نظام خاص من الحقائق.

2) معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، إنَّ العلوم النظرية هي الميتافيزيقا، التي نتناول الأشياء أقل مادية، مثلما نتناول الكون والكائن عموماً وخصوصاً الله والكائنات العقلية المصنوعة على صورته.[3]

---

[1] - جميل صليبا، المرجع نفسه ج2، ص: 124.

[2] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص: 172.

[3] - أندريه لالاند، معجم لالاند الفلسفي، ص: 790، 791.

ومن أهم دلالاته أيضاً:

- **عند أرسطو والمدرسيين:** هو علم المبادئ العامة والعلل الأولى، ويسمى الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي.
- **عند ديكارت:** معرفة الله والنفس.
- **عند كانط:** مجموعة المعارف التي تُجاوز نطاق التجربة وتُستمد من العقل وحده.
- **عند كونت:** معرفة بين اللاهوت والعلم الوضعي، تحاول الكشف عن حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها.
- **عند برجسون:** معرفة مطلقة نحصل عليها بالحدس المباشر.[1]

[1] - إبراهيم مدكور، المرجع نفسه، ص: 197، 198.

- قائمة المصادر والمراجع:

1) قائمة المصادر:

1. أرسطو طاليس، السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، إفريقيا الشرق بيروت (لبنان)، (د.ط)، 1998.
2. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق ابن حنين، تحقيق: عبد الرحمان بدوي المكتبة العربية، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1965.
3. أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، (د.ب)، (د.ط)، (د.س.ن).
4. أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، اللَّاذقية (سوريا)، ط1، 2008.
5. أفلاطون، الدفاع، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1937.
6. أفلاطون، الثيئيتس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب دمشق (سوريا)، (ط2)، 2013.
7. أفلاطون، الطيماوس وأكريتيس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق: ألبيير ريفو،الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق (سوريا)، ط2، 2014.
8. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنَّا خباز، المؤسسة المصرية للطبع والنشر والتوزيع، (د.ب.ن)، ط1، 2016.

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

2) المراجع:

1. أحمد السيد علي رمضان، الفلسفة اليونانية (عرض ونقد)، دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، (ط2)، 2012.
2. أحمد المنياوي، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق (سوريا)، القاهرة (مصر)، (ط1)، 2010.
3. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية القاهرة (مصر)، (ط2)، 1935.
4. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2009.
5. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة اليونانية، (د.د.ن)، دمنهور (مصر)، (د.ط) 2002.
6. ألفريد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: عزّت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت (لبنان)، ط1، 1992.
7. إرفين شرودنغر، الطبيعة والإغريق، ترجمة: عزت قرني، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي (د.ب.ن)، (د.ط)، 1962.
8. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (ط.ج)، 1998.

9. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة (مصر) (د.ط)، 1968.

10. إيفاجيلوس موتسوبولوس، من الأسطورة إلى المنطق بدايات الفلسفة اليونانية وبنيتها ترجمة: هدى الخولي مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2003.

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

12. بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي ج1، ترجمة: أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة (مصر)، ط1، 2011.

13. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مطبعة الإرشاد، بغداد (العراق) (ط1)، 1971.

14. جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ترجمة: خضر الأحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1999.

15. ديوجين لايرتيوس، مشاهير الفلاسفة (من طاليس إلى ديكارت)، ترجمة: عبد الله حسين، الدار العالمية للكتب والنشر، الجيزة (مصر)، ط1، 2011.

16. عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ط1، 2009.

17. عبد الجليل كاظم الوالي، نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، مؤسسة الوارق للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، ط1، 2006.

18. عبد الرحمان بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (مصر) (ط3)، (د.س.ن).
19. عبد الرحمان مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية (من بدايتها حتى المرحلة الهيلينستية) مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط1، 1993.
20. علي سامي النشار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرَّة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية (مصر)، (د.ط) (د.س.ن).
21. ماجد نخري، أرسطو طاليس (المعلم الأول)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (لبنان) (د.ط)، 1958.
22. ماهر عبد القادر محمد، محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، (د.س.ن).
23. محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية (أصولها ومصادرها) ج1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية (مصر)، ط1، 2008.
24. محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد (الأردن)، ط1، 2015
25. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية (مصر)، ط2، 2014.
26. محمد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، طنطا (مصر)، (د.ط)، (د.س.ن).

27. محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية (مصر)، ط1، 2004.
28. مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2000.
29. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، كلية الآداب- جامعة القاهرة، القاهرة (مصر)، ط2، 1994.
30. مصطفى غالب، فيثاغورس، دار وكتبة الهلال، بيروت (لبنان)، (د.ط)، 1981.
31. ول ديورانت، قصة الحضارة ج4، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2001.
32. ول ديورانت، قصة الحضارة ج5، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة (مصر)، (د.ط)، 2001.
33. يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية (قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها) منشورات جامعة قاريونس، بنغازي (ليبيا)، ط1، 1998.
34. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (مصر) (د.ط)، 1936.

3) المعاجم والموسوعات:

1. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة (مصر)، (د.ط)، 1983.

2. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت (لبنان) - باريس (فرنسا)، ط2، 2001.
3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت (لبنان)، (د.ط) 1982.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت (لبنان)، (د.ط) 1982.
5. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت (لبنان)، ط1، 1984.

فهرست الموضوعات

مقدمة 7

الفصل الأول: تفسير أصل الوجود في المرحلة ما قبل سقراطية 11

1) المدرسة الأيونية 11

أ- طاليس 12

ب- أنكسمندر 16

ج- أنكسمانس 24

د- هيراقليطس 30

2) المدرسة الفيثاغورية 43

3) المدرسة الإيلية 57

أ- أكسنوفان 57

ب- بارمنيدس 66

ج- زينون الإيلي 81

4) الطبيعيين المتأخرين 91

أ- أنباذوقليس 91

ب- أنكساغوراس 95

ج- لوقيبوس 98

د- ديمقريطس 104

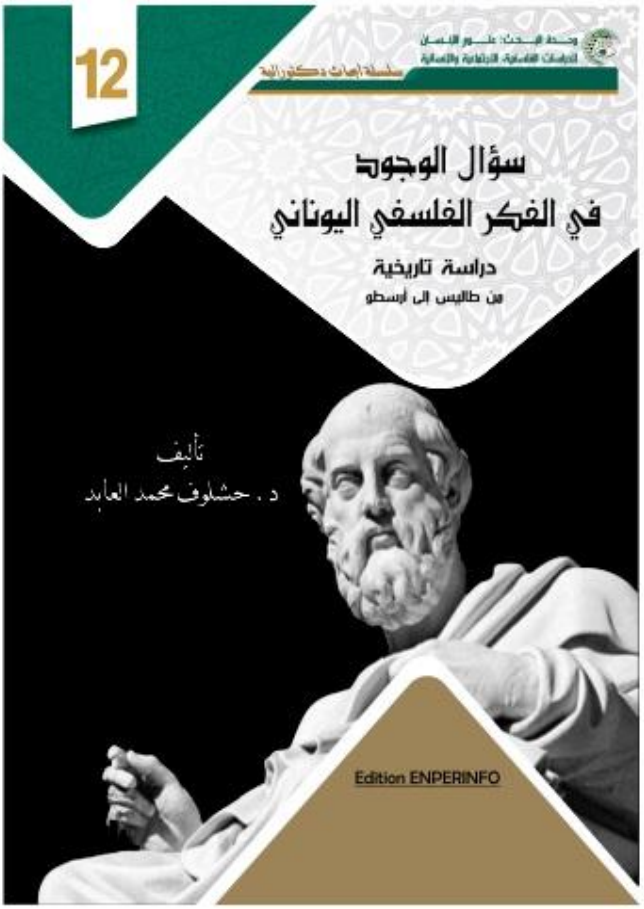
الفصل الثاني: تفسير أصل الوجود في المرحلة السقراطية 111

1) الحركة السفسطائية 111

أ- بروتاجوراس 112

ب- جيورجياس 114
2) مفهوم الطبيعة عند سقراط 120
3) مفهوم الطبيعة عند أفلاطون 125
4) مفهوم الطبيعة عند أرسطو 135
خاتمة 165
دليل مفاهيمي 168
قائمة المصادر والمراجع 181
فهرست الموضوعات 187

سؤال الوجود
في الفكر الفلسفي اليوناني
دراسة تاريخية
من طاليس إلى أرسطو



ISBN : 978-9931-797-30-2
Dépôt légal: juin 2020
Edition ENPERINFO