

# ديموقريطس

فيلسوف الذرة ، وأثره في الفكر الفلسفي  
حتى عصورنا الحديثة

تأليف

الأستاذ الدكتور علي سامي النشار

أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب جامعة الإسكندرية

دكتور محمد عبودي إبراهيم

مدرس قسم الحضارة اليونانية والرومانية  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتور علي عبد المعطي محمد

مدرس الفلسفة الحديثة  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الهيئة المصرية العامة للكتاب  
منطقة الإسكندرية

0164102



Bibliotheca Alexandrina









# ديموقريطس

فيلسُوف الذِّقَّة، وأثرُهُ في الفكرِ الفلاسفي  
حتى عصُورنا الحِديثة

تأليفُ

الأستاذ الدكتور علي سامي النشار

دكتور محمد عبودي ابراهيم      دكتور علي عبد المعطي محمد

المهنة للدرية العامة للتأليف والنشر

بالاسكندرية



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمة الطبعة الأولى

لقد رأينا أن تقدم للمكتبة العربية أول كتاب عن ديموقريطس : الفيلسوف اليوناني القديم ... الفيلسوف الذي أعلن في يونان القديمة المذهب الذري : إن الوجود مكون من ذرات... فوضع المذهب الذري ، لأول مرة ، في تاريخ الفكر والعلم، في أصالة نادرة .

واقدم تبعتها مصادر نظريته ، لدى الطبيعيين القدامى من قبله ، ثم لدى ليوقيوس ، بالذات ، فجعلينا نظرياتهم ، في الميتافيزيقا والفيزيقا والإنسان .

ولاشك أن الطبيعة القديمة — في عهد ما قبل أرسطو إنما تنسم في عمومياتها بالذرية الديموقريطية ، وظهر أرسطو بطبيعته المشهورة . ولم يقبل ذرية ديموقريطس وكان لأرسطو الأثر العظيم النافذ في اليونان ، وفيما بعد اليونان .

ولكن ديموقريطس عاش في طبيعة الأبيقوريين ، وكان لهم أيضاً أثرهم الكبير في حياة اليونان .

وأطلت العصور الوسطى المسيحية . ولقد سميت طبيعة أرسطو، أو بمعنى أدق سيطرت على كتابات آباء الكنيسة الوسطى، وبخاصة توما الأكويني، و-حروب المذهب الذري اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكرين ، لقد احتضنت ذرية ديموقريطس . ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حرب .

و أما الفلسفة الإسلامية فقد اثبتت لدى رجالها مذهب ذري ، عرف باسم

مذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، وقد انبثق لدى المعتزلة والأشاعرة عن تفكير دينى وأسلوب قرآنى . وقد حاولنا أن نجد فيه آثاراً من ديموقريطس . هل أخذ المعتزلة والأشاعرة من ديموقريطس الإطار العام ، ثم وضعوه فى لسق الفكر الإسلامى أم كان الأمر مجرد توافق عقلى ، أم أن هناك مصادر أخرى لذرية المسلمين... إن المسألة معلقة .

وأيا كان الأمر ، فقد انتقلت الذرية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عهد التنوير فى أوروبا ، وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكرات ذرية الأشاعرة ، وصاغها صياغة جديدة .

وظهر ليبنتز أول فيلسوف ذرى — على وجه الحقيقة — فى عصرنا الحديثة . وقد قام أحدنا — وهو على عهد المعطى — بمرض رائع للدوناد وفكرة الذرة عند ليبنتز ، ثم عرض للصلات بين ديموقريطس وليبنتز ، ثم انتقل إلى بحث فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين ، ووضع مشكلة الصلة بينه وبين ديموقريطس ثم بحث فكرة الذرة عند رسل وفلسفته الذرية المنطقية . وبين الصلات بين رسل وديموقريطس .

كانت رحلة باسقة مع ديموقريطس ، أساتذته وتلامذته ، والمجامع الفكرية التى أثر فيها ، ثم معاناة للبذاهب الذرية فى الفلاسفات المعاصرة والحديثة .

وحسبى اليوم أن أقدم أول كتاب عن ديموقريطس ، وتطورات الفلسفة الذرية ، وحسبى اليوم أن أقدم للقارئ العربى باحثين من أقدر باحثى الشبان وهما :

الدكتور على عبد المعطى : مدرس الفلسفة الحديثة فى كلية الآداب بجامعة

- ج -

الاسكندرية والدكتور محمد عبودي : مدرس الحضارة اليونانية بكلية الآداب  
بجامعة الاسكندرية .

وغداً سيحملون لواء الفكر ، وسيعمقون أنساق الحضارة والثقافة ، يسعدهما  
شباب زاك ، وعقل متفتح حضارى ، وعمق فى الأسلوب، وأصالة فى المنهج .

الاسكندرية فى ١٧ صفر عام ١٣٩١ هـ

وأول أبريل عام ١٩٧٢ م

واقه ول التوفيق

دكتور على ساضى النشار



# القسم الأول

ديموقريطس

حياته ، ومؤلفاته ، وفلسفته

ترجمة : علي عبد المعطي محمد

مراجعة : دكتور علي سامي النشار





دیموقریطس

۱ - حیاته و مؤلفاته



## ١ - حياته ومؤلفاته

لا يحيط بشخصية ديموقريطس من الغموض والظلال ما يحيط بشخصية لوقيبوس . ولعل جو الغموض الذي شاب حياته راجع إلى شخصيته الغريبة أكثر من رجوعه إلى فقدنا للمعلومات عنه ، وليس هناك مجال للشك فيما جرى عليه العرف العام من أن مسقط رأسه كانت أديرا من أعمال تراقية ؛ أما الفرض المغاير لهذا وهو أنه كان ملطياً ، فيجب أن يرجع إما إلى خلط ديموقريطس بلوقيبوس ، وإما إلى الرغبة في إشراكه في المدرسة الملطية ، تماماً كما قيل عن لوقيبوس نفسه بأنه ولد في إيليا .

وأما عن تاريخه ، فلقد ثبت عملياً ، بتأكيد هو نفسه في نسق العالم الأصغر ، بأنه كان رجلاً صغيراً في شيخوخة انكساغوراس وأنه كان يسفره بأربعين عاماً . وينطبق هذا تماماً على تأكيد أبولودورس بأن : ديموقريطس ولد في الثمانين أولمبيا ( ٤٦٠ - ٤٥٧ ق.م ) . وربما أسكن تحديد وزهارة ديموقريطس التي تتوافق تماماً مع الرأي الأكثر صواباً والنتائج عن علاقته بلوقيبوس بحوالى عام ٤٢٠ ق.م ، ذلك أنه كان تلميذاً للوقيبوس وكان يسفره بحوالى عشرين سنوات . وعلى الرغم من أن التأكيد القائل بأن ديموقريطس قد ولد في العام الثالث للسابع والسبعين الأولمبي ( ٤٧٠ - ٤٦٩ ق.م ) هو تأكيد أكثر تحديداً ، إلا أنه يجعل ديموقريطس أكبر مما هو عليه ، بينما يوضح الفرض الآخر المتطرف الذي يذهب إلى أن ديموقريطس وانكساغوراس كانا معاصرين لهيراقليطس وأنهم ولدوا جميعاً في مستهل القرن الخامس قبل الميلاد - يوضح - فقط كيفية كون علنا بشئون علم التواريخ غير موثوق به .

ولقد انحدرت إلينا قصص كثيرة عن حياته ، بعضها خيالي ولكن البعض الآخر يمكن أن نكتون منه وصفاً شبه معقول . فلقد كان والده الذي أعطى اسمه على أنه تارة هيجستراتوس ، وتارة أخري أمينوكريتوس ، وتارة ثالثة

داما سيوس ، بادى الثراء والمركز فى أبديرا . وقيل لانه استضاف اكسركس أثناء زحفه على تراقية ، وتذهب القصة الى أن اكسركس وقد ترك بعضاً من أهل أسرته عند مضيئة ، وأن هؤلاء الذين تركهم ، علموا ديموقريطس فى شبابه و علم الفلك الشرقى ، و د اللاهوت ، ، ولكن إذا لم نفترض بأنهم مكثوا فى ضيافة هيبيستراتوس خمسة وعشرين عاماً على الأقل ، فإنه لمن المستحيل أن تصدق هذه الأسطورة . وينبغى أن نفترض أن هذا قد حدث لكى نفسر اهتمام ديموقريطس المبكر بالشرقيات .

ولقد قيل بأن ديموقريطس — وهو الابن الثالث — قد أخذ نصيبه فى الميراث بعد والده نقداً ، وأنه قد استنفذ نصيبه كله فى الرحلات التى كان مولعاً بها ، ولقد علمنا أنه زار مصر ، وأنه تعلم الرياضيات فيها من الكنته ثم اتجه إلى الشرق ، فذهب إلى إيران ، ثم ذهب إلى الهند حيث تحاور مع الفلاسفة العرابة . وليس هناك شىء غير صحيح بالنسبة لهذه السفريات البعيدة ، بل يمكن أن نتمقب تأثيرها فى مجالها العميق جداً فى الكتابات المنسوبة إليه ، فإن عدداً كبيراً من أعماله الرياضية تشير إلى تأثير مصر عليه بينما المقالات المنونة بـ بشأن الكتابات المقدسة فى نابل ، و بشأن الأشياء فى ميرو ، و وصف لكلدان ، تؤيد بالتأكيد قصة سفره لافريقيا والشرق .

وكثيراً ما قيل لانه كانت لديه عادة الذهاب إلى خلوات تأملية ، كان خلالها يعيش فى القبور ، وهى عادة مأخوذة عن الحكماء الشرقيين . وأن نسبة المعرفة الساذجة إليه ، ونعمة النبوة ، مع الاهتمام بحالة الطقس إنما تشير أيضاً إلى نفس الاتجاه نحو الشرقيات .

وعلى الرغم من صعوبة تمقب أى تأثير شرقى مباشر فى الأفكار الأساسية لفلسفته ، فإن هذه الآثار الشرقية تصيف إلى بهاء شخصية التأمل فيه كما حار كثير من المترجمين فى أعين معاصريه بنموض الشرق .

وفيما يتعلق بسياق فلسفته ، فيبدو أن الثقة قد وافقوا على أنه كان تلميذا للوقيبوس . ولأنه لمن الصعوبة بمكان أن نفترض أنه زار لوقيبوس في ملطية ، كما أنه من الصعب أيضا أن نفترض بأن لوقيبوس قد جاء في أواخر حياته إلى أديرا ، وأنه وجد المارسة الذرية هناك . وثمت معلومات أخرى مع ذلك عديدة تستحق الاهتمام عن تعليمه ، وتؤكد هذه المعلومات أنه « سمع انكساغوراس ، ولكن على الرغم من أنه لا يوجد شيء متناقض ومختلف في عمرهما يجعل هذا مستحيلا ، وعلى الرغم من أننا لا نوافق مع ديوجينيس بأن ديموقريطس قرر أن انكساغوراس استعار مذاهبه مثل مذهبه عن الشمس والقمر من الفلاسفة الأولين وأن هذا يجعل تلبذة ديموقريطس عليه أمرا لا يمكن تصوره — فإنه يبدو من الصعب أن نتخيل أين استطاع أن يتقابل اللهم إلا إذا كان قد تم هذا خلال زيارة ديموقريطس القصيرة جدا لأثينا . وشبهه بذلك تماما ما يقال من أن هناك آثارا توضح تأثير انكساغوراس في نظرية ديموقريطس .

ونفس الشيء ينطبق أيضا على معلومات أخرى تعطينا تفسيراً سليماً لما يؤكدده أحد الثقات المعاصرين لديموقريطس وهو جلاكوس أوف رجيوم من أن ديموقريطس « سمع واحدا من الفيثاغوريين » ، فزيارة ديموقريطس إلى « ماجنا جريسيا » هي في الحقيقة حادثة معروفة ضمن أسفاره ، كما أن ديموقريطس كتب على وجه التأكيد كتابا أسماه « فيناغوراس » ولكننا لا نجد في نظريات ديموقريطس إلا آثارا ، قليلة للفيثاغورية ، اللهم إلا إذا اعتبرنا المذهب الفيثاغوري مبشرا بالمذهب الذري بالمعنى العام .

وهناك قصة أكثر إثارة تخبرنا بأن ديموقريطس جاء إلى أثينا « وعرف سقراط » وامتنع عن تعريف نفسه له ، على الرغم من تواضع سقراط . ولقد قال ديموقريطس عن هذا بنفسه « لأنني جئت إلى أثينا ، ولم يعترف علي أحد ، وربما أمكننا أن نلاحظ أن تأثير سقراط على ديموقريطس، إنما يتمثل في اهتمام ديموقريطس بالأخلاقيات، اهتماما أكثر من أسلافه.

ولقد اكتسبت معرفته العالمية لقب « الحكمة » بين معاصريه . وبرر هذا اللقب بإسهاب بواسطة المجال العريض جدا لكتاباتنه . وقد يكون من بواعث الاهتمام في هذا المقام أن نفترض — كما أشار ثراسيلوس — بأن ديموقريطس هو الفيلسوف بالمعنى الأفلاطوني الزائف ، لأنه يقارن الفيلسوف بالمشارك في سباق البنتاثلون ( وهو سباق مكون من خمسة أنواع من التمرينات هي : المصارعة ، ورمى القرص ، ورمى الرمح ، والقفز ، والعدو ) د فديمقريطس كان متعدد الاتجاهات في الفلسفة .

ولقد قيل إن أشهر عنوان له وهو « الفيلسوف الضاحك » والذي أصبحت له شعبية واسعة في العصور اليونانية الرومانية ، إنما يرجع إلى طبيعته المرحية من « المجهودات العابثة » للرجال ، ولقد أوضح ديموقريطس هذا بعدة قصص منها قصة مقابلته لداريوس .

وهناك اتفاق عام على أن ديموقريطس عمّر طويلا بصورة شاذة : فأعطاه الثقاة عمرا يتراوح بين تسعين عاما وبين مائة وتسعة أعوام . وقيل أيضا لأنه أصبح أعمى قبل أن يتوفى ، بل قيل أكثر من ذلك أنه جعل نفسه أعمى ذاهبا إلى أن ما يستطيع أن يراه « بعين النفس » هو أصدق وأجمل من الأشياء التي يراها بالعين الجسمية . وهناك قصة أخرى مثيرة فحواها أنه لما أدرك أن قدراته أصبحت تتضاءل ، فضّل ، أن يموت ورفض أية مساعدة لعلاجها أو لتقويتها ، ولكن خلال إصابته بالثيسموفوريا بعد ذلك ، أطال حياته باستنشاقه لأرغفة الخبز الحارة ، ولهذا فلم يمنع أخته — وهي في حالة حزنها على موته البطيء — من أن تشارك في احتفال بهيج . وسواء أكانت هذه القصة صحيحة أم كاذبة ، فإنها توضح قوة عزيمته من ناحية وشعوره الطيب تجاه الآخرين من ناحية أخرى .

ولدينا قائمة كاملة بأعمال ديموقريطس مرتبة بواسطة ثراسيلوس على نموذج الرباعيات الأفلاطونية ، وهذه القائمة تبين إتساعا علميا خارقا للعادة لما اهتم به ديموقريطس من أبحاث ودراسات ، كما تبين عن شيء يشبه المحاولة الموسوعية في شمولها على كل المعارف الموجودة في عصره. وأنه لجدير بنا أن نلاحظ عناوين بعض الأعمال التي كانت ذات أهمية فلسفية كبرى ، أو التي كانت موحية بمشاكل مُحت - فيما بعد - بواسطة أبيقور ، وسوف نفيدها بعض العناوين الأخرى في بيان تعدد أو اختلاف أبحاثه .

١ - فتحت العنوان الرئيسي الخامس بالأخلاقيات ، يوجد إلى جانب مقالة ديموقريطس التي ذكرناها منذ برهة والمعنونة «بفيثاغوراس» مقال د عن العالم الأدنى ، ويبدو أن ديموقريطس يناقش فيه من وجهة نظر فيزيولوجية الظروف التي ربما يعود بها الانسان الذي يبدو عليه الموت إلى الحياة. ولقد فسر ديموقريطس في مقاله المسمى « تريتوجينا Tritogeneia » الاسم الخبير بأنه دلالة رمزية على النعم الثلاث للفطنة وهي : العقل السليم ، والقول السليم ، والفعل السليم . وأخيرا فإن هناك عمله الأكثر أهمية عن « السعادة » والذي يمثل الجانب المثالي الأخلاقي الديموقريطي .

٢ - وفي الجزء الخامس بالطبيعيات توجد أيضاً أربعة رباعيات تحتوى على أعمال ذات أهمية قصوى في تفسير النظرية الذرية . وتبدأ هذه القائمة « بنسق العالم الأكبر » الذي نسبه ثيوفراسطوس إلى لوقيوس ، ويبدو أن نسبه لديموقريطس أوقع ، لأن الإتقان الكامل للنظرية الذرية يجب أن ينسب لديموقريطس . ولكن إذا كانت نسبة هذا العمل إلى لوقيوس صحيحة ، فإن « نسق العالم الأصغر » التالي في القائمة ، ربما أمكن اعتباره تفسيراً ديموقريطيا خاصاً للنظرية الذرية . ولقد أختير هذا العنوان بروح الخضوع الطبيعي للتليذ بالنسبة لامتاده . ولسوء الحظ فإن البقايا التي يمكن أن ننسبها بيقين إلى هذا العمل لا تعطى الكثير عن محتوياته . إن « الفزموغرافيا » أى علم وصف السكر

الأرضية أو السكون وتركيبه ، وكتاب « في الكواكب السيارة » ، يفسران أفكار ديموقريطس الكوزمولوجية بالتفصيل ، وربما نلاحظ أن عنوان الكتاب الأخير يتضمن تمييزاً بين الكواكب السيارة وبين الكواكب الثابتة ، الأمر الذي لم يتيبناه لوقيوس . وتتضمن الرابعة الثانية أربعة كتب هامة : ١ — الكتاب الأول في الطبيعة ، ويعالج العالم . ب — الكتاب الثاني في الطبيعة ، ويعالج الإلسان . ج — والثالث عن العقل . د — والرابع عن الإحساس . ويصنف الكتابان الأخيران أحياناً تحت عنوان واحد « في النفس » . وكل هذه الأعمال ذات أهمية أساسية وبواسطتها معاً نستطيع أن نفهم تعليم ديموقريطس في الفيزيولوجيا وعلم النفس . وبعد هذا تأتي الرابعة الثالثة التي تعالج « الكيفيات الثانوية » ، للذوق واللون ، وتعالج أيضاً الاختلافات القصوى للنظام الذرى والذي ينجم عنه هذه الكيفيات ، ومن هذه الكتب بقيت بعض الشذرات الهامة التي تعالج نظرية المعرفة . والرابعة الأخيرة هي عن الطبيعيات ، وتعالج أساساً الملامح المنطقية للبحث ، وتحتوى « العنيمات » ، وهو تركيب نقدى للنظرية العامة ، و « الأصنام » ، أو « بشأن العناية » ( ومن الصعوبة بمكان أن يتوافق العنوان مع ديموقريطس ، على الرغم من أنه يعالج بالضبط أصل العقيدة في الإدارة الإلهية للعالم بسبب افتقاد « الأصنام » للمخلوقات فوق الطبيعية . ولقد بقيت لنا شذرات من كتب تعالج القانون المنطقى وبعض المشاكل المعينة .

٣ — ويتبع ذلك عدد من الكتب غير المرتبة عن العلل ، والتي يبدو أنها تناقش تلك المشاكل المتنوعة والموروثة للمفكرين السابقين . ولقد جمعت هذه بأكملها في الكتاب السادس للوكرتيس ، وبينها عناوين مثل « العلل السماوية » و « العلل الهوائية » ، و « العلل الأرضية » ، وموضوعات متخصصة أكثر مثل « المغناطيس » .

٤ — والرابعيات الثلاثة التالية تهتم بالرياضيات وعلم الفلك ، وهى تمثل الاهتمامات التي اكتسبها ديموقريطس من زيارته لمصر والشرق . ولم يبق فعلاً من



هذه الدراسات إلا العناوين ما عدا في حالة « البدايما » التي تبدو على أنها نوع من التقويم نلاحظ فيه ليس فقط إيراد الحوادث الرئيسية التي تحدث على طول العام ، ولكن نلاحظ فيه أيضا تلك الأبحاث المتعلقة بالظواهر الجوية كاحتمالات الطقس التي تذكرنا بالفحص الساذجة لديموقريطس مثل قصة نبوة الطقس . ولحسن الحظ فلقد أنقذ أحد الباحثين شذرة عن « الجغرافيا » تحتوي على فكرة ديموقريطس عن شكل الأرض وتشير إلى أحد الاختلافات العظمى بينه وبين لوقيوس .

٥ - وهناك رباعتان عن الموسيقى تعالج الأولى الإيقاعات والأصوات ، الجميل منها والنشاز ، وتقدم نظرية الإلهام الشعري ، تلك النظرية التي فتحت المجال فيما بعد لمبالات كبيرة . أما الثانية فنجد فيها أولا نقدا لهوميير أو كما يبدو من الشذرات نقدا لكلمات وعبارات هوميير ، ونقدا لمشاكل مثل : « من هي أم ليموس راعي الخناير ؟ » وقد استنتج ديوقريطس أن اسم الأم هو « القمر » ويبدو أنه بهذا يشير إلى أن الأشعار يجب أن تفهم فهما رمزياً أو مجازياً . وتوجد هنا أيضا مناقشة هامة عن أصل اللغة ، سلم ديوقريطس فيها بأن الأسماء اخترعت عمداً أي بقصد ، ولم توجد طبيعياً وهذا موضوع تقليدي للنزاع أو الجدال . ولقد عكس أبيقور فكرة ديوقريطس فيما بعد .

٦ - وأخيرا ، فهناك رباعتان عن « الأمور الفنية » . تعالج الرباعية الأولى الموضوعات الطبية مثل التغذية ، والثانية تعالج موضوعات مختلفة مثل الرسم والتكتيك والمركة ذات التسليح الثقيل والزراعة ، ولقد ضمن ديوقريطس العمل الأخير ( الزراعة ) مناقشة عن الترتيبات السليمة لزراعة كرم العنب ، والتي تكررت في جورجيكس وكولو ميلا لفيرجل .

ولقد ألحقت هذه القائمة من الرباعيات بقائمة من المقالات المتنوعة ، البعض منها يشير إلى اهتمامات مشرقية والبعض الآخر مثل « رحلة حول المحيط » و « بشأن

التاريخ ، ( وهو بالضبط بحث بالمعنى القديم ) لا يزال يشير إلى العرض الواسع لاهتمامات ديموقريطس . ولقد أخبرنا شيشرون أيضا أن الأسلوب الذي يكتب به ديموقريطس منمق ، وأن سرعة هذا الأسلوب ، وتحديد عباراته ، تجعله أكثر استحقاقاً بلنظ شاعري من لغة الشعراء الهزلية . وهذا ثناء طريف ولكنه مبهم إلى حد ما . كما أكد لنا شيشرون أيضا أن هذا الأسلوب أسلوب واضح إذا قارناه بأسلوب هيراقليطس الغامض . وهذا الحكم تحمله بصعوبة الشذرات الباقية . ولقد أدرجه ديونيسيوس مع أفلاطون وأرسطو كموضح للأسلوب الوسيط في الإنشاء .

وهذا المسح الموجز للرباعيات ، يبين للوهلة الأولى أن ديموقريطس كان رجلا ذا مجال عقلي أكبر بكثير من المجال العقلي للوقيوس ، فلقد اشتق موضوعاته لا من الدوائر التقليدية للفكر الفلسفي في اليونان فقط ، ولكن من أغراض واهتمامات أخرى استقاها من زميله المواطن ، كما استقاها من منابع عديدة ، واجهها في زيارته للدول الأجنبية .

ويبدو أن ديموقريطس كان قد سعى إلى أن يؤسس في كتاباته شيئا مثل المجالى الكلى ، يضم فيه المعرفة الموجودة إلى الفكر ، ويردهما بقدر المستطاع إلى كل منهجى ، وبدون شك فإن أعظم جزء في نسقه هو الجزء الخاص بالنظرية الذرية التي تعلمها من أستاذه لوقيوس : ولكن المجال العريض لاهتماماته وتمكيه الخاص مكانه من أن يقيم هذه النظرية في علاقاتها مع أقسام المعرفة الإنسانية الأخرى ، وأن ينظر إلى هذه المعرفة في مناسبتها الحقيقية . وتبعاً لذلك فديموقريطس لم يستطع فقط أن يربط النظرية الذرية بنظرية أخلاقية التي كانت رغم سداجتها وعدم استقلالها حاوية لبذور السعادة ولبذور فلسفة الهدوء المريحة للقلب ولكنه كان شاعراً أيضا في معالجته للنظرية الذرية بعلاقتها بالمشاكل الأخرى .

ولقد بين ديموقريطس على وجه الخصوص نظراً أثقب من نظر لوقيوس في معالجة الصعاب الميتافيزيقية التي تتضمنها النظرية الذرية . وأكثر من هذا فإن تشويق ديموقريطس الشره للتفاصيل قاده إلى الاهتمام الكبير بتفسير دقائق النظرية الذرية

والنتائج المتضمنة فيها ، ولقد لوحظ هذا الاهتمام بوجه خاص في معالجته للطبيعة ولتجمع الذرات وفي معالجته للكليات الثانوية ، المكتسبة بواسطة الأجسام المركبة ، وفي معالجته للتفاصيل الدقيقة لعملية الاحساس ، ولقد بين ديموقريطس في كل هذه التفاصيل حدقا وتحصيلاً لا نجدهما في دائرة الحساس النظم الذي طغى على لوقيبوس . وقد برهن ديموقريطس كثيراً جداً ، وفي كثير من الأحيان ، على حبه للتفاصيل الأمر الذي لم يصبر عليه أبيقور .

وعلى الرغم من أن الفضل في توحيد كل أجزاء الفلاسفة الذرية في كل مؤسس على مبدأ ميتافيزيقي واحد وبسيط ينسب إلى أبيقور ، فإن كثيراً من الأجزاء المتعلقة بالجوانب الفيزيائية والميتافيزيائية للذهب الذري كانت قد وصلت إلى أعلى نقطة من الفهم الدقيق لها عند ديموقريطس .

\* \* \*

ونحن نمتلك ميزة كبيرة عندما ندرس ديموقريطس وهي : أن مادة قيمة جداً من أقواله لا زالت موجودة . حقا لقد ألقى الشك على أصالة بعض أقواله هذه ، خصوصاً تلك المتعلقة بالنظرية الأخلاقية ، ولكن عمل الدارسين جعل في إمكاننا أن نميز بين الأقوال الحقيقية والزائفة بدرجة عالية من اليقين . ولقد فقدت لسوء الحظ مجموعات ضخمة من المراجع التي تشير إلى نظرياته والتي تحتوى على ثروة من التفاصيل — تماماً كما حدث بالنسبة إلى لوقيبوس — ورغم هذا فإنه من الممكن — استناداً إلى ما بقى — أن نصل عن كسب إلى وصف معقول لنظرية ديموقريطس ككل .

ولقد كان مصدر ديموقريطس الهام في نظرياته أستاذه لوقيبوس ... ولا شك أن نظرية ديموقريطس كانت ذات وحدة أكثر تماسكاً ، ولكن لا يمكن تجاهل تناقض الأفكار .



— ٢ —

النظرية الذرية



## ٢ - النظرية الذرية

تناول ديموقريطس الخط الرئيسى للنظرية الذرية من لوقيبوس ، بدون أى تغيير جوهرى . ولكن هذه النظرية تحولت مرة واحدة لكي تصبح أكثر منهجية ، وأكثر تحديدا ولبعض الاعتبارات أكثر إتقانا . ويقع فى لباب النظرية الذرية نفس الحل للشكالة القديمة عن « الوجود النهائى » . أى ذلك التصور للجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة فى الخلاء اللامتناهى . ولقد اعتقد ديموقريطس — فيما يقول أرسطو مستخدما عبارات ديموقريطس — « بأن طبيعة الأشياء الأبدية هى موجودات صغيرة ، غير محدودة عدداً ، وبالإضافة إلى هذه افترض المكان على أنه لامتناهى فى الإمتداد » . وهذه العبارة رغم أنها توافق بالضبط رأى لوقيبوس ، فإنها أكثر العبارات التى تنتمى إليه وضوحا . ومن ثم تصبح الاصطلاحات التى طبقها ديموقريطس واضحة على الاسمين اللوقيبى والديمقريطى .

ولقد وافق ديموقريطس لوقيبوس فى اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها « ذرات » وحتى عن « الأجسام المؤلفة » ، وعن المكان على أنه يشبه الخلاء . ولكن ديموقريطس أضاف إلى هذه المصطلحات اسم « اللامحدود » للمكان ، كما أضاف — إذا وثقنا فى بلوتارك — « الأشكال » للذرات ، وهو اسم متوافق تماما مع الجزء الهام الذى يلعبه شكل الذرات فى مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هى اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التى حلها لوقيبوس بمهارة .

ولم يقبل ديموقريطس — متبعاً خطوات أستاذه — الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولكنه أكد اعتقاده فى مصطلحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » ، كما وصف الخلاء لاعلى أنه « غير حقيقى » ، كما فعل لوقيبوس ولكن على أنه « لاشئ » . يقابل الاصطلاح الذى اخترعه ببساطة وهو « الشئ » ، الذى يصف به الذرة . ومن ثم يأتى دفاع لوقيبوس الشهير عن

وجود الخلاء ضد الرأي الإيلي عند ديموقريطس على شكل أن الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء . . ويبدو أن أرسطو قد اقترح أساساً آخر، لو انتمى حقيقة إلى ديموقريطس فإنه سيوضح بأكبر درجة تصور الخلاء . لقد اكتفى لوقيوس بالحديث عن الخلاء . واكتفى الإيليون بإنكار وجوده على الإطلاق واعتبروه « غير حقيقي » ، و « غير موجود » ، أما ديموقريطس فباستطاعته التمييز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين — كما يرى أرسطو — أطلق على الخلاء « اللاشيء » ، أو « اللاحقيقي » . وبذلك استطاع ديموقريطس على هذا النحو أن يميز الخلاء ، وأن يؤكد بجمرة فائقة هو ولوقيوس أن وجوده يأتي من الوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضيهِ بالعبارات وبالجمجج .

وعلى الرغم من أن البناء الكثير على المصطلحات ذات العبارة الواحدة ربما لا يكون مطمئناً ، فإنه يبدو أن أرسطو يهتم كثيراً باستعماله للسلب . والتمحيص الذي يميز ديموقريطس ، والذي نعتقد أنه قام به هو : أن المكان ليس هو « الحقيقي » ، وليس بجسم . وليس هو « غير الحقيقي » ، not-real الذي لا يوجد على الإطلاق ، ولكنه فقط « اللاحقيقي » ، unreal . وهذا التمييز يقوَّى بكثرة ما يعنيه لوقيوس . ويبدو إذن أن التصور الديمقريطي للمكان يخالط بين فكرتين اثنتين : فالمسكان أحياناً هو الفراغ الذي لا يوجد فيه جسم ، وأحياناً أخرى هو الموضوع الذي توجد فيه الذرات .

ولم يكن ديموقريطس قائماً بأن يعطينا بهذه الأساليب شكلاً أكثر وضوحاً وتحدد بدأ للفكرة الرئيسية في النظرية الذرية ، ولذلك فلقد دعم هذه النظرية بثلاث إضافات ملحوظة على الأقل . فالفضل يرجع إلى ديموقريطس في أننا أولاً نجد ما ينسب إلى المبدأ الأساسي ، الذي يؤسس عليه بالتبعية كل النسق الفيزيقي وهو : « أن لا شيء يخلق بما لا وجود له ، أو لا شيء يحطم فيما لا وجود له » . وتاريخ هذا المبدأ له أهميته ، فلقد أعلن هذا المبدأ من قبل ملبسوس قائلاً : « إن ما يكون ،



يكون دائما ، وسوف يكون دائما ؛ لأن ما يكون ، إذ أتى إلى الوجود ، فإنه يجب أن يحتاج — قبل أن يأتي إلى الوجود — أن يكون لا شيء ، وإذا كان لا شيء ، فبأى معنى يستطيع أى شيء أن يأتي إلى الوجود من اللا شيء ، . وكان لسان مليسوس يقول : إن هذا يؤكد القضية البارميندية عن وحدة العالم أو أن العالم المادى واحد وأبدى ودائم . وعندما وضع ديموقريطس وحدة الكون أمام النظرية الذرية ، بدى للوهلة الأولى وكأنه يعلن ارتباطه بالمدرسة الإيلية واختلافه عنها في نفس الوقت . فلقد قبل تماما من ناحية تصور وحدة العالم وأبديته : أن لا شيء يمكن أن يضاف إلى العالم ، ولا شيء يمكن أن يخرج منه ، وأن المكون النهائي للمادة لا يأتي إلى الوجود ولا يخرج منه ، ولكنه استعد بعد كل ذلك لأن يوضح أن هذه الوحدة والأبدية لا تتناقض — كما ظن الإيليون — مع كثرة وتغير الظواهر ، على أساس أن الواحد غير المتغير ينقسم ، وأن أجزاءه يمكن أن تتحرك بفضل وجود مكان فارغ ، ومن ثم فإن هذه الأجزاء يمكن أن تقيم كل تغيرات عالم التجربة ، ولقد ظهرت هذه القاعدة من وقت ديموقريطس على أنها نقطة بداية النظرية الذرية ، ولم يكتف أبيقور بإعلان هذه القاعدة فقط ، ولكنه استعد للبرهنة عليها بنوع من الاستقراء العالمى ، للظواهر . كما أعطاهالوكرييتس متبعاً أمثاله ملاحظه الخاصه كسلاح يرفعه أمام الفكرة الديقنيه عن الخلق التعسفى بواسطه الموجودات الإلهية . كما أن هذه القاعدة تكون بالضرورة لباب والقوانين ، الحديثه عن كليه العلة والمعلول ، وبقاء المادة ، .

ويرتبط هذا المبدأ الأساسى بقوة بمبدأين آخرين ، أقل أساسية منه ، ويمكن جمعهما معا فى إشارة مثيرة وهى : أن ديموقريطس سلسم بأن العالم «لامتناهى» ، لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطه أى واحد أو أى شيء . وأبعد من ذلك سمى ديموقريطس العالم بأنه غير متغير ، وبوجه عام وصف ماذا يكون هذا العالم ككل بوضوح . إن علل الأشياء التى تأتى الآن إلى الوجود - يقول ديموقريطس - ليس لها بداية ، ولكن من زمن لامتناهى مسحيق ، عُينت سلفا كل الأشياء الكائنة والتي تكون والتي سوف تأتى . و«لاتناه» العالم ليس هو هنا كما هو الحال

عند لوقيبوس ، وكما هو الحال عند ديموقريطس في مواضع أخرى لاتناه فراغى ، ولكنه تناه في الزمان والأبدية . ولقد رأينا تماما وبوضوح من مناقشة ملبسوس أن اللاتناهي متضمن في هذه المناقشة ، فإذا أمكن خلق لا شيء من لا شيء ، فإن العالم لا يمكن إذن أن يخلق ، ويجب أن يكون حاصلًا على الوجود في كل وقت . وهنا المرة الثانية يقبل ديموقريطس ، ومن ورائه النسق الذرى ، المفكرة الإيلية عن أبدية العالم . كما يقبل ديموقريطس عن طريق ما يتضمنه العالم من الأجزاء التي تولفه ، علل الأشياء ، ، والذرة ، والخلاء آخذة مكانها جنباً إلى جنب مع فكره لاتناهي العالم في الامتداد ، مثل اللاتحدد الفراغى . ومن ثم فإن العالم يبقى زمانياً بدون بداية وبدون نهاية .

وثانياً ، وفي الجزء الأخير من هذه الخلاصة ، وبالإرتباط الوثيق بفكرة الأبدية ، تقفز إلى ذهننا القضية التي تؤكد تفوق أو سيادة «الضرورة» ، وهي : «بالضرورة تعين سلفاً كل الأشياء الكائنة ، والتي تكون والتي سوف تأتي» . ولقد كان السؤال في نظريات الفلاسفة الأولين بل في نظرية لوقيبوس نفسه عن العلة الفاعلية من ناحية ارتباطها فقط بمشكلة الحركة ، وأكدت الضرورة هنا كبدأ أساسى لطبيعة العالم حتمية كاملة وغير مترددة . إن التغير أمر هام وبعين ، ولكن يبدو أننا نستطيع أن نرى لوقيبوس وهو يؤكد بطريقة مترددة ، أن «الضرورة» هي العلة المحركة . ولوقيبوس بتأكيد هذا إنما كان ينوى لا أن يقدم قوة خارجية غامضة يفسر بها ما يراه غير تابع لمبادئه الأساسية ، تماماً كما كان يفعل المفكرون السابقون عليه ، وإنما لكي يرمز إلى الفكرة المألوفة لدينا عن «القانون الطبيعى» وهو : أن المبدأ المسيطر النهائى هو لا تباع كل شيء لقوانينه الخاصة بوجوده . وهذه الفكرة التي طبقها لوقيبوس ببعض التردد لينسب بها الحركة الأصلية للذرات أكدها ديموقريطس بثقة وبقدر أوسع حتى أصبحت تطبيقاً كلياً : «فالضرورة» عنده تحكم كل الأشياء ، وبواسطتها عينت سلفاً كل بحريات الأشياء من الأبدية الكلية ، والتاريخ الكلى للعالم ليس إلا نتيجة محتمة لخطوة خطوة في تأليف العالم الأصيل والأبدى .

وربما أمكننا أن نفترض — إذا ما قبلنا هذا التصور — بأنه كان لدى ديموقريطس اعتراضان رئيسيان من وجهة نظره : فلقد كان ديموقريطس يأمل أولا — كما أخبرنا أرسطو نفسه — في أن يبحث في الفكرة السائدة عن «الصدفة» وقد اعتبر ديموقريطس الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية ، كما ذهب إلى أن لها خطورة أخلاقية ، ذلك أنهم يقولون بأن لاشيء يأتي من الصدفة، ولكن توجد علة محددة لكل شيء . . . ولقد رغب ديموقريطس أكثر من مرة في أن يتخلص أولا وبالكلية من النعوض، ومن القوى الخارجية الدينية وغيرها، والتي كان يسلم بها الفلاسفة السابقون عليه والفلاسفة المشهورون المعاصرون له . إن العالم كما يتصوره ديموقريطس لا يحتاج إلى تدخل أبدا وقليل ، بالحجة والكراهية ، ولا إلى تدخل انكساغوراس ، بالعقل ، لكي يأتي أو يستمر في الوجود ، إن العالم وجود طبيعي كلي ، وفعله آلي محض ، ومحكوم بقانونه الخاص ، ولا شيء أكثر . ولقد رغب ديموقريطس أيضا وبنفس القوة أن ينكر التراث الآتي إليه من التقاليد الدينية للفلسفة ، مثل فكرة « العلة الغائية » ، فالعالم لا يحكم بواسطة خطة ، كما أن ما يعتقد الناس بواسطة الدين من أن هناك غرضا في خلق العالم أو في خلق أى جزء من أجزائه سواء أكان عضويا أو غير عضوى لا وجود له . إن الخلق هو النتيجة غير المخططة للعمليات الطبيعية الحتمية . وهكذا ، فإن الصبغة الدينية التي تعلق بالفلسفة منذ ميلادها ، والتي تظهر نفسها الآن في اللاهوت غير المشهور ، والتي ما زالت تأخذ أشكالا تحلق بها فوق الطبيعة هوجمت كلية من النظرية الذرية . وبترك النظرية الذرية لهذه الصبغة الدينية أصبحت نسقا غير مقيد للفيزيقيا الطبيعية .

ونتأج هذا القرار هامة جدا هنا ، ذلك أنه في دائرة التأمل الفيزيقي ، نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الأولى احتمالا للتصور العلبى الدقيق للعالم ، ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذرية كنسق .

ولقد واجه ديموقريطس صعوبات متعددة ، وذلك حين اكتملت مبادئه

الخاصه ، لقد وجد أنها تتضمن — على أى مستوى — مسلمات كبيرة فى صلب تصوراتها . وآخر هذه الصعوبات التى واجهها ديموقريطس هى : لأنه عندما تقدم علم النفس عنده بوضوح ، وجدت النظرية الذرية نفسها محاصرة بعدة صعوبات ، ذلك لأنه كان يجب عليها أن تجمع بالضرورة بين النظرية المادية البحتة وبين الاختلافات أو التغيرات الملائمة لتهديتها التى بدت على أنها أساسية الضعف . كذلك الأمر فيما يتعلق بالآفاق الأخلاقية ، فعلى الرغم من أن ديموقريطس قد أوضح لنا بأنه لم يتعقب هذه الآفاق ، وأنه لم يحصل على كل تطبيقاتها ، فإن تأكيد الصارم على قانون العلة والمعلول قاده مرة واحدة إلى إقامة حوار بين الإرادة الحرة وبين الحتمية . ذلك الحوار الذى ما يزال يمثل أكبر صعوبة بين جميع المشاكل التى تهتم بشئون الأخلاق . كما أن أبيقور بعد ذلك وبانزعاجه من التأثيرات العملية لنظريته الأخلاقية ، وجد نفسه منساقاً إلى أن يقيم اعتراضاً ضد « الضرورة » الكلية بواسطة افتراضات طبيعية ساذجة تبغى حفظ الإرادة الحرة . ولكننا لا نجد مثل هذه الصعوبات عند ديموقريطس إذ « الضرورة » تصور على أنها « قانون طبيعى » ، وهى حجر الأساس فى نسقها ، ونحن نتعرف عليها أساساً من خلال عرضه أو شرحه للعالم الفيزيقي .

وإذن فإذا كان ديموقريطس - ويبدو أنه ليس هناك داع للشك فى النتائج الناجمة عما جرى عليه العرف فى كل هذه النقاط - يوسع ويوطد الأفكار ائيمسية للنظرية الذرية فإنه يظهر للوهلة الأولى على أنه رجل له اهتمامات وإدراكات أوسع بكثير وأكثر من إهتمامات وإدراكات لوقيبوس . إن ديموقريطس لم يكن مقتنعاً بالنظرية الفيزيقية البحتة المبتدأة من الأصل الفيزيقي ، وكان يعالج ما وراء المشاكل عندما تضغط هذه على ملاحظته ، ولكنه كان يملك نظراً ثاقباً من الطراز الأول لإزاء المتضمنات الميتافيزيقية للتصور الجديد للعالم .

ولقد جعل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديداً بتحليله الدقيق لفكرة « الخلاء » . كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيد أيضاً للفكرة .

الاساسية للضرورة إنما كان تمحيصاً مسبقاً للاساس الميتافيزيقي ، ليس من أجل النظرية الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضا إلى أى نظرية علمية عن العالم . وهذه هى فى الواقع الخاصية التى تظهر من خلال عمله . إن ديموقريطس لم يكن ذو عقل ، يمكنه من تنسيق كل اهتماماته المختلفة وآرائه فى كل مترابط متصل ، ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقته إلى ميادين غير معروفة بالنسبة إلى لوقيوس وعلى وجه خاص ، ونظراً للعلم الذى أوضحه ديموقريطس بوفرة فإنه كان مستعدا إلى أن يفكر خارج مقترحات النظرية الفيزيائية التى قبلها .



— ٣ —

طبيعة وحركة الذرات: خلق الأشياء







الذرة الداخلى ، أو تغير جوهرها المادى أو شكلها أو حجمها . ولقد أ كدأرسطو بإصرار الفكرة التى تتضمن أن التغير هو دائما صورة من التحطيم ، وقد لعبت هذه الفكرة مؤخرا دوراً هاماً فى النظرية الذرية .

والإضافة الهامة الثانية التى أضافها ديموقريطس إلى الفكرة الأساسية ، هى تلك التى ذكرها بلوتارك عن ديموقريطس والتى يتحدث فيها عن « وجودات لامتناهية عدداً ، غير منقسمة وغير متباينة » لا تؤثر ولا تتأثر . « والواقع أن نفي الإيجابية تماماً كالتسليية — هو للوهلة الأولى أمر مفزع ، ولكنه يرتبط بعمق وفى الحقيقة بفكرة « التغير » ، فإذا كان يمكن أن يتغير الشيء ، فإنه يمكن أيضاً أن يغير شيئاً آخر . ومثال ذلك هو أنه إذا أمكن للشيء أن يصبح ساخناً ، فإنه سيسخن أى شيء آخر . يكون فى حالة اتصال به .

والآن فهذه بالتأكيد هى صعوبة تفسير التأثير والتأثر مع الرغبة فى الاحتفاظ فى نفس الوقت ببقاء أو دوام الأساس الذى يقع فى أعماق عدد من مشا كل الفلاسفة اليونانيين الأولين ، إن الحل الذى أورده الذريون هو أن الفعل والانعقاد ، فى الأشياء المركبة ممكنان ، بسبب وجود الخلاء ، الذى يمكن الذرات المركبة من تبادل أما كتبها ، وتغيير مواصفها « فهى تؤثر وتتأثر عندما يحدث اتصالها ، ؛ ولكن الذرات غير المنقسمة ذاتها التى لا تختلط بالخلاء لا يمكن أن تتغير أو يغير إحداها الأخرى . وعلى هذا الخط الفكرى ، فإن إضافة الفكرة الإيجابية عن عدم مقدرة الذرات أن يؤثر فيها « إذ أن ما يؤثر وما يتأثر متشابهان ومتماثلان ، وهذا هو ما قاله ديموقريطس كما يقرر أرسطو . وكلا من هذين التصورين يدعيان فكرة اللاتغيرية أو الصلابة المطلقة للذرة .

وبكل هذه الطرق ، فسرت الفكرة اللوقيبية البسيطة عن صلابة الذرات ، بضممناتها الواسعة . وفى نفس الوقت دعمت تدعياً كبيراً . ولكن بالنسبة لبرهان لوقيبوس الثانى عن عدم تحطيم الذرات والذى أسس على حجمها ، فإن موقف ديموقريطس هنا يختلف بشكل مثير . إن موقف لوقيبوس يستدعى اعتراضات متعددة ،

أهمها أن الحجم الصغير جدا ليس دليلا على عدم التحطيم ، ولقد حاول لوكيوس نفسه أن يحل هذا الاعتراض بقوله أنه يعنى بالصغر المفروض أن الذرات لأجزاء لها ، أى أنها غير قابلة لتقسيم أكثر ، والتحطيم يعتبر تقسيما للشئ إلى جزيئات من المادة . ولكن هذا النقاش نفسه عرضة لاعتراض رياضى ؛ وربما يكون هذا الاعتراض قد نوقش بواسطة فيلسوف من المدرسة الإيلية وهوداه : « أن ماهو بدون أجزاء لا يكون له مقدار ، والذرة إذا كانت كما وصفها لوكيوس ، فلن يكون لها وجود فيزيقى حقيقى بالمره . ونحن نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الاعتراضات قد أثبتت بالفعل أم لا ؛ ولكن الأمر المؤكد هو أن مناقشة لوكيوس عن الحجم نسبت إليه أصلا رغم أنه لم يستخدمها بطبيعة الحال .

وبتنازل ديموقريطس عن فكرة الصغر مرة واحده على أنها الدليل على عدم التحطيم ، بدى وكأنه يذهب إلى الطرف الآخر . فلقد علينا أنه قرر أن بعض الذرات يكون كبيرا جداً ، وثانيا أن الذرات ليست لاصغيرة عددا فقط ولكن حجما أيضاً ، ولقد قرر أيضا أحد الثقات أن ديموقريطس قال أنه ربما يكون هناك ذرة كبيرة كبر العالم ، ولقد اعترض ايقور على هذه الفكرة ذاهبا إلى أنه فى هذه الحالة يمكن أن تدرك بعض الذرات بواسطة الحواس ، ومن ثم عاد ، بصورة معدلة ، لرأى لوكيوس وهو أن الذرات صغيرة جداً و بدون أجزاء ، ويبدو أن ديموقريطس لم يدرك هذه الصعوبة ، وربما لاحظنا تلك الحرية التى جعلت ديموقريطس يعكس تصورا للوكيوس بدون تردد حينما تبين له أنه ليس مطلوباً ، وهذه الحرية فى الواقع تبرهن على استقلال ديموقريطس عن أستاذه .

ومن الواضح أن ديموقريطس اعتمد على فكرة الصلابة فى برهنته على بقاء ودوام المادة ، مدعما هذه الفكرة وشارحا لها بتعدلاته الخاصة . ولقد أوضحت ملاحظة قيمة لجاليينوس الاختلاف فى هذه النقطة بين مدارس الذريين المختلفة والذى عرف كأثر قديم . يقول جاليينوس : « فهم أيدوا أن الأجسام الأولى لا يمكن

أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل التابعين لا يقولون سلوا بأن الذرات لا تنكسر بسبب صلابتها ، والبعض الآخر مثل مدرسة لوقيوس سلوا بأن الذرات لا تنقسم بسبب صغرها . إن إهمال ديموقريطس هنا هو أمر غريب ، كما أن وصف موضع أبيقور بعيد عن الصواب . وفي الحقيقة إن الفرد يتعجب دائماً ، أفلا يوجد هناك بعض الخلل أو الاختلاط !! أليس موقف ديموقريطس في الواقع هو تماماً ذلك الموقف الذي وصفه أولاً ؟

لقد خص لوقيوس الذرات بخواص أولية ، هي الحجم والشكل ، وتبعه ديموقريطس في ذلك ، ولكنه مرة أخرى فسر متضمنات أفكاره بمنطق جديد وبتركيب غير متردد . وقد لوحظ بوضوح اختلافه المثير عن لوقيوس فيما يتعلق بحجم الذرات ؛ ذلك أن عدم قبوله للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات كبيرة جداً ، ولقد كان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات له نفس الخاصية ؛ لقد سلم لوقيوس بأن الاختلافات في الأشياء المركبة يرجع بأكثر قدر إلى اختلافات شكل الذرات المسكونة لها . وأن ملاحظة الاختلافات العظيمة في الأشياء تعودنا إلى قبول العديد من الأشكال المختلفة للذرات . وديموقريطس الذي كان يهتم — بعقله العبقري — أكثر من استأذنه بالاختلافات الناجمة عن الشكل الذري ، بدى وكأنه يصل بهذه الفكرة إلى نتیجتها ، ومن ثم فلقد أكد بأن أشكال الاختلاف الذري « لامتناهية » عدداً . ويجب أن ننسب إلى ديموقريطس تلك المناقشة الأولية الغريبة التي تقوم عليها النتيجة ، أنه ليس هناك من سبب يوجب أن يكون أي شيء من نوع معين وألا يكون من نوع آخر . والآن فإنه لمنطقي بطبيعته الحال أن تتضمن الاختلافات اللامتناهية في الشكل الاختلافات اللامتناهية في الحجم لأنه من خلال تحديدات نفس الحجم ، لا تنتج إلا اختلافات محددة في الشكل ، ولا يمكن أن نحصل على اختلافات أكثر في الشكل إلا بزيادة في الحجم . وبالنسبة لوقيوس الذي استقر على صغر الذرة وذلك لبقائها أو دوامها ، فإنه لو كان قد أدرك هذه الحقيقة ، لكان أدرك الصعوبة الحادة التي تقوم وراء رأيه . أما ديموقريطس فباستعداده لقبول وجود ذرات « كبيرة جداً » ، لم يسكن رأيه

معرضاً لنفس الاعتراض . أما أبيقور فلقد عاد إلى فكرة الصغر ، لكي يعترض على ادعاء لاتناهي الأشكال في الذرات على أساس أنه يتضمن اللاتناهي في الحجم . ومن ثم إمكانية إدراك بعض الذرات ، واسكن ديموقريطس — صحيح ما اعتقد أنه خاطيء عند لوقيوس ، ورغبة منه في توضيح سعة الخلاف فقد سلم بأن الذرات حاصلة على كل نوع من الشكل والحجم .

ولقد تابع ديموقريطس استأذه تماماً في التفاصيل الأخرى التي تتناول طبيعة الذرات ؛ فلقد تصور جميع الذرات مثله على أنها كائنات متجانسة تماماً في الجوهر المادى ، وهذا التصور يعتبر ضرورياً ضرورة نهائية للمذهب الذرى ، كما أنه الحالة الوحيدة التي تمكن المذهب المادى من أن يدعى وحدة أساسية في وصفه للعالم ، وبالمثل فلقد أدرك ديموقريطس الاختلافات ، الثلاث للذرات ، وهى الشكل والوضع والنظام كما أقرهم لوقيوس ، ولقد عبر ديموقريطس عنهم بهذه الاصطلاحات الشيقة والاتزان ، والدوران ، والتباس . ويمكننا هنا ملاحظة إضافتين مزدوجتين ؛ فديموقريطس — لكونه حراً كما رأينا في إضافة أى حجم للذرات — انتفع أكثر من لوقيوس باختلافات الحجم ، وعلى وجه خاص جعل هذه الاختلافات العلة المباشرة للاختلاف في ثقل ، الذرات خلال الدوران السريع كما تصوره هو نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك الشيء يجذب عقله الكبير بعنف ، فإنه فسّر بتمحيص كبير ، التركيبات المختلفة للذرات في مركبات ، والتأثير الذى ينتج في الحواس بواسطة أشكالها وترتيباتها المختلفة . دافعا الانتباه بوجه خاص إلى الاختلافات في المذاق واللون . وهذا سوف يسكون له اعتباره ، عندما نعالج وصف ديموقريطس للحواس .

وهناك على أيه حال ، وزيادة على ذلك ، مشكلة صعبة تتعلق بأراء ديموقريطس ، وتؤثر لاعلى تصوره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضا على وصفه لحركة الذرات الأصلية وسلوكها في الدوران السكونى السريع ، فهل عتبن ديموقريطس للذرات وثقلاء على أنه واحد من الخواص الأولية أو أم يعين ؟ وهل جعل الثقل عليه لحركات

الذرات أو لم يجعله كذلك ؟ لقد أشار الثقة القدماء إلى اعتراض له اعتبره على هذه النقطة ؛ كما أن المناقشات الحارة مازالت تجرى بين الدارسين المحدثين حولها . ويبدو أنه من المناسب أن نناقش هذه المسألة في علاقتها بالحركة الذرية وبال دوران السكوني السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس مثل لوقيوس كان مقتنعا بأن يكون الحجم والشكل وحدهما الخاصتين الأوليتين للذرة ، وأن الثقل بمعناه المطلق ، إنما جاء بعد ذلك في النظرية الذرية - وربما بواسطة نوسيفانس - وأنه عرف تماما بواسطة أبيقور من حيث اتصاله الوثيق بوصف أبيقور العام للحركة الذرية .

وربما استطعنا الآن أن نشرح في تقييم وصف ديموقريطس للحركة الأصلية التي تمثل الخطوة الأولى في تكوين الأجسام المركبة . ومع أن المعلومات التي وصلتنا متباينة ومتناقضة إلى حد بعيد ، لدرجة أنه يبدو للوهلة الأولى أنه من المستحيل أن نقرر ما هو رأى ديموقريطس في الواقع ؛ إلا أن أبحاث الدارسين المحدثين في هذا الموضوع الصعب ، أوضحت بأ كبر قدر ، أساس هذا الرأى . كما أن التناسق العملى لنتائج هذه الأبحاث جعلت في الإمكان تأسيس أو قيام النظرية التي تشير إلى موقف ديموقريطس بشيء من الثقة . وسوف نجد أن ذلك الموقف لا يختلف في أساسه عن موقف لوقيوس ، وإنما كان أكثر وضوحا .

وأنه لمن الضروري أولا أن نهتم بما يعرف الآن على أنه رأى زائف ، فأبيقور في تفسيره لنظريته الخاصة عن الحركة الذرية ، وجد أن هذه الحركة تنشأ أو تولد من سقوط الذرات إلى أسفل خلال المكان الفارغ بسبب ثقلها ، ولكنه رفض فكرة أن تقابل الذرات إنما يتم بسبب أن الأثقل يسقط بسرعة أكبر فيلحق بالآخر ؛ إذ أنه أشار إلى أنه في المكان الفارغ تماما ، حيث لا يمكن أن توجد مقاومة على الإطلاق ، تسقط جميع الأجسام أيا كان من ثقلها بمعدل متساو . ودائما ما اقترض أن أبيقور يناقش هنا ضد رأى ديموقريطس الذى مثل بأنه يضيف الثقل المطلق إلى الذرات ، ويجعله كما فعل أبيقور نفسه علة السقوط العمودى الأساسى .

ولقد أفسد نفوذ أبيقور بعض الشواهد القديمة التي بدت وكأنها تؤيد هذا الرأي لديموقريطس ، ولكن هناك إشارات أخرى لا يمكن معالجتها بهذه السهولة . منها أن سمبليقيوس أخبرنا بأن الذريين يقولون إن الذرات تتحرك بفضل الثقل الذي فيها ، خلال الخلاء ، الذي يستسلم لها ، ولا يقدم أية عوائق تغير أماكنها ، وبوضوح أكثر ، يقول الذريون إن الذرات التي تتشابه جميعا في الجوهر ، لها ثقل ، ولما كان بعضها أثقل ، فإن الأخف يضخط عليه بما هو أثقل ، كلما هبط إلى أسفل ، وكلما ارتفع إلى أعلى . ومن ثم فقد قالوا بأن بعض الذرات تبدو خفيفة ، وبعضها يبدو ثقيلًا . وبالمثل فعل ثيوفراستوس الذي قرر بوضوح أن ديموقريطس « يميز الثقيل والخفيف تبعًا للحجم » ، ويظهر أنه يجعل الثقل هو السبب في تعليل حصول جميع الذرات على نفس الباعث على الحركة . ويبدو أن شيشرون عبر أيضا عن نفس هذا الرأي . كما أن هناك فقرتين لأرسطو أبعد أهمية من هذا ، يقرر أرسطو في فقرة منها أن ديموقريطس كان يقول أن كل ما لا ينقسم يكون ثقيلًا بالنسبة إلى زيادته ( في الكتلة أو الحجم ) ، أما الفقرة الثانية فتذهب بعد القضية البسيطة « والأكبر منها هو الأثقل » ، إلى تفسير الرأي الذري بأن الاختلاف المباشر في الثقل مع الحجم ليس مقبولًا بالنسبة للأجسام المركبة ، لأن الجسم المركب ذا الحجم الكبير قد يحتاج إلى خلاء أكثر . ولكن يجب أن تكون النسبة بين الحجم والثقل مضبوطة في الذرة التي نفترض أنها لا تحتوى على الخلاء . ومكذا نجد أمامنا مادة قيعة للتدليل على وصف الذرات بالثقل من ناحية ، وعلى اعتبار الثقل العلة الرئيسية للحركة من ناحية أخرى .

والآن فبالنسبة لدليل سمبليقيوس ، فلربما أمكن أن نناقش كيف أنه وضع نفسه — لدى معين — خارج المسألة بتناقضه مع ذاته ، ذلك لأنه على الرغم من إضافته الواضحة للحركة إلى الثقل في الفقرة المقتبسة عنه ، فإنه يقرر في مكان آخر بأن الذرات تتحرك في خلاء لا محدود بواسطة القوة . كما أيد في فقرة أخرى مشهورة أن نرضي تماما بمناقشة عن عدم الثبات . إلا أن هناك دليلا على أن الذريين

يستطيعون اعتبار الثقل نفسه نوعا من الصدمة الداخلية وعلاوة على هذا فلدينا عبارة أرسطو الواضحة والتي تذهب إلى أن ديموقريطس ربط الثقل بالحجم، واقترح ثيوفراستوس بأن الثقل هو علة الحركة . ولكن ينبغي أن نلاحظ أولا أن أرسطو لا يتكلم عن الثقل كخاصية أولية للذرات كالشكل والحجم ، ولكنه يعتبر الثقل كخاصية ثانوية مشتقة من الحجم ، ولم يشارك أرسطو ديموقريطس في تصوره للثقل المطلق ولكن أرسطو يتحدث فقط عن الذرات من ناحية أن بعضها أثقل أو أخف من البعض الآخر ، وبالفحص الدقيق في عبارة سمبليقيوس بأن الذرين « يقولون أن بعض الذرات تبدو خفيفة وبعضها تبدو ثقيلة » نجد أنها تشير إلى اعتبار الثقل لاعلى أنه خاصية مشتقة للذرات وحسب ولكن على أنه وهم أو خداع من بعض الماتى أيضا . ولكنه لا يزال أمامنا بعض الضوء الذى يمكن أن نلقيه على هذه المشكلة ، وهذا يتمثل في عبارة أخيرة لسمبليقيوس يصف فيها في مصطلحات ذرية منتظمة : أن النار تتحرك إلى أعلى لأنها تضيق ذرعا ببعض الأجسام ، ولهذا السبب فهي تبدو خفيفة « والنسبة للأشياء الأخرى ، فإن الثقل وحده ، يبدو على أنه ينتمى إليها - كما يبدو أنها تتجه دائما نحو المركز . وسمبليقيوس يتحدث هنا في الحقيقة لاعلى الذرات وإنما على الأجسام المركبة ، ولكن تشابه العبارتين يشير إلى أنها يجب أن يؤخذ معا ، وأن الجملة الأخيرة تمدنا بمفتاح قيم لأن ذكر « المركز » يبين بوضوح كاف أنه يفكر في الدوران الكونى السريع التى تكون الأجسام « الأثقل » فيه أكثر قدرة على مقاومة الحركة الدائرية للدوران السريع ، ومن ثم تتجمع عند المركز . ولكن هل يمكن أن نطبق هذه الفكرة أيضا على الذرات « الأثقل » و « الأخف » ؟ أننا حينما نضع نصب أعيننا نشأة الكون في الدوران السريع ، فسوف نجد أن هذه الفكرة ليست مطابقة أو مناسبة فقط ، ولكنها تتفق تماما مع المجرييات الكوزمولوجية التى أتت إلينا . ويمكن أن نشير هنا مع جمهرة المعقبين المحدثين ، بأنه على الرغم من أن ديموقريطس يتحدث بطبيعة الحال عن الذرات « الأثقل » و « الأخف » فإنه لم يصفها بالثقل المطلق ، ومع أنه اعتبر الثقل علة داخلية للحركة العمودية المتجهة إلى أسفل خلال الخلاء ، إلا أن



الثقل عنده كان خاصية مشتقة من الحجم يؤثر لافي الذرات في حالة في الخلاء ،  
ولكن فقط في الدوران الكوني السريع كقدرة على مقاومة هذا الدوران ذاته  
وسط درجات أكبر أو أصغر .

وإذا تمكنا من أن نبعد نهائيا فكرة السقوط العمودي ، التي ترجع إلى الثقل  
الأمر الذي اهتم به ديموقريطس إلى أبعد حد فماذا تكون خاصية الحركة الأصلية  
للذرات إذن ؟ وماذا تكون علتها ؟ إن عدم الفهم الرئيسي هذا يمكن أن يوضح ،  
ومن ثم تصبح الإجابة على هذين السؤالين غير صعبة . فهناك اتفاق عام أولا على  
أن ديموقريطس يتحدث عن الذرات على أنها دائمة في حركة ، وليست هناك  
مطلقا بداية للحركة ، إذ أنه لما كانت الذرات ذاتها أبدية ، فكذلك تكون  
حركتها أبدية أيضا . وهذه الحركة - بما أنها يجب أن ترجع إلى الثقل -  
لا تكون في اتجاه واحد إلى أسفل ، ولكنها تكون في جميع الاتجاهات .  
ولقد وصف ديموقريطس هذه الحركة وغيرها بالاصطلاح الخيالي «التذبذب» .  
إن الذرات تتحرك هنا وهناك ، إلى أعلى وإلى أسفل ، وفي كل الاتجاهات ، إنها  
تتصادم ويتزاحم بعضها ببعض الآخر من البداية ، وهي تمثل بذلك مظهر كتلة  
كبيرة متذبذبة . ولقد استطعنا أن نستخلص من أرسطو ، أن الذرتين استفادوا  
من التوضيح المشهور الذي وضعه لوكريوس لمثل هذه الاستمادة ، والذي اشتقه من  
حييات شعاع الشمس : فكما أنها تنطير وتزاحم وراء بعضها البعض كيفما اتفق ،  
وتتقابل وتفترق في كل اتجاه ، كذلك تفعل الذرات في الحالة قبل الكونية . وبمعنى  
آخر فإن ما تصوره أبيقور كرحلة ثانية للتطور عندما غير « الإنحراف » ، عنده  
السقوط إلى أسفل ، إلى مجموعة لامتناهية من التصادمات ، هو نفسه ما تخيله  
ديموقريطس على أنه حالة أبدية للحركة الذرية في كل وقت .

ولقد ، تابع ديموقريطس لوقيبوس ؛ الذي وضع قبله « الضرورة » ، على أنها  
العلة التي تحكم كل شيء في العالم كعلة لهذه الحركة المتعددة . ويبدو للوهلة الأولى  
أن هذه « الضرورة » تتناقض مع مبادئه الخاصة . إذا كان له أن يفسر تفسيره

سليماً؛ لأن ديموقريطس كان يعنى بالسيادة المطلقة أن لكل معلول علة ، ولكن الحركة هنا هي معلول لا يمكن أن تلحق به أية علة إلا ، الضرورة ، الكلية . ولقد كان على ديموقريطس إما أن يستخدم الضرورة كما استخدمها السابقون عليه على أنها وسيلة تعسفية لتفسير ما لا نستطيع توضيحه أو تعليقه وإما أن يتنازل عن مبدئه . ويبدو أن مثل هذه الصعوبة كانت تشغل بال أرسطو حينما اشتكى من أن ديموقريطس « قد أوقف أى محاولة لتفسير العلة ، وأشار بكل شيء إلى الضرورة ، ولكننا نجد عند لوقيبوس إشارة إلى الإجابة على هذه الصعوبة ، فالحركة الذرية الأبدية تكون في رأى ديموقريطس وراء كل العلة ، وهي في ذاتها العلة ككل ، لأنه إذا كان تصور الكائن الأبدى للعالم ليست هي الذرات في الخلاء ، وإنما الذرات المتحركة في الخلاء ، فلن يصبح لدينا الحق في أن نسأل عن علة الحركة أكثر من أن نسأل عن علة وجود الذرات والخلاء نفسها . ونحن نستطيع فقط أن نطالب بعلة الحركة ، إذا كانت شيئاً يأتى بعد الحالة السابقة من السكون . ولقد بدى أرسطو - بحالته التعاطفية مع النظرية - الذرية مدركاً لهذا ، فهو يقول في عبارة مشهورة أن الذريين « يعتقدون بأن الخلاء هو علة الحركة بمعنى أنه هو الذى تحدث فيه الحركة » . وإذا فكرنا في هذا بالإشارة إلى التفكير الفلسفى قبل الذرى - فإننا نبدو فاهمين لما يعنيه .

إن الصعوبة الكبيرة لدى مذهب وحدانية الكون، وحتى في نظرية انكساغوراس هي كيف يمكن أن نشق من الكتلة الثابتة الأصلية للمادة ، ظواهر الإدراك الحسى وتجزئة الأشياء ، والحركة ؟ لقد شعر الذريون أنهم بتقديمهم لتصور الخلاء ، إنما حلوا هاتين المشكلتين : فالمكان الفارغ لا يفصل بين أجزاء المادة وحسب ، ولكنه يمكن منها الحركة أيضاً . والإينصال والحركة في فكرهم يتضمنان بعضهما البعض تقريباً ، والحركة هي جزء أساسى في هذا التصور الجديد ، ومن ثم فهي « لا علة لها ، أو كما فضّل ديموقريطس أن يطلق عليها « ضرورية » . إن الوجود الأعلى للذرات والخلاء يحمل في طبيعته الحركة الذرية .

ويبقى أن نقسم العلتين الأخرتين للحركة اللتين افترجهما بمبليوس وهما « القوة » و « الصدمة » : وفي ضوء توحيد شيشرون و « الصدمة » ، الديمقراطية بفكرة أبيقور عن الثقل ، ربما أمكن أن نفسر كلا من هذين التعبيرين على أنها إشيران حقيقة إلى الحركة الطبيعية الأصلية للذرات بواسطة القوة الداخلية أو الصدمة على أنها جزء من طبيعتها . ولكن برؤيتنا لعبارة شيشرون وهي مرتكزة بالتأكيد على تصور زائف فحواه أن ديموقريطس خصص الثقل بأنه علة الحركة ، فإنه من الأصوب ألا نضعها موضع الاعتبار . وفي هذه الحالة فإن كلا من هذين التعبيرين سوف يشيران لا إلى الحركة الأصلية للذرات ولكن إلى الحركات المشتقة الناجمة منطقيا عن الحركة الأصلية رغم أنها تعاصرها . وكتيجة لحركات الذرات في كل إتجاه . فإن هذه الذرات تتصادم في الحال بعضها ببعض الآخر ، ونتيجة لذلك تقفز إلى الوراء بادئة اتجاهات جديدة ، وهذه الحركة التي تأتي في الواقع بعد الاصطدام الأول ، والمضادة في كل الذرات ، ربما توصف على أنها راجعة « للصدمة » على النحو الذي بينه أبيقور فيما بعد . وبالمثل فإن بعض الذرات الأخرى تتقابل ، وربما تجتمع في نواة صغيرة متحدة ببعضها بدرجات متفاوتة من الارتباط الوثيق ، مكونة في الواقع البدايات الأولى للأجسام المركبة . ولكن هذه النواة تستمر في حركة دائمة ، وبواسطة القوة المرتبطة بحركات الذرات المركبة ، تنتج حركة الذرات الخاصة ككل وحيثما تكون ، وهذه هي الحالة مع « الدوران السريع » ، فتتكون الحركة بهذه الطريقة بواسطة تجمع الذرات ، وتساق بواسطة مجموعات من المراحل إلى تكوين الكون خارج الصدمة التي لا معنى لها للذرات . والآن ربما أتت بالقرب من أحد هذه التجمعات المتحركة ذرة واضحة الاستقلال فما يحدث هو أن هذه الذرة ترتبط بالحركة السابقة وتستمر معها ، ويمكن أن يقال إذن أنها تتحرك بواسطة « القوة » ، وأيضا فإن هذه الحركة هي حركة مشتقة ، ولكن بالتتابع الدقيق للحركة الأصلية ، وربما أمكن اعتبار هذه الحركة المشتقة متعاصرة تعاصرا أبديا مع الحركة الأصلية . ومن ثم فيظهر أنه لا شيء من هذين الاصطلاحين يستثنى على أنه خاطيء في تعليل أو توضيح

الحركة الذرية ، وأيضا لا شيء منها إلا ويتوافق بأية طريقة مع الفكرة العامة التي وضعها ديموقريطس . إن الحركة الأصلية ترجع إلى « الضرورة » كجزء من تكوين الأشياء ، ولكن الحركة بواسطة « القوة » و « الصدمة » تشتق من الحركة الأصلية مباشرة .

ويبدو إذن أن ديموقريطس في توضيحه للحركة الذرية لم يبتعد عن أي عنصر أساسي في التصورات السابقة للوقيوس ، ولكننا للمرة الثانية نجد أن أفكار الفيلسوف السابق (لوقيوس) قد فسرت بنظر أثقوب وبخيال أعظم ، خصوصاً فيما يتعلق « بتذبذب الذرات الواحدة بالأخرى ، كما أن ديموقريطس حدد بوضوح أكثر المتضمنات الواسعة للنظرية ، وعلى وجه خاص علاقتها بالفكرة الهامة عن « الضرورة » وهذا هو ما كان يجب أن نتوقعه . وأنه لشيء مرضى أن نجد أن ديموقريطس لم ينحرف في الواقع ، انحرافاً واسعاً عن التقاليد الذرية ، بما تضمنه تصوره عن الثقل المطلق من أنه علة الحركة العالمية إلى أسفل .

ويجب أن نقيم استدلالاً مشابهاً ، إذا اعتبرنا التصور الديموقريطي عن وحدة الذرات في مركبات وهو : أن النواة الصغيرة يمكن أن تبرهن إما على لباب « الأشياء » ، أو على « العالم » نفسه ، وإما أن تعود كما كانت مجرد محاولات عقيمة وهناك تقرير واضح باق لحسن الحظ وهو :

أن الذرات في حالة حرب تقوم بين إحداها وأخرى ، كلما تحركت كثيراً في الحلاء ، وهذا يرجع إلى عدم تشابهاً وإلى اختلافاتها الأخرى . وكما أنها تتحرك ، فإنها تتصادم وتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى . ولا ينتج حقيقة أي وجود مفرد خارجاً عنها ، لأنه من العبث أن نفترض أن شيئين أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً . والسبب في أن الذرات تبقى مرتبطة لزمين معين ، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما اعتقد ديموقريطس ، لأن بعضها يكون له جوانب غير مستوية ، وبعضها يكون معقوفاً ، وبعضها يكون مقعراً وبعضها يكون محدباً ، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لا حصر لها .

ومن ثم فقد اعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى، وتظل في حالة ارتباط ، لحين اهتزازها بواسطة ضرورة أقوى تأتي مما يحيطها فتتبعثر وتنفصل . وديموقريطس حين يتحدث عن الإتيان إلى الوجود ، وعن الافتراق أو الانفصال الذي يقابله ، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن على النباتات أيضا وعلى العوالم وعموما على كل الأجسام المدركة .

وهناك نقاط كثيرة في هذا التقرير تستحق الملاحظة نوجزها في ناحيتين ، الأولى أن هذا التقرير يعتبر تحديدا وتنقيحا لآراء لوقيوس ، والثانية أنه يرسم خطوط النظرية الذرية اللاحقة . فلقد أعاد هذا التقرير من ناحية أولى فكرة « حرب الذرات » والتي ترجع إلى عدم تشابهها في الشكل ، وهذه الفكرة تعيد إلى أذهاننا الفكرة القديمة عن كره الضد لضده ، وما يتعلق بها من أن الشبيه يتحد بالشبيه . وهذه كانت لها آثار كبيرة في التوضيح اللاحق للدوران الكوني السريع ، فديموقريطس رغم أنه لم يكن متذمرا مثل أستاذه من التوسط بين السابقتين عليه ، وتوحيد أفكارهم فإنه كثيرا ما يبين تأثيرهم .

وما هو أكثر أهمية عنده هو : إصراره على الطبيعة المضبوطة لائتحاد الذرات في مركبات ، فالخلق الجديد أى النواة أو الجسم المركب لا يمكن أبدا أن يكون « واحدا » بالمعنى الدقيق ، فالذرات لا تتحد لكي تتكون جسما جديدا ، ولكنها تحتفظ حتى في المركب بطبيعتها المنفصلة ، وتظل متباعدة بمسافات أكبر أو أصغر من الخلاء . « لأنه لمن المستحيل » — كما استشهد أرسطو بأقوال ديموقريطس في صورتها الكاملة — « للشئ الواحد أن يصنع من شيئين ، أو للشئين أن يصنعا من شئ واحد » . فالترابط هنا يكون آليا بجمتا . ولقد وضع مؤلف متأخر هذه الفكرة على هذا النحو الواضح : « إن ما يبدو خليطا ، هو في الحقيقة تجاور للذرات ، الواحدة منها تجاور الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل ذرة منها تحتفظ بطبيعتها الخاصة التي كانت لها قبل الاختلاط » .

وكان على النظرية اللاحقة أن تؤكد بإصرار على أن لكل ذرة في المركب أن

تحتفظ بحركتها الخاصة أيضا . وتكملة لهذا التصور نجد أن فكرة التحطيم النهائي للمركب ، إنما تكون بانفصال الذرات الراجع إلى بعض القوى أو الصدمات الخارجية ، وهذه بالطبع هي الفكرة التي شارك الذريون بها انكساغوراس ، ولكنها وضعت هنا بوضوح كبير وكان لها أهمية متزايدة . ومن المميزات الخاصة بديموقريطس هو تنقيحه أو تصفيته للتفاصيل الخاصة بالشكل الذري ، وتأثيره على وحدة الذرات . وهذا التنقيح هو بالطبع أعظم مشاركة واضحة لديموقريطس في تفاصيل النظرية الذرية . وقد فسر النظرية الذرية لا جبا في تفاصيلها الخاصة ، ولكن كما سنرى فيما بعد ، لارتباطها الوثيق بالآثار الناتجة عن الإدراك الحسى ،

ولقد نقح ديموقريطس وأمد النظرية الذرية هنا أيضا بإنماشه الخاص لها بالخيال . وحقيقة أن ليس هناك جديد ، ولكن ما فعله هو أنه أضاف وأنعش وأحيا الخطوط العريضة التي وضعها لوقيبوس . ويجب علينا الآن أن نتتبع أفكاره في شكل واحد للتجمع الذري وهو الدوران السريع علة خلق العالم .

— ٤ —

الدوران الكوني السريع : خلق العوالم





## الدوران الكوني السريع: خلق العوالم

لم يسجل ديموقريطس أية إضافات قيمة في تفصيل تلك النقطة من النظرية . ولكن يبدو أنه فسّرهما ودعّم بكثرة أفكارها الرئيسية. ولقد رأينا في القسم الأخير كيف أن الذرات المتحركة ، في كل الاتجاهات ، خلال الخلاء ، تتصادم وتتراحم ، وفي بعض الأحيان تتشابك الواحدة منها بالأخرى . وتبقى في تجاوز يكون تجمعات جديدة من المادة محاطة بالخلاء . وتختلف هذه التجمعات في عدد الذرات التي تتضمنها ، وفي قوة أو تراخي وحدتها؛ وطبقا لهذه الاختلافات يُحدد الحجم والشكل والكثافة والثقل المركب الجديد . فبعض المركبات ؛ بما أنها تتكون من ذرات وثيقة الإحكام مع خلاء قليل ، تكون صلبة وثقيلة ، أما المركبات التي تتكون من ذرات قليلة نسبياً مع خلاء كثير ، فتكون لينّة وخفيفة .

ويجب أن نفترض أيضا — رغم عدم وجود دليل مباشر على ذلك — أن ديموقريطس أدرك أن لكل تجمع من هذه التجمعات الجديدة حركتها الخاصة المميزة ، التي تكون بمثابة حاصل حركات الذرات المفردة ، المحددة باتجاه حركاتها الأصلية ، والحركات الجديدة المشتقة من « صدماتها ، المتعاقبة واحتكاكاتها . ولكن مثل هذا التجمع ، لا يكون حاصلًا ، في أية حالة ، على نتيجة فاعلية ، ولا يؤدي إلى تكوين العالم ، إلا حينما يسقط هذا التجمع المركب في الحركة الخاصة والدوران السريع . . ومن ثم فبواسطة العملية التي أشار إليها لوقيوس أصلا والتي أعيد الاهتمام بها في ضوء الأفكار الرئيسية الديمقریطية ، ينتشر « الكون » ؛ بأرضه وهوائه وسماؤه وأجرامه السماوية .

وإذن فالسؤال الأول الذي يجب أن نسأله هنا ، هو سؤال واضح تماما وهو: ما هي علة « الدوران السريع » الذري ؟ لقد كانت إجابة لوقيوس غامضة ، ولكن مع ديموقريطس أصبحت النظرية أكثر تحديدا . ولدينا أولا عبارة غاية في

الوضوح لديوجينيس يقول فيها « لقد قال ديموقريطس ، أن كل الأشياء تأتي إلى الوجود من الضرورة ، لأن « الدوران السريع ، هو علة جميع الأشياء . والدوران السريع يسميه بالضرورة » . وعبارته هنا قاطعة . وإذن فلقد اعتقد ديموقريطس أن الدوران السريع يرجع إلى عملية القوانين الطبيعية ، وأنه يتكون بواسطة الذرات كأثر لخصياتها ، وحركاتها ، وإصطداماتها . وإذا كان ديموقريطس قد سمى الدوران السريع بالضرورة ، وإذا كان هذا قد حدث بالفعل ، فليس لنا أن نفترض أنه كان يعنى بذلك أن هذا الدوران السريع مسلبة لا تفسر مثل الحركة الأصلية للذرات ؛ ولكنه يعنى بذلك الإشارة إلى حصيلة تلك الحركة ، ذات النتائج الهامة والمثيرة ، لدرجة استحقاها للعنوان « الضرورة » . وهذا يتفق تماما ، وإلى أبعد حد ، مع ما نتوقه من موقف ديموقريطس الرئيسى ؛ « الدوران السريع ، له تأثير ضرورى على عملية الحركة الذرية تحت شروط معينة ، ولكن أرسطو فى مجرى مناقشته للصدفة « والتلقائية » يبدو أن يقترح تفسيراً آخر ؛ إذ أنه قال بشواهد صحيحة للذريين ، ولكن هناك بعضا يعتقد بأن « التلقائية » هي العلة حتى للسماء التى فوقنا ولكل العوالم ؛ لأنهم يقولون إن الدوران السريع والحركة اللذين يفصلان ويرتبان الكل فى هذا النظام إنما نتجا تلقائياً . وفى موضع آخر بيّن المعقبون عليه بشواهد واضحة لديموقريطس أن « الدوران السريع يبدو أنه ينتج ويولد تلقائياً وبالصدفة » .

ويبدو أننا هنا أمام تناقض ظاهر ؛ ليس فقط بالنسبة إلى التقرير الأول عن علة الدوران السريع ، ولكن أيضاً بالنسبة إلى المبادئ الجذرية جداً فى نسق ديموقريطس ؛ فهل يمكن أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى المفكر الذى أسس نسقه على المسلبة « أن لا شيء يأتى إلى الوجود بواسطة الصدفة ، ولكن توجد لكل الأشياء علة محددة » ومع ذلك يقرر بأن الدوران السكونى السريع ، أعظم وأهم عامل فى الخلق أتى « تلقائياً وبالصدفة » . وإذا كان ديموقريطس قد فعل هذا فماذا كان مقصده ؟ إن دليل أو شاهد أرسطو لا جدال فيه ، ولا يمكن أن يكون

هناك شكاً جاداً في أن ديموقريطس قد أعطى فعلاً هذين التوضيحين الغير متوافقين ظاهرياً لأصل الدوران السريع وهما أنه « ضرورى ، وأنه يأتى إلى الوجود » تلقائياً . .

ولقد حاول بعض الكتاب المحدثين بعد أن واجهتهم هذه الصعوبة أن يبذلوا قصارى جهدهم في تفسيرها وحلها . ثم إن ناقداً (\*) بعد أن سلبهم — بدون أن يميز بما فيه الكفاية بين هذه الحركة الذرية بوجه عام — بأن أرسطو يستخدم هنا « التلقائية ، بمعناها المعتاد كنتيجة لما يحدث » عرضاً ، أى بدون الإشارة إلى « العلة الغائية ، في وجود الأشياء . ولذلك فلقد قلب هذا الناقد تصور « التلقائية ، إلى تصور قوة مهيمنة خارجية تماماً مثل « العقل ، عند انكساغوراس ، ومن ثم فإن القول بأن الحركة الذرية تكون « تلقائية ، أصبح يعنى أنها « تتبع من ذاتها بدون علة ، ، ومن ثم فإن ديموقريطس يقيم من وجهة نظر أخرى ، ما عبر عنه بقوله ، إن حركة الذرات ترجع إلى الضرورة ، وبالتحديد فإن الذرات تخضع هنا ببساطة عندما تتحرك ، إلى قانونها الخاص بوجودها كأجزاء متحركة بالطبيعة . وإذن فنصبح « الضرورة ، و « التلقائية ، متحدتين على هذا النحو فى المعنى . وهذه تسوية ماهرة ، ولكنها لا يمكن أن تقبل ؛ لأنه من الواضح تماماً فى متن السياق أنه يجب ألا يكون هناك سؤال عن الحركة الذرية بوجه عام وإنما يكون السؤال بالنسبة إلى الحركة النوعية للدوران السريع . وما هو أبعد أهمية من هذا هو ما لم ندركه فى الفقرة التى اجتهد فيها أرسطو فى تحديد المعنى الدقيق « للتلقائية ، و « الصدفة ، ، ووصل فيها إلى نتيجة محددة ؛ ومن هنا فإنه أوجب بأمثله الفاحصة القاطعة أن تستعمل الكلمة بمعنى مختلف تماماً .

إن الخطة المناسبة لفهم هذا ، هو أن نبحث فى النتائج التى استقأها أرسطو من هذه النقطة التى نحن بصدددها . فلقد كانت كل مناقشة أرسطو فى الطبيعيات ،

---

(\*) Liepmann : Die Mechanik der Leucipp - Democritischen Atome p.p. 34-35.

مساقة ببلغته الفلسفية الخاصة ، ولقد أشار مباشرة إلى تصور « العلة الغائية » وهو يشير إلى « الصدفة » ، وإلى « التلقائية » . والناتجة التي توصل إليها هي أن « التلقائية » هي تلك التي تحدث أو تأتي إلى الوجود « بالعرض » ، أى بدون الإشارة إلى العلة الغائية ، وأن حوادث الصدفة ما هي إلا تقسيم للتلقائية وتتم بالأفعال التي تكون مادة للإختبار المتعمد . والآن فإن هذا لا يمكن أن يكون في الحقيقة متوافقاً مع دقة أفكار النزيين ولكن الأمر الذي له قيمته هنا هو أن النزيين عندما يقولون بأن الدوران السريع « تلقائي » ، فإن جزءاً من مقصدهم يتجه نحو إبعاد الغرض أو الخطئة ؛ إن الذرات لا تكون نفسها في الدوران السريع لكي ينتج الكون ؛ فليست هناك خطئة سواء في أجزاء الذرات أو في أجزاء أى قوة دخيلة . إن الذرات تقع في الدوران السريع « عرضاً » أو « كيفما اتفق » ، والناتجة التي تتم بواسطة عملية الضرورة الدقيقة - هي العالم .

إن مقصد ديموقريطس كانت بلا شك مضادا للغائية ؛ وذلك كما رأينا كان واحداً من أهدافه الكبيرة نحو تدعيم « الضرورة » كأساس لنسقه وهناك نقطة أساسية بقيت دائماً في العرف النزي ؛ وهي أن خلق العالم لم يكن نتيجة لخطئة ، فقد تحدث شيشرون عن التحام الذرات الذي ينجم عنه الكون ، على أنه تلاق اتفاق أو عرضي ، كما أن لو كرتيس صورّ الوضع على نحو سليم في عباراته المشهورة : « وليس بخطئة ، أخذت البدايات الأولى الأشياء مكانها ، كل في ترتيبها ، بواسطة عقل مدرك ؛ كما أنها لم تتم بالفعل بالاتساق على أى الحركات يجب أن تبدأها كل منها . ولكن لسبب هو : أن الكثير منها ، والذي يتغير بطرق متعددة خلال العالم ، يضطرب ويصطك بالصدمات ، من زمن غير محدود ، وبمحاولته التحرك والاتحاد على أشكال متعددة فإنه يقع في النهاية في نفس الميل من حيث هو وبذلك يخلق عالم الأشياء ويتناسك معا . فليس هناك بالطبع في فكرة « التلقائية » أى شيء لا يتناسب أو لا يتفق مع الفكرة الأساسية « الضرورة » ؛ فتكوين الدهان السريع هو حصيلة العالم الطبيعية ؛ الشكل ، والحجم ، والحركات و

واصطدام الذرات ، ولكنه عرضي أو اتساقى لأنه غير محتم كلية بواسطة  
غرض أو خطة .

ولأننى لأشك أن هذا كان إلى حد ما التصور الديموقريطى ، لأنه ليس تفسيراً  
مرضياً تماماً . وذلك لكونه قائماً على التصورات الأرسطية التى لم تكن حاضرة  
لديموقريطس بتمامها . ويمكن أن نصل إلى نتيجة أكثر إقناعاً إذا استطعنا أن نحدد  
تصور ديموقريطس الخاص « بالصدفة » ، و « للتلقائية » . ونحن فى وضع نستطيع  
أن نقوم به فيما يبدو لى . فلقد أخبرنا أرسطو ، أنه حتى أو تلك الذين اهتموا تماماً  
بأن كل معلول يمكن أن يشير إلى علة محددة ( ويجب أن يضم إليهم الذريون حتى  
ولو لم يكونوا هم الوحيدين فى تصوره فإنهم اعتادوا أن يقولوا : إن بعض الأشياء  
ترجع إلى الصدفة ، وبعضها لا ترجع إليها . فتصور « الصدفة » ، إذن يجب أن  
يتفق مع مصطلح « الضرورة » . ولقد احتفظ لنا أرسطو لحسن الحظ ، بإشارة  
عن طبيعة هذا التصور ؛ فهو يقول إن الشخص الذى يقرر بأن الدوران السريع  
ينتج تلقائياً ؛ يميز بين خلق هذا الدوران السريع وبين خلق الحيوانات والنباتات  
ولأنه ينتج من حبة واحدة زيتونا ، ومن حبة أخرى رجلا ، ولا يوجد هنا بوضوح  
أى سؤال عن مثال يحدد خلق هذا أو خلق ذلك أن ما يجعل خلق الزيتون والرجل  
مختلفا عن خلق العالم ، هو بوضوح البذرة المحددة ، ويمكن لفرد أن يقول فيما  
يتعلق بهذه البذور أنها يجب أن تنتج زيتونة أو رجلا ، ولكنه بالنسبة إلى الذرات  
المتحركة فى المكان والمتصادمة فإن من المستحيل أن نقول : أى هذه الذرات  
سيسقط فى الدوران السريع ؛ لأنه لا يوجد شيء خاص فى طبيعة الذرات يحتم  
هذا ويبدو إذن أنه كان لدى الذريين تصور على دقيق « بالصدفة » فهم يعلمون أن  
لكل شيء علة ، وأن « الضرورة » تحكم الكل ، ومع ذلك فإننا فى كثير من الحالات  
لا نستطيع أن نتكهن أو نتنبأ بما سيحدث ، ولا نستطيع أن نصل إلى العلة ، ونحن  
نسب مثل هذه الحوادث إلى « الصدفة » . ولقد ظهرت هذه الفكرة بواسطة  
فقرة أخرى لمناقشة أخرى أرسطية ، بدا فيها أرسطو وكأنه يضع نصب عينيه

رأى ديموقريطس وهذه الفقرة هي : « إن العلة التابعة والناجمة عن « الصدفة » يجب أن تكون غير محددة ؛ وهذا هو السبب في أن الصدفة تبدو وكأنها تنتمي إلى اللا محدد . كما ليس في إمكان الإنسان أن يتحقق ويتثبت منها . » وإذا قارنا هذه الفقرة بعبارة دوكسو جرافر التي يقول فيها إن ديموقريطس اعتبر الصدفة « كلمة لا يمكن لعقل الإنسان أن يتحقق منها » فإن الشك بعد ذلك لا يكون مقبولاً . ولقد ثبتت هذه النقطة نهائياً ، حينما وجدنا سمبليقيوس يتحدث عن تصور ديموقريطس « للتلقائي » أو الآلي « كلمة غير محددة » . إن التصور الذري « الصدفة » إذن هو كما قلنا ، تصور ذاتي خالص يتفق مع الرأي العلمي للطبيعة ؛ إن « الصدفة » ليست قوة خارجية تأتي لتفسد أعمال « الضرورة » بواسطة إنتاج نتيجة لاعلة لها ؛ إنها ليست لإلتوضيحا وظهوراً عادياً وتاماً لهذه « الضرورة » ، ولكن حدود الفهم الإنساني تجعل من المستحيل علينا أن نحدد ماذا تكون العلة . وهناك حالات خاصة : مثل تجمع الذرات من شكل معين ، والحجم ، والوضع ، والنظام ، والحركة ، صنعت جميعها لأجل إنتاج الدوران السكوني السريع وكل العمليات ليست إلا منفذة للقوانين العالمية للعلة والمعلول ؛ ولكننا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون تلك الحالات ، ومن ثم فإننا نضيف ما ينتج إلى « الصدفة » . إن أبيقور الذي كانت فكرته عن « انحراف » الذرات « في وقت أو مكان معينين » متناقضة بالتأكيد مع الضرورة الكلية ، وجد نفسه منساقاً إلى قبول وجهة نظر مختلفة بعض الشيء عن الصدفة . ولكن التصور الديموقريطي المبتعد عن أي تناقض مع مبادئه الأساسية ، كان متوافقاً تماماً مع هذه المبادئ ، وكان يشكل مثالا طيباً لتوافق وإتقان تنكيره ، كما كانت فكرته عن أصل الدوران السريع بعيدة عن الاضطراب والغموض لأنه أوضحها وقواها ، فالدوران السريع نتج كحصيلة لا يمكن تحاشيها للعمليات الطبيعية ، ولكنه لم يكن تابعاً لمثال معين كما أنه لا يمكن الإنسان التنبؤ منه .

ولم يعط ديموقريطس وصفاً منفصلاً لتصوره لعملية تكوين العالم في الدوران

السريع . ومن ثم فإن ما فُحص عن هذه الفكرة عند لوقيوس اعتبر على أنه مقبول لدى الذريين بوجه عام . ولكن ربما كان لنا أن ندرس هذه الفكرة في بعض نواحيها من جديد في ضوء الأفكار الديمقراطية العامة ؛ خصوصاً وأنها تلتقي مزيداً من الضوء على المشكلة المتنازع عليها المتعلقة بمكان « الثقل » في النسق الديمقراطي .

ويجب أن نشير هنا إلى أننا لم نجد أى آثار في نظرية لوقيوس عن خلق أو تكوين العالم الثقيل سواء كعلة فاعلية أو كعلة منتجة ، إنها الذرات الأكبر أو ذات الكتلة التي عن طريق امتدادها ، تكون قادرة على تقديم مقاومة للدوران السريع ، ومن ثم تتجمع عند المركز ، أما الذرات الأصغر والأدق فيضنط عليها ، وتحمل حول الحركة الدائرية الكاملة للدوامة . وهكذا فنحن نرى السبب في موافقة الرواة ، في إنكارهم لإحراق الثقل المطلق إلى الذرات بواسطة ديموقريطس ، ومازلنا نرفض قبول اقتراض الخاصية الأولى للثقل كعلة للحركة إلى أسفل وكسبب لاصطدامات الذرات ، وما ينجم عنها من تكوين للدوران السريع .

إن الذى كان يعنيه أرسطو إذن حينها قرر أن « ديموقريطس كان يقول أن كل الجزئيات غير المنقسمة تكون أثقل تبعاً لزيادة كتلتها ، أو ما قرره في مكان آخر « بأن الأكبر منها هو الأثقل » ، هو ما نجد أنفسنا الآن في وضع يسمح لنا بتفسيره أو بالإجابة عليه . ويجب أن نلاحظ هنا ثلاث نقاط في المناقشة الأرسطية : —

١ — إنه لم يتحدث مطلقاً عن الذرات على أنها — وبفضل وجودها — مادة صلبة تمتلك « الثقل » ، ولكنه يتحدث فقط عن بعض الذرات على أنها « أثقل » أو « أخف » من الأخرى . وفي فقرة مشهورة بيّن لنا « أن الفلاسفة السابقين لم يتكلموا أبداً عن الثقل المطلق أو الخفة ، ولكنهم استخدموا هاتين الكلمتين نسبياً . لأنهم لم يقولوا ما هو « الثقل » أو ما هو « الخفيف » ولكنهم قالوا فقط ما هو « الأثقل » ، وما هو « الأخف » بين الأشياء التي لها ثقل » . وفي كلمات أخرى فإن

المفكرين الأولين ، لم تكن لديهم فكرة عن ثقل الشيء كخاصية مقارنة لحجمه أو شكله ولكنهم فكروا في الثقل كأثقل وأخف من حيث تقديم الشيء لمقاومة أكثر أو أقل أمام القوة المحركة الخارجية .

٢ — وقد فكر أرسطو خلال مناقشته للثقل بشكل كوزمولوجي ، واعتبر ، الثقل ، على أنه اتجاه ، إلى أسفل ، أى تجاه المركز ، واعتبر ، الخفة ، على أنها اتجاه إلى أعلى أى تجاه الخارج . وهذه الفكرة ليست غريبة علينا ، لأن تأثير الثقل في الممارسة العادية هو الحركة ، إلى أسفل ، أو كما تقول تجاه الأرض ، على الرغم من أن الاتجاه المطلق لمثل هذه الحركة هو مضاد بالضبط للجهة المقابلة لنا من الكرة الأرضية .

٣ — إن النقطة الرئيسية فيما يتعلق بديموقريطس هي أن الثقل مشتق ومناسب للحجم ؛ فالذرات الأكبر هي الأثقل .

وإذا طبقت الآن الفكرة الأرسطية على نظرية خلق أو تكوين العالم الذري ، كما فسرت عن طريق ديوجينيس ، فإنه يبدو أن هذه الفكرة تناسبها تماما . وليست هناك أية أسئلة عن الذرات الحرة المتحركة في خلاء لا حدود له ؛ وليست هناك أية أسئلة عن الذرات الحرة المتحركة في خلاء لا حدود له ؛ وليست هناك أية أسئلة عن الذرات المتحركة في خلاء لا حدود له ؛ ولكن الأسئلة إنما تكون عن الدوران الكوني السريع الذى لا معنى فيه ، فوق ، و ، أسفل ، شيئا إلا اتجاه المركز أو خارجا عنه . والذرة ، الأثقل ، هي ما تكون بالضبط ، الأكبر ، ومن ثم تتحرك تجاه المركز ؛ لأنها أكثر قدرة على مقاومة القوة الدخيلة للحركة الدائرية ، وهى أثقل لا يسبب ثقلها المطلق ولكن — استنتاجا فقط — لأن الأكبر يكون أكثر صعوبة في التحرك ونستطيع أن نقول بدون أن نحمل اللغة فوق طاقتها ، إن الذرة الأكبر حاصلة عن ثقل أكبر ، أى قوة مقاومة أكبر . ولكن لا على وزن أكبر . وهذا التقدير المعطى إنما نتج عن التقابل — الذى اقتضاه أرسطو من



ديموقريطس — بين الذرات الصلدة التي يتناسب ثقلها بالضبط مع حجمها وبين الأجسام المركبة حيث يكون الثقل النسبي للأشياء من نفس الحجم مختلفا تبعاً لاختلاف كمية الخلاء الداخلة في تركيبها ، ومثال ذلك أن قطعة من الصوف أخف من قطعة من البرونز من نفس الحجم ؛ لأنها تحتوى على خلاء أكثر ، ونحن هنا بلا شك داخل الكون ، و د أثقل ، يعنى الاتجاه نحو المركز ، ولكن الصوف خفيف لأنه يحتوى على خلاء أكثر في كتلته ومن ثم فإن أقل مادة خالصة تجذبه ، حيث يكون ، تجاه المركز .

إن لغة أرسطو تنطبق في الواقع — وتطبق فقط — على الذرات داخل الدوران السكونى السريع ، ولقد أظهر هذا التصور اتفاقاً بين الآراء الظاهرة الاختلاف في العرف عن ديموقريطس . ولقد كان الرواة على صواب حين أنكروا إلحاق الثقل إلى الذرة كخاصية ثالثة مع الحجم والشكل ، لأن الذى يقرر هذا إنما يتحدث من وجهة النظر الأبيقورية التي تقرر أن الثقل هو علة الحركة العمودية الأصلية المتجهة إلى أسفل . وليس هناك شك من جهة أخرى في أن ديموقريطس قد تحدث - كما قرر أرسطو- عن د أثقل ، و د أخف ، الذرات ، وقال عن الأثقل ، أنه كيفية مشتقة ومعتمدة على الحجم ، وتدعى إلى الوجود — حيث هى — في الدوامه ، على أنها معاكسة للحركة الدائرية للدوران السريع . وذلك في الواقع تعبير مختصر يشير إلى ما هو غير متضمن في وصف ديوجينيس لنظرية لوقيوس .

وقد سلّم ديموقريطس مثل لوقيوس بأن العوالم لا متناهية في العدد ، ولكنه أضاف إضافات هامة إلى النظرية بتنقيحه ، وبتقانه معرفة الاختلافات بينها . ومن ثم قدّم لنا تفاصيل تتعلق بنمو العوالم وتدهورها وتحطيمها . ولقد مُجمَع كل هذا في الوصف التقليدى المشير التالى :

إن العوالم غير محدودة في العدد ، ومختلفة في الحجم . وفي بعضها لا يكون هناك شمس أو قمر ، وفي بعضها تكون هذه الشمس والقمر — أكبر بماهى عليه

في عالمنا ، وفي بعضها الآخر يكون هناك عدد أكبر لها . والمسافات بين العوالم غير متساوية ، وفي بعض المراكز توجد هناك عوالم أكثر ، وفي الأخرى توجد عوالم أقل : بعضها ينمو ، وبعضها يصل إلى عنفوان شبابه ، وبعضها الآخر يتدهور أو يأتي إلى الوجود من جزء واحد ويسقط في الآخر . والعوالم تتدهور الواحدة تلو الأخرى ، بواسطة الاصطدام . وبعض العوالم تكون بدون مخلوقات حية وتكون كلها رطبة ... والعالم ينمو إلى عنفوان شبابه لدرجة عدم استطاعته قبول أية إضافات من الخارج .

وهناك في الحقيقة حرية في التأمل ، وشجاعة في التخيل ، في هذه الأفكار التي تتقابل بالفعل مع الأفكار الجسورة والمحددة المنسوبة إلى لوقيوس . ولم يكن ديموقريطس مستعداً فقط لتخيل أو إدعاء لا تنسأى الدوران الكوني السريع في العالم ، وإنما كان مستعداً أيضاً لأن ينظف كل مكان في تخيله ، وأن يسلم بالاختلاف بين عالم وآخر؛ ذلك الاختلاف الذى شاهده بين أعضاء نفس أنواع الأشياء في العالم الواحد . ولقد بين لنا ديموقريطس ، أنه في بعض المراكز المنتشرة في المكان، توجد عوالم مغلقة ومحمّسة بكثافة، وأنه توجد عوالم أخرى أقل في الإحتشاد ، وبينها مسافات كبيرة من الخلاء أهلة بالذرات الحرة . وتختلف هذه العوالم فيما بينها من الداخل أيضاً. إن ديموقريطس لم يكن مقيداً بنظرته عن عالمناذى الشمس والقمر والنجوم ، ولكنه استطاع أن يتصور عوالم بدون شمس أو قمر ، وأن يتصور أن هناك عوالم جديدة لا توجد حياة فيها بواسطة الرطوبة التي تساعدها على ذلك. وهناك عمق رائع في الرأى المتعلق بكل هذا يبدو أنه يضيف مقاماً أصيلاً للنظرية الذرية .

وربما تكون فكرة المراحل المختلفة للنمو في العوالم أكثر أهمية للتطور اللاحق لهذا النسق ، فليست كل هذه العوالم « كاملة » ولكن بعضها ما يزال يتزايد ، بينما يبدأ البعض الآخر في التدهور. وربما تكون الفكرة العامة قد اقترحت في مراحل عالم امبادوقليس الذي قام عن طريق « المحبة » و « الكراهية » ، ولكن هذه

الفكرة فُسرت هنا بطريقة أقل تعسفية ويمكن أن نلاحظ على وجه خاص ، تلك العبارات الرائعة التي تحتوي على جرثومة النظرية ككل عن النمو والتدهور: فالعالم كالتركيب العضوي الحى ، يستمر فى النمو بقدر ما يستطيع أن يأخذ فيه ، وبقدر تمثله للمادة الذرية الدخيلة. ولكن لا يمكن أن يستمر هذا حينما يصل نهائيا إلى فترة معينة تزيد فيها فقدانه للمادة على كسبها ، ومن هنا يحل فيه التدهور والانحلال النهائى . ولأننى أعتقد بأن الفكرة القائلة بأن العالم قد ينمو فى جزء واحد ويتدهور فى جزء آخر خاصة بديموقريطس ، وأنه يمكن فهمها بأقل صعوبة ممكنة خلال المبادئ الذرية، ولكنها دليل بعيد على وضوح خياله فى إدراكه لاختلاف الأحوال بين العوالم اللامتناهية .

ولقد أقام ديموقريطس أيضا من الوهلة الأولى فكرته عن التحطم النهائى للعوالم ، فكما أن للعالم ميلاد فى العالم الكونى ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة فمرة إلى ذراته المكونة له ؛ وهذه الذرات وحدها هى الأبدية ، كما ويمكن لهذا التحلل النهائى أن يحدث داخليا كنتيجة لاستمرار عمليات التدهور ، ولكن ديموقريطس — بجهد خيالى رائع — يتصور احتمالا آخر وهو : أنه كما يمكن للركب الذرى العادى أن يتحلل نتيجة « للصدمة » التى تفصل تلاحم ذراته ، كذلك فإن التركيب العضوى الضخم للعالم ، يمكن أن يتحطم بواسطة تصادمه مع عالم آخر . وهذه الفكرة ليست غريبة ولكننا لا نتصور على وجه الدقة العوالم على أنها متحركة فى المكان — وهى الفكرة التى لا نجد عليها دليلا عند الذريين — وإنما نتصورها على أنها شىء ينمو فى كتلة حتى يتصادم عالم منها بعالم مجاور له وهكذا. ويبدو أن هذا يؤلف الصورة التى تقدم فى توضيح مختصر آخر وهو أن : « العالم يتحطم حينما يغلب عالم أكبر عالما أصغر » . ونستطيع أيضا أن نتصور أن « العالم الأكبر » يتلحم الذرات المكونة للعالم الأصغر فى تركيبه العضوى الخاص . وأخيرا فإن لدينا دليلا يتابعه ديموقريطس ليؤيد به الذرات المتحللة للعالم المتحطم ربما أمكن أن تضم نفسها فى شكل آخر ؛ « فعوالم ديموقريطس تتغير إلى عوالم أخرى مصنوعة من نفس الذرات ؛ ومن ثم تصبح العوالم لها

نفس التكوين ، ولكن ليس لها نفس الشخصية . وهذا التأمل لا يظهر هنا من ناحية أخرى كإشارة إلى العوالم ولكنه يظهر بوضوح مشوق كإشارة إلى ارتباطه بالجسم الإنساني . وهذا دليل آخر على تشابه تناول الذريين لكل من التكوين العضوي للجسم الحي والعالم . ولقد أتقن ديموقريطس أفكار النمو ، والتدهور ، والتحطيم ، أكثر من أى توضح حالى . وهذا يقودنا إلى الافتراض بأن هناك — على أى مستوى — ما يكتفى لأن يبين الكثير الذى يدين به ابيقور لديموقريطس فى هذه النقطة ، وما يبرهن مرة ثانية على جرأة وعمق تأمل ديموقريطس .

- ٥ -

عالمنا : الأجسام السماوية والأرض



## ٥ - عالمنا : الأجسام السماوية والأرض

لقد لوحظ فيما يتعلق بنظرية لوقيبوس ومتضمناتها عن عالمنا ، أن لوقيبوس لم يكن لديه اهتمام كبير بالأمثلة التي تدار حول هذه المسألة ، وأنه عاد بروح رجعية إلى النظريات الفجة للأيونيين الأولين ، مهملاً نتائج الملاحظة والتأمل لدى المحدثين والمعاصرين له ، ومن ثم فيوجد بناءً على هذا الاعتبار دليل على تغير ملحوظ في الاتجاه نجده عند ديموقريطس . وإننا نستطيع بالتأكيد في هذا الجزء من النظرية الذرية أن نشير بيقين أكثر إلى الاختلافات المحددة في الرأي بين كل من لوقيبوس وديموقريطس . لقد بدى ديموقريطس على أن لديه اهتماماً حقيقياً بهذه الموضوعات ، وهذا كان له اعتباره الكبير في تطور الأفكار منذ وقت المدرسة الأيونية ، كما كانت توضيحات ديموقريطس كالمعتاد ذات نظر ثاقب وتأمل جسور .

فلقد قلب ديموقريطس أولاً النظرية اللوقيبية الغريبة التي تتعلق بالمواضع النسبية لمدارات الأجسام السماوية ، وسلّم بأن القمر أدنى ( أى أقرب من الأرض ) وتليه الشمس ، ثم الكواكب الثابتة ، أما فيما يتعلق بالكواكب السيارة فإنها ليست جميعاً على ارتفاع واحد . وهذا تقدم محدد ، ويمكننا أن نلاحظ أن ديموقريطس قد ميز بوضوح بين الكواكب الثابتة وبين الكواكب السيارة ، ويبدو أن النوع الأخير من الكواكب لم يكن معروفاً لدى لوقيبوس . ولقد استخدم ديموقريطس أيضاً ترتيبه هذا في تفسير الحركات الظاهرة للأجسام السماوية والتي أولها لنا لوكريطس بوضوح ؛ إذ أنه يخبرنا بأن ديموقريطس سلّم بأن الأقرب هو مدار جسم أرضي ، والأقل قرباً يتأثر بالدوران السريع . فحركة القمر هي أبسط الحركات ، ثم تأتي الشمس بعده ، ثم حركة الكواكب الثابتة وهي الأسرع . ويرى ديموقريطس أن الخداع البصري هو الذي تترتب عليه ظهور الكواكب على أنها ثابتة . وظهور الشمس والقمر على أنهما يتحركان في اتجاه مصاد لحركتهما

الحقيقية ، وظهور القمر على أنه أسرع من الشمس . وهذه الفكرة العبقريّة تماما والتي أخذت مكانها طويلا في علم الفلك إنما تهمننا على وجه الخصوص لتوافقها مع الرأى المأخوذ من طبيعة الدوران الكونى السريع وتقديمها مثلا آخر د لمقاومة الوسط . . ولقد أجهد ديموقريطس نفسه بوضوح في التوفيق بين آرائه الفلكية ونظريته العامة عن العالم ،

وبالنسبة إلى طبيعة الأجسام السماوية ، فلقد جرى العرف أيضا على أن نوعز الاهتمام بتركيبها العام إلى ديموقريطس . ونحن نتذكر أن لوقيوس سلّم بأن الشمس والقمر والكواكب هي كتل من المادة المأخوذة من العالم الخارجى بواسطة القشرة الخارجيّة للعالم التي التهبّت أو اشتعلت عن طريق سرعة حركاتها في الدوران السريع . ولقد نظر ديموقريطس إلى بنائها من وجهة نظر ذرية ، وقرر أنها تتألف من ذرات ناعمة ومستديرة ، كما هو حادث بالنسبة إلى النفس ، فالشكل المستدير كما هو معتاد في النظرية الذرية يرتبط بالحركة ومن ثم يرتبط بالنار .

وهناك فقرة مثيرة وطريفة تبدو وكأنها نوعز ؛محاوله ربط هذه النظرية الجديدة بفكرة لوقيوس وهي أن الشمس والقمر لهما حركتهما المميزة ، وكانا في البداية حاصلين بالتأكيد على طبيعة دافئة ، ولم يكونا — إذا تكلمنا بوجه عام — متلائين ، ولكن على العكس كانا يشابهان طبيعة الأرض لانهما أتيا — قبل أى شيء — إلى الوجود بالتأسيس المنفصل للعالم وبعد ذلك ، وحينما ازداد حجم فلك الشمس ، دخلت النار فيه ، إن فكرة لوقيوس عن الطبيعة الأرضية الأصلية للشمس والقمر قد بقيت ، أما التغيير الذى حدث فلم يكن هنا عن طريق الدوران وإنما عن طريق احتواء الذرات الدائرية للنار . إن هذه الفكرة الجديدة لها وقعها ، على الرغم من أنها — إلى حد ما — فكرة مختلطة . هذا وعلى الرغم من أن عبارة أحد الرواة التي يقول فيها إن الشمس طبعا لديموقريطس د كتلة حمراء ساخنة أو حجر نارى ، تقرأ بشك كبير ، كما فعل انكساغوراس ، إلا أنها ليست متعارضة مع الفكرة العامة .



ولكن هناك عبارة لشيشرون أكثر تأكيداً تقول « أن ديموقريطس كان يعتقد بأن الشمس كانت « كبيرة » ، وتشير هذه الفكرة إلى التعارض مع الرأي الذي كان أبيقور منساقاً إليه باصراره على صحة الدليل على الإدراك الحسى .

ولقد أتت لدينا فكرتان مثيرتان عن القمر ، الأولى فجة مثل الأخرى . أما الأولى فهي محاولة لتفسير ضوء القمر الكامل : « فحينما يأخذ القمر موضعه في خط مستقيم مع الشمس التي تعطيه الضوء ( أى حينما يكون القمر بالضبط بين الأرض والشمس ) فإن القمر يأخذ الضوء فيه ، ويتصل الشعاع الشمسى ، ومن ثم فإنه من الطبيعى أن يكون القمر نفسه مرئياً ، وأن يُنظر الشمس من خلاله ، . وهذه الفكرة الشاذة التي تقول أن ضوء الشمس يُرى من خلال القمر ، انتقدت بقسوة من بلوتارك ، كما أنها كانت تتعارض وتتناقض مع رأى أمبادوقليس الذى رأى بصواب كاف أن هذا هو الوضع الذى يحدث كسوف الشمس . وإذا كان ديموقريطس قد تحقق من أن ضوء القمر يرجع إلى الشمس فإنه ل يبدو غريباً مع ذلك أن يخترع مثل هذه النظرية الفاسدة .

وعلى العكس من ذلك يبدو أن ديموقريطس قد أجاب على المشكلة : لماذا يشبه القمر كثيراً « الأرض » ، بلحاظية خاصة قائلاً أن ذلك يرجع إلى « ظل الأجزاء العالية فيه : لأن للقمر وهدات ووديان . وتتساوى نظرية ديموقريطس في المجرة من حيث الإثارة مع الفكرة السابقة ، ولقد وصف نظريته في المجرة على أنها « شعاعات متصلة لكثير من النجوم الصغيرة الدائمة تلمع معا بسبب تراحمها الكثيف . وهناك وصف آخر أطول وأكثر شهرة ، ولو أنه ينسب إلى انكساغوراس ، ولذلك فليس هناك محل لتمجيد ديموقريطس لأجله هو .

إن المجرة هي ضوء كواكب معينة ، لأن الشمس حينما مرت ليلاً تحت الأرض ، فإن ضوءها كان لا يزال يسقط بالتأكيد على الكواكب التي في أعلى

الأرض ، ومن ثم أصبح ضوء الكواكب الذاتي غير مرئي لأنه تعرقل بواسطة أشعة الشمس . إن ظل الأرض ارتفع أمام بعض الكواكب ، فأبقتها في ظلام بحيث لا يصل إليها ضوء الشمس . والضوء الذاتي لهذه الكواكب يكون مرئيا والمجرة هي هذه الكواكب .

ولقد أثر هذا الرأي بدون شك في فكرة ديموقريطس عن شكل الأرض ؛ فلقد تخلى على وجه التحديد عن فكرة لوقيوس عن « كروية شكل ، الأرض ، وقال إن الأرض ذات « شكل مستطيل » طوله يمثل واحداً ونصف من عرضه . وهذا التكوين يوافق أو يناسب المحيط العام للمجرة . ويسدو أن ديموقريطس كان يحاول هنا أيضاً أن يقيم وصفه المفصل في كل متناسق بدلامن الخليط الاتفاقي الأفكار الذي أرضى لوقيوس . ولقد تابع ديموقريطس لوقيوس في التسليم بأن الأرض تميل ناحية الجنوب لان الجو هناك أضعف ؛ ولأنه يكون غير مختلط في الشمال ، ويكون مختلطاً في الجنوب . ومن ثم فإن الأرض تكون ثقيلة في الجزء الجنوبي حيث تكون فيه وفرة في الثمار والإنتاج ، . ونحن لا نعلم ما إذا كان ديموقريطس قد استخدم هذا الميل الأرضي مثل لوقيوس في تفسير الليل والكسوفات أو الخسوفات أم لا ، إذ يبدو أن نظرية المجرة توعد بنظرة عقلية أكثر عن « ثورة » الشمس اليومية . ولكن فكرة ديموقريطس الغربية عن ضوء القمر ، تُظهر أن ديموقريطس لم يتقدم فيها أكثر من لوقيوس في تحديد علة الخسوفات . إن حكمه بأن الأرض وكانت في البدء تتجول بسبب صغرها وخفتها ، حتى جاء الوقت الذي أضحت فيه سميكة وثقيلة ومن ثم أصبحت ساكنة ، هي بالضبط متوافقة مع نظرية الدوران السريع . ومع أن وصف الأجسام السماوية عند ديموقريطس هو جمع غريب بين كل من حدة النظر وبين الغباء ، فإن هذا الوصف يبدو على الأقل متوافقاً مع ذاته أولاً ، ومع النظرية الذرية بوجه عام ثانياً ، أكثر من تلك الأفكار المختلطة والفتحة التي تتصل بلوقيوس .

وأكثر ما عالج ديموقريطس هو بعض الظواهر السماوية والأرضية المعينة ،

التي ربما يكون من المناسب أن نضعها موضع الاعتبار . فلقد فسر ديموقريطس بغرابة النجوم ذات الذوائب على أنها خداع بصري ينتج عندما يقترب كوكبان جداً من بعضهما لدرجة حدوث « مظهر متصل ، لجم واحد . وهذه الفكرة ترتبط بإحكام بنظرية حدوث المجرة . وأنه لأمر له مغزاه أن نذكر — أن هذه الفكرة — اتصلت بقوة بانكساغوراس اتصالها بديموقريطس .

كما أن نظرية ديموقريطس عن الرعد والبرق كانت متقنة وبينة الإختلاف عن فكرة لوقيوس الفجة : « فالرعد يحدث بواسطة التجمعات غير المستوية للذرات ، والتي تجسّر السحابة التي تحيط بها على الاتجاه إلى أسفل . والبرق هو تصادم السحب ، ويسبب هذا التصادم تجمّع أجزاء النار الناتجة معا ، كما احتكت الواحدة منها بالأخرى خلال فتحات الخلاء العديدة في مكان واحد تخرج منه . والصاعقة تنتج عندما تتكون الحركة الهابطة في سحابة ما من أجزاء النار الناتجة ، التي تكون أنقى وأدق وأكثر استواء أو كما كتب هو نفسه ( أنسب إحكاماً ) . والأمطار العمودية أو الدوامية تحدث حينما تمزج تجمعات النار بخلاء أكثر في أماكن خلوتام ، وبنوع من الأغشية الخاصة التي تحيط بها ، ومن ثم تتكون في أجسام ترجع إلى هذا الخليط ذى العناصر المتعددة وتموى إلى الهاوية . إن الإشارة إلى الصواعق والضواغط هي أمر يميز في علم الأرصاد الجوية التقليدي ، ولكن الفكرة كلها بحثت في ضوء المصطلحات الذرية .

ولقد أعطى ديموقريطس أيضاً تفسيراً للزلازل : « فالأرض تكون مليئة بالمياه ، وتستقبل أيضاً كمية كبيرة من الأمطار ، وهي تتحرك بهذه الوسائل ، لأنه حينما تفرط المياه في الزيادة بحيث لا تستطيع الأماكن الفارغة أن تحتويها ، فإن هذه المياه تأخذ طريقها قسراً ومن ثم تسبب زلزالاً ، وفي أجزاء أخرى من كتب ديموقريطس نجده مشغولاً بانساقشة الشعبية عن العبادة القديمة ، مثل

علة فيضان النيل . وكما اكتشف حديثاً ، فلقد كشفت لنا أوراق البردى عن محاولة لتفسير ينابيع الملح .

وفي مقالة مفصلة أعطانا ديموقريطس شرحاً مسهباً عن المغناطيس وخصائصه أن الشبيه يجذب دائماً إلى الشبيه ، فالحديد والمغناطيس يتكومان من ذرات متشابهة ومن ثم فهما يتجهان إحداهما تجاه الآخر ، وحينما يلتصقان فإن ذرات أحدهما تندفع إلى الأخرى وتملأ الأماكن الخالية ، ومن ثم فإننا نرى الجوهريين في حالة اتصال . ونحن نرى هنا كما رأينا في نظرية خلق أو تكوين العالم أن الفكرة القديمة ، الشبيه للشبيه ، قد جذبت ديموقريطس بقوة ، ولكن أفكاره عن الشكل الذري والحجم أعطت هذه الفكرة أيضاً معقولة جديدة . وهذه النظريات المتنوعة ربما لا يكون لها قيمة كبيرة في ذاتها ، ولكنها بدأت ببعض الأبحاث الدائمة للتأمل الذري وكشفت عن أصل الكثير من المناقشات المتراكمة والشاذة التي برزت كثيراً في الخطاب الثاني لايقور وفي الكتاب السادس للوكرتيس .

وهناك دائرة كبيرة أخرى للبحث تعقبها ديموقريطس باهتمام واتقان كبيرين ، وتشمل علم الحيوان وعلم وظائف الأعضاء . ولقد سجل لنا تراسيلوس ثلاث كتب في هذه الموضوعات ، ووصلنا بالفعل بمجموعة كبيرة من هذه المعلومات ، خاصة بنظريات ديموقريطس . ومن الصعب أن نجد فيما وصلنا أى شيء ذرى على وجه خاص ، كما أن تأملات ديموقريطس كانت بدون شك موحى بها من نفس الاهتمامات المعاصرة بهذه الموضوعات والتي أعطت انكساغوراس نقطة البدء في علم وظائف الأعضاء بسبب نظريته الرئيسية عن تكوين المادة . وليس هناك في الآراء المسجلة ما لا يتفق مع النظرية الذرية ، ويمكن أن يعد أمراً يقينياً أن ديموقريطس قد أجهد نفسه كثيراً في التوفيق بين نظرياته هنا وبين مبادئه الرئيسية كما فعل في مجال علم الفلك . ولقد أظهر ديموقريطس هنا عمقاً غير عادي وحيوية في التأمل نحو الاهتمام بتفاصيل هذه المسائل . وبالنسبة إلى

وظائف الأعضاء الإنسانية فإن العبارة ذات الأهمية الكبيرة عنده هي أنه اعتقد بأن الرجال ينبعون أصلا من الماء والطين ، أى كما يشير ليضاح آخر أنهم جاءوا من الأرض ، وأن العناصر الرطبة فيها هي العلة الفاعلية ، ويبدو أننا نكون هنا في منتصف الطريق بين القصص الميثولوجية القديمة لبرمينوس وبين الفسكرة الأبيقورية الممتقنة عن ميلاد الحيوان والرجال من الأرحام المتأصلة في الأرض ، وعلاوة على ذلك فإن الإشارة إلى أن ديموقريطس قد قارن خلق ما هو حار من الأرض الرطبة توعد إلى أصل المناقشة التي عمل لوكوريطس على إمامتها نهائيا فيما بعد .

وإلى جانب هذا التخمين عن أصل آبائنا الأولين توجد هناك تفاصيل كثيرة . مثل نظريات ديموقريطس عن الجيل والحمل ، ونظرياته عن عملية الحمل وتغذية الطفل في الرحم ، وهذه كلها توضح أن تخميناته كانت صادقة على مستوى معين . ويبدو أن أتباعه قد أهملوا البحث في هذه الموضوعات . وهناك أيضا خط مشوق من البحث ، يبدو أن ديموقريطس تعقبه وهو : البحث في علامات حياة الإحساس في الجسم بعد نحو دقيقة من الموت ؛ واستدلاله هنا يعطى بلاشك خاصية مادية كلية للنفس ولائحلالها التدريجي ، تماما كما يحدث في أى تدهور آخر لتجمع ذرى .

وفما يتعلق بالحيوانات الأخرى ، فلدينا دلالات على نظريات قيمة . تقدمت بواسطة ديموقريطس مثل ميلاد البغال ، ونمو قرون البقر ومراحلها ، وحتى عن الأنواع الغريبة والظاهرة الصغر مثل العناكب واسيجها ، وعيون البوم ، وصياح الديسكة .

كما كرس كتابا بأكمله للحبوب والنباتات والفواكه . ولدينا دليل على تلك النظرية المثيرة التي تقرر بأن النباتات التي تنمو باستقامة ، حياتها أقصر من تلك التي تنمو بتعرج أو بالتواء ، لأنه من الصعب على لبن أو دم النبات أن يجرى أعلى

الأرض من أن يجرى في الجذور ، وهذه النظرية تظهر بوضوح وكأنها استخلصت من النظرية العامة للحركة .

وأخيراً فهناك نظرية تقرر بأنه حتى الحجارة لها « نفوس » هي علة أشكالها . وهذه النظرية ليست عودة بطبيعة الحال إلى المذهب الكوني المادى الأيونى ، ولكنها نظرية مادية بحتة تقرر بأن « الحياة » لا يمكن أن يُفترض بأنها تبدأ فجأة في العالم المصنوى . وهذه النظرية لها أهميتها في نظريات كل من أبيقور وبعض الفيزيولوجيين المحدثين .

— ٦ —

النفس والإحساس والفكر





## ٦ - النفس والإحساس والفكر

« ١ » النفس والعقل :

لقد ورث ديموقريطس عن لوقيبيوس ، التصور العام ، بأن النفس أى المبدأ الحيوى ، جسمية ؛ ذلك لأنها من طبيعة النار ، كما أنها تتألف كالنار من ذرات كروية ، لأنها أكثر الذرات تنقلا . ولقد أبى ديموقريطس هذه الأفكار بدون تغيير ، ولكن كانت له على هذه النقطة ملاحظات مثيرة ، وملاحظاته كانت مثيرة لأنها تعيننا على توضيح الطبيعة المادية الأساسية لهذا التصور ، كما أنها تشير إلى المعنى الظاهر لصعوبات هذا التصور .

ونحن نجد لدى ديوجينيس ، فى تلخيصه لمذهب ديموقريطس ، هذه العبارة التى تشير الفزع وهى « أن الشمس والقمر تكونان من أجزاء ناعسة وكروية ، وبالمثل تكونت النفس » . النفس إذن ذات طبيعة نارية ، ولهذا السبب يجب أن تتكون من نفس نوع الجزئيات الخاصة بالأجسام السماوية النارية ، فيتصور الجزئيات الكروية يعطى خصائص أو مميزات لكل منهما .

كما أن العبارة التى أدهشنا أكثر ، وهى تلك التى كان لها نفوذ متأخر ، هى « أن هناك نفسا فى الحجر ، إنما تأيدت بتأكيد من آتيوس يقرر فيه « أن ديموقريطس قال إن كل الأشياء لها نصيب — بنوع ما — فى النفس » . ويتشابه هذا كثيرا ، وللهمة الأولى ، مع مذهب المدرسة الرواقية ، كما أنه يسبق أفكار المفكرين المحدثين عن « مادة العقل » . ولكن من الواضح أن ديموقريطس لم يكن يقصد بها بالضبط أكثر من أنه يكون موجوداً فى كل الأشياء ، حين معين من الأجزاء الكروية التى تستطيع أن تُنتج إما ناراً وإما نفساً ، ومن ثم يكون لهذه الأجزاء الكروية نفس أيضاً بالقوة . وهذه الفكرة مثيرة ولكنها — فى الواقع — فكرة مادية صحيحة .

ولكن هناك عبارة لم تسترع النظر كثيراً ، وهي عبارة صاغها أرسطو وهي تشير إلى ديموقريطس وهي « لقد ظن البعض ، أن النفس هي النار ، لأن النار حاصلة بأكبر قدر ممكن على أجزاء دقيقة ، كما أنها أكثر لاجسمية من بين جميع العناصر ، علاوة على أنها تتحرك أكثر من أى شيء آخر ، وتحرك الأشياء الأخرى ، . هذا ويمكن أن نقبل هنا رأى أحد المعقبين على هذه المنقرة وهو أن « مصطلح اللاجسى لم يستخدم بمناء الكامل ( لأن أحداً من الذريين لم يقبل هذا ) ، ولكنه يعنى أن بين الأجسام يكون اللاجسى ، هو لا جسمى بسبب دقة أجزائه ، . وإذا كان أرسطو يقتطف من ديموقريطس كلمة « اللاجسى » ويرى استخدامها بنفسه بهذا المعنى الاستعارى ، فلربما تخيلنا أنه قام في فكر أرسطو ، رغم هذا ، شيء من الشك في تلك المقدرة الكاملة لأى جومر مادی معروف على إنتاج النفس . وهذا هو ما دعى أبيقور إلى افتراض عنصراً « لا إسمياً » في النفس .

فإذا كان الأمر هكذا فمن الواضح أن ديموقريطس تعهد أو تكفل بتوضيح رأى لوقيوس عن تركيب النفس ، وأنه كان تابعا لوقيوس في إظهار الطبيعة الجسمية للنفس . ويجب ألا ننسى هذا حينما نحين معالجتنا لأكثر الأمثلة تعقيداً وهي مباحثه في علم النفس . ( إن ما هو مادی — وهو التفسير الذى يعطى لأحكامه وتمبيراته — هو الأكثر احتمالاً أن يكون هو الصحيح .

ولكن أين هذه النفس ، وماهى وظائفها ؟ لقد رأينا أننا لا يمكن أن ننسب بثقة إلى لوقيوس ، أكثر من أن النفس في الجسم ، وأنها علة حركات هذا الجسم . ولقد سلم ديموقريطس أيضاً بهذا الرأى ، ولكن يمكن أن نحدد هذا الرأى بدقة أكبر « فالنفس مع أنها تتحرك ذاتها ، فهى تتحرك الجسم الذى توضع فيه ، ، ولقد تعلمنا من فقرة مثيرة للوكرتس أن ديموقريطس افترض أن النفس موزعة على الجسم ، وأن ذرات النفس وذرات الجسم ، توضع في تجاوز متبادل . وهذا هو التصور الدقيق الذى كان أبيقور متخرجاً في دحضه . والنفس تتحرك الجسم ، بنفس الطريقة الآلية التي تصورها لوقيوس ، إذ النفس قادرة على الحركة بسبب صغر أجزائها

وأشكالها ، ويمكن أن نتصور الشكل الكروي هنا على أنه أكثر الأشكال تحركاً ، كما أنه يربط حركاته بالجسم الذى يوضع فيه ، ولقد أضاف أرسطو إلى هذا توضيحاً مشوقاً فلقد قال « بأن ديدلوس جعل أفرودينه الخشبية شكلاً متحركاً بصبا في فضاة مصورة ، وبالمثل ذهب ديموقريطس إلى ذلك لأنه يقول إن اللامتقسمات الكروية ( الجزئيات الكروية ) تتحرك بسبب أن من طبيعتها ألا تبقى أبداً ساكنة . بل تجذب بعضها بعضاً ، وتحرك الجسم كله ، . إن حركة ذرات النفس تحرك حقيقة الجسم .

ولكن هذه ليست الوظيفة الوحيدة للنفس ؛ ذلك لأنه على الرغم من أن حججنا ليست واضحة في هذه النقطة ، فإنه يجب على ديموقريطس أن يكون قد سلم بأن الإتصال بالأجسام الخارجية يحرك النفس في الجسم ، ومن ثم يسبب الإحساس . وسيصبح هذا الأمر أوضح ، عندما ننتقل إلى مناقشة مسائل المعرفة ، ولكن يمكن أن نقطف على ذلك بادىء ذي بدء نقداً لأرسطو يوضح لنا فيه بجلاء التصور المادى وهو : « ما دامت النفس توجد في كل الجسم الحاس ، فيجب أن يكون هناك جسمان في نفس المكان ، وذلك إذا كانت النفس نوعاً من الجسم . »

وتوجد هنا على الأقل ، جرثومة المكرة الأبيقورية المتأخرة عن النفس وحضورها في الجسم ، وربطها للإحساس بالجسم ؛ وفكرة « الجسمان » توضح اعتقاد الذريين في جسمية النفس ، وأن هذه الجسمية تكون بنفس المعنى الخاص بأى جزء آخر من الجسم . ولقد اتضح هذه الفكرة ذاتها في وصف متقن لديموقريطس عن فكرة لوقيبوس عن الشهيق تلك الفكرة التي ترينا بوضوح ؛ كيفية تصوره للعلاقة بين ذرات النفس وذرات البدن .

كان ديموقريطس يقول ؛ أنه كنتيجة للشهيق ، فإن شيئاً يحدث لهؤلاء الذين يتنفسون ؛ ذلك لأنه ناقش الفكرة التي تقول إن هذا الشهيق يمنع النفس من أن

تكون مضموطا عليها من الجسم ... فكان يقول ؛ إن النفس والحرارة هما شيء واحد ، وأن النفس تتكون مما هو كروي . وعندما تحترق تلك الذرات ( التي تتكون النفس ) مما بسبب ضغط ما يحيط بها من مادة فإن الشهيق يأتي لكي يساعد هذه الذرات . فهناك كمية كبيرة من الذرات في الهواء ؛ مثل تلك يسميها « بالعقل ، و « النفس ، وحينما يتنفس مخلوق ما ، ويدخل الهواء فيه ؛ فإن هذه الذرات تدخل أيضا ، وتوقف الحركة الضاغطة ، وتمنع النفس في الحيوانات من الخروج . وهذا يفسر لنا لماذا تعتمد الحياة والموت على الشهيق والزرير ، لأنه حينما ينتشر ضغط المادة المحيطة ، ولا يستطيع طويلا لإبعاد هذا الضغط بواسطة ما يأتي من الخارج ؛ أي حينما لا يستطيع المخلوق أن يتنفس ، فإن الموت يحدث . ذلك أن الموت هو رحيل الذرات من هذا الشكل عن الجسم ، بسبب ضغط ما يحيط بها .

وهذه الفقرة تشير الى نقطتين في غاية الأهمية ؛ فوصف الموت فيها أولا هو وصف أكثر وضوحا من أي وصف ينسب إلى لوقيوس ؛ إذ أن ذرات النفس بالنسبة للكلى ، تكون خلال الحياة في حالة صراع مع ذرات الجسم ، التي تنجسها إلى مضايقتها وإخراجها عن طريق الزفير ؛ ولكن في مقابل هذا فإن ذرات النفس النقية تدخل نائبا بالتنفس من الهواء الخارجى . وفي النهاية فإن هذا الصراع يبرهن على عدم المساواة ؛ فذرات النفس تذهب بالزرير إلى الخارج ، في حين لا يأتي إلى الداخل شيء أكثر منها ؛ ومن ثم يجرى الجسم من النفس التي تعطيه الحياة والإحساس فتتلاشى . ويجب أن يتغير ويعدل هذا الوصف بنظرية مشوقة لسبب لديمقريطس وهي أنه حتى « الأجزاء الميتة من الأجسام لها نصيب في الإحساس ، في الوقت الذي يخرج فيه الجزء الأكبر بالتنفس بعيداً . » وذلك يعنى أنه حتى حينما يخرج النفس بتأثير كبير من الجسد ، وما يتلو ذلك من موت ، فإن الأجزاء السكروية التي تعطى الجسد الحرارة والإحساس بمقدار ضعيف تبقى كامنة فيه . وهذه الفكرة التي تؤكد بوضوح الصورة المادية للعقل الديمقريطى ،

يمكن أن نقارن بمبارة ديموقريطس التي يقول فيها « إن كل الأشياء لها نصيب في النفس » ، والتي قيل أن ديموقريطس استخدمها لتفسير القمص الخاصة برد الموت الى الحياة . « لأنه يبدو أن الموت نفسه لا يستطيع أن يخذ كل الحياة في الجسم ، إذ الحياة تستمر وذلك ربما بسبب صدمة ما أوجرحا معينها ، فتبقى ارتباطات النفس بالنخاع متصلة البقاء . ويحتفظ القلب بنار الحياة المخزونة في الأعماق ، وبسبب هذه يبقى الجسم محاولا استرداد الحياة الخاملة ، مبرهنا على كفايته في إعادة خلق النفس ، وربما أمكننا أن نقارن هذا بالوصف الذي أعطاه لنا لوكريطس عن بقايا الحياة في أطراف المحاربين التي قطعت في المعركة .

وهكذا يموت الجسد ، وبالمثل تتلاشى النفس ، وذلك لأن الذرات الدائرية المتحركة تتشتت في الهواء الخارجي ، وبالطبع فإن هذه الذرات لا تخرج بالتنفس كلها مرة واحدة أو كلها معا . وليس من العجب أن نرى ديموقريطس يستلم مثل لوقيوس بأن « النفس فانية ، وأنها تنحطم مع الجسد » على الرغم من أنه ليس لدينا في الواقع أية ملاحظة ولو بسيطة نستند إليها في توصلنا إلى هذه النتيجة الهامة .

وليس أقل أهمية في وصف الشهيقي ؛ تلك الذاتية العرضية بين « العقل » و « النفس » ، إذ أننا نصل هنا إلى نقطة رئيسية . أن كلا من التمييز بين العقل والنفس والتوحيد بينهما مهم جداً ، وقد أمتشهد عليهما بعدة مقتطفات : « لقد قال ديموقريطس ببساطة ( يقول أرسطو ) إن النفس والعقل شيء واحد ، وهذه العبارة رددت لدى المعلقين المتأخرين . وأولا ، نجد أنه كان هناك اعتقاد بأن النفس تكون موزعة على الجسم ، كما أنها تكون علة الفكر ومقره وهذا تصور تقليدي بين الفيزيولوجيين ولكنه هنا ، ومن البداية أصبح واضحاً في ضوء المصطلحات الذرية ، ولكن أي مكان من الجسم يستقر فيه العقل ؟ لقد كان هذا السؤال مادة جدال بين الفلاسفة ومع ذلك فلربما شعرنا بثقة بأن ديموقريطس

« كان متفقاً مع العرف الذري العام بأن العقل مقره الصدر ، فلفقد قال كل من ديموقريطس وأبيقور ، بأن النفس جزئين . كل جزء منها حاصل على جزء عقلي مستقر في الصدر وأما غير العقلي فهو مبعثر في ثنايا تركيب الجسد كله ، وهذه العبارة غير دقيقة ، ذلك لأن الذريين لم يتحدثوا عن النفس بأنها حاصله على جزئين ، ، كما أن اصطلاحى « عقلي » و « لاعقلي » ينتميان إلى مرحلة متأخرة من التفكير ، ولكن الفكرة العامة عن التمييز بين « النفس » و « العقل » واضحة ، كما أن العبارة الخاصة بمقر النفس قاطعة .

ويعنى ديموقريطس ببساطة بتوحيده بين « النفس » و « العقل » ، أنها من نفس التكوين الذري ، فالأجزاء السكروية التي توزع على الجسم وتكون النفس ، تتجمع بغير اختلاط معاً في الصدر ، كما فسّر ذلك أبيقور — فيما بعد — ومن ثم ينتج عن ذلك التجمع تلك الصورة المعقدة للإحساس التي تسمى بالفكر ولهذا فلفقد وحّد ديموقريطس توحيداً تاماً بين الإحساس والفكر ؛ فالعمليتان اللتان ترجعان إلى حركة الأجزاء المتشابهة هما في الواقع متشابهتان .

وهذا الوصف للنفس كان كبير الإثارة والأهمية ، كما كان محاولة أولى للتفكير بعيداً عن الخطوط الذرية — في أصعب مشكلة يجب مواجهتها دائماً في أى فلسفة مادية بحتة ، إذ كيف يمكن تفسير الإحساس والفكر ووسائلها في ضوء أساس جسمي بحت ؟ إن إجابة ديموقريطس كانت امتحاناً له ، وكانت فجأة ، وتركت الكثير لايقور لكي يوضحه بصورة كاملة ، ولكنها أعطت لايقور الخيوط . كما أن الصعوبات التي تركها ديموقريطس ليست أكثر صلابة وقوة من تلك التي تقابلها أية محاولة حديثة تحاول أن تفسر فعل الحواس والعقل بافتراضات مادية صارمة .

\* \* \*

#### (ب) الإحساس والحواس والفكر :

فيما يتعلق بالإحساس ؛ ظهر ديموقريطس على أنه أكثر شهرة ودقة

من شهرة ودقة لوقيبوس ، الذى كان مقتنعا بوضوح بالفكرة العامة بأن النفس هى علة الإحساس فى الجسم ، على الرغم من أنه اخترع نظرية « الأصنام Idols » كعلة للرؤية ، وكعلة للفكر فى العقل . ولقد تابع ديموقريطس هذه الحلول بتأمل تنصليلى أكثر ، نذكر منها مسألة حواس الفرد ، وعلاقات هذه الحواس بموضوعاتها .

ولدينا فيما يتعلق بالإحساس بوجه عام ، عبارتان مثيرتان تعكسان آراءه . فلقد أخبرنا أولاً بأن الإحساس ينتج بعملية « للتغير » أو « التغيير » ، وهذه العملية تتفق تماما مع رأى الذريين المادى بالإجمال ؛ فالموضوعات الخارجية تصطدم بذرات النفس الموجودة فى الجسم وتزعجها فتبدل مواضعها ومن ثم يتبع ذلك الإحساس ، وهذا هو ما تقرره المادية الذرية ببساطة ساذجة . ولدينا هنا جرثومة الوصف الدقيق لأصل الإحساس الناجم عن الحركة الذرية والذى وصفه لوكرييتس .

والعبارة الثانية أسامية جداً فى كل نظريات الإحساس الذرية وهى « أنهم يجعلون كل موضوعات المس ملبوسة ، وإذا كان هذا كذلك فإن الحواس الأخرى تكون نوعاً من اللبس » ، فى النسق المادى البحث لا يمكن أن تكون هناك أية صورة للاتصال بين جسم وجسم آخر ما عدا بالتماس . وإذا كانت ذرات النفس السكروية فى حالة حركة ، فإنها تكون كذلك فقط ، بواسطة لمس تجمع ذرى آخر . وهذه الفكرة مستقرة بدون شك فى أساس كل النظريات عن « الأصنام » و « السيلان effluence » التى تقابلها فى وصف الحواس الأخرى . وفى النهاية فإن الذريين يشعرون بأمان معين بخصوص حاسة اللمس ، لا يشعرونه دائماً بالنسبة للبصر أو السمع .

وإذا كان الأمر كذلك ، فربما توقعنا أن ديموقريطس سوف يكرم بعض الاعتبارات لحاسة اللمس ذاتها . ولكن يظهر من فقرة منفردة يعالج فيها ديموقريطس إحساس

البرودة والسخونة ، أنه أشار إليهما على أنها راجعان إلى اختلافات في الحجم والشكل في الذرات المزلفة الموضوع . وليس لدينا دليل على أن ديموقريطس قد ناقش هذا ، فثيوفراستوس في نقده الطويل لنظرية الإحساس ، مرّ على هذه النقطة دون أن يلاحظها . والحذف الملحوظ هو بلا شك في الجزء الذي يرجع إلى نفس الروح الساذجة للذوق العام والتي حفزت ديموقريطس إلى نص آخر يقول فيه « الرجل هو ذلك الذي نعرفه جميعا ، ولعل ديموقريطس كان أيضا — كما أشار الثغذ الحديث — غير شاعر تماما ، بأن المشكلة الأساسية للنس سوف تبث بصورة حقيقية ، المشكلة النهائية المتعلقة بالعلاقة بين التماس الفيزيقي والإحساس السيكولوجي . وعلى أي حال فإنه لمن الواضح أن ديموقريطس في وصفه لبقية الحواس ، كان مهتما أساساً بأن يحسب حساب التماس . وأن هذا سبب له كثيراً من المتاعب .

ومن الواضح أن الحاسة القريبة الشبه باللس البسيط هي المذاق ، ذلك لأنه في المذاق ، تند أجزاء من الجسم — اللسان وسقف الفم — للتماس المباشر مع الموضوع ، ومن ثم فهي تدرك هذا الموضوع تماما كما يدرك أي جزء من الجسم موضوعا يلمسه . ولكن هذا ليس كل ما في الأمر ، فكما أن الجسم يزود بإحساس السخونة والبرودة من الموضوع الذي يلمسه بهذه الطريقة فكذلك يحصل اللسان وسقف الفم على إحساس أبعدي عبر عنه بصفات الحلاوة ، والمرارة ، والحوضة ، والمالحة ... الخ . وهذه ليست صفات أو كينيات للذرات ، لأن كينيات الذرات الوحيدة هي الحجم والشكل ، والثقل فيما يتعلق بالدوران السكوني السريع ؛ كما أنها ليست طبقاً لديموقريطس كينيات فطرية أو غريزية للتجمعات الذرية وفليس هناك من الكينيات المدركة الأخرى ( بجانب الكينيات الأولية الثلاث ) ما يوجد بالطبيعة ، ولكنها كلها مجرد خبرات للحس كلما تغير ، ومن هذه الخبرات يقوم الإدراك الحسي . وهذه الفكرة على جانب كبير من الأهمية في فهم نظرية الإحساس الديموقريطية ؛ فالاختلاف في المذاق هو أمر ذاتي بحيث



وليس فطرياً في الموضوع ، وهذا الاختلاف ينتج عن التغير في وضع ذرات النفس بالنسبة للسان ولسقف الفم .

ولكن ليست صفات المذاق لهذا السبب تعسفية ، إذ أنها تحدث ، حيث هي ، وحينما تكون ، عن انعكاس اختلافات الحجم والشكل في الذرات المولفة للموضوع . ولقد اهتم ديموقريطس بهذه النقطة اهتماماً واضحاً ، وفسّر بتفاصيل كاملة تأثير اختلاف الأحجام والأشكال الذرية على المذاق . ومثال ذلك أن المذاق الحاد ينتج عن ذرات صغيرة ولطيفة ، بأركان كثيرة ومنحنيات ، وتتخلل هذه الذرات الجسم ؛ وتجعله حاراً بواسطة إنتاج الخلايا فيه ، وذلك لأن ماهو حاصل على خلاء أكثر هو أكثر يسراً لأن يصبح حاراً . والمذاق الحلو يرجع إلى أشكال دائرية ، ولكنها ليست صغيرة ، تتخلل الجسم ولكن ليس بقوة أو بسرعة كبيرة . . وعلى هذا النحو ففسر ديموقريطس الاختلافات الصغيرة في الشكل التي تحدث تمييزات دقيقة بين الحموضة والمرارة والملوحة والحرفة .

والآن فن الواضح هنا أننا حصلنا على ميكانيكاً تيزم أكثر دقة من الحاسة البسيطة عن اللمس ، وأن الارتباط لا يزال بعد بعيداً عن الإحكام؛ ذلك أن الاختلاف في شكل ذرات الموضوع المقدم إلى الإدراك ليس تعرفاً بسيطاً على مثل هذه الاختلافات ، ولكن الاختلاف إنما يكون في الإحساس الذاتي البحث بالمذاق . وأكثر من ذلك فهناك احتمال أبعد للفشل في الوصول إلى الموافقة أو المطابقة ؛ فالاختلاف في الإحساس بالنسبة إلى الموضوع المدرك إنما ينتج عن تغيير مواضع ذرات النفس في اللسان وسقف الفم ، ولكن هذا قد يختلف باختلاف الأفراد أو يختلف بالطبع عند الفرد الواحد في أوقات مختلفة ، ومن ثم يصبح ماهو حلو بالنسبة لحيوان معين يبدو مرراً بالنسبة لآخر ، كما أن الرجل الواحد قد يختلف في أحكامه عن المذاق في حالتي صحته ومرضه ، لأننا يجب أن نعرف ، يقول ثيوفراستوس ، « لا الشيء الإيجابي فقط ولكن السلبي أيضاً ، مثال ذلك أن نفس المذاق لا يظهر على أنه هو نفسه بالنسبة للجميع ، كما يقول ديموقريطس ، ذلك لأنه ليس

هناك ما يمنع ماهو حار بالنسبة لنا أن يكون مرأ بالنسبة لبعض الحيوانات الأخرى ، ولقد أعطانا ديموقريطس في فقرة أخرى تفسيرا فيزيقيا يقول فيه ، إنه لمن الأهمية أن نعرف في أى حالات الجسم تدخل هذه ( الذرات ) ؛ إذ أن هذا التدخل في حد ذاته لا يحدث أدنى اختلاف لأن نفس الشيء ينتج أحيانا تأثيرات متضادة ، كما أن الأشياء المتضادة تنتج أحيانا نفس الشيء . . لقد تأكد هنا بقوة وعلى هذا النحو العنصر الذاقى فى المذاق ، ولكن المطابقة الدائمة والحقيقية بين الموضوع والادراك هى أمر خطير . وهنا يبعث القول المشهور لديموقريطس الذى سنفحصه ونحن بإزاء نظريته الميتافيزيقية وهو ، الحلوة تكون بالاتفاق والمرارة تكون بالاتفاق . . وهناك علامات على الاختلاف الممكن بين الإحساس والحقيقة .

ومن الواضح أنه من اليسير جدا ، وبدون أى إجهاد ، أن نرد حاسة البصر إلى مصطلحات اللمس ؛ فالموضوع الذى تراه لا يلبس عينيك ، ولكن يجب أن توجد صورة ، أقل مباشرة ، للتماس . لقد فسّر لوقيوس البصر بفكرتي « الأشباه ، أو الأصنام » . والأشباه تقذف باستمرار من سطح الأشياء ، وتسير فى الهواء حتى تتماس مع العين ، وبإثارة هذه الأشباه لذرات النفس ينتج الإحساس البصرى ، تماما كما يعطينا اللمس المباشر الأجسام الخارجية إحساسا بالحرارة أو بالبرودة ، إن الثقة الذين نسبوا هذه النظرية للوقيوس ، نسبوا أيضا لديموقريطس ، ونحن نجدها أيضا بهذه الصورة المقارنة البسيطة لدى أبيقور . إن فكرة التماس بقيت ومازال اللمس هو العلة فى الإحساس ، ولكن اختراع « الأشباه ، أو الأصنام » هو الذى يترك مجال الاحتمال الخطأ مثل أن « الشبه » قد يشوه أثناء عبوره . إن الصعوبات التى تعترض هذه النظرية كثيرة وواضحة ، فأرسلو مثلا آثار السؤال التالى : لماذا يجب فقط على العين أن ترى ، ولا يجب على أجزاء الجسم الأخرى التى تحتوى على ذرات النفس أن ترى ؟ كما تساءل ثيوفراستوس بمناسبة كيفية استطاعة شخصين رؤية بعضها ، وقال [إنهما لن يريا بعضهما لأن « أشباههما » يجب

أن يتصادما حينما ينظران إلى بعضهما. ولقد سخر أرسطو أيضا من عبارة ديموقريطس التي تقرر بأنه إذا كان هناك خلاء ، ولا شيء يتخلله ، فإننا نستطيع أن نرى ما إذا كانت هناك علة في السماء ، وهذه صعوبات سطحية ، ولكنها تشير إلى الضعف الذي يقوم وراء هذه النظرية .

وهناك مع ذلك دليل يرينا أن ديموقريطس نفسه كان قلقا من ناحية بخصوص هذه الصعوبات ، وكان يرغب من ناحية أخرى إلى أن يصل بنفسه إلى نظريات مبتكرة في الرؤية ، متملصا من العرف الذري الحاد ، ومتمتقا لتصور لوقيوس الفج . ولقد بدى واضحا أنه بدأ من فكرة المفكرين القدامى وهي أن ما يرى حقيقة هو الصورة أو الشبه في إنسان العين ، وقرر أن هذه الصورة أو الشبه هي شيء صلب يدخل في التكوين الرطب للعين ويستطيع بسهولة أن يطبع نفسه . ولهذا السبب فلقد أخبرنا ثيوفراستوس في وصف يحتفظ فيه ببعض المصطلحات الديمقرطية الفنية بأن « العيون الرطبة أفضل من العيون الجافة في الرؤية ، إذ أن الغطاء الخارجى يكون رقيقا جدا ومحكما ، بينما تكون الأجزاء الداخلية للعين كثيرة المسام والخلايا ، وخالية من الأحكام واللحم الصلب ولكنها تكون مليئة برطوبة كثيفة وناعمة . وحينما تكون أوردة العين مستقيمة وخالية من الرطوبة ، فإنها تصبح في شكل يتشابه مع الانطباعات ذلك أن كل شيء يتعرف على ما يشابهه ، ويبد وأن هذا كله يحمل علامة على اهتمام ديموقريطس الوثيق بالتفاصيل ، وربما لاحظنا أن فكرته عن « الأشباه ، الصلبة والجافة ، والتي تسقط في الأوردة الصلبة والجافة ، ومن ثم تعرف بها ، تتضمن فكرته التي تقول « أن ذلك الذى يفعل ، وذلك الذى يفعل متشابهان ، وهما نفس الشيء ، أنه فعل الشبيه في الشبيه » .

ولكن ما هذا « الشبه » الذى يكون في العين ؟ لقد أعطى ثيوفراستوس وصفا يقول فيه « إن الشبه لا ينتج مباشرة في إنسان العين ، ولكن الهواء النازل بين العين والشئ المرئى ، يرتبط ويدمغ بالموضوع المرئى وبالرائى ، ذلك لأنه يوجد من كل شيء سيلان ما يأخذ مكانه دائما . » ولقد ذهب ديموقريطس في

تفسيره إلى أن الشبه المطبوع في الهواء لا يتوقف مثل الانطباعات التي تشبه شخصاً مصنوعاً من شمع . ويبدو أن الفكرة هي أن « السيلانات » من العين ومن الموضوع تتقابل وتنضم في مساحة من الهواء ؛ بنوع من الصلابة الشمعية ، تطبع فيها الخطوط الخارجية للموضوع . والشبه الذي يتكون هكذا ، يدخل إلى العين ويسبب الرؤية . وهذا الوصف لا يرقى فوق مستوى الشبهة ، فإنه يبدو غير مؤيد أو مسند ، وربما أمكن للفرد أن يفترض أن فكرة مساهمة المدرك في تكوين الشبه ، يمكن أن تكون مشتقة من نظرية أفلاطون المؤسسة على تحولها عن رأى أمبادوقليس . ولكن يبدو أنه ليس هناك داع للشك في أن ديموقريطس قد سلم بفكرة « الانطباع » كعلة للشبه في إنسان للعين ، وهذه الفكرة نتجت عن نظريته المتوافقة عن السمع . وإذا كان لنا أن نخمن عن سبب هذه الفكرة المتقنة ؛ فمن المحتمل أن يكون السبب هو أن ديموقريطس رأى أن موضوعات الحاسة لها أبعاد ثلاث أو كما يقول هو « أبعاد ثابتة » ويكون للشبه في العين بعدان أو كما يقول هو « مسطحان » . إن الانتقال إذن يجب أن يتم في مكان ما بالعبور ما بين الموضوع ، والعين ، وتكوين « الانطباع » الذي يكون محسوبا معها .

ولكن كيف يمكن أن تتفق هذه الفكرة مع الفكرة الذرية التقليدية عن « الأصنام » التي قيل أن ديموقريطس سلم بها ؟ ليست لدينا معلومات عن هذه النقطة ، ويمكن فقط أن نفترض - إذا كان ديموقريطس قد سلم بالتأكييد بنظريتين متماسكتين وهما أن « الصنم » هو في الواقع « سيلان » من الموضوع ( في ثلاثة أبعاد ) ، وأن « الصنم » يشكل الانطباعات ذات البعدين في الهواء . وإذا كان الأمر كذلك ؛ فإنه يبدو أن منابع جديدة للخطأ قد فتحت ، « فالصنم » نفسه يمكن أن يشوّه أثناء الانتقال ، ويمكن أن ينتج انطباعات غير صحيح لنفسه ، كما أن الانطباع يمكن أن يشوّه قبل أن يصبح « شبيهاً » في إنسان العين . ولكننا يجب أن نكون راضين بافتقارنا إلى المعرفة الكافية عن هذه النقطة ؛ فما هو واضح هو أن نظرية « الانطباع » تبدو لا يقوّر معقدة جداً ، ومن ثم فلقد عاد إلى فكرة لوقيبوس الأكثر بساطة وهي أن « الصنم » نفسه هو الذي يدخل العين .

وهناك نقطة أخرى فيما يتعلق بالرؤية، وهي نقطة تقودنا إلى أعظم قطعة تحليلية ديموقريطية مميزة؛ فإذا سأل سائل عما يخبرنا به البصر عن الموضوع، فإن الإجابة تكون في المحل الأول: أن ما يخبرنا به البصر هو حجم الموضوع وشكله. والآن فهاتان الكيفيتان حقيقتان بالنسبة إلى الموضوع المركب، لأنهما في ذراته المؤلفة له. ولكن البصر يعطينا أيضاً إحساساً باللون، واللون طبقاً لديموقريطس ليس كيفية الأشياء أكثر من المذاق فديموقريطس يقول كما أخبرنا أرسطو، أن اللون غير موجود، فهو ليس حاصلًا على وجود موضوع حقيقي كالشكل والحجم؛ إن اللون إذن مثل المذاق «خبرة للحاسة»، لأنه إحساس يحدث بواسطة تغير، ذرات النمس في عين المدرك بسبب التكوين الخاص بالموضوع. والآن فإن الاختلافات في المذاق ترجع أساساً إلى الاختلاف في شكل الذرات المتحدة في تكوين الموضوع.

ويبدو أن ديموقريطس ينسب اختلافات اللون إلى «أوضاع» الذرات. إن دوران الذرات المؤلفة رأساً على عقب، أو خلال زاوية معينة، تنتج تأثيراً متفاوتاً من اللون على عين المدرك. ولقد فسّر ديموقريطس الفكرة العامة بعمق كبير، وبتحليل مفصل للألوان المتعددة، والتكوينات الذرية التي تسببها. ويفتح وصف ثيوفراستوس ثانياً مجالاً للشك؛ لأنه ينسب الاختلاف في اللون إلى الاختلاف في شكل الذرات أكثر من الاختلاف في الوضع.

ولكن هذا الوصف يعطى الفكرة العامة، وربما استطعنا أن نفترض بأن ديموقريطس قد قبل تأثير الشكل تماماً كما قبل تأثير الوضع. ولقد مسلم ديموقريطس بأن هناك أربعة ألوان أولية وهي الأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر؛ وأن إحساس اللون الأبيض تسببه ذرات ناعمة تختلف في برقيها وخفوتها طبقاً لترتيبها؛ وأن اللون الأسود ينتج عن ذرات خشنة ذات زوايا غير متشابهة. وأن اللون الأحمر ينتج عن نفس ذرات الحرارة؛ أي عن ذرات دائرية ولكنها أكبر، وأن اللون الأخضر ينتج عن اختلاف ترتيب الذرات

والخلاء . ويشق ديموقريطس من هذه الألوان الأولية الألوان الثانوية ؛ ومن الصعب علينا أن نتبع كيفية اشتقاق الألوان الثانوية هذه ؛ لأننا نجعل ظلال الألوان المعبر عنها بالكلمات الإغريقية ، ولكن يبدو واضحا أن هذا الاشتقاق لا يستند إلى أية اعتبارات عملية خاصة بزج الألوان ، ولكنه يستند إلى الاحساس الجمالي فقط للدرك في رؤيته الموضوعات الطبيعية . ولدينا على كل ذلك مثال عن اجتهاد ديموقريطس في تفسير التفاصيل الجزئية ، ولكنه لم يصلنا للأسف أى دليل على العلاقة بين هذه النظرية عن اللون ، وبين النظرية العامة عن الرؤية ؛ فنحن لانعلم كيف تصل ترتيبات وأوضاع الذرات في الموضوعات عن طريق « الأصنام » أو « الانطباعات » ، كما أن ثيوفراسطوس إنما يثير صعوبة مناسبة حين يسأل ؛ إذا كان اللون يرجع — كما في حالة اللون الأخضر — إلى ترتيب الذرات والخلاء ، فكيف يمكن أن تصل هذه إلى العين ، ذلك لأنه لا يمكن أن يوجد سيلان من الخلاء ،؟ ، ويمكن أن نضيف إلى هذا أن ديموقريطس لم يفكر في هذه المشكلة ولكنه تركنا نشعر بأن نظرية الرؤية كلها دقيقة ومتمنة وأكثر حسابا من نظرية المذاق ، وهذا ما يجعلنا نعول على ثقة لوقيبوس الساذجة بحقيقة الإحساس .

ويبدو أن ديموقريطس عالج حاسة السمع بنفس الطريقة ، وليس لدينا لسوء الحظ أية معلومات حية خاصة بهذه الحاسة عن رأى لوقيبوس ، ولكنه يمكن أن نفترض بأمان أنه سلم بالفكرة المنسوبة إلى المدرسة الذرية بوجه عام وهي أن « الصوت جسم » ، وتعبير آخر فنحن حينما نتفوه بصوت ، فإننا نقذف من فمنا جزء معين من الذرات المرتبطة في تركيب خاص . وهذا « الجسم » - أى الصوت - يسبح خلال الهواء ، ويدخل أذن السامع ، فيحرك ذرات النفس في هذه الأذن ، والنتيجة هي أننا نسمع . ولكن يبدو أن هذا التفسير لا يصف سماع نفس الصوت مرة واحدة بواسطة أشخاص عديدين . ومن ثم فلفقد قدم ديموقريطس فكرة موازية لتلك التي استخدمها في تفسير البصر . إن ثيوفراسطوس بعد تفسيره المتقن لنظرية الرؤية قرر أن ديموقريطس فسّر السمع بنفس الطريقة ؛ كما أن

واحداً من الثقة المتأخرين أقام هذه الفكرة بلغة مشوقة يمكن أن نقول أنها لغة ديموقريطس ؛ فلقد قال « إن الهواء يُفترق عنوة بالأجسام ذات الشكل المشابه ، وأنه يدور معها بشظايا الصوت ، ولقد عدّول هذا أيضا أهمية كبيرة على تشابه هذه الجزئيات من الهواء ، وقارن الطريقة التي تتجمع بها الحصى المرملة من نفس الحجم ، أو حينما نهبز غربالاً حاوياً على غلال أو حبوب فإن الفاصوليا والبازلا وغيرهما يجمعان كل على انفراد . وكل هذا بلاشك نقاش ديموقريطس . ويبدو الفكرة هي أن الجزئيات الصوتية تشبه الفيضان من موضوعات الرؤية ، أي أن « أصنامها ، تصنع « الانطباعات الهوائية » . وبهذا التشتت في كل اتجاه — ولكي تتم الوصف من منبع آخر — « يدخل الهواء في المكان الفارغ ، ويسبب الحركة ، أنه يدخل بمساواة في كل أنحاء الجسم ، ولكنه يدخل أساساً وفوق كل شيء من خلال الأذن ، لأنه في الأذن يقابل بخلاء أكثر وتوانى أو إبطاء أقل . ولهذا السبب فنحن لاندرک الصوت في بقية أجسامنا ولكن ندرکه فقط بالأذن ، وحينما يكون الصوت — ذات مرة — داخل الجسم ، فإنه يشتت بسرعة ( في استواء مع الجسم وليس خارجه ) . وهذه النظرية التي ذكرناها هكذا ، يبدو أنها تشير إلى تواز محكم بينها وبين نظرية الرؤية ، ويقوى هذا التوازي أو يشتد بالتمسك الذي يشير إلى الحالات المحيية أكثر من السمع : « نحن نسمع بشدة أكثر ، إذا كان الغطاء الخارجى كثيفاً ، وإذا كانت الأوردة فارغة ومتحررة بقدر الإمكان من الرطوبة والمسامات ، وذلك خلال الجسم كله ، وعلى وجه خاص خلال الرأس والأذن ... وإذا كان الأمر كذلك فإن الصوت يأتي بأكمله ، ويدخل خلال الخلاء الكثير ذا المسام والمتحرر من الرطوبة . . . ولكن هذا الوصف لا يتناول الإبهام والغموض ، ولكنه يبين حب ديموقريطس لتفسير التفاصيل . ولقد سأل أحد المعقنين بإزدراء كيف « تستطيع حفنة من شظايا التنفس أن تملأ مسرحاً سعته عشرة آلاف مقعد ؟ » ولكن تعقيد هذا غير مناسب أو غير لائق ، إذ أن ديموقريطس رغم مخالفة وصفه للاتقان ، فإنه يذهب قريباً من حل المشكلة أكثر من اقتراب الرأى الدرى التقليدى . وفي نفس الوقت يجب أن نلاحظ أيضاً بأن

٦٢ - ديموقريطس

تقديم ديموقريطس ، للانطباع الهوائي ، كوسط أو كوسيط يزيد من احتمال الخطأ بالنسبة لحاسة السمع .

وفيما يتعلق بحاسة الشم ، فإن معلوماتنا عن رأى ديموقريطس ناقصة أشد النقص ، أو هي ناقصة أكثر من الحالة التي عليها الحواس الأخرى . ولقد أعطانا لوكريتس الرأى الطبيعي الذرى ، وهو أن الشم سيلان مباشر من الأشياء . وقد اعتبر لوكريتس هذا السيلان على أنه يسير من أعماق داخل الموضوع ، بعكس الحال فى اللون الذى يأتى من السطح . وسواء عدل ديموقريطس ثانيا هذه الفكرة أولا ، وسواء اعتبر الشم ، كخبرة للحاسة ، مثل اللون والمذاق ، أو اعتبره كسيلان مثل الصوت ، فإن هذه كلها أمور غير مؤكدة . ولقد اشتمكى ثيوفراستوس من أن ديموقريطس لم يفصل كثيرا فيما يتعلق بحاسة الشم ، اللهم إلا فى قوله الغامض بأن الشم يحدث بواسطة « سيلان رفيع يأتى من الأشياء السميكة ، وليس من السهل علينا بالتأكد أن نفس هذا القول بدون قرينة .

وعلى الرغم من أننا عاجلنا الحواس الخمس ، ووضع لنا كيف أن ديموقريطس - إيماننا من بمبدئه الأول - رد هذه الحواس إلى حاسة اللمس ، - على الرغم من ذلك - فإن رأى ديموقريطس عن الإحساس لم يكتمل بعد . ذلك لأن الفكر عند ديموقريطس هو إحساس ، كما أنه « يتغير » ، أو كما يتضح من نص آخر « إن الإحساس والفكر هما تغيرات للجسم » . ويمكن أن نضيف إلى هذا ما علمناه من أن « الإحساس والفكر يحدثان عندما تقترب ( الأصنام ) من الخارج » . وهذا أمر غير واضح ، ولكن بالاستعانة بوصف العقل ، وبالتفسيرات الذرية المتأخرة عن هذه الفكرة يمكننا أن نعيد تركيب هذه الفكرة بيقين . فالعقل مثل النفس تماما من حيث التركيب ، فهما « نفس الشيء » ، ويختلفان فقط من حيث أن التجمع المحكم لذرات النفس يكون فى جزء واحد من الجسم وبالضبط فى الصدر كما يرى ديموقريطس . إن « أصناما » معينة تمتد - والتي تكون رقيقة لدرجة عدم استطاعتها تحريك ذرات النفس المتفرقة كثيرا على سطح الجسم ، وفى أعضاء الحاسة ، ومن ثم لا تستطيع إنتاج الإحساس - تمر خلال الجسم حتى



تصل إلى العقل . ولكن حينما تكون ذوات النفس في زمرات محكة ، فإن «الأصنام» لا تستطيع أن تمر بها بدون تحريكها ، ونتيجة هذه الحركة هو نوع معين من الإحساس نسمية بالفكر . والفكر بطبيعته مواز تماما للحركات التي تنتج الإبصار أو السمع . ونحن لا نستطيع أن نضيف إلا القليل لهذه الفكرة العامة ما عدا عبارة ثيوفراسطوس المثيرة التي تقول إن الفكر « يأخذ مكانه حينما تكون النفس — مع ملاحظة أن الكلمة العامة ( النفس ) تستخدم أيضا للعقل — متوازنة أو متعادلة في درجة حرارتها ، ولكن إذا كانت ساخنة جداً أو باردة جداً ، فإنها تغير الأشياء » . هذه الفكرة المشوقة التي تبين أيضاً اهتمامات ديموقريطس الفيزيولوجية ، يبدو أنها تفسر مدحه المشهور لعبارة « هو ميروس التي يقول فيها « إن هيكتور استنمذ هناك عقله » ، وهي العبارة التي اعتبرها ديموقريطس تعبيراً دقيقاً على تأثير الغضب الذي يهمل النفس ساخنة جداً ، ومن ثم غير قادرة على التفكير الحقيقي . والنظرية بأجمعها موازية تماماً لما قاله عن الحالات الممتازة للبصر والسمع .

ولا يبدو أن ديموقريطس ضمن فكرته عن اتحاد الفكر بالإحساس أكثر من هذا . وهناك صعوبات عديدة في هذا التصور ، أكثرها وضوحاً تلك الصعوبة التي أيقظت انتباه لوكريئس وهي أن الفكر ليس دائماً نتيجة لمؤثرات خارجية ، ولكن يمكن للعقل أن يدور تلقائياً على ذاته بالنسبة لموضوع معين أو غيره . ولذلك فلقد أتقن أبيقور علم النفس الخاص به كي يواجه مثل هذه الصعوبة ، والصعوبات الأخرى ، ولسكنه أبقى الأفكار الأصلية مثل : أن العقل والنفس هما نفس الشيء في تركيبها الذري ، وأن عمليات الإحساس والفكر متماثلة . ومن وجهة النظر الديمقريطية الخاصة ، ربما لاحظنا الجانب الاقتصادي الفذ لتصوره ، فالنفس والعقل هما نفس الشيء وموضوعاتها متصلة بنفس الاسلوب ، والفكر مثل الإحساس ويمكن ردهما إلى التماس المادى البحث . إن هذه الفكرة أساسية في نسقه ، ومتصبح على جانب كبير من الأهمية في ميثا فيزيقاه .

ولقد كان المعقبون القدماء يميلون إلى السخرية من نظرية ديموقريطس عن الإحساس ، وبوجه خاص ثيوفراسطوس الذي ندين له بتفصيل معلوماتنا ،

فلقد كان لا يكف عن تقديم أسئلة محرجة ومغيرة مثل : « إذا كان الإبصار يرجع إلى انطباع في الهواء ، فما الذى يعود منها إلينا حينما تكون ؟ ولماذا لا نرى الأشياء حول الطريق الخاطيء ( الذى تكون يدنا اليمنى فيه كيدنا اليسرى ) ؟ » و « عندما نرى أشياء عديدة في نفس المكان ، فكيف توجد الطباعاتها معا في نفس الحيز من الهواء ؟ » و « لماذا لا نستطيع أن نرى نفسك ؟ » . و بنفس الروح فإنه لمن السهل علينا أن نشير إلى أن هذه النظرية غير متمنة في التفاصيل ، وفي الاستحالة المطلقة للسيلان و « الأصنام » و للانطباعات الهوائية . والواقع أنه حينما تناقش الأساس العريض لنظرية ديموقريطس المادية البحتة ، فإننا نجد أنها لم تمس المشكلة التي وضعها هو لكي تحل ، إن هذه النظرية تؤسس الارتباط بين الموضوع وبين المدرك ، ولكنها لا تخبرنا حقيقة ما هو الفكر وما هو الإحساس - كما نعرفهما .

ولكنه من المناسب جداً أن ننظر إلى هذه النظرية كما قامت ، وكما حققت من وجهة نظرها الخاصة ، وعلى الرغم من أنه قد أشير إلى الثغرات والضعف ( التي ربما أمكننا تفسيرها إذا كانت لدينا معرفة كاملة ) فإنه لمن المستحيل ألا نعجب بتوافق هذه النظرية الكلى ، وبجانبها الاقتصادي ، الذي ترد فيه كل الخبرات المختلفة للإحساس إلى فكرة مركزية واحدة وهي فكرة اللمس . فيوجد إذن أساس مطروح في الصميم للبرهنة على الحواسي . وعلى العكس من ذلك ، ففي الطرق غير المباشرة والمتطرفة ، والتي بواسطتها يكون « التماس » مضبوطاً في بعض الأمثلة ، كما تكون احتمالات الخطأ موجودة ، فإن الطريق يكون مفتوحاً للشك وللريبة . ولقد وضع ثيوفراسطوس أصبعه على الضعف الحقيقي في هذه النظرية حينما اشتكى من رأى ديموقريطس عن انطباعات الحاسة بقوله « إن ديموقريطس جعل انطباعات الحاسة كخبرات للإحساس وجعلها في نفس الوقت مخصصة لاختلافات الشكل ، ولقد ارتأى ديموقريطس بأن فعل الإدراك ، يشارك فيه ، كلا من الموضوع والمدرك؛ ولكنه لم يميز بكفاية بين دور كل منهما . لقد ترك ديموقريطس مجالاً للنسق أكثر عناية ودقة لاتباعه ، ولقد كانت أفكاره الخيالية أقرب دنواً من الدقة العملية ، وأجدر من ذلك التوافق الفجح الذي نجد عند أبيقور .

- ٧ -

الأمه



## ٧ - الآلهة

إن الشواهد على اعتمادات ديموقريطس في الآلهة والدين ناقصة أشد النقص ، ومن الصعب علينا أن نضعها جنبا إلى جنب ، ولكن لما كانت هناك دلائل على رأى ما ، ربما أنار الطريق أمام أبيقور مع اختلافه في نواحي معينة وهامة عن نظريته ؛ فإنه من الأفضل أن نشير هنا إلى هذا الرأى باختصار .

لم يقبل ديموقريطس النظرية التقليدية التي تنادى بالدعاء إلى الآلهة ، كما لو كانت كائنات تقطن السماء ، بأسطة يد العون إلى المبتلين لها . ويتضح هذا الموقف من شذرة باقية يقول فيها ديموقريطس بازدرأ واضح ، « إن قلة من بين المتعلمين ، يرفعون أيديهم إلى منطقة ندعوها نحن الإغريق بالهواء ، ويقولون : إن زيوس ينعم النظر في كل الأشياء ، وهو يعلمها جميعا ، ويعطى ويأخذ ، وهو الملك على الجميع . » ونحن لانعلم على أى أساس أقام ديموقريطس نفسه هذا ، ولكن — وهذا أمر مشكوك فيه — إذا كان ديموقريطس قد اعتقد بوجود الآلهة ؛ فإنه يمكننا أن نقدر بأمان بأنه كان يسلم مثل أبيقور بأن الآلهة ليس لها دور في شئون العالم . وفي نفس الوقت ، كانت العقيدة العالمية في الآلهة تواجه ديموقريطس ؛ وهناك دليل يشير إلى أنه فسّر هذا في ثنايا الخطوط التي ربما توقعناها منه : فن ناحية أولى أشار ديموقريطس إلى أن ما يعتقد فيه ؛ إنما هو علامة زائفة آتية من ظواهر السماء ، « فالرجال في الأيام الغابرة كانوا يقولون إن حوادث السماء مثل الرعد والبرق والصواعق والتحام الأجسام السماوية وكسوفات الشمس وخسوفات القمر أرعبت الآلهة وكانوا يعتقدون أن الآلهة هم علة هذه الأحداث ، ولقد برزت هذه العبارة عند أبيقور ، ولكنها لا تكفيينا ؛ لأنه من الضروري أن تبين لنا كيفية قيام فكرة الآلهة في عقول البشر جميعا . ولقد أوضح ديموقريطس هذا في شذرة اقتطفها سكستوس منه عن دخول « الأصنام » إلى عقول الأفراد ؛ إن « أصناما » معينة تقترب من الأفراد ، ومن هذه الأصنام ما هو حمار ، ومنها

ما هو نافع . ومن ثم فإن الإنسان يبتهل لكي يتقابل مع « الأصنام » ذات الخط السعيد ، وهذه تكون عظيمة في الحجم ، ولا تحطم بسهولة . وعلى الرغم من أنها لا تقبل التحطيم ، وأنها تنبؤنا بمستقبل البشر ، فإنها ترى ، وتتفوه بالأصوات . ولقد استقبل القدماء الانطباعات منها معتقدين أنها إله ، على الرغم من أنه لا يوجد بجانب هذه الأشباه إله آخر له طبيعة لا تقبل التحطيم .

وربما أمكن أن نتعرف هنا بالتأكيد على نفس الفكرة العامة عن زيارة « الأصنام » التي نلاحظها عند السكتاب الأبيقوريين ، ولكن تظهر هنا نقاط جد مختلفة : فذكر ديموقريطس من ناحية أولى الأشباه الضارة مثل ذكره الأشباه النافعة ، يشير إلى أن ثيولوجيا ديموقريطس لا تتضمن فقط الآلهة بمعنى نعمها أو فائدتها ، ولكنها تتضمن أيضا الأرواح الشريرة ، ولذلك فهي تبدو وكأنها ديامونولوجيا أكثر من كونها ثيولوجيا . وهذا لا نجد له مثيلا عند أبيقور . ومن ناحية ثانية لم يشك أبيقور في وجود الآلهة ، واعتقد بأن الأشباه التي تزور البشر تأتي من شخصيات ذات وجود إلهي ، في حين أن العبارة الأخيرة في شذرة ديموقريطس يبدو منها وكأنه يشك في وجود دياموناته his daemons ما عدا الأشباه . وليست هناك أية إشارات توضح لنا بكفاية موقف ديموقريطس ، فالعبارة التي تطلق على الآلهة أو الديامونات daemons لفظ « الأصنام » ، والتي تقول بأن الهواء ملئ بها ، يبدو أنها توضح عدم اعتقاد ديموقريطس في أى حقيقة تقوم وراء « الأصنام » ، ولكنه يقول في عبارة أخرى ذات دلالة أكبر أن « الأصنام » تزور الحيوانات كما تزور الرجال ، ويمكن وصف « الأصنام » على أنها تأتي « من كائن إلهي » . وهذا تعبير يتوافق كثيرا مع رأى أبيقور .

ولقد اتهم شيشرون ديموقريطس في عبارة ذات نقد حاد — اتهمه — بضخامة تناقض أفكاره في المسألة برمتها « فديموقريطس يسلم ذات مرة بأن الأشباه منعم عليها بالطبيعة الإلهية الموجودة في العالم وفي مرة أخرى يقول إن الآلهة هي عناصر العقل التي توجد في هذا العالم ، وفي مرة ثالثة يتحدث عن الأشباه الحسية

التي تعودت على مساعدتنا أو لإيقاع الضرر بنا ، وفي مرة رابعة يتحدث عن الأشباه الهائلة ، والتي تكون ضخمة جداً لدرجة أنها تحتضن العالم كله من الخارج ، . وفكرة أن الآلهة هي عناصر العقل ، يجب أن تؤخذ جنباً إلى جنب مع هذه العبارة المساوية لها في الغموض وهي « يكون العقل لها في النار الدائرية الشكل ، ويبدو أن معنى هذه العبارة هو أن الجزئيات ذات الشكل الدائري التي تصنع كلام النار والنفس تنففسها من أشباه الآلهة .

وبالجملة ، فيجب أن تكون مقتنعين بأن نقول ، بأننا لانعرف عن نظرية ديموقريطس في الآلهة ما فيه الكفاية ، ومن ثم فلن نستطيع أن نفسرها أو ننقدها ومن الواضح أن ديموقريطس مع أنه سلم بنظرية « الأصنام » التي اعتبرها أبيقور أساس إلهياته ، إلا أنه اختلف مع أبيقور في اعتبار كون هذه « الأصنام » ذاتها « إلهية » ، ومن ثم ذهب إلى أنه لا توجد « كائنات إلهية » تأتي الأصنام منها .





— ٨ —

نظرية المعرفة



## ٨ - نظرية المعرفة

ليس هناك قسم من أقسام النسق الديموقريطي أثار مناقشات ضخمة ، وما يزال غامضا ، مثل تصور ديموقريطس للأساس الذي تقوم عليه معرفتنا . ولقد وثق هذا التصور في علاقته بالنظريات الإيلية منذ القدم مناقشة كاملة عن طريق أرسطو ، كما عولج بين أوساط الكتاب المتأخرين عن طريق ثيوفراستوس ، وسكستوس الذي احتفظ لنا بشذرات قيمة من كتابات ديموقريطس نفسه . وكان أرسطو يميل إلى تركيز الإهتمام على الإعتقاد الديموقريطي بأن الحقيقة هي في الظاهرة ، أما سكستوس فكان يركز الإهتمام على الشك ، بينما اهتم ثيوفراستوس أساسا بنظريات ديموقريطس التي تتناول الحواس الفردية ، وعالج هذه النظريات بروح نقدية عالية . ونحن نجد مثل هذا الاختلاف لدى الكتاب المحذرين ، إذ مال البعض منهم إلى اتباع أرسطو في ادعائه أن ديموقريطس كان « ظواهريا » ، وأيد البعض الثاني أن أساس ديموقريطس كان « عقليا » ، بينما أعلن البعض الآخر أن ديموقريطس كان شاكاً . وكل ما نستطيع أن نفعله هنا هو أن نعرض عرضاً موجزاً للأدلة التي تركها القدماء لنا وأن نحاول أن نستخرج منها بعض النتائج .

وإذا رجعنا أولاً إلى الشذرات الديموقريطية الباقية ؛ فإن الانطباع الذي تتركه هو أنه كان شاكاً أصيلاً . فالكثير من هذه الشذرات يبين هذا بصورة عامة منها : « يجب أن يتعلم الرجل هنا أنه ميتعد تمام الابتعاد عن الحقيقة ، و نحن لانعلم شيئاً حقيقياً عن أى شئ . ولكن كل رأى واحد منا هو دائماً في تغير (أى يحمل رأى كل إنسان إليه بواسطة تدفق « الأصنام » عليه من الخارج ، و « لأنه لا امر غير يقينى أن نعلم حقيقة كل شئ . » و نحن لانعلم شيئاً صواباً ونحن بإزاء الحقيقة ، ولكننا نعلم فقط أن الحقيقة تتغير طبقاً لأوضاع الجسم وأوضاع الأشياء التي تدخل فيه و تصطدم به ، ( وهذه ملاحظة ترتبط تماماً بالنظرية العامة للإحساس ) و « نحن لانعلم شيئاً على أنه حقيقى ؛ لأن الحقيقة تختبئ في الأعماق . » ولعل العبارة الأكثر تفسيراً للسياق الديموقريطي الفكرى هي تلك التي نجدها في قوله

المأثور ، والحلاوة تكون بالاتفاق ، والمرارة تكون بالاتفاق ، والسخونة تكون بالاتفاق ، والبرودة تكون بالاتفاق ، واللون يكون بالاتفاق ؛ أما الذرات والخلاء فهما الحقيقيان .

وبوضع هذه الأقوال جنبا إلى جنب ، يتكون لدينا أعنف هجوم على صدق الحواس ، كما تتكون لدينا دلائل كثيرة على المذهب الشككي . ولعله يكون من غير المدهش أن يخبرنا سكستوس أن ديموقريطس واتباعه اكتسحوا الظاهرة الواحدة والظواهر جميعاً . وعندما نقارن هذه الأقوال بنظرية ديموقريطس في الإحساس ، فإن أساسها يصبح واضحاً ؛ فكيفيات الشيء التي نختبرها بالإحساس مثل السخونة ، والبرودة ، والحلاوة ، والمرارة ، والأحمر والأخضر ، ليست في رأى ديموقريطس كيفيات حقيقية في الأشياء أو في الذرات التي تؤلف الأشياء ، إنها فقط « خبرات للإحساس » حدثت بلاشك بواسطة اختلافات شكل ووضع وترتيب الذرات ، ولكنها تكون متطابقة مع عدم الحقيقة ، كما تكون عرضة للتشويه بواسطة التكوين الذري لأعضاء الحس المدرك . وبواسطة مثل تلك الإحساسات لا نستطيع أن نحصل على معرفة حقيقية لطبيعة الأشياء ولجوهرها القسوى التي تختفي وراءها . وثمة نتيجة وحيدة تنتج إذا نظرنا إلى أكثر الشذرات المتبقية ، وهي أن ديموقريطس كان شاكاً ، طالما أننا لا نستطيع تحاشي إشارته إلى الحواس . وهناك قول مأثور آخر يبدو أنه يدفع موقفنا إلى الأمام ، فالحواس تمثل العقل ، لأنها هي التي تخاطبه قائمة « أيها العقل التمس ، إنك تستقبل اعتقاداتك منا ، أفنستطيع بعد ذلك أن نقهرنا ؟ إن نصرك عندئذ سيكون تماماً كتدميرك ، فالعقل يستقبل المعلومات من الحواس . وإذا أنكرك صدق الحواس فإنه يقضى على صدقه أيضاً . ويبدو أن هذا الحكم امتد من العقل إلى عمليات التفكير ، ومن ثم يكتمل الشك . إن الأساس الصلب الذي يتبقى من هذا كله هو الوجود الحقيقي للذرات والخلاء ، على الرغم من أنه ليست لدينا معرفة مباشرة بهما على الإطلاق .

ولكن ثمة جوانب آخر في المسألة . ففي إشارة مثيرة يحدثنا سكستوس أن ديموقريطس في كتابه المسمى « القوانين » ، ( مبادئ البحث ) قال إن هناك نوعين من المعرفة ؛ النوع الأول يتم خلال الحواس ، والثاني يتم خلال العقل ، والنوع الأخير يسميه معرفة « مشروعة » خصصها بالصدق في الحكم على الحقيقة ، بينما النوع الخاص بالحواس فيسميه معرفة « غير مشروعة » ، ينكر يقينيتها في تحديد الحقيقة ، وتبع سكستوس هذا بإيراد كلمات ديموقريطس نفسه وهي أن « هناك نوعين من المعرفة ، النوع الأول مشروع ، والنوع الثاني غير مشروع . ويتمى كل من البصر ، والسمع ، والشم ، والمذاق واللبس إلى المعرفة غير المشروعة ، ولكن المعرفة المشروعة تنفصل عن هذه » . ولقد أضاف سكستوس إلى هذا ، السبب الذي يراه هو في تفضيل المعرفة المشروعة على المعرفة غير المشروعة فيقول « لما كانت المعرفة غير المشروعة لا تستطيع طويلاً أن ترى الأشياء الأصغر فالأصغر ، ولا أن تسمع أو أن تشم أو أن تذوق أو أن تدرك باللبس ولكنها ( ومن الضروري أن نفحص ) تظل أكثر اتقاناً ؛ ( فإن المعرفة المشروعة تأتي للمعونة في هذا بطريقة أكثر دقة واتقاناً للفحص ) . ومن الواضح أنه يجب أن تفهم هذه العبارة بواسطة ربطها بالتأكد على الوجود الحقيقي للذرات والخلاء ، فنحن لا نعرف الذرات والخلاء ( وهما الوجود الحقيقي ) بالحواس ، ولكن نعرفها بالعقل .

إن طريق الحواس عرضة للخطأ ؛ لأنه يعالج التباين والتغير الماديين اللذين ينتجان إحساساتنا ، ولكن طريق العقل الذي يعالج الختائق التصوي هو طريق مشروع . وأكثر من ذلك هو ما يظهر عندما نفحص في طبيعة الحواس ، ونرى فشلها وعدم مقدرتها على سبر الأغوار التي تختفي وراء ادراكاتها ، ومن ثم يأتي دور العقل « بآلته الماهرة » ويقودنا إلى الحقيقة ، وهنا يبدو العقل كمدعم أكيد لحقيقة الفكر تجاه دليل الحواس . ولقد آتانا هذا كله عن طريق عبارة مثيرة لسكستوس يقارن فيها ويعارض كلا من المعتقدين بديموقريطس والمعتقدين بأفلاطون ، على الرغم من أن هذه العبارة تهتم من وجهة نظر أخرى بموضوعات

الفكر . والعبارة هي : « إن تابعي أفلاطون وديموقريطس ذهبوا إلى أن الحقائق فقط هي موضوعات النكر ، ولكن ديموقريطس وصل إلى هذه النتيجة لأنه رأى أنه ليس هناك شامل فيزيقي مدركا للحواس ، مادامت الذرات التي تكوّن كل الأشياء بتجمعاتها عارية من كل الصفات المدركة ، بينما ارتأى أفلاطون أن الأشياء المدركة تأتي دائما إلى الوجود ، ولكنها لا توجد أبداً ، . إن مقارنة ديموقريطس بأفلاطون هي مقارنة خيالية إلى حد بعيد ، وذلك إذا رأينا الاختلاف الواسع في رأيها ولكن الأمر المفيد هو أن نرى ذلك المعقب الأخير قادراً على جمعها معا بهذه الطريقة . ويبدو إذن أن الأساس المتين لنظرية ديموقريطس إنما وصل إليه من اعتباره حقيقة الفكر كحقيقتين نهائيتين هما الذرات والخلاء ؛ وهذا هو أساس رأى ناتروب الذى يقرر بأن لباب النظرية الذرية عقلي .

وتقابلنا عند هذه النقطة عبارة لديموقريطس يقول فيها إن « العقل والنفس هما نفس الشيء ، ، ولقد رأينا في الإشارة الأولى لهذه العبارة أنها نفس الشيء لأن بناءهما الذرى واحد ، ولكن تحليل السكيولوجيا الديمقريطية يبين أبعد من هذا ؛ إذ أن هذا التحليل يحمل في طياته القصور الذى يقرر أن عملياتها فى الفعل واحدة ، فالعقل يوقظ بواسطة تدفق « الأصنام ، وحركته تنتج فى الفكر . وبالضبط فإن حركة ذرات النفس الناتجة بالمثل عن أعضاء الحواس تنتج فى الإدراك . ولكن ما تأثير هذا الاعتقاد على الجانب الآخر من المعادلة ؟ أى إذا كانت «موضوعات الفكر ، « حقيقة ، فما هو الأمر فى موضوعات الإحساس ؟ لقد قرر أرسطو مرتين بنوع من القياس المضمرة عبارة ديموقريطس على النحو الآتى « النفس والعقل هما نفس الشيء ، لأن الحقيقة «هى الظاهرة ، أو بصورة أكثر اتساعاً « الإحساس تفكير ، والتفكير يتغير ، ومن ثم فإن ظاهرية الإحساس حقيقية بالضرورة . ، وهذا يبدو من الوهلة الأولى على أنه يدعم الإحساس . وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا نصل إلى الطرف المضاد للمذهب الشكى الذى وجدنا له تعبيرات ضمن أقوال ديموقريطس حفظها لنا سكستوس .

ما الذى يمكن إذن أن يقال عن هذا الاختلاف ؟ إن النقد يميل إما إلى إهمال الدليل فى جانب أو آخر، وإما إلى الطعن فى صحته ؛ كما أنه يعلن عن ديموقريطس الشاك ، والظواهرى والعقلى طبقاً للأفكار السابق تصورهما . كما أن الإدعاء القائل بأن ديموقريطس يجب أن يُستَـعَبَر المَبْشَر لا بيقور فى تأكيده على حقيقة الإحساس آثار سوء فهم غير محدود ؛ إذ أنه من الواضح أن نظرية ديموقريطس تختلف كثيراً عن نظرية أبيقور، كما أنها أكثر دقة واتقاناً .

ويسدو أنه من الممكن أن نضع نظرية ديموقريطس هذه فى نسق ؛ مع أن الإشارات التى وصلتنا عنها قليلة ومتناقضة . ويجب أن نلاحظ أولاً أن ديموقريطس يقول أصلاً بأن « الإحساس ، حقيقى أو أن « الفكر ، حقيقى ؛ والعبارتان هما أن « موضوعات الفكر حقيقية ، وأن « الظاهرة حقيقية . . وهذا يعطينا المفتاح والتذكرة بأننا يجب أن ننتقل فى أى نسق مادى من الخارج إلى الداخل وذلك إذا رغبتنا أن نفهمه .

إن الوجود النهائى والحقيقى فى المذهب المادى الذرى الديموقريطى هو الذرات والخلاء ، ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية الوحيدة يجب أن تكون معرفة الذرات والخلاء أيضاً من ناحية ملاحظتهما وسلوكهما . ونحن لا نستطيع أن نحصل على مثل تلك المعرفة عن طريق الحواس لأن الذرات والخلاء لا يدركان بالحواس ؛ لأنهما يعرفان فقط عن طريق العقل بواسطة الفكر . وعملية العقل فى البحث عن طبيعة الذرات والخلاء هى عملية « مشروعة ، كما أن موضوعات التفكير العقلى هنا « حقيقية . . ولكن كيف يحصل العقل على معرفته تلك بالذرات والخلاء ؟ لقد أشار البعض إلى أن ديموقريطس اعتقد بأن العقل له علم مباشر بالذرات الصغيرة جداً لدرجة عدم إثارتها للحواس .

ولكن لا يوجد لهذه الفكرة أى نصيب من البرهان . وحتى إذا كانت الذرات

يمكن أن تعرف مباشرة هكذا ؛ فإن الخلاء بالتأكيد لا يمكن أن يعرف ؛ ذلك لأنه لا يستطيع أن يتحرك ، أى شيء . إن المعرفة بالحقائق القصوى بواسطة العقل يجب أن تركز على معرفة الأشياء ، بواسطة الحواس ؛ كما أنها تكون في الواقع استدلالية من المعرفة الأخيرة ، يقول سكستوس في فقرة هامة ، لقد قال ديوتيموس : طبقا لديموقريطس إن معيار فهم الأشياء غير المرئية هو الظاهرة ، ولقد فسرت هذه الفقرة في لغة أكثر تلامها عقيد أبيقور ، ولكن معناها واضح ؛ فلقد سلمت ديموقريطس — مثل أبيقور فيما بعد . بأن المعطيات التي يؤسس عليها العقل معرفته بالذرات وبالخلاء ، معطاة بواسطة الظاهرة إلى الحواس .

وبدون شك في هذا المعنى كان أرسطو يقول بتغيير طفيف في استخدام العبارة إن الذريين اعتقدوا ، أن الحقيقة هي في المظهر ، ، والمظاهر أى ما يقدم إلى الحواس في إدراكها للظاهرة ، تحتوى على معطيات المعرفة الحقة للحقائق .

ولأنه لأمر هام جدا ذلك الذى أشار إليه سكستوس في تقديمه لتعبير من أكثر التعبيرات الشكية في عبارات ديموقريطس أراد به إظهار التناقض المديمقريطى ، ذلك أننا نجد فى الكراتريا Cratinria تلك العبارة التي تبين أن ديموقريطس بسهولة من وتعد بأن يخص الحواس بالسيادة على الاعتقاد . وهذا يبدو على أنه خطوة تجاه العبارة والظاهرة حقيقية ، كما أن هذه الخطوة يمكن أن نفهمها بسهولة من إصرار ديموقريطس على أن النفس والعقل هما نفس الشيء ؛ ذلك الإصرار الذى لا يرجع كثيراً إلى نظريته المادية الفيزيقية بقدر رجوعه إلى أهميته لعلم النفس عنده ؛ فالعلم بالظاهرة بواسطة الحواس يتحد مع العلم بالحقائق بواسطة العقل ، من حيث العملية .

ولكن لا يزال من الضروري أن نسأل : بأى معنى تكون الظاهرة « حقيقية » ؟ وكيف يمكن لهذه الفكرة أن تتفق مع العديد من إشارات الشك



الموجودة في الشذرات الباقية؟ ربما أمكننا أن نقرب من الإجابة ، إذا أخذنا مثالا للحواس وليكن « البصر » ، فالبصر يعطينا إحساسا بالموضوع من جهة حجمه وشكله ولونه ، والآن فإن اللون طبقا لرأى ديموقريطس ايس كيفية الموضوع ، وإنما هو « خبرة لحاستنا » ، فليس اللون حقيقة موضوعية وإنما يوجد اللون « بالاتفاق » ، ولذلك فإذا بنينا على مثل ذلك الإحساس، فإننا نجد أنفسنا أمام تفكير « غير مشروع » .

ولكن الشكل والحجم خاصيتان حقيقتان الموضوع باعتبارهما مركبا من الذرات والخلاء . بل إنهما أكثر من ذلك خاصيتان للذرات نفسها التي تكون الموضوع . وبقدر إلتفاتنا إلى المعلومات المتعلقة بهاتين الخاصيتين، وبهما وحدهما، يكون إدراكنا غير خاطيء « والظاهرة » التي هي الوحدة التي تجمع بين هاتين الخاصيتين وبين الثقل ( والثقل خاصية أيضا للذرات تكتسبها خلال الدوران السريع ) وليس أكثر ، هن « حقيقية » .

وهنا نحصل على سر الأهمية التي نسبها ديموقريطس لحاسة اللمس ؛ فهذه الحاسة وحدها تستطيع أن تعطينا معلومات مثل الشكل والحجم بدون أية إحساسات أزيد — ( ما عدا تلك المتمثلة في الحرارة والبرودة ) — تكون ذاتية ، وتؤدي إلى بليلة معرفتنا بالموضوع . ومن ثم تصبح الظاهرة حقيقية بمعنىين : ذلك أننا إذا استطعنا أن ننحى جانبا كل هذه الإحساسات الذاتية عنها؛ فإن هذه الظاهرة تعطينا معلومات عما يكون حقيقيا ؛ أي عن المركب من الخلاء ومن الذرات في حجم معين وفي شكل وفي ثقل . وثانيا فإن الظاهرة تمكننا بواسطة الاستدلال من أن تكون لدينا معرفة بالحقائق القصوى .

ولكن في اللحظة التي نأخذ فيها هذه الخبرات الذاتية على أنها تقرير عن الحقيقة الموضوعية في الموضوع ، يدخل « الطريق غير المشروع » في المسألة ويضللنا في متاهات العالم غير الحقيقي . ويجب أن نلاحظ الآن أننا نجد بالارتباط الوثيق مع

العبرة الشهيرة بأن اللون والحلاوة والمرارة وغيرها تكون « بالاتفاق » ، فإننا نجد — أعظم شك في الأقوال التي تدور بها الحواس على العقل . إن العقل يقع في خطأ ، ولا يكون له أساس ، عندما يبنى معرفته على « خبرات الحواس » ، ولكن عندما يحدد ذاته « بموضوعات الفكر الحقيقية » ؛ أي الذرات والحلاء ، ويؤسس نتائجه على الإحساسات التي تخبره بالصفات الحقيقية للأشياء ؛ فإنه يكون في « الطريق المشروع » .

وإذا كان هذا التحليل صحيحاً فيبدو إذن — مع أنه من الواضح جداً مسألة ما في أيدينا لكي نستنتج — أن ديموقريطس لم يكن شاكاً أو عقلياً أو ظواهرياً . لأنه لا يناسب أياً من هذه المقولات الحديثة ؛ لأنه لم ينكر أو يثبت حقيقة كل الإحساسات ولا كل الفكر ، ولكنه شيد لنفسه « نظرية في المعرفة » ، ذكية ومتناقضة ، ولكنها تركز مباشرة على تصويره الذرى للعالم .

فالحقائق النهائية للعالم أي الذرات والحلاء حقيقية ويمكن معرفتها عن طريق العقل . والظاهرة تسيّد على الحقائق النهائية وتبقى الخاصيتان الأوليتان أي الحجم والشكل ، لأنهما حقيقتان ويمكن معرفتهما عن طريق الحواس ، ويمكن للعقل أن يقوم باستنباطه بأمان من الظاهرة ، لأن الظاهرة كوحدة لهاتين الخاصيتين الأوليتين حقيقتية ، ولأن الإحساس — أي الإدراك المجرّد للظاهرة الحقيقية — هو والفكر نفس الشيء .

ولكن إذا ذهب مرة وراء هاتين الخاصيتين الأوليتين ، أي وراء حقيقة الظاهرة ، وإذا ألحقت بالموضوع ما يعتبر حقيقة على أنه خبرات ذاتية لحواسك ، وإذا أسست الفكر على هذه « الاتفاقات » ، فإنك سوف تقاد إلى لا شيء محدد .

إن إعادة البناء الفاحص لأفكار ديموقريطس هو أمر فيج ، وأكثر مسداجة من ذلك البناء الذي وُضع بعده بواسطة الناقدين المحدثين له . ولكن يبدو لي أن

أن هؤلاء الناقدين قد ضلوا بتفكير أرسطو المجرد والفلاسفة اليونانيين المتأخرين ، كما أنهم لم يحاولوا تفسير المشكلة الخاصة بالخطوط المادية لديموقريطس نفسه .

وبعد — فإذا كان هذا الوصف قريباً من الحقيقة — فإننا نستطيع أن نرى أن وضع ديموقريطس كان صعباً ، وماكراً ، ويفحص عن أساس غير مأمون فيما يتعلق بنسق العالم . ويبدو أن أبيقور قد شعر بهذا ، وأنه أبعده هذا كله في عودة مؤمنة تماماً إلى الثقة الكاملة في الإحساس .



— ٩ —

الأخلاق



## ٩ - الأخلاق

إن دراسة نظريات ديموقريطس تعتمد أساساً وإلى أبعد حد على رواية المؤلفين الأفدميين وأدلتهم ، كما تعتمد على مساعدة بعض المقتطفات التي نجدها صدفة ، وبكلمات ديموقريطس نفسه . ولكننا نجد تغييراً غير متوقع إذا ما درسنا نظريته الأخلاقية ، فقليل جداً ذلك الذي وصلنا عن الثقاة ، سواء عن طريق التفسير أو عن طريق النقد ، ومع ذلك فنحن نجد هيكلًا عظيمًا من الأقوال التي نسبت إلى ديموقريطس مكونة على هيئة ديوان شعر من « الحكم أو الأقوال المسأورة » ، ومجموعة بواسطة ستوباؤس . وهذه الأقوال منها ما يعالج الأفكار الأساسية ، وأكثرها ينظم بروح منتقلة حقل الحياة الإنسانية . كما أن هذه الأقوال تحتوي على أوجه نقد وعلى قواعد صالحة للتطبيق أو للتنفيذ ، سواء أكانت لديه نظرية أساسية أم لا . والسؤال الذي يقوم هنا بطبيعة الحال هو عما إذا كان يمكن اعتبار ديموقريطس مفكرًا متسقًا مع ذاته في النسق الأخلاقي — وإذا كان الأمر كذلك فما هو بُعد خطوط الفكر التي قدمها لايقور ؟ — أو أنه يمكن اعتباره كالأخلاقيين من نمط هزيود وثيوجينيس ، أولئك الذين وضعوا قواعد مشتقة أو متفرقة ترشدنا في الحياة ؛ ولقد ذهب واحد من منتقدي ديموقريطس إلى أنه كان لديه نسق مركزي مرتبط أو وثق الارتباط بنظرياته الفيزيقية ، وأن حول هذا البناء توجد أخلاقيات عملية ، ولكن ناقداً آخر مال إلى إنكار أن يكون لديموقريطس أى نسق بالمره .

ويجب علينا قبل أن نتناول أية مسألة خاصة بأفكار ديموقريطس الأخلاقية ، أن نقدم لمشكلة واضحة عنده . فلقد وجدنا ديموقريطس في العالم الفيزيقي ، يؤكد باصرار على عظمة « الضرورة » ، ويذهب إلى أنها القوة المسيطرة ؛ وفي الضرورة عنيت سلفاً كل الأشياء السكائنة ، والتي تكون ، والتي سوف تأتي . وكان ديموقريطس ينوي بهذا التأكيد أن يؤسس فكرة القانون الطبيعي ، وأن ينجح جانباً التصور اللاهوتي للعالم وفكرة الصدفة . وإذا امتدت هذه الفكرة — بمعناها الدقيق — إلى دائرة الفعل الإنساني ، فالنتيجة ستكون هي الحتمية البحتة .

وإذا تحتمت أفعال الإنسان ، وإذا كان كل ما يفعله هو نتاجا لا يمكن تجنبه الباطني ، وأن ما سيفعله في المستقبل هو معين سلفا ؛ فما هي إذن قيمة النظرية الأخلاقية أو حتى القواعد الأخلاقية ؟ ولقد بدا هذا السؤال ، للخرابة الشديدة ، وكأنه لم يخطر على بال ديموقريطس ؛ فليس هناك أي آثار له في أي من الشذرات الباقية أو لدى الثقة ، كما أن القواعد الأخلاقية قد أعطيت مع الحرية الكاملة في أن يطيعها الفرد أو لا يطيعها .

ولعل الأكثر غرابة من هذا ؛ هو ظهور الصدقة « مرة أخرى هنا في الجانب الأخلاقي ، وهناك فقرات عديدة تبدو فيها هذه الصدقة على أنها معارضة لإرادة الإنسان ولتنبؤاته فيها ، لقد اعتاد الناس أن يصوروا الصدقة على أنها عذر لمجاسمهم السيء ؛ ذلك لأن الصدقة تحارب فقط ضد البصيرة ، وأكثر الأشياء في الحياة تكون حادة النظر بالفهم الذي يقود إلى الإستقامة ، ويقاد الغي بواسطة مكاسب الصدقة ولكن أولئك الذين لديهم معرفة بمثل تلك الأشياء يقادون بواسطة الحكمة ، و « الصدقة هي التي تمنح هبات عظيمة ولكنها غير مستقرة ، والطبيعة وإثقة بذاتها ، ومن ثم فبوسائل نادرة ومعينة ، تمنح الصدقة الهبة العظمى للأمل ، والصدقة تنتشر أماننا كأداة غنية ، ولكن الضبط النفسي هو مادة الاكتفاء الذاتي . وتمثل الصدقة في كل هذه المنقطفات كفاية أقل من مجهود الإنسان ، ولكنها تتخذ في فقرة أخرى موقفا أكثر أهمية ؛ والشجاعة هي بداية الفعل ، ولكن الصدقة هي سيئة النهاية ، ، وفي كل هذه الفقرات تستخدم الصدقة بالمعنى الشعبي والفضفاض للحوادث التي لا تتكهن بها ، والصدقة ليست متناقضة هنا مع الاعتقاد الأساسي بالضرورة الناجم عن حتمية القانون الطبيعي ، والتي تفسر نفسها به ، ولكن بالنسبة إلى الانسان الذي لا يتعمق في كل أعمال القانون نجدده يلبس رداء الصدقة . ومع أن هناك تضادا مثيرا بالنسبة إلى كبت أو ضغط فكرة الصدقة في النظرية الفيزيقية ؛ إلا أنه يبدو أن ذلك يبين أن أخلاقيات ديموقريطس مستقلة تماما عن فيزيقاه ونفس هذا الاستقلال يمكن استخلاصه اذا نظرنا إلى حتمية إزاء السؤال الرئيسي عن الحتمية . أما أيقور فلقد أخذت المشكلة عنده طابعا حاداً ، فحارب بعنف ضد



« مصير الفيزيقيات » تماما كما فعل ضد « أسطورة الآلهة » . ولكن يبدو أن هذا السؤال الكبير لم يكن قد ظهر في وقت ديمقريطس ؛ ومن ثم فلقد نتجت عن ذلك محاولته وضع اتجاهات للحياة الأخلاقية ، في بساطة ساذجة ، غير شاعر بالصعوبة التي أثارها هو نفسه باصراره على عظمة « الضرورة » في العالم الفيزيقي . ويمكن أن تلخص قواعد ديموقريطس الأخلاقية في أن الإنسان حر في فعله كما يريد .

وهناك اتفاق عام على أن الكلمة الرئيسية في أخلاق ديموقريطس هي « السعادة » ؛ ولقد اقتطف الثغاة هذه الكلمة بمناسبة تصويره « للنهاية » ، كما أنها تكررت في العديد من التذرات الباقية . ولكن يظهر هنا للتوسؤالان رئيسيان هما : هل يمكن اعتبار « السعادة » على أنها أساس مبادئ ديموقريطس الأخلاقية أو أن « السعادة » عنده مشتقة من نظرية أوسع عن اللذة ؛ تمثل بالنسبة للسعادة نفس العلاقة التي قامت بين « رباطة الجأش » عند أبيقور وبين الأساس النهائي « للذة » ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هناك أي رابطة في النظرية العامة للاحاساسات بين هذا التصور الذي نجمده في الحقل الأخلاقي وبين الميقافيزيقا الذرية الديمقريطية ؟ لأنه لمن الواضح أن لهذين السؤالين أهمية كبيرة ؛ لأنه إذا كانت الإجابة عليهما بالإيجاب فإن ديموقريطس يصبح في الأخلاق ، كما كان في الطبيعيات المبشر بأبيقور ، ويصبح إدعاء أبيقور باستقلاله عن ديموقريطس أمراً لا يمكن قبوله .

ولقد أتت إلينها عبارة واحدة تتضمن الإجابة بالإيجاب على هذين السؤالين؛ فلقد أشار سكستوس في فقرة إلى مقتطفات من ديوتيموس أحد الثغاه ؛ إلى الاعتقاد بأن ديموقريطس ذهب إلى أن هناك ثلاثة « معايير » من بينهم « أن معيار الاختيار والاجتناب هو الشعور » . وإذا أستطعنا أن نؤكد هذه العبارة ؛ فسيصبح من الواضح لدينا أن « السعادة » ما هي إلا — طبقاً لديمقريطس — شكل خاص من « اللذة » وأنه سلم كما فعل أبيقور بأن الشعور المباشر للذة والألم في الحقل الأخلاقي هو الذي يختبر الخير والشر ، ويجب أن تختار اللذة وأن يبعد

الأم . إن نسق ديموقريطس كله يجب أن يرتبط بأساس من الاحساس ، كما أن « السعادة » يجب أن تأخذ مكانها كفكرة مشتقة . ولكننا لانستطيع أن نقبل عبارة سكستوس دون ما مناقشة ؛ ففي المحل الأول يبدو أن اللغة التي كتبت بها إنما تنتسب إلى عصر متأخر ، فالكلمات المستخدمة : « معيار » ، « الاختيار » ، « الاجتناب » ، « الشعور » ، كلها مصطلحات أبيقورية ، وليس لدينا أى دليل في أى موضع ، على ارتباطها بديموقريطس ، فلقد كانت هذه أفكاراً غير شائعة الاستعمال في عصره ، وقبل اختراع المصطلحات الأرسطية . وفي المحل الثاني ليس لدينا أى أثر على الاطلاق ، سواء في الشذرات أو عن طريق الثقة ، على مثل ذلك الرباط الأبيقورى الذى يربط بين النظريات الاخلاقية والفيزيقية . وأخيراً — وهذا استنتاج — فلقد رأينا أن موقف ديموقريطس بخصوص الثقة في الاحساس هو موقف أكثر تشككاً من موقف أبيقور ، فالرجل الذى يسلم بأن « الحلاوة » ، « المرارة » ، بالاتفاق ، لا يستطيع أن يربط نظرياته الاخلاقية بنسقه الفيزيقي على أساس الاحساس . ويمكن بصعوبة أن نشك في أن سكستوس كان يمد الطريق — بالاتجاه العام — لكي يربط ديموقريطس بأبيقور ، ولكن نظريات ديموقريطس وأبيقور — هنا على الأقل — كانت مختلفة .

ويبدو من الضروري إذن أن نجيب على السؤال الثانى بالنفى ، ولكن هل سيظل حقيقياً أن النظرية الاخلاقية الديموقريطية تقوم كلية على « اللذة » ؟ توجد هنا شذرة — لما كرره ديموقريطس مرتين بشكل مختلف — تقول « المتعة » وغيابها هي الحد للنافع والضار . وهذه تبدو على أنها شبيهة باللغة الديموقريطية أكثر من عبارة سكستوس عن « المعيار » ، كما أنها تقودنا أيضاً إلى اللذة القصوى . ولكننا لم نجد تأكيداً كبيراً لها ، فلقد اقتطعت هذه العبارة لارتباطها الوثيق « بالسعادة » وربما لم تكن أكثر من حكمة عملية لنيل أو بلوغ السعادة . وهناك أقوال أخرى تسير في نفس الاتجاه . ولكن ديوجينيس في إيجازه لنظريات ديموقريطس قال إن « السعادة ليست هي اللذة ، كما أخطأ البعض فهمها ، ولكنها حالة تحميس فيها النفس بهدوء وأمان ، غير مزعجة بالخوف والحزافاة أو بأى شعور آخر » . وهذا

القول بحفظ لنا التقليد الأصلي، كما أنه يقيم تمييزاً واضحاً بين «السعادة» وبين «اللذة». ويمكن أن نتمتط أيضاً قولاً سرياً نسب إلى ديموقريطس، ربط فيه الفكرة الأخلاقية — بطريقة أكثر اشباعاً من عبارة سكستوس — بالنظرية الميتافيزيقية الحقيقية وهو «أن نفس الشيء هو خير وحقيق بالنسبة للجميع ولكن اللذيد يختلف من فرد لآخر»، فهناك في عالم المعرفة حقيقة قصوى (وهي الذرات والخلاء) وهناك في عالم الأخلاق خير أعظم (وهو — تخميناً — «السعادة» ) ولكن في كل من هاتين الدائرتين تكون «الحلاوة» و«اللذة بالاتفاق»، ويختلفان من فرد لآخر. وإذا كانت اللذة إذن هي في رأى ديموقريطس كمية متغيرة ومتباينة، فليس من المقبول أن نعتبرها أساساً أخلاقياً نهائياً، فهى هنا تنبأ عن بالطبع مع «الخير» الكلى.

ويمكن أن نفترض إذن أنه لم تكن هناك أية فكرة رئيسية أعماق تقوم وراء فكرة ديموقريطس عن السعادة، كما أنه ليس من الصحيح أن ديموقريطس وصف «السعادة» كما فعل ديوجينيس في روايته عنه «كنهاية»؛ فتصور «النهاية» ينتمى إلى عصر متأخر، ويتضمن نسفاً منطقياً متقناً للأخلاق لا تسمح لنا به تلك العبارات المنفصلة التي وقعت بين أيدينا، والتي نسبت إلى ديموقريطس وبالطبع فإنه لم يكن صحيحاً — قبل أن يحول سقراط عقول الناس إلى البحث المنهجي في الحياة الأخلاقية — أن يدعى أى مفكر لنفسه امكانية وصف ذاته بأنه ذا لسق أخلاقى بأى معنى. لقد وضعت «السعادة» بواسطة ديموقريطس على أنها حالة العقل التي يرغبها الناس بروح بسيطة وساذجة تماماً. وعلى العكس من هذا فن الخطأ أن نعتبر عبارات ديموقريطس على أنها صيحات متفرقة، إذ أنه من الممكن تماماً أن نتعقب في أكثرها ارتباطها بالفكرة الرئيسية «السعادة»، وبجمع هذه العبارات معاً تتكون لدينا صورة من الحياة التي سلبها ديموقريطس لتلاميذه.

إن جهود إعادة البناء يستحق المشقة، ذلك لأننا سنجد — ونحن بإزاء هذا المجهود — أفكاراً عديدة احتلت مكاناً دائماً في الفلسفة الإغريقية المتأخرة، وعلى

وجه خاص في أخلاق أبيقور . وإذا لم يكن أبيقور مدينا لديمقريطس بالفكرة الرئيسية في فلسفته وهي اللذة ، فإن آثاراً عرضية كثيرة في التفكير الأبيقوري يمكن أن نتعرف عليها من مسلمات سلعه .

وربما حاولنا أن نحصل على فكرة أكثر تحديداً لما نعبه « بالسعادة » ؛ فديوجينيس يصف السعادة بأنها « الحاة التي تحيا فيها النفس في سلام وهدوء ، غير مضطربة بالخوف أو الخرافة أو أى شعور آخر » . وتخرج من هذه العبارة نقطتان هامتان ؛ فمن جهة أولى فإنه من الواضح أن ديمقريطس يفكر فقط في حالة العقل ، فالجسم كما رأينا هو بالتحديد عند ديمقريطس في مرتبة تلي « النفس » ومن ثم فإن ملذات الجسم إنما ينظر إليها فقط من ناحية تأثيرها في النفس . وهنا تناقض نظرية ديمقريطس نظرية اللذة الأبيقورية التي لا تهتم فقط بالجسم وحسب ، بل تجعل ملذات الجسم وآلامه هي نقطة البداية ، ومن جهة أخرى فحينما نأتى إلى الوصف الإسمى فإننا نجد لدينا توقعاً واضحاً للفكرة الأبيقورية عن « رباطة الجأش » ، كلذة حقيقية للنفس ، كذلك فإن ذكر الخوف والخرافة كسببين للاضطراب هو أمر له مغزاه . ويجب أن نتنبه هنا أيضاً إلى ما كانية نسبة آراء أبيقور بواسطة أحد الرواة إلى ديمقريطس ولكن من الواضح أن فكرة « السعادة » لإحدى أنواع الهدوء غير المزعج أعظم من اللذة الحسية والفاعلة ، ويمكن أن نعتبر هذه الفكرة — بحرية — على أنها فكرة أبيقورية أكثر من كونها فكرة قورينائية .

إن الفكرة العامة التي قدمها لنا ديوجينيس قد نشأت عنده من شذرتين هما : « يميل الرجل السعيد دائماً إلى الأفعال العادلة والقانونية ، وفي نومه ويقظته يكون سعيداً وقوياً وغير مبال » و « لأنه من الأفضل للفرد أن يقود حياته تجاه الأسعد ، مع أقل مشقة ممكنة ؛ وهذا يكون كذلك إذا لم يقم ملذاته على الأشياء القانية » . والصورة هنا هي صورة وضع سعيد ، يتسهب بالأشياء الجيدة وغير المزعجة ، ومع ذلك فهو وضع له أساسه — كما سيتضح ذلك — في أشياء النفس .

ولقد أضاف ديوجينيس إلى هذا التحديد قوله « إن ديمقريطس سماها أيضاً

(الكائنات الحسنة) ، وبأسماء أخرى أمدا ستوباؤس بثلاثة كائنات من هذه وهي « التوافق ، والسيتمرية ، ورباطة الجأش ، كما أعطانا شيشرون مترادفة رابعة وهامة وهي « ثبات الجأش ، ونحن لانعلم على وجه التأكيد ما إذا كان ديموقريطس قد استخدم هذه الكلمات على أنها مساوية أو معادلة تماما ، للسعادة ، أو إذا كان قد استخدمها ككيفيات مشتقة ؛ ولكن النظر إلى هذه الكلمات في علاقتها بالشذرات يمكن أن يلقي بعض الضوء على الفكرة الرئيسية . « فالكائنات الحسنة ، يمكن أن نعتبرها للوهلة الأولى تصوراً أوسع من « السعادة ، كما أنها تتضمن رفاهية الجسم . ولكن التعريف في أحد الشذرات والذي يذهب إلى أن « السعادة تقوم من الحالة الجيدة التي في بيتنا ، يبدو أنه يوضح أنه لا يشير إلى الحالة العقلية . ولقد تأكد هذا بعبارة يظهر فيها ديموقريطس وهو يستخدم الكلمة المضادة « الكائنات الرديئة ، وهي « غالباً ما يمتنع الإنسان من فعل الخير ، ولذلك فهو يناقش ذلك الذي هو حاصل بالطبيعة على أكثرية الكائنات الرديئة ، والفكرة هنا تتعلق بوضوح بالاضطراب العقلي . إن التوافق والسيتمرية يبدوان على أنهما وصفان لطبيعة « السعادة ، التي تتضمن توازن العقل ؛ وهذا التوازن يرجع إلى غياب الخوف والعناصر المزعجة الأخرى . ويبدو أن تصور السيتمرية يرتبط بفكرة « الوسط ، التي لعبت دوراً هاماً في فكرة ديموقريطس عن الوسائل التي نصل بها إلى « السعادة . أما رباطه الجأش فهي وصف مدهش للجانب السلبي لفكرة ديموقريطس إذ يبدو أنها لا تتضمن التصور الموجب للسعادة بالإضافة إلى القوة التي أشارت إليها شذرة مقطتفة . وإذا كانت كلمة « رباطة الجأش ، قد استخدمت حقيقة بواسطة ديموقريطس — وهذا ربما أمكن الشك فيه — فإن هذا سيعد سبقاً ملحوظاً على أبيقور . هذا ولدينا على « ثبات الجأش ، شذرتان باقيتان هما : « أن عظمة الصواب هي حكم شجاع وثابت ، و « ثبات الحكمة تستحق كل شيء ، لأنها الأعظم قيمة ، وهذا يشير إلى « رباطة الجأش ، في صورتها القوية كما تبين عبارة هوراتيوس « بألا تتعجب أدنى تعجب ، .

وهكذا أصبحت الخاصية العامة « السعادة ، الديمقريطية واضحة ، ولكن

هناك ثمة سؤال يقوم وهو ، كيف نحصل إلى هذه السعادة ، ؟ لقد ظهر ديموقريطس هنا وكأنه أفام بعض التحديدات وطبى بعض الاختبارات . فأولا تقوم السعادة عنده طبيعيا من اللذة أو المتعة ؛ وهو يقول في هذا ، إن المتعة وغياها هما — حد النافع والضار ، ويمكن أن نضيف إلى هذا القول عبارته القائلة ، بأن الألم هو حد الشر . ونحن نحتاج إلى النظر في هذه العبارات لاعلى أنها تقيم « السعادة ، على الأساس العريض للذة ، ولكن على أنها تمدنا باختبار عملي ؛ فنحن نتأدى إلى « السعادة ، إذا اخترنا ما يعطينا اللذة ، ونفتقدها إذا اخترنا ما يعطينا الألم . ولكن لا يجوز أن نختار كل اللذات ، ولذلك فيجب أن نشير هنا إلى تمييز هام ، فاللذات في غير وقتها تنتج ما هو غير لذيذ ، ومن بين جميع الأشياء يكون الإسراف أسوأ شيء في تعليم الشباب ؛ لأن الإسراف ينتج عنه تلك اللذات التي ينجم عنها مواقف شريرة . وهذه أفكار غامضة وعامة ، ولكن تلك الفكرة تصبح واضحة عن طريق الشذرة الهامة والكبيرة الآتية : « إن أولئك الذين يأخذون لذاتهم من البطن متجاوزين الكمية الواجبة في الطعام أو الشراب أو الحب ؛ تكون لذاتهم قصيرة وتستمر لفترة قصيرة هي فترة أكلهم أو شربهم ولكن آلامهم تكون عديدة وطويلة ، ذلك لأن الرغبة في نفس الأشياء تكون أبدية لديهم ... ولا يحدث لهم خير ، ولكن ما يحدث فقط هو متعة قصيرة تنتهى ومن ثم يحتاجون ثانية إلى نفس الأشياء ، وهنا وفي تناقض ملحوظ مع أبيقور ترفض بالتحديد اللذات الجسمية على النحو الذى أوضحته الشذرة السابقة ، على الرغم من أن سبب الرفض هو نفسه الذى أعطاه أبيقور وهو ذلك الذى يتعلق بالإسراف الذى يتخطى حد إشباع الرغبة الطبيعية . ونصل من هذا إلى أولئك أن الذين يفعلون هذا إنما يعانون ألما عظيما من أجل تجديد الرغبة . ولقد أصر ديموقريطس على تفوق النفس على الجسم بصوت واضح يقول فيه ، إن ذلك الذى يختار خيرات النفس ، يختار ما هو إلهى أكثر . أما ذلك الذى يختار خيرات الجسم ، فإنه يختار الخيرات الإنسانية « أو بعبارة أوضح ، أنه لمن الملائم للناس أن يدفعوا انتباههم إلى النفس أكثر من دفعهم الانتباه إلى الجسم ؛ لأن كمال النفس

يصحح أخطاء الجسم . بينما قوة الجسم بدون تعقل لا تجعل النفس حسنة مثال ذرة ، إن النفس يمكن أن تساعد الجسم ، ولكن الجسم لا يستطيع أن يساعد النفس . ولقد وجدت فكرة تفوق لذات النفس على لذات الجسم هذه في قول ديموقريطس ، إن السعادة لا تقطن في الأسراب ولا في الذهب ، إن النفس هي موطن السعادة . إن ما نملكه في عالمنا هو « الخيرات الإنسانية » ، ومن ثم فهي تتصل بخيرات الجسم .

وشبهه بهذا الإصرار على تفوق النفس على البدن ، ذلك العنصر الجمالي الملحوظ في أخلاقه الذي كان بمثابة الظلال السابقة على أفلاطون والذي كان جد متناقض مع أبيقور . يقول ديموقريطس « يجب ألا نختار كل لذة ، ولكن تلك التي تتعلق بالجميل ، فنحن نجد هنا أن فكرة « الجميل » ، فكرة أخلاقية أساساً ، وأصبحت عند أفلاطون فيما بعد مطابقة « للنيل » ، ولكن شذرة أخرى ترىنا أن هناك جانباً جمالياً كاملاً وهي : « أن اللذات العظمى تشتق من التأمل في الأعمال الجميلة » . كما أن هناك قولاً آخرًا يربط هذا تماماً بفكرة تفوق النفس على البدن وهو « إن جمال الجسم ليس إلا جمالا حيوانيا ، إلا إذا كان وراءه عقل » ، ولقد وضع أفلاطون هذين المقتطفين في ثنايا محاورته « الجمهورية » .

وما هو جدير بالملاحظة أن أرسطو شارك بنظريته عن « الوسط » ، وبعبارات مختلفة هذا المعنى الديمقراطي ، فاللذة الحقيقية التي تنتج « السعادة » ، تقوم من الاعتدال وتقع بين الإفراط والتفريط ، فالسعادة تأتي إلى الإنسان من خلال الاعتدال في المتعة والتوافق في الحياة ، والإفراط والتفريط يميلان إلى تغيير وإنتاج حركات كبيرة في النفس ، والفكرة هنا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلباب النظرية ، « فالسعادة تعتمد على الاختيار السليم للذات ، والذات الحقيقية هي تلك التي تأتي من الاعتدال ، ذلك لأن الإفراط والتفريط يزعجان النفس ويحطمان سيه تريتها ورباطة جأشها » . ولقد ظهرت نفس الفكرة بوضوح في القول التالي ، « المساواة أمر جميل في كل الأشياء ؛ لأنني لا أحب الإفراط أو التفريط » . « المساواة هنا هي الاعتدال

م ٨ - ديموقريطس

منظور إليه من وجهة نظر رياضية . ونفس المعنى نجده في القول التالي : « إذا أفرط شخص متجاوزاً حدود الاعتدال ، فإن أعظم الملمات سوف تصبح آلاماً . » والرغبة في الاعتدال هي علامة التامل لا الرجل . وأخيراً تظهر هذه الفكرة — في تطبيقها الخاص — على الخيرات العامة في المقطف التالي : حسن الحظ هو من سعد بممتلكاته المعتدلة . وسيء الحظ هو من كان قانع بالكثير منها . »

ويمكن أن نكون الآن فكرة دقيقة عن وسائل بلوغ « السعادة » فيجب أن نتجنب اللذات التي تتضمن آلاماً ، ولذات النفس تفضل على لذات البدن ، ويجب أن يكون الجليل موضوعاً للتأمل والمتعة والوسط هو ما كان بين الإفراط والتفريط . ولكن كيف يستطيع الإنسان إذن أن يختار اختياراً صحيحاً ؟ لقد أعطى ديمقريطس مثل أبيتور من بعده أهمية كبيرة « العناية الإلهية » ، أو « الحكمة العملية » ، في أحد أعماله المهمة بالتريتوجنيا أو أميناً و« وحد الخيرات بالعناية الإلهية وبتأليفه جناحاً قال : هناك ثلاثة أشياء تأتي من العناية الإلهية هي ، المشورة الحسنة ، والقول السليم ، والفعل الصحيح ، وتظهر قيمة العناية الإلهية في دوائر مختلفة كما تثبتها عديد من المقطفات منها « إن آمال أولئك الذين يفكرون تفكيراً سليماً يمكن بلوغها ، ولكن آمال غير العاقلين تكون فوق طاقتهم » ، « يكون الإنسان سعيداً لا من خلال قوة جسده أو ممتلكاته ، ولكن من خلال سلامة وإتساع أفكاره » ، « إنه لأمر عظيم أن ينكر سماء الحظ تفكيراً سليماً ، « السمعة والثروة بدون عقل ليستا من الممتلكات الآمنة » ، وهناك على وجه الخصوص شذرة مثيرة تقيم علاقة بين العناية الإلهية وبين الصدقة وهي . « لقد تعود الناس على أن يتصوروا الصدقة على أنها سائر مشورتهم السيئة ، ذلك لأن الصدقة نادراً ما تحارب العناية الإلهية ، ومعظم الأشياء في الحياة لمعسانا بالعقل ، تتود إلى الصواب » ، وهناك سلسلة من الأقوال عن « الغباء » تعطينا نفس الفكرة من وجهة نظر سلبية نقتطف منها القولين الآتين . « إن الأغنياء يميون حياة غير ممتعة ، فنياب العناية الإلهية يسبب فقدان الملمات الحقيقية . و « الأغنياء يشناقون كثيراً لما لا يوجد ،



ويحتفرون ما هو بين أيديهم حتى ولو كان أكثر ملاءمة مما هم بهم .

والعناية إذن هي المرشدة في الحياة لأنها تمكن الإنسان من أن يختار اللذات التي تنتج « السعادة » ولكن هل هذه العناية هبة فطرية أم أنها مكتسبة ؟ لقد كان ديموقريطس مؤمناً تماماً بقيمة التعليم ، فهو يقول في عبارة له ذات لجة سقراطية « إن الجهل بالأحسن هو علة الفعل الخاطئ » ، ولقد أكد في أماكن متفرقة على قيمة التدريس فهو يقول ، « يصبح الكثيرون جيدين بالتدريب لا بالطبيعة » ، ويقول « إن الطبيعة والتدريس هما نفس الشيء ، ذلك لأن التدريس يعيد تكوين الإنسان ، وبإعادته لتكوينه يقيم طبيعته » . والتناقض في القول الأخير بين الوضوح ، فالإنسان يولد بطبيعة معينة ، ويأتي التعليم فيشكله في طبيعة ثانية ، وهذا التشكيل — لا الغريزة الأصلية — هو علة الحرية . ولقد جمع ديموقريطس كلا من الطبيعة والتعليم وربطهما بالعناية ربطاً مباشراً في القول التالي « يمكن أن يكون هناك فهم لدى الشباب وفقدان له لدى المسنين . ذلك لأن الزمن لا يعلم العناية ، وإنما يرببها في الأوان المناسب وفي الطبيعة » . وهناك مقتطف آخر يربط بوضوح ارتباط التعليم بالفضيلة ، ويركز بطريقة مثيرة على الأقسام المختلفة التي يمر بها الفتى الأثيني في تعليمه في ذلك الوقت وهو : « إذا كان الأطفال فاسدين وراسبين في العمل ، فإنهم سوف لا يدرسون أبداً القراءة أو الموسيقى أو الألعاب ، وإن يدرسوا أيضاً الاستدلال الحارس الأمين للفضيلة ذلك لأنه ينتج من هذه ، أي الاستدلال هو أحب الأشياء استحقاقاً للنمو » . وهناك مقتطف آخر على الرغم من اهتمامه بالتعليم في جانبه الروحي إلا أنه نصر مثير بالنسبة لمؤلفه وبالنسبة لمشاركته الهامة في أفكار العصر التالي وهو « أن الثقافة هي حلقة النجاح ، وما رأى أولئك الذين يقعون في الشدة » .

وإنه لمن الممكن إذن أن نكتون فكرة واضحة جلية عما يقصده ديموقريطس « بالسعادة » . وما سلم به من وسائل بلوغها ، ويبقى إذن أن نرى ما إذا كان هناك أية فكرة يمكن أن توضع عن نوع الحياة التي يحياها الإنسان والسعيد . إن إعادة تكوين المذهب من الشذرات هو بالضرورة غير كاف ، ومع ذلك فهناك

كمية كبيرة من المعطيات التي تركت لنا يمكن لنا نستخلصه منها ، ويمكن أن ننظر في هذا الصدد أولاً إلى خلاصة عظيمة تعطينا صورته واضحة وتشير إلى خطوط هذه المسألة وهي :

• تأتي الروح السعيدة إلى الإنسان من خلال الاعتدال في المتعة والانسجام في الحياة . . . ومن ثم فيجب أن تمنع النظر في الأشياء من خلال قوتك ، وأن تكون قائماً بما تملكه ، غير مكترث بأولئك الذين يحسدون أو يتعجبون ولا تشترك معهم في التفكير ، بل يجب عليك أن تتأمل حياة أولئك الذين تكون أوقاتهم قاسية ، وأن تذكر آلامهم المفجعة حتى يبدو أن ماتملكه أو ماتحصل عليه هو كبير وموضع حسد منك أنت ، ومن ثم فلن ترغب في المزيد ولن تقامى فسكريباً . وبالنسبة للرجل الذي يعجب بالفتى وبأولئك الذين يباركهم العالم محاولاً أن يشترك معهم بالفكر طوال ساعات اليوم ، فإنه يجد نفسه مضطراً لأن يطلب أشياء جديدة ، وسوف توجهه رغبته تلك إلى القيام ببعض الأعمال التي لا تغتفر ، والتي تحرمهم بالقوانين . ومن ثم فيجب ألا يطلب الإنسان هذه الأشياء ، بل يجب عليه أن يكون سعيداً بغيرها ، وأن يقارن حياته الخاصة بحياة الأفل حظاً منه ، وأن يسلم بأنه أكثر بركة عندما يفكر فيما يقاسونه ، وأن يعتبر حياته الخاصة أحسن بكثير وذات حظ أكبر من حياة غيره . وإذا تمسكت بتلك الحالة العقلية فسوف تحيا حياة أكثر سعادة ، وسوف تتخلص من الكثير من الأرواح الشريرة في حياتك ، ومن الحسد ، ومن الحقد ، ومن الإرادة الشريرة .

وهنا يؤكد تأكيداً قوياً على أفكار الاعتدال من حيث تطبيقها ومن حيث قناعة الروح لا تتكون كله من رأى مركز في الحياة وهو أن تكون قيمة من هم أقل حظاً في الحياة أن يحافظوا على رضائهم الذاتي ، ولقد تكرر هذا الرأى في القول المثير الثاني : • إن الإنسان الذي ينوى أن يكون سعيداً ، لا يجب أن يفرط في نشاطه ، سواء من الناحية الفردية أو من الناحية العامة ، ويجب أن يختار في كل أعماله ما هو متناسب مع قدرته وطبيعته ، كما يجب أن يحترس من أنه الصدفة حتى وإن

قادته إلى تقدم ما فيجب أن ينحيم جانبا لكي لا يتم إلا بما يقدر عليه ، إذ الاعتدال في الوفرة آمن من الوفرة المفرطة . وهذا القول يعطينا صورة لمركزية النفس ، والحرص من النشاط المفرط ، ولكننا حينما نأتي إلى التفاضيل نجد أن ديموقريطس لم ينجح في تنفيذ هذه الفكرة .

وفي الفلسفة التي يلعب فيها الاعتدال دوراً هاماً يجب أن نتوقع تركيزاً كبيراً على فضيلة الإغريق الهامة وهي « ضبط النفس » . ويلاحظ هنا على التناقض بين ضبط النفس وبين الصدفة ، ويقول ديموقريطس في هذا المعنى « إن ضبط النفس يزيد المتعة ويجعل الملذات أكبر ، وهذه مشابهة بالضبط لفكرة الاعتدال التي تكون ملذاتها أكبر بالفعل ، لأنها ثابتة ولا تتضمن أية رغبة لا يمكن تحقيقها . وضبط النفس أكبر من اعتباره فضيلة خاصة بالمسنين « القوة والجمال بركتان للشباب ، أما ضبط النفس فهو زهرة العمر المتقدم ، « إن ضبط النفس بالنسبة للأب هو الإرشاد الأكبر للابن ، ، والملاحظة الأخيرة بوجه خاص هي ملاحظة ثاقبة . وخاصة ضبط النفس هذه يمكن تفسيرها بالقول التالي « إن تحمل الفقر بنبل هو علامة الإنسان الصابط لنفسه ، كما أن علاقة ضبط النفس المباشرة بالصحة الجسمية إنما تتأكد في عبارة أخرى مثيرة وهي « الإنسان يطلب الصحة من الآلهة في دعائه ، ولكنه لا يعرف أن لديه هو القوة عليها في نفسه لأن الإنسان يفعل أفعالاً مضادة ، وتصبح رغباته خائرة لصحته . ونفس الفكرة عن مسئولية النفس كرشدة لسوء استخدام الجسم إنما نجدتها في الشذرة المثيرة الطويلة التالية .

إذا ارتدى جسد رداءاً مضاداً للنفس ، بسبب آلامها وعلاجها الفاسد اللذين قاست منهما طوال حياتها ، وإذا عين ذاته قاضياً في هذه الحالة فإنه سوف يكون سعيداً بأن يتهم النفس على أساس أن بعض أجزاء الجسم تحطمت بواسطة الأهمال أو ضعفت بواسطة التسمم « بينما تحطمت الأجزاء الأخرى بالانغماس في حب اللذة . وهنا يبدو مشابهاً لتلك الحالة التي يتهم فيها الإنسان غيره بأنه أفسد بعض الآلات أو الأوعية علماً بأن ذلك قد حدث نتيجة لفعله هو الطائش « ونحن نجد في هذين المقتطفين تأكيداً على تفوق النفس على البدن ، وهذا أمر له مغزاه .

ولقد ظهرت نفس الأفكار في إحدى الفقرات التي عالج فيها ديموقريطس موضوع الرغبة : « الرغبة غير المعتدلة هي علامة الطفل وليست علامة الرجل ، ، إن الاشتها المفرط لشيء ما يعنى النفس عما عداه ، إن الرغبة في المزيد تفقد ما في اليد وهذا يشبه « كلبا في آيسوب » . ولقد أكد ديموقريطس تأكيذا صارما ، مرة أخرى درس الاعتدال بأن قال « إذا لم ترغب في الكثير ، فإن القليل سوف يبدو كثيرا ، لأن التشف في الاشتها يجعل الفقر مساويا للغنى . » والكثير من هذه العبارات وخصوصا الأخيرة تعتبر تبشيرا بمبادئ أبيقور .

أما مر الوصول إلى « ضبط النفس ، والقدرة على تحمل المصاعب فهو المزاوله العملية فيتحمل السكد أو التعب عن قبول أو إرادة أسهل أو أخف من تحمله بدون قبول أو إرادة ، وجميع أنماط التعب أحلى من البطالة خصوصا إذا كسب الإنسان ما يكفله أو علم ما يمكن أن يكسبه ، والعمل بهذه الروح يصبح أيسر ، فالعمل المستمر يصبح يسيرا عن طريق العادة ، وفي النهاية فإن هذا التدريب النفسى يصبح قوة كبيرة للخير أكثر مما تصبغه الغريزة الطبيعية ، « فأكثر الناس يصبحون خيرون بالممارسة أكثر من الطبيعة » . ونحن نعود هنا ثانية إلى أهمية التعليم ولكن من زاوية عملية أكثر .

ولقد عرف ديموقريطس أيضا الفضيلة الأساسية الثمانية التي سادت الفسك اليونانى بجانب فضيلة « ضبط النفس ، وهي الحكمة . ويمكن أن نفسر الحكمة بالقول « أن فن الطبيب يعرى « أمراض الجسد أما الحكمة فلإنها تشفى النفس من الألم ، والحكمة تكنسب بواسطة التعليم « فلا يمكن بلوغ الحكمة أو الفن بدون أن تتعلم » . أما الشجاعة فبى تساعدنا على تحمل الصعاب ، « فالشجاعة تقلل من الصعاب ، والشجاعة المطلوبة هنا أكثر من الشجاعة الفيزيقية ، « إذ الرجل الشجاع هو من يقهر لا أعداءه وحسب ، وإنما رغباته أيضا ، فبعض الرجال يكونون أسياءا للبدن ، ولكنهم يكونون عبيدا للراة ، وهنا نجد أن التصور الشعبي يعود ثانية في إصرار ديموقريطس على ضبط النفس . أما عن العدالة فإنه لمن

الضرورى أن نتحدث عنها بعد ذلك حينما نعرض لاتجاه ديمقريطس فى الدولة .  
ولسكننا نستطيع أن نجتمع هنا بعض الأقوال التى تعتبر العدالة أو لافضيلة للفرد .  
ولقد كان تصور ديموقريطس للعدالة وضعياً وإيجابياً ، « فالعدالة هى فعل ما يجب  
فعله ، واللاعـدالة هى عدم فعل ما يجب فعله بل تركه جانباً ، وبمشاركة ملحوظة  
فى الفكر التالى له رأى ديموقريطس أن ما يعنينا هنا ليس الفعل وإنما إرادة الفعل ،  
« أنه لأمـر حسن لا أن نبتعد عن اللاعـدالة وحسب ، وإنما أن نبتعد أيضاً عن  
الرغبة فيها ، وحب الأغنياء عقبة كبيرة أمام العدالة ، « فالرجل الذى يكون كلية  
عبداً للممتلكات لا يمكن أن يكون عادلاً ، كما أن الباعث على العدالة يجب أن يكون  
أرفع من الخوف من العقاب ، « فالامتناع عن الخطيئة لا يكون من خلال الخوف  
وإنما يكون من خلال الواجب . « ولقد ناقش ديموقريطس احترام الذات على  
أنه باعـث فى شدرة أكبر يقول فيها « لاتحترم غيرك أكثر من احترامك لذاتك ،  
ولا تكون مستعداً لفعل الشر إذ لم يعلم أحد بذلك ، بل يجب أن يكون استعدادك  
أقل مما لو كان يعرفه جميع الناس . احترم نفسك فوق كل شىء واجعل هذا القانون  
يتغلغل إلى قلبك لىكى لاتفعل شيئاً لاقيمة له . « ولقد قال ديموقريطس بنفس هذه  
الروح « أن ذلك الذى يعمل خطأ يكون غير سعيد أكثر من ذلك الذى أخطأ  
وهناك قولان آخران لا يقلان أهمية عن الندم ، « إن الاستشارة قبل الفعل أفضل  
من الندم بعده . « وبعـد الفعل يوجد مجال للندم . والندم يؤتى ثماره . « « إن  
الندم على الأفعال الخجلة هو خلاص الحياة . « ولقد تصور ديموقريطس كل هذه  
الأقوال بتخطيط رفيع ، كما أن بعض هذه الأقوال اكتسب مسحة مسيحية فيما  
بعـد ، ومع ذلك فهى تبدو نائية بعض الشىء عن التصور الرئيسى « للسعادة . «  
وأنه لمن الصعب أن نعتقد بأن هذه الأقوال لم تكن موحية ببواعث كثيرة أعمق  
من الرغبة فى حماية الفرد من الضياع . وعلى ذلك فإن ديموقريطس بدا وكأنه يبتعد  
عن فلسفته المركزية ، ويمكننا أن نتعقب نفس الاتجاه النبيل فى عبارته « إن تحمل  
الإساءة بوداعة يبين سمو النفس . «

وهناك عبارات متفرقة أخرى عن حياة الفرد يمكن أن تساعدنا فى تكملة

الصورة فالافتصاد أو التوفير هو فضيلة مطلوبة غالباً ، وهي في الحقيقة صورة من الاعتدال ، إن الافتصاد أو التدبير يظهر في خلية النحل ، ذلك لأنه يفعل كما لو كان سيعيش إلى الأبد . واقد تأكدت هذه الفكرة مرة أخرى وُفسرت سمويتها في ، نذرة مشرقة لاجابة تبين قوة ديمقريطس الواضحة في التشبيه البياني . يتبرل ديمقريطس «إننا شب أطفال الآباء المقتصدون أو المدبرين على الجمل ، فإنهم سيستبدون الراعدين نترأ على السيوف ، إذا فقدوا مكانهم الوحيد المفترض لوضع أقدامهم فيه عند النزول ، فإنهم سيفقدون حياتهم ولكن من الصعوبة إصابة هذه البقعة الوحيدة لأنه لا يوجد إلا مكان واحد ستمتلكه أقدامهم . وبالمثل يكون الأبناء ، فإذا فقدوا طابع التدبير والافتصاد الخاص بأبائهم ، فإن ما لهم سيكون الدمار ، ومع أن التدبير أو الافتصاد هو خير في ذاته ، إلا أننا يجب ألا نفرط في استخدامه ، ذالتدبير والجوع أمران خيران ، ولكن الوقت قد يأتي لسكى يكون الإنسان مبذراً ، فهذا التبدير يقود الرجل الخير إلى الاعتراف أو بالتسليم بالتدبير أو الجوع . ذ إن الحياة بدون ولائم أشبه برحلة طويلة بدون فندق . وهنا يعلو حب السعادة ، لفترة فوق الأخلاقيات ، ولقد ذم ديموقريطس البخل بجميع أنواعه وعلى أسس راسخة ، وفلاشتياق للتملكات مالم ينتهى بالاشباع هو أسوأ بكثير من الفقر المدقع ، ذلك لأنه كلما كان الاشتياق كبيراً كلما كان الشعور بالحاجة أكبر . ولقد ذم ديمقريطس أيضاً وبنفس المهارة الحسد ، وقال رجل الحسد يغير نفسه كما لو كان عدواً لذاته ، فهو يخترع فقط لنفسه رغبات جديدة لا يمكن تحقيقها . كذلك فإن المنازعة تنكص على أعقابها هنا ، ذ فكل المنازعات حمات ، لأنها حين تتجه إلى انقمة من مناوئها ، فإنها لاترى ميزات الخاصة ، ومن بين أقوال ديموقريطس الشهيرة قولان انبثقا مباشرة من خبرة ديموقريطس الخاصة ذ كر رجل أسسفار ، وهما ، ذ إن الاغتراب بحريعلم الاكتفاء الذاتي ، ذلك لأن كسرة ذن الخبز ومكسنة من القش هما أنجع دواء للجوع والملل ، وهذا القول يتعلق بصعوبات السفر ، وأما القول التالى فيتعلق بروحها العالية وهو ، ذ أن الأرض كلها مفتوحة للرجل الحكيم ، لأن العالم بأجمعه هو الوطن الأصلى للنفس الخيرة .

إن التصور الديمقراطي للرجل السعيد هو تصور سار ، فبالرغم من مركزية

النفس عن البواعث ، فإنه يوجد هناك الكثير مما هو جميل ونبيذ في النتيجة . ويمكن أن نتمتطف أخيراً بعض التأملات الساطعة عن الشيخوخة والموت . إن الحياة الكاملة هي شيء جميل في نظر ديموقريطس ، « فالرجل المسن يصبح شاباً مرة واحدة ، ولكن ليس من المؤكد أن يصل الشاب إلى الشيخوخة ومن ثم فإن الخير الكامل أعظم مما قد يأتى ويكون غير مؤكد . أما عن الشيخوخة ذاتها فقليلاً ما كان ديموقريطس يفتخر بها ، « فالشيخوخة عاجزة كلية ، أن لها كل أجزائها ، ولكنها في حالة افتقار ، ولقد حذر ديموقريطس تلامذته أكثر من مرة من أن يهتموا بالحياة من أجل الشيخوخة أكثر من اهتمامهم بالحياة من أجل الموت فيقول « إنه لغبي ذلك الذى يبغى حياة الشيخوخة خوفاً من الموت ، « لأنه لغبي ذلك الذى يتوق إلى الحياة خوفاً من الموت لامن الشيخوخة . إن الحياة السعيدة يجب أن تبقى سعيدة حتى نهايتها ، وهذا لا يتحقق لنا إذا امتد بنا العمر إلى الشيخوخة .

ويتحدث ديموقريطس غالباً إلى جانب عباراته السابقة عن الفرد - يتحدث - عن علاقة الرجل السعيد بكل من الحياة العائلية والحياة العامة . ولقد اتخذ ديموقريطس موقفاً مميزاً فيما يتعلق بالحياة العائلية؛ فلقد اتخذ الموقف الأرسطوذكسى اليونانى فيما يتعلق بالعبيد فيقول « استخدم العبيد كأجزاء الجسد ، كل جزء منها لغرضه الخاص . كذا كان رأيه عن المرأة ودورها مشيراً « فالمرأة أسرع من الرجل في تدبير المكائد ، ولا تدع امرأة تزاول الحديث لأن ذلك أمر خطير ، ودولية المرأة في قلة الحديث والبساطة في التزين ، وهذا موقف بيركليس ممزوج بقليل من المرح . وكان ديموقريطس يخشى الخضوع للمرأة ، فإن يُحكَم الرجل بواسطة المرأة هو أشنع إهانة له ، وهو بهذا يشارك مقت أبيقور لحب الأجناس . ولقد أقنع ديموقريطس أتباعه بالعدول عن طلب الأبناء وتكوين العائلة فيقول « إن تربية الأطفال أمر غير مأمون ، لأن هذه التربية إذا نجحت فإن باطنها يكون قتالاً وقلقاً ، وإذا فشلت فإنها ستؤدى إلى كارثة أخطر من كل ألم ، ويقول أيضاً : « لأننى لا أعتقد أنه يجب أن يكون للرجل أطفال ، لأننى أرى

في ملكية الأطفال أخطاراً واهمة ومشقات . أما المميزات فتكون نادرة ، كما أنها تكون ضعيفة ومتفاوتة ، وفي عبارات أخرى يضخم ديموقريطس صعوبات تكوين العائلة ؛ ففي إحدى أقواله المشهورة أوصى بأنه إذا كان هناك من هو في حاجة إلى وجود طفل ، فإن اختياره لكي يكون صديقاً له بالإضافة إلى السبب الساخر من أن هذه الخطة هي أكبر الأشياء مناسبة ، لأن الشخص يمكنه أن يختار الطفل الذي يلائم تفكيره من بين العديدين ولكن إذا أنجبت هؤلاء الأطفال لنفسك فسوف تكون هناك عدة مخاطر لأنك يجب أن تصبر على أو تتحمل الطفل الذي ولد . تضعف سخرية ديموقريطس من غير توقع وفي الحال فيقرر : بأنه من الممكن أن يكون لدى الفرد أطفال بدون أن يستنزف إلا القليل من ممتلكاته ومن ثم يقيم جداراً يدافع به عن ملكيته وشخصيته ، والدافع هنا ذاتي ولكنه يلبس الإنسانية لمساً ضعيفاً ، وشبيه بكل هذا القول الطيب التالي : وأن ذلك الذي يجد صهراً جيداً يجد أبناً ، ولكن ذلك الذي يجد صهراً سيئاً يفقد بنتاً .

وربما يمكن أن نسأل : أين يجد هذا الأعزب الساخر الكهل والسعادة ، في علاقاته بالآخرين ؟ والإجابة على هذا كما كانت عند أبيقور فيما بعد — هي في الأصدقاء . وهناك سلسلة من العبارات ترينا القيمة الكبرى التي أمسها ديموقريطس على الصداقة ، وأهمية المجهود في طلبها ، والحصول عليها ، فالرجل الذي لا يوجد لديه صديق وفي الأفل لا يستحق أن يحيا . . وإن الصداقة بإنسان معين واحد تساوى كل الحماقات . . ولا يمكن الحصول على الصديق بدون أن يكون هنالك مقابل لهذا ، فالرجل الذي لا يحب أحداً لا يجب من أي واحد .

ويجب أن تؤسس الصداقة على الأفكار العامة والاهتمامات : . فالتوافق هو الذي يصنع الصداقة ، ود فليس جميع أقارب الفرد أصدقاءه ، ولكن أصدقاؤه هم أولئك الذين يوافقونه في الاهتمامات ، وهذا يتطلب نمطاً سليماً من الشخصية . فالتيمة تذهب بالصداقة . . ود الإنسان الذي لا تستمر الصداقة عنده مدة طويلة



هو إنسان مضطرب المزاج ، .

ويمكن أن يكون هناك خداع في الصداقة ، فالكثيرون مما يبدون أصدقاء ليسوا كذلك ، والآخرون مما يبدون غير أصدقاء يصبحون أصدقاء بالصدفة . إن الكثيرين يبتعدون عن أصدقائهم عندما يتدهور حال هؤلاء الأصدقاء من اليسر إلى العسر . « من السهل أن تجد صديقاً في الظروف الحسنة ، ولكن إيجاد هذا الصديق في الظروف الصعبة يمثل صعوبة عاتية . »

إن التصور الديمقريطي للصداقة يقوم بلا شك على الأنانية ، ولكننا يمكن أن نتأمل هذا التصور بصورة أكثر قبولاً من فكرته عن الحياة العائلية ؛ ذلك لأن هناك جانباً كريماً في بعض عباراته تتعلق بالإحسان والامتنان . « يجب أن يستقبل الفرد أفعال الإحسان بنية ردها بأحسن منها . » « إن أفعال الإحسان الصغيرة المنبعثة في الوقت المناسب هي أعظم شيء لأولئك الذين يتلقونها . » « إن الرجل المحسن حقيقة هو ذلك الذي لا ينتظر جزاءاً . »

ومن ثم فإن هذه الأقوال تخفف على الأقل وبواسطة الشعور الحقيقي من حدة هذه النزعة الأنانية .

ولقد ترك لنا ديموقريطس كمية هائلة من المعلومات عن اتجاهه بالنسبة إلى الدولة ووظائفها . فلقد أصر من خلال تصوره للعدالة كفضيلة وضعية وإيجابية على معاقبة المذنبين . « يجب أن ننتقم من أولئك الذين يخطئون بأقصى ما يمكننا ، وألا نسمح لهم بذلك ، لأن في ذلك عدلاً وخيراً وعكسه جور وشر . »

وهناك سلسلة مثيرة من الأقوال نجدتها في مجموعة ستوباؤس يصل فيها ديموقريطس إلى مسألة معاقبة المواطنين للحيوانات من خلال الجزر العنيف . ومسألة قتل الأعداء ، ويربط وصاياها مباشرة بأخلاقياته في أسسها العميقة . فلقد أخبرنا بأن ذلك الذي يقتل الوحوش المتوحشة الضارة لا يكون مذنباً بل يشارك في « الوجود الجيد ، كما أن ذلك الذي يقضى على « الأشياء التي تضر

بالعدالة ، تكون له في كل تنظيم أو هيئة مشاركة كبيرة في « السعادة » والعدالة والشجاعة والممتلكات .

وطبقاً للقول السابق ؛ فكما يجب أن تقتل الوحوش المادية يجب أيضاً أن تقتل الرجال الأعداء ؛ وعلى وجه خاص قطاع الطرق والقراصنة .

ولقد أعلن ديموقريطس فيما يتعلق بالدولة ذاتها أن « أولئك الذين يرتكبون أفعالاً تستحق النفي أو السجن أو الجزاء ، يجب أن يُسْتَهْمُوا ولا يُسْتَرْكُوا . أما من يطلق العنان لهم بدافع الرحمة أو المنفعة فهو أئيم ؛ وهذا يجب أن يُسْخِر قلبه ، ويوجد هناك جناء دراكوني حول هذا ، ولسكن الدافع واضح ؛ فإذا كان على المواطن أن يحيا حياة سعيدة فيجب أن يتحرر من كل أشكال الإزعاج الخارجية والداخلية وأن يطبق المبدأ بصلابة .

وهذا هو الغرض من وجود القوانين . « فالقوانين لن تمنع أبداً أى إنسان من أن يحيا كعائون في ذاته مالم يضير الآخرين . إن خصام الإنسان المتحضر إنما يقوم أساساً في حسده الآخرين ، ولكن حتى هذا الدافع القاسى عن تنفيذ القانون يبين أنه يوجد شيء أفضل من القانون ، وذلك عن طريق الإقناع الذى يتضمن الاعتقاد .

يقول ديموقريطس « يكون للرجل قوة عظمى للفضيلة لو استخدم لهجة مقنعة ، وشجاعة ، أكثر من استخدامه للقانون والقوة ، لأن ذلك الذى يتعد عن اللاعدالة بقوة القانون يميل إلى فعل الخطأ سراً ، ولكن ذلك الذى يقود إلى الصواب عن طريق الاقتناع لا يميل إلى ارتكاب الخطيئة سراً أو علانية ، إذ « الغرض من القانون هو النفع لحياة الإنسان وهذا النفع يتحقق إذا كان لدى الإنسان استعداد للانتفاع به ، ، ففضيلة القانون لا تظهر إلا لأولئك الذين يقتنعون ، ، وهنا أيضاً نجد صلابة ديموقريطس مضادة بلسة إنسانية مخففة .

إن القواعد التى وضعها ديموقريطس عن الحياة العامة ووظيفة الدولة هي أمر

مدعش . إن الفقرة التالية « يجب على الإنسان الذي ينوى أن يكون مسعياً  
ألا يفرط في حياته الفردية أو العامة » . تعدنا لاتجاه هادىء وتعودنا إلى توقع  
صدور نصيحة من ديموقريطس بتجنب السياسة وعدم الاشتراك في حكومة الدولة،  
وبتكريس طاقاتنا للفلسفة .

ولكن هذه النصيحة في الواقع وفي الحقيقة مضادة للقول التالى : « تعلم فن  
رجل السياسة على أنه أعظم الأشياء ، وتعقب هذه الأحاييل ( السياسة ) التى  
ينتج عنها نتائج عظيمة ساطعة للرجال » ، كما يعود ديموقريطس أيضاً ويعطينا نصيحة  
مشابهة يفسر بها إعجابه بالدولة ووظائفها فيقول : « يجب أن يعتبر الإنسان  
شئون الدولة أهم من أى شىء آخر ، وأن يرى فيها أنها تسير سيراً طيباً . ويجب ألا يقنع  
إذا كان بمنأى عن الظلم والأذى يضع نفسه فى مكان القوة مخالفاً للخير العام لأن الدولة  
المنظمة هى أهم نجاح ، وتحتوى على كل شىء ، فإذا بقيت بقى كل شىء ، وإذا انتهت انتهى  
كل شىء . » وعلى الإنسان إذن أن يستعد للقيام بدوره فى حياة الدولة ، فإذا احتاجت  
الدولة لشغل ووظيفة كما يقول ديموقريطس فى عبارة أفلاطونية غريبة ، فمن الصعب أن  
تدار بما هو أدنى . وهذا يشير إلى أن ديموقريطس لم يكن يعتقد بأن الوظيفة  
العامة هى أنسب شىء بالنسبة إلى الفيلسوف ، ولكن يجب أن يكون الفيلسوف  
هو المهيمن على الأمور بالعرض ، وذلك خشية الحاكم السىء .

ولقد وضع ديموقريطس ما يؤكد هذه القضية بقوله « إنه لمن الخير أن يُسحك  
الأغبياء من أن يحكموا » وقوله « حينما يحتل السيئون مراكز الشرف ، يكونون  
سفهاء ومهملين ومشحونين بالغباء والتهور » . ويجب أن يعاقب الحاكم السىء  
كخائن للثقة التى أوليت له .

إن حسن سلوك الدولة فيما يتعلق بسعادة المواطنين طوم من أهم الأشياء ، ومن ثم فإن  
وظائف الدولة يجب أن تشغل بخيار الناس . وعلى الحكام أن يهتموا بهذا .  
ونستطيع هنا أن نتعقب ارتباطاً فكرياً وثيقاً لاجده فى العديد من الأجزاء  
الإخلاقية الديمقراطية .

ولقد فضل ديموقريطس النظام الديمقراطي من بين سائر الأنواع الأخرى من النظم . فالفاقة في ظل الديمقراطية أفضل من الرخاء في ظل الاستبداد ، وهذا يشبه النسبة بين الحرية إلى العبودية ، . ولكن يجب أن تكون الديمقراطية ثابتة وموحدة غير متزقة بالنزاع والفتنة ؟ ، فالنزاع المدني شر من جانبيين ، لأنها تعنى دماءاً شبيهاً بدماء الهزيمة من النصر ، ومن ناحية أخرى فإن الأفعال العظيمة تنتج الوحدة . والحروب هي الطريق الوحيد إلى توحيد الدول ، .

ويعود ديموقريطس ثانية ، وبلسة حقيقية للإنسانية فيعتبر أن هناك دوراً الأثرياء في سبيل تدعيم هذه الوحدة وذلك بأن يبذلوا في سبيل الإنسانية بصورة عملية فيقول : «لأنه حينما يناضل للأقوياء من أجل الضعفاء ويخدمونهم، ويترفقون بهم ، حينئذ تظهر الشفاعة الحقيقية ، فالإنسان لم يوجد منعزلاً ولكن وجد صديقاً ومدافعاً عن غيره ، والمواطنون من فكر واحد ، وما يترتب على ذلك من خيرات يكون أعظم مما يستطيع أى فرد أن يقوله ، . ولقد أدلى ديموقريطس بأقوال تعد من أكثر ما صرح به تأميراً عن الدولة كشيء عام ، وعن الشعور الطبقي الذي كان يحتاج معظم المدن اليونانية .

إن تعاليم ديموقريطس الأخلاقية لم تكن مؤسسة على أى مبدأ فيزيقي أو أخلاقي أصيل ، وكذلك لم تكن - بقدر معلوماتنا المنبثقة من الشذرات المتفرقة - نسقاً متكاملًا ، بأى معنى من المعانى ، لأنها لم تكن محاولة لاشتقاق الحياة بأكملها من مبدأ واحد عن طريق استنباط معقول . ولقد بشر ديموقريطس «بالسعادة» على أنها مرشد عملي خبير في الحياة ، كما أن العديد من الحكم والعبارات التي بقيت، خصصت لتحديد الطرق التي تمكن الإنسان من أن يكون حسنًا وسعيدًا . ولم تدع هذه التعاليم مجالاً للشك في الأساس الذي يحوى «الانانية» ، وكلنا كنا في حالة وعى بهذا الأساس كلما ركزنا على اتجاهه في الحياة .

ولقد كان نصح ديموقريطس مدعاة للسخرية ، خصوصاً في معالجته للحياة العائلية ، مع أن نظرته لم تكن ضيقة . كما أن قواعده كانت واسعة التطبيق وتقبل

الكثير من الاهتمامات ، والكثير من أجزاء الحياة الفردية والعمامة . وفي هذه الأوقات ارتقى اليونان إلى مرتبة النبيل الحقيقي متناسين للحظة الأساس العدائي .

وإذا تذكرنا أن ديموقريطس كان من فلاسفة ما قبل سقراط ، أى أن تعاليمه كانت سابقة على الشعور بمعنى المشكاة الأخلاقية وسابقة على قيام الحاجة للنسق الأخلاقي ، فيكن النظر إلى هذه التعاليم على أنها محاولة قام بها رجل ذو تجارب عريضة لكي يعطى النصيح لتلاميذه . وإذا نظرنا إلى الأيام اللاحقة له ، فسنبزى أنه أقام لهجة كثير من النظرية الأخلاقية التي أتت بعده ذلك لأنه شارك مشاركة ملحوظة في تعاليم أفلاطون ، كما أنه فسر الكثير من دقائق أفكار أبيقور المشهورة على وجه خاص . ولأنه لمن الصعوبة أن نعتقد بأن أبيقور لم يكن مدينا لديموقريطس في بعض هذه الأفكار . .



# الفلاسفة الذريون وأبيقور

نقله إلى العربية

الدكتور محمد عبودي إبراهيم

مراجعة

الدكتور علي سامي النشار





## سوابق النظرية الذرية

لم يظهر في العالم على الإطلاق نظام ذو أهمية للتفكير كالخلق الخاص لموجده . منفصل كلية عما مضى من قبل . فجذور هذا النظام يجب أن تكون في تأملات كثير من السابقين واكتشافاتهم . التي كانت تتقدم بدون وعى نحو حل واحد . فلا يمكن لهذا الحل أن يكون قد سبقه حل آخر وغالبا ما يحتمل أن يمر في هذه اللحظة بدون أن نعرفه ، ومع ذلك فبالنسبة لمن ينظر إلى الخاف فإنه ينظر إليه على أنه نتيجة لا مفر منه لتفكير سابق . وهكذا حدث بالتأكيد لنظرية التكون الذرى للكون عند اليونان ، ذلك لم يكن لإختراعا رائعا ومنعزلا ، ولكنها كانت النتيجة الطبيعية لسلسلة طويلة لتأملات الفلاسفة للطبيعيين الأوائل . شبيه بذلك طبيعة المسائل التي كانوا قد نصّبوا أنفسهم لحلها . وهي المسائل التي ازدادت في تعقيدها ، حيث أن كل مفكر جديد أضاف مشاكل أخرى جديدة معقدة . وأشار الاتجاه العام لما أعطوه من اجابات إلى نظرية الذرة وكأنها النتيجة اللانهاية ، وأعتبر ليوقبوس ( Leucippus ) ، الذى كان عبقرىا في إدراكه هذا ، نفسه ليس مجدداً بازراً ، بل أكثر منه موفقا بين نظريات سابقة ولنفهم حينئذ شكل نظام الفلاسفة الذريين ومحتواه ، فإنه يتحتم علينا أن نتقصى باختصار الخطوط الرئيسية للتأمل السابق ، آخذين بعين الاعتبار تحديد المشكاة التي ورثوها والظروف المعطاة لحلها .

∴

فغالبا ما كتب تاريخ التأمّل اليونانى الأول ، وليس غرضى أن أحاول أى وصف عام أو تقييم له ، إنما هدفت هنا فقط إلى تفصيله إلى حيث قاد إلى نظرية الذرة ، ولهذا فلسوف يكون من اللازورى أن نجرد من نظريات المفكرين الأوائل ما هو متصل بهذا الغرض ونهمل العناصر الأخرى التي تكن بعيدا منها ، ولكن هناك خطر أقل من أن نعطى صورة مزيفة على هذا النحو . لكون ما هو

جوهرى المناقشة الحاضرة ليس في الواقع إلا مجرد نواة لتأهلاتهم . لأن المسألة النهائية السكينة وراءها جميعا هي السؤال ، ما هو طبيعة ( *Physis* ) العالم ؟ انه لمن الصحة بلا شك أن هذا السؤال كان في الاصل دينيا أكثر منه طبيعيا . فتغير نشأة الكون ( *Cosmogony* ) نبتت من الدين وأنتجت علم الكون ( *Cosmology* ) . ولذا فليس من المستغرب أن نلمح تياراً خفياً لا هوتياً في نظريات كثير من الفلاسفة الاوائل وأنه من وقت إلى آخر يطفوا ببروز على السطح . فأيقور نفسه ، وهو الذي جاء بعد طاليس بحوالي ثلاثة قرون أو نيف . لا زال يجد أنه من الضروري التوصل إلى تلميذه أن يأخذ حذره من الخرافة ( *Myth* ) وأن يتعلق بعلم وظائف الاعضاء ( *الفسيولوجيا* ) ( *Physiology* ) ومع ذلك فنذ الوهلة الأولى يترأى لنا وكان الفلسفة تبدو وهي تحاول بأمانة تحرير العلم من أحكام الدين المسبقة وتنظر إلى الطبيعة على أنها وجود طبيعي بحت . وعلى هذا كان غرض المفكرين الاوائل عند ما طرحوا السؤال ما هي طبيعة العالم؟ هو افتراض بحث في الجوهر النهائي المادى الذى تركيب منه . ولهذا السبب فعلى إجاباتهم على هذا السؤال الاساسى ، وهو ما أعطيناها في المناقشة الطويلة التى تلت . يجب أن نركز اهتمامنا لأن تلك الاجابات تكون في الواقع سوابق النظرية الذرية .

•••

فلوكريتيوس ( *Lucretius* ) الذى تحفظ أشعاره نظريات المذهب الذرى . يكرث جزءا كبيرا من كتابه الاول لنقد من سبقوه من الفلاسفة الذريين . ونحن نهم بهذا الجزء اهتماما خاصا ، وهو من حيث أنه يعتمد كما هو قائم فعلا على عمل أبيقور يمثل التقليد المعتدل للمدرسة الذرية . وبهذا الخصوص لا تكن قيمته الرئيسية كثيرا في نقده ، الذى غالبا ما يلقى نظرة أبيقورية متحاملة وقطعية . ولكن في حفاظه على مفهوم الفلاسفة الذريين للخطوات التى يعالج به نظامهم .

يعترف لوكريتيوس ( *Lucretius* ) في نظراته السابقة بثلاث مراحل . ففي المرحلة الاولى تعطي الاجابة للمشكلة النهائية لتكوين العالم على أنها « عنصر ،

أو جوهر واحد ، ويعتبر هيراقليطس ( Heraclitus ) ممثلاً لهذه المرحلة أحسن تمثيل .

وفي المرحلة الثانية يضع الفلاسفة الذين سلبوا بأن الأساس النهائي يتكون من عنصرين أو أكثر ، ويربطه باسم الباذوقليس ( Empedocles ) الذى اعتقد أن العالم يتسكون من جميع العناصر الأربعة . وفي النهاية ، يضع نظرية أناكسا جوراس ( Anaxagoras ) التى بقيت بمنزلة على أصلها الفريدة ، كأقرب طريق لنظرية الذرة — مع أنها فى بعض الأحوال تكون القطب المقابل . وهذا التقسيم ليس بمجرد تقسيم عشوائى ، بل إنه فى واقع الأمر يمثل بوضوح كاف عملية التدرج الطبيعية من مذهب وحدة المادة إلى نظرية الكثرة شيئاً فشيئاً ، والتى كانت نظرية الذرة تتويجها لها ، ولذا فلن تكون أكثر من مجرد أمر ملائم أن نتبعه . وفى نفس الوقت يجب ألا نغالى فى تقسيم الفلاسفة الأوائل إلى مدارس بالرغم من أن ذلك يعتمد على أسباب منطقية وعلمية وتاريخية كذلك . لأن هناك ارتباطاً حيويًا يجرى خلال نظراتهم جميعها . فكل مرحلة جديدة فى الفكر ينبع من نقد ما سبقها ، وحق التفكير البناء بحق يهدف منه أحياناً أن يكون شكلاً من أشكال الهجوم . ولكن هذا ليس كذلك فى العادة حقبة بناءة ستبعتها فترة نقد ومنهارة ثانية ينبع بناء جديد على أساس جديد . ولذا فسيكون من الضرورى ليس مجرد اعتبار الممثلين البارزين للمراحل الثلاث الرئيسية البناءة ، بل أيضاً أولئك الفلاسفة الآخرين ، الذين مهدوا بموقفهم السلبي والنقدي بشكل واسع الطريق إلى التطور التالى . فإن بارمنيديس (Parmenides) ، ومن بعده زينون ( Zeno ) وميليسوس ( Melissus ) ، يتساوون فى أهميتهم كبشركين بالمذهب الذرى ، مثلهم فى ذلك مثل هيراقليطس ( Heraclitus ) وأمباذر قليس ( Empedocles ) وأناكسا جوراس ( Anaxagoras ) .

## فلاسفة مذهب وحدة المادة The Monists

تحت عنوان فلاسفة مذهب وحدة المادة (Monists) يمكن على وجه التقريب أن نجمع بين أولئك الفلاسفة الذين اعتقدوا أن الجوهر الأول ، الذي صنع منه العالم ، واحد . فتأملاتهم تسترشد على الدوام بالرغبة النهائية في التوحيد ، شمر زبما أكثر منه نتيجة مستنبطة بأن وراء جميع تعدد العالم وتغيره اللانهاى من حولهم يوجد بالضرورة جوهر واحد دائم لا يتغير أو يتبدل . ولكن بالرغم من أن الجميع تمسكوا بهذا الاعتقاد الأساسى فى مجموعهم ، فإن نظرياتهم اتسمت بشعور متزايد بصعوبة التفسير الوجدوى . وبعد أن نطق طاليس به وكان ذلك بوضوح أول من فعل هذا بكل تأكيد ، برز شعور أسىء إخفاؤه بعدم الرضى : لأنه لمن السهل تماما أن يفترض وحدة نهائية ، لكنه من الصعب بكثير أن نشرح كيف استطاع التحدد أن ينبت منها ، وكيف يستطيع الجوهر الأساسى الواحد والأشكال الكثيرة التى تظهر منه أن تصبح حقيقية على السواء . يمكننا أن نميز بوضوح فترتين تحوى الأولى مدرسة ملطية ، ، الجميع يتعلق بالآخر تماما ، طاليس (Thales) ، وأناكسياندر (Anaximander) ، وأناكسيانيس (Anaximanes) ، ويمثل الثانى منهم بالنظرية المستقلة والأصيلة لهيراقليطس (Heraclitus) الأفيسومى . وإلى هذه النظريات يجب أن نضيف النظرية الغريبة لبارمنيدس (Parmenides) الإيلى ، التى أنزلت بحق فى تعصبها لنظرية وحدة المادة وتغاضبها الذى لا يرحم عن ظواهر التجربة العادية فكرة وحدة المادة إلى خاف ومهدت الطريق إلى حل مشاكل متعددة .

\* \* \*

وبالرغم من وجود معلومات على قدر من الأهمية بخصوص طاليس (Thales) نفسه وأعماله ، رحلته إلى مصر ونقله علم المساحة (Geometry) إلى أيونيا ، وأهميته السياسية ومناذاته بالاتحاد الإيونى ، وتنبؤه المشهور بكسوف الشمس ،

فإننا نعرف قليلاً جداً حقاً عن آرائه الفلسفية . ولغرضنا الحاضر من الناحية العملية كل ما يمكن اعتباره مؤكداً هو مجرد تقريره الذي قال فيه أن الجوهر الأول هو الماء . أما لماذا انتقى الماء وكيف شرح خلق الأشياء الأخرى من الماء فإننا لا نعرف شيئاً ، ويفرض أرسطو طاليس أنه انتهى إلى نتيجة هذا عندما لاحظ أنه غذاء كل الأشياء هو الرطب ( Moist ) وأنه حتى الحار مخلوق من الرطب ويعيش عليه ، ، وأبعد من ذلك « أن بذور كل الأشياء هي في طبيعتها رطب ، ، ولكن يبدو هذا أكثر شبهاً باستبدال عصر متأخر ، بعد أن كانت الاهتمامات بعلم وظائف الأعضاء قد ظهرت ، وأنه لربما أكثر احتمالاً أنه اختار الماء لكونه مادة يلاحظها الجميع . لأن الماء بدى أكثر المواد احتمالاً في إمكانه أن يساعد أشياء أخرى على الظهور . رآه ليس فقط في حالته السائلة ، بل في حالته الصلبة ثلجاً وكذلك في حالته الهوائية ، وكما يحتمل أنه قد قال ، « رآه ، بخاراً . مثل هذه الملاحظة كان يمكن أن تقوده إلى استنتاج أنه كان في الإمكان أن يتحول أيضاً إلى أشياء صلبة أخرى ، يتصلب ليصبح أرضاً أو صخراً ، ويمر عبر الوسط الهوائي حتى ليصبح النار ذاتها . ولسوء حظنا الشديد أنه ليس لدينا بعد ذلك معلومات موثوق بها بخصوص نظرياته ، لأنه يبدو من المستحيل في الاستدلال المتعمق لخليفته المباشر أنه كان يقنع بمجرد النطق بمتعده . وعلى علاتها ، يجب بكل بساطة أن تقبل أساساً للتأمل الأيونى ويمسكننا أن نلاحظها كأثارة للاهتمام اللاهوتى . بالرغم من أن كثيراً جداً صنع منه — التقرير الذى يعزى إلى طاليس ( Thales ) بأن كل الأشياء مليئة بالآلهة ، ويبدو نفس النوع من النظرية الحيوية متضمن في حجته بأن « المغناطيس هو كائن حى لأنه يحرك الحديد ، » .

\* \* \*

وقد يبدو أناكسيماندر ( Anaximander ) ، الذى يوصف بأنه « رقيق ، لطاليس ، Thales » ، ويعنى هذا أنه كان عضواً في نفس الجماعة التى كانت تجمعها اهتمامات فلسفية ، ولو أنه لم يكن رجلاً متعدد النواحي العلمية ، أنه كان أكثر

جراحة وعمقا . لقد طور شيئا فيما يبدو كنظام للأجرام السماوية ، شارحا فيه طبيعتها وعلاقتها بعضها ببعض ، وكون فكرة جديدة عن الأرض وموضعها في العالم ، ونشر نظريته عن خلق الحيوانات والبشر ، وهي النظرية التي ، وقد يكون في ذلك أكثر تحمسا ، أعتبرت رائدة لنظريات التطور الحديثة .

وفي معالجته المشكلة الرئيسية ، يبدو وكأنه نقل عن طاليس ، Thales ، الفكرة العامة عن الجوهر الأول الواحد وبعد ذلك بدأ جاهداً في معرفة من أى طبيعة يجب أن تكون ، وما هي الظروف الأساسية لوجودها . وكانت الفكرة التي ألحت عليه بشدة متناهية هي أنها يجب أن تكون لا متناهية ، ( *ἀπειρον* ) ، وغير محدودة ، أى في امتدادها ، عندما نظر إلى العالم من حوله رأى أن هناك صراعاً مستمراً بين الأضداد : فالخار والبارد بديا في حرب كل مع الآخر ، وكذلك الرطب واليابس . والنتيجة هي الدمار والفساء المستمر . فإذا فرض أن وجدنا حينئذ المادة التي تجعل هذه الحرب المدمرة مستمرة وتعوض اصلاح ما تسبب من خسائر ، فإنه يجب ، يمكننا أن نقول ، أن يكون هناك رصيد دائم نسحب منه حتى لا يتوقف الخلق والوجود . فالجوهر الأول على هذا ، مهما كان أمره ، يجب أن يكون شيئا لا محدوداً : يجب ألا يكون في الإمكان على الإطلاق أن نصل إلى نهايته : يجب أن يكون لا نهائى . أضف إلى ذلك أنه يجب يكون لنفس السبب أبدي . أنه : ، كما قال ، لا يموت ولا عمر له . هل من الممكن إذن أن نصف خاصيته المادية ؟ أي يمكن أن يكون هو الماء ، كما اعتقد طاليس ( Thales ) ، أو حقاً هو واحد من الأشياء الأخرى ذات التجربة العادية ؟ ليس هذا بالتأكيد ، أجب أنا كسياندر ( Anaximander ) لأن هذه الأشياء معادية بعضها لبعض الآخر ؛ فالهواء بارد ، والماء رطب ، والنار حارة ، وإذا ما كانت أية واحدة من هذه لا متناهية ، فمن الواجب أن تكون حتى الآن قد وضعت حداً لكل الأشياء الأخرى . ماهى الطبيعة المادية . اللانهاى لا يقول لنا شيئا أنا كسياندر ( Anaximander ) ؛ إنما قنع بأن يتركها بلا تحديد ، ويسمى الفلاسفة المناخرون ، وهم يتحدثون عنها في لغتهم المعتادة ،

« مادة غير معينة ، أو شيئاً متميز عن العناصر ، أو حتى بدقة أكثر ،  
« طبيعة بين الهواء والنار أو بين الهواء والماء . مثل هذا النوع  
من انكلام يعتبر غير مناسب ، حيث أن التمييز بين « العناصر » ، بالرغم من أنها  
قد تعبر عن وجهة نظر أنا كسياندر (Anaximander) فاللا محدود يفهم بوضوح  
على أنه خارج جميع العوالم ، كما لو كان غلافاً شامعاً يحويها ، منه خلقت وفيه تستفي  
وستذوب في النهاية . ولم يقتنع أنا كسياندر بهذه الفكرة العامة ، بل استمر في  
وصف الطريقة التي صنعت فيها « العوالم » التي فهمها على أنها لا معدودة من اللا محدود ،  
ففي « اللا محدود » حركة دائمة ، جاءت بالعوالم إلى الوجود عن طريق انفصال  
« الأضداد » : ويبدو أن هذا يعني أن التزاخم المستمر داخل اللا محدود ، أحدث  
انفصال « الأضداد » ، وتشرح إشارة شيقة العملية وما يرتب عليها . « شيء قادر  
على إنتاج الحار والبارد انفصل عن السرمدي عند خالق هذا العالم ، ومن هذائمت  
دائرة من اللهب حول الهواء احتوت الأرض ، كما ينمو اللحاء حول الشجرة ؛  
ويجب أن نعلم أن قطعة من « اللا محدود » حدث أن انفصلت وانتشرت إلى ضدين ،  
الحار والبارد ؛ يحوى البارد الأرض في الوسط وأنتجت الدائرة النارية ،  
الأجرام السماوية . ومثل ذلك ستكون العوالم الأخرى ، بالرغم من أن في حالتها  
كان في الامكان أن يسكون زوج مختلف من الأضداد هي التي « انفصلت » . في مثل  
تلك العوالم تكون « الأضداد » في حالة صراع مستمر ، تارة الواحد ، وتارة  
الآخر تكون له اليد العليا ، لكن في النهاية يعوض كل منها ما أفسده ويشبعه  
لما سبب من ظلم طبقاً للوقت المعلوم ؛ ويعود التوازن تماماً ، ويدمر « العالم »  
وتذوب الأضداد مرة أخرى في اللا محدود . ويمر هذا الوصف البراق لمولد  
العوالم وموته ربما بالمشكلة الرئيسية للمادة النهائية ، ولكنه يساعد كثيراً في فهم  
الفكرة العامة عند أنا كسياندر (Anaximander) ، وتحوى بذور كثير من أفكار  
نشأة الكون التي بقيت خلال كل التفكير الأول واحتلت مكانها في نظريات  
الفلاسفة الذين ، ويظهر من أول نظرة تقهقر أنه بعد النظرة الفاحصة لأنا كسياندر  
(Anaximander) كان الواجب على أنا كسيانيس (Anaximanes) أن يراجع

نظريته القائلة بأن الجوهر الأول هو واحد من الأشياء المروفة في التجربة واختار  
الهواء . . . لكن بتدقيق النظر في نظريته يتضح لنا أنها كانت في واقع الأمر تقدما  
عن طاليس (Thales) وحتى عن أناكسياندر (Anaximander) ذاته . لقد  
كانت مشكلة أناكسياندر (Anaximander) أنه لم يستطيع أن يرى كيف كان في  
مقدور أي من الجواهر المروفة أن تتحول إلى الجواهر الأخرى ، ولهذا السبب  
تحدث عن فكرته عن اللا محدود ، واصفا إياه بأنه ليس هذا ولا ذاك من الجواهر  
لكن إذا كان في وسعنا إعطاء اجابة شافية لهذا التحول . فإنه قد يصبح في الامكان  
العودة إلى نظرية أقل تعسفا وأكثر تشابها بنظرية طاليس (Thales) وجد  
أناكسيانيس (Anaximanes) هذا التفسير في عملية التضخم والضمور ، أو بمعنى  
آخر ، التكاثر والتخلخل . فجميع الأشياء تتكون من الهواء . ولكن وجه الخلاف  
يعزى إلى كمية الهواء الموجودة قلت أو كثرت في حالة ضغط أكبر أو أقل . بمعنى  
آخر الفرق بين الأشياء هو في الكم لا في الكيف . ولقد تجنبنا الصعوبة الكامنة في  
نظرية طاليس ، وأكثر من ذلك أصبح في الامكان الآن تصور جوهر أساس كان  
في الحقيقة متجانسا ، بينا واللا محدود ، الذي تبناه أناكسياندر (Anaximander)  
الذي حوى الأضداد ، ظهر بأنه كان يحوى ميزة الخليط . ماهو إذن هواء ،  
أناكسيانيس (Anaximanes) ، وكيف استطاع هو تصور تحولاته ؟ لقد كانت  
هذه الفكرة في غاية الدقة وهي تحتاج إلى التقدير . ويبدو أنه بنى نظريته هذه  
معتمدا على التماثل مع جسم الانسان . وحتى كما تمسكنا مويانا نفسنا ، وهي هواء  
هكذا النفس والهواء يلفان كل العالم ، زد على ذلك ، لاحظ الواقعة الغريبة هي  
أنه إذا ما أخرجنا الهواء من رثيتنا بينا شفاهنا محكمة القفل ، فإننا نحس بالنفس  
يخرج باردا نسبيا . ولكن إذا ما كان الفم مفتوحا باتساع يخرج الهواء أكثر  
دفئا . من هذا استنتج أن الهواء المكثف بارد ، لكن إذا تخلخل فإنه يندو حاراً ،  
وعلى هذه الحقيقة بنى نظريته عن تكوين الأشياء الأخرى من الهواء . . . فعندما  
يكون الهواء في حالته العادية ، فإنه لا يرى للعين ، وهذا هو السبب في أننا لا نرى  
الهواء كما هو ، ولكنه يظهر لنا خلال البارد والحار والرطب والمتحرك ، أو إذا ما



بصورة طبيعية ، أنه عندما يصبح الهواء حاراً أو بارداً أو رطباً أو متحركاً .  
من هنا عندما بسط فكرته بالتدرج إلى أبعد من تجمدنا الحالية للهواء استطاع  
القول بأنه « عندما يكون الهواء رقيقاً يصبح ناراً ، وعندما يكتف ، ربما ثم  
سحاباً ، وإذا ما زادت كثافته أكثر يصير ماءً ، ثم أرضاً ، ثم أحجاراً .  
واعتمدت النظرية بحق على الملاحظة الأولية . ثم انتقلت عن طريق التخمين إلى  
أبعد من حدودها : فن جهة ظهر الهواء وهو يرق إلى أجسام نارية في السموات ،  
ومن جهة أخرى وهو ممسك ليصبح سحبا ، تنتج بدورها مطرا . وهي لا تتطلب  
منا خيالا واسعا لفهم العملية التي تستمر وتصنع أرضا صلبة وحتى أحجارا .  
لم يوضح أناكسيمانيس ( Anaximanes ) في نظريته الجديدة إذن ليس فقط كيف  
أن جوهر واحد متجانسا ، قد يخلف باقي الأشياء بدون أن يفقد هويته الخاصة  
به ، كما ذهب إلى ذلك طاليس ( Thales ) ، ولكنه وضع حسابا للخلق  
« اضداد ، أناكسياندر ( Anaximander ) بدون أن يضطر إلى افتراض وجودهم  
بالفعل في « اللامحدود ، فالحار والبارد ، والرطب والجاف هم جميعا نتاج  
اختلاف كمى في ضغط الهواء . ليس بدون سبب أن اعتبر أناكسيانيس في العصور  
السحيقة تنويحا للمدرسة الميائزية ، لأنه بالرغم منذ الوهلة الأولى تبدو نظريته في  
بعد نظرها أقل بكثير من نظرية أناكسياندر ( Anaximander ) ، فإنه ينظر  
إليها في النهاية على أنها توضيح أكثر منطقية للفكرة الأساسية للمدرسة وأنه تمرر  
من كثير من المشاكل المتضمنة في نظريات سابقه .

\* \* \*

أقامت المدرسة الميائزية إذن الفكرة الرئيسية عن وجود جوهر أولى واحد ،  
منه خلق كل شيء آخر ، وأوضحت أنه يجب أن يكون غير محدود ، وافترضت  
وسائل شتى يمكن عن طريقها لجواهر التجربة المختلفة أن تظهر للوجود . لكن  
بالرغم من أن نظرياتهم هكذا أوضحت مبادئ أثبتت أنها ذات أهمية كبيرة  
ودائمة ، فإنها لا زالت تعترضها صعوبات ضخمة بدت لإثنتان منهما في الحال أمام

العين . في المحل الأول أن اقتراض الجوهر الأول موجود كشيء خارجي عن العالم — غزن لا محدود للمادة . كما لو كان ، يمكن لأجزاء منه أن تنشق لتكون عوالم — هو على التو غير طبيعي وغير اتصادي . ثانيا ، لقد أبدى الميلزيون أنفسهم كارهين إحساسا بصعوبة الانتقال من هذا الجوهر الواحد الأول إلى الأشياء الأخرى المحسوسة : « فاللا محدود ، الذي قال به أناكسياندر ( Anaximander ) وهو الذي سوى « الاضداد ، لم يستطع في الواقع أن يصبح متجانسا ، وفكرة أناكسيانيس ( Anaximanes ) عن الاختلاف الكمي افترضت اللا واقعية . وبخصوص الجواهر الأخرى التي كانت في العادة هواء مكثفا أو مخلخلا فقط .

وكان من الواضح أن على هيراقليطس ( Heraclitus ) الايفسوسى أن يبدأ أول الأمر بمعالجة هذه المشاكل ، وبالرغم من أنه أنسكرك صلتته بسابقه وأن احتقاره لتفكير الفلاسفة لا يقل عن احتقاره لجعل العامة ، معلنا نفسه مالكا لسر فريد ، لم يستطع الناس أن يفهموه حتى وفاته هو ، وذلك عندما سمعوه في أول الأمر ، ولكن من الواضح أنه لم يضع الميلزيون له المشكلة التي عاجها ولكن أن حله لها بالرغم من أصالته الفريدة إنما يرتبط أشد الارتباط بنظريتهم . فالاكتشاف العظيم الذي يفتخر به هيراقليطس ( Heraclitus ) هو تشابه هوية الواحد والكثير : « الواحد من الكل والكل من الواحد .

فتأملات من سبقوه لا بد وأن تكون احتوت على هذا التقرير الغامض إلى حد ما : يقول هيراقليطس ( Heraclitus ) حقا ، أنه لا يكفي أن نفترض عنصرا خارجيا واحدا ، ووحده بحق هي التي يكونها تعدد الأشياء ، التي بدت لأول وهلة وكأنها تدمره ، وكما يؤكد هيراقليطس ( Heraclitus ) ، يوجد في العالم سيلان مستمر وتغير دائم : « فسكل الأشياء تذهب ، لا شيء يبقى » ، فهي في ذلك تشبه تيار النهر ، الذي تغير مياهه في كل لحظة لدرجة أنك لا تستطيع أن تنزل إلى نفس النهر مرتين ، ومع ذلك فورا هذا التدفق الذي لا يتوقف والتغير المستمر يكمن الدوام . فالأشياء الدائمة التفسير التي تخضع للتجربة

ماهى إلا أجزاء من كل باق ، ومرة أخرى ليس والصراع ، الذى بدىء لاناكسياندر (Anaximander) «ظلباً» ، يتناقض مع وحدة الكون : انه حقاً شرطه الأساسى ؛ « فالحرب أب للجميع وملك على الجميع ، . والعالم هو انسجام «لتوترات متعارضة» ، تماماً مثلما يعطى توتر الأوتار ورد فعله النغمة المنسجمة للقيثارة .

لهذا الحد يبدو الاكتشاف صورياً وتقريره قطعياً ، لكن هيراقليطس (Heraclitus) عرف مغزاه ، وأنه لاسهل أن تقتنص فكرته عندما نترجمها إلى تعبيرات طبيعية . ما هو إذن هذا الواحد الذى هو أيضاً الكل ؟ وكخليفة حقيقى لليلينيين فهم هيراقليطس (Heraclitus) واحده على أنه جوهر أول منه صنع كل شيء آخر ، واختار على ذلك النار : فالعالم كان وهو كائن وكما سيكون ناراً أبدية ، وكما كان طاليس (Thales) قد بنى نظريته عن الماء على أنه الجوهر الأول حين لاحظ تغيراته ، وكان اناكسيانيس (Anaximanes) ، كما نعرف ، قد دافع عن نظريته عندما اختار الهواء معتمداً فى ذلك على التشابه بينه وبين نفس الإنسان ، إذن فإن اختيار هيراقليطس (Heraclitus) للنار لم يكن بدون تسف ، لأن اللهب يبدو فى الحال أنه يوضح فكرة العالم الواحد بمادته الدائمة التغير والتبدل . فنحن نرى الوقود يتحول إلى لهب ثم يختفى ، وعلى الطرف الآخر ينفك الدخان ، ومع ذلك فاللهب فى حد ذاته ، وهو الدائم التغير فى شكله وموقعه ، يحتفظ بهويته الدائمة طالما أنه يتزود بالوقود .

وهكذا بالنسبة للعالم ، الذى تصور هيراقليطس (Heraclitus) وجوده على أنه « طريق صاعد وطريق نازل » ، شأنه فى ذلك شأن حلبة السباق فى بلاد الاغريق . فى المقدمة تكون النار الأبدية ذاتها ، على الطريق النازل ، حيث تصبح الحرارة منطفئة ، تتحول النار إلى رطوبة ، والرطوبة بدورها تتصلب وتتحول إلى أرض . ثم بعده يبدأ الطريق الصاعد ؛ ثم تتحول الأرض مرة أخرى إلى سائل مائى ، وبتبخار الماء وانتقاله مرة أخرى إلى النار يزود الوقود ليجهل النار مستعرة إلى الأبد . كيف تم هذه العملية ؟ هل هذا حقاً تغير فى المادة ، حتى تقول أنه لا يوجد

في واقع الأمر جوهر أسامي واحد ، أم أنه تغير كمي ، كالذي تصوره أناكسياندر (Anaximander) أم هو شيء آخر غير ذلك ؟ أن الاجابة ، بالرغم من أهميتها القصوى ، لا يمكن إعطاؤها بسهولة . تذكر الرواية بالتأكيد « التكثف والتخايل » فيما يتصل بنظرية هيراقليطس (Heraclitus) ، ويفترضها أيضاً نقد لوكريتيوس (Lucretius) ، لكن روايات هيراقليطس (Heraclitus) من جهة لا تستند على مصدر جيد . وربما يكون قد حدث خلط بينها وبين نظرية أناكسياندر (Anaximander) ومن جهة أخرى فبالرغم من مهاجمة لوكريتيوس (Lucretius) الاسمية لهراقليطس (Heraclitus) فإنه قد يهدف مع ذلك مهاجمة جميع فلاسفة نظرية وحدة المادة .

ويمكننا الحصول على ضوء أكثر من فقرات معينة تصف « علم الكون ، (Cosmology) عند هيراقليطس (Heraclitus) ، وهو ما يبدو بالكاد كظهور عيني للطريق الصاعد والطريق النازل . تظهر النار الأبدية في العادة كالشمس : « تتحول تارة بادىء ذى بدء إلى بحر ، خلال المرحلة الوسطى « الميزاب النارى ، الذى هو في حد ذاته نتيجة اشتعال السحب وانطفاؤها . فالماء إذن يتحول إلى أرض ( وتقدم عملية التجمد توضيحاً ، وكذلك ملاحظة صدقات البحر وبقايا السمك المنحجرة في الأرض . وهى الملاحظة التى تنسب إلى اكسينوفانيس (١) (Xenophanes) . وتصبح الأرض مرة أخرى بحراً بواسطة الأنهار ، ويجف البحر ثانية بالتبخر ويتحول إلى ضوء الشمس . وهكذا في غضون « السنة الكبرى ، يتجدد العالم كله .

إن الفكرة الآن تبدو أكثر تجديداً لكنها لا تزال يغلفها الشك فيما إذا كان هيراقليطس (Heraclitus) قد قال أنه فهم التغيرات على أنها كيفية أو كمية .

---

(١) رسمتها هكذا حتى أميز هذا الفيلسوف عن الكتاب القسائذ اليونانى المشهور اكسينوفون ( ٤٣٠ — ٣٥٤ ق م ، Xenophon ) والذى لم يسكن فيلوسفا على الرغم من كونه تلميذاً للفيلسوف الاغريقى المشهور سقراط .

لمه أصر على أن النار الأبدية هي الحقيقة الواحدة ، منبع كل مادة وهدفها :  
وحتى لم تكثف الأشياء ، أو تخلخل ناراً ، ولم يكن لها بالاضافة إلى ذلك حقيقة  
مستقلة : وكما قد يتبادر إلى ذهنه ، لقد وجدت هذه الأشياء فقط بالنسبة للنار ،  
كوقود أو دخان لها .

\* \* \*

وعبر العالم كله إذن نجد هذه الفكرة المزدوجة ، إلى النار ومن النار ، إن  
ميزان الحركات الدقيق هو الذي يحفظ توازن العالم ويضمن أبعديته : « تعطى كل  
الأشياء مبادلة للنار ، والنار مبادلة لكل الأشياء » حتى مثلما تستبدل البضائع  
بالذهب والذهب بالبضائع ، ويحافظ على استمرار الشكل لأن كل الأشياء  
تلتزم « بمعاييرها » . توقد النار في معايير مناسبة : وفي معايير مناسبة يتم لإخادها  
ولا يصبح هذا للعالم كككل فقط : بل على كل ما فيه . فالحجر . مثلاً : نصفان  
« نصف من الأرض . ونصف من الميازيب النارية » : بمعنى آخر : نصف يكاد  
ينتهي من كونه ناراً وهي في طريقها تصبح بحراً : أما النصف الآخر فهو على  
وشك أن ينتهي من كونه بحراً ليصبح أرضاً . ولو لم يوجد « توتر الاضداد » :  
هذا : لتوقف العالم عن الوجود : فإذا ما استطاع الطريق الصاعد : مثلاً : تحقيق  
النصر على الطريق النازل . لانهى الجميع إلى الاحتراق الأعظم : وهكذا يظهر لنا  
أن « اضداد » أناكسياندر (Anaximander) هي في كل الحالات وجهان لعملية  
واحدة : « يصبح البارد دافئاً : والدافئ بارداً : ويسمى الرطب جافاً : والجاف  
رطباً ، و « صراعهما ، أى جذب العمليتين في اتجاهين متقابلين هو في الواقع  
بالضبط « الانسجام الذي يعطى العالم دوامه ، « إن هوميروس (Homer)  
لعل خطأ عندما يقول : « ليت هذا الصراع يختفي من بين الآلهة والبشر ، :  
ولو أن صلاته قد قدر لها أن تقبل ، لهلك كل شيء . »

وفي هذه النظرية الخيالية لحد ما — أو كان الواجب أن نقول الصوفية —  
شعر هيراقليطس (Heraclitus) أنه حقق أخيراً الشروط التي طلبها سابقوه .  
لقد أوضح أن هناك جوهرأ أولياً لم يكن بعد خارجاً عن العالم ، وأنه في المعنى

الطبيعى التام « واحد » لكن مع ذلك فالكثرة كانت بل صوراً له ، وأن الصراع ، الذى أثبت أنه عقبة كزود أمام أناكسياندر ( Anaximander ) ، كان بالضبط شرطاً لذلك التوازن الذى أكد أبدية العالم . ولم يكن بدون علة أنه استطاع احتقار جهل العامة وأنه استطاع القول أن « الحكمة بمعزل عن الأشياء الأخرى » .

ولنا فى هيراقليطس ( Heraclitus ) اهتمام مزدوج ، ولم تكن نظريته تتويجاً لمذهب وحدة المادة الأيونى فقط ، بل بعد ذلك بوقت طويل أصبح هدفاً لتقديس خاص من جانب الرواقين ، المنافسين الدائمين للأبيقوريين . لقد أحسوا فى تأملاته إحساساً كافياً بالطبع بسبق لمعتدهم فى « شعاع النار الإلهى » التى كانت تشبه « نفس العالم » ونفس الانسان . أنه لهذا السبب لا شك وإلى حد كبير اختار لوكريتيوس ( Lucretius ) هيراقليطس ( Heraclitus ) كنموذج لعلافة وحدة المادة . إن بعض نقده بالتأكيد يحمل نفس الصبغة : أى أنه ينسب إلى هيراقليطس ( Heraclitus ) فكرة التخالخل والتكثف ويشكو من أنه لا يصرح بوجود فراغ — وهى نقطة لم تبرز فى المناقشة حتى بعد زمن هيراقليطس ( Heraclitus ) . ولكن ملاحظاته تعد ذات قيمة فى مجالين على الأقل ، لأنها تبين ضعف موقف أصحاب وحدة المادة ليس من الوجهة الذرية فحسب ، وتفترض المشاكل التى برزت منه فى الحال ، وكان مقدراً لها أن تصير مادة لعمل الجيل اللاحق . فهو يحاول فى الواقع ، أولاً إذا كان الجوهر الأولى واحداً ، فإن الأشياء الأخرى يجب أن تختلف عنه إما فى السكم أو فى الكيف : فإذا كان هذا الاختلاف فى السكم ، يصبح وجودها غير حقيقى ، وستحصل على « نار » مركزة فقط أكثر أو أقل . أما إذا كان هذا الاختلاف فى الكيف ، يكون مذهب وحدة المادة على ذلك خسداً ، لأن هناك موجودات أخرى هى ليست فى واقع الأمر « ناراً » . ثانياً ، مع تغيير طفيف لعلته ، فإنه يشكو من أن ثبات كل شئ آخر ما هو إلا شكل مستمر للجوهر الأولى الواحد ، هو هجوم على صدق الحواس ، فإنها تتعرف على « النار » ، ولكنها فشلت فى أن ترى كل شئ آخر هو فى حقيقة الأمر « ناراً » أيضاً ، وكما سنرى ، كان هيراقليطس

( Heraclitus ) مستعداً بوضوح لقبول هذا الوضع ، لكن هذا هو أول اعتراف صريح بالمذهب الشكي . وبداية مناقشة مصدر المعرفة وصدقها : ولأول مرة تعلن الحكمة ، نفسها أنها بمنزلة عن الأشياء الأخرى ، .

∴

ويمكننا أن ندرج بين فلاسفة وحدة المادة فيلسوفا ، بالرغم من أنه كان مؤسسا في الحقيقة لمدرسة جديدة ، إلا أنه أوصل نظرية مذهب وحدة المادة إلى قمتها ، لأنه جعلها مستحيلة إلى الأبد . كان بارمنيديس ( Parmenides ) الإيلي بحق واحداً من هؤلاء المفكرين ، وهو الذي بدى عمله في أغلب الأحوال سلبياً : فهو يتبع الفسكرة القديمة إلى نتيجتها المنطقية ، وتبرهن تلك النتيجة على أنه من المستحيل على أي فرد أن يقبلها ، ومع ذلك فسبب كونها تبين ضعف القديم ، وهي تهيء الظروف للجديد ، وقد تكون كما كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) نقطة البداية لأكثر من خط للبحث . وبينما كان الأيونيون المتأخرون منهمكين في محاولاتهم للتوفيق بين وجود الجوهر الأول والفسكرة من جواهر التجربة ، كان هناك من بينهم فيلسوف متجول تحولت أفكاره في أغلب الأحوال إلى الدين . كان عمل أكسينوفانيس ( Xenophanes ) السكولوفوني الرئيسي هو أشعاره العدائية والهجائية ، وهي التي هاجم فيها الفسكرة المشتركة المحسنة القديمة عندهم ميروس ( Homer ) وهزيودوس ( Hesiod ) . نعتى بذلك ديانه الأوليمبوس . ونادى بوجود إله واحد ، أعظم الآلهة والبشر أجمعين ، لا يشبه البشر لا في الشكل ولا في الفكر ، وكما يبدو ، لم يكن هذا على كل حال ، إعلاناً لديانة التوحيد ، لكن كانت له صلة مباشرة بالتأمل الطبيعي في أيونيا . وكما يخبرنا أرسطوطاليس أن « الإله الواحد ، هو في واقع الأمر العالم كله ، وحمل حملته هو ذلك تماما ، وبينما كان معاصروه يبحثون عن جوهر خارجي ما ، — ولأنه سبق هيراقليطس ( Heraclitus ) ولربما يكون قد تزود منه الكثيرون ، أصر أكسينوفانيس ( Xenophanes ) على أن العالم ذاته واحد .

أما أن بارمنيديس ( Parmenides ) كان بأى شكل من الأشكال ، تلميذاً  
لاكسينوفانيس ( Xenophanes ) . كما يخبرنا بذلك الرواة ، فغير مرجح ، ولكن  
من المرجح جداً أن يكون الفيلسوف الأكبر قد زار اليانخلال جولاته ، ولربما يكون  
قد أثر في الأصغر . وعلى أى حال فقد كانت هذه الفكرة للوحدة الحقيقية للعالم  
ذاته وهى الفكرة التى صمم بارمنيديس ( Parmenides ) على إيصالها إلى تلميذتها  
المنطقية . وقد لوحظ أن هيراقليطس ( Heraclitus ) قد عبر عن شكه شخصياً  
فيما يختص بدليل الحواس ، وأنه كان يميل إلى الالتجاء منهم إلى منطق العقل .  
وقد ألقى بارمنيديس ( Parmenides ) بنفسه تماماً في الموقف الشكى هذا : ففي  
بداية قصيدته يعلن بجرأة أن هناك طريقين ، طريق الحقيقة ، التى تصل إليها  
بالفعل فقط ؛ وطريق آراء البشر ، التى ليس فيها ثقة حقيقية على الإطلاق ،  
الذى يعتمد على الاحساس . وتستطرد القصيدة في شرح كلا الطريقين ،  
والآراء التى توصلنا إليها عن العالم على التوالى ، لكن من الواضح حتى من الشذرات  
كالتى فى حوزتنا أن طريق الحق هو رأى بارمنيديس ( Parmenides ) بمفرده ،  
وفسر طريق الرأى فقط لتبيان زيفها . ما هو إذن طريق الحق ؟ وأن الموجود موجود  
أو أن اللا موجود لا يوجد هو طريق الاقتناع ، وهو رفيق الحق ، ولكن  
أن الموجود لا يوجد وأنه يجب ألا يكون فى حاجة لأن لا يوجد ، فهذا —  
هو الطريق أخيركم — أنه ليس فيه تعلم على الإطلاق . الذى لا يوجد لا يمكنك  
تعلمه — لأن ذلك لا يمكن أن يكون ، ولا نستطيع أن نذكره . لأن نفس الشيء  
يمكن أن يفكر فيه ويمكن أن يكون ، والاقتراض الرئيسى هنا احتوى على أن ما هو  
موجود موجود ، وأن ما هو ليس موجود غير موجود . يبدو من أول نظرة  
أنه غير قابل للمناقشة وغير مفيد ، لكن مفتاح اللغز يكمن فى المقطع الأخير من  
الجملة . وأختبار الحقيقة عند بارمنيديس ( Parmenides ) هو « الفكر » ، أو أهم  
من ذلك ، طبقاً للافتكار المادية الجوهرية للفلاسفة اليونانيين الأول ، هى  
« الرؤيا المشخصة » . « لأن ما يجب أن يكون فى حاجة إلى الوجود هو ما نتكلم  
عنه ونفكر فيه هو موجود ، لأنه من الممكن له أن يوجد ، ولكن من المستحيل



لما هو لا شيء أن يوجد ، . ماذا إذن يمكن أن يكون ما نفكر فيه أو نراه  
 رؤية شخصية ؟ لأنه مرة أخرى يمكن للبحر الكلي للفلسفة السابقة أن تؤخذ  
 كدليل موكد ، مادة أو جسماً . أنها ، لا تعنى إذن وجود المادة أو الجسد  
 لا أكثر ولا أقل : أنها توجد وجوداً تاماً . وأنها توجد وحدها : فالمكان  
 الفارغ الغير مشغول بالمادة غير موجود ، والمكان الفارغ لا شيء ، فاللا شيء  
 في نظر بارمنيديس ( Parmenides ) لا يمكن التفكير فيه . . بمعنى آخر الدالم  
 جسم صلب ، مادة بحتة ، ملاء ( Plenum ) جسمي . هنا إذن ، يبدو  
 بارمنيديس ( Parmenides ) يقول ، تكون النتيجة المنطقية للافتراض الايوني  
 كالاتي : إذا كان أي شيء يعنى بالتمثيل الذي يقول أن العالم واحد ، يجب أن يكون  
 جسماً متجانساً مستمراً وليس غير ذلك ، ولا يراجع بارمنيديس ( Parmenides )  
 عما يترتب عن نتائجهم ، بل يعانها بثقة فائقة . . وإذا كان الموجود موجوداً فلا  
 يمكن على الإطلاق أن يأتي إلى الوجود أو يفقد ، لأنه هل يمكن لما كان موجوداً  
 أن يوجد قبله أو بعده ؟ إنه أبدى . حقا أن ما كان موجوداً وما سيوجد لا يوجد :  
 إنما ما هو موجود موجود الآن : فالماضي والحاضر هما وهم والزمن ذاته حلم .  
 زد على ذلك ، أن العالم جسم متصل تماماً ، . إنه لا يتجزأ ، لأنه متشابه في كليته :  
 فانفصال الأشياء الواضح الواحد عن الآخر ما هو إلا خداع الحواس . ولا يمكنها  
 التحرك ، فالحركة تعنى مكاناً فارغاً ، وهو لا شيء وغير موجود : وأنها لهذا  
 السبب لا تتغير وليس هناك حضور أو ذهاب ، ولا ميلاد ولا موت . وهي  
 ليست لانهاية في امتدادها : لانها كاملة في ذاتها ولا ينقصها شيء ، خارج  
 ذاتها . أنها في الواقع كاملة من كل جانب ، تشبه في حجمها تلك فلك كامل ، يتساوى  
 من المركز في كل اتجاه . . فعالم بارمنيديس ( Parmenides ) على هذا جرم  
 جسدي ، كروي ، ساكن ، غير منقسم ، أبدى ، ونهاى . حركة ، تغير . تنوع ،  
 ميلاد ، وموت ، كل ما نعرفه بتجربة حواسنا هو مجرد أو هام . لأنه لم يعد غريب  
 علينا أن نعلم أنه أستبعد الحواس من طريق الحقيقة ، لأن الفكر قد قاد بالتأكيد  
 إلى نتائج بعيدة كل البعد عن « ظن » الحواس .

لقد كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) بحق الضربة القاضية لفكرة وحدة المادة ، لأنها أودعت بما لا يدع مجالاً للشك أنه ليس في الإمكان إحراز تقدم أكثر من ذلك في هذا الاتجاه . ولقد ظهر فشل الشراح من الأيونيين المتأخرين في الحفاظ على الواحد الغير قابل للتغير وفي نفس الوقت في محاولة التوفيق بينه وبين الكثير الدائم التغير ، لأنهم في حقيقة الأمر ضمنوها ترك المبدأ الأساس للوحدة . فالتبع الدقيق لهذا المبدأ من الممكن أن يقود إلى الوحدة ، التي فصلت عن التجربة ، وبدت خالية تماماً من النتائج المثمرة . ومع ذلك كانت نظرية بارمنيديس (Parmenides) في الواقع نقطة تحول في تاريخ الفلسفة اليونانية . لقد أوضحت في المسكان الأول ولأول مرة أهمية التفكير المنطقي : نظرية لم يكن من المستطاع منذ ذلك الوقت قبولها ، ما لم تكن نتائجها الكاملة قد بحثت ووزنت تماماً : فلقد كانت هي أيضاً نقطة البداية لمزيد من التأملات من جانب تلاميذ بارمنيديس (Parmenides) الأيليين ، التي كانت مستفود عبر الدروب الخاصة لتفكير المعلم إلى نتائج ذات أهمية قصوى . بل فوق ذلك كله ، أو مأت إلى الاتجاه الذي لا يحصى عنه للتطور المرتقب : د فالواجب على الفلسفة الآن أن تتوقف عن كونها واحدة أو تتوقف عن كونها جسيمة . إن الاعتقاد القديم في المادة على أنها الحقيقة الوحيدة ، وهو ما بنى عليه بارمنيديس (Parmenides) فلسفته ، كان من القوة بمكان حتى يتعذر تحطيمه بعد : اختارت الفلاسفة الخط الأقل مقاومة وتوقفت عن كونها واحدة ، ولا يفوتنا أن فسكرة العالم التي عرضها بارمنيديس (Parmenides) على أنها طريق الظن ، كانت مذهبا ثنائيا استندت على د الجواهر ، الثانوية ، النور والظلمة .

## ٢ - فلاسفة مذهبي الكثرة - امباذوقليس ( Empedocles )

اتد جعلت نظرية بارمنيدس (Parmenides) من المستحيل بعد ذلك التسك بالجواهر المتجانس الواحد كاساس أولى للعالم ، لأنه لم يكن في استطاعة تنوع الظواهر وتعقيدها أن تقدر بهذه الوسيلة . بدأ المفكرون في البحث عن حل على طرق جديدة ، وليس من الصعب تصور الشكل الذي يجب أن تأخذه النظريات الجديدة فغالباً ما اقترحت بحق نظرية هيراقليطس ( Heraclitus ) ، الذي كانت فكرته عن النار التي ليست ناراً ، ولكن اتخذت صوراً من الرطب والجاف ، إنما كانت مذهب كثره مستتر وراء غلاف شفاف . وإذا لم يكن في الإمكان الحصول على التنوع بواسطة الجواهر الأولى الواحد ، فإنه ربما أمكن شرحها باقتراض جوهريين أو أكثر من هذا القبيل ، اللذين بامتزاجهما استطاعا ضمان تعقيد في تركيبات اشتقاقية بدون أن يغيرا نفسيهما أو يفقدا تجانسهما الأولى .

بالتالي برز إلى الوجود من أمثال هذه النظريات ، فيها انضمت الجواهر عن كل زوجين لإثنين عن اختارهم الفلاسفة القدامى . لقد لاحظ لوكريتيوس ( Lucretius ) أمثال هذه التأملات الثنائية ، في تركيبات الهواء والنار ( عند أونوبيدس Oenpides الخيسى ) ، الأرض والرطوبة ( عند أكسينوفانيس Xenophanes ) ، والتغيرات لاشك تتردد أيضا في الارتباطات الأخرى الممكنة . لكن لم تفتح الثنائية إمكانية للتغيير أكثر بكثير من مذهب وحدة المادة القديم ، وسرعان ما أفصح عن شكل أكثر تكاملاً للكثرة عند امباذوقليس ( Empedocles ) الأجرى بحق ، الذي افترض أن أساس العالم هو الجواهر الإولية ، الأربعة ، الأرض والهواء والنار والماء . ولربما تكون السمة الملفتة للنظر لشخصية امباذوقليس ( Empedocles ) ، الذي كان ميساميا ، وطيبيا ، ونبيا ، وساحرا ، وصوفيا مصاً ، والاستحقاق الشعري العظيم لعمله الذي شرح فيه فلسفته ، وهو الذي أعجب به وقلده بحق بعده بوقت طويل لوكريتيوس ( Lucretius ) ، قد أكسب نظريته شهرة أكثر مما تستحق . لكنهما كانت خطوة مهمة في الحوار الطويل وقدمت تصورات ذات أهمية دائمة ، بمدد بحق الاساس الرئيسي للنظرية الطبيعية

عند أرسطو طاليس .

\* \* \*

ويبدو فلسفياً أن إمباذوقليس ( Empedocles ) قد اعتبر نفسه متوسطاً بين مذهب بارمنيديس ( Parmenides ) وشهادة الحواس . وهو يعترف حقاً بعدم الاطمئنان لها كشواهد للحقيقة ، ويحث تلميذه ألا يثق في حاسة أكثر من الأخرى لكنه يحدّثه في نفس الوقت بالأدب يرفتن نقته في أى جزء من أجزاء الجسم ، بواسطتها يوجد طريق للفهم ، : وأن الشيء ذات الأهمية القصوى هو « اعتبار كل شيء في الطريقة التي يكون فيها واضحاً ، وإذا كان لنا أن نؤكد على نظرية المعرفة ، هذه الغامضة الحد كبير ، ، يبدو أنها تعنى أن الفهم يكون هو الحكم النهائي ، لكن أن تأتي مادتها عن طريق الحس ، وشاهد الحس هو تقدير دقيق يجب أن يقبل . وهذه الروح يفهم إمباذوقليس ( Empedocles ) فكرة بارمنيديس ( Parmenides ) عن العالم ويتساءل في أى اتجاه يجب عليها أن تتغير لتتفق وشاهد الحواس . ولكن على الرغم من أن موقف بارمنيديس ( Parmenides ) قد يعتبر نقطة البداية المباشرة له ، فإنه يرغب بدون شك في وضع نفسه في صلة مباشرة مع أصحاب نظرية وحدة المادة عند الأيونيين ومنه «جواهره الأولية» الأربعة كان الماء هو المادة النهائية عند طاليس ( Thales ) والنار عند هيراقليطس ( Heraclitus ) ، ولعبت الأرض دوراً كبيراً كمشق في جميع الأنساق ، وعلى الرغم من أن هواء إمباذوقليس ( Empedocles ) لم يعد هو الهواء الضبابي أو البخاري ( aer aîthēr ) عند أناكسيمانيس ( Anaximanes ) ، بل هواء الجو الصافي ( aither aîthēr ) ، ولكنه قد استمد منه بلا شك . بالإضافة إلى ذلك ، قد يلاحظ أن الجواهر الأربعة الجديدة الأربعة تتطابق تماماً مع أزواج الاضداد عند أناكسياندر ( Anaximander ) الحار والبارد ( أعنى : الهواء ) ، والرطب والجاف . وهكذا أراد إمباذوقليس ( Empedocles ) بوضوح حلّه أن يقف في صلة وثيقة

مع تأملات جميع سابقه البارزين ، وتذكر « الجواهر الأولية » الأربعة جميعاً على أنها مادية أو جسمية بحتة ، تماماً مثلما كانت جواهر أصحاب المذهب التوحيدى . لكن كل منهم الآن متجانس تماماً مع نفسه ، لا يفتى ، ولا يتغير . كل يحمل علامات الأبدية التي كان بارمنيديس ( Parmenides ) قد عزاه لها الشكل ، بمعنى آخر وصل إمبرذوقليس ( Empedocles ) إلى فهم « العنصر ، ( الاسطفس στοιχειον ) : أشياء مركبة استطاعت أن تنفصل إلى مادة قد تتحول بدورها إلى مركب ، وهكذا دواليك ، لكنك في النهاية ستصل إلى إثنين أو أكثر من « الأربعة » وبعدهم لم يكن في استطاعة الانفصال أن يتقدم . فالنصور في غاية الأهمية ، ليس للنظرية الذرية فحسب ؛ بل بحق لكل العلم الكيماوى والطبيعى المستقبل : على الرغم من أن «عناصر» إمبرذوقليس ( Empedocles ) قد توقفت منذ زمن طويل اعتبارها على هذا النحو ، فإن الفكرة لا تزال باقية ، أنتجت هذه العناصر عن طريق تركيباتها لإذن أشياء الحس : فاختلاط الأرض بالماء ، مثلاً قد يصنع طينا ، وامتزاج النار والماء بخاراً وهكذا دواليك . لكن سرعان ما أصبح واضحاً أنه حتى بالعناصر الأربعة ، تصبح إمكانيات الاختلاف في الاجسام المركبة محدودة إلى حد كبير : لقد حلّ إمبرذوقليس ( Empedocles ) هذه الصعوبة بوحدة أخرى من تصور بعيد النظر والذي يعتبر بحق إسهامه للمعرفة — لقد رأى أن العناصر قد تمتزج بنسب مختلفة . وهكذا في اعتقاده ، احتوت عظام الحيوانات على أجزاء النار الأربعة عنصرين للأرض وعنصرين للماء ، بينما اختلطت العناصر الثلاثة في اللحم والدم بنسب متساوية . بهذه الوسيلة أصبح في الإمكان لإنتاج تنوع أعظم بكثير من التركيبات وحقاً لقد اعتقد إمبرذوقليس ( Empedocles ) أنه استطاع بهذا تفسير كل التركيب اللامحدود للظواهر . أن ما نعرفه لإذن كيلاذ وموت الأشياء هو وهم ، بقدر ما تبين حضور فعلى بشيء ما إلى الوجود وفناءه : لأنها كما يقول ، وضعت بكل تحديد ولأول مرة المبدأ العظيم الذي افترض بحق حتى في فكر سابقه ، والذي قرر له أن يخلفه للفلاسفة الذريين : « أنه ليس بالإمكان أن على أى شيء أن يخلق من ذلك الذى هو غير موجود على الإطلاق ، وأن القول بأن ماهو

موجود يجب أن يفنى تماما غير ممكن ولا يمكن أن نسمع به . لهذا السبب و ليس هناك ميلاد لاي شيء فان ، لا ، ولا أى نهاية لموت محتوم ، لكن فقط اختلاط وتغير الأشياء المختلطة ، ويعطى البشر لهذا لمسم الميلاد ، أن الخلق الواضح لشيء جديد هو فقط اندماج العناصر ، سويا ، وهى العناصر التى كانت من قبل منفصلة أو أنه تبدل فى مواضعها ( *δέλλασις* ) وذلك لتكون مركبا مختلفا : وهذا من جهة أخرى تصور كان من المقدر له أن يصبح مفيداً جداً فى مستقبل الفكر النظرى . بالإضافة إلى ذلك ، وحيث أنه « ليس هناك جزء من الشكل فارغاً أو مايتا جداً ، ، أى ، وحيث أنه لا يوجد مكان ( وتأثير بارمنيديس (Parmenides) هنا واضح ) وأن المادة موزعة بالتساوى على الشكل ، فيجب أن نعتبر « تبدل الأوضاع ، نوعاً من التغير المنسق ( Kaleidoscopic ) فيه تتبادل أجزاء العناصر الختلاء أماكنها ، بقدر ما فهم بعض الأحيان أن المادة تتحرك فى الأثير (Ether) ، إن نكل خلق وكل تحلل ما هو إلا إعادة ترتيب أوضاع جزيئيات « العناصر ، الأربعة .

هكذا يكون الاتجاه العام لنظرية إمباذوقليس ( Empedocles ) ، والتي فيها يتضح وضوحاً كاف تأثير دراسات علم وظائف الأعضاء ( Physiology ) والطب التي تأسست حديثاً ، المتجهة إلى الاهتمام ببناء الجواهر والأجسام الفردية كاهتمامهم بالعالم الكونى الأكبر . لكن إمباذوقليس ( Empedocles ) مثل سابقه ، طرح نظريته فى صورة براقة للعملية العالمية الكبرى ، وأنه من الضرورى أن تنظر فى هذا بإيجاز ، حيث أنها تعرض بشكل أوضح علاقته بالمفكرين السابقين وبارمنيدس ( Parmenides ) على وجه الخصوص . ولقد تصور إمباذوقليس ( Empedocles ) العالم كفلك « الكروى والمستدير ، هائلا فى وحدته الدائرية . فى داخل هذا الفلك فى الأصل كانت كل العناصر فى مزيج تام ، مختلطة الواحدة بالأخرى فى انسجام ، ولما لم يكن هناك شيء من العالم كما نعرفه الآن . ولم يكن قد اكتشفت بعد أطراف هيلبوس ( أى الشمس Helios ) السريعة ، لا ، ولا القدرة

الوعرة للأرض ولا للبحر، لم يكن هناك وانفصال ولا كراهية غير عادلة في أطراف العالم، بل كان متساوياً في كل جانب ولا حدود له تقريباً، — لا يشبه الفلك المحدود عند بارمنيديس (Parmenides) لكن إلى جانب العناصر الأربعة، تخيل إمبراذوقليس (Empedocles) وجودين آخرين، الذين تصورهما بوضوح، في طريقته العسادية عند التحدث عنهما، كجسمين على السواء كراهية محتمة، متساوية في الوزن في كل مكان، ومحبة متساوية في الطول والاتساع، ويبدو أن الإشارة الدقيقة للوزن، والطول والاتساع تعان أنها مثيلة تماماً للعناصر، في النوع. من هذين الإثنين أن المحبة هي التي تعمل على الانسجام، أعني واتحاد اللامتشابهات، (ويظهر وجود أثر لتأثير هيراقليطس (Heraclitus) هنا)، أما الكراهية فهي التي تعمل على الشقاق، انفصال اللامتشابهات واتحاد الشبيه مع الشبيه. كانت الجواهر الستة جميعاً متساوية وأبدية: ولأن جميع هؤلاء متساوون ومتشابهون في السنين، وكل له حكم على امتيازه، ولكل خاصيته، وبجانب هذه لا يوجد شيء يأتي إلى الوجود أو يفتى . . . . . لأنهم هم أنفسهم ولا شيء سواهم (أعني: هم أشياء بمحبة تماماً)، لسكن بما أنهم يجررون كل خلال الآخر (بمعنى آخر: مختلطون) يصبحون الفينة شيئاً واحداً، وشيئاً آخر الفينة أخرى، ومع ذلك فهي متشابهة أبداً وبدون توقف، . ففي الدورة الأصلية للامتزاج التام تكون المحبة كلية داخل الفلك، تمتزجة بالأربعة ومسببة اختلاطهم كل بالآخر: وتكون الكراهية من جهة أخرى خارجة تماماً على الأطراف القصوى للدائرة، لكن عبر الزمن طبقاً لليمين القوي، للمصير وعندما كانت الكراهية قد نمت إلى ضخامة في أطراف الآله، أي، أنها كانت قد بدأت تأخذ طريقها من الخارج إلى الامتزاج، بعدها اهتمت جميع أطراف الآله بدورها، . وبدأ المزيج في الانفصال إلى عناصره المكونة. وبدأ الشبيه في الانضمام إلى شبيهه: . وزادت الأرض من حجمها، وزاد الهواء هواءً، وطرقت المحبة التي كانت قد أمسكت الخليط سوياً رويداً رويداً من الفلك. وعندما تكون العملية قد اكتملت والكراهية قد سادت، ستكون العناصر الأربعة قد انفصلت كلية. ثم تعاد الكرة

من جديد ، مستعود بمتعتها المحبة وستتوارى السكراهية عن الأنظار ، لتجد اللاشئيه مرة أخرى مع الاشئيه ، إلى أن يعود أخيراً والذرة الثانية للخليط التام الذى بدأت منه . وهكذا سيلاحظ أن هناك أربع مراحل يتكرر حدوثها فى تاريخ العالم ، (١) المحبة الكاملة ، (٢) الكراهية سائدة ، (٣) الكراهية الكاملة ، (٤) المحبة سائدة . وهنا فإن عالم الاشياء العسائية مثل عالمنا لم يستطع أن يأتى إلى الوجود فى اورتين الأولى والثالثة ، إما عندما كانت كل العناصر ، مختلطة تماماً أو عندما كانت منفصلة كلية . فهى يمكن أن تخلق وتوجد فقط فى الدورتين الثانية والرابعة ، الأوقات المتوسطة ، عندما تكون كلا القوتين تفعالان : مزدوج ميلاد الاشياء الغائية ومزدوج فناؤها : فى جيل واحد حضور الاشياء كلها مجتمعة يؤدى إلى الميلاد ويفنى وينغذى الآخرين وتبعثر فى أثناء انتشارها كما تتوزع مرة أخرى .

وزاد إمبرذوقليس ( Empedocles ) فى تفصيل مطول للاختلافات فى الخلق فى هتين الدورتين ، واصفا على سبيل المثال فى حالة الحيوانات كيف أنه فى الدورة عندما تغلب المحبة بالتدرج على الكراهية فإن الأطراف المنفصلة ستخلق متحدة نفسها فى تركيبات خيالية ، ولكن عندما كانت السكراهية فى طريقها إلى هزيمة المحبة ، ظهرت الوحوش الغير متميزة والتي لا تنتمى إلى جنس من الجنسين ، وهى التى اتوصلت تدريجياً وتميرت جنساً ونوعاً . وأنها لا تستحق منا أن نتبع هذه الآراء العبقريية بل المثيرة للسخرية نوعاً ما ، وأنه لما هو جدير بالملاحظة أن إمبرذوقليس ( Empedocles ) ربما وضع عالمنا الحاضر فى الدورة الثانية ، عندما كانت الكراهية داخلة وفاصلة العناصر المختلطة من قبل .

\* \* \*

إن نقد لوكريتيوس ( Lucretius ) لإمبرذوقليس ( Empedocles ) وأصحاب مذهب الكثرة . حتى لو سمح له بقدر متسع من التعميم على اعتبار أنه يتناول مدرسة ، وليس نظرية فريدة ، فى حملته أقل فى أهميته من تعليقه على



أصحاب مذهب وحدة المادة . إن الشكاوى بأنهم يفترضون حركة بدون السماح  
بمكان فارغ ، وأنهم يبيعون تقسيماً لا محدوداً ، وهو ينفي في النهاية بالدمار ، هي  
في حقيقة الأمر خارجة عن زمانها ومنطوق بها من وجهة النظر الذرية ، وإن قسماً  
كبيراً من التعليقات ينطبق على نظرية هيراقليطس ( Heraclitus ) أكثر مما ينطبق  
على نظرية إمبردوقليس ( Empedocles ) ، ولكن هناك على الأقل نقدين مقنعين  
وهما يساعداننا على تقدير موقف إمبردوقليس ( Empedocles ) الحقيقي . فهو  
يجادل في المحل الأول أن الجواهر الأولية الأربعة رخوة ( Mollia ) لدرجة  
كبيرة حتى تقوم كأساس للعالم : ونحن على معرفة بالأرض ، والهواء ، والنار ،  
والماء ، ونحن نراهم دائماً وهم يتغيرون ويفنون : ولا يمكن للجواهر الأولى  
الحقيقية أن تتشابه في تكوينها مع الأشياء ، والفانية ، للتجربة . ثانياً يقرر أنه ،  
إذا كانت هذه العناصر الأربعة في حقيقة أمرها تتبدل إلى أشياء أخرى ،  
فهي إذن عناصر غير حقيقية ، ولكنها إذا ما احتفظت على الدوام بطبيعتها في  
التركيب ، فهي إذن لا تستطيع أن تصنع أى شيء آخر ولكن ذاتها : بمعنى آخر ،  
لا زال هناك عين الصعوبة كما كانت فيما يختص بنظرية وحدة المادة ، فليس في  
وسعك أن تحسب حساباً للتغير والتركيب بدون تدمير الخاصية الثابتة للعناصر .  
وإذا ما أخذنا هذين النقيدين معاً فإننا نجدهما يظهران في الواقع ضعفاً حقيقياً  
في نظرية العناصر الأربعة ، فهي من جهة قد دمرت الفكرة القديمة عن الوحدة  
الاسامية ، لأنها تجعل العالم مربع الأطراف في خاصيته ، وأن دوام أساسه  
الجديد مشكوك فيه جداً : ومن جهة أخرى فإن كثرة ليست قاطعة بكناية . لأن  
في الواقع أن نشرح العالم كما نعرفه بعناصره الأربعة ليس أسهل من أن نشرحه  
بعنصر الواحد . يجب على المحل الحقيقي أن يقدم في الحال دواماً ووحدة أعظم ،  
يجب عليه أن يكون واحداً . ويجب عليه كذلك أن يسمح بإمكانيات أعظم  
بكثير للتركيب المعقد والتنوع الناتج عن ذلك ، يجب أن يكون كثرة أكثر  
أصالة وغير محدودة . ومع ذلك لقد كانت نظرية إمبردوقليس ( Empedocles )  
على الأقل خطوة خارج طريق بارمنيديس ( Parmenides ) المسدود : لقد  
أوضحت الاتجاه الذي يجب على التأمل أن يتحرك فيه الآن واقتربت بالصدفة عدداً  
من الاهتمامات الجديدة والتصورات المستجدة التي قدر أن تكون ذات قيمة باقية .

### ٣- فلاسفة مذهب الكثرة - أناكساجوراس Anaxagoras

تقف النظرية العبقريّة إلى حد كبير والبعيدة انظر في طرق كثيرة لأناكساجوراس (Anaxagoras) الكلازوميين ، الذي على الرغم من كونه أكبر من إمبادوقليس (Empedocles) بسنين ، فإنه قد نشر كتابه في وقت متأخر ، نوعاً ما منفردة في تاريخ التفكير العلمي اليوناني. لم تؤد إليها نظرية أخرى مباشرة ، وكما نعرف ليس له أتباع. ومع ذلك من جهة أوصالت بصفة ملموسة جداً التأمل خطوة أقرب للنظرية الذرية ، ومن جهة ثانية كانت بوضوح وعلى حد سواء نتيجة لظروف التفكير في زمنه .

كان إمبادوقليس (Empedocles) قد أوضح أن الأمل الوحيد للتقدم يمكن في ترك فكرة وحدة المادة الأيونية الصارمة ، التي أوضح منطقي بارمنيديس (Parmenides) انها مستحيلة ، وأكد كثرة في مركباتها النهائية ، ولم يكن في الامكان أن يحسب لعالم الأشياء المحسوسة ، بكل تنوعه وحركته وتغيره ، حساباً بالتسليم بجوهر مستمر واحد يكمن مجتمها : فمن الأفضل أن نشرحه بافتراض أربعة عناصر نهائية ، ومع ذلك حتى هي لم تكن كافية ، فإن كثرة أكثر قطعية وحسباً كانت مطلوبة . كان أناكساجوراس (Anaxagoras) مستعداً لمقابلة هذا المطلب بدون تحفظ ، وكانت كثرته كاملة تماماً : « فهو قد قال أن البدايات الأولى كانت لا محدودة » .

وأننا لم نعد نفكر في الوجود الأولى ككتلة واحدة لجوهر متجانس ، ولا حتى في أربع من هذا القبيل قادرة على التكسر والاندماج كل بالآخر بنسب مختلفة ، بل أكثر احتمالاً في عدد غير محدود من الجزيئات الصغيرة . وليست « بذور » الأشياء هذه متجانسة في الجوهر والكيفية ، لكنها من جهة أخرى في الغالب مختلفة بدون حد - لأن هناك « بذوراً » ، « تابق كل صورة معروفة للمادة الجسمية . في قول آخر تكون الأشياء الموجودة جميعاً من « جزيئات شبيهة بكليات ، ( ὁμοιομέτρηται ) ، حتى أن لوكريتيوس (Lucretius) يشرح أي صورة فجأة كون فيها نظريته باديء ذي بدء ، وأنه يعتقد أن العظام تصنع عظاماً صغيرة

جداً ودقيقة ومن لحم قطع صغيرة ومتناهية في الصغر من اللحم ، ويخاق الدم فطرات كثيرة من دم متجمع في اتحاد ، وأز الذهب من ناحية أخرى يمكن أن تكونه جبات من ذهب ، وتنمو الأراض سويماً من أراض صغيرة ، وأن النار تصنع من نيران والماء من فطرات ماء ، وكل البقية يصورها ويتخيلها في نفس الطريقة .

وهذا هو أقصى حد للكثرة في معنى مزدوج : أعنى أنه ليست الجزيئات لا محدودة في عددها فقط ( وحقاً فإن كل جزيئ قابل للانقسام إلى ما لا نهاية ولكن هناك تنوع لا محدود في الغالب في طبيعة جواهرها - تنوع محدود فقط بعالم التجربة : ويبدو أنه قد أتى بالفكرة القديمة عن الوحدة في مهب الرياح . ومن ناحية ثانية ، فلو كانت هذه الكثرة البسيطة والغير متروية هي كل الحقيقة لنظرة أناكساجوراس (Anaxagoras) . فلا يمكن أن تبرر على الإطلاق ظواهر التنغير ، كما بين لوكريتيوس (Lucretius) : لأنه إذا ما كون الخبز ، مثلاً ، كلية من جزيئيات دقيقة جداً من جوهر الخبز ولا شيء آخر ، كيف يمكن له ، عندما نأكله ، أن يصبح أبداً ، كما يبدو بوضوح ، لحمنا ودمنا ؟

∴

والآن أن هذه المسألة بالضبط لظواهر التنغير هي التي كانت الاهتمام الأكبر أناكساجوراس (Anaxagoras) ، لأن البحوث الفسيولوجية والطبية للندارس الجديدة في اليونان الكبرى ( أى : جنوب إيطاليا ) وجزيره صقلية كانت قد نقلت مسرح الحوادث ، كما لو كانت من السماء إلى الجسم الإنساني ، وركزت اهتمامها على التحول والنمو . وفي نفس الوقت كانت فكرة وحدة المادة المنطقية عند بارمنيديس (Parmenides) ما تزال ذات نفوذ كاف لتضمن الاعتراف كنقطة البداية عينها للبحث بمبدأ ثبات المادة : « لا شيء يخلق من لا شيء » .

فإذا ما فهمت حينئذ نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) على حقيقتها ،

فالواجب أن ينظر إليها على أنها محاولة للتوفيق بين التغيرات الملاحظة للبادء والدوام  
الساكن المؤكد أكثر بكثير من أنها لإحتجاج في صالح الكثرة النامة ضد الفسكرة  
التوحيدية عند الأيونيين والتقدم التجريبي الذي حاوله إمبرذوقليس ( Empedocles )  
لأنه بحق تأمل أكثر تعمقا إلى حد بعيد مما يقدم كوجود بواسطة لوكريتيوس  
( Lucretius ) وأغلب نقاده الميتافيزيقيين ويكرر أناكساجوراس ( Anaxagoras )  
بكل أمانة المبدأ النهائي إبارمنيديس ( Parmenides ) ، لأنه لمستحيل ، كما يقول ،  
على ما هو موجود ألا يوجد ، ولكنه من هذه المقدمة إنتهى إلى نتيجة مختلفة جدا  
عن بارمنيديس ( Parmenides ) . لقد طبق مبدأه في الحال في حقل علم وظائف  
الأعضاء ( الفسيولوجيا Physiology ) . وهناك لاحظ أن ما نأكله من طعام  
يتحول بوضوح إلى لحم ، ودم ، وعظام ، وهلم جرا ، وسأل نفسه كيف يمكن  
لهذا أن يكون . تشمل العملية في المظهر فناء جوهر وخلق آخر ، لكن هذا  
لا يتفق والمبدأ الجذري : فهو يصبح في إحدى شذراته القليلة الباقية ، وكيف  
أمكن للشعر أن يخلق مما هو ليس بشعر أو للحم أن يخلق مما هو ليس بلحم ؟ ،  
أنه لمستحيل ، وإن التفسير الوحيد للظاهرة هو أن الشعر واللحم والبقية كان يجب  
أن تكون بالفعل موجودة في الدم . بهذه البداية بنى أناكساجوراس  
( Anaxagoras ) نظريته عن تكوين العالم وسلوكه وكل ما يحتويه ، مؤسسة  
على أوسع إمتداد ، كن للنتيجة التي كان قد وصل إليها هكذا : هناك جزء  
( μοιρα ) من كل شيء وفي كل شيء ، لقد بدى له عندما رأى عددا هائلا  
من التحولات الظاهرة للجوهر في العالم من حوله أنه يجب على كل شيء أنه يكون  
لديه إمكانية التحول إلى شيء آخر ، ولا يمكن أنه يحدث هذا إلا إذا إحتوى فعلا  
على كل شيء في ذاته .

ولكن عند هذه النقطة بدت نظريته وكأنها تتناقض مع دليل الحواس ، فنحن نلاحظ أشياء عينية ككليات متجانسة ... فإذا ما أخذنا قطعة من الخبز وفتناها إلى درجة تفتيتها إلى جزيئات دقيقة ، فإن هذه الجزيئات تبقى خبزاً ولا شيء آخر . ولكن إذا ما كان السبب لماذا يستطيع الخبز عندما نأكله أن ينتج لحمًا ودمًا هو في حقيقة الأمر أنه يحويها فعلا : إذن ينبغي علينا ، كما وصانا لو كريتوس ( Lucretius ) في نقده الساذج ، أن نحس بقطرات الدم عندما نطحن القمح ، واللبن عندما نقطع العشب الذي تتغذى عليه الماشية : كيف : كيف لنا ألا نعرف ؟ لأنه ، كما أجاب أناكساجوراس ( Anaxagoras ) ، دكل شيء يكون وكان في غاية الوضوح ( εὐδηλότατα ) هو تلكم الأشياء التي يملك منها أغلبها . أنه لصحيح جداً أن الخبز يحتوي بداخله على أجزاء من كل شيء ، لكن لأن أجزاء الخبز تفوق بكثير في عددها وحجمها أي شيء آخر ، فإن لها في كليتها مظهر وخاصية الخبز ولا شيء آخر .

أما الأجزاء الثانوية ، حتى تلك المنتمية إلى الجواهر الجسمية التي قد يخلق منها الخبز ، فهي متناهية الصغر ومتناثرة إلى حد بعيد بين أجزاء الخبز السائدة ، لدرجة أنها ليست فقط غير مدركة بل لم يكن بالإمكان أبداً أن تكون مدركة أو واضحة جلية ( εὐδηλα ) - لأنها في الواقع ، كما يعبر عنها متأخر في كلماته فقط ، مدركة بالفكر .

••

وهنا كان يمكن لأناكساجوراس ( Anaxagoras ) أن يتوقف ، ويعتقد كثير من النقاد حقاً أنه فعل ذلك ، لكن فكره لم يكن ليصبح شيئاً إذا لم يكن فاطماً وكاملاً . وكما مد اكتشافه الذي يقول فيه أن أجزاء الجواهر الجسمية كانت كامنة في الطعام إلى التعميم الواسع بأن هناك جزءاً من كل شيء في كل شيء ، وهكذا هنا عندما لاحظ أن جزيئية الخبز المدركة الصغيرة جداً مازالت خبزاً ، دفع رأيه

إلى نتيجته المنطقية . وكما أعتقد ، ليس هناك حد للتجزئة : ليس هناك الأقل لما هو صغير ، لكن هناك ما هو أصغر على الدوام ، ويمكنك مواصلة التجزئة والتجزئة ولن تبلغ جزيئية متناهية الصغر لدرجة أنك بعدها تصل إلى لا شيء : وهناك عدد متساو من الأجزاء في الكبير والصغير ، لأن في كليهما تكون الأجزاء لا محدودة ، ويخلق قبول التجزئة اللا محدودة هذا صعوبة جديدة : لأنه كيف إذن يمكن أن تظل أجزاء كل شيء في كل شيء ؟ وإذا ما تماديت فقط في التجزئة لوقت طويل كاف فمن المحتم أنك ستصل إلى جزيئات من خبز أو لحم بحت أو دم ولو لم يكن لدى أناكساجوراس ( Anaxagoras ) فكرة أخرى عن التكوين غير مجرد التجاور ( juxtaposition ) ، فلن يكون هناك مهرب من هذه الصعوبة : فسيكون التقسيم اللا محدود غير متفق والاعتقاد في « كل شيء في كل شيء » : لأن إن عاجلاً أو آجلاً ، على الرغم من أنه قد يكون تحت قدرة الحواس بعيد ، فمن المحتم عليك أن تصل إلى جزيئات لن تحتوى بعد ذلك على أى شيء ، وتصل في النهاية بحق إلى الجزيئات التي ستكون بل شيئاً واحداً . وقد تبني النقاد المحدثون محاولات كثيرة للتهرب من هذا المسلك المسدود ، لكن على قدر ما أرى ، هناك مخرج واحد منه وهو إقراض أن التكوين النهائي للأشياء ليس مجرد تجاور الجزيئات ، بل امتزاج فيه تندمج هويته الجزيئية الفردية في هوية الكل ، وليس مجرد تركيب ( σύγκρισις ) إذا ما استخدمنا لإصلاح أناكساجوراس ( Anaxagoras ) بل مزيج ( σύμμειξις ) . ولدينا دليل جيد يوضح أن هذا كان في الواقع حالاً ، أناكساجوراس ( Anaxagoras ) « بذور » الأشياء ، أو بتعبير أكثر اصطلاحياً ، الأجزاء المتشابهة ، ( homoeomeries ) ، ليست بطبيعة الحال متشابهة مع ذرات النظرية المناخرة ، أقل الأشياء الغير قابلة للنقصان : يمكن لها أن تنشط وتتجزأ إلى ما لا نهاية ، بل بملاحظة أنها احتوت على جميع الأشياء « في خليط ، مهما كثر إمكانية انقسامها على هذا النحو ، سيظل الجزيئي المتناهي في الصغر محتويًا على كل الأشياء ، سيظل هو « بذرة » أو « قطعة متشابهة » ( homoeomery ) . وهكذا جعل مبدأ التجزئة اللا محدود متفقاً مع الاعتقاد بأن « هناك جزءاً من كل شيء في كل شيء » .

كانت الأشياء المختلطة على هذا النحو في « البذور » هي بالضبط الجواهر العينية لعالم الحس ، وعند هذه النقطة يبين أناكسا جوراس (Anaxagoras) أنه أراد لنظريته أن تضم بين طياتها أفكار سابقة : لأنه مشمول بين هذه « الأشياء » أضعاف « أناكسياندر (Anaximander) » ، البارد والحار ، والرطب والجاف ، وهكذا دواليك ، وكذلك عناصر إمبردوقليس (Empedocles) ، بالإضافة إلى الجواهر الأخرى ، العظم ، واللحم ، والذهب ، والخشب ، والصخر ، وما شابه ذلك ، بما تقابله في تجربة الحس . لكن البذور ، على الرغم من تشابهها المطلق جميعا في كونها مزيج كل الأشياء ، اختلفت في الخصوبة طبقا للنسب التي امتزجت بها « الأشياء » فيها : سيكون هناك على هذا « بذرة ذهب » ، مثلا ، تحتوي على مزيج من الأشياء ، لكن يغلب عليها حضور الذهب ، « بذرة عظم » ، كان فيها العظم في تصاعد : ومرة ثانية فكل « بذرة » هي تلك الأشياء التي يكون لها فيها معظمها . وفي هذا الاختلاف في الخاصية بين بذرة وبذرة يمكن تفسير ظواهر التنوير . يتكون الجسم للمركب من « بذور » ، اتحدت في ارتباطها (σύγκρισις) : ومرة أخرى نجد في المركب « بذورا » ، لكل الأشياء . لكن خاصيته تحددها « البذرة » السائدة : وللخبز بذور ينتشر فيها بدوره كل « شيء » ، آخر ، لكن غالبية « بذوره » هي تلك التي يسود فيها الخبز ، أما « البذور » الأخرى ، الدقيقة والمعثرة ، فهي كاملة وغير مدركة ، لدرجة أن الكل يحمل خاصية الخبز . وليست « البذور » الغريبة متساوية في العدد : هناك « بذور » من نوع أكثر من النوع الآخر حتى بين تلك في قلة : وقدر أكبر من هذه الجواهر فيها كل الجوهر قابل للتغير . أو ربما التي يمكن أن تنتج من ذاتها وأقل من الآخرين . فالخبز يحتوي على « بذور » خبز أكثر ، ثم تليه أغلب « بذور اللحم » و « بذور العظم » ، وهكذا دواليك ، وقليل جدا من « بذور الذهب » و « بذور الصخر » . من ثم فمعد ما تطبق قوة خارجية

عنفية ، كما هو حادث في عملية الأكل ، تفصل (ἐκκρίνεται) «البذور ، الأجنبية من الجوهر المركب وبانضمامها إلى البذور المتشابهة في الجسم تصبح جزءاً من جوهر جديد تكون فيه الآن بدورها «الشيء ، السائد . بهذه الطريقة يكون بالإمكان فهم الميلاء الواضح للجوهر الجديد بدون تخيل خلقه من اللاه وجود : فالإيلاء ما هو إلا تكسر (διάκρισις) مركب سابق واتحاد البذور ، الكامنة فيه في مركب جديد (σύνκρισις) ! ان هذه النظرية متعمقة ومعقدة لكنها واضحة : ففي «البذور ، (σπέρματα) الفردية أجزاء (μοῖραι) من جميع الأشياء في خليط ، لكن في كل يسود شيء واحد ما يتكون الجسم المركب من بذور في تجاوز ، لكن في كل جسم تكون له بذور ، نوع واحد الغلبة مع أخرى كامنة بينما ذاتها محتاطة وتختلف في العدد والنوع . بهذا النسق المتناهي في عبقريته . وهو قد أُسيء وتفسيره إلى حد بعيد من قبل النقصاد ، شعر أناكساجوراس (Anaxagoras) أنه قد حقق الشروط المطلوبة منه : وقد حسب للتنوع حساباً بدون أن يدمر الدرهم النهائي بقبوله الخلق والتدمير .

\* \* \*

ولم يكن أناكساجوراس (Anaxagoras) ، شأنه في ذلك شأن إمبادوقليس (Empedocles) ، قالوا بنسقه الطبيعي بدون أن يحسبه في حساب الوجود وخلق عوالم منظمة منه ، ولأنه لمن الأهمية بمكان أن ننظر في هذا بإيجاز ، لأنه ليس لدينا فقط عنه معلومات أكثر غزارة مما هو عندنا عن الأجزاء الأخرى من النسق ، لكنه في واقع الأمر السابق الحتمى للنظرية الطبيعية : فبدونها متعجب فكرة «البذور ، ، خاصيتها وارتباطاتها مجرد افتراض غير متعقل ، «الجوهر النهائي ، للكون ، في عرف أناكساجوراس (Anaxagoras) ، هو بالتام المزيج



(μείγμα) الأصلى لأجزاء جميع الأشياء : وكانت جميع الأشياء سويا لا نهائية في الكتلة والصغر ، لأن الصغير كان لا نهائيا أيضا ، ولما كانت الأشياء كلها معا ، فلم يظهر شيء واحد تبعا لصغره . لقد كان المزيج كاملا والجزئيات المختلطة بلميع الأشياء لا يمكن تمييزها . ومع ذلك وحق هنا ، وعلى الرغم من أن كل جزء من المزيج احتوى على كل الأشياء ، سادت أشياء مختلفة في أجزاء مختلفة ، وفي المزيج ككل ، أصبح الحكم للضباب والسماء ، لكونها الاعظم في الكون في الكتلة والحجم ، أصبح المزيج الشامل ، مثل كل الأشياء الأخرى ، تلك الأشياء التي احتوى فيه جملها . لكن هناك شيء واحد لم يدخل في المزيج الشامل ، ألا وهو العقل (νοῦς) ، الذى تصوره أناكساجوراس (Anaxagoras) جوهرها جسميا ، من نفس طبيعة محبة إمبراذوقليس (Empedocles) وكراهينه . ظل «العقل» منفردا بذاته ، وليس معنى ذلك أنه كان بمنزل تام عن المزيج ، لكن على الرغم من أنه منتشر فيه ، فإنه لم يختلط «بالأشياء» الأخرى بل احتفظ بنفسه . سبب «العقل» اذن أينما كان موجودا حركة متناهية السرعة ، اتخذت صورة الدوران . فى أول الأمر جزء صغير من المادة ، ثم ازدادت أكثر فأكثر فى دوامة تزايد باستمرار . وكنيجة لهذه الحركة تدافعت قطع من الكتلة الممزوجة فى الدوامة و«انفصلت» وكانت هذه للقطع بالطبع «البذور» . واختلف كل جزء لكونه جزءا من المزيج احتوى على كل شيء ، لكن طبقا لجزء الكتلة التي جاء منها ، فإنه يختلف فى عنصره السائد كانت الأجزاء المنصولة اذن ، «بذور كل الأشياء» ، فيها كل نوع من الشكل واللون ، والمذاق (ἡδονή) . ان الخطوة التالية هى أن تنفصل «البذور» بعيدا عن بعضها : وكان ميل تلك البذور المختلفة فى أنواعها أن تباعد بعضها عن البعض الآخر . ثم انضم المشيل إلى المشيل : اجتمعت «البذور» من نفس النوع سويا وكونت أجسام العسال المركبة ؛ ومع ذلك حتى فى ذلك

الوقت لم تسكن بمفردها تماما بل أخذت معها في نسب أقل و بذورا ، من كل الاشياء الاخرى . يحتوى الجسم المركب الجسديد من جهة أخرى على « بذور ، كل الاشياء ، ولكنها مكونة بما هو فيها أكثر ؛ تشبه عملية تكوين العالم المفصلة تلك التي وصفها المفكرون الأوائل ، لكنها تحمل طابع أناكساجوراس (Anaxagoras) الخاص : ان الاشياء الاولى التي ستفصل هي الضباب والسماء ، وهي التي سادت في المزيج الاصلى . ثم ينفصل الماء من السحب ، ومن الماء الارض ، ومن الارض تتصلب الحجارة بواسطة البرد . وبالتدريج بدأت تلك العناصر في تكوين نفسها في عالم ، « وانضم الكثيف والرطب والبارد والظلام سويا حيث الارض الآن ، والرقيق والدافئ والجاف (والضوء) اتجهوا خارجا الى الجزء الأبعد من الاثير وشكلت هذه الاجرام السماوية . وهكذا خلق عالمنا وبالتأكيد تحدث عملية مشابهة في الاجزاء الاخرى من الكون كذلك ، وحتى عالمنا ليس بكامل ، لأن « الدورة تستمر وستستمر أكثر فأكثر . » وليس هناك فقط إذن توازن كامل بين طبيعة العالم الاكبر وطبيعة « البذرة » ، لكن طبيعة « البذرة » هي النتيجة الحتمية للأصل ككسارة عرضية من المزيج الشامل ، لتكسر في الدوامه .



إن سوء فهم لوكريتيوس (Lucretius) لأناكساجوراس (Anaxagoras) لمحمله الصحيح ليفسد إلى حد كبير نقده له . بادئا كما رأينا من قبل من فكرة أن افتناع أناكساجوراس (Anaxagoras) المهم إنما يتمثل في أن الاشياء المركبة تكونت من جزيئيات « كل منها ، يماثل تماما الكل ، ( وهذا تفسير غير دقيق للأجزاء المتشابهة (homoe omeria) ، فهو يهاجمه إذن بأنه يحارل تجنب صعوبة

التغيير بمحاولة بائسة لافتراض أن كل الأشياء تبرز في كل الأشياء ، ،  
وبانتقاده لهذه الفكرة في شكلها الأكثر فجاجة يشكو بأنه في تلك الحالة ينبغي على  
الجواهر أن تعطى توضيحا ما للمادة الغريبة التي تحتويه ، ولكن ، كما رأينا ، لقد  
كانت مسألة التغيير هذه بالضبط هي التي كانت اهتمام أناكساجوراس (Anaxagoras)  
الأول أن النظرية التي اقترحها لمواجهة كانت أكثر عمقا إلى حد بعيد من المحاولة  
الساذجة التي اقترحها لوكريتيوس (Lucretius) . وعمّا إذا كان لبيقور  
(Epicurus) وتابعوه قد شعروا بأن نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) كانت  
شبيهة بشكل خطير بنظريتهم وفي جهودهم لنزع الثقة منها شوهوا بعدد معناها ،  
فإننا لا نستطيع أن نقول شيئا ؛ وعلى أى حال فإن تقدم التقليدى بجانب الهدف .  
هناك ، على كل حال ، نقطة واحدة في هجوم لوكريتيوس لها أهمية وقيمة . وهو  
يشكو مرة ثانية ، كما فعل في حالة إمبردوقليس (Empedocles) ، بأن الجزئيات  
الأولية التي افترضها أناكساجوراس (Anaxagoras) ، لكونها شبيهة بالأشياء  
المركبة ، « هزيلة جدا » (nimis imbecilla) . وهنا يلبس ضعفا حقيقيا في  
النظرية : فإذا ما كان للجزئيات النهائية أن تكون دائمة فلا يمكن أن تكون  
مشابهة في الهوية للأشياء التي تأتي إلى الوجود باستمرار وتفتى : وكما رأى  
أناكسياندر (Anaximander) بوقت طويل من قبل ، لا يمكن للجوهر الأولي  
أن يكون « ماء أو نارا أو أى شيء آخر » . مثل هذا النقد يقود في الحال إلى  
نتيجة ذرية : وإذا ما كان للجزئيات الأولية أن تكون سر الخلق ، فالواجب  
عليها أن تكون ، مثل « لا متناهي » أناكسياندر (Anaximander) ، شيئا  
كامنا وراء كل الأشياء المخلوقة ، مختلفا عنها جميعا .

تأخذها نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) من العظيم اللانهاى إلى الصغير

الانتهائى . وهو لم يمد يقيم كإداة نهائية جوهرها منتشرا فى كل مكان من نوع ما ، بل عددا لا محدودا من جزيئات دقيقة جدا ، كل بدورها محتوية على « أجزاء » أدق لا معدودة من أشياء عينية ممزوجة سويا فى كل منجانس . تهجر مذهب وحدة المادة الأيونى تماما وتعتبر فكرة السكررة الواجفة عند إمبادوفليس (Empedocles) مزرية وغير كافية على حد سواء لتبرير تنوع الأشياء وتغيرات التجربة . وتبنى كثرة لا معدودة تمهد الطريق بالتأكيد للنظرية الذرية . ومع ذلك وبكل اقترابها فى هذه الحالة ، تكون نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) فى الآخريين هى أضداد المذهب الذرى ذاته . لقد ترك أناكساجوراس (Anaxagoras) كلية أى تفكير عن الوحدة الأساسية ، باستثناء الحالة التى كانت فيها جميع البدورء جزءا من مزيج شامل فريد فى كل شىء . لقد كانت الملاحظة المميزة للنظرية الذرية أن تعود مرة أخرى للوحدة الأساسية ، لا يحنأ عن « طبيعة » نهائية واحدة ، كما فعلت الفلسفات الأولى ، بل طلبا لتجانس مطلق للجوهر فى الجزئيات اللانتهائية وإرجاع التنوع لاختلاف فى صورتها ومركباتها . وأصر أناكساجوراس (Anaxagoras) مرة أخرى على تقسيم لا محدود : لقد كان خوفه عظيما للغاية من التمزيج بتحلل يمكن أن ينتج عنه الفناء لدرجة أنه نادى بتدرج لا محدود إلى أعز فأصغر . إن المذهب الذرى باعتقاده بأن الثبات أمر جوهرى على الدوام للضرورة صحيح للكون كوحدة : إنما يصر على الأقل اللهم إلا إذا كان هناك حد للتجربة ، فالفناء كما قدرت النظرية ، يجب أن ينتج ، لأنه لم يكن بالإمكان أن يكون هناك ثبات . فتناقضات النسقين حاسمة : واقترح تكامل نظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) المنطقى جدا النقاط التى لم يكن يركن إليها من الناحية العملية . فبعد كل ذلك ، ولكل عبقريتها وتماسكها ، تكون النظرية معقدة وعشوائية : فمن الواجب عليها أن تترك فى الحال بما لا لنسق أكثر إيجازا وأكثر قبولاً لاصالة

## الحس المشترك.

\* \* \*

يجد بنا عندهذا الحد أن نقف برهة حتى نلخص. بإيجاز تقدم الفكر في ذلك الوقت ولننظر فيما هي المشكلة الأساسية التي قابلت معاصري أناكساغوراس (Anaxagoras) كان السؤال الأصلي لطالبس (Thales) وما هي المادة النهائية التي يتكون منها العالم ؟ ، قد قاد إلى سلسلة من إجابات متنوعة ومعقدة جدا لدرجة أنه ليس من السهل أن نفك في الحال خيط التقدم المنطقي الذي يجرى في الواقع خلال هذه التأملات المتنوعة - في المراحل الأولى كان شعور قوى - وهو في الاصل شعور ديني بلا شك - قد قاد المفكرين إلى إعلان وحدة العالم الأساسية وإلى البحث عنه في جوهر ماء متجانس ومستمر . لكنه تحقق في الحال أن هذا الاصرار على الواقعية الطبيعية للواحد جهات من المستحيل أن تشرح المظهر العادي للكثرة : وإذا لم يكن هناك سوى جوهر واحد ، فكيف يمكن أن يوجد تنوع وتغير ؟ ولتجديد هذه الصعوبة اقترحت محاولات متنوعة - جوهر لا محدود ولا نهائي خارج العالم ، وهو الذي يبدو ، عند ما نحال طبيعته ، أكثر شبيها بمزيج من أشياء كثيرة منه إلى شيء واحد ، شبيه بذلك يرى الطريق الصاعد والطريق النازل ، عند هيراقليطس (Heraclitus) عل أنه شيء صغير آخر غير كثرة مستترة ، ويبين منطق بارمنيديس (Parmenides) المدقق أنه إذا كان النظرية الواحد أن يحافظ عليها بجدية ، فانها تتضمن رفض كل التجارب الاغلب شيوعا للاحساس ، لانفصال الاشياء وتجزئتها ، للحركة والتغير .

بالتالي ترك نظرية وحدة المادة تعمل التجارب في نظريات نقول بالكثرة في البداية ، عند إمبرادوقليس (Empedocles) بدت الكثرة لا تذهب بعيدا

بدرجة كافية : لأنه بينما من جهة كانت قد دمرت بنجاح الوحدة الأساسية ، ومع ذلك فلم تستطع بشكل كاف أن تتسبب في التكاثر والتغير . وللمقابلة هذا تأتي نظرية الكثرة اللانهائية عند أناكساجوراس ( Anaxagoras ) ، وهي التي في نظرية مسرفة إلى أقصى حد للطبيعة النهائية للعالم ، تبدو بأنها تجرف بعيدا كلية أى فكرة عن الوحدة الكامنة .

من الواضح أن الفكر لا يمكن أن يتوقف عند هذه النقطة : فمن الضروري أن تتبلور نظرية مرضية أكثر إن ما هو مطلوب هو نسق يمكنه بطريقة ما أن يوفق بين صراع الأضداد ، هذا ، الذى يجرى خلال المناقشة كلها . يجب عليه أن يؤسس الكثرة التي ستفسر التنوع والتغير ، ومع ذلك يحتفظ بالوحدة الأساسية : يجب عليه أن يسمح بالانفصال والتجزئة ، ومع ذلك يؤكد الدوام : يجب عليه أن يؤكد لا نهائية الكون وأبديته ، ومع ذلك يفسر خلق العالم المحدود وفناءه . باختصار ، كما لاحظ مليسوس (Melissus) الإيلي ، مؤكدا بقوة مذهب وحدة المادة عند بارمنيديس (Parmenides) ضد أفكار فلاسفة مذهب الكثرة : فلو كان هناك كثرة ، لكان مقدر لها أن تكون كل واحدة منها مثلها أفول هو حال الواحد ، : إن النوع الوحيد للكثرة واحد فيه يمكن لكل جزئى أن يكون له وحدة الشكل وثباته عند بارمنيديس (Parmenides) . وهذا كما أشار برنيت (Burnet) هو في الواقع الصيغة الدقيقة للنظرية الذرية ، وتصحيح الطريق الآن مهددة لليوقبوس ( Leucippus ) .

## ٤ - المشاكل الفرعية

إلى هنا تناولنا فقط نظريات الفلاسفة الأول في حدود ما أدوا بأفكارهم الرئيسية إلى الفكرة الأساسية لنظرية الذرة . لسكن جنباً إلى جنب مع هذه الأفكار الرئيسية تطورت بالتدرج مجموعة من التأملات تناولت موضوعات كثيرة متصلة إتصالاً أكثر أو أقل توثقاً بها وانتشرت ، كلها أضاف لإيها كل فيلسوف في الغالب بدوره أفقا جديداً من الفحص ، في ميدان فسيح من التفكير والإستقصاء . لقد كان ضرورياً بالفعل أن نلاحظ كيف أضافوا جميعاً إلى فكرتهم العامة عن الكون نظراً أكثر أو أقل دقة فيما يختص بالعملية التي خلق بواسطتها العالم ، تأملاً يلقى في حالات كثيرة ضوءاً متميزاً على الفكرة الرئيسية للصورة النهائية للوجود . ولعدم إقتناعهم بهذا من البداية توسعوا في شرح أفكارهم عن العالم بثروة من الظنون المتقطعة في العادة فيما يختص بعلم الظواهر الفردية أرضيه كانت أم سماوية . وتنسب حتى إلى طاليس ( Thales ) آراء في مثل هذه الموضوعات المتنوعة مثل علل الكسوف ، وفيضان النيل ، وجذب المغناطيس ، وسرعان ما طلب من كل فيلسوف جاد أن تكون له آراء بخصوص نظام الأجرام السماوية وحركاتها ، الظواهر المتيورولوجية وأشكيلة من حوادث عادية وغير عادية على الأرض . وسرعان أيضاً ما إمتد النظر إلى ما يتصل بمشكلات معينة أوسع وأرحب وأكثر حيوية ذات إرتباط وثيق بتطورات الفكر الرئيسية . فلقد نمت العوالم ، كما كان يعتقد ، أو عالمتنا على أية حال من جوهر أولى أو جواهر أو خليط : ما إذا كانت العلة النهائية التي أدت إلى عملية الحركة ؟ أو مرة ثانية ، عندما أصبحت إجابات الفلاسفة بخصوص تكوين الكون أبعد فأبعد من التجربة الواضحة للحياة اليومية ، سألوا ، وهذا ليس غير طبيعي ؛

ما هو مصدر معرفتنا ؟ هل أتت خلال الحواس أو بواسطة التفكير ؟ وقد أدى ذلك إلى سؤال مماثل لهذا : ماهى طبيعة حواسنا وعقلنا وماهى علاقتها بالعالم الخارجى وحتماته النهائية ؟ واسوف يكون خارج نطاق العمل الحاضر أن نحاول معالجة المجموعة الضخمة من التأملات المتصلة بالظواهر الارضية والسموية : لانه بالرغم من أنها أيضاً تجمد مكانا لها فى نظريات الفلاسفة الذريين وإبيقور ( Epicurus ) ويجب أن تبحث هناك باختصار ، إلا أنها تقع فى أغلبها خارج التيار الرئيسى للتفكير ، وأن الظن متفرق جدا فى العادة لدرجة أن الأفكار السابقة لا يمكن بأى طريقة محددة أن يقال أنها قد أدت إلى آراء ليوقبوس ( Leucippus ) وديموقريطس ( Democritus ) ومن جهة أخرى تقع أوسع المشاكل للعلة النهائية ، وعمليات الاحساس والفكر ونظرية المعرفة على إتصال وثيق بالمسائل الرئيسية ولعبت دوراً كبيراً جداً فى آراء الفلاسفة الذريين وأبيقور ( Epicurus ) فى مقدمتهم جميعا ، لدرجة أنه من الضرورى القيام بمحاولة ما لجمع خيوط النظر السابق فى أقصر وقت .

#### ١ - العلة الفاعلة

إن مشكلة العلة الفاعلة لخلق العالم أو العوالم من الجوهر الاولى لم تبرز بوضوح أول الامر كمسألة علمية . أن هذا التحفظ الواضح على نقطة أصبحت فيما بعد ذات أهمية من الطراز الأول يرجع بلا شك منبع الفلسفة فى الدين ، ويعتبر الجوهر الاولى ذاته فى مبدأ الامر ليس كإدانة غير حيوية إلى حد بعيد يجب أن تعمل فيها قوة خارجية وتحركها لتنتج للتغير وكذلك الخلق ، لكن أذكر منه كشيء حى من نوع ما ذو قوى ومدف خفية ، يمكن لها بالقوة الكامنة لها أن تتحرك وتفسير . لقد قال طاليس ( Thales ) فى هذا المعنى ، كل شيء مليء بالآلهة ، لانه إعتقد،



كما يفسر أرسطو طاليس (Aristotle) أن النفس تبرز في الكل ، وليس الجوهر الاولى حقاً مجرد الجسم الذى يصنع منه العالم ، بل هو أيضا النفس التى تبعث فيه الحياة وتحرك وبقى الموقف شبه اللاهوتى هذا خلال تأملات فلاسفة ما قبل الذريين أكثر أو أقل بروزاً طبقاً للمنحى الشخصى للمفكرين الفرديين ، ولكنه لم يترك كلية وباطلاق . وهكذا اكسينوفانيس ( Xenophanes ) ، العادو اللدود لعلم الاساطير ( الميثولوجيا Mythology ) التنايدى ، مع ذلك يتحدث عن العالم ، الذى أعلن وحدته الموروثة ، كدله واحد ، ونفس التصور اللاهوتى واضح فى دالفك التام ، عند بارمنيدس ( Parmenides ) . ولكن جنباً الى جنب مع هذه الفكرة اللاهوتية ، عندما كانت تظهر بصعوبة منها على درجات ، إنما يبرز تصور علمى أكثر تحديداً للعالم ، أحسنا فيه بأنه يجب أن يبحث عن العلل فى الظواهر نفسها التى اعتبرت كظهور ليس خارقاً للطبيعة بل طبيعى . وليس من السهل أن نتبع نمو فكرة علمية ، فمن ناحية لا نستطيع أن نفصلها كلية عن الدين ، ومن ناحية ثانية لأنه لا يمكن أن نجد أى تطور ثابت لدى سلسله من الفلاسفة اختلفت آراؤهم على مر العصور اختلافاً كبيراً بحيث أن كاتباً حديثاً شعر أنه على حق فى أنه لا يستطيع أن يميز بين رواية علمية من رواية صرفية فيها . وكذلك مصادرتنا غامضة فى هذه النقطة ، لكن فى استطاعتنا على الأقل أن نكشف الافكار الرئيسية التى كانت سائدة وهكذا نتحقق من المشكلة التى بقيت أمام مفكرى المدرسة الذرية وهم أكثر مادية بالتأكيد . ولا شىء أكثر ملاحظة من التفاعل المعقد للدافعين ، الدينى والعلمى ، والتناقضات الغريبة فى الوقف الذى قدموه لنا .

فالمفكرون المايازيون فى هذه الفترة كانوا قريين تماماً للتصورات الدينية

الأولى التي إنبثقت منها الفلسفة ، كذلك تصميمهم الصارم في مجهوداتهم للتخلص منها . عندهم جميعا يوصف الجوهر الأول في مصطلحات مادية محددة ، « ماء » ، طاليس ( Thales ) ، و « هواء » ، أناكسيمانيس ( Anaximanes ) ، وحتى « لا محدود » ، أناكسياندر ( Anaximander ) ، كما رأيناها يعتبر كجسم مادي وسط في طبيعته بين ما عسرف مؤخرا بالعناصر . وهكذا ، عندما بحثنا بين سجلات نظرياتهم عن أثر الدالة الفاعلة للخلق ، نجد على نحو مشيل أنه يقرر بأنه « حركة أبدية » . وهنا في بداية التأمل فكرة كان يقدر لها أن تصبح ذات قيمة دائمة . يعتبر الجوهر الأول شيئا ساكن في طبيعته ، وأن عملية الحركة عليها هي التي تسبب التفتت والامتزاج والثورة التي تبرز خالق العوالم (Κόσμοι) المنتظمة . ويبدو أننا أيضا سنتناول التصور الطبيعي المحدد ، الذي همدف إلى تفسير الخلق على أنه عمل الأسباب الطبيعية العاملة في داخل الجسم المادي . ومع ذلك ، وإذا ما قدر للفحص أن ندفع به إلى حد أبعد بقليل ، فإن تظهر النتيجة بأى حال من الأحوال مؤكدة جدا . في المحل الأول ، كما أوضح بيرنيت (Burnet) في حالة أناكسياندر (Anaximander) ، ليس من المحتمل أن يكون المليونيون أنفسهم قد تحدثوا عن « الحركة الأبدية » : وهذا أميل أن يسكون تفسيراً لآرائهم في مصطلحات عصر متأخر ، تعود أن ينظر إلى الحركة على أنها سبب التغيير . وفي المحل الثاني ، حتى إذا ما كانت فكرة الحركة عندهم هي العلة الفاعلة المباشرة ، فن الضروري أن نمضى وراءها ونسأل ماذا كانت علة الحركة ، ؟ وليس في مقدورنا في حالة المليونيين أن نعطي أية إجابة محددة ، فإذا ما فحصنا تقرير أناكسياندر (Anaximander) عن عملية الخلق ، فن الممكن بالتأكيد أن نكتشف إشارات ذات تصور أسامي مختلف نوعا ما ، تنفصل « الأضداد » من « اللا محدود » ، ويحافظ على العالم في توازن بصراعها الموضوع تتوازن في حينه ،

فهي تعوض وتشجع بعضها بعضا لما أحدثته من ظلم طبقا للوقت المحدد . إن هذه اللغة ، كما أوضح كورنفورد ( Cornford ) ، هي في حقيقة الأمر ذات صبغة حيوية ( مذهب حيوية المسادة ) ، إذ لم تكن بالتحديد لاهوتية : إن مقابلها الخرافي يوجد في أساطير تقسيم الكون بين الآلهة ، وتكون الفكرة الأساسية الحقيقية هي فكرة « النصيب المناسب » ( μοῖρα ) يبدو إذن لدينا تصورا طبيعيا متضمن ، كما لو كان ، في الحلقة الدينية ، لكن بدون تحفظ ، على أى حال تأسست فكرة الحركة الاولية .

قد كان بالإمكان لنظرية هيراقليطس ( Heraclitus ) الغريبة والصفوية في غالب أمرها أن تمهد الأمر لنا لكي نجد فيه تصورا دينيا على وجه التحديد للذة الفاعلة . ولهذا فن المدعش في بداية الأمر أن ينسب الرواة إليه فكرة الضرورة ( ἀναγκή ) على أنها القوة المتحركة النهائية : لأن الضرورة على يد ديموقريطس ( Democritus ) تصبح متساوية مع « القانون الطبيعي » ، وهو أكمل تصور علمي في الفلسفة اليونانية ، مرتبط بمذهب حتمي كامل . فهل يمكن أن يكون لدى هيراقليطس ( Heraclitus ) شيء يشبه هذه الفكرة ؟ مرة ثانية ، أن التخصيص الأكثر اتصالا يضعف إل حد بعيد التقرير الثقة للرواة . في المحل الأول أن تطبيقها على الفكرة الخيالية للطريق الصاعد والنازل ، « تبادل » الأشياء كلها مع النار : فيما يتصل بنظرية غاية في الغرابة ، مضادة بالتأكيد لتجربة الإحساس العادي ، فإنه من المستحيل أن يمكن أن يكون للضرورة أى شيء شبيه بفكرة القانون الطبيعي : أن في الغالب كما سيرى موجود لدى بعض خلفاء هيراقليطس ( Heraclitus ) قوة خارجية غير متبصرة ، أى نوع من الآله من الآله (١)

(١) الآله من الآله (deus ex machina) تعبير اصطلاحى من النقد اليونانى واللاتى =

( *dens ex machina* ) تستحضر لتنتج نتائج لربما تبدو . في غير ذلك غير محتملة . ثانيا : يمكن ملاحظة أن في كلا الفقرتين ترتبط «الضرورة» بـ «المصير» ( *εἰμαρμένη* ) : والآن إن «المصير» هو بوضوح أكثر تصور ديني ، ويقترح في الحال قوة خارجية غير متبصرة . وعند ما نبحث في شذرات هيراقليطس ( *Heraclitus* ) عن تفسير ، يبدو في الحال في نفس تصور «النصيب المناسب» الأثيناء وهو الذي لوحظ في أناكسيماندر ( *Anaximander* ) بأن له في الأفكار الدينية : تشمل النار بمقادير مناسبة وتخدم بمقادير مناسبة : « ولن تتعسدى الشمس معايرها المناسبة » ، « فالضرورة » ، و « المصير » ، ما هي إلا تطبيق طبيعي للتوازن الديني القديم . ومع ذلك ، ولكل هذا ، عند ما قدمت نفسها على هذا النحو للعالمين المتأخرين ، ليس من غير المعقول أن نرى في هيراقليطس ( *Heraclitus* ) جرثومة فكرة «الضرورة» ، أبرز من خلفية دينية ، تماما مثلما ظهرت عند الميلازيين الأثيناء الأولى لـ «الحركة الأبدية» .

ففي بارمنيدس ( *Parmenides* ) تبدو مرة ثانية نفس فكرة «الضرورة» كقوة خارجية يربط العالم في صور محددة ومعينة . لقد كان «واحد» بارمنيدس ( *Parmenides* ) بالتأكيد بلا حركة وخارجي : وعلى هذا ليس مطلوب أي علة ليبدأ الحركة المؤدية إلى الخلق ، لكن ، من جهة أخرى ، كنوع من التناقض العنيف مع آراء سابقه . يمان أنها بالضبط «الضرورة» هي التي تقرر أن العالم سيندو بلا حركة . وعند مارثوى أن الضرورة تبدو في أشعاره كذلك على أنها «المعيار المناسب» ( *μετρίωμα* ) ، و «العدالة» ( *Δίκη* ) ، وأن الرواة قد طابقتها ليس فقط «بالمصير» *εἰμαρμένη* بل أيضاً «بالعناية» *πρόνοια* .

---

== مؤاده هو انه كان يحدث في نهاية المسرحية أن يتم ائزال آله من آله اليونان والرومان العديدين بواسطة مدلاة من اعلى سقف المسرح واضه بتدخله هذا حدا لنهاية المسرحية

فن الواضح أن يصبح التصور أكثر لاهوتية بالتأكيد منسب عند هيراقليطس (Heraclitus) : إن القوة المتحركة هي قوة متفرقة بالطبيعة ويتم عملها بلا تبصر . شبيهاً بذلك عند إمبرذوقليس (Empedocles) لسمع عن الضرورة ، وكذلك عن اليمين القادر ، كلمة متحركة في توالي الكراهية والمحبة ، حتى تعبّر عن شخص بوضوح أكثر للفكرة اللاهوتية .

ومع ذلك يعطينا أيضاً إمبرذوقليس (Empedocles) - مع كل ميله اللاهوتي والصوفي - جرثومة الأفكار الجديدة ، وذلك في اتجاهين : أولاً ، على الرغم من أن الضرورة ، و (اليمين القادر) يكمنان في انغلاقية كقوتين نهائيتين للكون ، فهو مع ذلك ليس مقتنع ، كما بقيه ، بعملها العاتين الفاعلين المباشرين للتغيرات التي تنتج خلق العالم . كما لو كان قد رأى أن مثل هذه العلة يجب أن يبحث عنها في التكوين الطبيعي للعالم ذاته ، فهو ينسب التغيرات الفعلية في الكل إلى فعل العال الطبيعية ، الكراهية والمحبة . فهي ، مثل العناصر الأربعة ، موجودات جسمية ، جزء من البقاء الطبيعي للكون نفسه ، فهي تعمل حقاً تحت تحكم اليمين القادر ، لكنها في حد ذاتها داخل الشكل المادي وجزء منها . خيالية كما يمكن أن تكون ، فإن هذه الفكرة تعبير بوضوح تقدماً نحو تصور القانون الطبيعي ، ونحو تصور عالم تتحكم فيه ، بطريقة مباشرة على أي حال ، مبادئ وتكوين وجوده ذاته .

ثانياً : يظهر عند إمبرذوقليس (Empedocles) للمرة الأولى تصور الصدفة (τύχη) : فهو يقول في معرض تفسيره للخلق ، يهبط الهواء على الأرض ، لأنه هكذا حدث أنه كان يجري في ذلك الوقت ، وأعطى تقريراً مماثلاً للوضع العرضي ، للحيوانات سوياً . وهنا يبدو أن لدينا فكرة عن الفعل العرضي للعالم الطبيعي ، وعلى الرغم من أنه كان عوضاً للوم من كل من أفلاطون (Plato)

وأرسطو طاليس (Aristotle) فإن الفكرة تصبح بوضوح محاولة للتهرب من التصور الديني للإرشاد الذير متمقل الذي لا يتغير ، وقدر له أن يلعب دوراً مهماً في نسق أبيقور (Epicurus) .

يقف أنا كسوجوراس (Anaxagoras) في هذا المحال كما في غيره وحيداً إلى حد بعيد ، ومع ذلك ينفذ بتحديد أكثر ميلاً عملياً بدأه إمبرذوقليس (Empedocles) . فهو بالتحديد يؤكد الحركة كعلة لخلق العوالم من «الزيج» ، وحتى بوضوح أكثر يبحث عن علة الحركة في شيء ما هو في حد ذاته جزء من الكون الطبيعي . ولربما قد ينظر إلى التعصب الديني القديم في شكل متمالك في اختياره لغرض العقل ، هذا ، ومع ذلك ، كما لوحظ ، فإن فهم العقل ، على أنه شيء جسمى بحث : بالضبط كما في نظريته الرئيسية ، بالرغم من عدم تشابهها الكبير للنظرية الذرية ، فنشأ أناكساجوراس (Anaxagoras) الطريق إلى كثرة تامة ، ولهذا ففي تصوره العلى للعالم إقترب جدا معه مادية ديموقريطاس (Democritus) .

تلقى فلاسفة الذرة إذن مشكلة العلة الفاعلة في صورة معقدة نوعاً ما . ولم يكن العلم بعد قد حرر نفسه بأى وسيلة من أغلال الدين : لقد كانت فكرة القوة السرية والمتحركة بغير تعقل التي ضغطت العالم إلى صور معينة على هواها في الغالب وفكرة تجزئة الكون بين «الطبايع» المتصارعة التي حفظ توازنهما بنوع من الضغط فوق الطبيعي تعتبر سطحية في تفكير من سبقوهم من جهة أخرى كانت هناك ظلال خفيفة لتصوراتهم الطبيعية الأكثر نقاء ، التي كنت فيها القوة المتحركة في داخل العالم الطبيعي وكانت هي في حد ذاتها جزءاً منه . وهنا ظهر الخيار ذا ثلاث شعب : لربما كان بالإمكان أن كانت هناك مبادئ طبيعية خاضعة للقوة

المتحركة الخارجية ، ومع ذلك مرتبطة إرتباطا وثيقاً بها ، مثل «حجة» أمباذوقليس (Empedocles) وكراهيته، أو عقل، أناكساجوراس (Anaxagoras) أو أن معلولات الطبيعة أنتجتها وصدفه، مازالت سيئة التحديد ، أو أنه كان هناك ومصير، أو ضرورة، أسمى ، تمثلت بحق في العالم الطبيعي وكأية فيه ، ومع ذلك في حد ذاته ليس تاليا غير مشروط للعلية بل لازال ضعف غير متعقل نوعا ما . لقد كان واحدا من أهم إضافات الفلاسفة الذريين للتفكير الفلسفى حتى أنهم استطاعوا أن يطوروا من بين هذه المواد المتناقضة شيئا ما من أمثال مبدأ على أصيل للقانون .

### ب - الحواس والعقل

من الواضح أن المشكلتين الباقيتين ، مشكلة طبيعة حواسنا وعقلنا عملية إدراكهما وتفكيرهما . ومشكلة صحة هذه العمليات كحرك للحقيقة متصل إتصالا وثيقا ، ويجب إلى حد بعيد أن تتأثر الآراء المأخوذة عن كليهما بالموقف الذى تبني نحو الآخر . ومع أنه ، كما أشير حديثا ، ليست الصلة بين الميتافيزيقا وعلم النفس لدى الفلاسفة الإغريق تقيبا وثيقة كما يتوقع الفرد هنا ، وأنه من المحتمل جدا أن نتناول في البداية الحواس والعقل وقدراتها ، ثم نظريات معرفة الحقيقة . كلاهما يلعب دورا أساسيا في آراء الفلاسفة الذريين ويمكن فى جذر فلسفة أبيقور (Epicurus) ذاته .

تنسب نظرية الإحساس فى البداية إلى بارمنيديس (Parmenides) ، لكن عند ملاحظة أنها مشتقة من ذلك الجزء من قصيدته التى تناولت طريق الظن ، ولذا

١٢٢ - ديوموتريوس

فهي لربما تمثل ليست آراءه هو بل آراء الفيثاغوريين ، وأن النظرية تتفق من الناحية الرئيسية ونظرية إمبادوقليس (Empedocles) ، وقد يهمل في مسح موجز . لسكن يجب أن نذكره كدليل بأن النظرية المفصلة لامبادوقليس (Empedocles) لا تقف بمفردها في بداية الفحص ذاتها ، لكنه كان هناك تأمل سابق مهم ، كما نعرف حقا على التقيص من ذلك من الارصاف التي بقيت من آراء ألقمياون (Alcmaeon) السكروتوني ، وللغرض الحاضر ، على أى حال ، سنكتفى بتلخيص نظريات إمبادوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) لهما متوضح الأفكار السائدة بين معاصري الفلاسفة الذريين .

إن آراء إمبادوقليس (Empedocles) تحدها بالطبع نظريته العامة ، التي تصنع طبقا لها كل الأشياء المبنية من امتزاج العناصر الأربعة التي تجري خلال ، بعضها البعض : كان في كل قطعة ، أعنى ، من واحد من العناصر مساماً أو فتحات تسلك فيها قطع من الأشياء الأخرى .

يجب أن نحصل على الإحساس إذن بنفس الطريقة : وكما اعتقد ، هنسالك فيوضات ἀπορροαί تعطيتها باستمرار جميع الأشياء التي تخاق ، وهذه الفيوضات تدخل في مسام الأشياء المخلوقة الأخرى ، ولا ينتج الإحساس بالطبع في كل الاحايين ، لكن فقط - وكانت هذه هي النقطة الرئيسية في نظرية إمبادوقليس (Empedocles) عند ما يقابل الشبيه مثيله ، عند ما ينسجم ، الفيض ، الوجود بالضبط في المسم الذي يدخله . أن الهكرة كلها على هذا النحو من الناحية الجوهرية طبيعية ومادية ويتمد لإحساس كل نوع في النهاية على المس ، وهو الذي لا يعطينا عنه . مثل الغالبية الأخرى من الفلاسفة الإغريق الأوائل ، أى وصف خاص ، معتقدا بلا شك بأن طبيعته كانت من الواضح بمكان حتى تتطلب تفسيراً .



يمكن توضيح الفكرة العامة أفضل توضيح من تفسير إمبردوقليس (Empedocles) (١١) للزوايا، التي لدينا عنه وصف كامل في كتابات ثيوفراستوس (Theophrastus) وشذرات مهمة عديدة لإمبردوقليس (Empedocles) ذاته. وهي تقوم، مثل كل النظريات الأولى، على التحليل البدائي للعين ذاتها على أنها تحتوي على عنصر نارى (نحس به ونعيبه عند ما نرى النجوم)، وكذلك على عنصر مائى يحيط به ويفلغه؛ إنه لمن الملاحظ على أى حال أن إمبردوقليس (Empedocles) لا يستفيد من ملاحظة الصورة فى إنسان العين، وهو لا يلعب دوا كبيرا فى النظريات الأخرى. تتركب العين، مثل كافة الأشياء الأخرى، من العناصر الأربعة، وضعت النار فى الوسط، ويوضح وصف تفصيلى كيف أنها محمية من الماء المحيط بأنسجة رقيقة، ذات مسام دقيقة قد تدخل النار من خلالها، مثل اللهب فى المشكاة من العناصر الأربعة إذن يشعر الشبيه بالشبيه؛ لأنه مع الأرض أرض، ومع الماء ماء، ومع الهواء هواء إلهى، ومع النار نار مدمرة، والفيوضات الداخلة تدخل، من الواجب أن نفترض، مسام العنصر المائل. لاحظ إمبردوقليس (Empedocles) أبعد من ذلك أن ما نرى هو فى الحقيقة لون، ويبدو أنه قد قد تعرف على الألوان الأولية الأربعة، الأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر؛ تطابق العناصر الأربعة التى تكونت منها كل الألوان: من الواضح على أى حال أنه أعتقد بأن عنصر الماء الداكن فى العين أحس بالأشياء الداكنة، وأحس العنصر النارى بالأشياء المضيئة. لهذا الحد نظر إلى العين على أنها سلبية محضة، تدرك الفيوضات التى دخلت على التوالى فى مسام العناصر المتعددة: لكن ليس هناك شك فى أن إمبردوقليس (Empedocles) تمسك أيضا بالرأى القائل بأن النار فى العين مرت إلى الخارج وكما لو كانت استولت على الأشياء بنشاط، ومن الصعب إلى حد ما أن نوفق بين النظريتين. وقد تكون أوصاف إمبردوقليس

(Empedocles) قد صيغت بنظرية مماثلة لأفلاطون (Plato) ، ولكن يبدو أن لدينا هنا أول أثر للتمييز بين مجرد الرؤيا ، السلبية و النظر ، الفعل الذى كان سيصبح بارزا جدا فى علم النفس عند أبيقور ( Epicurus ) . وقد تعرف بعد ذلك على أن عيون الحيوانات المختلفة وحتى عيون الأشخاص المختلفين تكوّن بطريقة مختلفة وعلى ذلك كانت مناسبة أفضل أو أسوأ لإدراك الأشياء المختلفة : فهى قد تحس حتى بنفس الشيء بطريقة مختلفة ، تسلّم كان له فى المستقبل نتائج مهمة .

فسر إمبردوقليس (Empedocles) الحواس الأخرى على نفس الخطوط العامة فالسمع سببته فيوضات ، الهواء أثناء ضربه على القناة اللحمية داخل الأذن ، التى اهتزت حينئذ مثل اهتزاز الطبلة المعدنية ، للأصوات المماثلة . وتصل الرائحة إتصالا وثيقا بعملية التنفس : فعندما تنفس نسحب إلى الداخل فيوضات ، وإذا ما دخلت فى مسام مشابهة فى الحياشيم ، تثار حاسة الشم . وليس لدينا سجل خاص عند حاستى الذوق واللمس ، ولكن يجب أن نفترض أن إمبردوقليس (Empedocles) تمسك بفكرة العامة عن الفيوضات والمبدأ القائل بأن الشبيه يحس بمثيله .

ومن الأكثر أهمية لفرضنا نحن هو التقرير أنه يتحدث بنفس الطريقة عن الفهم والجهل . لأن الفهم τὸ φρονεῖν يعزى إلى المشابهات ، والجهل إلى اللامتشابهات ، باعتبار أن الفهم مثل الإحساس أو شديد الشبه به ، أعنى أن التفكير يشبه الإحساس وظيفية طبيعة ومادية بحتة ، فى العملية والنتيجة — وجهة نظر قدر أن يكون لها نتائج رحيبة فى النسق المادى التام عند الفلاسفة الذريين .  
ولسوء الحظ ليس فى حوزتنا وضمف ، وهذا فيما إذا كان إمبردوقليس

(Empedocles) بحق قد أعطى وصفا على الإطلاق ، عن تفاصيل العملية ، لكننا قد نفترض أنه نفذ مبادئه الرئيسية منطقيا ، لأنه قيل لنا بأنه طبقا لاختلاف البشر في التكون يختلف فهمهم وأن الانسان الذي تركبت فيه العناصر الاربعة بالتساوى في الغالب هو فى غاية الحكمة - لأنه قد يكون بوسعنا أن يفكر بخصوص أغلب الاشياء . تشبيه بذلك يعلن لامبادوقليس (Empedocles) فى سطر مشهور أن الدم المحيط بالقلب هو الجز المفكر ، لأن فى الدم تمتزج العناصر الاربعة بالتساوى . ومن الغريب أنه منذ البداية سوف يكون قد ظهر مثل هذا النوع من علم النفس الطبيعي الغاية فى الفجاجة مقنعا ، لكن بقاءه يظهر كيف كانت مثل هذه الآراء المادية الطبيعية للعقلية اليونانية : فعلم النفس الذرى لم يكن قد سبب لمعاصريه الصدمة التى يعطيها للقارىء الحديث .

ولدينا عن نظريات أناكساجوراس (Anaxagoras) عن الإحساس معلومات أقل تفصيلا إلى حد بعيد وأكثر تشتتا ، لكن تبرز حقائق معينة تكفى لتوضيح التشابه والاختلاف فى الآراء التى تمسك بها فى النصف الأخير من القرن الخامس . فهو يؤكد فى المحل الأول ، فى اعتراض متعمد بشكل واضح لامبادوقليس (Empedocles) ، أن الإحساس كان نتيجة لا « التشبهات » بل « الأصداد » . هذا ما أوضحه من الحس الأولى للحس : فحس له نفس درجة الحرارة كجسمنا لا يعطينا أى إحساس بالحار أو البارد ، بل فقط جسم هو فى حد ذاته أكثر حرارة أو أكثر برودة ؛ فنحن نتأثر بالحرارة والمضادة لحرارتنا . ومثل هذا الإحساس بالمتضادات هو بطبيعة الحال ممكن على الدوام طبقا لنظرية أناكساجوراس (Anaxagoras) العامة « بأن لجميع الاشياء نصيب فى كل شيء » ، لأنه سيكون هناك إذن حاضرا فى كل من أعضاء الحس متضادات كل ما قد يكون عليها هو

أن تدركه . وقد تكون فكرته أيضا قد أملتها نظريته بأن « العقل » الذى يتحكم فى الحس كله ، فهو ذاته لا يدخل أبدا الخنيط وبالتالي . بمعنى ، فهو « المضاد » لكل ما عداه . ولقد لاحظت أبعد من ذلك ، كنوع من النتيجة الطبيعية الملاحظة المهمة جداً بأن « الإدراك كله يشمل الماء : لأن لمس اللاشيبه ينتج درما الألم » . هذا ما يشبهه من الأثر المزمع للأضواء الساطعة بشدة أو الأصوات الصاخبة : ويبدو أننا هنا أمام سابقة للفلسفة الحديثة عن الدور الذى لعبته الإثارة فى الإدراك .

\* \* \*

بالإشارة إلى الرويا على الأخص ، التى بقيت لنا بخصوصها معلومات أكثر تفصيلا بما بقيت فيما يختص بالحواس الأخرى ، اختلف أناكساغوراس (Anaxagoras) مرة ثانية عن إمبادوقليس (Empedocles) فى تأسيس آرائه على الصورة εἰκασίς التى ترى فى لسان العين ὁρῶν ، ووجد تأكيدا لنظريته العامه فى ملاحظة أن الصورة « تنعكس فى جزء من العين ليس من نفس اللون بل لها لون مختلف » . فالسبب لإذن بأن أغلب الحيوانات ترى بالليل هو أن الليل « أكثر انسجاما فى اللون مع عيونهم » : ولكن هناك بعض الحيوانات لها عيون براقه على وجه أخص ترى أفضل بالليل ، لا لأن النار فى عيونها حينئذ تنفذ إلى الأمام ، كما اعتقد إمبادوقليس (Empedocles) ، بل مرة ثانية بسبب النفاص فى اللون بين العين والموضوع . وفى تعرضه للحواس الأخرى يوجد قليل مما هو ملحوظ ، باستثناء سبق غريب آخر الأفكار الحديثة فى التقرير بأننا نسمع « لأن الصوت يمر مباشرة إلى المخ » ، الذى يجعلنا نرغب فى مزيد من المعلومات بخصوص علم وظائف الأعضاء عند أناكساغوراس

(Anaxagoras) ، والفكرة الغربية أنه كلما كان الحيوان أضخم وبالتالي أعضاء ادراكه الحسى ، كلما كانت قواه المدركة أعظم ، ولأن الحيوانات الضخمة تسمع أصواتا هائلة وذالك من مسافة ، بينما تفوتها الأصوات الصغيرة، لكن الحيوانات الصغيرة تسمع فقط الأصوات الصغيرة و تلك الأصوات القريبة منها .

لقد كان علم نفس أناكساجوراس (Anaxagoras) بطبيعة الحال مشروطا بتصوره العام «العقل» كعنصر واحدبقى دائما نقيا ولم يدخل الخليط ، فليست لدينا معلومات من الناحية العملية بخصوص تفاصيله ، ولكنه يظهر ، طبقا لأرسطوطاليس (Aristotle) أنه اعتقد بأنه كان حاضرا « في جميع الحيوانات كبرها وصغيرها ، عظيما وقليل الشهرة منها . لقد اعتقد بأن «النفس» ψυχή والعقل νοῦς ، أى ، العناصر فى الكائن العضوى الحى الذى يدرك ويفكر على التوالى ، كانت واحدة فى النوع ، لكن أن العقل ، بصفته العلة النهائية للحركة ، كان ساميا و بداية كل الأشياء . . وهذا التحديد قد لاحظناه فملا عند إمبادوفليس (Empedocles) ، لكن يبدو أن التمييز تم بوضوح للمرة الأولى . فإذا كان على كل حال صحيحا أن نفهم فكرة أناكساجوراس (Anaxagoras) كلها عن «العقل» على أنه شيء جسمى ، فليس هناك تقدم على النصور المسادى والطبيعى بالتحديد للاحساس والعمليات العقلية التى تمسك بها سلفه .

ولقد ورث الفلاسفة الذريون على هذا النحو فى حقل علم النفس فكرة مادية كاملة للعقل والحواس وعمليات الاحساس والتفكير، اعتقادا فى أن كلتا العليتين كانتا فى التحليل الهائى متطابقتان ، أسمى ثقة فى اللس كأساس لكل الاحساس والفكرة التالية و للهيوضات ، من موضوعات الادراك . ولقد كان الخلاف

الرئيسى الذى بقى هو السؤال عما إذا كان الاحساس نتيجة د للتشابهات ، أو د للأضداد . وكما فى النظرية الرئيسية للكون ، هكذا نظر إلى الحل الذرى على أنه ترفيق بين الآراء المتعارضة .

### ت — نظرية المعرفة

تبدو المشاكل التى تتركز حول ما تعودنا على تسميته بنظرية المعرفة فى صورة بسيطة نسبيا عند الفلاسفة الأوائل وتختص فقط ، كما هو طبيعى ، بمسألة صدق الحواس . نبتت هذه المشكلة عندم بلا مفر بطريقتين د أولا ، من نظرياتهم العامة عن الطبيعة النهائية للكون ، لأنه عند ما قدمت النظرية رأيا كان بوضوح على خلاف مع التجربة الصريحة للحواس ، فلقد كان من الضرورى أن يعمل بحساب بطريقة ما لهذا الاختلاف د وثانيا ، ولكن لم يحدث هذا بشكل حاد قبل زمن الفلاسفة الذريين، من النظريات الخاصة التى اعتقدوا فيها فيما يتماق بعمليات الادراك الحسى .

فبالنسبة لفلاسفة المدرسة الميلىنية لم يطرأ هذا السؤال بوضوح، أو على الأقل ، هذا فيما إذا ما طرح نفسه أمامهم ، ليس لدينا سجل لإجاباتهم . لكن آثاره نظرية هيراقليطس (Heraclitus) فى الحال فى صورة حادة : وكما يشير إلى هذا لوكريتيوس (Lucretius) فى سياق نقده إذا ما قلنا أن الحواس تتعرف على النار بشكل صحيح ، لكنها تخطئ بخصوض كل شئ آخر فى العالم - لأن جميع الأشياء الأخرى فى الحقيقة نار تماما . فنحن نعارض بشدة صدقها . أما أن هيراقليطس (Heraclitus) نفسه قد كان عارفا بهذه الصعوبة فهو واضح من قوله ، د إن العينين شاهدان سسيثان للبشر ، وهكذا تكون آذان أولئك الذين لهم نفوس

متبررة « أى غير مدربة » : وتبدو فقرة أخرى وهي تصوره قائلا عمدا أن  
« النظر يصنع الأخطاء » ، وذلك على الرغم من أنه يبدو أيضا أنه قد صرح بأن  
« العينين شاهدان أكثر دقة من الأذنين » . وفي معارضته للحواس أمام هيراقليطس  
(Heraclitus) جعل « اللوغوس »  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  <sup>(١)</sup> كمرشد حقيقي ، ويفسر المهملون هذا  
بأنه يعنى « ليست اللوغوس من أى نوع بل اللوغوس الإلهي الذي هو عام بين  
البشر » . يجب علينا ، على أى حال ، أن نكون متيقظين في قبول هذا التفسير ،  
حيث أن هناك شكاً شديداً بأن أوصاف نظرية هيراقليطس (Heraclitus) قد  
أفسدها إلى حد كبير تعليم الرواقين (The Stoics) ، الذين تعرفوا فيه على  
جرائم نظرياتهم وكانوا على استعداد لأن ينسبوا معتقداتهم إليه . فن المحتمل  
أنه من الأسلم لنا أن نصرح بأننا لا نعرف بالتأكيد ماذا عنى هيراقليطس  
(Heraclitus) باللوغوس  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  — لربما كان بالضبط وصفه للكون ، الذي  
يتحدث في شذرة من المقدمة التي وصلتنا . لكن من الواضح أن لدينا هنا في صورة  
غير قابلة للخطأ بذور شك الحواس ، ومعارضة الحقيقة الأسمى نحصل عليها  
بالتفكير .

وليس من المستغرب في رأى النظرية العامة عند بارمنيديس (Parmenides)  
التي تبدو أنها تتمسك بنظرية وحدة المادة التي لا ترحم في أسنان جميع الملاحظات  
العادية ، وأن يقال بأنها « ترفض الحواس من طريق الحقيقة » ، وتجد أنه يمد  
من قبل الرواة بين الفلاسفة الذين قالوا بصراحة أن الاحساسات زائفة . إنها  
ليست فقط نتيجة طبيعية عمته لأرائه ، لكنها منسجمة تماما مع معارضته لطريق

---

(١) تعنى كلمة « اللوغوس »  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  في اللغة اليونانية القديمة إما « كلمة »

« المرجم »

أو « حديث »

الحقيقة وطريق الخير: حقا في حديثه عن الاخيرة ذاته ، يبدو انه يخاف تناقضا متعمدا بين الحواس واللوغوس : و لا تدع تبادل دايمة بالتجربة تحترك عبر هذا الطريق ، لكي يلقى عليها عينا غير مكثرة أو أذنا صاغية أو لسانا ، ولذا فلنحكم باللوغوس البرهان الذي كثر الجدل حوله وهو الذي أنطق به ، . يصبح المذهب الشككي الذي بدأه هيراقليطس (Heraclitus) كاملا عند بارمنيديس (Parmenides) .

\* \* \*

يمثل إمبرذوقليس (Empedocles) في هذا المجال كما في نسقه العام رد للفعل من آراء بارمنيديس (Parmenides) المتهاكمة ، وليس هناك سجل واضح للغاية لمتافيزيقية ، لكن يبدو في الامكان إعادة بنائها إلى حد ما من شذراته : فهي تثبت أنها ، كما يجب أن نتوقع مجموعة مرتبطة غريبة نوعا ما من الحس المشترك والتصوف . ويخبرنا سكستوس (Sextus) أن إمبرذوقليس (Empedocles) اعتقد أن دحك الحقيقة لم يكن هو الحواس ، بل اللوغوس الصحيح  $\delta\epsilon\theta\acute{o}\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ، وأن من اللوغوس الصحيح جزء إلهي ولم يكن من الممكن البوح به ، وجزء فان وقادر على الإلهام ، . ويبدو هذا من الوهلة الأولى كتعديل لموقف هيراقليطس (Heraclitus) . فلن تعد الحواس تلقب بأنها كاذبة بل لا يمكن لها أن تؤخذ على أنها دليل مؤكد : فالحقيقة محتواة في الوصف الملهم لإمبرذوقليس (Empedocles) . لكن يبدو: أن تمحيصا أقرب نوعا ما يوضح أنه عند إمبرذوقليس (Empedocles) ليست المعارضة مهما كثرت بين الحواس والعقل ، بقدر ما هي بين القدرات الانسانية مجتمعة والحقيقة الالهية . ويوضع ضعف القدرات الانسانية بوضوح كاف قرب بدايته القصيرة: و فلقد قومت القوى



المنتشرة على أعضاء الجسم ( أعنى قوى الإدراك والاحساس ) ، وتكثر الكوارث  
المفاجئة التي تضعف التفكير  $\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\upsilon\upsilon\alpha\iota$  الحذر الانساني : فهم يرون طرفا  
قصيرا من الحياة التي ليست حياة وبمعالجة قصيرة ترتفع إلى أعلى وتأثير بعيدا  
مثل الدخان ، فيرضى بها كل من تمنح له الفرصة ، وبينما هم يتدافعون إلى هنا  
وهناك ، على الرغم من أن كل يفاخر بأنه قد وجد الكحل : لكن ذلك حقا ان ينظر  
إليه ولن يسمع به الانسان ولن يفهمه عقله ، ومن الواضح أنه ليست الحواس  
فقط هي التي قال من شأنها بل العقل كذلك : فنظرة الانسان الكلية محدودة وقواه  
من الضعف يمكن لاكتشاف الحقيقة بمنزدها . ومع ذلك فقد يتعلم الانسان جزءا  
من « الكلمة الحقة » ، ويقول الشاعر لقارته ، « وأنت عندما تحولت جالبا في  
هذا الطريق ، فلسوف تتعلم ، ومع ذلك ليس أكثر مما يمكن لفطنة الانسان أن  
تستوعبه . إن شغل الانسان الشاغل إذن ، بجانب هذا النوع من الالهام  
الالهي كالذي ادعاه أمباذوقليس (Empedocles) لنفسه ، هو التفكير المدقق ،  
فالبلهاء هم أولئك الذين « لا يملكون الأفكار التي لم يذهب العقل فيها بعيدا ،  
ويتكون « التفكير المدقق » في الاستخدام الصحيح للقدرات التي تمتلكها ، التمييز  
المثابر بها جميعا والنهك في الواحدة بالآخرى : « تعال الآن ، ابحث بكل قواك  
في أي طريق يصبح فيه كل شيء واضحا . لا تضع في النظر ثقة أكبر مما تضع في  
السمع ، ولا تضع أذنك ذات الصدى فوق إشارة لسانك ( أي ذوقك ) ولا  
تسبح إيمانك في أي جزء آخر من أعضائك الجسمانية (  $\nu\upsilon\sigma\theta\eta$  ) ، التي عن  
طريقها يوجد طريق  $\pi\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\varsigma$  للفهم ، بل اعتبر كل شيء في الطريقة التي يصبح  
فيها واضحا ، فالحواس إذن ليست كاذبة تماما ، بل من الواجب استخدامها في  
البحث الفعال : فيجب علينا أن ننظر لا أن نرى فقط : ويقول في مكان آخر  
« أنظر إليها بعقلك ولا تجلس متمجبا بعينيك » . ويبدو أن هناك نفس التمييز

الذى لاحظناه في نظرية إمبردوقليس (Empedocles) عند الإدراك بين الاستخدام الموجب والاستخدام السلبى للحواس. فمن المعقول إذن أن نؤيد أنه بالمقارنة مع هيراقليطس (Heraclitus) وبارمينيديس (Parmenides)، يعيد إمبردوقليس (Empedocles) إلى حد بعيد جدا للحواس مكانتها السابقة: أن للتجربة السلبية المجردة لللسان العادى قيمة ضئيلة، لكن عندما تستخدم الحواس في البحث الفعّال «بتفكير مدقق»، يمكن للإنسان أن يأمل في الوصول إلى شيء من الحقيقة الإلهية. فهذه القدرات ضعيفة ولكن ليست عديمة النفع: فالجنس المشترك منصوص عليه في الخلفية الدينية.

\* \*  
\*

لقد كان من المتوقع أن أناكساجوراس (Anaxagoras) مع اعتقاده في عقل، يقف بمزول عن كل الأشياء الأخرى ولا يدخل مطلقا الخليط ونظريته عن الأجزاء الخفية لكل شيء في كل شيء، يتخذ موقفا شكيا عميقا وذلك فيما يتصل بدليل الحواس، وبالتالي تخبرنا رواية الرواة بصراحة جازحة أنه قال أن الحواس كاذبة. ولكن للمرة الثانية يبدو أن اختبار الشذرات القليلة الباقية التي تتصل بالنقطة تعدل إلى حد بعيد هذه النتيجة، لقد قال حقا أنه «نتيجة لضعفها ليس في استطاعتنا أن نميز الحقيقة»، لكن سكستوس (Sextus)، الذى حفظ هذه الشذرة، قدم توضيحا في غاية الأهمية لمعناها، الذى وضعنا على الطريق الصحيح. فهو يقول، لنفرض أننا أخذنا سائلين ملونين وسكبنا من الواحد في الآخر نقطة نقطة، فلن نستطيع نظرا أن يميز النخير التدريجى للون، على الرغم من أنه يحدث أن أناكساجوراس (Anaxagoras) يقول، يمكن لحواسنا أن تخبرنا بالشيء السائد في جسم مركب، لكنها لا تستطيع تمييز أجزاء كل الأشياء

الأخرى المختلفة فيه. وأنه في هذا المعنى يجب علينا أن نفهم التناقض المشهور الذي اعتاد بواسطته أناكساجوراس (Anaxagoras) توضيح معارضته التفكير والمظهر : فالثلج أبيض ، لكن الثلج هو ماء متجمد ، والماء أسود : لذا فإن الثلج أسود ، ونحن نعرف ، أى ، من حقيقة هذا التبريد أنه يجب أن يكون للثلج وبذر ، سوداء ، وهى التى إذا ذابت ستعطى اللون السائد للماء ، لكن لا يمكن لنا أن يدركها : يمكننا فقط إدراك اللون الذى يمتلك الثلج أغابه ، . لا يشك أناكساجوراس (Anaxagoras) بالتأكيد ليس كاملا : إن الحواس صادقة إلى الحد الذى يذهبون ، وما يقولونه لنا حقيقى ، لكنها لا تذهب بعيدا بكفاية ، وليس فى إمكانها أن تخبرنا عن الحقيقة الخفية التى نعرف بالمنطق أنها موجودة هناك . ومع ذلك على الرغم من قصورها ، فهى ذات قيمة أعظم فى النقص وهى بحق المرشد الوحيد : لأننا نقرأ فى شذرة أخرى ، التى ، وحتى نفهم موقف أناكساجوراس (Anaxagoras) ، كانت ستبدو على أنها تقريبا تناقض صريح لذلك الذى بدأنا منه ، أن الأشياء المدركة (ἄκτινόμενα) ما هى إلا رؤية الذى لا يرى ، ، فيجب على استقصائنا ، لما هو خارج نطاق الحواس ، أن يتقدم منه ويسترشد بالدليل الذى يمكن لها أن تعطيه لنا . وكونها بعيدة كل البعد عن مذهب شكى كامل ، فليس هذا بعيدا جدا عن موقف أبيقور (Epicurus) ذاته : إن شكوى أناكساجوراس (Anaxagoras) من (الأداة) ليست أنها أداة سيئة بل أنها ليست حادة بشكل كاف .

يعرض من سبق الفلاسفة الذريين دز - ركة توية اتجاه الشك في الدليل الحسى متبوعة بعودة جزئية إلى الاودناع : فن الموقف ه أن الحواس كاذبة ويجب أن تستبعد من طريق الحقيقة ، فانهم يصلون إلى الموقف الأخير ، وقياس الحواس في حد ذاتها اختبارات أمينة للحقيقة . بل أنها ذات قيمة عظيمة كوسائل في التقصى . . وليس هذا التغير صعبا في تفسيره في ضوء التقدم العام للتفكير . لانسند نظريات أصحاب مذهب وحدة المادة على الملاحظة أو التجري ، لكنها تعتمد نوعا ما على استدلال أولى بخصوص الكون وطبيعته . لقد أدى هذا النوع من الاستدلال بطبيعة احوال وبشكل كاف إلى نتائج كانت لبس فقل بعيدة عن الشاهد البادى للحواس بل غالبا ما كانت على خلاف معه . وتحت هذه الظروف يجب بالضرورة أن يقال من قيمته دليل الادراك وأن يفترض أن الحقيقة كانت إما في الاستخدام الغير مقيد للعقل أو في الالهام الالهي . لسكن لتطور إتمام . اى أكثر دقة وأكثر واقعية في اليونان الكبرى ( جنوب إيطاليا ) وسقطة ، وعلى الأخص بتأسيس المدارس الطبية ، فهو يدفع بالملاحظة والتجربة إلى الظهور ، وفي هذه تكون الحواس ، التي تذبذب في تقصى النتائج واختبارها ، ذات أهمية في غاية السمو . وعندما تأخذ الفلسفة اللامحدود في صغره كنقطة لبديتها ، فانها مستحق بالضرورة في آلية الحواس . ويظهر هذا الموقف بالطبع في غاية الوضوح عند أناكساغوراس ( Anaxagoras ) ، الذى أتخذ كأساس للتقصى ظواهر علم وظائف الاعضاء ( الفسيولوجيا ( Physiology ) والتغذية : فبالنسبة له على الرغم من أنه لم يكن فى قدرة الحواس أن تعلمنا ، فانه لم يكن باذمه كان أن نتعلم أى شىء بدونها . فمن زمن فلاسفة الذرة لذن كان النظر في الشك فدولى : لقد تنفسوا جوا لم تعتبر فيه الحواس بحق على أنها بحكمة الاستثناء النهائية ، بل كانت على الاقل أهم الشواهد .

## ليوقبوس ( Leucippus )

### ١ - حياته وكتابهاته

في تنازلنا لمن سبقوا الفلاسفة الذريين اكتفينا بالنظر في نظرياتهم بعيدا عن تاريخهم الشخصي وشخصياتهم . لكن عن الشخصيات العظام الثلاثة في الرواية الذرية سيكون من المهم بطبيعة الحال أن نكون أكثر معرفة ، ولسوء الحظ ، وعلى الرغم من أنه من الممكن أن نكون صورة صادقة تماما عن كل من ديموقريطس ( Democritus ) ولأبيقور ( Epicurus ) ، يبقى ليوقبوس ( Leucippus ) مطورا في نسيان عظيم . أما أنه كان مؤسساً للدراسة الذرية في بلاد اليونان وأنه لم يكن مدينا بنظره لآي مدار خارجي ، فإنه يبدو أنه ليس هناك أي أساس معقول للشك في هذا . وقد كانت هناك حقا رواية عجيبة بقيت بين كتاب متأخرين تقول أن النظرية الذرية تبعت من شخص ما يدعى « موخوس » ( Mochus ) ، وهو فيلسوف فيزيقي<sup>(١)</sup> ، قيل أنه عاش في حوالي وقت الحرب الطرواوية<sup>(٢)</sup> وذهب أحد المصادر إلى حد القول أنه شخصيا كان في الواقع على معرفة في القرن

---

(١) نسبة إلى فنيقيا ( Phoenicia ) وهو الاسم الذي كان يطلق في قديم الزمان على ساحل سوريا ولبنان وشمال فلسطين المطل على البحر المتوسط . وقد اشتهر سكانها ولازالوا بالتجارة والهجرة وحب الإنفال وبرعوا فيها جميعا واسسوا مستعمرات لهم في مناطق شتى من حوض البحر الأبيض المتوسط في شمال أفريقيا وجنوب آسيا . المترجم محمد عبودي ابراهيم (٢) هي الحروب التي نشبت بين الإغريق وسكان منطقة فريجيا او طرواده (حصان الحالية) هي التي نغم على الساحل الدمانى الشرقى لآسيا الصغرى ( تركيا حاليا ) . وقد اتفق اغلب الباحثين وعلماء الدراسات اليونانية على ان هذه الحروب حدثت في الفترة ما بين القرنين الثالث والثاني عشر قبل الميلاد . المترجم محمد عبودي ابراهيم

الرابع الميلادي بتلاميذ مدرسة موخوس (Mochus) ، وتميل المصادر الحديثة إلى رفض هذه القصة على اعتبار أنها خرافة ، ومن المحتمل حقا ، لكن في نظر الافتراض في وجود نفوذ شرقي يكون من الداعي إلى الاهتمام أن ندرك أن في تاريخ مبكر كانت الفلاسفة الهندية قد وصلت إلى تفسير ذرى للكون . لقد فسرت نظريات هذه المدرسة في الوايچيشيكا سوترا Vaïçesika Sûtra وفسرت مقطوعات كندا (Kanada) الحكيمية . وبيتها كانوا قد وصلوا ، مثل الفلاسفة الذريين الإغريق ، إلى الفلسفة الذرية من خلال رفضهم إمكانية التجزئة اللانهائية وإصرارهم على أنه يجب الوصول إلى الجزئيات الغير قابلة للتجزئة يجب النهاية حتى ضمن الواقعية والثبات في العالم ، وهناك اختلافات كبيرة جدا بين النظرية الهندسية والنظرية اليونانية . وليست ذرات الوايچيشيكا Vaïçesika على الإطلاق متجانسة في النهاية ، لكن يفترض أن ذرات من أنواع مختلفة تطابق العناصر الأربعة ، الأرض ، الماء ، والهواء ، والأثير : تنسب إليها صفات تختلف طبقا للجوهر الذي تطابقه ، وتفهم على أنها مطابقة في تركيبها . ويبسط كندا (Kanada) فكرة تركيباتها في لستق مفصل ، يذكرنا على التو بالفيثاغوريين وفي بعض الأحوال بالعلم الحديث ، معتقد أن ذرتين إندجتا في مركب مزدوج وثلاثة من هذه المركبات المزدوجة في ثلاثي وهو ماسيكون في حجم يمكن إدراكه بالحواس . وتجعل كل هذه الاختلافات افتراض الأخذ غير محتملة : زيادة على ذلك ، لايميل آخر كاتب عن الموضوع إلى إرجاع الأعمال الهندية إلى زمن مبكر كما فعل الباحثون السابقون ، ويقرر بعدم وجود برهان لنظرية الذرية في الهند حتى بعد إتصالهم بمملكة باكتريا (Bactria) اليونانية . حتى أنه يناقش السؤال عمسا إذا كانت النظرية الهندية مشتقة من زمياتها اليونانية ، ولكنه يصرح في مكان آخر

بأن الاعمال كما في حوزتنا تفترض من قبل مناقشة سابقة بكثير : فإذا كانت هناك إذن نظرية قديمة ذرية قديمة في الهند ، فلربما تكون همسة قد تسربت إلى بلاد اليونان ، إما عن طريق فينيقيا ، كما ستتفرض أسطورة «موخوس» (Mochus) أو من الممكن عبر المستعمرات الأيونية (١) ، لسكن ليس هناك بالتأكيد سبب لافتراض أن ليوقبوس (Leucippus) مدين دينا مباشرا لها ، أو أنه ليس إلا «مفكرا» بمعنى أنه أنه طور نظريته الذرية لنفسه كنتاج مباشر لنظريات سابقة من اليونانيين .

\* \* \*

إن الخلافات في الرواية فيما يخص أصل ليوقبوس (Leucippus) وتدرجه في أغلب الاحوال عظيمة كالخلافات حول ميلاد هوميروس . إن الصعوبة الأولى التي سنواجهها مثيرة للدهشة : فلقد أكد إببيقور (Epicurus) في واحدة من رسائله الكثيرة لتلاميذه أنه لم يوجد على الإطلاق شخص من هذا القبيل يسمى ليوقبوس (Leucippus) الفيلسوف ، ولقد مال نقاد محدثون معينون إلى قبول تقريره حرفيا . لكننا لسنا في الواقع بحاجة لنعلق عليه أهمية كبيرة : كان إببيقور (Epicurus) غيوراً بشدة على أصالته ، وحاول بثبات أن يكذب كل من يكون قد يفترض أنه إستقى منهم نظرياته . ففي فقرة أخرى على الأقل من أعماله يبدو أنه يوجه نقدا مباشرا إلى نظرية تنسبها المصادر بشكل خاص إلى ليوقبوس (Leucippus) ، وقد نفسر بشكل معقول إنكاره لوجود ليوقبوس (Leucippus)

---

(١) هي المستعمرات الاستيطانية التي أنشأها الأغريق في آسيا الصغرى (تركيا الحالية) وخصوصا الساحل الغربي والجنوبي الغربي منها . المترجم : محمد عبودي إبراهيم .

على أنه تأكيد أكثر حماسا نوعا ما من المعتاد لاستقلاله . زد على ذلك ، اعتبره  
أرسطو طاليس (Aristotle) بدون شك مؤسسا للنظرية الذرية . وهكذا فعل  
أيضا ثيوفراستس (Theophrastus) . أبعد من ذلك ، أبدى ديوجنيس  
الابولوني (Diogenes of Apollonia) ، الذى تعرضت نظرياته للسخرية في  
مسرحية السحب (The Clouds) الساخرة لأرسطو فاليس (Aristophanes 428 B.C.)  
آثارا متميزة للنظرية الذرية ؟ وحيث أن ازدهار ديموقريطس (Democritus)  
(floruit) لا يمكن أن يوضع قبل ٤٢٠ ق م ، فن الضرورى أن يكون ديوجنيس  
(Diogenes) قد استقى معلوماته من مصدر ذرى أقدم نسبيا من ديموقريطس  
(Democritus) ، ومن الصعب أن يكون هذا شخصا آخر غير ليوقبوس (Leucippus)  
ولا تؤكد هذه المناقشة وجود ليوقبوس (Leucippus) فحسب ، بل تحمل  
مشكلة تاريخه . وعلى هذا يمكننا أن نعتنم كلامنا بأمان بأن نقول مطمئنين أن  
ليوقبوس (Leucippus) قد وجد ، وأنه هو الذى إكتشف النسق الذرى ، وأنه  
د ازدهر ، حوالى سنة ٤٣٠ ق . أو قبل ذلك بقليل .

وقد أعطى محل ميلاده بطرق مختلفة في العالم القديم ، فرقة إليا ، ومره  
أبيدرا ، وملطية (Miletus) مرة أخرى ، وهناك شك ضئيل في أن الرواية  
الأخيرة صحيحة . وأن إقتراح أبيدرا (Abdera) مرجعه الخلط ، أو على  
الأقل إرتباطة ، بديموقريطس (Democritus) والمدرسة الذرية ، التى نمت  
هناك ، والى من الجائز أن يكون ليوقبوس (Leucippus) نفسه قد أوجدها .  
أما الفكرة بأنه جاء من إليا (Elea) فهى أكثر ويجب أن تقرن بالرواية القائلة  
بأنه كان تلميذا للمدرسة الإيلية وأنه « استمع ، إلى زينون (Zeno) . ويميل  
(Burnet) إلى الظن بأن هذا قد يكون حقيقيا وأن ليوقبوس (Leucippus)



قد زار بالفعل إليا ( Elea ) ، ومن الجائز كنتيجة للثورة الميليزية في عام ٤٥٠ ق.م . وعلى أى حال فإن نفوذ تعليم زينون ( Zeno ) والإيليين الصغار على فلسفته واضح ، ولربما قد نلاحظ قوماً يتصل بهذه الرواية الأكثر بعداً التي حفظها لنا تزتريس ( Tzetzes ) قولها أنه كان نليذاً لميليسوس ( Melissus ) ، الذى حدد مقدما تقدمه الإيلي بشكل صارخ للغاية النظرية الذرية . فإن جاز لنا إذن أن نعتبر ايوقبوس ( Leucippus ) مواطناً من ملطية ( Miletus ) زار إليا ( Elea ) ، فقد نتعرف بدون التبادى فى أى تأمل واهم على المؤثرات القوية على تفكيره . ونحن نعرف أن المدرسة الميليزية القديمة لم تمت تماماً ، وفى الخاصية الطبيعية بشكل كثيف لذسقه وفى غياب كل تصوف ، يظهر ليوقبوس ( Leucippus ) حقاً كوريث و مذهبهم العلمى ، ومن جهة أخرى ، وعلى الرغم من كون النظرية الذرية تقف على طرفى نقيض من نظرية بارمنيدس ( Parmenides ) ، مؤسس المدرسة الإيلية ، فإنها تظهر آثاراً واضحة لنقد زينون ( Zeno ) وميلسوس ( Melissus ) . وأنه لا يحدث على الدوام أن تعكس فلسفة إنسان تاريخ حياته بوضوح شديد كما سيبدو أن تكون القضية مع ليوقبوس ( Leucippus ) .

وأما عن كتاباته فإننا نعرف القليل أو لا نعرف شيئاً ، فإذا جاز لنا أن نصدق ثيوفراستس ( Theophrastus ) ، فإنه مؤلف و النسق العالمى الأعظم ، ( μεγάλος Διάκοσμος ) ، عند ما عرف التفسير الكامل للنظرية الذرية فى المدرسة ، وعلى الرغم من أن مصادر أخرى ، ربما أكثر احتمالاً ، تنسبه إلى ديموقريطس ( Democritus ) : لأنه يبدو أكثر احتمالاً أننا يجب أن ننسب إلى ليوقبوس ( Leucippus ) الاطارات الرئيسية للنظرية ، وللمدرسة توج ديموقريطس ( Democritus ) أعمالها التفصيلية ، ومن جهة أخرى قد نصدق بأمان أن ليوقبوس

( Leucippus ) لبثكر كثيرا من المصطلحات الفنية الرئيسية للنظرية الذرية ، التي تنسبها إليه رواية الرواة . وهناك أيضا تنسب إليه صراحة جملة من عمل من العقل ، وعلى الرغم مرة أخرى من أنها تقرأ ، باصرارها المؤكد على سيطرة الضرورة ، ، أكثر شيئا لديموقريطس ( Democritus ) منه لليونقپوس ( Leucippus ) . وليس هناك على ذلك شيء باق من عمل لليونقپوس نفسه يمكن أن يبنى عليه ، وتزداد بشكل كبير صعوبة تكوين أية فكرة مضبوطة بخصوص نظرياته ، عندما تختبر تقارير نظريته ، لأنه في كل المراجع تقريبا يقرن بديموقريطس (Democritus) ولا يميز بينها . لقد كان بالنال من عادة من كتبوا عن النظرية الذرية أن يجمعوا بينها وينسبوا إليها سويًا كل النسق ، وليست هذه على أي حال فكرة غير مرضية جدا ويجب بوضوح ألا تثقب ، إن كان في الامكان تجنبها . لأنه لا يمكن أن يشك في أنه في حقيقة الامر يجب على النظرية أن تكون قد تعرضت لتعديل وتطور هامين في انتقالها عن طريق المدرسة من ليونقپوس ( Leucippus ) إلى ديموقريطس ( Democritus ) ، وإن الخاصية المميزة بشدة للفيلسوف المتأخر بحبه الذي لا يشجع للتقصي ومعرفة الجامعة واهتماماته تجعل من المؤكد أنه سوف لا يكون قد قنع بقبول لسق جاهز بدون تطور وتوسع . ومن حسن الحظ ليس من الضروري حقا قبول الخاط . لأنه من جهة هناك كتلة هائلة للنظرية ، خلاف الشذرات المهمة في كتابته ، التي تنسب بصراحة إلى ديموقريطس (Democritus) و ايس ليونقپوس ( Leucippus ) ، ومن جهة أخرى ليس فقط في الامكان أن نكتشف نقاطا معينة حمل فيها ليونقپوس آراء متميزة في اختلافها من تلك الآراء التي قدمها بعد ذلك ديموقريطس (Democritus) لكن من محاسن الصدفة يتكلم أرسطوطاليس (Aristotle) نفسه بصراحة في

فقرتين في غاية الأهمية للمرجع والنقد عن ليوقبوس (Leucippus) . إن عمل ديلز (Diels) في فصل المراجع التي تنتمي بوجه خاص إلى ليوقبوس (Leucippus) لهو ذو قيمة بالغة ، وأنه لم يكن قد مارس إختيارا عشوائيا بحيث يتضح من الصورة المحددة جدا التي يعرضها عن ليوقبوس (Leucippus) كؤسس للمبادئ الرئيسية للفلسفة الذرية وكشخص ذو عبقرية متميزة لاختراع مدهشة وفي بعض الأحيان غاية في فنيتها على النقيض من الاجتهاد الأكثر تعميا وتفصيلا لديموقريطس (Democritus) . إنه إذن ليس بدون تبرير أن نتناول ليوقبوس على حدة وأن تبذل محاولة لتقدير المبادئ العامة التي أرسى دعائمها والمدى الذي حمل إليه تطور الذسق الذرى . فمن الواجب على أى حال ألا يفترض أن التناقضات الضخمة مستظهر بينه وبين تلميذة : ويقف الواحد تجاه الآخر نوعا ما كالرائد وتابعه المتحمس والقادر .

## ٢ - النظرية الذرية

لقد لمح بالفعل إلى أن ليوقبوس ( Leucippus ) أعتب نفسه ، واعتبر بصفة عامة في القدم ، ليس إلى حد بعيد كؤسس الإفتراض العظيم ، الذي كان أكمل إجابة استطاع العالم القديم أن يعطيها للسؤال الأساسى الذى واجه طاليس (Thales) ، لكن أكثر نوعا فقد قدرته الأكثر تواضعا كوسيط بين الآراء المختلفة لسابقه وعلى الأخص بين مدرستى الفكر اثنتين نتيجة للمناقشة الطويلة تمركت في تعارض حاد ، فلسفة وحدة المادة الإيلية عند خلفاء بارمنيديس (Parmenides) ونظرية الكثرة عند إمبرادوقليس (Empedocles) وأناكساجوراس (Anaxagoras) . تقدم الفلاسفة الذرية في الواقع إلينا على أنها توفيق بين تلك المتناقضات الكثيرة التى برزت في أثناء المناقشة السابقة ، الواحد والكثير ، التغير والثبات ، التجزئة والاستمرار ، الحواس والفكر ، إنه في هذا الجانب يتناول في فقرة قيمة للغاية لأرسطوطاليس ، التى تبدأ بوضوح علاقة ليوقبوس ( Leucippus ) ومن سبقوه ولهذا ستكون الأساس الأفضل للنظر في نظريته .

لقد توصل ليوقبوس (Leucippus) وديموقريطس ( Democritus ) إلى نتيجة عن جميع الأشياء في الجزء الأكبر بنفس المنهج و بنفس الرأى ، جاعلين نقطة بدايتهم ما يأتى بالطبع في البداية ، لأن بعض الفلاسفة القدامى (أعنى الإيليين) إعتقدوا أن الحقيقة كانت بالضرورة واحدة وثابتة : لأن المكان الفارع لا يوجد ، والحركة ستكون مستحيلة ، إلا إذا كان هناك مكان فارغ بخلاف المادة ، ولن تستطيع أشياء كثيرة أن توجد ، إلا إذا كان هناك شيء يفصلها .

يستمر أرسطوطاليس (Aristotle) إذن في شرح النقد الإيلى لأصحاب مذهب

السكثرة ، ويقرر وجهة نظر فلاسفة وحدة المتطرفين ، وتبيان أنه ، إذا ما توجه النظر الانسان الحقائق ، ستظهر وجهة النظر هذه أقل من مرحلة الجنون بقليل .  
ثم يستمر :

لسكن ليوقبوس (Leucippus) ( يمكننا أن نحدد هذا الذكر الخاص لمؤسس المدرسة ) اعتمد أن لديه نظرية ، التي يجب تكون متفقة والادراك الحسى ولا تستغنى عن الايمان الى الوجود أو الدمار أو الحركة أو كثرة الاشياء اتفق الى هذا الحد مع الظواهر ، ولسكنه سلم لأولئك الذين يعتقدون في نظرية الواحد على أساس أنه لم يكن بالامكان أن تكون هناك حركة بدون مكان فارغ ، بأن المكان الفارغ ليس حقيقيا ، وأنه لا شيء ما هو حقيقى ليس حقيقيا : لأن الحقيق بمعناه الدقيق هو ملاء ( Plenum ) مطلق . لكن ليس الملاء ( Plenum ) واحدا ، بل هناك عدد لا محدود منها ، إنها غير مرئية نظرا لصغر حجمها . وهذه تتحرك في مكان فارغ ( لأن هناك مكان فارغ ) ، لسكن بحضورها سويا تنتج الحضور إلى الوجود وبانفصالها ( تجلب ) الدمار ... ولسكن من الواحد بالمعنى الدقيق لم يكن بالامكان انتاج كثرة ، ولا الوحدة في معناها التام من الكثير ، لأن ذلك مستحيل .

يمكن لهذه الفقرة المقترحة جدا أن ينظر فيها في ضوء التأمل السابق . وتضع جملة أرسطوطاليس (Aristotle) الأخيرة بالضبط الوضع الذى كان قد وصل إليه بخصوص المشكلة الأساسية للوجود النهائي . لم يستطع مذهب وحدة المادة الصارم لبارمنيديس (Parmenides) ليس فقط أن يحسب حسابا لحاق الكثرة ، بل أنكر فعلا وجودها إلا في كونها خداع الحواس ، وحتى فكرة وحدة المادة المتحررة للايونيين وهيراقليطس ( Heraclitus ) لم تستطع تفسير الكثرة إلا

ترك حقيقى للوحدة . من جهة أخرى كان الضعف الرئيسى لنظريات مذهب  
السكرترة السائدة هو بالضبط أنها حطمت « الواحد ، الاساسى : فلاكان  
« فلاك ، إمبادوقليس (Empedocles) ، الذى امتزجت فيه العناصر الأربعة فى  
حبة ، ولا « مزيج ، « الأجزاء ، عند أناكساجوراس (Anaxagoras) بأى معنى  
متجانسين . فإذا إذن إترح ليوقپوس (Leucippus) لمواجهة هذه الصعوبة ؟  
بالضبط على الخطوط التى إترحتها تعبيرات (aphorism) ميليسوس (Melissus)  
لقد قال أن الطبيعة للنهائية كانت ، هى عدد لا محدود من جزئيات صغيرة ،  
السكرترة مطلقة ، لكننا مع ذلك « واحد ، وذلك فى معنيين ، فى المحل الأول  
فإن المادة النهائية لا تزال بعد مطلقة فى تمامها ، على الرغم من وجودها فى هذه  
الصورة المنفصلة بلاحدود : إن جميع الجزئيات اللامحدودة متشابهة تماما فى  
جوهرها وتوجد لهذا السبب فقط طبيعة ، نهائية واحدة وطبيعتها كما يقولون  
واحدة ، كما لو كانت كل واحدة منها ، مثلا ، قطعة منفصلة من الذهب ، ثانيا ،  
وهذا نوع ما خط الفكر الذى أعاد أرسطوطاليس (Aristotle) إنتاجه هنا ،  
كل واحدة من الجزئيات فى حد ذاتها « واحد ، فعليا ، كما سلم ميليسوس  
( Me'isus ) ، يمكن تطبيق جميع صفات « الواحد ، البارمنيديسى : إنه ملاء  
( Plenum ) جسمى مطلق ، مادة مجردة ولاشئ آخر ، إنها قابلة للتجزئة تماما ،  
تماما بدون حركة بداخلها ، غير متغيرة ، وأبدية . فى كلمات أخرى ، كما يضمها  
بوضوح موجز : فالحقيقى فى معناه الدقيق هو ملاء (Plenum) مطلق ، لكن هذا  
الملاء (Plenum) ليس واحدا ، لكن هناك عدد لا محدود منها . فى هذا  
الطريق إذن فكر ليوقپوس (Leucippus) أنه قد حل مشكلة الواحد والكثير . لقد  
أسس وحدة سمحت مع ذلك بكثرة لامتناهية ، كثرة زودت مع ذلك إلى أقصى

حد وحدة كامنة . لقد أشبهت الوحدة التي تطلبها الفكر ، ومع ذلك فقد أثبتت الكثرة التي شهدت بها الحواس أنها حقيقة . زيادة على ذلك ، فإن هذه الكثرة اللامحدودة لم تكن ، مثل كثرة أناكساجوراس ( Anaxagoras ) ، غير موجزة في افتراضها تنوع لا محدود في جوهر المسكونات النهائية . لقد كان لها جميع إجماد نظريات وحدة المادة ، لأنه في الجوهر كانت جميع الجزئيات اللامحدودة واحداً .

والآن يشير هذا الإفتراض المادة النهائية المنفصلة نهائياً في الحال مسألة التجزئة الذي كان صورة أخرى قدمت فيها المشكلة الجذرية نفسها حديثاً . إفتراض أناكساجوراس ( Anaxagoras ) ، كما رأينا « بذور » أو جزئيات « المزيج » الأصلية أنها قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية ، واتخذ إمبادوقليس ( Empedocles ) ومؤيدوا نظرية ( العنصر ) نفس الموقف . ولم يكن قد فكر في اللانهاية بعد فيما خلا التجزئة والتجزئة الفرعية اللانهاية . لقد كان ضد هذا الافتراض أن كان الإيليين الصغار ، دفاعاً عن فلسفة وحدة المادة البارمنيدسية ، قد وجها هجومهم بصفة رئيسية . كان زينون ( Zeno ) ، الذي كانت حججه على الأرجح موجبة أولاً إلى الكثرة الرياضية عند الفيثاغوريين ، قد جادل في الواقع ، أنه إذا قلنا أن شيئاً يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية من المحتم أننا نعني أنه مكون من عدد لا محدود من نقط أو وحدات . لكن ما هي هذه النقط : هل لها هي ذاتها حجم أم لا ؟ إن لم يكن لها ، إذن يمكن لاضافاتها أو طرحها من شيء آخر لا يغير من الأمر شيئاً : ستكون الأشياء متناهية في صغرها ، حقا غير موجودة : إذا ما كان لها حجم ، إذن يجب عليها نفسها أن تكون قابلة للتجزئة إلى أجزاء أصغر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ( ad infinitum ) ، كل شيء سيصنع من عدد لا محدود من وحدات وستكون على ذلك عظيمة بلا حدود . كلا النتيجتين خلف . أن أول هذه المجادلات استخدمت أيضاً في صورة أكثر شعبية ضد الأناسق المادية للكثرة

التي أيدها إمبراطور قليس ( Empedocles ) وأناكساجوراس ( Anaxagoras )  
واضح من استخدامهما في هذا المضمون بواسطة لوكريتيوس ( Lucretius ) :  
تعنى التجزئة اللانهائية الثبات ، كما كان يعتقد : قد يكون في مقدور الأشياء أن  
تنتفتح من أصغر إلى أصغر إلى لا شيء ، وستكون عملية الخلق ، وهى على الدوام  
أبطؤ من عملية الفناء ، مستحيلة . ففى مواجهة هذه الانتقادات لوجهة النظر  
الكثيرة حتى ليوقبوس ( Leucippus ) نفسه بالطريقة الممكنة الوحيدة  
مفترضا أنه بعد كل هذا يوجد حد للتجزئة . ويمكن للأشياء أن تتجزأ مرة تلو  
المرّة إلى أجزاء أصغر فأصغر لدرجة بعيدة عن مقدور الحواس ، لكن فى النهاية  
يصل إلى نقطة عندها يصبح التقسيم بعد ذلك مستحيلا . تآنى فى النهاية إلى  
جزيئات نهائية للمادة وهى قابلة للتجزئة ( ἀδιαίρετα ) أو ذرات ( ἄτομα )  
ويظهر أن ليوقبوس ( Leucippus ) قد ادعى بأن هذه النتيجة استنباط من التجربة .  
و لقد تركوا ( أقصد ليوقبوس ( Leucippus ) وديموقريطس ( Democritus )  
التجزئة إلى اللانهائية على أساس أننا لا نستطيع التجزئة إلى اللانهائية وهذه  
الوسيلة تضمن الاتصال المستمر ( τὸ ἀκατάληκτον ) للتجزئة ، وقالوا أن الأجسام  
أحتوت على جزيئات قابلة للتجزئة ، ، أعنى ، أنه كما فى تجر بتنا يوجد حد لدى  
الذى يمكن فيه استمرار التجزئة ، لأن الجزيئات أصبحت صغيرة جداً لدرجة  
أنها تمر خارج قدرة الحواس ، هكذا افترض ليوقبوس ( Leucippus ) أنها  
كانت فى حالة الحقائق الطبيعية النهائية هناك أقل يمكن ، وهى تقرأ مثل صورة  
أولية مزوزة لحجة مطولة جداً لإبيقور ( Epicurus ) حول نفس الموضوع  
فمهما كانت الطريقة التى توصل بها ليوقبوس ( Leucippus ) إلى نتيجته ، فإن فى  
استطاعته الآن أن يجيب على كل من جدل زينون ( Zeno ) وعلى الصورة الأكر  
شيوعا لمجادلاته لقد استطاع الآن أن يقول لزينون ( Zeno ) أن هناك وحدة



ثابتة للوجود: وعلى الرغم من كون هذه الوحدات لا تزال غير محدودة في عددها، فإنها استطاعت (من الناحية النظرية على الأقل) أن تحصي، ولذا بعيدا عن تحطيم حجم الأشياء، فإنها تشكل الأساس النهائي لحساب الحجم. واستطاع أن يقول لمعارضيه الأقل علمية، كما يفعل لوكريتيوس (Lucretius) مراراً وتكراراً، بأن تصور الجزيئات اللانهائية كأساس نهائي، أبعد من محوئيات المادة، هو أكثر ضماناتها تأكيداً: لأن كل واحد من هذه الجزيئات النهائية قابل للتجزئة وأبدى، وهي تزودنا بنقطة يصبح أى تحمل بعدها مستحيلاً، نقطة توقف للدمار ونقطة بداية للخلق، هكذا تتفق لانهاية متميزة مع الثبات: هناك جزيئات لا محدودة، لكن بفضل خاصيتها الجوهرية جداً، لا يستطيع العالم إطلاقاً أن يتفتت إلى لاشيئية. ما كان السلاح الرئيسى ضد أنساق الكثرة السابقة، يصبح للنظرية الذرية حصن دفاع لها.

لكن مازال هناك اعتراض آخر كانت هذه النظرية لوجود المادة في صورة جزيئات متميزة لا محدودة عرضة له. فإن كانت متميزة، فن الضرورى أن يكون هناك شىء يوصلها (δύσστημα)؛ وإن قدر لها أن تتحرك. وبدون الحركة لا يمكن لها أن تندمج لتكون أشياء أو تبدل أوضاعها لتغير الأشياء — فن الضرورى أن يكون هناك شىء خارجى عنها لها أن تتحرك فيه. ماهو هذا الشىء؟ لقد كان الفيثاغوريون، الذين بنظريتهم عن القابل للتجزئة إلى ما لا نهاية كانوا قد ووجهوا بهذه المشكلة، قد اعتقدوا في أن الهواء يقع بين جزيئات المادة، لكن بما أن نظرية إمبردوقليس (Empedocles) كانت قد أوضحت أن الهواء كان عنصراً، جسمياً في جوهره، كالارض أو النار أو الماء، لم تعد هذه الإجابة ممكنة. كان بارمينيدس (Parmenides) قد رأى أن الإجابة الوحيدة كان بالامكان أن تكون مكاناً فارغاً، لكنه، وعلى قدر كونه مقتنعاً بشكل عميق

بأن الوجود الوحيد هو وجود الجسم ، كان قد أنكر وجود مكان فارغ تماما :  
لأنه كان « لا شيء » ، ( οὐδέν ) . كان ملاء ( Plenum ) جسميا . لم يكن هناك  
تجزئة بين أجزاء المادة بل كان الجميع كلاً متصلاً ، ولا كان هناك أى إمكانية  
للحركة . كان ميليسسوس ( Melissus ) قد عزز في وقت قريب جداً هذا الموقف  
كجزء من هجومه على نظرية الكثرة : لا يوجد هناك أى فراغ ( μόνον : لأن  
الفراغ لا شيء وأن ما هو لا شيء لا يمكن أن يكون : ولا هو ( أقصد : العالم )  
يتحرك : لأنه ليس لديه أى مكان يتراجع إليه ، υποχωρησαι ، لكنه ملاء . لأنه  
لو كان هناك أى شيء فارغ ، لتراجع إلى الفراغ : لكن بما أن الفراغ لا يوجد  
فليس لديه أى مكان يتراجع إليه . كان ليوقبوس ( Leucippus ) مستعداً لمقابلة  
هذه الصعوبة بشجاعة تامة : لقد أكد ، مستخدماً تعبيرات ميليسسوس  
( Melissus ) ذاته ، أن « العناصر هي الملاء والفراغ » ، أى ، أنه ضرورى أن  
تصور مكاناً غير مشغول يفصل الجزيئات كما هو ضرورى أن نسلم جداً لجزئيات  
المادة ذاتها . كيف إذن أجاب على الصعوبة الميتافيزيقية عند الميليسيين ؟ كانت  
إجابته عميقة جداً ، وإن تظهر لنا شيء من التلاعب ، فهذا يرجع ليس كثيراً  
لليوقبوس ( Leucippus ) ، قدر رجوعه لمقاومة الرواية الفلسفية التي كانت  
منذ ذلك الوقت قد رفضت الاعتراف بالحقيقة ، إلا في صورة المادة . لقد سلم ،  
كما يوضح التفسير الأرسطوطاليسى ، بأن المكان الفارغ « ليس حقيقياً ، μη ον :  
لأن الوجود الحقيقي التام الوحيد هو المادة ، « الملاء » تماماً ، πανταληρες . لكن ،  
قال ، على الرغم من أن المكان الفارغ في هذا المعنى ليس شيئاً حقيقياً ، فإنها على  
الأقل موجودة : « يوجد الحقيقى ليس جزيئياً متناهماً في الصغر أكثر من الغير  
حقيقى . مكاناً فارغاً ليس أقل من جسم » . في الواقع كان ليوقبوس  
( Leucippus ) قد قدم تصوراً جديداً للحقيقة : ففى المعنى القديم ليس المكان

الفارغ حقيقياً ، لأنه ليس لديه أكثر صفات المادة بدائية، لا يمكنها أن تلبس أو تلبس . لسكنها لا أقل من أن توجد ، فالواجب علينا أن نكون ففكرة جديدة عن الوجود ، شىء ما لا جسمى ، وظيفته الوحيدة تكون حيث الحقيقة الأكل لا توجد ، وجود فيه يمكن للحقيقة الكاملة ، المادة ، أن تتحرك وأن يكون لها وجود ، لقد أسس هكذا المطلب الضرورى لتصوره للانهاية المتميزة للمادة فصلت جزيئيات الجسم بحق بواسطة الفراغ . وفى نفس الوقت ، يجب ملاحظة ، أنه كان قد حمى نفسه ضد اتهام يمكن بالثنائية : فلو أنه أنهم بأنه كفلاسفة مذهب الكثرة الماديين ، بأنه قد دمر الوحدة الأساسية للعالم بالتسليم بوجودين ، المادة والمكان ، لكان فى استطاعة الإجابة بأنه كان لا زال على إعتقاده بأنه كانت هناك بل حقيقة واحدة كاملة : أما « الوجود ، الآخر فكان ، كما لو كان ، بل نرى لهذه الحقيقة (τὸ μὴ εἶναι) ، لكنه مع ذلك وجد . فى هذه اللحظة قدر لنجاحه أن ينتصر فى الحوار الجدلى مع الإيليين ، لكنه كان قد حقق للتقدم المستمر للتفكير أعظم نصر فى تأسيس تصور الوجود اللاجسمى : أنه ، كما أشار برنيت (Burnet) يعمل لإنجاز غريب لمؤسسى المدرسة المادية الكبرى فى القدم أنه كان د أول من قال بوضوح بأنه يمكن للشىء أن يكون حقيقياً بدون أن يكون ج سما .

\* \* \*

بكل هذه الطرق المختلفة كان ليوقبوس Leucippus قد أظهر نفسه وسيطاً ، وأنه كان قد وفق فى المناقشات التى كانت قد لعبت دوراً كبيراً جداً فى المناقشة السابقة . كان قد بين كيف أمكن للواحد أن يكون كثرة ، وكان قد أوضح أن قد يكون هناك لا نهائية متميزة ومع ذلك هى نهاية للتجزئة ، وكان قد عرض وجود المكان الفارغ بدون أن يرفض الاعتراف بالمادة كحقيقة منفردة . لكنه

كان بالطبع قد صنع أكثر من هذا بكثير ، لأنه كان قد اكتشف نظرية الكون ، التي كانت ليس فقط في حد ذاتها بارعة في نفاذها ، بل كانت اثبتت أنها قادرة على النمو والتطبيق بشكل كامل استحتمال على أي من سابقيه . واثتقيق هذا يكون من الضروري ترك التصور السلبي بأن ليوقبوس (Leucippos) كان كوسيط ، وأن نبحث في المذاهب الإيجابية لنظريته وفي تطبيقها كنهسير للعالم .

### ٣ - الذرات والمكان : خلف الأشياء

لقد أسست المبادئ الرئيسية لنظرية ليوقبوس (Leucippus) عند هذا الحد تصور جزيئيات منفصلة صغيرة لجسم متجانس انفصلت وبقيت في مكان فارغ . إنها خطوة طويلة من هذا إلى عالم الظواهر والمركب والمتنوع بشكل لا نهائى ، وإنه لمن الضروري عند هذه النقطة أن نسأل كيف تصور طبيعة المركبين وبأى عملية استطاعا هكذا أن يندجا لينخلفا أشياء التجربة

أولا ، إن كلا من الذرات والمكان لا نهائية ، الذرات في العدد ، والمكان في الامتداد . وهذا يمكن استنباطه من الاعتقاد بأن الكون ذاته كان لا نهائياً ، فيه مدار ليوقبوس خلف الأيونيين وميليسسوس (Melissus) الذى كان قد ثار على هذه النقطة من التصور الصارم لبارمنيديس (Parmenides) . لكنه قد يبدو أن ليوقبوس (Leucippus) جادل نوعاً ما من التنوع اللانهائى للظواهر إلى العدد اللانهائى للذرات ، ومن ذلك يتبع مباشرة الإمتداد اللانهائى للمكان : لأنه كان في الإمكان فقط في مكان محدود أن نحصل على لا نهائية من الجزيئيات عن طريق تحزئة فرعية لا نهائية .

وعن طبيعة المكان كان هناك بل قليل يمكن أن يقال : فكل ما استطاع ليوقبوس (Leucippus) التأكيد منه هو أنه « فارغ » ،  $\kappaενεόν$  ، أو كما يظهر أنه قال عنها في واحدة من تلك المصطلحات الغريبة التي ابتكرها للنظرية الذرية ، « مسامية » ،  $\muασόν$  . إن استخدام هذا المصطلح موجه ، لأنه يجعل من الواضح أنه كان يفكر على الدوام في المسافات  $\theta\iota\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$  بين جزيئيات المادة . بعد ذلك يوجد بعض الخلط بين معنيين ممكنين « المكان » . كان المعنى الرياضى

للامتداد على الدوام ، على الرغم من أنه يعزى بعض الاحيان إلى فلاسفة الذرة ،  
تصورا مجردا جدا لهم . لكنهم اختلفوا بين التفكير في المكان على أنه كل امتداد  
الكون ، وقد شغلت بعض أجزائه بالمادة ، ومن جهة أخرى على أنه الأجزاء  
« العارضة » ، أى المسافات بين الجسم . اسكنه من الواضح أن ليوقبوس  
(Leucippus) على أى حال قصد المعنى الأخير فقط لأن « المكان » هو المجموع  
الكلى لأجزاء الكل تلك ، التى لا تشغلها المادة فى أى وقت محدد . لأن الجسم  
والمكان مائمان بالتبادل ، ويكونان سويا - المجموع الكلى للكون .

وعن طبيعة الذرات - الصورة الوحيدة للوجود الكامل للمادة - توجد  
بالتأكيد تفاصيل أكثر بكثير . لقد لوحظت فعلا خواصها الماهوية . فهى فى  
المحل الأول جيمها متجانسة فى الجوهر باطلاق : هناك مادة أولية واحدة فقط ،  
على الرغم من وجودها فى صورة جزيئيات متميزة لانهائية : وهنا يضع  
ليوقبوس (Leucippus) بالتأكيد فى أقوى تناقض ممكن مع أناكساغوراس  
(Anaxagoras) ، وبهذا الشرط يؤسس ادعائه بأنه قد أنقذ وحدة المادة  
الاساسية . ثانياً ، لأنها غير قابلة للتجزئة : وهذه الخاصية ليست أقل جوهرية ،  
لأنها من ناحية أخرى شرط الدوام . ولكن لهذه الفكرة يوجد توضيح مهم .  
ولم يتحدث ليوقبوس (Leucippus) فقط بشكل إعتيادى عن الذرات على أنها  
غير قابلة للتجزئة  $\alpha\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\alpha$  أو « لا تقطع » ، لكن ناظرا  
إليها بعض الاحيان وبنوع ما من وجهة نظر جوهرها أو تكوينها ، وصفها على  
أنها صلبة أو مملوءة .  $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\epsilon\alpha$  أو مملوءة .  $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta$  ، أو ،  $\pi\upsilon\kappa\upsilon\acute{\nu}\alpha$  ، مستخدما مصطلحا  
آخر من مصطلحاته الفنية الوصفية بشكل خاص ، على أنها « متماسكة »  $\nu\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}$   
يبدو أيضاً أنه قد أعطى « سببين » لتجزئة الذرات ، التى هى فى الواقع نوعا ما  
فى طبيعة أوصاف أبعد من ذلك ، لكنها تستخدم فى إخراج الفكرة بوضوح

أكثر. إن السبب الأول هو أنها لا يمكن أن يقوم عليها عمل، ففكرة أوضاعها بالتالي ديموقريطس (Democritus) : وهذا لا يعنى بالتأكيذ أن الذرة لم تستطع أن تتأثر ككل ، لأن ذلك سيمنع الحركة وكذلك الإرتباط، لكنها لا يمكن أن تغير داخلها فيما يختص بطبيعتها الجوهرية أو شكلها : إنه فى الواقع إسهاب أو شرح لصفة الصلابة ، إن الذرة مجرد مادة صلبة تماما ولا يمكن لشيء أن يغير بناءها — لأن تغير البناء ، كما سنرى ، يعنى حضور الفراغ . أما السبب ، الثانى فهو أكثر دلالة وإثارة : فالذرات غير قابلة للتجزئة ولأنها صغيرة ولا أجزاء لها . وهنا يبدو أن هناك فى المحل الأول فسكرة عن توازى تجربة الحس التى يقال أنها قادت ليوقبوس ( Leucippus ) إلى تصور الذرة : فى العالم المدرك كلها كان شيء ماء صغيرا ، كلها صعبت تجزئته إلى أجزاء ، وأقل الإدراك لا يمكن أن يجزء على هذا النحو على الإطلاق بدون مروره كلية خارج دائرة الإحساس . كذلك الحال بالنسبة للذرة ، أقل وجود طبيعى : إن قابليتها للتجزئة يعزى بشكل مباشر إلى صغرها . ويمكننا بالصدفة ملاحظة أن ديموقريطس ( Democritus ) لم يوافق بأى حال على هذه النقطة . ويبدو التقرير بأن ليس للذرات أجزاء ، من أول نظرة خطيرا ، لأن النقاد الإيليين يتشبهون به جيدا ويحاولون بأن ذلك الذى لا أجزاء له لا حجم له ، وأنه لهذا السبب لم تكن ذرة ليوقبوس ( Leucippus ) فى الواقع وجودا طبيعيا على الإطلاق . وأنه لمن الواضح حقا أن النقد المتأخر هاجم التقرير السنالف الذكر ، وكان على إبيقور ( Epicures ) أن يدافع عن الوضع الذى فى مناقشة غاية فى الإسهاب . لكن لم تحدث لليوقبوس ( Leucippus ) مثل هذه الصعوبة ، لأن معناه كان واضحا جدا بالنسبة له شخصيا . فهو لم يقصد أنه لم يكن للذرة أجزاء بالمعنى الرياضى ، لأنه كان لها بكل تأكيد إمتداد . لقد

طبق المصطلح في معنى طبيعي بحت ، وقصد بأنه لم تكن له أجزاء قابلة للإنفصال :  
 و ليس لها نصيب في الفراغ : ، ففي بنائها الداخلي لا توجد مسافة ، ( *didōrēma* )  
 للمكان . حتما لا يمكننا أن نترجم بدون وجه حق الكلمة التي يستخدمها ( *âmepés* )  
 على أنها ( تعن ) « غير قابل للتجزئة إلى أجزاء » . ومرة ثانية أن « السبب »  
 المزعوم هو فقط إسهاب في اللقب الأصلي « غير قابل للتجزئة » ، أي هو يحق إسهاب  
 لكلمة « ذرة » . فالذرة إذن غير قابلة للتجزئة وصلبة ، غير قابلة للتغير وكل واحد لا يتجزأ :  
 إنها في كل هذه الإعتبارات السكون الأصغر ( *microcosm* ) « لو احد »  
 بارمنيديس ( *Parmenides* ) .

\* \* \*

إن الجزئيات النهائية إذن متشابهة جميعا في نسيجها ، ومتشابهة في كونها  
 غير قابلة للتجزئة وغير قابلة للتغير . كيف يتسنى لها إذن أن تنتج التنوع  
 اللامحدود للظواهر ؟ من الضروري لمثل هذا الاختلاف فيما تنتجه أن يكون نتيجة  
 لبعض الاختلافات في ذاتها . لقد تعرف ليوقبوس ( *Leucippus* ) على أن هذه  
 الخلافات هي ثلاثة وعبر عنها أكثر من مرة في مصطلحاته الفنية المتأناة ، الإيقاع ،  
 ( *ῥυσμος* ) ، « المس » ، ( *διαθιγή* ) ، و « الدوران » ، ( *προπή* ) . ويفسر  
 أرسطو طاليس ( *Aristotele* ) هذه المصطلحات على أنها تعنى بالترتيب والشكل ،  
 ( *σχήμα* ) ، « الترتيب » ، ( *τάξις* ) « والوضع » ، ( *θέσις* ) ، ويضيف  
 توضيحا مناسباً من حروف الهجاء ، التي ربما إشتقتها من ديموقريطس  
 ( *Democri us* ) : فالـ A تختلف عن N في الشكل ، و A N عن A N في  
 الترتيب ، و H ( الصورة القديمة لـ Z ) عن H في الوضع ( أي أنها H قلبت على  
 جوانبها ) يمكننا إذن إستنتاج أن الإيقاع ، هو الترتيب الداخلي للأجزاء . ( بالتأكيديست  
 الأجزاء القابلة للإنفصال ) أو « الشكل » ، و « المس » ، هو وضع الذرة بالنسبة للذرات



الأخرى في سلسلة أو تجمع ، أما الدوران ، فهو وضع الذرة بالنسبة لذاتها ، وكانت هذه الاختلافات الثلاثة كافية طبقاً لرأى ليوقبوس ( Leucippus ) لتبرير التنوع اللاحدود للظواهر : لأنه بارتباط الاختلافات الثلاثة يمكن التركيب لانهاى أن يتكون . لذا ، وإذا كان لنا أن نستمر في توضيح ديموقريطس ( Democritus ) بالأشكال الثلاثة ANH أمكن أن يكون لدينا تركيبات AIN ، AHN ، ANH ، إلخ . . . بعد ذلك بوقت متأخر إستنفذ بالبحث أعضاء المدرسة الذرية بالتفصيل السبل الخاصة التي سببت فيها هذه الاختلافات لاختلافات في الآثار الحسية ، ويبدو أن ديموقريطس ( Democritus ) على وجه الخصوص قد وجد لنفسه متعة خاصة في التوسع في شرح هذا الجانب من النظرية ؛ ويبدو أنهم لم يجدوا فائدة كبيرة في الدوران ، ، لكن إذا ما تكلمنا بإيجاز نجد أنهم فسروا الاختلافات المباشرة في الشكل ، والصوت ، والرائحة ، والطعم في الأشياء المركبة بالاختلافات في شكل الذرات المسكونة ، والاختلاف في اللون على الأخص إلى الاختلاف في الترتيب . فمن المحتمل أن يكون ليوقبوس ( Leucippus ) قد ترك الفكرة عامة ، إلا أنه قرر بوضوح أن الذرات التي كوئت النار كانت دائرية الشكل ، لكونها بلاشك أكثر قابلية للحركة .

ومن جهة أخرى كان هناك تفصيل واحد أصر عليه ليوقبوس ( Leucippus ) بأقل من بعد نظره المعتاد . لقد كان شديد الشغف ليكون متأكداً من أن هذه الاختلافات الأولية بدون الاختلاف في الجوهر كانت مستفهم كل تنوع الظواهر حتى أنه لم يكن مقتنعاً بمجرد التسليم باختلاف الشكل في الذرات ، ولكنه أكد أن عدد الأشكال المختلفة كان لانهاى . ويقترح لهذه النتيجة سببان ، كلاهما شيق وموضح للوقف العام للفلاسفة الذريين : ولما كانوا قد اعتقدوا أن الحقيقة كامنة

في المظهر، وأن أشياء المظهر كانت لانهاية ومضادة الواحدة للأخرى، فلأنهم جعلوا الأشكال ( أشكال الذرات ) لانهاية ، . وهنا للمرة الثانية نجد الاحساس المشترك يشور ضد الوحدة النظرية للإيلية ؛ فالعلم متنوع بلا حدود ومن الواجب أن يعني هذا تنوعا لا محدودا في تلك الكيفية في مكوناتها النهائية التي تبرز إلى الوجود الإختلاف في الظواهر . وقد يكون هناك إعتراض على هذا الإفتراض هو في حقيقته نقيض للإيجاز الإسامي للنظرية الذرية ، لأنه بمجرد التغير في الترتيب والوضع سيكون من الممكن أن نفترض عالماً مخلوقا من ذرات متجانسة في شكلها وكذلك في جوهرها . لكن ليوقبوس ( Leucippus ) كان يعارض إمبراذوقليس ( Empedocles ) وأنا كساجوراس ( Anaxagoras ) ، وأنه كان طبيعيا بعد أن كان قد أسس في ذات مرة الوحدة الأساسية للجوهر أن يشعر نفسه ملتزماً بانتهاز كل فرصة لتأكيد التنوع بطرق أخرى . أما الثاني فهو سبب معلل ربما يفترض حضور عقل ديموقريطس ( Democritus ) الميتافيزيقي أكثر من واحة ايوقبوس ( Leucippus ) : ، فلقد إعتقد في أن عدد الأشكال لا محدود لأنه لم يكن هناك سبب لماذا يجب على أي واحد منهم أن يكون ذا شكل ما أكثر من أن يكون الآخر ، لقد أشير إلى أن هذا في حقيقة الأمر يثبت لاشيء أكثر من أنه من المستحيل أن نقبأ بشكل أية ذرة معينة : فأشكالها غير قابلة للتعليل . لكنها ليست بالضرورة لانهاية . لكنها تنفق تماما مع الموقف المضاد لمذهب السبب النهائي للفلاسفة الذريين ولربما يكونوا قد شعروا جيدا به باقتناع . فالأشكال إذن لا محدودة في العدد . ولقد تصور النقد المتأخر الصعوبة في أنه لما كان الخلاف في الشكل ، وذلك بعد حد معين من التبدل التام ، يستطيع فقط أن يضمن بالزيادة في الحجم ، فن الضروري أن تعني لانهاية الأشكال أن الذرات ستصبح ذات حجم ضخم وبالتالي مدركة للحواس ، وهذا تناقض مع تأكيد ليوقبوس ( Leucippus ) الصريح

بأن الذرات « غير قابلة للتجزئة بسبب صغر حجمها » . ويبدو أن ديموقريطس ( Democritus ) حقا لم يحجم عن هذا الناتج ، وقرر بشجاعة أن بعض الذرات كانت « غاية في الضخامة » ، لكن أبيقور ( Epicurus ) عندما لاحظ الإحتراس الذى كان قد فات سابقه حدد عدد الأشكال .

\*  
\* \*

فعند ليوقبوس ( Leucippus ) كانت أشكال الذرات عديدة لكنها غير محددة في عددها ، وبهذا الاختلاف بجانب الاختلافات في الوضع والترتيب أصبحت الذرات . متكيفة تماما لتكون تنوعا لا محدودا من الأجسام المركبة تنوع في معلولها لكل نوع من الإدراك الحسى . ويقترح أرسطوطاليس ( Aristotle ) بوضوح مدى الإمكانية : « فبالتحريات في تكوينه يمكن للشئ عينه أن يبدو العكس لأناس مختلفين ، في إمكانه أن يتبدل بإضافة صغيرة ويبدو جديدا تماما إذا ما تبدل جزء منه : لأنه من الممكن أن تكتب مأساة وملهاة بنفس الحروف . كيف إذن خرج إلى الوجود ارتباط الذرات هذا ليكون أشياء ؟؟ لأنه حتى الآن لدينا فقط تصور الذرات اللانهائية الموجودة في مكان فارغ يفصل بينها . ويعطينا ملخص أرسطوطاليس ( Aristotle ) العام الفكرة الرئيسية : فالذرات تتحرك في خلاء . . . وبتجمعها سويا تنتج الإتيان إلى الوجود . ويانفصالها انضاء . ماهى طبيعة هذه الحركة وما هو منبعها ؟ يرتبط السؤالان ببعضهما ارتباطا وثيقا لكن ليس من السهل الإجابة على كل منها . ففي المحل الأول يبدو واضحا أن الحركة كانت أبدية : فالذرات لا توجد أبدا في الحسابات الموجودة يقال أنها « تكون ، أو . . . تسبق » في المكان ، لكنها تتحرك باستمرار . وفي نسق إمبادوقليس ( Empedocles ) وأنا : كساجوراس ( Anaxagoras ) كانت الجمالة الأصلية للكنتلة

المادة قد أعتبرت ثابتة وجامدة ، وطلبت قدوم القوى الغريبة للذرة والسكرامية أو العقل أن يدخل ويسبب الحركة التي وجب أن تفصل وتجزأ بهذا تصنع بداية الخلق ، لكن في تصور ليوقبوس ( Leucippus ) لم يكن هذا على هذا النحو : فلم تكن هناك قوة غريبة مطلوب منها أن تجزئ المادة الأصلية ، لأنها كانت قد وجدت على الدوام في صورة جزيئات منفصلة ، ولم تكن هناك قوة غريبة مطلوب منها أن تجعل الجزيئات تتحرك . ولم يوجد على الإطلاق شرط للأشياء كانت فيه الذرات ثابتة في الخلاء : فلقد كانت في حركة منذ الأزل .

ماذا كان إذن اتجاه هذه الحركة ؟ إن هذا سؤال أكثر صعوبة بكثير : فلقد إعتقد إبيقور ( Epicurus ) ، الذي نسب بالتأكيذ للذرات ثقلا ، أن حركتها ، الطبيعة ، كانت د إلى أسفل ، وهي وجهة نظر تطلبت شرحا وافيا بالإشارة إلى المكان اللانهائي ، ولقد كان لدى ديموقريطس ( Democritus ) أيضا فكرة ما عن إرتباط الثقل بالحركة . ولكن يبدو أنه لا يوجد أثر لمثل هذه الفكرة عند ليوقبوس ( Leucippus ) . ويبدو أن سيمبليكيوس ( Simplicius ) يعطى أقرب دلالة لهذا التصور : و تتحرك الذرات في المكان وعندما تمسك الواحدة بالأخرى تصطدم سويا ، ( *ἐπικαταλαμβάνουσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι* ) لقد أعتبر هذا بالتأكيذ في جميع أشكال النظرية الذرية كشرط فعلي للحركة الذرية سببته اصطدامات الذرات المتحركة وتتابع الضربات التي جعلتها تتطاير في كل اتجاه لكن إبيقور ( Epicurus ) بالتأكيذ تصور شرطا نظريا كانت الذرات جميعا قبل أن يكون صدام واحد تتحرك كلها في نفس الإتجاه بدون أن تمسك الواحدة بالأخرى . وهذا على أي حال نتيجة لاعتقاده في الثقل كعلة للحركة ، ويبدو أنه أكثر أمنا وفي منتهى الإنسجام مع الأوصاف أن نفترض أن ليوقبوس ( Leucippus ) لم يميز أي من المرحلتين ، ولكن كان شرط الزحام والاصطدام في نظره منذ

البداية « طبيعيا » ؛ وفي كلمات أخرى أن الحركة الأبدية للذرات كانت على الدوام في كل الاتجاهات . مثل هذه النتيجة ستكون غاية في الإنسجام مع الجدال حول الأشكال اللانهائية للذرات : لأنه . كما يمكن لليوقبوس أن يقول ، « ليس هنالك سبب لماذا ستكون الحركة في اتجاه واحد أكثر منها في اتجاه آخر » .

\*  
\*  
\*

فإذا كان لهذا أن يكون الوصف الحقيقي لخاصية الحركة الذرية ، فإنه من الضروري أن نستفسر ماهي علما . ويشكو أرسطوطاليس (Aristotle) بسخرية أن ليوقبوس (Leucippus) لم يدنا بإجابة على هذا السؤال : « فهم يقولون أن الحركة أبدية : لكن ماهي ولماذا فإنهم لا يقولون شيئا ولا يفسرون العلة لمماذا تكون في اتجاه واحد أكثر منه في اتجاه آخر ، : ومرة ثانية « فلقد جذهوا بتقاعس تفسير الحركة ، من أين أو كيف تتصل بالأجسام » : وقد رددهم معاصروه . والآن إذا كانت خاصية الحركة المنسوبة إلى الذرات قد فسرت تفسيراً صحيحاً ، فإننا قد نجيب على جزء من سؤال أرسطوطاليس (Aristotle) أن السبب لماذا لم يفسر ليوقبوس (Leucippus) لماذا كانت الحركة في اتجاه واحد أكثر منه في اتجاه آخر كان هو أنه لم يتصوره أن يكون هكذا ، ولكن يبقى هنالك السؤال الأكثر أهمية لعلة الحركة على الإطلاق ، وأنه من الواضح أننا قد واجهنا مرة ثانية الصعوبة القديمة للعلة العاعلة فعند ما نرى أن هذه كانت واحدة من مشكلات الفلاسفة التقليدية ، فإنه يبدو لأول وهلة من غير المرجح أن ليوقبوس (Leucippus) سيكون قد تجنب إعطاء إجابة ، وحقا فإن الصعوبة في تناولنا للمصادر (الموثوق بها) ليست هي في أنه ليست ثمة إجابة ، ولكن توجد فيها إجابات متعددة . وبالتالي كيد قد تكون بعض هذه الإجابات خارجة عن الموضوع :

فليوقبوس (Leucippus) لا يمكن أن يكون قد قال أن الحركة كانت نتيجة للقوة،  
(βία) : وهذا ، كما يبين معاق آخر ، يصف بحق الحركة الناتجة عن الصدام  
الذرى ، لكن ليست الحركة الاولية والابدية ، أو كما يسميها أرسطوطاليس  
(Aristotle) ، الحركة الطبيعية . . ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون قد وصفها  
و كحركة غير مرسومة (ἀπροσώγητον) وحركة مصادفة (τυχαίαν) : وهذا خلط  
بين الأوصاف الذرية لإحتشاد الذرات الذى يحدث ، أن يكون عالما . فإذا  
كان ليوقبوس (Leucippus) قد أعطى أية إجابة على السؤال على الإطلاق ، فإنه  
من الواجب أن يكون قد كان أن علة الحركة كانت ضرورية ، : وهناك آثار  
لهذه الإجابة لدى الرواة ، وفي الحكمة الوحيدة المنسوبة لليوقبوس (Leucippus) ،  
فلقد سجل أن قال أن د لاشئ يحدث بدون هدف ، بل إن كل شئ يحدث  
لسبب (ἐκ λόγου) وبالضرورة . . لقد كانت هذه بالتأ كيد لإجابة ديموقريطس  
(Democritus) ، وإذا كان ليوقبوس (Leucippus) قد أعطاهما ، فإنه حتى  
بالضرورة ، كما فعل ديموقريطس (Democritus) ، ليس القوة الخارجية  
للعشوائية ، التى كان سابقوه قد طلبوا منها لإحداث أى أثر كان على خلاف  
ذلك ليس فى الحسبان ، بل أكثر احتمالا أن الذرات فى حركتها أطاعت قانون  
وجودها ذاتها . ويصبح تصور القانون الطبيعى أكثر وضوحا إلى حد بعيد عند  
ديموقريطس (Democritus) ، ولكن هناك شك ضئيل أن فى كل نسقه ، كان  
ليوقبوس (Leucippus) أيضا يكافح من أجلها ويحاول أن يستبعد القوى العشوائية  
والخارجية على قدر ما وسعه ذلك من قوة . وإن قيل أنه من وجهة نظرنا يبدو من  
غير المنطق أن نفترض الحركة كجزء جوهرى لطبيعة المادة الأصلية ، فليوقبوس  
(Leucippus) بهد كل هذا كان فقط فى طريق رجوعه إلى فكرة أصحاب فلسفة  
وحدة المادة الأيونيين . ولكن ربما لهذا السبب بالذات يكون من الأسلم لنا أن

يفترض أن أسطوطاليس (Aristotle) صحيح من الناحية الحرفية وأن ليوقبوس (Leucippus) لم يمين أى علة للحركة الأصلية . وكما حاول برنيت (Burnet) بعقريه أنه ، عندما كانت الحركة تقدم على أنها علة لإنفصال السكتلة التي كانت أصلا متناسكة ، والتي كانت بطبيعتها متصلة وساكنة ، فإنه كان من الضروري شرح أصلها . لقد كان في إمكان ليوقبوس (Leucippus) أن يفترض أنه بعد أن برهن على وجود عالم كانت فيه المادة كامنة فعلا ، كان من الضروري أن يفسر حسابا بعد ذلك للحركة . ولقد كان وجود مكان فارغ ، كما لو كان ، في حد ذاته علة للحركة كما كان علة الانفصال . فلقد كانت الحركة أبدية وعلى ذلك طبيعية: فليس في استطاعتك أن تسأل عن علتها أكثر من قدرتك على السؤال عن السبب لم وجدت المادة الأولية في صورة جزيئات .

ومها كان هذا الأمر ، فإن عدم التأكد بالنسبة لليوقبوس (Leucippus) في هذه النقطة ليس مجرد نتيجة لصدفة الرواية : فحس واحدة من الدلائل الكثيرة أن الفلسفة الذرية كانت حتى ذلك الوقت لازالت في مرحلة الطفولة . فلم يحدث حتى التطورات الأخيرة أن ظهر الحل أو حتى أن الصعوبة كانت مفهومة بكل وضوح .

فالنسبة الأولية للحركة هي صدام بين الذرات : و فحص تتحرك في الخلاء تصطدم الواحدة بالأخرى وتتدافع ، وقد يكون للصدام نتيجتان : إما أن تنكش الذرات المتصادمة وتتطاير بعيدا مرة أخرى متحركة في اتجاهات جديدة ، أو أنها قد تصبح متشابهة كل مع الأخرى ، وهذا التشابك هو البداية الأولى لخلق الأشياء . ويصف سيمبليكيوس (Simplicius) هتين العمليتين وصفا جيدا : « تتحرك (الذرات) في الخلاء وعندما تمسك الواحدة بالأخرى تتدافعان سويا » .

وينكمش بعضها في أى إتجاه قد تصادفه ، وتصبح أخرى متشابهة كل مع الأخرى في درجات متفاوتة طبقا لتناسق أشكالها وأحجامها وأوضاعها ونظامها ، وتبقى سويا وهكذا يحدث إثيان الأشياء المشككة إلى الوجود ، وبالتالي كيد قد تدخل الذرات التي تنكمش في وقت لاحق ما في تركيب ، عندما تحدث بالصدفة وتناسقا ، مناسبة لها بشكل أفضل ، ولكن يجب ملاحظة أن الفلاسفة الذريين يفترضون على الدوام في لحظة معينة عددا كبيرا من ذرات « منطلقة » تتحرك هنا وهناك في إستقلال عن التركيبات « فالمنفردات » ، كما يقال ، وعلى الدوام كبيرة ضد إجتماع الذرات ذات الشكل والوضع والترتيب المناسب لتكوين الأشياء . ولكن من وقت لآخر يحدث مثل هذا التركيب وأن من المهم أن ندرك خاصيته بوضوح .

\*  
\*  
\*

إن أكثر وصف اعتيادى له هو بالتأ كيد « التشابك » ، الذى يبدو أنه يمر عن الفكرة الموسعة فيما سبق من وصف : إن بروزا في ذرة ، مثلا ، سيوجد في أخرى إنخفاضا سيلتصق به ، وذرة تصل إلى وضع معين ستدخل متناسقة في نواة مكونة فعلا ، وستوافق بجموعة ذرية في ترتيب معين مع مجموعة أخرى : فشكل « الاختلافات » في الذرات ، والأشكال ، والوضع ، والترتيب تدخل في الأهمية كعوامل فاصلة . إن الفكرة العامة واضحة لكن هناك نقطتين لها أهمية خاصة بخصوص التركيبات الذرية ، التي أبرزتها تعليقات أرسطو طاليس ( Aristotle ) على ليوقبوس ( Leucippus ) . ففي المحل الأول « تفعل » الذرات ، وتنفعل عندما تلبس الواحدة الأخرى مصادفة : لأنها في هذه الحالة ليست واحدة . شيئا بذلك مؤحزا يقرر في نفس الفقرة أن « الخلق ينتجه اللمس » . إن العلاقة الوحيدة بين ذرة وذرة هي علاقة التماس ؛ فالتماس هو الذى يستطيع



أن يبعدها الواحد عن الآخر وتجمعها تطير مفترقة مرة ثانية ، والتماس هو صورة اتحادها ، وذلك إذا ما بقيت سويا . وفي كلمات أخرى ، فإن تتحد الذرات إطلاقا على هذا الشكل حتى تندمج كل في الأخرى أو تفقد هويتها في ذرة واحدة ، جديدة تكونها على هذا النحو . ومهما يمكن لها أن تحزم عن قرب ، ومهما تداخلت أشكالها متناسقة الواحدة في الأخرى بالضبط ، فإنه يوجد على الدوام بينها « مسافة » لمكان فارغ . إن هذه الفكرة لذات أهمية بالدرجة الأولى لفهم النظرية الذرية القديمة وهي تتفق في تناقض بين مع الأفكار الحديثة . فبالنسبة للتقدماء كان إرتباط الذرات على الدوام مجرد إرتباط تجاور . وكما رأينا ، وصل أنا كساجوراس (Anaxagoras) إلى حد ما في نظريته عن « المزيج » ، على مقربة من فكرة المزيج الكامل ، الذي تفقد فيه حيوية المكونات الأصلية في الجوهر الجديد ، ومثل هذا هو بالطبع الفكرة الجذرية للنظرية الحديثة عن الإرتباط السكيبيائي . ولكن عند ليوقبوس (Leucippus) ومن تبعوه كان مثل هذا التصور مستحيلا : لأنه كان سيكون بحق تناقضا مع المبادئ الغاية في الأساسية ، لأنه كان سيكون تغيرا للجوهر الأولى ، الذي كان بالضرورة سيغنى الدوام النهائي للحقيقة . تنتج الذرات في تجاورها ما يكون في الظاهر « واحدا » : ولكنه ليس هكذا في حقيقة أمره ، فهو ليس مادة متصلة ، بل مادة في ذرات ضئيلة متجمعة سويا ولكنها منفصلة بمسافات لمكان فارغ ، بين كل واحدة منها . « فن الواحد في المعنى الدقيق لم تستطع الكثرة أن تنتج ، ولا الواحدة في معناها الكامل من الكثير ، لأن ذلك مستحيل » .

وفيا يختص بليوقبوس (Leucippus) فلان نقطة ثانية ليست أقل أهمية مشوثة فقط وقد ذكرها أرسطوطاليس (Aristotle) : « تخلق الأشياء كلها » ، يقول لنا ، « بتعدد الذرات وتذبذبها » (περιστάσις) . تشبه الكلمة للمرة الثانية

وأحدة من مصطلحات ليوقبوس (Leucippus) الفنية والوصفية بشكل خاص، وعلى الرغم من أن المذهب بلغ أهميته القصوى فقط عند ديموقريطس (Democritus) أو حتى عند أبيقور (Epicurus)، فإنه لا يبدو أن هناك سبب لإفتراحه لليوقبوس (Leucippus)، إن حركة الذرات أبدية، وعلى هذا فحتى عندما تكون على اتصال بعضها بالبعض الآخر في جسم مركب، وحتى حين تكون متصلة إتصالاً مادياً. بامتداداتها كل نحو الأخرى، فإن حركاتها تظل مستمرة، تستمر الذرات في أداء تتورات ضئيلة، أعظم أو أقل طبقاً لانسجج المركب، مصطدمة الواحدة بالأخرى في فترات صغيرة من الزمن، ومراجعة ثانية لكي تصطدم مرة أخرى: إن كل جسم مركب، وكل «شئ» نستشعره بحواسنا في حالة دائنة من التذبذب الذرى الداخلى. لقد قدر لهذه الفكرة النفاذة بشكل غير عادى، وهى التى تبدو بحق سبقاً رائماً لمعتقدات العلم الحديث، أن تلعب دوراً مهماً فى النظريات الذرية للحركة: ولا يظهر أن ليوقبوس (Leucippus) استخرج نتائجها، ولكن يمكننا بأمان أن نثق بتقرير أرسطوطاليس (Aristotle) بأنه كانت لديه الفكرة.

فإذا تكون المركب مرة، يكون الفراغ فى تكوينه العامل المقرر فى مصيره: إنه طبقاً للفراغ يحدث التحلل والغناء وكذلك يزداد أيضاً، من خلال دخول الجزيئات الصلبة (أى . الذرات) . يقارن أرسطوطاليس (Aristotle) فكرة إمبردوقليس (Empedocles) بنظرية المسام، التى قد يكون ليوقبوس (Leucippus) بحق مدتها بها بكثير من طبيعياته. وليس من الصعب فهم ذلك. فى المسافات الصغيرة للمكان العارخ فى المركب ستدخل ذرات جديدة هاربة من الخارج. أحياناً سيجعلها شكها أو وضعها أو ترتيبها، مناسبة لأن تصبح معقدة بدورها. وتزيد حجم المركب. وطالما يحدث هذا فإن الشئ ينمو. لكن فى بعض الأحيان

قد يدخل جزيئى غير مناسب للإضمام للركب فى مسافة مكانية بسرعة ما لدرجة أن قوته مستشطر الجسم المركب ، ومنتهخف تماسك الذرات الأصلية وستحطم تجاورها : فإذا كان الإتحلال المنتج على هذا النحو خفيفا نسبيا ، فإن تغير المكان قد يكون وقتيا ، أو ربما يشطر جزء فقط من المركب ويحدث تقليل أو لإضمحلل ( *φθλιειν* ) ، وهو عكس عملية النمو ، اسكن قد يحدث وخاصة إذا كان المركب قد أنك فعلا د بضربات ، كثيرة من هذا القبيل أن تصبح القوة الجديدة قوية بدرجة كافية لتكسرها كلية : ثم سيتبع التحلل : وسيصبح الجسم المركب عطفا ، وسيتوقف عن الوجود ، وستصبح الذرات المكونة لها وطليقة ، مرة أخرى أو تدخل مركب جديد نوعا ما . فالخلق ، والنو ، والإضمحلل ، والفناء هى على هذا المراحل المتعاقبة فى تاريخ الجسم المركب د لسكون كل واحدة جزء آ من دصورة ، لتجميع أو د لإتحلال ، ذرى ، لكن حتى بمزج عن هذه الهجمات من الخارج ، قد يتغير الجسم المركب أيضا ليس ، نتيجة دخول ذرات جديدة الآن ، بل لتبدل وضع أو ترتيب تلك التى تكونها فعلا . فنتيجة لضربة خارجية أو مجرد تغير عن طريق الإنعكاسات فى أثناء الاهتزاز الداخلى ، قد تبدل الأوضاع المطلقة أو النسبية للذرات المكونة ، وبعد ذلك سيحدث تغير فى الجسم الذى سنشعر به فى أثره الحسى : سيتغير شكل ، أو لون ، أو صوت أو رائحة ، أو طعم الشيء . ومرة ثانية ستتكون تفاصيل هذه الفكرة فى وقت متأخر ، لكن يبدو أن ليوقبوس (Leucippus) قد أرسى الأساس .

\* \* \*

إن تصور طبيعة الذرات برهته ، وحركاتها ، وتركيباتها عميقة بشكل غير عادى ومعلمة بالنظرة العميقة . وعندما يتم التحقق من أنه يأتى من راند ، تالية

لنظريات مختلفة كل الإختلاف في خاصيتها ، فن الملاحظ أنه سوف يكون قادراً  
ليس على مجرد الوصول الى النصور الرئيسية الذي عن طريقه كان بإمكانها أن تصل  
إلى اتفاق ، بل صياغته في تفسير الطبيعة الأساسية للسكون غاية في الدقة والحساسية  
ولكنه مع ذلك موجز . وما زال الكثير الذي يجب أن يعمل في طريق التطور  
والإضافة ، إن جميع الأفكار الرئيسية عن الطبيعة وعن سلوك الذرات موجودة  
منذ البداية في نظرية ليوقبوس (Leucippus) وإن لم تكن في صورة منتقاة .

## نشأة الكون : خالق العوالم

لقد بدأ من الأفضل في الفصل الأول الا تدخل في جزئيات النظريات الأولى التي تبحث في نشأة الكون ، والسبب في هذا أنه يمكن دراستها بسهولة في مكان آخر وأن مجموعة التفاصيل المتضمنة سوف تغطي على المسائل الرئيسية . ولنفس السبب سيكون هنا أن نعين مصدر أفكار ليوقبوس (Leucippus) الرئيسية عندما نصل إليها ، وأن نتخذ نظريته عن نشأة الكون نقطة بداية ، وهي الأساس الذي كان على معتقني النظرية الذرية أن يبنيوا فوقه . ويعطينا ديوجينيس (Diogenes) تقريراً كاملاً عن الآراء الرئيسية عن خلق العوالم ويؤكد هذا ببعض التفاصيل ملخص عن جزء من نظام العالم الأعظم ، ، الذي تبقى لنا ، وملاحظات قليلة عند الرواة . ولأنه يعبر عنه جواباً في مصطلحات عصر متأخر ، ولكنه بلاشك يحتفظ بأفكار ليوقبوس (Leucippus) بدقة كافية ، ويوجد هنا وهناك آثار متضمنة لما يجب أن تكون قد كانت عليه لفته عينها :

د يقول أن الكون لانتهائى ؛ وأن جزء منه ملوء وآخر فارغ ، وهذه هي العناصر . ومن هذه يتكون عدد لانتهائى من العوالم فيه تنحل . وتنتج العوالم على هذا النحو ؛ إن أعدادا هائلة من الذرات من كل الأنواع والأشكال تنقل بانفصالها من اللامتناهى ( *κατ' ἀποτομήν ἐκ τοῦ ἀπειρον* ) إلى فراغ عظيم : فهي تتجمع سوياً وتتكون في دوامة ( *δίνη* ) واحدة ، فيها ترتطم كل واحدة بالأخرى وتدور في طرق شتى ، وتفصل ، الشبيه ينضم إلى الشبيه وعندما تفقد قدرتها على الدوران في توازن بسبب التزاحم ، تتجه الأجسام الناعمة إلى الفراغ الخارجى ، كالوكانت أمتصت إلى الخارج ؛ لكن البقية تظل سوياً وتغدو تشابكة ، توخذ حركاتها كل بالأخرى وتكون نوعاً من الكتلة المركبة الدائرية الأولى :

وتقف هذه الكتلة بعيدا كغشاء من نوع ما . محتويا في ذاته على ذرات من كل الأنواع . وحينما تدور بفضل مقاومة المركز ، يصبح الغشاء رقيقا في كل جوانبه ، حينما تنساب الأجسام المتلاصقة سويا باستمرار بسبب الإيصال خلال الدوامة . وهكذا تخرج الأرض إلى الوجود ، عندما تبقى الجزئيات ، التي إنتمت ناحية المركز ، سويا . ومرة أخرى يزداد الغشاء المحتوى ، وحينما تنفصل الأجسام الخارجية وتنضم إليه : وحينما تتحرك في دوامة ، فإنها تضيف إلى نفسها كل ما تلتسه . فبعض هذه الأجسام ينسجم ويصنع كله مركبة ، تكون في بداية أمرها مائية وطينية ، لكنها بعد ذلك تصبح يابسة ، حينما تدور مع دوامة النسق الكلي ، وبعدها عندما تشتعل ، فإنها تكون المادة للأجرام السماوية .

عند هذه النقطة تستمر الرواية في تناول المسائل للفلسفية ومواجهة أرضنا والنتائج المترتبة في فقرة من الأفضل أن نفرادها حديثا منفصلا ، وبعد ذلك يصل إلى النتيجة : « تماما مثل خلق العوالم ، هكذا يحدث نموها ونقصانها وانتهائها طبقا لنوعها من الضرورة ، لكنه لا يوضح لنا ماهية ذلك » .

هناك نقاط كثيرة في هذه الرواية تتطلب تعليقا ، فإذا كان في الإمكان الحصول على فكرة واضحة لنصور ليوقبوس (Leucippus) ، فإن ذلك سيضع أساسا متينا لفهم النظريات المتأخرة . تشتق الفكرة الكامنة « للكل » اللانهائي بأنه يحتوي على « عنصرين » ، « المملوء » و « الفارغ » ، بالتأكيد بشكل مباشر من المبدأ الأصلي للنظرية الذرية ، ولأنه لمن الواضح تماما أن هنا ، يعتبر « الفارغ » هو ذلك الذي يكون ، حيث لا توجد مادة ، ويكون « العنصران » متبادلين بالتبادل . ولكن يجب أن نتذكر أنه بسبب الحركة الأبدية للذرات ، تبادل « المملوء » و « الفارغ » مكانيهما باستمرار : سيصبح المكان الذي كان مشغولا في لحظة ما فارغا في اللحظة الأخرى والعكس تماما . ويتبع ليوقبوس (Leucippus) هدى جميع الفلاسفة

السابقين فيما خلا هيراقليطس (Heraclitus) وبارمنيديس (Parmenides) في الإعتقاد بأن عالمنا ، ليس فريدا ، لكنه واحد من كثير ، وحقا واحد من عدد لانهاى من عوالم متشابهة . وسيكون ذلك بالنسبة إليه استنباطا طبيعيا من لانهاية الذرات والمكان : و ليس هناك سبب لماذا يكون على الذرات أن تتجمع لتكون عالما في وقت ما أو في جزء ما من المكان أكثر منها في وقت آخر وزمان آخر : لسكن الفكرة تشكل جزءا من رواية نشأة الكون ، ونجدها فعلا عند أما كسياندر (Anaximander) . أما النقطة التالية فهي غريبة وتبين تمسك ليوقبوس (Leucippus) الشديد بالتقليد . ويدو أنه إعتقد الفكرة القائلة بأنه في الاصل تحركت الذرات في مكان فارغ متحدة في كتلة من مادة يسميها « اللانهاى » (Τὸ ἄπειρον) . و ليس هذه الفكرة اللامتناهية بالتأ كيد جوهرية للنظرية الذرية ، فإنها بحق غير مقبولة لديها ، لأن الذرات في حالتها ما قبل الكون يتصورها الإنسان بشكل أكثر طبيعية إلى حد بعيد ، كما هو الحال في النظريات المتأخرة ، متناثرة بحرية خلال كل المكان اللانهاى ، لكن ليوقبوس (Leucippus) بلاشك رغب في ربط نظريته الجديدة بأراء سابقة . وأن يستعيد بحق كل من تصور أما كسياندر (Anaximander) « اللانهاى » و « مزيج » أما كساجوراس (Anaxagoras) الأحدث . فلا أقل ، فلن يكون الصواب أن تصور كتلة ليوقبوس (Leucippus) الذرية كلاء (plenum) جسمى كامل : وحتى في حالته الاصلية هذه لا يجب أن يكون هناك مسافة من « الفراغ » بين ذرة وذرة وكذلك الحركة . من هذه الكتلة المتراكمة يحدث من وقت إلى آخر أن « ينفصل ويهوى في فراغ عظيم » عدد هائل من الذرات ، وهو جزء ، حتى الآن مكان خال ، لهذا صالح

لحاق عالم . عند هذه النقطة يفترض إختيار ديوجينيس (Diogenes) للكلمات أنه يقتبس كلمات ليوقبوس (Leucippus) ذاته ومرة ثانية تذكرنا فكرة تفتت كتلة الذرات ، بانفصال الأضداد ، عند أنا كسياندر (Anaximander) من اللانهاى ، وباقتراب أكثر بانفصال البندور ، فى نظرية أنا كساجوراس (Anaxagoras) . وعندما أصبحت النظرية الذرية أكثر تهورا من التقليد ، إختفى أيضا هذا التصور المترتب ، اللانهاى .

\* \* \*

إن فكرة «الدوامه» (stvn) هى خاصية المدرسة الذرية فى كل مراحلها ، لكن الرواية التى أعطاها ديوجينيس (Diogenes) عند تكوينها وتطورها عامضة . وسيكون من الأفضل أن نتناول بعض الصعوبات التى تسببت فى إبرازها فى ضوء نظريات ديموقريطس (Democritus) ؛ أسكن الصورة العامة يمكن إنقاطها . أما تصور «الدوامه» فهو فى الحقيقة موجود فعلا عند أنا كساجوراس (Anaxagoras) ، لأن عنده كانت الحركة الدائرية هى التى أوصلها «العقل» فى الأصل بأجزاء «المرج» ، والتى حوفظ عليها بعد أن كانت قد قطعت لتكون عالما . تستمد الفكرة بلا ريب من المظهر الفعلى للسموات على إعتبارها المظهر الداخلى للفلك الأجوف ، الذى تتحرك فيه الأجرام السماوية فى دوائر .

وبالنسبة لعلة «الدوامه» — أى السبب ، أعنى ، لماذا يكون على هذه السكتة من الذرات أن تكون حركة دائرية ، إستطاع ليوقبوس (Leucippus) للمرة الثانية أن يقول فقط ، وذلك إذا كان حقا قد حدد سببا على الإطلاق ، أنها «الضرورة» ، وهى التى يحتمل أن يكون قد عنى بها هنا أيضا ليس القوة العشوائية بل العملية الطبيعية للعللة والمعلول . وتتحرك الذرات طبقا لقانون خاص بوجودها



سوف يكون عليها أن تتحد في فراغ في كل أنواع التشكيلات وقد تكون واحدة من هذه « دوامة » : فإذا كانت كذلك فتكون النتيجة « كونا » .

فإذا تكونت « الدوامة » مرة فيحكم تمييز أربع مراحل بوضوح في المرحلة الأولى تؤثر حركة « الدوامة » جميع الذرات بشكل منسجم ، ولكنها تظل محتفظة بمركنها الأصلية أيضا وتدور « مرتطة دائرية في كل الأشكال والطرق » . ويعبر عن النتيجة العامة بمحدود مألوفة في علم الكون عند أنا كساجوراس (Anaxagoras) : « تفصل » (διακρίματα) الذرات و « ينضم الشبيه إلى الشبيه » . والآن فإن المعنى واضح لانا كساجوراس (Anaxagoras) بشكل كاف : « فالشبه هو للجوهر ، فتتخذ البذور المتشابهة في جوهرها الغالب خارجة من المزيج ، وتجمع سويا : ولكن ماذا يمكن أن يعنى هذا بالنسبة لفلاسفة المذهب الذرى ، الذين تجانست جزيئاتهم جميعا بشكل تام في جوهرها ؟ فلا بد الإشارة أن تكون للنقاط الوحيدة التي يمكن أن يكون فيها اختلاف بين الذرات ، باعتبار كل على حدة ، أعنى ، من ناحية الشكل والحجم . تتجمع تلك الذرات ذات الشكل المتشابهة : إلا أكثر كبرا مع الأكثر كبرا . والأصغر مع الأصغر . ويستخرج التصور بوضوح التوضيح المشهور الذى يعزى إلى ديموقريطس (Democritus) ، لكن من المحتمل أنه كان شائعا بين فلاسفة الذرة : « لأنه بين الحيوانات أيضا تتجمع القطعان المتشابهة مع شبيبتها » ، الأيام مع الأيام ، وطيور أبى منجل مع طيور أبى منجل وهم كذلك . دواليك بالنسبة للحيوانات الأخرى : وبالمثل في حالة الأشياء الغير الحية ، كما ترى في حالة البذور في الغربال والحصى على الشاطئ : « لأنه في دوران (divos) الغربال تنظم بذور الباقلاء في منزل مع بذور الباقلاء وبذور الشمير مع بذور الشمير والقمح مع القمح ، وبحركة الأمواج تدفع الأحجار الكبرى إلى نفس المكان

مع أحجار أخرى كبيرة والأحجار المستديرة مع المستديرة كما لو كان التشابه بينها قوة جاذبة ، إن الإشارة في المثل الأخير إلى الحجم والشكل على أنها العناصر المعينة واضح ، وهناك مشابه تماما إلى المعلول الأول للدوامة .

أما المرحلتان الثابتة والثالثة فهما أكثر صعوبة في فهمهما ، ولـكنها ليستنا ، كما أعتقد ، مختلطتان حقا في الفكر . كانت الذرات في حركتها الحرة الأصلية خارج الدوامة وفي توازن ، ( *ισύρροτα* ) ؛ أى أن ميلها إلى الحركة في اتجاه واحد ، كما بين برنيث بكل وضوح ، مساو تماما لميلها إلى الحركة في أى إتجاه آخر . لكن الإتجاه الموحد الآن للدوامة قد أنتج تراخيا ( *πελάθος* ) ، الذى من شأنه أن يعوق الممارسة الحرة للحركة الأصلية في كل الإتجاهات . فتكون النتيجة أن الذرات الدقيقة ، أى الأصغر ، بالتصور للذرى المميز المستخدم لشرح كل حركة إلى أعلى ، تحشر بين الذرات و تصنف إلى الخارج ، إلى الفراغ الخارجى . أما الذرات الأكبر فتختلف و تبقى سويا ، فبتشابهها وتوحيد حركاتها ( *συγκατατρέχουσιν* ) ، تشكل نفسها في الجسم الكروى الأول ، . ففى نهاية المرحلة الثانية يجب علينا إذا أن نتصور الدوامة ، على أنها مملوءة بإحكام أكثر أو أقل بهذه الكتلة من الذرات الأكبر ، التى تفصلها بكل تأكيد مسافات من الخلاء ، محتفظة كل بمفردها بشئ من حركتها السابقة في كل الاتجاهات ، ولكن جميعها تتأثر بالحركة الدائرية الفريدة للدوامة ويصف ليوقبوس ( *Leucippus* ) هذه الكتلة وصفا منمقا على أنها غشاء ( *θμην* ) ، ويقف بمزل ( *ἀφιστασθασιν* ) كتشكيل فردى وسط الحركة العفوية للعالم المحيط : فهى تحتوى في ذاتها على ذرات من كل حجم وشكل .

أما في المرحلة الثالثة فإن مهلول الحركة الدائرية يصبح أكثر تحديدا ، ولقد

صنع النقد الحديث كثيرا في توضيح مفردات روايتنا الشديدة الغموض . وكما  
يخبرنا أرسطوطاليس (Aristotle) ، أن تصور الفلاسفة الذين تكلموا عن الدوامه ،  
على غرار دوامه ريج أو ماء . من هذا تلى نتيجتان : في المحل الاول يجب أن  
نتصورها كحركة أفقية ، وليست رأسية ، حتى أن الحركة من المركز إلى الخارج  
أو العكس ليست حركة « إلى أعلى » أو إلى أسفل . . وفي المحل الثاني ، يجب  
ألا نتصور أى منها كتجمع من ذرات غير مترابطة ومستقلة أو قطع صغيرة من مادة  
مركبة ، تحركها في دوران قوة خارجية ، ولا على الجانب الآخر كمتلكة لارتباط  
أو صلابة كاملين لإدارة عجلة أو طبق صلبين . فأجزؤه المكونة مستقلة بمعنى  
أنها على الدوام تتقاطع بالتبادل بمسافات من مكان فارغ ، ولكنها متصله بناء  
على تماس (εμπραوص) ذرات متجاورة تبقى خلال الدوامه . وفي كليات أخرى  
إن الكتلة « السكرية » جسم دوّار بنوع من الليونة التي تنتمي ، مثلا ، إلى  
عجلة مصنوعة من درع حديدي — وحتى هذا حقا سيكون أيضا تصويرا مزمنا  
وتعطي فكرة الدوامه المائيه أفضل فكرة . وكون هذا على هذا النحو فإن الحركة  
الدائرية أسرع وأقوى عند الحافة الخارجية ، وهناك من المستحيل على أى ذرة  
أو نواة ذرية أن تقاوم الدوامه . وبفضل سلسلة الذرات المتجاورة تثقل الحركة  
من الحافة الخارجية إلى المركز ، ولكن كلما كان وازداد إلتراها من المركز كلما  
أصبحت أكثر ضعفا وبطء . وعند المركز ذاته توجد إمكانية حدوث « مقاومة »  
تامة للدوران . وكما قد تكون عليه إذا حالة العصي بعد إلتقاءها في دوامه مائيه ،  
تميل الذرات الأكبر والنوى الذرية إلا أكثر صلابة التي تسكونت الآن طبقا لنسبة  
« حجمها إلى التجمع اتجاه المركز » : ويعطيا « حجمها القدرة على مقاومة الدوامه  
وتجدها تتجمع حيث تكون المقاومة في غاية السهولة . وترتب على ذلك نتيجتان .  
من جهة يرق الجزء الخارجى من الغشاء ، حيث تترك فيه فقط تلك الأجسام

« الأذق » و « الأصغر » التي نبذل أقل مقاومة والتي تحملها الدوامة ، ومن جهة أخرى تصبح السكتلة الثابتة نسبيا في المركز أكثر وأكثر تماسكا وتكون ماقد يوصف لأول مرة « بالأرض » . ويبرز الآن تمييز محدد بين الجسم المركزي هذا و « الغشاء » الخارجي ، الذي يصبح مع ذلك مستقلا بشكل محدد في خاصيته ووضعه ، على الرغم من كونه على اتصال به على الدوام بسبب « التجاور » الذري .

تختص المرحلة الأخيرة فقط بتطور « الغشاء » الخارجي ، فهو لا يستقبل مزيدا من الإضافات من داخل الفلك وهو في ذاته يحق مغلغل كلية ، محتويا فقط على « أدق » الأجسام : ولكن في أثناء دورانها تجذب « أجساما » — للمرة الثانية من المحتمل ، ذرات ونوى ذرية — من السكون الخارجي . وتدخل هذه في دوامة ، وباتحادها في مركبات الواحدة مع الأخرى ، تكون كتلا ضخمة ، التي عندما تجف بالتدرج وحتى عندما تشتعل بسبب سرعة الدوامة . تصبح الجوهر الناري للشمس ، والقمر ، والنجوم . عندئذ يكمل السكون ، ويبرز « عالم » كما نعرفه ، ولا تضيف الرواية ، كما كان من الواجب أن يكون قسداً لعنقد ليوقبوس (Leucippus) أن المسافة بين الغشاء الخارجي والأرض تمتلئ تماما ويكون الهواء المتداخل حلقة الوصل .

\* \* \*

في نشأة السكون عند ليوقبوس (Leucippus) يوجد ، كما لوحظ بالصدفة ، أوجه كثيرة تعيد إلى الأذهان آراء أناكساجوراس (Anaxagoras) بل أنها تعود إلى التأملات الأولى للفلاسفة الأيونيين . وقد يسمى بحق « رجعية » بمعنى أن ليوقبوس (Leucippus) رغب هنا ، كما هو الحال في مواضع أخرى في أن يربط نفسه عن كثب بتقليد فلسفي سابق . ولكن من الواضح بالتأكييد أنه بكل

هذه المحافظة استطاع أن يقدم عملية خلق العالم في الدوامه بطريقة هي في جوهرها خاصة به ، تبلورت بشكل طبيعي من مجادلاته الرئيسية وبذا لاكتسبت تماسكا وخاصة علمية لم تمتلكها أبدا من قبل . ولم تعد الدوامه بلاعلة ، شكل مفروض من الحركة ، ولكنها واحدة من الدوامات الكثيرة التي تنتج بشكل طبيعي من الحركة الذرية الحرة ؛ ولم تعد معلولاتها عشوائية ، لكنها مستنبطة بدرجة عالية من التخيل الدقيق من معلومات خاصيتها : ويعزى الان لانضمامه الى الشبيه ، وتجمع جنينيات الارض الكبيرة في المركز ، والندفاع الجزئيات الاثيرية الخفيفة إلى الحافة الخارجية إلى ضرورة ، التي هي ليست قوة خارجية ، بل الظهور الطبيعي للتخلي . وتتميز أصلاته ليس بتخيل جديد تماما ، بل بتكييف الآراء السابقة يدعم بها موقفه الرئيسي ، ويشرحها بواسطة . وقد يلاحظ أولئك المهتمين بسبق الأفكار الحديثة تشابها متميزا في جملتها للتصورات الرئيسية والفرض الغامض ، ، وسيواجهون مرة ثانية بفكر جفاف أو اشتعال الأجسام الصلدة بسبب معرفة حركة الدوامه . وباختصار ليست نشأة الكون عند ليوقبوس (Leucippus) محاولة للخروج على التقليد السابق ، بل لتوفيق ذلك التقليد مع ظروف جديدة . وهي تدل على قدرة ملحوظة جدا على التكيف وهي ليست خالية من النظرة النبوية .



يمكننا الآن أن ننتقل إلى تفاصيل العالم المكونة على هذا النحو وهي التي إنشقت في الغالب من القسم الصغير من رواية ديوجينيس (Diogenes) التي سبق حذفها : د إن مدار الشمس هو أبعد المدارات طرًا ، في حين أن مدار القمر هو أقربها إلى الأرض ، أما مدارات الأجرام السماوية الأخرى فهي واقعة بين

هذين المدارين . ويشتهل الجميع طبقا لسرعة حركتها ، وتستمد الشمس أيضا اللهب من النجوم ؛ ولكن للقمر نصيب صغير من النار . وتكسف الشمس وتكسف القمر ( ويحدث طمس البروج السماوية ) نتيجة لميل الأرض في إتجاه الجنوب ؛ وتكون المناطق الشمالية على الدوام تحت الثلوج وتصبح باردة ومتجمدة . ونادراً ما تكسف الشمس في حين أن خسوف القمر يحدث باستمرار لأن مداريها غير متساويين . فالأرض إذن هي مركز العالم . ولقد إعتقد جميع الفلاسفة الأرائل في فكرة مركزية الأرض ، فيما عدا الفيثاغوريين ، الذين إعتقدوا في دناركبرى ، في المركز . ولم يعارض ليوقبوس ( Leucippus ) التزايد العام ، وبوضعه الأرض في المركز استطاع أيضا أن يشرح كيف أنها كانت مشبهة بواسطة مقاومة المركز ، وعلى هذا فبكونها ثابتة لا تتحرك تظل صلبة ورطبة . وفي مدارات على مسافات مختلفة من الأرض دارت حول القمر ، والنجوم ، والشمس . ويعتبر هذا تناقص مباشر مع النظرة التقليدية ، التي وضعت مدار النجوم خارج مدار الشمس ، لكن أنا كسياندر (Anaximander) إعتقد فيها ، وسبب تبنى ليوقبوس (Leucippus) لها كان لاشك فيه لدرجة أنه يجب أن تكون مشتملة تماما ويجب على ذلك أن توضع حيث تكون سرعة الدوام على إشددها ، على إعتبار أن الشمس تعطى ضوء أكثر مما تعطى . يتضح من نظرية الخسوف والكسوف ، كنتيجة لمرور الشمس والقمر خلف الأجزاء الشمالية المرفوعة للعالم ، أن أعتبرت جميع المدارات الثلاثة أفقية مع الأرض وليست عمودية ، كما كان متصورا في العادة : فن الضروري لهذا السبب أن يتخيل د الدوام ، واقعة في مسطح أفقى . ولا يوضع تمييز بين النجوم الثابتة والسكواكب ، بالرغم من أن هذا من جهة أخرى كان قد لوحظ منذ وقت طويل . ولا يمكن بسهولة تفسير التقرير الذى يقول أن الشمس د أيضا تسعلها (εἰσπυροῦσθαι) النجوم ، ولكنه

لم يقصد به بلا ريب تفسير لما فيها الفائق ، ومن المحتمل أن يكون على صلة بوجهة نظره الذرية العامة : وبالضبط كما يمكسك و الغشاء ، جزئيات من الخلاء ليكون وقوداً للأجرام السماوية بشكل عام ، وهكذا فن المسلم به فإن الشمس في مدارها جذبت النار من النجوم المجاورة — ولكن لفكرة لا تنضح بدون شرح أكثر بما لدينا . لا تحصل القمر بوضوح على ضوءها من الشمس ، حتى كما كان أنا كسياندر (Anaximander) قد إعتقد ، لكن ببساطة لديها نار أقل ، وهناك كثير من السذاجة في كل هذا على ما يبدو ، لكن من الممكن لرواية أكل لأسباب ليوقبوس (Leucippus) أن توضح السبب في تراجعته في أمثلة كثيرة جداً إلى الأفكار التي عفى عليها الزمن . كما إن فكرته عن شكل الأرض ووضعها وتناجها تعتبر أكثر صبيانية تقريبا . فشكل الأرض ذاتها مثل « الطبلية » ، أي أنها ذات شكل منبسط وهو ما ربطه نوعا ما بالرق (tambourine) : لقد كان شكل الأرض على الدوام مسألة تقليدية . للخلاف بين الماء السكون ، ويعود ليوقبوس (Leucippus) مرة أخرى لفكرة أنا كسياندر (Anaximander) ، الذي وصف الأرض بأنها « كطبلية » ، إمتدرت إلى أعلى نحو الشمال وإلى أسفل نحو الجنوب ، لأن الجو في الأجزاء الجنوبية كان دافئا وعلى هذا فهو رقيق في نسيجه ، حتى أنه في الشمال بارد ومتجمد ، وعلى هذا أكثر صلابة وأفضل قدرة على حمل الأرض : فالفكرة للمرة الثانية بدائية . ولكن ليوقبوس (Leucippus) يحاول أن يؤيدها وذلك فيما يتصل بنظرياته الذرية والسكونية العامة . وإلى إختدار الأرض هذا يعزى كسوف الشمس وكسوف القمر ، اللذان يحدثان عندما يمران خلف المناطق الشمالية ، وبالمثل تبدو دورة البروج السماوية معتمة لأن السبب في ذلك بوضوح هو أن الأرض ذاتها منحدره بالنسبة له : كان أنا كسيانيس (Anaximanes) قد استخدم فعلا نفس الفكرة لتفسير الليل ، لكن أنه كان على ليوقبوس

(Leucippus) أن يلجأ إلى الفكرة القديمة عن الكسوف والخسوف فهذا أكثر وضوحاً حيث أن كلا من إمبادوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) كانا قد فسراهما على نحو صحيح . فخسوف القمر إلا أكثر تكراراً يعزى إلى إقتراب مداره الشديد مع الأرض وبالتالي قصره النسبي .

كذلك ناقش ليوقبوس (Leucippus) بدون شك الظواهر الميتورولوجية بطريقة الفلاسفة الأول التقليدي . لسكن كل ما تبقى لنا هو تفسيره للوعد ، الذي يعتبر ذو أهمية بصفة رئيسية لأنه مختلف بشكل يميز عن تفسير ديموقريطس (Democritus) : « عندما تسقط النار التي تمسك في السحب السكيفة جداً ، تنتج ضربة عالية من الرعد » . مرة أخرى يأتي هذا الإعتقاد البسيط من أنا كسياندر (Anaximander)

بالمقارنة بروعة وأصالة نظرية ليوقبوس (Leucippus) الذرية الرئيسية ، تبدو فلسفته عن الكون غميمة للظن وينقصها الإستقلال . فهو لا يظهر تمسكه للمتطرف في إحتفاظه بنظريات المفكرين السابقين فحسب ، بل ، وذلك على أى حال في تفاصيل نظامه العالمى ، تحفظه المتعمد في إغفاله للأفكار الحديثه وعودته إلى أفكار أنا كسياندر (Anaximander) وأنا كسيانيس (Anaximanes) التي عني عليها الزمن . ويعتقد برنيك (Burnet) حقاً أن فلسفته الكونية كلها تقوم أساساً على الأفكار الأيونية وسوف تفسر على أساس أن ليوقبوس (Leucippus) كان غير راغب في قبول فلسفة كونية من الإيليين ، الذين كانوا ، وذلك بالرغم من أن آراءهم كانت مختلفة جداً عن آرائه ، قد إقترحوا عليه مع ذلك الفلاسفة الذرية ، ولرغبته في جعل نظرياته مختلفة باستمرار عن نظريات أصحاب مذهب الكثرة ، دفع بالضرورة إلى العودة إلى آراء الأيونيين . لكن من المؤكد ، إذا



كان للتحليل الذى سبق أن أعطيناه أن يكون صحيحا ، يجب علينا أن نميز تمييزا كبيرا بين النظرية الرئيسية لخلق العالم والتفاصيل الفلسفية المترتبة. فى الأولى ، بالرغم من أنه ليس هناك شك كثير يقترح ، ويعتزم اقتراح ، الآراء الايونية ، فن المستحيل إنكار إما العلاقة الوثيقة جدا لنسق ليوقبوس (Leucippus) بنسق أنا كساجوراس (Anaxagoras) ، أو العبقرية التى كيفت النظريات السابقة لتناسب الأوضاع الجديدة للنظرية الذرية. أما فيما يتعلق بالنظرية الرئيسية ، فقد يكون من الأصوب القول بأن ليوقبوس (Leucippus) ، تماما كما حدث فى نظريته الذرية ذاتها ، رغب فى أن يظهر كوسيط بين ساقية . وبنى بالتالى رواية قصد من كثير من تصوراتها أن تذكرنا بأراء الفلاسفة الاول ، أصحاب مذهب وحدة المادة وعلى الاخص أنا كساجوراس (Anaxagoras) . ولكن مع كل ذكرياتها تصور الكل مباشرة على أساس نظريته الذرية ، وكلما ازداد بحثنا فى التفاصيل وثوقا كلما ازدادت النظرة العاحصة التى استنفذت بها بحثنا وضوحا : فمن المؤكد أن تكون قد بدت للنتاد بدون مبرر فجأة ، لأنها لم تكن قد فهمت فيها كاملا . لكن تفاصيل نسق العالم تقف سويا على مسطح مختلف وغالبا ما تظهر عمى هو بالتأ كيد لا يستحقه ما تبقى من نظرياته . فهو ليس فقط يفض الطرف عن نظريات الفيثاغوريين الذين ، بتركهم فكرة مركزية الأرض للعالم ، كانوا قد حققوا تقدما فى العلم يمكن مقارنته فى العالم القديم بالنظرية الذرية ذاتها فقط ، لكنه ، وذلك ما هو أكثر جدية فى ضوء أفكاره عن الخلق ، لا يستخدم على الإطلاق نظريات إمباذوقليس (Empedocles) وأنا كساجوراس (Anaxagoras) البعيدة النظر فى الغالب . من الصعب حقا أن يبرر هذا العمى ، لكن التاريخ التالى للفلسفة الذرية قد يقترح أن التفسير الحقيق هو أنه بينما كن

إهتمامه الأولى فى المبادئ الأولى للنظرية الذرية وفى الإسطارات الرئيسية لعلم الكون ، فإنه كان غير مكترث نسبيا بالتفاصيل الفلكية ، وكان قائما بقبول الأفكار الشعبية الشائعة بدون إعتبار لتخمينات معاصرة الجادة جدا : فليس هناك آثار نافذة لموقف مماثل لدى كل من ديموقريطس (Democritus) وإبيقور (Epicurus)

## ٥ - النفس ، الإحساس ، ونظرية المعرفة

لقد وصلتنا ملاحظات معينة وذلك فيما يتعلق بنظريات ليوقبوس (Leucippus) عن علم النفس والميتافيزيقا — إذ اجاز لنا استعمال المصطلحات الحديثة . ففي كل حالة نجد مقرونا بديوقريطس (Democritus) ومن الصعب بقليل معرفة إلى أى حد قد تعزى الآراء في حقيقة أمرها إلى الأخير على الأرجح : وقياسا على أجزاء النسق الأخرى ، حيث توجد لدينا معلومات أكثر وضوحا ، ربما من الاسلم أن نمزو إلى ليوقبوس (Leucippus) الإطار الأول للأفكار التي توسع ديموقريطس (Democritus) بالتالي في شرحها .

كان الفلاسفة الأوائل قد تصوروا النفس (  $\psi\upsilon\chi\eta$  ) على أنها علة الحياة في الجسم ، وكذلك بعد أن بدأوا التفكير في الموضوع ، كعلة الإحساس . لقد يعتبروها موزعة على الجسم وأنها بالتأكييد وجود مادي تماما ككل شيء آخر . لذا كانوا من البداية مهتمين بمناقشة الجوهر الذي تتكون منه . لقد وصفها أنا كسياندر (Anaximander) ، ولا ندرى لآى سبب ، على أنها كالهواء ، (  $\alpha\omega\rho\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$  ) ، وصرح أنا كسيانيس (Anaximanes) ، الذي كان يود بلا شك أن يربط النفس بالجوهر الأولى ، مؤكدا أنها هوائية ، (  $\alpha\epsilon\rho\alpha$  ) . ولنفس السبب سماها هيراقليطس (Heraclitus) وزفيرا ، (  $\delta\upsilon\alpha\theta\upsilon\mu\iota\alpha\sigma\iota\varsigma$  ) ، وهي الكلمة التي وصف بها مرور كل الجواهر الأخرى في النار الأولى . وكان أنا كساجوراس (Anaxagoras) قد تراجع عن الفكرة القديمة بأنها كانت مثل النار ، ولكن ليوقبوس (Leucippus) عاد إلى فكرة هيراقليطس (Heraclitus) بأنها كانت نارا . إن سببه يميز ودال على الطريقة التي لأم بها بين الأفكار السابقة وبين نظريته العامة : لقد تسكونت النار من ذات فلكية ، وقرر ليوقبوس (Leucippus)

أنها يجب أن تكون الذرات الفلكية أيضا هي التي صنعت النفس: « لأن إيقاعات، من هذا النوع يمكنها بغاية السهولة أن تنفذ خلال كل شيء ويمكنها أن تحرك أشياء أخرى بينما هي نفسها تتحرك ، فالفكرة ساذجة ، ولكنها عبقرية . إن الشكل الفلكي هو أقل الأشكال قدرة على البقاء في ثبات وعلى هذا فهو أكثرها قدرة على التحرك : فالنار في العالم الخارجي والنفس في داخلنا هي أكثر الأشياء المتحركة التي نعرفها : لذا من الواجب أن يتكون كلاهما من ذرات فلكية وأن تتشابهها في الجوهر . زد على ذلك، أنه لا يمكن لشكل فلكي أن يحرك نفسه فقط بل أيضا يحرك أي شيء قد يكون من ضمن محتوياته : فذرات النفس الفلكية الموزعة على الجسم والمتدحرجة هنا وهناك في شكل دائري تحرك الاطراف ، تماما مثلما سيحرك المرمر دمية صغيرة ، وبهذه الطريقة لإنها النفس هي التي « تغطي الأشياء الحية قدرتها على الحركة ، . تبدو المادية الشديدة للفكرة غريبة علينا ، ولكن إذا سلطنا به مرة ، يصبح الاسم تدلال دقيقاً وقدّر له أن يحتفظ بمكانته عند ديموقريطس ( Democritus ) .

لقد حفظ أرسطوطاليس (Aristotle) نظرية أخرى لليوقبوس (Leucippus) مشيرة على حد سواء : فلقد اعتقد « أن التنفس هو حد (ēgos) الحياة ، - أي ، أنه عندما يتوقف التنفس، تتوقف الحياة تبعاً لذلك . « لأنه عندما تضغط المادة المحيطة أجسامنا سوياً وتصر إلى الخارج ذرات ذات الشكل الذي يسبب الحركة في المخلوقات الحية لأنها حتى بذاتها لا تستطيع على الإطلاق أن تظل ثابتة ( أي : الذرات الفلكية ) ، تأتي المساعدة من الخارج عندما تدخل عن طريق التنفس ذرات أخرى من نفس النوع . لأن هذه أيضا تمنع تلك الموجودة بالفعل في الكائنات الحية من الانفصال خارجا ، وذلك بالمساعدة التي تضغطها وتقلصها . وهي تعيش طالما كانت قادرة على عمل هذا ، .

تأتى الفكرة العامة عن أهمية التنفس للحياة بلا شك من إمبادوقليس (Empedocles) ، ولكن مرة ثانية غير ليوقبوس (Leucippus) بطريقة فذة فكرة عمليتها ووظيفتها على خطوط ذرية . يتصور الواحد علاقة الجو المحيط بالمخلوق الحى كمواز بشكل وثيق لعلاقة العالم الخارجى بالعالم المخلوق : إنه فى الحال منبع للإمداد وخطر . فالجسم فى كل آونة معرض للضربات ، التى تميل الى تعطيله ود تعصر إلى الخارج ، ذرات من بنيانه ، ذرات النفس الفلكية والذرات الأخرى كذلك . ولكن لآمد طويل يستطيع بالتنفس أن يدخل إمدادات جديدة من ذرات النفس ، التى لا تضيف إلى حيوتها وتحافظ على قوة حركتها فقط ، بل أيضا تقوم كإصدام لتلك الموجودة بالفعل فى الجسم ضد الهجمات المستمرة . ولكنه إما عن طريق ضربة مفاجئة ما ذات قوة فائقة ، أو بانعكاس تدريجى فى مدد الذرات النسبية ، وتخرج الحياة من الجسم . إن الفكرة كلها هى تطبيق خاص وحريص لنظرية ليوقبوس (Leucippus) العامة عن النو ، والإضمحلال ، والفناء .

وتمزو المصادر إلى ليوقبوس (Leucippus) أيضا بأنه إبتكر النظرية المشهورة عن الرؤيا ، التى كانت بارزة جداً فى النظرية الذرية . ومرة ثانية فإن إمبادوقليس (Empedocles) بالتأكيد هو المصدر . وسوف نتذكر أن نظرية إمبادوقليس (Empedocles) ، التى تقول أن الرؤيا كانت بسبب ملاممة الفيوضات من الأشياء فى فتحات العيون ، الشبيه يدرك الشئيه ، وقفت بمنزل عن التيار العام لأفكار الرؤيا ، فهى لم تعمل فى ذلك حساباً للصورة فى إلسان العين (ἐμφρασις) كان ليوقبوس (Leucippus) بتبنيه للفكرة العامة القائلة بأن الإدراك يجب أن يكون بسبب الإتصال وأنه يجب لذلك أن يكون هناك « فيض » ما من الشئ إلى العين ، بفضل النظرية الذرية ، قادراً على تفسير ما هو هذا الفيض وربطه

بالصورة التي ترى في العين لقد قال أن « الصور » (εἰδωλα) تفيض ، وهي تماثل في الشكل مع الأشياء التي تفيض منها ، بمعنى آخر ، الأشياء المرئية ، وتقع على عيون الأشخاص الرائيين وأن النظر ينتج بهذه الطريقة . . وقد تناول هذه الرواية القصيرة بقليل من الإسهاب من معرفتنا العامة للنظرية الذرية . إن الفكرة التي اعتنقها ليوقبوس (Leucippus) عموما عن الفيض المستمر للذرات من الأشياء ، الماشقة أو المعصورة إلى الخارج بضربات خارجية وداخلية ، مكنته أن يفسر دون صعوبة كيف كان بإمكان الفيوضات أن تنشأ . زيادة على ذلك ، استطاع الآن أن يبين أن هذه الفيوضات قد تحمل علاقة مباشرة للشيء الذي منه أتت : لأنها ، كما فسر بعناية أكثر مؤخرأ ، قد تكون في الحقيقة نوعا من فيلم ذري رقيق منبثق من سطح الشيء المرئي ، وعلى ذلك تماثل له في الشكل ، تماما . لقد تصور هذا الفيلم أو « الصور » ، على أنها تجتاز المكان المتداخل ، تدخل العين وبعدها تصبح ذاتها صورة (εἰματα) عينية . لا زالت الفكرة حتى الآن فجحة : ولقد قدر لها أن تحذف وتعديل بشكل كبير بواسطة ديموقريطس (Democritus) ، ولكن أبيقور (Epicurus) ، وهو التواق لأن يترك فرصة صغيرة ما أمكنه ذلك لحظاً الإدراك ، عاد إلى فكرة ليست بعيدة كل البعد عن فكرة ليوقبوس (Leucippus) . يقال لنا باختصار أن ليوقبوس (Leucippus) فسر الحواس الأخرى أيضا كـ « تغيرات في الجسم » ، وقد نفترض أنه في حالتها أيضا بحث الأفكار الذرية الرئيسية عن طبيعة الفيوضات وعملها على الحواس . وأهم ذلك الإعتقاد المنسوب إليه بأن « الفكر أيضا يحدث عندما تدخل « الصور » من الخارج : لأنه لا الإحساس ولا الفكر يستطيعان إمساك أي شيء فيما خلا « الصورة » التي تقع عليها . ، لقد كان تطابق عمليتي الإحساس والفكر ، كما رأينا ، شيئا تقليديا ، وورثها ليوقبوس (Leucippus) بشكل يميز وبحشها خلال

نظريته : لقد قدر د الصورة الفكرية ، أى تجرى خلال كل روايات النظرية الذرية ،  
حاملة معها رأساً مادية بشكل جوهرى لعمليات العقل والعادة المستمرة لاعتبار  
الفكر نوعاً من « الرؤيا » . ومرة ثانية يبدو ليوقبوس ( Leucippus )  
موفقاً ورائداً فى وقت واحد .

. . .

ومن الصعب جداً أن نتحدث بالتساكيد عن رأى ليوقبوس Leucippus  
بشأن فعالية الإدراك الحسى ووسائل الحصول على معرفة حقيقية ، وقد يتوقع فى  
ضوء نظريته أن الإحساس يتم لا عن طريق أى ملامسة أو إتصال مباشر بين  
هدف ومدرك بل بواسطة الصور والفيوضات ، التى قد تغير فى عبورها ، حتى  
إنه قد يساوره للشك فيما يتعلق بمعلومات الإدراك الحسى . وينسب الرواة إليه  
بحق بالاشتراك مع ديموقريطس ( Democritus ) النظرية المحددة جداً بأن الصفات  
المدركة بالحس توجد فقط د بالعرف νόμῳ أى بالظن ( δόξῃ ) وباحساساتنا  
( πάθει ) : لأنه لا شىء حقيقى مفهوم فيما خلا العناصر الأولى ، الذرات ، والخلا .  
لأن هذه فقط توجد بالطبيعة φύσει ، وكل ما عداها هى خواص ( συμβεβηκότα )  
هذه العناصر مختلفة الواحدة عن الأخرى طبقاً لوضعها ونظامها وشكلها . والآن  
نحن نعرف أن هذا هو بالتقريب جداً موقف ديموقريطس ( Democritus ) توصل إليه  
كنتيجة لعملية طويلة من التفكير وتشمل شيئاً ما كالتمييز بين الصفات الأولية والثانوية .  
ومن كل هذا ليس هناك أى أثر آخر فيما سجله ليوقبوس ( Leucippus ) ، وبدون أنه  
أكثر شياً بكثير بالتنقية والتمييز الخاص جداً بديموقريطس ( Democritus ) والأقل  
اعتياداً عند أستاذه . بالإضافة إلى ذلك ، لدينا تقرير أرسطو طاليس ( Aristotle )  
المحدد ، عندما يناقش أشكال الذرات ، أنه بسبب أن ليوقبوس Leucippus رأى  
م ١٦ - ديموقريطس

التنوع اللانهائي للأشياء ، و د اعتقد أن الحقيقة تكمن في المظهر ، فإنه لسبب الإختلافات اللانهائية في الشكل إلى الذرات كذلك . وليس الموقفان بطبيعة الحال متناقضين ، وقد يكون ليوقبوس ( Leucippus ) قد تمسك شيئاً بنفس الموقف الذي وقفه أناكساغوراس ( Anaxagoras ) ، بأن الحواس كانت ، إذا ما أحسن استخدامها ، مرشداً أميناً للكشف عن الحقيقة ، ولكن لم يكن في مقدورها في ذاتها أن تعطي معلومات كاملة ودقيقة . مثل هذه النتيجة العامة قد تنسجم مع سابقه وقد تكون مصاحبة طبيعية لنظريته للحقيقة ، ويمكن حتى أن تكون قد قادت ليوقبوس ( Leucippus ) إلى التمييز بين وجود د إتفاق ، ووجود د طبيعي ، ، ولكن أنه تمسك بأى نظرية محكمة من هذا القبيل ، كالتى تنسب إليه هنا ، يبدو غير محتمل . ومن جهة أخرى من المحتمل أنه كان قاعماً بموقف عام وكانت التميزات الدقيقة بين هذا وذاك من عمل ديموقريطس ( Democritus ) .



## ٦ - خاتمة

لقد تخطينا النقاط الرئيسية في النظرية عند ليوقبوس ( Leucippus )  
ويبقى أن نكون خاتمة عامة بعض الشيء بالنسبة لقيمتها وأهميتها . وقد ينظر  
إلى عمل ليوقبوس ( Leucippus ) إما بالإشارة إلى الماضي أو إلى المستقبل .  
لقد كان هناك نقاش كثير حول مكانه في سلسلة المفكرين الأول والعلاقة الصحيحة  
لنظريته بنظريات المدارس السابقة .

يستنتج أحدث كاتب إنجليزي (١) أن « فيما يتعلق بنظريته العامة عن التكوين  
المادى للعالم ... فإنها اشتقت تماما مصادر إيلية وفيثاغورية ، بينما كان علم الكون  
المنفصل بصفة رئيسية محاولة ناجحة أقل أو أكثر لجعل المعتقدات الايونية المورثة  
في القدم تلائم النظرية المادية الجديدة هذه ، . فإذا كان التحليل السابق صحيحاً  
على الإطلاق ، فإنه يمكن أن يقال بأمان أن هذه النتيجة في كلا إستدلاليها ضيقة  
جداً . فإذا كان النقد الإيلي لنظريات الفيشاغوريين هو الذى قاد ليوقبوس  
( Leucippus ) بشكل منطقي إلى حل ذرى لما أمامه من مشكلات ، مع ذلك  
كان الإطار الطبيعى كله لنظريته والرأى الذى تعنيه عن الأساس الفيزيقي للوجود  
ميراثاً مباشراً من أصحاب مذهب وحدة المادة الايونيين وأصحاب مذهب  
الكثرة . من جهة أخرى بالرغم من أنه ظهر في تفاصيل علم الكون عنده تفصيلاً  
متشعباً لمعتقدات أناكسيماندر ( Anaximander ) المتقدمة ، إلا أن تصوره  
الرئيسى « للدوامة ، والعملية التى بداخلها يأتى بها إلى الوجود عالم منظم لها صلة  
أكثر وثوقاً بكثير بنظرية أناكساجوراس ( Anaxagoras ) . وفى النهاية ، إنخذ

---

(1) Burnet, *Early Greek Philosophy* 3. p. 349.

بلا شك في تأملاته عن علم النفس وعملية الإحساس لمباذوقليس (Empedocles) مرشداً له. وسيكون، فيما أعتقد، رأياً أكثر صدقاً عن ليوقبوس (Leucippus) أن نعتبره في جميع أجزاء لسقته كما فعل القدماء، كوسيط في مجادلة طويلة، استطاع أن يوفق المدارس المتعارضة بواسطة حل جديد للخلافات التي فرقت بينهم على هذا النحو وفق بين واحد، بارمنيديس (Parmenides) والإيليين و كثرة، أصحاب مذهب الكثرة بتصور مكان دائم. وهو المتجانس، مع أنه غير متصل، وراسد في جوهره، مع أنه ليس كذلك في امتداده. لقد أشبع النقد الذي كان الإيليون قد وجهوه إلى الفيشاغوريين بإصرارهم على أن المادة كانت لا نهائية في امتدادها، وأنها وجدت في هيئة جزئيات لا نهائية، ولكنها كانت حتى ذلك الوقت غير قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية. لقد رأى أن الحل الوحيد لطريق نظرية وحدة المادة المسدود كان هو التسليم بوجود مكان فارغ، ومع ذلك وافق بالاشتراك مع وحدة الأكثر تشدداً بأنه لم يكن حقيقةً، أو وجوداً. بكل هذه الطرق لا يبدو مجرد الخلف المنطقي لمدرسة فريدة، الذي كان أتباعها في الغالب سلبين في ميلهم، ولكن الوارث والناة لها جميعاً، الذي ذهب بتخمين واحد بعيد النظر إلى حد إزالة الصعاب التي اختلفوا عليها. وإذا ما مثل ماذا كانت أعظم إسهاماته الإيجابية لتاريخ الفكر، فقد تكون الإجابة أنه قدم إسهامين: أولاً: تقديم تصور جديد للحقيقة التي أوضح كيف يجب أن ينظر إلى الجسم إذا اعتبرناه الحقيقة النهائية، وثانياً، صياغة نظرية الكثرة في تكوين العالم، وكانت أكثر إنجازاً بغير حد من نظرية أناكساجوراس وأصر في نفس الوقت على وحدة التجانس. لقد أعطى إجابة شافية بشكل كامل جداً لسؤال طاليس (Thales) الأصلي.

ولقد وضع التسبيل خطوطاً كان يمكن لتأمل جديد ومثمر أن يتقدم عليها.

لقد وجد أساساً لفهم العالم المادى ، الذى كانت إمكاناته قد حلت تدريجياً فقط .  
لقد أسس المبادئ الرئيسية للنظرية الذرية وذهب إلى حد بعيد جداً ، على قدر  
حكمتنا ، فى عمل تطبيقها بالتفصيل بالنسبة لطبيعة الجزيئات النهائية للإادة وطريقة  
إرتباطاتها وفى آرائه عن خلق العالم وبنائه . لقد ترك لمن جاءوا من بعده الكثير  
لكى يقوموا به . فمن الواجب أن تتضمن تفاصيل النظرية ويسهب فيها ، ويجب  
على الفراغات أن تملأ ، ويجب أن تعمل تغيرات على نقاط كثيرة ، حيث كان تأمل  
ليوقبوس ( Leucippus ) فجاً وغير كاف بشكل واضح . لقد كان على ديموقريطس  
( Democritus ) أن يضع من افتراضه الفيزيقي شيئاً يشبه النظام الكونى ، وأن  
يلور مبادئه الميتافيزيقية ويربطها - ولو حتى بشكل واه بفلسفة الحياة . ولكن  
مها كثر ما أضافه خلفاؤه ، وبدلوا فيه وحسنوا ، فقد ظلت الإطارات الرئيسية  
للنظرية الذرية فى العالم القديم على الدوام هى تلك التى خصها لنا ليوقبوس  
( Leucippus ) بدون ذكر التفاصيل . لقد وضعت شهرة تلميذه العظيم غلالة على  
اسمه فى وقت متأخر ، ولقد ظهر ، عند ما أذاع نظرية ذرية للعالم ، بمظهر المكاشف  
الحديث ، ولكن لا أقل من أن نقول أن ليوقبوس ( Leucippus ) يستحق كل  
فضل يستحقه رائد مثله ، وأول مؤسس للنظرية الذرية .

## إبيقور — (EPICURUS)

### حياته وكتابهاته

يبدو أن تفسير (ديموقريطس Democritus) للنظرية الذرية لم يكن له التأثير الشديد على معاصريه أو على خلفائه المباشرين ، وليس علة فشله في جذب الانتباه إليه بعيد البحث . فلقد كانت زيارات السوفسطائيين الصقابين ومعهم تعليمهم الاخلاق والخطاب تحول عقول الناس بعيداً عن التأملات القديمة في أصل الكون إلى البحث الجديد والأكثر سحراً في الفلسفة الاخلاقية والسياسية . فبالإمكان أخذ سقراط (Socrates) مثالا لهصره : حتى لو كان في سنواته المبكرة قد فكر ، ككفكرى الجليل السابق ، في الطبيعيات و د أشياء السماء ، كانت دراسته الأساسية في أخريات حياته هي الإنسان ، ووجدت تلاميذه في إخفاء أية اهتمامات مبكرة ، كالمو كان ذلك فصلا مشينا إلى حردما من شهابه . لقد تكلم أفلاطون (Plato) ، باستمراره في حمل سنة أستاذه ، باستخفاف عن دراسات الفلك والطبيعيات ، وقد ينزها إلى التدريب المبكر للشباب ، الذين كانوا يعدون للبحث العالى في الجدل . ولذا فالرواية القديمة للفلسفة على أنها البحث في علم وظائف الأعضاء (φυσιολογία) قد طمسها المناهضة الجديدة في علوم الاخلاق ، والسياسة ، والميتافيزيقيا ، ولم يكتب لها الإحياء بشكل بارز مرة ثانية حتى وجد علم الطبيعيات مكانه في النسق الموسوعى لأرسطوطاليس (Aristotle) . وعن اهتمام أرسطوطاليس في نظريات ديموقريطس (Democritus) يمكننا إيجاد دليل كاف في إنتقاداته المستمرة ، ولكن المذهب الذرى لم يحمل أى إقناع له : وأبعد من أن يكون النتاج المنطقى لتأملات السابقة ، لقد بدت له نوع من الضلال . ومع ذلك لم يحث التقليد

الديومقريطى كلياته، وفي النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد تمسك بها معاصر  
إبيقور (Epicurus) الذى يكبره بقليل ، أعنى نوسيفانيس التيومى  
(Nausiphanes of Teos).

ويمطينا ديوجنيس اللايرسى (Diogenes of Laertius) صورة مهلهلة  
عن حياة إبيقور (Epicurus) ، جمعها بوضوح من مصادر مختلفة بدون أى  
تفكير فى تسلسل أو حتى لإسجام ، لكن من الممكن ، على أى حال ، أن نكون منه  
صورة معقولة عن حياة ليست مليئة جداً بالأحداث . لقد كان والده نيوكليس  
(Neocles) ، وهو أثينى من حى جارجيتوس (Gargettos) ، وهى قرية تقع  
على مسافة أميال قليلة إلى الشمال الشرقى لاثينا ، واحداً من الكثيرين الذين بدأوا  
بعد فتح ساموس يرحلون إلى الجزيرة كستعمرين فى ٣٥٢ أو ٣٥١ ق.م. آملين  
فى تحسين حظوظهم . ولقد زاول هناك بوضوح مهنة ناظر مدرسة ، بينما يقال  
أن زوجة ، خايرستراتا (Chaerestrata) ، كانت كاهنة دجل وكانت تذهب  
من منزل إلى آخر مؤدية طموسا خرافية بفرض التطهير . ولد إبيقور  
(Epicurus) فى ٣٤٢ أو ٣٤١ ق.م. ، وسواء كان ميلاده فى أتيكا (Attica)  
أو بعد رحيل والده إلى جزيرة ساموس (Samos) فإننا لا نعرف شيئاً ،  
لكن من المؤكد أنه قضى طفولته وصباه فى الجزيرة ، معاونا والديه ، كما تقول  
الأسطورة ، فى أعمالها : فان كان هناك أى حقيقة فى القصة التى تقول أنه تجول  
مع أمه كشماس ، مذهباً صبيغ أناشيدها ، فإنه ربما يكون قد ألهم فى سنواته  
المبكرة من حياته بكرهية الخرافات ، التى أصبحت فيما بعد سمة بارزة جداً فى  
تعليمه . لقد اتجه إلى دراسة الفلسفة ، كما اعتاد أن يقول هو عن نفسه ، عند ما  
كان فى الرابعة عشرة من عمره ، مدفوعاً إليها ، كما تقول الرواية ، لأن مدرسيه

لم يستطيعوا أن يفسروا له ماذا عنى هسيودوس (Hesiod<sup>(١)</sup>) د بالعلماء ،  
الأول : وتقرر قصة أخرى ، ليست متناقضة مع هذه ، بأنه في هذا الوقت تقريباً  
عثر على أعمال ديموقريطس ( Democritus ) والتهمة بشغف . ومهما يكن هذا  
ففي سن الثامنة عشرة ذهب إبيقور (Epicurus) إلى أثينا ، بلا ريب ليجتاز  
امتحانه ( δοκιμασία ) وليقيد بين شباب ( Ephebi ) حيه الأصلي . لقد حدثت  
زيارته في فترة دقيقة ، لأنه بموت الاسكندر الأكبر المقدوني في ٣٢٣ ق . م .  
سقطت أثينا في يدى برديكاس ( Perdikkas ) ، الوصى على أبنائه ، الذى قضى  
على الديموقراطية بناء على نصيحة أنتيباتر ( Antipater ) ، حاكم مقدونيا ،  
تاركا المدينة تحت إدارة الطبقات التجارية الغنية ، التى يحتمل أنها كانت مبالغة إلى  
السلم بكل ثمن . وكجزء من نفس حركة القهر طرد برديكاس ( Perdikkas )  
المستوطنين الأثينيين من جزيرة ساموس ( Samos ) ، وبينما كان إبيقور (Epicurus)  
ما زال في أثينا ، اضطر نيوكليس ( Neocles ) أن يستقر في آسيا الصغرى . وهنا  
عاد إبيقور ( Epicurus ) إلى أسرته ولحوالى عشر سنوات كان معهم في مختلف  
المدن الآسيوية ، وبصفة رئيسية في كولوفون (Colophon) وتيوس (Teos) .  
وهنا تابع بلا شك دراساته الفلسفية ، وأنه في هذه الفترة من الضرورى أن يكون  
قد قابل نوسيفانيس ( Nausiphanes ) ، الذى كان يقوم ق ذلك الوقت  
بالتدريس في تيوس ( Teos ) . وبالرغم من أنه كان قد أبدى على الدوام  
إحتقاره الشديد جداً للرخوبات ، ( *πλεύμων* Mollusc ) وأصر على أنه

---

(١) شاعر يونانى من أشهر شعراء الملحمة اليونانية ، اذهر في منتصف القرن الثامن  
قبل الميلاد . تتميز الملحمة ان الشهيرتان المنسوبتان اليه ( ملحمة الأعمال والأيام ، وأنساب  
الآلهة ) بأن غرضها هو التثليم .  
الترجم : دكتور محمد عبودى ابراهيم

ليس مديناً بأى شيء له ومع ذلك يعترف بأنه حضر محاضراته ، في صحبة صبية معينين من المدمنين على شرب الخمر ، وكان لا يزال مجذوباً أكثر من ذلك بتعليمه للنظرية الذرية عند ديموقريطس ( Democritus ) . ولنفس الدرجة يمكن إرجاع دراسته لفلسفة ما قبل سقراط ( Socrates ) ، الذين من بينهم كان يضع في مقدمة تقديره أناكساجوراس ( Anaxagoras ) وأرخيلاؤس ( Archilaous ) ، أستاذ سقراط ( Socrates ) : ويقال أنه تأثر فعلاً بپامفيلوس ( Pamphilus ) ، تلميذ أفلاطون ( Plato ) وذلك قبل مغادرته ساموس ( Samos ) ، لكنه ربما كان حماساً مبكراً ، ويبدو أنه ترك أثراً بسيطاً على فكره .

وعند ما بلغ الثلاثين من عمره ( ٣١١ ق.م. ) استقر في ميتيلنيه ( Mitylene<sup>(١)</sup> ) وجمع حوله تلاميذاً معينين - من ضمنهم بلاشك أخوته الثلاثة ، الذين استمر ولاؤهم له طوال حياته - واعترف به آنذاك معلماً لفلسفته . بعد ذلك كبرت مدرسته في لامبساكوس ( Lampsacus ) وكون كثيراً من الاتباع المخلصين ومن ضمنهم متروودوروس ( Metrodorus ) ، يليه أهم الكتاب الأبيقوريين ، كولوتيس ( Colotes ) ، الذى أصبح بعد ذلك بوقت ليس قصيراً هدفاً لهجوم بلوتارخوس ( Plutarkhos ) ، وبولينوس ( Polyaenus ) ، ولادوميفيوس ( Idomeneus ) وليونتئوس ( Leonteus ) ، ومعه زوجته ثيمستا ( Themista ) . ولكونه

---

(١) عاصمة جزيرة لسبوس ( Lesbos ) وهى من جزر اليهس الإيجى . ولد واشتهرت من بين الجزر اليونانية بأنها كانت مهد الفاعرين الفنائين اليونانيين سافو وألكابوس وتنسب إليها كلمة Leabianism المشهورة فى اللغات الأوربية ومعناها « الشذوذ والجنس » . المترجم : دكتور محمد عبودى إبراهيم

ملها ، كما يبدو ، بهذا النجاح ، صمم على العودة إلى أمينا ، وهناك تكون نوعا من  
الآخرة الدائمة ، العيش في ممارسة مبادئه .

ويرى أن أبيقور ( Epicurus ) كان أكثر فلاسفة العصور القديمة غزارة  
في الإنتاج وأن مجلدات كتبه قد بلغت الثلاثمائة . من هذه الكتب وصلتنا المناوين  
فقط ، ويمكن أن تسمى بعض الشذرات الكثيرة التي بقيت له متضمنة في المؤلفين  
الإغريق واللاتين المتأخرين بكل تأكيد إلى أعمال محددة . إن أهم كتاباته هو بلا  
شك مؤلفه عن الطبيعة ( *peri phusicos* ) ، التي لم يقل طولها عن سبعة وثلاثين  
كتابا . والمناوين التي تقترح أعمالا ذات أهمية هي عن الذرات والفراغ وعدة  
مؤلفات أخرى .



## الذرات والمكان

في ابتغالها من ليوقبوس ( Leucippus ) إلى ديموقريطس ( Democritus ) أظهرت النظرية الذرية وهي تتطور في تناسقها وانسجامها : أما عن إبيقور ( Epicurus ) لا يكون التمييز أكثر وضوحا. إن الشعور الآن هو أنها نسق أجزاء مترابطة : لقد حلت الصلة بين افتراض وآخر وترتبت التصورات المختلفة ذات الصلة بالفلسفة الذرية ونظمت على مبادئ أساسية ويعزى الانطباع لدرجة ما بلا شك ، إلى القالب الذي وصلتنا معلوماً فيه : فوجب على نظريات الفلاسفة الذريين الأول أن تجمع سوياً من شذرات متفرقة ، ومن روايات الرواة وانتقادات الفلاسفة المتأخرين المنفصلة ، ولدينا عن إبيقور ( Epicurus ) رواية مضغوطة ومشوشة نوعاً ما ، على الرغم من كونها أكثر تنسيقاً إلى حد بعيد وهذه الرواية كتبها بخط يده في خطابه إلى هيرودوت ( Herodotus ) ، والتعليق المتصل في شعر لوكريتيوس ( Lucretius ) ، ولكن هناك أكثر من هذا فقد كان لإبيقور ( Epicurus ) عقل الأستاذ ، الذي لن يستريح قائماً بمجرد « تبني » فلسفة ديموقريطس ( Democritus ) الذرية ، كما كان النقاد المتسرعون على أتم استعداد لأن يفترضوا ذلك ، بل إنه أضرم على التطور ، والتعديل ، والتطوير ، وفوق كل شيء على الصلة الوطيدة بلمسح النسق التي تحت المبدأ الأساسي المعصمة الإدراك الحسي . التي لا تحاول تفهها ككل ، لتؤكد الإعتماد المتبادل لأجزائها والتحكم المستمر لمبادئ شريعته لأنه من وجهة النظر هذه سأحاول في الصفحات التالية وصفها .

يجعل إبيقور ( Epicurus ) بدايته مثل ديموقريطس ( Democritus ) من مبدأ العلية والدوام : « لا شيء يخلق من اللاموجود » ، ولكن يختلف عن سلفه

في أنه لا يترك المبدأ كافتراض مستول ، بل يعززه بالدليل ، وهنا نتناول المدرك والمدرك على حد سواء ، فالمشكلة عامة ولا يمكن أن تحل مباشرة بواسطة الحواس: فن الواجب علينا أن نتساءل عما إذا كانت الحواس تعطينا أى د إشارة ، لتمصيد المبدأ أو عما إذا كانت (الحواس) بأى شكل تناقضه . فمثل هذه الإشارة ، يجدها إبيقور (Epicurus) في جيل الأشياء المنظم في العالم المدرك: د لا شيء يخلق من اللاموجود ، لأن كل شيء ، لو حدث ، سيخلق من كل شيء بدون ما حاجة إلى بذور . ويتبع إبيقور (Epicurus) نفس الحججة ويعرضها بثروة من التوضيح ويقدم البرهان بشكل محكم . لكنه بوضوح على الخطوط التي يتطلبها القانون . ولقد صرح النقاد بأنها غير مقنعة على أساس أن إبيقور (Epicurus) إذا ما جاز لنا استخدام المصطلح الحديث ، يحاول ضد د الإنتاج الذاتي ، بانكار د التوليد المشتت . والحقيقة هي بالتأكيد أنه يثبت أكثر مما يحتاج : فكل ما هو ضروري له ليوضحه هو أن كل شيء مخلوق تبع من شيء سابق ، خلق من جوهر كان موجوداً فعلاً . ولقد ذهب إبيقور (Epicurus) أبعد من هذا وبين أنه ليس هناك على الدوام مجرد جوهر سابق في وجوده ، بل كل حالة جوهر في شكل خاص ، د بذرة ، يمكن فقط أن تنتج شيئاً ما معين ولا شيء آخر . فلنفترض للحظة أن العكس كان صحيحاً ، أن الأشياء كان في استطاعتها ، أن تأتي إلى الوجود فجأة بدون أن تتكون من جوهر سابق في وجوده؟ فما هو دليل الظواهر؟ أن الأشياء تتطلب د بذورا ، معينة لخلقها . ويقاطع دليل الإحساس معارضته

---

(١) أشهر مؤرخ اغريق ولد بمدينة هاليكارناسوس وآسيا الصغرى ( تركيا الأسيوية الحالية ) وزار مصر في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد عند ما كانت مصر ترمز تحت الحكم الفارسي وتجول فيها طولا وعرضا . وترك لنا كتابا عن وحدته هذه يعتبر أهم مرجع عن تلك الحقبة من الزمن .  
المترجم دكتور محمد عبودي ابراهيم

ويكون للتصور غير قابل للدفاع عنه والتسك به : ومن الواجب أن يكون حقيقياً أن لا شيء يخالف من الوجود ، . فليس هناك خلط في الحججة : إنها ، إذا ما كانت أى شيء محددة ، بدون مبرر . وقد يلاحظ أن لها تطبيق مزدوج : (١) أن المجموع الكلى للأشياء لا يمكن أن يزداد بإضافات جديدة (٢) أن لكل شيء مادي علة مادية .

إن المبدأ الثاني - وهو مكمل للأول - يقرر بعد ذلك ويثبت . د إذا ما قدر للذي يختفى أن يدمر الوجود ، فستفنى الأشياء جميعاً ، حيث أن تلك التي فيها تحللت لن تكون موجودة . إن التقرير هنا أقل وضوحاً ، لأن المبدأ والبرهان يتحدان : أما لوكريتيوس (Lucretius) فإنه يمرض المبدأ بوضوح أكثر : د تجزى الطبيعة كل شيء مرة أخرى إلى أجسامه الأولى ، ولا هي تحطم شيئاً إلى لا شيء ، في قول آخر ، لا شيء يتوقف تماماً عن الوجود فالبرهان مرة أخرى من الظواهر : إذا قدر للأشياء أن تدمر تماماً ، وبالمبدأ الأول لا يمكن لشيء جديد أن يضاف ، فن المحتم أن ينقص بالتدرج المجموع الكلى للكون ، وسيتوقف في النهاية عن الوجود كلية . لكن ليس هذا دليل الحوارس : فنحن حقاً نرى الأشياء تتلاشى ، بمعنى أنها تتوقف عن أن تصبح على ما كانت عليه من قبل ، ولكن هذا التلاشي يعنى فقط اقتراض شكل آخر . فالنفسير نراه في كل إتجاه من حولنا ، لكننا لا نرى التوقف المطلق عن الوجود . فلوكريتيوس ( Lucretius ) مفرم باستخدام هذا المبدأ كبدئية في صيغة الحوار ، د كل ما يتغير ويبتعد عن حدوده هو مباشرة موت ما كان من قبل . مرة أخرى هناك مضمون مزدوج في المبدأ : (١) لا تنقص الحسارة المطلقة بمجموع المادة على الإطلاق - وهذه هي الفكرة

الحديثة و لدوام المادة ، ، ( ٢ ) ولا يدمر شيء واحد تماما ، لكنه يحلل فقط إلى مركبات ذرية .

يل ذلك مبدأ ثالث : د كان مجموع الأشياء ، وما هو على ما هو عليه الآن وكما سيكون دائما هو نفسه . وهذا من ناحية جزئية إستنباط مباشر من الاثنين الآخرين : إذا لم يضاف شيء ، فلا يمكن للكون أن يزداد ، إذا لم يفت شيء ، فان يكون في الإمكان أن ينقص . ولكن إبيقور (Epicurus) يضيف مجادلات أخرى : د لا يوجد شيء إليه يتحول : لأن خارج الكون لا يوجد شيء لم يستطع أن يدخل فيه ويحدث التغير ، . هذه إشارة إلى تجربة الحس . وبين الظواهر يتطلب التغير شرطين على الدوام ، (١) شيء ما د للشوء ، الاصلى يتحول إليه ، شيء ما قد يصير إليه ، ( ٢ ) عامل خارجى ما ليحدث التغير - بواسطة ضربة - كما اعتقد إبيقور (Epicurus) . لكن د بالادراك العقلى ، ، بالنظر إلى المفهوم الذى كونه فعلا عن الكون ، يمكننا أن نرى بأنه لا يمكن لاي من هذه الشروط فى حالتها أن تتحقق : فلا يمكن للكون أن يتغير إلى شيء آخر ، لانه ليس هناك شيء آخر يمكن أن يتحول اليه ، ولا يوجد شيء آخر خارج عنه ، يكون فى امكانه أن يحدث التغير ، وتوضع المجادلة فى شكل أكثر توسعا بواسطة لوكريتيوس (Lucretius) فى فقرة ربما تكون مبنية على د المختصر الاعظم . فهو يبدو أنه يقصد ثلاث إمكانيات بواسطتها يمكن للعالم أن يتغير ، ( ١ ) إذا وجد أى شيء خارجة إليه يمكن لاي جزء منه أن يلوذ ، ( ٢ ) إذا وجد أى مكان منه قد تأتى قوة جديدة إلى الكون وتغيره ، ( ٣ ) إذا ما كان فى الاستطاعة لإحداث التغير بإعادة التنظيم من الداخل .

ويبدو فى خطابه إلى هيرودوت ( Herodotus ) أن كانت العلتان الاوليتمان

من هذه الملل بارزتين جداً في غنيلة إبيقور (Epicurus) . وربما بدت العلة الأولى لأزل وهلة تعمل في الكون في التحلل الدائم للركبات الذرية وإعادة تكوينها ، لكن إجابة إبيقور (Epicurus) قد تكن في فهمه للتوازن (ισονομία) لقد دخلت الذرات منذ زمن بعيد في كل التركيبات الممكنة ولا يمكن أن تخلق أى شىء جديد قد يغير المجموع الكلى . يمكن للكون إذن أن يتغير لأنه لا يوجد له شىء يتحول إليه ولا توجد قوة خارجية أو داخلية تغيره . إنه لا يولد ، ولا يموت ، ولا يتغير .

## حركة الذرات

لم ينل أى جزء من نظرية إبيقور (Epicurus) الذرية من التوسع مثلما نال تصوره للحركة الذرية . فأول شيء تناوله بالبحث هو حركة الذرات و الطليقة ، بمعنى آخر ، تلكم الذرات التي لم تتشابك بعد في أجسام مركبة أو نوى ذرية . بالرغم من ذلك ، كما سيظهر مؤخراً ، غالبيته بل حالة نظرية ، ومع ذلك توجد بعض الذرات في هذه الحالة على الدوام ، وأن حركتها التي لا يعوقها شيء هي على الدوام سابقة منطقية ضرورية لحركات الذرات في مركبات وأجسام مركبة ككل : وتكمن الذرة في مكان فارغ : فهل هي مستقرة وثابتة أم أنها تتحرك ؟ وإذا كانت تتحرك ، ما هي العلة النهائية للحركة وما هي خاصية الحركة ؟ كانت هذه الامثلة التي كان على الفلاسفة الذريين أن يجيبوا عنها . ويسود بعض عدم التأكيد ، كما رأينا ، فيما يختص بجعل ديموقريطس (Democritus) لهذه المشاكل لكن من المحتمل جداً أن يكون قد اعتقد أن في الخلاء كانت الذرات و بشكل طبيعي ، على الدوام تتحرك في كل الاتجاهات . وبالنسبة لاجابة إبيقور (Epicurus) لا يمكن أن يكون هناك شك - سواء كانت الفكرة فكرته أو قد كانت - بالفعل أدخلت إلى النظرية الذرية بواسطة نوسيفسائيس (Nausiphnes) أو شخص آخر : تتحرك الذرات باستمرار طوال الوقت ، وتكون حركاتها و إلى أسفل ، ، والعلة الأولى للحركة هو ثقلها . لقد كان إبيقور (Epicurus) الذي أصر عقالاً بذلك ديموقريطس (Democritus) على أن الثقل كان خاصية أولية ومطلقة للذرات حرراً في استخدامه كعلة للحركة وجادل بلا شك بشأن النظرير المباشر للظواهر . فكل جسم مادي مدرك بالحواس

يكون سقوطه إلى أسفل والعلّة في ذلك هو ثقله . لهذا السبب يجب أن يكون نفس الشيء بالأجسام المادية الغير مدركة ، أعنى الذرات .

ولكن هنا تبرز في الحال صعوبة . وهي ماذا يمكن أن يكون معنى الحركة د إلى أسفل ، وذلك فيما يتصل بالمكان اللاحدود ؟ لقد حاول أفلاطون ( Timaeus, 62 d ) فعلا بأن الحديث عن د إلى أسفل ، و د إلى أعلى ، فيما يتعلق بالمكان لللاحدود حيث وأنه من الممكن إذا كانت الفكرة قد أدخلت إلى الفلسفة الذرية قبل إبيقور ( Epicurus ) ، فإن بعض النقد المباشر يكون قد وجه إليها . وعلى أى حال يبدو أن إبيقور ( Epicurus ) نفسه مدرك بشدة للصعوبة ويحاول بشأنها بشكل مستفيض في فقرة في غير محلها وغامضة في خطاب موجه لهيرودوت ( Herodotus ) . فهو يقول في الواقع ، صحيح أنه في المكان اللاحدود لا نستطيع الحديث عن د إلى أعلى ، و د إلى أسفل ، بالإشارة إلى أعلى وإلى أسفل نقطة في المكان نفسه ، لأن مثل هذا لا يمكن أن يكون موجوداً ولكننا نستطيع أن نقول أن الحركة في اتجاه معين ، د إلى أعلى ، و د إلى أسفل ، بالإشارة إلى أشياء موجودة في المكان . فثلاً يمكننا أن نسمى الحركة في الاتجاه من رؤوسنا إلى أقدامنا حركة د إلى أسفل ، وأن الحركة في الاتجاه المعاكس حركة د إلى أعلى ، ، حتى لو أن الذي يمر منا إلى المناطق الأعلى من رؤوسنا يقل مرات لا تعد إلى أقدام الأشياء الموجودة إلى أعلى وأن ذلك الذي يمر إلى أسفل مثلاً إلى رؤوس الأشياء الموجودة إلى أسفل لأنه لا أقل يعتقد في كل الحركات على أنها متعارضة ، الواحد للآخرى ، النهائية ، .

## النفس

كان لتصور المفكرين اليونانيين عامة للنفس (ψυχή) واسماً وشاملاً ، لقد احتوت النفس في نظرهم عنصراً لا عقلياً (λογικόν) من جهة ، وهو الروح أو العنصر الحى ، كما يمكن أن يطلق عليه ، التى أعطت الحياة للجسم وكانت مركزاً للشاعر المنفصلة واللاعقلية التى يطلق عليها سورياً الإحساس (αἰσθησις) ومن جهة أخرى احتوت على جزء عقلى (λογικόν μέρος) ، وهو العقل الذى كان مركزاً للحركات النشطة للفكر والإرادة . لقد ميز أغلب الفلاسفة بين هذين الجزئين للنفس وعاملهم ، إن لم يكن بشكل منفصل ، فعلى الأقل كقابليتين للانفصال فى التفكير . ومثل هذا التمييز لا يوجد أى أثر فى خطاب إبيقور (Epicurus) لهرودوت (Herodotus) ، وهناك شك ضئيل بأن إبيقور (Epicurus) نفسه وضع هذا التمييز ، كما فعل أتباعه بكل تأكيد ، ولكن غياب تفسير أكثر استيفاءً أظهر صعوبات جمة وقاد إلى بعض التفسيرات الغير بمتحلة جداً . فى الوقت الحاضر على كل حال يجب اعتبار « النفس » فى معناها الواسع شاملة لهذين العنصرين الأولين .

وبعد حذر مبدئى بأنه فى حالة تكون نظرية يجب إخضاع كل شئ إلى اختبار إحساساتنا ومشاعرنا ، يفتتح إبيقور (Epicurus) روايته عن النفس بتقريره المثير والذى لا يمكن أن يخطئه أحد « أن النفس جسم » (σῶμα) . ويعتبر هذا بالنسبة « للإنسان العادى » ربا أكثر الأقوال مفارقة فى الخطاب كله ، لكن المفارقة تفسر فى الحال إذا أخذت فى الاعتبار المبادئ الأساسية للنسق . فالعالم جميعه وكل ما به يحتوى فقط على مركبين الذرات والخلاء : وتعتبر كل الموجودات الأخرى مركبة من عنصرين . فمن المحال أن نشك فى الوجود الحقيقى



للنفس ، عند ما تكون باستمرار على معرفة بأعمالها في أنفسنا وفي الآخرين ، ولهذا السبب من المحتم أن تكون . مثل كل الموجودات الأخرى ، مركباً ذرياً وفي كدات أخرى جسماً . وتبدو هذه النتيجة في غاية الوضوح لبيقور ( Epicurus ) نفسه لدرجة أنه يبذل محاولة ضئيلة في هذه الآونة للدفاع عن موقفه فيما عدا التجائه المعتاد إلى التجربة . ويقول بعض أن يضيف وصفاً لهذا الجسم ، : د يتضح كل هذا من نشاطات النفس ومشاعرها . . وبما تفقده عند لحظة الموت ، ويجعل لوكريتيوس ( Lucretius ) مثل هذه المجادلة الغامضة نوعاً ما أكثر وضوحاً عند ما يقول : يمكن للنفس أن تحرك الأطراف . ولا يمكن أن يتم هذا بدون اتصال ، والاتصال يتضمن جسماً . ومن جهة أخرى تقامى النفس مع الجسم : فيجب عليها إذن أن تتحوى على طبيعة جسمية . ومرة ثانية ، قد تزال أطراف بكاملها من الجسم ويظل حياً ، ولكن إذا ما هجر الجسم قليل من جزيئات النفس والحرارة ، فإنه يموت . تتطلب التجربة إذن ، كما تفسر على أساس مادي ، النتيجة التي تقول أن النفس جسمية . ويعود لبيقور ( Epicurus ) مرة أخرى إلى موقفه الرئيسي عند نهاية فقرته عن النفس ، وبأخذه بعين الاعتبار للنظريات المناقضة ، يقدم لنا مجادلة بشكل وأكمل وأوفى مؤيدة لوجهة نظره . لقد كانت فكرتا النفس اللتان قد يحتمل في الغالب أن تأتي في صراع معها أولاً ، وهو الاعتقاد المادي ، الذي وجد تعبيراً له في فلسفة كل من أفلاطون ( Plato ) وأرسطوطاليس ( Aristotle ) ، أن النفس كانت وجوداً لا مادياً وروحانياً ، وثانياً هو إمام أعضاء معينين من مدرسة أرسطوطاليس ( Aristotle ) ، وعلى الأخص الفيلسوف الموسيقى أرسطو كسينوس ( Aristoxenus ) أن النفس كانت شرط أود انسجام ، الجسم كله ، وأنه ضد أولى النظريات توجه مجادلة لبيقور ( Epicurus ) بادية ذى بدء وتقام على الأفكار الأساسية لنسقه

إن الشيء اللاجسمي الوحيد الذي له وجود مستقل ، بمعنى آخر ، ليس «خاصية»  
أو «عرضاً» ، لوجود جسمي ما ، هو الخلاء . فلا يمكن للنفس إذن أن تكون  
لاجسمية إلا إذا كانت خلاء . لكن الخلاء لا يمكن أن يعمل أو يعمل عليه ،  
لأن مثل هذا التفاعل يتضمن اللمس ، الذي بدوره يتضمن الجسم . ومع ذلك  
تكون هاتان القدرتان على العمل ( في الفكر والإرادة ) والمعمل عليها ( في  
الإحساس ) هما تماماً أولئك اللاتي ارتبطتا ارتباطاً وثيقاً بالنفس . لا يمكن  
لنفس إذن أن تكون خلاء . يجب أن تكون جسماً ومادة ويكون الاعتقاد الشائع  
خطأً . وهنا نجد أنفسنا على أرض ذرية مألوفة : فاللمس هو مطلب سابق  
للتفاعل ولا يمكن لشيء أن يلمس ما لم يكن جسماً . وإذا كان لنظرية إبيقور  
( Epicurus ) عن النفس أن تهاجمه ، فيجب أن يكون هنا ، عند الأساس النهائي  
للإلحادية .

لكن الفكرة الثابتة ، أن النفس «انسجام» الجسم ، قد لا تكون عرضة  
لنفس الاعتراض القبلي ( apriori ) ، لأن النفس قد تكون إذن ، ليس بحق  
وجوداً لا مادياً مستقلاً ، بل «عرضاً» ( σύμπτωμα ) للجسم ، حدث ،  
ليس غير قابل للتجزئة — لأنه يمكن للجسم أن يوجد بدونها — بل عرضي  
تحت ظروف معينة . ولا يتناول إبيقور ( Epicurus ) هذه النظرية في خطابه ،  
لكن أن يهاجمها في مكان آخر فهذا يتضح من هجوم لوكريتيوس ( Lucertius )  
الواضح عليها فهو يجادل بأنها لا يمكن أن تصدق لا على العقل ( animus ) أو  
الروح ( anima ) : ليس على العقل ، لأنه غالباً ما يستشعر السرور ، حتى  
عند ما يقاس الجسم من الألم وبالعكس ، وأكثر من ذلك فهو ينشط ، عند ما يكون  
الجسم في راحة عند النوم ، ومرة ثانية لا يمكن أن تصدق على الروح ، لأنها  
غالباً ما تبقى سليمة عند ما تزال أجزاءها بكاملها من الجسم ، ومن جهة أخرى ،

إذا ما فقدت جزيئات قليلة من الحرارة والهواء ، فإن الجسم يفقد الحياة .  
فأبعد إذن من أن يكون عرضاً للجسم ، ينظر إلى النفس ، بالرغم من كونها  
مرتبطة بالجسم ، على أنها مستقلة في الحركة : فالإحساس والوعي و عرضان ،  
للنفس لكن النفس في حد ذاتها ليست عرضاً للجسم : و ايجمل هؤلاء  
الموسيقيون اليونانيون نظرياتهم عن الانسجام قاصرة على موضوعاتهم ،  
فالنفس إذن كائن جسمى وملبوس تماماً . وقد يختبر هذا التصور المادى بلارحة  
بشكل أنفع عند ما تكون الاستنباطات التى نبعت منه قد أعيد النظر فيها ،  
عند هذه النقطة يكون من الأهم أن نلاحظ انسجامها التام مع الأفكار الرئيسية  
لتنسق . وهنا ، إذا ما حدث على الاطلاق ، وجد رسول الحس المشترك رأياً  
شائماً ضده : ولكنه بشجاعته ، التى كانت فى الغالب شجاعة يائسة ، كان على  
استعداد أن يطير أمام حدة التحيز وفى الإبقاء على ماديته بكل التكاليف ، أن  
يصنع سلاحاً آخرأ ضد أهوال الخرافات .



ذيموقريطس  
في العالم الاسلامى

بقلم  
دكتور عل سامى النشار



## تمهيد

لسكى نعرض لآثر ديموقريطس فى العالم الاسلامى وصورته فيها . وكيف  
تناول مفكر و الاسلام هذه الصورة ، فسنعوم بمرض .

(١) للفلسفة اليونانية فى ذاتها، قبل ديموقريطس وكيف أثرت تلك الفلسفة فى  
فلسفة ديموقريطس ذاتها .

(٢) للفلسفة اليونانية فى العالم الاسلامى حتى عصر ديموقريطس :

(٣) صورة ديموقريطس فى العالم الاسلامى ، وأثره فى مفكرها .





# القسم الأول

تمهيد

بمد الفكر اليوناني

المدرسة الطبيعية أو الطبيعيه الأول

ننتقل بالفكر الإلهاني الآن إلى مسرحه الأول ، إلى أيونيا في بلاد اليونان ؛ إلى الأمة الهندية الأوربية التي علمت الفكر الإلهاني التفلسف والفلسفة ، إلى الأمة الملهدة التي لم تعرف فكرة الخلود ، والتي أدركت قصر الحياة فوضعت أفكاراً فلسفية أو ميتولوجية لتتعمى بها عن فكرة الموت ، إلى الأمة التي وقفت أمام علم المصريين وأمام علم البابليين وأمام البحث في الوجود والتغير والأصل والمصير والنجاة من الشر الكوني - النرقانا عند الهنود - والتي وقفت أمام التوحيد والوهمية والتي تأملت الثنائية الفارسية ، والتي رأت في كل هذه المواد مادة تقيم عليها الفلسفة .

وليس هناك شك في أن الأمم السابقة عن اليونان كانت لها حضارة ، وكان لها فكر ، وأن هذه الأمم كلها قدمت المادة للعقل اليوناني لكي يعمل عليها وبها ، وأن يصوغها علماً ، وبما لا شك فيه أيضاً أن اليونان احتقروا التجربة احتقاراً كاملاً ، واعتبروا العلم للعلم في ذاته ، واعتبروا الفلسفة البحث عن العلة الأولى ومبادئ الوجود وأصل الوجود .

وبما لا شك فيه أنه كان لكل حضارات ما قبل اليونان فضل على

اليونان ، ولكن كان لليونان فضل على الإنسانية جمعاء .

ولو تأملنا المعاني الخالدة التي تركها بارمنيدس فيلسوف الوجود الأول وأثرت حتى الآن في الفكر الإنساني ، ولو تأملنا ما تركه لنا أفلاطون في كتابته المختلفة ، ولو عقلنا أيضاً منطق أرسطو طاليس ، لو عقلنا وتأملنا كل هذا ، لعلمنا ، إلى أي حد ارتفع هؤلاء اليونان بالإنسانية إلى أوج الفكر الإنساني . وما فعل العالم بعد اليونان شيئاً سوى أن أخذ بفلسفتهم ، أو أخذ بعلمهم ، أو هاجم فلسفتهم ، أو هاجم علمهم ، وفي كلتا الحالتين كان اليونان المنشأ والأصل .

إذا اتجهنا بأنظارنا إلى القرن الثامن قبل الميلاد ، إلى تلك البقعة المقدسة فلسفياً وعلماً لوجدنا سيادة العصر الميتولوجي ، ووجدنا إلباظة هوميروس والأوديسا ، ورأينا أيضاً فيه تفكيراً غامضاً باهناً ، ولكن كان له أثر فيما بعد فيمن تلاه من فلاسفة .

ولن نحاول أن نخوض في كتابات هوميروس ، ولكن نشير لإشارة عامة إلى أن هوميروس يرى أن الطبيعة حية مريدة ، وأن الآلهة في قمة الأولمب في صورة البشر ، وأن سائلاً أو أكسيراً يجرى في عروقهم فيهبهم الخلود ، والفكرتان ذواتا أصل بدائي ، وأن أوقيانوس المصدر الأول للأشياء .

وسنجد أثر هذا عند طاليس . ثم نجد أيضاً فكرة القضاء والقدر والضرورة الثابتة وقد أثرت في الفكرة الفلسفية القائلة برد الكائنات إلى صورة ثابتة لا تتغير .

ثم ظهرت نزعة روحية تدعو إلى حياة سامية فاضلة عند الأورفية وهي تنسب إلى أورفيوس ، وذات أصل شرقي ، وهي تنادي بأن الإنسان مركب من

طبيعتين أو عنصرين متعارضين : مبدأ الاثم مبدأ الظلام والشور ، ومبدأ الحق مبدأ النور ونلح هنا اثر الاثنينية الفارسية ، والتخلص من الاثم والشور ، لا تكفى له حياة أرضية واحدة ، أو ميلاد واحد في هذه الحياة الدنيا ، بل لابد من ولادات متعددة . وقد أثرت الأورفية في سقراط وذكرها ، كما أثرت في أفلاطون ، ثم أثرت في الفيثاغورية وبعد ذلك في الأفلاطونية الحديثة .

### تطور الفلسفة اليونانية :

كيف بدأت الفلسفة اليونانية ؟ وكيف تطورت ؟ إنها بدأت محاولة أن تجد أصلا تتكون منه الأشياء ، فنادى طاليس بأن الماء هو حقيقة الأشياء كلها والعنصر الأول أو الجوهر الواحد الذي تعود إليه الأشياء كلها ، أى أنه وجد أصل الأشياء في العالم نفسه ، في شيء مادي ملبوس . ثم أتى انكسيانس فقال : بأن المادة الأولى هي الهواء . وأتى هرقليطس فقال بأن المادة الأولى هي النار وقال انكسيانديس بأن المادة الأولى هي اللامتناهي . والمادة الأولى هنا هي محل التغيرات يحدث فيها التغير والتحول .

وتطور الفكر الفلسفي على يد بارمنيدس ، فرأى أن تفسير الأشياء لا يكون في العالم ، بل في شيء أعلى منه هو الوجود . وتابعه تليذه زينون ، وأيده في فلسفته بالحجج المشهورة ، والوجود هنا ليس متغيراً ، بل هو ثابت .

ثم ظهر فيثاغورس فحاول أن يفسر العالم بأنه عدد ونغم ، وقامت محاولات التوفيق بين كل تلك الفلسفات على يد أنباذوقليس وديموقريطس وانكساغوراس ، كل من وجهة نظره .

وينبغي أن نلاحظ أن كل تلك الفلسفات اتجهت إلى العالم الخارجي ، ولم تتجه إلى العالم الداخلي ، إلى الانسان ، فلما لم تتجه الفلسفة إلى الداخل ، بدأ

الشك يتناول هذا الداخل ، هذا العقل ، فظهر السوفسطائيون . ونتيجة لهذا انجذبت الفلسفة إلى داخل الانسان .. إلى عقله ، إلى باطنه فنشأت الفاسفة الاخلاقية العملية بعد ظهور الفلسفة الطبيعية النظرية .

وهنا نصل الى سقراط ، فلما اتضحت هذه الفلسفة العملية ، وسيطرت على عقول اليونان ، بدأ البحث في الفلسفة النهائية في صورتها الكاملة ، البحث في الوجود من حيث هو موجود داخليا وخارجيا ، وهنا نصل إلى أوج الفكر اليوناني : أفلاطون وأرسطوطاليس ، نصل بهذا إلى العصر الذهبي للفكر اليوناني . ثم أتى المغيب وظهرت الاخلاق الرواقية التي تعبر عن الحضارة اليونانية بل تصل الرواقية أخلاقها بالشرق وكذلك الافلاطونية المحدثة بكشفها وفيمنها .

ويعني في هذا الكتاب أن يبحث فقط عن تطور الفاسفة اليونانية حتى ديموقريطس .

## ١- طاليس

٦٢٤-٥٤٦ ق. م :

أحد الحكماء السبعة الذين اشتهروا في العصر اليوناني ، واثارت حولهم أساطير متعددة ، وكان أهمهم سولون القانوني المشهور ، وطاليس .

أما طاليس فكان أول عالم طبيعي ، بل يرى برنت Burnet أنه أول رجل أو مفكر نستطيع أن نطلق عليه كلمة عالم . ونحن لا نعلم شيئا كثيرا عن حياته ، بل اختلفت مصادرنا عنه ، فبينما تصوره بعضها على أنه كان رجلا حاملا سقط في بئر ماء ، حين كان يرصد النجوم ، تصوره مصادر أخرى على أنه تميز عن الإنسان العادي باستخدامه معرفته العملية بطريقة علمية دقيقة . أما المسألة الهامة عن علمه فهو ما ذكره هيرودوت عن تنبئه بكسوف الشمس الذي حدث في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق . م . وقد حاول برنت محاولة يائسة ، أن يثبت أن تنبأه هذا كان إلى حد ما قائما على أساس علمي ، ويبدو أنه لم يكن أصليا في هذا ، وإنما استخدم بعض أبحاث وجداول بابلية ، ثم وضع تقويما فلكيا للدلاحين واكتشف طريقة ليعلم بها أبعاد السفن في البحر ، كما أثبت أن الروايات المرسومة في نصف الدائرة قائمة ، وقد زار البلاد المصرية ، وتعلم المساحة فيها ، ولكن برنت ذكر على طريقته أنه سبق أساتذته المصريين في قياسه لارتفاع الأهرام من ظله .

على أية حال كان طاليس أول رائد للعلم العقلي ، وقد قام بأبحاث مهدت للسيل لفيثاغورس فيما بعد .

## الماء أصل الأشياء :

الماء أصل الأشياء أو الجوهر الاوحد الذى تتكون منه الاشياء وتعود إليه ويرى طاليس أن الأرض اسطوانة تطفو فوق المياه ، وقد خرجت منها ، أو هى جزيرة كبرى فى بحر خضم ، وهى تستمد من هذا البحر اللامتناهى ما تفتقر إليه (٤) : وإذا حاولنا أن نقبين حقيقة البحث فى تكوين الأرض عنداليونان . نجد أولا : أنها صورت على شكل صندوق ، المياه كانت سقف الصندوق ، والأرض باطنه ، ثم أتى هوميروس فقال : إن أوقيانوس العظيم مصدر الأشياء ، ولا ننسى أيضا أن المصريين والبابليين ذهبوا إل أن الماء أصل كل شيء ، ثم التوراة أيضا ذكرت : د فى البدء خلق الله السموات والأرض خاوية خالية وعلى وجه الأرض ظلام وروح الله يرف على وجه المياه .

أتى طاليس فوضع للسألة وضعا علميا لا ميتولوجيا ولا لاهوتيا .. بدأ ينظر فى جزئيات الأرض ، الإنسان والحيوان والنبات .. الخ إنها تستمد غذاءها من الرطوبة ، وأصل هذه الاخيرة الماء ، والإنسان نفسه يولد من جراثيم رطبة وأصلها أيضا الماء ، والهواء ؟ إنه ماء تبخر ، وكذلك النار إنما تنغذى من البخار ، وكذلك الأجسام السماوية ماء والبخار ماء ، فن الماء تتكون النار ، ومن الماء تتكون الأرض ، فالماء هو العلة المادية لجميع الأشياء ومع أن النظرية بسيطة فى ظاهرها ، فطاليس أول فيلسوف عرفته الانسانية وضع المشكلة الفاسفية ، وهو أول من سأل عن الحقيقة الموجودة وراء الأشياء ، ما هى ؟ هل من الممكن أن تكون حقيقة واحدة تظهر فى مختلف الصور ؟ لقد كان هذا التصور هو الفكرة الأساسية فى الفهم الانسانى ، وكان الدافع لظهورها نظرية ديموقريطس وسفتكلم عنها فيما بعد .

### العالم على ، بالأولية :

أى أن النفوس منتزجة بالعالم كله ، أو أن النفوس أو الآلهة الموجودة في الأشياء هي المحركة لها ، وهي منتشرة في العالم أجمع . فالمادة حية إذن ، هذا يتفق مع مبدئه الأول . ويمكننا أن نستنتج من هذا أن الماء العنصر الأول للأشياء فيه قوة حيوية موجودة دائما وإن كانت لا تظهر دائما . وقد وصل إلى هذه الفكرة أيضا عن تجربة ، إذ رأى في حجر المقناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد ، كما رأى في جميع الكائنات قوة محرركة فرأى أن هذه القوة هي النفس . غير أن هناك شيئا هاما يجب أن نلاحظه هو أن هذه القوة المحركة عنده ظاهرة كلية وبالتالي فإن النفس كلية ، إن هذا التفكير البدائي الذي يمتدده يكاد يشبه إلى حد كبير المأنا البدائية: الفكرة الكلية المنبثقة في الأشياء . إذن فطاليس أول من أنزل الفكر من السماء إلى الأرض ، وأول من التقط من الميتولوجيا واللاهوت إلى العلم والتجربة متوصلا إلى أحكامه الكلية عن طريق التجربة ، ولا يفض من عمله أنه استفاد من العلم البابلي أو المصرى ، أو ما ذكره هيرودوت عنه أنه تنبأ عن الكسوف مرة واحدة فقط ، كما أن هيرودوت ذكر أن طاليس لم يحدد إذ كان هذا الكسوف يرى في جزء بعيد من الأرض دون غيره أم لا . ومن العجيب أن يفكر برنت أنه استفاد بعلم البابليين في هذا التنبؤ . إذ أنه كان للبابليين جداول غير دقيقة في مسألة الكسوف . ويبدو أن ما عمله طاليس هو أنه استفاد بها وحاول أن ينظمها تنظيما منهجيا . على أى حال كان طاليس أستاذا للإنسانية الأول في العلم والفلسفة .

## ١- أنكسيا ندريس

٦١٠ - ٥٤٦ ق م

وضع طاليس المشكلة الفلسفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائي . كان هو فقط المبدأ الذى وجه الفلسفة وجبها الصحيح ، لأنه لم يتابع الميتولوجيين من قبل فى وضع تفسيرات للكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية ، وكيف ولدت تلك القوى ، كيف تزوجت ، وكيف صدرت عن - ١ - الأشياء ؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون تفسيراً يشبه تفسير الميتولوجيا ، وهى أن الماء أصل الأشياء . غير أن منهجه كان هو الشيء الوحيد الذى ظفرت به الفلسفة . هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية .  
وبهذا المنهج حاول أنكسيا ندريس أن يضع تفسيراً للكون يهل به المشكلة . ومصادرنا عن مذهب أنكسيا ندريس أكد بكثير عن مصادرنا عن مذهب سلفه . فقد كتب فلسفته فى كتاب بقى حتى زمن ثيوفرسطس . ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقى بعده . ويرى الأستاذ برنت أن كتاب أنكسيا ندريس هو أول كتاب كتب نثرانى العالم اليونانى ، إذ أن جميع التراث اليونانى من قبل وصل إلينا منظوماً ، ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم فى الكتابة . وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئاً غير عادى ، ولم يصلوا بعد إلى معرفة للسبب الذى دفع بارمنيدس وأبازوقليس إلى نظم فلسفتها .

### حياة أنكسيا ندريس:

يذكر ثيوفرسطس أن أنكسيا ندريس ابن براكسيادس Proxiades كان مواطناً لمطليا ، واعتبره أيضاً معاصراً لطاليس وصاحبه . وعنده أنه لم يكن تلميذه ، أما ما بميلية فيوس فيدعوه خليفته وتلميذه ، على أنه سواء كان تلميذه



أو صاحبه فهو قطعاً كان أصغر من طاليس سناً ، وقد حاول أيضاً أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شكاً كبيراً في نسبة اختراعها إليه ، فميرودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسياندريس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخي العلم أنها تنسب إلى انكسياندريس . أما أهم عمل علمي قام به انكسياندريس فهو أنه رسم خريطة للعالم وقد استخدمها هيكتايوس Hekates في القرن الخامس . أما غاية انكسياندريس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملاحين المليونيين على ارتياد البحر الأسود .

### فلسفة انكسياندريس :

إن ثيوفرسطس يمدنا كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسياندريس فيقول « إن انكسياندريس مواطن لطاليس وصاحب له قال . « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتناهي .»

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولا شيئاً آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنها وهي لامتناهية ومنها تصدر السموات والعوالم ،

وفي نص آخر يقول أن هذه المادة « أبدية وخالدة » ، وأنها « تحتوى جميع العوالم » ، وإلى هذه المسادة التي نشأت منها الأشياء تعود ثمانية طبقاً لقانون زمني « وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوالم يحدث خلالها .»

وأصل الأشياء إذن لا ينتج عن تغير في المادة اللانهائية بل ، إن المتضادات في المادة الأولى - وهي جسم لانهاى . تنفصل عنها . يرى انكسياندريس إذن أن هناك ، شيئاً ، أبدأ منه ينشأ كل شيء وإليه يعود وهذا الشيء لانهاى لامتعين ولا محدود ( كما وكيفا ) .

كان هذا تطوراً فمكر طاليس أو توضيحاً لفكره ، فقد اعتبر طاليس الماء المادة الأولى للأشياء ، ولكن يبدو أن انكسيماندريس تسأل : كيف يمكن أن يكون المبدأ الأول شيئاً من هذه الأشياء المعينة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو بصدد مناقشة فكرة اللامتناهي :  
« لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتناهياً ولا كما يرى البعض من أنه متمايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم المتمايز عن العناصر اللامتناهي ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا تفسد الأشياء الأخرى بما فيها من اللانهاية ، — وهي — أى العناصر تضاداً للواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة ، فإذا كان إحداها هو اللامتناهي ، لتوقفت الأخرى عن أن تكون أو أن توجد ، ولذلك فإنهم يقولون « انكسيماندريس يرى أن من هو لامتناهي هو شيء غير العناصر ، بل منه نشأت » .

يبدو من هذه النصوص أن انكسيماندريس على خلاف كبير مع طاليس وانكسيمانس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكسيماندريس صحيحة مع أنها نقلت إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أميناً في نقله للنص ويبدو — كما يقول برنت — أن انكسيماندريس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهي التي تكون العالم ، فالدافئ يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة . وهذه المتضادات يحارب بعضها البعض ، وأى سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض في الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هي ولا تفسد . فإذا تابعتنا رأى طاليس في أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نفسر وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شيء ليس هو بذاته واحداً من الأشياء المتضادة ، بل هو شيء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء وإليه تعود ، وهذا هو الإيبرون

## ٢ — انكسياندريس

قلنا إن انكسياندريس ذهب إلى أن المادة الأولى للأشياء هي الأبيرون، وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كمبشر لفكرته عن الهوى . ولما كان يدرك أن اللامتناهي عند انكسياندريس هو جسم ، ولما لم يكن لديه أي مكان لجمعية قبل وجود العناصر ، وضاع دائما كلمة اللامتناهي بجانب كلمة الجسم . ولكن هل اللامتناهي عند انكسياندريس هو جسم بمعنى الجسم ؟ أو هو نفس الهوى عند أرسطو ؟ إذن إن الأبيرون عند انكسياندريس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين . وفي مواضع أخرى تكلم أرسطو طاليس عن الفيلسوف الذي يعتبر المادة الأولى شيئا متوسطا بين المواد أربين مادتين ؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسياندريس ؟ أخذت هذه المسألة جانبا كبيرا من تفكير مؤرخي الفلسفة المعاصرين .

### العوالم وكيف تظهر :

يمتد انكسياندريس أن هنـ اك عوالم لا يحدد لها عدد في اللامتناهي ، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت ، ولا يكون عالم جديد حتى يفنى عالم قديم .

واللامتناهي باق غير حادث ، فهل هذا تبشير بنظرية ديموقريطس التي سنتكلم عنها فيما بعد ؟ . . من المحتمل ، — والعوالم في اعتقاد انكسياندريس هي الأشياء — والحركة أبدية تأتي بالعوالم وتذهب بها .

ولكن يبدو أن انكسياندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة . وكلمة حركة من وضع أرسطو طاليس . — أما نظرية انكسياندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فاننا نجدتها في طيلاس أفلاطون ويبدو عليها

أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيشاغورين اعتنقوا فكرة انكسياندرس .  
— كيف نشأت الأجسام الطبيعية ؟ — ويمدنا ثيوفرسطس بنص هام عن  
كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسياندرس ، انفصل الحار والبارد عن  
اللامتناهي ، وتكون من ههنا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها  
الهواء ، ورسب بعض البخار فكون المساء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار  
وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فكونت الشمس  
والقمر والنجوم والكواكب .

#### ظهور اوهيباء :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عملت الشمس على تبخرها ، د وفي  
الأصل كان أول كائن حيواني سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك  
إلى اليابس وتخلص من القشر الذي عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة  
الإنسانية ، ونجد أصل هذا الرأي عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجد  
أيضا فيما يقال له نظرية التولد الذاتي عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة عند  
القبائل البدائية الأسترالية في صورة أوضح بكثير مما هي عليه عند انكسياندرس  
وقد اختلف مؤرخو العلم والفلسفة في انكسياندرس ، هل كان مبشرا  
بمذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا . . . إنه من الممكن القول  
بأن انكسياندرس كان يدرك فكرة التكيف البيئي وبتساء الأصلاح ، وكان  
يدرك أيضا أن الحيوانات للمبليا لاتتمثل اطلاقا أصل النوع الإنساني فاتجه إلى  
البحر ولحظه الأسماك . . . الخ .

ومها اختلفت الآراء في انكسياندرس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات  
هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث في الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادي

للأشياء ، بل سار أيضاً على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيراً آلياً ، بل أنه لم يصل أيضاً إلى فكرة الحركة التي تحرك العوالم . وكان قصارى فكره الانفصال والاتصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الغائية ، إلا أنه وصل إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قائمون كلي يسيطر على الأشياء . وقد استخدم الخيال في الفلسفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور في عالم الحياة سوى تخيل فقط وقبول لاساطير قديمة ، ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور القائمون الكلي الذي تخرج منه الأشياء .

### ٣ — أنكسيانس ٥٨٨ - ٥٢٥ م.

تقول بعض المصادر إنه كان تلميذاً لأنكسيا ندريس ، ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه . وإن تحديد تواريخ حياته وبعثه من الصعوبة بمكان ، فهو إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضا أنه كان أصغرنا من انكسيا ندريس ، وقد ترك أيضا كتابا مختلف في أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما انكسيا ندريس يكتب في أسلوب فياض بالمعاني للشاعرية ، نرى انكسيانس يكتب في أسلوب سهل .

مذهب انكسيانس :

’ الهواء أصل الأشياء ‘

ويحكي ثيوفريسطس عنه فيقول د انكسيانس الملطي كان صاحباً لأنكسياندريس ، ذهب أيضا مثله إلى أن المسادة الأولى واحدة ولامتهايمية ، ولكنه لم يقل إنها لامعينة كأنكسياندريس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء . ويقول هيبوليتوس د إن من هذه المادة — الهواء — نشأت الآلهة والأشياء الآلية ، تلك الأشياء التي تكون والتي كانت والتي ستكون .

وهم نص ثالث لاتيوس ، وكما أن نفسنا لكونها هواء تمسكتنا ، فكذلك النفس والهواء يحتوي العالم كله ،

وفي نص آخر لهيبوليتوس د وشكل الهواء هو أنه إذا كان أكثر اعتدالا فهو غير مرئي لأبصارنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله

مرئيا ، وهو دائما في حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه لم يتغير كثيراً كما يحدث له ، ونص آخر لثيوفرسطس د : يختلف الهواء أو يتشكل في مواد مختلفة بحسب تخلخله وتكاثفه .

ونص أخير لهيوليتوس عنه أيضا د وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه يكون نارا ، بينما الرياح من جهة أخرى هي هواء متكاثف ، ويتكون السحاب من الهواء بالتبديد ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فإنه يسكون ماء ، وإذا تكاثف الماء أكثر فإنه يتحول أرضا ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنه تكون حجرا .

تلك هي النصوص التي جمعها برنت من مصادرها اليونانية ، وقد حاول أن يعلق عليها فقال د إنها تبدو أقل طرافة من نظرية انكسباندريس ، واسكن هذا غير صحيح عند برنت ، فإن إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هي خطوة ذات قيمة في تفسير نشأة الكائنات ، وتجعل المذهب الكوني للدرسة الأيونية متماسكا مع نفسه للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسبالس كل شيء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة للكيم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير فيها إنما يحدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أو صغيرا في مكان معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم نجد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى «متمايزة عن العناصر» — كما يقول أرسطو — ومع أن أرسطو لم يكن دقيقا في تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولى عن الأشياء عند انكسبالس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المسادة الأولى لا اللامتاهي

كما يذكر انكسباندريس فكأنه إذن يوافق طاليس في أن المادة الأولى تكون معينة ، وخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس في اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئي ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نعرفه ، هو النفس الذى نستنشقه ، وهو الرياح والأنواء التى تهب ، وهو أيضا إذا تكاثف أصبح رطوبة وبخارا وهو أيضا إذا تكاثف أصبح ظلاما ، هو لامتناهى يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكسبانس الهواء أصل الأشياء ؟ .. فليس لأن الهواء أطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، — ومن ثمة أكثر تحقيقا لنتاهى — لا . . . . . إنه توصل إليه من التفكير في مذهب انكسباندريس . إن الهواء في مذهب هذا الأخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين — البارد والحر — إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة عجيبة ، إذا تنفسنا وفنا مفتوح كان الهواء دافئا . . . وإذا تنفسنا وشفتنا مغلقتان كان للهواء باردا . . . ولما كان الهواء أصل الانسان وعده بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمدده بالحياة . فحين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة ، وتبعا لهذا فإن الهواء يمددها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكسبانس أصل الإنسان وأصل العالم — والمادة الأولى منشأ للعالم ، كما هى منشأ الإنسان — والأرض تسبح كاسطوانة في الهواء ، والهواء أيضا أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية — وذلك لأنها أيضا ذات نفس — كانت في الأصل أرضا ، ثم تمددت بالرطوبة — فلما تخلخلت ، وجدت النار ، ومن النار وجدت الكواكب ، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طيبة الأرض ، فقد حدث أن تكاثفت بعض الكواكب السماوية ،



فتكونت هذه الاجرام الارضية . . . . . وهي تحجب القمر عنا . والكواكب السماوية لا تدور تحت الارض كما كان يتصور قبلا ، بل حولها ، والشمس تختفي عن ابصارنا لا لانها ذهبت تحت الارض ، بل لان الاجزاء العليا من هذه الاخيرة حجبتها عنا ، ولان بعدها عنا أصبح كبيرا . . . والرياح والانواء تتكون حين يتكاثف الهواء وينتشر . . . . . وإذا ما قل انتشاره وسلك ، كان سحابا ، وأخيرا يتحول إلى ماء .

وفي ضوء هذا المنهج أخذ انكسيانس يفسر مختلف الظواهر الطبيعية من برق وشهب وصقيع وزلازل . . . الخ

والهواء إذن أصل الأشياء ، وهو يحوى عوالم لا عدد لها — كما يحوى لا متناهى انكسياندريس عوالم لا عدد لها — ويرى شيشرون أن انكسيانس يعتبر الهواء لها وأن هذا الإله يأتي إلى الوجود ، ولكن ليس هذا صحيحا ، فالهواء عند انكسيانس كبدأ أول أبدى وسرمدى ، ومن المحتمل أن يدهوه انكسيانس إلهيا — كما دعى انكسياندريس اللامتناهى إلهيا — ولكن من الثابت أن انكسيانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد ، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء .

ويؤخذ على انكسيانس أنه لم يفد العلم لإطلاقا في اعتباره الارض أسطوانة مسطحة تسبح في الهواء ، كما اعتبر أيضا الشمس والقمر والكواكب تسبح كأوراق أو فروج ، طائرة في الهواء ، وكذلك اعتباره دورة الشمس لا تحت الارض حين تختفي ليلا ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يحجبها هي والكواكب الاخرى عن ابصارنا هي الجبال الشالية المرتفعة . . . كل هذه

الأفكار تختلف عن الطبيعة الأيونية تماماً ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيانس لم تكن له أهمية أو أثر في تاريخ المدرسة الأيونية كسلفيه ، بل على العكس كان انكسيانس في نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسياندريس ومع أنه لم يختلف معه في نظريته عن الأجسام السماوية . . . فإن الفيشاغورين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت للمدرسة الأيونية فترة بعد ذلك ؛ وكانت تنسب إلى انكسيانس ، وأثرت في انكساغوراس ، كذلك مدرسة ديوقرطس ، كما أن ديوجينيس الأولوني Diogenes قبل نظريته عن المبدأ الأول للأشياء — الهواء — إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس .

ويعلق الأستاذ برنت على هذا بأن انكسيانس مثل نهاية التطور لمذهب فكري بدأ بطاليس وانتهى به ، فاعتبر مذهبه مذهب المدرسة الأيونية كسكل وكان عمل المدرسة مجهداً جباراً لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني ، وكان ... انكسيانس آخر يمثل لها وكانت معارضة في إتمام المذهب داعية لأن ينسب إليه كله .

وفي الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكلت كثيراً من جوانب تفكير المدرسة ، وفصل المدرسة الأيونية على الإنسانية لا يجحد ... فن أساطير هام فيها الفكر الإنساني — انتقل العالم إلى البحث العلمي وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبي فيما بعد — أداتهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعي .

وسنرى بعد في الفلسفة الحديثة فكرة الأحادية المادية Monism أو المادية

الاحادية، الفكرة التي ترد مختلف الأشياء إلى جوهر مادي واحد، وأن هذا الجوهر المادي إنما يتطور شكلا وكما فقط .

أليس نجد أصول هذه الفكرة لدى المدرسة الأيونية - بين اعتبرت أصل الأشياء واحدا؟ إنها لم تقل إنه جوهر، ولكنها دعت بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول . . . . واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا، وأنه هو بذاته، ووصلت إلى مفهوم الحركة، ولو أنها لم تذكرها، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف. وكلها مفهومات الحركة، وتعود في آخر تحليل إلى حقيقتها. ثم نادى هذه المدرسة أيضا بأن هذا الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

## ٤٠ الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوى د وضع المشكلة ، مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده الى أصل واحد — عبرنا عنه د بالأحادية للادية ، أر « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعي ولكن هل يكتفى العقل اليوناني — وهو في حركته الصاعدة — أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول للتفسير ، بشكل آخر ، وفي نطاق آخر .

وهنا نرى أر يقابلنا فيثاغورس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وبتصور جديد للوجود . وسرى أن هوامل أخرى أثمرت في الفكر اليوناني ممثلا في الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية في آسيا الصغرى خلوا من كل أثر ديني تماما وقد أهمل للميليزيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الأول أو العوالم للمتعددة ، فانهم لم يستخدموها على الاطلاق في ضوء أى تفسير ديني . ولكن الأمر كان مختلفا تماما في الجزر الآخية ، وهى التى كانت وطن الايونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية احتفظت بذكريات عدة عن ماضى بعيد . وحول د معبد ديلوس ، تجمعت هذه الذكريات ، وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيرا عن الأيام الغابرة ، ولاشك أيضا أن الأمر كان مختلفا في المستعمرات الخلقيدونية والأيونية في الغرب . وكانت قد تأسست في وقت كان لأشعار هزيبود وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين في هذا العصر — وهما فيثاغورس واكسانوفان كيف سقطت المدن اليونانية في آسيا تحت سيطرة الفرس . وكانا هما أيونيين ،

ولكنهما قضيا للشطر الأكبر من حياتهما في الغرب ، ولم تكن هناك أية إمكانية لتجاهل الدين ، وخاصة أن حركة أحياء كبرى كانت تسود العالم اليوناني . وكان على رجال التنوير مواجهة الموقف ، وقد حدث هذا ، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة اصلاح فيه ، أما اكسانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة أحياء الدين لم تقتصر — على الاخذ بالدين الآخى للقديم ، ديانة ديولوس القديمة ، بل أنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتحمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت تعبيرات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقة للفيثاغورية من مدن مجدت باسم الآخية . وديانة ديولوس آخية في منشأها .

ولكى لم تكن ديانة ديولوس ذات الأثر الكبير في فيثاغورس ، كانت هناك ديانة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهى عبادة ديونيسوس ، ديانة أرفيوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج د أى أنها تفترض أن للنفس تستميد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد . وتتطلب للوصول إلى هذا تطهيرات وطقوسا . وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يحدوا الطمأنينة في آلهة الشعراء ، المتجسدين ، البعيدين عن البشر ، أو في أديان الدولة نفسها .

وكانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني .

الأولى : أنها استندت على وحي كتابي ، وحي مكتوب كمصدر السلطة

الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القرى ، بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريسية .

وقد وصلت الينا صفائح الأورفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها ، وتدل على أنها كانت منتشرة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح ، ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية في ذلك الوقت مشابهاة نفاذة . وقد اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ، فبرى برات أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك ، وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أى عنصر هندي في الفلسفة اليونانية . وأن التشابه بين الدين الهندى في ذلك الوقت والأورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد ، هى القبائل الشمالية فى أوربا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند . أو أنها هى أيضا هندية أوروبية . ويرى فون شرودر أن للهند تأميرا بلاشك فى الأورفية . ومهما كان الأمر ، فإن الفرض الاساسى من عقائد الأورفية ومقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاد ، ومن أى تقمص « وتناسخ » ، فى الصور الحيوانية والنباتية ، فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى الها ، وتمتعت ببركة إلهية دائمة .

والسبب الرئيسى الذى يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الأورفية - فى تاريخ الفلسفة ، أنها نادى بأن الفلسفة - قبل كل شىء - هى طريق للحياة . كانت الفلسفة فى أيونيا تعنى « التصوف والتطلع » ، ومنها استمدت كلية « ثقافة » فى أمينا . ومن ناحية - أينما وجدنا أثر فيثاغورس ، فإننا نجد للهافة « فى عقول إن الفلسفة تطهير ، وطريق للهرب من « العجلة » ، ونرى فى فيدون الفكرة معبرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصيغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان إحدى صفات الفكر اليونانى الرفيع

في ذلك الوقت . وكما أثرت الاورفية — خلال الفيثاغورية — في أفلاطون وترددت في مذهبه القيدوني فانها أثرت أيضا في أرسطو في الكتاب العاشر من الاخلاق وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف — موقف الاورفية — قد ينتهي إلى دسكون مطلق أكثر منه ، وجود آخرى بعيد عن هذا العالم .

وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة — باصرار — أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى الكهف ، ليعاونوا أخوانهم السابقين الأسارى ، أما إذا أدت عقيدة الفيثاغورية — متشعبة بالاورفيه — إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت إلى الدسكون المطلق والموقف السلبي المتعالى فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة ديناً لأنها بلا شك تأثرت به ، وانكسر من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أى مذهب خاص ان الاحياء الديني تضمن رأياً جديداً عن النفس ومن المحتمل أن نظن أن ثمة تأميراً قد حدث ، ولكن من العجيب أنه لم يحدث هذا . انما نرى ، فيثاغورث وأمبدوقلس وقد شاركوا بأنفسهم في الحركة الدينية يدينان بآراء عن النفس ، تختلف كل الاختلاف عن المعتقدات الدينية المتضمنة في الدين الذين كانوا يزاولون طقوسه . ولم تكن هناك في فلسفة ذلك العهد أى مكان لنفس خالدة ، إن سقراط هو أول من نادى بخلود النفس ولكن على أسس عقلية غير دينية . . . والسبب في هذا أن الدين القديم ، لم يكن مذهباً أو جزءاً من مذهب ، انه كان فقط مجموعة من الطقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارستها في حالة فكرية مستقيمة . وكان العابد يعطى أى تفسير يريد . وقد أعطانا أفلاطون في الجمهورية شواهد عدة من الدين القديم تثبت

هذا . كما أن أرسطو نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المرید أن يعرف أى شىء ، إنما كان فقط يتطلب منه أن يكون فى حالة تأثریه بشكل ما ، وأن يضمه فى حالة عقلية معينة .

لهذا السبب أوحى الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحاً جديدة واسكنها عجوت  
عن أن تقذف فى باطنها بمذاهب جديدة .



## ٥ - فيثاغورس

والمصادر عن حياته قليلة جدا ، ولكن شاهدا معاصرا له . وهو اكساوفاناند ذكره . إذ ورد في بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يعوى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة أو الشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالمتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخي على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية . وشاهد ثان . يأتي بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو هراقليطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذي يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيرا من غيره ، ولكنه يستخدمها للتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودتس - ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وهرفت فلسفته وشكلت للناس في القرن الخامس قبل الميلاد - . كرجل علم وكبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيثاغورية ، ونرى أثرها الكبير في فيدون . ولكنه لم يهتم بفيثاغورس ، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم في كتاباته : لأنه هو الذي اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادي بتعليمه إياهم طريقة للحياة ، ولم يذكر الفيثاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة . فذكر على لسان سقراط في الجمهورية أن الفيثاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين متماثلين . ومع ذلك فنحن نعلم أن كثيرين من أشخاص معاوراته كانوا فيثاغوريين . فنيلا لاوس واشكرات في فيدون ، وكذلك سيبس وسيمياس ، كانوا ينتسبون - وهذا ما نفهمه من سياق الحديث - إلى المدوسة الفيثاغورية - وكذلك طيباوس - والذي وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم - ينتسب إلى نفس المدرسة . وكذلك فعل أرسطو . فقد كان متحفظا تمام التحفظ نحو

فيثاغورس ، ولم يرد اسم فيثاغورس في كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن القميون كان شاباً صغيراً في أيام شيخوخة فيثاغورس ، ومرة أخرى حين أورد عبارة لالقميون يقول فيها « إن أهل إيطاليا كرموا فيثاغورس ، ولكن أرسطو لم يتحفظ على الاطلاق نحو اسم الفيثاغورية . بل ذكرها مرارا ، فزرى مثلاً « أهالي إيطاليا الفيثاغوريين ، وكذلك « هذا المذهب فيثاغوري . ويبدو أنه كان هناك شك في القرن الخامس ، ( ق.م ) عن حقيقة الفيثاغوريين ، ومن هم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى عن فيثاغورس تؤخذ من أرسطو كسينوس المشائى وديكارخوس المسينى وتيمايوس التورمينى . وكان للثلاثة فرص لمعرفة شيء عن فيثاغورس . ولقد استمد يامبليخوس - فيما بعد - من تيمايوس كثيراً عما كتبه في كتابه « حياة فيثاغورس » . ولم يكن هو ناقداً تاريخياً بمتازاً ، ولكن معرفته بإيطاليا وصقلية على جانب كبير من الأهمية في هذا الموضوع . أما أرسطو كسينوس فنجد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية في عهد فيلاروس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس « كرجل علم ، فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التي تقول إنه كان معلماً دينياً . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن يثبت أن فيثاغورس كان سياسياً ومصالحاً فقط .

ثم أخيراً كتب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوروريوس ويامبليخوس وديوجانس اللايرسى وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف . لقد استندوا على مصادر مشكوك فيها ، فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقة التاريخية .

ونلاحظ أنهم نسبوا إليه المعجزات . وقد استمدوا هذا من أرسطو نفسه . ثم استندوا على مصادر أخرى غير أرسطو وليس معنى هذا أنهم تأثروا في كتاباتهم

بمصادر عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولسكنهم استندوا على مصادر لم تصل اليها هذا التأخير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس لسبب اليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . بل نذكر فقرة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغورس ( ٥٧٢ — ٤٩٧ ) حياته الأولى في ساموس — كان ابنا لمفسارخوس واشتهر أمره في حكم بوليكراتيس ( عام ٥٣٣ ) . ثم لسمع عن رحلاته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة . ويشك حتى في رحلته إلى مصر . وينكر انكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة من الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيرودوت لم يكن دقيقا في روايته عن الرحلات ، وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفية يؤمنان بالتناسخ والتناسخ عقيدتهما الرئيسية . والديانة المصرية خلو من هذه العقيدة .

ويقول ارستكسينوس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكي يهرب من حكم بوليكراتيس الظالم . وذهب إلى كروتون . وكانت مدينة على علاقة طيبة بساموس — واشتهرت أيضا برياضيتها وأطبائها . أما تيمايوس فيقول لأنه أتى إلى إيطاليا عام ( ٥٢٩ ق م ) وبقي في كروتون ( أقرطونا ) عشرين عاما . ومات في ميتابوتيوم . وكان قد لجأ إليها ، حين هار أهل كروتون على سلطته فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

## ٦ . النظام الفيثاغورى

وأقصد بالنظام الفيثاغورى ، الجماعة الفيثاغورية ، ما هو كنه هذه الجماعة ،  
وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الاستاذ برنت : أن الفيثاغورية في مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم تكن  
على الاطلاق جماعة سياسية . ويستند في هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر في الجمهورية  
أن فيثاغورس لم يتول منصباً عاماً على الاطلاق . وأنه لم تكن له أدنى علاقة  
بالارستقراطية المثالية الدورية . إن فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه انما كان فقط  
للدن الآخية . ولا يوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا الحكم الارستقراطى ،  
لقد كان الغرض الاساسى من النظام الفيثاغورى هو اذاعة وتنمية فكرة القداسة .  
انها تشبه مجتمعا أورفيا ، غير أن الفيثاغورية استبدلت ديونيسوس إله الأورفية  
بالإله الفيثاغورى أبولون (٢٤) .

ويرى كريتشه وشميت — مخالفين لبرنت أن الفيثاغورية كانت فرقة سياسية  
شاركت في الحكم وأيدت النظام الارستقراطى . وأتوا بشواهد لغوية قوية .  
ومن الغريب أن يحاول برنت انكار الجانب السياسى للفيثاغورية ، مع أن هناك  
دليلاً هاماً يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبرى التى نشأت عن  
مشاركتهم وتأييدهم للحكم الاستبدادى . وانقلاب الناس عليهم ، وحرقتهم أحياناً ،  
 وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصباً  
حكومياً فليس معنى هذا أنه لم يشارك في السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريديه  
إلى الأخذ بنصيب منها . ولقد صدق الاستاذ برييه في كتابه الرائع د تاريخ  
الفلسفة ، ص ٥٠ ، حين قال : لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت

حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمكنت من إنشاء أخوة ، استخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل إلى السلطة في مدن اليونان الكبرى (٢٩) .

ولقد نجح النظام الجديد في الاستئثار بالسلطة في المدن الآخية . ولكن سرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيثاغورية . وها هي الحوادث : ازدهرت كروتون حين أتى إليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سيباريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا إليهم بعض اللاجئين من سيباريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لسكون اللاجئين من طبقة ارسقراطية ، وإنما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وظلم سيامي ، علاوة على أن فيثاغورس الأيوني قد شعر بدون شك بعطف عميق نحو رجال مدينة أيونية عظيمة . ولكنها سيئة الحظ . ولكن ما لبث أن قامت حركة تعارض النظام الفيثاغوري في كروتون نفسها ، وتزعّمها قيلون أحد أشراف كروتون وأثرياتها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

واستمرت الفتن والقلاقل بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بل بعد موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضي ميلو حيث كان يجتمع للفيثاغوريون . ولم يهرب من الحريق سوى شابين هما أرخيوس وليسيس . أما الأول فقد استقر في طيبة . وتتابعت الثورات ضد الفيثاغورية في كل أنحاء إيطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهي . ولكن في زمن متأخر ، عادوا إلى إيطاليا وكان لهم فيها نفوذ كبير .

### تعاليم فيثاغورس :

وكما ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمه . ولم يعرف

أفلاطون وأرسطو شيئا عن مذاهب فيثاغورس الاخلاقية أو الماييمية . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الاخلاقية عنده - أما ديكارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شفويا ، ولم يكتب كتابا . ولم يعرف كتاب باسمه ، إلا في عهد الافلاطونية الحديثة - كما زيفت أيضا كتب للفيثاغوريين الاوائل . ولكن سنحاول - طبقا لشذرات باقية - وضع المذهب في صورة متناسقة .

### التناسخ .

من خلال النصوص القليلة الداكنة ، نستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لاتباعه . ويبدو أن هذا كان نظورا لعقيدة بدائية . قيل إن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهي عقيدة قرابة الناس والحيوانات وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو - التحريم لبعض أنواع من الطعام ولذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام . ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قرابين إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبولون الآب ، ولم يقدم أى قربان دموى (٢٠) .

### الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتنعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من نقل هذا كان من تأخرى اليونان كـفر فوروريوس وبمالاتشك

فيه أن كانبا متقدما كآرستكسينيوس ذكر شيئا من هذا. ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرث الأرض ولحوم الكباش، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه . ويذكر أيضا أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تابو « محرما .. ويبدو أن أرسطكسينوس كان يحارب نزعة الامتناع ، التى ظهرت ، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الأول (٣١) .

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأظلمة ؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والإنسان ، فلم يكن التحريم إذن قائما على الرفق بالحيوان وعلى أسس صوفية، بل كان فقط تحقيقا لفكرة التابو . إن فورفوريوس الصورى يعطى لنا دليلا على هذا ، حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » ، أن الفيثاغورية كانت تتيح أكل لحوم القرابين ، ولو أنها محرم تناول اللحم كبدأ . وأن الأبحاث الانتروبولوجية الحديثة أثبتت أن البدائيين كانوا يذبحون الحيوان المقدس فى بعض المناسبات الدينية ، وكانوا يأكلون لحمه ، بينما كان هذا محرما فى بعض الأوقات تحريما كاملا . فالامتناع هنا بدائى ويتصل - كما قلنا - بالتابو .

وإذا بحثنا قائمة الاشياء المحرمة التى تركها لنا الفيثاغوريون ، لأدركنا أنها صور لتفكير بدائى فى هذه الناحية .

## العلم الفيثاغورى

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيثاغورى -- كما فعل بعض الباحثين . الفيثاغورية أصبحت مدرسة عليية فى بلاد اليونان . وينسب العلم الفيثاغورى إلى العقود الأولى من القرن الخامس ، وقد رأينا أن هرقليلس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلية أكثر من غيره . كما أن هيرودتس يقول إنه لم

يكن « أضعف العلماء في اليونان ، أو أضعف السوفسطائيين ، وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى الأمر بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاول الأعمال العجيبة .

وقد لاحظنا من قبل أن الأورفية كانت تتطلب الفرار من عجلة الميلاد بواسطة التطهير في شكل بدائي . ولكن الجديد في الفيثاغورية أنها — وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة — وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر أرسطو فيثاغورس أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هي التي أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الانسجام . وإذا صدقنا هرقليطس فإن فيثاغورس أيضا هو الذي أثر في أرسطو عن نظرية الحيوانات الثلاث — الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وما هو المذهب : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس ، ومع ذلك لا ينبغي أن نهرب منها بالانتحار لأننا أغنام ، وابقه راعينا ، وبدون أمره لاحق لنا أن نهرب ، وهذه هي نفس الآراء التي ذكرها أفلاطون في فيدون .

وفي هذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس ، أنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية ، وهؤلاء الآخرون ثلاث طبقات أيضا .

١ — الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .



٢ — الطبقة الثانية: وهي مكونة من هؤلاء الذين يشتركون في الأسماء .

٣ — الطبقة الثالثة: — وهم خير هؤلاء — من يأتون للشاهدة والنظر .

فالتطهير الأعظم — هو النظر . ومن كرس نفسه للمعلم ، هو الفيلسوف الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من عبادة الميلاد .

ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا ، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية . بهذا فقط نستطيع أن نعبّر الهوة بين فيثاغوراس المبشر الديني وفيثاغورس العالم .

وبما لا شك فيه أن الكثيرين من أتباعه — وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية — بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسمعون إلى الفلسفة ، وهذا ما لم يردده الفيلسوف .

## ٧- الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من حاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أرسطكسينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايتها التجارة . وفي أواخر القرن الخامس نرى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات . وبما لاشك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لا بد أن تنتهي إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لنا شيئا مكتوبا ، فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه - اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتي : أن نعتبر ما كتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية في المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذاهبه فيما بعد . ونلاحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة في رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بعيد من التقدم ، والسبب في الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول فقط .

ولسنا نهم هنا بتتبع الحساب الفيثاغوري وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع .

كان فيثاغورس معاصرا لطاليس وتلميذا له . والنظرة الحسية فقط ، للمادية البهتة هي التي كانت تحمك تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة الايونية

كلها تفسير الوجود في وحدة المادة ، ورأى فيثاغورس والمدرسة الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود في وحدة العدد . فالنظرة واحدة ، ولكن اختلف التفسير .

قال فيثاغورس « إن العدد مبدأ الوجود ، فارتفع قليلا عن الحس . ولكن ارتفاعه أداه اليه نظره في الحس . أما الوجود العقلي من حيث هو وجود ، فلم يكن بعد في متناول اليد الفلسفية .

« العدد مبدأ الوجود » هل هذا ، لأن للعدد هيئة وشكلا . وكل شيء على مثال العدد ، أو بمعنى أدق نحن أمام المبرهن «بالمثال» الأفلاطوني وبالصورة الارسطاطاليسية ، « إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسي منتظم منسجم ، فالاشياء كلها هي أعداد ، أى ذات أشكال هندسية منتظمة ، والنظام والوحدة هي منشأ الوجود . ولكن هل « كل الاشياء عدد ، أم أن « كل الاشياء تحاكي الأعداد ، ؟

وتمت اختلاف بين العبارتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس بنقل العبارتين . إن العبارة الأولى « كل الاشياء عدد » تعنى أن الاشياء في جوهرها لها «شكل هندسي منتظم» والاشياء تحاكي الأعداد « أى أنها تحاكيها في أن لها شكلا منتظما » ، ويلبغى أن نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس «مادى» ، وغير مفارق ، للاشياء ، والاشياء حيكمت على شكل العدد المادى ، فلها شكل مادى ، ومن الخطأ أن نقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للاشياء . إن كلمة « مفارق » لم يصل إليها . ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذى فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شيء عددا .

فقال إن لكل شيء مثالا — ثم إن عدد فيثاغورس مادي ، ومثال أفلاطون عقلي .

وهنا نتساءل : ما الذي أدته للنظرة الجديدة فلسفيا ؟ إن المدرسة الأيونية - وكان فضلها على العلم عظيما — فمرت لنا أصل الوجود ، ولسكنها لم تفسر: كيف تكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود مادة أولى ، ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهي غير محدودة عند انكسيمندريس وهي لا كم لها ، وهي أيضا غير محدودة عند انكسيانس . فما علة ظهور المحسوسات ؟ لا نظفر بشيء واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد — كما — لأنها أشكال هندسية - وكيفما - لأنها مادية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقا للبحث الأفلاطوني بعد في المثال والبحث الأرسطاليسى في الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه — أى هذا التفسير في ذاته — كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة ، مختلطة بالأفلاطونية والأرسطوطاليسية والمذاهب الشرقية ، أخذت تعطى للأعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفيثاغورية الأولى للسادجة . والأشياء عدد ونغم ، وهذا تعبير آخر للذهب وكيف توصل الفيثاغوريون إلى أن الكون عدد ونغم ؟

وأود أولا ، الانسجام والأطراد بين الأشياء ، والنظام البديع بينها . وثانيا ، النسب الثابتة بين هذا الشيء وذاك . وأكمل مثال لهذا النظام هو العدد . ثالثا ، الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب

والنجوم هي أيضا أشياء . وأكمل مثال لانسجامها هو العدد أيضا ، ثم د العالم نغم ، وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعين . رأوا إيقاع النغمات د يقوم على نسب عددية ، فالعدد إذن أصل الأشياء .

ويحاول بعض مؤرخى الفلسفة أمثال — برنت — أن يثبتوا أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى تفسير الوجود بالعدد — خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسى لهذا التفسير ، هو مارأوه من قصر فى تفسير د الابرون ، فالأبيرون مادة مضطربة لانفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها ، وخلال أبحاثهم فى الحساب وفى الموسيقى ، رأوا الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادوا أن يحققوه فى العالم الطبيعى . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تضع رأيا جديدا فى العلم الطبيعى . لقد قبلوا أقوال انكسيانس انكسمندريش . وأخذوا القولى بتصوراتهما . وذهبوا إلى أن العالم كائن حى — يستوعب بالتنفس خلاء متناهايا . هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء ، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحدا د والأشياء عندهم تحدث بالتكاثف والتخلخل ، .

نستنتج من هذا أن القولى بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث فى طبيعة جديدة . إنما وصلت إليها خلال بحثين . بحث فى الحساب . وبحث فى الموسيقى ولكن الشيء الذى يسترعى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت للعدد قيمة دينية ، كبيرة ونسبت إليه أسرار وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة كنهها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب دينى ، وأثرت فيها الاورفية . وكان للعدد عند الفيثاغوريين أيضا قيمة دينية ، كما سنرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون بهذه المذاهب الشرقية ؟ لانستطيع أن نمجزم بهذا ، حتى نتضح لنا أصول ، وتصل إلينا وثائق أدق .

## ٨ - العدد

وينقسم العدد عند الفيثاغوريين إلى قسمين :

العدد الزوجي	العدد الفردي
اللامحدود	المحدود
المنقسم	اللامنقسم
التعدد	الوحدة
المذكر	المؤنث

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات في الوجود . إن العدد الفردي محدود لأنه لا ينقسم بينا العدد الزوجي لامحدود ، لأنه ينقسم . والاول مثال الوحدة ، بينا الثاني مثال التعدد ، والاول مؤنث لأنه لا ينتج شيئاً بذاته ، بينا الثاني مذكر لأنه مصدر الانتاج وقد زادوا المتناقضات إلى عشرة — لأن العدد ١٠ من الأعداد الممتازة . ولكن من الصعوبة القول بأن فيثاغورس أو الفيثاغورية القديمة هي التي تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيثاغورية في تطورها وصلت إلى هذا . إن اللغة التي تتحدث بها حين تكمل القائمة العشرية مختلفة عن لغة هذا العصر ولتكملها الآن :

المنحني	المستقيم
الظلمة	النور
الشر	الخير
المتحرك	الساكن

هذه ثنائية ، تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان في عهد متأخر . ومن المحتمل أيضا أن الفيثاغوريين نظروا في الوجود في ضوء العدد ، فأقاموا الاخلاق على أقسام العدد ، والكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مغالية لحقيقة الفيثاغورية في عهدنا الأول .

ما هو أصل الوجود العددي عند الفيثاغورية ، هل هو الوحدة أم الثنائية ؟ اختلف مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية ، بمعنى أن الوحدة هي منشأ الوجود وصورته . ووجدت بجانبها الهيمولي — أى مادة الوجود ، وأن الوحدة مصدر الخير . وأن الثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغورى ؟ إنه يشبه كلام كيومرت الفارسي أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعنى الخير والثنائية تعنى الشر . فالتنازع بين الاثنين لا بد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله .

وهذا أيضا تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشيء . ولكن إذا كان أصل الوجود هو الأعداد ، والأعداد منقسمة . فهل تمت تعارض دائم بين الموجودات ينظر فيثاغورس إلى الأوتار وهي تبدع النغمات — وهي أعداد تتحد . هنا يحدث الانسجام ، تنخرج الأوتار النغمات المختلفة فتكون موسيقى متحدة : ففي العدد مبدأ الانسجام ، كما فيه مبدأ التعدد

## ٩ - العالم والنار والانسان

### العالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للعدد ( ١٠ ) - كما قلنا - ومركز العالم نار - كما قال هراقليطس - ثم انفصلت الاشياء ، من اللا محدود ، واتجهت نحو النار ، وباتحادها معه ، تكون العالم على الترتيب الآتي :

١ - السماء الاولى

ب - الكواكب الخمسة

ج - الشمس

د - القمر

هـ - الارض

و - الارض غير المنظورة

### النار مركز العالم :

هي مركز الامداد للشمس ، والارض غير المنظورة لها قيمة كبرى في النظام الكوني الفيثاغوري . فهي سبب الليل والنهار والخسوف والكسوف .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على هذا أن الفيثاغوريين كانوا اول من أنكر الفكرة القائلة بأن الارض مركز العالم ، كما أنهم اول من توصل إلى فكرة كروية الارض ، وحركة الكواكب ، وابتدعاتها نغم ، أو بمعنى أدق السجام أو نغم علوي ، أولحن



علوى ، كنغم العدد وألحانه ، وهو عدد — في نطاق الأعداد المادية .- وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن تمت أنغاما علوية إلى القول بأن العالم كائن حيواني كبير ، يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا ، أى أنهم قالوا بنفس العالم ، أو بالنفس الكلية .

### الإنسان :

النفس عدد وانسجام فحسب ، يوجد حين يولد الانسان ، والنفس عندهم مادية لا أكثر ، لا وجود ذاتي لها ، ولكن إذا تم لها الانسجام ، وجدت أبدأ . أى إلى الأبد . فهى لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجع ، ولكن توجد مساوقة له في الوجود ، فإذا وجدت مرة انتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر . إنسانيا كان أو حيوانيا . وهذا هو والتناسخ ، قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له د عجلة الميلاد ، د وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائما حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق ، . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة في المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولاً وعملاً في الفيثاغورية ، فعاش فيثاغورس ورجاله هيشة تقشف وزهد . فيما تجمع المصادر . ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار في التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه . خصوصا الحساب . ثم الموسيقى .

وقد كان للفيثاغورية أثر بعد ذلك في تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتصنيف اليه عناصر متعددة وكثير مما نسب إلى الأوائل منها إنما كان من تفكير أو آخرهم ، ثم أثرهم الكبير بعد ذلك في أفلاطون ، ومحاورة فيدون ، متأثرة أثراً بليغاً بالفيثاغورية والعبارة المشهورة والعلم تذكر ، فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هي أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ، وإنما كباديء علم ، ثم لا ننسى أيضا — وهذا هو الشيء الجوهرى فى تاريخ العلم والفلسفة — لا ننسى أن الفيثاغوريين سداة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم فى لغة بسيطة رياضىة .

د كل شىء مركب بنسب عددية ثابتة ، وهذا هو ملخص رأيه فى جوهر الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة . . . أما الارتفاع والسمو الحقيقى . . . إلى البحث فى الوجود من حيث هو وجود . . . أما وضع العلم الالهى أو العلم الأول . . . فاننا نجد عند المدرسة الايلية ، حيث يشغل العقل الانسانى لأول مرة بالمشكلة العتيدة فى تاريخ الفلسفة . . . الوجود !!

## ١٠ — بدء العلم الميتافيزيقي اكسانوفان

وكما وضع العقل اليوناني في هذه الفترة المقدسة في تاريخ العقل البشري ،  
بدء العلم الطبيعي ، و بدء العلم الرياضى فإنه أيضا يضع بدء العالم الميتافيزيقي ،  
فترى بدء تفسير الوجود من حيث هو وجود وسواء أكان هذا الوجود ماديا  
أو عقليا أو منطقيًا فقد وضعت المشكلة ومن العجيب أن توضع مشاكل الفلسفة  
عامة في مصر فثيئاغورس رأس المدرسة الرياضية قد أخذ عن طاليس رأس المدرسة  
الطبيعية، تتلذ له ودرس عليه أولا، ونرى أيضا اكسانوفان المبشر بالمدرسة قد أخذ  
عن انكسمندريث ، الفياسوف الثانى للمدرسة الطبيعية فالمدارس الثلاثة قد  
تماصرت إذن ، وعاشت جنبا إلى جنب .

وفلاسفة المدرسة الميتافيزيقية أربعة فلاسفة ، أولهم بشر بالمذهب وهو  
اكسانوفان ، والثاني وضعه في صورته الكاملة ، وهو بارمينيدس وإليه نسبت  
المدرسة ، والثالث زينون الايلي ، وقد دافع عنه بحججه المشهورة ، والرابع  
مليسوس تابعه مع تعديلات . وهاكم تاريخ محاولاتهم .

### ١ — اكسانوفان . المبشر بالميتافيزيقا . . .

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير، مع فيثاغورس  
قابلتهما روح دينية جديدة ، واصلاح دينى خطير ، فقبل فيثاغورس الدين وانكره  
اكسانوفان . وقد كان أيونيا كفيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب إيطاليا ،  
وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الالهة

المتجسدة ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته في التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيرودوت وهزيود .

ومن الفقرات السابقة من قصيدته في الطبيعة ، نستطيع أن نرسم صورة موجزة لأرائه الدينية والفلسفية . لقد سخر اكساوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور الهتها كما تريد ، وكل دين الهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر ونقائصه . فنأدى بوجود اله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله فكر ، ولكنه منزه في هذا عن بصرتنا وسمعنا وفكرنا ، إنه الواحد ، والأعظم بين الالهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحر كنا .

ومن نظريته في الاله الواحد ، انتقل إلى نظريته في الوجود الواحد ، ولكن هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أى لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟ بنقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه ، إن اكساوفان حين أشار إلى مجموع العالم ، قال إن الواحد اله ، العالم إذن واحد ، والواحد اله . يصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الاله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكساوفان حين قال د إله واحد ، كان يقصد ، أنه لا اله الا العالم وصفات الاله من الواحدية والصفات هي صفات العالم .

نستنتج إذن أن اكساوفان انتقل من تقدمه لأديان اليونان في صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الانتظار إلى مشكلة الميتافيزيقا المتقدمة أى إلى الوجود .

ومن الخطأ القول إنه تكلم في التوحيد ، إنه تكلم في الوحدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه المتمتزة في العالم الاسلامي ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما . ونلاحظ أيضا أن اكسانوفان أيوني ومن أيونيا أتى بوحدة الوجود . وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعي ؟ هل السكون محدود عنده أو غير محدود ؟ إن التصور الشعري التي وصلت عنه متضاربة كل التضارب لقد حاول أرسطو أن يكتشف في شعره فكرته عن هذا . ولم يتمكن بل أعلن أن اكسانوفان لم يعطنا بيانا واضحا عن هذه المسألة ولكن ثيوفرسطس يؤكد أن الفلاسفة ذهب إلى أن العالم محدود . والدليل على هذا أنه يقول إن العالم متساو في كل ناحية . ولكن هذا غير صحيح ، فان اكسانوفان جمع بين الرأيين فاحيانا يقول إن العالم كرة والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول د وتغيب الشمس في اللا محدود ، وأحيانا يقول : إن الأرض محدودة من أعلى ، بينما أسفلها غير محدود . وأحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى انتشارا غير محدود . . . كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننا أمام شاعر يتقن بكل الآراء في شعره ؟ هل هو تلميذ لانكسمندريس أم يمارضه ؟

المسألة معلقة .

## ١١ — بارمنيدس

وعلى يد بارمنيدس الايلي ( ٥ هـ ق. م ) وضع مذهب الوجود في صورته الاولى ، وقد أتى بارمنيدس من ايليا في غرب ايطاليا إلى أينا ، وفي صحبته تلميذه زينون . وقابل سقراط : حين كان الاخير في مطلع الشباب . وقد ترك لنا بارمنيدس فلسفته في قصيدة من أبداع القصائد الفلسفية . ومع أن بارمنيدس تابع اكسانوفان في النظم الشعري ، غير أن بعض المؤرخين — وعلى رأسهم الأستاذ برنت — يرون أن بارمنيدس لم يتلمذ على اكسانوفان ، بل إنه كان فيثاغوريا في مطلع حياته . وتلمذ على فيثاغوري — هو أميفياس . وأن هذا الاخير هو الذى وجهه إلى الفلسفة ، وسواء صح هذا أم لم يصح ، فإن بارمنيدس استمع إلى اكسانوفان ، وبلا شك أنه استمع إلى آرائه في وحدة الوجود ، فوضعها هو مذهب مذهباً متناسقاً ، فيه أصالة كبرى ، جعلت الباحثين يعتبرونه مؤسس المذهب ، بينما يعتبرون اكسانوفان شاعراً فقط ، تكلم في الفلسفة .

### فلسفته :

أول ما استرعى نظر بارمنيدس أن هناك طريقين فقط للبحث يمكن التفكير فيهما أولهما أن الموجود موجود ، ومن المحال أن يكون غير موجود ، وهذا هو اليقين ، لأن الحق يلزمه ، والثاني هو أن الموجود غير موجود وينفى إذن ألا يكون موجوداً . وهذا طريق لا يمكن لأحد أن يتعلمه . لأنك لا تعلم ما هو غير موجود ، بل من المحال أن تنطق به ، لأن ما تفكر فيه ( الفكر ) وما هو موجود ( الوجود ) شيء واحد .

وقد صور أرسطو المذهب بما يأتي « أن الوجود موجود ، ولا يمكن ألا يكون موجوداً . أما اللاوجود ، فلا يدرك ، إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبداً ،

ولا يعبر عنه بالقول ، فلم يبق إلا طريق واحد ، هو أن نضع الوجود ، وأن نقول إنه موجود . والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود ، لما وجد الفكر ، لأن شيئا لا يوجد، ولن يوجد ما خلا الوجود .

وتمت فرق رقيق بين الإثنين . ففي الأول يتكلم عن الوجود — المادى الحسى ، ويرى أن أبرز صفاته هو الوجود — فهو هنا حسى ، بينما الثانى يضع الوجود أولا . ويسوى بين الوجود والحقيقة . فهو مثال أو أقرب إلى المثالية . ويستخرج لأول مره فى تاريخ الفكر ، مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض ، وبهذا كان أول واضع لمبادئ المنطق الأساسية ، كما كان أول واضع لمبادئ للمشكلة الميتافيزيقية الأساسية .

والوجود قديم ، لأنه يتمتع أن يحدث من اللاوجود لأن اللاوجود غير موجود ، ويتمتع أن يرجح حدوثه مرجح فى وقت دون آخر . ومعنى هذا أنه إما أن يكون محدثا لنفسه ، وإما أن يحدثه غيره ، أما أن يكون محدثا لنفسه فهذا خطأ ، لأنه إذا كان هذا حقا ، فلماذا أحدث نفسه فى وقت دون غيره ؟ لا بد أن هناك دافعا جعله يفعل هذا أو مرجحا جعله يفعل هذا فى وقت دون وقت . ومعنى هذا أن هناك شيئا غير الوجود . ولكن خارج الوجود لا شيء ، وأما أن يحدثه غيره فهذا محال أيضا ، لأن الغير هو العدم ، والعدم غير موجود ، والوجود أبدى : أى لا ينتقل من الوجود إلى اللاوجود لأن اللاوجود عدم ، ولا يمكن لغير الموجود ، أى العدم ، أن يكون علة أو معلولا . وليس للوجود من لا ماض له ولا مستقبل ولكنه فى حاضر لا يزول . ويقول أرسطو إنه على هذا يتمتع الكون ، ولا يتصور الفساد ، وينتفى التغيير .

ينتفى التغيير — أى أن الوجود ثابت ، ساكن فى حدوده ، مقيم كله فى

نفسه ، . إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك ، وما إليه يسير . أو بمعنى أدق لما كان الوجود هو الكل فلا يمكن أن نضيف إليه شيئاً جديداً لم يكن له من قبل .

والوجود واحد: إن الوجود والواحد متكافئان .

ويلزم عن هذا أن الوجود واحد فقط متجالس د مملوء كله وجوداً ، فإذا لم يكن واحداً فمعناه أنه متعدد . ومعنى التعدد وجود شيء آخر غير الوجود ، يكون به التعدد . ولما كان ليس هناك غير الوجود ، فلا يوجد تعدد .

اختلفت التفسيرات في وجود بارمنيدس أو موجوده . فالبعض وعلى رأسهم برات وتسلر يرون أن بارمنيدس يقصد بالموجود د الجسم ، وأن الموجود د هو الممتد في مكان . وأنه يتكلم عنه كما هو للمكان . وأرسطو في بعض فقراته يقول إن بارمنيدس يمتد في حقيقة حسية . ولم يتكلم عن الوجود ، في أي فقرة من فقراته . وكذلك نراه يتجنب كلمة إله — وهي كلمة استخدمت قبله واستخدمت عند معاصريه .

وإذا كان الموجود موجوداً ، فالكون إذن ملاء . ولا يمكن خلاه على الإطلاق لا في داخل العالم ولا خارجه . وينتج عن هذا امتناع الحركة . ليست هناك قوة دافعة عند الواحد للتغير والاصيرورة — كما يقول هرقليطس ، إن التغير عند بارمنيدس وهم . لقد رأى بارمنيدس الواحد فحسب فأنكر كل شيء . إن انكساليس أخطأ حين حاول أن ينقذ وحدة الجوهر الأولى بنظرية في التكايف والتخلخل . وذلك لأنه حين أثبت أن الشيء الموجود يوجد بصورة أكثر في مكان منه في مكان آخر ، أثبت للمعدم ، أثبت اللاوجود . واللاوجود غير



موجود وكذلك التفسير الفيثاغورى الذى يقول بأن المكان الفارغ والهواء الفارغ — يوجد حول العالم ، وأنه يدخل العالم ، لكن يفصل بين الوحدات ، أن هذا التفسير يثبت وجود اللاوجود . وكذلك هرقليلس ، إن نظريته تقوم على التناقض بأن النار موجودة وغير موجودة .

وقد استخلص بارمنيدس نتائج قوله « إن الموجود موجود ، إنه قديم ولا يفسد . إنه لم ينشأ من لا شيء ، لأنه لا يوجد شيء هو لا شيء . كذلك لا يمكن أن ينشأ من شيء . لأنه لا يمكن لآى شيء إلا الوجود . وكذلك لا يوجد بجانب الوجود مكان فارغ يقوم فيه شيء آخر : إن المكان الفارغ هو عدم ، عدم لا يمكن التفكير فيه ، ولذلك لا يوجد ، والشئ الموجود لم يأت فى الوجود ، ولا شيء سيأتى فى المستقبل إلى الوجود . الموجود إما موجود وإما غير موجود ، فإذا كان الموجود موجودا ، فهو موجود الآن ، وموجود كل وقت ، وقد كان أفلاطون يعلم بأن بارمنيدس ينكر وجود المكان الفارغ . يقول « كان بارمنيدس يقول إن الأشياء واحدة ، وإن الواحد فى سكون فى ذاته ، ولا يوجد مكان يتحرك فيه ، وأرسطو يقول إن بارمنيدس اهتمق فكرة أن الواحد ساكن ، لأنه لم يستطع إنسان بعد أن يفكر أو يتخيل أن هناك غير المحسوس . فالموجود موجود ، ولا يمكن أن يكون هناك أكثر أو أقل ، ويوجد فى هذا المكان كما يوجد فى الآخر : فالعالم متصل ، غير منقسم ، ملاء . كامل . ومن هنا كان غير متحرك . لأنه إذا تحرك ينبغى أن يتحرك فى خلاء . ولا يوجد خلاء . إن الوجود يملأ كل شيء - حقيقة وحسا فى كل ناحية . ولهذا السبب إنه معين ولا شيء خارجه . وإنه كامل فى ذاته ، ولا يوجد خارجه شيء . إن له مجالا . أنه حقيقى فى كل اتجاه ، وأفاقه محدودة .

وبالإختصار : إن الموجود هو ملاء نهائي ، محدود جسدي ، ومادي ولاشي .  
وراثته . أما مظاهر للتعدد والحركة والمكان الخالي والزمن الخالي فهي أوهاام .  
هذا نرى أن الجوهر الأول الذي بحث عنه الوجوديون الأولون أصبح الآن  
ه الشيء في ذاته ، ولم يفقد خصائصه بعد . إنه يبدو في عناصر انبأدوقليس وفي  
بذور انكساغوراس وفي ذرات ديموقريطس . إنه موجود بارمنيدس فيهم جميعاً .  
فبارمنيدس على هذا الرأي هو أب للمادية لا أب المثالية .

ولكن لبعض الآخر يرى أن بارمنيدس أب المثالية وأنه بحث الوجود بمشأ  
ميتافيزيقيا . وعلى فرض أنه قال ه إن الموجود موجود ، فإن الموجود يحمل في  
طياته الوجود . قد يكون بدأ حسيا ، ولكنه انتهى إلى بحث في الوجود .

والبعض الثالث يرى أن بارمنيدس مؤسس المنطق ، إنه أهم فقط بالوجود  
من الناحية الفكرية الوجود في الفكر واحد - وأما الحواس فهي المتغيرة وهي  
التي تعطى المعرفة المتغيرة .

ومن هذا نفهم أنه بحث نظرية المعرفة . فهناك معرفة ظنية ، أساسها الحواس  
ومعرفة عقلية أساسها العقل ، تصور الوجود متغيراً متحركاً متهدداً ،  
الأول هي ظن العوام ، بينما المعرفة العقلية تصوره لنا واحداً .

إن الفيلسوفين الكبيرين هرقليطس وبارمنيدس مهذا طريق الفلاسفة : الأول  
ينادى بالتغير والصيرورة كما سنرى بعد ، والثاني بالثبات والسكون . الأول  
بلاشك أب السفسطة والثاني أب المنطق .

والتغير والثبات هما الفلسفة خلال القرون .

## ١٢ . زينون - أ

وبعد بارمنيدس ، أتى زينون ( ٤٦٤ ق.م ) تلميذه الكبير ، وصاحبه ،  
الذي أتى معه إلى أمينا ، وقابل سقراط . وقد قام زينون بالدفاع عن مذهب  
استاذة العظيم بجميع مشهوره في تاريخ الفلسفة ، منعرض لها من جميع واحيها  
ونبين مكانتها الكبرى .

\* \* \*

نوقشت حجج زينون الايلي ضد الحركة مرارا في كتب مؤرخي الفلسفة ،  
وقد يبدو في هذا ما يمنع من البحث مرة أخرى لمناقشتها ، ولكن السؤال الدائم  
في الفلسفة : أى مشكلة من مشاكلها لا تستحق أن نترك أو يسدل عليها ستار  
النسيان ؟ ... المشكلة الفلسفية قائمة أبدا . ولن نحاول الآن أن نبحث المسألة بحثا  
تاريخيا ، وإنما نعرض المشكلة الميتافيزيقية العنيفة ، سواء كانت في ذاتها أو في  
نتائجها ، وكما يقلل بروشار بحق د إنه من العهد البعيد التي أمارت فيه هذه الحجج  
السفسطائية الفكر الانساني ، ولا يوجد فيلسوف استطاع أن يقارم الميل إلى  
حل المشاكل التي أمارها الفكر الايلي ، ولا يوجد فيلسوف لم يقل كلمته الأخيرة  
على أخيل . .

ومن الملاحظ أن أغلب الفلاسفة الذين بحثوا هذا الحجج ، لم يحاولوا  
شرحها أو وضعها في إطارها الخاص بها ، ولكنهم حاولوا نقضها ، مع أن الغاية  
الكبرى لمؤرخ الفلسفة أن يمين قيمتها ووضعها في فكر مؤلفها ، وأن تعلم الغاية  
التي قصد إليها :

ومن المسلم به أن زينون كان يشارك بارمنيديس في آرائه عن وحدة الوجود ولذلك فإنه أراد أن ينتقم له - أي لبارمنيديس - من آراء مفارضييه ، وأن يرد إلى الخلف الحجج التي تعارضه وتناقضه ، وقد استخدم - كما رأينا - سلسلتين من الحجج ، واحدة ضد الكثرة ، والأخرى ضد الحركة . ومع أن مؤرخي الفلسفة حاولوا التمييز التام بين الحججتين ، فإنه ينبغي أن نعتزف بأنه يوجد بينهما رباط ضرورى ... فإذا كان زينون ينفى الحركة ، فإنه فعل ذلك لأنه ينفى الكثرة . وفي الواقع تفترض الحركة الزمان والمكان - وهما امتدادان عنده - ولما كان الإمتدادان غير مركبين - أو على حد تعبير زينون غير متعددين - فإن الحركة فيهما غير ممكنة ، وهى إذا كانت حقيقة تقسم الزمان والمكان التي تكون فيهما ، فلا يمكنها إذن أن تنتج في امتداد بدون أجزاء وإذا كان للزمان والمسكان أجزاء ، أى إذا كان الامتداد مكونا ، فإنه ينتج ، إما أن هذه الأجزاء منقسمة إلى ما لا نهاية ، وإما أنها عناصر منقسمة - وينقض زينون أولى هذه الافتراضات بالحجج المعروفة تحت اسم « القسمة الثنائية » ، و« أخيل » ، كما أنه ينقض الافتراضات الثانية بحجة « السهم » ، وحجة « الملعب » .. وتكون الحجج الأربعة قياسا محرجا . وأول من أظهر هذا رينوفيه Renouvier ، غير أنه أهمل الحججة الأخيرة - حجة الملعب - ويرى بروشار أن هذه الحججة التي كانت مصدر حيرة وشك لكثيرين من مؤرخي الفلسفة ، ذات صلة وثيقة بالحجج السابقة ، وأنها تكمل الدليل .

والحجج الأربعة تكون مذهبا متناسقا تناسقا عجيبا ، فالحجة الأولى والرابعة تبحثان الامتداد والحركة بين حدود معينة .. والرابعة والثالثة تبحثان الامتداد

والحركة في أطوال غير معينة ... والأولى والثانية تبحثان في تعذر تحقيق الحركة -  
فينتج أن بدء الحركة في نفسها ممتنع .. والثانية والرابعة تظهران بمقارنة شيئين  
متحركين في حركة تناقض فرض الحركة إلى أقصى حد ، وتثبتان أن الحركة ، حتى  
ولو بدأت ، لا يمكن استمرارها ، وتؤيدان استحالة الحركة النسبية ، كما تثبتان  
استحالة الحركة المطلقة .

## ١٢ - زينون - ب

تكلنا عن حجج زينون الايلي ضد الحركة ، وكيف أن الحجج الأربعة تكون مذهباً متناسقاً ، وأن الحججتين الأولىين تقولان باستحالة الحركة بواسطة طبيعة المكان المفترض أنه متصل ، بدون أن يتوقف الزمان عن أن يكون مكوناً بالطريقة عينها كالمكان.. وفي الحججتين الثانيةين تستخدم طبيعة الزمان لإثبات استحالة الحركة بدون أن يكف المسكان عن أن يكون مكوناً هو كذلك من نقط منقسمة .. وأخيراً إن الحجمة الثانية ليست إلا صورة من الحجمة الأولى والرابعة والزوج الأول من الحجج يقصد نحو نقد الفكرة أو نحو نقد فكرة تعرض أول الأمر للعقل ، وهي انقسام الامتداد غير المحدود .. والثانية تعارض التصور الذي لا يطرأ للفكر ولا يحققه إلا إذا اعترف بمشاكل الحجج الأولى .. فالترتيب المنطقي لهذا التقسيم متوافق تماماً مع الترتيب التاريخي الذي نقله أرسطوطاليس ومحمتم أنه كان هو الترتيب الذي قبله زينون .

وقد احتفظ لنا بها أرسطو بالحجج الأربعة ، وهي تنقسم إلى مجموعتين كل مجموعة من حجتين :

المجموعة الأولى : نفترض أن المكان والزمان منقسمان إلى مالا نهاية وفي الحقبية لانذكر لنا النصوص صراحة هذا الافتراض ، ولكن يمكن أن نقول إنه متضمن بوضوح في الحججتين الأولىين :

أ - القسمة الثنائية : د لا حركة ، لأنه ينبغي أن يصل الشيء المتحرك إلى

نصف المسافة قبل أن يصل إلى النهاية ، . . ويجب أن يعبر نصف النصف قبل أن يصل إلى الوسط . . وهكذا إلى ما لا نهاية .

ب - أخيل : الأبطأ لا يمكن أن يصل إليه الأسرع لأنه ينبغي قبل أن من يحاول أن يتبع ، يصل إلى نقطة ينتقل منها السابق ، بحيث أن الأبطأ سيكون متقدما بالضرورة . فأخيل ذو الأقدام الخفيفة لن يصل إلى السلحفاة ، . . وإذن من المستحيل الوصول إلى غاية أو نهاية ، إذن فلا حركة .

المجموعة الثانية : نفترض الامتداد مكونا من عناصر غير منقسمة ، فإن أرسطو يقول لنا بنوع خاص أو على الأقل فيما يخص الحجمة الثالثة - يقول بافتراض أن الزمان مكون من آتات :

أ - السهم : هنا تأتي مشكلة في التفسير ، فإن الأستاذ تسلر Zeller ورونييه Renouvier يعتقد أن أنه يجب تصحيح نص أرسطو طاليس ، أي أنهما شكوا في هذا النص . . أما الأستاذ بروشار فيعتقد أنه - على العكس يجب الأخذ بهذا النص وإثباته .

ونص أرسطو هو : « يكون الشيء في سكون أو في حركة حين يكون في مكان مساو لنفسه والسهم الذي يتحرك هو دائما ساكن في الآن ، فهو إذن ساكن دائما » .

تفسير النص : أن السهم يتحرك في الآن - والمفروض أنه منقسم - لأنه إذا غير موضعه فإن الآن يكون منقسما ، ولكن الشيء المتحرك في الآن ، إما في سكون وإما في حركة ، ولما كان الزمان - افتراضا - ليس مكونا إلا من آتات فإن المتحرك دائما في سكون وهذه العبارة « المتحرك دائما إما في سكون وإما في حركة

حين يكون في مكان مساو لنفسه ، تبدو غير صحيحة لكل من الأستاذين تسلر ورينوفيه اللذان يريان حذف رابطة لغوية يونانية تفقد المعنى معناة ، فيقول رينوفيه إن المتحرك يكون في سكون حين يكون في مكان مساو لنفسه ، وهذا نفسه تعريف السكون ، وهذا التعريف عند رينوفيه — كما هو عند تسلر الجزء الجوهرى من الحججة — ويعتقد الأستاذ بروشار — على العكس — أن عصب الدليل متضمن في القضية «السهم هو دائما في الآن» ، وهذا يعنى كما رأينا أنه في كل آن من الزمان لا يكون السهم ، حركة .. فهل ينتج من هذا أنه في سكون ؟ .. نعم .. لأنه في مكان مساو لنفسه — وهذا تعريف السكون فمن الصواب إذن أن نقول إن متحركا في حركة يجب أن يشغل في الوقت عينه عدة أمكنة ، ولكن في الآن عينه إذا ما استطعنا أن ندرك أنه في الآن لا يكون المتحرك في سكون . وهذا ما يثبته مشال إيفلين Evelin الذى — حين يأخذ الفكرة التى تنقض زينون — يؤكد أن السهم في حركة في الآن مع شغله تماما لمكان مساو لذاته .

هنا إذن منقد يستطيع المناقض أن يخرج منه لكي يطلقه زينون . بدأ بافتراض مبدئى أن جسمها إما في حركة وإما في سكون حين يشغل مكانا مساويا لذاته . . لا عمل إذن لاعتراض رينوفيه . . فإن الكلمة اليونانية التى اعتقد رينوفيه أنها اضافة من ناسخ غير متمكن لكتاب أرسطو طاليس فيها نوع من السذاجة والبساطة ، غير أنها تخفى — كما يقول بروشار فبحا . . . ولا عمل إذن لاعتراض الأستاذ تسلر ، الذى أضاف بعض كلمات إلى الحججة ، فإن الحججة المستمدة من الآن وتصوره تكفى بدون أن تضيف أى اعتبار من اعتبارات الزمان .

ب — الملعب : وهى الحججة الرابعة وتتعلق بسلسلتين من النقاط المتساوية التى تتحرك في الملعب في اتجاه مضاد ، ماضية أمام السلسلة الثالثة من النقاط



المتساوية ، ومبتدئة الواحدة من وسط الملعب ، والآخرى من نهايته بسرعة متساوية . ومن هنا يستنتج زينون أن الزمن الذي انقضى في ذلك مسار لنصف نفسه ، وهذه الحججة تتوضح أكثر بشكل رسمه الأستاذ تسلسل طبقاً لما ذكره أرسطو .

1	2	3	4
A	A	A	A
1	2	3	4
B	B	B	B
1	2	3	4
C	C	C	C

1	2	3	4
A	A	A	A
4	3	2	1
B	B	B	B
			1 2 3 4
			C C C C

شكل (٢)

شكل (١)

نفترض أن سلسلة النقاط 1.2.3.4. A ساكنة ، وأن السلسلتين الأخرين 4.3.2.1 B & 1.2.3.4 C متحركتان - وينبغي أن نضيف أن هذه النقاط تدرك كما لو أنها متلاصقة ، ولكن بدون أن يختلط بعضها ببعض - وإلا فلنفرض أن السلسلتين B و C تتحركان في اتجاه عكس اتجاه سرعة متساوية ، فتصلان في الوقت نفسه إلى نهايات مقابلة للسلسلة A - كما في شكل (٢) - ويقول زينون إنه في الوقت عينه ستمر B<sup>1</sup> ، أمام كل النقط C ، والنقطة C<sup>1</sup> أمام كل النقط B ، ومن جهة أخرى B<sup>1</sup> C<sup>1</sup> ، لا يمر إلا أمام نصف النقط A ، ولكن السلسلة A ، مساوية لسلك من السلسلتين الأخرين فالأزمنة متناسبة مع الامكنة ، أى أن الزمن الذي تستخدمه السلسلة B ، والسلسلة C ، وطول السلسلة B ، كله ونصف هذا الطول هو إذن نصف نفسه .

## ١٢ - زينون - ج

لا شيء أكثر سفسطة من هذا البرهان الذي يتكون — كما يقول تسلسر بحق — من أن نفرض أن للمكان الذي يمتاز به جسم يقاس بطول الجسم الذي يمر بإزائه وأن هذا يكون أولاً في حركة ، ولكن هذا التفسير لا يبدو واضحاً وإذن كان زينون يبرهن ويستدل في فرض أشياء غير منقسمة ، فيجب أن نقبل الفكرة القائلة بأن النقط  $C & B & A$  ، عناصر مطلقة للمكان في ذاته وتتحرك في الآن العنصر المطلق للزمان في ذاته ، فبعد الآن الأول نرى  $B^1$  ، التي كانت فيما نفترض تحت  $A^2$  ، في خط مستقيم معها تصبح تحت  $A^3$  ، التي فرضنا أنها مجاورة للنقطة  $A^2$  ، وأن  $A^1$  ، التي كانت أولاً تحت  $A^3$  ، تصبح تحت  $A^2$  ، ولكن لكي تشغل  $A^1 & B^1$  ، مكانهما الحالي ينبغي بكل ضرورة أن توجد في لحظة في خط مستقيم ، الواحدة مع الأخرى ، ومع ذلك فإن حركتها تكتمل في آن غير منقسم ، أو أنها لا يمكن اجتيازها ، وحينئذ فلا حركة ... أي أنه في الآن غير المنقسم يشغل شيئان متحركان مكانين ، ولكن حينئذ لا يكون الآن غير منقسم ، أو بتعبير آخر من المستحيل أن ندرك أننا غير منقسم ، بحيث لا يمكننا لا أن ندرك فقط ، ولكن أن نحقق بتجربة أن أبسط الأشياء حركة تقسم هذا الآن .

يمكننا أن نستخلص من هذا وحدة الزمن الذي فرضناه غير منقسم ، فالعنصر نفسه يجب أن ينظم من ناحية احتمائه في الآن نفسه على عنصرين لها نفس المساحة ، فالقول بأن الآن منقسم إلى قسمين متساويين هو — فرضاً — بأنه ضعف نفسه .

### ما هي قيمة الحجج الأرسطية التي ذكرناها ؟

يذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أنها جميعا لا يمكن تنفيذها ونقضها ، وقد حاول كثير من الفلاسفة والرياضيين حتى في صورنا الحديثة أن ينقضوها ...  
واسكن يرى بروشار أن معظم النقاد إبتعدوا عن المسألة إبتعادا كاملا ، أو على الأقل لم توضع في الحدود التي وضعها فيها زينون .

ومن الأمثلة على هذا أرسطو طاليس . فحين لاحظ ، مناقضا في ذلك القسمة الثنائية أو أخيل - أن الزمان هو كالمكان منقسم إلى ما لا نهاية ، وأنه لا استحالة في انتقالنا في أشياء غير محدودة في زمن غير محدود ، أو حين يقول ليبنتز إن مكانا منقسما بدون نهاية يمر في زمن منقسم بدون نهاية ، . . في الواقع أن الاثنان إبتعدا عن المسألة إبتعادا تاما .

إن زينون يعلم تماما - بل إن إستدلاله يتطلب ذلك - أن المكان والزمان يتكيف الواحد منها كالآخر ، وأنهما الاثنان منقسمان جميعا وعلى الدوام وبالتشابه إلى ما لا نهاية .

وآخر ناقد درس هذه المسألة هو دينان Dunan فقد كان يعتقد - مخالفنا في ذلك القسمة العامة الشاملة - أنه ينبغي أن تفصل القسمة الثنائية وأخيل فالأولى عنده تبدو معينة كل البعد عن كل نقد ، أما الثانية فهي حجة سوفسطائية III والسبب الذي يقدمه لنا ، هو إذا كانت الحركة مستحيلة في الواقع كما تظهر القسمة الثنائية ذلك - فن اللحظة التي تمنح فيها الحركة لأخيل والسلفاة ، لا شيء . قط يمنع من أن نفترض لأخيل سرعة كبيرة يمكنه بها في الوقت عينه أن يقطع أولا المسافة التي تفصله عن السلفاة ، ثم المسافة التي قطعها السلفاة ، وأخيرا مسافة أكبر . واسكن اسكي يصل دينان إلى هذه النتيجة افتراض أن المسكان حيث

أنه منقسم إلى ما لا نهاية - كما تفرض الحججة ذلك بوضوح - فإن الزمان ينقسم إلى  
آثان غير منقسمة في عدد محدود . ولكن لا شيء في النص يوحى بهذا الفرض  
ويدعمه . فالنص هنا يحمل على الجزم بأن الزمان في هذه الحججة - كما في القسمة  
الثنائية - منقسم كالمسكان ، أما القول بتأكيد أن هذا التصور ملزم ، طالما قبلنا  
حقيقة الحركة عند أخيل - ففيه تجاوز كبير وغلو في الأخذ بفرض الحركة التي  
فرضها زينون فرضاً مؤقتاً - فإذا ما كان زينون قد بدأ بافتراض أن أخيل  
والسلفاة في حركة ، فمن الواضح أنه في موقف يحرم فيه البلوغ إلى نتيجة تنكر  
إمكانية الحركة ولكنه يستخدم هنا قضية أو حكماً ، أو إذا أردنا الكلام بدقة ،  
حيلمة مسموحاً بها ، الحركة بمنزلة ، وهذا ما تثبتته القسمة الثنائية ، ومع ذلك  
فالفرض أنها ممكنة في لحظة ، فالتنازل إلى مناقضات أخرى ، فالأسباب التي  
تمنع بدء الحركة ، تمنع كذلك استمرارها . إذن القسمة الثنائية تكمل لأولى  
- أخيل - أو أنها هي الفكرة نفسها معروضة في صورة - كما يقول أرسطو - أكثر  
مادية ، وأكثر ادراكاً .

## ١٢ — زينون — د

أما الحججتان الأخرتان فقد نوقتنا مناقشة أقل من مناقشة أخيل ، فكاننا ترفضان ولا نقبلان ، واعتبرتا حجتي سوقسطائيتين ، ولكن لم تفهم حجة المصم فيها كاملاً ، فإذا أخذناها بمناها الحقيقي فلن نقبل ما يعترض به عايبا . وإياه من الواضح أنه ليس أسهل في شرح الحركة إذا ما افترضنا الأشياء غير منقسمة — ليس أسهل من أن تكون خطأ بواسطة نقط أو امتدادا بآفات ، ولكن ثمة اختلافا نفع زينون نفعاً كاملاً ، وهو أن النقطة ليست نفيّاً للخط ولا الآن للامتداد ، بينما السكون في وضوح هو نفي للحركة . فهل من الممكن أن نجيب على زينون...؟

تعددت الإجابات . . . وعلى العموم لا يمكننا قط إنكار الحجة . ولكن هناك من الباحثين من يتجه إلى إنكارها إنكاراً كاملاً ، والرد الجازم عليهم أنه إذا كان علينا أن نعتبر زينون سوفسطائياً لأنه وضع هذه الحجة السوفسطائية ، فإننا سننهم بنفس التهمة فيلسوفاً آخر بعيداً عن السوفسطائية هو باسكال .

بقيت حجة الملعب فإذا كان التفسير الذي أعطيناه لها صحيحاً ، فإنه يتحقق تماماً أننا يمكننا دائماً بواسطة الحركة أن نقسم آنا مفروضاً أنه غير منقسم . وهذه الحجة نفسها التي أثبت ليبنتز بواسطتها أن تصور أمرح حركة يمكنه هو تصور متناقض ، فإذا ما فهمنا حجة الملعب بهذا الشكل ، فإنها تكون حجة السهم كأخيل إلى القسمة الثنائية ، إن زينون يعرض لهذه الحجة نفسها في صورة أكثر مادية وأكثر مزاحاً ، ووصل بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن هذه للفكرة العامة الشعبية والمأزحة إنما وضعت لتدعيم فكرة عميقة وهذا يبين لنا السرفياً ينسب إلى الحجة وإلى مؤلفها من سخرية عميقة ، ولم يكن زينون يعلم أنه في المسائل

والمشاكل الميتافيزيقية لا ينبغي أن تكون مازحين قط ، وقد كان زينون يقدر أن مزاحه سيكون شؤماً عليه وعلى فلسفته .

ويمكننا أن نفهم هذا في فقرة من محاوره بارمنيدس ، تظهر لنا إلى أى حد يستحق زينون اسم السوفسطائي ، يقول غاطبياً سقراط ، إنك لم تر أن كتابي ليس إدعاء ، وأنه لم يؤلف للغاية التي تظنها ، لا أقصد بما يحتمويه مرأ ، ولكنك قد رأيت تماماً أنه دفاع عن بارمنيدس ضد من يهاجمونه بالسخرية والنكات مدعين أنه إذا كان الموجود واحداً ، فإيه ينتج عن ذلك نتسائج مضحكة ومتناقضة . . . وإن كتابي يجيب على أنصار الكثرة ويردهم بطريقةهم في لباقة ، يريهم أنه تنتج أشد ضحكاً ، من فرض الواحد إذا ما بحثنا الأمر بانتباه فإني أدم المسألة وأثبتها كتبت كتابي هذا في شباني ، فأنت إذن غطىء يا سقراط حين تعتقد أنني لم أكتب هذا الكتاب في شباني لحب الجدل ، وإنما للرغبة في الشهرة والطمع فيها في سن مبكر ، .

## ١٢ — زينون — هـ

ما هي غاية الحجج ؟ ... وكيف يصدر فيها عن رأى بارمنيديس ؟ ...  
أما النقاد والمؤرخون الذين لا يرون في زينون سوى مفكر سوفسطائى ،  
فلم يشغلوا بهذه المسألة ، وفى الواقع يجب أن نبحت المسألة عند زينون نفسه ،  
ويميل دينان Dunan إلى بحث حجج زينون فى إتجاه مئالى . وأن المشكلة —  
كما وضعها زينون — ما كان يمكن أن تبحت بحثاً مفيداً وتحل حلاً نهائياً قبل  
ظهور النقد الكائنى .

أما عن زينون نفسه — فإن دينان يقول إنه لم يكن يعرف إلا قليلاً من  
المعنى والنتائج الحقيقية لحججه ، وأنه لم يكن يحسب إلا حساباً قليلاً لفكره الخاص ...  
ولكن من المؤكد أن فى هذا تجنباً شديداً على زينون . لأنه إذا لم يكن زينون  
يعرف ما كان يقول ... فكيف كان يرى إلى تأييد بارمنيديس ؟

ويبدو أن ايفلين يعتقد أن زينون بإثباته استحالة الحركة فى الامتداد المنقسم  
إلى ما لا نهاية ، كان يريد أن يشير إلى الحاجة إلى تصور جديد هو تصور الامتداد  
وكان يعتقد فى حقيقة الحركة — هذا تفسير واقعى — والامتداد هو شئ  
ظاهر ... والواقع إنما هو لا امتداد ولكن هذه الفكرة لا يمكن إثباتها ،  
فالنصوص تقول فى وضوح « إن زينون كان ينكر الحركة بدون تحديد ،  
ويبدو أن رأى ايفلين هو الرأى الذى كان زينون ينقضه فى الجزء الثانى من  
دليله .

وطبقاً لرونيفيهيه أنه إذا فهمنا تماماً فكرة بارمنيديس « ليس الامتداد إلا  
ظاهرة أروهما فقط ، ولأنه لم يكن يعتقد أن حقيقة الامتداد هي نقط وآفات  
غير منقسمة ، وكان ينقض التصورين الممكنين للامتداد الواحد بالآخر ، وهذا

ما يسمح بتقريب دليله ومشاابهته لمتناقضات كانت . وهذا تفسير مثالي يؤكد زينون ، ويثبت منه — على وجه التقريب — الحقيقة المطلقة للوجود الواحد ومع ذلك فلا شيء في النصوص يثبت أن زينون كان يقول مباشرة بهذا ، ومن جهة أخرى أن بارمنيدس كان يقول بالوجود المتصل ، كذلك ليس من الصعوبة أن تفسر رأى الايليين في معنى الواقعية .

وفي الحقيقة أن حجج زينون لا تنفي وجود الامتداد ، وإنما تنفي تكوينه ، ولا ينبغي أن نقول إنه كل ، لأنه ليس له أجزاء ، فهو في جوهره واحد . ولكن يبدو أن هذه الوحدة المطلقة لم تمنح الايليين من إعتبار الموجود كتصل ، ومن ثم كمتد .

ولكن هل يمكننا أن ندرك الامتداد كأنه لا منقسم ؟ . . . وهل لدينا حق في أن النسب مثل هذا التصور إلى جدلي كزينون ؟ . . . فقد تردد في هذا إذا لم تجسد تصوراً شديداً بهذا لدى مفكر من أقوى وأعظم المفكرين المحمديين هو اسبينوزا . وزينون أبو السفسطة بلا شك ، فقد حاول أستاذه أن يثبت أن الوجود واحد ، وحاول هو أن يثبت أن الكثرة متعدية أو مستحييلة ، ووضع الجدلي علماً أو شبيهاً بالعلم ، فهو أيضاً أبو المنطق .



### ١٣ - مليسوس

أيوني من ساموس ، شارك في الحرب والسياسة ، وانتقل من المذهب الايوني أيضاً إلى المذهب الإيلي ، فقتلند على بارميدس ، كما تالند زينون ، وشارك في الدفاع عن آراء أستاذه ، بل وكان أشهر منه في العهد القديم . أما أنه كان ينتسب إلى المدرسة الطبيعية الايونية ، فلأن مذهبه يحمل بعض سماتها ، ثم اعتنق المذهب الايلي . ودافع عنه دفاعاً جيداً .

#### فلسفته :

يعارض مليسوس الايونين في قولهم : إن الوجود واحد ، وهنا يجانس في هذه الوحدة . ثم يقبلون التغير . هنا تناقض ، إذا تغير الوجود لم يكن متجانساً ذلك أن ما كان موجوداً يختفي ، وما لم يكن موجوداً يظهر . والنقده وجهه على الخصوص نحو انكسندريس .

والوجود أيضاً ثابت ، إنه لا يشعر بحزن أو ألم ، لأن هذا معناه زيادة شيء ، ونقصان شيء ، وهو محال .

والحركة عامة ، والتخلخل والتكاثف على الخصوص ، محال ، لأنهم يتضمنون وجود مكان خال . والقسمة مستحيلة أيضاً لنفس الاسباب .

والوجود عند مليسوس غير جسماني ، ولكن هل تقبل هذا ببساطة من أيوني . لقد شك أرسططاليس في هذا . وقال : إن وجود مليسوس جسماني . ولكن هل حقاً وجود مليسوس جسماني بالرغم من أنه يقول إنه واحد ، ولذا لا يمكن أن يكون جسماً ، لأن كل جسم له أجزاء ، أي متعدد ؟ .

إن صح إن مليسوس قال بعدم جسمية الوجود — وهو الأيونى ذو الثقافة  
المادية وتليذ بارمنيدس المادى — إن صح هذا ، فتكون الخطوة الكبرى فى  
تاريخ الفلسفة .

ويستتبع عدم جسمية الوجود ، عدم نهائيته ، وهنا يعارض الفيثاغوريين  
إذ أن الفيثاغوريين يقولون بالوحدات النهائية .

وأخيرا الوجود غير متكرر . إن الحواس — هى التى تقدم لنا الكثرة . وهى  
بهذا لا تقدم لنا حقائق ، إن الحقيقة واحدة ، فلماذا تختلف فيها الحواس . إذن  
لا ينبغى أن نستند على الحواس .

ولكن إذا كانت الحواس متغيرة ، ومعطياتها متغيرات . فإذا بقى اللسان ؟  
إن مليسوس يفتح الطريق للسوفسطائية لتدك الفلسفة فى صميمها ، أو لتثيرها  
فتحركها .

\* \* \*

إن هذا الفيلسوف العميق يختلف عن أستاذه فى أنه جعل الوجود لامتناهيا ،  
وذلك حين عارض فيثاغورس ، إن القديم ، المطلق من حيث الزمان ، أبدى  
ولا متناه أى مطلق أيضا ، من حيث المكان .

ولعله رأى هذا ، أنه كان أيونيا . لكنه كيف انتقل من هذا إلى ذاك ؟  
إن البرهنة غير واضحة أو الدليل غير واضح . إن من له مبدأ من حيث الزمان  
القديم ، قد يكون له مبدأ من حيث المكان . هذه مسألة فى الفلسفة .

ثم هل هو حقا يختلف عن بارمنيدس فى مسألة جسمية الوجود ، ولكن  
ما الدليل أيضا . إن اللامتناهى يمكن أن ينقسم فى المكان . فكيف وصل إذن

إلى أن اللامتناهى لا ينقسم، وفعل هذا مسلماً بمبدأ أولى هو الوحدة .

\* \* \*

لقد أتم مليسوس المدرسة الأيلية، وكان آخر ممثل لها في أيونيا . وقد استطاع أن ينهض بها في وسط كان يعارضها . وفي آرائه الطرافة والابداع، وسار خطوات أكثر من الأستاذ الكبير وتلميذه الجدلي زينون . ولذلك عرف أكثر من هذا الأخير — ونسبت إليه كثير من الكتب بواسطة المتأخرين من المشائين .

## ١٤ - هرقليطس

٥٠٤ - ٥٠٠ ق.م

لعل فيلسوفا من فلاسفة اليونان الاقدمين لم يظفر بما ظفر به هرقليطس من اختلاف الباحثين حول فلسفته . ما وصفها العام ، وما هي صفتها . ولم يختلفوا حقا كما اختلفوا فيه ، هل هو فيلسوف طبيعي يكمل المدرسة الطبيعية الايونية ، خاصة وقد نادى خلال تجربته الفلسفية العميقة ، بأصل واحد للوجود ، بدرجه في مدرسة ايونية الطبيعية ، ثم هو ايوني ، نشأ في أفسوس ، وعاش فيها ؟ أم هو ذو فلسفة خاصة ، تميزه عن فلاسفة المدرسة المايطية ؟ حقا إنه نادى مثلا — بأصل واحد للوجود ، مثله في هذا مثل فلاسفة ايونية الآخرين ، ولكن لم يكن هذا الأصل الواحد ، هو ميزة فلسفته ووسمها . وقد تعود الباحثون وضعه كما قلت في إطار المدرسة الايونية ، ولكن الابحاث المتأخرة وظهور وثائق جديدة وتناول الملائمة المحدثين له ، دعا إلى استيثار فلسفته ، فلسفة قائمة بذاتها ، لها طابعها الخاص ، ويميزاتها الفريدة .

\* \* \*

كانت الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد تسير سيرها الوئيد قبل هرقليطس ، طاليس وانكسمندريس وانكسيانس في إطار واحد ، ولكن أواخر القرن السادس كان ايدانا بحركات عقلية يعارض البعض منها البعض الآخر ، الفيثاغورية من ناحية ، والإيلية من ناحية ثمانية ، والهرقليطسية من ناحية ثالثة ، بل نلاحظ أيضا ظهور أفكار أخرى ، لا نقول انها فلسفة ، ولكن هي حركات فكرية خطيرة في جوانب أخرى من الارض Lao-tze في الصين الكبرى ،

وزرادشت في أرض فارس ، وظهر كتاب الابنيشاد المجهولون في الهند ، وظهرت رسائل أشعيا في المنفى الاسرائيلي ، ظهر هذا كله في القرن السادس قبل الميلاد ، كان العقل الانساني في حركة ابتداع كامل في مجالات الارض ، بعيدا وقريبا ولم يكن هنا أثر ومؤثر ، أو صلات واتصالات ، حتى نقول ان سريان الآراء قد أثر هنا وهناك ، وأن تلاحما وتداخلا قد حدث ولا نقول ان ثمة أثرا غيبيا قد تدخل في البقعة الارضية فدفع هؤلاء وأولئك الى الخلق والابتداع ، ولكن نقول ان هذه الظاهرة الغريبة قد حدثت في القرن السادس بين أجزاء من الارض لا يتصل بعضها ببعض .

وفكر الشرقيين لا يعنيننا — ونحن نبحث تاريخ الفلسفة ونشأتها — لاني قليل ولا في كثير — انما نتجه الى اليونان الى فياسوفها الأكبر هرقليطس — لنرى كيف تكون مذهبه ، وأي المؤثرات أدت اليه ، ولنضع أصول المذهب العجيب ، الذي أثر فيما بعد ، في جمع من الفلاسفة ، تأثيرا لا يقل عن تأثير أفلاطون أو أرسطو طاليس

وقد وصل التراث اليوناني الفاسفي او العلمي جميعه الى هراقليطس ، وسنستعيده — في ايجاز — لنرى الى اي حد اثر في فيلسوف «التغير»

لقد راينا من قبل كيف انشد هزيود في الاعمال والايام اناشيده . وكذلك الأشعار الهوميروسية ، وما في كل هذه من ومضات فلسفيه ، وأن أورفيوس وأتباعه وتركوا وراءهم تراثا أيضا ، بقي منه أقوال وشذرات ثم كشف البحث العلمي الحديث عن صحائفهم ، وفيها اقوالهم المأثورة . ولكن لم يكن فيها تماسك عقلي ، أو منهج تمييز الصواب من الخطأ ، لقد اورد لنا افلاطون — منسوباً الى اورفيوس قوله « ان الله يقبض على مبدأ كل الاشياء الموجودة ونهايتها ، كما

يقع على وسطها ، ان هذا القول يحوى فكراً عميقاً ، ان تصورات المبدأ والنهاية والوسط لم تكن تحمل عند اليونان معنى زمانياً فقط ، بل ان لها معنى أخلاقياً ان المبدأ يحمل معنى الأصل ، والنهاية هى الغاية أو الكمال ، والوسط هو التوازن أو التناسب . ان هذا القول الأورفي ، هو الوحيد الذى تضمن معنى منهجياً ، ولكن التصورات الاحيرة أساطير وهمية ، لا تتضمن معنى عقلياً .

ورأينا كيف ظهر العلم الحق فى ايونيا . حين بدأ طاليس وانكسياندرس يضعون اسئلة جديدة فى طريق جديد . وقد اسماهم الكتاب الافدومون بالطبيعيين لانهم حاولوا تفسير الطبيعة بشكل معقول ان يضعوا كلمة ، او قانوناً . و اوجوس ، للطبيعة . وصاغوا لأول مرة فى تاريخ الفكر الانسانى السؤالين الفلاسفيين العلمية الخطيرين . ماهى المادة الاولى التى يتكون منها العالم ، وكيف تحدث التغيرات التى تظهر فى الوجود ، ان اهمية طاليس فى تاريخ الفكر الانسانى . لا فى نظريته الساذجة البدائية . ان جميع الاشياء هى تغيرات واستحالات الماء . بل لانه اول مفكر حاول تفسير العالم الطبيعى فى داخل العالم الطبيعى نفسه . فوضع السؤالين الهامين ، ماهو الشيء الحقيقى فى اساسه ، وكيف يحدث التغير ، هذا هو المنهج الذى ظفرت — كما قلت من قبل — به الانسانية منه .

واقدر رأينا ماذا فعل تلميذه العظيم انكسمندريس . لقد أجاب عن السؤال الأول بفكرة عن اللامتناهي ، عن وجود « مستودع لا محدود لجميع الكيفيات الكامنة ، الموجودة فيه » بالقوة ، على حد تعبير أرسطو ، ومن هذا المستودع الكبير ، يخرج الدفء والبرودة ، الصحة والمرض ، الضوء والظلام ، تفرج في أوقات معينة وأماكن معينة ومن ثم تمتص ثانية في هذا المستودع الكوزمولوجي للأعداد التي توجد فيه كل الأشياء كامنة فقط . أما السؤال الثاني فقد أجاب عنه انكسمندريس لإجابة بيولوجية من وجهة أخلاقية من ناحية ودينية من ناحية . « إن الأشياء تقوم بالتعويض ، وهي بهذا « تقيم العدالة فيما بينهم - طبقا لنظام الزمن ، لقد كان هذا تفسيره للتغير من كيفية إلى أخرى ، إذا نظرنا إلى الأمر من الناحية البيولوجية ، وجدناه يمثل التغير بالكائن الحي ، إنه ينمو ، وينتج ، ثم يموت ، وكذلك كل الكيفيات ، إن حرارة الصيف تأتي إلى الوجود وتصل إلى أوج شدتها ، ثم تنتهي بعد زمن ملائم ، غلبة الطريق ، للكيفية المضادة ، لبرد الشتاء ، التي تتناوله نفس الدورة . أما في الناحية الدينية الأخلاقية ، فإن الموقف يفهم خلال الفكرة اليونانية البحتة Hy BRIS والتي يمكن ترجمتها بتأكيد الذات الصارخ ، أي تأكيدها تأكيذاً متغالياً فيه ، إن هرقليلس يبحث خلال خياله للميثافيزيقي عملية تأكيد الذات مع تقيضها أو نقيضها وهو القضاء على الذات ، الواحدة تتضمن الأخرى ، أو الواحدة تعقب الأخرى ، وهذه العملية لا تحدث فقط في الناحية الأخلاقية ، بل على غرارها تحدث جميع الماهيات للموجودة . إن ضوء النهار يؤكد نفسه بأن يوجد خلال ساعات هدوء كافية لهذه العملية ، ثم عليه بعد أن ينسحب شيئاً فشيئاً اظلمة الليل التي تكون في حالة كامنة ، ثم تندفع شيئاً فشيئاً في الظهور ، حتى تبلغ ذروتها ، وهكذا الوجود كله .

لقد كان انكسمندريس مبشرا بمذهب هرقليطس في التغير ، في ناحيتين ،  
لقد تكلم انكسمندريس عن التغير في حدود كيفية لأنه لم يفهم التغير ، كما يفهمه  
العلم الطبيعي الحديث بأنه أولا حركة مكانية ، يمكن قياسه ، أو أنه ثانيا بعد  
مكانى ، بل التغير عنده هو اختفاء كيفية محسوسة ومدركة ليحل محلها ضدها  
أو عكسها ، كأن تشعر بالدفء أو بضوء مرئى أو بصوت مسموع ، ثم يعقب  
هذا البرودة أو الظلام أو السكون. فالتغير هو من أتولوجى من الضد إلى الضد ،  
من حالة مدركة وجودية إلى ضدها . وفي المكان الثانى يدرك انكسياندريس  
العلاقة بين الضدين كأنها تعاقب زمنى ، تمثل دورة أو مبدأ منظوما إلى حد ما  
و طبقا لنظام الزمن ،

والفيلسوف الثالث المطلق الذى أثر فى هرقليطس هو انكسيانيس ، وقد قدم  
لنا فكرتين تصله بهرقليطس أما أولاها : فهو قوله : كما أن نفوسنا لكونها  
هواء تمسكتنا جميعا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالكون كله . . وأما قوله  
الثانى الذى أثر فى هرقليطس - بل وفى للفلسفة كلها من بعده ، فهو استخدامه  
للتصورات الكمية فى العلم الطبيعى ، وتفسيره للتغير طبقا لنظام تنابعى متسلسل  
فكل حادثة فى الطبيعة إنما هى نتيجة وعرض فى الوجود لتكاثف الهواء وتخلخله  
التخلخل ينتج نارا - والتكاثف فى أطوار متعاقبة ينتج سحابا وماء وطينا وأرضا  
وصخرا . وهذا يشبه تماما ما ستراه منذ هرقليطس ، الطريق إلى أعلى ، والطريق  
إلى أسفل . ويتساءل الأستاذ هويل رايت إذا كان انكسيانيس قد أثر فى  
هرقليطس ، أم أن الفيلسوفين أخذا من مصدر واحد ؟ .

ثم يأتى فيلسوف أيونى آخر ، ليس من ملاطية كما رأينا ، ولكن من المحتمل



أيضا أنه أثر في هرقلطس . وهو اكسانوفان . وكان اكسانوفان من جبل يسبق هرقلطس ، وقد قضى حياته متنقلا - كما ذكرنا ينشد أشعاره - ذات الصبغة الدينية والفلسفية . وقد كانت أشعاره في غاية الوضوح ، تختلف اختلافا بينا عن أشعار هرقلطس لكنها تتضمن نفس المرارة التي تتضمنها أشعار الأخير ، وعلى الخصوص - حين يهاجم الاثنان العقائد الخماء . هاجم اكسانوفان الآلهة الأليمبية . هاجم الآلهة المتجسدة واعتبرها خرافات ، ولكي يتخلص الانسان من حماقة هذه التصورات الحوشية الغريبة ، عليه أن يسمو إلى تصورات عليا خالية من الصفات العرضية والتوافه ، وانعكس الذات عليها . وقد وصل اكسانوفان إلى فكرة إله واحد إلى حد ما ، حين أعلن د هناك إله واحد ، هو الأعظم بين الإلهة والناس ، لا يشبه الموجودات الفانية لا في الصورة ولا في الفكر ، وإذا كان هذا الواحد السامى هو أعلى من الموجودات الفانية ، فهو يحوى الفكر والإدراك ، لأن ماهية لا يتحقق فيها الشعور لا يمكن أن تحوى الالهية ، وهو لا يستند في هذا على أعضاء أو آلات د إنه يرى بكيته ، ويفكر بكيته ، ويسمع بكيته . ولا يلجأ إلى خارج لكي تظهر الموجودات ، إنه يكمل كل شيء بمجرد فكرة ناتجة من عقله . إنه المبدأ الاسمى للوجود الذي يسكن في وسط التنوير والتعدد . كان لاكسانوفان الفضل الأكبر في أنه خطا خطوة أصيلة نحو تصور إله خال من الصفات الانسانية .

لقد اعتبرنا اكسانوفان مباشراً بالمدرسة الإيلية . وهذا حق ، ولكن هل يمكن أيضا اعتباره مكلا للمدرسة الأيونية ؟ إن فلاسفة ماعلية تناولوا المشكلة الفلسفية خلال الطبيعة ، وهذا فيلسوف أيونى ، يتناولها خلال المشكلة الدينية . والآن ترى ما يأتي . إن المشكلة الميتافيزيقية أو الوجودية - وضعت

### مشكلة الوحدة ومشكلة الكثرة .

والآن . . . نتمنى نحو مدرستين فكريتين هامتين عاصرتا هرقليطس، وبحسناهما من قبل بحثنا مستفيضا وهما الفيثاغورية والإيلية ، هل أمرتا في هرقليطس . فمن الثابت أن المدرستين قد وصلتا إلى أوج مذهبهما ، بعد وفاة هرقليطس . ولكن من الثابت أنه قد عرفهما عن طريق غير مباشر .

يرى الأستاذ هريل رايت أنه لا يوجد احتمال أو دليل أن هرقليطس قد تآثر تأثراً مباشراً بفيثاغورس . حقا أن هناك ملاحظتين في كتابات هرقليطس تشيران إلى أنه قد سمع عن فيثاغورس . ولكن الملاحظتان مشكوك في صحة نسبتهما إلى هرقليطس ، حتى إذا أثبتنا أنهما له ، فإنهما يدلان على أنه لم يفهم فيثاغورس وأنه لا يشعر بحوه بأى الحطف، لانحوه ولا نحو تعاليمه وأتباعه .

ثم أن تعاليم فيثاغورس قد ظهرت في إيطاليا ، في مدينة كروتونا الصغيرة حيث أنشأ فيثاغورس — كما نعلم — أخوة فلسفية لأول مرة في تاريخ الفلسفة، ومع أنه من المرجح أنه كان أكبر سنا من هرقليطس ، إلا أنه ليس من المرجح أن تعاليمه قد وصلت إلى أيونيا خلال أعوام أو عقود قليلة من الزمان . لقد كانت هذه التعاليم مربية ، وقد أفضيت حقا ، فيما بعد ، ولكنهما لم تعرف علانية أول الأمر . وأخيراً — إن الرجلين كانا مختلفي المزاج اختلافا كاملا، أقيم مذهب فيثاغورس على مذهب صوفي، ورياضي وكوزمولوجي، وموسيقى وكان مذهبا جماعيا بلا شك . يتلصق أصوله من أسرار وتقاليد قديمة، هل، كان يقبل هرقليطس — ذو المزاج الحار والفردى، أى تعاليم من أى إنسان آخر ، لقد كان هرقليطس موغلا في الفردية ثم هناك أيضا أثر قديم يقول إن هرقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغورى

هيباسيس . ولسكن هذا غير ثابت تاريخيا . ان هناك بعض المؤرخين القدامى يرون أن هيباسيس قد عاش بعد هرقليطس وأكثر من هذا أن يامبلخيوس ينكر في كتابه حياة فيثاغورس د فيثاغورية ، هيباسيس إن من المؤكد أن هيباسيس كان في وقت من الأوقات عضوا في أخوة فيثاغورية ، وأنه كان يمتدح كهرقليطس أن الكون في حالة تغير مستمر . وأن مادة الكون الأولى كانت هي النار

ولكن للمشكلة هل سبق هرقليطس ، وكان مبشرا له ، أما أنه أخذ هذا القول منه ، أو بمعنى أدق كان لاحقا له . أو أن التشابه كان عرضيا بين الاثنين ، إن النصوص لا توضح لنا شيئا من هذا . إن لبحث التاريخي لم يحسم المسألة .

وهنا تأتي مشكلة علاقة هرقليطس ببارمنيديس . وقد أثار اشكالا من التواريخ للمقارنة وأدت إلى اختلاف كبير بين مختلف مؤرخي الفلسفة قديما وحديثا .

فقد ذهب بعض الباحثين . إلى أن بارمنيديس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة والمظاهر أو الظواهر بعد أن نشر هرقليطس كتابه عن الطبيعة . وهناك دليلان تاريخيان يشبتان هذا : الدليل الأول من محاوره بارمنيديس لأفلاطون . ففي هذه المحاوره نرى سقراط — وهو في شبابه — يتحدث مع الشيخ المعجوز بارمنيديس وبما أن سقراط ولد عام ٤٦٩ ق م فلا بد إذن أن المقابلة قد تمت على الأرجح حوالي سنة ٤٥٠ ق م ولا بد إذن أن تكون فلسفته قد كتبت عام ٤٨٥ و ٤٧٥ ومعنى هذا أنها قد كتبت بعد أن أزدهر هرقليطس ، وكتب فلسفته . والدليل الثاني : فقرة كتبها بارمنيديس يشير فيها إلى هرقليطس ويحذر منه ، يحذر من جموع غير منظمة تقرر أن الوجود واللاوجود شيء واحد وليسا بشيء واحد في الوقت نفسه وأن طريق الأشياء أينما تكون هو د توتر بين المتضادات ، ومع أن تسليق يقرر أن هرقليطس لم يذكر في أى نص من نصوصه

أن الوجود والوجود شيء واحد ، ثم هي ليسا بشيء واحد ، وبالتالي لا يمكن أن يوصف بأنه د جمع غير منتظم ، ، واسكن من الثابت أن هرقليطس قد استخدم اصطلاح « التوتربين المتضادات » .

كل هذه هي حجج قوية تثبت ان بارمنيدس قد ازدهر بعد هرقليطس ، ولكن العالم المشهور راينهرت Karl Reinhardt ، حاول براءة نادرة من أن يثبت أن هرقليطس قد ظهر بعد عقدين من الزمن من ظهور بارمنيدس ، وأن نظريته في التغير الدائم هي كرد فعل لنظرية بارمنيدس : أن التغير وهم . إن بارمنيدس ، قد ظهر يقرر : أن النظرة العاقلة للعالم إنما هو في النظر إليه ، كساكن غير متحرك ، واحد ، ولا يمكن تفسير هرقليطس ، إلا أنه حاول نقص هذه النظرة فقرر - مقابلا لبارمنيدس ، أنه لا يمكن تعقل العالم إلا بالنظر إليه كتحرك وغير مساكن ومتعدد . ثم أخذ راينهرت يدلي بحجج تاريخية عميقة وأهمها ما يقوله ديوجانس اللايرمي الذي يقرر إن هرقليطس قد ازدهر في الأولمبياد التاسع والستين ( ٥٠٤ ، ٥٠١ ق م ) وكذلك بارمنيدس ازدهر في نفس الأولمبياد . فكأنما قد تماصرا . ولكن حجج راينهرت وتوار يخ ديوجانس اللايرمي لا تثبت أمام النقد التاريخي .

انتهت الدراسات الفلسفية التي ظهرت قبل هرقليطس إليه ، ويتحتم علينا ، لكي نعرف كيف عاجلها ، أن ننظر في نشأته ، وحياته .

لقد كان هرقليطس أيونيا . ولد ونشأ في مدينة أفيسوس الايونية ، وكانت تقوم في داخل أيونيا وعلى بعد ٢ ميلا شمال ملطية . وقد ذكر ديوجانس اللايرمي — كما قلت من قبل — أنه نبغ في الأولمبياد التاسع والستين — وهو يقابل على وجه التقريب ٥٠٤ — ٥٠٠ ق م . وهو ينتمى إلى أسرة قديمة ونبيلة . ويبدو

أنه ورث عنها منصبا هاما — مجتمع فيه الصفتان الدينية والسياسية ، ولكن طبيعة المنصب غير واضحة ، هل هو منصب الكاهن ، أو أنه منصب سياسي ، ولكن يتناول أيضا د الاشراف على القرايين في المعبد ، ولم يطلق الفيلسوف - ذو المزاج الحاد - هذا المنصب ، فتركه لأخيه الأصغر . ويقال إن طرد صديقه هرمودورس من الحكم - بواسطة حكومة ديمقراطية ، قد أشعله سخطا وكرهية مرة للناس ، وانعكس كل هذا في اعتكافه الفلسفي . وقد أضاف ديوجانس اللايرسي قصصا خيالية عن حياته وعن وفاته في كتابه د حياة الفلاسفة الكبار وآراءهم ، ومنها أنه مات بمرض الاستسقاء ، وأن الوفاة حدثت حين دفن هرقلطس نفسه في عين مائي في مريض للبقر محاولا علاج أزمة من أزمات مرضه كل هذه قصص غير صحيحة نسجها ديوجانس اللايرسي حول الكثيرين من الفلاسفة وخاصة هرقلطس . لعل ديوجانس استوحى هذه القصة عن وفاته في عين ماء من قول هرقلطس إن الموت للنفوس حين تصبح ماء .

وكان هرقلطس عنيدا ، كثيبيا ، متعرجا . وقد دعاه يوجانس د بمبعض الانسان ، وأن هذا قد قاده إلى أن يعيش في الجبال ، وأن يتقوت بالحشائش والجذور ، وأن معيشته هذه قد أدت إلى وفاته وعجلت بها . وسواء صحت هذه الرواية ، أو لم تصح ، فإنها دليل على خلق الفيلسوف . وهزاجه المتقلب الحاد ، وكرهيته للناس وعزله . ويرى الاستاذ هويل رايت أن هرقلطس لم يكن على الاطلاق محبا للجماعات ، وقد عبر عن هذا كثيرا فقد ذكر أن رجلا واحدا يساوى عنده عشرة آلاف ، إذا كان من الطبقة الأولى من الناس كان يشمر إذن بقيمة الرجل الارستقراطي ، وأن حركاته وأفعاله تتحرك وتمتلك .. بشعور مسافة البعد .

إنه الملهم الكبير لنشئه في كلامه عن الرجل الارستقراطي . ويرى بعض مؤرخى الفلسفة ، أنه كان متشائماً ؛ ويقارنون بينه وبين شوبنهاور . ولكن هويل رايت يرى أن هذا خطأ بالغ . إن التشاؤم سواء أكان فلسفة أو مجرد مزاج يذهب إلى أن في العالم شراً أكثر من الخير ، وأن الشر هو أكثر حقيقة وواقعية وهذا ما لم يعلنه هرقليطس . إنه لم يعلن هذا على الاطلاق ؛ وإنما أعلن فقط أن الشر والخير جانبان من نفس الحقيقة . كالأعلى والأسفل والجمال والقبح والحياة والموت ، وأن على الرجل الحكيم أن ينظر إلى جانبي الصورة معاً فلا يأخذ بالجانب المظلم فقط أو المظلم فقط .

والآن إلى كتابة : فقد ذكر ديوجانس اللايرسى أن هرقليطس كتب كتاباً واحداً . وهذا بما لا شك منه ، ويذكر أن اسم كتابه هو الطبيعة أو في الطبيعة ، وأنه ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الوجود ، والسياسة ، واللاهوت . ويذكر أيضاً أنه أملى كتابه في معهد أرتيميس ، وأنه أودع نسخة منه هناك ، وأن هذه كانت عادة اليونان القدامى . وقد كتب الكتاب في لغة صعبة غير سهلة وكان من الصعوبة فهمه ، ولذلك لقب هرقليطس بالمظلم والغامض والمفزع ويبدو أنه كان يشعر هو نفسه بأنه كان غامضاً في أسلوبه .

ولكن لم فعل هذا . اختلفت الآراء في ذلك ، على أنه من المحتمل أن يكون ذلك للأسباب الآتية :

( أ ) كان هذا الأسلوب هو السائد في عصره

( ب ) حوادث ذلك العصر ، فائز النهضة الدينية ، جعلت الكثيرين يكتبون في أسلوب رمزي أو تنبيء .

(٣) كان هذا العصر هو عصر الفرديين، وكانوا ياجأون إلى العزلة والتوحد فكانت كتاباتهم لعلتهم، وكان هرقلطس واحداً منهم ، ومن أقواله المأثورة « إذا هم الناس بالبحث عن الذهب ، فقد يجدونه ، فإذا لم يفعلوا ، فليكتفوا بالقش » .

ويرى ديوجانس اللايرسي أن الغموض الذي ساد كتابات هرقلطس كان لغرض : هو أن يحول دون قراءة هؤلاء الذين لم يكتملوا عقليا ، فلا بد لمن يقرأه أن يكون على حظ من الفكر والحسنة ، وأن ينفق مجهوداً عقليا في تفهمه « أما ثيوفرسطس فيرى أن مزاج هرقلطس المتقلب كان يقوده أحيانا إلى تناقض وغموض وإبهام في التعبير » .

ويرى الاستاذ هويل رايت أن الفقرات الباقية من الكتابات هي جمل قصيرة ، ولذلك ليس لدينا شاهد مباشر يدلنا على كيفية تنظيم الكتاب ، مع ما تحتويه هذه الفقرات الباقية من عمق .

ولعل هويل رايت يشير إلى تقسيم الكتاب إلى الأجزاء التي عرف أن الكتاب قد قسم إليها : الوجودي ، والسياسي ، واللاهوتي .

وحقا إن هناك شكاً كبيراً في أن التقسيم من صنع هرقلطس نفسه ، ولكن يبدو أنه وصل إلى الرواقين في هذه الصورة .

## فلسفة هرقليطس

### الكلمة - ١

هل عرف هرقليطس حقا الكلمة بمعنى الوجود . لقد افتح فلسفته بتلك العبارة « إن من الحكمة ألا تستمعوا إلي » ، بل أن تستمعوا للكلمة ، وأن تعترفوا أن كل الأشياء واحدة ، فإلى هذه الكلمة وما صلة هذه الفقرة بفقرة أخرى هامة ، يقول فيها هرقليطس « ومع أن هذه الكلمة (الوجود) هي صادقة منذ الأزل ، فإن الناس عاجزون عن فهمها ، لا قبل أن يسمعوها ، بل أيضا بعد سماعها لأول مرة ، ومع أن الأشياء تتحقق مطابقة لهذه الكلمة ، إلا أن الناس تبدو وكأن لا تجربة لهم بها على الإطلاق ، وذلك إذا حكمنا عليهم في ضوء الأشياء والأقوال ، كما أفعل الآن أنا ، إن طريقي إن أميز كل شيء طبقا لطبيعته وأن أصنّفه طبقا لفعله . أما الآخرون فهم على العكس من هذا يسيطر عليهم النسيان وعدم الاكتراث — بما يجرى حولهم وفيهم — في أوقات صحوهم ، كما لو أنهم نيام . »

وقد اختلف الباحثون في تفسير هذه العبارات .

يذهب برناب إلى أن الكلمة هنا معناها كلمة هرقليطس ، أى ما يقوله هرقليطس ولكن هناك رأى معارض ، بل إنه رأى قديم للفيلسوف التجريبي الشاك سكستوس امبريقوس يقرر أن هرقليطس « يؤكد أنه بمشاركتنا للكلمة (الوجود) العامة والالهية ، نصب عقلين ، وهذه الكلمة هي مقياس الحقيقة بل إن الفقرة التي يقول فيها هرقليطس « لا تستمعوا إلي بل إلي الكلمة » ، لدليل على هذا — وما يؤيد رأى سكستوس امبريقوس ، شاهد معاصر لهرقليطس هو ابيخارمس السرقسطى ( فقد ازدهر من عام ٤٨٠ إلى ٤٧٠ ) وقد كان ابيخارمس مؤلفا



لروايات كوميدية ، ولكنها كانت تتضمن أحيانا معاني فلسفية ، وقد ذكر أن هناك قانونا د لوجس ، الهيا ، يد كل لإنسان بطريق حياته ونموه .

ومن المحتمل أن يكون هرقليطس قد آمن بوجود الوجود وأنه هو الحقيقة الموضوعية ، التي تسمو على الناس ولكنه اعتبر نفسه ، الملمهم والمبشر بتلك الحقيقة . وقد تعود كتاب اليونان الأقدمون أن يعزنوا أنهم يتكلمون عن وحى ، وأنهم ينطقون به . وأنهم أبواق الحقيقة د المشتركة ، د العامة ، ولكن نادرا ما يصل الناس إلى هذه الحقيقة ، بسبب أنهم لا يجارلون استخدام الملاحظة والتأمل .

ونرى أيضا أن بعض الباحثين يذهبون إلى أن هرقليطس صوفي ، أو على الأقل أن هناك نزعة صوفية في مذهبه . وهذا خطأ ، إن منهج الصوفية يستند على حركة جذب ، يتخلص الإنسان فيها من حواسه . وأن يشارك الإنسان الصورة الالهية ، بأن يصبح الهيا ، وهذا ما لم يقصد هرقليطس ، إن هرقليطس — يطلب من الناس ، أن يفتحوا عيونهم ويصيخوا سمعهم ، حتى يتمكنوا من معرفة العالم الذي نعيش فيه . بل إن هرقليطس يقرر أننا في النوم وحالة الجذب لا نرى شيئا سوى الأحلام والرؤى . وهو هنا ينقد الفيثاغورية .

حقيقا إنه — كما يقول هيبوليتوس — ، يفضل الانسجام الخفى وأنه خير من الانسجام الظاهر — ولكن هرقليطس يربط بين الاثنين ، ويراها صورة للحقيقة الواحدة . ثم إنه فقط يجد الانسجام الخفى ، لقوته ، ولكنه يقرر أن الانسجام المعروف للإنسان هو الأفضل .

## فلسفة هرقليس

### السميلان العام - ب

ولكن كيف تصنف فلسفته؟ ما هو جوهرها، ما هي نقطة البدء التي تبدأ منها: أو بمعنى أدق أى فكرة أولى أوحى إليه بها الكلمة، سواء كانت للكلمة كلبته أو اللاجوس الالهى الأكبر، إن القول بأن فكرته الأولى، هي النار، منها بدأ، وأقام عليها المذهب كله، قول لا يقف أمام النقد العلمى، لقد ذهب الأقدمون إلى أن هذا كانت فكرته الأولى، ولكن كانت الغاية من هذا فقط وضعه فى إطار المدرسة الايونية الطبيعية، ولكن تناسى الأقدمون، أنه كان فى الوجود فلاسفة آخرون غير طاليس وانكسمندرس وانكسيانس، وبأن فيلسوف أيونيا ذا الثقافة الرفيعة، والمزاج الحار، لم يجعل محور فلسفته، إبدال عنصر الوجود بمنصر، وإنما كان عليه إن يواجه مدرسة كبرى — هي مدرسة إيليا، ثم تأتى بعد ذلك الفكرة الأخرى بأن جوهر فلسفته هي قوله بالتنازع بين الاضداد، وقد ذهب برنت إلى هذا. وأيد فكرته بأن التنازع بين الاضداد كان هو مركز الدائرة فى فلسفة هرقليس، أن الرجل كان يبحث عن الحقيقة التى هي ظاهرة وعامة للناس، ولكنهم لا يستطيعون النفاذ اليها، لجهلهم ولعكسهم ولعماء إدراكهم، وأن هذه الحقيقة هي أن الأشياء التى تبدو متكررة ومتضادة هي واحدة وأب الواحد متعدد أيضاً؛ ومن هنا ينتج أن الحكمة ليست هي معرفة الأشياء المتعددة، بل هي إدراك الوحدة الداخلية للمتضادات المتحاربة. ويستند برنت على شاهد قديم هو فيلون الفيلسوف اليهودى الذى يذكر أن اليونان يذكرون عن فيلسوفهم الكبير هرقليطس، إنه يقول أن الاضداد واحدة. وأن الواحد إذا انقسم،

تظهر الاضداد ، وأن الفيلسوف يدل بنفسه أنه وصل إلى اكتشاف جديد ، ويرى  
برئت أن هذا هو اكتشاف هرقلطس الأكبر .

وبما لا شك فيه أن الائتلاف بين المتضادات وحراهما كان اكتشافا فلسفيا  
كبيرا لهرقلطس في تاريخ الفلسفة ، وأن هرقلطس اختلف مع سابقيه — أفصدي  
الايونيين والفيثاغوريين — الذين حاولوا أن يفتشوا عن الوحدة خارج الكثرة  
والاضداد ، هو وحده أول من وجد الوحدة في الاضداد والاضداد في الوحدة .  
ثم أننا نسرى هيجل يعلن أن وحدة الاضداد عند هرقلطس وحدة منطقية ،  
وأنه تأثر بها في فاسفته وأن فكرته في أن المركب يحوى الضد ونقيضه هي صدى  
لهرقلطس ، بالرغم من كل هذا ومن أهمية فكرة احتواء الواحد ونقيضه ،  
فإن جوهر فلسفة هرقلطس هي التغيير — أو بمعنى أدق السيلان العام مقابلا —  
للنظرية الايلية في السكون العام .

ولقد ترك لنا هرقلطس النصوص الآتية تعبر عن فكرته في السيلان العام .

١ — كل شيء يسيل ، ولا شيء يبقى . كل شيء يترك مكانه ، ولا شيء  
يبقى ثابتا .

٢ — لا يمكنك أن تنزل انهر نفسه مرتين ، فإن مياهها أخرى تسيل باستمرار .

٣ — إن الأشياء الباردة تصير دافئة ، والدافئة تصير باردة ، وأن الشيء  
الرطب يجف ، والجاف يرطب .

٤ — في التغيير ، تجدد الأشياء الراحة .

٥ — الزمن هو طفل يحرك لعبة في يده ، والقوة الملكية هي قوة طفل .

٦ — الحرب هي أب الأشياء وملئها ، وهي التي أظهرت البعض كآلة  
والبعض كبشر ، والبعض كأحرار والبعض كمبيد .

٧ — ينبغي أن نفهم أن الحرب هي الشيء المشترك وأن التنازع عدل ، وأن كل الأشياء تأتي لتذهب خلال التنازع .

٨ — أخطأ هو ميروس حين قال : لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر . إنه لو حدث هذا ، لتوقفت الأشياء كلها عن الوجود .

يرى هو ويل رابت أن فرض التغير الدائم هو فرض قديم في الفلسفة ، ففي طريقنا العادى في الحياة نرى التغير وأن كل شيء يتغير ، ولكن هذه القضية كل شيء يتغير إنما تعبر فقط عن نصف الحقيقة ، فبالرغم من مظاهر التغير البادية في كل شيء ، نرى أن هناك شيئا باقيا وثابتا ، نرى خلال كل شيء يتغير حقيقة بسيطة ، وهي أن الأرض باقية كما هي ، وتحدث الحوادث وتنزل النوازل ، ولكن السماء هي السماء . وجاءت فلسفة هرقليطس تعلن أن التغير كلية نسبية . وأن ما ندعوه سكونا هو تغير بطيء أو تغير في رداء خفى ، وأن كل مركب إنما يتحال تدريجيا إذ أمعنت النظر فيه ، وسرحت فيه مخيلتك . كل شيء يأتي ويذهب . ويحدث هذا بنسب مختلفة . وليس معنى قول هرقليطس « إن كل شيء بسيل ، ولا شيء يبقى » أن كل شيء يتغير فجأة أو أن كل الأشياء تبنى مرة واحدة ، إنما يحدث هذا بنسب مختلفة في شكلها الظاهرى . وليس معنى أن شيئا يبقى أكثر من شيء ، أن هناك ثباتا ، بل كل شيء يأتي إلى نهاية ، إن أكثر الأشياء سكونا فيه تغير خفى .

وأميز مثاله لتغير عند هرقليطس (١) سيلان النهر تظن أنك ينزل النهر الواحد والمياه الواحدة مرتين ولكن هذا خطأ . فالنهر دائما في سيلان ، والماء لا يبقى على حال (٢) النار — أكثر الأشياء تغيرا بين الأشياء الطبيعية .

ويذنبى أن نلاحظ أن هرقليطس لم يصل إلى هذا عن تجربة علمية ، بل هو

ينظر إلى المسألة نظرة انتولوجية فلسفية . ولم ينظر إلى التغير نظرة كمية ، كما نرى نحن الآن . بل بنظرة كمية . كما أن التغير عنده ليس من حالة إلى حالة ، حقا أنه عرف هذا النوع من التغير ، عرف أن الشمس ساعة الغروب ، تنتقل من اللون الأزرق إلى اللون الوردى — وليس الأزرق والأحمر الوردى متضادان ، واسكنه لم يأبه بهذا . أن التغير عنده هو تغير ضد إلى ضده . التغير من الرطب إلى الجاف ومن الجاف إلى الرطب .. الخ .

ولكن ما الذى يقصده هرقليطس بالقول: إن الرطب يصبح جافا ، والبارد يصبح دافئا ، هل يقصد إن الرطب يكتسب ، بالضرورة صفة الجفاف .. والبارد يكتسب صفة الدفء . إنه لم ينتبه إلى وجود الشيء الثالث ، الشيء الثالث هو محل الكيفيات ، الذى يكتسب البرودة والدفء ، والرطوبة والجفاف . إنه لم ينتبه إلى المادة — مادة أرسطاطاليس مثلا . إن الشيء الوحيد الذى سيطر على هرقليطس ، أن كل شيء يتغير إلى ضده ، حتى الآلهة وانصاف الآلهة يتغيرون إلى شيء ما ، أو بمعنى أدق إن إسما إلهيا يحتوى عملية تنظيم ، كما يحتوى عملية تدمير والحرب وزيوس شيء واحد . إن الشقاق — أو للتغير — هو الشرط النهائى لكل شيء . والشقاق أو الحرب هو الله والشيء الاسمى هو الحرب أو التوتر ، والسلام والسكون هما تنازع في حركة بطيئة .

ولا شيء يأتى عن نظام ، إن الوجود أتى فقط بصدفة ، القوة المملكية الإلهية هي قوة الغلام ، بيده وجودنا ، إنها لعبة فحسب . لقد أتى الوجود اعتباطا ، ولكن هناك نصوص أخرى تقول « إن الأشياء حدثت كما قدر لها أن تكون ، كيف نوفق بين هذا أو بين بينها والقول : إن القوة المملكية الإلهية في يد طفل . إن النص الأخير يتضمن أن هناك ضرورة . إن التوفيق بين الاثنين في غاية

الصعوبة ، ولكن إنه يمكن . إن السكون ليس في يد آلهة أو أناس ، إنه حدث  
صدفة خارج إرادة الالهة أو البشر ، ولا يتدخل فيه لا هذا ولا ذاك ، وهو لعبة ،  
لقوة خفية ، سواء أوجدتها اعتباطا أو لم توجد لها ، فإنها توجد ، كما قدر لها .  
ولكن المشكلة لم تحل .

## ١٤ - فلسفه هيرقليطس

### ٢ - عمليات الطبيعة

ولكن إذا كان جوهر فلسفة هيرقليطس : السيلان العام والتغير المتصل فهل ينكر الوحدة ويرفضها رفضاً باتاً ؟

إن فيلسوف أيونيا لم يذهب إلى ما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون الذين ردوا الموجودات إلى أصل واحد وجعلوها مادة التغير ، ولكنه بعد ذلك لم ينكر الوحدة في العالم وإن كانت وحدة صيغت من اتحاد الأضداد فكل الأشياء صادرة عن الواحد ولكن حقيقة وجود الكثرة أدنى من وجود الواحد ذلك أن الطبيعة تحب أن تتخفى ، وكل الأشياء صور للنار ، وفي الإشارة إلى النار - وحدة المتغيرات - يقول هيرقليطس :

This universe, which is the same for all, has not  
هذا العالم - وهو واحد بالنسبة للجميع - لم يخلقه إله أو إنسان ،  
been made by any god or man, but it always has been,  
ولكنه كان منذ الأزل ، وهو الآن كائن ، وسيكون أبداً ناراً خالدة تشتعل  
is, and will be, an ever lairing fire kindling itself by  
بِحساب وتخبو بحساب .

regular measures and going out by regular measures.

وقد فطن أفلاطون إلى أن هيرقليطس ينشد الوحدة بعد أن جعل جوهر

---

(١) كتب أحد صيحي الفصول الخمسة التالية .

فلسفته و السيلان العام و و التغير المتصل ، ، إذ يشير إليه في محاوره السوفسطائي بقوله و ولكن هناك فيلسوف أيوني في عصر متأخر وفيلسوف صقلي وحدا بين الكثرة والوحدة وأن الحقيقة تشملهما معا ... وهيرقليطس هو المقصود بالفيلسوف الايوني كما أن أنبادوقليس هو المقصود بالفيلسوف الصقلي.

ولكن هل يقصد هيرقليطس بالنار معنى حسيا طبيعيا أم مجازيا رهزيا ؟ ليس هناك من رأى متفق عليه في هذا الصدد ، أما أرسطو فقد أشار في كتابه السماء إلى هيرقليطس كواحد من الفلاسفة الطبيعيين الذين يردون الموجودات إلى أصل واحد . الماء أو الهواء أو النار ، وإن كان لم يذكره بالإسم إلا أنه المقصود بالنار ، ثم هو أيضا في كتابه ما بعد الطبيعة يذكر رأى هيرقليطس بعد انكسبائس ليقابل بين النار والهواء ، ويذهب شراح أرسطو كالاسكندر الأفروديسي يذهبون إلى هذا الرأى عن هيرقليطس فالنار أصل أول وعلّة مادية للموجودات ، ولعل بعض النصوص المنقولة عن هيرقليطس تسند حججهم :  
تحيي النار بموت التراب ، والهواء بموت النار ، والماء بموت الهواء والتراب بموت الماء

. هناك تبادل بين الأشياء والنار وبين النار والأشياء كما أن هناك استبدال السلع بالذهب والذهب بالسلع .

. الصور التي تتحول إليها النار . أولا البحر ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أحاصير ( أو وميض لبرق lightning flash ) ويذهب تشمولر Teichmuller إلى ماذهب إليه أرسطو وشراحه فليس هيرقليطس في رأيه إلا واحدا من الطبيعيين الأوائل قال بالنار مفضلا إياها على ماء طاليس وهواء انكسبائس لأنها أنقى وأطهر ولأن مقامها المعتاد يصمد إلى السماء العليا حيث



لا رطوبة وحيث الشمس بضوئها المتوهج (١) .

غير أن الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم اشينجلر عارضوا هذا الرأي وفهموا  
د نار ، هيرقليطس فيما يجازيا رمزيا ، فللنار من الخصائص ما يمنحها صفة  
الرمزية كالضوء والبرق والدفء والمقدرة الهائلة على إحداث التغيير في الأشياء ثم  
قدرتها الفائقة على الاندلاع والانتشار ، ولعل صفتها الانطولوجية الأولى صلتها  
بالتغير المستمر .

والواقع هناك نصوص لا تفيد المعنى الحسى الملبوس للنار :

. توجه الصايقة ( النار ) كل شيء .

. إنها تفرق وتجمع ، تتقدم وتراجع .

ليست النار إذن مجرد شيء محسوس ملبوس ، لأن هيرقليطس فد اضفى عليها  
خصائص عقلية مجردة فهي مستولة عن تدبير العالم ، والروح الانسانية ليست  
إلا نارا كليا كانت أكثر جفافا كانت أفضل وأحكم ، ولم يفصل هيرقليطس بين  
الانسان وبين العالم ، بل الانسان عالم صغير ، بهذا الفهم لا يكون هناك  
فاصل بين العمليات النفسية كالذكاء وبين العمليات الكيماية الناتجة من فعل النار ،  
بل إن هيرقليطس يخاضع على النار صفات الكائن الحى كقوله : أطوار النار النهم  
والشبع ، فليس ما فى العالم من موجودات إلا وقودا يحترق أو دخانا ينطلق  
والعالم كله كجوى ماء يتدفق .

ولسكن كيف يحدث التغير؟ يتم التغير عن طريق فعلى النار : الاشتعال  
والانطفاء ، فالنار الكونية تشتعل وتخبو وفقا لمقاييس منتظمة وايست النار

---

(1) P. Wheelwright ; Heraclitus

مادة التحول فحسب ولكنها توجه التحول وتدير العالم . والعمليتان ( الاشتعال والانطفاء ) يتبان في وقت واحد عن طريقين أحدهما نازل والآخر صاعد ، أما الطريق النازل فبعض النار يتحول إلى ماء ومن الماء نصف يصبح ترابا والنصف الآخر زوبعة بركانية أو وميض البرق وأما الطريق الصاعد فحيث يذوب التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء ترابا .

واللفظ اليوناني الذي يشير إلى ما تصير إليه الماء ليس هناك من مرادف له في اللغات الحديثة غير أن سنكا في حديثة عن أنواع الرياح يذكر ريحا تقذف بالهبب فهي إذن زوبعة نارية ولاكنها ظاهرة جزوية تتحد فيها الماء والريح والنار ، ويذكر لوكريتيس توضيحا لذلك أن هذه الزوبعة البركانية نادرا ماتحدث على الأرض ولكن في البحار المنتسعة حيث تلعب الماء دورا وسطا بين للتراب وبين هذه الزوبعة البركانية .

أما في الطريق الصاعد إلى النار فيتحدث هيرقليطس عن ذوبان التراب إلى ماء وعن تبخر الماء في تحولها إلى نار ، ومن الملاحظ أن هيرقليطس لم يستخدم لفظي التخلخل والتكاثف لدى انكسيانس ، وإنما يذكر الاحتراق والتبخر ، والتجمد والانصهار ، وليس هناك ما يمنع استخدامه لبعض الألفاظ الشائعة في التجارب العملية وإن كانت نظريته - كسائر نظريات الفلاسفة اليونانيين - تأملية فلسفية بحتة .

ولكن هل الطريقان الصاعد والنازل يتضمنان ثلاث مراحل أو أربع ؟ أو بالأحرى هل أشار هيرقليطس إلى الهواء ؟ لم يشر هيرقليطس صراحة إلى الهواء كمرحلة من مراحل التحول ولكنه مع ذلك في بعض النصوص يشير إليه : د في موت النار ميلاد الهواء وبموت الهواء ميلاد الماء ، فهيرقليطس لم

ينفعل الهواء تماما ولكنه يذكره خصوصا بصدد الحديث عن الروح الانسانية .  
ولا يفسر هيرقليطس كل شيء . بفعل تحول طبيعي كجاني ، بل إنه يذكر  
عن الحيوانات أنها تسلك وفقا لدافع داخلي و يساق الحيوان إلى المرعى  
ياضرب ، وهو لايعنى بالضرب هنا السوط وإنما تولد الحيوانات وتسكبر  
وتموت إطاعة لإرادة قوة مدبرة - دون أن يعنى بالطبيعة الحال إلهام شخصيا -  
هذا الدافع الحيواني وسط بين النشاط التاري الذي تخضع له الكائنات في العالم  
الطبيعي وبين اتقاد العقل الواعي لدى الإنسان، حين يستمع إلى اللوغوس، ذلك  
تعليق أحد أتباع أرسطو على النص (١) . هل هذا ما عناه هيرقليطس حقا ؟ إن  
برتراند رسل لا يرى في النص إلا مظهرا لاستعلاء هيرقليطس على الناس واحتقاره  
لهم إذ في نص آخر يقول : الحير تفضل التبن على الذهب (٢) .

هل للمليات الطبيعة هذه نهاية ؟ يشير بعض الملاسفة إلى أن هيرقليطس  
قال بالاحتراق العام للعالم سواء أ كان الاحتراق نتيجة عودة جميع الموجودات  
إلى أصلها الأول من النار أم أنه احتراق عام لكل الكائنات تنتهى إليه ، إلى هذا  
الرأى ذهب أرسطو وشراحه الذين ذكروا عن هيرقليطس قواه بنهاية للعالم في  
كارثة مدمرة واحتراق عام ليعت من جديد عالم آخر في مسالة لانتهى من  
الدمار الشامل والبعث، الجديد ، ولكن يبدو أن هذه فكرة منطوية قال بها  
بعض أتباع هيرقليطس ونقلها عنهم أرسطو ثم أيدها الواقيون الذين  
كأوا يلائمون بين أقوال سابقينهم وبين نظرياتهم لاسيا هيرقليطس الذي ينفقون  
معه في كثير من الآراء. أما المحدثون فلا يميلون إلى ترجيح هذا الرأى عن

1 . p. Wheel Wrigh. Heraclitus p. 57

2 . Russell - History of western philosophy p. 60

هيرقليطس لاسيما أن النصوص التي تشير إلى أن كمية الوقود التي تشتعل بها النار تتساوى مع الدخان المتصاعد منها ثم إشارته إلى أن العمليتين من النار إلى التراب وبالعكس والتين تمان مما بحساب دون أن تعافى أحدهما على الأخرى كل ذلك أدى إلى إستبعاد نسبة نظرية الاحتراق العام أو السنة الكبرى إلى هيرقليطس .

## ١٤ — فلسفة هيرقليطس

### د — الروح الانسانية

فلسفة هيرقليطس محاولة لتفسير الوجود والكون ، فحديثه عن الروح لا يشذ عن الأسس العامة لفلسفته في التغير المتصل والسيلان الدائم ، بل الانسان جرم صغير أو العالم الأصغر (١) ، يتركب من نار وماء وتراب ، والنار حياة الانسان ، إذ حين تغادر الجسد فان التراب والماء لا يساويان شيئاً . والروح - حياة الانسان - لن تستطيع أن تكتشف كنهها أى الطرق سلكت لها ، وفي ذلك عمق مفزها ، ، ومع ذلك فالروح من أصل رطب أو أنها تبخر من شيء رطب ، ولا يفرق هيرقليطس بين عملية التبخر وبين التحول أو الانفجار إلى النار ، وهى إن شابهت الموجودات بتغيرها الدائم في طريقتين صاعد ونازل فإن لها خصائصها الذاتية ، لإنها أقل الأشياء جسمانية ، وحركتها ذاتية تلقائية وليسك بفعل قوة خارجية لها مبدأها الخاص في النمو تماماً كما تنتشر النار من مستنصر الشرر ، ولها خاصية الوجود مع إدراكها لوجودها (٢) .

وتشارك الروح سائر الموجودات في حركتها الدائمة ، فالروح الساكنة كشراب الشعير المقدس إذا لم يحرك تميل مواده إلى الانفصال ، كذلك الروح الساكنة لا بد أن تنحل ، وللروح كذلك طريقتان في الحركة أحدهما صاعد

---

1 — Burnet - Faerly Greek Philophilosophy p. 151

2 — Wheelwright - heraclitus

والآخر هابط إذ - كل الأشياء تتغير - الإنسانى منها والإلهى - صاعد هابط بالتبادل ، فالنار فينا تصبح ماء ثم الماء تراب ولكن لما كانت العملية الأخرى الصاعد تتم في نفس الوقت تبدو الروح - كسائر الأشياء - دون تغير .

### الموت والحياة :

وبالرغم من أن العمليتين الصاعدة والنازلة تتمان بانظمام فإن الإنسان عرضة لتأرجح بين النار والماء ، كل يطلب الغلبة والسيطرة ، وليست هناك روح يتم التوازن فيها بين الماء والنار إلى الأبد ، وفي غلبة أحدهما يكمن الموت ، فموت الأرواح أن تصبح نارا أو ماء ، غير أن الحياة والموت سواء ، من حيث أنه إن تغلبت الرطوبة على الجسم وغاصت الأرواح إلى الماء ثم التراب خرج من التراب ماء وتولد من الماء روح جديدة ففي موت إنسان ميلاد إنسان جديد وهكذا يتبادل الأحياء والأموات مراكزهم ، وهذا يصدق على الأرواح التى كان الموت نتيجة غلبة النار ، ويقدر هيرقليطس الدورة التى تحفظ التوازن بين الحياة والموت بثلاثين عاما أصغر فترة لكي يصبح الإنسان جدا (١) .

### النوم واليقظة :

بل إن النار والماء فى تأرجح أثناء حياة الإنسان ، النوم وليد الرطوبة من ماء الجسم حيث تخفت النار ، وبذلك نفقد اتصالنا بنار العالم ونفسحب إلى عالمنا الخاص ويقف الوعى والادراك ثم يعود التوازن بزياده النار الواعية فينا حين اليقظة وهكذا النوم واليقظة والموت والحياة كالشتاء والصيف كل منها يعقب الآخر وينتجه وفقا لمبدأ توتر المتضادات والصراع بينها .

### الاخلاق :

وطريق الروح إلى أعلى - إلى النار - حيث النور والجفاف أفضل من طريقها إلى أسفل - إلى الماء - حيث الرطوبة ، د فالروح الجافة أحكم وأفضل ، أما إذا انحطت فذلك حين ترتطب : وإن كانت النفوس (١) تلتذ في أن تصبح رطبة ، فالكسير يقوده غلام صغير أمرد يتبمه متعثرا لا يدري ، إلى أين يذهب لأن روحه رطبة . وهيرقليطس بذلك يربط بين حالة الوعي وحياة العقل وبين توقد جذوة النار في الانسان ، غير أنه قد أثار بذلك مشكلة أخلاقية خطيرة إذ كيف يمكن للتقييم الأخلاقي لنزعة الروح إلى أعلى بينا اتجاهها وميلها وفقا لقانون لا اختيار لها فيه ؟

هذا تناقض في فلسفة هيرقليطس بل لعله أشد جوانب فلسفته تناقضا وإن كانت غير متعذرة الحل في ضوء فلسفته (٢) ، فهي فلسفة تنظر إلى المشكلات نظرة كوفية فالاحداث الفردية التي يحكم عليها أخلاقيا أيا كان تقييمها ليس لها إلا قيمة مؤقتة ولا أهمية في النظرة العامة إلى الوجود بوجه عام حيث لا تستوى الصحة والمرض ، د وجميع الأشياء جميلة وحق وعدل بالنسبة للإله ، ولكن الناس يحكمون على بعضها بالظلم وبعضها الآخر بالعدل .

ومن أقواله :

• لن تسكون الأمور أفضل إذا حدثت وفقا لما يشتهي الناس .  
• كل خالد فان ، وكل فان خالد أحدهما يعيش بموت الآخر ويموت

بحياة الآخر

(١) اعلمظ باليونانية يعنى روح ونفس والنفس Soul. self & psyche

2 . Wheelwright Heraclitus p. 66

• لو محمول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف

• الأغيياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطبق عليهم القول المأثور • حاضرون

ولكنهم غائبون

• التمتعب داء مقدس

• ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا فان ذلك عسير حين تسترخى نحر •



## ١٤ - فلسفة هيرقليطس

### ٨ - في النظرة الدينية

وليست أهمية الروح في مجرد مادتها التي تهخرت منها وانشأت عنها ، ولكن في صلتها بالوغوس المقدس ، فتكون الروح واحة بمقدار مشاركتها في الوغوس أو الكلمة المقدسة تماما كفضيب الكهرمان يزداد احمرارا كلما اقترب من النار ، والوغوس مبدأ الحركة المتصلة والتغير المستمر ، هو معيار الحقيقة ، فليس سمو الروح في عزلتها عن العالم بل في اتصالها الوثيق به والنار الخالدة فيه . وغنى عن البيان أن مفهوم هيرقليطس للكلمة المقدسة بمبد كل البد عن المعنى للمسيحي .

ويرى معظم المدرسين أن هيرقليطس ينكر خلود الروح طالما يقول بالتغير المستمر والسيلان الدائم ، بل إنه يتحدث عن الآلهة على أنهم قانون « كل خالد فان وكل خالد في موت أحدهما حياة الآخر وفي حياة أحدهما موت الآخر والخالد صفة للالهة الذي يوصف الانسان بالقناء ، هذا فضلا عن *Immortals become mortals, mortals become immortals* they live in each other's death and die in its other's life أن حديث هيرقليطس عن آلهة اليونان كحديثه عن الشمائر والطقوس الدينية صدى لاستملائه على الناس وتجريده الالهة من كل قداسة ، فمن الطقوس يقول « حينما يذبحون يعطرون أنفسهم بالدم تماما كما يغتسل الذي تعثر في العطين بالطين ولو لاحظته أحد رفاقه يفعل ذلك لعهده مجنوناً » .

« الهائمون بالليل ، السحرة ، الذين يريدون والذين يرحون والمشاركون في الأسرار ، كل الأسرار هي طقوس غير مقدسة » .

« مواكبهم وترانيلهم استعراضات شائنة لولا أنها لتكريم الإله ديونيسيوس  
ولكن الذى يكرمونه ويعقدون له الأعياد الكبرى يستوى مع « هادس »  
( الجحيم ) . »

ولكن سخريه هيرقليطس من آلهة اليونان واستهزائه بطقوس مواطنيه ليست  
عن اتجاه عقلى علمى بالمفهوم الحديث (١) . بل لعله متأثر باكسافوفان الذى كان  
يقوله ينكر على الناس أن يصوروا أمتهم بصورتهم فالأحباش يصورونه أفضس  
الأنف وأهل تراقية يجعلونه أزرق العينين أحمر الشعر . ولو نطقك الثيران  
لصورت أمتها على شاككتها . فهيرقليطس فى نصوصه المنفرقة عن الدين يريد  
أن يجرد تصورنا للاله عن خيالاتنا وأخلاق مجتمعاتنا فلا نخلع عليه أية صفات  
بشرية . لماذا يكون رب الناس ولا يكون رب الثعابين والحوام ؟ (٢) إن هذا  
الفهم يفسر الألفاظ التى قد تثير الاستغراب والتى يستخدمها هيرقليطس فى حديثه  
عن القوة الكونية .

المناصحة توجه العالم

« الله هو الليل والنهار والشتاء والصيف والحرب والسلام والشبع والجوع  
يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التى امتزجت بالبخور يسميها كل شخص حسب  
ما يفوح منها . »

ومن ناحية أخرى يشير هيرقليطس إلى الوحدة الكامنة وراء الكثرة . تلك  
الوحدة الكونية ومر الانساق على أنها الحكمة فى التى تسيطر على العالم ككل

1 — Russell. History of western philosophy p.

2 — Wheelwright. Heraclitus p. 72

وامكانياتها مظاهر لاحصر لها من المتغيرات . لها قدرة انطولوجية أحيانا واحدة متوحدة يصح أن نسميها تجاوزا زيوس ولكن ليس في صورة إنسان . ثم هي بسمولوجية أحيانا أخرى حين يسمى الناس لإدراكها . وأن عجزوا عن ذلك - حينما تكون معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء ، أو إدراك الوحدة في الكثرة .

وأخيرا هل كان هيراقليطس يريد أن يجرد الله من كل تصور بشري ؟ أو أنه كان يعنى وحدة الوجود حين وصف الله بأنه الليل والنهار والحرب والسلام وأنه يتشكل فيختلف الناس في تصورهم له ؟ هذا ما لم تحسمه النصوص التي خلفها الفيلسوف الغامض .

## ١٤ - فلسفة هيرقليطس

و - الإنسان في معاملته الناس

لم يكن هرقليطس يوجه اهتمامه وفلسفته للدولة أو المجتمع، وضع ذلك فله آراء تمس العلاقات الاجتماعية بين الناس وقانون المدينة والأخلاق والحرب ولكن كلها صدى لنظريته الكونية في السيلان الدائم وصراع الأضداد ، لأنه مثلاً يمجّد الحرب ولكن ليس كتتمجيد نيئشه لها ويمجّد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون في الحرب ، ولكن من حيث حتميتها كضرورة وجود صراع متصل بين الحرب والسلام وفقاً لمبدأ التغير المستمر ، ولعل الظروف التي عاشها لها أثر في صياغة آرائه خصوصاً في الحرب إذ كان يحث مواطنيه على محاربة الفرس ، كما سخط عليهم لتخليهم عن هرمودورس فتقى من أفيسوس ، د أولى بهم أن يشنقوا أنفسهم كل رجل منهم ، وأن يدعوا مدينتهم لملكها الغلبان، لقد كان أفضلهم، وقد أعلنوا لن ندع فينا من يتفوق على الآخرين فإن وجد فليخرج ويهيش في مكان آخر ، ولعله لم يكن على شا كلتهم د والكلاب تنجح الأغراب ، .

ولعل هرقليطس قد اعتزل الناس بعد أن سخط على أهل بلده ، ومع ذلك ، ووفقاً لفلسفته لم يعتمد على الحياة في العالم أو النصح للناس ؛ فالانغماس في الذات وتأكيد الذات كل ذلك معارض للقانون الكوني . القضاء على التأكيد الصارخ للذات أحوج من إطفاء النار ، إن تأكيد الذات سمة الأرواح السفلى التي تجهل ومعارض أنها حتماً منتهية إلى فناء الذات كحتمية وجود القوس للوتر والوتر للقوس ليخرج النغم ، فالنهاية إلى فناء الذات لا يعنى الهزيمة ، والأرواح العاقلة تدرك ذلك وتتحرك في ثقة وخفة إلى النور راضية عن كل الظروف

مدركة انها ليست ضحية التغير وليكنها بذلك تشارك في ارادة إلهية وتوطد  
علاقتها بالوجود من النارى .

ولا بد من طاعة القوانين الوضعية كذلك سواء قانون المدينة أو ما تعارف  
عليه الناس ، إن هذه القوانين مادامت صادرة عن وعى عقلى فى مستمدة من  
مصدر إلهى ، ويجب أن يحارب الناس من أجل قانون مدينتهم كما يدافعون عن  
أسوارها .

وإذا كان القانون هو ما تعارف عليه الناس ، فإن من القانون الاستماع إلى  
مشورة فرد واحد ، لأن فردا واحدا أحيانا يكون أفضل من عشرة آلاف إذا  
كان افضلهم .

وليس بين الفضلاء من هم أمثال هوميروس ، أجدر به أن ينقى من المدينة  
أى عقل لم حين يصدقون أقاصيص الشراء ويتبعون العامة كأساتذتهم جاهلين  
المبدأ المأمور : الكثرة أشرار والقلّة أختيار .

## ١٤ - فلسفة هيرقليطس

### ز - النسبة والتناقض

لا يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتضادات ، تلك إحدى اوليات المنطق ، فمن البدهة أن كل فيلسوف يصوغ مذهبه في قضايا يعدها صادقة ، ويعتبر كل ما يخالفها بمافيا للحقيقة ، وهذا وجه الصعوبة في فلسفة هرقليطس ، أنه لا يجد غصاصة في الجمع بين المتقابلات تاركا للقارىء أن يتأمل ما يلسه فيها من تناقض ، فالطريق الصاعد والطريق النازل سواء تجمعها الذاتية لا التضاد ، والروح الانسانية حين تصعد إلى النار أو تهبط إلى الماء فكل ذلك وفقا لقوانين الكون ، ومع ذلك فهو يقيم سلوكها أخلاقيا كما لو كان صادرا عن اختيار محض .

والتضاد وحده في سياق مذهب هرقليطس هو الذى يفسر الحقيقة ، لأنه يكمن في أعماقها ، ومن هنا خالف هرقليطس الفلاسفة الايونيين والفيثاغوريين ، لأنه لم يبحث عن أصل الأشياء ويدايتها ، كما أنه لم يلتصم وحدة خاوج الكثرة أو المتضادات ولكن الوحدة عنده في الاضداد نفسها ، فهي كثيرة وواحدة في آن واحد ، إن أصل الموجودات ليس مجرد مادة طبيعية محسوسة ، كما انه ليس مجرد حقيقة ميتافيزيقية انه الاثنان معا فالنار الكونية تغذى اللهب وتخضع للتغير ولكنها توجه للتغير ، هرقليطس في كل ذلك لا ينشد الوضوح على حساب الحقيقة ما دامت الحقيقة ذاتها مبهمه غامضة ذات مظاهر متناقضة .

ولكن كيف يمكن أن تكون الحقيقة واحدة والاحكام المتعارضة صادقة معا؟ يبدو لأول وهلة أن لا مفر من الحكم على أقواله بالفسطلة أو النسبية . ولكن

السفسطة تستند عادة إلى الأساليب البيانية والتعبيرات المجازية ، والتلاعب بالالفاظ ، ولكن هيراقليطس حين يستخدم الإستعارة أو المجاز تنطوي نصوصه على تناقض لفظي ، فإن هذا لا يدرجه في سطحية السوفسطائيين وتهافتهم .

إن هيراقليطس يعنى التناقض الحقيقي ، وليس اللفظي ، فحين يشير إلى أن الطريق الصاعد والطريق النازل سواء ، فليس ذلك القول منه عبثاً أو هراء ، وإنما يعنى أنهما يحددان معاً ، وأن ما بينهما من تضاد هو سر الوجود ، فكل تناقض في النصوص ليس من قبيل التناقض السطحي ، كالقول بأن هلم النفس الحديث لا يبحث في النفس ، أو كالقول : ليس هناك أشد إرهاباً من الفراغ ، لأن مثل هذه العبارات يمكن تأويلها في بساطة وفهما في يسر ، مادام علم النفس الحديث لا يتناول البحث في ماهية النفس وجوهرها ، أو مادام الفراغ يجلب السأم والملل ، وبالتالي ضيق النفس وإرهاقها ، ولكن هيراقليطس يعنى التناقض الحقيقي ، فحين يقول عن القوس : إسمه الحياة وفعله الموت ، لا يعنى مجرد الجنس في اللفظ ، من حيث أن اللفظ اليوناني يشير إلى المعنيين : والقوس والحياة ، ولكنه يعنى أن الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة ، يحددان وفقاً لمبدأ صراع المتضادات في كل ظاهرة ، لاستمرار الوجود .

وإذا كانت السفسطة أو التلاعب اللفظي ليس صفة للتناقض في نصوصه ، فإن الحكم على فلسفته بالنسبية يحتاج إلى وقفة يسيرة ، إن نصوصاً كثيرة تشير إلى ذلك :

• ماء البحر أنقى وأكثر ماء : يشربه السمك ، ولا يستسيغه الإنسان ، هو نافع للأول ، ضار بالثاني .

• تفتسل الخنازير في الوحل والدجاج في التراب .

• تؤثر الخمر التبني على الذهب .

• أجل فرد قبيح ، بالنسبة للإنسان ، كذلك أحكم الناس يبدو فرداً إذا قورن بالإله : في حكمته وفي جماله وفي كل شيء .

• الإنسان طفل بالنسبة للإله ، كالطفل بالنسبة للإنسان .

• الأطباء يبترون ويحرقون ويمذبون المرضى ، ثم يطالبون بأتعاب لا يستحقونها على مثل هذه الخدمات .

ولكن نسبية الأحكام لا تفسر فلسفة هيراقليطس ، إنما تنتهي إلى قول بروتاغوراس : « الإنسان مقياس كل شيء » ، وذلك ما لا يعنيه هيراقليطس ، ولا تهدف إليه فلسفته ، إن الطريق الصاعد مثلاً ليس نسبياً بالنسبة للنازل ، إن في أعلاه النار الخالدة ، وإذا كانت الأحكام نسبية عند الإنسان والحيوان ، فهي ليست كذلك بالنسبة لله ، النسبية موجودة في تقييم الإنسان للأحكام « لأن طريقه يخلو من الحكمة بخلاف طريق الله » ، « فالحكمة الخالدة لها حكم مطلق ، جمال أو حق أو خير ولكن الناس يعتبرون بعض الأحكام حقاً وبعضها باطلاً ، فإذا كانت نسبية الأحكام لا تفسر فلسفة هيراقليطس ، فكذلك القول بنسبية الأمور أو الإدراك نتيجة الفهم الخاطيء تمثل هذه النصوص .

• إذا لم توجد الرطوبة لم توجد الحرارة ، فالشيء لا يسخن إلا إذا كان من الجبل يبارداً وهكذا الرطوبة والجفاف .



• الأشياء الباردة تصبح دافئة والأشياء الدافئة تبرد ، وما هو مبلل يجف ، وما هو جاف يترطب .

• بالمرض تكون الصحة مجلبة السرور ، بالشر نسر الخير ، كذلك بالجوع يكون الشبع ، والشقاء تكون الراحة .

ولا يعنى هيراقليطس أن الأشياء تعرف بأضدادها فحسب ، ولكنه يقصد التناقض الحقيقي حين يوجد بين الصحة والمرض ، والحياة والموت ، والراحة والشقاء . فافتراض امتناع وجود أحدهما يعنى امتناع وجود الآخر . ولا بد من حدوث الاثنين معاً كي يكون التوازن وفقاً لمبدأ صراع المتضادات . أن المتقابلين مظهران لشيء واحد مشترك بينهما ، وكل ذلك عدل ، ولما كانت حكمة بالغة متعذرة على عقول البشر : لأن ( الحكمة طريق الله ) ، ولذا ( فليس من الخير للناس أن تسير الأمور وفق ما يشتهون . إنهم يشتهون الصحة والراحة والشبع ، ويكرهون المرض والشقاء والجوع ، مع أن نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى إختفاء الصحة والراحة والشبع ، لأن توقف الصراع فى الحياة يعنى خراب العالم ودمار الكون .

## ١٤ - فلسفة هيرقليطس

### ز - التوافق القوي

إعتاد كثير من مؤرخي الفلسفة أن يشيروا إلى التعارض بين فلسفة كل من بارمنيدس وهيرقليطس ، ولا ينكر أن هيرقليطس فيلسوف التغيير ، وبارمنيدس فيلسوف الوحدة ، فالتغير المستمر مبدأ أول في فلسفة هيرقليطس ، كما أن فلسفة بارمنيدس تدور حول الوحدة في الوجود ، ولكن في ثنائيا فلسفة هيرقليطس مبدأ لاغنى عنه لتفسير التغيير ، إنه مبدأ الوحدة ، فهو ينص على أن من الحكمة أن نعرف أن كل الأشياء واحدة .

فالحدِيث عن هيرقليطس أنه فيلسوف الكثرة دون إشارة إلى الوحدة هو حديث مبتسر ، إذ كيف يمكن أن يذكر عنه القول بتوتر المتضادات ، دون أن يشار إلى أن ذلك مظهر التوازن والتوافق ؟

ومن ناحية أخرى فإن بعض مؤرخي الفلسفة قد جعلوا فلسفة هيرقليطس ضمن المذاهب الثنائية ، إن ديلز في دائرة في دائرة معارف الدين والأخلاق قد ميز بين المتغيرات في العالم المحسوس وبين الوحدة الحقيقية للوغوس ، ووصف الأولى بأنها قشور ، بينما الثانية هي اللباب .

غير أن فلسفة هيرقليطس لا تفسر بأنها واحدية أو ثنائية فضلا عن أن تفسير ديلز يقرب هيرقليطس — إلى حد ما — من بارمنيدس ، إن فلسفة هيرقليطس ذات طابع خاص ، فالوحدة لا تدرك إلا في ثنائيا الكثرة ، كما أن التوافق يتولد عن التنافر وتوتر المتضادات ، فليست الحكمة هي التي توجسه كل الأشياء في جميع الأشياء ، وإذا استخدم هيرقليطس ألفاظاً تعيد معنى إلهياً مشخصاً مثل

« الإلة — زيوس ، فلأن هذه الألفاظ هي الوسيلة الوحيدة للتعبير ، ولكنه يستخدمها استخداماً مخالفاً تماماً لما تعارف عليه الناس ، فهو لا يريد أن يشخص الوحدة الكامنة في الأشياء .

ويستخدم هيرقليطس — في بعض نصوصه — تشبيهات ترتبط بالموسيقى ، فالعدل في صراع الأضداد كتوافق اللحن في تنافر الأنغام ، والتوتر لازم ليتم التوازن ، لزوم شد أوتار القيثارة واهتزازها ليصدر النغم ، ولكن ذلك لا يعنى أن هيرقليطس متأثر — في ذلك — بأفكار الفيثاغوريين ، في اهتمامهم بالموسيقى وقولهم إن العالم عدد ونغم ، لأنه لا يعنى من هذه التشبيهات إلا تأكيد ضرورة وجود التوتر والصراع ، ليتم التوازن والتوافق . ذلك التوافق الخفى الكامن في حقيقة الصراع بين المتضادات والذي هو أفضل من كل توافق ظاهر جلي ، وكما أن أجمل الألحان لا تصدر بدون القوس والقيثارة معاً ، فكذلك لا بد من المتقابلين ، ومن التوتر بينهما ليتم التوافق الخفى ، فالذاتية بين التنافر والتوافق إحدى جوانب فلسفة هيرقليطس في تفسير الكون ، أياً كان في ذلك من تناقض ، لأن كل مذهب يريد أن يضفى على النظام العام للكون وصفاً محدداً ، هو في نظر هيرقليطس يعبر عن وجهة نظر حزبية ، غير محايدة . إن فيلسوف التغير ، يستبعد — في تفسير الكون والتغير فيه — كل تصور عقلى لهذا النظام تحت إسم الحكمة بمفهومها الشائع ، كما يستبعد — وصفاً للنظام — كل تصور دينى كإطلاق إسم الله أوزيوس ، ثم لا يرضى عن تصور مادية طبيعى كالنصار ، إن كل هذه التصورات تصدق ولا تصدق ، وإن كان لا بد من إطلاق إسم على نظام يكمن في توتر المتضادات وصراع المتعارضات . فليكن : التوافق الخفى .

## ١٥ - أفضاوقليس

### المشكلة

الفكر الفاسق حول أصل الوجود في أزمة بعد حجج زينون الإيلي في استحالة التغير وبطلان الحركة ، بدت هذه الحجج قوية إلى حد كبير ، بحيث نرى معظم مؤرخي الفلسفة — الذين تعرضوا لدراسة المدرسة الإيلية — يحاولون الرد عليها ، حقا إنها قد صيغت في قالب منطقي يستند إلى برهان الخلف وقياس الإحراج ، فتبدوا متحدية العقل البشري أن يستطيع إثبات الحركة أو إمكان التغير أو وجود الكثرة ، ولكن كيف يمكن إنكار وجود الجزئيات المحسوسة المتغيرة ، وكيف يمكن التسليم بالسكون المطلق للوجود ، أو التماس التام بين جميع أجزائه ؟

لا بد إذن من نظرية تقرر الثبات الواجب للوجود ككل — من حيث يذو إنكار ذلك بعد نظرية بار مينيدس وحجج زينون — على أن تثبت التغير الذي تدل عليه الحواصم بالنسبة لجميع الجزئيات ، ذلك هيرقليطس عن أيضا حين جعل الموجودات في تغير مستمر وسيلان دائم .

وإذا كانت مذاهب الطبيعيين الأولين قد عجزت عن أن تفسر التباين الجوهرى بين الموجودات حين ردتها جميعا إلى أصل واحد ، ثم فسرت التباين والتباين بينهما بالتشكل ، سواء عن طريق التخلخل والتكثف أو عن طريق الانفصال ، بينما للتشكل لا يقيم إلا تباينا عرضياً بين الموجودات ، فالمطلوب نظرية تفسر التشكل الجوهرى للموجودات ، كما تفسر أصلها في آن واحد .

نظرية تحتفظ بالكثرة للموجودات ولا تضحى بالوحدة الواجبة للوجود

كشكل نظرية لا تنكر ما تدل عليه الحواس من كثرة الجزئيات وتسلم بما يقضى به العقل من وحدة في الوجود على الإطلاق .

تلك هي المشكلة التي واجهت أباذوقليس ، فجاء مذهبه توفيقاً بين الآراء المتعارضة ، وتلطيفاً للمذاهب الإيونيين والإيليين والفيثاغوريين كذلك ، على أن البراعة ليست في جمع أشتات المذاهب ولكن في صياغتها في مذهب فلسفي متكامل .

## المذهب

### ١ - نظرية الجذور الأربعة

قبل أنبادوقليس نظرية بارمنيدس « أن الوجود موجود واللّا وجود غير موجود ، فلا كون ولا فساد » .

وإذن فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يتكون ؟ .

كذلك قبل فكرة المبدأ الأول للوجودات التي قالت بها المدرسة الإيونية ، ولكنه لم يجعلها عنصراً واحداً ، حتى يمكن تفسير التباين الجوهرى للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة (الماء والهواء والندار) وزاد عليها التراب ، واعتبرها أصل الموجودات ، فهو بذلك أول من جعل التراب مبدأ ، وأول من قال بالعناصر الأربعة ، وقد سماها جذورا ، أما لفظ العناصر فهو من وضع المتأخرين ، فأفلاطون - في محاورة تيمائوس - هو أول من استعمل لفظ « الاسطقسات » Stoicheion ذلك اللفظ الذى شاع وذاع فى كتب العرب ، ويشير إلى أصل كل شيء ، ثم استخدم لفظ العناصر تحت تأثير الكيمياء الحديثة .

هذه الجذور الأربعة جذور كل شيء أزلية ، أبدية ، لا تتسكون ولا تفسد ، ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها إلى بعض ، ولكنها متساوية فيما بينها ، لسكل منها كيفية خاصة ، الحار للندار ، والبارد للهواء والرطب للماء ، واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات على الإطلاق ، كل شيء يتكون منها بدون أن تختلط فى الكيفية ، وبذلك جعل أنبادوقليس للكيفيات الأربع

وجوداً ملموساً ، مع انكاره التحول فيما بينها وفقاً لرأى بارمنيدس في إنكاره  
التغير في أصل الوجود ، ثم تابعه كذلك في أن جعل تلك الأصول خالدة ثابتة  
، إذ لا يمكن بأى حال أن يظهر شيء إلى الوجود ، ما ليس بموجود ، ولا أن  
يفسد ما هو موجود ، فهذا أمر مستحيل ولا يمكن سماعه . . . ،

ولكن أباذوقليس قد خالف بارمنيدس في أن جعل الوجود من أخطاط  
أربعة ، وليس كرة متجانسة لا تدع مجالاً للحركة أو التغير .

وبالرغم من أن أباذوقليس قد جعل العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه يبدو  
أنه جعل النار دوراً هاماً في نشأة الموجودات ، وإن لم يجعلها سيطرة على العناصر  
الأخرى .

ويسمى أباذوقليس الجذور بأسماء مقدمة : ولتسمع أولاً الجذور الأربعة  
لكل شيء ؛ زيوس الساطعة . وهيرا واهبة الحياة . وايدونيوس . ونستس التي  
تنهر دموعها كنبع حار للفانين ، .

وإذا كان من المتعذر معرفة سبب نسبة هذه الآلهة بالذات إلى الجذور ، فإن  
كل المفكرين الأولين تحدثوا عن العناصر الأولية كذلك . فهي على الأقل  
— تشارك الآلهة في الخلود والثبات ، ولكن اللفظ غير مستخدم عند أباذوقليس  
بالمعنى الدينى ، لأنه لا ينظر إلى هذه العناصر ، في حد ذاتها ، نظرة قداسية  
أو عبادة .

## ٢ - المحبة والكراهية أو المحبة والغلبة :

ولكن كيف أن تجتمع هذه العناصر وتفرق ؟ وكيف يمكن أن تتسكون  
الموجودات ؟ لقد قال انكسيمندريس بالانضمام والانفصال ، وقال انكسيماس

بالتكاثف والتخلخل ، وجعل هيرقليطس الذرّار موضوع التغير وعلته ، أما أنباذوقليس فقد خطا بالفكر الفلسفى اليونانى خطوة ، حين جعل علة التغير وسبب الحركة مبدأ يخالف العناصر الأولى ذاتها ، ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحاد وتغير انفصال ، فقد قال بمبدأين ، مبدأ المحبة يجمع بين الأشياء ويُحدث الاتحاد ، ومبدأ الغلبة أو الكراهية يفرق بينها .

غير أن هاتين القوتين .. مع أنهما فاعليتان — إلا أنهما ماديتان ، فلم يتصورهما أنباذوقليس إلا أنهما من مواد ، لإنهما فى نفس مستوى وخصائص العناصر الأربعة ، فالعناصر الستة متساوية ، تتساوى المحبة مع العناصر الأربعة طولاً وعرضاً ، وتتساوى الغلبة فى الوزن أو الثقل .

« أقبل واصبغ إلى قولى . لأن التعلّم يزيد الحكمة ، وكما أخبرتك من قبل حين أعلنت عن مقالى ، سأقص عليك قصة ذات جانبيين ، مرة ظهر واحد من الكرة ، ومرة انقسم فأصبح ككرة بعد أن كان واحداً — النار والماء والتراب والهواء العالى ، والغلبة الخفيفة أيضاً إلى جانب هؤلاء وكلها متساوية فى الثقل ، والمحبة فى وسطها مساوية لها طولاً وعرضاً .

تأمل ذلك بعقلك ولا تجلس وعينك تحمق ، إنها هى المنبثقة من جنبسات كل فان ، إنها هى التى تجعل لديهم أفكار الحب ، ويعملون للسلام ، إنهم يسمونها بأسماء «الفرح» ، «أفروديت» ، إنها لا تموت ولكنها تتحرك حولهم ، أما أنت فاستمع إلى تعليقاتى المصادقة فى مقالى :

إنها كلها ( أى العناصر ) متشابهة متساوية فى السن ، وإن كان لكل كيفية خاصة ، وذات طبيعة متميزة ، ويسود كل بدوره على مر



الزمان ، ولا شيء يظهر في الوجود إلى جانبها ، كما لا تعنى ، لأنها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت موجودة الآن ، وماذا يمكن أن يزيد في الشكل ، ومن أين تنشأ الزيادة ؟ وكيف يمكن أن تهلك مادام لا شيء منها خلاء ؟ توجد هذه العناصر وحدها ولكننا نتداخل فتصبح هذا الشيء أو ذاك ، أو ما يظهر بعد ذلك .

ولما كان أنباذوقليس قد خطا بنظريته في المحبة والكراهية خطأ إلى الأمام أكبر من خطوات الفلاسفة السابقين ، حين جعل علة الحركة مبدأ مغايراً للعناصر الأولية ، مادة الحركة وموضوعها ، فإن نظريته قد قصرت عن أن تجعل من المحبة والكراهية علتين ثابتين ، بل جعلها في مستوى العناصر الأربعة ، فالمشكاة لا زالت قائمة ، كيف تحدث وهي مادة جسمية الإتحاد ؟ . وكيف تفعل الغلبة فعلها ؟ .

لا مكان في نظرية أنباذوقليس لقوة عاقلة تحدث الموجودات وفقاً لغاية أو حكمة ، ولكنها المصادفة والاتفاق ، ولذا أمكن أن يظهر على الأرض — بفعل الصدفة — رؤوس لا قارب لها ، وأذرع دون أكتاف ، وعيون دون الجباه ، ومسوخ من الكائنات اجتمعت فيها الأعضاء وكيفما اتفق ، وثيران لها وجوه بشر ، وبشر لهم رؤوس ثيران .

وإذا كان أنباذوقليس قد أضفى على المحبة إسم الالهة أفروديت ، فإن ذلك لا يعنى أنها قوة روحية مع أنه قد جعلها علة النظام والخير في العالم بالتسدر الذى جعل الكراهية أو الغلبة علة الإضطراب والشر والقبح ، وهي مجرد مادة كسائر العناصر ، ليس هناك إذن ما يحدد حركة المحبة ، حين توجد والكراهية حين تفرق ، ولذا فقد هاجم أفلاطون هذه الفسكرة في كتابه القوانين ، لأنه

لم يدع مجالاً لعقل يدبر ، كذلك انتقد أرسطو في كتابه د ما بعد الطبيعة ، فكرة الصدفة التي أضفى عليها صفات الألوهية ، والضرورة التي سماها بالقسم العظيم ، ثم لا يذكر عنها شيئاً إذا يقول : د ولكن عندما نمت الكراهية في أطراف الإله ، وفتزت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لكل منها بالقسم العظيم .

إذا تولدت أطراف الإله ، واحدا بعد الآخر .

وإذا كان أنبأذوقليس لم يفكر في شيء غير جسمي ، فذلك لأنه — كطبيب — نظر إلى الموجودات من كائنات حية ومواد طبيعية ، نظرة فسيولوجية ، فليس فعل المحبة في العالم إلا كدافع الحب في النفس البشرية ، وإذا كان للحب مكان في أجساد البشر ، فإن له بين العناصر كذلك ، وهو لا يعني بالحب تلك العاطفة البشرية ، والميل نحو الآخر ، ولكن ذلك التوافق في وظائف الأعضاء المسكونة للصحة .

د هذا الصراع بين المحبة والكراهية ظاهر بين حوانمنا فإن ، أحيانا تتوافق أطراف ( أعضاء ) كل جسم بواسطة الحب ، في ربيع الحياة الباسمة ، وأحيانا تقامى ، بفعل الكراهية القاسية ، ويهتم كل جزء وحده ، على شاطئ الحياة ، وهذه هي الحال في النباتات والأشجار التي تعيش في الماء ، والحيوانات التي تسكن الجبال ، وطيور البحر التي تطير بأجنحتها .

ومع أن وظيفة المحبة أن تنتج الوحدة ، والكراهية أن تفصل ، فإن أرسطو أشار إلى أن المحبة عند أنبأذوقليس قد تفصل أحيانا ، كما أن الكراهية قد تجمع لأن الكرة الأصلية الجامعة للجذور الأربعة إذا تحطمت بفعل الغلبة ، فإن النار التي تحويها تجتمع وتوحد ، ثم حين تجتمع العناصر — بفعل المحبة — مرة

أخرى فإن كتلة كل منها تنقسم ، ويشير أبازوقليس مرة أخرى إلى أنه إذا كانت السكراهية هلة الخراب ، لأنها تصطم السكره الأصاية ، فإنها تفسح المجال لولادة شيء جديد .

د سأقص عليك قصته ذات جانبين ، مرة لقد أصبح كل شيء واحدا ، فهناك صيرورة مزدوجة لكل شيء هالك ، وفناء مزدوج له كذلك ، فالتحاد جميع الأشياء يظهر إلى الوجود جيلا ، ثم يهلك بينما ينمو الآخر ويتكثر حين تنقسم الكائنات ، وهي لا تكف أبدا عن التبادل المستمر ، مرة نجد الكل في واحد — بفعل المحبة — ومرة أخرى يتحرك كل منها في اتجاه عتاف ، بفعل الغلبة .

وهكذا — بالقدر الذي تسمح به طبيعتها أن تتوحد ما كانت كثيرة ، ثم أن تتكثر حينما تبعثر الوحدة بالقدر الذي تظهر إلى الوجود ولا تبقى ، ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع أبدا ، فإنها تظل ثابتة لا تتغير ، دائرة مع دوران الوجود .

ولكن لماذا لجأ أبازوقليس إلى هذه الثنائية ، لتفسير الحركة طالما أن كل إنفصال هو في الآن نفسه إتصال ، ليس ثمة ضرورة منطلعية أو وجودية تدعو إلى هذه الثنائية ، هذا ما لاحظته أرسطو في كتابه « الكون والفساد » .

### ٣ — الدورات الأربع :

في البدء كان العالم كرة أصلية — إلهية متساوية الأبعاد من جميع جهاتها ليس فيها أطراف الشمس ، ولا وعورة الأرض ، ولا شكل البحر ، كرة تناسكية بغيرها الإلتلاف ، لا غلبة فيها ولا تنازع ، تسودها المحبة ، وتنعم بوزقتها الدائرية ، كان فيها خليط الجذور الأربعة متناسبا متناسقا لأن المحبة أصل الوحدة والتناسب .

ثم تسربت الغلبة إلى الكرة الاصلية ، فبدأت الحركة فيها بعد أن كانت في سكون مطلق ، بفعل المحبة ، ولا تختلف الكرة الاصلية — في مرحلتها الاولى — عن الكرة الوجودية ، لدى بامبيدس ، إلا أن هذه تجانس عام يمنع الحركة . وتلك من أخلاط أربعة ، في تناسب لا يحول دون تسرب الغلبة، ووجود الحركة وظهور الكثرة . وكان أول الموجودات ، حين بدأت الغلبة ، بفعل فعلها في الدور الثاني ، أشد الأشياء شبيهاً بالكرة الاولى ، إذ انفصل الهواء أولاً ثم النار ثم التراب ثم إندفعت المياه . ومن الماء تولد الضباب والسحاب ، بفعل التبخر ، وتكونت السموات من الهواء ، والشمس من النار ، وليست الشمس قطعة من النار ، ولكنها كراة إنعكست عاينها وتجمعت الأشعة النارية الكونية ، أو النار الاصلية ، كما يعكس القمر ضوء الشمس ، كما أن الشمس ليست علة الليل والنهار ، ولكن السموات مكرونة من نصفين ، أحدهما ناري ، والآخر مظلم ، فيتناوب الليل والنهار ، بفعل الدوران السريع .

أما كيف تسربت الغلبة إلى الكرة الاصلية ، فكما يدخل الهواء جسم المكان الحي عن طريق التنفس ، وكذا يكون الهواء سبب حركة الجسم ، في الشهيق والزفير ، ومن ثم حياة الكائن الحي ، فكذلك تسرب الغلبة أنتج الحركة ، وأظهر إلى الوجود — الكائنات الكثيرة .

وبسيادة الغلبة ، وظهور الكثرة ، يكون العالم في الدور الثالث ، حيث تخرج المحبة تماماً ، ثم للدور الرابع عودة المحبة إلى الدخول لتوحيد العناصر ، فخلاصة الأدوار هكذا :

١ — سيادة المحبة : وكان العالم كرة .

٢ — خلو المحبة : دخول الغلبة أو الكراهية .

٣ — سيادة الغلبة : وخروج المحبة .

٤ — دخول المحبة : وتوحيد العناصر .

والعالم الذى تعيش فيه مزيج من المحبة والغلبة ، فهو إما فى الدور الثانى أو الرابع ، ولكنه لم يحدد لنا ، أى الدورين على التحديد ، والأرجح — على حد تعبير أرسطو — أنه فى الدور الثانى ، حيث تنتشر الغلبة ، وذلك أن تطور الكائنات فى هذا الدور يقتضى إنقسامها وإنفصالها بفعل الغلبة ، فالعالم إذن يتجه إلى أسوأ ، وإن كان أغلب الظن أنه يعنى بذلك تفسيراً طبيعياً أكثر منه خلقياً ، وليس هناك ما يحول دون التفسير الأخير من فيلسوف متأخر بالديانة الأورفية ، التى تنزع نزعة تشاؤميه ، وترى فى وجود الإنسان عقاباً للروح من ذنب سابق ارتكبه .

ولا يذكر أبنا ذو قليس الزمن الذى تستغرقه كل دورة ولا نهاية تعاقب هذه الدورات ، بسيادة المحبة أو الكراهية .

وإذا كان بعض مؤرخى الفلسفة قد نسبوا إليه نهاية العالم بالاحتراق العام ، فهذه فكرة هيرقليطس ، ولم يذكرها أبنا ذو قليس ، ويبدو أن نسبتها إليه من وضع المتأخرين .

٤ — المزج والامتزاج .

تتكون الموجودات بامتزاج العناصر الأربعة ، وتفتى بانفصالها ، ولا شئ يبقى فى الوجود ، ويخلد إلا العناصر الأربعة المسكونة ، لكل موجود فضلاً عن المحبة والكراهية أما كيفية امتزاج العناصر اكييفياتها ، لأنه لا تغير فى الكيفيات ، ولكن العناصر تتخلل بعضها البعض ، ويتم الامتزاج توافقاً يعين المسام والجسيمات

فالأجسام المتشابهة أجسامها متماثلة، فيتم الامتزاج بسهولة، بينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام الوارمة دون امتزاج، وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة إن تنخلل مسام الجسيمات المماساء، وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة لإختلاف العناصر في امتزاجها، فالإختلاف بين الأشياء لإختلاف كمى في النسب، بين العناصر وليس لإختلافها كيميائياً في الامتزاج، وقد يكون أنبا ذو قليس متأثراً — في ذلك — بفكرة العدد الفيثاغورية، أو قد يكون قد تمجذب التغير الكيفى بعد أن أثبت بارميدس إستحالته .

ويسائل أرسطو هل المسام خالية أو ممتلئة؟ ، فإذا كانت خالية، فيكيف يمكن إنعكاس وجود الخلاء؟ . وإذا كانت مليئة فلما أفترض فكرة المسام لتداخل جزئيات العناصر، ولم يجب أنبا ذو قليس على ذلك، ولكنه فقط يوضح نظريته بتشبيهات الإمتزاج يربط بين اثنين،، كما يمتزج عصير التين باللبن الأبيض، كعجن الدقيق بالماء .

وفي كثرة الموجودات بإختلاف نسب العناصر بينها يقول: «وكما أن المصورين ينتقدون قرابين المعبد بالألوان، أولئك الذين جعلتهم الحكمة يبرهنون في صنعتهم، فيأخذون أصباغاً من عدة ألوان ويمزجونها بنسب متفاوتة — تزيد أو تنقص — ويستخرجون ألواناً لأشكال كل الأشياء، مصورين الأشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والأسماك التي تعيش في الماء بل الآلهة الذين يعمرن طولياً، ذرى الشرف العظيم، ولذا فلا تدع الخطأ يسيطر على عقلك، فنعتقد بوجود أصل آخر لكل المخلوقات الغائبة التي لا يحصيها العدد، وأعلم هذا يقيناً، لأنك سمعت هذا القول عن الآلهة (ربة الشعر) .

غير أنه ليست كل الأجسام قابلة للإمتزاج مع بعضها البعض، تبعاً لعدم

التلازم بين الجسيمات والمسام ، فقد يختلط الماء بالنيبيذ ، ولكن الماء لا يمتزج بالزيت ، ، كل ذلك تبعاً لمضور أو غياب التماسق بين الجسيمات أو الجزئيات ، وبين الممرات أو الثغرات .

وإختلاف النسب العددية بين العناصر الأربعة يؤدي إلى تباين الموجودات ، فالجسم البشرى — مع وحدته — يتكون من اللحم والدم والعظام ، يحتوي اللحم مع كميات متساوية في الوزن ، لا في الحجم ، من العناصر الأربعة ، بينما العظام نصفها نار ، وربع من التراب ، والربع الباقي من الماء .

#### ٥ - الشبيه يجذب الشبيه :

حينما تتسرب السكرامية إلى السكرة الأصلية وتفك وطاق الوحسدة وتدع العناصر حرة ، فإن هذه لا تنظر في حالة فرضى ، ولكنها تطيع ميلها العائيسى بفعل المحبة أو الشبيه يجذب الشبيه ، ، هذا القانون الذى يحكم الظواهر الطبيعية ، والكائنات العضوية ، إذ لا فاصل لدى أبناذوقليس بين الحياة الروحية وبين الكونيات الطبيعية ، إذ لديها جميعاً ميل طبيعى للتجاذب والتنافر ، فهو قانون يفسر نمو النبات ، وأصل الجنس البشرى ، كما يفسر الظواهر الفسيولوجية كالتنفس ، والسيكولوجية ، كالإدراك الحسى ، إلى جانب الأجرام السماوية والظواهر الجوية .

د وكل هذه الأشياء — الشمس والأرض والسماء والبحر — تتصل — فى إئتلاف — بأجزائها التى تنانرت بعيداً فى صورة الأشياء الغائبة ، وبالمثل ، كل الأشياء الأكثر ملائمة للامتزاج ، فإنها تنشابه ، وتوحد أفروديت فيما بينها بالمحبة ، .

د أما تلك الأشياء التي تختلف في الأصل والإمتزاج والشكل الذي تشكلت به ، فهي شديدة التنافر ، ولا تميل أبداً إلى الإمتزاج — وفي غاية الأسف — لتضوعها للغلبة التي هي أصل وجودها .

د كذلك يتعلق الحلو بالحلو ويندفع المرُّ بالمر ، ويقبل الحامض على الحامض ويأتلف الجار بالجار .

ولقد استمد أبناذوقليس فكرة 'الشبيه يجذب الشبيه' من ملاحظاته للكائنات الحية ، إلى جانب أن الطيور على أشكالها تقع ، فسر أبناذوقليس حياة الحيوانات وفقاً لهذه الفكرة ، فلما غلب في تكوينه الهواء على سائر العناصر ، مال إلى الطيران ولما كثرت فيه نسبة التراب إرتبط بالأرض ، والحيوانات البحرية كذلك ، فيما عدا الأسماك التي يغلب عليها النار ، ولكنها تعيش في الماء ، ليتم التوازن ، ومع ذلك فكما تزيد نسبة التراب في وسطها لميله إلى الثقل ، ويتنخل الهواء أطرافها لميله إلى الارتفاع ، ولا يشذ عن ذلك إلا أصداف البحر والقواقع والسلاحف حينما يستقر الجزء الترابي على السطح الخارجي لجلدها .

## ٦ - الظواهر الكونية :

(١) الليل والنهار : كان أبناذوقليس يتصور وجود شمسين ؛ الشمس الأصلية ، غلاف سحاري ناري ، تكون نتيجة انفصال عن سائر العناصر وميلها إلى الارتفاع ، وتلك هي علة وجود النهار ، وليس الليل إلا ظل الأرض حينما يكون ذلك للغلاف في الجانب الآخر . إنها الأرض التي تكون الليل أينما تكون أمام الضوء ، أما الشمس المنظورة فليست إلا لانعكاس النار الأصلية على الأرض ، ثم تجمع



الأشياء على قرص الشمس الذي يمائل الأرض في الحجم ، والقمر إنعكاس الشمس المنظورة على كتلة متكافئة من الهواء .

ولأبازوقليس تفسيرات صائبة ، إلى جانب هذه الآراء الساذجة ، إذ أنه أول من اعتبر أن الأشعة تقطع مسافة تستغرق مدة من الزمن كي تصل إلى الأرض ، كما أصاب - إلى حد ما - في تفسير كل من الكسوف والخسوف ، والقمر يحجب أشعة الشمس كلها من تحتها ، ويلقى على الأرض ظلا يساوي - في العرض - وجه القمر الشاحب .

(ب) الهواء الجوي : كان الرأي السائد قبل أبازوقليس - أن كل فراغ فهو خلاء ، ولكن أبازوقليس بين خطأ هذا الرأي مسترشداً بملاحظة تعذر خروج المساء من إناء به ثقب واحد ، لتعارض خروج الماء ودخول الهواء .

كذلك فسر حركة الرياح بالحركات المتضادة بين الغلاف الجوي والغلاف الناري ، وهبوط المطر نتيجة ضغط الهواء وتداخله مسام السحب فيسقط ماء اتق بها من ماء ، في شكل قطرات المطر ، والبرق نار يطرده الهواء من السحب ، كما يطرد منها الماء .

#### ٧ - المركبات العضوية :

وقد ظهرت الكائنات الحية على اختلافها ، تبعاً لاختلاف نسب امتزاج العناصر وظهورها ، بفعل المحبة ، حتى في فترة سيادة الغلبة ، لأن ذلك لا يعنى فناء المحبة من العالم ، ولكنها تظل قادرة على تركيب العناصر ، غير أن هذه المركبات كلها فانية ، نتيجة سيطرة الغلبة ، والمركبات العضوية تعتمد على وجود الماء والنار

في الأرض ، ودفء يتابع صقلية على ذلك ، ويبدو أن أنباذوقليس يرى أن الأشجار أول الكائنات العضوية ظهوراً ، والفاكهة فيها ثمرة الماء والنار؟ والرطوبة — نتيجة تبخر الماء فيها صيفاً — يجعل للنبات يابساً ، واختلاف المذاق تبعاً لاختلاف الجزينات التي تحويها التربة لأنها هي التي تمدها بالغذاء .

ونمو للنبات ساقاً إلى أعلى وجذر إلى أسفل لا يفسر إلا بجذب الشبيه للشبيه ، فالنار الجوفية في اتجاهها إلى أعلى تقابل بعض التراب ، بينما تأخذ الرطوبة المائية إلى أسفل لتلتقي بشبيها بفعل المحبة المتبقية في العالم ، ولما كانت الأشجار أسبق للكائنات الحية وجوداً ، فهي قد تكونت في مرحلة لم تصل فيها الكائنات بعد إلى كمال تطورها ، ومن ثم اجتمع الذكر والأنثى في الشجرة الواحدة ، شجرة الزيتون العالمية تحمل دبيضها ، ( ثمارها ) .

وأول مرحلة في تطور الحيوانات ظهور مسخ منها ، رؤوس دون أعناق ، أذرع دون أكتاف ، وحيون دون جباه ، وأنباذوقليس يستند في ذلك إلى أن أقل الكائنات الحية كالأسبقة في الظهور ، وهي فكرة — وإن بدت خيالية — إلا أنها لا تخلو من مسحة من العلم .

المرحلة الثانية حين تتجمع الأطراف المبعثرة في كل الأرتبساطات المختلفة ، فإيران لها رؤوس بشرية ، ومخلوقات لكل وجهان ، وكل أنواع المسخ ، وكل ما يقدر على البقاء يعيش ، بينما يفنى الباقي .

ويقتصد أرسطو فكرة ظهور الكائنات الحية مصداقة دون غاية ، كما يقتصد ما أمكن منها الحياة لبقاء الأصلح ، لإستناد هذه الفسكرة إلى مجرد الصدفة .

وتلمب فكرة د الشبيه يهذت الشبيه ، دوراً كبيراً في تكوين الحيوانات  
وحياتها ، فالشمروالآظافر والربش على الأظراف، لغلبة الهواء على سائر العناصر  
فيها ، بينما كل ترابي يتركز في منتصفها .

وتم التغذية وفقاً لنفس الفكرة ، ففي كل أجزاء الجسم مسام ينفذ خلالها  
مايناسب العوض من غذاء ، والكائن الحي يحصل على مايلتئم من غذاء ، ولا بد  
أن يكون الغذاء قابلاً للإمتزاج ، حتى يكون صالحاً .

وليست اللذة إلا حضور العناصر الملائمة ، وليس الألم إلا غيابها ، فالطعام  
يجلب اللذة لأن مواده تلائم المسام ، والدموع والعرق تسبب إضطراباً ، لأنها  
إفرازات الدم المخالفة لعنصره ، ولا بد من التخلص منها .

ويتم الإدراك الحسى وفقاً لفكر د الشبيه يدرك الشبيه ، : د بالتراب ترى  
التراب ، وبالماء ترى الماء ، وبالهواء ترى الهواء المتوهج ، وبالنار ترى النار  
للدمرة ، وبالحب ندرك الحب ، وبالبغض ندرك البغض المثير للاشمئ ، ولذا لا  
تستطيع أى حاسة أن تدرك موضوعات الحواس الأخرى ، في قاع كل عين  
شملة تحيط بها المياة لتحميها كزجاج المصباح ، وينفذ السيلال النارى أو البخار  
اللطيف من هذه الأغشية المحيطة بالشلة لى ترى العين الأشياء النارية ، ويحيط  
الماء بمحفة العين ، وكذلك يمتزج الماء بجزء من التراب ، حتى يمكن إدراك الماء  
بالماء والتراب بالتراب ، وتبرد هذه الشملة ليلاً ، ومن ثم تتعذر الرؤية ،  
وتفاوت قوة الإبصار لدى الأشخاص راجع لتفاوت قوة النارية أو المائية في  
العين ، وكذلك في مسام الأغشية التى تسمح بنفاذ البخار اللطيف او السيلال النارى  
منها في اتجاه الموضوعات المرئية ، ويتم الإبصار بتقابل السيلال النارى أو  
البخار اللطيف الخارج من العين مع ذلك الجسم المرئى بالقرب من العين ، لأن  
الضوء كاللس ، ضوء يلامس ضوءاً ، كما تلامس أعضاء الجسم الشيء الملموس .

ويتم السمع حين تحدث أصوات تفرع طبلة الأذن ، بمائلة للاصوات التي حدثت في الخارج ، غير أنه لم يبين ما يحدث في داخل الأذن حتى يتم السمع .

ويربط النشم بالتنفس ، حيث جزئيات من الأجسام مع الهواء الذي نستنشقه ، ولذلك إذا أصيب المرء بالزكام أصبحت حاسة الشم لديه ضعيفة وتنفسه هسيرا .

ويربط أبناذوقليس بين عملتى التنفس ، ومن شهيق وزفير ، وبين حركة الدم من القلب إلى الأعضاء ، وبالعكس ، إذ يقول :

« هذا هو طريق الشهيق والزفير لكل الكائنات ، كلها لها أنابيب من اللحم لادم فيها ، وتنتشر على سطح البدن ، وعند فوهات هذه الأنابيب مسام كبيرة تلتصق ببعضها لتحتجز الدم ، مع السماح للهواء النقي أن ينفذ خلالها ، فعندما يتراجع الدم الرقيق يندفع الهواء في موجة دافقة حتى إذا عاد الدم زفر الهواء ، وكما أنه حين تلمب فتاة بساعة مائية مصنوعة من البرونز البراق ، فتضع فوهة الأنبوبة على راحة يدها الجميلة ، وتمس الساعة في الماء الفضى الذى لا ينساب داخل الوعاء ، لأن ضغط الهواء في الداخل — الذى يضغط على الثقوب الكثيرة — يحجز الماء إلى أن يتسرب تيار الهواء المضغوط وعندئذ يندفع الهواء إلى الخارج ، ويتدفق مقدار متساو من الماء إلى الداخل ، كذلك حين يشغل الماء قاع الوعاء البرونزى وتقل فتحتة بيد إنسان ، ويحاول الهواء أو ينفذ إلى الداخل حاجزاً الماء خلفه ، عند هتق الإناء عند السطح ، إلى أن تسمح الفتاة بيدها أن يدخل الهواء عندئذ يحدث عكس ما حدث من قبل ، فكما يندفع الهواء الداخل يخرج مقدار متساو من الماء ،

كذلك حينما يندفع الدم الرقيق من الأطراف إلى الداخل، يتدفع تيار من الهواء، ولكن حين يجرى الدم عائداً، كما كان يخرج الهواء زفيراً كما كان . .

والقلب عند أبازوقليس مركز الإدراك، وقد كانت مدرسة القميون في الطب، قد ذهبت إلى أنه المنخ، ولكنته خالفها، لأنه في القلب يتجمع الدم الذي ينتشر في كل الجسم، ولأن الدم أكثر أجزاء البدن ملائمة لإمتزاج العناصر، فالتمكيز كالإدراك، يخضع لفكرة والشبيه يدرك الشبيه، فحيث يكون الإمتزاج تاماً يكون الشخص ذكياً، وبالقدر الذي تختل به لسبة الذكاء تنخفض درجة الذكاء .

وإذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم أصبح الشخص موهوباً في هذه الناحية، فالمقدرة في الخطابة راجعة لإعتدال إمتزاج العناصر في الحنجرة واللسان، ومهارة أصحاب الحرف لمقدرة في أيديهم وتناسب الإمتزاج فيها، وقد أصاب ثيوفراستس في انتقاده حين قال :

« ليست اليد أو اللسان أو إمتزاج الدم متناسباً فيهما على المهارة أو المقدرة والنفوق، بل شخصية الإنسان الذي يأمر يده ويحرك لسانه . »

وبعد هذا للتفسير المدرف في المادية لجميع الظواهر الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية، ينسب أبازوقليس للعقل إلى جميع الكائنات، فكلها حاصلة على العقل قادرة على التفكير .

ومع ذلك فقد أنكر إستناد المعرفة اليقينية إلى الإدراك الحسى فقط، فقد أضاف إلى الحواس والعقل طريق الإلهام، حيث تبدأ كثير من آيات شجرة ما يفيد أنه يتلقى الحكمة من ربة الشعر، بل إنه يستهل تصيدته في الطبيعة بقوله :

والصغ إلى أي يوزانيامي (أحد تلاميذه) يا ابن اغنطاس - فالقوى المنتشرة على أطراف الجسم محدودة ، والاعباء التي تحملها كثيرة ، وتنبوءها أفكار العقل ، وهي أي الحواس ، لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود أثناء حياتها ، إذ يقضى عليها سريعاً بالفناء كما يتبدد الدخان عالياً في أجواز الفضاء ، وكل مقتنع أنه وحده الذي تصادف فاستوعب ما حصله على عجل ، ثم يتباهى في كسل أنه قد أدرك السكل ، مع أن هذه الأمور قل أن تبصر بالعين ، أو تسمع بالأذن ، أو يستوعبها العقل ، أما أنت وقد طرقت هذا السبيل ، فلما تتعلم أكثر مما يستطيع العقل الفاني أن يتعلمه . .

دأبتها الآلهة اعبري عن لساني حماة هؤلاء الناس ، ألهمي شفقي حتى ينساب منها اللطق في صفاء ، وأنت يا ربة الشعر المعشوقة ، يا بيضاء الذراعين ، أتوسل إليك أن تلهمني سماع ما هو مشروع لأبناء النهار . . .

٧- المزمع :

معتقدات أبازوقليس الدينية مزيج من الفيثاغورية والأورخية ، مع أن نظرياته في تفسير الكون والطبيعة لم تدع مجالاً لروح عاقلة تدبر العالم ، وتلك هي الحوة بين كتاباته « في الطبيعة » وبين معتقداته « في التطهير » ، فالنصوص التي تحملها تفسيراته الكونية ، لا يذكر فيها إلا أن الآلهة ، مع أنها تعمر ، إلا أنها تفتى ، وقد جعل العناصر الأولية والكرة الأصلية آلهة خالدة ، ولكن ليس بالمعنى الدينى ، إذ ليست لها قداسة الآلهة أو خضوع البشر لها ، ثم هو يتحدث عن « القسم الغليظ » وعن « الكراهية كاصل الخطيئة » ، وعن « عصر ذهبي تسود فيه المحبة » ، ولكن مع ذلك كله فنحن إزاء مذهب طبيعي في تفسير الكون ، مما أدى في تفسير الإلسان ، ومن أجل هذا يرى قزلبو أن افتراض حياة روحية في مذهب الطبيعي غير ضروري .

ولسكنه د في التطهير ، ومن غااص الأورفية وامةقيدة تناسخ الأرواح ، فالأرواح جميعاً تقامى في تنقلاتها بين أجساد الكائنات الحية ، عقاباً لها عن خلية أصلية ، وهى فى حاجة إلى ثلاث حقب كل منها عشرة آلاف سنة حتى تم دورة تجسدها المتتامة ، من أجل التطهير والخلص ، وهو يذكر حيواته السابقة وفقد كان من قبل صبيأ ، وفتاة ، وشجرة ، وطائراً وسمكة بكاء فى البحر ، وأنه هبط من جوار آلهة قد يسبق ليهجول بين البشر ، وقد نزل من عليائه لثقتة المطلقة فى الغلبة ، وإذا كانت الحياة الأرضية عقاباً للأرواح ، فإن أدنى حياة فيها هى حياة الأشجار والحيوانات ، وأما الذين اقربوا من نهاية التطهير فهم الشمرء والأطباء والأمرء .

وتحرم العقيدة أكل اللحم ، أو تقديم القرابين بالأضاحى والذبح ، لأن الحيوانات تجعل أرواح أهلنا وعشيرتنا ، وألا يكفون عن هذا الذبح الخاطيء ، ألا يرون أنهم يضحون ببعضهم وقلوبهم لا تسمى ، يرفع الأب لابنه فيذبجه وهو يصلى ؛ يا للغباء ! ويرعون إلى من يقدمون لهم القرابين طابئين الرحمة بينما هم صم عن صراخهم يذبجون فى القساعة ، ويستعدون لعيد الشر ، وهكذا يفعل الإبن بأبيه والأبناء بأماهم ، يمزقون حياتهم ، ويأكلون لحم ذويهم .

### تعقيب :

عنى أنباذوقليس بالفلسفة الطبيعية على طريقة الإيبوتيين ، غير أنه لم يؤثر مادة على أخرى ، فجمع بين العناصر الأربعة ، وأخذ عن الفيثاغوريين فكرة النسب العددية ، وتابع بارميندس فى القول بالسكرة الأصلية ، وفى تصور أصول الأشياء مبادئ ثابتة خالدة ، وعى هيرقليطس لإمكان التغير ، وفى ذلك تبدو

نزعته التافهية متناسقة ، غير أن آراء أنبا ذوقليس يعوزها الكثير من التناسق حين يبدو كباحث علمي من ناحية ، وكثؤمن مخلص للديانة الأورفية من ناحية أخرى ، إذ يتمذر التوفيق بين النزعة الطبيعية الآلهية في تفسير الكون ، والإيماء المسرف في المادية في تفسيره للظواهر النفسية والعقلية ، وبين إيمانه الخبيى بتناسخ الأرواح .

غير أنه ينبغي الحكم على هذه الشخصية التي فيها ملامح التفكير العقلي عروجاً بالسحر من زاوية أخرى، فإنه يرجع الفضل في إبتكار تلك الفكرة عن العناصر الأربعة ، التي ظلت سائدة في الفلسفة الطبيعية في القرن الثامن عشر ، ولعلها لا زالت قائمة في علوم الغيب .

وقد تبدو هذه الفكرة الآن خاطئة ، وقد يقال إن هذه المواد الأربع التي ذكرها ليست عناصر ، فثلاثة منها مركبات ، والرابعة — وهي النار — ليست مادة على الإطلاق ، ولكن ليست قيمة المذهب في تاريخ الفكر في مدى مطابقتها للحقيقة الموضوعية ، إذ قد تكون النظرية صحيحة ، ولكن الإنسانية تعجز عن فهمها ، فضلاً عن تطبيقها ، بينما قد تقدم نظرية خاطئة خدمة جليلة لتندم المعرفة ، لا سيما في تلك المرحلة من التطور الفكري . ولقد قدمت الفلسفة الطبيعية عند أنبا ذوقليس برعماً فجاً من نظرية تفتحت فيما بعد عن زهرة يانعة من العلم ، لأنها تحمل في طياتها — على الأقل — ثلاث حقائق في الكيمياء الحديثة : —

أولاً : رد المركبات كـ ١ - عضوية وغير عضوية — إلى عناصر أولية معدودة .



ثانياً : إمكان إيجاد عدد لا يحصى من المركبات من عناصر محددة  
بنسب معينة .

ثالثاً : إختلاف المركبات راجع إلى إختلاف نسبها ، أركيبتها ، لا إلى  
إختلاف كيميائياتها .

وفي تاريخ العلم تقوم الفكرة الصابه أحياناً — على أجساد مشات من  
الافتراضات والنظريات الخاطئة ، ولقد كانت فكرة العناصر الأربعة من أم  
هذه الافتراضات التي أسهمت في إيجاد الكيمياء الحديثة ، وذلك لما تقدمه  
الفلسفة كأم للعلوم .

وقد تبدو بعض آراء أبنا ذوقليس في تفسير ظواهر الكون ساذجة ، ولكنها  
تمثل محاولة العقل البشري تفسير أصرار الكون .

رأبنا ذوقليس — بعد ذلك — قد أقام وحدة بين الطبيعية والحياة البيولوجية  
والنفسية ، ولكنه في ذلك كان يصل إلى تعميمات تتعذر أن تجمع ما بينها من  
متناقضات ، إن فكرته « الشبيه يجذب الشبيه » قد غض الطرف فيها عن التجاذب  
بسبب إختلاف الجنس ، ولا تحمله معرفة التجاذب والتنافر في المنطليسية  
والكهرباء الحديثة .

ثم يتميز تفكيره أخيراً بالشمول أكثر منه بالعمق ، ومن ثم كان يلجأ إلى  
التشبيهاً ، لا إلى التحليل في عرض آرائه .

## ١٦ — أنكساغوراس

فيلسوف معاصر لأبنا ذوقليس ، يتفق معه في المنهج التلغيفي ، وفي عاروة  
تفسير الوجود الطبيعي ، ويختلف معه في المذهب وفي تحديد أصل الموجودات ،

يجعلها أبنا ذوقليس عناصر محددة ، ويردها أنكساغوراس إلى مركبات متباينة .  
كان أبنا ذوقليس خصب الخيال ، دفعه الإعتزاز بالنفس إلى أن يدعى لشخصه  
مكانا فوق البشر ، بين آرائه تعارض ، وفي فلسفته تناقض ، أما أنكساغوراس  
فقد غلب عليه التأمل والبحث ، يصوغ آراءه في قضايا جافة ، لم يعوزه الترابط  
بين أفكاره ، ولا الإنسان بين شتى جوانب فلسفته ، بل تابع الإتجاه العقلي  
للطبيعيين الأولين ، متحرراً من كل نزعة غيبية .

### في المنهج :

كيف يمكن تفسير هذا الوجود ؟

نقطة البدء في فلسفة أنكساغوراس إجابة على هذا السؤال : إن لا شيء  
يظهر إلى الوجود ولا شيء يفتى ، تلك قضية من المدرسة الإيلية لم يخالفها فيها  
أنكساغوراس ، غير أنه لا بد من تفسير التغير بين الموجودات ، ولا يكون  
ذلك بردها إلى مبدأ واحد ، لأن المدرسة الإيلية قد حطمت فكرة إمكان التغير  
الكيفي بين الأشياء ، تفسير العالم إذن يقتضى مبادئ كثيرة ، ولا يكفي تفسير  
أبنا ذوقليس برد الموجودات إلى عناصر محدودة ، لأن الأشياء الموجودة في  
عالم واحد لا تنقسم فيما بينها ، ولا تنفصل ، كما لو كانت قد قطعت بفأس ، فلا  
ينفصل الحار عن البارد ولا البارد عن الحار ، فضلا عن أن هذه العناصر ليست  
إلا مركبات ، كذلك تفسير أبنا ذوقليس لعلة الحركة بالحبة والكراهية ليس  
يكفى مادام قد جعلها في مستوى العناصر ، والجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ،  
بل يجب أن يكون المحرك مفارقاً للجسم المتحرك ، تلك هي أهم نقط افتراق  
أنكساغوراس عن معاصرة أبنا ذوقليس .

غير أنه قد التقى بأراء الطبيعيين الأولين في أكثر من موضع ، وافق  
أنكسندريس في أن المبدأ الأول لا بد وأن يكون واحداً أو مميئاً ، بل لا متناهيأ  
كينأ وكأ ، حتى يمكن تفسير التباين بين الموجودات ، كذلك تابع أنكسيانس  
في تفسيره لبعض حقائق الكون كشكل الأرض وحركة الأفلاك، حتى أن بعض  
المدرسين قد جعلوه تليذاً لأنكسيانس، والأصح أنه حمل آراء المدرسة الايونية  
عامة ، وأنكسيانس خاصة . إل أمئنا ، قبل أن ينشر آراءه الخاصة .

غير أن الاصالاة في فلسفة أنكساغوراس ليست في محاولته التوفيقية بين  
الإيونين والإيليين ، أو في مجرد ما قدمه من تفسيرات علياة لظواهر الطبيعية ،  
ولكن في مقابل المذهب الاحادى المادى لدى الإيونيين ، سواء كانت أحادية  
واحدياة لدى القائلين بجواهر واحد كأسل الموجودات ، أو أحادية الكثرة لدى  
القائلين بجواهر متعددة .

يقدم أنكساغوراس — لأول مرة في تاريخ الفكر البشرى — العقل كجواهر  
مفارق ، فأصيح بذلك أول من أقام المذهب الثنائى بين فلسفة اليونان ، وهى  
ثنائية لا تنطوى على تناقض أبناذوقليس حين فصل بين عالم المادة والعالم الإلهى ،  
ولكنها ثنائية اقتضاءها المذهب و فخطا بالهاسفة خطوة إلى الامام حين جاوز  
التفسير الآلى للكون وظواهره بإدخال مبدأ عقلى متميز عن المادة .

### المذهب :

١ — البذور . الحزب الذى نأكأ والماء الذى نشربه كيف ينميان البدن على  
السواء من لحم ودم وعظم وظفر ؟

إذا كان الموجود لا يخرج من اللاوجود ، فكيف يخرج الشعر من اللاشعر ،

واللحم بما ليس لحماً ؟ وكيف يمكن تفسير ذلك برد الأشياء جميعاً إلى عنصر واحد ، أو عناصر معينة ، بينما هذه الأشياء متباينة بالذات ويستحيل التغير في الكيف ؟

لا يبقى إلا أن نفترض أن رغيف الخبز الذي يفتدنا يحتوى على جسيبات لا حصر لها عن المواد التي يمكن أن يتحول إليها ، فأى شيء يحتوى على جزء من أى شيء آخر ، وجميع الأشياء فيها أجزاء من كل شيء .

إنه لا يمكن إرجاع الأشياء المركبة إلى عناصر بسيطة ، لأنه مهما بالغ المرء في تقسيم الأجسام ، فإنه التقسيم ينتهى دائماً إلى أقسام متجانسة مع الكل ، بل أنه إذا أمكن تصور أن يكون التقسيم إلى ما لا نهاية في السلم ، فإن ذلك لن يؤدي إلى إبداء الخصائص المعينة للجسم ، فكل جزىء — مهما دق أو صغر يحوى جميع الخصائص وكل الكيفيات الخاصة بمادته ، العظم من العظم ، واللحم من اللحم ، والسكل موجود في السكل ، ولا يمكن إرجاع العظم واللحم والدم والشعر إلى عناصر معدودة ، بل الجزء شبيه بالكل ، فجزء العظام عظم ، وقطرة الدم — مها دقة أو صغرت — فهى دم ، لأنه يستحيل أن يوجد الموجود من الوجود ، فالصغير مهما صغر لا ينقص في الكيف ، لأن الكيفيات لا تقطع ، ولما كانت هذه الأشياء كذلك فلا بد أن نفترض أنها تحتوى على أشياء كثيرة ، من كل الأنواع فيها المتحدة معها ، إنها بذور الأشياء كلها ، فيها كل خصائص الأشياء ، وأشكالها وألوانها ، ومزاقها ، ولا تزيد هذه البذور عن الأشياء ولا تنقص ، لأنه يستحيل أن تكون أكثر من الكل ، أو تقل عنه . فهى مساوية

لكل كما وكيفياً ، ولما كانت هذه البذور كذلك فإنه يستحيل أن تقوم بذاتها ، أو أن توجد منفصلة ، ولكنها يجب أن تكون — كما كانت دائماً — مجتمعة ، فكل جسم نصيبه من هذه البذور ، وجميع الأشياء تحوى جميع بذورها ، سواء كبرت الأشياء أو صغرت ، فتقسيم الجسم لا يفصل جسيماه أو بذوره عنه ، سواء كان هذا التقسيم في الواقع أو في التصور .

فالغذاء الذى نتناوله ، يحوى بذوراً من جميع ما يمكن أن يصير إليه ، وبذلك ينمى جميع أجزاء الجسم على السواء ، وبذلك يمكن أن تجتمع المتضادات ، فالثلج أبيض لأن تلك هى الصفة الغالبة عليه ، ولكنه إلى جانب ذلك أسود لأنه يفقد بعض بياضه حينما يذوب ويستحيل إلى ماء ، وفى الثلج لسبة من بذور السواد أقل من البياض ، يمكن بها تعليل اختلاف لون الثلج عن الماء ، وإذا كان كل جسم يوصف بالصفات الغالبة عليه ، فإنه أيضاً يحوى بذوراً من الجسم الذى يتحول إليه ، وبذلك يمكن تفسير التغير ، ولا يعنى ذلك أن الأجسام — مهما قسمت أمكن رؤية بذورها ، فلا يرى الخبز والماء لأن فى اللحم والدم والمظام ، كما لا ترى هذه فى الخبز والماء لأن الحواس قاصرة عن إدراكها ، ولكن العقل يتصورها ، ولائها لا تنشق ولا تظهر إلا بعد تغذى الإنسان منها ، ونموه ، فليس الكون أن يوجد الوجود من اللاوجود ، ولا الفساد أن يفنى ما هو موجود ، ولكن الكون ظهور من كون ، والفساد كون بعد ظهور ، دون أن نغير فى الكيفية.

ويسمى أرسطو هذه البذور باسم « المتجانسات » ، *homoeomeries* ، أو متشابهة الأجزاء ، وليس هناك أدنى إشارة إلى هذا اللفظ فى النصوص التى بقيت من مؤلفه ، وليس هناك ما يدل على أن انكساغوراس قد استخدمه. وإنما نسبة

إليه أرسطو وردده ثيوفراستس، والشراح المدرسيون، وإنما أطلقه أرسطو لمشابهة الجسيمات أو البذور للأجسام أو الأشياء، أو لتجانس الطبايح في الجزء والكل، ولا شك أن هناك فرقاً بين بذور أنكساغوراس وبين لفظ «المتجانسات»، الذي نسبته إليه أرسطو، إذ ليست البذور متجانسة ولكنها متباينة فيما تشتمل عليه من طبائع وكميات، كما أن أجزاء البذرة الواحدة ليست متشابهة، أو متجانسة لأن أنكساغوراس قد رفض فكرة العناصر البسيطة لدى أبازوقليس، فليست البذور عنده كبذور أبازوقليس — في حالة انفصال، ولكن كل بذرة تحتوى على جميع الكميات التي في الكل، وبذلك يكون الجزء مساوياً للكل كماً وكمية، فهو بذلك متجانس معه مشابه له .

ويبرر «بروت»، تسمية أرسطو للبذور بالمتجانسات بأن هذه البذور — من وجهة نظر أرسطو — في وسط بين فكرة العناصر الأولية وبين المركبات، فليست جسيمات القباب عدة قلوب، ولا عناصر كالأراب والماء والنار والهواء، ولكن جسيمات القباب من اللحم، وأجزاء اللحم من اللحم، فتسمية أرسطو مقبولة من وجهة نظر مذهبه، هو في القوة والعقل، وفي الكون والفساد، وفي تفسير التغير، ولكن ليس هناك ما يبرر أن أنكساغوراس قد غير كل آرائه على هذا النحو، ولو كان أنكساغوراس قد عبر عن آرائه على هذا النحو، ولو كان أنكساغوراس قد استخدم لفظ المتجانسات *homoeomeries*، فإنه من أن «سيمبليكس»، الذي أوردلنا النصوص لم يذكر نصاً واحداً فيه هذا اللفظ .

## ٢ - العقل :

والبذور قديمة، إذا كانت الأشياء كلها معاً جسيمات لا حد لها، في خليط غير

متميز ، فلا خصائص تحدد كل جسم منها أو كيفيات تعين أى شيء فيها ، فالمزيج الأول من البذور مختلط كل الإختلاط لا يتميز فيه شيء ، فليس متحركاً بذاته ، لأن الجسم لا يتحرك من تلقاء نفسه ، فكان لابد من قوة تخرجه إلى الحالة التي عليها الموجودات ، فالتفسير الآلى للحركة غير مقنع ، كما أن علة الحركة لا تكون مصادقة أو إتفاقياً ، لأن الاتفاق ليس إلا لفظاً نستربه عجزنا عن إكتشاف العلة ، كما أن الصدفة ليست إلا لفظاً أجوف إختراعه الشعراء ، ولكن العقل علة ألطف الأشياء وأصفاها ، بسيط مفارق للطبائع كلها ، إذ لو كان يمزجاً بشيء آخر أياً كان لشابهه سائر الأشياء ولما أستطاع وهو يمزج أن بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص مفارق ، عليم لكل شيء ، قادر على كل شيء متحرك بذاته .

ولما كانت لفكرة العقل — كملة للحركة — أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة ، كان لا بد أن ننقل نصه كاملاً : د كل الأشياء تشارك في جزء من كل شيء ، بينما العقل Nous لا نهائى ويحكم نفسه بنفسه مفارق لا يمزج بشيء ، ولكنه وحده قائم بذاته ، وكان يمزجاً بغيره ، فإنه كان سيشارك في كل الأشياء ، ما دام مختلطاً بغيره ، لأنه في كل شيء يوجد جزء من كل شيء . كما سبق أن قلت ، وكانت الأشياء المختلطة به ستحول دونه ، فلا يسيطر على شيء بنفس التي له الآن وهو مفارق ذلك إنه ألطف الأشياء وأصفاها ، عالم بكل شيء قادر على كل شيء ، المسيطر على كل الأشياء ، صغيرها وكبيرها ، وما لديه الحياة منها ، والعقل هو الذى لديه القدرة على إحداث الثورة ، الكلية ومن ثم كان بدء الحركة بدأت من نقطة صغيرة ولكن الثورة أو الحركة — امتدت إلى مساحة أكبر ، ولا زالت تمتد وكل الأشياء التي امتزجت وانفصلت وتميزت معروفة بالعقل ، والعقل نظام الأشياء

التي كانت والتي توجد الآن والتي سرف تكون، وكذلك هذه الثورة التي عنها تدور  
النجوم والشمس والقمر والهواء والاثير المنفصلين عنها ، فهذه الثورة أحدثت  
الإنفصال فانفصل المتخلخل عن المتكاثف ، الحار عن البارد ، والنور عن الظلمة  
والجاف عن الرطب ، وهناك أجزاء كثيرة في أشياء كثيرة ، ولكن لا ينفصل  
شيء عن شيء أو يتميز تماماً إلا العقل ، العقل كله متشابه ، كبيره وصغيره ،  
بينما لا شيء آخر يشبهه . أى شيء آخر ، ولكن كل واحد من الأشياء كان  
وسيكون متشابهاً لتلك الأشياء التي تغلب عليه .

فالعقل عند أنكساغوراس بسيط ، بينما سائر الموجودات مركبة ، وهو  
بسيط حتى يكون مساوياً لنفسه في جميع أجزاء الوجود مساواة من حيث  
الكيف ، وإذا كانت بعض الكائنات تحوى من العقل أكثر مما تحويه كائنات أخرى،  
فذلك تفاوت كمي فحسب ، والعقل مفارق حتى يكون نافذاً في جميع الأشياء  
لا يحول إمتزاجه دون تأثيره على السكون أو على الكائنات ، ثم يتصف العقل  
بالملم لأنه منظم للكون يحدث الحركة الأولى في الوجود .

غير أنه بالرغم من أن أنكساغوراس قد قدم فكرة جديدة كل الجدة في  
تاريخ الفلسفة فإنه لم يحسن إستخدام فكرته ، فليس هناك ما يدل على أنه قد  
استخدم العقل في مرحلة تكوين العالم ، كما أنه لم يجعل هذا المبدأ الجديد حلة  
غائية في العالم فيكون العقل سر النظام الدائم فيه ، والذي لا شك فيه أن  
أنكساغوراس لم يجعل من العقل ذاتاً سامية لها وجودها المستقل عن العالم أو  
بالأحرى ذاتاً إلهية ، فلا يبدو العقل لديه أكثر من نار هيرقليطس . أو المحبة  
والكراهية لدى أنبازوقليس . وإن أضفى عليه من صفات السمو كالعطف والنعناء



والعلم والتقدرة والبساطة والمفارقة . غير أن هذه الصفات في حاجة إلى ذات تتقدم بها . ذلك ما حدا سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى انتقاد فكرته بالرغم من إعجابهم بها ، فليست فكرة العقل لديه كالإله الذي ينزل عن طريق الآله من *deus ex machina* في المسرحيات ، فحينما تبلغ الدراما عقبتها ولا يجد مخرجها أو مؤلفها مخرجاً لها ليصل بالمسرحية إلى نهايتها يقحم فكرة الآلة ، ليحل الإشكال .

ويقول أفلاطون على لسان سقراط في محاوره د فيدون ، : كان البحث ( في مسائل الطبيعة ) يصل إلى إحداث عمى تام لى لدرجة أنى كنت كنت أفقد معرفة هذه الأشياء التى كنت — من قبل — أتخيل معرفتها ، أى نعم ، وهناك مثلاً لذلك . . . العلة التى تجعل الإنسان يكبر ، كنت أتخيل من قبل أنه واضح لجميع الناس أن هذه العلة هى المأكول والمشرب وتفسير ذلك :

هل ينتج من الاطعمة أن لحماً يضاف إلى اللحم ، وعظاماً إلى العظام ، وهل كل واحد من أجزاء الجسم الأخرى ينمو هكذا ، تبعاً لنفس قانون العنصر النوعى ، ومن ثم تكون النتيجة تفسد في مجموع الجسم الحقيقى ، ومن القليل الكثير ، أى نعم ، وهذه الطريقة يصير الرجل الصغير كبيراً ؟ .. ثم يصيح سقراط آه .. قسماً بزيوس إنى بعيد عن أن أتصور معرفة العلة ، ولكن ذات يوم سمعت من يقرأ فى كتاب لانيكساغوراس فيما قال وكان فيسه هذا الكلام :

ه إنه قطعاً العقل الذى نظم كل شىء . وأنه العلة لجميع الأشياء ؟ هذه الأفكار

ملاقتي رضى ، فقد تخيات إلى قسدا اكتشفت الإنسان الذى يستطيع أن يرشدنى إلى العلة التى يمكن لنفسى إدراكها ، العلة لكل ما هو كائن ... بأى حماسة أمسكت الكتاب وكنت أقرأه بأسرع ما أستطيع ...

لا والآن وداعا أيها العجيب ! .. لقد نأيت عنك ، فى الواقع كنت كلما أتقدم فى قراتتى أرى رجلا لا يفعل شيئاً بالعقل ، ولا ينسب إليه أى دور فى العال الخاصة بنظام الأشياء ، بل على العكس يذكر فى هذا الخصوص من أفعال الهواء والأيير والماء ، وكثيراً من التفسيرات الأخرى المضطربة ، فكان حاله - كما بدا لى - تشبه حال من قال : إن سقراط يصدر فى جميع أفعاله عن العقل ، وبعد أن يتقدم ليذكر أسباب كل واحد من أفعالي يعرضها هكذا : أولاً لماذا أنا جالس هكذا فى هذا المكان ؟ ذلك لأن جسمى مؤلف من عظام وعضلات ، وأن العظام صلبة ولها مفاصل تفصل بعضها عن البعض الآخر وتغلف العظام العضلات التى خاصيتها أن تنقبض وتنبسط ، ويكسو هذا اللحم الجلد الذى يحفظها كلها .. وهذا هو السبب الذى من أجله أجلس مطويماً هكذا فى هذا المكان .

وفى موضع آخر من نفس المحاوره سينتقد أفلاطون أنكساغوراس لأنه جعل العقل منظم الكل ، ولكنه لا يعنى بالافراد .

أما أرسطو فينتقد أنكساغوراس فى كتابه "د ما بعد الطبيعة" ، بقوله :

فليس من الصواب إرجاع مثل هذه الآثار العظيمة للاتفاق والحظ ، حتى إذا جاوز رجل (يقصد أنكساغوراس) يقول إن فى الطبيعة — كما فى الحيوان — عقلا Nous هو علة النظام والترتيب الشامل ، فقد بدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده إزاء هذيان السابقين عليه .

ويستخدم أنكساغوراس العقل كأنه آلة خارج الآلة ، لتفسير علة الكون فى

هذا العالم ، وحين يهجز عن بيان علة أية ظاهرة تقع بالضرورة فإنه يبرز العقل على المسرح ، ولكنه ياجأ — في الأحوال الأخرى — إلى مهادى غير العقل يفسر بها حلة التنوير .

ويشبهه جوميرز مكانة العقل في فلسفة انكساغوراس بفكرة ( الألوهية ) في علم الفلك الحديث — إذ بينا يفسر علماء الملك حركة الأفلاك بقوانين الحركة والجاذبية ، وهى قوانين علمية بحتة — فإنهم لا يستطيعون تفسير بداية حركة الافلاك إلا بافراض علة خارجية لا تخضع للقوانين العلمية .

وعلى أية حال ، فقد كانت فكرة انكساغوراس عن العقل أول محاولة جريئة انتقلت فيها الفلسفة من الآلية — في تفسير الحركة — إلى العلة الفاعله المفارقة ، ومن المذهب الأحادى — في تفسير الوجود — إلى المذهب الثنائى ، كما أنه أثار انتباه أرسطو إلى فكرة العلة الغائية .

وإذا كانت ثنائية الوجود تكون بين المادة والروح ، فإن أنكساغوراس قد استخدم لفظ العقل بدلا من الروح ، لاهتمامه بالظواهر الفسيولوجية أكثر من الظواهر الكونية ، ولأن العقل — أو النفس — يدل على حركة الكائن الحى أكثر مما يدل عليه لفظ الروح .

### ٣- تكويون العالم

في البدء كانت جميع الأشياء معاً ، لانهاية لها في العدد والصغر ، كانت جسيمات لاحد لها في خليط غير متميز ، حيث لاختصاص أو كيفيات تميز شيئاً فيها ، ثم حرك العقل هذا المزيج في إحدى نقطة ، حركة صغيرة ، فامتدت الحركة واندعمت في دوائر متعددة متتابعة ، حتى عمت لكل ، فأنفصلت الأشياء نتيجة الحركة

الدائرية، إذ لا تشبه سرعتها سرعة أى شيء من الأشياء الموجودة الآن بين الناس، بل تفوقها مرات كثيرة .

أول ما انفصل الكثيف عن المتخلخل، والحرار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب، واجتمع الكثيف والرطب والبارد والظلام فى المركز، بينما ذهب المتخلخل والحرار واليابس خارجاً إلى أبعد جزء من الأثير .

المرحلة الثانية لإنفصال السحب والماء والأرض والأحجار عن الهواء، إذ انفصل الماء من السحب والتراب من الماء، وتجمع التراب وتجمد فكانت الأحجار بفعل البارد، واندفعت الحجارة بقوة خارج الماء، وهكذا انفصلت الأجرام السماوية عن المركز، إذ ليست هى إلا حجارة مائتية، أما الالتهاب فيها فبسبب السرعة الفائقة للحركة الدائرية .

وهنا تبدو أصالة تفكير أنكساغوراس، ويبدو أنه توصل إلى هذا التفسير للأجرام السماوية بما كان من سقوط نيزك من السماء فى ايمسبوتامى سنة ٤٦٨ ق.م.

والأرض قرص مسطح معلقة فى الهواء، لأنه لاخلاء فيها، تماماً كما يظل البالون، معلقاً بحمله الهواء نتيجة الهواء المضغوط فيه .

وتستمد الأنهار مياهها من المياة الجوفية، لأن الأرض جسم أجوف، ويفيض النيل صيفاً بسبب سقوط الأمطار وذوبان الجليد على جبال الحبشة، ومن الغريب أن هيرودوت إستنكر هذا القول من أنكساغوراس .

والشمس والقمر والنجوم تدور بفعل الحركة الدائرية للأثير، وهناك أجسام أخرى تدور — وإن كنا لانراها — وليست هذه الكواكب إلا أجساماً

نارية ، ويستمد القمر ضوءه من الشمس ، والقمر جزء من الأرض ، انفصل عنها وفيه جبال وسهول وورديان ، كما أنه مسكون بالأحياء ، وخسوف القمر لأن الأرض تمحجب ضوء الشمس عنه ، أو لمرور كواكب أخرى أمامه ، كما أن كسوف الشمس لأن القمر يحجبها عنا ، والنيازك والشهب أجسام قفزت من الكواكب بفعل الحركة السريعة لها ، والبرق والرعد نتيجة الحرارة في السحب ، وتهب الرياح نتيجة تداخل الهواء بفعل حرارة الشمس .

هذه تفسيرات أنكساغوراس ليكون وظواهره ، أصاب في كثير منها ، وإن أخطأ في كثير بعضها كمنصوره لحجم الشمس ، وفي وصفه للأرض أنها قرص مسطح ، ولكنه — على أية حال — كان أول من رفض تفسير الظواهر الكونية بالمعجزات أو الآلهة ، بل أحل التفسير العلمى القائم على التأمل العقلى حيناً وعلى الملاحظة البعثة حيناً آخر ، محل التفسير الغيبى القديم .

#### ٤ - عالم الأحياء :

كل الأجسام فيها جسيمات من بعضها البعض فيا هذا العقل فانه مفارق ، غير أن العقل يشارك في بعض الكائنات ، ومشاركة العقل أو وجود النفس في هذه الكائنات ، هو سر الحياة فيها ، بل إن هذا هو ما يميز بين ما هو حى وما هو جاد ، والعقل واحد في هذه الكائنات جميعاً ، وإن كان ينفوت من ناحية الكيفيتب ، وهذا هو سبب تفاوت الذكاء بين الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان ، وتفاوت العقل فيها راجع الى تركيب بنية كل منها .

والنباتات كائنات حية لها عقل (أو نفس) ، ولكنها حيوانات مرتبطة بالأرض مشبة فيها ، وهى حيوانات تنلذذ وتآلم . تنلذذ بنموها ونضجها وتآلم

يسقط أوراقها في الخريف، هذا ما ينقله دبلونارك، عن أنكساغوراس، واقدم  
كان الهواء يحوى بذور النباتات فسقطت على الأرض بفعل المطر .

والحيوانات — بدورها — لها عقل ، صغيرها وكبيرها ، ما يعيش منها  
في البر وما يعيش في الماء ، والأسماك تنفَس بالحياشيم ، والإنسان أذكي  
الحيوانات ، وأكثرها حكمة ، ليس لأن لديه عقلاً أفضل ، لأن العقل واحد لدى  
الكائنات الحية جميعاً ، ولكن لأن له يدين ، ويقتد أسطو هذه الفكرة لدى  
أنكساغوراس ، لأن اليد آلة للإنسان ، يستخدمها بعقله ، غير أن دجوريز ،  
يرى أن رأى أنكساغوراس لا يفترق عن الرأى القائل إن إمتياز الإنسان عن  
الحيوان لأنه حيوان صانع ، وليس في ذلك إنكار لقيمة العقل لدى الإنسان .

#### ٥ - نعرف الأشياء بأضدادها :

كان أباذوقليس يقول : إن الشبيه يدرك الشبيه ، غير أن أنكساغوراس ،  
خالفه مخالفة تامه ، إذ الشبيه - لديه - لا يؤثر في الشبيه ، أما المختلف فهو  
وحده الذى يحدث للتأثير فيما يختلف عنه ، فالإبصار يتم نتيجة لانعكاس صورة  
الجسم المرئى فى حدة العين ، ولكن لا تتم الرؤية إذا الجسم المرئى من نفس لون  
الحدقة ، ولذا تتعذر الرؤية ليلاً ، حيث تكون الأجسام مظلمة ككون إنسان للعين ،  
كذلك يتم اللمس والتذوق ، فالإنسان لا يدرك الجسم الحار إذا كان فى نفس  
حرارة اليد ، ولكن إذا كان أقل حرارة من اليد شعر ببرودته ، وإذا كان أعلى  
حرارة شعر بدفئه ، نحن إذن نعرف الحار بالبارد ، وكذلك العذب بالمالح ،  
والحلو بالمر ، كل ذلك لأنها تباين حواسنا ، ومن ثم فالإدراك الحسى يبدأ  
بالحواس نفسها ، كذلك يتم للشم والسمع ، يرتبط الشم بالتنفس والسمع بالمخ ،  
لأن العظام المحيطة به جوفاء يتردد فيها الصوت .

وكل إحساس ينطوي على ألم ، إذ نشعر بالألم نتيجة الإفراط في الإحساس أو لإجهاد الحواس ، فالألوان الباردة والاصوات المزعجة تولد الألم ، وقوة الإحساس ترتبط بالمعنى الحساس ؛ فالعيون الباردة الصافية ، أقوى وأبعد نظراً ، وكذلك الآذان الكبيرة للحيوانات الضخمة تسمع الاصوات البعيدة ، بينما الآذان الصغيرة للحيوانات الدقيقة لا تدرك إلا ما كان قريباً .

ولكن الحواس قاصرة ، ومن ثم لا يمكن إدراك الحقيقة لها ، ولكن المعرفة العقلية هي وحدها التي يمكن الإعتماد عليها ، فالحواس مثلا لا تدرك البذور في الاجسام ولا وجود جسيمات اللون الاسود في الثلج ، ولكنها تمكننا من ادراك الصفات الغالبة فقط في الاجسام .

### تعقيب :-

قد تبدو نظريته في البذور وإنكار العناصر الأولية غير ذات موضوع بعد نظرية أنبازوقليس ، التي رد فيها المركبات إلى عناصر محدودة ، وذلك من وجهة نظر العلم الحديث ، ولكن الأمر ليس كذلك ، إنه آثار إشكالات في الفلسفة الطبيعية جدية بالإعتبار ، فضلا عن أنه لم يخالف الروح العلمية في شيء ، بل يبدو أنه أقرب الطبيعيين ، إلى الروح العلمية البهتة ، سواء في المنهج أو في النتائج التي توصل إليها ، فضلا عن أنه قدم فكرة العقل ليكون له دوره في السكون والحياة ، وذلك لأول مرة في تاريخ الفكر ، إنها فكرة جلية كافية لأن نجعل له مكاناً خاصاً بين الفلاسفة الأولين ، فلقد كان لها أثرها البعيد في المدرسة السقراطية فيما بعد ، حقيقة أنه لم يستطع أن يحسن إستخدام فكرته — حين تجاهلها كلمة

رعى الإنسان عن الحيوان — ولكنه مع ذلك رائد المذهب الثنائى فى تفسير الوجود — بين قدم الفعل كشيء مفارق للمهارة ، وعلّة فاعلية للسكون .

وقد يكون إستبماده لآثر السحر والغيبيات — فى تفسير الظواهر الكونية — قد أثار عليه غضب أهل أئمننا ، ولكن قوماً آخرين قدروا نزعته العلية ، ولعل مكانته فى تاريخ الفكيير العلمى أسمى وأرفع .

### المدرسة الذرية

لوقيوس مؤسس المدرسة ، قيل إنه من إيليا ، وقيل من أيديرا ، وقيل من ميلوس ، ولد سنة ٤٣٠ ق.م ، والأقوال متضاربة عن حياته ، بل إن أبيقور يذهب إلى إنكار وجوده ، غير أن أرسطو — ويتابعه ثيوفراسطس — يمدّه مؤسس المذهب ، ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة أشدّ غموضاً ، وفورخو للفلسفة يذكرون آراء المدرسة جملة دون التمييز بين آراء لوقيوس وبين ما لتلميذه ديمقريطس .

ويبدو أن لوقيوس قد أقام فى إيليا ، وأن لذلك صلة بالثورة التى قامت فى دلميتوس ، عام ٤٥٠ — ٥٤٩ ق.م ، ويمدثيوفراسطس أحد أعضاء المدرسة الإيلية تلميذاً لزينون ، وقد كتب عنه يقول : « لوقيوس من إيليا أو ملطية ( لأنه ينسب فيها كتب عنه إلى كليهما ) ، كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس غير أنه لم ينبج نفس النهج فى تفسيره للأشياء ، كما فعل بارمنيدس وأكسانوفان ، بل لقد ذهب إلى العكس — فيما يبدو — لقد جعلها الشكل واحداً لا متحركاً ، غير مخلوق متناهياً ، ولم يسمها لاحد أن يبحث فيها ليس بوجود ، أما هو فقد قال بمناصر لا عدد لها ، دائمة الحركة سماها ذرات وجعل اشكالاً لا متناهية فى العدد ، لأنه



ليس هناك سبب يجعلها من هذا الشكل أو من ذلك ، ولأنه رأى أن هناك صعوبة  
وتغيراً - في الأشياء - دائمين ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فقال إن الوجود  
ليس واقعاً أكثر من اللا وجود ، وكلامهما علقان للأشياء التي تظهر إلى الوجود ،  
ذلك أنه قرر أن جوهر الذرات محكم ، وملاء سماه الوجود ، بينما هي تتحرك  
في خلاه سماه اللا وجود ، وأكد أنه حقيقة واقعة كالوجود سواء بسواء .»

هذا نص يشير إلى أن لوقيوس لم ينكر اللا وجود والخلاء والحركة ، مخالفًا  
في ذلك بارمنيدس ؛ وهذه الآراء متضمنة في فلسفة ديمقريطس ، بحيث يتحذر  
أن يعرف ما للاستاذ . وما للتلميذ ، وفرايت ، يذكر أن شخصية التلميذ قد أخذت  
الاستاذ ، فيما يعرفه منسوباً إلى المدرسة الذرية ، ثم يعرض للمذهب منسوباً إلى  
لوقيوس بوصفه المؤسس ، ويذهب كل من زيلا وجونبرز إلى نفس الرأي ،  
وان كالا ينسبها لديمقريطس ، بوصفه ممثلاً للمدرسة ، ولا شك أنه إذا كان التمييز  
بين آراء كل منهما متعسراً ، في زمن قريب من زمنها ، حيث يذكر أرسطو  
آراءهما معاً ، فإن كل محاولة للتعرف على رأي كل منهما منفصلاً ، تبدو غير ممكنة ،  
ذلك أنه عقب وفاة ديمقريطس جمع التلاميذ كتابات الاستاذين معاً في مجموعة  
واحدة كانت تؤلف موسوعة كبرى في أسلوب تعليمي ، تناولت مختلف العلوم  
والفنون ؛ كالطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والطب ، والرياضيات ، والفلك  
والموسيقى ، والجغرافيا ، والأخلاق ولم يبق سوى شذرات متفرقة .

### ديمقريطس

ولد في أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية مزدهرة إذ بناها فريق  
من الأيونيين بالقرب من مناجم ذهب ؛ وكان ميلاده سنة ٤٦٠ ق. م. وكان

كثير الاستقار اذ ذكر عن نفسه ، أن أحدا من أهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثل ما رأى من بلدان ؛ ولم يستمع إليه من أحوال العلماء ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون ، فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس فاستوعب كل المعارف والعلوم المعروفة في زمنه ؛ وهو في هذا بشأن ارسطو ، إذ كرس حياته للبحث والدراسة وكان يرى أن اكتشاف علة لظاهرة كسب أكبر من أن ينال تاج ملك الفرس .

وملك للفرس قد احتل مدينته سنة ٤٨٠ ق . م . كما يذكر هيردوت وقد احتفظت المدينة بعلاقات مع الشرق واتصلت بالثقافتين البابلية والفارسية ، ويقال ان أصول الفلسفة الذرية مستمدة من الهند وانتقلت إلى الغرب عن طريق الفرس ، وإن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت فيها بمد هذا المذهب الذرى الذى جاء إلى اليونان من الهند ، غير أن الأفكار الواردة في المذهب ليست خارجة عن الاطار العام للفلسفة اليونانية ، كما سيتضح فيما بعد .

وقد ظل ديمقريطس يعلم ويؤلف في موطنه عن رحلاته الطويلة ، وكان يؤمّر الإبتعاد في الحياة العامة ، وقد عاش ساخراً من تعلق الناس بشهوات الدنيا ، وقد سمي من أجل ذلك « الضاحك » حتى مات سنة ٣٧٠ ق . م .

وقد خالف ديمقريطس موسوعة كبرى ، تدل على مقدرة فائقة في تبسيط الآراء ، وقد رتبها مصنّفو مكتبة مدرسة الاسكندرية في رباعيات ، أى في رسائل من أربعة كتب ، حسب الموضوع الذى تبحثه ، وأهم كتبه « نظام العالم الصغير » ،  
. Mikros Diaksmos

### في المصريح :

يصف جونبرز المدرسة الذرية بقوله : « إنها الثرة الناضجة لشجرة المدرسة

الإيونية القديمة في تفسير المادة ، فالاصول الايونية في المدرسة الذرية واضحة ، ذلك أن المذهب الذري يفسر الوجود على أسس طبيعية لا ميتافيزيقية ، كمنهج الإيليين ، فضلا عن التفسير الآلى للحركة كتفسير الايونيين .

والمدرسة الذرية ذات نزعة فيثاغورية ، ذلك أن الذرات — عندم — أعداد ، أو مركبة من أعداد ، وهى — وإن كانت أعداداً أو أشكالاً — فإنها تختلف عن الأعداد في أنها طبيعة مادية وليست رياضية ، يقول أرسطو — في كتابه السماء ( ٣ ، ٤ ، ٣ ، ١٣ ) : د جعل لوفيبوس وديمقريطس وكذلك الفيثاغوريون من جميع الأشياء أعداداً ، وأن الأشياء تنشأ من الأعداد ، والمدرسة الذرية — بعد ذلك — تحيل الاختلافات السكيفية بين الموجودات إلى اختلافات كمية في الشكل أو في الوضع أو الترتيب ، فالذرات وإن كانت مادية إلا أن فيها من خصائص الأشكال الرياضية أكثر من خصائص المواد الطبيعية ، وهى فضلا عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضياً إلى ما لا نهاية ، وإن تعدد ذلك طبيعياً .

أما الإيليون فقد أثاروا الإشكالات ، وحددوا مجال البحث بمحجمهم القوية في إنكار الحركة والكثرة ، يقول جومبرز : إن الرجل الذى أنكر على الطبيعة كل تغيراتها وكل حركاتها وعملياتها ، وبذلك حرم البحث الطبيعى من مسكوناته الرئيسية إذ به يصبح حسباً لتقدم البحث الطبيعى ، ولقد تفاوت رأى مؤرخى في الأثر الايلى في المدرسة الذرية ، بعضهم يرى أن القول بالذرة جاء نتيجة التأثير بالفلسفة الإيلى خاصة ، فلوقيبوس وديمقريطس قد أضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدى ، كالماء وإستحالة للقسمة الطبيعية في داخلها ، إلى هذا رأى يذهب أرسطو قديماً ، وبرنت في العصر الحديث ويرى ثيوفراستس أن

ديمقريطس قد انحرَف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة اللاوجود أو الخلاء لفكرة لازمة للتغير ، وكون الأشياء وفسادها وحركتها وكثرتها ، أما جو مبرز فيرى اتفاق الإيليين والذريين في المقدمة الكبرى ثم لإختلافهم في النتائج ، ويصوغ وجهة نظر كل في قياس على النحو الآتي : —

الذريون : بدون الخلاء لا حركة وتوجد حركة .	الإيليون : بدون الخلاء لا حركة ولا خلاء .
.∴ يوجد خلاء .	.∴ لا حركة .

ولست المدرسة الذرية بعد ذلك بميدة الصلة عن فلسفة كل ، من أبازوقليس وأنكساغوراس ، إنما تبدو وسطاً بين المذهب الواحدى لدى بارمنيدس وبين مذهب الكثرة لدى أبازوقليس وأنكساغوراس .

هذه النزعة التافيقية بين المذاهب السابقة يعرضها جو مبرز عرضاً مبسطاً مبيناً مكانة المدرسة الذرية في الفكر اليونانى القديم . موضحاً لزوم المذهب عن كل المذاهب السابقة ، فالمدرسة الذرية تطور كامل العلم الإيونى فيما يختص بالنظرة العامة للكون ، هذا إلى أن أفكار التخلخل والتكاثف لدى أنكسباس تستلزم حتى التفكير في ذرات تقترب فيكون التكاثف وتباعد فيكون التخلخل ، أما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيرقليطس فقد صاغه ديمقريطس في صيغة أخرى تسمح بأجتمع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة ، وكانت نظرية أنكساغورس ، مع عمقها ينقصها بساطة النظرية الذرية لترد تلك الجسيمات اللامتناهية كيفاً إلى ذرات متجانسة ولصاغ قوانين الطبيعة صياغة رياضية متأثرة بالنزعة للفيتاغورية من ناحية ويكون المذهب للذرى البذرة

الأولى للطبيعة الرياضية الحديثة لدى ديكارت وجاليليو الذي يقول: لسنا في حاجة إلى أكثر من معرفة الأشكال والكميات والحركات... انفسر الذوق والشم والصوت .

أما المدرسة الإبلية فقد فرضت نفسها على الفكر اليوناني بعدها ، إذ مع اعتراف كل من لوقيبوس وديمقريطس بالخلاء والحركة . فقد سلما بأعلاء في المادة ، أو بمعنى آخر لقد سلمت المدرسة الذرية بالوحدة لدى بارمنيديس . ولكنها ليست وحدة أحادية ، وإنما وحدة الذرات أو وحدة السكرة ، في مقابل وتعدد السكرة ، لدى انكساغوراس .

المذهب :

١ - الذرات :

إلى جانب تلك النزعة التليفية في المذهب ، والنتائج التي استخلصها كل من لوقيبوس وديمقريطس من المذاهب السابقة ، فإن الملاحظة والتجربة قد دلتهما على القول بالذرات ، إن الملاحظة تدل على وجود جزئيات مادية متناهية في الدقة تشهدا في ذرات القبار الذي يضطرب في أشعة الشمس لا سيما عندما ينفذ الشعاع إلى مكان مظلم ، كذلك دلت التجربة على ذوبان الذرات الملونة في الماء ، وفي تلك الذرات التي ندركها بالشم حينما تتسرب الروائح العطرية في الهواء — مع تناقصها في القارورة ، وقد دلت التجربة أيضا على تسرب الزيت أو الماء من الأجر أو الخشب ، وأن الضوء ينفذ من الأجسام الشفافة كما تخترق الحرارة جميع الأجسام تقريبا ، فبدالهما أن في كل جسم مساما خالية يستطيع جسم آخر أن ينفذ منها ، واستخلصا من ذلك كله وجود الذرات والخلاء فيما بينها .

وكما ألزمتها التجربة القول بالذرات فقد ألزمتها المنطق مثل ذلك ، فإذا كان الوجود ملاء ، وكانت الحركة متممة بدون خلاء فضلا عن استحالة انكار الكثرة فقد لزم إذن تقسيم الوجود المتجانس عند الايليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها في الصفر .

والذرات كثيرة كثرة لاحصر لعدددها ، وصغيرة دقيقة بحيث لا يمكن إدراكها وهي متحركة حركة قديمة أزلية وحركتها ذاتية ، وهي غير قابلة للقسمة في الواقع وإن أمكن رياضيا — أو كما يتصور الوهم — قسمتها إلى ما لانهاية ، ولكنها في ذاتها ملاء غير منقسم أو أجزاء لا تتجزأ ، وهي متشابهة الطبيعة تمام التشابه ، وإن كانت مجردة من الكيفيات فليست هي حارة أو باردة ، رطبة أو يابسة ، سوداء أو بيضاء غير أن الذرات تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد من حيث أنها تشغل حيزاً من المكان وهي : الشكل — المقدر — الوضع ، وكل اختلاف بين الأجسام راجع إلى اختلاف الذرات شكلاً أو ترتيباً أو عدداً ، أما من ناحية الشكل فرعاً لا تكاد ذرة تشبه ذرة أخرى ، إذ بينها الأملس والخشن والمستدير والمنحني والمجوف والمحدب إلى غير ذلك ، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ، ثم يكون الاختلاف بين الموجودات كذلك باختلاف الذرات ترتيباً ومصفاً فيما بينها ، الترتيب مثل AN ، NA والوضع مثل H و H<sub>2</sub> و Z و N ، كما تختلف التراجيديا والسكوميديا اختلافاً بينا في معاني كل منها مع أنهما يتألفان من نفس الحروف كذلك الموجودات تقباين مع تركيبها من ذرات متجانسة بحيث يمكن أن تعد مجرد صور وأشكال ، والأصل الفيثاغورى هنا واضح .

## ٢- وزن الذرات :

### هل للذرات وزن ؟

قال أبيقور إن الذرات ثقيلة ، فهو تسقط في الخلاء اللانهائي ، غير أن هذه الفكرة إضافة من أبيقور ، إذ أن ديمقريطس لم ينسب إلى الذرات - من الصفات إلا الحجم والشكل .

ويبدو أن أبيقور اضطر إلى ذلك للدفاع عن المذهب الذري بعد انتقاده أرسطو لديمقريطس لإستبعاده الثقل عن الذرات ، وفكرة الثقل ليست مستبعدة تماما عن الذرات ، ولكنها ليست من الكيفيات الأولية كالشكل والحجم ، ولكنها صفة لازمة مترتبة على الحجم ، وقد ذهب ديمقريطس إلى أن الذرات الصغيرة تتطاير إلى الخارج ، بينما الذرات الكبيرة تميل إلى المركز . وهكذا يتصل وزن الذرة بحجمها وسرعتها ، فيلها إلى أسفل بسبب كبر حجمها بما قد يفهم أن ذلك لثقلها ، والدفاع الذرات الصغيرة إلى الخارج يجعلها تكتسب صفة النارية من الفضاء الخارجى .

وهنا ينتقد أرسطو ديمقريطس ، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف للكيف المضاد ، وهو البارد ، إلى ذرة من شكل آخر ، يقول أرسطو : « فإذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف إلى ما لا يتجرأ ( الذرات ) فن التناقض ألا يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة واليوومة ، فأضاف أبيقور الثقل - صراحة - إلى الذرات ، فالثقلية تتجه إلى أسفل والخفيفة إلى أعلى ، وفسر بذلك علة الحركة في الخلاء .

ولتوضيح فكره الثقل وإضافتها إلى الذرة وإخلاف مؤرخى الفلسفة في موقف ديمقريطس منها ، عرض برنت لتاريخ هذه المفكرة في الفلسفة اليونانية ، فالإيونان م ٢٧ - - ٤٥٠ قريطس





الذى اعلن انباز ذوقه بطس انه مادة جسمية واستند إلى فكرة الهواء المضغوط في  
دقبة ، أو د بالوز ، ومقاومته للضغط الخارجى ، أما لوقينوس فقد أعلن أن  
الخلاء ليس عدما معناه لأن ما ليس له وجود كجسم فإنه يعبر عن حقيقة على  
نحو من الانماء ، والخلاء يعبر عن حقيقة كالجسم سواء بسواء .

والخلاء ضرورى لتفسير الحركة والكثرة والملاحظة المادية تدل على ذلك :

إن الوعاء الملىء بالرماد يمكن أن يسع مثله ماء ، ولا يفسر ذلك إلا بوجود  
الخلاء بين ذرات الرماد ، ولو كان الموجود الماء يسمح بوجود شيء آخر  
معه لاصكن لجسمين في نفس الحجم ان يوجد فى فراغ واحد يمكن أن يشغله  
ويملأه أحدهما فقط ، ولن يصبح هناك نهاية لعدد الأجسام التى يمكن أن تحمل  
في نفس المكان وبذلك يمكن لأصغرهما أن يحوى أكبرهما .

وثانيا إن سهما يخترق الهواء ويتوقف إذا اصطدم بصخرة لا يمكن تفسيره  
إلا بوجود الخلاء بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر .

المادة إذن ليست صلدة على نحو ما يبدو للحواس ولكن بين ذراتها ثغرات  
وبذلك يمكن تفسير الحركة ، ولا يعنى ديمقريطس بالحركة إلا تلك التى تكون  
من الموجود إلى الوجود ، لأن الكون والفساد متعذران ، فالمادة لا تنفى  
ولا تستحدث ولكن التغير الكمى يمكن بقدر ما بين الذرات من ثغرات ولكن  
الذرات تبدو ممتدة فى المكان لأن دقة الثغرات تجعلها غير مرئية وتجمع الذرات  
المتباينة شكلاً وحجماً فى أوضاع مختلفة هو الذى يفسر اختلاف خصائص  
الأجسام المركبة . وإذا كانت الذرات ملاء لأنها امتداد غير منقسم ، فإن الثغرات  
خلاء ، وليس الخلاء عدما ولكن لا وجود يفترق عن الوجود بخلوه من المادة  
والمقاومة ، فالملاء والخلاء علان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة ، إذ لولا

الغلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت للكثرة ولامتنع الحركة ، وليكن التسليم بوجود الحركة ، والكثرة تغتضى حتما القول بالغلاء ، واعتباره مبدأ حقيقيا إلى جانب الملاء .

#### ٤ - نشأة العالم :

في البدء كان الغلاء العظيم وكان خارجه كتلة من الذرات ، ثم اندفعت الذرات إلى الغلاء ، وهذا هو رأى لوقيبوس ، أما ديمقريطس فلا يفصل بين الذرات والغلاء إذ كانت للذرات منتشرة في الغلاء توج منه وتضطرب ، بفعل الحركة الأزلية ، وكانت حركتها في جميع الاتجاهات الممكنة حيث تتصادم دون توقف ، وليكن الحركة الدائرية قد جعلت الذرات الأكبر حجما تتجمع في المراكز بينما الأدق تندفع إلى الخارج ، ويرى جوهرز أن هذا يخالف قوانين الطبيعة في حالة القوة المركزية للطاردة حيث الأكبر حجما والاثقل هو الذي يندفع إلى الألف ، ويتساءل برنت عما إذا كان لوقيبوس جاهلا بهذه الحقيقة التي كان يعرفها كل من أنباذوقليس وألكساغوراس ، ويرى أرسطو أن كل أولئك الذين جعلوا الأرض في المركز بوصفها الأثقل قد توصلوا إلى ذلك من ملاحظتهم لحركة دوامة الريح أو المياه ، ومن ثم يرى جوهرز أن نظرية لوقيبوس في ذلك ليست إلا تعميما خاطئا لهذه الملاحظة أما برنت فلا يرى في ذلك خطأ على الإطلاق لأن الاجسام الأكبر أكثر قدرة على مقاومة هذه الحركة المتصلة ، ومن ثم تميل إلى المركز حيث الحركة أقل بينما تقهر الاجسام الأصغر على الاندفاع إلى الخارج ، وهذا يفسر قول لوقيبوس أنه كلما كان الجسم أقرب إلى المركز كانت حركته أبطأ ، فلا مبرر الاستناد إلى قوانين الحركة المركزية للطاردة .

ولما تجمعت الذرات الأكبر حجما في المركز بينما اندفعت الأدق إلى الخارج

أقربت، الذرات ذات الطبيعة الواحدة - أي المتشابهة - مجماً وشكلاً - وبينما كانت الحرة - في البدء في جميع الاتجاهات دون اتجاه محدد ، فإنها الآن - قد تراجعت فقدت حرية التحرك ثم تشابهت الذرات المتشابهة بفعل قانون الشبيه يجذب الشبيه ، وكأفقت الذرات في المراكز فتكون جسم مبسوط هو الأرض في حين أن الذرات الأصغر التي اندفعت، إلى الخارج قد كونت، «هبسة ذرية رقيقة» من الذرات المستديرة أصبح كغشاء يغطي الدوامة بأقلها فتكونت السماء .

وقد تكون نتيجة لذلك كله أكوام لانهاية لها بعضها له شمس وأقمار وبعضها لا شمس فيه ولا أقمار ، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها في دور الإخلال ، بعضها تدب فيه الحياة والأحياء وبعضها لا حياة فيها .

#### ٥ - النفس :-

ظهرت الحياة عفوا دون قصد أو شاية أو خلق ، ولكن بفعل التولد الذاتي بتولدها اتفاناً من الطين أو من مواد أخرى في درجة حرارة مناسبة ، تستوى في ذلك الديدان والحشرات التي تتولد في المواد العفنة مع الإلسان ،

والنفس من حياة الإلسان ، وهي مادية مؤانسة من أدق الذرات وأسرعها حركة ، فذرات النفس لطيفة مستديرة نارية ، وهذه الذرات منتشرة في الهواء تندفع إلى الأجسام بالتنفس فتسرى في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل آن ، وما دام التنفس دامت الحياة ، فإذا فقد بعض الذرات كان النوم أو الإغماء فإن فقدما كلها كان الموت حيث تتبدد الذرات في الهواء فلا خلود للنفس ومع أن النفس واحدة ومع أن الذرات منتشرة في البدن بأكله فإنها تكون في مراكز الأحساس والفكر أكثر عدداً كأعضاء الحواس والمخ والقلب ،

ويفسر ديمقريطس الادراك الحى ببخار لطيف يتخلل من الاجسام فى كل وقت حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المبتلة منه ، فهى صور وأشباه تنقل فى الهواء للتوسط بين الموضوع المحسوس وبين العضو الحاس بفعل الخاتم أو الطابع فى الشمع وتغفل الذرات فى مسام الحواس فتدرك حيث الشبيه يدرك الشبيه ، ولا يفرق ديمقريطس بين الاحساس والتفكير حيث تملى عليه هذه النظرة المادية أن يفسر التفكير بأنه للحركة للداخلية التى تحدثها الاحساسات فى المخ أو هو الصورة المحسوسة ملاحظة بالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة غير أن المعرفة الحسية فاصرة ، أما المعرفة الصحيحة فهى معرفة الذرات والفناء لأنها حقيقة الوجود .

ويوجه ديمقريطس عناية خاصة لدراسة الإنسان ، فالضرورة التى أدت إلى وجوده قد أدت كذلك إلى تقدمه حيث تبدو الحاجة كينبوع الحضارة الانسانية ، فالحاجة قد دفعته إلى التعاون مع بنى جنسه لصراع الحيوانات المنقرضة ، ولقد تقدم الانسان وتميز عن الحيوان بفضل معرفة النار ، وقد دفعته الحاجة إلى التفاهم مع بنى جنسه إلى ابتكار اللغة ثم إلى اختراع الآلات حيث أمدته أشكال الحيوانات بنماذج لها ، فقد عرف صناعة النسيج من بيت العنكبوت ، فصناعة السفن من السمك ، والبناء من النحل والنمل والفناء من الطير .

والآلهة كنفوس البشر من ذرات نارية غير أنها أدق وألطف ومن ثم فهى أحكم وأقدر وأطول عمرا وليكنها لا تتخذ ، فالآلهة أجسام مادية وإن كانت لطيفة وهى تترامى للناس ولا سيما فى الأحلام ، وهى كذلك مرئية للحيوانات ولذا كانت الحيوانات مدركة للآلهة .

## ٦- الوجود :

من الصعب أن نعرف مذهبه كاملا فى الأخلاق ، والأفكار الاخلاقية التى كان

أول من قال بها ، ذلك أن آراءه لم تصل إلينا في مذهب مفصل ولكن في صورة حكم وأمثال ، فضلا عن أن أرسطو لم يمر آراءه الخلقية كغير إهتمام بل جعل سقراط أول فيلسوف الاخلاق ، مع أن ديمقريطس كان له كتاب كامل في الاخلاق اسمه ، الابتهاج ، ذكر وسنكا ، و د بلوتارك ، نصوصا فيه .

فالإنسان — عند ديمقريطس — يبحث عن السعادة ، ولكن في أغلب الأحيان لا يبلغها لأنه يجهل للطريق إليها ، فالجهل بما هو أفضل سبب الفشل ، وفي هذا يبدو اتفاق أقواله مع سقراط ، ويلوم الناس الحظ في حالة الفشل ولكنها خيالات يبررون بها جهلهم ، والمبدأ الذي يجب أن نسترشد به هو الإنسجام والتوافق — والامر الفيثاغورى هنا واضح — فإن طبقنا ذلك على القدرات أمكننا الحصول على الراحة : راحة الجسم التي هي الصحة ، وراحة الروح التي هي الابتهاج .

واللذة والالم يحددان السعادة ، غير أن ديمقريطس ليس من أصحاب مبدأ اللذة ، لأن السعادة لا تكمن في اللذات الخارجية ، إذ ليست السعادة في إمتلاك قطيع أو ذهب ، ولكن الروح هي مقر السعادة ، فليست لذات الحس هي اللذات الحقيقية تماما كما أن المعرفة الحسية ليست هي المعرفة الحقة ، فالخير والحق سواء ولكن نزعات الناس من أجل الخير ، والسعادة تختلف ، فليست لذات الحس السعادة لأننا قصيرة الأمد لا تملأ الحياء فضلا عن أنها سرعان ما تنقلب إلى الضد ، ونستطيع أن نكون على يقين أننا سعداء وأن لذاتنا قد فاقت آلامنا إذا لم نسمع وراء اللذة الجسمية في كل فعل خلقى إذ اللذات الروحية أسمى لأن من تميزها فقد تخير ما هو إلهي بينما من تخير لذات الجسد فقد تخير ما هو بشري ، وليس هناك من شيء أولى باجتنابه من فعل يجهل الإنسان فيه من نفسه .

غاية الإنسان إذن هي السعادة أي الإبتهاج إذ ليس أفضل لديه من أن يقضى

حياته مستمتعا بأكبر قدر من الإبتهاج وأقل قدر من المتاعب ، ولا يقسنى ذلك إلا باستمدادا - داخلي - يمكن أن نسميه تفاؤلا إراديا إختياريا ، هذا التفاؤل يجعلنا دائما مبتهمين مبهما تجهمت الأمور وأشدتد النوازل ، ويجعلنا متحررين من الخوف ؛ خوف الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق وخوف الآلهة التي لا تضر ولا تنفع ، وخوف الموت والتعلق بالحياة الذي يجعل شيخوخة الإنسان كلها شقاء وآلام ، فتحرره من هذا الخوف وتغلبه على أهوائه شجاعة أسمى من النصر على أعدائه .

هذه بحمل فلسفة ديمقريطس الاخلاقية ، هي في بعض أجزائها مشابهة لاقوال سقراط وفي كثير منها الأصول الأولى لفلسفة أبيقور الذي تأثر به في الطبيعة والاخلاق .

#### تعقيب :-

معنى ديمقريطس بالمذهب الآلى إلى نهايته فاستبعد الغاية والعللة الفاعلية واستند إلى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعها وتشكل الاجسام ، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كإفعل أنكساغوراس ، كذلك مذهبه مادي بحث لم يستثن في ذلك النفس الإنسانية ولا الآلهة إذ السكل عنده مركب من ذرات .

ولقد قدر للدرسة الذرية أن تبقى بعد ديمقريطس حتى زمن أبيقور ، وظهر في المدرسة كثير من التلاميذ من أشهرهم ينساس وميتروودورس وديوجينيس ثم أنكسارخوس الذي كان معاصرا للاسكندر الأكبر مصاحبا له ، ومع ذلك لم يقدر للمدرسة أن تنال من الشهرة ما يراه المعاصرون أنها تستحق من أجل قولها بالذرة ، ذلك أن الفكر اليوناني كان على وشك الإنحراط في طريق مختلف تماما حيث المدرسة السقراطية ذات الاتجاه غير المادي ، بل لقد قدر لنظرية أنبادوقليس

في العناصر الأربعة أن تنال من الإهتمام في المصور الوسطى أكثر من النظرية الذرية ، ومع إختلاف المفهوم الحديث للذرة عما كان يعنيه كل من لوقيبوس وديمقريطس فإن تفكيرهم للتأمل المستند إلى بعض الملاحظات العادية هو الصورة الفجة للنظرية الذرية الحديثة .

وليست عبقرية لوقيبوس في القول بالذرة فقط ، بل في رد الصفات السكيفية إلى تفسيرات كمية ، فليست الحرارة أو (النون أو المداق حقائق موضوعية إذ لو كانت كذلك لما إختلفت بإختلاف الناس ، ولكن هذه الخصائص نغم في ضوء شكل الذرات وترتيبها وعمدها وبذلك وضع لوقيبوس وديمقريطس النواة الأولى للطبيعة الرياضية التي ترد السكيف إلى الحكم دون إنكار لعمليات الطبيعة .

وفي المذهب أصالة حين يفرق بين السكيفيات الأولية والسكيفيات الثانوية للمادة فحين يميز بين الإمتداد والشكل وبين اللون والطعم وهي فكرة سبقت بها المدرسة الذرية جون لوك بزمن طويل .

وبالرغم من أن ديمقريطس قد أثبت قصور المعرفة الحسية واعتبرها نسبية فإن هذا لا يدرجه في مصاف الشكاك أو السوفسطائيين ، ومع ذلك فإن المدرسة قد خرجت فيما بعد تلاميذ أصبحوا من الشكاك وعلى رأسهم بيرو كما كان للمذهب أبلغ الأثر في آراء أبيقور في كل من الطبيعة والأخلاق .

وبالرغم من أن أرسطو قد انتقد فكرة ضرورة الخلاء لإثبات الحركة فإنه قد تأثر بها في نظريته في تجوهر الأجسام الطبيعية إذ أصبح العدم ، مبدأ ضروريا إلى جانب الهوى والصورة لإمكان تفسير التغير .

والفكرة الشائعة أن التفكير المادى في الطبيعة والسكون يلزم عنه أخلاق مادية قد خطها ديمقريطس بأرائه المبتكرة في الأخلاق التي نجد شيئا لها لدى سقراط فيلسوف الأخلاق .

إذا انتقلنا مع مؤرخى الفلسفة الاسلامية إلى المسرح اليونانى ، حين ظهرت الفلسفة . نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون - عن طريق التراجم التى وصلتهم - صورتين لفلسفة اليونان ، صورة صحيحة ، وصورة مشوهة ، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة ، أو بمعنى أدق تعلت لإيهم صورتان صورة واضحة لفيلاسوف ، وصورة مختلطة ، لونها السورىان من قبل ، فاختاروا الصورة الثانية ، كان فى الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينيه أضفاها المزاج السورىانى ، أو المزاج الأفلاطونى الحديث المتأخر فإذا ذهبنا مع الاسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية — وهم يبدأون . كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفيلسفى بالطبيعيين — نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء الطبيعيين فى الفلسفة يدور على الكائنات كيف هى ، وفى الإبداع ثم عن المبادئ . وهم هى وتكون العالم ، وماهية البارى ( الله ) — ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير ولكنهم أضفوا ، تحت تأمير مزاجهم الدين الاسلامى ، أنهم تكلموا أيضاً فى وحدانية الله . فهل يتصور الاسلاميون أحادية المادة عند الايونيين كأنها وحدانية الله ؟

المدرسة الطبيعية :

طاليس

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الايونية وتكلموا عن كل واحدة منهم وسجد فى تصويرهم لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا د فهو أول من تفلسف فى الملمطية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود من أين جاء — وإذا جاء



لما جاء — وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه ، عرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة  
لفرهوزيوس ، الذي نقل أجزاء منه إلى العربية ، أن أول الفلاسفة السبعة ثمانت  
بن مالمس الامليس ، .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : إن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل  
لكل صورة ، ومنه ابتدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما ، وهو آلة كل مبدع  
وعادة كل مركب من العناصر الجسماني وأنه حين جمد الماء تكونت الأرض ، وحين انحل  
تكون الهواء ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت  
السماء ومن الاشتعال الحاصل ومن الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب  
طاليس حقا ولكن سرعان ما يمدج الاسلاميون أقواله بأفوال أرسططاليس :  
فالكواكب تدور حول المركز ، دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها  
إليه ... وهذا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول  
المحرك الأول ، في حركة شوق ، يشجع فيها العاشق نحو المعشوق وقائمة على فكرة  
العلية الأرضطاليسية .

ثم ينقلون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض انثى ، وهما يكونان سفلا ،  
والنار ذكر والهواء انثى وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذي  
هو أول وآخر — أى هو المبدأ والكمال — هو عنصر السمائية والجرمانية لأنه  
عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم ان طاليس لم يضع الموجودات في نظام عددي ، وأن هذه إنما  
هى محاولة متأخرة عنه لدى الفيشاغوريين لسكن الاسلاميين تذهب إلى أن طاليس  
طبيعى ، ويتكلم عن الجسمانية لا عن الروحانية ثم يضع الاسلاميون رأيه هذا في  
أبيلوب رواقى بأفلاطونية محدثة ، أن هذا العنصر له صفو وكدر فما كان من

صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان كدرة فإنه يكون جرمًا ، فالجرم يؤثر والجسم لا يؤثر ، والجرم كثيف ظاهر والجسم لطيف باطن وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويؤثر الجرم ويكون الجسم اللطيف ظاهراً والجرم الكثيف داخلياً .

ثم يقبله الاسلاميون أفلاطونياً محدثاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ولا يقدر العقل على ادراك الحسن والبهاء ، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والناطق والنفث والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، واليه تشتاق العقول والأنفس ، وهو الذي سميناها الديمومة والسرمد والبقاء في حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستاني أن يفسر قول طاليس ، « الماء هو المبدأ الأول » حيث لا يتعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية ، ولما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت في العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يحدد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول فى المركبات ، وانشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية ، ثم يقارن الشهرستاني بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة فى سفر التكوين « مبدأ الخلق هو خلقه الله تعالى ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت اجزائه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان . فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال ، وكان طاليس الملطى انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية . »

ويحاول الشهرستاني أن يحدد فى السكتب السماوية — وفى القرآن بالذات شيئاً

بمذهب طائيس ، فالعنصر الأول عنده - منبج الصور - شديد الشبه بالوحد  
المحيط الوارد في الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات  
والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش  
المذكور في القرآن ( وكان عرشه على الماء )

وما أبعد أقوال طائيس عن كل هذا ، عن فكرة القرآن وعن فكرة التوراة ،  
فالماء في التوراة وفي القرآن مخلوق ، كما أن طائيس لم يتكلم عن عنصر اول اعلى ،  
هو منبج الصور ، وعنصر يحاكيه في تمام الاجسام هو الماء ، والاول هو الوحد  
المحيط ، الثاني هو مادة الموجودات . . . انه لم يتكلم عن شيء من هذا  
على الإطلاق

بل أخيراً . . . يذكر المؤرخون الإسلاميون ، ان طائيس موجد - توحيداً  
كاملاً ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته للعقول من جهة جوهريته ، وإنما  
يدرك حين جهة آثاره ، وهو الذي لا امر له هويته فحسب ، بل لا يعرف أيضاً اسمه ،  
اننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وابداعه وتكوينه الأشياء ، ولا ندرك له اسماً  
من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا . . . ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان  
طائيس ان الله هو المبدع ولا شيء مبدع . ولا صورة لمبدع عنده في الذات ، لأن  
قبل الابداع إنما كان هو فقط ، وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة ،  
حتى يكون هو وصورة أوجبت وحيث حتى يكون هو وذو صورة ، والوحدة  
الخالصة تنافي هذين الوجهين ، والابداع هو تأبيس ما ليس بأبيس ( ايجاد ما ليس  
بوجود ) وإذا كان هو مؤبيس الأيسيات ، والتأبيس لا من شيء متقدم ، فؤبيس  
الاعتناء لا يحتاج إلى ان يكون عنده صفة الأيس بالأميسية وإلا فقد لزمه ، إن  
كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرد عن الصورة التي عنده فيكون هو وصورة

وقد بينا أنه قبل الإبداع ، إنما هو فقط وأيضا ، فلو كانت الصورة عنده كانت مطابقة للوجود الخارجى أم غير مطابقة ، فإن كانت مطابقة لتعددت الصور بعدد الوجودات ، ولكانت كلياتها مطابقة للكليات ، وجزئياتها مطابقة للجزئيات ، ولتغيرت بتغيرها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك محال لأنه ينال في الوحدة الخالصة وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذن صورة عنه وإنما هي شيء آخر .

عجبا أن يحمل طاليس كل هذا وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد وقد نقلت النص كاملا لكي يتبين للقارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، إن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العداء ، ثم يقذفون في أعماقها بالمذهب الفلسفى الآخر — مذهب أفلاطون أو أرسطو — فيقوض دعوات الاسلام ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبداع الأشياء من لا شيء ولا صورة لديه للوجودات حتى لا تتعدد ذاته وهو في منزه عن الصورة والجسمية والحيث ، والتأليس ليس من شيء متقدم أى ليس من مادة قديمة ، بل أن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكلمونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثات: فهو يذهب إلى أنه أبداع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعثت من كل صورة موجود ، في العالم العقلى ، على المثال الذى في العنصر الأول فحمل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذاته العنصر د وما من موجود في العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه ، وأخيراً يقول د ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبداع مثل هذا العنصر فما يصوره العامة في ذاته تعالى ، أن فيها الصورة — يعنى صور المعلومات — فهو من مبدعة ويتعالى الأول الحق بوحداية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعة ، ويشبه هذا — كما قلت

من قبل بالروح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس — في نظر مؤرخي الفلاسفة الإسلامية — مسلماً  
موحداً . وأرسطو اليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى وأفلاطونياً محدثاً  
في نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقة ته إلى حد ما ، فيذكر القفطى  
ان « ثاليس الملقب بحكيم مشهور في زمانه . . . هو أول من قال إن الوجود  
لا موجود له تعالى ، ولكن القفطى ما يلبث أن يختلط بينه وبين أقوال الهنود ،  
فيقول انه عل — انكاره للوجود ، ما يشاهده في هذا العالم من اختلاف فالوصوف  
بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى الاسلاميين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم  
الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ونحن نعلم أن في الفصل الثالث من المقالة  
الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه وقد عرف الإسلاميون  
هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل اننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو وهو يحيى بن عدى يقين  
له د أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر، وقالوا  
أنه مدير الكل ، وأنه لا متناه في العظم وأنه لا كائن ولا فاسد ، ثم يحدد هؤلاء  
الطبيعيين : فأثعسانس يقول انه الهواء . وثاليس يقول انه الماء وانقسمندريس  
يقول انه ما بينهما، بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغي ان تعجب ألا يتمكن الأولون  
في هذا الدور الطبيعى ، أن يقولوا د على القوة ان للجميع ، إنه دور مبكر في  
تاريخ الفكر د فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعييون أن ذلك الاسطقس الواحد الذي

هو علة كون باقي الاسطقتسات هو الإله ، والسبب في هذا ، أنهم لما لم ينظروا في علة إلا العلة العنصرية وحدها ظنوا إنها العلة الأولى للوجودات ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص انه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن ان هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله — كعلة فاعلية أولى العالم بل انهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية إلى عنصر واحد كعلة أولى للموجودات

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس في النفس يقول ارسطو : وثاليس الحكيم يشبه ان يكون ظنه بالنفس بأنها محركة فاعلة، لا سبياً إذا كان يثبت نفساً كحجر المغناطيس لإمكان ضربها بالحديد ، وفي نص آخر : إن طاليس يقول بأن النفس غائط لكل وإن الكل مملوء وروحانية ، ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً لفيثاسوف هسيون — آخر مثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لطاليس — تابعه في قوله بأن الماء اصل الوجود ، وذهب إلى ان د النفس ماء ، والذي أداه إلى هذا القول ما رأى من د ان للظنفة ارطب جميع الأشياء .»

بل إننا نرى صورة اوضح لطاليس الحقيقى في كتاب انتشر في العالم الإسلامى ، بل كان مصدرأ لكثيرين من مؤرخى الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستانى والمقدمى والشهر زورى وهذا الكتاب هو كتاب [ الآراء الطبيعية ] لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين إن [ ثاليس الذى من أهل ملطية ، فإنه يرى ان المبدأ والاسطقس شىء واحد ، ثم يشرح فكرته عن المبادئ وما هى فيقول د اما ثاليس الملطى فإنه قال د إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان لفلسفة

انتقال كبير وهذا الرجل تفلسف بمصر . وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء ، .

ويشرح فلوطرخس ما أدى طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة - وأولها دلائله وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب المني ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثانٍ أيضا أنه وجد النباتات بالرطوبة بفنذرى ويشتر وانته إن عدت الرطوبة جف وبطل ، ودليل ثالثه إنه النار نفسها - أعنى حرارة الشمس والكواكب - تفنذى ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره ، ثم يقذف فلوطرخس مصدر فكرة طاليس ، فى الشعراء اللاهوتيين من قبله ، أهمهم هو هيرودس فيقول د وقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأي ، إذ يقول إن أوقا انوس كأنه عمل مولدا لكل د ويدكر فلوطرخس فى موضع آخر إن تالميس كان يرى د إن الله هو عقل العالم ، ولعله يشير بهذا إلى أن تصور تالميس لله هو تصور مادي هو العالم بأسره ، وهى الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية : كما يذكر فلوطرخس أيضا إن تالميس يقول د إن داهوتن هى جواهر نفسانية ، وإيراون هى الأنفس المفارقة للأبدان ، فالخيرة منها هى الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هى الأنفس الرديئة ، ولم يكن هذا هو رأى تالميس بالدقة ، إن طاليس قال إن فى كل شىء نفساً . ولكنه لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج نقدى يتبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعها . ولكن فلوطرخس يورد أيضا أن تالميس يقول د إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو حركة بذاتها ، ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول فى الضرورة : هى من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل ، ويشير إلى قول تالميس الأحادي د إن العالم واحد فقط ، ثم يورد فلوطرخس

٢٨٢ - ديموكريطس

آراء ناليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقية .

### انكسمندرىس

فإذا انتقلنا إلى انكسمندرىس ، نجد مؤرخى الفلسفة الاسلاميين يذكرونه تحت اسم انكسمندرىس أو أناكسياندورس ، ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر المبشرين فاتهم أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم انكسياندورس ، الهندسة والمساحة والنجوم ، كما يذكر أيضا أن ديوجانس الفيلىونى ، الفيلسوف الطبيعى كان من تلامذته ، أما عن فلسفته فإن الشهرزورى ، قد عرف قوله باللامتناهى — وإن لم يكن الشهرزورى دقيقاً في تعبيره ، فهو يقول د وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى : الذى لانهاية له ومنه كان الكون ، وإليه ينتهى الكل ، ونحن نعلم أن انكسمندرىس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى باق . ولكن الشهرستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب انكسمندرىس حين يقول أن أصل الأشياء عند انكسمندرىس جسم موضوع الكل لانهاية له ، وإن انكسمندرىس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها؟ وزج الشهرستانى بين مذهب انكسمندرىس ومذهب انكسيانس ، ونظرية انكساغوراس فى العقل — ، حين يطلق مذهب انكسمندرىس على لسان تلميذه انكسيانس فيقول إن انكسيانس يذهب إلى أن الله أزل لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لا يبدأ له . وهذا تعبير فى صورة إسلامية عن لامتناهى انكسمندرىس ، ثم يضى على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفروق الإسلامية : فهو المدرك خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه ، وكل هوية فبعدة عنه وهو الواحد ، لا عن طريق العدد ،



وليس واحد الاعداد ، لأن واحد الاعداد يتكرر ، ثم يعزف صفات أفلاطونية  
معدثة لهذا اللامتاهى : إن كل ماظهر في وحد الابداع ، فقد أبدعت صورته في  
علمه الأول والصورة عنده لانهاية بلا نهائيته ، أزلية بأزليته ولا تتكرر ذاته  
بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم أن الله أبدع صورة العنصر بوحدايته  
ثم أن صورة العقل انبعثت فيها بدعته ، أى بابداع الله ايضاً فرتب العنصر في  
العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات النور وصارت تلك الطبقات صوراً  
كثيرة — دفعة واحدة . ويشبه الكسندريس هذا — في رأى الإسلاميين —  
بحدوث الصور في المرآة الثقيلة . بلا زمان او ترتيب ، ولكن الهوى لا تختلج . ول  
تلك للصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان فحدثت تلك الصور منها على الترتيب  
عالم بعد عالم ... ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى نقصت انوار الصور في  
الهوى ، ونقصت الهوى نفسها ، وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل  
النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية وكل ما تقبل الحياة والحس فهو يعد  
من آثار تلك الأنوار وإلا لما تشبعت طرفه عين . ويبقى ثباتها إلى ان يصف العقل  
جزءه المختلط بها وتصفى النفس جزءها المتزوج بها ، فإذا صفى العقل والنفس  
اجزاءهما ، دثرت اجزاء تلك العوالم وفسدت وبقى مظلمة ، وقد حرمه العقابيل  
من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام  
بلا نور ولا مرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوة ولكن هل هذه هى  
الصورة الوحيدة التى عرفها الإسلاميون عن انكسندريس ؟ اننا نعلم أن كتب  
ارسطو قد نقلت إلى العربية وعرّفها الإسلاميون فى ثناياها آراء انكسندريس  
وقد اوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذى نقله إلى العربية حنين بن اسحق  
وفى هذا النص تبين لآراء فلاسفة ماطية الثلاثة ، طاليس وانكسندريس

وانكسيانس بل أن ارسططاليس في هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه — وهو بصدد تقدم — يورد آراءهم وانه يعرض أيضاً آراء انكسمندريس بالذات في الأضداد ، فيقول : وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ومنه تنفض — أى تكمن وتظهر — فنخرج ... على قول انكسمندريس بل أننا في نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى انكسمندريس في المبدأ الأول ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له في كتب ارسطو : (الذفس والآثار العلوية والسماء ) ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه المكتب لم تكن ميسره لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منشور لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر لاتراث اليونانى . وسأعرض دائماً سور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

اما صورة انكسمندريس عند فلوطرخس فهى : واما انكسمندريس المطلئ فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لا نهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهى الكل . ولذلك يرى أن تكون هوالم بلا نهاية ، وتفسد فترجع إلى الشيء الذى منه كان ، ويقول إنه بلا نهاية ، لئلا يلزم نقصان ، ويكون دائماً ، وهذا هو مذهب انكسمندريس فى الامتئامى — وأنه لانهاى الحكم ويذكر فلوطرخس أيضاً عنه أنه يرى د إن السموات إلى مالا نهاية هى آلهة ، ويورد فكرة انكسمندريس فى ظهور الأحياء د إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يفشاها مثل قشور السمك ، فلما أنت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر صارت حياتها زماناً يسيراً . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وإن الأحياء متطورة من اللا متجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود وقد ردد المقدسى هذا النص وذكره .

أرد أن انتهى من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لانكسندريس  
وصورة مشوهة واتخذ الاسلاميون الصورة المشوهة .

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيامن نجد نفس الأمر ، نجد  
صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة فهو انه نسب إليه أيضاً  
القول بلا متناهي انكسندريس في صورته الاسلامية . حقاً إن انكسياس ذهب  
كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية ، واختلف معه فقط في أنها  
لا معينة . فذهب انكسياس إلى أنها متعينة ، وأنها هي الهواء . ولكنه لم يصف على  
المادة الأولى المعينة ما أضفاه الاسلاميون - على لسانه ولسان انكسندريس -  
عليها ولكن حتى في هذه الصور المشوهة تلبه المؤرخون الاسلاميون إلى أنه يقول  
بأصل للوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضاً أن أرائل البدعات هو الهواء ومنه  
يكون جميع ما في العالم من الاجرام العلوية والسفلية . فاكون من صفو الهواء  
المحض فهو لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ، ولا يقبل الدنس ،  
وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس  
والخبث ، فافوق الهواء من العوالم فهو من صفوة ، وذلك عالم الروحانيات  
وما دون العوالم من العالم فهو من كدرة . وذلك عالم الجسمانيات ، كثير  
الأوساخ والأوضار يتشبع به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ويتخلص  
منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير الطاقة دائم السرور ، ولعله جعل  
الهواء أول الاوائل لموجودات العالم الجسماني ، كما جعل للعنصر أول الاوائل  
لموجودات العالم الروحاني . ولم يتكلم انكسياس عن وجود عالمين : عالم  
جسماني وعالم روحاني . وليس في فلسفته تلك الاثنيانية : وجود مبدأ أول  
لا متناهي ابداع للعنصر وصورته ، ثم ابداع من صورة العنصر العقل ، وان هذا

العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة ثم مبدأ آخر هو الهواء أبداع منه عالم  
الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه؟ كان انكسيمانس الماعلى  
صاحباً لانكسمندريس ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لامتناهية .  
ولكن لم يقل أنها لا معينة كاتكسمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء فخرج  
الاسلاميون بين الإثنين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة للامتناهية هي  
البارى ، هي الله ... وأضافوا عليها صفات الالهوية من وحدة وماهية وقدرة .  
ثم اعتبروا الهواء مادة للعناصر الجسمانية يبدع منها عالماً بعد عالم وصاغوا  
هذا جميعاً في شكل أفلاطوني محدث غنوص؟ وأخيراً يقول الشهرستاني د وهو  
على مثال مذهب تاليس إذا اثبت العنصر ، والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت  
العنصر ، والهواء في مقابلته وأنزل العنصر منزله القلم الأول والعقل منزلة د اللوح ،  
للقابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب وهو أيضاً من  
مشكاة النبوة اقتبس وبهارات لقوم التبس ، وهكذا — أصبح انكسيمانس من  
تلاميذ الانبياء والاصفياء .

وما أبعد هذا الكلام من فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية  
المادة ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود ولسكتنا نجد الصورة الحقة يقية  
لانكسيمانس عند الاسلاميين صورة تراها في كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه  
الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة ومن كتاب الطبيعة بالذات عرض  
لمذهب انكسيمانس وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء وأن تولد الأشياء إنما هو  
بالتكاثف والتخلخل . ثم أن الاسلاميين عرفوا أيضاً — فيما أثبت الدكتور  
فؤاد الأهواني، النص الذي أورده إتييوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسيمانس

د كما أن النفس — لأنها هواء — تمتسكتنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره ، فيردد الشهرزوري هذا النص « انكسياناس الملطي . ولو كان يرى أن أول الموجودات ، المخلوقة للبارئ تعالى الهواء ومنه كان الكل وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء هو الذي يحفظه فينا . والروح والهواء يسكنان العالم ، ويرجع الدكتور الاهواني أن الشهرزوري كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن اتيوس غير أن أجزم بأن الشهرزوري أخذ نصه عن فلوطرخس « وأما انكسياناس الملطي فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء وأن منه كان الكل وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء الذي يحفظها فينا ، والروح يثبت في العالم كله ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسياناس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه — وكيف يتحكم الهواء في العالم وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب . الخ وهذه صورة واضحة لانكسياناس ، ولكن الاسلاميون كما قلت فضلوا الصورة المشوهة على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

## ٢ — الفيثاغورية : —

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الاسلاميون حياثته معرفة طيبة وترك لنا المبشر بن فاتك في كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم ، صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودهوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها ، وحاكاة ابن أبي أصيبعة ، أما القفطي فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها في غاية الدقة عن فيثاغورس . ثم احتفظ لنا ابن مسكوبه في كتابه « جاديران خرد ، بوصية فيثاغورس المعروفة بالذمبية ، وهي وأن كانت منحولة غير أنها بها للكثير من الاخبار الفيثاغورية القديمة ، كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للاسلاميين خلال كتب أرسطو . كما

قلت والطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار الدلوية ، ثم يعطينا فلوطرخس في الآراء الطبيعية صورة واضحة عن المذهب الفيثاغوري فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر وهو من فوثاغورس بن منسار . نس من أهل سامياً ، أى ساموس وهو أول من سمي الفيلسفة بهذا الاسم وكان يرى أن المبادئ هى الأعداد والمعادلات وكان يسميها — هندسات . . الخ وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليتى ، لأن فوثاغورس كان مقبلاً بإيطاليا إذ انتقل من سامس التى كانت موطنه . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهى الإله والخير وأنها من طبيعة الواحد وهى العقل . وأن الثانية التى لاحد لها هى التى تسمى دوادا — وهى الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والسالم المبصر وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحياً سيال متنقل كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط يسمى عالماً . أما قوله فى النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته ، وأن الحى والناطق فى النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق ، فانه فاسد ثم أن الكتاب بعد ذلك يمتلىء بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين . ويعدد آراء فيللاوس ويورد آراءه فى فناء العالم وانها على طريقين أحدهما من السماء بنسار تسيل منه ، الآخر بماء قمرى بانقلاب القمر وبانكباب الماء وأن البخارات هى غذاء العالم : ثم أننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاوره فيدون ، وقد نقلت هذه المحاوره إلى العالم الإسلامى أيضاً غير أن الصورة المشوهة افيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين فى صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى ، إنه يرى أنه شاهد العوالم بحسه وحده الفلكى ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ما سمع قط ألد من حركاتها ولا رأى شيئاً نظ أبهى من صورها وهيئاتها وأن الأشياء الملمذة للنفس تأتيه حشداً وإرسالها كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا تحتاج إلى أن يتسكف لها طلبياً . هذه

الألحان السهوية إذن هي التي قادته إلى تسميع الحقيقة ، فالحقيقة عنده ؟  
هذا يضع الإسلاميون على لسانه انذهب للفيثاغوري الحديث وهو مذهب  
خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتميز بالنكرة التي ردها افلاطون عن  
الفيثاغورية ، إن من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي ،  
وعلى هذا المذهب شبه الصوفي ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا  
المتسامية ، بالأعداد وخواصها ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادس  
وقد كتب مودراتس يقول « أن نظرية الطبيعة التي عرضها أفلاطون في طيماوس  
هي نظرية فيثاغورية ، وأنهم - أي الفيثاغوريين - هم الذين نقلوها لأفلاطون ، .  
ويلاحظ رهيبة أن نظرية الحساب الميثافيزيقي لمودراتس هي ترجمة عددية  
أو تعبير عددي عن الميثافيزيقي الأفلاطونية . وهي تقرر بأن الصور المختلفة  
للحقيقة هي تغيرات أو صور أو درجات لواحد البدائي . هناك الواحد الذي  
يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقي أو المعقول —  
أي المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . وتمت ثالوث هذا الواحد -  
المادة التي تشارك المثل ، ولكنها تنظم على مثالها . هذه النظرة لوجود أصبحت  
فيما بعد النظرة الأساسية الأفلاطونية المحدثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو  
عمل رمزي ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح — فيما يرى مودراتس —  
أن تنقل اليها العناصر الأولى ، فلجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه  
العناصر ، فاعتبروا العدد «واحد» علة الاجتماع والعدد «اثنين» علة الانفصال ،  
فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كتهييج للتوصل إلى  
الحقيقة اللاحسوسة وقد أثرت الفيثاغورية في كتب فيلون الذي استفاد بطيماوس .  
وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحتاً وهو يعلق على  
الخواص العددية في النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة

نيقوماخس الجيراس ، ونراها مشبوهة في كتاب د اللاهوت الرياضى ، وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الاسلامى ، وهى تستند على الفيثاغورية الاولى ، ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة ، ولاشك أن الاسلاميين عرفوا الفيثاغورية المحدثة معرفة كاملة ، بل أنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغورى وأن كانوا قد اعتبروه ( نيقوماخس أبو الفاضل أرسططاليس ) وأخذ عنه علم العدد والنغم أو شتر بهد ذلك ، ولا يعرف بين حكاء اليونان إلا بالفيثاغورى .

وهذا هو المذهب انفيثاغورى الجديد مختلطا بالأفلاطونية المحدثة يقدمه للشهرستانى لنا منسوبا إلى فيثاغورس ، ويذكر أنه كان في زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول في الإلهيات : إن الله واحد كالآحاد ، فلا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، وإنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية ، ولا تدرك ذاته ، وإنما تدركه بآثاره وصفه وأفعاله ... وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات التى خصت بآثار روحانية تصفه وصفاً روحانياً ، والموجودات التى خصت بآثار مادية تصفه وصفاً مادياً . والموجودات متفاوتة في وصفها له ، وأدركها لحقيقتها . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينقيه تبعاً لجليته ونظر الانسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته ، والناس أيضاً متفاوتون في قدرهم فشكل واحد منهم يصفه تبعاً لقدرته ، ويقدسه تبعاً لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهرستانى - الوحدة إلى قسمين : وحدة الله وهى وحدة الاحاطة بكل شىء ، ووحدة الحكم على كل شىء ، وهى وحدة تصدر الأحاديث الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستنادة من الغير وهى وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضاً إلى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر ، ووحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان . فالوحدة التى قبل الدهر هى وحدة الله .



والوحدة التي مع الدهر، هي وحدة الفعل الأول. والوحدة التي بعد الدهر، هي وحدة النفس والوحدة التي قبل الزمان، هي وحدة النفس. والوحدة التي مع الزمان، هي وحدة العناصر والمركبات، ويقسمها أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض، فالوحدة بالذات ليست إلا اقله مبدع الكل، الذي تصدر منه الوحدات في العدد الممدود. والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدا للعدد وليس داخلا فيه، وإلى ما هو مبدا للعدد وهو داخل فيه، والأول كالوحدة للفعل الفعالي، لأنه لا يدخل في العدد والممدود. والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزم له — فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدين، وكذلك كل عدد فركب من آحاد لا عمالة، وحينما ارتقى العدد إلى أكثر، نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل — وإلى ما يدخل فيه اللازم له لما لجزم فيه، وذلك لأن كل عدد معدودان يتألف من وحدة ملازمة فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنين وثلاثة وحدة، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة. إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق، والإنسان في أنه إنسان، والشخص المدين — مثل زيد — في أنه ذلك الشخص بعينه. فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط. وهذه وحدة مستفادة من وحدة اقله لزمت الموجودات كلها، وكل ما هو أبعد من السكرية فهو أشرف وأكمل.

هذا ما نسب إلى فيثاغورس، وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفي اليوناني لدى الاسلاميين. فالنص افلاطوني محدث، اختلط بمشائية، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس ثم يكاد يتبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الاسططاليسيتين فيقرر إن الفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله، وخالفه فيه من بعده فلاسفة، وهو أنه جرد العدد من المعدود تجريد الصورة من المادة

وأنه تصور موجوداً محققاً وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد للعدد من المعدود . ولكن هكذا تصوره أرسطو . وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

غير أن الاسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغورى القديم : أن الأعداد هي أصول الوجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطوالمبسية وفيثاغورية حديثة وافلاطونية حديثة . ووصلوا أيضا إلى أن من أقوال فيثاغورس أن للعالم نغم ، وصارت طائفة من الفيثاغورسيين إلى أن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عددية . ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، وهي أشرف الحركات وألف التأليفات ، وهنا ينسب إليهم للشهرستانى المذهب الحروفى ، وأن طائفة منهم ذهبت إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة ، فاعتبروا الألف فى مقابلة الواحد والباء فى مقابلة الأثنين ، إلى غير ذلك من المتقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير إن تكون هذه النماذج مقارنة لصورها فى الذهن ، وحدوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد بمجموعاً حسابياً بل مقدرأ وشكلا . ولم يكونوا وينظرون له بالأرقام ، بل كانوا يطورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ويرتبون هذه للنقط فى شكل هندسى ، فالواحد النقطة والإثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومددوا فى المكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو السكمية المنفصلة إلى المقدير أو السكمية المتصلة ، هرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة وإن فرقة منهم ذهبت أيضاً إلى إن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجدم مركب منها . ووضعت النقطة فى مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الأثنين ، والسطح فى مقابلة

الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد . . . كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة — إن النفس تأليفات عددية أو لحنية ، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان . والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وحاشت ، وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك للتأليفات العددية الأولى . ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت التهذيات الخلفية على تناسب الفطرة وتجردت والنفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت بعالمها وانخرطت في سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول ، بل إن فيثاغورس يقول — عند الإسلاميين — « وإني عاينت هذه العوالم العلوية بالحسن بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، وسمعت مالها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية ، يرى إن عالمنا هذا يحتوي القليل من الحسن لسكونه معلول الطيبة ، وما فوقه من العوالم الهى وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أتولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . فوصل إليهم إن النفس ائتلاف الأجزاء ، كائتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك إن أوتار العود إذا امتدت فعلت أمراً ما ، وهو الإئتلاف . وإنما عنوا بذلك إن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلاف لم يكن منها حال ، كانت الأوتار غير مدودة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطة واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يحيى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج وهذا فعلا هو رأى الفيثاغورية في النفس ، وترى هذه الفكرة معروضة بوضوح في فيدون وهو من أهم المصادر التاريخية للفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسطائية

حيث يمكننا أن نقول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضفى كل هذا على فيثاغورس بسمة من قداسة عند أهل الغنوص فى الاسلام .

أما مفكرو الاسلام الحقيقون ومن أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية — اللهم إلا أخذ فكرة العدد إثنى عشر وقداسته عند الاثنى عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والغنوصيين كما قلت . فكان افكرة الاهداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة فى الاسماعيلية... وسيطرت على كتابات اخوان الصفا . وإخوان الصفا اسماعيلية قطعاً ، وقد آمن اخوان الصفا بأن لحركات اشخاص الأفلاك اصواتاً ونغمات ، وإن اشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله ، وخلص عباده ، يسمعون ويبصرون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفكرون ، وتصيحهم ألحان أطيب من قراءة داوود الزبور فى المحراب ، ونغمات ألد من نغمات أوتار العيذان الفصيحة فى الايوان العالى . وهذه التسيحات والقراءات والتبيلات هى نغمات وألحان حركات الأفلاك . وإن تلك النغمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التى هناك ( أى الملائكة ) بسرور عالم الأرواح التى فوق الفلك ، ولتى جوهرها أشرف من جواهرها عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التى نغميها كله روح وريحان فى درجات الجنان — كما ذكر فى القرآن وكما وجد فى عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها .

واخيراً يقول اخوان الصفا ، إن فى حركات تلك الاشخاص ونغمات تلك

الحركات لذة وسرور لأهلها ، مثل ما في نعمات أوتار الميدان لذة وسرور لأهلها في هذا العالم . فمئذ ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لما والنظر إليها . كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله ( ورفعناه مكاناً علياً ) وهكذا نرى مزجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ، مزجة بتفسير قرآني واصفة هرمس الثالث أو الثالث الحكمة — وهو في نظرم إدريس ، وهو في الحقيقة أمونيوس ساكس — فيثاغوريا محدثاً — ولم تصادف رسائل اخوان الصفا أى قبول من مفكرى الاسلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة — أنها اسماعيلية ، وضعت لتفويض العقائد الاسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية — أى غنوصية ، ولسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة من الفلاسفة والمناطقه كآب سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي ، هاجم فكرة المزج التي قام بها اخوان الصفا — بين الفلسفة التي هي في تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والجسطى وآثار الطبيعة ، والموسيقى وهي معرفة النظم والإيقاعات والنضرات والأوزان والمنطق الذي هو اعتبار الأفعال بالاضافات والكميات والكيفيات — في الشريعة ، وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة ، ويرى أن هذه لوسة ولطخة واضحة ولها عواقب مخزية وأن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحى وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات . وفي أثنائها مالا سبيل إلى البحث عنه ، الفروض فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والمنبه عليه ، ،  
نقبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما فى منهج الطريقة بين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأمر والخبر المشهور بين

اهل الله والراجع إلى اتفاق الأمة ، وايس فيهما حديث المنجم عن تأثيرات  
الكواكب وحركات الأفلاك ، ولأحديث للطبيعى الناظر فى الطبيعة وآثارها وما  
يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة ومن الفاعل وما المنفعل ، فيها وتمازجها  
وتوافرها ، ولأحديث المهندس للباحث عن مقادير الأشياء ولوازمها ولأحديث  
المنطقى الباحث عن مراتب الأقوال ، والعلايق بينها ، ويرى إن الأمة اختلفت فى  
الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والمادة والاصطلاح ، ولم  
تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى تمم الدين بنبىه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج  
بعد البيان الوارد فى شىء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها  
فصارت أصنافاً فيها وفرقاً : كالمعتزلة ، والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج ، فما  
فوزت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولأحققت مقسالتها وشواهدهم  
وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام عن الحلال والحرام منذ  
أيام الصدر الأولى إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم  
فكان أباسليمان السجستاني قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيثاغورية الجديدة أيضا مكاناً ممتازاً من آراء البهائية وهى فرقة  
شيعية غالية متأخرة — انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخراً ، ثم عن  
الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتبرت  
الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف  
خصائص خاصة ، فقد أثرت فى أفكار غلاة الشيعة وأفكار ( الميم ) ود الدين ،  
ود العين ، لدى الغلاة هى أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغورى حديث .  
ثم يرى القفطى إن هناك آثاراً فيثاغورية فى فلسفة محمد بن أبى بكر الرازى

(توفي عام ٨٣١ م ٩٢٢ م) ويتنبه إلى هذه الفلحفة صيغت على مثال مذهب فيثاغوري، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة ، بل اختلطت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة ، ويذكر المسعودي وهو يؤرخ ليحيى بن عدي ( توفي عام ٣٩٤ هـ — ٩٧٥ م ) إن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي ، وهو مذهب الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى ، وإن مدرسة يحيى بن عدي كانت مدرسة فيثاغورية . ويقرر المسعودي أيضاً إن الرازي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً د في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية ، ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفي عن تلميذ الكندي هو أبو زيد أحمد البلخي ( المتوفى عام ٨٣٣ هـ — ٩٣٤ م ) وكان البلخي من شرق فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة ، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره ، على الرغم من إن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . فلعل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراء الفيثاغورية المحدثة ، ومن المؤكد إن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس مايرهوف يقول ابن النديم د أنه قرأ الفلسفة على الباخي وإن هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويحول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة ، وإن الرازي أدعى كتبه لنفسه ، وكانت هذه الكتب موجودة بمخراسان ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة إن التلميذ الآخر للكندي هو احمد بن الطيب المرخس ( المتوفى عام ٥٢٩ هـ ) ترك كتاب في د وصايا فيثاغورس ، بل اننا نجد أيضاً في كتابات استاذ المدرسة اى الكندي نفسه ( توفي عام ٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م ) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة كرسالته د في تأليف الاعتداد ، و د في التوحيد من جهة العدد ، ثم كتبه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب د ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية ، وكان الكندي مشهور إلى جانب الفلسفة والطب ، بعلم الحساب وتأليف م ٢٩ — ٥٤٠ وقرطس

الحون وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات، بجانب اتجاهه المشائي والأفلاطوني المحدث يكون أيضاً اتجاهها فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كريب - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم ابن يزيد الكاتب - كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جملة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ في أسرة يتماطى أفرادها الهندسة . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية في بغداد ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة فيثاغورية .

أرد أن انتهى من هذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين في ثنايا الفيثاغورية الجديدة . وكان الفيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام في أشخاص مثليه من متكلمين لم يقبلوا إبداء هذا الاتجاه - وكان إخوان الصفا مثليه - فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . وهوجمت مدرسة الكندي أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دفع أبو بكر الرازي بالألحاد سوء لإتجاهه الفيثاغوري أو لإتجاهه الأفلاطوني الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

### ٣- المدرسة الإيلية

أما المدرسة الإيلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة وعرفوا جميع رجالها أكسانوفان وبارمنيدس وزينون ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدّة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة . أما أكسانوفان - فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « أكسندفانس » وذكروا



أنه يقول ، إن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديومة التقدم لا تدرک بنوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة ، ونحن تعلم أنه ينسب لآكسثوقان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه ، هو ولا شيء معه ، ومعنى هذه أنه ، بسيط لا مركب معه ، وذلك ، لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى - أى صورة وهيولى الموجودات - وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إتيته ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهر العوالم ، وهذا مجال وهذا فهم لا بأس به المذهب وإن كان قد عبر عن ، الوجود موجود ، ولا شيء غير موجود ، بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، هو ولا شيء معه .

أما عن بارمنيدس ، فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود نقل لإبيهم كتاب الطبيعة لأرسططاليس فكرة بارمنيدس ، وميليسوس الرئيسية ، إن الوجود واحد وغير متحرك ، ثم نقد أرسططاليس لهذه الفكرة ، كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تنهى الوجود ، وفى أنه واحد ، وأنه يقال مطلقاً ، أما فلوطرخس - وهو مصدر كبار مؤرخى الفلسفة اليونانية الإسلاميين كالفلسفة اليونانية - كالمشهر سنانى والمقدسى والشهرزورى - فإنه يذكره تحت اسم دقارويدس ، وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارمنيدس فى الآراء الطبيعية متكامل ، فهو يذكر إن بارمنيدس ، وما أس وزينون ، كانوا يبطلون لتكون والفساد لأنهم يرون أن لكل غير متحرك ، وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل كلة مضافورة مركب بعضها على بعض وأن منها ما هو جسم غلخل ، ومنها ما هو من جسم متكاتف وأن منها ما هو خليط من نور وظله ، وأن القمر مساعظمه وأنه

يستفتر منها كما يورد أيضاً في سبب تعليقه عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بغير الأرض من الجهات كلها متساوياً ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتعرج فقط ولا تتحرك ، ثم يمتلأ الكتاب بعد ذلك بأراء بارمنيدس في الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها، ولا تقل معرفة الاسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيدس ، فقد نقل بعض حجه في كتاب الطبيعة ، ويورد يحيى بن عدى في تعليقه له على كتاب الطبيعة حجه زينون ، إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له في زمان متناه ، لأجل أن النقطة التي على العظم بلا نهاية ، ويذكر نقضها . ثم يعرض رأى أرسطو نفسه في نقض آخر لزينون في أبطاله للحركة ويقند في هذا النقطة حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفاسف ، ثم يعرض لها عرضاً منهجياً فيقول ، إن حجج زينون في الحركة التي يفسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله ، أنه ليس حركة من قبل أن المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى ، آخره وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخلوس . وهي هذه أبداً بطي . إحضاراً ، لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع مريع ، إحضاراً لأنه يجب ضرورة ، أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الوضع الذي منه فضل الحارب ، فيجب ضرورة أن يكون الأبطال له أبدأ فضل ما ، وهذه الحجة هي تلك الحجة بعينها التي استعمل فيها التصنيف ، القسم الثنائية ، . غير أن الفرق بينها أن القسمة ما هنا ، للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق الأبطال من قبل قوله . . . يعني من قبل وضع زينون . . . أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجّة الثالثة : أن السهم ينقل وهو ساكن .. وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الأوقات . فإن ذلك إن لم يسلم له . لم يجب القياس .

والحجة الرابعة : هي التي جعلها في الأمر : الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها عند حركتها . على أن تلك تتحرك من آخر الميدان وهذه تتحرك من وسطه . حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف متساوياً لضعفة .

يتبين لنا من هذا إن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطو لها . ويتناول أرسطو ، في كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتنقيض .

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما للبشر بن فانتك فتكلم في كتابه عن حياة زينون ، ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمة وآدابه ، ولكنه يعتبر من مؤسس المدرسية الميغارية ، ويقول د وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة المسماه ما خوريقى ، وهذا خطأ ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان د مذهب الغوامض ، ويرى الدكتور بدوى عميق كتاب المبشر بن فانتك إن الغوامض تعنى الديالكتيك وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فانتك مأخوذة من كلام ديوجانس اللاؤرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالتيك ، كما أن أنباذوقليس مخترع الخطابة ، غير أن المبشر بن فانتك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من المقسطة ، فيذكر أن لافينوس السوفسطائي ، كان تلميذاً لزينون الحكيم ويرى اليعقوبي أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفسطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الإيلي يدعى فعلا زينون الأكبر ثم نسب إليه أقوالا لا تمت إليه بصلة ومن هذه الأقوال : د إن المبدع الأول كان في علمه صورة لإبداع كل جوهر ، وصورة لدثور كل جوهر فإن علمه غير متناه ، والصورة التي فيه من حد الإبداع غير متناهية ، وكذلك صورة للدثور غير متناهية ، فالعوالم في كل حين ودهر ، هل هذا تعبير عن الأصل الإيلي بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه ، ففيه كل شيء ؟ ولكننا لانعلم قولاً لزينون ، وبارمنيدس من قبله ، عن علم الله ثم أن كليهما لم يستخدم اصطلاحاً للجوهر والصورة ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر بنسبة لزينون وهو أن د ما كان منها رأى للعوالم مشاكلاً لنا لم ندركه ، ثم يورد أقوالاً لزينون في الكون والفساد د إن الموجودات باقية دائره ، فأما بقاؤها فيتجدد صورها ، وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى ، وذكر أن الدثور قد يلزم الصوره والحيولى معاً - وقال أيضاً : د إن للشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء ، فإذا تغيرت السماء ، تغيرت القوة أيضاً . ثم هذه الصورة كلها بقاؤها في علم البارئ تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل ، هل معنى هذا إنكار للتغير ؟ لقد ذهب زينون إلى هذا فعلاً ، ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية في العلم الإلهي ، تحتوي بقاء الصورة وفناءها ، وأخيراً يذكر الشهرستاني أن العلماء المنطقيين إلى أن الله تعالى قادر على أن يفتى العوالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدلبيين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأي . وينقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط فأنه هو الصلة الفاعلة ، والعنصر هو الفعل وهذا أسلوب مرسوم بالمذهب المشائي .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان فقد

عرف أيضاً في العالم الاسلامي تحت اسم د مالميس ، وقد أكد أرسطوطاليس ذكره في كتابة الطبيعة ، سواء مقروناً باسم بارمنيدس أو منفرداً ، ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان في أن المبدأ واحد وليس متحركاً، ولكنهما يختلفان في أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه ، بينما يذهب مليسوسى إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقلوه في تعابقتهم على كتاب الطبيعة . ثم أن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارونيدس وعرف الاسلاميون هذه المهاجمة وتناقلوها أيضاً بالشرح والتفصيل ، ويذكر المبتصر بن فاتك مالمس في موضعين من كتابه نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة ، هي أن الاسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا ، كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً — في كتب الإسلاميين — بالنيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

#### ٤ — مدرسة التغيير : هرقليطس

كانت المدارس السابقة إرهابات بظهور فيلسوف التغيير د هرقليطس ، اعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط . بل واحد من اعظم فلاسفة هذه الدنيا على الاطلاق . بما تركه اثر نافذ في تاريخ للفكر الانساني . وهنا يقابلنا السؤال التقليدى : هل وصلت آراء هرقليطس إلى الاسلاميين ، وعلى اية صورة وصلت ، هل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم ؟ قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للاسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقدم لهم ما ظنه أرسطو مركز الدائرة في هذه الفلسفة وهو : اصل الوجود هو النار ، وان الوجود جسمى بل يورد أرسطو قول د إرقليطس ، — وهكذا رسم عند الاسلاميين — : إن الأشياء

كلها تصير في وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لهم مذهبه ذلك كل شيء قد يتغير من الضد الى الضد . كما أن كتاب أرسطو « أسماء » ينقل إلى الاسلاميين فكرة الدور ، فالسكون والفساد - عند هرقليطس - يتناوبان . أسماء و منهم من قال انها تفسد أحياناً ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة على هذه الجهة ، لإيقاظ لذلك منها ولا انقطاع كقول أمبذقليس من مدينة اغراغنطس ، وكقول ايرقليطس من مدينة أفسولس ، ثم ينقد أرسططاليس بعد ذلك قول من يقول « ان العالم يكون حيناً ويفسد حيناً ، وإن العالم دائم لافناء له ، الا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة شبيهة من استحالة من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي . فمرة يفسر الصبي ليكون رجلاً ، ومرة يفسر الرجل ، فيكون صبياً .

ثم يعرض أرسطوطاليس - أي من يقولون « إن النار هي الأسطقس » وينقد هذا القول أيضاً في كتاب النفس المترجم إلى العربية « إن ايرقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف لا يقول هذا القول . وهو القائل إن البحار ليس بجسم ، وعنه تكون ثائر الأشياء ، وهو أبدأ حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : إن الأشياء في حركة . ولكن ما لبثت صورة هرقليطس أن اتضحت عند الاسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس بل يذكر فلوطرخس الفياسوف هباسوس ، وهو أحد الفلاسفة النار بين أيضاً ، فيقول « وأما ايرقليطس وأباسوس (هباسوس) الذي ينسب إلى مطانطليس فذكرنا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاءها إلى النار وإذا انطفئت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الخليط منه ، وإذا تكاثف واجتمع بهضه

إلى بعض صار أرسناً وإذا تحملت الأرض وتفرقت اجزاها بالنار، صار منها الماء صلباً . وإيضاً فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تخلطها وتغيرها بالنار، إذ هي للبدا، منها يكون الشكل، واليها ينحل ويفسد، وعرف الاسلاميون أيضاً أن ايراقليطوس قال بنوع من اصاغر متجزئة في غاية الصغر، وعرفوا ايضاً خلال فلوطرخس فكرته في الحركة ، اكثر مما عرفوها عن أرسطو ، واما ايراقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الشكل وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة ، ثم يورد فلوطرخس آراء هرقليطس في الصدفة وفي الوجود فيقول إن ايراقليطس يرى أن الاشياء بالهخت وأن الهخت هو الضرورة وأن جوهر الهخت هو النطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الشكل وهو الجسم الاثيري الذي هو زرع لتكوين الشكل . وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول : إن ايراقليطس زعم أن الاشياء انتظمت بالهخت وجوهر الهخت هو منطوق عقلي في الجوهر الكلي ، والجزء الاول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقليطس : إنه لا شيء يأتي عن نظام . وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثاني هو الوجود المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للاسلاميين اقوال هرقليطس في الظواهر الطبيعية ويعرف الاسلاميون رايه في شكل الشمس : انها في السفينة وانها مقمرة . وفي استنارة الكواكب : فالسكواكب تستنير . لأنها تفتدى من البخارات الارضية وأن عظم الشمس هو مقدارها الذي تراها به ، أو اعظم منه قليلا أو أقل . وإن سبب كسوف الشمس هو إنقلاب جسمها رأساً على عقب وقد اورد

للمقدسى هذا النص عن فلوطراخس بدون أن ينسبه إلى هرقلطس ، أما القمر فإنه عند هرقلطس جسم أرضى قد ألثف عليه صحاب ، وأنه في شكل الزورق ، وأن الذى يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد . وذلك أن السكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من ثمار الرطوبات التى تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتخيل . والشمس تستنير إستنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصفى وأما القمر فإنه يسلك في هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدأ ، أما عن كسوف القمر فيرى هرقلطس د أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسارقنا - أى يقابلنا ويوازينا - الجزء منه المقعر تعبير السفينة ، وهرف الاسلاميون أيضاً خلال فلوطراخس ، فكرة السنة للعظمى ، عند هرقلطس ، وتحديد هه لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية كما هرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقلطس ، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه - أى التى في العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما من البخار الذى من خارج ، وإما من بخار من داخل بجائس له .

وعرف الإسلاميون هرقلطس عن طريق أمولوجيا المشهور . إن أمولوجيا يذكر أن هرقلطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس ، والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال : إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطراباً . فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك للعالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب ، ويذكر صاحب أمولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونذكرها كما أدركها .



تبين أن هناك صورة واضحة لهرقليطس في المصادر اليونانية المترجمة في العالم الإسلامي وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلاسفة اليونانية من الألاميين. فالمقدسي — كما رأينا — تناول تلك الصورة وعرضها، وعرف الشهرستاني رأيه وعرضها « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فالتكاثف منها وتجمدها هو الأرض ، وما تحال من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحال من الماء بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ ، وبمدها الأرض ، وبمدها الماء ، وبمدها النار ، والنار هي المبدأ ، واليها المنتهى ، فمنها الكون وإليها الفساد .

أما المبشر (بن فاتك) فيذكر تحت اسم هيراقليطس الظلي ، نسبة إلى الظلمة. وقد سمى هيرقليطس فعلا بهيرقليطس المظلم ، لصعوبة أسلوبه وعدم وضوحه فكان مظلم الأسلوب ، وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون ، وأن أفلاطون كان يعتقد آراء مدرسة التنوير قبل أن يصحب سقراط ، يقول القفطي وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد للفلسفة فمضى إلى أصحاب أراقليطس وكانت لهم طريقة في الفلسفة ، وهي اليسوم بجملة . فسمع منهم ، وتحقق أن طريقتهم في الحكمة يتعين عليها الرد . وأراد أن يجاهد نفسه في طلب الفلاسفة الحقيقية فقصده سقراط يقول المبشر بن فاتك أن أفلاطون كان يتبع إيراقليطس في الأشياء المحسوسة ، كما كان يتبع فيثاغورس في الأشياء المعقولة ، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلاسفات ومحاولة للتوفيق بينها ويتبعه الفساراني في تحصيل السعادة إلى أثر هيرقليطس « في فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور ، واستخدامه لفكرة نار أراقليطس وهو يمدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج .

<sup>1</sup> بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضا أراقليطس تلميذ هيرقليطس فيذكر

الشهرستاني أن « أرسطوطاليس حكي في مقاله الألف الكبيرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف في حدائته إلى أفراطيلوس فكتب عنه ما روى هرقليلس ، وأن أفراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه ، أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يمحيط بها ، ونقل لنا أيضا المبشر بن فاتك بعض حكمه ، قال يراقليطوس . من احتمال الشرور العارضة اللاتى أهست منه ، وكف عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره ، وأمعن في طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد وقال يراقليطوس : لا راحة للحريص ولا غنى لذى طمع وإنى أشك في صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى له . فهو يبر تماما عن حياة الرجل . وبمسد : هل كان لفلسفة هرقليلس وفكره من أثر في المسلمين والاسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر في العالمين اليونانى والأوربى الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السوسطائية والشكاك التجريبيين من ناحية . وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟ وقد كان لهرقليلس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع . وما نجمه هنا :

إن المنطق الإسلامى البحث المنهيق عن روح الاسلام هو منطق حركى ، وهو يتشابه في هذا مع منطق هرقليلس ، ولكن مع اختلاف كامل في الوسائل والغايات أما الفكرة العامة للجسمية فقد أبرزت فعلا في دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : بمحمة أهل السنة . وبجسمية الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود وقد تأثر هؤلاء جميعا بالرواقية وأثر هرقليلس وإضح في الرواقية وفي جسميتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول إن هرقليلس أثر في مفكرى الإسلام : فنجد مفكراً من مفكرى الاسلام المتأخرين وهم نجم الدين القروينى للكاتبى ( توفى عام ٦٧٥ هـ )

يضع هرقليلس بين الفلاسفة للقائلين بالجسم من فلاسفة اليونان : انكسيانس  
وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليلس في الاسلاميين فنظير لدى بعض الطوائف  
الصوفية للفلسفية ، التي تأثرت من ناحية بهرقليلس ، ومن ناحية أخرى بعبادة  
النار عند المجوس واعتناق الزرادشتية لهذا الاصل وظهرت عبادة النار ، وأنها  
أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبي خطير  
هو بشار بن برد . ولكننا نرى الاخذ بفكرة النار ، كمنهصر أعلى واسطقس أسمي ،  
لدى الحسين بن منصور الحلج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهي مازالت معاصرة  
لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردي المقتول . ولكن من الاول أن تربط  
عبادة النار في العالم الإسلامي بالمجوس وعبدة للشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليلس في العالم الإسلامي فهو فكرته في التغير من ناحية  
وما يتبع التغير من فكرة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه للفكرة  
في إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صوراً متعددة  
لدى طوائف الباطنية ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا في صورة واضحة  
إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليلس - أي تخلص النار شيئاً فشيئاً عما  
تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري - هو الوغوس ،  
وهو فكرة السكور عند إخوان الصفا ، إن لفلك وأشخاصه . ، أدواراً كثيرة .  
ولادوارها أكوار : أما الأكوار فهي استئنافها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها  
مرة أخرى .

بل أن النوبختي يعتبر فكرة التغير - فكرة سوفسطائية وقد اتهم هرقليلطس فعلا بأنه أب للشك والفسطة يقول النوبختي : ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم في ذوب وسيلان قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً ، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقليلطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر بما يصح عليها البقاء وأنها توجد أوقاناً كثيرة ولا تفرض العالم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين . وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يحدد الأجسام ويحدثها . حالاً فحالاً ، فهل أطلع النظام على رأى هرقليلطس وتأثر به .

• - الطيببيور المتأخرون :

١ - أنباه وقليس :

فإذا انتقلنا إلى فليسوف العناصر أنبادوقليس والممثل الأول لمذاهب الجرح والتلفيق في العالم اليوناني قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة في الصحة والخطأ ، ونجد تحميل الفيلسوف اليوناني القديم ماله وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به في العلم اليوناني نفسه ، بل نحن نعلم فعلاً أنه ادهى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى ك مخلوق فان وإنما أنا إله خالد بل نقلت أمولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس قال : إن الأنفس إنما كانت في المسكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو - أنبادوقليس - صار إلى هذا العالم غيائماً للأنفس التي اختلطت عقولها ، فصار كالإنسان المجنون ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم بأن يرفضوا هذا العالم وما فيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا

فيها أولا . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين ، من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم ، رفيق الحال في الأعمال ، وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد . أما القفطى فقد ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة ، ومن أقدمهم زمانا . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : انبدقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم ارسططاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبي داود وأنه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم في خلق العالم بأشياء تنكر المعاد ويذكر القفطى أنه قرأ له كتاباً في هذا في مكتبة الشيخ أبي نصر المقدسى بالقدس ، وردود ارسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس وينتمى إلى مذهبه .. ويرعون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعرفة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا في غالب الظن وهم وكذب ، فإنهما ما رأيا شيئاً منها والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شيء مما زعموه ، ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعرا ، أحدهما في الطبيعة والآخر في التطهير ، فهل وصل أحدهما إلى الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدي القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطن القرطبى المعروف باسم مسرة المترقى عام ٣١٩ هـ ، اشتهر بالانتفاء إلى

أبادوقليس وأنه كان « كلفاً بفلسفته ملازماً لدراستها ، ثم فر من المغرب لإتهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر في فلسفة انبدقليس وإعلانه لذلك ، وسأول صاهد أن ينسب إلى أبادوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى . وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد . وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكرر بوجه ما أصلاً ، أى أنه - في نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات ... المبدأ المعتزلي المعتيد . ثم أنه أول من جمع بين صفات الله تعالى د فمعنى قوله عالم معنى . قولى قادر معنى قولى مزيد . الخ ويلتص صاعد إلى أن يجعل أبا الهزبل العلاف تلميذاً لأبادوقليس .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبى أصيبعة نفس الآراء عن « انبدقليس » وأشار إلى أن مصدره في هذا هو صاعد الأندلسى . ولاشك أن صاعداً كان من أعرف الناس بالأندلس وبتلميذه ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأبادوقليس . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن « لأبادوقليس » كتابين هما **كتاب فيما بعد الطبيعة** و**كتاب الميامر** . ولعل الأول هو كتابه المنظوم في الطبيعة والثاني في التطهير ، و**الميامر** كما تعلم جمع « ميسر » والميسر كلمة سورانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشراقين . بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشراقى - السهروردى المقتول - يقرر أن الحكمة الإشراقية هى التى قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم فى نظر السهروردى من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغانا ذيمون وهرمس وانبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم . وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلفوا بأخلاق الله

بتجردهم عن المادة مجرداً تماماً ، وانتفشوا بالمعارف على ما هو عليه هيئة الوجود  
فانبادوقليس إذن - عند الاشراقية الإسلامية - حكيمته كشفية ذوقية ، تظهر له  
الانوار العقلية وتلعب وتفيض باشراق على النفس عند تجردها ، وكذا قدماء  
اليونان خلا أرسطو وشيخته ، .

ومن الثابت قطعاً أن انبادوقليس لم يكن إشراقياً ، وإنما وضعه الاشراقيون  
في نسق حكائهم الأرائل ، لأنه وصل إليهم في صورة مباينة لحقيقته في العالم  
اليوناني ، ويبدو أن ما قرب انبادوقليس إلى الاشراقية . هو كتابه المنحول  
« الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعبرية ، منقولة  
عن العربية ، حفظها لنا الفيلسوف لليهودى سلون بن جبرول - والجواهر الخمسة  
الواردة في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هي الهيول الأولى والعقل والنفس  
والطبيعة والهيول الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته  
أن من أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى انبادوقليس قوله بالجواهر  
الخمس . وقد كان ابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة  
وبالتالي لانبادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت - فيما يقول القفطي - كتب الباطنية ،  
منسوبة إلى انبادوقليس ، ويحاول الخليفة الفاطمي « المعز » تخفيف القول بقدم  
هذه الجواهر الخمسة - ويبدو أنها كانت منتشرة في كتب الاسماعيلية - فيقول :  
إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هي : الروح  
والنفس - وهما حيسان : ثم الهيول المنفصلة ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان  
ولا منفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة التقدماء الخمسة في الدوائر الفلسفية في العالم الاسلامي، وأن السكندى كتب رسالة في الجواهر الخمسة . وقد فسرهما السكندى بالهيولى والصورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الحرنائية الصابئة ، وهى عندهم : الله والنفس والهيولى والدهر (الزمان) والفضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازى أخذ بهذا المذهب . وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أرسططاليس ، ومن جملتهم أنبادوقليس . أما المذهب العام لأنبادوقليس كماصوره المؤرخون الاسلاميون فينقل لنا الشهرستانى صورة منه : إن أنبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الارادة المحضه وهو الجود والعز . والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء ، بل هى هو - وهو هى كلها ، مبدع فقط ، لا إله أبداع من شئ . ولا أن شيئاً كان معه !! ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، لأنه مذهب أفلاطونى حديث ، إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل ( وجود ) بارمنيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل عن أنه مزيج من عناصر أربعة .

أما كيف أبداع الله الخلق : أبداع الله الشئ البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو د العنصر الأول ، ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط وهو مبدع الشئ واللاشئ ، العقلى والفكرى والوهى ، أى أنه أبداع المتضادات والمتقابلات الخيالية والحسية .

أما كيفية الابداع . فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوq في الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معينة بالذات ، فإن جاز أن يقال إن معلولاً مع العلة ، فالمعلول حينئذ ليس هو



غير العلة . وإن علة المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول ، . فلا بد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها :  
د والعلة علة العلة كلها ، أى علة كل معلول تحتها فلا محالة إن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول ، . ثم بين أنبادوقليس - في نظر المؤرخ الاسلامى - مراتب الصدور ، أو مراتب المعلومات : فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثانى : فبواسطة العقل ، ثم الثالث فبواسطة النفس ، وهذه هى البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ، ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذى أنطقه الاسلاميون أنبادوقليس هو الأفلاطونية المحدثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية المحدثة وبين الفكرتين اللامتين لأنبادوقليس فى تفسير الكون والفساد - إن تكلمنا بلغة ارسطاليسية - وهما فكرتنا المحبة والغلبة .  
فيذكر الشهرستانى أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذى هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً عبثاً من نحو ذات العلة - فلا معلول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسيماً . فالعنصر فى ذاته مركب من المحبة والغلبة .

وقد أبدعت المحبة الغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان العنصر وقد أبدعا جميع الموجودات . أما الموجودات الروحانية فانطابت على المحبة الخالصة والموجودات الجسمانيات على الغلبة والمركبات من الروحانيات والجسمانيات فهى على طبيعى المحبة والغلبة أو بمعنى أدق هى مزاج وإزدواج بين الأمرين وبمقدار ما فى المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات فى الجسمانيات .

ويعرف الاسلاميون الكثرة العامة للمحبة ، وان انبادوقليس يقول بأن المزدوجات تألف بعضها ببعض نوعاً بنسوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هي التي تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسمانيات هي التي تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة في نفس واحدة باضافتين مختلفتين وهنا أيضاً أثر افلاطوني محدث ، فلم يميز انبادوقليس بين الروحاني والجسماني ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدأين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير ثم يذكر الإسلاميون ان انبادوقليس أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما شخصاً بالسعدين والنحسين (١) وقد ذكر لانبادوقليس فعلا هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الإسلاميون نظرية في النفس ، ليست له ، بل هي مزيج من الأرسططاليسية والافلاطونية المحدثة فالنفس تنقسم عنده — كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفوس المنطقية (العقلية) ويرتب انبادوقليس — طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالآتي : النفس للنامية هي قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هي قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس للنامية حسد للحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى يذنبى إلى العقل .

وقد فاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلي ، ثم صور للعقل في النفس الكلية ما استفاد من العنصر الأول . ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل في الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور في الطبيعة .

لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحاني الطيف . ونظر العقل الكلي إلى الطبيعة ، فرأى  
الارواح والبوب ، في الأجساد والقشور ، فساح عليها من الصور الحسنة  
الشريفة البهية ، وهى صور النفوس المشاكلة للصور العقلية العظيمة الروحانية ،  
حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور والبوب ، فيصمد بالبوب إلى  
عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس السككية ، كأجزاء الشمس المشرقة  
على منافذ البيوت ، والطبيعة السككية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين المعلوم .  
ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضع الإسلاميون دجاجة انبادوقليس وغلبته ، في لسق أرسططاليس  
وأفلاطوني محدث ان خاصة للنفس السككية ، هى المحبة ، فلما نظرت إلى العقل  
وحسنه ، أحبتته حب عاشق لمعشوق فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه  
أما الطبيعة السككية فخاصيتها القلبية ، إنما وجدت بدون نظر وبعد تدرك بهما  
النفس والعقل فتحبها وتشتاق إليها وتحرك نحوه ، بل انبجست منها القوى  
المتضادة ، أما في بسائنها فتضادات الأركان وأمان مركباتها فتضادات القوى  
المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية ، فتمردت عليها لبعدها عن كليتها ،  
وإطاعتها الأجزاء النفسية ، أى النفوس الجزئية ، مفترية بما لها الخادع الفرار ،  
فركنت إلى الذات الحسية من مطعم مرعى ، ومشرب هنىء ، وملبش طرى ومنكح  
شهى ؛ لذات الأرض جميعا ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء  
والكمال الروحاني والنفساني والعقلي فلما رأت النفس السككية تمردا واختارها  
اهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف والطف واذكر من هاتين النفسين  
النباتية والحيوانية ومن تلك النفوس المفترية بها ، لتذكرها ما قد نسيته ،  
وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتزكيتها من نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي المبعوث في كل دور من الأدوار يجرى هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والعنصر الأول ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخاص النفوس الجزئية الشريفة من أوصار النفسين المزاجيتين النامية والحيوانية ، وربما يكسو هاتين النفسين كسوة النفس الشريفة ، فتقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ، ويستخدم الغلبة فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد للنفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانية بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة في ذلك العالم الروحاني ، كما كان لها جسداً في هذا العالم ، وقد قيل إن كانت الدولة والجد لاحد . أحبه أشكاله فيغلب بمحبتهم له أضداده .

وما أعجب ان ينسب كل هذا إلى أنبادوقليس ، وإن يظهر في مذهبه والنبي ، الجزء الشريف المبعوث في كل دور ، وفي يده المحبة والغلبة ، يستخدم هذه نفوس ، وتلك لنفوس ، وإن توهم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين . بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم في الله ، هل هو متحرك أو ساكن وأنه ذكر أنه متحرك بنوع سكون ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايه على هذا الرأي فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى افلاطون . أما زينون الأكبر . وذيمقراط أي ( ديموقريطس ) والشاعريون فقالوا إنه تعالى متحرك . أما انكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك . لأن الحركة لا تكون إلا محدثة . ثم يقرر للشهر ستاني ان هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنونا بالحركة والسكون : الأولى هي النقلة عن المكان ، والثانية البث في المكان . ولم

يعتبر بالحركة التغيير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تناق هذه للمعاني كلها . كان الفلاسفة الأقدمون قد نفوا عن الله التكرار ، فكان لا بد ان ينفوا عنه التغيير ، ويبدو ان هؤلاء الفلاسفة — عند الشهرستاني — يقصدون نفي سكون بارمينيدس وتفسيره رقليطس ؛ ولكن من الثابت انه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون في العقل والنفس عند أنبادوقليس في نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلا . والنفس ناقصة متوجهة إلى السكالات ، فهي متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى يخرج النفس من القوة إلى العقل . والعقل نوع حركة في سكون . والسكالات نوع سكون في حركة . أي هو كامل ومكمل لغيره ، فعلى هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والسكون إلى الله ويرى الشهرستاني ان أهل المال — أي أهل الأديان — اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف فرأى البعض إنه مستقر في مكان ، و مستقر على مكان ، وذلك هو السكون ورأى البعض إنه يجرى ويذهب وينزل ويصعد وتلك هي الحركة .

ويختتم الشهرستاني هذا المذهب الأنبادوقليسي — الذي لا يعبر قطعاً عن أنبادوقليس — بأرائه في الميعاد : إن النفوس التي ما زحت العاجل ، والأرواح التي تعلقت بشباك المادة ، تستغيث آخر الأمر بالنفوس السكالية التي هي كلها ، فتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتضرع النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعان الجزيئات كلها فتتخلص من

الشباك — من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسروره  
محبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فإنه من نور » .

وهذا هو الفصل الأفلاطوني المحدث الأخير من نظرية أبادوقليس عند  
الإسلاميين يشبه الى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية  
المحدثة فيها واضحة المعالم . غير أنه المؤكد ان الشهرستاني لم ينسب هذه النظرية  
الأفلاطونية المحدثه من تلقاء ذاته ، بل استمدها من مصدر بين يديه ، وأرجح  
ان هذا المصدر هو أحد كتب أبادوقليس المنحولة والتي عرفت عند الاسلاميين  
ونقلت إليهم عن طريق السوريان ، فقبلها الإسلاميون دون البحث في زيف  
نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولسكن من المؤكد ان مذهب أبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الاسلاميين  
صحيحاً . إننا نعلم ان كتابات أفلاطون وأرسطو والمشائين بعدهما  
والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفي هذه الكتب نماذج طيبة  
لفلسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة  
بأبادوقليس في « سمع الكيان » مثلاً أو كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل  
في « ما بعد الطبيعة » له وسأقدم للقارىء بعض هذه النماذج ، وهي تثبت تمام  
الاثبات إن مذهب أبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الاسلامي .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين في كتاب النفس وقد نقله إلى  
العربية حنين بن اسحق . وهاكم النص « والذين نظروا في الحركة التي تكون  
من حيث الانفس قالوا . إن المحرك هو النفس . والذين نظروا في معرفة  
الانفس وإدراكها للأشياء بحسبها قالوا إن الأوائل هي النفس . ومنهم من جعل  
هذه الأوائل كثيرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كمثل أبادوقليس فإنه  
يرغم ان الأولية واحدة في جميع العناصر وان كل عنصر على حياه . وهذا قوله

د تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

د والهواء بالهواء والنار بالنار .

د والمودة - هي الإتفاق - بمثلها . والغلبة - هو الفساد - بفساد ومهلك مثله ،

هذا نص أنبادوقليسى واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس في أن الاوائل (العناصر الأولى) هي كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر وأن العناصر أربعة وأن علة الوجود هي المحبة والكرامية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء لابادوقليس وهو ينقد نظرية القائلين بأن النفس تأليف فيقول د كذلك قد يعنى على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس فإن معنى خلط العناصر في جزء اللحم وفي جزء العظم واحد ثم يعرض من ذلك أن يكون في كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الاعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس في قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من معاني الخلط ، فيسأله : هل معنى التأليف هو النفس ؟ أو النفس شيء آخر خال من الأعضاء ؟ وسأله أيضاً : هل المودة التي قال بها ، هي علة الخلط كيفما كان الخلط أو هي شيء غير ذلك المعنى ؟

وهنا أيضاً مناقشة لمودة أنبادوقليس : هل هي علة مزاج العناصر وخلطها أم هي شيء آخر غيرهما ؟ أم هي قوة مادية فحسب ؛ أم هي قوة وجودية من حيث هي ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس في د أن النفس من العناصر ،

فيذكر أن الذي دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عاماً لكل واحد منها . وعللوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يدرك الشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس وينقدها فيقول : فجعلوا النفس كأنها هي الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددتها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتمس بكل جزء منها ، فجدله الأشياء : بماذا تعرفها وماذا تحسها ؟ كقولك بأى شيء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم وماشا كل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتوافق على البحث أو كيفاً جاء ، وإنما توافى واثتلف بقدر من أقدار التركيب كما قال أنبادوقليس في العظم :

د أنه توافت ثمانية أجزاء لسكونه : أربعة من النار ،

د اثنتان من الأرض ،

د واثنتان من الهواء ، فصار العظام من أجل هذه بيضا . . .

وينكر أرسطو فكرة الشبيه يدرك الشبيه . . . وإلا لم تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس د إنما يعرف الأشياء بالمعاصر وما أشبهها فيه من المثل ، ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس القائلة : إن الإدراك مادي حسي ، يقول أرسطو د وكذلك رأيت للقدمات منهم أنبادوقليس وأوميرس للشاعر - إن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس ، وأنه شيء جسماني ، وهكذا



وأن جميعهم . وأن من فهم ، إنما يفهم بالمثل ، كخماس إذا أحس ، فإنما يحس بالمثل ، ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس ، ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما ترى من تركيب المفترقة ، لكانت رؤوسا كثيرة أعناق ، وهذا قول قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شذرة رقم ٧ : في نشرة ديلز أما النموذج الثاني لصورة متكاملة لفلسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضا وشراحه من الإسلاميين في كتابه « الطبيعة » المترجم أيضا إلى العربية على يد إسحق ابن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وإنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفض يكون من الخابط . وأن لهذه ( أى للنفض ) دوراً . وأن الاسطقسات الأربعة غير متناهية . ويقاق الشارح أو على بن السمع بأن أنبادوقليس ذنب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الاسطقسات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض وإن هذه تجتمع بالحببة وتفرق بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقسات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور - أى ان الأشياء تعود إلى اسطقساتها أو بمعنى آخر - ان المتكون إذا فسد بأن تفرق يهوز ان تغلب عليه اجزاء اسطقسية الأول فيصير إليه ، كما يذكر أرسطو الإسلاميين نظريات المحبة والغلبة عند أنبادوقليس ثم يقدم لهم آراء أنبادوقليس في الضرورة والاتفاق ، وانكار الغائية في الطبيعة ، فبينما يذهب أنبادوقليس إلى ان الأشياء تتكون بالحببة والغلبة ، يذهب أيضا إلى ان الطبيعة تفعل ليس من اجل شيء ، ولا لأن شيئا افضل . ويملق متى بن يونس على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة ان تفعل من اجل شيء .

واخيراً يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون : وإنما تتحرك

مرة ثم تسكن أخرى ، وإنما توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأزمسة التي فيها بعد ذلك ويورد شعراً لابن بادوقليس من تصديده في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً من شأنه أن يذنباً عن كثير .

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فمن هذه الجهة يكون تكوينها ، ولا يكون للدهر أن ينالها :

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هي أبداً غير متحركة دوراً ،

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند ابن بادوقليس : هذه مرة وهذه مرة وتحريكهما ، موجودان للامور ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان. ويشرح أبو للفرج بن الطيب - أحد شراح كتاب الطبيعة - هذا النص :

بأن ما يرى إليه ابن بادوقليس في هذه الآيات بأن الغلبة تضع من الواحد كثيراً ، يعني أنها تضع من الأجرام الفلسفية كثيراً - أي اسطفسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتؤلفها - يعني أنها تعمل من « الاسطفسات جرمًا فلسفيًا . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكونًا .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة ابن بادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملاً عن كتاب « الآراء الطبيعية » لفاوطراخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطراخس « وأما ابن بادوقليس بن مانن من اهل اقراغنتا ( اجرجمنتم ) فإنه يرى

الاسطقسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدآن؛ وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة .

وينقل فلوطراخس إلى الاسلاميين نص أقوال انبادوقليس د إنه قال بهذا اللفظ : إن أصول الأشياء كلها أربعة وهي: زواس الآس ، والإبرا الذي يعطى الحياة ، وايدونيوس ونيسطس التي تبل بدموعها السائلة .

د وهو يعنى بقوله زواس ( أى زيوس رب الآرباب - الناصع البياض ) . الحرارة والغليان وهي بقوله ايرا هي مسيلة الحياة : الأرض . هي هيرا - ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً منخماً في الظواهر السماوية وتستطيع أن تثير العواصف وتهمين على الكواكب المنتشرة في السماء والقران بين زيوس وبين هيرا - هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله ايدون : الهواء ، ويعنى بقوله نيسطس « السيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء . وايدونيوس هو اسم آخر للجحيم هادس - والمعنى الحرفى - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى - «اللامنظور» ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقة الاختفاء كما ورد في هزيود . أما مسطس أو نيسطس - فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضا اسم لإله صقلى - نرى من هذا أن الاسلاميين عرفوا الاسول الأربعة لأنبادوقليس حتى في صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطراخس فكره أخرى لأنبادوقليس في الكون ، فيقول في نص هام د أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما انبادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد . إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وبقاى الكل عنصر مهطل ، ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات انبادوقليس فيقول د إن انبادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات

الأربعة أربعة اسطوانات أخر أصغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة . وأن  
دمتزاز الاسطوانات من أجزاء صفار هي أصفر الاشياء وكأنها اسطوانات  
للإستصاات ، بل ينقل فلوطرخس بيتها شعر من قصيدة انبادوقليس في  
الطبيعة هو :

د إنه ليس في للعالم شيء خال ولا زائد ،

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء ، وينقل فلوطرخس  
آراء الفلاسفة في الكون والفساد ، فيقدم للسلبيين هذا النص الهام دإن برمانيدس  
وماليسيس وزينون كانوا يبطلون للكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير  
متحرك . أما انبادوقليس وأبيقريس وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع  
الأجسام اللطيفة ، فأنهم يوجبون اجتماعا وتفرقا لأنهم لا يوجبون كونا وفسادا ،  
وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع في الكمية ،  
وأما فوثاغورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفعل فإنهم أوجبوا كونا  
وفسادا على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطوانات  
وانتقالها وهذا تفسير رائع لانبادوقليس ، ونحن نعلم أن الموجودات تتكون  
هند انبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتنفى بانفصالها . ولا شيء يبقى في  
الوجود ويخاد إلا العناصر الأربعة المسكونة لكل موجود فضلا عن المحبة  
والكرامية ، أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ليس  
لفقدان العناصر كيميائيا ، لأنه لا تغير في الكيفيات ولكن العناصر يتخلل بعضها  
ببعض ويتم الامتزاز نتيجة توافق بين المسام والحزيبات فالأجسام المتشابهة  
مسامها متماثلة ، ويتم الامتزاز بسهولة ، بينما تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام  
دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس

وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر ، في امتزاجها فالاختلاف بين الاشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافاً كيفياً في الامتزاج

ثم يقدم فلوطرخس رأياً أبادوقليس في، الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والاسطقتسات ، ، وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان في كتابه «الحاصل» ، ثم يقدم فلوطرخس آراء أبادوقليس في الطبيعة فيقول « أما أبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة البتة ، لكنه يرى أن السكون بالاجتماع والافتراق ، ثم يورد لنا أقوال أبادوقليس نفسها عن تصيدته في الطبيعة فيقول « ذلك انه - في كتابه الموسوم بالأول عن الطبيعيات - أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وأما قوله لصافو هذا ؛ « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة ، ثم يذكر فلوطرخس أن انقساغورس يوافق أبادوقليس في فكرته هذه ويرى في الطبيعة انها امتزاج - يعني كوناً وفساداً ، .

كما عرف الاسلاميون فكرة البادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقتسات وإنه وإن كان جعل هذه للعناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً في نشأة الموجودات ، وبخاصة الاثير والنار فيقول فلوطرخس « وأما أبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقتسات فهو الاثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وإن باقتباس الأرض وانعصارها تبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء وأن السماء كومت من الهواء والشمس من النسيم . وأن من الاسطقتسات الآخر ، كل ما على وجه الأرض ، أما الكواكب فإنها نارية ، أي من الجواهر النارية التي انصهرت من الهواء في التمييز الأول كما عرف الاسلاميون أنه يقول بشمسين : الأولى هي النار الأصلية التي تملأ النصف الآخر من العالم

.. وتتم هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهة النور المنعكس علينا وأن الفلك الذى يحتوى الشمس يمنعها من تجاوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وإن القمر مثل القمرين وإن بعد القمر ضعف بعده عن الأرض .

ومن نعرف - كما وصلنا من النصوص اليونانية - أن القلب عند أبقراط ليس مركز الإدراك وقد كانت مدرسة اللوميون قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أبقراط ليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذى ينتشر في كل جسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر . وقد عرف المسلمون هذا د وأما أبقراط ليس يرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس في الدم ، ومنهم من يرى أنه في عمق القلب ، ومنهم من يرى أنه في الغشاء الذى في القلب ، وقد وصل إلى الاسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من المحسوسات فيها ، أى عرفوا لإسرافه في المادية ، وإنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى العقل ، .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطراخس مذهب أبقراط ليس صحيحاً إلى العالم الإسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيهم كما رددنا من قبل . إن الشهرستاني عرف كتاب فلوطراخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينفق - ل النصوص كما هي ، بل مزجها بمذاهب وأفكار ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدس في البدء والتاريخ ، يستفيد بكتاب الآراء الطبيعية لفلوطراخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح أنه قرأ فلوطراخس . وأنه يأخذ مادته منه ثم يخبرنا أن ابن زرام في كتابه « النقض على الباطنية » استخدم نفس هذا الكتاب المقدس د أو أبو زيد احمد بن سهل البانى

— الذى يقال أنه كتب هذا الكتاب ) يقدم لنا آراء صحيحة عن أبادوقليس لأنه يرى أن الأسطقسات أربعة هي : الماء والنار والهواء والأرض ، وأن المبادئ مبدآن — هما المحبة والغلبة .. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة فإمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس وما فيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أبادوقليس ونلاحظ من استخدام ابن رزام لكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية ، وقد كان من أشد الناس عليهم فلمس أصولهم ، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأبادوقليس في د القدياء الخمسة ، وكان ابن مسرة الصوفي الباطن وتلامذته يدعوك أنهم تلامذة لأبادوقليس ويبدو أن ابن رزام حاول تنفيذ هذا الرأي فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان . ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلا في خلال الشذرات الباقية من كتبه في مصنفات غيره .

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت الجامع للفلسفية ، فسرى أباحيان للتوحيدى يتخصص لها مقايسة في كتابه المشهور د المقايسات ، باسم د في استيلاء المحبة على الاجسام واستيلاء الغلبة عليها ، ونتائج كل منها ، وينقل لنا أنه قرأ على أبي سليمان السجستاني أستاذة من كلام أبادوقليس : د وإذا استولت المحبة على الاجسام التي منها تركيب العالم ، كان منها اسطقصات ، العالم السكان الفاسد ، .. وهذا نص ورد فعلا في الكتابات اليونانية المأثورة عن أبادوقليس ويفهمه أبو سليمان السجستاني المنطقي هكذا . بأن أبادوقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم — استيلاء القوة العقلية عليه ، فأنها هي التي تحيط بجميع الموجودات لإحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيقى متناسق بين جميع أجزائها ويشبهه هذا للفعل منها بتألف الأكر بعضها مع بعض وإحاطة بعضها م ٣١ — ديموقريطس

بعض إحاطة تامة ، حتى لا يتخللها شيء آخر .

ثم يفسر أبو سليمان الجستاني قول أبادوقليس « إذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطعقات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض ، المبين كل واحد منها غيرها ، فيقول بأن هذا تشبيه لها بأقوى الحسية المنشد به ، المفارق بعضها بعضاً لما فيها الاكدارات ، وما يقع فيها من الخطأ والفاط والزيادة والنقصان . ويقول إن هذه الأشياء صفة التغالبة المتنافرة ، ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحاسة هو تفسير بعيد عن فكر أبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبدآن ماديان ، هما العناصر وليس فوقها : ولكن هكذا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً . إن أبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامي في صورتين صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشيء منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطعقات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامي . ثم في صورة موفقة ملفقة ، حل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه وقد أثمرت هذه الصورة غير الأبادوقليسية ، باسم أبادوقليس ، في طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة للباطنية وطوائف من الصوفية .

### ب- انكساغوراس

وننتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أبادوقليس في التراث الإسلامي وهو انكساغوراس لقد أثر أبادوقليس — سواء في صورته الحقيقية أم في صورته المزيفة — في فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية



واسكن الأمر في انكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه نزعة فنيية ، كماصره أنبادوقليس ، فلم ينفذ إلى آرائه — حين نقل إلى العالم الإسلامى — الفصوص ، كما نفذ في أعماق المذهب لأنبادوقليس . ولذلك وصل ، إلى حد ما ، في صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر في فلاسفة الإسلام الفعليين . . . المتكلمين ، أو هل الأفل تشابهت آراءه بآرائهم . ولقد ظهر اسم انكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كماعرفه الآن : فالتفطى يذكر الاسم « انكساغوراس » ويرى أنه حكيم مشهور مذكور ، وأنه كان قبل أرسطو تم يخطئ . فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو كذلك المبشر بن فاتك يدعوه « انكساغوراس » ويذكره في مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله : « قال انكساغوراس : كما أن الموت ردى لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغي أن يقال إن الموت جيد ولا ردى . ولكنه بالإضافة إلى الشيء يكون جيداً أو رديئاً ، وترك أرسطو وشراحة من اليونان والإسلاميين صورة طيبة لانكساغوراس — عرفها وتدارسها في كتبه الإسلاميون « فانكساغوراس فأنبادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فن قبل المادة . وأما واحد فن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وانكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الأضداد غير متناهية ، أى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد ، أى الحار والبارد ، لانهاية لأعدادها ، ولتقديرها نهائية . وينقل أبو على بن السمح شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، وأن انكساغوراس يقول : « إن الأشياء كلها موجودة في المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فنحس في كل شيء ما هو الأغلب عليه ، بل أن أرسطو نفسه يذكر أن انكساغوراس يقول « إن

أى جزء أخذته وجدته خلطاً على مثال الكحل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء ، وهذه إشارة إلى بدور انكساغوراس : التي جعلها أرسطو و متشابهة الأجزاء ، ونقدما نقداً شديداً . ولكن سنرى في العالم الاسلامي قول انكساغوراس و إن كل شيء يكون في كل شيء ، وإن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة ورأى الاسلاميون هذا القول كثيراً في كتب أرسطو وقد أفلتت كما قلت ، فهاجته أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند انكساغوراس ويذكر أرسطو وشراحه إنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن انكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات ، كما أن انكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وإن العقل طبع فيها حركة فيزها ، ولكن هذه الحركة آلية بحتة كأن انكساغوراس صاحب الخليلط ، قال ، إنه كان لم يزل ، ثم أن العقل بدأ بالحركة فميز الخليلط وضم الشبيه إلى شبيهه والشكل إلى شكله ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً ، ولكن أرسطو يمدح انكساغوراس ويرى أنه أصاب في قوله في العقل ، إنه غير قابل للتأثير ولا مختلط .

أما فلوطرخس — وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاماً لهم — فإنه يقدم انكساغوراس في صورة الصريحة تامة الصحة ، وقد رسم المترجم اسمه : انفاغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربي نظرية انكساغوراس في متشابهات الأجزاء في صورة صحيحة تامة الصحة ، إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابهة الأجزاء ، وإن من الأشياء المقنعة أو التي فيها لإشكال أن يكون شيء من لاشيء .

ويقتده شيء إلى لاشيء . وأنا نفتدى الغذاء البسيط من الخلطة وشرب المساء القراح ، ومن هذا الغذاء يتفدى الشعر والعروق والشريانات والأعصاب ... وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذي يتفدى به في هذه الكائنات ويكون النماء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التي تدرك عقلا وليس ينبغي أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن تعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلاً من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادئ الموجود فتصير المتشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة العقل المدبر للكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدبر لها .

د وقد بدأ بأن قال هكذا : وكانت الأشياء كلها مختلطة فجاء العقل وقسمها ورتبها ، ويعلم فلوطرخس د وينبغي أن نقبل منه قوله لأنه قد جمع إلى العنصر : العلة الفاعلة ، وصل اذن مذهب انكساغوراس في متشابهات الأجزاء وفي أن العقل هو العلة الفاعلة للوجود ، صحيحا سلبيا إلى العالم الاسلامي . وينقل إلينا المقدس في البدء والتاريخ ، هذا تلخيصا . بل أن الشهرستاني - وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة اليونان — يقدم لنا انكساغوراس في صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولاشك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن انكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يناها العقل . ومن متشابهة الأجزاء يتكون السكون كله ، العلوي والسفلي . وان المركبات تسبق البسائط ، والمختلفات مسبوقة بالمتشابهات ومن المركبات تترج وتركب العناصر وهي متشابهة الأجزاء ثم يذكر الشهرستاني أيضا أن انكساغوراس يرى في المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه هو العلة الفاعلة لكل شيء .

وينقل فلوطرخس أيضاً للاسلاميين قول انكساغوراس أن الاجسام كانت أولاً في المبدأ واقفه ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها تولداً على مثال ثبات .  
أما الشهرستاني فيذكر أن انكساغوراس يقول : أن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل ، لا نهاية له ، ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية والانواع والاصناف .

ثم ينقل عنه إن الأشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام ، فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم في الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهى كلها وبهذا الترتيب — مظهرات لما في هذا الجسم الأول من الموجودات ، وإذا كان المبدأ الأول في الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب إن المصاد إلى ذلك الجسم ، وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ، فيقتضى إن تكون النشأة الثانية هي السكون ويذهب الشهرستاني إلى إن انكساغوراس أول من قال بالسكون والظهور فمما اعتبر الأشياء كلها كامنه في الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : نوعاً وصنعاً ومقداراً وشكلاً وتكاثراً وتخلخلاً ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والانسان من النطفة ، والطين من البيض . وكل ذلك ظهر عن كون . وفعل — بالاصطلاح الأرسططاليسى — عن قوة ، وصورة عن استمداد مادة . وإنما الابداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستاني — وهو يتسابع منهجه للمقارن النقدي — أن مذهب انكساغوراس يشبه مذهب الهيولي الأول التي حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت

جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى ولا يشبتون جسماً بالفعل ونحن نعلم إن مذهب الهيولى الأولى التى حدثت عندها الصور أفلاطونى . ويعرف انكساغوراس عند الإسلاميين بأنه صاحب الكون ، .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول انكساغوراس بأن للطبيعة امتزاج رأى ككون وفساد وأن النفس هوائية ، فتمه إذن صورة واضحة صحيحة لانكساغوراس فى العالم الإسلامى فهل كان له أثر فى الفكر الإسلامى ؟ ذهب مجموعة من مؤرخى الفلسفة الإسلاميه من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازى فى الأسفار الأربعة ، ، وفخر الدين الرازى فى « المباحث الشرقية ، ، والايحى فى « المواقف ، إلى أن نظرية انكساغورس فى الكون اثرت فى نظرية الكون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن فى الجسم اجزاء ألأنايه لها بالفعل ، وهو بعينه نظرية انكساغورس فى الكون كما أنه ينسب لانكساغوراس القول بوجود الحلاء وقوته الجاذبه للجسام . وأن هذا القول أو هذه للنظرية اثرت فى محمد بن زكريا الرازى ويرى الأستاذ الدكتور أبوريد ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مسكون من جواهر متضاده لاعدلأجزائها يقرها الله على ما يريد ، أشبه برأى انكساغوراس فى أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شئ . ويذهب هورتن أيضاً إلى أن للنظام انكساغورس أكثر منه رواقى فى نظريته عن الكون وأن نظريته عن تكوين الجواهر من الأجناس المتضاده إنما هى أيضاً انكساغوراسية فهى تشبه نظرية انكساغوراس فى أن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهه وسنعود إلى توضيح هذه للعلات بين انكساغوراس والنظام حين نبحث فى فلسفة هذا الأخير فى هذا الكتاب وإن من التعالى أن يتصيده الباحثون - وكما لاحظ ذلك أبوريد بحق - كل فكرة له - وأن نلتبس لها مصدرأ رواقياً أو انكساغورسيا . ولكن ما أود أن انتهى منه فى بحثنا عن انكساغورس أنه عرف فى العالم

الاسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفه الاسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

٣ — المدرسة الذرية : لوقيورس وديموقريطس .

وانتقل إلى مدرسة المذهب الذرى ، ونحن سنرى أخذ المعتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صورته عرف الإسلاميون هذا المذهب الذرى اليونانى ورجالة .

عرف الإسلاميون لوقيورس ، فيلسوف المذهب الأول واستاذ ديموقريطس واضح المذهب فى صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فإنا نرى مفكراً كالشهرستانى لا يصل إلى معرفة حقيقية مذهبه ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديموقريطس الذرى ، بل ينسب إليه مذهب ابنا دوقليس فى العناصر الأربعة .

فديموقريطس عند الشهرستانى يقول بأن المبدع الأول هو الاختلاط الأربعة وهى الاستقصات أوائل الوجودات كلها ومنها ابرعت الأشياء البسيطة كلها دفعه واحدة .

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة دائمة ، إلا أن ديمومتها بنوع ودورها بنوع . ثم أن العالم بمجملته باق لا يفتى . ولكن أين المذهب الذرى الديموقريطس؟ إن هذا الفيلسوف الأشعري — الشهرستانى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوباً إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يفرض لمذهب ابيقورس وسنعود إلى هذا فيما بعد ويبدو أن ديموقريطس وسم بالدهرية ، ونحن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب فى إهمال مفكرى الأشاعرة لمذهبه ؟ لقد صور لنا اليعقوبى مذهب

ديموقريطس بأنه د لاينكر الالوهية والاديان والرسل والكتب والمعاد والوعد والوعيد ، ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حدوث ولاعطب ، وإنما حدوث ما سمي حدثاً تركيبه بعد الافتراق ، وعطبا تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين في الحقيقة حضور غالب ومغيب حاضر .

كما أن الفزالي يصف هذا المذهب وأتباعه بأنهم طائفة من الاقدمين حجروا الصانع المدير العالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم لم يصنعه صانع ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون ابدأ . ويسمى أتباع هذا المذهب الزنادقة .

فكيف يربط بعد ذلك مفكرو الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم في الجزء الذي لا يتجزأ بالمذهب الذرى الديموقريطس !!

ولكن هل وصل هذا المذهب في صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى ؟ وهل أمر هذا المذهب في مفكرى الإسلام بنفس النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأملاوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فاندنا نرى اصوله للمذهب صحيحه في كثير من مترجمات اليونان في العربية لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لارسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، في هذا الكتاب عرض كامل لمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا لأستاذ مولك ، في كتابه د أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية ، متابعا لفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين في الجزء الذى لا يتجزأ يعسود إلى مذهب ديموقريطس ثم نجد مصدراً آخر للمذهب في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول : —

إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذي لا يتجزأ والخلاء هو ما ليس  
بجسم وأن الأجزاء التي لا تتجزأ غير متناهية في الكثرة وأن الخلاء غير متناه في  
المعظم وأن كل الأشياء فيها ضرورة كانت ، وأن الضرورة هي البخت . وأن  
ثمة عالم بلانهاية فيالانهاية له ، كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة ،  
لكنة مدبر بطبيعة غير ناطقه أى أن العالم آلى محض ، أو محكوم بأية محضة .  
كما أن أرسطو قدم للاسلاميين في كتاب النفس - وقد نقل أيضاً إلى العربية -  
آراء ديموقريطس في النفس ؛ فيذكر النص العربي المترجم أن ذومقراط يقول إن  
نار وشمس حار ، وإن الذرات ( أى الجسواهر المفردة والأجزاء التي لا تتجزأ  
من الأشياء ) ذوات الأشكال لانهاية لكثرتها وليس بين جميعها شيء مستدير كرى  
ماخلا النار . والنفس مثل الهباء المنبث في الجو الذي يستبين لنا بشعاع الشمس  
الداخل من الكوى ، ، وزعم ذومقراط أنه عنصر لجميع الطبائع ، وبهذا القول  
كان يقول لوقيفوس والنص طويل بعد ذلك يشرح فكرة ديموقريطس  
كامسلة .

ويقدم لنا النص الغربي لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضا . فالعقل  
ليس قوة في إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شيء واحد وإن النفس جزء لا يتجزأ  
من الجسوم الأولى التي لا قسمة لها وأنها محركة من أجل صغر أجزائها . وأن  
الأجزاء التي لا تتجزأ من أجل أنها أبداً تتحرك - كذلك تجتذب الجرم  
وتتحرك .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد هرف في  
العالم الإسلامى على وجهه الصحيح . أما أثره في العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج  
إلى دراسة عميقة في مذهب الجزء الذي لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة  
لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ومكانته في القمم الدينى العام لفرهم .



# فكرة الذرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

---

مقدمة هامة :

الفصل الأول : الموناد وفكرة الذرة عند ليبنتز .

الفصل الثاني : فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فثجنشتين .

الفصل الثالث : فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل .

دكتور عبد المطلب



## مقدمة عامة

لعبت فكرة الذرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دوراً بالغ الخطورة ، عظيم التأثير . حقا لقد اكتسبت هذه الفكرة خلال طوائفها الكبير عبر تاريخ الفكر للفلسفي ، وتاريخ العلم ، ووجدانية وروحانية الأديان ؛ ما أعطاهما طابعا مغالفا — إن قليلا أو كثيراً — لجوهر الفكر اليوناني القديم . ومع ذلك — كان ديموقريطس هو الأساس ، وكانت فكرته عن الذرة هي المحور الذي دارت حوله كل الفلسفات اللاحقة ، بل وكل النظريات العلمية ، تأخذ بها أحيانا ، وترفضها أحيانا أخرى ، وتسايرها أحيانا ثالثة .

والفلسفة الحديثة تبدأ بديكارت ، ولكن ظهرت قبله إرهابات مهدت له الطريق ، وأفارت أمامه السبيل ؛ فظهر ما يسمى في المصور الوسطى ، وفي عصر النهضة ، بالعلم الكلي أو بالهجماء العام أو بفن التركيب أو بفن الاختراع . وكلها أسماء مترادفة تشير إلى فكرة تجزئ كل الوقائع إلى جزئيات أو ذرات ، والتعبير عن هذه الجزئيات أو الذرات برموز معينة ، يتكون من تركيباتها على أسماء مختلفة عاما كليا أو هجاء عاما ينطبق على كل المعارف والعلوم . ولا يمكن أن ندعى هنا عارلة ريموندليل وغيره من الفلاسفة والمفكرين في سبيل تحقيق هذا المشروع ، تلك المحاولة التي كانت أساسا سار عليه جبرير المنطق أمثال بول وفرجة وغيرهما ، وهم أولئك الذين عبروا عن تلك الجزئيات أو الذرات برموز جبرية ، كما كانت أساسا اقتدى به واضعوا المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي ، أمثال رسل وهو ايتمد وكوتيرا وغيرهم ، كما كانت النور الذي سار على هديه ، وفي الحقبة المعاصرة من الفلسفة الحديثة أصحاب منهج تحليل اللغة والفكر أمثال لدفيج فتجنشتين وغيره .

وعجبا أن يظهر ونحن بإزاء الارهاصات الأولى التي مهدت لفكرة الذرة في الفلسفة الحديثة جيور دانو برونو\* الفيلسوف الإيطالي ويأخذ بمصطلح الموناد أساسا لأفكاره ونظرياته ، ويدل بهذا المصطلح على الذرة الروحية .

ولكن كيف اندمجت تلك الروحية بفكرة الذرة وهي مادية لا روح فيها ؟ والإجابة هي أن فكرة الذرة وإن كانت مادية إلا أن الأديان وما فيها من اتجاه روحي ، قد أضفت على تلك المادية الصارمة روحية عجيبة إلى القلب والدوق . ولقد انتقل هذا المصطلح ، الموناد ، بكل ملائساته إلى الفكر اللبنتزي ، فاتخذ هذا المصطلح - وهو ذرة روحية - أساسا لمنطقه وتفكيره وميتافيزيقاه .

ونحن نعلم أن ديكارت - الذي ابتدأت به الفلسفة الحديثة - يستخدم فكرة الذرة روحا لا نصا ؛ فهو تحت تأثير محاولة إقامة علم كلي ، أو هجاء عام ، أو لفنة كلية ، حاول أن يحلل كل الوقائع إلى طبائعها البسيطة ، وحاول أن يرمز إلى هذه الطبائع البسيطة التي لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها برموز معينة ، ينتج عنها في النهاية إقامة علم كلي ينطبق على جميع علومنا ومعارفنا . ولكن نظراً لأن ديكارت لم يستخدم هذه الفكرة إلا عرضاً في بنائه الميتافيزيقي الذي يركز على الشك المنهجي والتوصل منه إلى أنه ما دام يشك فهو يفكر ، ثم التوصل من ذلك إلى إثبات وجود نفسه ، ووجود الله ، ووجود العالم كإمتداد هندسي ، فإننا لن نتناوله هنا بالدراسة .

وما هو جدير بالذكر هنا أن فكرة الذرة ، قد أثرت تأثيراً نافذاً في الفكر العلمي الحديث . ولقدت بكل قوة إلى دوائر العلم الفيزيقي ، وكان لها

---

\* جيور دانو برونو : فيلسوف إيطالي ولد عام ١٥٤٨ وأحرق في روما عام ١٦٠٠ لبعض الاعتبارات الدينية .

صولاتها وجولاتها في المجالات الطبية والعسكرية وغيرها .

ونحن هنا — ونحن نتبّع الخط الفلسفي لهذه الفكرة عبر التاريخ الفلسفي الطويل — لن نتناول تأثير هذه الفكرة في الدوائر العلمية ، وإنما سنلتزم بخطنا الفلسفي الممتد من ديموقريطس ، والذي لازال وسوف يزال حيا متدفقا ما بقى الفكر ، ودامت الفلسفة .

وعلى هذا فإننا سنتناول تأثير هذه الفكرة عند ثلاثة ممثلين للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، برزت عندهم تلك الفكرة بروزا واضحا ، وأثرت في فلسفاتهم ثمام التأثير ، بل كانت فكرة الذرة هي أساس وصلب فلسفاتهم تلك ، وهم جوتفريد ويلهيلم ليبنتز صاحب فلسفة المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر المفردة ، ولديفيد هيجنشتين صاحب فلسفة التحليل ، والذي كان يحمل العالم واللغة والفكر ، وبرتراند رسل صاحب فلسفة الذرية المنطقية .

ولا ينبغي أن تتسارع إلى أذهاننا فكرة أن هؤلاء فقط هم الذين تأثروا بفكرة الذرة وديموقريطس في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ولكنهم فقط كانوا من أبرز الممثلين للفلسفة الديموقريطية خلال الفكر الحديث والمعاصر .



## الفصل الأول

### الموناد وفكرة الذرة عند ليبنتز

- حياة ليبنتز ومؤلفاته .
- الموناد ذرة روحية .
- الموناد أو الذرة الروحية ماهي ، وما هي طبيعتها .
- طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر .
- العالم والطبيعة والإنسان ذرات روحية أو ، ونادات .
- الذرة الروحية أو الموناد والاستمولوجيا .
- الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت .
- بين ديموقريطس وليبنتز .





## الموناد وفكرة الذرة عند لينتز

### هياة لينتز وأهم مؤلفاته:

تمتاز حياة لينتز بكثرة أعماله وأسفاره ومقالاته وتأليفاته وابتكاراته ولقد ولد جوتفريد وليم لينتز في الثالث من شهر يوليو سنة ١٦٤٦ في مدينة ليزج بألمانيا سنتين قبل حرب الثلاثين . وكان والده أستاذاً للقانون والأخلاق في جامعة ليزج، أما أمه فكانت ابنة لأستاذ في الحقوق وكانت ذات ثقافة عالية وكلاهما من أصل ألماني .

ومن سوء حظ لينتز أن توفي والده وهو لا يزال بحد طفلا في السادسة من عمره ، فتولت أمه تربيته ، والإشراف على تعليمه وتثقيفه ، خلال اتجاهاته بروستانية أرموذكسية ؛ فتعلم اللاتينية وهو في الثامنة من عمره ، وفي الثانية عشر استطاع أن يقرأ اللاتينية واليونانية بسهولة .

وتشاء الأقدار أن تخطف منه أمه عام ١٦٦٤ ، وهو لا يزال بعد في الثامنة عشر من عمره ، فلم يجد بداً من أن يقوم بتثقيف نفسه بنفسه ، وهو مدعم بمكتبة ذاخرة بكتب القدماء والمحدثين ورثها عن أبيه . وقد قرأ لينتز في هذه المكتبة كل ما يستطيع قراءته وتأثر تأثراً عميقاً بفلسفة المدرسين ولاهوتهم .

وعندما بلغ لينتز الخامسة عشر من عمره ، التحق بجامعة ليزج ، وتلذذ على أستاذه يعقوب توماسيوس ، الذي كان يشتهر بمعرفته العميقة بفلسفات أرسطو والمدرسين ، وقدم بحثاً بعنوان « مبدأ التفرد Principe de l'individuation » عام ١٦٦٣ ، ثم انتقل إلى جامعة يينا حيث درس التاريخ والرياضة على يد

أستاذه فيجل Weigel ؛ فشر بحثه في فن الإرتباط l'art de Combintoire عام ١٦٦٦ ، وقد كان هذا البحث بمثابة الكيفية الأولى لبحوث لينتز عن المهجاء العام والحساب المنطقي .

ثم قرر لينتز بعد ذلك أن يكون محامياً ، فقدم بحثاً إلى جامعة ليبزج لينال به درجة الدكتوراه في الحقوق ، ولكن الجامعة رفضت إعطائه هذه الدرجة لحدائة سنه ، فقدمه إلى جامعة التدوروف Altdorf قرب نورمبرج ، وحاز هناك قبولاً وترحيباً إلى درجة أنه طلب منه الاشتغال بالتدريس في هذه الجامعة . ولكنه رفض وفضل الانضمام إلى جامعة نورمبرج . وكان إهتمامه هناك منصباً على الكيمياء وانضم هناك إلى جمعية روز - كروا ، وأيضاً تعرف هناك على البارون بوانبرج رئيس وزراء جان فيليب أمير ميالس فعين لينتز مستشاراً خاصاً له عام ١٦٧٠ . وهذا التعيين انتقل لينتز من عزلة المدارس والجامعات إلى الحياة العامة والسياسية ذات الرخابة والانتساع العظيمين ، ناهم الفيلسوف بمشاكل عصره وأخذ يساهم قدر استطاعته في أهم الأحداث التي تقع حوله ، محاولاً التوفيق ما أمكن بين وجهات النظر أياً ما كان من أمر تعددها وتشعبها . وكان من نتيجة اتصاله بالحياة اليومية الواقعية للبشر ، وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات ، أن خرج لينتز في هذه المرحلة بنظرية جديدة لتعليم التشريع jurisprudence ، كما أخذ لينتز في هذه المرحلة في إخراج رسائل عديدة عن « أسلوب فيزوليو الفيلسفي » . وفي « الحركة المجردة » ، وفي « الحركة الحسية » ، وأخذ يرسل أرنو اللاهوتي والمنطقي والرياضي الفرنسي . وفي بداية عام ١٦٧٢ نجد لينتز يسافر إلى فرنسا في مهمة دبلوماسية ، مؤداها إقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر وإزالة السلطنة التركية منها بدلا من

غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى ، مع أن تلك المهمة لم تلق قبولا عند الملك إلا أن ليبنتز ظل مقبياً في باريس ، منصرفاً إلى دراسة الرياضيات وإتقانها ، واتصل هناك بالفيلسوف بسكال الذي كان له شأن كبير في الرياضيات واختراع الآلات الحاسبة . وما لبث ليبنتز أن اخترع في باريس آلة حاسبة على غرار آلة بسكال ، ولكنها تمتاز عنها في أنها تنجز عمليات الضرب والقسمة وكذلك جمع الكسور وطرحها ، في حين أن عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتي الجمع والطرح فقط .

وفي عام ١٦٧٣ سافر ليبنتز إلى إنجلترا حيث عرض آله الحاسبة على الجمعية الملكية بلندن ، فانتخبته الجمعية عضواً بها . وقد حاول ليبنتز أن يتصل بهون ، إلا أن عائلته هذه باءت بالفشل نظراً لكبر سن هون في ذلك الوقت ، ولأن حالته الذهنية في هذه الآونة كانت لا تسمح بمثل تلك المقابلات . إلا أن ليبنتز اتصل بـ روبرت بويل العالم الفيزيقي . ثم زار ليبنتز لندن للمرة الثانية في أكتوبر ١٦٧٦ حيث قضى أسبوعاً واحداً ثم عاد إلى أمستردام حيث قضى أربعة أسابيع مع شيلر أحد تلاميذ اسبينوزا ، وقابل اسبينوزا في نوفمبر ١٦٧٦ في بلدة Haque ، وكان بينهما بعض المناقشات ، أظهر فيها ليبنتز بعض عيوب فلسفة اسبينوزا .

ومن الصعب القول بأن ليبنتز استفاد كثيراً من إقامته في لندن ، اللهم إلا دراسته لرياضة العلياء ، وبعض المسائل الفيزيائية . أما فترة إقامته في باريس فقد توجت بإعلان نظريته في الحساب اللامتناهي التي انتهى منها عام ١٦٧٩ ، والتي أثار موجات عالية من النقاش بينه وبين نيوتن .

ولقد استقر ليبنتز مدة زمنية طويلة امتدت إلى أواخر حياته في هانوفر ، وكان

عمله في تلك المدينة هو مديراً لمكتبتها . ولقد امتازت هذه الفترة بتطور أفكاره ونضجها ، ولكنه ظل مهتماً رغم هذا بالمشاكل الحيوية والمدنية التي تقع في الحياة اليومية فنجدته يحاول التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية ، وألف كتاباً في هذه الناحية هو النظام اللاهوتي ، وأوشكت أن تعقد مؤتمرات الصالح بين الكنيستين لولا رفض البعض لإقتراح ليبنتز هذا ففشل مشروعه في توحيد الكنيستين .

وكان أمير هانوفر وهو الدوق برايشفيك قد كلف ليبنتز بإتمام إكتابه تاريخ عائلة برايشفيك ، فسافر من أجل هذا للعرض لمدة ثلاث سنوات تبدأ من عام ١٦٨٧ إلى ألمانيا وإيطاليا منقبا في مكتباتها عن مراجع وأصول تعينه في وضع هذا التاريخ .

كما نجد ليبنتز أيضاً في هذه المرحلة الثالثة يشير على أمير براندنبرج أن يؤسس أكاديمية هلمية في برلين ، فتم تأسيسها عام ١٧٠٠ وانتخب ليبنتز رئيساً لها مدى الحياة . وقد سافر ليبنتز إلى فينا وأقام فيها بين عامي ١٧١٢ - ١٧١٤ لتهيئة عقد معاهدة بين روسيا والنمسا ضد فرنسا . وتعرف في هذه الفترة على أوجين أمير سافوى .

ولقد انتهى ليبنتز بعد ذلك بقليل من صياغة حسابه اللامتناهي 'الصياغة النهائية' ، وأشار إلى بعض التعديلات على نظرية ديكرت الفيزيقية ، مدخلا فكرة الاتصال . ثم نشر مقاله في الميتافيزيقا عام ١٦٨٦ ، وقام ببعض المراسلات مع أرنو . وفي عام ١٦٩٥ نشر مذهبه الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر ، وانتهى عام ١٧٠٤ من كتابه مقالات جديدة في العقل البشري ، الذي لم ينشر إلا بعد وفاته أي في عام ١٧٦٥ . وفي عام ١٧١٠ نشر كتابه الإلهيات . وأخيراً نشر

مقاله د المونادولوجيا ، و د مبادئ الطبيعة والعناية ، حيث عرض فيها آراءه الأخلاقية والدينية والفلسفية عرضا موجزا وكاملا .

وفي ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ توفى ليبنتز أثر سكتته قلبية أزمته القبر . وكانت جنازته أمراً لا يتناسب مع نشاطاته المتعددة وابتكاراته المختلفة التي كرس لها وقته وجهده طوال حياته .

## الموناد الليبنتزي وصلته بفكرة الذرة

### الموناد ذرة روحية :

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فلسفة ليبنتز هو مصطلح الموناد ، ذلك المصطلح الذي استمد ليبنتز من كلمة د الموناس ، الإغريقية والتي تعني الوحدة أو ما هو واحد .

نقول إن ذلك المصطلح هو أول ما يقابلنا ، ونقول أيضا أنه أم فكرة في فلسفة ليبنتز كلها ، بل قد لا تكون مغالين إذا قررنا أن فلسفة ليبنتز كلها إنما تقوم لبثاء من هذه الفكرة . فالموناد عند ليبنتز جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعني عدم التركيب من أجزاء ، والموناد أيضا مقابل للذرة الروحية ... ويستحق هذا القول الأخير أن نقف عنده وقفة قصيرة .

فنحن نعلم أن ديموقريطس قد قال بالذرة ، وأن هذه الذرة مادية . ولقد أثرت فكرة الذرة المادية هذه على التفكير اللاحق لديموقريطس ، ولكن بتزول الأديان ، وتحت تأثير الفلسفات الروحية أخذ الفلاسفة والمفكرون هذه الفكرة وصبغوها بصبغة روحية ؛ فكان الناتج أن الذرة المادية الأساس أصبحت روحية

وهذا نحمده بوضوح عند الفيلسوف الإسلامى الكبير الإمام الأشعرى وأصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ فى الإسلام .

إن الموناد كما يقرر ليبنتز نفسه كلمة إغريقية مشتقة من « الموناس ، أى الوحدة أو ما هو واحد . ومن ثم فقد كان ذلك المصطلح يوضع دائماً فى الفلسفة القديمة فى مقابل الشئانية أو التعددية . وبعد ذلك أخذ المصطلح معنى فرد Individual فيقال جوهر فرد وجواهر أفراد ، كما أخذ معنى الذرة Atom عند الذريين والنقطة الرياضية عند الرياضيين ، والنقطة الفيزيائية عند الطبيعيين وأيضاً النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة . والموناد بمعناه الذرى يعنى هنا عند ليبنتز الذرة الروحية .

والموناد من جهة أخرى هو الجوهر عند ليبنتز . وعلى ذلك فإننا حينما نتحدث هنا عن الموناد ، فإننا نتحدث فى نفس الوقت عن الجوهر وعن الذرة الروحية .

### الموناد أو الذرة الروحية ، ماهى ، وماهى طبيعتها :

أكد اسبينوزا مذهب وحدة الوجود ، تلك الوحدة التى جمعت ماتركه ديكارت منفصلاً ، أعنى جمعت الجوهر الروحى ، والجوهر المادى والجوهر الإلهى فى وحدة عليا تنسأ على كل انفصال . ومع أن ليبنتز لم يوافق على الموقف الإسبينوزى إلا أنه شعر بالحاجة التى شعر بها اسبينوزا من قبل . . . الحاجة إلى وحدة أكثر معقولة للأشياء . ولكن تلك الوحدة التى قال بها ليبنتز ليست وحدة وجود على غرار وحدة اسبينوزا وإنما هى وحدة من نوع آخر .

ونحن حينما ندرك العالم ، لا ندرك الوحدات أو العناصر المكونة له ، ومع

ذلك فلا بد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذي ندركه ينتمى إليها ، إذ العالم ما هو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها . وهذه الوحدات يسميها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء . يقول ليبنتز : إن الموناد ... ما هو إلا جوهر بسيط يتدخل في تكوين المركبات : بسيط أي بدون أجزاء<sup>(١)</sup> . وعلى ذلك تكون الوحدات الحقيقية التي ينحل إليها العالم هي المونادات أو الذرات الروحية ، وهي بسيطة وغير ممتدة .

وهذه المونادات أو الذرات الروحية تنصف بالبساطة ، تلك البساطة التي قلنا أنها تعنى هدم وجود أجزاء ، ومن ثم فهذه المونادات هي الوحدات القصوى للعالم وهي على ذلك لا تقبل التحليل إلى ما هو أبسط منها .

ويقرر ليبنتز أن هذه الجواهر أو المونادات أو الذرات الروحية والتي وصفناها بالبساطة لا بد أن توجد مادام هناك ما هو مركب منها إذ المركب ما هو إلا مجموعة من البساط ،<sup>(٢)</sup> كما يذهب ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية إلى أن الجواهر إما أن يكون بسيطاً أو مركباً ، والجوهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجوهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ... ويجب ضرورة أن تكون هناك جواهر بسيطة في كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لا يمكن أن تكون هناك جواهر مركبة ،<sup>(٣)</sup> .

والجوهر البسيط أو الموناد أو الذرة الروحية لا يمكن أن تنتهي طبيعياً ، كما لا يمكن أن تبتدىء في الوجود طبيعياً أيضاً . إنها تبدأ بالخلق ، وتنتهي بالابادة

1 - Leibnitz , Monadology para 1,

2 - Ibid : para 2.

3 - Leibnitz . principes para 1

أما ماهو مركب فإنه يبدأ بالأجزاء وينتهي بانحلال تلك الأجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها. بمعنى آخر لما كان الموناد لأجزاء له، فإنه يأتي إلى الوجود دفعة واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضاً،<sup>(٢)</sup>.

والمونادات لا تختلف كما quantitatively فيجب أن تختلف كيفاً qualitatively وإلا لما تمايزت، وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذي يدعو به مبدأ ذاتية اللامتميزات Identity of indiscernibles وفحواه أنه إذا كان هناك موضوعان متشابهان تماماً في جميع الاعتبارات أيًا ما كانت، فإنهما يكونان موضوعاً واحداً بمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضروري طبقاً للذهب الليبنتزي، وأنه لا يوجد مونادان متشابهان تماماً وأن هذا يكون مبدأ ذاتية اللامتميزات،<sup>(٣)</sup> والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعاً لتغير الإدراكات التي تقع له، ولكن هذا التغير يكون داخلياً إذ د لما كان الموناد وحده هو الحقيقي، فإن كل تغير في الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد،<sup>(٤)</sup> ومن ناحية أخرى فإن الموناد لما كان بسيطاً أي بدون أجزاء. فينتج أنه لا يمكن لشيء أن يخرج منه ليكون له فعل خارجة ولا شيء يمكن أن يدخل إليه ليجمعه يتغير داخلياً. وهذا يتفق مع عبارة ليبنتز الشهيرة التي يقول فيها «إن الموناد لا نوافذ له، بحيث لا يمكن لأي شيء أن يدخل فيه أو يخرج منه»،<sup>(٥)</sup>.

وعلى ذلك فإن التغيرات التي تحدث للمونادات، لا يمكن أن يكون مبدأها خارج عن المونادات نفسها. يقول ليبنتز، . . . ان الموناد المخلوق

2. Morris ; M. : Philosophical writings of Leibnitz p. ix.
3. Russell ; B. : A history of western philosophy p. 607.
4. Latta ; R. : The Monadology and other philosophical writings p. 35
5. Leibnitz : Monadology para 7.



يتغير . . . ويتبع ذلك أن التغيرات الطبيعية للمونادات تصدر عن مبدأ داخلي ، مادامت العلة الخارجية لا يمكن أن يحدث عنها أي تأثير في داخلية الموناد . (١)  
ولكن ماهو هذا المبدأ الذي يقول عنه ليبنتز أنه في صميم الموناد نفسه يجيب ليبنتز أن هناك في كل موناد قوة Force هي مبدأ كل التغيرات التي تقع له أو مبدأ كل الإدراكات التي يمر بها . ومن ثم نستطيع أن نحدد الجوهر بأنه الشيء الذي يحوى في داخله مبدأ تغيره . ويسمى ليبنتز قوة المونادات والإتجاه المستمر فيها لإنتاج إدراكات جديدة بالشغف Appetition وهو ميل إلى التغير المستمر والمرور على إدراكات جديدة دون توقف . . . وهذا الميل وذلك المرور داخلين في الموناد . يقول بوترو د إن كل موناد يتغير باستمرار طبقا لقوة نشاطه ، ولكن هذا التغير يكون منبعا من صميم الموناد. (٢)

#### طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر :

تنقسم المونادات عند ليبنتز إلى مونادات مخلوقة والى موناد خالق، والمونادات المخلوقة تختلف بحسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الإدراكات إلى الطوائف الثلاثة الآتية :

١ - Unconscious or bare Monads : وهي عنده تشير إلى الكائنات الحية كائنة ما كانت ، وهي حاصلة على نضج معين وعلى إكتفاء ذاتي يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية. أي أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها في تمثيل العالم ، وكاملة بذاتها ككائن حي إيجابي أو كقوة ، إلا أن ادراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة؛ أي أن ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وذلك الطائفة من المونادات لا تشعر بالإدراكات التي تقع لها ولا تتمثلها أيضا ،

1. Ibid : para 10-11,

2. Boutroux. 2 : La Monadologie p. 606,

بمعنى أنها لا تبحث عن أسبابها كأن ترجعها إلى مبدأ السبب الكافي أو إلى مبدأ عدم التناقض، ويطلق ليعتبر اسم Entelechy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير إلى البسائط الحية على ما يقول بترو. والاصطلاح Entelechy يشير هنا إلى كل كائن لا يشعر ولا يتعقل إدراكاته، ويكون مع ذلك مكتملا بذاته وحاصلا على نضج معين وحياة ، ولذلك سترجمه هنا بالانفس النباتية .

٢ — Conscious Monads : وهي حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتي، وحاصلة على قوة ونشاط، وتميز تلك للطائفة عن الطائفة الأولى في أن تمثيلها للعالم يكون مصحوبا بالذاكرة. بمعنى آخر إن تلك الطائفة من المونادات. أو الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة تكون أرقى من حيث درجة الوضوح والتميز والمتحدد من الأولى، كما أنها تشعر بإدراكاتها وتحسها، ولكنها مع ذلك لا تعقل تلك الإدراكات ولا تبحث عن أسبابها، فإدراكاتها إذن لا تتصف بصفة التمقلية أو الاستدلالية . وهذه الطائفة بسميها ليعتبر بالانفس الحيوانية Soul ، ويضعها في درجة وسطى بين النفس النباتية التي لا تشعر ولا تعقل ادراكاتها وبين النفس العاقلة التي تشعر وتعقل تلك الإدراكات ، إذ أن النفس الحيوانية تشعر بإدراكاتها ولكنها لا تتعقلها.

٣ — Rational or self-conscious Monads : ويطلق عليها ليعتبر اسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit . وهي على ما يقول الأفا وأرفع تلك العوائف وأعلها درجة، وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Reason ، وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا ، (١) وهذه للطائفة من المونادات تشعر بإدراكاتها وتتعقلها.

أما الموناد الخالق أو الموناد الأهظم أو الله فهو خالق كل هذه المونادات أو الذرات الروحية، وهو وحده القادر على أن يبيدها، ويتصرف بالكمال

1. Latta, R. : The Monadology and other philosophical writings p.51.

وبالتجربة وبالارادة والإحاطة بكل شيء.

العالم والطبيعة والانساه ذرات روحية أو مونات :

للعالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونات أو الذرات الروحية المتمايزة والمتباينة، بحيث لا يمكن أن تشابه ذرة روحية ذرة روحية أخرى، وتلك الذرات الروحية تتغير باستمرار وتحرك. أما مبدأ تغيرها ففي داخلها لا في خارجها.

والمونات أو الذرات الروحية المنتشرة في العالم ليست كلها في درجة واحدة، فهناك أولا النفس العاقلة أو الروح Rational Soul وهي أرقى المونات أو الذرات الروحية، ثم هناك النفس الحيوانية soul وهي في درجة وسطى، وأخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهي أدنى الدرجات.

وكل ذرة روحية من تلك الذرات حاصلة بداخلها على قوة هي مبدأ حركتها وحيوتها وبها طاقة وحياة وكل جزء من المادة هو عالم مليء بالمخلوقات من كل نوع وفيه كل النشاطات أما المكان والزمان فليسا حقيقيان، كما أن الحركة ليست حقيقية؛ فالمكان مجرد ارتباط وترتيب للجسام، والزمان مجرد ترتيب لتعاقب الأحداث، والحركة ليست إلا أثرا من آثار القوة.

وينتج عن تجمع المونات أو الذرات الروحية العالم الحقيقي Real Universe ، وهذا العالم الحقيقي كوحدهاته المكونة له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا زمان ولا حركة. وكما أننا لا ندرك المونات، كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقي؛ إذ العالم الذي ندركه والأجسام التي نبرها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر Phenomena أو مظاهر ويسميه ليبنتز بالعالم المادي.

والعالم إذن ماهر إلا تركيب أو تجميع للمونات أو الذرات الروحية، ولكن

ما الذى يربط بين هذه المونادات أو الذرات الروحية ليؤلف بهذا الربط العالم؟ يجب لينتز بأن الرابطة التى توجد بين المونادات أو الذرات الروحية ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية Adeal ، وتقوم هذه الرابطة على فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول إلى غاية عامة كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينها وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق Harmony فالرابطة إذن من طبيعة هذا التوافق.

أما الإنسان فإن الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق، أو عن طريق سبق التوافق pre-established harmony فالنفس وهى الذرة الروحية المسيطرة على جسمنا تقع لها إدراكات مختلفة ومتعاقبة وغير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات أو ذرات روحية أخرى ، ومع ذلك فإن هذا الجسم يغير حاله باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطر بدون استقبال أى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا إذن توافق وتغام بين تغيرات الجسم وتغيرات للنفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينهما . ويقول لينتز إن صلة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بأدى ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مع للتغيرات الأخرى وإنما عملية اعتبارية تضع فى الذهن ما يجب أن يحدث لكل موناد أو ذرة روحية بسبب ما فيها من قوة ، أو بسبب توافقها المسبق مع التغيرات الأخرى .

وعالم لينتز عالم حى ، والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لاصنوب فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ما ندعوه بالكل والجزء والمركب ، فهذه كلها ظواهر تنتج عن هذا التوافق ، تماما كما تنتج السميفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة والتي يكون ترابطها ناتجا عن اتحادها بواسطة التوافق

بإحساساتنا ومشاعرنا . وكما أن السيمفونية لا وجود حقيقي لها ، وإنما نتجت  
عن التوافق الذي وحدها بمشاعرنا وأعطاهما سمات الاذن الكامل ، كذلك الأمر  
فما يتعلق بالكل والجزء والمركب ، لا وجود حقيقي لها وإنما تنتج كظواهر نتيجة  
لفكرة التوافق هذه .

### الذرة الروحية أو الموناد والوجودية :

المعرفة عند ليبنتز لا يمكن أن تكون مكتسبة وحسب إذ الموناد أو الذرة  
الروحية لا موافذ لها ، ولا يمكن أن تكون فطرية وحسب وإلا فكيف يعكس الموناد  
العالم ، وكيف يكون بمثابة مرآة تعكس كل المونادات التي من حولها؟ إن المعرفة  
عند ليبنتز فطرية ومكتسبة في آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية  
المعرفة عنده هي أن الفرد يولده وهو مزود بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل ؟  
أو أن معنى تلك الفطرية أن النفس الإنسانية زودت بكل المعاني والمثل والمعارف  
في حياتها الروحية العليا قبل أن تنزل إلى هذه الأرض كإلهاب إلى ذلك أفلاطون  
في نظريته عن المثل ؟

الواقع أن النوع الأول لا يمكن أن يكون ممثلاً لفلسفة ليبنتز ، إذ عنده  
لا ميلاد إلا بالخلق ، ولا وفاة إلا بالإبادة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى  
لا يمكن أن يكون الفرد في فلسفة ليبنتز مزوداً بمعرفة تامة متحققة  
بالفعل وإلا لتوقف نشاط الموناد الذي ما هو إلا شغف Appetition مستمر  
بالإدراكات أو هو إدراك مستمر . كما أن المعنى الثاني لا ينطبق على فلسفة ليبنتز  
أيضاً ، إذ لا نجد من بين مؤلفاته مؤلفاً واحداً يشير إلى تلك الحياة السابقة على  
تلك التي تحياها النفس في عالم الظواهر .

يبقى إذن أمامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند ليبنتز ، وهذا التفسير

مفاده بأننا نحصل معنا منذ البدء أفكاراً فطرية موجودة وجوداً بالقوة على ضد التعبير الأرسطي ، وتحتاج إلى ما يخرجها من القوة إلى الفعل . أما الشيء الذي يخرج تلك المعرفة من القوة إلى الفعل فهو عند ليبنتز الشيء الحسي أو الإشارات الحسية . بمعنى آخر إن أفكار الإنسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة ، وهي لسكى تظهر أو تتحقق بالفعل تحتاج إلى إشارات حسية تأتي الموناد من العالم المحيط به ، والذي يتمثله كله في ثناياه ، فالإشارات الحسية الخارجية هي التي تنقل الأفكار الكامنة والفطرية من القوة إلى الفعل أو من الكون إلى الظهور .

وعلى هذا النحو ، وبهذا المعنى ، تصحح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة في نفس الوقت . وفي هذا يقول إميل بييم : « إن حقائق الأعداد مثلاً فطرية فينا ، ولكن هذا لا يمنعنا من تعلمها وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعلوم الأكثر تعقيداً وعمقا ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية ، إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة في نفوسنا ، (١) »

### الذرات الروحية أو المونادات ، منطوق ولاهوت :

يتحل العالم كما رأينا بما هو مركب إلى ما هو أقل منه في التركيب ، ولا يمكن أن يستمر هذا التحليل إلى ما لا نهاية ، بل لابد من توقف هذا التحليل عند الوحدة الأولى البسيطة التي لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها . وهذه الوحدة البسيطة الأولية عند ليبنتز هي الذرة الروحية أو الموناد أو الجوهر — فكلها ألفاظ مترادفة عند ليبنتز .

وفي مجال المنطق نجد ليبنتز يحال القضايا المركبة إلى الأبسط منها ، ويتأدى

(1) Emile van Biéme: L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kante p. 196.

هـ. هذا التحليل في النهاية الى التوقف عند القضية الأرواية البسيطة ، وهي عنده  
القضية التحليلية أو القضية الذرية الروحية أو القضية المونادية . وهذه القضية  
يرتبط فيها الموضوع بالمحمول أو بعدة محمولات أو يتحد الموضوع فيها  
بالمحمولات .

ولقد أخذ ليبنتز على عاتقه تحليل الأفكار إلى بساطها والتعبير عن تلك  
البساط بالرموز ، ويعود بعد هذا التحليل فيركب تلك البساط المرز إليها  
بمنهج تركيبى . وتقوم فكرة هذا المنهج الأخير على ذكر كل التاليفات أو التركيبات  
الممكنة لاي فكرة بسيطة ، بحيث يتكون عن ذلك قائمة من الأفكار البسيطة  
تتوصل إليها عن طريق التاليف والتركيب ، وتكون متضمنة اسكل ما يمكن  
أن يوجد في العالم من أشياء . فلو عبرنا عن البساط بالحروف الأبجدية مثلاً ثم  
ربطناها معاً ، كل اثنين معاً ، كل ثلاثة معاً ، كل أربعة معاً . . . وهكذا ، فإننا  
نحصل على عدد من التاليفات أو التركيبات . لنفرض مثلاً أننا أخذنا الحروف أ ، ب ،  
ج ، د ، هـ لتعبر بها عن خمسة أفكار رئيسية ، فإننا نستطيع أن نحصل على  
التاليفات الآتية :-

أب	أبج	أبجد	أبجده
أج	أجد	أجده	
أد	أده		
أه			
ب	بج	بجد	بجده
	بد	بده	
	به		

ج د	ج د	ج
ج د	ج د	د
	د	د
		د

فإذا أطلقنا بعد ذلك تسميات على تلك التأليفات كل حسب ما يحتويه من بسائط ، لكان من السهل علينا معرفة كل محمولات الشيء من مجرد معرفة لإسم هذا الشيء .

وقد ترتب على ذلك الهجاء العام أو فن التركيب أن توصل ليبنتز إلى الافكار والنتائج التالية :—

١ — من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة ، بعملية تشبه تلك التي نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للأعداد .

٢ — يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما مرتبنا البسائط .

٣ — لا يوجد الإعدد قليل من الافكار البسيطة ، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

٤ — يجب الرمز إلى الافكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الافكار المركبة برموز مركبة .

• التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بين البسائط . ويرى ليبنتز أن الذرة الروحية هي الموضوع بما يتضمنه من محمولات ، أي أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل فيه من محمولات سواء أكانت ضرورية أو عرضية ، في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل . وإذن فالقضية ذات



الموضوع والمحمول هي عند ليبنتز الوحدة الأولية أو القضية التحليلية التي تقوم وتشكل وتركب عليها كل أنواع المعرفة، وهذه القضية التحليلية هي عنده القضية الغريبة الروحية أو القضية المونادية .

\*  
\*  
\*

واقه عند ليبنتز ذرة روحية سامية ، أو موناداً أعظم . الله عنده هو الموناد الاسمي ، وهو وحدة من بين جميع المونادات أو الذرات الروحية الأخرى ، الموجود بذاته ، والخالق لبقية الذرات الروحية ، وهو وحدة الروح البحت المتسامية عن شوائب المادة ، إذ المادة اليبنتزية ماهي إلا تجميع من المونادات الأخرى وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، إذ هو صانها ومنشئها .

وإذن فهناك وحدة معينة تخالق العالم وتبنيه ، وإن كانت متسامية عليه وخارجة عنه . وتلك الوحدة هي الموناد الأعظم أو الذرة الروحية والأكمل أو الله . والله ليبنتز منبع كل الأشياء التي توجد والتي يمكن أن توجد ، وهو للوحدة الأولى أو الجوهر البسيط الأول الذي صدرت عنه جميع المونادات أو الذرات الروحية المخلوقة ، كما أنه لامتناهي أبدى عاقل وخير ومطاق القوة ، ويتصف بالعلم والإرادة . يقول ليبنتز في مبادئ الطبيعة والعناية : وهذا الجوهر الأول البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التي تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التي خلقها ، ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أي حاصل على القدرة على كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمر Omniscience وعلى خير أسمي ، (١) . كما أن الله عند ليبنتز هو الذي يخالق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاؤل منتجا د أحسن عالم يمكن ،

1 . Leibnitz : principes, para 9 .

هذا هو جوهر فكر ليبنتز ، وبملاشك فيه أن ليبنتز قد خالف ديموقريطس في بعض التفاصيل ، وفي بعض الاتجاهات ؛ لعل أهمها اعتباره الذرات روحية لامادية ، وذهابه إلى أن الذرات تختلف كيفاً لا كماً... الخ ولسكن هذا الاختلاف عند ليبنتز إنما نشأ نتيجة لتطور الفكر الديموقريطى عبر تاريخ الفكر الفاسفى وعبر الأديان ، وعبر الاتجاهات الذوقية المتعددة . وهذا التطور جعل ليبنتز يأخذ باتجاهين جد مختلفين ، إجماع آلى أخذه من ديموقريطس وأبيقور وغيرهما ، واتجاه روحى أخذه من الفلاسفة الروحين يونانيين كانوا أو مسلمين أو مسيحيين . أخذ ليبنتز هذان الاتجاهان ، فأصبح الموناد عنده يعنى ذرة روحية تجمع بين سمات المادة وسمات الروح .

وعلى الرغم من اختلاف ليبنتز عن ديموقريطس في بعض النقاط ، وعلى الرغم من ابتعاده عن تلك المادية الجافة للفكر الديموقريطى . إلا أن ديموقريطس كان هو الأساس أو المحور الذى درات حوله فلسفة ليبنتز برمتها .

## الفصل الثاني

### فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتنجشتين

- حياته وأهم مؤلفاته .
- معنى التحليل عنده .
- فلسفة التحليل عند فتنجشتين .
  - ١ — تحليل العالم .
  - ٢ — تحليل اللغة .
- ١ — تحليل القضايا .
  - ب — تحليل القضايا الأولية .
  - ٢ — تحليل الفكر .
- بين ديموقريطس وفتنجشتين



## فكرة الذرة وفلسفة التحليل

عن فتجنشتين

حياة فتجنشتين وأهم مؤلفاته:

ولد لدفيفج فتجنشتين Wittgenstein في السادس والعشرين من أبريل عام ١٨٨٩ بالنمسا . وتلقى تعليمه الأول في بيته ، ولبت في هذا التعليم المنزلي حتى وصل عمره الى الأربعة عشر عاما . وبعد هذا العمر الطويل التحق بمدرسة لينتز في شمال النمسا . وظل بها طيلة أعوام ثلاثة ، ثم التحق وهو في السابعة عشر من عمره بالأكاديمية الصناعية العليا في برلين .

وفي عام ١٩٠٨ غادر فتجنشتين برلين وذهب إلى إنجلترا ، وتم قيادة كطالاب بحث بجامعة مانشستر وبقسم الهندسة بها ، وظل مقيدا بها حتى عام ١٩١١ . ولقد كانت اهتمامات فتجنشتين في الأعوام الثلاثة الأخيرة التي التحق فيها بهندسة جامعة مانشستر منصبه على الملاحة الجوية والطائرات الشراعية ، بل حاول أن يصمم رقاصا محركا . وهذه المحاولة الأخيرة قادتته إلى الولع الكامل بالرياضيات وبالهندسة على وجه خاص ، كما قاده اهتمامه بالرياضيات وبالهندسة إلى الإهتمام بأسس الرياضيات ثم بفلسفة الرياضة .

ولكن فتجنشتين يقرر في عام ١٩١١ ، وفي أواخره على وجه التحديد، التوقف عن دراسة الهندسة . ويعود من إنجلترا تاركا قسم الهندسة بجامعة مانشستر ، وينذهب إلى بينا في ألمانيا . وفي بينا يتقابل مع فرجة ذلك المنطقي والرياضي الكبير ، وذلك المؤسس الممتاز لجبر المنطق، فيتناقش معه في مسأله أسس الرياضيات ومباحثها . ويوجه فرجة فتجنشتين إلى كيمبردج ، ويوعز إليه أن يتقابل هناك

مع برتراند رسل ، الذى كان متبها فى هذه الحقيقة أيا اهتمام بالرياضيات وبأسسها وفلسفتها . وفعلًا ينادر فتنجشتين ألمانيا بعد لقائه المشر هذا مع فريجة ، ويتجه إلى جامعة كيمبردج ويتدارس أسس الرياضية ويناقشها مع برتراند رسل ويعرج من أسس الرياضة إلى المنطق وإلى الفلسفة .

ولقد استفاد فتنجشتين من فترة وجوده بالجلترا وبكمبردج استفادات هائلة، فلقد كانت هذه الجامعة تهب بنشاط فكري واسع النطاق ، وكان يسودها حرية فكرية قلما توجد فى جامعة غيرها . كما كانت مركزا نشيطا ومتحركا للحركة الفلسفية والرياضية والمنطقية بوجه خاص . ولقد اطلع فتنجشتين أثناء فترة تواجده تلك بالجلترا على كتاب رسل أصول الرياضيات كما اطلع على كتاب البرنكييا ميتماتيكا لرسل وهو يتهد وتأثر تأثراً واضحاً بالأفكار وبالنظريات التى حملها أوراق هذين الكتائبين .

ولقد زاول فتنجشتين مهنة للتدريس فى الفترة ما بين عامى ١٩٢٠ — ١٩٢٦ فعمل مدرساً بمدارس جنوب النسا ، وذلك بعد عودته من انجلترا وتطوعه فى الجيش ووقوعه فى الأسر وفك أمره . إلا أن مهنة التدريس لم تكن تلائمه تماماً ، فاستقال منها ، وترك مهنة التدريس إلى الأبد . وانشغل فتنجشتين بمهن أخرى وهى النحت والتصميم ، وامل فترة تعليمه الأولى ، واهتماماته المبكرة بالصناعات الهندسية والفنية أثناء دراسته بالأكاديمية الصناعية العليا فى برلين ، هى التى وجهته تلك الوجهة .

ولسكن فتنجشتين — سواء انشغل بمهنة التدريس أو بمهن أخرى — ظل على صلة وثيقة لا تنفصم بالفلسفة والرياضة والمنطق .

وفى عام ١٩١٩ عاد فتنجشتين إلى كمبردج ، حيث قيد نفسه هناك كطالب

بمك ، وسرعان ما تقدم برسالته المنطقية الفلسفية للحصول على درجة الدكتوراه  
وفعلا حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة فى يونيو عام ١٩٢٩ ؛ وأصبح فى  
عام ١٩٣٠ زميلا فى كلية تريفتى . ومكث فى إنجلترا بعد ذلك زمنا طويلا  
أكسبه الجنسية الإنجليزية ، ومكثه من أن يخلف مور على كرسي الفلسفة بكبردج  
عام ١٩٣٩ . وظل فى منصبه ذلك إلى أن دامه المرض ، وأخذت صحته تسوء  
رويدا رويدا حتى توفى بإنجلترا فى التاسع والعشرين من أبريل عام ١٩٥١ .

ولم يشرف فتنجشتين أثناء حياته لإكتابا واحدا هو رسالة منطقية فلسفية ، (١)  
ومقالا له بعنوان « بعض ملاحظات على الصورة المنطقية » . ومن أهم مؤلفاته  
الأخرى التى ظهرت بعد وفاته « ملاحظات على أسس الرياضيات » ، عام ١٩٥٦  
« الكتابان الأزرق والبني » ، عام ١٩٥٨ .

### معنى التحليل عند فتنجشتين

إن فلسفة فتنجشتين هى فلسفة تحليلية . وقبل أن نتناول هذه الفلسفة بالدراسة  
والتحليل ، وقبل أن نقيم الأواصر بينها وبين فكرة الذرة ، وقبل أن نتبع تأثير  
ديموقريطس فى فلسفة التحليل لفتنجشتين ، ينبغى لنا أن نقف وقفة قصيرة لترى  
المقصود بكلمة تحليل .

إن التحليل يعنى بصفة عامة تجزئ . وتفكيك وحل الموضوع الذى يريد البحث  
فيه أو الخوض فى مسأله إلى مكوناته وإلى عناصره ووحداته الأولية التى يتألف  
منها ، أو هو بصورة أخرى النفاذ إلى الوحدات النهائية التى ينحل إليها الموضوع  
قيد البحث .

---

(١) ظهر لهذا الكتاب ترجمة عربية للدكتور هزمى احلام ومراجعة الدكتور زكى  
نهيى محمود . وقد اهتمنا هل هذه الترجمة فى هذا الفصل نظرا لدقتها .

ولما كانت الموضوعات التي نبشها مختلفة ومتعددة ومتباينة منها ما هو مادي ومنها ما هو عقلي ومنها ما هو منطقي ومنها ما هو نفسي . . . الخ . فيلزم عن ذلك أن التحليل نفسه يتخذ صوراً متعددة وطرقاً متفاوتة ، فالتحليل قد يكون مادياً إذا كنا بإزاء مركب كياوي مثلاً ؛ وقد يكون عقلياً إذا كنا بإزاء فكرة عقلية أو مفهوم عقلي ، وقد يكون منطقياً إذا كنا بإزاء قضية منطقيية . . . وهكذا . والتحليل أيضاً قد يكون رياضياً أو تربوياً أو نفسياً أو أدبياً . فهو إذن عملية تبقى بها الوصول إلى عناصر ووحدات أى موضوع ، تلك العناصر والوحدات التي تكون أولية ، والتي لا تقبل التحليل إلى أبسط منها .

ولقد اختلف الباحثون والفلاسفة في تسمية العناصر الأولية أو الوحدات الأساسية التي ينحل إليها الموضوع الذي ندرسه أو نتناوله بالبحث . . . فلقد أسمى لوك وهيوم تلك الوحدات أو العناصر الأولية بـ مجموعة الانطباعات الحسية ، وأسماها ديكرت بالطبائع البسيطة ، وأسماها لينتز — كما رأينا ذلك في الفصل السابق — بالذرات الروحية أو المونادات . ويسمىها فلاسفة التحليل المحدثين ومنهم فتنجنشتين بالقضايا الأولية أو الذرية Atomic .

### فلسفة التحليل عند فتنجنشتين

التحليل هو سمة فلسفة فتنجنشتين ، وصفته الرئيسية التي تلتصق به . بل لا يمكن القول بفلسفة لفتنجنشتين دون ذكر التحليل ، فالفلسفة عند فتنجنشتين ما هي إلا تحليل . والتحليل عند فتنجنشتين ليس غاية في حد ذاته ، فنحن لانأجأ إلى التحليل بمجرد أننا نريد تجزئ العالم أو اللغة أو الفكر للكشف عن عناصرها ووحداتها الأولية وحسب ونحن لانلجأ إليه بمجرد التحليل في حد ذاته ، ولكننا نحلل لكي نزيل الغموض واللبس عن أى موضوع نقوم بتحليله . وإذن ففتنجنشتين



يستخدم التحليل كمنهج في الفلسفة ولا يستخدمه كغاية فلسفية ، فهو لا يستهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى وحدات ، أو رد اللغة إلى مجموعة من القضايا ، أو رد المعنى إلى ألفاظ ، ولكنه يستخدم التحليل لكي يذهب إلى غاية أبعد من مجرد التحليل ذاته ، أنه ينبغي أن يوضح المشكلات الفلسفية التي إذا ما تم تحليلها ، وزال عنها كل غموض ولبس ، وأصبحت واضحة وجلية . ومن هنا فلقد أصبح مفهوم الفلسفة عند فتنجشتين مختلفا كل الاختلاف عن مفهومها عند غيره من الفلاسفة ، فلقد أصبحت الفلسفة مجرد توضيح الأفكار عن طريق تحليل القضايا واللغة التي تصاغ بها هذه الأفكار . فالفلسفة هنا ليست نظرية من النظريات أو نسق من الأنساق وإنما هي مجرد توضيحات للأفكار والقضايا وبمجرد تحديد دقيق لهذه الأفكار والقضايا ، وهذا التوضيح وذلك التحديد يساعدنا على إزالة كل غموض وكل لبس عما تفكر فيه أو نهب عنه .

وإذا كانت الفلسفة ليست إلا توضيحا للغوامض وتحديدًا للأفكار ، فهي بالتالي لا تقدم لنا جديدا ، ذلك لأن التحليل لا يضيف إلى معارفنا معارف جديدة ولا يخترع لنا مبادئ خلاقة ، أنه لا يفعل أكثر من مجرد التوضيح والتحديد لما نقوله أو تفكر فيه ، والتوضيح والتحديد يساعداننا على الفهم الجيد لما نبحث فيه ولكنها لا يقدمان لنا جديدا .

والتحليل الفتنجشتيني اجتاحت كل شيء ، في ثورة هارمة ، لا يترك تركيبا إلا وعصفت بنيانه ، ولا تدع تأليفا إلا وحطمت وحدته . وجعلته بناءات ووحدات أولية لا تقبل التحطيم أو التجزؤ أو التفكيك أو التحليل .

وفتنجشتين يبدأ فلسفته بتحليل العالم ، ثم يقوم بتحليل اللغة والفكر . ولا ينبغي أن تتسارع إلى أذهاننا فكرة أن تحليل العالم منفصل عن اللغة أو الفكر أو

المكس، فتحليل العالم ليس مستقلا عن تحليل اللغة أو الفكر وتحليل اللغة مرتبط بتحليل العالم .

## ١ - تحليل العالم

إن فتجنشتين يبدأ مؤلفه الرئيسى د رسالة منطقية فلسفية بالحديث عن العالم وبتحليله : وتكفى قراءة واحدة لهذا المؤلف ومؤلفاته الأخرى في إظهار أن فتجنشتين يستخدم كلمة العالم بمعنى مختلفة :

فهو في بعض الأحيان يستخدم هذه الكلمة لى يشير بها إلى للعالم الخارجى الموجود بالفعل فيقول إن العالم د هو مجموع الوقائع لا الأشياء ،<sup>(١)</sup> والمقصود بالوقائع هنا هى تلك الوقائع الموجودة وجودا فعليا في عالمنا المحيط بنا، كما يقول: د إن العالم هو مجموع الوقائع الذرية الموجودة ،<sup>(٢)</sup> أى تلك الوقائع البسيطة التى لا تنحل إلى أبسط منها، والتى سنرى أن فتجنشتين يسميها باسم الوقائع الذرية فهذه الوقائع الذرية لها عند فتجنشتين وجود فعلى واقعى .

ونحن نجد فتجنشتين في أحيان أخرى يستخدم كلمة العالم استخداما تخافنا لهذا الاستخدام الأول ، والذي قلنا عنه أن فتجنشتين يشير به إلى للعالم الخارجى الموجود بالفعل . فهو هنا وفى الاستخدام الثانى لكلمة العالم يسمده يشير بهذه الكلمة إلى عالم غير عالمنا الواقعى فهو يقول: إن د الوقائع في المكان المنطقى هى العالم ،<sup>(٣)</sup> فالعالم هنا ليس هو العالم الموجود وجودا فعليا د ولكنه عالم من

(١) رسالة منطقية فلسفية ١١

(٢) نفس المرجع: ٢٠٤

(٣) نفس المرجع ١١٣

نوع آخر: إنه عالم منطقي . . . عالم وقائع وروابط منطقية وليس عالما  
الخارجي .

وفي أحيان ثالثة نجد فتجنشتين يستخدم كلية العالم استخداما مختلفا عن  
الاستخدامين الأولين ، فهو يستخدم كلية العالم لكي تشير إلى وجود الوقائع  
الذرية . ويصبح العالم الممكن طبعا لهذا الاستخدام هو العالم الذي لا توجد فيه  
وقائع ذرية . وهذا واضح من قوله : إن الوجود الخارجي هو وجود الوقائع  
الذرية ، (١) .

ولكن سواء استخدم فتجنشتين كلية العالم للدلالة على الوجود الفعلي أو الممكن  
أو المنطقي ، وسواء أدل هذا على استخدامات مختلفة لنفس الكلمة ، فإنه لمن  
الواضح أنه لا تناقض بين هذه الاستخدامات ، فلقد قلنا قبلا أن العالم يرتبط  
بالمنطق وباللغة وبالفكر ، وأنه لا انفصام بين العالم كوجود فعلي خارجي ،  
وبينه كفضايا أو كلغة . أن تحليل العالم مرتبط أوثق الارتباط عند فتجنشتين  
بتحليله للغة والفكر .

\* \* \*

وينحل عالما إلى وقائع Facts ، والوقائع عنده ذرية . فيقول فتجنشتين أن  
« ما هو هنالك ، أي الواقعة ، هو وجود الوقائع الذرية » ، (٢) فعنى وجود  
الواقعة هو وجود الوقائع الذرية .

وعلى ذلك تتكون الواقعة عند فتجنشتين من عدة وقائع ذرية ومن ثم فهي

---

(١) نفس المرجع ٢٥٦

(٢) نفس المرجع ٢

مركبة وليست بسيطة . أما أم السمات التي تتصف بها الوقائع عنده فهي :

١ - إنها مركبة من وقائع ذرية ، فهي ليست بسيطة .

٢ - إنها منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر ، وهذا يخالف الاتجاه  
المثالي الذي يرى الوقائع مترابطة ومتحدة .

٣ - والواقعة المركبة تتكون من عدة وقائع ذرية أما الواقعة البسيطة  
فتتكون من واقعة ذرية .

\* \* \*

ولنترك الآن الوقائع التي ينحل إليها عالمنا ، لكي ننظر في الواقعة الذرية التي  
تنحل إليها تلك الوقائع .

إن الواقعة المركبة تتكون كما قلنا من الوقائع الذرية أما الواقعة البسيطة فهي  
تلك التي لا تتكون من وقائع أخرى ولا تنحل إلى أبسط منها ويسمىها فتجنتشتين  
بالواقعة الذرية . وأم السمات التي تميز الواقعة الذرية ما يلي :

١ - الواقعة الذرية هي أبسط ما يمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجي أو  
العالم . بمعنى آخر إن هذه الواقعة الذرية هي أبسط الوقائع التي يمكن أن يرتد  
إليها تحليلنا للعالم .

٢ - الوقائع الذرية منفصلة ومستقلة بعضها عن البعض الآخر بحيث أننا  
و لا نستطيع من وجود أو عدم وجود واقعة ذرية ما أن نستنتج وجود أو عدم  
وجود واقعة ذرية أخرى ، (١) . وهذا الانفصال ، وذلك الاتصال ، ناشئ من

---

(١) نفس المرجع : ٢٠٦٢ و٢٠٦٣

طبيعة التفكير الذري، ذلك التفكير الذي يؤمن بالعددية وينكر الترابطية والوحدية المطلقة للعالم ولل فکر والوجود .

٣ — ويتوقف الصدق والكذب على الوقائع الذرية ، فهي معيار المسواب والخطأ . وينتج عن هذا أن هذه الوقائع الذرية لا بد من خصوعها للملاحظة والإدراك وإلا لما استطعنا أن نتأكد من صدق وكذب أقوالنا وقضاياها .

٤ — ويرتّب على النقطة السابقة ، ضرورة أن تكون الوقائع الذرية موجودة ، حتى يمكن أن يكون للقضايا — وهي عرضة للصدق والكذب — معنى وعكاً ومعياراً : ذلك لأن الوقائع الذرية هي ما تجعل القضايا الذرية صادقة . فإذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة الذرية موجودة ، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود ،<sup>(١)</sup> كما يرتّب على ذلك من جهة أخرى أن تكون الوقائع الذرية موجودة حتى يمكن للعالم أن يوجد أصلاً ، لأننا نعلم أن العالم مكون من الوقائع الذرية فإذا لم تكن هذه الوقائع الذرية موجودة فإن يوجد العالم ، إذ العالم ما هو إلا تأليف أو تركيب من هذه الوقائع الذرية .

٥ — الوقائع الذرية متغيرة وليست ثابتة أما الأشياء التي تتكون منها هذه الوقائع فهي الثابتة والدائمة والخالدة . وسنتحدث عن ذلك بإزاء دراستنا للأشياء التي تتكون منها الوقائع . ولكننا سنعرض في الخاصية التالية لكيفية ذهابنا إلى القول بأن الواقعة الذرية لا تنحل إلى أبسط منها ومع ذلك نقول بأن هذه الوقائع تتكون من أشياء .

٦ — إن الواقعة الذرية هي أبسط ما يمكن أن ينحل إليه الوجود الخارجي

---

(١) نفس المرجع : ٤٢٤ .

أو العالم — كما رأينا ذلك فيما سبق — أنها أبسط وحدة من وحدات تحليلنا للعالم . إلا أننا يمكن أن نحللها في رأى فتجنشتين إلى ما يسمى عنده بالأشياء . وهذا لا يعنى أن هذه الواقعة يمكن أن تنحل إلى وقائع أخرى أبسط ، بل بمعنى أنها تتكون من أشياء أو عناصر بسيطة . والأشياء عند فتجنشتين ليس لها وجود مستقل عن الوقائع التى تدخل فى تكوينها ، فن جوهر الشيء أن يكون مكونا يمكننا لواقعة ذرية ما ،<sup>(١)</sup> وما نريد أن نقوله الآن هو أن الشيء فى ذاته ليس له وجود منفصل عن الواقعة . وعلى ذلك فاله وجود هو الوقائع لا الأشياء وإن كان وجود الوقائع — مع هذا — معتمد على وجود الأشياء .

٧ — ولنا الآن أن نساءل وكيف تتكون الوقائع الذرية من الأشياء ؟ هل تتكون الوقائع من تراكمات الأشياء . بعضها فوق بعض ؟ ويجيب فتجنشتين : لا إن الواقعة إنما تتحدد بناءً على العلاقات التى تربط بين الأشياء التى تكون هذه الواقعة .

\* \* \*

إن تأينا أن العالم ينحل إلى وقائع ذرية ، وأن هذه الوقائع الذرية منها ما هو مركب ومنها ما هو بسيط ، وأن الواقعة المركبة تتكون من وقائع بسيطة . أما الواقعة البسيطة فهى تلك التى لا تنحل إلى أبسط منها . كما ارتأينا أن هذه الواقعة البسيطة ، وإن كانت لا تنحل إلى أبسط منها ، إلا أنها تتكون من أشياء . وهذه الأشياء عند فتجنشتين هى أقصى ما تصل إليه عملية التحليل ، وإن لم تكن هى المكونات المباشرة التى يتألف منها العالم ، إذ هى مكونات تتكون منها الواقعة ، والوقائع

---

(١) نفس المرجع : ٢٠١١ و٢٠١٢ .

الذرية هي التي يتكون منها العالم . ويمكن تحديد معنى الأشياء على النحو التالي :

١ - الأشياء هي البسائط التي لا يمكن أن تنحل إلى أبسط منها . وهناك خلافات كثيرة حول معنى البساطة هنا ، فنحن نعلم أن الشيء يمكن تقسيمه إلى جزيئات تكون هذا الشيء .

٢ - الأشياء المفردة يمكن أن يشار إلى كل منها بكلمة مفردة واحدة .

٣ - والأشياء ثابتة - وقد قلنا هذا ونحن نتحدث عن الواقعة الذرية - بل هي ما يمكن أن يكون ثابتا في العالم . في حين أن الوقائع الذرية متغيرة وغير ثابتة .

٤ - ولما كانت الأشياء بسيطة لا تفسد ، وثابتة لا تتغير أو تزول أو تتبدل فينتج أن الأشياء باقية إلى الأبد وخالدة .

٥ - وبما أن الأشياء خالدة ، وثابتة ، وبسيطة ، وبما أن الوقائع الذرية تتكون من هذه الأشياء ، وبما أن العالم هو مجموع الوقائع الذرية ، فإن النتائج يكون أن هذه الأشياء تكون جوهر العالم ، (١) .

\* \* \*

هكذا ينتهي تحليل فنجنشتين للعالم ، ولكن - كما قلنا ذلك من قبل - تحليل العالم ليس مستقلا عن تحليل اللغة ولا عن تحليل الفكر . فلنقترب الآن عن كسب من فنجنشتين لنرى جوهر تفكيره فيما يتعلق بتحليله للغة .

---

(١) نفس المرجع : ٢١ و٢٢ .

## ٢ - تحليل اللغة

وتحليل اللغة هو الهدف الاسمي من فلسفة فثجنشتين ، إذ يعتقد فثجنشتين أن سوء الفهم لمنطق اللغة ، هو الذي أدى إلى ظهور الكثير من المشكلات الفلسفية ، ولا يمكن أن نقضى على سوء الفهم هذا ، ولا على المشكلات الفلسفية الناجمة عن سوء الفهم هذا إلا بواسطة تحليل اللغة . وهذا هو ما أدى بفثجنشتين إلى أن يقول : إن الفلسفة كلها عبارة عن تحليل للغة ، (١) . ويقول في كتابه «أبحاث فلسفية» إن «الفلسفة عبارة عن معركة ضد البلبلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لإستخدام اللغة» (٢) .

### أ - تحليل القضايا

أنا نعبّر عن أنفسنا بواسطة القضايا ، فاللغة هي مجموع القضايا ، ولما كانت القضية هي كل قول يعبر عن معنى أو يفيد خبرا يحتمل الصدق والكذب ، كانت اللغة بالتالي هي مجموعة الأقوال التي تنقل إلينا معنى يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب .

إن مجموع القضايا يشير إلى العالم ، وبينما تكون القضية الصادقة رسما أو تعبيرا عن الواقعة الذرية الموجودة ، وبالتالي تكون مجموع القضايا للصادقة رسما أو تعبيرا عن مجموع الوقائع الذرية الموجودة ، تكون مجموع القضايا الكاذبة رسما أو تعبيرا عن مجموع الوقائع الذرية غير الموجودة أو الممكن أن توجد . بمعنى

---

(١) نفس المرجع ١٠٠٣ و١٠٤ .

2 - Wittgenstein; L: philosophical investigations, part 1, Section 109, p. 47



آخر ، بينما تشير القضايا الصادقة إلى العالم العقلي ، تشير القضايا الكاذبة — التي لا ترسم الوقائع الذرية الموجودة — إلى العالم الممكن . وبديى أنه عن القضايا الصادقة والكاذبة يتكون العالم فعليا وإمكانيا .

ولما كانت الوقائع الذرية مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، فإن ربطنا لهذه الوقائع لن يتم إلا بإيجاد صلة أو علاقة بين الوقائع المستقلة . وهذا لا يتم إلا بواسطة الفكر . وعن طريق الاستمرار في الربط بين جميع الوقائع الذرية ، يمكننا أن نصل إلى تكوين العالم الذي يتكون من مجموع هذه الوقائع كلها . ومادامت عملية الربط هذه فكرية ، فينتج أن العالم هو عالم عقلي .

### ب - تحليل القضايا الأولية

إرتأينا أن اللغة عند فتحنشتين ليست إلا مجموعة من القضايا ، ولكن هذه للقضايا تنحل إلى وحدات صغيرة بسيطة ، تشير بصورة مباشرة إلى حالة الأشياء كما توجد عليها في الوجود الخارجى . هذه الوحدات البسيطة يسميها فتحنشتين بالقضايا الأولية ، والقضايا الأولية تكون صادقة إذا كانت مطابقة لحالة الأشياء كاذبة إذا لم تكن مطابقة لهذه الحالة .

والقضية الأولية هي أبسط قضية ، لأنها لا تتكون من قضايا أخرى أبسط منها ، ولا يمكن تحليلها أكثر من ذلك لأنها هي نهاية معطاف التحليل . ولنا أن تتساءل الآن وكيف تكون تلك القضية الأولية قضية بسيطة لانحل إلى قضايا أبسط منها ، وتكون في الوقت ذاته مكونة من جزيئات هي الأسماء ؟ يجب فتحنشتين أنه على الرغم من كون القضية الأولية هي آخر ما نصل إليه من تحليلنا لغة باعتبارها الوحدة اللغوية الأولى ، إلا أنها — مع ذلك — ليست بسيطة

بساطة كاملة لأنها تتكون فعلا من أجزاء ومن أسماء . ولكن فتجنشتين يسدرك ويقول : ولكن هذه الأسماء لا معنى لها ، إذ أنها تشير مباشرة إلى الأشياء الموجودة في عالمنا الخارجى ، وإنما يأتيها معناها من ربطنا لها في وحدات لغوية بسيطة ، أى في قضايا أولية . ومن ثم تصبح القضية الأولية هى الوحدة الأولى ذات المعنى التى يمكن أن تنحل إليها اللغة . ويمكن أن نصف القضايا الأولية بهذه الصفات :

١ — تتكون القضايا الأولية من أسماء ، يشير كل منها إلى شيء بسيط، ولما كانت الأشياء لا توجد وجودا مستقلا ، بل تشارك في تكوين واقعة من الوقائع فيلزم عن ذلك أن القضية الأولية تعبر عن الأشياء المترابطة في الوجود الخارجى في واقعة معينة ، وهذه الأشياء ترسم بالأسماء .

٢ — تثبت القضايا الأولية وجود الوقائع الذرية ، وفي هذا يقول فتجنشتين : « أن أبسط قضية ، أى القضية الأولية تثبت وجود واقعة ذرية ما ، (١) .

٣ — جميع القضايا الأولية موجبة لا سالبة ، وهذا ناتج عن قول فتجنشتين : « إذا كانت القضية الأولية صادقة ، كانت الواقعة الذرية موجودة ، وإذا كانت كاذبة لم يكن للواقعة الذرية وجود ، (٢) ، وعن قوله : « إن وجود الوقائع الذرية يسمى بالواقعة الموجبة ، وعدم وجودها يسمى بالواقعة السالبة ، (٣) .

٤ — وجميع القضايا الأولية ، مستقلة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر ،

(١) رسالة منطقية فلسفية : ٤٢١ و٤٢٠ .

(٢) نفس المرجع : ٤٢٥ و٤٢٤ .

(٣) نفس المرجع : ٢٠٦ و٢٠٧ .

فلا تتضمن إحداهما الأخرى ولا تتناقض معها .

\* \* \*

لقد قلنا أن تحليل العالم يرتبط أوثق الارتباط بتحليل الفكر وتحليل اللغة  
وما دمنا قد حللنا العالم ثم حللنا اللغة فيلزم الآن أن يبرز العلاقة القائمة بين  
تحليل اللغة وتحليل العالم .

لقد رأينا ونحن بصدد تحليل العالم أن الواقعة التي هي أبسط نوع من  
الوجود يمكن أن تنحل إليه للعالم الخارجي . وفي اللغة تكون القضايا الأولية  
هي أبسط نوع من الكلام يمكن أن تنحل إليه اللغة .

ومن ناحية ثانية ، فلقد إرتأينا الواقعة الذرية تتكون من أشياء بسيطة ،  
تربط فيما بينها ، في وحدة كاملة مترابطة ، هي وحدة الواقعة الذرية نفسها .  
وبالمثل تتكون القضية الأولية من أسماء ترتبط فيما بينها في وحدة متسقة هي  
وحدة القضية الأولية ذاتها .

وكما تكون الواقعة الذرية ليست مجرد مجمع من الأشياء ، التي تربطت  
ترابطا عفويا لا انتظام فيه ولا اتساق كذلك لا تكون القضية الأولية مجمعا من  
الأسماء أو خليطا من كلمات لا تربط بينها ولا علاقة .

ولا أدل على العلاقة الوثيقة بين تحليل العالم وتحليل اللغة من تلك الفكرة  
القائلة بأن الإسم الواحد يقابله شيء واحد فالإسم — وهو لفظة — يشير إلى  
شيء واحد من أشياء العالم . والنتيجة هي أن تحليل العالم مرتبط أوثق ارتباط  
بتحليل اللغة .

### ٣- تحليل الفكر

اللغة عند فنجنشتين ليست منفصلة عن الفكر ، فلا وجود لفكر بدون ألفاظ كما أن الألفاظ أو اللغة هي القوالب المحسوسة التي تصب فيها الأفكار . وقد عبر فنجنشتين عن هذا المعنى بقوله « إن الفكر هو القضية ذات المعنى ، (١) ودل ذلك فالقضية هي الفكر الذي يدور في ذهن المفكر ، والذي يتم التعبير عنه بواسطة الفاظ اللغة . ومن ثم فلا فصل بين اللغة والفكر .

ويرد فنجنشتين الواقع إلى المنطق ، كما يرد اللغة إلى المنطق وهذا تمشيا مع اتجاهه التحليلي وفلسفته التحليلية .

\* \* \*

وإذا بحثنا في جوهر تفكير فنجنشتين ، رأينا أن هذا الفيلسوف - بفلسفته التحليلية - التي تعتمد على تحليل العالم واللغة والفكر ، لا ينأى بعيدا عن جوهر الفكر الديمقراطي . إن فكره الذرة هنا تلعب دورا أساسيا في بناء فنجنشتين الفلسفي كل من البداية إلى النهاية وهو لا يبتعد نسا أروحا عن فكر ديموقريطس ، وإنما يمكن أن نعدّه تطورا لديموقريطس أو توسيعا لتعاليمه ، والمذهب في الذرة والسنا في حاجة على الإطلاق إلى أن نوضح معالم هذا التأثير ، فهي واضحة بحيث لا يمكن أن نخطئها العين العابرة ، فنحن نكاد نقرأ ديموقريطس في كل سطر أو كلمة من سطور وكلمات فنجنشتين ، بل لا نكون مغالين إذا قلنا أن فنجنشتين هو ديموقريطس وقد عاد إلى الحياة من جديد ، يمرر عن فلسفته بأسلوب حديث ، مستفيدا من تطور الفكر الفلسفي عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

(١) نفس المرجع : ٤ .

## الفصل الثالث

### فكرة الذرة وفلسفته الذرية المنطقية عند رسل

- حياة رسل وأهم مؤلفاته .
- الذرية المنطقية عند رسل .
- من المثالية إلى الذرية .
- فلسفة الذرية المنطقية .
- الطبيعة مكونة من ذرات .
- بين ديموقريطس ورسل .



## فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية

هند رسل

هياة رسل وأهم مؤلفاته :

ولد برتراند رسل ، فيلسوف إنجترا العظيم ، عام ١٨٧٣ عن أسرة انجليزية .  
أرستقراطية عريقة . واسوء حظه فلقد توفيت أمه وهو لا يزال بمدى الثانية  
من عمره ، ثم يلي وفاة الأم وبعام واحد وفاة الأب ، فيضطر رسل إلى الحياة  
في دار جده . ، لكن ماليت جده أن توفي هو الآخر في عام ١٨٧٨ فتولت جدته  
تعليمه وتربيته وتثقيفه .

وكانت هذه الجدة ذات العقيدة المسيحية البروتستانتية مزمومة العقيدة ، صارمة  
الأخلاق ، متشبثة بالتقاليد المحافظة واعمكس هذا على تربية رسل الأولى ،  
ولسكنها كانت تمتلك مكتبة عامرة تعج بألوان وصنوف شتى من المعسارف  
والفلسفات والعلوم . وفي هذه للمكتبة ، قرأ رسل التاريخ الانجليزي ، ثم وفي  
الحادية عشر من عمره بدأ بقراءة إقليدس ودراسة رياضياته وهندسته . ولكن  
هذا التعليم المنزلى لم يدم طويلا ؛ إذ ذهب رسل وهو فى الثامنة عشر من عمره  
إلى جامعة كيمبردج تاركا ذلك التزام وتلك الصرامة التى لشأ بها فى بيت جدته .  
ووجد فى كيمبردج عالماً جديداً يستطيع أن يعبر فيه عن آرائه بحرية كاملة ،  
وأن يوضح أفكاره مها كانت مخالفة لآراء الآخرين .

وكان هوايته هو الذى اخترع رسل فى امتحان القبول بكيمبردج ، وبعد  
أن اجتاز الامتحان بنجاح ، قدم هوايته رسل إلى الكثيرين من يكبرونه بعام أو  
بعامين . فعرف هناك ما كتجارت وهو فيلسوف هيجل ، وصادق لويس دكنستون

وشارلو سانجر عالم الرياضة الممتاز ، كما عسرف ديفز وفون مترجمى جمهورية أفلاطون ومور وغيرهم . أما هو ايتهد نفسه الذى قلنا أنه أختبر رسل فى امتحان القبول وقدمه لمجموعة من الفلاسفة والرياضيين ، والذى شاركة فى وضع كتاب البرمكييا ميتاميتكا فيما بعد ؛ فلقد كان فى هذه الآونة زميلا ومحاضرا بكيمبردج وكان يكبر رسل بعدد من السنين بحيث لم يستطع رسل أن يتخذة صديقا فى أول الامر . والواقع أن صداقة رسل هو ايتهد لم تتم إلا بعد أن انقضت بضعة سنين من التحاق رسل بكيمبردج .

ولقد اهتم رسل فى الاحوام الثلاثة الأولى من التحاقه بكيمبردج بالرياضيات واستطاع أثناء إلتغاله الشديده بالرياضيات فى هذه الاحوام ، أن يجد أوقانا يقرأ فيها كالمط وهيجل . ولكنه نهل فى العام الرابع من التحاقه بكيمبردج من منبع الفلسفة بشرامة فائقة ، وكان أساتذته فى الفلسفة فى هذه الآونة هم هنرى سدجويك ، وجيمس وورد وستاوت .

وغادر رسل كيمبردج عام ١٨٩٤ ؛ فاشتغل ملحقا شرفيا فى السفارة البريطانية بباريس لفترة بسيطة ، وتزوج فى آخر هذا العام ، ثم رحل إلى براين ، وأخذ يدرس من عام ١٨٩٥ الاقتصاد والاشتراكية الديموقراطية الألمانية ، ثم زار أمريكا مع زوجته - أمريكية الجنسية - عام ١٨٩٦ وزار هناك للشاهر وولت وتمان .

وبين عامى ١٨٩٤، ١٨٩٨ كانت لدى رسل عقيدة عارمة فى إمكان البرهنة بالفلسفة على أشياء كثيرة ، ولذلك قرر أن يتجه بحياته إلى الفلسفة ، فقدم رسالة حصل بها على درجة « الزمالة » جعل موضوعها أسس الهندسة .



ولقد اهتمت رسل عام ١٨٩٨ من كاتل وعن هيجل في آن واحسد ، وعن الفلسفة المثالية بالسكامل ، واتجه بعمق وفي عام ١٩٠٠ على وجه التحديد إلى دراسة أسس الرياضة ، فأعجب ببيانو وتلاميذه ، واطلع عام ١٩٠١ على كاتلور وألف مبادئ الرياضة ثم البرانسكييا ميتامتيكا . وتعتبر مؤلفاته في إيمادى الرياضيات وفي المنطق الرياضى هى التعبير الأصيل عن نفسه وعن فلسفته ، ويقول في هذا الصدد : إنك لو استثنيت ما كتبتة في المنطق الرياضى ، جاز لك القول بصفة عامة بأن سائر كتبي لاتمثل وجهة نظرى تمثيلا كالا .

ولقد اهتم رسل خلال حياته الطويلة التى امتدت حتى العقد السادس من القرن العشرين بالمشكلات الاجتماعية والسياسية ، وكانت له جهودات رائعة من أجل قيام السلام العالمى ولبذ الحروب كما نادى بضرورة استخدام الطاقة النووية من أجل صالح الإنسانية لا من أجل تدميرها وهدم حضارتها .

أما مؤلفات رسل فهى كثيرة ومنشعبة لعل أهمها ، هو كتابه مبادئ الرياضيات ثم البرانسكييا ميتامتيكا ، ومشاكل الفلسفة ، ومعرفتنا عن العالم الخارجى ، المثل السياسية ، والتصوف والمنطق ، والطرق المؤدية للحرية ، وفلسفة الذرية المنطقية ، وتحليل العقل ، وتحليل المادة ، ومقالات شكية ، ونظرة علمية والدين والعلم ، وتاريخ الفلسفة الغربية ، والمعرفة الإنسانية ، مجالها وحدودها... وغيرها كثير

## الذرية المنطقية عند رسل

تخل رسل عن الفلسفة المثالية الألمانية، التي كانت تنظر إلى العالم على أنه وحدة واحدة، وأخذ بالفلسفة المقابلة للفلسفة المثالية، أي أخذ بالفلسفة التي تجزئ وتحلل وحدانية العالم تلك إلى أجزاء أو عناصر أو ذوات. ولعل تخليه عن الفلسفة المثالية هذه راجع بالضرورة إلى إيمانه بالهندسة والرياضيات. فالرياضيات كم منفصل يشير إلى وحدات منفصلة ومستقلة، ترتبط ببعضها البعض عن طريق علاقات رياضية متفاوتة.

ورسل في سبيل قبوله بفلسفة الذرية المنطقية نراه يرتد من المثالية إلى الذرية أولاً، ثم يأخذ في إقامة فلسفته الذرية للمنطقية هذه.

### مع المثالية إلى الذرية :

أرتأينا فيما سبق، وأثناء عرضنا الموجز لحياة برتراند رسل، أن هذا الفيلسوف الكبير كان مثالياً أولاً الأمر، واسكن سرعان ما عاد إلى الاتجاه التجزيئي. لقد كان رسل باديء حياته فيلسوفاً واحدياً، يوحد الكون على غرار الفلسفة المثالية، ولكنه يعود ويهاجم ذلك الاتجاه الواحدى الذى نادى به التيارات المثالية، ويقبل في فلسفته وميتافيزيقاه تعددية تضاد تلك الواحدية. أى أن رسل يعود بعد ذلك ويقبل الإتجاه الذرى، الذى يرى الحقائق وهى مستقلة ومنفصلة ومتكثرة. ولكن هل يكون ذلك نابعا عن موقفه في فلسفة الرياضة أو في المنطق الرمزي؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون اتجاه مضاد للمثالية وحسب بحيث أدى به في النهاية إلى القول بالإتجاه الذرى؟ الواقع أن المنطق الرمزي

أمر على رسل تأميراً كبيراً ، فهو باعترافه نفسه يقرر أن كتبه التي تتناول فلسفة  
الرياضة هي أصدق نصير عن فلسفته واتجاهه الفلسفي .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نحن نعلم أن رسل لم يقبل الحدود الكمية  
التي امتلاكها المنطق الصوري الأرسطي ، تلك الحدود الكلية التي هاجمها المنطق  
الرواقى هجومًا عنيفًا . وكان ناتج هذا الهجوم هو أن المنطق لا ينبغي له إلا  
أن يعبر عن القضايا الجزئية أو حق الشخصية أو المخصوصة ، ويجب هل هذا  
المنطق أن ينأى بعيداً عن كل ما هو كلى وعام .

لقد أخذ رسل هذا الناتج الرواقى في ميدان المنطق ، ونادى مثل الرواقين  
بالقضايا الجزئية ، بل نادى أكثر من ذلك بالقضايا الجزئية أو ما يسمى بالنسبة  
المنطق الحديث بالقضايا الذرية .

ولقد رمز رسل في منطقته إلى كل من الثوابت والمتغيرات ، فكان يرمز إلى  
الثوابت بالرموز التالية :

o ترمز إلى علاقة التضمن

≡ ترمز إلى علاقة المساواة

∞ ترمز إلى النفي

v ترمز إلى علاقة الفصل

. ترمز إلى علاقة الوصل

كذلك رمز إلى القضايا الجزئية أو الذرية بالرموز P. q. R. S. وغيرها من الحروف .

ورسل في سبيل إقامة منطق رياضي يسير على هيئة نسق استنباطي أو هلم برهاني Demonstrative Science قبل بعض المسلمات والبديهيات التي لا تخضع للبرهان ، ثم قدم إلينا بعض التعريفات . ومن المسلمات والبديهيات بالإضافة إلى التعريفات يستنبط رسل كل قضاياها بحيث تكون كل قضية لاحقة مستنبطة من قضية أو عدة قضايا سابقة ، وكلها ترد بالتالي إلى مجموعة المسلمات والبديهيات والتعريفات .

هذه فكرة سريعة للمنطق الرياضي عند رسل وماهيتها الآن من هذه النظرة هو أن رسل نظر إلى الوقائع على أنها جزئية أو ذرية ، كما نظر إليها على أنها متعددة ومستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض ، وأن العلاقات ( الثوابت المنطقية ) هي التي تربط بين هذه الوقائع المبعثرة والمنفصلة .

نظرة رسل إلى المنطق الرياضي إذن هي نظرة تعددية وذرية ، وهكذا أيضا كانت نظراته إلى العالم وإلى الوجود وإلى الميتافيزيقا بوجه عام .

### فلسفة الذرية المنطقية :

وفلسفة الذرية المنطقية من أهم الأبحاث التي نشرها برتراند رسل ، وهي تعد تمثيلا صادقا لفلسفته ، وجانبا هاما من جوانب ميتافيزيقاه . وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل ، ذرية ، لأنها تذهب إلى أن العالم قوامه كثرة من الأشياء والوقائع وليس وحدة كلية متسقة كما تذهب إلى ذلك الفلسفة المثالية . وهذه الفلسفة الذرية ، منطقية ، لأن الأجزاء التي ينتهي إليها التحليل هي ذرات كما أن اللغة تنتهي بالتحليل إلى قضايا أولية بسيطة وهي القضايا الذرية أيضا كما سنرى ذلك فيما بعد .

ورسل في سبيل إقامته لفلسفته الذرية المنطقية هذه يبدأ بتحليل اللغة وتحليل العالم . ويلاحظ أن هناك تشابها شديداً بين تركيب اللغة وتركيب العالم . وهذا هو نفس اتجاه فتنجشنين الذي رأيناه واضحا في الفصل الثاني من هذا الباب .

ونحن إذا حللنا اللغة إلى وحداتها الأولية ، نجد أن وحدتها الأولى هي القضية ، أي الجملة أو العبارة التي تشير إلى واقعة ، من وقائع العالم . والقضية بدورها ما هي إلا تركيب بين رموز هي الألفاظ ، ولكن القضية وحدها هي التي يجوز لنا أن نحكم عليها بالصدق أو الكذب بينما الألفاظ لا ينطبق عليها حكمنا بالصدق أو الكذب .

وإذن فالقضية هي الوحدة التي يكون لها وحدها دلالة ومعنى ، والتي تخضع بالتالي لإمكانية حكمنا عليها بالصدق أو الكذب . واكثر القضايا منها ما هو مركب ومنها ما هو بسيط ، والقضية المركبة تنحل إلى القضايا البسيطة . ولما كانت القضية البسيطة هي الوحدة الأولية ذات الدلالة — بعكس الألفاظ التي لا دلالة لكل منها وهي منفصلة عن الأخرى — لذلك نجد رسل يسمي القضية البسيطة التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أبسط منها بالقضية الذرية Atomic proposition .

والقضايا الذرية ، أو القضايا البسيطة التي لا تنحل إلى أبسط منها ليست كلها من نوع واحد ، بل هي تتدرج في تسلسل متصاعد بالنسبة إلى عدد حدودها التي ترتبط فيها بينها بعلاقة معينة .

وهذا التسلسل المتصاعد في القضايا الذرية أو البسيطة يقابله تسلسل متصاعد مشابه له في وقائع العالم . وأول الدرجات في تسلسل القضايا الذرية ، قضية

قوامها شيء وصفته ، ففيها نجد حداً واحداً وصفته المنسوبة إليه ، ويمكن تسمية هذه القضية بالقضية الواحدية ، (١) . يتلو هذه القضية ، قضية أخرى يمكن تسميتها بالقضية الثنائية ، ويكون قوامها حدين بينهما علاقة تربطهما ثم يأتي الدور على القضية للثلاثية التي يكون قوامها ثلاثة حدود بينهما جميعاً علاقة واحدة تربطهما في مجموعة واحدة ، ويتلو ذلك قضية رباعية وخماسية فسداسية وهكذا .

ورسل في اتجاهه الأخير ذلك ، إنما يختلف عن المنطق الأرسطي ، ذلك المنطق الذي كان نجد القضية مكونة من موضوع ومحمول ، أو بمعنى آخر ذلك المنطق الذي قبل القضية الواحدية وحدها ولم يهتم تماماً بأسائر القضايا ثنائية أو ثلاثية . . . الخ .

ولقد قلنا أن هذا التسلسل المتصاعد في القضايا الذرية أو البسيطة يقابله تسلسل متصاعد آخر مشابه له في وقائع العالم .

فالعالم مؤلف من وقائع كثيرة بسيطة (ذرية) تختلف فيما بينها باختلاف عند الأشياء التي ترتبط بعلاقة ما في مجموعة واحدة .

والتركيب لا يكون في العالم ، فقوام العالم وقائع بسيطة وإنما يكون للتركيب فقط في مجال القضايا . يقول الدكتور زكي نجيب محمود : وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا ما ضمت قضية ذرية إلى غيرها بأداة مثل واو العطف أو

(١) زكي نجيب محمود : رسل س ٦٥

كلمة د أو ، أو كلمة د إذا ، .. الخ فإنه يتكون لنا بذلك قضية مركبة ، لا يكون لها ما يقابلها بين وقائع العالم ، إذ وقائع العالم كلها بسيطة ، وإنما يكون ضم بعضها إلى بعض في عبارات اللغة وحدها ، ولـي أزيد ذلك شرحاً أقول إنني إذا شاهدت أمامى واقعتين مثل (١) غياب الشمس و (٢) نزول المطر ، ثم ربطت بين الواقعتين في عبارة واحدة مركبة بواسطة واو العطف فقلت ، غابت الشمس ونزل المطر ، فإن ذلك لا يجمع من الواقعتين واقعة واحدة ، بل سيظللان في العالم الخارجى واقعتين . وبعبارة أخرى ليس هناك في عالم الأشياء شيء يقابل د واو العطف ، بل أن هذه الواو ، التي تضم حقيقة إلى حقيقة أخرى هي مجرد أداة منطقية نستخدمها نحن لربط الحقائق البسيطة ، دون أن تكون هي نفسها دالة على حقيقة قائمة بذاتها .

وخلاصة القول هو أن القضايا الذرية يقابلها في العالم وقائع ذرية . فإذا ماركبت من الذرات مجموعة ، كان هذا التركيب مقتصرًا على وعلى طريقي في تركيب الكلام دون أن يكون له مقابل في عالم الأشياء ، فهذا السلام قوامه بسائط ، ولهذا كان صدق القضية الذرية البسيطة متوقفًا على مطابقتها للواقعة التي جاءت تلك القضية لتصفها ، وأما صدق القضية المركبة فرهون بصدق أجزائها كل جزء على حدة (١)

---

(١) نفس المرجع : ص ٦٦

### الطبيعة مكونة من ذرات:

والطبيعة المادية مكونة من ذرات هي عناصرها الأولية وكل مادة مركبة إنما تتألف وتتكون من تلك العناصر الأولية. بمعنى آخر إن المادة المركبة تتألف من مجموعات ذرية ، وكل مجموعة من تلك المجموعات الذرية تتألف من ذرات مستقلة ومنفصلة بنفها عن البعض الآخر ، فالماء مثلا يتكون من ذرتين من الأيدروجين وذرة واحدة من الأوكسجين ، وكذلك الأمر فيما يتعلق ببقية مواد وأشياء العالم . والنتيجة هي أن الطبيعة والعالم مكون من مجموعات ذرية ، ومن ذرات في نهاية المطاف .

ولكن العلم الحديث أثبت أن البناء — بناء أى مركب — وإن كان يتكون من ذرات ، إلا أن الذرات يمكن أن تنحل إلى بروتونات وألكترونات . بمعنى آخر أصبح نهاية التحليل لا يقف عند الذرة وإنما تعداها إلى البروتون والألكترون .



وإذا هدنا الآن إلى فكر ديموقريطس ، لوجدناه متحققا في فلسفة رسل وفي طبيعياته وخصوصا في فلسفته الذرية للمنطقية ، اللغة عند رسل تنحل إلى قضايا ذرية بسيطة ، والعالم عنده ينحل إلى بوقائع ذرية بسيطة ، ورسل هنا يقرب من جوهر فكر وفلسفة فتجنشتين التي قلنا عنها أنها مشبعة بديموقريطس وباتجاهها الذرى .

نحن نجد أنفسنا هنا أمام ذرية واضحة المعالم ظاهرة البنيان ، نحن نجد أنفسنا



هنا أمام ذرية متغلغلة في كل شيء ، في المنطق ، في اللغة ، في الدالم ، في العسفة ،  
واسكن ألا يمكن أن يقال بأن رسل تأدى إلى فلسفته الذرية للمنطقية إبتداء من  
دواهى أخرى قد تكون رياضية وقد تكون فلسفية ؟ .

الواقع أنه سواء أكان الداعى إلى فلسفة رسل للذرية المنطقية رياضى أو  
فلسفى فإن ديمقريطس هو الأساس وهو المحور الذى دارت عليه فلسفة رسل .



فهرس الأعلام مرتب حسب الحروف الالبجديفة



## فهرس الأعلام

### د أ

- لبن أب أصبمة : ٤٦٤ ، ٤٤٩ ، ٤٣٩ .  
لبن زدام : ٤٨١ ، ٤٨٠ .  
لبن الطيب ( أبو الفرج ) : ٤٧٦ .  
لبن السمح ( أبو على ) : ٤٨٣ .  
لبن كريب : ٤٥٠ .  
لبن مسكويه : ٤٣٩ .  
لبن النديم : ٤٥٠ ، ٤٤٩ .  
أبو ريذة ( الدكتور ) : ٤٨٧ .  
أبولودوروس : . . .  
أيخارمس : ٣٤٦ .  
أبيقتور : ٣٧ ، ٣٥ ، ٣٣ ، ٢٩ ، ٢٢ ، ١٩ ، ١٣ ، ١١ ، ٩ .  
٤٨ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٨٣ ،  
٨٤ ، ٨٧ — ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٥ — ١٠٨ ، ١١٠ ،  
— ١١٤ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٣٥ —  
١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٣ ،  
٢٠٢ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٣٥ ،  
٢٤٦ — ٢٦٠ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ .  
أثيسوس : ٦٧ ، ٢٨٠ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

- أينو كريستوس : ٥ .  
أحمد فؤاد الأدهواني (الدكتور) : ٤٣٨ ، ٤٣٩ .  
أخوان الصفا : ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٥٠ ، ٤٦١ .  
إدريس ( النبي ) : ٤٤٧ .  
أرخيبوس : ٢٩٥ .  
أرخيلاوس : ٢٤٩ .  
أرستكسيتوس : ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٦ - ٢٩٨ ، ٣٠٠ .  
أرستوفانيس : ١٩٤ .  
أرسطو : ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٢٣ - ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ - ٥١ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١١٣ ، ١٥٠ ، ١٧٦ ، ١٧١ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ - ٢١٥ ، ٢١٣ ، ٢٢٠ - ٢٢٢ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ - ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣١٠ - ٣١٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ - ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ .

- أرسطو كينوس : ٢٥٩ .  
أرسو : ٥٠٠ .  
اسمينوزا : ٥٠٤ ، ٥٠١ ، ٢٣٠ .  
إسحق بن حنين : ٤٧٥ .  
أسين بلاسيوس : ٤٦٥ .  
إشبنجسلر : ٢٥٥ .  
الأشعري : ٥٠٤ .  
أشميا : ٢٣٥ .  
أشكرات : ٢٩١ .  
أغنيطس : ٢٩٢ .  
أفلاطون : ٧٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١١٣ ، ١٢٧ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ٢٤٦ ،  
٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ - ٢٧٨ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ،  
٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣١٥ ، ٣٣٥ ،  
٤٤١ ، ٣٥٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٨ ،  
٤٣٠ ، ٤٤١ ، ٤٥٩ ، ٤٦٥ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ ،  
٤٧٢ ، ٥١١ .  
أقراطيلوس : ٤٤٩ ، ٤٦٠ .  
أقليدس : ٥٣٧ .  
أكسانوفان : ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩١ ، ٣١٠ - ٣١٢ ، ٣٣٩ ، ٣٦٤ ،  
٤١٠ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ .  
أكسرکس : ٦ .

- ۱۷۱، ۱۴۹، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۲ : اکسینو فاینس  
• ۲۹۲، ۱۷۸ : ألقایسون  
• ۱۵۸، ۱۵۶ — ۱۴۹، ۱۳۳، ۷۸، ۵۹، ۲۱ : أمباخوآلیس  
• ۱۸۳ — ۱۷۵، ۱۶۷، ۱۶۵، ۱۶۳ — ۱۶۱  
• ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۳ — ۲۰۰، ۱۹۸، ۱۸۸ — ۱۸۶  
• ۲۸۹، ۲۷۴، ۲۶۹، ۲۴۴، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۲۰  
• ۴۰۹، ۴۰۸، ۴۰۲، ۴۰۰، ۳۹۶ — ۳۷۴، ۳۱۶  
— ۴۶۲، ۴۵۳، ۴۲۴، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۴  
• ۴۸۳  
• ۴۴۷ : أمونیوم ساکس  
• ۳۱۲ : أمینیام  
• ۲۴۸ : أنتیباتر  
• ۴۲۴ : أبکارخسون  
• ۶۳، ۶۱، ۵۹، ۵۸، ۴۵، ۴۰، ۳۶، ۳۱، ۷، ۵ : انکسافوراس  
• ۱۸۱، ۱۷۸ — ۱۷۶، ۱۶۸ — ۱۵۶، ۱۳۳  
• ۲۰۲ — ۲۰۰، ۱۹۸، ۱۹۰ — ۱۸۸، ۱۸۳ —  
• ۲۳۰، ۲۲۷ — ۲۲۵، ۲۱۹، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۸  
• ۲۶۹، ۲۴۹، ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۳۷، ۲۳۵، ۲۳۴  
• ۴۲۰، ۴۱۵، ۴۱۴، ۴۰۸ — ۳۹۵، ۳۱۶، ۲۸۴  
• ۴۸۷ — ۴۸۲، ۴۷۰، ۴۶۱  
• ۱۷۲، ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۵۰، ۱۴۴ — ۱۳۴ : انکسیاندریس





۴۱۴ ، ۴۱۱ ، ۴۱۰ ، ۳۹۳ ، ۳۸۴ — ۳۸۲ ، ۳۸۰

۴۷۱ ، ۴۶۶ ، ۴۵۵ — ۴۵۰ ، ۴۱۸ ، ۴۱۵

بامفیه — لوس : ۲۴۹ .

بدوی (الدکتور) : ۴۵۳-۴۷۷ .

بردی — گاس : ۲۴۸ .

برمین — وس : ۶۳ .

ب — رنت : ۱۶۸ ، ۱۷۲ ، ۱۹۴ ، ۲۱۷ ، ۲۳۴ ، ۲۷۱ ، ۲۷۳

۳۰۳ ، ۲۹۴ ، ۲۹۳ ، ۲۸۸ ، ۲۸۴ ، ۲۸۱ ، ۲۷۴

۴۲۰ ، ۴۱۸ ، ۴۱۱ ، ۳۴۹ ، ۳۴۶ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲

بروتاغوراس : ۳۷۰ .

بروش — ار : ۳۱۷ ، ۳۱۸ ، ۳۲۲ ، ۳۲۵ .

برییه — ه : ۲۹۴ ، ۴۴۱ .

ب — کال : ۵۰۱ .

بشار بن براد : ۴۶۱ .

البلخی (أبو زید أحمد) : ۴۴۹ ، ۴۸۰ .

ب — وتارك : ۱۷ ، ۲۸ ، ۵۹ ، ۴۰۸ ، ۴۲۳ .

ب — ول : ۴۹۳ .

بولینه — وس : ۲۴۹ .

بویل (روبرت) : ۵۰۱ .

پی — انو : ۵۳۹ .

- بیرون : ۴۲۵، ۲۸۸ .  
بیم ( ایمیل ) : ۵۱۲ .

د ت

- تزییس : ۱۹۵ .  
تلر : ۳۲۱، ۳۱۴ - ۳۴۱، ۳۲۴ .  
تشمـــــــــــــــــور : ۳۵۴ .  
التوحیدی ( ابو حیان ) : ۴۸۱ .  
توماسیون ( یعقوب ) : ۴۹۹ .  
تیارـــــــــــــــــوس : ۲۹۲ .

د ث

- ثراسیلوس : ۶۲، ۹، ۸ .  
ثیـــــــــــــــــو فراسطوس : ۷۴، ۳۳، ۹ - ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲ - ۸۴، ۹۳  
، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸ ،  
، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۱۱، ۳۴۵، ۴۰۰، ۴۱۰، ۴۱۳ ،  
۴۳۸ .

ج

- جابر بن حیان : ۴۳۲ .  
جالیلیـــــــــــــــــو : ۴۱۵ .  
جالینوس : ۲۹ .  
چلاکوس اوف رجیوم : ۷ .

ج ————— و مبرز : ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳ — ۴۲۰، ۴۱۳

جیسو ردانو بروانو : ۴۹۴

ج

الحلاج (الحسین بن منصور) : ۴۶۱

حنین بن اسحق : ۴۳۵

خ

خایریم ————— تراانا : ۲۴۷

د

دارون : ۲۷۸

داما سیبوس : ۶

داود (النسبی) : ۴۶۳

دکنسن (لوئیس) : ۵۳۷

دوکسو جسر افر : ۴۸

دیت ————— دلوس : ۶۹

دیف ————— : ۵۳۸

دیکارت : ۴۱۵، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۲۲

دیکارخوس : ۲۹۲، ۲۹۶

دیا ————— : ۱۹۷، ۳۷۲، ۴۷۵

دیو ————— ریطس : ۱، ۳، ۵، ۱۳، ۱۷، ۲۳، ۲۷، ۴۰، ۴۳

— ۵۴، ۵۷، ۶۳، ۶۷ — ۸۴، ۸۷ — ۸۹، ۹۳

۱۹۸ — ۱۹۴ ، ۱۹۱ ، ۱۷۰ ، ۱۲۷ — ۱۰۵ ، ۱۰۱  
، ۲۲۶ ، ۲۳۰ ، ۲۱۶ ، ۲۱۴ — ۲۱۱ ، ۲۰۹ ، ۲۰۲  
، ۲۴۵ ، ۲۴۲ — ۲۴۰ ، ۲۳۸ ، ۲۳۷ ، ۲۳۵ ، ۲۳۷  
، ۲۷۲ ، ۲۶۹ ، ۲۵۶ ، ۲۵۱ ، ۲۴۹ ، ۲۴۸ ، ۲۴۶  
، ۴۷۰ ، ۴۶۱ ، ۴۲۵ — ۴۱۰ ، ۳۱۶ ، ۲۸۴ ، ۲۷۷  
، ۵۲۱ ، ۵۱۵ ، ۵۰۳ ، ۴۹۵ ، ۴۹۳ ، ۴۹۰ — ۴۸۸  
، ۵۴۶ ، ۵۳۴

• ۳۲۹ ، ۳۲۵ : دینان

• ۱۰۷ ، ۹۸ : دیو تیمون

، ۱۹۴ ، ۱۱۰ — ۱۰۸ ، ۶۷ ، ۵۱ ، ۵۰ ، ۴۴ ، ۷ : دیوجینیسی

— ۲۴۲ ، ۲۹۲ ، ۲۸۴ ، ۲۴۷ ، ۲۳۱ ، ۲۲۶ ، ۲۲۳

• ۴۳۴ ، ۲۴۵

• ۳۶۴ : دیونسیس

« ر »

• ۴۸۷ ، ۴۶۶ ، ۴۵۰ — ۴۴۸ : الرازی (محمد بن ابی بکر)

• ۳۴۲ : راینمزت

• ۵۴۷ — ۵۳۷ ، ۵۲۰ ، ۴۹۵ ، ۴۹۳ ، ۳۵۷ : رسل

• ۴۹۳ : ریسوندلیسل

• ۳۲۹ ، ۳۲۲ ، ۳۲۱ ، ۳۱۸ : رینسرفیسه

« ز »

- زرادشت : ۴۷۰ ، ۳۳۵ ، ۳۰۵ :  
زکی نجیب محمود (الدكتور) : ۵۴۴ :  
زیـــــــــــــــــار : ۴۱۱ ، ۳۹۲ :  
زینسون : ۳۰۹ ، ۲۶۹ ، ۲۰۲ ، ۲۰۱ ، ۱۹۵ ، ۱۹۴ ، ۱۳۳ :  
۳۷۴ ، ۳۳۳ ، ۳۳۱ — ۳۲۰ ، ۳۱۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۲  
۴۱۰ ، ۴۰۰ — ۴۵۴ :

« س »

- ساجسر (شارلز) : ۵۳۸ :  
ســـــــــــــــــاوت : ۵۳۸ :  
ستسوباوس : ۱۲۳ ، ۱۱۱ ، ۱۰۵ :  
المجستانی (أبو سليمان) : ۴۸۲ ، ۴۸۱ ، ۴۴۷ :  
سدجويك : ۵۳۸ :  
سقــــــــــــــــراط : ۲۹۱ ، ۲۸۹ ، ۲۷۰ ، ۲۶۹ ، ۲۴۹ ، ۲۴۶ ، ۱۲۷ ، ۷ :  
۴۲۳ ، ۴۰۴ ، ۴۰۳ ، ۳۴۱ ، ۳۲۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۲  
۴۵۰ ، ۴۵۹ ، ۴۶۲ — ۴۶۴ ، ۴۷۲ :  
سکتوسی امبريقوس : ۱۸۷ ، ۹۳ — ۹۶ ، ۹۸ ، ۱۰۷ — ۱۰۹ ، ۱۸۶ :  
۳۴۶ ، ۱۸۸  
سلسون بن جببول : ۴۶۵ :  
سليان بن داود (النبي) : ۴۴۲ :

سبلقیه \_\_\_\_\_ وس : ۲۳ ، ۲۴ ، ۲۷ ، ۲۱۴ - ۲۱۷ ، ۲۷۴ .

سند ..... کا : ۲۵۶

السروردی : ۴۶۱ ، ۴۶۴

سولون ..... : ۲۷۱ .

سپیل ..... : ۲۹۱

سپیان : ۲۹۱

### « ش »

سمیث : ۲۹۴

الشهرزوری : ۴۳۲ ، ۴۳۴ ، ۴۳۹ ، ۴۵۱ .

الشهرستانی : ۴۲۸ ، ۴۳۴ ، ۴۳۸ ، ۴۴۰ ، ۴۴۲ ، ۴۴۴ ، ۴۵۱ ،

۴۵۴ ، ۴۵۷ ، ۴۵۹ ، ۴۶۰ ، ۴۶۶ ، ۴۶۷ ، ۴۷۰ ، ۴۷۲ -

۴۷۲ ، ۴۸۴ ، ۴۸۶ ، ۴۸۸ .

شوبهور : ۳۴۴

الشیرازی : ۳۸۷

شیشرون : ۱۲ ، ۳۳ ، ۳۷ ، ۴۶ ، ۵۹ ، ۸۸ ، ۱۱۱ ، ۲۸۳ .

### « ص »

صاعد : ۴۶۳ .

صط

طالین : ۱۲۲ ، ۱۲۴ - ۱۲۶ ، ۱۲۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۱ ، ۱۵۰ .

٢٦٨ ، ٢٤٤ ، ١٩٨ ، ١٧٢ ، ١٧٠ ، ١٦٩ ، ١٦٧  
٣٠٩ ، ٣٠٠ ، ٢٨٤ ، ٢٨٢ ، ٢٧٦ — ٢٧١ ، ٢٦٩  
٤٣٥ ، ٤٣٣ — ٤٢٦ ، ٣٤٨ ، ٣٣٦ ، ٣٣٤ ، ٣١٠

« ع »

العلاف ( ابو الهنديل ) : ٤٦٤ .

« دغ »

الغزالي : ٤٨٩ .

« ف »

فنجندشين : ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٥١٩ — ٥٣٤ ، ٥٤٦ .

فرجة : ٤٩٣ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ .

فلوطرخس : ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٤ .

٤٥٦ — ٤٥٨ ، ٤٧٦ — ٤٨١ ، ٤٨٤ — ٤٨٦ .

٤٨٩ .

فورفوروس : ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٤٢٧ .

فوق شرودر : ٢٨٨ ، ٥٣٨ .

فيثاغورس : ٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٦ — ٢٨٩ ، ٢٩١ — ٣١٠ .

٣٢٢ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ، ٤٣٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥٩ .

٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٧٠ .

فيجل : ٥٠٠ .

فيرجل : ١١٦ .

فيللاوس : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٤٤٠ .



د ق ،

القرطبي (ابن مسرة) : ٤٦٣-٤٦٥ ، ٤٨١ ؛

القزويني الكاتبي (نجم الدين) : ٤٦٠

القفطلي : ٤٣١ ، ٤٣٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٣ - ٤٦٥ ، ٤٨٣ .

د ك ،

كانت : ٣٣٠ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ .

كانتور : ٥٣٩ ؛

كويتهنة : ٢٩٤ ؛

كنسدا : ١٩٢ ؛

السكندي : ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٦٦ .

كوتيرا : ٤٩٣ .

كورنفورد : ١٧٣ .

كولويتس : ٢٤٩ ؛

كيومرث : ٢٠٥ ؛

د ل ،

لانا : ٥٠٨ ؛

لامبسا كوس : ٢٤٩ ؛

لقمان : ٤٦٣ ؛

لوك : ٥٢٢ ، ٤٢٥ ؛

لرقيوس : ٧ ، ٩ - ١٣ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ؛

٢٧ - ٢٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ - ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥١ ؛

- ٧٦، ٧٣، ٧١ - ٦٧، ٦١، ٦٠، ٥٨، ٥٧، ٥٢  
٢٠٠-١٩٣، ١٩١، ١٧٠، ١٦٨، ١٣١، ٨٠، ٧٨  
- ٢٢٧، ٢٢٥ - ٢٣٠، ٢٢٨، ٢٦٦ - ٢٠٤، ٢٠٢  
٤٢٠-٤١٨، ٤١٥، ٤١٣، ٤١١، ٤١٠، ٢٥١، ٢٤٥  
٠ ٤٨٨، ٤٢٥

(٧٣، ٧) ، ٦٨، ٦٣ ، ٦٢، ٥٧ ، ٤٦، ١٩ ، ١٠ :  
١٥٤ ، ١٤٩ ، ١٤٤ ، ١٤٢ ، ١٢٢ ، ٨٢ ، ٨٢  
٢٠٣ ، ٢٠٢ ، ١٠٤ ، ١٦٥ ، ١٦٤ ، ١٥٩- ١٥٦  
٠ ٢٥٦، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥١  
٠ ٢٩٥ :

لو كرتيس

٠ ٥٢٢ ، ٥١٦ - ٤٩٩ ، ٤٩٥ ، ٣٢٧ ، ٣٢٥ :  
٠ ٢٤٩ :

ليبسيس

ليبنتز

ليويتوس

« م »

٠ ٥٣٧ : ماكتجارت  
٠ ٤٤٩ : مايرهوف (ماكس)  
٠ ٤٨٢ ، ٤٦٠ ، ٤٥٩ ، ٤٥٥ ، ٤٥٣ ، ٤٣٩ ، ٤٣٤ : المبشر بن فاتك  
٠ ٤٧٥ : متي بن يولس  
٠ ٤٤٩ : المسعودي  
٠ ٤٨٥ ، ٤٦٣ ، ٤٥٩ ، ٤٥٨ ، ٤٥١ ، ٤٣٦ ، ٤٣٢ : المقدسي  
٢٠٧ ، ٢٠٤ ، ٢٠٠ ، ١٩٥ ، ١٦٨ ، ١٣٣ ، ٢٠-١٨ : مليسوس  
٠ ٤٥٥ ، ٤٥٤ ، ٤٥١ ، ٤٥٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣١ ، ٣٠٩

١٩٣ - ١٩١ :	موخوس
٤٤١ :	مودراتس
٥٣٨ :	مور
٤٨٩ :	موسى بن ميمون
٤٨٩ :	مواك
٤٢٤ ، ٢٤٩ :	هيترودرس
٢٩٥ :	ميلسو

• • •

٩٦ :	ناثروب
٤٨٧ :	النظام
٢٥٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٧ ، ٣٢ :	نوسيفانس
٢٤٤ :	نيتشة
٤٤٢ :	نيقوماخوس
٥٠١ :	نيوتن
٢٤٨ ، ٢٤٧ :	نيوكليس

• • •

٣٦٤ :	هادس
٤٦٤ ، ٤٤٧ :	هرمس
٣٦٦ ، ٣٤٣ :	هرمودورس
٣٣٥ ، ٣١٠ ، ٢٨٦ ، ٢٤٨ ، ١٤٥ ، ١٠٥ :	هيزود

۰۰۵۳۸، ۰۵۳۷، ۰۵۲۰، ۴۹۳ :	هوايتهند
۰ ۵۰۱ :	هونبر
۰ ۱۱۱ :	هورايتوس
۰ ۴۸۷ :	هورق
۰ ۳۵۰، ۲۷۲، ۲۶۸، ۱۴۵، ۱۴۳، ۸۳، ۱۱ :	هوهيرون
۰ ۴۳۳، ۳۶۷	
۰ ۳۵۰، ۳۴۵ — ۳۴، ۳۴۳، ۳۳۸ :	هويل رايت
۰ ۴۵۶، ۳۴۱ :	هيپاسيس
۰ ۳۴۷، ۲۸۱، ۲۸۰ :	هيپوليتوس
۰ ۵۳۹، ۵۲۸، ۳۴۹ :	هيگل
۰ ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۶ — ۱۴۰، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲ :	هيراقليطس
۰ ۱۸۶، ۱۸۴، ۱۷۵ — ۱۷۳، ۱۶۷، ۱۵۵، ۱۵۳	
۰ ۲۹۷، ۲۹۱، ۲۶۹، ۲۳۷، ۲۲۵، ۱۹۹، ۱۸۸	
۰ ۳۷۴ — ۳۳۴، ۳۱۶ — ۳۱۴، ۳۰۶، ۲۹۸، ۲۹۷	
— ۴۵۹، ۴۱۴، ۴۰۳، ۳۹۳، ۳۸۳، ۳۷۸	
۰ ۴۷۱، ۴۶۳	
۰ ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۷۱، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۴، ۲۵۱ :	هيروdot
۰ ۴۱۲، ۴۰۶، ۳۱۰، ۲۹۷، ۲۹۳، ۲۹۱	
۰ ۲۷۵ :	هيكتيوس
۰ ۵۲۲ :	هيوم

« د »

۰۵۳۸ : وورد (چیمس)

۵۳۸ : وولت وتمان

« ی »

۰۲۹۲ : یامیلخیوس

۴۵۲، ۴۴۹، ۴۳۱ : ییحی بن عدی

۴۸۸، ۴۵۳ : الیمقونی

۰۴۲۴ : ینساس

۰۳۹۳ : یوزانیامی



# محتويات الكتاب

مقدمة

١

## القسم الاول<sup>(١)</sup>

ديمقريطس

حياته ، ومؤلفاته ، وفلسفته

٢	١ — حياته ومؤلفاته
١٥	٢ — النظرية الذرية
٢٥	٣ — طبيعية وحركة الذرات : خلق الأشياء
٤١	٤ — الدوران الكوني السريع : خلق العوالم
٥٥	٥ — عالمنا : الأجسام السماوية والأرض
٦٥	٦ — النفس والإحساس والفكر
٨٥	٧ — الآلهة
٩١	٨ — نظرية المعرفة
١٠٥	٩ — الأخلاق

---

(١) ترجمة دكتور طي عبد المعطي همد وراجعه دكتور علي سامي

صفحة

## القسم الثاني<sup>(١)</sup>

الفلاسفة الذريون

وأبيقور

١٣١	*** سوابق النظرية الذرية
١٣٤	١ - فلاسفة مذهب وحدة المادة
١٤٩	٢ - فلاسفة مذهب الكثرة - امباذوقليس
١٥٦	٣ - فلاسفة مذهب الكثرة - أناكساجوراس
١٦٩	٤ - المشاكل الفرعية
١٧٠	أ - العلة الفاعلة
١٧٧	ب - الحواس والعقل
١٨٤	٣ - نظرية المعرفة
١٩١	*** ليوقيبوس
١٩١	١ - حياته وكتابه
١٩٨	٢ - النظرية الذرية
٢٠٧	٣ - الذرات والمكان : خلق الأشياء
٢٢٣	٤ - نشأة الكون : خلق العوالم
٢٣٧	٥ - النفس ، والاحساس ، ونظرية المعرفة
٢٤٣	٦ - خاتمة

(١) ترجمة دكتور محمد هبدي إبراهيم وراجمه دكتور علي سامي النشار.



صفحة	
٢٤٦	••• أبيقور
٢٤٦	حياته وكتابه
٢٥١	الذرات والمكان
٢٥٦	حركة الذرات
٢٥٨	النفس

### القسم الثالث<sup>(١)</sup>

ديموقريطس  
في العالم الاسلاى

٢٦٥	تمهيد
٢٦٧	بدء الفكر اليونانى
٢٦٩	تطور الفلسفة اليونانية
٢٧١	١ - طاليس
٢٧٢	— الماء أصل الأشياء
٢٧٣	— العالم ملى بالآلهة
٢٧٤	٢ - أنكسيا ندرين
٢٧٤	— حياة أنكسيا ندرين
٢٧٥	— فلسفة أنكسيا ندرين
٢٧٧	— العوالم وكيف تظهر

(١) كتب هذا القسم الأستاذ الدكتور على سامى. الشارح.

صفحة	
٢٧٨	— ظهور الأحياء
٢٨٠	٣ — أنكسايانس
٢٨٠	— الهواء أصل الأشياء
٢٨٦	٤ — الفيثاغورية
٢٩١	٥ — فيثاغورس
٢٩٤	٦ — النظام الفيثاغورى
٢٩٥	— تعاليم فيثاغورس
٢٩٦	— التناسخ
٢٩٦	— الامتناع عن أكل الحوم: وبعض الأطعمة
٢٩٧	— العلم الفيثاغورى
٣٠٠	٧ — الحساب عند فيثاغورس
٣٠٤	٨ — العدد
٣٠٦	٩ — العالم والنار والانسان
٣٠٩	١٠ — بدء العلم الميتافيزيقى — أكسانوفان
٣١٢	١١ — بارمنيدس
٣١٧	١٢ — زينون
٣٢١	١٣ — ملبسوخ
٣٢٤	١٤ — هيراقليطس
٣٤٦	أ — الكلمة
٣٤٨	ب — السيلان العام
٣٥٣	٣ — عمليات الطبيعة

صفحة	
٢٥٩	د - الروح الانسانية
٢٦٢	هـ - في النظرة الدينية
٢٦٦	و - الانسان في معاملته للناس
٢٦٨	ز - النسبة والتناقض
٢٧٢	ح - التوافق الخفي
٢٧٤	١٥ - أنبا ذرقليس
٢٧٤	- المشكلة
٢٧٦	- المذهب
٢٧٦	١ - نظرية الجذور الأربعة
٢٧٧	٢ - المحبة والكراهية أو المحبة والغلبة
٢٨١	٣ - الدورات الأربع
٢٨٢	٤ - المزج والاختلاط
٢٨٥	٥ - الشبيه يجذب الشبيه
٢٨٦	٦ - الظواهر الكونية
٢٨٧	٧ - المركبات العضوية
٢٩٢	٨ - الدين
٢٩٢	- تعقيب
٢٩٥	١٦ - أنكساغوراس
٢٩٧	- المذهب
٢٩٧	١ - البذور

صفحة	
٤٠٠	٢ — العقل
٤٠٥	٣ — تكوين العالم
٤٠٧	٤ — عالم الأحياء
٤٠٨	٥ — تعرف الأشياء بأضدادها
٤٠٩	— تعقيب
٤١٠	— المدرسة الذرية
٤١٠	— لوقيوس
٤١١	— ديموقريطس
٤١٥	— المذهب
٤١٥	١ — الذرات
٤١٧	٢ — وزن الذرات
٤١٨	٣ — الخلاء
٤٢٠	٤ — نشأة العالم
٤٢١	٥ — النفس
٤٢٢	٦ — الأخلاق
٤٢٤	— تعقيب
٤٢٦	— الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي
٤٢٦	١ — للمدرسة الطبيعية
٤٢٦	— طاليس
٤٢٤	— انكسيمندريس
٤٢٧	— انكسيانس

صفحة	
٤٣٩	٢ - الفلباغورية
٤٥٠	٣ - المدرسة الإيلية
٤٥٥	٤ - مدرسة التغير : هرقليطس
٤٦٢	٥ - الطبيعويون المتأخرون
٤٦٢	أ - أبنا ذوقليس
٤٨٢	ب - أنكساغوراس
٤٨٨	٣ - المدرسة الذرية : لوقيوس وديمقريطس

### القسم الرابع<sup>(١)</sup>

#### فكرة الذرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

٤٩٣	مقدمة عامة
-----	------------

#### الفصل الأول

#### الموناد وفكرة الذرة عند ليبنتز

٤٩٩	— حياة ليبنتز وأهم مؤلفاته
٥٠٢	— الموناد الليبنتزي وصاته بفكرة الذرة
٥٠٣	— الموناد ذرة روحية
٥٠٤	— الموناد أو الذرة الروحية ، ما هي ، وما هي طبيعتها

(١) كتب هذا الجزء الدكتور هل عبد المطلب محمد .

صفحة

- ٥٠٧ : — طوائف المونادات أو الذرات الروحية أو الجواهر  
٥٠٩ — العالم والطبيعة والانسان ذرات روحية أو مونادات  
٥١١ — الذرة الروحية أو الموناد والابستمولوجيا  
٥١٢ — الذرات الروحية أو المونادات ، منطق ولاهوت  
٥١٥ — اللة ذرة روحية  
٥١٦ — بين ديموقريطس وليبينز

الفصل الثاني

فكرة الذرة وفلسفة التحليل عند فتجنشتين

- ٥١٩ — حياة فتجنشتين وأهم مؤلفاته  
٥٢١ — معنى التحليل عند فتجنشتين  
٥٢٢ — فلسفة التحليل عند فتجنشتين  
٥٢٤ — ١ — تحليل العالم  
٥٣٠ — ٢ — تحليل اللغة  
٥٣٠ — أ — تحليل القضايا  
٥٣١ — ب — تحليل القضايا الأولية  
٥٣٤ — ٣ — تحليل الفكر  
٥٣٤ — بين ديموقريطس وفتجنشتين

صفحة

### الفصل الثالث

#### فكرة الذرة وفلسفة الذرية المنطقية عند رسل

٥٢٧	— حياة رسل وأهم مؤلفاته
٥٤٠	— الذرية المنطقية عند رسل
٥٤٠	— من المثالية إلى الذرية
٥٤٢	— فلسفة الذرية المنطقية
٥٤٦	— الطبيعة مكونة من ذرات
٥٤٦	— بين ديموقريطس ورسل





رقم الأبداع بدار الكتب ٧٠/٢٢٦٠  
تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في  
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر  
١ شارع فنتورا بجوار سيدى عبدالرزاق  
تليفون : ٢٥٨٤١





