أُفول التفلسف الأيوني

تاريخ الفكر الفلسفي الغربي

قراءة نقدية (٦)

أفـول التفلسف الأيوني

قراءة في أطاريح أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميطرودور

د. الطيب بوعزة

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies

نماء للبحوث والدراسات
بيروت – لبنان
info@nama-center.com
الرباط – المغرب
هاتف – فاكس: 00212808564831
موبايل: 00212688953384
القاهرة – مصر (نماء للبحوث والدراسات)
هاتف - واتس: 00201115533255

لطلبات الشراء البريدية: متجر نماء
www.nama-store.com
nama-store@nama-center.com
هاتف: 00201101509898
واتس: 00201098489815

متجر نماء
Namaa Store

الفهرسة أثناء النشر، إعداد نماء للبحوث والدراسات
بوعزة / د. الطيب (مؤلف)

أفول التفلسف الأيوني (قراءة في أطاريح أمبادوقليس،أنكساغور، لوقيبوس، ديموقريط، ديوجين، أرخيلاوس، هيبو، ميطرودور) -

المؤلف: د. الطيب بوعزة / كاتب من المغرب
424ص، (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية)
14.5×21.5 سم

رقم الإيداع: 3983/2021
ISBN: 978-614-431-732-7

١.الفلسفة الغربية. ٢.نقد الفكر الفلسفي الغربي أ. العنوان
ب. السلسلة.

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تُعبر بالضرورة عن وجهة نظر نماء»

حقوق الطبع والنشر محفوظة لنماء
© الطبعة الثانية، القاهرة / لبنان، 2021م

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مدخل الكتاب	١١
الباب الأول: أمبادوقليس	٣٧
تقديم	٣٩
الفصل الأول: في السيرة والنتاج	٤٩
١-هوامش على سيرة أمبادوقليس	٥١
٢- في شذرات أمبادوقليس	٧٠
الفصل الثاني: فلسفة أمبادوقليس	٧٧
١- نظرية الجذور الأولية أو «الأسطقساط»	٧٩
٢- ملامح كوسموس أمبادوقليس	٩٤
٣- الحياة والإنسان من منظور أمبادوقليس	١١٥
٤- أمبادوقليس وسؤال المعرفة	١٢٣

الموضوع	الصفحة

٤-١ التشابه كشرط لقيام العلاقة الإدراكية ١٢٧

٤-٢ دلالة محدودية الإدراك الحسي عند أمبادوقليس ونقد تأويل أمبيريقوس وأرسطو ١٣٢

٤-٣ من الإدراك العقلي إلىٰ الإلهام الإلهي ١٣٥

٥- أمبادوقليس والمسألة الدينية ١٣٨

خاتمة ١٤٢

الباب الثاني: أنكساغور ١٤٩

تقديم ١٥١

الفصل الأول: في السيرة والنتاج ١٦٣

١- هوامش علىٰ سيرة أنكساغور ١٦٥

٢- في شذرات أنكساغور ١٧٥

الفصل الثاني: فلسفة أنكساغور ١٧٧

١- في دلالة مفهوم النوس ١٨٢

٢- نقد القراءة الأفلاطونية/الأرسطية القائلة بمحدودية دور الـ«نوس» في النسق الأنكساغوري ١٩٠

٣- كوسمولوجيا أنكساغور ٢٠٧

٣-١ الـ«نوس» وفعل الفصل ٢١١

الموضوع	الصفحة

٣-٢ معالجة لاستشكال فعل الفصل ٢١٤

٣-٣ صورة الكوسموس وزمانيته ٢٢٥

٣-٤ أنكساغور وتعدد العوالم ٢٣٩

٤- الحياة من منظور أنكساغور ٢٤٤

٥- أنكساغور وسؤال المعرفة ٢٤٦

٥-١ الحس وإمكان المعرفة ٢٤٧

٥-٢ الـ«نوس» والنفس والمعرفة ٢٥٣

خاتمة ٢٥٩

الباب الثالث: الفلسفة الذرية: لوقيبوس وديموقريط ٢٦٣

تقديم ٢٦٥

الفصل الأول: لوقيبوس وديموقريط، سيرة ونتاج ٢٧٣

١- هوامش علىٰ سيرة لوقيبوس ٢٧٨

٢- هوامش علىٰ سيرة ديموقريط ٢٨٤

٣ - في الشذرات ٣٠١

الفصل الثاني: الفلسفة الذرية ٣٠٧

١- في تأصيل النظرية الذرية ٣١٤

٢- مفهوم الذرة في فلسفة لوقيبوس/ ديموقريط ٣١٩

الموضوع	الصفحة

٣- الفلسفة الذرية والكوسمولوجيا ٣٣٢

٤- الألوان والطعوم بتفسير ذري ٣٣٨

٥- التفسير الذري للحياة والأخلاق ٣٤٠

٦- الفلسفة الذرية ونسبية المعرفة ٣٤٨

٧- موقف الذرية الأبديرية من مسألة الألوهية والاعتقاد الديني ٣٥٤

خاتمة ٣٥٦

الباب الرابع: ضميمة في نهاية الفلسفة الأيونية: من الانتقاء والتوفيق إلىٰ الانتقاء والتقليد ٣٦٥

تقديم ٣٦٧

١- ديوجين الأبولوني ٣٧١

مقدمة ٣٧٢

١-١- في السيرة والنتاج ٣٧٦

١-١-١ هوامش علىٰ سيرة ديوجين الأبولوني ٣٧٦

١-١-٢ في النتاج ٣٨٠

١-٢ فلسفة ديوجين الأبولوني ٣٨٤

١-٢-١ تكوين العالم من منظور ديوجين الأبولوني ٣٩٤

١-٢-٢ المعرفة من منظور ديوجين الأبولوني ٣٩٦

الموضوع	الصفحة

خاتمة ٤٠٠

٢- أرخيلاوس ٤٠١

٢-١ في السيرة والنتاج ٤٠١

٢-٢ فلسفة أرخيلاوس ٤٠٥

٣- هيبو ٤١٠

٤- ميطرودور اللامباسكي ٤١٥

خاتمة الضميمة ٤١٧

خاتمة الكتاب ٤٢٠

مدخل الكتاب

- ١ -

... بل أسقطساط أربعة لا أسطقس واحد، يقول أمبادوقليس.

بذور لانهائية العدد ممتزجة في خليط بدئي، يقول أنكساغور.

ذرات لانهائية العدد، بشكول مختلفة، تسبح في فراغ لانهائي، يقول لوقيبوس وديموقريط.

إنَّه أمر ملفت للنظر أن تتشارك هذه الفلسفات المتزامنة، وتتعاضد لتوطيد الاعتقاد ذاته المرتكز علىٰ تعديد الـ«أرخي»[١] (المبدأ/ الأصل) وتكثيره، ضدًا علىٰ الأنطولوجيا الإيلية، ومغايِرةً للتوحيد الملطي.

---

(١) الـ«أرخي» لفظ إغريقي محوري في تاريخ النظرية الفلسفية اليونانية، حيث يشير إلىٰ معنىٰ المبدأ/ الأصل، الذي تكون به العالم. ومن بين الأسباب التي جعلت هذا اللفظ محوريا في عملية التأريخ لتشكل النظرية الفلسفية أنَّ أرسطو لم يجعله فقط جانبا من جوانب اهتمامات الفكر ما قبل السقراطي، بل اختزل فيه كل اهتمامات ونتاجات ذلك الفكر.

وهو أمر يستوجب الاستفهام عن الحوافز والإشكالات المعرفية، التي اضطرت هؤلاء الفلاسفة، إلىٰ إجراء هذا التعديل الجوهري في النظرية الملطية التي اكتفت، في منحاها العام، بتعيين الكلي في مبدأ واحد.

فما الذي جرىٰ في مجرىٰ العقل الإغريقي؛ حتىٰ اضطره إلىٰ هذا التعديل في الرؤية الأيونية إلىٰ العالم، بدءًا من منتصف القرن الخامس؟

وما هي الحصيلة النظرية لهذا التعديل علىٰ مستوىٰ تطوير التفلسف؟

هل سيثمر دفقًا جديدًا يحرك نموذج التفكير ما قبل السقراطي، أم سيكون نهاية تعلن أفوله، مؤذنة بوجوب الانتقال إلىٰ نموذج في النظر الفلسفي جديد؟

- ٢ -

شهد منتصف القرن الخامس (ق م) محاولة تعديل في أساس التفلسف الملطي. صحيح أنَّ هذا التفلسف اشتغل، منذ لحظة نشأته، بحسِّ الإبداع والمغايرة؛ حيث بيَّنَّا في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، كيف أنَّ الملطيين الثلاثة لم يكونوا نسخًا «كربونية» متشابهة، بل خالف أنكسيمندر طاليس بتغيير المبدأ/الأصل من الماء إلىٰ الـ«أبيرون»، وخالفهما معًا ثالثهما أنكسيمنس الذي عيّن الـ«أرخي» في الهواء؛ ولكن رغم ذلك، فإنَّ حسَّ الإبداع لم يمس طريقة التفكير في ماهيتها المنهجية، بل مسَّ ثمار إجراء تلك الطريقة ونتاجها؛ حيث ظلَّت مشدودة إلىٰ لحاظٍ يحرص علىٰ إرجاع الكثرة إلىٰ الواحد. بينما نرىٰ في هذه اللحظة الجديدة التي نؤرخ لها بهذا الكتاب، قلبًا لهذا الثابت الملطي؛ حيث يقوم النهج الجديد علىٰ إرجاع الكثرة إلىٰ الكثرة لا إلىٰ الواحد.

فما الذي اضطر أهل النظر إلىٰ سلوك هذا المسلك الجديد في تفسير العالم؟

منذ بداية تكوين التفكير الفلسفي الملطي، نلحظ أنَّ مشروعه في تفسير العالم اصطدم بمشكلة الموازنة بين الهوية والاختلاف؛ حيث إنَّ القول بأنَّ عنصرًا واحدًا تكونت منه جميع الكائنات علىٰ

اختلافها، طرح مشكلة علىٰ مستوىٰ الاستدلال. وهو ما نلمس محاولة معالجته في أواخر نتاجات الفكر الملطي، حين اضطر أنكسيمنس إلىٰ ابتداع نظرية التكثيف والتخلخل، لتفسير واحدية الهوية واختلاف الكينونات الناتجة عنها. وهو ما نلحظه أيضًا في نظرية اللوغوس الهيراقليطية التي جعلت الاختلاف محايثًا للمبدأ/ الأصل، فتخلصت من ثمَّ من مشكلة تباين الهوية الأصلية مع الكثرة المختلفة الناتجة عنها.

لكن مع ذلك، بقي يهجس بداخل الوعي الأيوني هاجس خادش لمعقولية التفسير:

حقًا، كيف يمكن للماء أن يصير نارًا؟

وكيف يمكن للنار أن تتحول إلىٰ ماء وتراب؟

وكيف يمكن أن يتحصل من مَسْكَةِ هواء، صخر جلمود؟

كانت هذه الهواجس من بين الأسباب التي اضطرت أمبادوقليس إلىٰ تكثير المبادئ، فخلص إلىٰ تفسير الاختلاف بتعديد الهوية لا بتوحيدها. وهو ما نلحظه أيضا عند معاصره أنكساغور الذي أصر علىٰ تقديم الأصل كتعدد هوياتي، مضيفا بأنَّ الفصل الماهوي[1] يستحيل حصوله حتىٰ بعد تدخل الـ«نوس» الذي

(١) صحيح أنَّ مفهوم الهوية أو الماهية لم يستعمل في هذه اللحظة من تطور الفكر الفلسفي؛ لكن طريقة تفكير فلاسفة، منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، في مسألتي الكثرة والواحد، تفيد إدراكهم لمسألة الاختلاف واستعصاء تفسيرها بالمبدأ الواحد؛ مما سوَّغ لنا استعمال ذلك المفهوم.

أحدث الفصل في الخليط البدئي فتكون العالم، حيث لا زال، وسيبقىٰ، في كل شيء مقدار من كل شيء؛ إذ إنَّ قوله في الشذرة السادسة (ب٦): «**لا شيء يمكن أن يكون مفصولًا أو يصير مستقلًا، ولكن كل الأشياء، كما في البداية، لا تزال مجتمعة معًا الآن**»[١]، وتوكيده علىٰ أنَّ الـ«أرخي» بذور لانهائية العدد، دليل علىٰ انشغاله بمسألتي الهوية والاختلاف، ومحاولة لتجاوزها، بجعل الاختلاف محايثًا للهوية ذاتها[٢]. وهكذا قدَّم، مثله مثل أمبادوقليس، حلًّا للإشكال علىٰ أساس تكثير الأصول، لا توحيدها.

وهذا التكثير الذي بدا صريحًا في نظرية الأسطقساط الأربعة عند أمبادوقليس، وفي بذور أنكساغور، هو ما يبدو أيضًا عند الأبديريين، لوقيبوس وديموقريط، اللذين «ابتدعا» نظرية الذرة[٣]،

---

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 164.26-165.1

(٢) إشكالية الهوية والاختلاف في فلسفة أنكساغور تحتاج معالجة نظرية محترسة بسبب تداول الاصطلاح الأرسطي؛ حيث استعمل أرسطو في وصف الأصول الأولية الأنكساغورية اللفظ الإغريقي الـ(«ميوميريس» Ὁμοιομερης، الذي يعني الـ(«متشابهات» أو الـ(«متجانسات» ، بينما لا وجود في ما تبقىٰ من شذرات أنكساغور أي استعمال لهذا اللفظ في التوصيف، بل اللفظ المستعمل هو لفظ الـ(«سبيرماطا» σπερματα أي «البذور». ومن ثم فاستقدام التعبير الأرسطي لتوصيف المبادئ الأولية التي قال بها أنكساغور يؤدي، في تقديرنا، إلىٰ إساءة فهمه. وسنفصل القول في ذلك في موضعه من الباب الثاني.

(٣) ليس في النظرية الذرية اختلاف هوياتي؛ بل فقط تكثير في العدد والشكل. لكن رغم =

حيث قالا بأنها لانهائية من حيث العدد، ومختلفة من حيث الشكل.

وعليه؛ يمكن رسم خط تطور نظرية الـ«أرخي»، بالقول إنَّ التفلسف الملطي قدم تنظيرًا رسم وجهة تفسير العالم بالبدء من الكثرة للخلوص إلىٰ الواحد/الأصل؛ فاستلم الفكر، في هذه اللحظة التي نؤرخ لها، ذلك التنظير الملطي؛ فغيَّر رسم مساره بالقول: من الكثرة إلىٰ الكثرة، بدلًا من الكثرة إلىٰ الوحدة.

= ذلك يصح أن ننظر إلىٰ اختلاف الأشكال بوصفه محاولة لتبرير الاختلاف رغم وحدة الهوية الذرية. خاصة وأنَّ الفلسفة الأبديرية لها اعتبار خاص للذرة ذات الشكل الدائري، يعلو بها علىٰ غيرها من الذرات ذات الشكول الأخرىٰ، كما سنبيِّن في الباب الثالث من هذا الكتاب.

- ٣ -

غير أننا لا نرىٰ هذا سوىٰ تغيير في ترسيم مسار التفسير، وليس نفيًا جذريًا له؛ إذ ظلَّ أمبادوقليس وأنكساغور والأبديريان[١] ينتهجون النزوع الأيوني، رغم التجديد الذي أجروه علىٰ نظرية المبدأ/الأصل (الـ («أرخي»). كما أنَّه لا يمكن فهم هذا التطوير دون استحضار ذلك المستجد الفلسفي الصادم لنمط التفلسف الملطي، أعني المستجد الإيلي؛ حيث إنَّ معالجة إشكالية الهوية والاختلاف، كانت تجري في سياق جدل نظري مع المدرسة الإيلية، سياق اضطر أولئك الفلاسفة إلىٰ ابتداع فكرة تكثير الأصول. إذ حاولوا تجاوز النفي الإيلي للاختلاف وما يتصل به من نفي الحركة. أي تجاوز الإشكال الذي أسسته ببراعة الأنطولوجيا البرمنيدية.

أجل، إنَّ تفسير هذه المرحلة الفكرية المهمة في صيرورة العقل الإغريقي، لا يمكن أن يتحصل من دون استحضار الأشكلة الإيلية؛ إذ كل هؤلاء الفلاسفة الذين جاؤوا لاحقين لبرمنيد، استشعروا ثقله، وعانوا من قوة استشكالاته التي أحرجت عقلهم الأيوني إحراجًا بالغًا. وقد سلف أن لاحظنا، في كتابنا «**كزينوفان**

(١) أي لوقيبوس وديموقريط.

والفلسفة الإيلية»، كيف أنجز الإيليون نقلة نوعية بمفهوم الـ«إيون». تلك النقلة التي وصفناها بأنها ثالث نقلة فلسفية كبرىٰ، بعد نظرية الـ«فيزيس» التي بلورتها الفلسفة الملطية، ونظرية «الكوسموس» التي ابتدعتها الفيثاغورية. كما أشرنا إلىٰ أنَّ اتجاه الفلسفة الإيلية كان نفيًا جذريًا لنمط التفلسف الملطي/الأيوني؛ حيث نفت التغير والكثرة، فنزعت بذلك مشروعية القول الفلسفي في الكون كتعدد وصيرورة.

وحاصل استحضار هذه الصيرورة أنَّ فلاسفة النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، استلموا مشكلتين كبيرتين:

الأولىٰ: قصور التفلسف الملطي عن تفسير الاختلاف بواحدية الأصل.

والثانية: نفي الاختلاف نفيًا مطلقًا. فانتفىٰ بالتبع كل مسار التفكير الملطي القائم علىٰ الاعتراف بالكثرة ومحاولة تعليلها بإرجاعها الىٰ الواحد.

إنها لحظة أشكلة عميقة أسستها ببراعة تلك الفلسفة اليانعة في المجال الإيطالي، التي فاجأت العقل الأيوني بنقدٍ جذري هزَّ كيانه النظري القائم علىٰ الاعتراف بموجودية الكثرة والتغير؛ فانتهىٰ الأمر إلىٰ نفي جدوىٰ نمطه في التفكير من أساسه. حيث ألغىٰ برمنيد، بمقولة الـ«إيون» (أي الوجود الضروري)[1]، جدوىٰ

(١) نشير هنا إلىٰ أننا حدَّدنا وفق المنطق الإيلي دلالة الـ(«إيون» بوصفه نفيًا للمؤشرات =

الاستفهام، الذي يقال بأنَّه كان شاغل النظر الملطي، أي الاستفهام عن أصل الوجود/العالم، ومآله.

ومن الطبيعي أن ينظر الأيونيون بشيء من الاستثقال لهذا الوافد الجديد، الذي دمَّر أساس الحكمة الأيونية وألغاه، مؤسسًا لنمط آخر من التفكير يرنو إلىٰ بناء فكر جديد، بسؤالات نوعية تقع خارج مجال النظر الملطي/الأيوني. ومن الطبيعي أيضًا أن لا يستسلم الأيونيون بسهولة لهذا الفكر، وأن يحاولوا استعادة سؤالهم الملطي من جديد للنظر في إمكانه النظري؛ لعله يثمر جوابًا يتجاوز الأشكلة البرمنيدية العصية. لكن تلك الاستعادة كانت مرغمة علىٰ تبديل الأساس المفهومي، الذي ارتكز عليه فكرهم الملطي الأيوني السابق تبديلًا عميقًا، وذلك بجعل المبدأ/الأصل كثرة لا وحدة.

= الزمنية، رغم أنَّ الدلالة اللغوية للفظ في اللسان الإغريقي تفيد الوجود الحاضر أو الوجود الآن. فليراجع كتابنا «كزينوفان والفلسفة الإيلية»، لِتَبَيُّنِ هذا التعديل الدلالي ومسوغاته.

- ٤ -

لكن إذا نظرنا إلىٰ ما جاوز هؤلاء المجددين (أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس، ديموقريط)، سنلحظ أنَّ مشاريعهم الفلسفية لم تكن دفقًا قادرًا علىٰ ضمان استمرارية نمط التفلسف الأيوني؛ بل إنها كانت منتهىٰ قدرة إبداع ذلك النمط في التفكير، وخاتمة مؤذنة بأفوله.

ودليل ذلك، أنَّه إذا استبقنا التحليل بوضع لحاظ منهجي جامع، فيصح في تقديرنا القول بأنَّ ثمة مسارين اثنين سار فيهما التفلسف في هذه اللحظة التاريخية، التي تبتدئ من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، وتنتهي عند لحظة سقراط. ونعني بذينك المسارين:

- مسار إعادة بناء جديدة لنمط التفلسف الأيوني وفق أساس التكثير.

- ومسار التقليد المعلن بمحاكاته عن نهاية ذلك النمط وافتقاده للقدرة علىٰ الإثمار المبدع.

وبالتعداد الرياضي؛ فإنَّ ماصدق البحث في هذين المسارين، هو ثمانية فلاسفة تشاركوا في محاولة استعادة التفلسف الأيوني، ومجاوزة الأشكلة الإيلية؛ كان لأربعة منهم عطاء نظري إبداعي

تأسيسي، بينما اقتصر أربعة آخرون علىٰ استعادة المحصول الملطي/الأيوني السابق بلحاظ التقليد.

أما أصحاب النظر الإبداعي التأسيسي؛ فهم من أشرنا إليهم سابقًا، أي: **أمبادوقليس، وأنكساغور، ولوقيبوس، وديموقريط.**

وأما الذين كانوا علامة علىٰ النهاية الفعلية للتفلسف الأيوني بنزعتهم التوفيقية التقليدية؛ فهم:

ديوجين الأبولوني، وأرخيلاوس الأثيني، وهيبو[1]، وميطرودور اللامباسكي.

غير أنَّ هذا الجمع والتصنيف لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن دقائق التمايزات الملحوظة بينهم. فإنْ كانوا قد تشاركوا في محاولة استعادة التفلسف الملطي/الأيوني، وتجاوز الحاجز الإشكالي الإيلي؛ فإنَّ هذه الاستعادة وتلك المجاوزة لا تعنيان الاتفاق علىٰ كيفية الإجراء ومحصوله، بل ثمة اختلافات دقيقة تفصل بينهم. كما أنَّ ثمة خيارات منهجية في تأسيس الرؤية إلىٰ العالم تجعلهم متباينين في التنظير لماهية انتظام الوجود (العالم)؛ وآية ذلك أنَّ بعضهم -أعني بشكل خاص لوقيبوس وديموقريط- أسَّس لقراءة ميكانيكية للوجود، حاولت بناء رؤية إلىٰ العالم، اعتمادًا علىٰ

(١) وسمنا ديوجين بالأبولوني، وأرخيلاوس بالأثيني، وميطرودور باللامبساكي، أي وسمنا كلًا بموطنه، ولم ننعت هيبو باسم بلده؛ لاستعصاء تحديد مكان توطينه وفق ما هو وارد في سير ودوكسوغرافيا فلاسفة الإغريق.

مبادئ طبيعية محايثة للكينونة؛ بينما جَانَبَ بعضٌ آخر تلك الكيفية في القراءة، مبلورًا نظرية تعلل انتظام كينونات العالم بمبدأ تجريدي مفارق. وهو ما يبدو عند أنكساغور، الذي ابتدع لحاظًا جديدًا بمقولة «النوس»؛ فكان مغايرًا للتفسير الذري القائم علىٰ الضرورة المادية.

ثم إذا تأملنا هذا الحدس المتفرد الذي بدا عند أنكساغور، في ابتداعه نظرية العلَّة العاقلة، والتجديد النوعي الذي تمثله نظرية الذرة الأبديرية؛ فإنَّ ذلك يكشف عن أنَّ حاصل استعادة نمط التفكير الأيوني يستبطن اختلافًا في دقائق النظر وتفاصيل محاصيله. وعليه؛ ينبغي أن نحترس حتىٰ لا يؤول التصنيف إلىٰ تعليب يلغي الخصوصية ويمحو الفرادة. ولا يتحصل هذا الاحتراس إلا بالانتقال من الإشكالية الكلية الجامعة بين هؤلاء الفلاسفة، إلىٰ دراسة الإشكاليات الجزئية التي تخص كل واحد منهم.

ولتحقيق هذا المطلب الأولي؛ نحتاج إلىٰ إيضاح مناط البحث، وهذا لا يتحصل إلا ببناء المستوىٰ الإشكالي، عن طريق تحديد دقيق للمسائل التي تستوجب الدرس، وتأسيس الفرضيات التي نحتاجها لقراءة ناتج الفكر الإغريقي في هذه اللحظة المفصلية في تطوره.

فما هي سؤالات البحث؟

- ٥ -

التزامًا بالترتيب الزمني؛ سنبدأ كتابنا هذا بدرس فلسفة أمبادوقليس، أما عن وجهة البحث وإشكاليته؛ فإنَّنا لن نتوسع فقط في إيراد وإيضاح أفكار فيلسوف أكراغاس[١]، بقصد استكمال النقص الذي تشهده الكتابة العربية فيما يخص هذا الفيلسوف بالذات، حيث كانت جد مقلة في الاهتمام به؛ بل سنحرص علىٰ مدارسة أهم إشكالية في الدراسات الأمبادوقليسية[٢] وهي مدىٰ أصالة وفرادة أطروحته المعرفية.

ومقصودنا ببحث مسألة الفرادة، راجع إلىٰ أنَّ المشروع الفلسفي لأمبادوقليس قائم علىٰ نهج التوفيق. وهو النهج الذي جعل كثيرًا من الفلاسفة والمؤرخين ينظرون إليه كحاطب ليل لم يفعل سوىٰ جمع ما تفرق واختلف عند سلفه. وهو الموقف الذي لم أجد له ما يقنع بانتهاجه؛ حيث تبينت لي إمكانية إجراء لحاظ آخر، يعترف بتوفيقية أمبادوقليس، دون أن ينفي أصالته في التأسيس النظري.

---

(١) نسبة إلىٰ مدينة أكراغاس موطن ميلاد أمبادوقليس.

(٢) نستعمل في كتابنا هذا عبارة «الدراسات الأمبادوقليسية» للدلالة علىٰ الأبحاث التي تناولت أمبادوقليس بالدرس. ويمكن أن نرجع مبتدأ هذا الدرس إلىٰ متني «مينون» و«ثياتيتوس» لأفلاطون.

فكيف ينبغي اختبار هذا اللحاظ وتطبيقه علىٰ الفلسفة الأمبادوقليسية، ونحو أي وجهة ينبغي توجيه بناء الإشكال وتفكيكه؟

إنَّ القول بأنَّ أمبادوقليس انتهج التوفيق والجمع بين الأطاريح الفلسفية التي سبقته، إشارة ضمنية إلىٰ وجوب توجيه البحث نحو اختبار درجة الانسجام النظري في هذا المشروع التوفيقي؛ حيث إنَّ التركيب بين محاصيل معرفية متباينة مختلفة، لن ينجح إلا بتأسيس صيغة ترفع الاختلاف أو تصهره في منظور جديد. وإذا كان أمبادوقليس قد أنجز ذلك، فمعنىٰ ذلك أن توفيقيته ليست تلفيقية؛ بل تحويل نظري استطاع تمثل التراكم المعرفي السابق، وإنتاج صيغة نظرية قادرة علىٰ الجمع والتوليف؛ للاستواء كنسق.

لكن أَنَّىٰ لنا الحديث عن تحقيق أمبادوقليس للانسجام في التركيب النظري بين نواتج العقل الفلسفي السابق، بينما ثمة حديث متداول في الدراسات الأمبادوقليسية، يفيد بأنَّ فيلسوف أكراغاس عجز حتىٰ عن التوفيق بين أفكاره هو! وآية ذلك انصراف أكثر من دارس إلىٰ توكيد التعارض بين قصيدتيه «**التطهيرات**» و«**الطبيعة**»[1]؟!

تلك هي الإشكالية التي نراها حقيقة بالبحث لإدراك دلالة الفلسفة الأمبادوقليسية، وتبين مقدار قيمتها.

---

(١) من بين ما ينسب لأمبادوقليس من كتب، كتاب/ قصيدة «التطهيرات»، وكتاب/ قصيدة «في الطبيعة».

- ٦ -

وبالانتقال من أمبادوقليس إلىٰ أنكساغور، يمثل أمامنا ذاك الرجل الذي كان «**الوحيد الذي احتفظ بعقله في وسط من المجانين الذين سبقوه**»[١]، علىٰ حد قول أرسطو في متن «**الميتافيزيقا**»! ومناسبة إطلاق هذا التقريظ، من قبل المعلم الأول -الذي كان شديد الاستعلاء علىٰ من سبقه من الفلاسفة- هو ابتداع أنكساغور للعلة العاقلة («النوس»). غير أنَّ هذا الإبداع، الذي كان محلَّ التقريظ من قبل أرسطو، وكذا من قبل أفلاطون، هو ذاته الذي كان محلَّ النقد والمؤاخذة من قِبَلِهما. إذ بعد أن سرد لنا أفلاطون، في محاورة «فيدون» لحظة انبهار سقراط عندما سمع قارئًا يتلو من كتاب أنكساغور قوله: «**النوس (العقل) هو أصل جميع الأشياء**»، سارع إلىٰ القول بأنَّ سقراط انتابته خيبة عظيمة لما أخذ الكتاب وبدأ في قراءته؛ لأنَّه تبيَّن له أنَّ أنكساغور نفسه لم يقدر قيمة إبداعه، فتناسىٰ الـ«نوس»، وبدأ في تفسير الكوسموس بالطريقة الفيزيائية ذاتها التي فسَّر بها الفلاسفة الملطيون.

وما انتهت إليه القراءة الأفلاطونية، أي ضمور القيمة الإجرائية لمفهوم النوس في النسق الفلسفي الأنكساغوري، هو ذاته

(١) Aristote, Metaphysique. I, 3; p. 984b 15

ما انتهىٰ إليه أرسطو أيضًا؛ حيث نقرأ في متن «**الميتافيزيقا**»، قوله بأنَّ أنكساغور الذي ابتدع مفهوم النوس، لم يحسن توظيفه، بل وضع في حالات عديدة «أي شيء كعلة باستثناء الفكر الـ«نوس»[1].

وإذا ما نحن قبلنا بهذا النقد الأرسطي؛ فيصح لنا أن نقلب عبارة التقريظ السابقة، فنقول إنَّ ذاك الذي يزعم أرسطو أنَّه احتفظ بعقله في وسط من المجانين، كان أَجَنَّ منهم جميعًا؛ إذ سرعان ما فقد عقله، وصار يضع أيَّ شيء علة باستثناء العقل!

لكن مهلًا، أَحَقًّا لم يبصر أنكساغور قيمة نظرية النوس؛ فأضعف قدرتها الإجرائية في تفسير العالم؟

إنَّ فرضيتنا في معالجة هذا الإشكال الجوهري في الدراسات الأنكساغورية[2] هي أنَّ النقد الأفلاطوني/الأرسطي -الذي نراه قد تكرر في كثير من الكتابات الفلسفية اللاحقة- لم يكن يطلب الأجرأة الأنكساغورية لمفهوم النوس، بل كان يطلب أن يستعمل فيلسوف كلازومين مفهومه هذا وفق الطريقة التي يبتغي كل من أفلاطون وأرسطو أن يجرىٰ الاستعمال وفقها!

وعليه؛ فإنَّ أطروحتنا تتجاوز الزعم الأفلاطوني/الأرسطي

(١) Aristote, Metaphysique.A,4.905a 13,R. P. 155d; DV46A47

(٢) نستعمل في كتابنا هذا عبارة «الدراسات الأنكساغورية » للدلالة علىٰ الأبحاث التي تناولت أنكساغور بالدرس.

القائل بأنَّ ثمة عطالة في الإجراء الوظيفي لد«نوس» في الفلسفة الأنكساغورية، للبحث في كيفية تمثل أنكساغور لمعنىٰ تلك الوظيفة وكيفيات أدائها. وسيكون مرتكزنا في البحث هو التمييز بين الحضور المفارق للنوس وبين حضوره المحايث كقانون ناظم للكينونة.

- ٧ -

وبعد أمبادوقليس وأنكساغور يتمهد الطريق إلىٰ بحث الفلسفة الذرية التي جاء بها لوقيبوس وديموقريط. تلك الفلسفة التي قلنا بأنها أعادت تأسيس نمط التفلسف الأيوني بطريقة إبداعية بدلت في أساسه المفهومي، تبديلًا جذريًا. حيث ابتدعت نظرية الذرة، وبررت إمكان الحركة بموجودية الفراغ، علىٰ نحو جاوز الاعتراض الأنطولوجي الإيلي القائم علىٰ رؤية اتصالية تقول بفكرة امتلاء الوجود ونفي الحراك.

أما محل الاستشكال في الفلسفة الذرية؛ فيتعدد مجاله ويتفرع:

وسيكون البدء بإجراء منهجي لبناء المبحث، يقوم علىٰ عدم فصل لوقيبوس عن ديموقريط، بإفراد موقفه الفلسفي بدراسة مستقلة؛ حيث سنقتصر علىٰ تخصيص لوقيبوس بمبحث الهوامش، ووجيز في شأن الشذرة الوحيدة المتبقية من مكتوباته[1]؛ ولن نفرده

(١) أقول شذرة وحيدة رغم أنَّ الجمع الدوكسوغرافي يورد ثلاثة إيرادات في فصل لوقيبوس تحت مقام «ب» «B». أولها: نقل عن أخيل طاتيوس Achille Tatius؛ والإيراد الثاني: نقل عن مخطوطات هيركولانوم Papyrus d'Herculanum؛ والثالث: قول مروي في متن «الآراء» لأيتيوس Aétius. وهذا الإيراد الثالث هو الوحيد الحامل لمنطوق معرفي؛ لذا جاز أن نقول إنَّ المتبقىٰ من لوقيبوس شذرة واحدة.

ببحث يُبِينُ عن فلسفته، كما تفعل بعض كتب تاريخ الفلسفة؛ لأنَّنا نرىٰ أنَّ تمييز إسهامه عن إسهام تلميذه (ديموقريط) مطلب يستحيل إنجازه؛ لعدم إمكان التمييز بين ما له علىٰ وجه التخصيص، وبين ما هو من إضافة تلميذه علىٰ وجه التعيين. وإذا أضفنا هذا إلىٰ دعوىٰ النحل والسرقة التي نعت بها تعامل ديموقريط مع النتاج الفلسفي لأستاذه؛ فإنَّ الجمع بينهما في بيان الفلسفة الذرية نراه أقوم طريق إلىٰ كتابة تاريخ تلك الفلسفة باحتراس وأمانة.

غير أنَّ الإشكال السابق (**هل ينبغي إفراد فكر لوقيبوس بالدرس، مع فصله عن فكر ديموقريط، أم ينبغي الجمع بينهما؟**)، ليس سوىٰ تعيين لمجال البحث، أما محتواه؛ فهو أكثر أهمية وأولىٰ بإسهاب القول فيه.

وأول سؤالات المحتوىٰ يخص دلالة الذرة ذاتها:

هل هي معطىٰ مادي، أم جوهر روحي؟

وفرضيتنا هي نفي الدلالة الروحية عن الذرة. غير أنَّ توكيد تلك الفرضية يستلزم بحثًا دلاليًا، فضلًا عن مدافعة تأويلات مخالفة. ومسوغ هذا الإشكال هو أنَّ نفي الدلالة الروحية معترض عليه باللفظ الذي استعمله ديموقريط نفسه، لوصف ذرته، وأعني به لفظ «أيديوس» الذي يعني من بين ما يعنيه في اللسان الإغريقي «الفكرة»؛ إذ كيف يجوز وصف الذرة الديموقريطية بأنها مادية، بينما توصيفها في الشذرات يفيد مدلولًا روحيًا (أيديوس)؟!

وإذا قلنا إنَّ الفلسفة الذرية كانت، مثلها مثل كل الفلسفات

الناشئة في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، محكومة بالإشكالية الإيلية؛ فلا بدَّ أن ندرس موقفها من مفهوم الفراغ، لنتبيَّن كيف استطاعت أن تتجاوز الاعتراض الإيلي الذي نفىٰ الأساس الأنطولوجي لإمكان الحركة، بتسفيه أي قول يعتقد بوجود اللاوجود. ومعلوم أنَّ محورية مفهوم الفراغ لا تقل عن محورية مفهوم الذرة في النسق الفلسفي الأبديري، إلىٰ درجة أن أبيقور لما تأمل في الوظائف التي أعطاها ديموقريط لذلك المفهوم، نعته بـ«ليوكريط»، أي بائع الفراغ، الذي ملأ بمهارة «كل» الثقوب الإشكالية التي أقامتها الفلسفة الإيلية!

وبحث النظرية الذرية الإغريقية يستدعي -ولا بدَّ- سؤال المصدر، الذي استند عليه لوقيبوس وديموقريط لتأسيس تلك النظرية.

وهنا سنكون أمام خيارات ثلاثة:

- إما تأصيل تلك النظرية الذرية بالعامل الداخلي، فنرجعها إلىٰ فكرة «الجذور» (الأسطقساط) الأمبادوقليسية.

- وإما تأصيلها خارج السياق الثقافي اليوناني، أي استحضار التأثير الهندي؛ حيث ثبت أنَّ الفلسفة الهندية كانت قد سبقت إلىٰ ابتداع فلسفة ذرية شبيهة في بعض جوانبها بذرية لوقيبوس/ ديموقريط.

- وإما الجمع بين الخيارين معًا.

- ٨ -

وبعد بحث دلالات الفلسفة الذرية وإشكالاتها، سننتقل إلىٰ بحث المسار الثاني، الذي وسمنا استحضاره لنمط التفلسف الملطي/الأيوني بأنَّه استدعاء تقليد واحتذاء، لا تجديد وإبداع. وهو موضوع ضميمة جمعنا فيها أواخر الفلاسفة الأيونيين، أي: ديوجين الأبولوني، وأرخيلاوس الأثيني، وهيبو، وميطرودور اللامبساكي. والنظر في النتاج المعرفي لهؤلاء الفلاسفة الأربعة يكشف اشتراكهم في انتهاج الموقف الانتقائي التقليدي. وهذا ما يدفع نحو الاستفهام عن سبب انسياقهم جميعًا في ذلك المسار.

كما أنَّ معاينة توقيتهم التاريخي، والنظر إلىٰ اللحظة الفلسفية التي جاوزتهم، أي اللحظة السوفسطائية/السقراطية، يدفع نحو مساءلة من نوع آخر، وهي:

ما سبب أفول العقل الأيوني في هذه اللحظة بالضبط؟

ما الذي جعل هذا النمط في التفلسف يستنفذ كل إمكانه النظري، فلا ينبثق عنه جديد؛ بل يكتفي بالحذو والتقليد؟

❁ ❁ ❁

لقد سيَّجنا هذه اللحظة التاريخية، التي نبحثها في ما يتلو من

صفحات، من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد حتىٰ لحظة سقراط. وهذا التسييج لم يكن اعتباطيًا، ولا هو حاصل تكلف مصطنع؛ بل هو مجرد توصيف لواقع تاريخي. إذ يشير ذلك التسييج إلىٰ الوضعية الزمنية الحرجة التي وجد فيها نمط التفلسف الأيوني، وضعية يصح لنا أن نصفها بأنها لم تكن مناسبة له، ولا مستعدة لاستقباله واستضافته؛ حيث كانت لحظة سقراط إيذانًا بنهاية هذا النمط الفلسفي. وآية ذلك؛ أنَّ حتىٰ أكثر فلاسفة هذه اللحظة اقتدارًا وإبداعًا وتجديدًا، أعني ديموقريط، لم يحظ في هذا الزمن الفلسفي بأي حظوة أو قبول؛ ويكفينا دليلًا قوله هو نفسه: «**زرت أثينا وأقمت فيها، ولا أحد عرفني!**»[1].

واستحضاري لهذا المقول مقصود؛ للإشارة إلىٰ أنَّه إذا كانت أثينا لم تعرف ديموقريط، أو لم ترد أن تتعرف عليه، فذلك علامة علىٰ أنَّ عصره الفلسفي رفض اقتباله. إذ إنَّ أثينا في هذه اللحظة التاريخية صارت المركز الذي انتقل إليه مشعل الفكر الفلسفي؛ ومن ثمَّ فتجاهلها له يعني تجاهله من قِبَلِ كل الزمن الفلسفي المستجد.

وإذا كان هذا مصيرَ ديموقريط، وهو من هو؛ فلا مسوغ للتساؤل عن مصير غيره من الفلاسفة، الذين أصروا علىٰ الاستمرار في النهج الفلسفي الأيوني بحسِّ الاتباع والتقليد، مثل هيبو وميطرودور.

ولعلنا لن نبالغ لو قلنا إنَّه يحق لأثينا (اليونان) أن تتجاهل

(١) Démocrite,B,116,Diogène Laerce,Vies,IX,30.

هذا النمط في التفكير؛ لأنها كانت قد بدأت تستشعر حاجة ثقافية جديدة تستلزم فكرًا جديدًا يتحرك خارج المدار النظري الذي اشتغلت فيه الفلسفة الأيونية والإيلية؛ حيث انفتحت أثينا علىٰ مدار مغاير هو مدار الأنسنة مع السوفسطائيين وسقراط. ذلك المدار الذي يؤشر علىٰ استنزال نظر اللوغوس من سؤال العالم إلىٰ سؤال الإنسان.

صحيح أنَّ أثينا عرفت برمنيد[1]، واحتفت بقدومه؛ لكننا نرىٰ هذا التعرف مسوغًا من حيثية أخرىٰ، وهي أنَّ التفلسف الأثيني في طبعته السقراطية/الأفلاطونية وجد في برمنيد ما يؤسس لمبدأ الواحد الثابت، الذي سيصير لدىٰ سقراط حدًّا ماهويًا، وعند أفلاطون كينونة أنطولوجية مفارقة.

---

(١) استحضرنا في كتابنا «كزينوفان والفلسفة الإيلية» سرد أفلاطون لواقعة زيارة برمنيد إلىٰ أثينا ولقائه بسقراط. وقلنا بأنَّه:

«عندما نتحدث هنا عن حضور برمنيد إلىٰ أثينا؛ فإنَّنا لا ننظر إليها كمقامٍ جغرافي؛ حيث قلنا بأنَّه لا يعنينا ارتحال برمنيد، أو عدم ارتحاله من بيته في إيليا للمقام ضيفًا في بيت بيثودوروس، بل يعنينا الاستفهام عن سبب استحقاقه للمقام داخل المحاورة الأفلاطونية بالهالة التي بدا بها. أي ننظر إلىٰ أثينا هنا كمحلٍّ فلسفي، كرمزٍ ثاوٍ في الجغرافية الأفلاطونية، وعليه؛ ينبغي توجيه لحاظ التفكير إلىٰ السمت النظري للفكر الإيلي، الذي جعل أفلاطون يحتفي به».

الطيب بوعزة، كزينوفان والفلسفة الإيلية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦، ص١٣٨-١٣٩.

وانتهينا خلال البحث إلىٰ أنَّ مكمن السمت النظري الذي جعل الأفلاطونية تحتفي ببرمنيد هو تأسيسها لنظرية «الوجود الضروري». بمدلوله كوحدة وثبات.

- ٩ -

ذاك قول يستجمع الشخوص الثمانية التي سنتناولها بالدرس في هذا الكتاب، وتلك إلماحات إلىٰ بعض المسائل الإشكالية التي عليها مدار النظر والمفاكرة، للاقتراب من فهم أطاريحهم.

وكتابنا هذا، «**أفول نمط التفلسف الأيوني**»، جزء سادس موصول بسلسلة «**تاريخ الفكر الفلسفي الغربي .. قراءة نقدية**»، تلك السلسلة التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات، خمسة أجزاء، كان:

- **أولها**: كتاب «**في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة**» (٢٠١٢).
- **وثانيها**: كتاب «**الفلسفة الملطية، أو لحظة التأسيس**» (٢٠١٣).
- **وثالثها**: كتاب «**فيثاغور والفيثاغورية، بين سحر الرياضيات ولغز الوجود**» (٢٠١٤).
- **ورابعها**: كتاب «**هيراقليط فيلسوف اللوغوس**» (٢٠١٥).
- **وخامسها**: كتاب «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» (٢٠١٦).

واندراج هذا الكتاب السادس ضمن هذه السلسلة، لا يعني فقط انضمام كمٍّ نثري إليها؛ بل ثمة إهاب منهجي يجمعه بها،

حيث يتناغم هذا السفر مع الكتب الخمسة السابق ذكرها، من حيث النهج والأدوات المتوسلة. وهو النهج الذي يقوم علىٰ إعطاء الأولوية إلىٰ الإنصات إلىٰ المنطوق الشذري[1]، واستمداد دلالات دواله، مع الاحتراس من الإسقاطات التأويلية اللاحقة التي جانبت القراءة التأصيلية.

الطيب بوعزة

tayebbouazza@yahoo.fr

طنجة في ٢٢ ربيع الأول ١٤٣٧

٢ يناير ٢٠١٦

---

(١) ترجمنا كثيرا من الأقوال والشذرات، كما أوردنا في بعض المواضع نص الترجمة العربية التي أنجزها الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية». ولكن كلما وجدنا في النص المترجم استدخالا لألفاظ غير واردة في الأصل، نبهنا إليه. كما حرصنا عند كل إيراد علىٰ إثبات نص الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران، في الهامش.

كما قد يلاحظ القارئ أننا قد نعتمد في بعض الإحالات حينا علىٰ النص الإنجليزي؛ فنثبت مثلا الإحالة علىٰ سمبليقيوس في تعليقه علىٰ متن السماء هكذا (Simplicius, Commentary on Aristotle's De Caelo)، وحينا آخر نثبتها بالإحالة علىٰ النص الفرنسي (Simplicius,Commentaire sur le Traité du ciel)، وسبب ذلك اختلاف المصدر الذي نعتمده في استقراء النقل الدوكسوغرافي، فغالبا في الإحالة الإنجليزية نعتمد علىٰ باطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران، أما في الإحالات الفرنسية فنعتمد غالبا علىٰ الموسوعة الدوكسوغرافية في ترجمتها الفرنسية التي أنجزها جون بول دومون.

الباب الأول

أمبادوقليس

- «أمبادوقليس مخترع الخطابة».
- أرسطو.
- «تتلمذ أمبادوقليس على برمنيد، وقلَّده في قصائده».
- ثيوفراسطوس.

تقديم

يمكن أن نقرأ أمبادوقليس بوصفه أول عقل انتقائي/تركيبي في تاريخ الفكر، عقل تنبَّه مبكرًا إلىٰ إمكانية التركيب النظري بين نواتج النظر التي يبدو بينها أشد مظاهر التنافي والتعارض.

لكن النظر إلىٰ فيلسوف أكراغاس Akragas[1] بوصفه اقتصر علىٰ تأسيس إطار انتقائي توفيقي يستجمع العطاءات المعرفية السابقة؛ سيجعلنا نبتعد عن فهم أصالته وتقدير فرادة مشروعه الفلسفي. صحيح أنَّه لم يجد غضاضة في أن يتدفأ بـ«**نار**» هيراقليط، ويستنشق «**هواء**» أنكسيمنس، ويشرب من «**ماء**» طاليس؛ ثم يضيف إلىٰ هذه العناصر جميعها «**ترابًا**» تستقر عليه؛ فتستوي

(١) ننسب أمبادوقليس إلىٰ مدينة أكراغاس، بينما تنسبه غالبية كتب تاريخ الفلسفة إلىٰ مدينة أغريغونت Agrigente، ولا نرىٰ هذه النسبة مناقضة للقول بأنَّ موطنه هو أكراغاس؛ ذلك لأنَّ مدينة أغريغونت بُنِيَتْ بعد دمار أكراغاس في الموضع ذاته تقريبًا. لكن من باب التدقيق اخترنا نسبته إلىٰ مدينته باسم أكراغاس؛ لأنها التسمية التي كانت للمدينة لحظة ميلاد فيلسوفنا، وقبل دمارها. هذا فضلًا عن أنها التسمية ذاتها التي نجد أمبادوقليس نفسه، يذكرها في بداية قصيدة التطهيرات.

الأرضية الصلبة لنظريته في تعيين الـ«أرخي»؛ لكن هذه التوليفة هي في جوهرها انقلاب عن نمط التأصيل الأحادي الذي ساد الفكر الملطي من قبل؛ حيث فارق في تأسيسه للرؤية إلىٰ العالم التنظير بالواحد إلىٰ التنظير بالكثرة. وبما أنَّ محرك التأمل الأمبادوقليسي يقوم علىٰ فرض التعدد لا فرض الوحدة؛ فلا بدَّ من القول بأنَّ خيار التعدد خطٌّ نظري مغاير للتأصيل الأحادي الملطي، يرجع إلىٰ إدراكه ضرورة انتهاج التعديد ليتمكن الفكر من تفسير الموجودات في مختلف شكولها وأنواعها.

ثم لم يكتف أمبادوقليس بوضع أسس تكثيرية للنظرية الفلسفية المفسرة للعالم، بتعيين أربعة مبادئ أولية (أسقطساط)؛ بل أضاف إلىٰ تلك الرباعية علَّة ثنائية فاعلة، لا تخلو عبارته الواصفة لها من وسمٍ وجداني؛ حيث سماها بـالمحبة (فيليا Philia) والشقاق (نيكوس Neikos)[1]؛ مقدمًا إياها كعلة لتفسير سبب التركيب

(١) في الأجزاء السابقة لهذه السلسلة اعتمدنا في التعبير عن ثنائية أمبادوقليس لفظتي محبة (فيليا) وكراهية (نيكوس). وكان معتمدنا في توسل لفظ «كراهية» هو كونها مقابلا ضديا للفظ المحبة. وكان بين يدينا وقتها الترجمة التراثية التي نقلت معاني أمبادوقليس حيث استعمل الشهرستاني لفظ «الغلبة» كمقابل للكلمة اليونانية «نيكوس». غير أننا لم نقتنع بهذه الترجمة رغم شيوعها في مختلف كتب التراث الفلسفي العربي القديم، وكذا في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة التي قدمت الفكر اليوناني؛ لأن الـ(«نيكوس» ليس فيه معنىٰ التغلب، بل فيه معنىٰ المنازعة. كما لم نعتمد ترجمة ابن رشد الذي استعمل لفظ «العداوة»؛ لأننا نطلب معنىٰ أدق في حمل الدلالة الأمبادوقليسية. ولذا هجس بداخلنا شعور بضرورة تعميق التفكير في إعادة ترجمة لفظ الـ(«نيكوس»، =

والتحلل الأنطولوجيين.

بهذا الوجيز يمكن أن نختزل نوعية الإسهام الفلسفي الأمبادوقليسي. لكن وجب الاستدراك بالقول أيضًا إنَّه كشأن كل اختزال، ثمة تفاصيل كثيرة تم إخفاؤها؛ لكي يستقيم الموجز ويتناسق بلا خدوش!

بيد أنَّ نهجنا في هذا الكتاب هو محاولة استقصاء الأفكار الفلسفية في أدق تفاصيلها؛ الأمر الذي يقتضي تعميق النظر في المكونات الدلالية، والمقايسة بين التأويلات المتباينة التي قيلت في شأنها؛ للخلوص إلىٰ الترجيح أو توليد تأويل جديد، أو تعليق الموقف بعد بيان مسوغاته، التي قد تكون في الغالب راجعة إلىٰ نقص دوكسوغرافي، أو استغلاق دوال الشذرات.

ومسوغ استشكالنا لهذا التركيب الواصف للملمح العام لفكر

= لكننا أجلنا ذلك إلىٰ حين إفراد فلسفة أمبادوقليس ببحث خاص. ولذا عندما دققنا النظر في لفظ نيكوس في أصله الإيتيملوجي الإغريقي وجدنا أنه يفيد النزاع والصراع. وعندما درسنا دلالته كفاعلية تكوين عند أمبادوقليس ألفيناه يفيد معنىٰ الفصل في تضاد مع المحبة التي تفيد الوصل. فَبَحَثْنَا في اللسان العربي عن اللفظ الذي يمكن أن يزاوج بين معنىٰ الفصل ومعنىٰ النزاع، فوجدنا أن أفضل دوال المعجم وأقدرها علىٰ احتمال هذين المعنيين هو لفظ «الشقاق». ونزعم أن هذه الترجمة أفضل من «الغلبة» و«العداوة» اللتين ترجم بهما لفظ نيكوس في الكتابات العربية التي تناولت مبدأ أمبادوقليس. حيث نرىٰ لفظ «الشقاق» أقدر علىٰ نقل الدلالة الأمبادوقليسية، إذ لا يستبطن فقط معنىٰ التنازع، بل حتىٰ معنىٰ الفصل والشق؛ الذي هو عين الدلالة التي ينسبها أمبادوقليس لل« نيكوس» في عملية التكوين الكوسمولوجي.

أمبادوقليس؛ هو أنَّ هذا الأخير شخصية مختلف في شأنها منذ القدم، بل ثمة اختلاف حتىٰ في شأن قيمته كفيلسوف: «**فأفلاطون وأرسطو لم يعبرا عن أي تقدير لمكانته الفلسفية**»[1]؛ كما نلحظ عند بعض الفلاسفة المعاصرين -وهيغل أوضح مثال علىٰ ذلك- استنزالًا له من مقام التفلسف.

ولعل التهميش الذي طاله، هو ما جعل البحث الفلسفي اليوم يسعىٰ إلىٰ إعادة الاعتبار إليه، وإن لم يكن هذا السعي بمقدار من الشيوع والتوسع. والمثال الذي يستحق الذكر هو مشروع جون بولاك[2]، الذي يُعد، اليوم، أهم باحث معاصر متخصص في

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy,trd.F.Alleyne,v1,Longmans Green and Co,London 1881,p185.

(٢) يعد العمل الضخم الذي أنتجه بولاك مصدرًا مهمًا لأي باحث يروم اليوم فهم فلسفة أمبادوقليس. ومشروع بولاك يتقوم بأربعة أجزاء ضخمة، خصَّص الجزء الأول للفلسفة الفيزيائية:

- Jean Bollack,Empedocle, Tome 1, Introduction à l'ancienne physique, éd. de Minuit, 1965.

والجزءين الثاني والثالث لجرد وتوثيق شذرات أمبادوقليس وشرحها:

- Jean Bollack, Empedocle, Tome 2, Les Origines,édition et traduction des fragments et des témoignages,1969.
- Jean Bollack, Empedocle,Tome 3, Les Origines, Commentaires, 2 vol.ed Minuit, 1969.

وقد كان معتمدنا في فهم كثير من الشذرات علىٰ الجزء الثالث في طبعة غاليمار:

- Jean Bollack, Empedocle,Tome 3, Les Origines, Commentaires, 2 vol.éd Gallimard, 1992.

الفلسفة الأمبادوقليسية؛ حيث تسكن مشروعه البحثي قصدية قوية، تروم إعادة الاعتبار إلىٰ هذا الفيلسوف، بإبراز قيمته وأصالته الفكرية.

ثم إذا كنَّا قد مهدنا بالإشارة إلىٰ أمبادوقليس بوصفه أول عقل انتقائي/تركيبي؛ فإنَّ هذا التوصيف كافٍ لبيان الأرضية التي تحتضن المعركة التأويلية التي يتخندق فيها المتأولون والشراح؛ إذ ثمة اختلاف كبير في بيان علاقة أمبادوقليس بالفلسفات السابقة عليه. فبينما يدرجه أفلاطون إلىٰ جانب هيراقليط، يضعه أرسطو إلىٰ جانب أنكساغور ولوقيبوس وديموقريط، و«بعض قدماء الأيونيين»[1]. صحيح أنَّ أرسطو نبَّه إلىٰ أنَّ أمبادوقليس امتاز عن الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليه بانتباهه إلىٰ العلَّة الفاعلة، ولكنَّه رغم اعترافه بهذا الامتياز أدرجه ضمن السياق الأيوني[2].

= بيد أننا لم نأخذ بكثير من أطروحات بولاك في تأويله لفلسفة أمبادوقليس؛ بل حاولنا تأسيس التأويل بما رجح لدينا من أسباب، وسنبين في موضع الشرح سبب اختلافنا مع بولاك، رغم تقديرنا الكبير لعمله.

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy,ibid,pp185-186.

(٢) يصح القول بأنَّ أمبادوقليس أيوني النزوع. لكن لا يصح في تقديرنا القول بأنَّه مجرد ناسخ مقلد للفكر الفلسفي الأيوني. ثم للتنويه: إنَّ قولنا بأيونية أمبادوقليس نعني به توصيفًا لنمط فكره لا توطينًا له؛ إذ من المعلوم أنَّه من صقلية (إيطاليا)، لا من أيونيا. وعليه؛ فإن مسوغ إدراجه ضمن التفلسف الأيوني، هو مسوغ المذهب لا مسوغ الجغرافيا. وهو المسوغ ذاته الذي يُؤَسَّسُ عليه إدراج ميليسوس ضمن التفلسف الإيلي رغم كونه أيونيًا.

واستمرارًا في تشتيت النسب الفكري لأمبادوقليس، وإنقاص أصالته وفرادته؛ نُسب أيضًا إلىٰ الفيثاغورية، إذ «**بدءًا من رجالات مدرسة الإسكندرية -يقول زيلر- صار من المتداول عَدُّ أمبادوقليس من بين الفيثاغوريين. وقد اتبع تقريبًا كل المحدثين هذا التقليد**»[(١)].

وإذا كان التقليد الإسكندري الذي استمر إلىٰ اللحظة الحديثة، قدَّم أمبادوقليس بوصفه فيثاغوريًا؛ فإنَّنا نجد لدىٰ بعض الشراح المعاصرين، مثل ريتر Ritter وبيترسن Petersen وغلاديش Gladisch تقديمًا لأمبادوقليس بوصفه إيليًا. بينما اتجه شراح آخرون إلىٰ تركيب خليط من النسب الفلسفي، تمامًا كما ركَّب أمبادوقليس خليطًا من الأسطقساط؛ فقالوا بأنَّه «**يجمع مزيجًا من العناصر الفيثاغورية والإيلية والأيونية**»[(٢)].

ثم إنَّ بحث صلة أمبادوقليس بسالفه يدفعنا إلىٰ بحث مصادر

---

(١) يقصد زيلر بالمحدثين لوماتزش Lommatzsch، وكذا فيرث Wirth الذي قال بأنَّ كل النسق الأمبادوقليسي مخترق بالروح الفيثاغورية، وآست Ast الذي يقصر التأثير الفيثاغوري علىٰ الفلسفة التأملية الأمبادوقليسية، بينما يرجع فلسفته في الطبيعة إلىٰ التأثير الأيوني.

انظر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, pp186.

(٢) يقصد زيلر هنا هيغل وتينمان Tennemann وكارستن karsten مع التوكيد علىٰ أنهم غير متفقين علىٰ الكيفية التي استعملها أمبادوقليس لوصل تلك الأفكار الرئيسة المستمدة من تلك المدارس المختلفة. انظر:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibidem.

ومسار تكوينه الفكري. غير أنَّ تحديد علىٰ من تتلمذ فيلسوف أكراغاس أمرٌ مختلف فيه، وليس في النصوص الدوكسوغرافية وكتب السير القديمة، كما يقول زيلر «**قول يقيني**»[١] يمكن الوثوق فيه.

كما نرىٰ في بعض تلك النصوص في تعيينها لمسار التلمذة حرصًا علىٰ استنزال قيمة فيلسوف أكراغاس، ونخص هنا ما ذكره طيمي Timée[٢] القائل بأنَّ أمبادوقليس تتلمذ علىٰ فيثاغور، ثم طرد من المدرسة بسبب سرقة أفكار معلمه. وهو الاتهام الوارد أيضًا عند نيانث Néanthe. كما نجد عند ألسيداماس Alcidamas إشارة الىٰ أن أمبادوقليس قلد فيثاغور حتىٰ في السلوك والمظهر! كما أن شيخ الدوكسوغرافيين ثيوفراسطوس يقول بسلوك أمبادوقليس مسلك التقليد، لكن ليس لتوصيف علاقته بفيثاغور؛ بل علاقته ببرمنيد، حيث كتب بأنَّ أمبادوقليس تتلمذ علىٰ برمنيد «**وقلَّده في قصائده**». وفي السياق ذاته يشير هيرميب إلىٰ أن فيلسوف أكراغاس «قلد شعر أنكساغور»، بينما يذهب ديودور Diodore d éphèse إلىٰ أنه قلد أنكسيمندر!

وهكذا إذا قصرنا النظر علىٰ هذه المرويات؛ فلن تتحصل لنا عنه سوىٰ صورة سارق أفكار من فيثاغور، أو ناسخ لبرمنيد، أو مقلد لأنكسيمندر وأنكساغور!

---

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p187.

(٢) أو طيماوس.

وعندما نرفع بصرنا من هذه النصوص إلىٰ المعطيات السيرية؛ يتمثل أمامنا أمبادوقليس بهامة تستوجب الاحترام؛ **فالرجل الذي يوسم هنا بالسرقة والتبعية، يبدو في ملمحه النفسي والجسدي شخصًا مهيبًا، بلغ في تعاليه إلىٰ حدِّ ادعاء الألوهية**[1]**، وبدا في مسلكه في الحياة شديد الاستعلاء مظهرًا ومخبرًا، حتىٰ قيل بأنَّه كان يتجول لابسًا تاجًا!**

فلنتملىٰ بالنظر في التاج الذي فوق هامته، ثم لننزل قليلًا للتفتيش في ذلك الرأس المتوج، لعلنا نفهم سر قدرة احتماله لـ«كل» تيارات الفكر الفلسفي التي سادت قبله. **وهل كان مجرد حَمَّالٍ ينتحل ويراكم أفكارًا سابقة، أم كان وعيًا مدركًا لوجود إمكانية منهجية قادرة علىٰ صهر الفكر السابق في توليفة لها فرادتها، فضلًا عن مسوغ وجودها كمركبٍ نظري لنواتج العقل الفلسفي، استوجبها ثراء وتعدد واختلاف تراكمه السابق.**

صحيح، إذا قصرنا النظر علىٰ تأصيل الأسطقساط، فإنَّ أمبادوقليس يبدو عقلًا تلفيقيًا لم يفعل سوىٰ تلقي الفكر السالف؛ لكن النظر في صياغته لتلك التوليفة الجامعة، وتبين كيفية اجتماع كل تلك الروافد الفكرية فيه، يفتح التفكير أمام مسار مغاير للاتهام بالتلفيق؛ فيرىٰ في المشروع النظري الأمبادوقليسي ملمح الأصالة والفرادة.

---

(١) سنختبر في فقرة الهوامش مدىٰ مصداقية نسبة هذا الادعاء إلىٰ أمبادوقليس.

وإذ نقول عن أمبادوقليس ضدًا علىٰ النافين لفرادته، بأنَّه مبدع أصيل، رغم توفيقية النهج الذي توسله في تركيبه للعناصر السابق تبلورها في الفكر الملطي؛ فإنَّنا نعترف في الوقت ذاته بأنَّه من الضروري الاستدلال علىٰ أنَّه لم يستلهم النتاج الفلسفي السابق فقط؛ بل استحضره أيضًا كمكونٍ لإقامة بناء معرفي ذي فرادة وجدة في النسج. والقول بالاقتدار علىٰ التركيب النظري، يستوجب بيان القدرة علىٰ تحقيق الانسجام بين مختلف عناصر التركيب. والحال أنَّ فلسفة أمبادوقليس لا تخلو من نشاز وتعارض بين بعض مكوناتها. ومعلوم أنَّ بعض الشراح حرصوا علىٰ بيان التعارض بين قصيدته المعنونة بـ«**التطهيرات**» وبين قصيدته «**في الطبيعة**»؛ بل ذهب زيلر وبرنت إلىٰ حدِّ القول بأنَّ القصيدتين تحتويان أفكارًا ورؤىٰ متناقضة!

إذن؛ إنَّ مهمة بحثنا في فلسفة أمبادوقليس غير محصورة فقط في مطلب بيان صلته بسالفه الفلسفي، من حيثية استمداده منه؛ بل هي أيضًا موصولة بالبحث عن الكيف المنهجي، الذي جعله يُوَلِّفُ بين الأفكار الفلسفية السابقة، مع بيان مدىٰ انسجام توليفته تلك، وقدرتها علىٰ القيام كنسقٍ أصيل متناغم.

ولبيان ذلك؛ سنبدأ في تناول «النسق» الفلسفي الأمبادوقليسي من زاوية تصوره الكوسمولوجي، ومنه سننتقل إلىٰ بسط رؤيته إلىٰ ظاهرة الحياة والإنسان، مختتمين بدراسة موقفه من سؤالي المعرفة والدين. هذا بعد البدء بتمهيد في سيرته وتعداد ما بقي من شذراته.

الفصل الأول

في السيرة والنتاج

- ١ -

هوامش على سيرة أمبادوقليس

ينقل ديوجين اللايرسي عن هيبوبوط Hippobote تحديد نسب أمبادوقليس بوصفه ابن ميطون Meton بن أمبادوقليس[١]. وأنَّ جدَّه هذا الذي تسمىٰ فيلسوفنا باسمه كان -حسب طيمي Timée وهرميب Hermippe-: «شخصية مرموقة»[٢]. ويمكن أن نعزز رفعة النسب هذه، بشهادة هيراقليد البونطي Héraclide الواردة في كتابه «**عن الأمراض**»؛ حيث قال بأنَّ أمبادوقليس كان من «أسرة عريقة»[٣].

بيد أنَّ تسمية النَّسب ليس عليها إجماع؛ فإذا كان أبولودوروس وهيبوبوط يسميان والد أمبادوقليس «ميطون»[٤]، فإنَّ الكاتب السِّيَرِي ساطيروس Satyros يورد أمبادوقليس بوصفه ابن إكساينيطوس Exaenétos[٥]. وفي رسالة منسوبة إلىٰ طيلوجيس

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 51.

(٢) Diogène Laerce, ibidem.

(٣) Diogène Laërce, ibidem.

(٤) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 52.

(٥) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 53.

Télaugès، أرسلها إلىٰ فيلولاوس، ينسب أمبادوقليس بوصفه ابن أرخينوموس Archinomos[1].

صحيح ليس بذي قيمة الإيغال في نقد أو ترجيح رواية من بين مُتَبَايَن مرويات النَسَّابَةِ؛ إذ ليس يعنينا كثيرًا إزاء الفيلسوف الذي نتناوله بالدرس، أن نحدِّد ابن من هو؛ بل غايتنا أن نعرف من هو، ونقصد بال«هو» هنا أمبادوقليس بوصفه ذاتًا مفكرة لا ذاتًا بيولوجية نبحث لها عن الرحم الذي تنزلت منه. لكن إيراد ما سبق هو، من جهة أولىٰ، انسياق مع مستلزمات منهج هذه السلسة، ومن جهة ثانية، توكيد علىٰ ما سلف أن قلناه في مناسبات سابقة عن سِيَرَ فلاسفة ما قبل سقراط، بوصفها سيرًا مهزوزة الوثاقة؛ بسبب الاختلاف الذي يخترق كل حيثية من حيثياتها، بدءًا من النَّسب وتوقيت الميلاد حتىٰ ظروف الوفاة! وأنَّ إسكاب المداد من أجل ترجيح رواية من بين المرويات، لا يقدم كثيرًا في إنجاز تأْريخ الفكر، الذي هو القصد الأول من هذا السِّفْرِ.

لكن انسياقنا هنا نحو تسطير القول في المرويات، هو كما أشرنا من قبل، من مستلزمات منهجنا في هذه السلسلة، الذي يتطلب الوقوف عند التواقيت، ولو بشيء من الإيجاز؛ لتحديد الإطار الزمني التاريخي للمبحث. وعليه؛ نقول عن توقيت ميلاد أمبادوقليس بأنَّنا لا نأخذ بتوقيت سويداس -أو بالأصح التوقيت الوارد في متن «**السودا**»- الذي يفيد بأنَّ «**أمبادوقليس ولد خلال**

(١) Diogène Laërce, ibidem.

الأولمبياد التاسعة والسبعين»[1]؛ لأنَّنا إذا ترجمنا الأولمبياد التي يتحدث عنها متن **السودا** إلىٰ أرقام السنوات؛ فسنجد أنها تقع ما بين **٤٦٤** و**٤٦٠** ق م، بينما نميل إلىٰ تبكير ميلاد أمبادوقليس بما يزيد قليلًا علىٰ ربع قرن علىٰ تاريخ **السودا**. وعليه؛ نذهب إلىٰ أنَّ مولده كان حوالي **٤٩٥** ق م. وهو توقيت يجعلنا مقاربين للتوقيت الذي يلمح إليه سمبليقيوس عندما كتب في متنه «**تعليق علىٰ كتاب الطبيعة لأرسطو**»: «**أمبادوقليس الأكراغاسي، ولد بعد أنكساغور بقليل**»[2]؛ حيث من المعلوم أنَّ أنكساغور يُوَقَّتُ ميلاده بحوالي ٥٠٠ق.م؛ فيكون الفارق بينه وبين التوقيت الذي نرجحه لمولد أمبادوقليس، لا يجاوز خمس سنوات؛ مما يتطابق مع قول سمبليقيوس السابق إيراده.

كما نُوَقِّتُ وفاته بحوالي **٤٣٥** ق م، وبهذا التحديد التقريبي نكون متقاربين مع رواية أرسطو التي قال فيها إنَّ أمبادوقليس توفي في سن الستين.

وإذا اختُلف في تحديد الميلاد والنَّسب، فلا خلاف في تعيين موطن الميلاد؛ حيث يُنسب أمبادوقليس إلىٰ مدينة أكراغاس، تلك الحاضرة التي ذكرها في بداية قصيدة «**التطهيرات**» بتقدير بالغٍ، فوصفها بـ«**المدينة الكبيرة**»[3]. وهو وصف دال علىٰ المكانة التي كانت تتمتع بها تلك المدينة في القرن الخامس قبل الميلاد، كما

(١) Suidas, A.II.in lexique,Empedocle.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 19.

(٣) Empedocle, Purifications, 112.

أنَّه وصفٌ مطابق لتوصيف آخر من معاصر أمبادوقليس، الشاعر الإغريقي بندار Pindare، الذي قال عن أكراغاس في الفترة ذاتها بأنها «**أجمل المدائن**». وتوطين أمبادوقليس في صقلية، حيث تقع أكراغاس، يفيد انتشار التفلسف في ربوع اليونان القديمة بدءًا من ملطية، وأفسوس، إلىٰ إيطاليا وصقلية.

وقارئ التوصيفات التي خلعها كُتَّاب السِّير علىٰ أمبادوقليس لا بدَّ أن يلاحظ فيها بعض الشبه مع فيثاغور، أقصد تشابه المقامات التي نسبت إليهما؛ حيث لا تتشارك في توصيف ملامح صورة الفيلسوف وصورة رجل الدين فقط؛ بل إنه -حسب ما تقوله الروايات السِّيرية القديمة- أول فيلسوف يوناني ادعىٰ الألوهية! وإذا كنَّا قد لاحظنا أنَّ فيثاغور كان يُتمثل في المخيال اليوناني القديم كابن إلهٍ؛ فإنَّ أمبادوقليس يُنسب إليه قول يزعم فيه الألوهية لنفسه! وإن كنت أرىٰ أنَّ ألفاظ ذاك النَّص قابلة لأن تصرف إلىٰ معنىٰ التشبه بالألوهية لا ادعائها[1].

(١) أقصد بهذا النص الشذرة (ب١١٢)، حيث يقول أمبادوقليس: «أصدقائي ساكني المدينة الكبيرة . . أحييكم، هأنذا بينكم كإلهٍ مخلد. لم أعد بشرًا فانيًا. كلكم تخلعون علي التيجان، وتحيطون عنقي بعقود الزهور المنضدة . . .».
«رجال ونساء يمشون خلفي جماعات، يسألونني عن الطريق الذي يجب عليهم سلوكه . . . والذين أوجعتهم أمراضهم زمنًا طويلًا، ينتظرون مني كلمة لشفائهم».
ومنه؛ يتبيَّن أنَّ سياق القول ونمطه الإيحائي الشعري، لا ينبغي أن يؤخذ بنصِّه الحرفي، فيصرف إلىٰ توكيد الزعم بأنَّه ادعىٰ الألوهية.

كما تتفق الكثير من المرويات علىٰ أنَّه كان شديد الترفع في سلوكه وملبسه علىٰ حد سواء. ومن الطُّرف التي يمكن إيرادها هنا ما يروىٰ في متن السودا، وكذا ما يرويه فيلوستراتِ[١]، وإليان Elien[٢]، من أنَّ أمبادوقليس كان يتجول لابسًا تاجًا، ومنتعلًا حذاء من نحاس!

وشخص استعلائي كهذا، من الطبيعي أن ينسج المخيال حوله ظلالًا كثيفة من العجائبية، بل والتخريف أيضًا؛ حيث قيل بأنَّه كان ذا قدرة علىٰ إحياء الموتىٰ، وفق ما نجد في رواية هيراقليد. وأنَّه أوقف مرض الطاعون عن مدينة أغريغونت Agrigente حسب رواية بلوتارك[٣]. وأنَّه تحكَّم في الرياح والأعاصير، بحسب رواية ينسبها اللايرسي إلىٰ طيمي، تفيد بأنَّ ريحًا قوية هبَّت، وكانت علىٰ وشك تدمير الزرع، فقام أمبادوقليس بتوقيفها؛ فلقِّب بسبب ذلك بـ«**مانع الرياح**»[٤]. بل إنَّ ساطيروس Satyrus -بحسب ما يرويه ديوجين اللايرسي[٥]- يزعم أنَّ جورجياس Gorgias شاهد بنفسه بعض الأفاعيل السحرية التي قام بها أمبادوقليس!

أجل، يكاد يُورد فيلسوف أكراغاس في بعض النصوص القديمة بوصفه مجرد ساحر؛ بل نجد فيلوستراتِ يجمع في لفيف

(١) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, VIII, 7.

(٢) Elien, Histoires variées, XII, 32.

(٣) Plutarque, De la curiosité, I, 515 C.

(٤) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 60.

(٥) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 59.

واحد، أمبادوقليس وفيثاغور وديموقريط، قائلًا بأنهم جميعًا: «خالطوا السحرة»[١]. والفكرة نفسها نجدها عند بلين Pline[٢]. وعند جامبليك، نقلًا عن نيكوماخ، إشارة إلىٰ هذه الأعاجيب التي أتىٰ بها أمبادوقليس، وأنَّه في ذلك كان مشابهًا لفيثاغور[٣].

ومرويات كهذه، إن غبشت الملامح الواقعية للرجل، فهي بلا شك ذات فائدة؛ إذ تكشف لنا أنَّنا أمام شخصية ليست من عاديات الشخوص، سواء في فكرها أو مسلكها في الحياة؛ فَحَقَّ من ثمَّ للمخيال أن يبالغ في تشغيل أنامله لترسيمها في لوحة عجائبية، التي إن قرأنا حرفية خطوطها بحسِّ التفكه، فلا ينبغي إغفال الحوافز الواقعية التي أوجدتها.

وإذا استبعدنا الملمح العجائبي، واستحضرنا من المرويات ما يغايره؛ سنجد منها أنَّ أمبادوقليس كان ديموقراطيًا، منحازًا إلىٰ الشعب، رغم نسَبه الأرستقراطي، وهو بذلك متمايز عن غيره من فلاسفة اليونان الذين كانوا في عمومهم معادين للحكم الديموقراطي. وقد أشار نيانث إلىٰ نشاطه السياسي الشعبي خاصة بعد موت ميطون Méton، وإدراكه بأنَّ «**بذور الاستبداد أخذت في الانتشار والنمو**»[٤]. وبسبب نزوعه السياسي هذا؛ كان

(١) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, I, 11

(٢) Pline, Histoire naturelle, xxx, i, 9.

(٣) Jamblique, Vie pythagorique, 29.

(٤) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 72.

أمبادوقليس ذا شعبية كبيرة في أكراغاس، حتىٰ إنَّ الشعب عرض عليه تنصيبه ملكًا، لكنَّه رفض. وتعليقًا علىٰ موقفه هذا، قال أرسطو بأنَّه كان «**زاهدًا في كل أشكال السلطة**»[1]؛ مقدمًا نموذجًا لصورة المفكر المتعالي عن الاهتمامات الحسِّية والسياسية المباشرة.

وهنا قد تستوي صورة مفارقة؛ حيث إذا كان أمبادوقليس في تقديره لنفسه وحديثه عنها متعاليًا، حتىٰ إنَّه قرب نفسه من الألوهية، أو ادعاها[2]؛ فإنَّه في سلوكه الاجتماعي والسياسي كان شعبيًا منافحًا عن الفقراء ضد الأرستقراطية. وهذه الملحوظة تنبَّه إليها طيمي، فأشار إليها بوصفها مفارقة؛ فقال بأنَّ أمبادوقليس «**كان يعلن آراء متناقضة في السياسة والشعر؛ حيث كان في السياسة مدافعًا عن قيم العدالة والإنصاف، بينما في الشعر كان متكبرًا**»[3]. بمعنىٰ أنَّه في قصائده يبدو مبالغًا في تقديره لنفسه والتعالي بها فوق البشر أجمعين، بينما في سلوكه السياسي كان شعبيًا، منافحًا عن الفقراء ضد الأرستقراطية.

بيد أنَّ هذه المقارنة التي قدمها طيمي، لا نوافقه علىٰ وصفها كتناقض في شخصية أمبادوقليس؛ إذ ليس من المستغرب

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 63.

(٢) قلنا من قبل إنَّ ادعاءه للألوهية في نصه الشعري، قابل لأن يُصرف معناه إلىٰ التعالي والتشبه بالألوهية لا غير.

(٣) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 66.

ولا مستبعدًا أن ينظر الشخصُ إلىٰ نفسه نظرة اعتبار وعلو علىٰ غيره، ثمَّ يكون في سلوكه منافحًا عن الضعفاء ضد الأقوياء الذين يستبدون بهم. هذا فضلًا عن أنَّنا ينبغي أن نحترس من بعض أحكام طيمي في حق أمبادوقليس؛ حيث إنَّه كان شديد العداء له[1].

وشخصية، كشخصية أمبادوقليس، لا بدَّ أن تثير قلقًا سياسيًا عند خصومها؛ لذا ليس مستغربًا أن تتآمر عليه الطبقة الأرستقراطية، وتستغل وجوده خارج أكراغاس، فتحكم عليه بالمنع من دخولها؛ فيذهب منفيًا إلىٰ البلوبونيز، حيث قضىٰ بقية حياته.

وإذا كان الرجل يقدم في تلك الصورة العجائبية علىٰ نحو استعلائي، حتىٰ رُفع -أو رفع نفسه- فوق الكائنات البشرية؛ فإنَّ في موته أيضًا نجد اشتغال مخيال الرواة لجعل وفاته مغايرة لوفيات البشر! إذ قيل بأنَّه لم يمت بل ارتقىٰ إلىٰ السماء، وقيل بأنَّه قفز إلىٰ بركان إتنا، وقيل بأنَّه مات غرقًا!

أما رواية موته غرقًا؛ فتُنسب إلىٰ طيلوجيس Télaugès بن فيثاغور!

وأما رواية القفز في فوهة البركان؛ فيوردها هيبوبوط، زاعمًا أنَّ أمبادوقليس رمىٰ بنفسه داخل بركان إتنا؛ «**ليؤكد أنَّه إله**»؛ وأنَّ

---

(١) يبدو أنَّه لم تكن بين طيمي وأمبادوقليس كيمياء متناغمة، والدليل علىٰ ذلك أنَّه نظم أبياتًا شعرية في هجائه.

انظر تلك الأبيات المروية عند اللايرسي:

Diogène Laerce,A,I.Vies,VIII, 67.

موته هذا تأكَّد لاحقًا عندما رمىٰ البركان حذاءه النحاسي![1].

وفي رواية **هيراقليد** نلقىٰ حديثًا عن الوفاة بطريقة العشاء الأخير؛ حيث يروي أنَّ أمبادوقليس توفي في البلوبونيز بعد عشاء مع جمع من أصدقائه وتلامذته، وقد كان من بينهم تلميذه الأثير **بوزانياس**. وبعد خلودهم للنوم استيقظوا في الصباح، فلم يجدوا أستاذهم، فسألوا الخدم، فقال أحدهم إنَّه سمع خلال الليل صوتًا هادرًا ينادي «أمبادوقليس!»، ثم أضاءت السماء، وصعد شعاع مضيء إلىٰ الأعالي!

وتقول الرواية بأنَّ **بوزانياس**، لم يصدق في البداية ما قاله الخادم؛ فاستمر هو وصحبه في البحث عن أستاذهم المختفي؛ لكنَّه بعد أيام أمرهم بالتوقف، قائلًا بأنَّ أمرًا غريبًا قد حدث، وينبغي علينا أن نذبح قربانًا لذكراه «**تمامًا كما يقدم القربان للآلهة**»[2]!

لكن **طيمي** يرفض كل هذه المرويات التي تخلع العجائبية علىٰ حدث وفاة فيلسوف أكراغاس، وقد حرص علىٰ إيراد رواية **هيراقليد**؛ وشَدَّدَ في نقدها فقرة تلو أخرىٰ، منتهيًا بالسخرية منه قائلًا: «**إنَّ هيراقليد كثيرًا ما يورد روايات بعيدة جدًا عن الحقيقة، إلىٰ درجة أنَّه قال بأنَّ رجلًا سقط من القمر!**»[3].

---

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 69.

(٢) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 68.

(٣) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 72.

وبدلًا من الرواية الهيراقليدية يقول طيمي، إنَّ أمبادوقليس «**ذهب إلىٰ البلوبونيز ولم يرجع منها؛ ولذا فوفاته غامضة، وليس له قبر**»[١].

لكن اللايرسي يورد حكاية أخرىٰ عن وفاته، تفيد بكل بساطة بأنَّه مات بسبب سقوطه عن مركبته؛ حيث ظلَّ مريضًا بسبب السقطة إلىٰ أن وافته المنية، وأنَّه «دفن في ميغارا Mégare»[٢].

وكما اختُلف في كيفية الوفاة، اختلف أيضًا في توقيتها؛ فأرسطو مثلًا يقول إنَّ أمبادوقليس كان في الستين من عمره، بيد أنَّ ثمة رواية تقول بأنَّه عَمَّرَ حتىٰ بلغ مئة وتسع سنوات! بينما يورد اللايرسي رواية أخرىٰ تفيد بأنَّ عمره يوم وفاته كان سبعًا وسبعين![٣].

ومن بين تلك المرويات التي وصفت مشهد الوفاة، تعد رواية الارتماء الإرادي لأمبادوقليس في لهيب بركان إتنا، الرواية الأكثر استحضارًا في الفكر المعاصر؛ حيث حرص عديد من الكتاب علىٰ استدعائها كفعلٍ رمزي مثقل بالدلالات، فجيل دولوز Gilles Deleuze، مثلًا، يصفه بـ«**الفعل الفريد والعظيم**»[٤].

---

(١) نص طيمي أورده اللايرسي:

Diogène Laerce,A,I.Vies,VIII, 71.

(٢) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 73.

(٣) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 73.

(٤) لعله من المناسب أنْ نذكر هنا أنَّ دولوز، الذي يصف انتحار أمبادوقليس بأنَّه فعل «فريد» و«عظيم»، هو أيضا أقدم علىٰ الانتحار.

والشاعر الألماني فريديريك هولدرلين Friedrich Hölderlin في مخطوطات قصيدته غير المكتملة المعنونة بـ«موت أمبادوقليس»، يقرظ هو أيضًا فعل انتحار فيلسوف أكراغاس، ممجدًا إقدامه علىٰ رمي نفسه في لهيب إتنا؛ قائلًا: «**لأنَّ الموت هو ما أريده، إنه حقي**»[١].

كما يعلق فيلسوف التحليل النفسي جاك لاكان علىٰ ارتماء أمبادوقليس في جوف إتنا، قائلًا: «**هكذا يترك في ذاكرة البشر إلىٰ الأبد، هذا الفعل الرمزي المعبر عن ذاته، كذات من أجل الموت**»[٢].

كما حرص غاستون باشلار علىٰ بلورة تحليل نفسي لحادثة ارتماء أمبادوقليس في بركان إتنا. وتولد عن هذا التحليل مصطلح «**عقدة أمبادوقليس**»؛ للدلالة علىٰ الانجذاب النفسي بين الإنسان والنار، وأنَّ الفناء في النار «**هو أكثر من تغير، إنه تجدد**»[٣].

ذاك في شأن النَّسب وموطن الميلاد وما قيل عن سيرته ولحظة وفاته، وكيفيات تلقي رواية ارتمائه في لهيب إتنا، في

---

(١) Hölderlin, Empédocle, troisième version, in Oeuvres, trad. fr. R. Rovini, Paris Gallimard, 1967, p. 573, cité par J.-C. Goddard, Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze et Maldimey, Paris, J. Vrin, "Moments philosophiques", 2008, p.14.

(٢) Jacques Lacan,écrits, Paris, Seuil, 1966, p. 320.

(٣) Gaston Bachelard, La Psychanalyse du feu, Chap. II "Feu & rêverie, le complexe d'Empédocle", Gallimard, Paris 1949. p. 31-40,

القراءات الفلسفية والسيكولوجية المعاصرة. أما عن تكوينه الفكري؛ فإن أمبادوقليس يُقَدَّمُ في الكتاب التاسع من «**تواريخ**» طيمي Timée بوصفه تلميذًا لفيثاغور، وأنَّه طُرد من المدرسة لأنَّه سرق أفكار معلِّمه! وعند نيانث إشارة إلىٰ أنَّه إلىٰ «**زمن فيلولاوس وأمبادوقليس كان الفيثاغوريون يقبلون الجمهور في حلقاتهم الحوارية، ولكن لما قام أمبادوقليس بتضمين أفكارهم في قصائده؛ وضعوا قانونًا يمنع من أن يذيعوا آراءهم علىٰ أيِّ شاعر**»[1].

وهذه الدعوىٰ تُلصق أيضًا في الكتابات السِّيرية والدوكسوغرافية القديمة بأفلاطون؛ حيث نجد عند طيمي Timée، وكذا عند نيانث Néanthe، إشارة صريحة إلىٰ أنَّ الفيثاغوريين طردوا الفيلسوف الأثيني من حلقتهم؛ لأنهم اكتشفوا أنَّه هو أيضًا ينحل آراءهم وأفكارهم لنفسه!

وإذا نحن تجاهلنا دعوىٰ النحل، وأخذنا بما يستفاد من تلك المرويات، أي تتلمذ أمبادوقليس علىٰ الفيثاغوريين؛ فإنَّه لا بدَّ من القول أيضًا إنَّ الوصل بين فيلسوفنا وحلقات التدريس الفيثاغورية، ليس محلَّ إيضاح؛ إذ يعقب ديوجين اللايرسي علىٰ نيانث بكونه لم يعين من هم الأساتذة الفيثاغوريون الذين تتلمذ عليهم أمبادوقليس.

لكن إذا كان نيانث لم يفصح عن أسماء المعلمين

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 54.

الفيثاغوريين؛ فإنَّ غيره من الدوكسوغرافيين وكتَّاب السِّير أفصحوا؛ فمتن **السودا** Suidas مثلًا، يورد رواية تفيد بأنَّ أمبادوقليس تتلمذ علىٰ طيلوجيس Télaugès بن فيثاغور! وهي الرواية ذاتها التي نجدها عند أوسيب Eusèbe[1]. صحيح أنَّ هذه المصادر الذاكرة لهذه المرويات مصادر ثوان، تفتقر إلىٰ الوثاقة والصدقية؛ لكن إذا جاز الشك في وثاقتها، فإنَّ ذلك لا يشكك في صلة تعرف فيلسوف أكراغاس علىٰ الفلسفة الفيثاغورية؛ حيث لا نشكُ في احتمال التقاء أمبادوقليس بفيثاغوريي زمنه، والإنصات إلىٰ تعاليمهم، بل إنَّ هذا نراه أمرًا محتملًا جدًّا بفعل التزامن (القرن الخامس قبل الميلاد)، وكذا بفعل شيوع الفكر الفيثاغوري في جغرافية ثبت تنقل أمبادوقليس بين ربوعها.

هذا فضلًا عن أنَّنا نجد في فلسفته بعضًا من ملامح الفيثاغورية؛ ففكرة التناسخ، مثلًا، حاضرة عنده بتعابير مشابهة تمامًا للمأثور الفيثاغوري؛ حيث إذا كان فيثاغور تكلَّم عن صيرورة تناسخه بانتقاله «من أيثاليدس Aithalides وهيرموتيموس Hermotimos وبيروس Pyrros!»[2]؛ فإنَّ أمبادوقليس قال هو أيضًا بصيرورته التناسخية، حيث ينقل اللايرسي وهيبوليت قوله بأنَّه

(١) Eusèbe, Préparation évangélique, X, XIV, 15.

(٢) رواية تناسخ فيثاغور ذكرها فورفوريوس، وكذا هيراقليد. انظر كتابنا:
الطيب بوعزة، فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٤، ص٨٦.

كان من قبل «شابًا وفتاة وغصنًا مزهرًا، وطائرًا، وسمكة»[١].

وإذا لم يكن ثمة ما يلفت الانتباه في أن يخبرنا أمبادوقليس بما هو بدهي، بقوله إنَّه كان من قبل «شابًا»! فإنَّ في بقية مقوله ما يدهش؛ حيث جعل حركة انتقال النفس في عملية التناسخ تشمل مختلف أجناس الكائنات نباتًا وطيرًا وسمكًا، فضلًا عن التحول الجنسي من ذكر إلىٰ أنثىٰ! وهذا ما نلحظه أيضًا في الشذرة (ب ١٢٧) التي يرويها إليان مفسرًا إياها بأنَّ أمبادوقليس تحدث عن مراتب تفاضلية للتناسخ؛ فقال بأنَّ «**أنبل صورة يمكن أن تحل فيها النفس هي صورة الإنسان، وأنبل صورة حيوانية يمكن أن تحل فيها هي الأسد، وأما النبات؛ فأفضله هو الرند**»[٢].

لكن رغم ملامح القرابة مع الفيثاغورية؛ فإنَّ القول بأنَّه فيثاغوري نراه قولًا غير دقيق، بل يسهم في غبش فرادة فلسفته. كما لا نقبل مقالة نيانث وطيمي، التي تتهم أمبادوقليس بسرقة أفكار الفيثاغوريين. أجل ثمة تقارب ملحوظ في بعض الفِكَرِ، لكن في مقابل ذلك ثمة أصالة بادية بوضوح في الآراء الأمبادوقليسية، تمنع إطلاق ذلك الحكم الشائه؛ **بل لن نبالغ لو قلنا إنَّ ملامح التأثير الفيثاغوري في الفلسفة الأفلاطونية أكثر من ملامح التأثير في فلسفة أمبادوقليس.**

---

(١) B117. Diogenes Laertius, Lives of the Philosophers 8. 77. et Hippolyte,Ré futation de toutes les hérésies, I, 3.

(٢) Aelian, Natural History 12. 7.

وبالإضافة إلىٰ الصلة بالفيثاغورية، قيل بأنَّ فيلسوف أكراغاس تتلمذ علىٰ برمنيد. وحتىٰ إذا لم تصح هذه الرواية؛ فإنَّ المقارنة بين قصيدة هذا الأخير وقصيدة أمبادوقليس تؤكد أنَّ بينهما تشابهًا ملحوظًا في التقديم، الذي يبدأ بدعاء الآلهة وطلب وحيها، فضلًا عن التشابه في بعض التفاصيل المبثوثة بين ثنايا المتن؛ كقوله في البيت الشعري المروي عند فيلون «**من اللاوجود لا يمكن يومًا أن يتولد شيء، وأنَّ الموجود يؤول إلىٰ الفناء، هو قول لا يعني شيئًا**»[١]؛ إذ نرىٰ هذا المقول شديد الشبه بمنطوق الشذرة الثامنة لبرمنيد!

وهذا المعنىٰ يتكرر أيضا في الشذرة (ب١١) المروية عند بلوتارك، حيث يقول أمبادوقليس: «**ما أحمقهم! . . . وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يظهر إلىٰ الوجود، وأن الموجود يفنىٰ تماما**»[٢]، وهو المعنىٰ ذاته الذي تفصح عنه الشذرة

---

(١) هذا البيت الشعري يورد منسوبًا إلىٰ أمبادوقليس عند فيلون في متن «أزلية العالم»:
Philon, De l'Eternité du monde, 2, p3.

كما يورد في الكتاب المنحول إلىٰ أرسطو «ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، انظر:
Pseudo-Aristote, Milissos, Xénophane, Gorgias, II, 6.

(٢) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٦٦. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران:

McKirahan. Presocratics Reader,ibid. p81.

B11) Fools. For their thoughts are not far-reaching those who expect that there comes to be what previously was not, or that anything perishes and is completely destroyed.

(Plutarch, Against Colotes 1113C).

(ب١٢) المروية في «المنحول إلىٰ أرسطو»[١] بألفاظ جد مقاربة للنص المروي من قبل فيلون.

كما أن نفيه لوجود الفراغ[٢] في القول المروي من قِبَلِ أيتيوس (الشذرة ب ١٣)، وكذا في الشذرة (ب١٤) المروية في المنحول الىٰ أرسطو[٣]، مقارب للموقف الفلسفي الإيلي.

وكل هذا يؤكد بلا شك أن أمبادوقليس كان علىٰ معرفة بالفلسفة الإيلية.

لكن إذا كان ذاك ما قاله الدوكسوغرافيون وكتَّاب السِّير عن تكوينه الفكري، وصلته بالسابقين والمزامنين له من الفلاسفة؛ فماذا قال أمبادوقليس عن نفسه؟

لا نجد في المتبقي من شذراته تصريحًا عن تمدرسه الفلسفي؛ لكن ثمة إشارة غير مفصحة، تفيد إعجابه بسلفه، وذلك في الشذرة رقم (١٢٩) -بترقيم هيرمان ديلز-؛ حيث يقول: «**من بينهم رجل خارق بعلمه. عبقري استوعب كنزًا من معارف من كل لون**». وقد روىٰ هذه الشذرة ثلاثة من دوكسوغرافي القرن الثالث الميلادي، هم: فورفوريوس، وجامبليك، وديوجين اللايرسي، و«**لم يشر أيٌّ من هؤلاء الثلاثة إلىٰ مصدر الشذرة هل هي من قصيدة التطهيرات أم من قصيدة الطبيعة**». أما عن المصدر الوسيط الذي استقوها منه؛

(١) Aristotle], Melissus, Xenophanes, Gorgias 2 975 b1-4.

(٢) Aétius, opinions, I,XVIII, 2.

(٣) Aristotle], *Melissus*, Xenophanes, Gorgias 2 976 b23.

فيحتمل جدًا أن فورفوريوس وجامبليك اعتمدا علىٰ نيكوماخ الجرشي Nicomaque de Gérasa[1]، أما ديوجين اللايرسي؛ فهو يعلن صراحة بأنَّه استمد الشذرة من كتاب **التواريخ** لطيمي Timée de Tauroménium.

وبما أنَّه ليس في الشذرة تحديد لتلك الشخصية؛ فقد اختلف المتأولون والشراح في تعيينها، حيث قال البعض بأنَّ المقصود هو فيثاغور، بينما يرىٰ شراح آخرون بأنَّ المقصود هو برمنيد.

بيد أنَّنا نرىٰ جواز الأخذ بالرأيين معًا، علىٰ اختلافهما في تعيين هوية هذا الرجل الذي يقرظه أمبادوقليس بذاك التعبير المفرط في الإعجاب؛ حيث يفيدان ما نبتغيه، أي وصل علاقته بالمدرستين معًا، أي الفيثاغورية والإيلية. إذ بالفعل ثمة قرابة معرفية بينه وبين تينك المدرستين الفلسفيتين؛ مما يسوغ اختلاف الشراح في تعيين اسم ذاك «الرجل الخارق» حسب التعبير الأمبادوقليسي!

لكنَّنا إذا تتبعنا بقية الفقرة التي «ينقلها» فورفوريوس؛ سنقول بأنَّ الظن الراجح هو أنَّ المقصود هو فيثاغور تحديدًا، حيث يتحدث فيها أمبادوقليس عن فكرة التناسخ[2].

---

(١) نرجح هذا الاحتمال بناء علىٰ بحث:

Macris Constantinos, Skarsouli Pénélope, "La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τις du fragment 129 d'Empédocle"., Revue de métaphysique et de morale 3/2012 (N° 75) , p. p. 357-377.

(٢) انظر: فورفوريوس في الشذرة رقم ١٢٩:

Porphyre, 129,Vie pythagorique, 30.

غير أنَّه حتىٰ لو استثنينا برمنيد من هذه الإشارة الوجيزة المتكتمة؛ فإنَّنا لا نعدم مرتكزات دوكسوغرافية يمكن التأسيس عليها للوصل بين أمبادوقليس والفلسفة الإيلية. إذ لنا لإسناد هذا الوصل، تصريح ثيوفراسطوس القائل بأنَّ فيلسوف أكراغاس تتلمذ علىٰ برمنيد، و«**قلَّده في قصائده**»[١] وهي العلاقة ذاتها التي يشير إليها أيضًا أحد أهم كتَّاب السِّير المتأخرين، أي فورفوريوس Porphyre[٢]. كما يذهب ألسيدامس Alcidamas إلىٰ القول بأنَّ «**زينون وأمبادوقليس كانا في الفترة ذاتها تلميذين لبرمنيد**»، **وأنَّه بعد ذلك اتصل بـ** «**أنكساغور وفيثاغور**»[٣]. بمعنىٰ أنَّ تتلمذ أمبادوقليس علىٰ برمنيد سبق تتلمذه علىٰ فيثاغور. وعند هيرميب إشارة تجعله تلميذًا لكزينوفان لا لبرمنيد، حيث يقول بأنَّه التقىٰ به وتعلَّم علىٰ يده «قبل أن يتعرف علىٰ الفيثاغوريين»[٤].

لكن فيلسوفًا قديرًا مثل الشارح سمبليقيوس يرىٰ أمبادوقليس فيلسوفًا فيثاغوريًا أكثر منه إيليًا. وهو حكم صائب من حيثية تحديد استمرارية الفكرة الفلسفية السابقة في فلسفة أمبادوقليس، غير أنَّنا نرىٰ أن البحث في ضبط وشائج الأفكار لا ينبغي أن يقتصر علىٰ إبصار علاقة الاستمرار فقط؛ بل إبصار التقابل والمباينة أيضًا، حيث نرىٰ أنَّ مقدار التأثير الذي تركته الفلسفة الإيلية في

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, VIII, 55.

(٢) Suidas, Lexique, Empé docle

(٣) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 56.

(٤) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII,56.

أمبادوقليس ليس بالقليل؛ إذ نرىٰ فضل الإيلية في كثير من أفكاره، حتىٰ تلك التي خالفها بها، كما سنوضح لاحقًا!

والمستفاد من هذا التباين في تحديد السلف الفكري الذي تتلمذ عليه فيلسوف أكراغاس، هو وجوب انشغالنا ببحث العلاقة بين الفكر الأمبادوقليسي والفكر الفلسفي السابق عليه، الذي تتكرر الإشارة في الدوكسوغرافيا إلىٰ وجود تلمذة مباشرة علىٰ مؤسسيه ودعاته. ومن ثمَّ؛ وجب بحث العلاقة الفكرية بين أمبادوقليس والفلسفتين الفيثاغورية والبرمنيدية علىٰ وجه التخصيص.

كما يمكن أن نجد في فكره الفلسفي بعض الآثار الشرقية، فهل نعلِّل ذلك بتلك المرويات التي تقول بأنَّه سافر إلىٰ الشرق، وزار مصر؟ أو نذهب بعيدًا فنقول مع المؤرخ العربي **القفطي** بأنَّ أمبادوقليس التقىٰ بلقمان الحكيم، وتلقىٰ الحكمة عنه؟!

إذا صرفنا النظر عن زعم القفطي بحصول اللُّقْيَا بين أمبادوقليس ولقمان؛ لأنَّه زعم لا أساس له؛ وإذا قصرنا النظر عن تواصله مع الشرق؛ فيصح أن نقول بأنَّه علىٰ الرغم من عدم وجود مأثور دوكسوغرافي يؤكد تلك الرحلة الشرقية؛ فليس ثمة مانع من الحديث عن رحلة في الاتجاه المعاكس؛ فنقول بارتحال الفكر الشرقي -قبل وخلال زمن أمبادوقليس- إلىٰ اليونان وتداوله بين أهل الفكر.

هذا علىٰ مستوىٰ تعيين مصادر التكوين الفكري لأمبادوقليس، فماذا عن مكتوباته؟

- ٢ -

في شذرات أمبادوقليس

رغم أنَّ أمبادوقليس كان أقل ذكرًا وإيرادًا في المتون الفلسفية للقرن الرابع قبل الميلاد، أي لحظة بدء دراسة الفلسفة ما قبل السقراطية في الكتابات الأفلاطونية والأرسطية[١]؛ فإنَّه تبقىٰ من مكتوباته في النصوص الدوكسوغرافية، مقدار مهم، جمع منه هيرمان ديلز مئة وخمسين شذرة تقارب في توزيعها النظمي أربع مئة وستة وسبعين بيتًا شعريًا. كما كان للبحث الفلسفي المعاصر حظٌ فريد مع المتن الأمبادوقليسي؛ إذ في عام ١٩٩٠ تم اكتشاف شذرات أخرىٰ، من قِبَلِ الباحث البلجيكي ألان مارتان Alain Martin، بعد اشتغالٍ دام حوالي أربع سنوات علىٰ مخطوطات كانت قد اكتشفت في مصر، ونقلت عام ١٩٠٥ إلىٰ المكتبة الوطنية الجامعية لستراسبورغ؛ حيث بقيت هناك أزيد من ثمانين عامًا مجهولة

(١) لم يذكر أفلاطون أمبادوقليس بالاسم سوىٰ مرتين اثنتين؛ واحدة في متن مينون (Meno, 72C8)، وأخرىٰ في متن ثياتيتوس (Theaetetus ,152E3-4). لكن ثمة مواضع متفرقة في المتن الأفلاطوني فيها استحضار لأفكار أمبادوقليسية، دون إيراد الفيلسوف باسمه. بينما نسجل أنَّ ثمة حضورًا لاسم أمبادوقليس في المتن الأرسطي أكبر مما حضر به في المتن الأفلاطوني.

المؤلف. وتحتوي تلك المخطوطات علىٰ أربعة وسبعين بيتًا شعريًا؛ أكد مارتان نسبتها إلىٰ فيلسوف أكراغاس.

لكننا إذا قسنا هذا المتبقي بما يقوله ديوجين اللايرسي عن قصيدتيه (**في الطبيعة، والتطهيرات**)؛ حيث أشار إلىٰ أنهما كانتا بخمسة آلاف سطر، أو بما قاله سويداس من أنَّ كتاب الطبيعة كان بألفي بيت من الشعر[١]؛ فإنَّ هذا الذي بين أيدينا اليوم نزر قليل بالنظر إلىٰ مقدار الضائع، الأمر الذي يلزمنا باحتراس التأويل والوعي بمحدودية القراءة التي تبتغي التركيب النسقي، المستجمع للخطوط النظرية للفلسفة الأمبادوقليسية، والواصل بين مختلف مستوياتها.

ومما يزيد في استعصاء تحديد دلالة الفكر الأمبادوقليسي أنَّ أسلوبه مثقل بمسحة جمالية شعرية، ومكثر في توسل المجاز والرمز ولغة الإيحاء. ولعل ذلك ما جعل أرسطو في متنه المعنون بـ«**السوفسطائي**» Le Sophiste، يقول: «**إنَّ أمبادوقليس هو مخترع الخطابة، وزينون مخترع الجدل**»[٢]. حيث إنَّ إرجاع اختراع الخطابة إليه، يفيد ما قلناه؛ أي امتلاكه لناصية القول، واقتدراه علىٰ نظم ملفوظاته. وهي الإشارة ذاتها التي نجدها عند ساطيروس عندما وصف أمبادوقليس بأنَّه كان متميزًا جدًّا في فني «**الطب**

(١) Suidas, Lexique, Empédocle, cité in les écoles présocratiques, II, p134.

(٢) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 57.

والخطابة»[1]. كما يقرظه في كتابه «**عن الشعراء**» Sur les poètes، حيث صاغ حكمًا نقديًا جماليًا علىٰ أسلوب فيلسوف أكراغاس واصفًا إياه بأنَّه «**كان بارعًا جدًّا في التعبير، ممتلكًا لناصية القول المجازي وقادرًا علىٰ استعمال كل أشكال فن الشعر**»[2].

وقد عُدَّ أمبادوقليس أبرع فلاسفة ما قبل سقراط في قرظ الشعر. ولعل هذا ما جعل أرسطو يستشعر الحاجة إلىٰ تمييزه عن أكبر شعراء الإغريق، أي: هوميروس، بقوله: «**ليس ثمة تشابه بين هوميروس وأمبادوقليس، باستثناء نظم الشعر. فالأول هو بحق شاعر، بينما الثاني فيلسوف أكثر منه شاعرًا**»[3].

والظنُّ عندنا أنَّ أرسطو ما كان ليحرص علىٰ وضع هذا التمييز لولا علو وطغيان شاعرية القول الأمبادوقليسي. وهو العلو الذي سيجعل الكاتب والخطيب الروماني لاكطانس Lactance (حوالي ٢٥٠-٣٢٥م) يقول عنه بتعبير ملتبس: «**لا ندري أين نصنف أمبادوقليس هل مع الشعراء أم مع الفلاسفة؟**»[4]**!**

لكن لمَ نركز علىٰ إبراز المرتبة الشاعرية لأمبادوقليس في مبتدأ حديثنا عن شذراته؟

ليس القصد من هذا التركيز هو توكيد قيمته كشاعر؛ بل للأمر

(١) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 58.

(٢) Diogè ne Laerce, A, I. Vies, VIII, 57.

(٣) Aristote, Poé tique, I447b 17.

(٤) Lactance Firmianus, Institutions divines, II, XII, 4.

تعلق بالمقصد الرئيس من تأريخنا هذا، أي بحث الفكرة الفلسفية؛ حيث ثمة استلزام منهجي يتحصل من هذا التوكيد علىٰ شاعرية أمبادوقليس، وهو وجوب التعامل مع شذراته بقراءة تتجاوز المعنىٰ الحرفي للملفوظات، إلىٰ بحث أبعادها المتوارية خلف تلافيف المجاز؛ قصد تحصيل المعنىٰ الفلسفي.

والحذر في الضبط المنهجي لكيفية قراءة الشذرة الأمبادوقليسية هو ما نجد أرسطو يشير إليه ضمنيًا عندما توقف في متن «**الآثار العلوية**» Météorologie عند عبارة أمبادوقليس: «**إنَّ البحر هو عرق الأرض**»؛ حيث أشار أرسطو إلىٰ أنَّ العبارة «**مجاز**»[1]، ولا ينبغي أخذها بمنطوقها الحرفي.

هذا عن أسلوب أمبادوقليس، أما عن تأليفه؛ فسبق أن قلنا بأنَّه يُنسب إليه كتابان أو قصيدتان هما «**في الطبيعة**» و«**التطهيرات**»:

أما الكتاب الأول؛ فهو متنه الفلسفي الرئيس الموجَّه إلىٰ الخاصة. بينما يبدو الكتاب الثاني أقرب إلىٰ التداول العام. ويمكن أن نعزز هذا الظن بالكاتب اليوناني/المصري أثيني Athénée الذي نقل، في متنه «**مأدبة الحكماء**» Deipnosophistaí[2]، عن ديسيارك القول بأنَّ أبيات كتاب «**التطهيرات**» لأمبادوقليس كانت تنشد في

(١) ARISTOTE, Météorologiques, B3, 357a 24-28.

(٢) ترجمت لفظ ديبنوسوفيسطاي Deipnosophistaí بمأدبة الحكماء ولم أترجمه ترجمة حرفية («مأدبة السوفسطائيين»)؛ وذلك لأنَّ المقصود في المتن الحكماء والفلاسفة لا السوفسطائيون.

الأولمب من قبل المنشد كليومين Cléomène.

كما ينسب إليه كتابٌ في الطب كتبه نثرًا لا شعرًا.

وإذا قارنَّا بين محتوىٰ الشذرات المتبقية من قصيدتيه «**في الطبيعة**» و«**التطهيرات**»؛ سنلحظ بينهما اختلافًا منهجيًا. فالقصيدة الأولىٰ، التي أهداها إلىٰ تلميذه بوزانياس، يقدِّم فيها رؤيته الفلسفية إلىٰ العالم بدءًا من تحديد الأصول وتشكل الكوسموس. أي إنَّنا إذا أردنا استعمال التمييز الاصطلاحي الأرسطي، سنقول إنَّ قصيدة «**الطبيعة**» تقدم لنا الفلسفة النظرية؛ بينما القصيدة الثانية، أي «**التطهيرات**»، تقدِّم لنا الفلسفة العملية/الأخلاقية.

وإذا كان مفتتح القصيدة الأولىٰ (**في الطبيعة**) يبدأ تصريحًا بنوعية المرسل إليه، أي «**بوزانياس بن الحكيم أنخيطس** Anchitès»، الذي يرمز إلىٰ المتفلسف؛ فإنَّ القصيدة الثانية مغفلة من هذا التخصيص، مما يؤكِّد ما قلناه سابقًا أي إنها كانت نصًّا قابلًا لأنْ يتلقاه العموم ويتداولوه. وقد فعلوا؛ حيث اتخذوا منه أنشودة في الألعاب الأولمبية، وفق ما أشرنا إليه من قبل عند إيرادنا لرواية ديسيارك. وقد عالج أمبادوقليس في قصيدته هذه مختلف أبعاد الحياة الإنسانية (الدين، وطقس القرابين، والتغذية، والجنس ...). بينما يستفاد مما تبقىٰ من قصيدة «**الطبيعة**» أنها كانت معالجة للمسائل الفلسفية النظرية.

وهذا التباين بين النصين لا يفيد تباينًا موضوعاتيًا فقط؛ بل ثمة تباين أيضًا علىٰ مستوىٰ المعالجة وكذا علىٰ مستوىٰ بعض

المواقف الفكرية؛ الأمر الذي جعل المؤرخين يختلفون في تعليل سبب الاختلاف وكيفية التعامل معه، وحاصل ذلك أنَّ بعض الشراح والمتأولين يذهب إلىٰ القول بأنَّ تباين القصيدتين دليل علىٰ حصول تطور في فكر أمبادوقليس؛ مما يستوجب نسبة تينك القصيدتين إلىٰ مرحلتين زمنيتين مختلفتين، بينما نادىٰ بعض آخر بسلوك مسلك التأويل للجمع والتوفيق بينهما علىٰ نحوٍ يرفع الاختلاف والتباين.

الفصل الثاني

فلسفة أمبادوقليس

- ١ -

نظرية الجذور[١] الأولية أو «الأسطقساط»

يقول أمبادوقليس في الشذرة (ب٦):

«لتعلم أولا الجذور الأربعة لكل الأشياء: زيوس المنير، وهيرا واهبة الحياة، وإيدونيس Aidoneus، ونيستيز التي دموعها نبع الحياة للمخلوقات»[٢].

علىٰ المستوىٰ المنهجي، انتهج أمبادوقليس في تفسيره للوجود طريقة التفلسف الملطي/الأيوني؛ حيث اعتنىٰ في بناء رؤيته إلىٰ العالم بسؤال المبدأ/الأصل. غير -أنَّه كما بَيَّنا سابقا- لم يذهب مذهب الملطيين والأيونيين في تعيين عنصر واحد؛ حيث إذا كان طاليس اختزل مبدأ العالم في الماء، وإذا كان أنكسيمنس أَصَّلَهُ بالهواء، وإذا كان هيراقليط أشار إلىٰ قيمة مبدأ النار؛ فإنَّ

(١) استعمل أمبادوقليس لفظ الجذور Rhizomata، ولم يستعمل لفظ الأسطقساط Stoicheion، الذي سيستعمل لاحقًا للدلالة علىٰ الجذر.

(٢) (B6) "Hear first the four roots of all things:shining Zeus and life-bringing Hera and Aidoneus and Nestis, who with her tears gives moisture to the source of mortals." (Aëtius 1.3.20).

أمبادوقليس بعقليته النازعة نحو التركيب، لم ير أيَّ تناف بين تلك الأصول الأولية، حتىٰ يكون أخذ أحدها يلزم عنه استبعاد الآخر، كما لم ير لأيٍّ واحد منها بإفراده وأحاديته الكفاية التفسيرية؛ بل قال بتكامل تلك الأصول وضرورة تضافرها لتأسيس التفسير الأنطولوجي الصحيح؛ فاستجمع مختلف تلك العناصر التي انتهت إليها الفلسفات الأيونية، ثم زاد عليها أسطقس التراب.

يقول أرسطو متحدثًا عن أمبادوقليس: **لم يكتف بتلك العناصر الثلاثة؛ بل «أضاف إليها عنصر التراب»**[1]؛ فاستوت له نظرية الأسطقساط الأربعة الدالة علىٰ الجذور الأولية التي يتكون منها الكوسموس. ويقول الشهرستاني في الوجيز الذي خصصه لأمبادوقليس في كتاب «الملل والنحل»: «ومما نقل عن أنبذقلس أنه قال: العالم مركب من الأسطقسات الأربعة، فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها[2]، وأن الأشياء كامنة بعضها في بعض»[3]. وفي هذا يشير أرسطو في متن «**الميتافيزيقا**» إلىٰ ريادة أمبادوقليس قائلًا بأنَّه «**أول من قال بعناصر**[4]

(١) Aristote, Métaphysique, A, III, 984, a8.

(٢) ثمة إيراد عند الدوكسوغرافي أيتيوس يفيد بأن الأسقطساط ليست ابتدائية، بل ثمة عناصر أبسط تكونت بها، وسنشير إلىٰ ذلك بعد حين.

(٣) الشهرستاني، م س، ص٣٨٣.

(٤) ينبغي أن ننوه هنا إلىٰ أنَّ لفظ العناصر ليس له وجود في المتن الأمبادوقليسي؛ بل الموجود هو لفظ «الجذور» فقط. أما الدلالة علىٰ الجذر الأمبادوقليسي بلفظ =

أربعة»[1]. أي إنَّه كان أول من عدَّد العناصر الأسطقساطية.

وقد أشرنا في تقديم المبحث إلىٰ أنَّ أمبادوقليس لم يكتف بتعيين الأصول الأولية للكون؛ بل اهتم أيضًا بتحديد العلة الفاعلة. حيث قال بوجود علة ثنائية هي المحبة والشقاق[2]. وبهذه العلة وصف عملية تكون الكوسموس، كلحظة تالية لمرحلة الوحدة التي يجسدها السفايروس[3].

وبهذا الإيجاز تستوي أمامنا البنية المفاهيمية التي تقوم عليها الرؤية الأمبادوقليسية إلىٰ العالم. لكن هذه البنية تخترقها إشكالات عديدة يؤسسها النقص الشذري من جهة، كما يؤسسها من جهة ثانية، اختلاف الشروح والتأويلات التي تلقتها الفلسفة الأمبادوقليسية منذ الزمن الأرسطي.

ومطلبنا فيما يتلو من فقرات هو محاولة إيضاح مكونات تلك

= العنصر؛ فهو تسمية حاصلة من التأويل الأرسطي. وتلك تسمية لا نراها دقيقة؛ لأنها صارت بفعل شيوع التحديد الأرسطي ذات مدلول مادي قد يخدش معنىٰ المبدأ/ الأصل عند أمبادوقليس، خاصة وأنَّه قدَّم تلك الجذور بدلالة لاهوتية كما سنبيِّن في هذا المبحث؛ ولذا فعندما نستعمل لفظ العنصر والأسطقس للدلالة علىٰ الجذور الأمبادوقليسية، فذلك ليس سوىٰ انسياق أملاه تداول ذلك التعبير وشيوعه.

(١) Aristote, Métaphysique, A, IV, 985, a21.

(٢) خالفنا الترجمة العربية القديمة حيث استعمل ابن رشد لترجمة مبدأ الفاعلية عند أمبادوقليس لفظتي «المحبة والعداوة».

انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م س، ص ٥٧.

(٣) الدلالة اللغوية للسفايروس تستبطن أيضًا رمزية الدائرة وقدسيتها كشكلٍ كامل.

البنية المفاهيمية، وكشف العلاقات الناظمة بينها. والحال أنَّ هذا الإيضاح ليس مطلبًا سهل المنال؛ ذلك لأنَّ أمبادوقليس لم يحدد في أيٍّ من شذراته المتبقية دلالة تلك الأصول الأولية الأربعة، ولا دلالة تلك العلَّة المزدوجة؛ إنما قدَّم توصيفات ونعوتًا قد تزيد في استشكال الدلالة لا إضاءتها.

أما فيما يخص الجذور/الأسطقساط؛ فثمة شذرات عديدة نرىٰ وجوب التوقف للتأمل فيها والاستمداد منها:

- في الشذرتين (ب١٧) و(ب١٨) يقدم أمبادوقليس تلك «العناصر» أو «الجذور» الأولية بلغة «أسطقساطية»؛ حيث ينعتها بـ «**النار**» و«**الماء**» و«**التراب**» و«**الهواء**».

وقد سلف أن نبهنا إلىٰ أنَّ فيلسوف أكراغاس لم يستعمل لفظ العنصر؛ بل لفظ الجذر. كما ينبغي التنويه أيضا إلىٰ أنَّ الشذرة الأمبادوقليسية لا تكتفي بتوصيف أسطقساطي لتلك الجذور؛ بل تتجاوز بها المرتبة الدلالية للأسطقس إلىٰ المرتبة الثيولوجية، حيث تجعل منها آلهة.

- ودليل ذلك بَيِّنٌ في منطوق الشذرات (ب٦)[١]، و(ب٩٦)[٢]، و(ب٩٨)[٣]؛ حيث نجد أمبادوقليس يسمي تلك الجذور الأولية بأسماء لاهوتية (**زيوس** zεύς، هيرا، إيدونيس، نيستيز).

---

(١) Aëtius, Opinions, 1.3.20; Sextus Empiricus, Contre les matématitciens، X, 315.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 300.21-24.

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 32.6-10.

وبتتبع المواصفات التي ترد في المتن؛ نلاحظ أنَّ الجذور الأربعة توصف بوسم الخلود، فهي غير محدثة ولا داثرة، أي لا تطالها جدلية الكون والفساد. وخلافًا للمنظور الفلسفي الملطي، لم ير فيلسوف أكراغاس تلك الأصول صائرة بل ثابتة. فإذا كان الماء يتحول ترابًا وهواء ونارًا حسب اعتقاد طاليس؛ فالماء -وكذا باقي الأسطقساط- حسب أمبادوقليس، ثابت لا يتحول ولا يتغير؛ بل التغيير الوحيد الذي يطال الأسطقس هو تغيير كمّي لا كيفي[1]، أي إنَّ كميته هي التي تزداد في الشيء أو تنقص، أما التحول النوعي الذي يجعل الماء نارًا أو ترابًا؛ فلا وجود له في فلسفة الطبيعة الأمبادوقليسية. يقول الشهرستاني في«الملل»: «وأبطل الكون، والاستحالة، والنمو، وقال: الهواء لا يستحيل نارا، ولا الماء هواء، ولكن ذلك بتكاثف وتخلخل، وبكمون وظهور، وتركب وتحلل، وإنما التركب في المركبات بالمحبة يكون، والتحلل في المتحللات بالغلبة يكون»[2].

ويذهب الدوكسوغرافي أيتيوس إلىٰ جمع أمبادوقليس

---

(١) انظر نسبة التغير الكمي لأسطقساط أمبادوقليس عند أرسطو في:

Aristote, Métaphysique, A, III, 984, a8.

وعند الشارح سمبليقيوس في:

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 21.

وعند الدوكسوغرافي أيتيوس في:

Aétius, opinions, I,XXIV, 2.

(٢) الشهرستاني، م س، ص ٣٨٣.

بأنكساغور وديموقريط وأبيقور، قائلًا بأنَّ هؤلاء و«**كل من يتصور تكوين العالم باجتماع عناصر صغيرة جدًا**»[١]، يلجؤون إلىٰ عمليتي الاتصال والانفصال، لتفسير تكوين الأشياء وانحلالها، ولا يلجؤون إلىٰ نظرية الكون والفساد؛ لأنَّ ذلك التكوين -يقول أيتيوس- لا ينتج عن تغير نوعي؛ بل عن تراكمٍ كمّي.

ويمكن أن نشرح الموقف الأمبادوقليسي بكونه توكيدًا علىٰ ثبات الجذور (الأسطقساط)، بنفي التحول النوعي عنها، أي ثبات كيفياتها؛ حيث لكل جذر كيفية مخصوصة به لا تتحول. فكيفية النار هي الحرارة، وكيفية التراب هي اليبوسة، وكيفية الماء هي الرطوبة، وكيفية الهواء هي البرودة. أي إنَّه كما قال بعدم تحول الجذور (الأسطقساط)، قال أيضًا بعدم تغير كيفياتها.

هذا هو التصور الذي نميل إلىٰ القول به في تأويل ماهية الجذر الأولي (أو الأسطقس)[٢] وأنواعه وكيفياتها من منظور الفلسفة الأمبادوقليسية؛ لكن يبقىٰ أمر آخر، لا بدَّ من تدقيق النظر فيه، وهو مسألة الأولوية. حيث إنَّ القول بأنَّ الأسطقس هو العنصر الأولي للتكوين الأنطولوجي، يحتاج إلىٰ استدراك؛ ذلك لأنَّ أمبادوقليس -حسب الوارد عند أيتيوس[٣]- يقول بأولوية

(١) Aétius, opinions, I, XXIV, 2.

(٢) نستعمل الأسطقس كمرادف؛ لأنَّه التعبير الأكثر شيوعًا. أما المعجم الأمبادوقليسي؛ فيصطلح علىٰ تلك المبادئ الأربعة بلفظ الجذور كما سبق أن نوهنا.

(٣) Aétius, opinions, I, XIII, I.

أخرىٰ قبل الأسطقس، هي البذور الابتدائية التي تشكلت منها تلك الأسطقساط (الجذور) ذاتها. أي إنَّه يتحدث عن وجود أصول أولية صغيرة جدا، هي التي كونت بفعل اجتماعها الأسطقساط الأربعة. وفي هذا يقرب أيتيوس بين كزينوقراط وأمبادوقليس[١]. غير أنَّ تحديد ماهية تلك البذور وكيفية تكوينها للأسطقس أمر ليس لنا عنه أي سند شذري يسمح ببيانه. فضلًا عن أنَّه يطرح إشكالًا كبيرًا إذا ما فهمت تلك البذور بغير الكيفية التي ستؤول إليها في حالة الأسطقس؛ لأنَّ ذلك يعني حدوث الأسطقساط لا قدمها.

ثم كما أسلفنا القول: لم يكتف أمبادوقليس بتحديد الجذور/ العناصر الأولية للوجود الطبيعي؛ بل تجاوز ذلك إلىٰ تحديد العلة الفاعلة. فبعد أن أوضح ماهية تلك الجذور وكيفياتها، بقي أمامه تفسير كيفية انضمام بعضها إلىٰ بعض لتشكيل الأشياء؛ فابتدع فكرة العلة الفاعلة، التي قدمها في صيغة ثنائية هي المحبة (فيليا Philia) والشقاق (نيكوس Neikos).

بيد أنَّنا لا نجد في المتن الأمبادوقليسي تعريفًا واضحًا يبيِّن ماهية تلك العلة المزدوجة؛ بل كل ما نجده في توصيف فعلها هو ما تنطق به الشذرة (ب١٧)[٢] من أنَّ الشقاق فصل والمحبة وصل. لذا؛ نجد لدىٰ الفلاسفة والدوكسوغرافيين -الذين اهتموا ببحث مفهوم العلة الفاعلة عند أمبادوقليس، وأعني بشكل خاص أرسطو

(١) Aétius, opinions, I, XVII, 3.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 158. 1-159. 4.

وأيتيوس وبلوتارك وسمبليقيوس- تباينًا في الشرح والتفهيم. وحتىٰ لحظتنا المعاصرة، نلقىٰ اختلافًا شديدًا في تحديد دلالة تلك العلة الفاعلة؛ حيث فسَّر بعض الشراح والمؤرخين، مثل زيلر وموندولوفو، «المحبة والشقاق كقوتين مجردتين»[1]؛ بينما فسرهما آخرون بوصفهما محايثتين للأصول الرباعية ذاتها، وخاصة وأنَّ الشذرة (ب١٧) تفيد بأنَّ لهما -أي للمحبة والشقاق- امتدادًا وثقلًا.

أما عن سبب ابتداعه لعلة ثنائية؛ فلعل ذلك راجع إلىٰ نظرته إلىٰ صيرورة التكوين الكوسمولوجي بوصفها وصلًا وفصلًا. فنسب للمحبة فاعلية الجمع أو الوصل، ونسب للشقاق فاعلية الفصل بين العناصر. وبجدلية الجمع والفصل يتحقق كون الأشياء وفسادها[2]. ومعلوم أنَّ جدل الانفصال والاتصال حاضر عند الفكر الفلسفي في ما قبل أمبادوقليس؛ حيث يمكن أن نرىٰ بوضوح في آليتي التكثيف والتخلخل التي قال بها أنكسيمنس، معنىٰ الاتصال والانفصال.

وفي هذا يتبيَّن لنا سبب اختيار أمبادوقليس لعلة ثنائية لا أحادية؛ إذ بما أنَّه لم ينسب للأسطقس القدرة الذاتية علىٰ الفعل، وبما أنَّ الوصل والفصل حركتان متعارضتان؛ لزم أن تكون

(١) Annick Stevens, La physique d'Empédocle selon Simplicius, In: Revue belge de philologie et d'histoire. Tome 67 fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. p67.

(٢) أقول كون الأشياء وفسادها لا كون العناصر وفسادها؛ لأنَّه سبق أن أشرنا إلىٰ أنَّ أمبادوقليس ينفي نظرية الكون والفساد عن الجذور الأولية.

العلة الفاعلة غير أحادية، فقال بثنائية (المحبة والشقاق).

وبسبب ابتداعه لمفهوم العلة الفاعلة؛ يرىٰ أرسطو أنَّ أمبادوقليس تميَّز عن الفلسفة الطبيعية السابقة عليه؛ حيث أدرك وجوب إدخال المبدأ الفاعل لتفسير تشكل العالم من الأسطقساط. وقد نقدنا في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، أرسطو في قوله بغياب العلَّة الفاعلة قبل أمبادوقليس، وأوضحنا عند دراستنا لآلية التكاثف والتخلخل الأنكسيمنسية، أنها لحاظ يدل علىٰ وعي بوجود العلَّة الفاعلة. وقد أشرنا قبل قليل إلىٰ أنَّه إذا نظرنا إلىٰ ماهية الوظيفة الكوسمولوجية التي نسبها أمبادوقليس إلىٰ المحبة، فهي لا تتمايز في شيء عن وظيفة التكثيف، كما أنَّ الدور الذي نسبه للشقاق مشابه من حيث الدلالة الوظيفية، للدور الذي خلعه أنكسيمنس علىٰ التخلخل. لكن مع رفضنا للموقف الأرسطي، نستطيع القول هنا إنَّ أمبادوقليس كان بالفعل أوضح في بيان التعليل الفاعلي، من سابقيه.

كما نجد عند أرسطو استدراكًا نقديًا؛ إذ بعد أن أشار إلىٰ قيمة إدراك أمبادوقليس للعلَّة الفاعلة، وتميزه بالقياس إلىٰ أنكساغور باعتبار أنَّه (أي أمبادوقليس) «**كان أكثر توسعًا في استعمال العلة الفاعلة**»؛ يستدرك بالنقد قائلًا إنَّ نظرية العلة عند أمبادوقليس تفتقر إلىٰ «الانسجام»؛ لأنَّه جزأها «**حيث بدل القول بوجود مبدأ واحد للحركة، قال بمبدأين مزدوجين ومتعارضين**»[1].

(١) Aristote, Métaphysique, A, IV, 985, a21.

لكنَّنا نجد لدىٰ أرسطو أيضا في موضع آخر من الكتاب ذاته، تعليلًا يمكن أن يدل علىٰ معقولية تثنية العلة الفاعلة عند أمبادوقليس؛ حيث يشير إلىٰ أنَّ العالم لا توجد فيه الخيرات فقط؛ بل أيضًا ضديدها، وأنَّه «**لا يوجد النظام والجمال فقط، بل ثمة فوضىٰ وقبح أيضًا؛ بل أكثر من ذلك إنَّ الشرور أكثر من الخيرات**»[١]. فتصير تثنية العلَّة الفاعلة مبررة، باعتبار أنَّ كل واحد من زوجي الثنائية علَّة لما يناسبه، أي إنَّ المحبة علَّة الخير، بينما الشقاق علَّة الشر؛ لأنَّه إذا تتبعنا دلالات أطروحات أمبادوقليس، ولم ننحصر في حرفية منطوق ألفاظه؛ «**سنجد -يقول أرسطو- أنَّ الصداقة [المحبة] هي علَّة الخير، والشقاق علَّة الشر**»[٢]. ولا يعني هذا أنَّ أرسطو يتراجع في مقولته هذه عن نقد وتسفيه نظرية العلة الأمبادوقليسية؛ بل في الفقرة ذاتها التي قطفنا منها العبارة السابقة، نجده ينعت أفكار أمبادوقليس بكونها «**بئيسة**»[٣].

لكن مقصودنا باستحضار تلك الأقاويل الأرسطية هو أنَّ قائلها الذي نعت أمبادوقليس بأنَّه وقع في اللاانسجام عندما جزأ العلة الفاعلة إلىٰ اثنتين، نراه في مواضع أخرىٰ من أقاويله، يكشف عن وجهٍ تعليلي يخلع علىٰ تلك الثنائية انسجامًا ومعقولية بالقياس إلىٰ التركيب الثنائي (خير، شر) الماثل في كينونات العالم. ومن

(١) Aristote, Métaphysique, A, IV, 984, b32.

(٢) Aristote, Métaphysique, ibidem.

(٣) Aristote,Métaphysique,ibidem.

ثمَّ؛ يمكن رد الزعم الأرسطي بأنَّ نظرية العلة الأمبادوقليسية لا منسجمة، من حيثية المطابقة مع الواقع الوجودي، وفق التعليل ذاته الذي قدَّمه أرسطو نفسه.

لكن العلة الفاعلة عند أمبادوقليس تطرح مشكلًا تأويليًا آخر، أكثر استعصاء؛ يجعلنا نعيد النظر في مجمل البنية المفاهيمية. وهو أنَّ قوله بمبدأي المحبة والشقاق لا بدَّ أن يجعل القارئ يتساءل عن نمط كينونتها:

هل هي محايثة للجذور الأولية، أم مفارقة لها؟

وإذا كانت مفارقة؛ فكم تكون الأصول الأولية للوجود؟ هل أربعة أم ستة؟

ومناسبة هذا التعداد، آتية من قراءتنا للشارح سمبليقيوس الذي يذهب إلىٰ أنَّ عدد مبادئ الكون في الفلسفة الأمبادوقليسية ستة لا أربعة فقط[1]، بمعنىٰ أنَّ أمبادوقليس -حسب تأويل سمبليقيوس- بإضافته لثنائية العلة الفاعلة صار مجموع المبادئ عنده ستة. وفي قوله بسداسية المبادئ يرىٰ سمبليقيوس أنَّ العلة الفاعلة ليست مجرد إضافة للفعل في العناصر الأربعة؛ بل هي كينونات مستقلة، وللاستدلال علىٰ ذلك يستمد من المتن الأمبادوقليسي ما يعطي لزوجي العلة الفاعلة مرتبة الأسطقس الشبيهة بـ «**مرتبة العناصر الأربعة**»[2]

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 21.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, 21.

ذاتها. وهذا التأويل الذي يقدِّمه سمبليقيوس، أجده مقاربًا أيضًا لتأويل كليمون الإسكندري[١] للحب بوصفه من المبادئ الأولية.

لكن بلوتارك يقدِّم تصورًا مغايرًا، يجترح من داخل النص الأمبادوقليسي مخرجًا تأويليًا آخر، يمكن الدفع به بعيدًا إلىٰ حدِّ إعادة اختزال العلة الفاعلة فتصير محايثة لثنائية النار والماء، لا منفصلة عنها. حيث يقول بأنَّ «**أمبادوقليس يتحدث عن النار بوصفها شقاقا، والماء محبة**»[٢] واصفًا فاعلية النار بالفصل وفاعلية الماء بالجمع والوصل.

ثم إذا استرجعنا تلك الجذور الأولية الأربعة من حيثية الماهية؛ فثمة استفهام آخر يخص طبيعتها: هل ينبغي أن تورد علىٰ الدلالة الفيزيائية، أم أنَّ لها دلالة لاهوتية؟

والداعي إلىٰ هذا التساؤل هو أنَّ ثمة قراءات قديمة جعلت من مبدأ النار عند أمبادوقليس إشارة إلىٰ رمز الألوهية، وفي هذا السياق أكتفي هنا باستحضار تأويل الشارح الروماني هيبوليت (القرن الثالث الميلادي) عندما فسَّر مبدأ النار عند أمبادوقليس؛ فقال بأنَّ «**النار العاقلة المحتواة في الواحد هي الله**»، و«**أنَّ جميع الأشياء مكونة من النار، وأنها تنتهي إلىٰ النار**»[٣].

وهذا التأويل الديني نجده أيضًا في موضع آخر من شذرات

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, v, I5.

(٢) Plutarque, Du premier froid, 16, 952B.

(٣) Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, I, 3.

هيبوليت، علىٰ نحو موسع غير مقصور علىٰ تفكيك دلالة «أسطقس» النار؛ بل يتناول التأويل الجذور (الأسطقساط) الأربعة جميعها[١].

وهو التأويل الديني الذي نجده أيضًا عند الدوكسوغرافي الإغريقي أيتيوس (القرن الأول/ الثاني الميلادي)؛ حيث نقرأ في متن «**الآراء**»: «**يقول أمبادوقليس بأنَّ الواحد دائري، خالد، وثابت، وأنَّه هو الضرورة، ومن جهة ثانية فإنَّ مادته مكونة من الأسطقساط، وأن صوره مكونة من الشقاق والمحبة. ويرىٰ أيضًا أنَّ الأسطقساط الأربعة آلهة**»[٢].

والذي يسند هذه القراءة التأويلية الدينية لأسطقساط أمبادوقليس ما أشرنا إليه سابقًا من أنَّ أيتيوس يقدِّم «زيوس» كرمزٍ للأثير، والإلهة «هيرا» كرمز للهواء، و«إيدونيس» كرمز للأرض (التراب)، و«نيستيس» كرمز للماء[٣].

ولا نحتاج إلىٰ كبير عناء لإدراك أنَّ الأثير هنا يفيد أسطقس النار. وإذا كان أيتيوس لا يصرح بلفظ النار في هذه الفقرة المستمدة من كتابه «**الآراء**»؛ فإنَّ هيبوليت[٤] نجده صريحًا في تفسير رمزية زيوس عند أمبادوقليس بأنَّه يدل علىٰ النار. وكذلك

---

(١) Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, VII, 29.

(٢) Aétius, opinions, I, VII, 28.

(٣) انظر دلالة هذه الرموز الدينية في فلسفة أمبادوقليس عند أيتيوس، في:
Aétius, opinions, I,III, 20.

(٤) انظر التحديد الثيولوجي لرمز النار عند هيبوليت:
Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, VII, 29.

الشأن عند الفيلسوف الأبيقوري فيلوديم[1]؛ حيث يشير هو أيضًا إلىٰ أنَّ زيوس يفيد رمز النار عند أمبادوقليس.

والتأويل الديني ذاته للأسطقساط الأمبادوقليسية نجده عند الدوكسوغرافي اللاتيني سطوبي Stobée[2]، لكن مع اختلاف طفيف عن أيتيوس؛ حيث تأول سطوبي دلالة «هيرا» عند أمبادوقليس بوصفها تدل علىٰ التراب/الأرض، لا علىٰ الهواء وفق ما جاء في متن أيتيوس. والاختلاف الثاني هو في رمز إيدونيس الذي يدل علىٰ الهواء، حسب سطوبي، وليس علىٰ التراب/الأرض، كما هو الحال عند أيتيوس.

ونخلص مما سبق إلىٰ أنَّ الدوكسوغرافيين القدماء (أيتيوس، وهيبوليت، وفيلوديم، وسطوبي) قدموا تأويلًا دينيًا صريحًا لأسطقساط أمبادوقليس، وإن اختلفوا قليلًا في تعيين دلالات تلك الرموز.

ولا نرىٰ هذا التمثل الثيولوجي للجذور الأولية مناشزًا للنظرية الأمبادوقليسية. كما لا نراه مستبعدًا بالنظر إلىٰ السياق الثقافي الذي تشكلت فيه تلك النظرية.

وختامًا، لا بدَّ من التنويه أيضًا إلىٰ أنَّ نظرية الأسطقساط

(١) Philodème, De la pitié, éd. par Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond, 2e éd. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p63.

(٢) Stobée, Choix de textes, I, x, II, b

الأربعة كان لها نفوذ كبير في تاريخ الفكر والعلم؛ حيث يصح أن نقول مع أحد أهم مؤرخي العلوم اليونانية أبيل ري Abel Rey إنَّ «**تلك الجذور الأربعة فرضت نفسها طيلة ألفي عام علىٰ الفيزياء والكوسمولوجيا، وإنَّ أمبادوقليس إذن هو المصدر المباشر لأكبر الأنساق النظرية للعلم**»[1].

هذا فيما يخص نظرية الأسطقساط (الجذور)، أما عن تصور أمبادوقليس لكيفية تشكل الكون منها؛ فقد قلنا في البداية إنَّه بالعلَّة الفاعلة وَصَف عملية تكون الكوسموس كلحظةٍ تالية لمرحلة الوحدة التي يجسدها السفايروس.

فكيف تم هذا التكوين؟

هذا سؤال يتطلب جوابه الانتقال إلىٰ المبحث الكوسمولوجي.

(١) Abel Rey, La maturité de la pensée scientifique en Grèce، l'évolution de l'Humanité, Paris 1939, pp128-129.

- ٢ -

ملامح كوسموس أمبادوقليس:

لاحظنا خلال بحث نظرية الأسطقساط أنَّ أمبادوقليس عَدَّدَ مرتكزات رؤيته إلىٰ الوجود، ونَوَّعَ من طبيعتها ووظيفتها؛ لكي تستوي بين يديه أداوت أكثر مما استوت لغيره؛ إذ عَدَّدَ في الأسطقساط ونَوَّعَ؛ فصارت أربعة جذور (أصول)، ومن حيث العلة التي أحدثت التفاعل، عدَّد فيها أيضًا؛ فصارت علَّة مزدوجة (المحبة والشقاق). بيد أنَّ السؤال الذي يعنينا هنا هو:

كيف استعمل تلك الأدوات في إنتاج تفسيره للعالم؟ حيث إنَّ تعديد الأصول والأدوات لا يعني دائمًا تسهيل الإشكالات وتجاوزها؛ بل قد يعني أحيانًا توليد عدد أكبر، مما يزيد في تعقيد المشكلة المراد معالجتها.

لنبدأ من حيث يكون البدء، أي من بدء التكوين، تلك اللحظة التي حفظت وسوماتها أربعة مقاطع شذرية متفرقة في مرجع روايتها، حيث إن الشذرتين (ب٢٧) و(ب٢٧أ) مرويتان عند بلوتارك، بينما الشذرة (ب٢٨) مروية عند جون سطوبي Stobaeus

والشذرة (ب٢٩) مروية عند هيبوليت.

ووردوها في الجمع الدوكسوغرافي المعاصر وفق ذاك الترتيب الرقمي، آت من إفادتها دلالة لحظة ما قبل التكوين الكوسمولوجي الأمبادوقليسي، التي هي موضوع بحثنا في هذه السطور.

فلنتأمل هذه المقاطع الشذرية في نصها، قبل أن نبحث مدلولها:

يقول أمبادوقليس (في الشذرة ب٢٧):

«[الكرة Sphairos **الخاضعة للمحبة] وهناك في [الكرة] لا تتميز أطراف الشمس، ولا بأس الأرض الشديد، ولا البحر، بل تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف** Harmonia **كروية، ومستديرة، مبتهجة بوحدتها الدائرية»**[١].

ويقول أيضا (في الشذرة ب٢٧ أ): «**ليس فيها غلبة**[٢]

---

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠.ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B27) "There neither the swift limbs of the sun are discerned, nor the shaggy force of earth nor the sea.

Thus by the dense concealment of Harmonia is held fast a rounded sphere, exulting in its joyous solitude".

(Plutarch, *On the Face in the Moon* 926E; Simplicius,

Commentary on Aristotle's Physics 1183. 24)

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p90.

(٢) استعمل الأستاذ الأهواني لفظ الغلبة كترجمة لد«نيكوس»، وهو ما يقابل عندنا لفظ الشقاق.

ولا تنازع غير منظور في أطرافها»[1].

ويقول أيضا (في الشذرة ب٢٨): «**ولكنها [أي الآلهة] متساوية الأبعاد في جميع الجهات، وبغير نهاية. كروية، ومستديرة، مبتهجة بعزلتها الدائرية**»[2].

ويقول أيضا (في الشذرة ب٢٩): «**و لا يخرج من ظهرها فرعان، إذ ليس لها قدمان، ولا ركبتان سريعتان، ولا أعضاء للتناسل، ولكنها كرة متساوية الأبعاد من كل جهة**»[3].

---

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B27a) "No dissent or unseemly battle in its limbs".

(Plutarch, *Philosophers and Princes* 777c).

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader,ibid. p90.

(٢) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د. مكيران:

(B28) "But equal to itself on all sides, and wholly without limit, a rounded sphere, exulting in its joyous solitude".

(Stobaeus, *Selections* 1. 15. 2).

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p90.

(٣) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٧٠. ومقابلها في الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B29) "For two branches do not spring from its back nor do feet or swift knees or organs of generation, but it was a sphere and equal to itself on all sides".

(Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 7. 19. 13).

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p90.

يتبين لنا من هذه الموارد الشذرية أن لحظة ما قبل التكوين الكوسمولوجي، كانت لحظة وحدة؛ حيث يرتسم البدء كوجودٍ دائري محكوم بالمحبة، يسميه أمبادوقليس «سفايروس» Sphairos، وهو كينونة لا اختلال فيها ولا أعضاء بارزة. إنَّه الواحد الكامل؛ أي إنَّ اللحظة الأولىٰ تتميز بوجود كل العناصر الأربعة ممتزجة، في وضع توحيدي بفعل المحبة.

ثم أحدث الشقاق بدء الانفصال. أما عن تموضع الشقاق؛ فقد كان يحيط بالخليط البدئي. ومع بدء نفاذه داخل الخليط بدأ الانفصال؛ فبدأ تشكل الكون.

ولحظة البدء هذه ترتسم ملامحها في شذرات عدة نستحضر منها قول أمبادوقليس في الشذرتين (ب٣٠ وب ٣١): «**ولكن عندما ترعرعت الغلبة في أطرافها (أي في أطراف الإلهة) وهبت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لهما (أي المحبة والغلبة) بالقسم العظيم . . . إذ تزلزلت أطراف الإلهة واحدا بعد الآخر**»[(١)].

وقوله في الشذرة (ب٣٢): «**الاتصال يربط بين شيئين**»[(٢)].

وقوله في (الشذرتين ٣٥ و٣٦): «**والآن سأعود إلىٰ الأغنية التي أنشدتها من قبل، مستمدا الحجة من الحجة، لما بلغت الغلبة**

(١) الأهواني، م س، الصفحة نفسها.

(٢) الأهواني، م س، الصفحة نفسها.

أقصىٰ أعماق الدوامة، وتوسطتها المحبة، انضمت جميع الأشياء فيها فأصبحت واحدا فقط. ولم تفعل ذلك كلها دفعة واحدة، بل انضمت بمحض إرادتها من جهات مختلفة، حتىٰ إذا أخذت في الامتزاج، ابتعدت الغلبة إلىٰ الأطراف البعيدة. ومع ذلك لا تزال كثير من الأشياء غير ممتزجة إلىٰ جانب الأشياء الممتزجة، وهي التي لا تزال الغلبة العالية تستبقيها، مادامت الغلبة لم تنعزل تماما خارج حدود الدائرة، بل كان بعضها موجودا في الداخل، وخرج بعضها من أطراف الكل (الكرة). وبمقدار ما كانت تتدفق إلىٰ الخارج، ظل مجرىٰ خالد رقراق من تيار المحبة الصادقة ينساب إلىٰ الداخل. وسرعان ما انقلبت تلك الأشياء التي كانت خالدة من قبل فأصبحت فانية، وتلك التي كانت غير ممتزجة أصبحت ممتزجة، كل منها يتبادل طريق الآخر. حتىٰ إذا امتزجت تناثرت أنواع من الكائنات لا يحصيها العد. مصوغة في صور من كل شكل تعجب الناظرين»[1].

والتأمل في تلك الشذرات الواصفة لبدء التكوين يفضي بنا إلىٰ سؤال:

---

(١) الأهواني، م س، ص١٧٠-١٧١.

غير أننا إذ نثبت نص ترجمة الأستاذ الأهواني، فإننا فيما سبق من سطور وكذا فيما يلحق لن نعتمد جميع اصطلاحاته. كما أننا عند إيراد بعض الشواهد من داخل الشذرات فيما يتلو من تحليل سنحرص علىٰ ترجمتها وفق المنطوق الذي نراه أوثق وأقرب.

ألا يجوز أن نقول إنَّ العالم قد تم خلقه بفعل الشقاق لا بفعل الحب؛ حيث لولا الشقاق لبقي الواحد في وضعه؛ ولم يكن ليتخلق منه الكوسموس؟

حقًا، نرىٰ أنَّ أول فعل في تشكل الكوسمولوجيا الأمبادوقليسية هو الفصل، والفصل من اختصاص الشقاق لا المحبة. فبعد أن بدأ الشقاق في الفعل بدأ فعل الفصل الذي أخرج العناصر الأربعة، التي بها سيتم تشكيل الكون؛ لأنَّه إذا كان الفاعل في لحظة السفايروس هو المحبة، حيث كان الخليط متضامًا موحدًا بها؛ فإنَّ ظهور العالم حاصل فعل الشقاق الذي أنجز الفصل.

لكن تكوين العالم/ الكوسموس لا يمكن إرجاعه إلىٰ فعل الشقاق فقط؛ لأنَّ العالم في استوائه هذا ليس مفعول الفصل وحده، بل إنَّ المحبة فاعلة فيه هي أيضًا، صحيح أنَّ الفعل الأول كان من الشقاق الذي فصل عناصر الخليط البدئي، لكن مع ذلك ليس من الممكن أن يتكون الكون من الانفصال فقط، بل لا بدَّ من الاتحاد أيضًا. أي إنَّ الكون هو نتاج لجدلية الفصل والوصل، الانقطاع والاتصال، أي تنازع المحبة والشقاق.

كما أنَّ استواء كينونات الكوسموس احتاجت إلىٰ فعل المحبة لتحويل الكائنات الحية من كائنات شائهة إلىٰ كائنات منسجمة الأعضاء. مما يفيد أنَّ ثمة دورًا مهمًّا للمحبة في تنظيم أشياء وكينونات الكوسموس بعد فعل الفصل.

فما هي لحظات تلك الصيرورة؟

قلنا إنَّ الشذرات تمنحنا إضاءات تفيد بأنَّ العناصر كانت ممتزجة في خليط. أي إنَّ الجذور الأولية لم تكن مستقلة بذواتها؛ بل كانت ممتزجة، علىٰ نحوٍ جعل في كل جزء من الخليط حضورًا للعناصر الأربعة كلها. وكان المبدأ الفاعل داخل هذا الخليط هو الحب، الذي جعل تلك العناصر متصلة بعضها ببعض في وحدة السفايروس. ثم نفذ الشقاق، الذي كان موجودا في خارج الخليط البدئي، بالتدريج إلىٰ مركز الخليط، وبازدياد نفاذه؛ ازدادت عملية الفصل، وازداد اتساع نفوذ الشقاق في المساحة التي نفذ فيها داخل الخليط، فأخذ الكوسموس في التكون والتشكل.

وكما نفذ الشقاق إلىٰ داخل الخليط؛ فإنَّ الحب هو أيضًا نفذ إلىٰ الكوسموس، ليبدأ في الوصل والتوحيد حتىٰ يطرد الشقاق من داخل العالم إلىٰ خارجه؛ فيستوي الخليط كما كان الحال في الوضع السابق.

أما عن ترتيب تلك الصيرورة التكوينية؛ فنقرأ عند أيتيوس، قال أمبادوقليس: «**كان الأثير أول ما انفصل، ثم انفصلت النار، وبعدها التراب، الذي بفعل كثافته وبسرعة الحركة الفلكية الدائرية، انبثق الماء، ثم تبخر عن الماء الهواء؛ وتولدت السماء من الأثير، والشمس من النار، والأرض من تكثف العناصر الأخرىٰ**»[1].

(١) Aétius, opinions, II, VI, 3.

وفي شرح بلوتارك لصيرورة التكوين الكوسمولوجي عند أمبادوقليس، إشارة إلىٰ أنَّ السماء تشكلت من «عنصر» الهواء، ويبدو أنَّ ذلك راجع إلىٰ معقولية فزيائية استلزمها تصوره حول طبيعة العناصر الأخرىٰ؛ حيث يمكن تعليل سبب كون الهواء العنصر الذي صنعت منه السماء إلىٰ أنَّه أخف العناصر؛ أي إنَّه من الطبيعي أن يتصاعد فوق العناصر الأخرىٰ الأكثر كثافة وثقلًا، فَيُكَوِّن السماء. والقول بأنَّ السماء من الهواء هو ما يمكن أن يُعزز ببلوتارك[1] عندما قال بأنَّ الرواقيين Stoiciens غضبوا من أمبادوقليس بسبب قوله بأنَّ القمر ما هو إلا «**هواء متجمد**»[2].

ثم كانت النار ثاني عنصر انفصل بعد الهواء، من الخليط البدئي. وبما أنَّ النار هي أيضًا عنصر خفيف بالمقارنة مع الماء والتراب؛ فقد تصاعدت إلىٰ الأعلىٰ. وهنا ستحدث ظواهر عديدة، أولها أنَّ طبقة من الهواء ستتجمد فتشكل السماء كقبة بلورية. أما القسم الآخر من الهواء؛ فسيشكل، نتيجة تفاعله مع النار، نصف دائرة مكونة من النار وقليل من الهواء. كما تتشكل نصف دائرة أخرىٰ مكونة من النار فقط.

---

(١) Empédocle, LX, Plutarque, La face visible de la lune, 5, VI, 922 C.

(٢) نلحظ هنا رؤية مغايرة للرؤىٰ الشائعة عن طبيعة الأجسام السماوية. وهي الرؤية التي أخذت تقترب من التفسير المادي للجسم السماوي، غير أنَّ تحقق هذا التفسير فعليًا لن يكون سوىٰ مع أنكساغور؛ حيث سيكون من الأسباب التي تعللت بها محكمة أثينا للحكم عليه بالإعدام؛ إذ جاء في التعليل بأنَّه ألحد بسبب قوله بأنَّ الشمس ليست إلهًا، بل مجرد حجر ملتهب!

وهذا التكوين المزدوج للسماء من الهواء والنار، سيستند عليه أمبادوقليس ليقدم تفسيرًا طريفًا لظاهرتي الليل والنهار؛ حيث إنَّه لم يفسر الظاهرة بشروق الشمس وغروبها، بل بحسب الشذرة الثامنة والأربعين فإنَّ «**النهار نتاج النور الذي يشع من نصف الدائرة المكونة من النار، والليل هو الظل المنعكس علىٰ الأرض عندما تكون نصف الدائرة النارية في الجهة الأخرىٰ**»[1].

كما لا يفسر أمبادوقليس التغير الملحوظ في العالم، بوصفه انتقالًا من الوجود إلىٰ العدم؛ بل بوصفه مجرد تحول حالات الأشياء، بفعل الصراع الأبدي الموجود بين مبدأي المحبة والشقاق. وفي نفيه لدلالة التغير كانتقال من اللاوجود إلىٰ الوجود يبدو التأثير البرمنيدي كما يبدو التميز الأمبادوقليسي في الآن ذاته. إذ نعلم أنَّ أشكلة فكرة التغير بوصفه خروجًا من حالة اللاوجود إلىٰ الوجود أو العكس، كان بفضل البرمنيدية؛ مما يؤكِّد معرفة أمبادوقليس بالوضعية الإشكالية التي آل إليها مفهوم التغير. غير أنَّ رفضه لتلك الدلالة، يؤكِّد خصوصية موقفه واقتداره علىٰ تجاوز الأشكلة الإيلية للتغير. بيد أنَّه رغم هذه المغايرة ثمة حضور لفكرة الثبات في قوله بأنَّ ثمة ثوابت كونية لا يطالها التغيير، وهي تلك الأسطقساط الأربعة. حيث إنَّ تكوين أشياء الكون ليس محصول تغيير جوهري في تلك الأسطقساط؛ بل فقط تغيير في

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy,A & C Black Ltd. 2d edition London 1908. p274.

نسب تركيبها و«امتزاجها». ومن ثمَّ؛ فالعالم الحاصل من تلك الأسطقساط هو نتاج عملية تركيب وتغير في النسبة والمقدار، لا نتاج عملية تغيير في الأسطقس ذاته؛ لأنَّ تلك الأسطقساط حسب أمبادوقليس أزلية وخالدة،إذ يقول في الشذرة (ب٧) بأنها «غير مخلوقة»[١]، ولا يلحق التغيير كيفها بل كمّها فقط.

كما أنَّ الأسطقساط غير قابلة للتجزيء؛ إذ هي «آخر» الجذور أو الأصول المكونة للأشياء.

كما ينعت العلة الفاعلة، أي المحبة والشقاق، بكونها أزلية حيث يقول في الشذرة (ب١٦) المروية عند هيبوليت: «[المحبة والغلبة Philia، Neikos] كما كانا موجودين من قبل، فإنهما سوف يوجدان، ولن يخلو -فيما أعتقد- منهما الزمان الأزلي»[٢].

---

(١) Hesychius, *Lexicon s*.v. agenneta [Empedocles used this word to describe the elements].

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p81.

(٢) الأهواني، م س، ص ١٦٧.

ونلاحظ أن الأهواني استدخل كلمتين(محبة وغلبة) في شذرة هيبوليت، مع أنهما ليستا من منطوقها، لكننا نرىٰ ذلك استدخالا صحيحا؛ وقد اعتمد في بعض الترجمات الأجنبية أيضا. ونورد هنا النص الإنجليزي لشذرة هيبوليت حيث سنلحظ غياب اللفظتين:

B16:" For they are as they were previously and will be, and never, I think,will endless time be empty of both of these".

Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 7. 29. 9.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p83.

بيد أنَّ ثمة ملحوظة لا بدَّ من أن نتوقف عندها للتأمل فيما يخص فاعلية الأسطقساط الأربعة؛ إذ لاحظ أرسطو، في متن **الميتافيزيقا**، أنَّه رغم قول أمبادوقليس بوجود عناصر/مبادئ أربعة؛ فإنَّه لم يستعملها كأربعة عناصر، بل إنَّ النظر في تفسيره للعالم يكشف أنَّه يستعمل النار كعنصرٍ مستقل، ويستعمل العناصر الثلاثة المتبقية كما لو كانت عنصرًا واحدًا، أي «**من طبيعة واحدة**»[١].

بمعنىٰ أنَّه علىٰ مستوىٰ الفاعلية يخلص أرسطو[٢] إلىٰ قراءة تأويلية، تجعل أمبادوقليس يقارب المبادئ الأربعة كما لو أنها نوعان اثنان فقط؛ حيث يجعل النار مبدأ مستقلًا، في مقابل الثلاثة الأخرىٰ مجتمعة بوصفها نوعًا مقابلًا للنار.

أما عن صورة العالم الحاصل من تلك العملية؛ فبحسب الوارد عند الدوكسوغرافي أيتيوس، يتصورها أمبادوقليس في «**شكل بيضة**»[٣]! فلنبدأ في تلمس ملامح هذا الكوسموس البيضاوي الشكل؛ مبتدئين من العالم العلوي:

ينسب سكولي Scolie لأمبادوقليس القول بأنَّ «**السماء هي من الماء المتجمد، بطريقة التكثيف البلوري**»[٤]. غير أنَّنا نجد لدىٰ لاكطانس تصورًا آخر وذلك عندما تساءل: «**إذا جاءني أحد وقال**

(١) Aristote, Métaphysique, A, IV, 985, a21.

(٢) Aristote, De la géneration et de la corruption, II, III, 330 b 19.

(٣) Aétius, opinions, II, XXXI, 4.

(٤) Scolie, A saint Basile, 22, éd. Pasquali.

بأنَّ السماء من نحاس، أو من الزجاج، أو كما قال أمبادوقليس من هواء متجمد، فهل أقتنع به؟»[1].

ويرسم لنا أمبادوقليس -حسب أيتيوس- صورة السماء علىٰ نحو يميز بين «النجوم الثابتة»[2] والكواكب؛ **فالأولىٰ** «مثبتة» في الصفحة البلورية للسماء، أما **الثانية**؛ فهي حرة متحركة. مما يسمح بأن نستنتج، لدعم التصور السابق إيراده، بأنَّه كان يتصور السماء كغلافٍ بلوري. والنجوم المثبتة في ذلك الغلاف مكونة من النار.

أما عن الشمس؛ فيقول أمبادوقليس -برواية أيتيوس- إن هناك شمسين اثنتين لا واحدة: «**شمس مرئية**»، هي تلك التي نراها تشرق وتغرب، وشمس أخرىٰ «**غير مرئية**»[3] توجد في نصف الدائرة المكونة من النار، هي التي تعكسها الشمس المرئية.

وبمراجعة الشذرات وشروح الدوكسوغرافيين؛ نجد التباسًا كبيرًا فيما يخص طبيعة الرؤية الأمبادوقليسية إلىٰ الشمس، وما يتصل بها من ظاهرتي الليل والنهار. بيد أنَّه رغم غرابة ما نجده في شذرة أيتيوس التي تنسب إلىٰ أمبادوقليس القول بوجود شمسين اثنتين، وأن الشمس المرئية لا تضيء بذاتها؛ بل هي مجرد عاكسة لنور شمس خفية، أو لنور نصف الدائرة المكونة من النار؛ فإنَّه يمكن ترجيح نسبة هذه الفكرة إليه. صحيح لا نرىٰ وجه الضرورة

(١) Lactance,De l'uvre deDieu, XVII, 6.

(٢) Aétius, opinions, II, III, I I.

(٣) Aétius, opinions, II, xx, I3.

في هذا الفرض الذي لا يضيف شيئًا إلا تعقيد صورة الفلك؛ إلا أنَّنا نرجح موثوقية نسبته؛ لأنَّ فيه بقايا من التعاليم الفيثاغورية التي قلنا في فقرة الهوامش إنَّ أمبادوقليس كان علىٰ اطلاع عليها. إذ من المعلوم أنَّ الفلك الفيثاغوري[١] يقول هو أيضًا بوجود جسم سماوي ناري غير مرئي.

ثم يضيف أمبادوقليس توصيفًا للأجسام السماوية، بالقول بأنَّ القمر غير مضيء بذاته؛ بل هو عاكس للنور، وهو ذو شكل دائري[٢]. كما قدَّم حسابًا للمسافة التي تفصل القمر والشمس عن الأرض[٣]. ورغم أنَّه حساب مغلوط؛ فهو علىٰ أي حال يعكس جهدًا معرفيًا بما أتاحه له زمنه من إمكانات. كما نجد لديه تفسيرًا لظاهرة الكسوف[٤].

هذا، علىٰ مستوىٰ توصيف أمبادوقليس لمكونات عالم السماء. وبتتبع الوارد في المتون الدوكسوغرافية؛ نلحظ أنَّه لم يقتصر علىٰ هذا التوصيف الفيزيائي، بل جاوزه إلىٰ بلورة رؤية قيمية؛ إذ ينسب له هيبوليت تمييزًا بين **العالم السفلي** (أي عالم ما تحت القمر)، **والعالم العلوي** (أي ما فوق القمر) مع المفاضلة بين العالمين؛ حيث يعتقد أنَّ العالم السفلي الأرضي مليء بالشرور،

---

(١) انظر الفصل الثالث، في الكوسمولوجيا الفيثاغورية، من كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود»، مركز نماء، بيروت، ٢٠١٤، ص ٢٥٧-٣٢٤.

(٢) Empédocle, LX, Aétius, opinions, II, XXIV, 3.

(٣) Aétius, opinions, II, XXXI, I.

(٤) Aétius, opinions, II, XXIV, 7.

بينما «عالم ما بعد القمر نقي»[١] خالص من كل ألم وشر.

وإذا صحَّ هذا يكون أمبادوقليس من بين أوائل الفلاسفة الذين جَذَّروا في الفكر الفلسفي الإغريقي فكرة تمايز الأجسام العلوية عن العالم الأرضي. وهو التمايز الذي سنجده في أوضح صوره في الفلسفة الأرسطية.

أما عن رؤيته إلىٰ تكوين الأرض؛ فيشير أيتيوس إلىٰ أنَّ أمبادوقليس يرىٰ أنَّ الأرض تكونت من تكثيف عنصري الماء والتراب. وعند سينيك، وكذلك بلوتارك، إشارة إلىٰ أنَّه كان يعتقد بأنَّ في باطن الأرض نارًا[٢].

هذا علىٰ مستوىٰ بنية الكون، وتفاضل مستوييه (أي مستوىٰ ما بعد القمر، ومستوىٰ ما تحته). **أما تفسير أمبادوقليس للظواهر الطبيعية**؛ ففيه عدد من الآراء الفلسفية التي سيكون لها استمرارية وتأثير كبير في الفكر الفلسفي الإغريقي من بعده، ونعني بشكل خاص، تفسيره لظاهرة الشتاء، الذي هو التفسير ذاته الذي سيعتمده الرواقيون لاحقًا؛ وماهية ذلك التفسير -حسب رواية أيتيوس[٣]-

---

(١) Empédocle, LXII, Hippolyte, Réfutation contre toutes les heresies, I, IV, 30.

(٢) Empédocle, LXVIII, Sénèque, Questions naturelles, II, XXIV, I.

وعند بلوتارك في:

Plutarque, Du premier froid, 19, IV, 935E.

(٣) انظر تفسير أمبادوقليس لظاهرتي الشتاء والصيف عند أيتيوس علىٰ نحو يجمعه مع الرواقيين في:

Empédocle, LXV, Aétius, opinions, III, VIII, I.

هي أنَّ ازدياد كثافة الهواء «يضطر الشمس إلىٰ أن تصعد إلىٰ أعلىٰ» وبارتقائها ذاك يحدث فصل الشتاء. وعندما تسيطر النار، تضطر الشمس إلىٰ الهبوط، فيحدث الصيف.

أما ظاهرة الرياح؛ فيفسرها باستحضار تصوره للمستوىٰ العلوي، أعني بتدافع نصفي الدائرة. كما فسَّر بتلاقي نصف الدائرة المكونة من النار بتلك المكونة من الهواء ظاهرةَ البرق.

وحسب أيتيوس، فإنَّ أمبادوقليس يقول بأنَّ العالم واحد، ولكنه ليس هو الكل؛ بل هو فقط جزء صغير من الكل. أما ماهية الجزء الآخر الأكبر؛ فإنه حسب أيتيوس «المادة العاطلة»[١] أي المادة الخام.

وفيما يخص فناء العالم؛ ينسب أيتيوس إلىٰ أمبادوقليس الاعتقاد بأنَّه نتاج تبادل السيطرة بين المحبة والشقاق. كما ينسب له سمبليقيوس[٢] الاعتقاد بأنَّ فناء العالم وتولده عملية تتكرر بشكل لانهائي نتيجة التفاعل الدائم بين الشقاق والمحبة.

لكن ليس معنىٰ الفناء هنا فساد الوجود، مثلما أن تشكل العالم لا يعني حدوث الوجود من حيثية أصوله. فنظرية الكون والفساد بمدلولها كحدوث وفناء للوجود غير واردة عند أمبادوقليس؛ ودليلنا علىٰ ذلك قوله في الشذرة (ب٨): «وإني مخبرك عن شيء آخر: لا تخلق طبيعة أي موجود من الكائنات

(١) Aétius, opinions, I, v, 2.

(٢) Simplicius, Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote, 293, I8.

الفاسدة، ولا نهاية له بالموت، بل امتزاج وتبادل لما مزج من قبل»[1].

كما نلحظ عنده فارقا جوهريا بين زمانية الكوسموس وزمانية أصوله. حيث إنَّ الأصول (الجذور) أي العناصر الأولية الأربعة لا يلحقها الفناء؛ بل هي أزلية خالدة. بينما ما يتكون منها، أي الكون؛ فهو خاضع للصيرورة، أي لجدلية الانفصال والاتصال؛ فيكون ويزول بحركة أشبه ما تكون بالعود الأبدي، كما سنبيِّن في الفقرات التالية.

وعود إلىٰ مبتدأ الكون: أشرنا من قبل إلىٰ أنَّ الفعل الأول الذي نشأ عنه الكوسموس الأمبادوقليسي، أي فعل الفصل، كان من الشقاق. بمعنىٰ أنه مبتدأ التكوين الفعلي. لكن وجود الكون لا يعني أنَّ السيطرة هي من مبدأ الشقاق؛ بل إنَّ ذاك الكون لا يمكن أن يستوي إلا بوجود تنازع بين المحبة والشقاق. ولهذا؛ فالفناء يتحقق بسيطرة أحدهما. فإذا سيطر الشقاق؛ فمعناه أنَّ

---

(١) نص الترجمة العربية عن الأهواني، م س، ص ١٦٦.

وفي الترجمة الإنجليزية لباطريسيا كورد، وريتشارد د.مكيران:

(B8) "I will tell you another thing. There is coming-to-be of not a single one of all mortal things, nor is there any end of destructive death, but only mixture, and separation of what is mixed, and nature (*phusis*) is the name given to them by humans".

Plutarch, *Against Colotes* 1111F-12A.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p81.

العناصر ستنفصل وتتشتت، فلا يكون الكون. وسيطرة المحبة معناها أيضًا فناء الكون؛ لأنَّه سيرتد إلىٰ الحالة البدئية؛ حيث كل شيء ممتزج في الخليط، فلا تمايز ولا تشكل للأشياء. وهذا هو ما يفيده فناء الكون في الفلسفة الأمبادوقليسية، أي إنَّ الحبَّ سيجذب جميع العناصر فتتوحد وينتهي تشكل الأشياء وتمايزها، أو أنَّ الشقاق سيفصل كل شيء ومن ثمَّ ينتهي تضام الأشياء؛ فلا يكون كونٌ.

لكن الحالة الأصلية حالة السكون والثبات لا تعني أنها انتفت؛ «**بل إنَّ العالم المتحرك ليس سوىٰ جزء صغير من الكل، والكتلة الكبرىٰ منه ساكنة**»[1]. بمعنىٰ أنَّ الشقاق لم يفعل فعله في كل الخليط البدئي؛ بل ثمة قسم فقط هو الذي انفصل فتشكل الكوسموس.

غير أنَّ هذا التصور الواصف لصيرورة الكوسموس الأمبادوقليسي ليس متفقًا عليه بين الشراح والمتأولين؛ إذ بحسب التأويل الأرسطي، فإنَّ أمبادوقليس كان يعتقد بوجود صيرورة دائمة للكون تسير عبر أربع مراحل: «**اثنتان منها في سكون، واثنتان في حركة**»[2].

أما المرحلتان اللتان تشهدان حركة؛ فهما اللتان يحدث فيهما

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p446.

(٢) Aristote, Physique., VIII, 1, 250b 26-29, et, VIII, I, 252a 7-10, et.?, 4, 187a 21-25.

حينًا فصل الشقاق للواحد إلىٰ المتعدد، وحينًا توحيد المحبة للمتعدد لإرجاعه إلىٰ الوحدة. والمرحلتان الساكنتان هما المرحلتان الوسيطتان. أي إنَّ ثمة لحظتي حركة تقع بينهما لحظتا سكون.

وقد ذهب جمهور من المؤرخين المعاصرين هذا المذهب الأرسطي في التأويل، مثل هيرمان ديلز، وإدوراد زيلر، وجون برنت . . . غير أنَّ ثمة تأويلًا مغايرًا لما سبق؛ فبولاك Bollack مثلًا، يرىٰ أنَّ «**هناك حركة واحدة مستمرة ودائرية تمر حينًا من الوحدة المطلقة للسفايروس، وحينًا بالتنوع الحالي للعالم، وليس ثمة انقسام مطلق**»[١].

بينما نجد، عند سمبليقيوس، تفسيرًا آخر[٢] يقوم علىٰ فكرة الدورة والعود الأبدي بين مرحلتين. حيث إنَّ هذا العالم نتاج فصل من الشقاق، وأنَّ هذا الوضع سيتغلب عليه الحب فيعيده إلىٰ حالة السفايروس، أي الوحدة المطلقة، ثم يقوم الشقاق بالفصل فينشأ العالم مرة أخرىٰ، وهكذا دواليك. بمعنىٰ أنَّ المحبة والشقاق يتبادلان السيادة؛ فينتج عن ذلك تتالي من السفايروس إلىٰ العالم، ومن العالم إلىٰ السفايروس.

غير أنَّ شروحات سمبليقيوس[٣] لا تثبت علىٰ هذا التصور؛ بل نجده في مواضع أخرىٰ يقدم تصورًا مغايرًا، يقول بوجود

(١) J. Bollack, J. Bollack,Empédocle, Paris, 1965-69, III, p. 49-52.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's De Caelo, 293, 18-27.

(٣) Simplicius ,Commentary on Aristotle's De Caelo, 294, 10-11.

عالمين؛ أحدهما عالم معقول هو عالم الوحدة، والثاني هو عالم الانفصال الحسِّي. وأنَّ العالم الأول هو عالم يسوده الحب أكثر من الشقاق؛ لذا فهو عالم الوحدة أكثر منه عالم انفصال، وما العالم الحسي إلا نسخة منه؛ لأنَّ الشقاق هو أكثر سيادة من الحب؛ ولذا يسود الانفصال كينوناته أكثر من الاتصال.

وهذا تصور نراه مدخولًا بحسٍّ أفلاطوني واضح، ومن ثمَّ؛ يصعب علينا أن نأخذ بكل تفصيلاته بوصفها تصورًا أمبادوقليسيًا. كما أنَّ النظرية الأرسطية القائلة بأنَّ أمبادوقليس يتصور صيرورة العالم وفق أربع مراحل؛ تصور لا نجد له سندًا شذريًا؛ ذلك لأنَّ ما تبقىٰ لنا من شذرات أمبادوقليس لا يتحدث فيها سوىٰ عن مرحلتين اثنتين[1].

والتصور الراجح في تقديرنا هو أنَّ أمبادوقليس قال بحركة دائرية تشغلها جدلية بين مرحلة السفايروس ومرحلة الكوسموس. أي إنَّ قسمًا من السفايروس ينفصل؛ فيتشكل الكوسموس، ثم يعود مرة أخرىٰ إلىٰ لحظة الاتحاد (السفايروس)، ليخرج من جديد إلىٰ الكوسموس، وهكذا دواليك. هذا مع وجوب التنويه إلىٰ أنَّ انبجاس الكوسموس لا يعني انتفاء السفايروس؛ بل إنَّه يستمر في العالم؛ حيث إنَّ الكوسموس ليس سوىٰ جزء مما تم فصله من

(١) انظر تحليلًا للموقف الأرسطي عند:

Annick Stevens, La physique d'Empédocle selon Simplicius, In: Revue belge de philologie et d'histoire. Tome 67 fasc. 1, 1989. Antiquité - Oudheid. p69.

كينونة السفايروس، كما سبق أن أشرنا.

هل في هذه الرؤية الأمبادوقليسية لحاظ كوسمولوجي محض، أم هي محملة برؤية قيمية أيضًا، تنظر نظرة تشاؤمية إلىٰ الوضع الوجودي؟

نلحظ في هذه الرؤية بقايا المنظور الميثولوجي كما قدَّمه هيزيود، في متن «**الأعمال والأيام**»؛ ذلك لأنَّ ثمة رؤية تشاؤمية حاضرة في فلسفة أمبادوقليس، تقدم هذا العالم الناتج عن فعل الشقاق، بوصفه لحظة سقوط لا لحظة سموق.

ثم بعد إيجازنا للنظرية الكوسمولوجية في ملمحها العام، لا بدَّ قبل الختم من استحضار بعض تفاصيلها، التي تبيِّن قيمة الحدوس الفكرية الأمبادوقليسية:

في الشذرة المروية عند فيلوبونوس، نجد أمبادوقليس يتحدث عن سرعة الضوء بوصفها غير قابلة للإدراك؛ لنتأمل القول الذي ينسبه إليه فيلوبونوس:

«**قال أمبادوقليس بأنَّ الضوء الذي هو جسم صادر عن الأجسام المشعة، يولد أولًا في المكان الذي يتوسط الأرض والسماء، وبعدها يصل إلينا، ولكن حركته تتجاوزنا؛ بسبب سرعتها**»[1]. وهذا بالتأكيد من بين الحدوس المعرفية المدهشة؛ إذ لم يسبق لأحد من الفلاسفة أن تنبَّه إلىٰ التفكير في سرعة الضوء.

(١) Jean Philopon, Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote, 344, 34.

كما يمكن أن يضاف إلىٰ ذلك اكتشافه قوة الضغط، والقوة الطاردة. كما يتجلىٰ حسه المنهجي التجريبي في نصه الواصف لضغط الهواء في تجربة الفتاة والساعة المائية[1]، التي نفىٰ بها موجودية الفراغ.

(١) تقوم فكرة التجربة علىٰ استدخال أنبوبة الساعة في الماء؛ حيث يلاحظ أنَّ الماء لا يتدفق في المساحة التي تبدو «فارغة» حتىٰ يتم إخراج الهواء منها؛ مما يفيد بأنَّ الهواء ليس فراغًا بل عنصر وجودي؛ حيث يكشف عن قوة ضغط يَصُدُّ بها الماء. ومن نافل القول أنَّ أمبادوقليس لا يجعل التجربة مخصوصة بالساعة المائية؛ بل هي مجرد مثال يثبت به أنَّ أيَّ أنبوب إذا أقفلناه من جهة وحاولنا استدخاله في الماء من الجهة الأخرىٰ سنحس بضغط الهواء؛ حيث لا يمر الماء فيه إلا بعد تسريب الهواء.

- ٣ -

الحياة والإنسان من منظور أمبادوقليس

في تصوره للأرض والكائنات الحية يقدم أمبادوقليس سيرة لا تخلو من استمداد من الأساطير القديمة؛ حيث يشير إلىٰ أنَّه في البدء ظهر النبات، ثم تخلقت أعضاء، وتكونت منها كائنات مختلة التكوين، برؤوس حيوانية وأجساد إنسانية، وذوات بأعضاء أنثوية وذكورية . . . هذا قبل أن تتمايز لاحقا.

يتحدث عن تكوين النبات في الشذرتين (ب٧٧، ب٧٨) قائلا: «**الرطوبة هي التي تجعل الشجر دائم الخضرة مثمرا طول العام**».

وفي الشذرة (ب٧٩): «**وأول كل شيء تحمل أشجار الزيتون النامية البيض**[1]»[2].

وفي ست شذرات، وبالضبط في (ب ٥٧ وب٥٨ وب٥٩ وب٦٠ وب٦١، وب٦٢)، يقدم أمبادوقليس تصوره عن ظاهرة الحياة

(١) البيض هنا بمعنىٰ ثمار الأشجار.

(٢) الأهواني، م س، ص١٧٤.

وتخلق الكائنات، فلنثبت أولا هذه الشذرات وفق ترتيب ورودها بالترقيم الدوكسوغرافي، قبل البدء في تحليل دلالتها وفق الترتيب الذي يقتضيه تركيب التصور.

في الشذرة (ب٥٧) يقول أمبادوقليس: «**وبرزت عليها (أي علىٰ الأرض) رؤوس كثيرة لا رقاب لها، وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها، وزاغت عيون وحيدة تشتاق إلىٰ رؤوس**».

في الشذرة (ب٥٨): «وهامت أطراف بغير أنيس».

في الشذرة (ب٥٩): «**وكلما امتزج الخالد بالخالد [أي المحبة والغلبة] اجتمعت هذه الأشياء كيفما اتفق، ونشأت أشياء أخرىٰ كثيرة**».

في الشذرة (ب٦٠): «**كائنات تدب وتزحف كثيرة الأيدي**».

في الشذرة (ب٦١): «**وتولدت مخلوقات كثيرة لها وجوه وصدور تنظر إلىٰ جميع الجهات، ثيران [ماشية] لها وجه البشر، وبشر لهم رؤوس الثيران، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة الأنثىٰ بالذكر يغطي الشعر أطرافها**».

في الشذرة (ب٦٢): «**أقبل الآن واسمع كيف أن النار عندما انفصلت تولدت في الليل جماعات الرجال والنساء الباكيات، لأن قصتي لا تبتعد عن الموضوع ولا تغفل البحث. لقد نشأت عن الأرض أولا صور غير متميزة فيها جزء من الماء والنار، ودفعت النار في شوقها أن تبلغ ما يشبهها هذه الصور، ولكنها لم تظهر في**

هيئة بدن جميل له أطراف أو صوت أو أعضاء كالتي تخص الإنسان»[١].

يتبين فيما تبقىٰ من متن أمبادوقليس أنه يتصور كينونة النبات بوصفها مكونة من «العناصر» الأربعة. وأنَّ الأشجار كانت هي أول الكائنات التي ظهرت علىٰ سطح الأرض، قبل أن يتمايز النهار والليل. وبحسب أرسطو؛ فإنَّ أمبادوقليس يفسر سبب امتداد النبات في اتجاهين، أي في أسفل الأرض بواسطة الجذور وفيما فوق الأرض في اتجاه الأعلىٰ بـ«**الحركات الطبيعية المتعارضة بين التراب والنار**»[٢].

وعند ثيوفراسطوس تفسير يستحضر فكرة نزوع الشبيه نحو الشبيه. وهكذا بما أنَّ باطن الأرض مكون من النار (**الشذرة ٥٢**)؛ فإنَّ العنصر الناري في النبات ينجذب نحو شبيهه أي النار الموجودة في باطن الأرض، بينما التراب ينجذب نحو الأعلىٰ أي نحو الأرض. وجذور النبات حسب أمبادوقليس تتغذىٰ من الأرض، أما أوراقه؛ فتتغذىٰ من الأثير[٣]. والبذور من منظور أمبادوقليس -حسب ثيوفراسطوس[٤]- تحمل غذاء النبات داخلها، بحيث إنها تغذيه في أول نموه.

---

(١) الأهواني، م س، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) Aristote. de An. B, 4, 415b 28 (D721A70).

(٣) ينتقد ثيوفراسطوس أمبادوقليس بقوله بنظرية التغذية المزدوجة للنبات في:
Théophraste, Causes des plantes, I, XII, 5.

(٤) Théophraste, Causes des plantes, I, VII, I.

ثم في تسع شذرات، وبالضبط من الشذرة ٥٧ إلىٰ الشذرة ٦٥، يتناول أمبادوقليس فكرة تطور الكائن الحي. كما يوضح عملية التخلق -في الشذرة الرابعة والثمانين، المروية عند سونسورينوس- بالقول بأنَّ من الخليط الرطب للأرض خرجت أعضاء جسدية منفصلة[١]، وبفعل الحب تحركت وانضم بعضها إلىٰ بعض، لكن اعتراض الشقاق جعل اتحادها مختلًا؛ فلم تتشكل من هذه الأعضاء إلا أشكال شائهة من الكائنات الحية التي هي وحوش بشعة، تتركب أجسامها علىٰ نحوٍ مشوه من خليط غير متجانس، بعضه أعضاء من الإنسان وآخر من الحيوان، بعضه من الأنثىٰ وآخر من الذكر!

وهذا الوارد عند سونسورينوس يتلاقىٰ مع الوارد عند أيتيوس، الذي تفيد روايته بأنَّ أمبادوقليس «**قال بأنَّ أول مواليد الحيوانات والنبات لم تكن كائنات مكتملة تمامًا**»[٢]. لكن «**الحب في النهاية انتصر علىٰ الشقاق فجمع هذه الأعضاء علىٰ نحو منسجم**»[٣].

ومن الملحوظ هنا أنَّ ثمة أربع درجات من التطور الحيوي، «**أولها: إنتاج الأعضاء المنفصلة، ثم اتحادها المختل الذي أنتج الوحوش، ثم التوحيد الطبيعي الذي حفظ الأنواع الحيوانية، ثم**

(١) Censorinus, Du jour de la naissance, VI, 7.

(٢) Aétius, opinions, I, XXVI, I.

(٣) Riter, ibid, p450.

انتشار الحيوانات بأنواعها»[1] ومنها الكائن الإنساني. وقد توقف بعض مؤرخي الفكر الفلسفي عند هذه النظرية الأمبادوقليسية، فرأوا فيها نوعًا من الإرهاص البدائي بنظرية التطور الداروينية.

ثم مهما بدا لنا في هذه الصورة نوعًا من التكوين البيولوجي القائم علىٰ الصدفة؛ فإنَّ أمبادوقليس يؤكِّد أنَّ كل شيء حدث وفق الضرورة.

فما دلالة مفهوم الضرورة في فلسفة الأكراغاسي؟

يشير الدوكسوغرافي أيتيوس إلىٰ أنَّ أمبادوقليس يرىٰ «**أنَّ ماهية الضرورة هي أنها العلَّة التي تدرك كيفية استعمال المبادئ والعناصر**»[2]. والضرورة قانون إلهي يحكم مبدأي المحبة والشقاق.

غير أنَّ أفلاطون يقدِّم، في متن «**القوانين**»، تأويلًا مغايرًا لمفهوم الضرورة عند أمبادوقليس[3]؛ حيث يجعل من تلك الضرورة عند القائلين بالأسطقساط الأربعة مجرد صدفة، أي نفيًا للقصد

---

(١) Riter, ibidem.

(٢) Aétius, opinions, I, XXVI, I.

(٣) استعمل أفلاطون عبارة «الفلاسفة القائلين بالأسطقساط الأربعة»، ومن المعلوم أنَّ أفلاطون لم يذكر في محاوراته اسم أمبادوقليس سوىٰ مرتين اثنتين فقط. وتحديدًا في محاورة «مينون» في الفقرة (72C8)؛ وذلك بمناسبة تعريف اللون، وفي الفقرة (152E3-4) من محاورة ثياتيتوس؛ لكن هذا لا يعني عدم حضور فكر أمبادوقليس في أكثر من سياق مغفلًا من الذكر باسمه، كما هو الحال هنا في متن «القوانين»، حيث استندنا علىٰ الوارد فيه رغم عدم التصريح باسم أمبادوقليس.

أو الإرادة الإلهية. هذا، وإن كنَّا نرىٰ أفلاطون قد حرص علىٰ وصل الصدفة بالضرورة الطبيعية[1].

أما عن تفسير أمبادوقليس للكائن الإنساني؛ ففي الشذرات المتبقية من متن «**التطهيرات**» نجد حضور فكرة الأصل الإلهي للنفس علىٰ نحو شبيه بما كان متداولًا في المعتقدات اليونانية، كما نلحظ عنده فكرة انتقال النفس من العالم الإلهي وهبوطها إلىٰ الأرض. كما في بعض شذراته إشارة إلىٰ ذاته هو، مدعيًا أنَّ نفسه هي أيضًا نزلت من عالم الألوهية. كما كان معتقدًا بتناسخ الأرواح، علىٰ نحو مشابه لنظرية التناسخ في الفلسفة الفيثاغورية. وقد أوردنا من قبل نصَّ قوله عن تناسخ ذاته، مما يفيد توكيد التأثير الفيثاغوري. وثمة تأويلات تشرح تصوره للتناسخ بربطه بتصوره لماهية النفس، بوصلها بنظرية النزول من العالم العلوي إلىٰ كينونة الجسد الحسي. وأنَّ الغاية هي تخليصها (التطهير) من صيرورة التناسخ للعود إلىٰ العالم العلوي. وفي هذا يمكن أن نلحظ تقاربًا بين الأمبادوقليسية والعقائد الأورفية والفيثاغورية. كما نجد فيها إرهاصًا بالتصور الأفلاطوني.

ولا يعتقد أمبادوقليس بأنَّ العقل ملكة مخصوصة بالكائن الإنساني وحده؛ بل إذا أخذنا برواية سكستوس أمبيريقوس، فإنَّ ماهية التعقيل محايثة للوجود، ليس الوجود الحيواني فقط، بل حتىٰ

(١) Platon, Les Lois, X, 889 b.

النبات يعقل ويفكر. أي إنَّ العقل محايث للكائنات جميعها، بل حتىٰ الأشياء يرىٰ لها قدرة علىٰ التفكير. إذ يقول أمبيريقوس في متنه «**ضد الرياضيين**»: «**من مفارقات أمبادوقليس أنَّه كان يعد الأشياء جميعها ذوات عقل، ليس الحيوانات فقط؛ بل حتىٰ النبات**»[١].

كما لا ينسب أيتيوس[٢] فكرة عدم اختصاص الإنسان وحده بالعقل، إلىٰ أمبادوقليس فقط؛ بل ينسبها أيضًا لبرمنيد وديموقريط.

وفي تفسير المرض نلحظ حضور نظرية الأسطقساط؛ حيث يرىٰ أمبادوقليس أنَّ اختلال الصحة نتاج اختلال التوازن بين العناصر. ومعلوم أنَّ هذه النظرية أثرت كثيرًا في الرؤية الطبية القديمة لماهية المرض؛ حيث فُسر بناء علىٰ أنَّه اختلال في توازن التركيب الأسطقسي.

كما أنَّ من بين أهم إسهاماته في مبحث البيولوجيا، اكتشافه أنَّ التنفس لا يكون بالقلب فقط؛ بل إنَّ الجلد الذي يكسو الجسد البشري فيه مسام يتنفس من خلالها.

كما فسر ظاهرة النوم -حسب الوارد عند أيتيوس- بكونه «**ناتجًا عن برودة جزئية للحرارة التي في الدم، بينما الموت ناتج عن برودة كاملة**»[٣]. ولا يتأول أمبادوقليس الموت بوصفه فناء

(١) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VIII, 286.

(٢) Aétius, Opinions, IV, V, 8.

(٣) Empédocle, LXXV, Aétius, Opinions, V, XXV, 4.

بمدلوله العدمي؛ بل هو مجرد انتقال وتحول نتيجة الوصل والفصل بين العناصر؛ حيث يقول: «**ليس هناك ميلاد لأي كائن فان، كما أنَّه ليس هناك فناء في الموت؛ إنما كل ما هنالك اختلاط وانفصال**»[١].

ولعلنا نقول إنَّ أمبادوقليس أحسَّ بأنَّ نفيه للتولد والموت عن الكائن الفاني، منطوق واقع في الالتباس؛ فاستدرك في الشذرة (ب٩)[٢] لينسب الغموض إلىٰ اللغة ومحدودية إمكانها اللفظي، وأنَّه مضطر إلىٰ استعمالها رغم طبيعتها تلك.

---

(١) Empédocle, B. VIII. Plutarque, Contre Colotès, 10, IIII F.

والشذرة مروية أيضًا عند أيتيوس في:

Aétius, opinions, I, XXX, I.

(٢) Empédocle, B. IX. Plutarque, Contre Colotès، II، III3 A.

- ٤ -

أمبادوقليس وسؤال المعرفة

ثمة نداء يتكرر صداه في المتون الفلسفية التي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، نداء يصدح بطلب الرؤية الكلية. وقد رأينا هذا المطلب متمظهرًا بوضوح في فلسفة هيراقليط الذي شدَّد في نقد الفلسفات، التي ذهلت عن اللوغوس الكلي وارتبطت بالتفاريق الجزئية للوجود. وقبل هيراقليط نلحظ أنَّ الممارسة الفلسفية كانت مشدودة إلىٰ مطلب الكلية. لكن فرادة هيراقليط هي في الكشف عن محدودية تلك الممارسة وذهولها عن الكلي بالجزئي.

وبانتقالنا إلىٰ أمبادوقليس نلقىٰ هذا النداء يصدح منذ مبتدأ قصيدته. وعندما نتتبع معطيات فكره نلحظ مطلب الكلية حاضرًا، حيث أسس معماره الفلسفي بدعوىٰ انتهاج الرؤية الكلية المحترسة من الوقوع في النظر الجزئي؛ إذ نجده ينعىٰ علىٰ الأطروحات الفلسفية السابقة عليه انحصارها في تفسير الوجود من مدخل أحادي، ظنًّا أنها بأحاديتها قادرة علىٰ تفسير الكل. ففي بدء القصيدة يطالب أمبادوقليس تلميذه بوزانياس Pausanias بأن

يستجمع «جميع» ما عنده من إمكانيات إدراكية، حتىٰ يبدو له «الكل» «واضحًا». لننصت إلىٰ مقوله في الشذرة (ب٣):

«**أقبل الآن. وانظر بجميع ما عندك من قوىٰ لترىٰ السبيل الذي يبدو فيه كل شيء واضحًا**». ثم يتابع بوجوب الاحتراس من أحادية المدخل الإدراكي: «**ولا ترفع من شأن البصر علىٰ السمع أو تعلي من أمر السمع علىٰ شهادة اللسان (أي الذوق)، ولا ترفض التصديق كذلك بأي طرف من أطراف جسمك فيه طريق الإدراك، وعليك أن تستفيد من كل ما يجعل الأشياء واضحة**»[١].

وبهذا نلحظ أنَّ أمبادوقليس يؤكد خطر المسلك الإدراكي الأحادي؛ لأنَّه لن يبلغ طالب الإدراك إلا إلىٰ محصول جزئي؛ فينفلت منه الكلي الذي هو مطلب الممارسة المعرفية. وبهذا يمايز أمبادوقليس موقفه الفكري عن المواقف الإبستيمولوجية التي سبقته. ومرتكز نقده للسابقين هو أنَّه يعيب عليهم أنهم ليس لديهم سوىٰ «**تجربة جزئية؛ ثم تراهم يحسبون أنهم اكتشفوا الكل**»[٢].

ومطلب الكلية لا يتحقق حسب أمبادوقليس بأحادية زاوية

---

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩، ص ١٦٥.

(٢) Burnet, ibidem.

أحسب أنَّ هذا النقد موجه إلىٰ التجربة الفلسفية الإيلية؛ لأنَّ مبتدأها كان توكيدًا علىٰ نفي الحواس، واستبقاء العقل كمنظورٍ إدراكي وحيد. وسنفصِّل القول في ذلك بعد حين.

النظر، أو بتوسل أداة وحيدة من بين أدوات الإدراك؛ بل بمركبٍ متكامل وموحد يستجمع المداخل الإدراكية كلها. وفي هذا اللحاظ النقدي يمكن أن نرىٰ ميسم التناغم الناظم للرؤية الأمبادوقليسية في مختلف مستوياتها. فإذا كانت في المستوىٰ المعرفي، تنادي بتعديد زوايا النظر ونقد أحادية المدخل الإدراكي؛ فإننا رأيناها، في المستوىٰ الفلسفي الكوسمولوجي انتهجت المسلك نفسه؛ فبلورت نظرية الأصل الوجودي بتعديد الأصول، لا اختزالها إلىٰ أصل أحادي.

وفي هذا التعديد يتبدىٰ لنا فارق جليٌّ بين الموقف الفلسفي الإيلي والموقف الفلسفي الأمبادوقليسي[1]. ولذا؛ فبحث المسألة المعرفية عند فيلسوف أكراغاس مناسب لبيان فرادة موقفه بالقياس علىٰ الموقف البرمنيدي؛ إذ إنَّ نظريته في مسألة المعرفة تبدو مخالفة تمامًا للنظرية البرمنيدية. بل يبدو مطلع القصيدة الأمبادوقليسية وكأنَّه خطاب نقدي موجه للموقف الإيلي الذي

(١) توسعنا في مبحث الهوامش في بيان التكوين الفكري لأمبادوقليس؛ حيث أشرنا إلىٰ أنَّ جمعًا من الدوكسوغرافيين -أعني ثيوفراسطوس، وفورفوريوس، وألسيدامس- يشير إلىٰ تتلمذ أمبادوقليس علىٰ برمنيد. وبقولنا السابق بأنَّ ثمة فارقًا جوهريًا في الموقف المعرفي بين الرجلين ليس نفيًا للتلمذة. رغم أننا لا نقول بموثوقية القول بأنه تتلمذ علىٰ برمنيد؛ حيث أكدنا بأن متن أمبادوقليس يكشف عن اطلاعه علىٰ الفلسفة الإيلية. وهذا الفارق الذي أكدنا وجوده بينه وبين برمنيد دليل علىٰ هذا الاطلاع لا نفي له. حيث إنَّ التفارق يبدو لنا مصاغًا في عبارات نقدية موجهة مباشرة إلىٰ الموقف البرمنيدي. وإذا كان هذا التوكيد علىٰ القيمة الإبستيمولوجية للحس مخالفة صريحة للأبستمولوجيا البرمنيدية؛ فإن ثمة - من حيثيات أخرىٰ - حضورًا للتأثير البرمنيدي وتوافقًا معه.

استبعد المدخل الإدراكي الحسِّي. وهو الأمر الذي يؤكد أنَّ أمبادوقليس كان علىٰ اطلاع علىٰ الفلسفة الإيلية، ومغايرًا لمنحاها الإبستيمولوجي.

وهذا ما يتبيَّن في الشذرة (ب٣) عندما يقول مدافعًا عن الحواس في تأسيس الإدراك المعرفي، بأنها القنوات «**التي يكشف فيها الموضوع عن ذاته**»[١]؛ أي إنَّه يعلن منذ البدء رفضه للاستعلاء البرمنيدي علىٰ ذاك الطريق الإدراكي الثاني الذي وسمه برمنيد في الشذرتين الأولىٰ والثامنة بطريق الضلال والخطأ.

وبالعود إلىٰ نص الشذرة (ب٣)، نلاحظ أنَّ أمبادوقليس اتخذ موقفًا جريئًا من السائد المعرفي الذي تفاعل معه، أقصد الفلسفة الإيلية؛ حيث أكَّد علىٰ القيمة المعرفية للحواس، بل رأىٰ في كل حسٍّ مدخلًا من مداخل إدراكنا للوجود؛ لأنَّ له مدركات مخصوصة لا يمكن أن نبلغها بغيره؛ حتىٰ ذهب إلىٰ حدِّ القول بأنَّ الجسد في عمومه أداة إدراك، علىٰ نحو يمكن أن نقرأ فيه ملمحًا من فينومينولوجيا مرلوبونتي المؤكدة علىٰ الجسد في كليته، بوصفه وسيلة إدراك.

وهذا التوكيد علىٰ قيمة الحواس، وعدم استبعاد أي واحد منها يدل علىٰ اهتمام بالعملية الإدراكية وانشغال بتفسير أدواتها. وبالفعل عندما نتتبع مسألة الحاسة وعلاقتها بالمعرفة في ما تبقىٰ من

(١) Sextus Empiricus, Contre les matématitciens, VII, 124.

شذرات أمبادوقليس نلحظ نظرًا تحليليًا متأنيًا يدل علىٰ حرص علىٰ بلورة تفسير لماهية العملية الإدراكية، تلك الماهية التي يمكن أن نوجزها بلفظ واحد فنقول: إنها التشابه.

فما علاقة التشابه بالإدراك والمعرفة؟

٤-١ التشابه كشرط لقيام العلاقة الإدراكية

يقول أمبادوقليس: «**بالأرض**[١] **ندرك الأرض، وبالماء نرىٰ الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار ندرك النار المهلكة، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض ندرك البغض الشديد**»[٢].

بَيِّنٌ من هذا المقطع الفلسفي/الشعري أنَّ فيلسوف أكراغاس يؤكد أنَّ العملية الإدراكية تتحقق بحصول علاقة الشبيه بالشبيه[٣].

---

(١) تلك ترجمة الأستاذ الأهواني، ويصح أيضًا الترجمة بلفظ «التراب» بدل الأرض.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص ١٧٧.

(٣) يورد بعض المؤرخين في بحث مسألة علاقة الشبيه بما يشبهه، قولًا طريفا ينسبه أرسطو إلىٰ أمبادوقليس في كتاب «الأخلاق إلىٰ أوديم»، هو أنَّ «الكلبة تجلس علىٰ الطين لأنها تشبهه»!

Aristote, Ethique à Nicomaque,

صحيح أنَّ هذه العبارة التي تورد في سياق بحث النظرية المعرفية الأمبادوقليسية، ليست سوىٰ تسفيه للنظرية، وليس لها أي فائدة في بيان المدلول الإبستيمولوجي لمسألة انجذاب الشبيه إلىٰ شبيهه؛ حيث إنَّ القول الوارد في كتاب «الأخلاق إلىٰ أوديم»، قول لا يعبر عن تلك النظرية بل هو مجرد طرفة، ومفتاح فهمه يوجد في مؤلف آخر لأرسطو هو «كتاب الأخلاق الكبير».

ARISTOTE. Grande Morale, II, XI, 1208 b II.

أو بتعبير أدق: إنَّ الإدراك لا يكون إلا من حيثية علاقة التشابه بين الذات والموضوع، أي بين المدرِك، بكسر الراء، والمدرَك بفتحها. وفي هذا يمسك شيخ الدوكسوغرافيين ثيوفراسطوس بالاختلاف الكائن بين أمبادوقليس وبين أنكساغور وهيراقليط؛ حيث يقول جامعًا في فقرة وجيزة مواقف الفلاسفة اليونان من مسألة الإدراك الحسي من حيثية علاقتها بإشكالية التشابه والتخالف فيقول: «**يرىٰ برمنيد وأمبادوقليس وأفلاطون أنَّ الإحساس ناتج عن التشابه، بينما يذهب أنكساغور وهيراقليط إلىٰ أنَّه ناتج عن التخالف**»[1].

لكن ما المقصود بالتشابه عند أمبادوقليس؟

لا ينبغي تأسيس الجواب بقصر إيضاح دلالته علىٰ المسألة الإدراكية؛ بل لا بدَّ من توسيع النظر لاحتواء محددات الرؤية الأمبادوقليسية إلىٰ المسألة الأنطولوجية ككل. ونعني بها نظريته القائلة بأن العناصر البنائية أو التكوينية للوجود أسقطساط أربعة هي

= حيث نفهم أن قول أمبادوقليس السابق جاء جوابًا عن استفسار أحد جلسائه عن كلبة كانت تأتي فتتمدد في الموضع ذاته دائمًا، فلما سئل أجاب بأنها تشبه ذاك الموضع. وعليه؛ فَبَيِّنٌ أنَّ ما قاله أمبادوقليس هو من باب الطرفة وإرسال الكلام بين الفيلسوف وجلاسه، ليس غير. ولا ينبغي أن يتخذ القول دلالة علىٰ علاقة الشبيه بالشبيه في مدلولها المعرفي، التي هي علاقة تحليلية لا تفهم إلا بوصل أدوات الإدراك بأسطقساط الوجود كما سنبيِّن.

(١) Théophraste, Du sens, 1.

الماء والتراب والهواء والنار. ومن ثمَّ؛ فإنَّ إدراك العالم يتطلب إدراك مكوناته البنائية تلك. وبما أنَّ الذات الإنسانية هي أيضًا مكونة من تلك العناصر الأربعة؛ فلها إذن المعبر الإدراكي لكل عنصر من عناصر المركب الوجودي.

تلك هي ماهية العملية المعرفية من حيث هي إدراك يرتبط فيه الشبيه بالشبيه. وذاك هو الشرط الأنطولوجي لتحقق تلك العملية المعرفية، من حيث إنَّ الذات مشابهة في عناصرها التكوينية للوجود، الذي يقع عليه فعل الإدراك.

لكن هذا الإيجاز لا يستنفذ بيان محددات الرؤية المعرفية الأمبادوقليسية، ولا يكشف الإشكالات الثاوية فيها.

أما من حيثية استكمال محددات الرؤية في تفاصيلها؛ فإنه لا بدَّ من التنويه إلىٰ أنَّ نظرية الإدراك عند أمبادوقليس، يمكن أن تُعَدَّ من النظريات الفلسفية المبكرة التي تقدمت في بحث الحيثية الإدراكية لطبائع الحواس، وإن **لم تخل من التباسات وسؤالات عالقة تمس بشكل خاص مسألة التمييز**[1] **بين الإدراك الحسِّي وبين الفكر.**

فلنبدأ أولًا ببيان ملامح تقدمه في بحث العلاقة الإدراكية:

---

(١) في إشكالية التمييز الأمبادوقليسي بين الإدراك الحسِّي والفكر، انظر:

Richard D.Mckirahan, JR.Philosophy before Socrates, Hackett Publishing Company, inc. Cambridge, 1994, p284.

في تحليله لعمل حاسة البصر قدم أمبادوقليس تصورًا طريفًا، يقول بوجود نار محايثة للعين، نار داخلية تخترق غشاء العين، كما تخترق النار زجاج المصباح. لكن بما أنَّ العين لا تدرك النار فقط؛ فقد وجد أمبادوقليس نفسه مضطرًا إلىٰ أن يعدد مكونات العين علىٰ نحو لا يقتصر علىٰ المكون الناري وحده؛ لكي يتمكن من تعليل سبب الإدراك البصري لغير النار من العناصر الوجودية، فقال بأنَّ العين مركبة أيضًا من الأرض (التراب) والماء، وهكذا توافر له في تركيب العين ثلاثة أسطقساط، هي النار (الداخلية)، والماء (الذي يحيط بالحدقة)، مع امتزاج بشيء من الأرض/التراب[1]. ومستنده في توكيد هذا التركيب المتعدد، هو بما أنَّ العين تدرك النار والتراب والماء؛ فذلك يعني أنها مكونة من تلك العناصر جميعها!

ثم نجده في الشذرة الثامنة يفسر سبب اختلاف قدرات العيون، فيشير إلىٰ أنَّ العيون إن كانت متماثلة في العناصر التركيبية؛ فإنَّ توزيع تلك العناصر مختلف، حيث إنَّ بعض العيون «**تتمركز النار في وسطها، وبعضها تتمركز خارجها**». «**ولذا؛ فإنَّ بعض الحيوانات ترىٰ في النهار وبعضها يرىٰ في الليل أفضل**»[2].

وفي سياق بيان اختلاف العيون أيضًا، يقول أرسطو إنَّ

---

(١) انظر الشذرة السادسة والثمانين، حيث يلخص ثيوفراسطوس نظرية الرؤية عند أمبادوقليس، ومكونات جهاز العين:

Théophraste, Du sens, 7.

(٢) Théophraste, Du sens, 8.

أمبادوقليس كان يعتقد بأنَّ «**العيون الزرق تحتوي مقدارًا من عنصر النار أكبر من غيرها**»[١].

هذا من حيث تركيب العين، أما عن فعل إدراكها؛ فلم يحسم أمبادوقليس في تحديد كيفيته، حيث تحدث عن وجود شعاع واصل بينها وبين الأشياء المرئية، لكنه لم يحدد مصدر هذا الشعاع هل يصدر من العين كما قال الفيثاغوريون، أم يصدر عن الأشياء فيلتقي بالعين كما سيقول الذريون؟

والالتباس الملحوظ في تفسير أمبادوقليس لفعل الإبصار، نلحظه أيضا في تفسيره لفعل السمع؛ حيث تكلم عن الأذن مشبهًا إياها بـ«**الناقوس**»[٢]، وأنَّ الصوت ينفذ إلىٰ داخل الأذن فيحدث فيها أثرًا؛ غير أنَّه -حسب ثيوفراسطوس[٣]- لم يبيِّن كيف يتم إدراك الأصوات عبر عملية الأثر الذي يتركه الصوت في الأذن.

وفي تفسير حاسة الشم، يقول أمبادوقليس بأنَّ الشمَّ يتم عبر التنفس، مدللًا علىٰ ذلك بأنَّه عندما يصاب الإنسان بالزكام تضعف حاسة الشم. أما عن كيفية الشم بالتنفس؛ فراجع حسب أمبادوقليس إلىٰ أنَّ الأجسام تتطاير منها جزئيات مع الهواء؛ فيتم التعرف علىٰ روائحها بالشم، وأنَّه كلما كان الاستنشاق أكبر كان الإحساس بالرائحة أكبر أيضًا. وهذا ما حرص ثيوفراسطوس علىٰ

(١) Aristote, Géneration des animaux, V, I, 779 b15.

(٢) Théophraste, Du sens, 9.

(٣) Théophraste, Du sens, 21.

نقده واصفًا إياه بأنَّه تصور ساذج حيث يقول: «**من السذاجة الاعتقاد بأنَّ من يستنشق أكثر يحس بالرائحة أكثر**»[١].

ثم ينتقل ثيوفراسطوس إلىٰ بيان موقف أمبادوقليس من حاستي الذوق واللمس، قائلًا بأنَّه لم يبيِّن كيف ينشأ الإحساس اللمسي ولا الذوقي، إنما «**اقتصر علىٰ التفسير العام**»[٢]، أي القول بأنَّ كل إثارة حسية تتلاقىٰ مع الحس الذي يناسبها.

كما فسَّر أمبادوقليس اللذة والألم بالنظرية ذاتها، أي نظرية التشابه؛ وفسَّر الألم بالتضاد؛ فقال «**إنَّ اللذة نتاج التقاء الشبيه بشبيهه، والألم نتاج تقابل الأضداد**»[٣].

٤-٢ دلالة محدودية الإدراك الحسِّي عند أمبادوقليس ونقد تأويل أمبيريقوس وأرسطو

لكن مع هذا التقدير للقيمة المعرفية للحواس؛ فإنَّ أمبادوقليس يؤكد في الوقت ذاته محدودية اقتدارها الإدراكي، ونسبية محصوله. حيث يقول واصفًا محدودية مجال الحواس: «**لا تدرك إلا قدرًا محدودًا من الوجود في أثناء حياتها. ويقضىٰ عليها سريعًا بالفناء كما يتبدد الدخان عاليًا في أجواز الفضاء**»[٤].

---

(١) Théophraste, Du sens, 21.

(٢) Théophraste, Du sens, 9.

(٣) Théophraste, Du sens, 9.

(٤) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص١٦٥.

والنظر في مآل الموقف الأمبادوقليسي من مراتب وسائل الإدراك دفع سكستوس أمبيريقوس إلىٰ أن يستنتج أنه «**لم يكن يعترف بالحواس، بل بالعقل**»[1]. والحقيقة أنَّه كان يعترف بها مع مفاضلة بينها وبين العقل. أي إنَّه لم ينفِ الحواس بل جعلها قنوات ضرورية للتواصل مع العالم.

تلك بوجازة، ملامح النظرية الأمبادوقليسية في تفسير العملية الإدراكية والمعرفية. وقد لاقت اهتمامًا منذ القدم. وهو الاهتمام الذي يتبدىٰ أيضًا في تلقيها نقديًا عند أرسطو، الذي حرص علىٰ توجيه نقود عديدة إلىٰ التفسير الأمبادوقليسي للإدراك. قائلًا بأنَّه إذا صح القول بأنَّ فعل الإدراك لا يتحصل إلا من الشبيه إلىٰ الشبيه؛ فإنَّ لازم ذلك هو نسبة الجهل إلىٰ الإله؛ لأنَّ كيانه لا يدخل في تركيبه أيُّ عنصر من تلك العناصر التكوينية، ومن ثمَّ؛ فهو عاجز عن الإدراك لافتقاره إلىٰ مكونات المُدْرَكِ، فتتعطل لديه إمكانية قيام علاقة الشبيه بالشبيه، أي ينتفي منه الشرط الأنطولوجي لإمكان المعرفة!

كما ينتقد أرسطو النظرية من مدخل آخر، وهو عجزها عن تفسير الكلي. ومقصوده بذلك أنَّ محصول العملية الإدراكية عند الإنسان لا يكون جزئيًا؛ بل أيضًا كليًا، فمن أين يتأتىٰ هذا التحصيل الكلي بينما محصول المدركات جزئية؟

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p434.

وبهذا النقد قصد أرسطو أن ينفي عن النظرية الأمبادوقليسية، كل إمكان لتعليل حصول الإدراك الكلي، بدعوىٰ أنَّ تلك النظرية لا تقول بوجود مبدأ موحِّد لمحصول الإدراكات الجزئية.

وقد كان أرسطو واعيًا بهذا الإشكال الأمبادوقليسي؛ فسعىٰ عند تقديمه لنظرية الإدراك البديلة علىٰ تجاوزه؛ فلم يحصر الإدراك في الحواس المختلفة في مداخلها الإدراكية، بل جاوز ذلك إلىٰ افتراض وجود ما سماه «**الحس المشترك**»، الذي به يتم استجماع معطيات الحواس، بوصفه علة التوحيد بينها. علىٰ اعتبار أن كل حسٍّ من الحواس حسب أرسطو «**معين لموضوع**» ولا يدرك غيره؛ فوجب أن يكون توحيد معطيات الحواس والتمييز بينها من فعل «**قوة واحدة تجتمع عندها الإحساسات**»[1] وتلك القوة هي «**الحس المشترك**».

لكنْ أرىٰ أنَّ ثمة إمكانية لرفض هذا النقد الأرسطي باستحضار تصور آخر قدَّمه أمبادوقليس في سياق ربطه للدم بعملية الإدراك. فعندما نتأمل وظيفة الدم عند فيلسوف أكراغاس نرىٰ أنَّه لم يكن كما زعم أرسطو مستبعدًا لفكرة تركيب المدركات؛ بل كان له لحاظ يمكن أن نرىٰ فيه تفسيرًا للكلي، من خلال دراسته للدم كعامل امتزاج لكل المدركات الحسِّية، كما سنبيِّن بعد حين.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦، ص٢٠٩.

٤-٣ من الإدراك العقلي إلىٰ الإلهام الإلهي

لم يكتف أمبادوقليس بتحليل العملية الإدراكية الحسِّية؛ بل انتقل إلىٰ تحليل العملية الفكرية العقلية. لكن تناوله للعقل لم يختلف كثيرًا عن تناوله للحسِّ؛ حيث اعتمد القاعدة النظرية ذاتها، أي إنَّ فعل الإدراك يحصل من الشبيه إلىٰ الشبيه. لكنَّه وقف عند القدرة التركيبية، فأحس بضرورة تفسيرها. وبما أنَّه لا يمكنه أن يرجعها إلىٰ لحاظ جزئي وفق قاعدة إدراك الشبيه؛ فإنَّه نظر إلىٰ الجسد باحثًا عن آلة العقل، وسبب قدرتها علىٰ فعل مزج محصول المدركات الجزئية؛ فقال بأنَّ الدم هو الوسيلة التي يستعملها العقل لتركيب المدركات؛ لأنَّه هو أكثر المكونات الجسدية قدرة علىٰ مزج العناصر.

ومستند تعزيز هذا التأويل هو وصل الوعي بالدم، علىٰ نحو ما تأول به فورفوريوس الشذرة (ب١٠٥)؛ ذلك لأنَّ أمبادوقليس لم يجعل محلَّ العقل هو الدماغ، كما نحا نحو ذلك الفيثاغوري ألكميون، بل قال إنَّ محله هو القلب، وبالتحديد في الدم المحيط به؛ لأنَّ الدم مركب من العناصر الأربعة جميعها. ومركزية القلب[١] في العملية المعرفية وكذا في حياة الكائن ملحوظة في فكر أمبادوقليس.

---

(١) وفق رواية سونسورينوس يرىٰ فيلسوف أكراغاس أنَّ «القلب هو أول عضو يتكون في الإنسان» عندما يكون جنينًا في بطن أمه؛ لأنَّ «فيه تكمن حياته».

Censorinuš Du jour de la naissance, VI, I.

وهذه الفكرة التي ينسبها سونسورينوس إلىٰ أمبادوقليس، يقول بها أيضًا أرسطو، ويبدو أنها ذات أصل أورفي.

كما يحضر مفهوم الدم، في تفسيره لاختلاف القدرات المعرفية بين البشر؛ حيث يرىٰ أنَّ «حجم العناصر المكونة للدم، وتوزيعها، والكيفيات المتنوعة لامتزاجها»[1] هو ما يفسر الفوارق في الذكاء بين الناس.

وإذا قلنا إنَّ أمبادوقليس يختزل ماهية محصول الإدراك الحسِّي في كونه مدركًا جزئيًا لا كليًا. فينبغي أن نتوقف أيضًا عند ماهية القدرة العقلية علىٰ الإدراك. فالقول بأنَّ العقل/القلب له بسبب أداة الدم اقتدار علىٰ تركيب مدركات الحواس لا يعني نسبة القدرة المطلقة لفعل الإدراك العقلي؛ بل إنَّ أمبادوقليس يقول بمحدودية العقل ذاته، إذ نقرأ في الشذرة الثانية المروية عند سكستوس أمبيريقوس: «**وهذه الأمور قلَّ أن تُبصر بالعين، أو تسمع بالأذن، أو تدرك بالعقل. أما أنت، وقد طرقت هذه السبيل، فلن تتعلم أكثر مما يستطيع العقل البشري أن يعلمه**»[2].

إنَّ العقل حسب أمبادوقليس يحتاج إلىٰ سندٍ ديني، وهو السند الذي نلحظه في قصيدته باديا في مناجاته للآلهة. وكذا في ثنايا شذراته التي تمنح للبعد الديني مكانة مهمة في رؤيته الإبستيمولوجية؛ حيث إنَّ العقل لا يبلغ إدراك الكل إلا بإلهام الآلهة. ومن هنا ندرك أنَّ مدخل القصيدة لم يكن مجرد استهلال فني، بل كان تعبيرًا عن موقف معرفي، يعي احتياج القدرة الإدراكية

(١) Léon Robin, La pensée Grèque, éd Albin Michel, 1973, p135.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 122-124.

اعتمدنا ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، م س، ص١٦٥.

البشرية إلىٰ الإلهام الإلهي لتصل إلىٰ الحقيقة.

وتحصيل الإلهام الإلهي لا يعني أنَّ الفكر البشري يصل إلىٰ المطلق الإدراكي، فيتساوىٰ علمه بعلم الآلهة؛ بل في فلسفة أمبادوقليس تمييز حاسم «**بين المعرفة البشرية وبين المعرفة الإلهية؛ حيث يَعُدُّ هذه الأخيرة، علىٰ نحو موافق للمذهب الإيلي، كصفة للإله**»[١]. ومن ثمَّ؛ يبقىٰ المحصول الإدراكي البشري نسبيًا. ونسبيته تعني الوعي بمحدودية كل المداخل الإدراكية، واحتياج الفكر إلىٰ وحي الألوهية؛ ذلك لأنَّ «الإنسان يمكن أن يعرف كل عناصر الكل، لكنَّه لا يعرف وحدتها الكاملة، التي فيها تكمن حقيقتها. إنَّ الوحدة الحقيقية للأشياء ليست مرئية إلا لذاتها، ومعرفتها من خصوصية المعرفة الإلهية»[٢].

ويشير إلىٰ الاحتياج إلىٰ الوحي، بل ومحدودية إمكان احتمال العقل البشري له، قائلًا: «**ولكنك لن تعرف أكثر مما يمكن لعقل فانٍ أن يعرف**»[٣].

وختامًا، يتبيَّن من التحليل السابق أنَّ أمبادوقليس لم يكن مثل برمنيد نافيًا نفيًا جذريًا للحواس، ولا هو معترف بالعقل اعترافًا بأنَّ له اقتدارًا إدراكيًا مطلقًا، بل يقول باحتياج الفعل الإدراكي إلىٰ مختلف المداخل الأداتية، مع اعتراف دائم بمحدودية محصولها بالمقارنة مع العلم الإلهي، سواء كان المُحَصِّلُ للمعرفة حسًّا أو عقلًا.

---

(١) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p435.

(٢) Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p438.

(٣) Empédocle, II, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 122-124.

- ٥ -

أمبادوقليس والمسألة الدينية

يقتضي بحث المسألة الدينية في المتن الشذري لأمبادوقليس، التمييز، ابتداء، بين ما قاله «**في الطبيعة**» وبين مقوله في متن «**التطهيرات**». كما يقتضي أيضًا التمييز بين مفهومين اثنين في تسمية الألوهية هما الـ«**ثيوس**» Theos والـ«**دايمون**» Daimôn. كما يقتضي من جهة ثالثة الوعي بمراحل هذا التمييز:

في كتابه الرئيس (أي «**في الطبيعة**») يسمي أمبادوقليس السفايروس بـ«**الثيوس**»، كما ينعت العناصر الأربعة الأولية في حالة امتزاجها في الخليط البدئي بـ«**الثيوس الدوليشينوس**». ثم لما تنفصل عنه يسميها «**الدايمونس**» Daimones[1]. وفي متن «**التطهيرات**» يستعمل لفظ «**الدايمونس**» لنعت الآلهة الحادثة في العالم.

وعلىٰ عكس كزينوفان، لا يبدو أمبادوقليس مجددًا جذريًا في

(١) Santaniello Carlo, "Empedocles and the Divine", in Revue de métaphysique et de morale, 2012/3 N° 75, p. 301.

موقفه من المعتقدات الدينية الإغريقية؛ حيث نلحظ لديه اعتقادًا في تعدد الآلهة، واستحضارًا لأسمائها المتداولة في الميثولوجيا الإغريقية. لكن رغم ذلك نلحظ في بعض شذراته ما يفيد تأثره بكزينوفان، وميله إلىٰ فلسفته الدينية. حيث ناهض التمثلات البشرية التي ألصقت في الفكر الميثولوجي الإغريقي بالآلهة، بقوله بـ«أنَّ الإله ليس مكونًا من أعضاء برأس إنسان، وليس لديه يدان تتدليان من كتفه، كما أنَّه ليس لديه رجلان وفخذان، ولا أعضاء جنسية؛ بل هو روح طاهر ذو طبيعة ضرورية. إنَّه ينفذ ويحيط بالكون بواسطة فكره»[١].

لكن هذا لا يعني أنَّه أخذ بفكرة التوحيد الكزينوفانية؛ بل كما أسلفنا القول، له إشارات عديدة إلىٰ كينونات ألوهية متعددة. مثل تصريحه في الشذرة (ب٣١) بألوهية السفايروس Sphairos؛ وتسمية الأصول أو «العناصر» الأربعة بأسماء آلهة الميثولوجيا الإغريقية في الشذرة السادسة (ب٦)[٢]؛ حيث سبق أن قلنا بأنه يتحدث عن زيوس وهيرا Hera وإيدونيس Aidoneus ونيستيز Nestis مقاربًا إياها بالعناصر الأسطقساطية الأربعة. صحيح ثمة صعوبة في تعيين المقابل الإلهي لكل عنصر؛ لأنَّ أمبادوقليس لم يفصح عن الهوية الثيولوجية لكل عنصر علىٰ حدة، باستثناء تقديم نيستيز كرمزٍ للماء.

(١) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. pp435-436.

(٢) Aétius 1. 3. 20.

ولكن لنا في ميثولوجيا هوميروس ما يمكن به أن نقترب من الإفصاح، حيث تم تقديم هيرا في المتن الهوميري، بوصفها دالة علىٰ الأرض، وإيدونيس كدالٍ علىٰ الهواء. ومن ثمَّ؛ يتبقىٰ زيوس كدالٍ علىٰ النار، وهذا التأويل يمكن أن يتوافق مع المتن الأمبادوقليسي التي يتحدث عن زيوس بوصفه منيرًا. غير أنَّ هذا كله يبقىٰ مجرد تقريب محتمل؛ أما الأكيد فهو أنَّ أمبادوقليس تحدث عن العناصر مقاربًا إياها بأسماء الآلهة الإغريقية، وإن لم يحدد بالتصريح الواضح التسمية الثيولوجية لكل عنصر منها.

لكن هذا الأكيد ذاته ليس أكيدًا علىٰ مستوىٰ الدلالة المقصودة من هذا التقريب. هل فعلًا كان أمبادوقليس يتصور تلك العناصر كآلهة، أم إنَّه مجرد تعبير عارض ليس له أي مدلول ديني كما يقول برنت[1]؟

ثم إذا تجاوزنا هذا التقريب للعناصر الأسطقساطية بالآلهة، إلىٰ طلب التصور الديني ذاته الذي كان يعتقده أمبادوقليس؛ فلن نجد في النصوص الشذرية المتبقية إيضاحات يمكن أن تساعد علىٰ ترسيم ملامح الرؤية الدينية لفيلسوف أكراغاس. لكن من المعلوم

(١) يرفض جون برنت النظر إلىٰ هذه المقاربة التي قدمها أمبادوقليس للعناصر بأسماء الآلهة، بوصفها ذات دلالة دينية، قائلًا بأنها مجرد تعبير عارض، ليس له أي مدلول ديني في الإطار الفلسفي الأمبادوقليسي؛ حيث «لا يدعو إلىٰ توجيه الصلوات ولا القرابين إلىٰ تلك العناصر».

John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p264.

أنَّ المدينة التي عاش فيها فيلسوفنا كانت مجالًا لتداول العقيدة الأورفية. مما يفيد احتمال تأثره بها. وهو الاحتمال الذي يمكن تعزيزه بالنظر إلىٰ بعض نصوصه الشذرية التي تبدو فيها صيغ شعرية «مقاربة لشعر بندار»[١] بأبعاده الأورفية.

وفي سياق استثمار نظرية التناسخ في علاقتها بألوهية السفايروس، يشير المؤرخ الألماني هنري ريتر Henri Ritter إلىٰ أنَّ تصور أمبادوقليس للمصير بعد الموت يفيد «بأنَّ أرواح البشر الأتقياء يتمتعون بعد الموت بحياة إلهية، مما يفترض أنَّ السفايروس السعيد هو مسكنهم، وأنَّه علىٰ جانب العالم الذي يتحرك بالشقاق. وأنَّ النفس عندما تخرج من الجسد تسمو نحو الأثير، وتتحول إلىٰ إله خالد»[٢].

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p232.

(٢) Henri Ritter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p446.

خاتمة

قلنا بأنَّ بداية الفكر الفلسفي اليوناني، مع طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس، تمحورت حول ثابت تصوري مشترك؛ هو أنَّ الوجود رغم تكثر ظواهره، يرجع إلىٰ أصل واحد (الماء، الأبيرون، الهواء). وقد لاحظنا أنَّ الفلسفة الملطية كانت مضطرة لاصطناع طريقة استدلال لتفسير كيف يمكن أن تصدر الكثرة من الواحد، أو كيف يؤول الواحد إلىٰ كثرة وتنوع واختلاف. حيث إنَّ القول بأنَّ كل شيء ماء، أو كل شيء هواء، كان لا بدَّ أن يواجه باستفهامات عديدة؛ نظرًا لتكثر ظواهر الوجود واختلاف كينوناته، مما يستلزم تفسيرًا لكيفية انبثاق الاختلاف من الواحد، واستوائه وجودًا متعدد الشكول والأنواع.

وما انتهت إليه المدرسة الملطية يؤكد إحساسها بضرورة إيجاد طريقة منهجية لتفسير كيف يؤول الواحد إلىٰ التكثر والتعدد؛ حيث إنَّ آليتي التكاثف والتخلخل التي أبدعها أنكسيمنس، التي قلنا عنها إنها أول آلية لتفسير التكوين الأنطلوجي[1]، تكشف أنها من حيث

(١) انظر كتابنا: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣.

أداؤها المنهجي محاولة لتبرير انبثاق الكثرة والاختلاف من الواحد. وهذا ما يؤكد أنَّ مسألة الواحد والكثرة كانت هاجسًا إشكاليًا حاضرًا في الفكر اليوناني منذ لحظة بدئه.

وتبدو لحظة أمبادوقليس[1] مستصحبة الهاجس الإشكالي ذاته، غير أنها غيَّرت نظرتها إلىٰ مسألة الـ«أرخي»؛ حيث أصرت علىٰ تأسيس مدخل مغاير لمعالجة الإشكال وهو افتراض التكثر في أصل الوجود ذاته. إذ بدا لها القول بوجود التكثر منذ البدء أقدر علىٰ تفسير تكثر الكينونة الظاهرة من بعد.

وهكذا كان افتراض التكثر ابتداء، هو المدخل المنهجي الذي حدس أمبادوقليس إمكانية انتهاجه، لإنشاء فلسفة توفيقية.

غير أنَّ المشروع الفلسفي الأمبادوقليسي لم يقتصر علىٰ تكثير المبدأ/الأرخي؛ بل جاوزه إلىٰ تجديد النظر في ما بعده، أي النظر في لحظة التكوين. حيث بدا له تفسير التكوين بآلية التكثيف والتخلخل تفسيرًا ناقصًا؛ لأنَّه يؤول إلىٰ علة فيزيائية محايثة لمادة التكوين، مما يكشف عن نقصٍ في تمثل مفهوم المبدأ الفاعل. فقام بصياغة ذلك المبدأ وفق دلالة أكثر قصدية وفاعلية، حيث قال بالمحبة والشقاق لتفسير اجتماع العناصر وافتراقها.

وهذا يؤكد تجديدية الوعي الفلسفي في هذه اللحظة، وعدم

---

(١) القول بكثرة المبدأ/الأصل بَيِّنٌ في فلسفات أمبادوقليس وأنكساغور ولوقيبوس وديموقريط.

وقوفه موقف التلقي والاحتذاء تجاه المحصول النظري السابق؛ حيث إذا كان النظر في الأصل/الأرخي بطريقة تكثيره أثمر التجديد الأمبادوقليسي والتجديد الذري مع لوقيبوس، فإنَّ النظر في المبدأ الفاعل سيثمر عند أمبادوقليس، ثم خاصة عند أنكساغور نقلة معرفية مهمة جاوزت التعليل بالفاعلية الفزيائية[1]، إلىٰ القول بوجود فاعل عاقل (نوس).

وهكذا يمكن إيجاز التجديد الأمبادوقليسي في تدشينه لعهد جديد في تطور الفكر اليوناني، انتقل به من الأحادية إلىٰ التعدد، مع الوعي بضرورة بيان العلة الفاعلة. وهو التدشين الذي يدل علىٰ جرأة واقتدار علىٰ تطوير التفلسف الملطي، والاستقلال عن واحدية برمنيد، التي لاحظنا أنَّ الدوكسوغرافيا القديمة تشير إلىٰ أن أمبادوقليس تتلمذ عليه.

إنه استقلال فكري جريء، إذ خرج أمبادوقليس عن طريقة تفكير برمنيد، مختطًا طريقًا مغايرًا في حل الإشكال الملطي/ الأيوني؛ حيث إذا كان الإيلي ذهب بنظرية وحدة الأصل إلىٰ منتهاها، فنفىٰ صيرورة الواحد إلىٰ الكثرة والتعدد؛ فإنَّ أمبادوقليس لم يستثقل هذا الفرض، بل دافع عنه جاعلًا منه الحل الحقيقي للإشكال، مع تغيير في طبيعة الأصل ذاته، بأن صار دالًا علىٰ الكثرة لا الواحد.

(١) نشير هنا بشكل خاص إلىٰ آلية أنكسيمنس، أي التكثيف والتخلخل، التي نراها تعليلًا بالفاعلية الفيزيائية.

وهذا النمط في التفكير القائم علىٰ التأصيل بالكثرة لا بالواحد، هو ما سنجده أيضًا عند الفلسفة الذرية، التي لها صلة وثيقة بأمبادوقليس، وإن لم تتماثل معه في تحديد ماهية الأصل؛ حيث وافقته علىٰ القول بكثرة الأصول المكونة للعالم، مع تغيير في ماهيتها بما يجاوز المعنىٰ الأسطقساطي إلىٰ معنىٰ جديد هو المعنىٰ الذري.

لكن جدة نمط التفكير عند أمبادوقليس، لا تعني أنها تتمظهر في مختلف مستويات نسقه كنفي؛ بل إن هذا التفكير يتمظهر في كثير من مراتب نسقه كاستيعاب. وخاصة في مسألة الأصل. حيث لم يتجاوز أمبادوقليس، في تعيينه لماهية تلك الأصول سلفه الفلسفي، بل استثمر كل منتجات الفلسفات السابقة عليه؛ فأخذ بـ«ماء» طاليس، و«هواء» أنكسيمنس، و«نار» هيراقليط، ثم أضاف إليها مبدأ التراب. غير أنَّ هذه الاستمدادات لم تجعله تلفيقيًا؛ بل لقد لاحظنا كيف صهر النتاج الفلسفي السابق في صيغة نظرية متكاملة متناسقة.

ولكن بدءا من أفلاطون وأرسطو، حتىٰ «محاضرات» هيغل، نلحظ حرصا علىٰ استنزال قيمة أمبادوقليس من مقام التفلسف، ونفي فرادة وأصالة عطائه الفكري. وهو ما يجد مصداقه في الوسومات والاتهامات الفجة التي ألصقت بفيلسوف أكراغاس من قِبَلِ فلاسفة الإسكندرية، ومن نهج نهجهم في تأريخ فكر أمبادوقليس؛ حتىٰ صار مجرد سارق أفكار فيثاغور عند **طيمي**،

ونيانث، و**ألسيداماس** . . .، أو تابع لبرمنيد حسب **ثيوفراسطوس**، أو مقلد **لأنكساغور**، وأنكسيمندر حسب **هيرميب**، **وديودور!**

وحتىٰ في لحظتنا المعاصرة؛ فإنه إذا استثنينا **مشروع جون بولاك**، وبعض المقالات والبحوث المنثورة هنا وهناك، يصح أن نقول إنَّ فلسفة أمبادوقليس لا تزال تقرأ **كنظرية تلفيقية ضامرة القيمة مَهْزُولَةِ الأثر.**

بل عندما يذكر فيلسوف أكراغاس، نلحظ إسهالا في المداد في شأن الطُّرف المحكية عن سيرته، وخاصة مسألة انتحاره في لَهيب البركان. حيث قيل الكثير في تحليل حدث ارتمائه في فوهة «إتنا»، وفي ذلك الحذاء الذي خلفه وراءه بعد فنائه في اللَّظَىٰ.

وقد أكثر النُّظار من التركيز علىٰ دلالة الموت الأمبادوقليسي، لكن **قَلَّمَا تمت دراسة ما خلفه من أفكار ومن تأثير، حتىٰ كأنه ما ترك سوىٰ فردة حذاء!**

غير أننا نرىٰ رمزية الحذاء، دالة بحد ذاتها علىٰ وجوب الانتباه إلىٰ الأثر الفلسفي، إذ لعل في رمزية ذلك «الصندل» الذي بقي من أمبادوقليس علىٰ فوهة إتنا، دلالة علىٰ أنه رغم ما قيل في نقده والتقليل من قيمته، فإن الألوف من المفكرين وعلماء الطبيعة **ساروا في حذائه مدة قرون متطاولة.**

أجل، إن نظرية الأسطقساط الأربعة، هي ذات ما سيأخذ به **أرسطو** في تفسير الـ«فيزيس»، وهي العناصر ذاتها التي ستتناقل في مختلف لحظات التطور المعرفي؛ فتصير أداة تحليلية في الطب كما

في الكيمياء، ولن يبدأ التحرر من «حذاء» أمبادوقليس، إلا بعد التطور العلمي في بداية العصر الحديث، بمعاودة التفكير في بنية المادة من مدخل ذري.