الباب الثالث

الفلسفة الذرية

لوقيبوس وديموقريط

- «لا شيء يحدث صدفة» - لوقيبوس.
- «أن أكتشف برهانًا واحدًا في الهندسة خير لي من أن أملك عرش فارس» - ديموقريط.

تقديم

نبتغي في هذا التقديم إيضاح موقع الفلسفة الذرية في حركة تطور الفكر الفلسفي الإغريقي. ومثل هذا المطلب يستوجب استصحاب منتهىٰ حركة ذلك التطور الذي سبق ظهور الفكر الذري، لنرىٰ نوع الحاجة التي جاء لسدها. وأهم ما ينبغي استصحابه من تلك اللحظة التي سبقت هو الإسهام الفلسفي الإيلي بوصفه تأسيسًا لإشكالية الحركة. وقد بيَّنَّا في كتاب «**كزينوفان والفلسفة الإيلية**» كيف أنَّ العقل الإيلي قدَّم رؤية جديدة إلىٰ العالم، ترىٰ الوجود وحدةً وامتلاء تامِيْن. وهو ما أسَّس لإشكال عصيٍّ يعترض أي تفكير يريد الاستمرار في انتهاج النمط الملطي الأيوني؛ حيث إنَّ القول بالوحدة نفي للتعدد؛ والقول بالامتلاء نفي للفراغ. وبانتفاء الفراغ ينتفي شرط الحركة. وبإبطال الحركة تبطل كل الأنساق الفلسفية الأيونية؛ لأنَّ انشغالها الفلسفي كان مشدودًا إلىٰ مسألة الـ«أرخي»، التي لا تقوم إلا علىٰ فرض وجود مبدأ طالته الحركة؛ فاستوىٰ كونًا.

وبهذا النظر الإيلي صار القول بالكثرة والحركة مصطدمًا باستشكال جديد، استلزم دفاعًا جديدًا، وهذه الجدة هي التي

سترتسم في تاريخ الفكر اليوناني بظهور ذَرِّيَةِ لوقيبوس وديموقريط. إذ أنجز هذان الأبديريان تحولًا يتناغم في الجدة مع التحولات النوعية، التي أخذت تنبجس مع الفلاسفة الذين تلوا مباشرة لحظة التأسيس الملطي. وهو ما يؤكد أنَّ اللحظة الفكرية لم تعد تحتمل تلك المقاربات الملطية السابقة. وهذا ما لاحظناه في مشروعين فلسفيين مزامنين لظهور الفلسفة الذرية؛ أقصد مشروعي أمبادوقليس وأنكساغور، اللذين حاولا إنقاذ الفكر الملطي، بابتداع مفهوم جديد للمبدأ/الأصل، يجاوز به مرتبة الواحدية إلىٰ الكثرة.

غير أنَّ جدة الحل الفلسفي الذري الذي قدمته مدرسة أبديرا، مع لوقيبوس وديموقريط، لا يمكن أن تُفسر بكونها مجرد نتاج نظر نقدي في المحصول المعرفي لملطية؛ بل كما أسلفنا الإشارة، يتحصل مفتاح فهم جدة الحل الذري بفهم حركة الأشكلة التي أنجزتها الفلسفة الإيلية التي سبقت ظهور الذريين. ومن ثمَّ؛ فإنَّ موضعة الفلسفة الذرية في موقعها التاريخي ضمن سياق حركة الفكر اليوناني، لا يمكن أن يتم دون استحضار المأزق النظري الذي أسسه الإيلييون، بأَشْكَلَتهم[1] للرؤىٰ الفلسفية القائلة بالحركة.

فكيف استطاعت مدرسة أبديرا استعادة فكرة تعدد كينونات الوجود وحراكها؟

---

(١) نقصد بالأشكلة هنا، تحويل القول بالحركة والتعدد إلىٰ إشكال فلسفي. وتقوم أطروحتنا في هذا الفصل علىٰ التوكيد علىٰ أن هذا التحويل من بين محفزات ظهور المدرسة الأبديرية، ضدًا علىٰ الإيلية.

تَمَكَّنَتْ البرمنيدية بتسفيهها لمقولة اللاوجود من نفي إمكان الحركة؛ فكان من اللازم علىٰ الفلسفة الذرية التي تريد الدفاع عن كينونة الحركة في العالم، أن تبرر موجودية العدم. وهذا ما حاولته بمرادفة العدم بالفراغ! وهذا التبرير موصول بأهم إبداع مفهومي لهذه الفلسفة، أي مفهوم الذرة، الذي جددت به نظرية المبدأ/ الأصل الـ«أرخي». ذلك المفهوم الجديد الذي دخل المشهد الفلسفي الإغريقي لأول مرة، مع لوقيبوس، الذي قدم رؤية جديدة إلىٰ العالم تتمثله بوصفه بنية متكثرة العناصر، ومخترقة بالفراغ. أي إنها رؤية لا اتصالية مناقضة للنظر الإيلي القائم علىٰ رؤية اتصالية للوجود. وعليه؛ فإنه علىٰ الرغم من أنَّ الإيلية استطاعت أشكلة مقولة اللاوجود؛ فإنَّ الذرية بدت بجرأة نظرية كبيرة؛ حيث استعادت تلك المقولة التي سفهها الإيليون، وأعادت بناءها، مانحة إياها وظيفة في التعيين الوجودي لا تقل عن وظيفة مقولة الوجود. وذلك من خلال التوكيد علىٰ الفاصل الفراغي الفاصل بين الذرات.

وعند النظر في هذه الفكرة الجديدة سنلحظ أنَّ الذرية كانت إنقاذًا لنمط الفكر الأيوني من الأشكلة الإيلية. ولكنها كانت علىٰ وعي بأنَّ القوام المفاهيمي والنظري للفلسفة الأيونية، غير قابل للاستمرار أمام النقد الإيلي ما لم يتم إدخال فكرة جديدة. وكانت الجدة متقومة بذينك المفهومين؛ أي الذرة والفراغ، فلم تعد من ثمَّ اعتراضات برمنيد وزينون علىٰ وجود الحركة بذات التماسك النظري.

وكما أسلفنا التلميح، إنَّ نظرية الذرة، لحاظ فكري جديد لم يسبق لأي تفكير يوناني في المسألة الأنطولوجية أن حدسه؛ غير أن الفكر الفلسفي والفيزيائي الإغريقي اللاحق لم يقدر قيمة تلك النظرية، إذ تجاهلها أفلاطون، وهمشها أرسطو، فلم يكن لها من بعد سوىٰ حضور ضامر؛ حيث لم يتنبه لقيمتها المعرفية سوىٰ أبيقور ولوكريس. غير أنه سيكون لمفهوم الذرة لاحقا، أي في علم الفيزياء الحديثة، حضور وتطوير لم يحظ بهما أي مفهوم آخر من مفاهيم النظريات الفيزيقية التي أنتجها الفكر الفلسفي اليوناني.

لكن السؤال الذي نطرحه هنا، هو كيف أمكن للوغوس الإغريقي أن يأتي بهذا الحل النظري الجديد؟

هل سننحو مع عقيدة المركزية الأوروبية، ونقول بكون فكرة الذرة ناتجًا داخليًا لنمط التفلسف اليوناني، أم إننا سننتهج نظرية الوصل؛ فنشير إلىٰ الفكر الهندي الذي سبق اليونان، لكي نمسك بالخيط الدال علىٰ صلة المثاقفة والتأثير؟

لن نستبق الأمور في هذا التقديم الذي نبتغي منه بسط الإشكال فقط، لكن في سبيل بيان طريق البحث؛ نقول إننا لن نعتمد في تأصيل نظرية الوصل لتفسير ظهور الفلسفة الذرية اليونانية، علىٰ مجرد الافتراض النظري، بل سنستحضر إشارات من داخل الدوكسوغرافيا القديمة، ونخص بالذكر مرويات «سكستوس أمبيريقوس» و«سترابون» المستندة علىٰ «بوسيدون» المشيرة إلىٰ الأصل الفينيقي. فضلًا عن استحضار النظرية الذرية الهندية

لتأسيس البحث المقارن بين ملامح الشبه والاختلاف الكائنة بين ذرية اليونان وبين ذرية الهند في صيغتها النظرية التي بلورتها العقيدة الجاينية.

هذا فيما يخص مصادر الأطروحة الذرية الإغريقية، ومقدار جدتها بالقياس إلىٰ محصول التفكير الفلسفي السابق والمزامن لها. أما لبحث قوامها النظري؛ فلا بدَّ من دراسة عَلَمَيْهَا: **لوقيبوس وديموقريط**. لكن إن كان فضل التأسيس يعود إلىٰ لوقيبوس؛ فإنَّ هذا الأخير صار مجرد ظل باهت متخف وراء قامة تلميذه الأشهر ديموقريط. حيث إذا كان حظ مؤسس المدرسة الإيلية (برمنيد)، أنَّه ظلَّ حاضرًا في الفكر الفلسفي، رغم تميز تلميذه زينون، واقتداره الجدلي الفريد، واشتهاره بتلك المفارقات العقلية المدهشة التي أبدعها دفاعًا عن البرمنيدية؛ فإنَّ قدر مؤسس مدرسة أبديرا، أي لوقيبوس، كان هو التخفي خلف تلميذه. فلم تعد الذرية الإغريقية تذكر إلا بديموقريط تحديدًا، رغم أنَّ بعض الإشارات الدوكسوغرافية يستفاد منها ما هو أكبر من التلمذة والتلقي؛ حيث تقول بأنَّ التلميذ سرق أفكار أستاذه وانتحلها لنفسه. وأعني بتلك الإشارات تلك العبارات المبثوثة في المتون الفلسفية القديمة، كالقول الوراد في مخطوطات هيركولانوم Papyrus d'Herculanum[1]، الذي يفيد بأن في «الكتاب الكبير في نسق العالم»، نحل ديموقريط أفكار أستاذه.

(١) Leucippe, B, Ia.

وليس في مكنة مؤرخ الأفكار اليوم أن يصل إلىٰ صياغة إيضاح موثوق في شأن هذه التهمة الخطيرة؛ إذ ضاعت مكتوبات لوقيبوس، فلم يعد بين يدينا أي مستند حقيقي للقياس والموازنة بين أفكار الرجلين للخلوص إلىٰ ضبط مكمن الأصالة ومحل الانتحال. لكن من المحتمل جدًا أن يكون سبب انتفاء صورة لوقيبوس وتذويبها خلف الحضور الطاغي لصورة تلميذه، أنَّ دور لوقيبوس في تأسيس الفلسفة الأبديرية، أقل من مقدار دور برمنيد في تأسيس الإيلية؛ لذا استمر هذا الأخير في خَلَفِ مدرسته، بينما لم يستمر ذكر الأول. كما قد يكون السبب أنَّ التلميذَ تقصَّدَ محو صورة أستاذه؛ فنسب لنفسه من أفكاره دونما عزو وإحالة. أليس هو القائل بلغة لا تخلو من استعلاءٍ شخصي: «**إني تقدمت ببحوثي مسافة أبعد من أي أحد**»[1]؟

ألا يكون في هذا الأنا المستعلي بذاته ما يجعله نازعًا نحو عدم الاعتراف بفضل غيره عليه؟

إذا صحَّ ذلك؛ فإننا هنا أبعد ما نكون عن تلك الصورة المثالية لحفظ التلميذ لدَيْنِ أستاذه، التي يجسدها أفلاطون مثلًا، في علاقته مع سقراط، إلىٰ درجة أنَّه صاغ «كل» كتبه/محاوراته، ناسبًا حتىٰ أفكاره إلىٰ أستاذه! أو في انشغال التلميذ بالدفاع عن فكر أستاذه علىٰ نحو ما فعل زينون الإيلي إزاء أطاريح برمنيد.

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

لكن في الوقت ذاته لا بدَّ من التوكيد علىٰ أنَّ ديموقريط لم يكن مجرد فيلسوف عابر، صادفته الشهرة أو صادفها فاهتبلها؛ بل إنَّ النظر في ما ترويه الدوكسوغرافيا عن نشاطه الفكري، يؤكد أنه ليس شخصية عادية، بل هو رجل بحاثة علىٰ قدر بالغ من الكدِّ والاجتهاد؛ فلم يسبقه أحد من الفلاسفة في مقدار النتاج. إذْ خطَّ ما يزيد علىٰ خمسة وستين كتابًا؛ ولذا قد يكون اختفاء صورة لوقيبوس خلفه معللًا تعليلًا معقولًا بمقدار النشاط ووفرة المنتوج، وليس فقط بسبب الاستعلاء.

ثم أيًّا كان السبب، فإنَّ الحاصل هو أنَّ الناظر في المرويات يلحظ فيها صورة باهتة للوقيبوس؛ حيث لم تتبق من مكتوباته سوىٰ عبارة واحدة. والتزامًا بمحدودية دوكسوغرافيا لوقيبوس؛ اخترنا عدم التوسع في تناول فلسفته مستقلة عن فلسفة تلميذه.

والتزامًا بذلك، وتنظيمًا للبحث؛ سنوجه تفكيرنا عبر ثلاثة معابر:

أولها: نتناول فيه هوامش علىٰ لوقيبوس ونتاجه.

وفي الثاني: نبسط القول علىٰ هوامش تخص تلميذه ديموقريط وتآليفه.

وفي المعبر الثالث: نخصص البحث في الفلسفة الذرية اللوقيبوسية والديموقريطية، وبيان كيفية مجاوزتها للمشكلة الإيلية، ومآلات تلك المجاوزة في الفكر الإغريقي اللاحق لها.

الفصل الأول

لوقيبوس وديموقريط

سيرة ونتاج

رغم المكانة التي يمتاز بها ديموقريط في تاريخ الفلسفة الذرية؛ فلا بدَّ لنا، قبل أن نتناول إسهامه المعرفي، من التعريج ولو بوجيز القول علىٰ الأستاذ المؤسس لوقيبوس. غير أننا سنحترس كثيرًا من الجزم في شأن اختصاصه ببعض الأفكار؛ لأننا لم نقتنع بأطروحات بعض المؤرخين، التي توسعت في بيان التمييز بين فكره وبين فكر تلميذه ديموقريط، دونما سند دوكسوغرافي مكين[1]. ولهذا؛ نقتصر في هذا الوجيز علىٰ تناول لوقيبوس من حيثية الهوامش، لا من حيثية تحليل فكره الفلسفي، وذلك للسببين الملمح إليهما، وتفصيلهما هو:

أولًا: أنَّ التمييز المنهجي بين الإسهام الفلسفي للوقيبوس وبين إسهام تلميذه ديموقريط نراه مطلبًا يستحيل إجراؤه. وقد نظرنا مليًّا إلىٰ التعابير التي استعملها أرسطو[2] في بيان فلسفة لوقيبوس؛ فوجدناها تتوسل في الغالب استعمال تقنية أسلوبية محترسة تحرص علىٰ الجمع بينهما، أي بين لوقيبوس وديموقريط، وفي ذلك الجمع دلالة علىٰ عدم إمكان الفصل بين ما للوقيبوس علىٰ وجه التعيين، وما هو من إضافة ديموقريط علىٰ وجه التخصيص.

---

(١) تقريبًا كل المستند الدوكسوغرافي المحدد لمقولات وأفكار لوقيبوس مشكوك في أصالته؛ باستثناء الشذرة المروية عند أيتيوس.

(٢) لنكتفي هنا مثلا بالإشارة إلىٰ متن الكون والفساد، حيث قمنا بتتبع المواضع التي ذكر فيها أرسطو اسم لوقيبوس فلاحظنا أنه دائما يورد مقترنا بديموقريط.

ثانيًا: أنَّ ما تبقىٰ بين يدينا اليوم من مكتوبات لوقيبوس لا يجاوز عبارة وحيدة مروية عند أيتيوس.

أجل، إنَّ القارئ الحريص علىٰ تتبع مظان الأقوال، سيجد في الموسوعة الدوكسوغرافية الجامعة لنصوص الفلسفة ما قبل السقراطية، ثلاثة إيرادات في فصل لوقيبوس تحت مقام «ب» «B»؛ غير أنَّه إذا تأملها سيلحظ بسهولة أنَّ إيرادين اثنين ليس فيهما أي منطوق معرفي؛ حيث إنَّ:

- **الإيراد الأول** المدرج في مقام (ب) مجرد نقل عن أخيل طاتيوس Achille Tatius، يصرح فيه بنسبة متن «**الكتاب الكبير في نظام العالم**» le Grand système du monde إلىٰ ديموقريط، مع التوكيد علىٰ أنَّ الكتاب ذاته ينسب إلىٰ لوقيبوس.

- **والإيراد الثاني** من مخطوطات هيركولانوم Papyrus d'Herculanum[1] محتواه أيضًا يتعلق بـ«**الكتاب الكبير في نظام العالم**»؛ حيث يتهم المقطع الوارد في تلك المخطوطات ديموقريط، بنحل كثير من أفكار أستاذه لوقيبوس!

- **أما الإيراد الثالث**؛ فهو الذي نراه حقيقًا بالاستحضار والدرس، وهو المروي في متن «**الآراء**» لأيتيوس؛ حيث يمكن أن نستفيد منه منطوقًا معرفيًا منسوبًا إلىٰ لوقيبوس. إذ يتحدث عن خضوع «كل الأشياء» للعقل والضرورة.

---

(١) Leucippe, B, Ia.

ونظرًا لوجازة المحصول المعرفي المنسوب تخصيصًا إلىٰ لوقيبوس؛ صح لنا أن ننتهج في بحثنا هذا ذلك الخيار المنهجي المشار إليه أعلاه، أي تأجيل بحث الفلسفة الذرية إلىٰ حين الحديث عن ديموقريط، وقصر القول فيما يخص لوقيبوس علىٰ سيرته فقط؛ لأنَّ أيَّ توسع في سكب المداد في شأن فلسفته نراه مسلكًا غير مؤسس علىٰ أرضية دوكسوغرافية تسوغه، بله أن تمنحه الجواز العلمي.

- ١ -

هوامش على سيرة لوقيبوس

إذا كان ثمة إقلال في إيراد المنطوقات المعرفية التي أنتجها لوقيبوس إلىٰ درجة أنه لم يتبق منها سوىٰ شذرة واحدة، في غاية الوجازة والاختصار؛ فإنَّ الحديث عن سيرته لا سند له يسمح بإسهابه، ومن ثمَّ؛ فإنَّ كلامنا عن حياته لن يكون سوىٰ التماع وجيز مخترق بعبارات الافتراض والتخمين؛ لأننا لا نعلم في الحقيقة عن وقائع تلك السيرة شيئًا موثوقًا. فكل المصادر السِّيرية والدوكسوغرافية القديمة لا تتوسع بالقول في شأنه، كما أنَّها لا تُوَثِّقُ ما تورد من أقاويل. والتخمين يبدأ من تعيين موطن ميلاده؛ حيث قيل بأنَّه ولد في ملطية، أي في المدينة التي شهدت مبتدأ التفلسف الإغريقي. لكن أرسطو يشير إلىٰ أنَّ لوقيبوس ولد في إيليا. بينما يذهب آخرون إلىٰ توطينه في أبديرا[١].

وليس ثمة ما يمكن أن نحسم به الاختيار من بين هذه

(١) روايات موطن لوقيبوس أخذناها عن ديوجين اللايرسي:

Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

التوطينات الثلاثة المختلفة. كما نرىٰ كثيرًا من المؤرخين يشككون في هذه النسب الجغرافية جميعها، ناظرين إليها علىٰ أنها موجهة بإرادة وصل لوقيبوس بالفكر السابق عليه. فهو ملطي الميلاد؛ لذا فقد نحا نحو المنافحة عن الفلسفة الملطية بدفاعه عن وجود مبدأ/ أصل لتفسير حركة وتشكل العالم، ضدًا علىٰ الفلسفة البرمنيدية النافية لكل ذلك. والقول بأنَّ لوقيبوس من مواليد إيليا، يبدو أنه آتٍ من الرواية التاريخية القائلة بتتلمذه علىٰ زينون. أما القول الذي يجعل مسقط رأسه في أبديرا؛ فراجع إلىٰ أنَّه الرأس المؤسس لفلسفة تلك المدينة؛ إذ لم تشتهر أبديرا في تاريخ الفكر الإغريقي بنزعة فلسفية أخرىٰ غير النزعة الذرية التي ينسب إليه تأسيسها.

ولا ينبغي لمؤرخ الفكر أن يسكب كثيرًا من المداد من أجل تحصيل جواب سؤال:

أين ينبغي أن يُسقط رأس لوقيبوس؟ وأي موطن من تلك المواطن الثلاثة أولىٰ بأن يحظىٰ بشرف توطينه؟

إذ ليس من بين هذه التوطينات الثلاثة ما يستوجب الأخذ أكثر من غيره؛ لذا يصح إيرادها جميعًا، ووضعها علىٰ مرتبة واحدة من حيث درجة الوثاقة بوصفها مجرد مرويات مظنونة. نقول ذلك علىٰ الرغم من أنَّ أحد أهم الباحثين المعاصرين في الفلسفة ما قبل السقراطية، أعني كرانز[1]، يذهب إلىٰ تعيين موطن لوقيبوس في

(١) Kranz, Hermes, 1912, 19, cité par W. K. C. Guthrie-A History of Greek Philosophy, Volume 2_ The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus-Cambridge University Press (1965), p384.

ملطية. ولا نرىٰ في ترددنا في حسم توطينه أيَّ مشكل علىٰ مستوىٰ البحث الفلسفي؛ لأنَّ الوصل بين المكان والفكرة في تعيين موطن الفلاسفة، ليس بأمر بالغ القيمة فيما يخص الفلسفات ما قبل السقراطية. حيث يحتمل جدًا أن يحمل الفيلسوف نزعة فكرية مخالفة للشائع والمتداول في المدينة التي ولد فيها. وخاصة وأنَّ المجال الجغرافي الإغريقي، شهد هجرات وتنقلات داخلية سهلت حركة تناقل الأفكار.

لكن علىٰ الرغم من أنَّنا نرىٰ تلك التوطينات الثلاثة علىٰ مرتبة واحدة من حيث ضعف الوثاقة؛ فإنَّنا سنتوسل في نعت لوقيبوس - وكذا ديموقريط- بالوسم الأبيديري؛ غير أنَّنا لا نقصد بهذا الوسم الجزم بنسبته إلىٰ أبديرا؛ بل فقط لأنَّ هذه المدينة، كما سلف أن قلنا، لم تشتهر في تاريخ الفكر بشيء أكثر من الفلسفة الذرية التي ينسب إليه تأسيسها.

هذا في شأن موطن لوقيبوس، أما تعيين توقيت مولده ووفاته ومجريات حياته؛ فأصوب ما يمكن أن يقال: «تقريبًا لا نعرف أي شيء. أما بالنسبة إلىٰ الزمن الذي عاش فيه؛ فيمكن القول بطريقة عامة، بأنَّه أكبر سنًّا من تلميذه ديموقريط، وأصغر من برمنيد. ومن ثمَّ فقد كان معاصرًا لأنكساغور وأمبادوقليس»[1].

أما إذا كُنْتَ ممن يضيق بتضارب المرويات واختلافها؛ فلك

(١) Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid, p207.

في رواية منسوبة[١] إلىٰ أبيقور Epicure -وكذا إلىٰ تلميذه هيرماك Hermaque- ما يعفيك من مهمة التفكير في تحقيق مرويات موطن لوقيبوس، وشخصه علىٰ حد سواء؛ حيث يذهب هذان الفيلسوفان إلىٰ الزعم بأنَّ لوقيبوس شخصية وهمية لا وجود لها! وقد استعاد المؤرخ رود Rohde هذا التشكيك في وجود لوقيبوس؛ مما أحدث نقاشًا بين المشتغلين بتاريخ الفكر، وكان من بين أهم الردود التي نقدت ذلك التشكيك رد هيرمان ديلز[٢].

وإذ نورد تشكيك أبيقور في وجود لوقيبوس؛ فذاك استطراد منا باستحضار مختلف المواقف المتداولة في تاريخ السيرة الفلسفية، وليس أخذًا بهذا التشكيك. إذ من المعلوم أنَّ تلك الرواية النافية لوجود لوقيبوس لم يأخذ بها حتىٰ الأبيقوري أبولودوروس! هذا فضلًا عن أنَّ نفي أبيقور مردود بتوكيد أرسطو وهو أقرب زمنًا إلىٰ لوقيبوس.

ومن حيثية التكوين الفكري، لا نعرف أيضًا شيئًا كثيرًا؛ إذ كل ما تنطق به النصوص السِّيرية والدوكسوغرافية لا يجاوز علاقة التلمذة بزينون، وهي العلاقة التي يقول بها اللايرسي[٣]، وكليمون

(١) Diogène Laerce, Vies, II.

(٢) انظر:

W. K. C. Guthrie-A History of Greek Philosophy, Volume 2_ The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus-Cambridge University Press (1965), p383.

(٣) Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

الإسكندري[١]. غير أنَّنا وجدنا هيرمان ديلز يوسع تلك الصلة بزينون إلىٰ القول بأنَّ لوقيبوس تتلمذ علىٰ برمنيد نفسه. لكنْ لم نأخذ بذلك؛ لأنَّنا نرىٰ ديلز يستند في هذا الزعم علىٰ شذرةٍ لثيوفراسطوس ليست صريحة في توكيد الأمر[٢]. ولذا؛ فرغم القيمة الكبيرة التي يحظىٰ بها هيرمان ديلز في التأْريخ للفلسفة ما قبل السقراطية لا نرىٰ زعمه هذا مسنودًا بما يوثقه؛ لهذا نكتفي بما أشارت إليه الدوكسوغرافيا، أي إنَّه خلال مقامه في إيليا تعرف علىٰ الفكر الإيلي من خلال اتصاله بزينون. ونرىٰ في الرواية القائلة بأنَّه ولد في إيليا ما يفيد في التقاط الفكرة التي نحتاجها لترسيم ملامحه الفكرية؛ إذ رغم أننا نعتقد بأنها رواية يصعب توثيقها، فإنَّنا نراها مصداقًا يؤكد اتصاله بإيليا، ومن ثمَّ تعرفه علىٰ فلسفتها. وهو الاتصال الذي سيجعله مدركًا لعمق الإشكال الذي أوقعت فيه الإيلية النظر الفلسفي الأيوني القائل بالكثرة والحركة، مما يفسر سبب نهوضه إلىٰ البحث عن طريقة جديدة في بناء الرؤية إلىٰ العالم، مجاوزة للإشكال الإيلي.

كما لا نأخذ بما يقوله جامبليك[٣]، أي إنَّ لوقيبوس تتلمذ

---

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 64.

(٢) انظر مناقشة لأطروحة هيرمان ديلز الخاصة بشذرة ثيوفراسطوس في هامش رقم ٢ عند:

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce ibid, p334.

(٣) Jamblique,Vie pythagorique, 104.

علىٰ فيثاغور! ولا بقول جون تزيتزيس[1] الذي يزعم أنَّه تتلمذ علىٰ ميليسوس؛ لأنَّ هذين الراويين، اللذين بينهما وبين لوقيبوس مسافة زمنية هائلة؛ لم يصرحا بأي مصدر موثوق؛ ومن ثمَّ فأقوالهم في سيرة التكوين التعليمي لفيلسوفنا تظل بلا سند. لكن الأمر الأكيد عندنا هو أنَّه اطَّلع علىٰ الفكر الفلسفي لزمنه، وخاصة الفلسفات الملطية والبرمنيدية والفيثاغورية؛ وذلك لأنَّنا نرىٰ الأطروحة الفلسفية الجديدة التي جاء بها، أي نظرية الذرة، معالجةً مباشرة لذلك الصدام المعرفي الذي حدث بين تلك الأنساق الفلسفية.

هذا ما يمكن قوله في شأن سيرة لوقيبوس، فلننتقل إلىٰ سيرة تلميذه ديموقريط، قبل الجمع بينهما معا في بيان نظريتهما الفلسفية.

(١) Jean Tzétzès, Chiliades, II, 980.

- ٢ -

هوامش على سيرة ديموقريط

ظنَّ أهل أبديرا أنَّ في ديموقريطهم جِنَّةً؛ فطلبوا من أبقراط Hippocrate[١] -أشهر أطباء اليونان- أن يأتي ليشفي لهم فيلسوفهم، الذي كلما أراد التهكم علىٰ سلوك من سلوكاتهم أو رأي من آرائهم لم يكلف نفسه عناء الرد أو الجدل أو حتىٰ إبداء الرأي؛ بل اكتفىٰ بإطلاق ضحكة ساخرة متعالية.

وعندما نقرأ حكاية لحظة اللقاء بين أشهر أطباء اليونان وبين فيلسوف مدينة أبديرا، يحق لنا الظن بأنَّ أبقراط خطر له في الوهلة الأولىٰ صدق اتهام الأبديريين لديومقريط بالجنون. إذ لما دخل عليه الطبيب ألفاه جالسًا في حديقة بيته، محاطًا بجثث حيوانات ميتة، وهو يكتب مسندًا ما يخط عليه علىٰ ركبته!

أليس هذا مشهد دال بحد ملمحه، علىٰ صدق اعتقاد أهل

(١) عند إليان في كتابه «تاريخ منوع» إشارة إلىٰ لقاء أبقراط بديموقريط وظنّه في الوهلة الأولىٰ بأنه مجنون.

Elien, Histoire variée, IV, 20.

أبديرا في جِنَّةِ ديموقريط؟!

أجل إنه كذلك، غير أنَّ أبقراط كان بالفعل طبيبًا حكيمًا! لذا اقترب من «المتهم» بالجنون، وبدأ في محاورته؛ فوجده أعقل من أهل بلده، وحرص من بعد علىٰ التراسل معه[1] بعد أن أدرك قيمته!

لكن ماذا نستفيد من شكوىٰ أهل أبديرا؟!

لا تعنينا هنا تفاصيل السَّرد وسبب ظن أهل أبديرا بأنَّ فيلسوفهم مجنون؛ كما لا يعنينا مدىٰ موثوقية هذا السرد الذي تداولته كتب تاريخ الفكر الفلسفي؛ بل الذي يعنينا بالأساس الثابت المشترك في نظرة العوام إلىٰ التفلسف. إذ غالبًا ما يجدون في سلوك بعض الفلاسفة وبادي مظهرهم ونمط معاشهم، ما يعفيهم من التفكير في نتاجهم المعرفي. وعادة ما يكون المسوغ الذي يحتمون به لعدم التفكير في ذلك النتاج، هو أن ينزعوا عن الفيلسوف ليس أهلية التفكير فقط؛ بل أداته أيضًا، أي العقل؛ فيرمونه بالجنون،

---

(١) ثمة ست رسائل منسوبة إلىٰ أبقراط فيها تفصيل وسرد لاتصاله بديموقريط، انظر نص الرسائل في:

Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, ibid. p585-588.

ولا شك في أنَّ تلك الرسالة منحولة، وغالب الظن أنها كتبت في القرن الأول الميلادي ونسبت إلىٰ ديموقريط، انظر:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p81.

وتوقيت الكتابة بهذا القرن إشارة صريحة إلىٰ الاهتمام الذي استجد في تلك اللحظة بشخصية ديموقريط وفكره من قبل سوتيون وسينيك.

ليرتاحوا من مهمة التفكير في نتاج عقله الذي نفوا وجوده ابتداء؛ فانتفىٰ بالتبع واللزوم ما ينتج عنه من فكر!

ومعلوم أنَّ التقليد الفلسفي في نزوعه العام، يتعالىٰ علىٰ العوام؛ بل يذهب إلىٰ حدِّ التقرير بأنَّ «التفكير» ليس في مكنة كل أحد! وآية ذلك أنَّ حتىٰ ديكارت الذي بدأ كتابه «**خطاب في المنهج**» بالقول: «**إنَّ العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس**»، هو نفسه من يعود ليؤكد بعد صفحات من قوله ذاك، بأنَّ مهمة التفكير الفلسفي الجذري ليس بإمكان كل الناس ممارساتها.

هكذا تحرص الفلسفة علىٰ التوكيد علىٰ أنَّ التفلسف ليس فعلًا سهلًا ميسورًا بمقدور كل من هبَّ ودبَّ أن يقدم عليه؛ بل هو مهمة مضنية تحتاج إلىٰ الارتحال عن البداهات والمألوف من عاديات الفكر؛ لذا نفهم كيف يعمل التقليد دومًا علىٰ نفي المفكر واستبعاده؛ حيث إنَّ رميه بتهمة الجنون شكل من أشكال الاستبعاد؛ لأنَّه أيسر مدخل لنفي الفكر رغم الحضور الفيزيائي لصاحبه، أو للقرطاس المسطور بداخله؛ حيث يكفي أن تشيع في الرأي العام الإشاعة بأنَّه مجرد قائل مجنون؛ لتنتفي بِالتَّبَعِ قيمةُ مقوله!

ألم يكن هذا هو مصير الأنبياء والمصلحين والمفكرين الكبار الذين أرادوا التغيير الجذري في أنماط التفكير والاعتقاد السائدة في مجتمعاتهم؟!

ألم يكن، من وسائل نبذهم من قبل مجتمعاتهم، نَعْتُهم بالجِنَّةِ والمرض العقلي؟!

وعود إلىٰ حكاية لقاء أبقراط بديموقريط، إنَّنا إذا افترضنا صحة الواقعة -وليس ثمة ما يحيل وقوعها- فإنها تكشف لنا عن وجود برزخ فاصل بين الفيلسوف والجمهور، أخذ يرتسم بوضوح منذ تلك اللحظة المبكرة من تشكل الفكر الفلسفي. ذلك الفاصل الذي كان العوام في حالة ديموقريط يصوغونه باتهامه بالجنون بينما كان هذا الأخير يصوغه في شكل «ضحكة» متعالية ساخرة منهم. وقد تأمَّل الكثير من الفلاسفة دلالة سخرية ديموقريط من الفكر العامي. وفي هذا السياق يمكن أن نذكر قالة هوارس: «**لو بعث ديموقريط إلىٰ زماننا لأطلق ضحكته!**»[1]. وقول هيبوليت: «**كان ديموقريط يسخر من كل شيء، كما لو كان يعتقد أنَّ كل الأمور الإنسانية مجرد أضحوكة**»[2].

وسخرية ديموقريط لا تدل فقط علىٰ شدة تعاليه علىٰ العوام، واقتناعه بعدم مكنتهم إدراك قيمة خطاب اللوغوس؛ بل تدل ضمنيًّا علىٰ أمر آخر أهم وأوكد، وهو وجود فاصل بين قيم العقل الفلسفي النقدي، وقيم التقليد الفكري السائد.

إنَّ انشغال الفكر العامي يكون بتقديس السائد وحفظه، بينما شغلة التفلسف نقد السائد وطلب المغايرة والإبداع. والهاجس المحرك للفكر العامي هو الآني والنفعي، بينما البحث الفلسفي مراده الحقيقة لذاتها، والسعي وراءها، ولو كلف الوصول إليها

(١) Horace, Epitres, II, I, v, 194.

(٢) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, I, 13.

إهدارًا للجاه والانتفاع المادي. وهذا ما يعبِّر عنه ديموقريط بقوله: «**أنْ أكتشف برهانًا واحدًا في الهندسة خير لي من أن أملك عرش فارس**»؛ إذ في مقالته هذه توكيد للفصل بين ماهية التفلسف كنظرٍ لذاته، وبين تشغيل الإدراك لتحصيل النفع الآني.

لكن من الخطأ اختصار موقف المعارضة الفكرية لديموقريط في تمايزه عن الفكر العامي؛ بل لقد تعالىٰ فيلسوف أبديرا أيضًا علىٰ أهل النظر والحكمة، متحدثًا عن نفسه: «**من بين معاصري ليس بينهم أحد سافر أكثر مني، وإني تقدمت ببحوثي مسافة أبعد من أي أحد. لقد رأيت بلدانًا وبيئات أكثر مما رأوا، وسمعت أكثر منهم خطبًا لرجال متعلمين. لا أحد تقدم علي في كتابة سطور مصحوبة باستدلالات، حتىٰ المهندسين المصريين أنفسهم**»[١].

وفي هذا نمسك بملمحٍ نفسي مهم من ملامح شخصيته، لكن في الوقت ذاته يمكن أن نبصر في ذلك القول الاستعلائي وعيًا بالقطع النظري مع الفلسفات السائدة في عصره، وخاصة الفلسفة الإيلية.

فكيف تأتىٰ له كل هذا الاقتدار علىٰ المغايرة الفكرية للسائد في زمنه؟

وهل تفيد سيرته في تفهيم هذا السموق المعرفي؟

في تنسيب ديموقريط، يقدِّم لنا ديوجين اللايرسي[٢] ثلاث

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

(٢) Diogène Laerce, A, I. Vies, IX, 34.

روايات؛ **الأولىٰ** تقول بأنَّه ابن هيجيسيستراتوس Hegisistratus، **والثانية** تسمي أباه أثينوكريطوس Athenocritus، **والثالثة** تصرح بأنَّه ابن داماسيبوس Damasippus. واختلاف السِّير القديمة في نسب ديموقريط، وصمتها عن تفاصيل حياته، أمر غير مستغرب؛ فهو ديدن متكرر في كثير من السرديات المتناولة لفلاسفة ما قبل سقراط؛ بسبب التباعد الزمني بين توقيت الكتابة السِّيرية، وبين حيوات أولئك الفلاسفة، التي لم توثق في حينها، أو في وقت مقارب لزمنها.

وقد اختلف أيضًا في توطين ميلاده؛ حيث إذا كان الكثيرون يقولون بأنَّ أبديرا هي مسقط رأسه، فإنَّ بعضهم يقول إنَّه ولد في ملطية. غير أنَّنا سنتجاوز هذا الخلاف، وننعته بالأبديري، مثلما فعلنا مع لوقيبوس؛ **استنادًا علىٰ اشتهارهما بتلك المدينة واشتهارها بهما.**

وكذلك الشأن بالنسبة إلىٰ توقيت مولده، حيث اختلف في تعيينه؛ إذ في سويداس نجد قولًا يشير إلىٰ تزامن ميلاده مع ميلاد سقراط، بالقول إنَّ كليهما «ولد في الأولمبياد السابعة والسبعين»[1]. وتقابل هذه الأولمبياد رقميًا الفترة المتراوحة بين **٤٧٢** و**٤٦٩** ق.م. ويذهب ثراسيل Thrasylle، في كتابه «**مقدمة لرسائل ومؤلفات ديموقريط**»، إلىٰ ضبط التوقيت بتبكير ميلاده بعام

(١) Démocrite, A. III. Suidas, in, lexique, Démocrite.

واحد عن مولد سقراط، أي في «العام الثالث من الأولمبياد السابعة والسبعين»[1] أي ٤٧٠-٤٦٩ق.م.

بيد أنَّ أبولودوروس يوقت ميلاده خلال الأولمبياد الثمانين. أي في الفترة ما بين ٤٦٠ و٤٥٧ ق.م، أي بفارق عقد من الزمن عن التوقيت الذي قدَّمه ثراسيل وسويداس. ومن ثمَّ؛ يكون ديموقريط أكبر بحوالي عشر سنوات من سقراط.

بينما عند أوسيب نجد تحديدًا لميلاده «خلال الأولمبياد السبعين»[2]، أي خلال الفترة ما بين ٥٠٠ و٤٩٧ق.م؛ مما يجعله -وفق رواية أوسيب- مزامنًا لمولد أنكساغور وهيراقليط. ونلحظ هنا أنَّ الفارق في تعيين ميلاد ديموقريط بين أبولودوروس وأوسيب فارق كبير مما يحيل التوفيق بينهما!

وفي الأبحاث المعاصرة ثمة محاولات تحقيقية قامت بها «ستيلا L.A.Stella، ثم كابيزي A.Capizzi ومونديولفو R.Mondolfo»[3] انتهت إلىٰ أنَّ التاريخ الأكثر احتمالًا لمولد ديموقريط «هو عام ٤٩٤ ق.م». غير أنَّ هذا لم يكن حسمًا لاختلاف التواقيت؛ إذ لا زلنا نجد دراسات كثيرة تختار من الدوكسوغرافيا أحد التواقيت الواردة فيها، وتعتمده. وحق لها

(١) Diogène Laerce, A, I. Vies, IX, 41.

(٢) Démocrite, A. IV. Eusèbe, Chronographie.

(٣) N.L.Cordero, Démocrite, les uvres philosiphiques, tome1, PUF. Paris 1992. p112.

ذلك؛ حيث يصعب توكيد توقيت ميلاد ديموقريط بجزم ينفي غيره.

والتوقيت الأكثر شيوعًا بين المؤرخين المعاصرين هو توقيت أبولودوروس القائل بأنَّ ميلاد ديموقريط كان حوالي **٤٦٠**ق.م، وكمثالٍ علىٰ هذا الشيوع: اعتماده من قبل إيميل بريهيه[١]، وغوثري[٢]، ومن أحدث الدراسات التي تناولت الفلسفة الأبديرية: دراسة جون سالم[٣] الذي ذهب هو أيضًا إلىٰ الأخذ بتوقيت أبولودوروس.

ويسند غوثري اعتماده هذا التوقيت بإشارة غير صريحة من متن ديموقريط «**الكتاب الصغير في نظام العالم**»؛ بينما يعلل جون سالم الأخذ بتوقيت أبولودوروس بوجوب تعيين ميلاد ديموقريط علىٰ نحو أبكر من سقراط.

غير أنَّنا لا نأخذ بالتعليل الذي علَّل به جون سالم اختياره لتوقيت أبولودوروس، القائم علىٰ وجوب أن يكون ديموقريط قد سبق سقراط إلىٰ التفلسف؛ بدعوىٰ أنَّ فلسفة هذا الأخير هي نقلة وتجاوز للفلسفة الذرية الديموقريطية؛ وذلك لأنَّ توقيت الميلاد الذي اقترحه ليس كافيًا؛ إذ منتهىٰ محصوله هو جعل ديموقريط أبكر من سقراط بعشر سنوات فقط، ولا نرىٰ هذه الفترة الزمنية الوجيزة

---

(١) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧م، ج١، ص١٠١.

(٢) W. K. C. Guthrie-A History of Greek Philosophy, Volume 2, ibid, p386.

(٣) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p16.

كافية لحصول التبكير عن سقراط الذي يقدمه جون سالم متكأً لتعيين ميلاد ديموقريط. وبدلًا من ذلك نرىٰ أنَّ التاريخ المقترح من قبل ستيلا وكابيزي وموندولفو، أي عام ٤٩٤ق.م أقرب إلىٰ تحقيق ذاك المقصد المراد من قبل جون سالم.

وإذ نقول ما سبق، فذاك من حيثية اختبار ذلك التعليل، وليس أخذًا بتوقيت ستيلا؛ لأن موقفنا هو التوكيد علىٰ صعوبة الجزم بتعيين سنة محددة.

وبصرف النظر عن ذلك الاختلاف؛ فإنَّ مقصودي من إيراد تلك المؤشرات الزمنية هو أنها كلها تؤول إلىٰ تعيين مرحلة زمنية تفيد بأنَّ رحم اللوغوس الإغريقي كان، وقتئذ، مكتنزًا، حيث إنَّ زمن ميلاد وحياة ديموقريط يزامن ميلاد وحياة عدد من كبار فلاسفة الإغريق. وهو التزامن الذي يستدعي التفكير فيه لكشف الشروط التي ساعدت علىٰ إثراء جدل الأفكار، في الواقع الإغريقي في تلك اللحظة المفصلية من تاريخ تطوره.

أما عن توقيت الوفاة؛ فتذهب غالبية الروايات إلىٰ أنَّ ديموقريط عمَّر حوالي مئة عام، وفي هذا يشير سونسورينوس إلىٰ أنَّ حياة فيلسوف أبديرا قاربت مدة حياة «جورجياس الذي كان المعمر الأكبر في الزمن القديم؛ حيث عاش أكثر من مئة وثماني سنوات»[1]. بينما يزيد هيبارك Hipparque في تلك المدة، قائلًا

(١) Démocrite, A, VI. Sensorinus, Du jour de la naissance, XV, 3.

بأنَّ ديموقريط مات وهو بعمر «مئة وتسع سنوات»[١]. في حين يقول ديودور الصقلي بأنَّ «ديموقريط مات في عمر التسعين»[٢].

وعليه؛ تجمع مختلف هذه الروايات علىٰ أنَّه عَمَّرَ ما يقرب من قرن أو يزيد، وهذا يفيدنا في بحث فلسفته بالنظر إلىٰ الصلات التي يحتمل أن يكون قد تجاذبها مع الفلاسفة الذين عاصروه. إذ زامن اللحظات المتأخرة من مرحلة الفلسفة ما قبل السقراطية، كما عاصر سقراط والحركة السوفسطائية.

أما عن واقعة وفاته؛ فثمة سرد لا يخلو من ملامح الافتعال الراجع إلىٰ طلاقة مخيلة المؤرخين والرواة؛ إذ تزعم مرويات عديدة -أحيل هنا علىٰ أثيني Athénée كمثال[٣]- أنَّ ديموقريط امتنع في أواخر حياته عن الطعام حتىٰ يستعجل الموت، لكنَّه لما أحسَّ بالاحتضار، أَجَّلَ بإرادته موعد وفاته؛ لأنه -بحسب رواية هيرميب الواردة عند ديوجين اللايرسي- لاحظ وهو قعيد الفراش في انتظار الموت، أنَّ أخته حزنت مخافة وفاته في أيام العيد؛ مما سيجعلها لا تقيم بواجبها تجاه الآلهة، فقال لها: «**ثقي بي، وائتني كل يوم بخبز ساخن**». و«**بشم رائحة الخبز فقط، استطاع الاستمرار في الحياة**»[٤] طيلة أيام العيد الثلاثة، حتىٰ استسلم للموت بعد انقضاء الاحتفالات!

---

(١) Diogène Laerce, Vies, A I, 43.

(٢) Démocrite,V.Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, XIV, I I,5.

(٣) Athénée, Les Deipnosophistes, II, 46 E.

(٤) Diogène Laerce, Vies, A I,43.

وقيل بأنَّه قضىٰ أواخر حياته أعمىٰ بعد فقدان بصره. وعن ذلك يقول شيشرون: «**كان ديموقريط يعتقد أنَّ رؤية العين حاجز أمام نفاذ بصيرة العقل**»[١]. كأنه كان يعزي نفسه بالإشارة إلىٰ نعمة فقدان البصر! لكن أطرف من هذا هو أنَّ طيرتوليان Tertullien يقدم رواية أخرىٰ، وهي أنَّ «**ديموقريط أفقد بصره بإرادته؛ لأنَّه لم يكن يقوىٰ علىٰ النظر إلىٰ النساء دون إثارة غريزته**»[٢]!

وأقوم ما يمكن أن نواجه به هذه الروايات هو الأخذ بموقف بلوتارك[٣] الذي يشكك في رواية إفقاد ديموقريط لبصره بإرادته. ولعل جوهر ما تفيده تلك المرويات هو المعنىٰ المعرفي، أي عدم ثقته في الحواس[٤]. وقريب من هذا ما نجده في «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشهرزوري، في الفقرة الوجيزة التي خصصها لديموقريط، حيث نقرأ: «وقيل له: لا تنظر! فغمض عينيه. وقيل له: لا تسمع! فسد أذنيه. وقيل له: لا تتكلم! فوضع يده علىٰ شفتيه. وقيل له: لا تعلم! فقال: لا أقدر علىٰ ذلك»[٥].

---

(١) Cicéron, Tusculanes, V, XXXIX, 114.

(٢) Tertullien, Apologétique, 46.

(٣) Plutarque ,De la curiosité, 12, 521 D.

(٤) ثمة اختلاف في فهم الموقف الإبستمولوجي الديموقريطي، يمكن أن نمثل له باختلاف تأويل أرسطو عن تأويل سكستوس أمبيريقوس، إذ بينما يذهب أرسطو في متن **الكون والفساد** إلىٰ أن ديموقريط يقبل الإدراك الحسي في بناء المعرفة، يقول أمبيريقوس بأنه كان شكاكا في الإمكانية الحسية، ومناديا بوجوب الانتقال منها إلىٰ المعرفة العقلية.

(٥) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في =

وفي الدوكسوغرافيا القديمة ترتسم صورة نموذجية لنمط حياة الفيلسوف من خلال سرد بعض وقائع سيرة ديموقريط؛ حيث نلحظ مفكرًا نازعًا نحو المعرفة ومتعاليًا عن الانتفاع المادي. إذ يروي إليان Elien، مستندًا علىٰ ثيوفراسطوس، بأنَّ ديموقريط ورث هو وأخواه عن أبيهم ثروة طائلة، غير أنَّه لم يأخذ من ميراثه إلا النزر القليل، وترك بقية قسمته لأخويه. وفي هذا يقول فيلون: «**كان ديموقريط من أسرة ثرية، لكن رغبته في الفلسفة جعلته يتخلىٰ عن ثروته**»[١]. وقيل بأنَّه سافر «**وزار كل مناطق الأرض**»[٢]، كما سافر أخواه أيضا، لكنهما طلبا التجارة وإنماء ثروتهما المادية، بينما كان القصد من سفر ديموقريط، يقول إليان، «**ثروة أفضل**»[٣]، أي المعرفة.

وسفره طلبًا للمعرفة يحفزنا للتساؤل عن تكوينه الفكري. وفي هذا السياق يمكن أن نستفيد من هيبوليت في بيان مصادر التكوين؛ حيث يشير إلىٰ أسفاره الكثيرة؛ فيقول بأنَّه التقىٰ خلال سفرياته تلك «**بحكماء الهنود، ورجال الدين المصريين، والفلكيين والسحرة البابليين**»[٤].

= تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، الطبعة الأولىٰ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ١٣٩٦-١٩٧٦، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(١) Philon, De la Providence, II, 13, éd.Aucher, p52.

(٢) Elien, Histoires variées, IV, 20.

(٣) Elien, Histoires variées, IV, 20.

(٤) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies,I,13.

وإذا رجعنا إلىٰ ما تبقىٰ من شذرات ديموقريط، سنلاحظه يتحدث عن أسفاره الكثيرة؛ حيث قال في ما يرويه كليمون الإسكندري: «**من بين معاصري ليس بينهم أحد سافر أكثر مني**»[1].

وإذا أخذنا بمقوله هذا وبالإشارات السابق ذكرها؛ سنستنتج بأنَّه كان لديه تواصل مع الحضارات الشرقية ومعرفة بها. غير أنَّه من حيثية تفاصيل الخبر، ليس لدينا في النصوص الدوكسوغرافية ما يسمح بالتوسع في بيان التكوين التعليمي لديموقريط في تلك الأقطار التي زارها، ونوعية التعليم الذي تلقاه علىٰ نحو يسمح لنا بتعيين آثاره في فلسفته. لكن هذا لن يمنعنا عند بحث موقفه الفكري من افتراض الصلة بين فلسفته الذرية وبين نظرية الذرة في الفكر الهندي.

كما أنَّ التقليد الدوكسوغرافي القديم لا يعطينا أيَّ إضاءة صريحة في شأن التكوين المعرفي لديموقريط؛ غير القول بأنَّه تتلمذ علىٰ لوقيبوس. وثمة قول آخر وارد في متن السودا Souda، يفيد بأنَّه تتلمذ علىٰ أنكساغور. ويقدِّم لنا فافورينوس Favorinus علاقة خلافية بين الرجلين؛ إذ يشير إلىٰ أنَّ ديموقريط اتهم أنكساغور بأنَّه «**سرق**» أفكار سابقيه فيما يخص «**ما قاله عن الشمس والقمر**». كما يقول بأنَّه كان «**يسفِّه آراء أنكساغور في تكون الكون، والعقل**». وأنَّ بسبب هذا الخلاف «**رفض أنكساغور قبول ديموقريط كمشاركٍ**

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

له»[1]. أما قول ثراسيل[2] بأنَّه تتلمذ علىٰ فيثاغور؛ فهو نفسه أورده باحتراسٍ لا بوثوق. كما ترد رواية تتلمذ ديموقريط علىٰ الفيثاغوريين، عند ديوجين اللايرسي منسوبة إلىٰ غلوكوس الريجيومي Glaucos de Régium الذي يقول عنه ديوجين إنَّه كان معاصرًا لديموقريط، وأنَّه «**يؤكد أنَّه كان تلميذًا لأحد الفيثاغوريين**»[3] هذا دون أن يعيِّن لنا اللايرسي من هو هذا الأحد الفيثاغوري المقصود. غير أنَّنا نجد أبولودوروس يقول بأنَّ ديموقريط اتصل بفيلولاوس[4]؛ ولذا يحق لنا أن نتساءل: أيكون إذن هذا الفيثاغوري الذي يتحدث عنه غلوكوس الريجيومي في رواية اللايرسي، هو فيلولاوس؟

غير أنَّه إذا كانت النصوص السِّيرية والدوكسوغرافية تفتقر إلىٰ التوسع في بيان تفاصيل تلمذة ديموقريط وتكوينه الفكري؛ فإنَّنا نجد فيها إشارة إلىٰ أستاذيته، حيث تقول بتتلمذ أحد أهم الفلاسفة السوفسطائيين عليه. إذ نقرأ في رواية فيلوسترات Philostrate[5] أنَّ

---

(١) From Aries, in C.C.W. Taylor, The Atomists Leucippus and Democritus, Fragments a Text and translation with a commentary, University of Toronto Press Incorporated 1999, p55.

(٢) انظر كيف يقدم ثراسيل الصلة بين ديموقريط وفيثاغور عند:

Diogène Laerce,Vies,IX¡j.

(٣) Diogène Laerce, Vies, IX, 38.

(٤) Diogène Laerce, Vies, IX, 38.

(٥) Philostrate, Vies des sophistes, x, éd. Kayser, 13, I.

السوفسطائي بروتاغوراس كان تلميذًا لديموقريط. ومما يجدر ذكره هنا أنَّ بروتاغوراس كان هو أيضًا من مواليد أبديرا؛ ولذا لا نستبعد أن يكون قد تتلمذ في بداية حياته علىٰ ديموقريط شريكه في الموطن.

واللافت للانتباه هو أنَّه رغم النبوغ الفلسفي لديموقريط وغزارة نتاجه، لا نجد له أيَّ حضور في المنتديات الأثينية التي «**أَرَّخَ**» لها أفلاطون في محاوراته. والأمر يحفزنا نحو الاستفهام عن السبب، وعند مراجعة المتن الدوكسوغرافي نلقىٰ تعليلًا نفسيًّا؛ حيث يقول إليان Elien: «**يحكىٰ أنَّ ديموقريط كان حكيمًا محبًّا للعزلة**»[1] أي إنَّنا يمكن أن ننظر إلىٰ نزوعه نحو الاعتزال كسببٍ من أسباب بقائه علىٰ هامش حياة الجدل الفكري الإغريقي وقتئذ. بل إذا أخذنا برواية أنتيسطين Antisthène سنقول إنَّه كان غريب الأطوار؛ إذ بلغ به الأمر إلىٰ حدِّ «**الحرص في أوقات كثيرة علىٰ اعتزال الناس، والذهاب إلىٰ المقابر**»[2] بحسب الوارد عند اللايرسي!

وكل هذا يدفع إلىٰ ترجيح الظنِّ بأنَّه لم يكن اجتماعيَّ الطبع، وربما أيضًا لم يكن منجذبًا إلىٰ عقد الصلات مع النخب المجتمعية. لذا؛ نفهم لماذا بقي في أثينا سنوات عدة دون أن يثير أدنىٰ اهتمام من قبل النخبة الأثينية. مع أننا لاحظنا عند حديثنا عن

(١) Elien, Histoires variées, IV, 20.

(٢) Diogène Laerce, Vies, IX, 38.

برمنيد أنَّ زيارته أثارت الاهتمام منذ أول يوم لوصوله، حسب الرواية الأفلاطونية. وعن هذا التجاهل يقول ديموقريط نفسه: «**زرت أثينا وأقمت فيها، ولا أحد عرفني!**»[١].

فعلًا، إنَّ أثينا تجاهلت ديموقريط، لا أقصد فقط تجاهلها له كشخصٍ حين زيارته ومقامه مدة[٢] فيها؛ بل أقصد بالأخص تجاهلها لفلسفته، مع أنها اهتمت بتلميذه السوفسطائي بروتاغوراس أيما اهتمام! أو ربما أن هذا الأخير فرض نفسه علىٰ مجالسها ومنتدياتها الفكرية، بينما آثر أستاذه اعتزالها.

لكن الذي نستغرب له هو أنَّ ديموقريط، رغم أنَّه كان معاصرًا لسقراط، لا نجد عند أفلاطون أيَّ إيراد لاسمه في سياق المحاورات. وهنا نرىٰ أنَّ القول بحبه للعزلة ليس كافيًا لتفسير صمت أفلاطون عن ذكره. بل لعلنا نعلل هذا الصمت ليس فقط بكون أفلاطون كان رافضًا للنزوع الفلسفي الديموقريطي؛ بل إذا أخذنا برواية أريستوكسين سنقول إنَّ السبب بكل بساطة هو أنَّ أفلاطون كان يكره ديموقريط. إذ ينقل ديوجين اللايرسي عن أريستوكسين قوله بأنَّ «**أفلاطون اقترح أن تحرق جميع كتب ديموقريط التي جمعها، لكن الفيثاغوريين أميكلاس** Amyclas **وكلينياس** Clinias **منعاه، وأقنعاه بأنَّ حرقها فعل لا طائل منه**»[٣]،

(١) Dèmocrite, B116, Diogène Laerce, Vies, IX, 30.

(٢) ليس في الدوكسوغرافيا ما يسمح بتحديد مدة إقامة ديموقريط في أثينا.

(٣) Diogène Laerce, Vies, IX, 40.

بسبب سبق انتشارها بين كثير من الناس!

ويعلل ديوجين اللايرسي صمت أفلاطون عن ذكر ديموقريط بأنَّه كان يعجز عن دحض أفكاره؛ إذ يقول: «**إنَّ أفلاطون الذي استحضر تقريبًا كل القدماء، لا يذكر اسم ديموقريط في أي من كتاباته، حتىٰ في تلك المواضع التي كان عليه أن يذكره فيها وينقضه، والسبب واضح وهو أنَّه كان يعرف أنَّه إذا استحضره؛ سيكون ملزمًا بمواجهة أبرز الفلاسفة**»[1].

غير أنَّه إذا كان افلاطون تجاهل ديموقريط خِيفَةً منه -حسب تعليل اللايرسي-، وتمنىٰ لو تحرق كل كتبه -حسب رواية أريستوكسين-؛ فالأمر علىٰ العكس من ذلك عند أرسطو، الذي أورد أفكاره الذرية، واهتم بمناقشتها. ونعتقد أنَّ الحضور القوي لديموقريط في المتن الأرسطي، رغم أنَّه ورود في سياق نقدي، هو أحد العوامل التي ضمنت له امتدادًا في الفكر الإغريقي اللاحق.

(١) Diogène Laerce, Vies, IX, 40.

- ٣ -

في الشذرات

يقول شيشرون بتعبير مثقل بالإعجاب: «**ماذا أقول عن ديموقريط؟ بمن يمكن أن أقارنه، ليس في عظمة موهبته فقط، ولكن أيضًا في عظمة شخصيته؟ ذاك الذي كانت له الجرأة لكي يبدأ بهذه الكلمات: «هذا ما سأقوله عن كل شيء»**[١].

أجل لقد قال ديموقريط قَالَتَهُ في كل شيء! حتىٰ إنَّ شيشرون كتب واصفًا موسوعيته: «**ليس ثمة موضوع لم يبحثه**»[٢]. وإذا أخذنا بقائمة ثراسيل Thrasylle التي كانت أوسع إحصاء للتآليف الديموقريطية في دوكسوغرافيا القرن الأول الميلادي، سنرىٰ وساعة النظر وشمولية البحث وموسوعية القلم. إذ علىٰ عكس أسلافه من فلاسفة اليونان كان ديموقريط من المكثرين في الكتابة، ولم يكن هذا الإكثار مجرد كمٍّ منحصر الموضوع، بل كان متنوعًا أيضًا؛ حيث لم يترك مجالًا معرفيًّا من مجالات الفكر إلا وقدَّم فيه متنًا

(١) Démocrite, B, 165, Cicéron, Première académiques, II, XXIII, 73.

(٢) Démocrite, B165, Cicéron, Première académiques, II, XXIII, 73.

أو أكثر. إذ كتب في الفيزياء والرياضيات والأخلاق، فضلًا عن الشعر؛ وهذا ما جعله يستحق أن يقول عنه أرسطو -وهو المقتصد كثيرًا في تقريظ السابقين-: «**يبدو أنَّه فكَّر في كل شيء**».

فما تعداد مؤلفاته؟

ينسب ثراسيل Thrasylle[1] لديموقريط واحدًا وستين كتابًا، وتسعة عناوين لكتب أخرىٰ مقتطفة من بعض دفاتره، عَدَّهَا بعضهم[2] -خطأً- كتبًا مستقلة. ورغم أنَّ هذا الإحصاء يمكن خلخلته بكثير من النقود؛ فإنَّ الحاصل منه يظل ذا صدقية، وهو أنَّ ديموقريط لم يكن كسالفيه من فلاسفة الإغريق الذين أمسكوا عن تدوين فكرهم، أو اقتصروا في الغالب علىٰ خَطِّ كتاب أو كتابين؛ بل كان حريصًا علىٰ تسطير فكره. وهذا التنويع في البحث نراه أول تأسيس لموضوعات ومجالات «النسق» الفلسفي في بنيته الموسوعية.

وإذا احتسبنا موضوعات التأليف الديموقريطي من خلال الوارد في قائمة ثراسيل؛ سنجد ثمانية كتب في الأخلاق، وستة عشر كتابًا في الفيزياء، واثني عشر كتابًا في الرياضيات، وثمانية

---

(١) Diogène Laerce, Vies, IX, 45.

(٢) في أحدث دراسة عن ديموقريط، أعني دراسة جون سالم Jean Salem نجد تعدادًا لمؤلفات ديموقريط يساوي سبعين مؤلفًا:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, Champs essais, Flammarion, 1ed, Paris 2013, p18.

كتب في الموسيقىٰ، وثمانية في الفنون[1]، وتسعة كتب غير مصنفة، وتسعة كتب أخرىٰ مستمدة من الدفاتر.

وقد ضاعت مكتوبات ديموقريط، ولم يتبق منها أمام نظر المؤرخ والمتأمل سوىٰ شذرات! أو بلغة إحصائية: لم يتبق منها إلا ما يقرب من ثلاث مئة شذرة. وإذا لم نحذف الواردات التي ليس فيها مقال معرفي؛ فإنَّ الإحصاء التام للشذرات الديموقريطية هو بالضبط ثلاث مئة وتسع شذرات، منها شذرات مدرجة تحت المشكوك فيها.

والشذرات التي اعتمدناها في هذا المبحث هي ما نشرته دوكسوغرافيا ديلز/كرانز في الطبعة السادسة لعامي١٩٥١-١٩٥٢، تحت القسمين المرقمين ب٦٧ و٦٨ بترجمتها الإنجليزية، كما اعتمدنا علىٰ الترجمة الفرنسية التي قام بها جون بول دومون للمجموع الدوكسوغرافي ما قبل السقراطي عام ١٩٨٨، في طبعتها لعام ١٩٩١.

لكن رغم هذا العدد الوافر من الشذرات؛ فإنَّ أكثرها شذرات أخلاقية، حيث يصل عددها إلىٰ حوالي مئتين وست عشرة شذرة؛ منها مئة وثلاثون شذرة، مستمدة من جون سطوبي[2]؛ وست

(١) ننوه إلىٰ أن لفظ الفنون في هذا السياق لا يعني الفنون الجميلة؛ إنما الصنائع والطب والتقنية العسكرية.

(٢) شذرات الأخلاق المستمدة من جون سطوبي مرقمة في دوكسوغرافيا هيرمان ديلز من ب١٦٩ إلىٰ ب ٢٩٧.

وثمانون شذرة مستمدة من مخطوط، نشر لأول مرة في القرن السابع عشر، بعنوان «**كلمات ذهبية للفيلسوف ديموقريط**»، وكثير منها، هو في الحقيقة إعادة صياغة «**للمقولات الواردة عند سطوبي**»[١]. بينما لم يبق لنا مقدار كافٍ لبيان المواقف الفلسفية في بعض جوانب النسق المعرفي. كما أنَّ ما تبقىٰ من شذراته الأخلاقية، رغم وفرتها، لا يكفي لإعطاء صورة متكاملة عن الرؤية الديموقريطية إلىٰ الأخلاق. هذا فضلًا عن وجود تعارض بين النزوع المعبر عنه في بعض تلك الشذرات مع الرؤية الفلسفية الثاوية في نظرته الذرية، كما سنبيِّن عند الانتقال إلىٰ تناول نسقه المعرفي.

أما من حيث أسلوب الكتابة؛ فقد أشارت النصوص الدوكسوغرافية والفلسفية القديمة إلىٰ أنَّ ديموقريط كتب بأسلوب سهل مفصح. ودلالة علىٰ ذلك يمكن أن نورد شهادة شيشرون الذي يقول في كتابه «**الخطيب**»: «**عبَّر الفيزيائي الشهير ديموقريط بأسلوب رائق، حسب ما يقال، وكما تأكدت من ذلك أنا أيضًا**»[٢]. كما يقول في سياق المقارنة: «**إنَّ هيراقليط غامض جدًّا، بينما ديموقريط علىٰ العكس لم يكن غامضًا أبدًا**»[٣].

لكن إفصاح أسلوب الخطاب، لا يعني أننا أمام فلسفة بسيطة يمكن قطف مدلولاتها من سطح ملفوظاتها؛ بل إنَّنا بمجرد ما

---

(١) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p72.

(٢) Cicéron, De l'orateur, I, xi, 49.

(٣) Cicéron, De La Divination, II, LXIV, 133.

نَتَقَرَّىٰ منطوق الشذرات، حتىٰ يتبيَّن لنا أنها مثقلة بالإشكالات التي تستلزم التفكيك والتركيب، قصد فهم مدلولات المفاهيم والطروحات التي قدمها فيلسوف أبديرا جوابًا عن إشكالات العقل الفلسفي الإغريقي في تلك اللحظة التاريخية من تطوره.

هذا بإيجاز ما يمكننا قوله في سيرة ومتن لوقيبوس وديموقريط. فلننتقل إلىٰ بيان رؤيتهما الفلسفية.

الفصل الثاني

الفلسفة الذرية

لاحظنا في فقرة الهوامش أنَّ لوقيبوس وديموقريط كانا علىٰ اتصال وثيق بمدرسة إيليا، ومن ثمَّ؛ صح أن نقول إنهما كانا علىٰ إدراك لمقدار الأشكلة التي أسستها تلك المدرسة ضدًا علىٰ كل أنماط التفلسف الإغريقي، التي ارتكزت في تفسير الظاهرة الوجودية علىٰ مقولتي المبدأ/الأصل والحركة المفسرة للتكثير. وقد ألمحنا من قبل إلىٰ أنَّ تأسيس الأشكلة الإيلية قائم من جهة علىٰ مقولة الوجود كوحدة نافية لموجودية كل ما يغاير الوجود؛ وقائم من جهة ثانية علىٰ نفي إمكان الحركة بسبب كونها تستلزم وجود اللاوجود، لكي يتم تحريك الموجود!

وإذا كانت الإيلية قد نظرت إلىٰ مقول وجود اللاوجود نظرة تسفيه؛ فإنَّ ديموقريط وسلفه لوقيبوس سيحولان مقولة اللاوجود إلىٰ مفهوم «الفراغ»، وتقديمه كشرطٍ «أنطولوجي» لإمكان الحركة.

وعلىٰ مستوىٰ نظرية الأرخي اتجهت الفلسفة الذرية في منحىٰ مغاير للتفلسف الملطي؛ حيث لم تختزل كينونة الكوسموس في مبدأ واحد، بل عددت المبادئ الأولية. وفي هذا التعديد والتكثير نرىٰ أثرًا لنظرية أمبادوقليس؛ إذ كان أسبق من التفلسف الذري إلىٰ القول بكثرة الأصول. كما نرىٰ أنكساغور، بمقولة «البذور»، متقاربا هو أيضًا مع فلسفة أبديرا في النظر إلىٰ مسألة الأرخي بغير النظرة الأحادية التي نظر بها الملطيون. كما يمكن أن نضيف الفلسفة الفيثاغورية أيضًا في تنظيرها للكثرة العددية؛ حيث كانت قراءتها

للكوسموس من مدخل العدد والشكل منتجة للحاظ منهجي يعترف بالتعديد والتكثير.

وعليه؛ فإنَّ اللحظة التاريخية، التي جاء فيها ديموقريط وأستاذه لوقيبوس، كانت قد انتهت إلىٰ حالة انسداد لنظرية الأرخي الواحد، بسبب عجزها عن تفهيم ظاهرة الكثرة. والمعالجة «المنطقية» التي قدمها الإيليون لمفهوم اللاوجود أوصلت مقولة الحركة إلىٰ مزلق نظري حاسم؛ فكان لا بدَّ من نقلة علىٰ مستوىٰ مفهوم الأرخي، وتأسيس جديد لشرط الحركة لاستئناف القول الفلسفي استئنافًا جديدًا.

ومناط الجدة التي حققت هذا الاستئناف هو إبداع الأبديريين مفهومي الذرة والفراغ.

أما المقولة الأولىٰ، أي الذرة؛ فهي -حسب لوقيبوس وديموقريط- الجزء الأولي غير القابل للتجزيء، الذي منه تشكلت أشياء العالم، وهي دقيقة إلىٰ درجة أنها غير قابلة للإدراك بواسطة الحواس[1].

وأما المقولة الثانية، أي الفراغ؛ فهي الشرط «الأنطولوجي» لانوجاد الحركة.

---

(١) أقدم مثال تقريبي لمدلول الذرة ما كتبه أرسطو عندما شبه الذرات بالمشاهد في الغبار المعترض بشعاع الشمس:

Aristote, De Anima, I, 2, 404 a14.

وبهذه الثنائية استطاع لوقيبوس وديموقريط تجاوز الإشكال الإيلي، وبناء فلسفة جديدة.

غير أنَّ تفسير ظهور نظرية الذرة في السياق الثقافي الإغريقي يطرح إشكالًا من حيثية التأصيل؛ إذ لا نرىٰ في أسطقساط أمبادوقليس أو الأعداد الفيثاغورية، كفاية لتفسير ظهور تلك النظرية الجديدة والمتميزة نوعيًا عن السائد المعرفي الإغريقي. وعليه؛ فإنَّ الفرضية التي نقدمها هو احتمال وجود تأثير ثقافي خارجي أسهم في إنجاز تلك النقلة الفلسفية. ونريد بهذا التأثير الخارجي الفلسفة الذرية الهندية.

وإذا انتقلنا من بحث تأصيل النظرية الذرية إلىٰ بيان دلالتها؛ فينبغي أن نحترس من قول شيشرون[1] الذي وصف أسلوب ديموقريط في نظمه للخطاب بأنَّه أسلوب سهل واضح؛ حيث لا نرىٰ ماصدق ميسم الوضوح في فكرة «الذرة» والوسومات التي نعتها بها فيلسوف أبديرا. وآية ذلك اختلاف شراح الشذرة الديموقريطية في بيان مدلول هذا المفهوم المحوري.

ومن بين ما يعترض الباحث في الفلسفة الذرية الإغريقية، تعيين معنىٰ ذرة لوقيبوس/ديموقريط، هل هي معطىٰ مادي أم جوهر روحي؟

والفرضية التي سننافح عنها خلال هذا البحث هي نفي الدلالة

(١) Cicéron, De La Divination, II, LXIV, 133.

الروحية للذرة الديموقريطية. غير أنَّ توكيد فرضيتنا معترض بإشكالات تستلزم إمعان النظر وتوسيع مستندات البحث، خاصة وأنَّ ثمة في الدوكسوغرافيا الديموقريطية وصفًا صريحا للذرة بكونها «أيديوس»، أي «فكرة» . . .

ثم إذا تأكَّد لنا المدلول المادي للذرة؛ فإنَّنا سنصطدم بإشكال آخر قسّم قدماء الفلاسفة والدوكسوغرافيين، وأعني به إشكال الوزن؛ حيث نجد تباينًا شديدًا بين قراءة أرسطو[1] وسمبليقيوس، وبين قراءة ثيوفراسطوس وأيتيوس.

وإذا كان بإمكاننا إيجاز الأدوات المفاهيمية المركزية للفلسفة الذرية في مفهومين اثنين هما الذرة والفراغ، وإذا كنَّا قد بيَّنَّا الملمح الإشكالي للفُهوم التي قُرِئت بها الذرة؛ فإنَّ مفهوم الفراغ لا يقل استشكالًا، كما أنَّه لا يقل أهمية في البناء النظري للفلسفة الأبديرية، ويكفي للاستدلال علىٰ مركزية هذا المفهوم استحضارُ ذلك النعت الذكي الذي وصف به أبيقور ديموقريط، عندما سماه بـ«ليوكريط»، أي «**بائع الفراغ**»! إذ بهذا «الفراغ» استطاع فيلسوف أبديرا تفسير أعوص الإشكالات النظرية، التي اعترضت بناء نظرية الحركة، وذلك بإجراء تغيير دلالي ذكي في معنىٰ المكان؛ حيث نقله من دلالته الحسِّية إلىٰ معنىٰ روحي مبرأ من كل تعيين جسمي، فصار فراغا.

---

(١) ثمة خلاف بين قراء متن أرسطو **الكون والفساد**، هل يفيد إضافة وسم الوزن إلىٰ الذرة إلىٰ ديموقريط أم لا؟

فلننظر إلىٰ هذا النسق الفلسفي الأبديري، الذي استطاع بمقولتيه (الذرة والفراغ) أن يملأ بمهارة «كل» الثقوب الإشكالية التي أقامتها الفلسفة الإيلية، التي قيل في الدوكسوغرافيا بأنَّ ديموقريط تلقاها عن زينون!

- ١ -

في تأصيل النظرية الذرية

أرجع أرسطو أصول الذرية إلىٰ مصدرين اثنين؛ هما: **فلسفة أمبادوقليس وفلسفة الإيليين**. فهل يكفي هذا التأصيل الداخلي لتعليل ظهور الذرية في الفكر الإغريقي، أم أننا ينبغي أن نبحث عن مصدر خارج السياق الثقافي اليوناني؟

قلنا من قبل إنَّ أمبادوقليس فتح الطريق أمام رؤية جديدة لسؤال الأصل؛ إذ بدل التفكير الملطي الذي كان يبحث عن أصل واحد، افترض أمبادوقليس أصولًا عديدة (الأسطقساط الأربعة). صحيح أنَّ الفيثاغورية قالت هي أيضًا بالتعدد والكثرة في سياق رؤيتها العددية الهندسية إلىٰ الكوسموس؛ لكن مقالها ذاك كان في صيغة رياضية تجريدية؛ أما الكثرة عند أمبادوقليس فقد كانت أصولًا أنطولوجية.

وهنا يصح أن نقول إنَّ الفلسفة الذرية مع لوقيبوس وديموقريط وجدت عند سلفها الفلسفي (أي عند فيثاغور وأمبادوقليس)، ما سمح لها بأن تفكر في أصل العالم من مدخل التعدد لا من مدخل

التوحيد. كما وجدت في الإشكالات الإيلية الحافز إلىٰ البحث عن مسارٍ معرفي جديد، لمعالجة مشكلة الحركة وجدلية التكوين.

لكن رغم قيمة هذا التأصيل الداخلي؛ فإنَّنا لا نرىٰ له كفاية تفسيرية تسمح بالأخذ به بهذا الوثوق والاطمئنان الذي نجده عند عديد من مؤرخي الفكر، الذين منهم من ينتهجه امتثالًا لعقدة التمركز الأوروبي؛ حرصًا علىٰ بلورة تاريخ غربي مفصول عن محيطه الإنساني، والشرقي بشكل خاص. والدافع الذي يشككنا في هذا التأصيل الداخلي؛ هو أنَّه لا نرىٰ فيه كفاية تُمَكِّنُ من فهم المنحىٰ الذري الذي انساق فيه لوقيبوس وديموقريط، عند معالجتهما لسؤال الأصل الأسطقسي للكون.

صحيح أنَّ المشكلة الفلسفية التي أوجدتها البرمنيدية، أي مشكلة نفي الحركة نراها عاملًا معرفيًّا حاسمًا في ظهور الفلسفة الذرية، بوصفها حلًا وتجاوزًا للإشكال الإيلي، غير أنَّه إذا كانت تلك المشكلة الفلسفية يونانية؛ فإنَّ الحل الذري المعطىٰ لها ليس له مثيل في الفكر اليوناني. فلا الفلسفة الفيثاغورية ولا فلسفة أمبادوقليس بكافيين لتعليل نمط المعالجة الجديدة التي جاء بها لوقيبوس وديموقريط؛ وإن كنَّا نقول بوجود دور لهما في تنبيه الأبديريين إلىٰ إمكان تعديد المبدأ/الأصل.

ومن ثَمَّ؛ فإنَّنا هنا أمام فرضين اثنين:

إما أن تكون الفلسفة الذرية إبداعًا من قبل لوقيبوس وديموقريط؛ وإما أن تكون الفكرة مستمدة من خارج السياق الثقافي

الإغريقي، مع الاستفادة من نزوع الفكر الفلسفي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، نحو تكثير المبدأ/الأصل.

لننظر في ما تقوله الدوكسوغرافيا:

ثمة قول منسوب إلىٰ «بوسيدونيوس» يستحضره سترابون، في شأن تأصيل نظرية الذرة، مفاده أنَّ «**النظرية الذرية قديمة، وتعود إلىٰ موخوس السيدوني الذي ولد قبل حرب طرواده**»[1]. وموخوس هذا حسب سيكستوس أمبيريقوس مفكر «**فينيقي**»[2]، وإذا صح هذا الوصل بفينيقيا؛ فإنَّ ذلك توكيد للأصل الشرقي لنظرية الذرة. غير أنَّ الجزم بهذا التأصيل ليس بأمر ميسور المنال؛ لأنَّ ثمة فراغًا تاريخيًّا كبيرًا في شأن معالم الفكر الفينيقي، لا يسمح لنا بإسهاب القول والموازنة.

وبالإضافة إلىٰ هذا الأصل الفينيقي، الذي تشير إليه رواية بوسيدونيوس؛ ثبت تاريخيًّا أنَّ الفكر الفلسفي الهندي سبق إلىٰ ابتداع نظرية الذرة. حيث توصلت الفلسفة الجاينية الهندية إلىٰ تصور ذري قبل زمن لوقيبوس وديموقريط. ومعلوم أنَّ المجتمع اليوناني -بفعل تطور الملاحة التجارية- كان موصولًا بالثقافات الشرقية، والهندية؛ لذا ليس من المستبعد أن تتناقل مع السلع ذرات هندية، فتصل إلىٰ لوقيبوس.

---

(١) Strabon, Géographie, XVI, éd. Casaubon, 757.

(٢) Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, IX, 363.

كما أنَّ المرويات الدوكسوغرافية أشارت إلىٰ أنَّ ديموقريط كان كثير الأسفار، وأنَّه زار الهند خلال أسفاره تلك؛ ومن ثمَّ لا شيء يمنعنا من أن نقول إنَّه من المحتمل جدًّا أن يكون قد تعرف علىٰ الفلسفة الهندية خلال زيارته تلك؛ مما جعله يوغل في تطوير نظرية أستاذه لوقيبوس.

لكنَّنا إذ نقول باحتمال ذلك التأصيل الهندي لفلسفة لوقيبوس وديموقريط، نقول أيضًا إنَّ ثمة تمايزات واختلافات عديدة تمايز التصور الذري الهندي عن التصور الذري اليوناني:

إذ بالنسبة إلىٰ الفلسفة الهندية، فقد كان تشكل الكون من الذرات بفعلٍ إلهي، بينما في الفلسفة الديموقريطية نجد تصورًا ميكانيكيًّا يجعل من التشكل الكوسمولوجي نتاجًا تلقائيًّا لا دخل فيه لأيِّ عامل ثيولوجي. وإذا كان ديموقريط يقول بعددٍ لانهائي للذرات؛ فإنَّ الفلسفة الهندية حددتها، ومن ثمَّ؛ فإنَّ هذا وغيره يؤكد تمايز الذرية الإغريقية عن الذرية الهندية. لكن مع ذلك؛ لا نرىٰ أنَّ هذا التمايز يمنع القول بحصول التأثير، بل جائز أن يكون الفكر اليوناني قد تعرف علىٰ الذرية الهندية ثم قام بتعديلها وفق الحاجات النظرية التي أسستها الإشكالية الأنطولوجية الإيلية. إذ حتىٰ إذا افترضنا صحة القول بالتأصيل الهندي؛ فلا يعني ذلك أنَّ محصول العقل الإغريقي كان مجرد نقل وانتحال؛ بل ثمة حس إبداع وملمح فرادة.

أما الإشارات إلىٰ الاستمداد من الفكر الفينيقي؛ فلم يوفر

التاريخ لنا أيَّ وثيقة تمكّن من تفصيل القول فيه، غير ما قلناه من قبل في شأن هوية موخوس السيدوني، بناء علىٰ شهادة سيكستوس أمبيريقوس.

هذا ما يمكن قوله بإيجاز في مسألة المصادر، فلننتقل إلىٰ بيان التصور الذري الأبديري.

- ٢ -

مفهوم الذرة في فلسفة لوقيبوس/ديموقريط

يقول ديموقريط: «**أخذت الأشياء من بداياتها**»[١].

يمكن أن يُفهم لفظ البداية في هذا المقول **بمدلولٍ منهجي**، كما يمكن أن يُفهم **بمدلول أنطولوجي**. وفي هذا المنحىٰ الثاني ننحو هنا إلىٰ تفسير دلالة البداية في النظرية الذرية لديموقريط بوصفها انطلاقًا من أصول أولية لا يسبقها أي معطىٰ. وبقولنا «الأصول» بالجمع لا بالإفراد، نقصد التنبيه إلىٰ أنَّ ديموقريط سلك نهجًا مقاربًا للموقف الأمبادوقليسي؛ حيث لم يختزل الأصل في مبدأ واحد، بل عدَّده. لكن إذا كان أمبادوقليس عدَّده إلىٰ أربعة عناصر؛ فإنَّ ديموقريط قال بوجود عدد لا نهائي. وإذا كان أمبادوقليس حدَّد الأصول برؤية منهجية توليفية جمعت أسطقساط الفلاسفة السابقين عليه، ثم أضاف عليها التراب، فاستوت له عناصر أربعة؛ فإنَّ الفلسفة الأبديرية تجاوزت الأصول الأيونية كلها، وقالت بنوعية أخرىٰ للأصل، سمَّته «أطوموس» ἄτομος، أي الجزء **الذي لا يتجزأ**.

(١) Démocrite, B144a, Photius, Lexique.

وإذا كان أمبادوقليس قد قال بأصول أربعة مختلفة في الماهية؛ فإنَّ ديموقريط لم ير حاجة إلىٰ تنويع في الطبيعة الماهوية للأصول. حيث قال بأنَّ الذرات مختلفة في الشكل فقط[1]. وفي هذا أيضًا يختلف ديموقريط عن أنكساغور، الذي تكلم عن الأصول الأولية للكون بوصفها بذورًا spermata مختلفة نوعيًّا اختلافًا لانهائيًا. إذ لم ير ديموقريط أيَّ حاجة تستدعي الفرض القائل باختلاف نوعي في الأصول، لتفسير اختلاف الأشياء؛ بل اكتفىٰ بالقول باختلاف الشكل والترتيب. يقول سمبليقيوس في شرحه علىٰ متن «**السماع الطبيعي**» لأرسطو، محددًا طبيعة الاختلاف المنسوب إلىٰ الذرات بأنَّه اختلاف: «**من حيث الشكل والوضع والنظام**»[2].

وعند أرسطو[3] تقريب تشبيهي بديع لمسألة اختلاف الذرات الديموقريطية من حيث الشكل ووضع الترتيب؛ حيث يقدم مثال الحروف الهجائية، التي تتبدىٰ مختلفة في الشكل، كما أنها تنتج اختلافًا بحسب ترتيب وضعها. وتقريب فكرة اختلاف شكل الذرات وترتيبها باستعمال مثال اختلاف شكل حروف اللغة، وقدرتها علىٰ إنتاج أصوات ودلالات مختلفة بحسب اختلاف

---

(١) سنبين لاحقا أن ثمة في النظرية الذرية ما يخلخل تصورها هذا، عندما نتحدث عن خصوصية الذرة ذات الشكل الدائري.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle s Physics,28,15.

(٣) Aristote, Métaphysique.4- 986b.

ترتيبها هو ما نجده أيضًا عند لوكريس Lucrèce[1]؛ مما يعني أنَّ الفكرة استمرت في النظرية الذرية اللاحقة لديموقريط.

ولتقريب المثال الأرسطي؛ لنفترض هذا التركيب اللغوي:

بَيِّنٌ أَنَّ حرف (ل) مختلف عن حرف (ك) من حيث الشكل. كما أنَّ الترتيب بينهما ينتج اختلافًا فإذا رتبناهما هكذا (لك) تحصلت صورة صوتية ودلالية، مختلفة عن ترتيبهما هكذا (كل). وهذا شبيه إلىٰ حدٍ ما بمثال الذرات، حسب الفلسفة الأبديرية؛ حيث ترىٰ أنَّ اختلافها من حيث الشكل والترتيب ينتج اختلاف الأشياء الحاصلة منها. أقول «شبيه إلىٰ حدٍ ما»؛ لأن أرسطو استحضر شكل الأبجدية الإغريقية. وهو الشكل الذي لا يسمح فقط بما يشبه مثالنا العربي (لك، كل) الذي يترتب الحرف فيه سابقا ولاحقا لغيره، بل ثمة في الإغريقية قلب معكوس لذات الحرف، ومثال ذلك حرف إيطا «H» وحرف إيوطا «I». وهو ما يمنح معنىٰ أقرب لدلالة الترتيب الذري عند ديموقريط، المفتوح علىٰ احتمالات عديدة.

وتفسير الأنطولوجيا باختلاف الشكل فكرة موجودة في الفلسفة اليونانية قبل لوقيبوس وديموقريط؛ حيث ركز الفيثاغوريون هم أيضًا، علىٰ الشكل الهندسي في تفسير اختلاف الأشياء، غير أنَّ ذلك المفهوم ظلَّ عندهم في حدود الدلالة الهندسية، بينما

(١) Lucrèce, De la nature, I, 911-912.

حضر عند الذريين بدلالة حسية أيضا؛ حيث يتحدث ديموقريط عن الذرات بوصفها ذات شكول هندسية مختلفة، كما يتحدث عنها بتوصيفات حسية (ملساء، خشنة، مدببة . . .).

وفي هذا التوصيف نرىٰ مسوغًا لرفض التأويل الروحي، الذي ذهبت في منحاه قراءات تأويلية عديدة، منها قراءة جون بولان Jean Paulhan الذي كان مستنده في توكيدها هو ورود لفظ «الفكرة» للدلالة علىٰ الذرة في المنسوب إلىٰ ديموقريط[1]. ورغم أنَّ منزعنا في قراءة الفكر ما قبل السقراطي هو الاحتراس من القراءة المادية؛ فإنَّ التأويل الروحي للذرات لا نراه جاذبًا لنا؛ حيث إنَّ استعمال لفظ الفكرة للدلالة علىٰ الذرة، يفيد لفظ الصورة والشكل، لا الماهية الروحية. ونحن في هذا نأخذ بتأويل جون سالم[2] لدلالة لفظ الفكرة (أيدوس) في توصيف الذرة الديموقريطية. والمستند في ذلك أنَّ لفظ «أيدوس» في اللسان الإغريقي يعني من بين ما يعنيه الصورة. ومن ثمَّ؛ فليس من اللازم أن يكون نعته للذرات بالأفكار توصيفها بالدلالة الروحية، بل مقصوده هو الدلالة الشكلية. أي إنَّ الذرات لها أشكال أو صور (أيدوس).

أما عن كيف أمكن للفلسفة الذرية تفسير اختلاف الأشياء مع أنَّ مكوناتها الذرية واحدة؛ فقد قلنا من قبل إنَّ الذرات، من حيث

(١) مثال ذلك الشذرة (أ ٦٧) حيث وصف الإعصار المكون للكون بأنه مجموع أفكار.

(٢) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, pp24-25.

الماهية، متماثلة، وأنَّ الاختلاف واقع في الشكل فقط، وهذا، من منظور لوقيبوس وديموقريط، ليس بالاختلاف البسيط؛ بل هو بمقدار من الأهمية بحيث يستند عليه كل التنوع الملحوظ في بنية الكوسموس. حيث إنَّ الاختلاف الواقع في شكول الذرات كاف لأن يعلل كل الاختلافات الناتجة عن تركيبها وتعالقها.

لكن هل هذه هي فقط التوصيفات التي قال بها ديموقريط؟

إذا تقدمنا أكثر في استحضار الوسومات التي وُصفت بها الذرة في المنسوب إليه؛ فإنَّنا سنصل إلىٰ محلٍّ خلاف كبير بين أقدم القراءات التأويلية للفكر الفلسفي الذري. وأعني بها قراءة أرسطو وسمبليقيوس المختلفة عن قراءة ثيوفراسطوس وأيتيوس. وأعني بمحل الخلاف مسألة الوزن أو الثقل.

ومما يجدر ذكره أنَّ الدوكسوغرافي ثيوفراسطوس لم ينسب للذرات الديموقريطية خاصية الوزن. كما نرىٰ أيتيوس اقتصر علىٰ القول بأنَّ ديموقريط نسب للذرات صفتين اثنتين فقط هما الحجم والشكل؛ بينما أضاف أبيقور «الوزن» أو الثقل (باروس)[1]. بينما ذهب سمبليقيوس إلىٰ نسبة تلك الخاصية إلىٰ ذرة إلىٰ ديموقريط.

وقد توزع الشراح المعاصرون بين هذين الموقفين. وكل له مسوغ في بناء استدلاله. أما نحن فنرىٰ أن البنية الفلسفية التي تبقت لنا من ديموقريط غير محتاجة إلىٰ إضافة وسم الوزن إلىٰ الذرة.

(١) Aétius, opinions, I, III, 18.

إذ تأملنا في مختلف مستويات هذه البنية، فلاحظنا أن انعدام هذا الوسم من أصول ديموقريط لا يعني انتفاء إمكان تفسير تَكَوُّن الأشياء واستواء العالم، بل بما أنَّ ديموقريط يجعل الحركة صفة لازمة للذرات؛ فإنه لا يحتاج إلىٰ فرضية الثقل حتىٰ تتم الحركة الآلية. هذا فضلا عن أنَّ إدخال وسم الثقل لتعليل حركة الذرات، إنْ حل مشكلة سبب الحركة حسب ظن القائلين به، فإنه يوقعهم في مشكلة جديدة، حيث إن الثقل والخفة استعملا في نظريات التكوين الكوسمولوجي عند فلاسفة ما قبل سقراط، كتعليل لنوعين من الحركة هما التحرك إلىٰ الأسفل والتحرك إلىٰ الأعلىٰ، بينما حركة الذرات عند ديموقريط تتم في كل الاتجاهات، وغير محصورة في هذا النظام الثنائي(صعود/هبوط). وعليه فإن جعل الحركة خاصية للذرة ذاتها دونما وسمها بالثقل مخرج من تلك المشكلة.

أما في تفسير ثقل الأشياء[1] وخفتها فيصح أن نقول إنه وارد عند ديموقريط. حيث يبدو أنَّ مسألة الحجم طرحت علىٰ ديموقريط، إشكالا علىٰ مستوىٰ الملاحظة والتعليل الفيزيائيين. وذلك من حيثية علاقة حجوم الأشياء بأوزانها. إذ من الملاحظ أنَّ كبر الحجم لا يتناسب دائمًا مع ثقل الوزن. ولكي تحل الفلسفة الذرية الإشكال؛ ارتكزت علىٰ فرضية طبيعة البناء الداخلي للشيء المُكَوَّنِ، بناء علىٰ اجتماع الذرات. حيث فسَّرت سبب كون بعض

(١) أقول ثقل الأشياء لا ثقل الذرات.

الأشياء أثقل من أخرىٰ رغم تساويها في الحجم، أو كونها أقل منها حجمًا، بمقدار الفراغ الموجود في التركيب الداخلي. بمعنىٰ أنه يمكن تفسير اختلاف أوزان الأشياء بإرجاعه إلىٰ تباين مقدار الفراغ الفاصل بين الذرات المكونة للأشياء، دونما حاجة إلىٰ نسب الوزن للذرة ذاتها.

كما أنَّ القول بوجود الفراغ لم يسمح لديموقريط بتفسير حركة الذرات في المجال الفراغي الخارجي فقط؛ بل حتىٰ اختراق الأجسام بعضها لبعض. حيث لم يقدم موجودية الفراغ في الخارج فقط؛ بل قال بأنَّ ثمة فراغًا داخليًّا، أي في كينونة الأشياء ذاتها.

إنَّ ديموقريط، مستثمرًا التمهيد النظري النوعي الذي قدَّمه لوقيبوس، اختزل تَكَوُّنَ الكونِ من الذرات في اختلاف أشكال الذرات وتراتيبها الحاصلة من حركتها الآلية. أي إنّه لم ير حاجة إلىٰ استحضار العلَّة الفاعلة. حيث لا نجد عنده في حديثه عن لحظة البدء الكوني، أيَّ تصور ثيولوجي واضح؛ بل نلحظ عنده نوعًا من التفسير الميكانيكي لتشكل العالم. ولتحقيق هذا التفسير المستغني عن فرضية العلة الفاعلة؛ كان من اللازم علىٰ ديموقريط أن يضيف تلك الصفة إلىٰ الذرات، أي صفة ديمومة الحركة[1]. وثمة أطروحة

(١) الفراغ عند ديموقريط ليس علة الحركة بل شرط وجودها. بمعنىٰ أنَّ القدرة علىٰ الحركة ذاتية في الذرة، بينما الفراغ هو الذي يمكنها من الوجود والفعل. وبهذا نخالف القراءات التي تنسب إلىٰ الفراغ في الفلسفة الذرية صفة العلية، وبدل ذلك نسميه شرطًا.

تعود إلىٰ هيغل ينسب فيها إلىٰ الفراغ من منظور الذرية خاصية العلية، وقد استعاد هذه الأطروحة مترجم الموسوعة الدوكسوغرافية إلىٰ اللسان الفرنسي، أعني جون بول دومون. غير أننا لا نوافقه علىٰ هذا التحليل ونتفق مع جون سالم[١] في توكيده علىٰ أنَّ الفراغ من منظور الذرية هو محض فراغ، وليس فيه أي خاصية يمكن أن ينسب إليها صفة فاعل الحركة. ومن ثمَّ؛ نرىٰ الفراغ شرطًا للحركة لا علة لها. وصفة التحرك التي يلصقها ديموقريط بالذرة ليست حادثة؛ بل كما أسلفنا القول إنَّ الذرة تتميز بحركة «أزلية ليس لها بداية ولا نهاية»[٢]. والأزلية هنا تفتح التفكير لاستدعاء مفهوم آخر، هو الزمن، وتناغمًا مع أزلية الذرة؛ يمكن أن نستحضر هنا تأويل سمبليقيوس الذي يقول بأنَّ ديموقريط كان يعتقد «أنَّ الزمن غير محدث»[٣] بل قديم.

وفي سياق التفسير الميكانيكي، يذهب ديموقريط إلىٰ أنَّ الحركة، ليست منضبطة لغاية أو هدف؛ بل هي حركة عفوية، لا تنتظم في اتجاه محدد.

---

(١) بالنسبة إلىٰ استعادة التأويل الهيغلي من قبل جون بول دومون انظر:

Jean - Paul Dumont, Les Abdéritains et le non-etre, Bulletin de la Société française de la philosophie, LXXVII, 1983, p37-76.

وبالنسبة إلىٰ الخيار التأويلي لدلالة الفراغ كشرط، انظر:

Jean Salem̃ Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p28.

(٢) Cicéron, Des fins, I, VI, 17.

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 1153, 22.

لكن هنا لابد من وقفة متأنية عند شرط الحركة.

لقد سبق أن قلنا بأن ديموقريط، الذي تلقىٰ دروس الفلسفة الإيلية، وكان علىٰ علم بأطروحاتها وطبيعة إشكالاتها، كان مضطرا إلىٰ التفكير في إيجاد تبرير أنطولوجي لإمكان الحراك. كما قلنا أيضا بأنَّ تبريره قام علىٰ القول بوجود الفراغ. صحيح أنَّ مفهوم الفراغ كانت الفلسفة الإيلية قد أشكلته ضمنيًّا من خلال تسفيهها لمقولة اللاوجود، لكن رغم ذلك فإنَّ فيلسوف أبديرا اختط لنفسه مسارًا منهجيًّا في مقاربته الأنطولوجية، خارج سياق الدرس البرمنيدي؛ وذلك لإدراكه أنَّ القول بوجود الفراغ الذي هو «شرط الحركة» كما يقول أرسطو في عرضه لفلسفة الذريين[١].

فكانت مقولة الفراغ عنده مبدأ ضروريًا. يقول سمبليقيوس: «**مثل رفيقه لوقيبوس قدَّم ديموقريط الامتلاء والفراغ كمبدأين، وسمىٰ الأول وجودًا، والثاني لاوجودًا** non-être»[٢]. وعبارة سمبليقيوس شرح لنص **السماع الطبيعي** الذي يقول فيه أرسطو: «**قال ديموقريط بأنَّ الامتداد** l'étendu موجود، كما أنَّ الفراغ موجود»[٣]. ونلاحظ هنا أنَّ سمبليقيوس شرح -أو استبدل- بلفظ الامتداد l'étendu لفظ الامتلاء Le plein؛ واستبدل بالفراغ اللاوجود.

---

(١) Aristote, Physique, VIII, IX, 265 b 24.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 28, 15.

(٣) Aristote, Physique, I, v, 188 a 22.

ومفهوم الفراغ ضروري في الأنطولوجيا الذرية. ويصح القول إنَّ الوظيفة المعطاة له كانت جديدة وجريئة. صحيح أنَّ هذا اللفظ كان له تداول فلسفي من قبل؛ حيث استعمله الفيثاغوريون مرادفًا للهواء. ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأنَّ الدلالة الوظيفية التي منحتها إياه الفلسفة الذرية لم يسبق أن تنبَّه إليها أحد في الفكر اليوناني من قبل. ويستحسن هنا أن نستحضر مستملحة أبيقور -التي أوردناها سابقا- الدالة بحدِّ ذاتها علىٰ مركزية وأهمية مفهوم الفراغ في المنظور الفلسفي الديموقريطي؛ حيث يقول ديوجين اللايرسي: «كان أبيقور يسمي ديموقريط ليوكريط»، أي بائع الفراغ. وبالفعل بلفظ «الفراغ» هذا، الذي لا يعني شيئًا حسب المنطق الإيلي، استطاع ديموقريط أن يبيع حلولًا لأعوص المشكلات الفلسفية!

أجل، إنَّ الفلسفة الذرية تنكر الوجود الجسمي للمكان. ولكن عدم وجوده الجسمي لا يعني أنَّه ليس موجودًا؛ بل «**إنَّ الذريين، الذين ينظر إليهم بوصفهم كبار الماديين القدماء، كانوا أول من قالوا بأنَّ شيئًا يمكن أن يوجد واقعيًا دون أن يكون جسمًا**»[1].

وحرص الفلسفة الذرية علىٰ القول بوجود المكان والقول بلا جسميته في آنٍ واحد، راجع إلىٰ مرادفتها المكان بالفراغ، وكان لا بدَّ من القول بلاجسمية المكان لتفسير تحرك الأجسام فيه. أي

(١) John Burnet, ibidem.

إنَّ القول بموجودية الفراغ يؤول إلىٰ القول بوجود ما ليس بجسم. وهو خرق نظري في نسق هذه الفلسفة الذرية المادية،لم نجدها تستشعر خطورته.

ذاك فيما يخص فرضية الفراغ وضرورتها الأنطولوجية لتفسير إمكان الحركة. أما الحركة ذاتها؛ فهي مفتوحة علىٰ احتمالين؛ هما: **الاتصال والانفصال. وحاصل الحركة الاتصالية** هو انضمام الذرات بعضها إلىٰ بعض؛ فيكون الناتج هو تكون الأشياء. **أما حاصل الحركة الانفصالية بعد حالة الاجتماع**؛ فهو «الفساد» بمدلوله الأنطولوجي كمقابل لـ«الكَوْن».

وبهذه الجدلية التي وسمت بها الحركة؛ استوىٰ للذرية تفسير الكون والفساد بكونهما حصيلة حركة لا إرادية من الذرات، تقوم علىٰ جدل الوصل والفصل في مجال فراغي داخلي وخارجي.

وعلىٰ هذا الأساس يرىٰ أرسطو أنَّ ديموقريط لم يهتم ببيان العلة الفاعلة؛ بل اقتصر علىٰ القول بوجود ضرورة محايثة لحاصل الحركة اللاإرادية للذرات. حيث يقول: «تجاهل ديموقريط بحث العلة الفاعلة، فأرجع إلىٰ الضرورة كل طرق الطبيعة»[١]. وفي هذا السياق أيضًا يقول الشارح سمبليقيوس: «يبدو أنَّه [أي ديموقريط] كان يعتقد أنَّ العالم نتج عن الصدفة»[٢].

(١) Aristote, Générations des animaux, V, VIII, 789, b2.

(٢) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 327, 24.

غير أنَّ هذا الشرح الذي قدَّمه سمبليقيوس، لا نراه دقيقًا في التعبير عن الفلسفة الديموقريطية؛ لأنَّ ديموقريط لا يتحدث عن الصدفة بل عن «الإيس الأنانكين» eis anankèn، أي عن ضرورة حاكمة، ومن ثمَّ؛ فسلوك الذرات يكون سلوكًا وفق حتمية. أما عن تجاهل بحثه العلة الفاعلة؛ فآتٍ من اعتقاده بأنَّ الحركة أزلية. ومن ثمَّ؛ فلا معنىٰ لطرح مفهوم البدء المشروط بفاعل عِلِّي.

إنَّ حركة الذرات حتمية؛ لأنها صفة ذاتية لها، لكن تكوين الأشياء الحاصل من التقائها، لا يصفه ديموقريط بالصدفة، بل اللفظ الأدق في التعبير عن موقفه هو لفظ التلقائية (أوطوماطون automaton)؛ حيث إنَّ الاجتماع الذري مشروط بنظام محايث لطبيعة التكوين الذري ذاته. إذ إنَّ التكوين الحاصل من التقاء الذرات لا ينتج بأيِّ ذرة؛ بل لابدَّ من اختلاف متناسب بين أشكالها يسمح باجتماعها. ووحدها الذرات الدائرية، يمكن لها أن تجتمع بكل الأشكال. والذرة الدائرية هي أسرع الذرات حركة. وهي التي تجعل العالم دائريَّ الشكل. وهي التي تنفذ في الأشياء مكونة خاصيتها النفسية، وواهبة الحياة لها.

وهنا يصح لنا أن نقول إن ثمة تناقضا ثاويا في هذا التصور. إذ بما أن ديموقريط قدم الذرات الدائرية بوصفها مختلفة عن غيرها بامتيازها بالخاصية الحرارية، ناسبا إليها إيجاد الحياة والنفس في الأشياء التي تنفذ فيها؛ فإننا نراه بهذا يخرق نظريته القائمة علىٰ نفي الاختلاف الماهوي بين الذرات.

والسبب في وقوعه في هذا التناقض راجع إلىٰ وجود نقص نظري كامن في رؤيته الفلسفية، وهو افتقارها إلىٰ العلة الفاعلة العاقلة، أو الإله، أو النوس بلغة أنكساغور؛ وهو النقص الذي جعلها مضطرة للبحث عن مخرج لتفسير الحياة والنفس، فافترضت الذرة الدائرية، واصفة إياها بخاصية الحرارة. واضطرارها إلىٰ إضافة خاصية الحرارة أوقعها في التناقض. وقد أشار أرسطو في متن **الكون والفساد** إلىٰ هذا عندما عاب علىٰ ديموقريط نفيه للخاصيات عن الذرة، ثم اضطراره إلىٰ وسم الذرات الدائرية بالحرارة. مبينا أن هذا يقتضي أيضا إضافة الكيف المضاد، أي خاصية البرودة.

تلك هي وسومات الذرة الديموقريطية، فما هي ملامح الكون الحاصل منها؟

- ٣ -

الفلسفة الذرية والكوسمولوجيا

لاحظنا في الوجيز السابق أنَّ أرسطو اختصر، في متن **الميتافيزيقا**[١]، الأدوات المفاهيمية المؤسسة للكوسمولوجيا الذرية في مفهومين اثنين؛ هما: **الامتلاء والفراغ. أما الامتلاء**؛ فيعني به الذرات، وأما **الفراغ**؛ فهو المجال الذي تتحرك فيه تلك المكونات الذرية.

والحقيقة أنَّ الكوسمولوجيا الديموقريطية قائمة بالفعل علىٰ هذين المرتكزين، وقد بيَّنَّا سابقًا كيف أمكن لها تجاوز الإشكال الإيلي بهما. ولكن لا بدَّ أن نستحضر مما سبق **ثلاثة مفاهيم** أخرىٰ لا تقل أهمية في الوظيفة التفسيرية وهي: **الشكل، والحركة، والترتيب الحاصل من الاجتماع**. وبهذا تستوي لنا خمسة مفاهيم مؤسسة للرؤية الذرية إلىٰ العالم.

وقد أشرنا في حديثنا عن توصيف الذرة إلىٰ أهمية الشكل والترتيب. كما قلنا بأنَّ الذرة الديموقريطية موصوفة بديمومة

(١) Métaphysique, A. 4. 985 b4 sq.

الحركة. وهي الصفة التي انتقدها أرسطو؛ لأنَّه لم ير في ذاتية الذرة ما يكفي لتفسير حراكها التلقائي، الأمر الذي جعله ينتقد الفلسفة الذرية، بدعوىٰ أنها تفتقر إلىٰ التفسير العلِّي للحركة. لكن بصرف النظر عن هذا النقد الأرسطي؛ لننظر الآن في الناتج الكوسمولوجي بناء علىٰ حراك الذرة:

قلنا بأنَّ ديموقريط يرىٰ أنَّ الذرة تتصف بذاتية الحركة، وأنَّ هذا الحراك هو بلا هدف ولا قصد. وأنَّ شرط إمكانه، هو الفراغ. وهنا لا بدَّ من طرح الاستفهام:

كيف أمكن للذريين تفسير تشكل العالم المنتظم، من تلك الذرات المتحركة بحركة تفتقر إلىٰ أيِّ علَّة غائية؟

سبق أن قلنا إنَّ الذرات ليست مختلفة من حيث مادة «تكوينها»؛ بل تختلف فيما بينها من حيث الشكل[1]. وعليه؛ يتبيَّن أنَّ الفلسفة الذرية تفسر تكون العالم الطبيعي بوجود كتلة من ذرات لانهائية من حيث العدد، تتحرك في الفراغ.

وبفعل هذه الحركة تتشكل زوبعة. وخلال حركة الزوبعة تنفصل الذرات المتشابهة عن غيرها، ويكون محصول ذلك هو اجتماع الذرات المتشابهة مع بعضها. فتنزل الأجسام الأثقل منها

(١) رغم أنَّ الذرات غير متمايزة ماهويًا؛ فإننا نرىٰ أنَّ فكرة الشكل لعبت دورًا مهمًّا في التمييز الذي يصل إلىٰ حدِّ التفاضل -حيث إنَّ الذرة الدائرية أرقىٰ من غيرها- وعليه؛ لا ينبغي فهم الشكل في الفلسفة الذرية بأنَّه مجرد توصيف هندسي، بل يحمل توصيفًا قيميًا أيضًا.

إلىٰ الأسفل، فتشكل كيانًا دائريًا؛ فتظهر الأرض.

وبفعل الدوران؛ تنفصل أجسام تكون في البدء رطبة ولكن مع جفافها، واشتداد دورانها تشتعل فتكون الأجسام السماوية. وبما أنَّ الذرات لانهائية من حيث العدد، وبما أنها دائمة الحركة، وبما أنَّ الفراغ لا نهائي؛ فإنَّ ناتج حركتها هو أيضًا لانهائي، أي إنَّ العوالم لانهائية.

أجل، بحسب القراءات التأويلية التي نجدها في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة -ونقتصر هنا علىٰ الإيراد من هيبوليت- كان ديموقريط يعتقد «**بتعدد العوالم، وأنها مختلفة في الحجم، وبعضها ليس فيه قمر ولا شمس، وبعض آخر يحتوي شمسًا وقمرًا بحجم أكبر مما في عالمنا، وفي بعض العوالم شموس وأقمار عديدة**»[١].

وفي الشذرة المروية عند ديودور الصقلي يقول ديموقريط: «**في البدء كانت جميع الأشياء متداخلة، والسماء والأرض كانتا بشكل واحد. ثم أخذت الأشياء تنفصل عن بعضها البعض؛ فأخذ العالم وضعه**»[٢].

ومن بين ملامح هذا الوضع، نجد ديموقريط في توصيفه لكوسمولوجيا العالم، يقول بأنَّ الشمس أكثر بعدًا عنَّا من القمر

(١) Hippolyte, Réfutation de toutes les hérésies, I,13.

(٢) Démocrite, B, VI, Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, I, 7-8.

وبقية الكواكب هي بين هذين.

ولم تقتصر الشذرات الكوسمولوجية علىٰ بيان كيفية تشكل العالم، وترتيب موجوداته؛ بل ثمة أيضًا حديث عن بعض الظواهر الكونية كالكسوف والخسوف. حيث يفسرهما ديموقريط تفسيرًا هندسيًا، بالقول بأنَّ الكسوف يحدث بسبب كون الأرض مائلة نحو الجنوب. وأما سبب كون كسوف الشمس نادرًا بالقياس إلىٰ خسوف القمر؛ فراجع حسب الفلسفة الذرية إلىٰ: «**أنَّ مساحة دائرتهما ليست متساوية**»[١].

أما عن طبيعة الكواكب حسب ديموقريط -بناء علىٰ دوكسوغرافيا أيتيوس[٢]-؛ فهي مجرد كيانات صخرية. وحتىٰ الشمس يرىٰ أيتيوس أنَّ ديموقريط كان يعتقد بأنها مجرد «**حجر متوهج**». وفي تلك التوصيفات المادية نرىٰ انفصال الوعي الفلسفي الذري عن التمثلات الثيولوجية للسماء؛ حيث إنَّ وصف الشمس والكواكب بأنها مجرد أحجار صخرية هو استنزال لها من مقام الألوهية إلىٰ مقام مادي.

وكما أنَّ ثمة تولدًا للعالم، ثمة أيضًا -حسب ديموقريط- نمو وفناء، وذلك وفق قانون الضرورة. «**غير أنَّه لا يعطي أي تفسير لطبيعة تلك الضرورة**»[٣]؛ بل كل ما نجده هو توصيف ذري لواقعة

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p388.

(٢) Aétius, opinions, II,XVII, 4.

(٣) Aétius, opinions, II, XVII, 7.

الفناء، مؤسس علىٰ جدلية الوصل والفصل، أي جدلية الكون والفساد. حيث إذا كان العالم حاصل اجتماع الذرات؛ فإنَّ فناءه يكون بحدوث فصل في تكوينه الذري. وبما أنَّ العوالم كثيرة، بل لانهائية من حيث العدد؛ فإنَّ ديموقريط يفسر فناء العالم باصطدامه بعالم آخر؛ فينتج عن ذلك تفتت ذراته وانفصالها.

وفي تصورها للأرض، تذهب الفلسفة الأبديرية إلىٰ أنها علىٰ شكل طبل يطفو فوق الهواء. وأنها منحنية نحو الجنوب؛ لأنَّ حرارة تلك المنطقة الجنوبية «**تجعل الريح أكثر رقة، بينما الثلج وبرودة الشمال تجعل الريح أكثر كثافة، وأكثر قدرة علىٰ احتمال الأرض**»[1].

ونلاحظ في الوارد أعلاه أنَّ الفلسفة الذرية قدمت تفسيرًا ميكانيكيًّا لنشأة العالم وفنائه، وبهذا اختلفت مع كثير من الفلسفات ما قبل السقراطية؛ فلم تلجأ إلىٰ العلَّة العاقلة، التي لجأ إليها أنكساغور، ولا قالت بعلَّة فاعلة مزدوجة لتفسير اجتماع العناصر الأولية كما قال بذلك أمبادوقليس؛ بل لم تر الذرية أيَّ حاجة إلىٰ افتراض الكيفيات (الحار، البارد)[2]، التي يكون اختلافها علَّة للتكوين والفساد. بل العالم بدا عند الذريين حصيلة فعل تلقائي من حركة ذرات لانهائية العدد في مكان فراغي لانهائي، دون علَّة غائية واعية؛ فاستوت عندهم رؤية آلية (ميكانيكية) إلىٰ الوجود.

هذا بإيجاز توصيف لصورة الكوسموس في الفلسفة الذرية،

---

(١) John Burnet, ibid. p401.

(٢) نستثني هنا اضطرارها إلىٰ نسب الحرارة إلىٰ الذرة الدائرية لتفسير الحياة.

وكيفية تكوينه وفساده. فما هي الأصول النظرية التي استمد منها الذريون بناء تصورهم؟

ثمة فرضيات عديدة يمكن إقامتها بناء علىٰ التشابهات الملحوظة بين الرؤية الديموقريطية إلىٰ العالم، وبين رؤىٰ العالم التي أنتجتها الفلسفات الإغريقية السابقة. منها مثلًا:

يمكن أن نلحظ تقاربًا بين الصورة الكوسمولوجية التي قدمتها الذرية، وبين الصورة التي قدمتها الفلسفة الملطية في ترسيمها للأرض. كما أنَّ بعضًا من تفصيلات وخطوط تلك الصورة يمكن أن نلحظ فيه التأثير الأيوني. وهذا التقارب في الملامح البادية في الفلسفة الذرية مع الكوسمولوجيا الأيونية، هو ما جعل جون برنت يقول بأنَّ الفلسفة الذرية -مع لوقيبوس وديموقريط- ظلَّت قريبة من الرؤية الأيونية، حتىٰ كأننا «نقرأ مرة أخرىٰ تأملات أنكسيمنس وأنكسيمندر، رغم أننا نجد بعض آثار أمبادوقليس وأنكساغور»[1].

وتلك الملامح هي ما جعلت أيضًا جومبرز يصف الفلسفة الذرية بكونها «**الثمرة الناضجة، التي سقطت من الشجرة التي زرعها وتعهدها الفلاسفة الأيونيون الطبيعيون القدماء**»[2]. كما لا ينبغي أن ننسىٰ أنَّ ثمة مشابهة أخرىٰ بالتصور الأنكساغوري. غير أنَّه لا ينبغي الإيغال في هذا التقريب إلىٰ الدرجة التي نجعل فيها الكوسمولوجيا الذرية تكرارًا للكوسمولوجيا الأيونية.

---

(١) John Burnet, ibid. p392

(٢) John Burnet, ibid. p392

- ٤ -

الألوان والطعوم بتفسير ذري

وإضافة إلىٰ هذا التصور الكوسمولوجي نجد في شذرات ديموقريط رؤىٰ ذات تميز، وأعني بشكل خاص معالجته لظاهرة اللون. حيث يبدو أنَّه كان يعتقد بوجود «أربعة ألوان رئيسة هي: **الأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر**»[١]. وهو التقسيم ذاته الذي كان أمبادوقليس قد قدَّمه باستثناء اللون الرابع الذي يحضر عند هذا الأخير بوصفه اللون الأصفر لا الأخضر. أما غير هذه من الألوان؛ فيرىٰ ديموقريط بأنها مجرد نتاج اختلاط الألوان الأربعة.

كما نجد عنده تفسيرًا ذريًّا للطعوم لا يخلو من طرافة؛ حيث يرىٰ بأنَّ «**الطعم الحار ناتج بسبب تكوينه من ذرات حادة. أما الطعم الحلو؛ فسببه أنَّه مكون من ذرات ذات طول متوسط وشكل دائري**»[٢].

وهكذا أخذ ديموقريط يفسر مختلف أنواع الطعوم بمجرد

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris.1908, t1, p350.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibid, p350.

اختلافها في شكول الذرات[1]!

ورغم أنَّ هذا التفسير خاطئ كيميائيًا؛ فإنَّ ذلك لا يمنعنا من القول بأنَّه متفرد في زمانه، ويعكس تلك القدرة النسقية للعقل الفلسفي علىٰ تفسير مختلف أنماط الكينونة بالاستناد علىٰ مرتكزه المعرفي؛ حيث نراه هنا قد اعتمد نظريته الذرية بذات الوسوم التي استعملها في تفسير التشكيل الكوسمولوجي.

---

(١) انظر شذرة أ ١١٩ لثيوفراسطوس:

Théophraste, Causes des plantes, VI, I, 6.

والشذرة أ ١٣٠:

Théophraste, Causes des plantes, VI, II, 1.

والشذرة أ ١٣٢:

Théophraste, Causes des plantes, VI, VII, 2.

- ٥ -

التفسير الذري للحياة والأخلاق

في تفسيرها لظهور الحياة تابعت الفلسفة الذرية تصورها النافي للقصدية أو الغائية؛ حيث أرجعت نشأة الحياة إلىٰ تفاعل طبيعي ناتج عن تأثير حرارة الشمس. والمستند في توكيد ذلك، شذرة رواها ديودور الصقلي، عدَّها ديلز تعبيرًا أمينًا عن التصور الديموقريطي؛ فأدرجها في مقام الباء مرقمًا إياهًا بالشذرة الخامسة (B5). كما أنَّ راينهاردت Reinhardt قال بأصالة نسبة ذلك التصور إلىٰ ديموقريط. بيد أنَّ داهلمان Dahlmann (١٩٢٨) وسبوري Spoerri شككا في صدقية ذلك العزو[١].

فما القول في هذا الخلاف؟

لا نرىٰ هذا التصور مناشزًا للنزعة الفلسفية الديموقريطية؛ إذ في تفسيرها لوجود النفس والحياة، نلاحظها تستند علىٰ تصورٍ ذري يقول بوجود نوع خاص من الذرات، تسميه بالذرات الدائرية.

---

(١) انظر الهامش رقم ٤ عند:

Jean Salem, Les Atomistes de l''antiquité, ibid, p64.

وعندما نستفسر عن خاصية هذا النوع من الذرات، تجيب الفلسفة الذرية بأنها تمتاز بخاصية حرارية، ومن ثمَّ؛ فإرجاع النشأة الأولىٰ للحياة إلىٰ تأثير حرارة الشمس ليس مستبعدًا.

كما أنَّ ثمة مستجدًا بحثيًا مهما حصل في عام ١٩٦٧ من قبل طوماس كول[١] يلقي ضوءًا علىٰ طبيعة الرؤية الأنثروبولوجية الديموقريطية؛ حيث توسع كول باستحضار نصوص أخرىٰ من فيرتوف Virtruve ولوكريس Lucrèce وسينيك Sénèque وجون تزيتزيس Jean tzétzès علىٰ نحو يؤكد أنَّ التصور المنسوب إلىٰ ديموقريط في المقطع الوارد عند ديودور الصقلي، ذو صدقية.

وعليه؛ نستطيع القول بأنَّ الفلسفة الذرية تعتقد بأنَّ الإنسان وباقي الكائنات الحيوانية نشأت بفعل التولد الطبيعي، وتفسر ظهور الإنسان من امتزاج التراب والماء، وتأثير الحرارة.

هذا علىٰ مستوىٰ تعليل النشأة، أما عن ماهية الحياة والنفس؛ فنلاحظ أنَّ الفلسفة الذرية تقول بوجود نفس محايثة للكائن الحي؛ وتفسرها تفسيرًا ماديًّا، بالقول بأنها من طبيعة نارية لطيفة، مقربة إياها من النار. ويمكن إسناد هذا بقول أرسطو[٢] بأنَّ الذريين القدماء كانوا يتصورن النفس بأنها ذات طبيعة نارية. وعليه؛ يصح

---

(١) Thomas Cole, Democritus and the sources of Greek Anthropology, ed by Hanson (J.A), Cleveland (Ohio), Western Reserve University Press (Amer.Philol.Assoc, Monograph XXV), 1967.

(٢) Leucippe A28.

القول بأنَّ ديموقريط قدَّم تفسيرًا ميكانيكيًّا لظاهرتي الحياة والنفس.

والنفس -أو العقل، إذ هما شيء واحد في نظر ديموقريط- ليست مخصوصة بالكينونة الإنسانية وحدها؛ بل يرىٰ أنَّ النفس خاصية مشتركة بين الكائنات جميعها، لكن مع فارق في المقدار. حيث إنَّ ما يوجد من النفس في الكيان الإنساني أكبر مما يوجد في الكائنات الأخرىٰ. بل لم يكتف ديموقريط بنسبة النفس إلىٰ الكائنات الحية، بل نسبها للجماد (الحجر) أيضًا. وإن قدم ذلك بوصفه وجودًا بمقدار قليل جدًّا.

وبما أنَّ النفس مكونة من ذرات؛ فإنَّ وجود حياة الكائن الحيواني يكون بفعل اجتماع تلك الذرات النفسية، أما الموت فناتج عن انحلالها. حيث يُنْسَبُ إليه تفسيرٌ طريف للموت بعملية الزفير الحاصل في التنفس، قائلًا بأنه عندما يخرج عدد كبير من الذرات الدائرية بالزفير يحدث موت الكائن.

وبالنظر في بعض الشذرات نلاحظ أنَّ ديموقريط أرجع إلىٰ الهواء وظيفة حيوية؛ ففي حديثه عن الموت، نجده ينسب إلىٰ الجثث الميتة نموًّا في الشعر والأظفار خلال فترة محدودة بعد موتها! مرجعًا ذلك إلىٰ تأثير الهواء. كما ينسب للميت نوعًا من الإحساس[1]. لكن رغم اعتقاد ديموقريط بذلك؛ فإنَّه لم يقل بخلود الروح (النفس).

---

(١) Démocrite A117.

وفي تفسير ظاهرة التولد، نجد لدىٰ أرسطو[١] حرصًا علىٰ عرض رؤية ديموقريط ونقدها، ذاهبًا خلاف مذهب الأبديري. حيث ينسب له القول بأنَّ المرأة لها مني مثلما للرجل، وأنَّ التولد يحصل بالتقائهما، بينما يذهب أرسطو عكس ذلك؛ فيقول بأنَّ المرأة ما هي إلا حامل لمني الرجل، وأن ما يسمىٰ طفلها هو في الحقيقة محصول مني الرجل فقط، وما هي إلا وعاء.

وفي صيرورة الحمل يرىٰ ديموقريط أنَّ أول ما يتكون من جسد الجنين أجزاؤه الخارجية.

وإذا تجاوزنا مرحلة التكوين إلىٰ صيرورة الحياة، نجد في ما تبقىٰ من شذرات فيلسوف أبديرا رؤىٰ كثيرة في موضوع الكائن الإنساني وصعوبة تربيته وتنشئته، وما يجب عليه في نمط عيشه. غير أنَّ ذلك يبدو أنَّه لم يرق لسكستوس أمبيريقوس؛ فلم ير فيه ما يستحق التقريظ؛ حيث قال: إنَّ ديموقريط، الذي قارن نفسه بصوت زيوس، وتكلم في كل شيء، حاول تعريف مفهوم الإنسان، ولكنه لم يصل إلا إلىٰ اقتراح مقاربة مبتذلة بقوله: «الإنسان هو ما نعرفه نحن جميعًا»[٢]!

ومن بين تلك الرؤىٰ التي قدمها ديموقريط، استوقفتنا بشكل خاص الشذرة المروية عند جون تزيتزيس؛ حيث لاحظناه يتوسع في

(١) Aristote, Génerations des animaux, II, 4, 738 b 21-22, éd et trad, P.Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p67.

(٢) Démocrite, B165, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 265.

بيان صيرورة الاجتماع الإنساني، علىٰ نحو يذكّرنا بالفرضية الأنثروبولوجية التي ستشيع لاحقًا في فلسفات القرن الثامن عشر، تحت مسمىٰ «**حالة الطبيعة**». لنقرأ هذا النص الشذري الذي نعده أقدم تخييل فلسفي لبداية الوضع البشري:

يقول ديموقريط بأنَّ البشر في لحظتهم البدائية «**لم يكونوا يعرفون سوىٰ علاقة اجتماعية واحدة؛ وهي التعاون، وكانوا يعيشون كقطيعٍ، وكانوا يقاتلون الحيوانات المفترسة بأيديهم فقط. وبما أنهم كانوا عرايا، وفي حاجة إلىٰ المأوىٰ والأدوات، وبما أنهم كانوا يجهلون كيفية حفظ الطعام، وكانوا يقتصرون علىٰ أكله في يومه؛ فإنَّه بمجرد مجيء فصل الشتاء كان الكثيرون منهم يموتون. وتدريجيًا، ونتيجة التعلم من الضرورة؛ أخذوا يسكنون الكهوف، وعرفوا أنواع الطعام القابلة للحفظ؛ فاستطاعوا التغذي طوال العام، ولم يكونوا قد اكتشفوا النار، ولم يكن لديهم ملوك ولا قضاة، ولا مستبدون، وكانوا يجهلون الغارات العسكرية، والعنف. ولم يكونوا يعرفون سوىٰ التعاون والعيش الحر البسيط. ولكن بعد أن بدأوا في تعلم الفنون البروميثيوسية؛ اخترعوا النار، واستعملوها في صناعة الأشياء؛ فغيروا من ثم نمط حياتهم البسيط والحر**»[1].

يبدو في هذا النص أنَّ ديموقريط -مثله مثل كزينوفان- خالف

(١) Démocrite, B, V3, Jean Tzétzès, Scolie à Hésiode, éd. Gaisford, Poètes grecs mineurs, III, 58.

الرؤية الميثولوجية إلىٰ طبيعية الوضع البشري الأول؛ فلم يقدِّمه كلحظة عصر ذهبي كما هو الحال في التصور الهيزيودي، بل رآه برؤية مغايرة تقوم علىٰ فكرة التدرج في تطور نمط وتقنية العيش. كما أنَّ تطور الاجتماع البشري عند ديموقريط ليس فيه فضل لتدخل الآلهة؛ بل نتاج تعلم من التجربة. ولم يؤسس تفسيره لتكون الاجتماع البشري بعلَّة عاقلة أو غائية، بل بعلَّة ميكانيكية، قائمة علىٰ «أنَّ الشبيه ينجذب إلىٰ الشبيه»، وهي حالة جذب تحكم الذرات المادية كما تحكم الكائنات الحية، ومنها الكائن الإنساني. ونتيجة لهذا الانجذاب؛ اجتمع الإنسان بالإنسان فتشكل المجتمع. وفي الشذرة الخامسة المروية عند ديودور الصقلي[١]، نجد تعليلًا للحافز إلىٰ هذا الانجذاب بأنَّه حاصل إدراك الإنسان لضعفه تجاه خطر الكائن الحيواني؛ حيث انضم إلىٰ شبيهه ليقاوم أخطار الوضع الطبيعي.

وبالنظر إلىٰ هذه الرؤية الأنثروبولوجية الواصفة لتطور الاجتماع البشري؛ نجد عند بلوتارك[٢] منسوبًا إلىٰ ديموقريط، مفاده أنَّ التقنية الإنسانية حاصلة محاكاة الطبيعة والحيوان: فالنسج مثلًا محاكاة للعنكبوت، والموسيقىٰ ناتجة عن تقليد الطيور المغردة. وهذا التصور نجده حاضرًا أيضًا عند أحد أهم الذريين القدماء، أعني لوكريس[٣]، الذي أرجع تعلم الإنسان تقنية إشعال

(١) Démocrite, B5.

(٢) Démocrite, B154.

(٣) Lucrèce, De la Nature, V, 1091-1101.

النار إلىٰ محاكاة الظاهرة الطبيعية.

وإذا انتقلنا من توصيف نشأة الإنسان وتطوره الاجتماعي إلىٰ بحث وضعية العلاقة الاجتماعية وقيمها؛ فلا بدَّ من التوكيد ابتداء علىٰ أنَّ هذا الموضوع يشغل مساحة مهمة في ما تبقىٰ من الشذرات الديموقريطية. وقد سبق أن قلنا في المبحث الذي خصَّصناه لتوصيف موضوعات متن ديموقريط أنَّ هذا الأخير خصَّ المسألة الأخلاقية بثمانية كتب.

وإذا نظرنا في المجموع الدوكسوغرافي المتداول اليوم؛ سنلاحظ أنَّ أكثر الشذرات الديموقريطية خاصة بموضوع الأخلاق، غير أنَّ محتواها جعل عددًا من الباحثين يشكك في صدقية نسبة بعضها إلىٰ ديموقريط نتيجة الاختلاف الملحوظ بينها وبين تصوره الفيزيائي؛ إذ يلحظ فيها نسب صفة الحرية إلىٰ الكائن الإنساني، مما لا يتطابق مع تصور ديموقريط للوجود الطبيعي ككل.

وهذا ما جعل بعض الباحثين يتخذ من هذا الاختلاف مبررًا للتشكيك في أصالة تلك الشذرات الأخلاقية[1].

---

(١) ليس ثمة إجماع علىٰ هذا الموقف؛ فبينما يشكك بعضهم -مثل جون سالم- في أصالة الشذرة الأخلاقية الديموقريطية، نجد فلاسطوس Vlastos يقول بأصالتها.

يراجع موقف جون سالم في:

Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, Champs essais, Flammarion, 1ed, Paris 2013.

ويراجع موقف فلاسطوس في:

G.Vlastos, Ethics and physics in democritus, The philosophical Review, LIV, 1945, p578-592 (part one), et LV, 1946, p53-64) part two).

كما تفصح تلك الشذرات عن رؤىٰ لا تخلو من غرابة وطرافة فيما يخص المرأة، والتربية، ونمط العيش. أما عن المرأة؛ فيقول بأنها «**أكثر من الرجل ميلًا نحو الخديعة والمكر**»[١]! وفيما يخص التربية ينسب إليه سطوبي القول بأنَّ «**تربية الأطفال مهمة صعبة، والنجاح فيها يحتاج إلىٰ معارك وقلق، والفشل فيها يثير ألمًا لا مثيل له**»[٢]؛ ولعل هذا ما جعله يفضل عدم الإنجاب علىٰ مواجهة مشكلة تربية الأطفال؛ حيث قال: «**رأيي، أنَّه لا يجب أن يكون لدينا أطفال**»[٣].

أما ما يتعلق بنمط العيش؛ فإنه كان يدعو إلىٰ التقشف، حيث يقول: «**إذا كانت رغبتك قليلة؛ فإنَّ القليل يبدو كثيرًا؛ لأنَّ التقليل من الرغبة يجعل الفقر مساويًا للغنىٰ**»[٤]. وهذا ما نراه مطابقًا لشخصيته، وما قيل عن سيرته، ونمط العيش المتقشف الذي اختاره لنفسه.

---

(١) Démocrite, B273, Stobée, Florilège, IV, XXII, 199.

(٢) Démocrite, B275, Stobée, Florilège, IV, XXIV, 29.

(٣) Démocrite, B275,Stobée, Florilège, IV, XXIV, 31.

(٤) Démocrite, B274, Stobée, Florilège, IV, XXIII, 24-25.

- ٦ -

الفلسفة الذرية ونسبية المعرفة

ما موقف الفلسفة الذرية من مسألة المعرفة؟

تجاه هذا السؤال ثمة في تاريخ التأويل الفلسفي موقفان متناقضان في تقديمهما للتصور الإبستيمولوجي المنسوب إلىٰ لوقيبوس وديموقريط؛ وأعني بهما الموقف الأرسطي الذي يذهب إلىٰ أنَّ الفلسفة الذرية تنادي بتصور معرفي حسِّي يأخذ بالظواهر؛ وموقف الشكاك سكستوس أمبيريقوس، الذي يقول بأنها تشكك في الظواهر والمدركات الحسِّية المحصلة منها، وتنادي بدل ذلك بوجوب الانتقال إلىٰ المعرفة العقلية!

ففي متن «**الكون والفساد**» قدَّم أرسطو الموقف المعرفي للفلسفة الذرية للوقيبوس وديموقريط بكونه موقفًا يقرر بأنَّ «**الحقيقي يكمن في الظواهر**»[١]؛ أي إنَّه موقف يعلي من شأن الحسِّ[٢] في

(١) Leucippe, A9.

(٢) لتوكيد اهتمام ديموقريط بدراسة الحواس؛ لنا في نصوصه الشذرية ما يؤكد تعمقه في بحث حاسة الإبصار. إذ تفيد تلك النصوص أنَّ لوقيبوس وديموقريط كان لهما اهتمام بتحليل عملية الرؤية البصرية، غير أننا نرىٰ شروح الدوكسوغرافيين انقسمت في =

العملية المعرفية. بينما يذهب سكستوس أمبيريقوس إلىٰ موقف

= تحديد الموقف إلىٰ تفسيرين اثنين؛ بل ثلاثة تفاسير:
تفسير يقول بأنَّ مؤسسي المذهب الذري كانا يعتقدان بأنَّ العين ترسل شعاعًا فيلتقي بالأشياء فتتم الرؤية. وتفسير ثانٍ يقول بأنهما كانا يعتقدان بأنَّ الأشياء تصدر عنها -بفعل تكوينها الذري الدقيق- نتف صغيرة (تسميها النصوص الذرية القديمة بالسيمولاكر). انظر نسبة التسمية عند:
Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p43.
وبنفاذ تلك السيمولاكرات إلىٰ العين تحصل الرؤية.
وإلىٰ هذا الرأي الثاني يذهب بعض الشراح، كما أنَّ الدوكسوغرافيا تنسبه إلىٰ لوقيبوس (Leucippe, A29). ومما يزيد في وجاهة هذا الرأي؛ أنَّ أحد أهم الذريين الإغريق اللاحقين للوقيبوس وديموقريط، أي أبيقور، فسَّر علمية الإبصار بتفسير مقارب له.
لكننا لا نجد في الدوكسوغرافيا مستندًا مكينًا يمكن أن ننسب به علىٰ نحو واثق هذه النظرية إلىٰ ديموقريط ولوقيبوس، ولا توكيد نسبة التفسير الأول إليهما؛ لأنَّ النظرية الذرية تحتملهما معًا. كما تحتمل رأيًا ثالثًا وهو أنَّه مادام أنَّ الأشياء جميعها مكونة من الذرات، ومادام هذا التكوين الذري يجعل الأشياء تصدر عنها تلك السيمولاكرات الصغيرة؛ فيجوز القول بأنَّ العملية الإبصارية لا تتم بشعاع يصدر عن العين ليصطدم بالأشياء، ولا بنفاذ العناصر الصادرة عن الأشياء والمنتقلة عبر الهواء إلىٰ العين، بل بعملية التقاء مزدوج لما يصدر عن العين والشيء معًا.
وهذا الرأي الثالث هو ما نميل إلىٰ الأخذ به، وهو الموقف الذي نسبه ثيوفراسطوس إلىٰ ديموقريط (Démocrite, A.135)، كما أنَّه مقارب لنظرية الإبصار التي قال بها فيلسوفان سابقان لديموقريط؛ هما ألكميون وأمبادوقليس. أي إننا نرجح هذا التفسير الثالث بالاستناد إلىٰ أنَّ ثمة **متداولًا معرفيًا** كان بين يدي ديموقريط؛ الأمر الذي يرجح احتمال تأثره به.

نقيض تمامًا للتأويل الأرسطي؛ حيث ينسب -أعني أمبيريقوس- إلىٰ ديموقريط نفي المعرفة المحصلة من الحواس[١]، وأنَّ الحقيقة الوحيدة هي وجود الذرات والفراغ، أما غيرها من المعطيات التي يمكن أن ينقلها الحس؛ فهي مجرد معرفة ظاهرية غير يقينية. أي إنَّه يشكك في صدقية محصولها، حيث «**يلغي الظواهر التي تخص الحواس، ويعتقد أن ليس ثمة ظاهرة تبدو مطابقة للحقيقة، ولكنها تبدو فقط مطابقة للرأي**»[٢].

وفي هذا يبدو أنَّ ثمة تمييزًا تفاضليًا بين نمطين من أنماط المعرفة؛ هما: **نمط الرأي** الذي يلتصق بالحس والظواهر، **ونمط التعقل** الذي هو المعرفة التي تمتلك المشروعية. ولتوكيد هذا التمايز التفاضلي؛ يقول سكستوس أمبيريقوس: «**هناك نوعان من المعارف: معرفة ناتجة من الحواس، ومعرفة آتية من العقل، والتي تأتي من العقل سماها [ديموقريط] معرفة شرعية، وأعطاها مشروعية الحكم علىٰ الحقيقة. أما الآتية من الحواس؛ فنعتها بالمعرفة اللقيطة، ولا مكان لها في تمييز الحقيقة**»[٣].

لكن هل تسمح لنا المعطيات السابقة بأن نسارع إلىٰ الاستنتاج بأنَّ ديموقريط يقول بأنَّ التعقل يوصلنا إلىٰ حقيقة يقينية؟

عند سكستوس أمبيريقوس نفسه، نلقىٰ نصًّا آخر، ينسب فيه

---

(١) Dimocrite, B9.

(٢) Démocrite, B, IX, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 135.

(٣) Démocrite, B11, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 138.

إلىٰ ديموقريط القول بأنَّه: «**ليس هناك وسيلة**[1] **تسمح للإنسان بمعرفة الواقع الحقيقي لكل شيء**»[2].

لكن هل نقول هنا إنَّ ديموقريط يتساوىٰ مع البرمنيدية، في أشكلة المعرفة الحسِّية ونفيها لصالح المعرفة العقلية؟

هنا ينبغي أن نتذكر الصلة الرابطة بين ديموقريط وكذا أستاذه لوقيبوس بالفلسفة الإيلية. إذ من المعلوم أنَّ برمنيد وزينون وجها نقدًا قويًا للمعرفة الحسِّية، ومن ثمَّ؛ فإنَّ تلقي الدروس الإيلية من قبل لوقيبوس وديموقريط[3] يمكن أن يفسر هذا الاشتراك في النزوع النقدي النافي لصدقية المدرك الحسِّي.

وفي هذا السياق المحترس من الحواس والرافع من شأن التعقل، يمكن إيراد تلك الرواية التي سبق أن استحضرناها في مبحث السيرة، أقصد رواية أولو جيل Aulu-Gelle[4] (القرن الثاني الميلادي) الذي يذهب إلىٰ أنَّ ديموقريط حرم نفسه من حاسة النظر؛ لأنها تعوق التأمل العقلي! إذ رغم أننا نراها رواية مختلقة؛ فإنَّنا نعتقد أنَّ ثمة احتمالًا لأن يكون سبب اختلاقها يرجع إلىٰ ذاك

---

(١) الترجمة الحرفية للفظ الوارد في النص هي «قناة» لكن فضلنا استعمال لفظ الوسيلة.

(٢) Démocrite, B8, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 137.

(٣) أشرنا في الهوامش إلىٰ أنَّ الكتابة السِّيرية القديمة تشير إلىٰ تتلمذ لوقيبوس علىٰ زينون، وبما أنَّ ديموقريط تتلمذ علىٰ لوقيبوس؛ فإنَّ في تلك الصلة مستندًا للقول بأنَّه كان علىٰ علم بالنقود القوية التي وجهتها الفلسفة البرمنيدية إلىٰ الإدراك الحسِّي.

(٤) Dimocrite, A23.

الموقف الديموقريطي الناقد للحواس.

إلا أنَّه لا بدَّ من الاستدراك أيضًا بأنَّه إذا اتفق ديموقريط -وكذا لوقيبوس- مع البرمنيدية، في نقد الحواس؛ فإنَّه يختلف معها في ثقتها في المعرفة العقلية. حيث -إذا أخذنا بالشذرات التي أوردها سكستوس أمبيريقوس- نجد ديموقريط يذهب إلىٰ حدِّ التوقف في شأن الحقيقة؛ حيث بالإضافة إلىٰ الشذرة الثامنة التي أوردناها قبل قليل، ثمة شذرة أخرىٰ مرقمة بالعاشرة، يقول فيها: «**لا ندرك عن أيِّ شيء ما هو أو ما ليس هو في حقيقته**»[١]. كما لنا في شذرته المروية عن طريق شيشرون إشارة إلىٰ أنَّ الوجود ذاته يتخفىٰ عن فعل الإدراك؛ حيث يقول: «**ينبغي اتهام الطبيعة؛ لأنها تخبئ الحقيقة في عمق لا نستطيع بلوغه**»[٢].

لذا؛ حق هنا أن نختم بمنطوق شذرته التي يرويها سطوبي: «**إنْ زعمت أنك تعرف كل الأشياء، فأنت جاهل بكل الأشياء**»[٣].

ونرىٰ في هذا القول الفلسفي عظة ثمينة لأي تفكير.

لكن هل اعتبر ديموقريط بموعظته تلك؟!

في تقديرنا، يبدو أنَّه تناساها؛ أليس هو القائل: سأتكلم «**عن كل شيء**»[٤]؟!

---

(١) Démocrite, B10, Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, VII, 136.

(٢) Démocrite, B117, Cicéron, Première académiques, II, X, 32.

(٣) Démocrite, B169, Stobée, Choix de textes, II, I, 12.

(٤) Démocrite, B165, Cicéron, Première académiques, II, XXIII, 73.

لكن بصرف النظر عن ذلك؛ فإننا بتوكيدنا علىٰ هذا الموقف الثاني، وعدم أخذنا بالتأويل الأرسطي، نشير إلىٰ أنَّ الحافز إلىٰ توكيده هو أنَّ المرحلة الفكرية لزمن ديموقريط، أي التزامن مع مرحلة الانتقال إلىٰ الزمن السوفسطائي يمكن أن يبرر الانشغال النقدي بسؤال المعرفة علىٰ نحو يقلل من الوثوقية.

- ٧ -

موقف الذرية الأبديرية
من مسألة الألوهية والاعتقاد الديني

يقول أحد أهم الدارسين المتخصصين في بحث المسألة الدينية في الفكر الإغريقي، أقصد فرن ييجر Werner Jaeger: **مع ديموقريط «فقدت الآلهة قوتها ودلالتها الخاصة»**[١].

لكن إذا رجعنا إلىٰ النصوص الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة سنجد موقفًا آخر أكثر جذرية؛ حيث لا تقول بنفي وظيفة الألوهية عند ديموقريط، بل نفي وجودها بالكلية. إذ إنَّ المتداول في تلك النصوص هو أنَّ ديموقريط ملحد.

صحيح أنَّنا نجد لدىٰ أيتيوس موقفًا مناقضًا؛ حيث يقول بأنَّ **«ديموقريط كان يعتقد أنَّ الله هو العقل»**[٢]؛ إلا أنَّ عدد النصوص القديمة الواصفة له بالإلحاد كثيرة. بل يتوسع شيشرون[٣] فيضيف

(١) W.Jaeger, A la naissance de la théologie, Essai sur les présocratiques, 1947, Paris, éd du Cerf, 1966, p.196.

(٢) Aétius, opinions, I, VII, 16.

(٣) Cicéron, De la nature des Dieux, II, XXX, 76.

لوقيبوس أيضًا، قائلًا بأنَّه وتلميذه ديموقريط، كانا ينكران وجود الآلهة. كما أنَّ الإشارة إلىٰ ديموقريط كملحدٍ حاضرة عند أوسيب[١] عند حديثه عن مرافقة بروتاغوراس له. كما أنَّ بعض المأثورات القديمة تتحدث عن دياغوراس Diagoras de Melos، الملقب بـ«**دياغوراس الملحد**» بوصفه «**تلميذًا لديموقريط**»[٢].

ويرجع شيشرون[٣] أصل التصور الإلحادي لديموقريط إلىٰ قوله بأزلية المادة الذرية. ويتوسع سكستوس أمبيريقوس[٤] في بيان موقف ديموقريط من مسألة الألوهية؛ حيث ينسب له القول بأنَّ الاعتقاد البشري في الآلهة ناتج عن شعور الخوف من بعض الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق. ويشير أيتيوس إلىٰ أنَّ ديموقريط فسَّر تلك الظاهرة بالقول: «**بأنَّ الرعد ينتج بمركب غير متجانس**» داخل السحاب، و«**أنَّ البرق هو نتاج صدام بين السحب**»[٥]. ورغم أنَّ أيتيوس لا يقول بإلحادية ديموقريط؛ فإنَّ في هذا النص ما يفيد محاولته نزع التفسير الثيولوجي عن الظاهرة الطبيعية. هذا، وإن كانت بعض الموارد القديمة تزعم أنَّ ديموقريط اعتقد بألوهية الأجسام السماوية.

---

(١) Protagoras, B4.

(٢) Jean Salem, Les Atomistes de l'antiquité, ibid, p69.

(٣) Démocrite, A74

(٤) Démocrite, A75.

(٥) Aétius, opinions, III, III, 11.

خاتمة

لاحظنا خلال تتبعنا لصيرورة تطور العقل الفلسفي أنَّه بعد برمنيد طرحت في فضاء الفكر الإغريقي مشكلة ملحة هي تعليل الحركة. إذ كان انتهاء التنظير الإيلي إلىٰ أنَّ بنية الوجود امتلاء تام، نفيًا لموجودية المجال الذي يمكن للحركة أن تمتد فيه.

وإذا كانت الأنطولوجيا الإيلية أفقدت الحركة شرط وجودها بمفهوم الامتلاء المطلق، وواحدية الوجود وعدم موجودية ما يغايره، أي اللاوجود؛ فإنها أفرغت أيضًا مفهوم الـ«أرخي» ليس فقط من كل إمكاناته النظرية؛ بل حتىٰ من مسوغ إدخاله في مجال التفلسف الأنطولوجي. حيث إنَّ فكرة أزلية الوجود التي انتهت إليها تلك الأنطولوجيا جعلت مشكلة المبدأ/الأصل (أرخي) مشكلة متجاوزة فاقدة حتىٰ لمشروعية تقديمها للمفاكرة؛ وبذلك صار البحث الفلسفي الأيوني بأكمله خارج التفلسف الحق، الذي هو نظر في الـ«إيون» بوصفه «**وجودًا ضروريًا**».

وبهذا نلحظ مقدار الجهد النظري الذي بذلته الفلسفة الأبديرية لإعادة بناء التفلسف؛ حيث وَصَلَهَا مفهومُ المبدأ/الأصل في وضع جد إشكالي؛ بعد أن خلخل النقد البرمنيدي كل أسسه الدلالية من

جهة، حتىٰ صار مجرد القول به سَفَهًا في حق الوجود.

واستعادةُ الفلسفة الأبديرية السؤالَ الأيوني الباحث عن أصل العالم، ذلك السؤال الذي كان جزءًا أساسيًّا من المشكلة الفلسفية الأولىٰ في لحظة التفكير الملطي؛ استوجب منها جهدًا فلسفيًّا تأسيسيًّا، وتناولًا معرفيًّا جديدًا لإشكالية تأصيل العالم، علىٰ نحوٍ يعاند النقد الإيلي.

وقد لاحظنا كيف تجاوزت الفلسفة الذرية الإشكال الإيلي بإجراء مفهومي ذكي، يقوم علىٰ توسل دالين اثنين؛ هما: **الذرة والفراغ**. وما لفت انتباهنا في المستوىٰ المفهومي الأول هو أنَّ لوقيبوس وديموقريط فكّرا تقريبًا بذات الطريقة التي فكّر بها أمبادوقليس الذي عدَّد هو أيضًا في مفهوم المبدأ/الأصل. وهو التعديد ذاته الذي لجأ إليه فيلسوف آخر معاصر لهما، هو أنكساغور؛ حيث قدَّم المبدأ الأصل بوصفه مجموعة من البذور. وبذلك يتبيَّن أنَّ نظرية الأرخي الواحد لم تعد في هذه اللحظة من تطور الفكر الفلسفي قادرة علىٰ سدِّ حاجة الفهم، والاستجابة إلىٰ ضرورات تفسير تكوين الكوسموس.

غير أنَّ ثمة مغايرة صريحة للنظرية الأمبادوقليسية؛ حيث إذا كانت هذه استجماعًا لنظريات الأسطقساط التي سبق أن بلورها الفكر الملطي؛ فإنَّ الذرية كثّرت المبدأ الواحد دون تنويعه. حيث كانت الفكرة الجديدة التي أدخلتها هي الشكل؛ فلم يعد تفسير اختلاف كينونات الكوسموس في حاجة إلىٰ تنويع ماهية المبدأ

المُكَوِّنِ، كما هو الحال في الفلسفة الأمبادوقليسية، بل تنويع في شكله فقط. إذ تمكنت الفلسفة الذرية بتكثير الأشكال تفسير اختلاف الأشياء دونما لجوء إلىٰ القول بمغايرة ماهوية في أصول التكوين. ويبدو لنا أنَّ الذي نبَّه الذرية إلىٰ قيمة مفهوم الشكل هو الهندسة الفيثاغورية، التي كانت سباقة إلىٰ الاشتغال علىٰ هذا المفهوم الهندسي، كاشفة عن اقتداره علىٰ تفسير تمايز كينونات الكوسموس.

كما نلحظ فرقًا آخر بين الأمبادوقليسية والذرية، في موقفهما من موجودية الفراغ؛ إذ يُعد وجوده عند الذريين شرطًا أنطولوجيًّا لإمكان الحركة، بينما رأينا أمبادوقليس قد خضع للدرس الإيلي فنفىٰ وجوده؛ بل جاوز النفي النظري إلىٰ إجراء أول تجربة علمية في تاريخ الفكر العلمي/الفلسفي، بتقنية الساعة المائية للاستدلال علىٰ نفي المجال الفراغي. غير أنَّ الذرية رأت تفسير الحركة مشروطًا بموجودية الفراغ؛ فلم تعر كثير اهتمام للأشكلة الإيلية التي رادفته باللاوجود. وهكذا، إذا كانت الرؤية إلىٰ العالم في المنظور الإيلي قائمة علىٰ نظرية الامتلاء المطلق، النافي للتجزيء والتعدد والحركة؛ فإنَّ الرؤية إلىٰ العالم التي أنتجتها الفلسفة الذرية مضادة للرؤية الإيلية؛ حيث قدمت رؤية انفصالية لا اتصالية.

والحق، لم يسبق لأيِّ فلسفة، قبل لوقيبوس وديموقريط، أن أسست مفهوم الفراغ واستثمرته بهذه الطريقة التي استثمرته بها فلسفتهما الذرية؛ بل لعلِّي أقول من حيثية الدور الإجرائي للمفهوم،

إنَّ الذريين تمكنوا من تجاوز أهم عائق إشكالي أسسه الفكر الإيلي. ومن ثمَّ؛ حق لأبيقور، الذي أدرك دلالة وقيمة تلك المجاوزة، أن ينعت ديموقريط بـ«ليوكريط» أي «بائع الفراغ»!

ورغم كثير من الاختلالات التي يمكن أن نلحظها في هذه النظرية الذرية؛ فإنها بالنظر إلىٰ زمنها الفلسفي قد أدت دورًا معرفيًّا مهمًّا؛ حيث دفعت بالتفكير الفلسفي إلىٰ مرتبة جديدة بأن عالجت له مشكلة جوهرية، تخص تفسير الحركة، بعد أن أشكلتها الإيلية.

وهكذا بذرات لانهائية العدد، ذوات شكول مختلفة، تتحرك في فراغ لانهائي استطاعت الفلسفة الذرية أن تقدم رؤية جديدة إلىٰ العالم، رؤية تفسر تكون الأشياء وفناءها، بمجرد جدلية تضام الذرات وانفصالها.

وهذه الجدة التي تبدىٰ بها الطرح الذري جعلتنا نستفهم عن تأصيله؛ حيث لم نجد في السياق الثقافي الإغريقي ما يكفي لتوثيق هذا التأصيل بالداخل؛ فأكدنا وجوب اعتبار إمكان التأثير الخارجي، وخاصة أنَّ الفلسفة الذرية الهندية كان قد تبلورت قبل زمن لوقيبوس وديموقريط. كما وجدنا في الدوكسوغرافيا الإغريقية الواردة في مرويات «سكستوس أمبيريقوس» و«سترابون» المستندة علىٰ «بوسيدون» إشارةً إلىٰ وجود تأثير فينيقي في تبلور نظرية الذرة اليونانية. وإذا كنَّا لم نجزم في تعيين هوية المصادر المؤصلة لفكرة الذرة؛ فإنَّ طرح هذين الاحتمالين كان عندنا من مدخل إشهار إمكان وجود التأثير الخارجي، لكن دون نفي تام لدور التأثير

الداخلي الذي يمثله أمبادوقليس ونظرية الأعداد الفيثاغورية.

ومن الملحوظ أنَّ النظرية الذرية لم تحظ بما تستحقه من تقدير في تطور الفكر الإغريقي اللاحق لظهورها:

فأفلاطون «**الذي استحضر تقريبًا كل القدماء لا يذكر اسم ديموقريط في أيٍّ من كتاباته**»(١). وحتىٰ أرسطو الذي اهتم بأفكار ديموقريط، لم يعرها قيمة تأسيسية؛ حيث ظلت النظرية الذرية عنده مجرد مقول يُحكىٰ، ولم يتنبه لقيمتها الفلسفية سوىٰ أبيقور، الذي بلغ به الإعجاب بالفلسفة الذرية إلىٰ حدِّ احتذائها والسير وفق نهجها حذو النعل بالنعل. حتىٰ إنَّ شيشرون تساءل -في متنه المعنون بـ«**في طبيعة الآلهة**»- في سياق المقارنة: «**هل ثمة في المؤلفات الفيزيائية لأبيقور ما ليس مستمدًا من ديموقريط؟ باستثناء بعض التغييرات؛ فإنَّه يكرر الأشياء ذاتها**»(٢). وفي هذا المنحىٰ أيضًا يقول هيرميب -فيما يرويه ديوجين اللايرسي- إنَّ أبيقور «**بعد أن وقع علىٰ كتب ديموقريط، انطلق في مسار الفلسفة**»(٣). ويرىٰ بلوتارك -مستندًا علىٰ شهادة ليونطيوس Lèontèus- «**أنَّ أبيقور كان لمدة طويلة يقدِّم نفسه بوصفه ديموقريطيًا**»(٤). كما كان للذرية من خلال أبيقور امتداد لاحق، حيث سيتخذها لوكريس Lucréce في

(١) Diogène Laerce, Vies, IX, 40.

(٢) Cicéron, De la nature des dieux, I, XXVI, 73.

(٣) Diogène Laerce, Vies, X, 2.

(٤) Plutarque, Contre Colotès, 3, I I0 8 E.

القرن الأول قبل الميلاد، مرتكزا لبناء رؤيته إلىٰ العالم.

ولكن، باستثناء لوكريس وأبيقور، لن نجد للذرية الأبديرية أيَّ حضور في الفلسفة الإغريقية، التي سيهيمن عليها أفلاطون وأرسطو؛ بل سيبقىٰ حضورها ضامرًا في امتدادات الفكر الفلسفي الأوروبي حتىٰ عصر النهضة؛ حيث استعادها جيوردانو برونو، وغاسندي، وروبر بايل. كما ستلتمع في القرن التاسع عشر، حيث حظي ديموقريط باهتمام بالغ من قبل ماركس ونيتشه. هذا فضلًا عن ردِّ الاعتبار إليه في الفيزياء المعاصرة من قبل أينشتين وماكس بلانك.

لكن إذا كان حضور الذرية ضامرًا في الفكر الفلسفي الأوروبي بعد أرسطو، وتأخر ردُّ الاعتبار إليها حتىٰ بزوغ عصر النهضة؛ فإنَّ اللافت للانتباه هو أنَّ الفلسفة الذرية كان لها حضور قوي في الفكر الكلامي الإسلامي خلال القرون الوسطىٰ.

فهل يمكن عد ذلك من الامتدادات المعرفية لفلسفة الأبديريين؟

من المعلوم أنَّ أشهر مذهبين من مذاهب علم الكلام الإسلامي، أي المعتزلي والأشعري، اختلفا في كثيرٍ من الرؤىٰ، ولكنهما اتفقا علىٰ اتخاذ الفكرة الذرية مرتكزًا لهما في تأسيس نظرتهما إلىٰ الوجود. وهذا ما جعل بعض الباحثين يستنتج وجود تأثير ديموقريطي في علماء الكلام المسلمين. بيد أنَّ النظر في التفاصيل المعرفية لا بدَّ أن يدفع أيَّ باحث مدقق إلىٰ إدراك

اختلافات جوهرية تشكك في احتمال التأثير. وخاصة أنَّ الصورة المتداولة في تراثنا الفكري القديم عن ديموقريط مغايرة لمدلول فلسفته. وآية ذلك أنَّ الملامح التي قدَّمه بها الشهرستاني، ليست دقيقة؛ بل، المستغرب هو أنَّه ليس فيها أي إشارة لمذهبه الذري! حيث يتحدث عنه وكأنه علىٰ مذهب أمبادوقليس قائلا: «رأي ديمقراطيس وشيعته: فإنه كان يقول في المبدع الأول إنه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط، بل الأخلاط الأربعة وهي الأستقصات أوائل الموجودات كلها،(ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها) دفعة واحدة. وأما المركبة فإنها كانت دائمة داثرة، إلا أن ديمومتها بنوع ودثورها بنوع»[1]، ولا يتكلم الشهرستاني عن «**مذهب الجزء الذي لا يتجزأ منسوبًا إلىٰ ديموقريط اللهم إلا عرضًا، حين يعرض لمذهب أبيقورس**»[2].

صحيح يمكن القول إنَّ مذهب ديموقريط دخل إلىٰ العالم الإسلامي من خلال ترجمة متن «الميتافيزيقا» لأرسطو؛ إذ فيه إيضاح كافٍ لمذهبه الذري، لكن مع ذلك لا نجد حضورًا صريحًا لديموقريط في الكتابات الكلامية التي أظهرت عديدًا من التصورات المخالفة تمام المخالفة للنظرية الإغريقية. حيث إنَّ الذرة في التمثل

---

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤١٣-١٩٩٢، ج٢، ص٤٢١.

(٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، نفسه.

الفلسفي اليوناني كينونة أزلية، وذات حجم، بينما هي في الفكر الكلامي الإسلامي محدثة، وكينونة مجردة، لا تأخذ وضعها الفيزيقي إلا لما تحتمل العرض. بينما النظرية الذرية اليونانية لا تميز في الذرة بين الجوهر والعرض علىٰ نحو ما ميز الفكر الكلامي الإسلامي. ومثل هذه التمايزات وغيرها تدفع نحو وجوب إعادة النظر في الدعوىٰ القائلة بأن الفكر الكلامي الإسلامي نسخ الفلسفة الذرية الإغريقية.

والظن الذي نميل إليه هو أنَّ الذرية الكلامية التي بدأها أبو الهذيل العلاف قد تكون حاصلة من تأثير هندي، كفكرة وجود جزء أولي لا يتجزأ، ثم كانت طبيعة المهام النظرية التي اضطلع بها المتكلم المسلم في سياق الاستدلال علىٰ حدوث العالم، حافزًا دفعه إلىٰ استثمار هذه الفكرة، وتطويرها في مسار مغاير للمسارين اللذين انساقا فيهما العقل الفلسفي/الديني الهندي، والعقل الفلسفي اليوناني.

وإذ نقول هذا فذاك علىٰ سبيل الفرض والاحتمال؛ لأنَّ الوثائق القديمة لا تسعفنا في بيان صلة التثاقف الكلامي مع الهند مثلما لا تسعفنا في توثيق الصلة باليونان في هذه الحيثية المعرفية المتعلقة بالذرة. فقد لاحظنا الصورة المغلوطة التي قدم بها الشهرستاني ديموقريط. كما أنَّ التأثير الهندي غامض الملمح، خاصة وأنَّ أهم كتاب تراثي قدم الفكر الهندي، أعني كتاب البيروني (٣٦٢-٤٤٠هـ) الموسوم بـ«**تحقيق ما للهند من مقولة**

مقبولة للعقل أو مرذولة» ليس فيه أي ذكر للمذهب الذري الهندي! مع أنَّه محصول عمل ميداني ناتج عن تجوال البيروني داخل جغرافية الهند، وتواصل مع حكمائها وعلمائها. ومعلوم أنَّ البيروني كان يتكلم اللغة السنسكريتية، وقادرًا علىٰ التواصل بها!

وعليه أرىٰ أن سؤال أصل النظرية الذرية الكلامية الإسلامية، وعلاقتها بالفكر الأبديري والهندي لا يزال سؤالًا عالقا حقيقا بتعميق البحث.

الباب الرابع

ضميمة

في نهاية الفلسفة الأيونية

من الانتقاء والتوفيق إلى الانتقاء والتقليد

تقديم

نلتقي، في هذه الضميمة الجامعة لأواخر الفلاسفة «الأيونيين»[1]، بمجموعة من الأسماء الفلسفية التي استصحبت المنظور المعرفي الأيوني، أسماء فلاسفة لا يمنحنا التاريخ والتوثيق الدوكسوغرافي إيضاحًا مفصلًا في شأنهم، غير أنَّه يمكن أن نلحظ فيما ورد عنهم، أنهم يتشاركون في النزوع الانتقائي التقليدي؛ فساغ من ثمَّ نَظْمُهم جميعا في هذه الضميمة.

غير أنَّ النظر في ذلك الملمح المشترك بينهم، أي النزوع التقليدي، يستلزم الاستفهام عن سببه. كما أنَّ النظر في ما جاوز مرحلتهم من منظور فلسفي جديد، أي المحرك النظري للمرحلة السوفسطائية والسقراطية، يطرح استفهامًا حول سبب انتهاء المنظور المعرفي الأيوني في لحظتهم التاريخية بالضبط.

أجل، لقد وصل الفكر الفلسفي الأيوني، في هذه اللحظة، إلىٰ منتهىٰ إمكانه النظري، حيث كان اللوغوس اليوناني قد جرب الكثير من مسارات التفكير في مقاربة دلالة الوجود وتأسيس الرؤية

(١) الأيونية هنا دلالة علىٰ المذهب والنزعة الفكرية، لا علىٰ التوطين الجغرافي.

إلىٰ العالم؛ ولذا كان بين يدي الوعي الفلسفي عديد من الخيارات المعرفية:

فقد كان تحت ناظريه محصول الفلسفة الملطية والأيونية، التي أسست رؤيتها إلىٰ العالم علىٰ عنصر من العناصر الكونية، حولته تجريديا إلىٰ مبدأ/ أصل (أرخي)؛ كما كانت قد قدمت مع أنكسيمندر أطروحة موغلة في التجريد بالقول بال«أبيرون». كما أثمر العقل الفلسفي مع فيثاغور وهيراقليط نظرية الكوسموس المحفزة للبحث عن القانون الناظم للكون؛ ثم كان لابد لهذا الإيغال في بحث الوجود من حيثية أصله ونظامه، أن يضع ذلك العقل في مواجهة مع الاعتقاد الديني الإغريقي القائم علىٰ التفسير التيوغوني، فكانت نتيجة ذلك انتقال ذلك العقل إلىٰ نقد التمثلات الدينية الميثولوجية، وبيان مكامن اختلالها مع كزينوفان، ثم التنظير لمبدأ العقل بمدلوله الثيولوجي (ال«نوس») مع أنكساغور . . . هذا فضلا عن تأسيس البحث الأنطولوجي مع المدرسة الإيلية النافية للكثرة والتغير؛ وظهور المقابل المغاير لها أي الفلسفة الأبديرية القائلة بالنظرية الذرية . . .

وهكذا كانت هذه اللحظة التي نريد التَّأْرِيخَ لها الآن، لاحقة لثراء نظري كبير، من حيث كم ونوع الرؤىٰ والأطاريح إلىٰ درجة استنفاذ الإمكان النظري، فكان لابد للتفكير المستجد أن يختار السير في أحد سياقات ثلاثة:

- سياق التقليد، أو سياق التوفيق، أو سياق التشكيك.

أما السياق الثالث؛ فهو ما سينتهجه الفكر السوفسطائي؛ أما سياق التقليد فهو ما سيسير فيه هيبو وإيدايوس. وأما سياق التقليد التوفيقي؛ فهو ما سار فيه ديوجين وأرخيلاوس؛ فلم يقدما إضافة جديدة غائبة عن هذا الإرث الفلسفي الذي تناقل إليهما، بل استعادا هذا الإرث، وقارباه بالتوفيق بين بعض مُخْتَلِفَاتِهِ.

أما عن سبب أفول التفلسف الأيوني في هذه اللحظة؛ فنفترض أنَّ الإمكان النظري الأيوني لم يكن مناغمًا لهذا الزمن، كما أنَّه من كثرة تجريبه؛ فقد قدرته علىٰ التوليد الإبداعي، وفرض علىٰ كل من ينتمي إليه، وقتئذ، أن ينتقي من نتاجاته السالفة، ويحذوها بحس التقليد.

هكذا نوجز القول في شأن أواخر الفلاسفة الأيونيين، المضمومين في هذا الباب. وهم بالتعداد أربعة: ديوجين الأبولوني، وأرخيلاوس الأثيني، وهيبو، وميطرودور اللامباسكي. أربعة فلاسفة تشاركوا في ميسم جامع، حيث قصروا الفعل الفلسفي علىٰ استمداد أطروحة أو أكثر من الأطاريح السابقة، وإعادة تقديمها وتكرار مقولاتها.

صحيح أن ثمة تباينا في المقدرة الفلسفية والإنجاز الفكري بينهم، حيث إن ديوجين[1] وأرخيلاوس كانا لهما عطاء واجتهاد

(١) نستشعر احتراسا كبيرا في شأن ديوجين الأبولوني خاصة؛ لأن نظرنا في المتبقىٰ من كتاباته، كشف لنا عن حضور قدرة إدراكية معرفية متميزة؛ الأمر الذي يجعلنا نفترض بأنه لو حفظ التاريخ لنا مكتوباته لربما تغيرت النظرة إليه ، وتبدل مقامه.

حتىٰ في أسلوب الانتقاء والتوفيق الذي توسلاه في التعامل مع الرؤىٰ الفلسفية التي استمداها من سلفهما، بينما هيبو وميطرودور لا يبدوان لنا بأي ملمح فلسفي يفيد إعمال حس الاجتهاد في الانتقاء والتركيب.

لكن رغم هذا التمايز فإن الموقف الذي وقفوه من الفلسفات السابقة، هو ما جَوَّز لنا وصلهم جميعا بسلك جامع، ونعتهم بأنهم علامة علىٰ أفول نمط التفلسف الأيوني.

وبعد إيضاح دلالة الضميمة، والنزوع الفلسفي المهيمن علىٰ المضمومين في لفيفها؛ لنفصل القول في شأنهم واحدًا تلو الآخر.

- ١ -

ديوجين الأبولوني

- «كتب القسم الأكبر من كتابه بطريقة انتقائية»
- ثيوفراسطوس متحدثًا عن ديوجين الأبولوني.

مُقَدِّمَة

ديوجين الأبولوني فيلسوف توفيقي النزوع. وهو بهذا، ليس بدعا في سياق التوفيقية الإغريقية؛ بل نرىٰ البحث عن التقاطع الجامع بين نواتج العقل الفلسفي ما قبل السقراطي هو الحس المنهجي الذي سيرافق الفكر الإغريقي في لحظة ديوجين؛ حيث اقتضت اللحظة أن يلتمس الفكر الإغريقي معابر للوصل التوفيقي بعد تتالي تلك الأطاريح المتعددة والمختلفة، وفي هذا المنحىٰ النظري يمكن أن ندرج مشروعًا فلسفيًّا مزامنًا هو مشروع أرخيلاوس.

وقد أشرنا في تقديم هذه الضميمة إلىٰ أنَّ اللحظة التاريخية التي عاش فيها ديوجين استوجبت ممن يقف علىٰ الأرضية الفكرية ذاتها، استعادة المحصول النظري الذي أثمره اللوغوس الفلسفي السالف، بقصد تأسيس نهج توفيقي جامع بين تعدده واختلافه.

لكن التوفيق ليس فعلًا معرفيًّا سهل الإجراء، وخاصة عندما يتعلق الأمر بركامٍ من الأطاريح الفلسفية المتباينة والمتضاربة؛ لذا من الطبيعي أن يلجأ العقل إلىٰ فعل سابق ومساوق للتوفيق هو فعل الانتقاء، أي بدل قبول كل الأطاريح -وهو أمر بالغ الصعوبة بالنظر إلىٰ شدة اختلافها- سيتم انتقاء ما يسمح بأن ينصهر في صيغة

منسجمة لبلورة نظرية جامعة.

وهذا بالضبط هو النهج الذي سلكه ديوجين؛ حيث أخذ من المحصول النظري السائد رؤىٰ فلسفية محددة، ثم قام بتوليفها؛ فتمظهرت فلسفته بروح انتقائية توفيقية.

ووصف الطريقة المنهجية لديوجين بالانتقائية نلحظه عند أول دوكسوغرافي، أعني ثيوفراسطوس الذي أوردنا تحت عنوان هذا المبحث قوله: «**وكان ديوجين الأبولوني، تقريبًا آخر من تخصص في هذه الأبحاث [الفيزيقية]، وكتب القسم الأكبر من كتابه بطريقة انتقائية، متفقًا في بعض النقط مع أنكساغور، وفي أخرىٰ مع لوقيبوس**»[1].

والحقيقة أنَّ ديوجين وسع من انتقاءاته، ففي مستوىٰ الرؤية إلىٰ العالم في مدلولها التأسيسي الكلي جمع بين نوس أنكساغور وهواء أنكسيمنس، وفي المستوىٰ الكوسمولوجي يبدو منتقيًا من الفلسفة الأبديرية؛ حيث أخذ عنها نظرية الزوبعة لتفسير كيفية تشكل الكون. بل حتىٰ الإرث الميثولوجي نراه يمتح منه؛ إذ عند حديثه عن هوميروس، نجده يسقط علىٰ زيوس الدلالات الفلسفية التي لم يكن ذلك الشاعر ولا زمنه قد بلورها. حيث يقول -أي ديوجين- عن زيوس هوميروس بأنَّه هو الهواء[2]. وهكذا يبدو بعقلية انتقائية

(١) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 25, I.DK 64 A 5.

(٢) هذا الترميز الثيولوجي للأسطقساط حاضر أيضًا عند أمبادوقليس، حيث أشرنا إلىٰ أنَّه يجعل زيوس رمزًا للنار.

جاوزت المجال الفلسفي إلىٰ استحضار حتىٰ معطيات المتن الميثولوجي.

لكن هذا الموقف المنهجي الانتقائي/التوفيقي الذي تبدىٰ به المشروع الفلسفي لديوجين، يعكس عند كثير من الشراح والمتأولين تواضعه ومحدوديته[1]؛ حيث ذهب عديد من مؤرخي الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، إلىٰ التقليل من شأنه، ونفي أي حس إبداعي عن مشروعه المعرفي. وكمثال علىٰ ذلك نورد موقف المؤرخ النمساوي جومبرز عندما قال واصفًا ديوجين: «**لم يكن لديه أي أصالة مميزة، ولا تماسك داخلي**»[2].

ونرىٰ أنَّ ثمة ما يجعلنا نقبل نفي الأصالة بمدلولها كتفردٍ

---

(١) يعد أرسطو أول الفلاسفة الذين تناولوا فكر ديوجين الأبولوني بالتوصيف النقدي المقلل من قيمته. والملفت للانتباه أنَّ أفلاطون لم يذكر ديوجين ولو مرة واحدة، بينما معاصره أرسطوفان يذكره في مسرحية «السحب» في سياق السخرية والتعريض. ولكن أكثر ما يلفت الانتباه هو أنَّ بعض الأفكار التي نسبها أرسطوفان (Aristophanes, Clouds 227) لسقراط هي أفكار ديوجين، مما يجعلني أتساءل هل أخطأ هذا المسرحي في نسبة الأفكار وتوزيعها علىٰ قائليها عن جهل، أو فعلها عن قصد لتوفير مواد السخرية، أم أنَّه كان علىٰ صواب في تلك النسبة؟ بالتأكيد إنَّ الأثيني سقراط، كان علىٰ اتصال ومعرفة بديوجين، فهل يكون التساكن في الجغرافيا دليلًا ليس فقط علىٰ التواصل بل ربما التأثير الفكري الذي ربما لوحظ في سقراط في لحظة ما من لحظات تطوره العقلي؛ جوزت لأرسطوفان تقديمه بذاك الملمح؟

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris.1908, t1, p391.

وإبداع، لكن القول بالافتقار إلىٰ التماسك الداخلي، نراه حكمًا يجوز التحفظ عليه لسببين:

أولهما: أنَّ غياب المتن الكامل لديوجين لا نراه يسمح لمؤرخ -ينتمي إلىٰ القرن التاسع عشر!- بتأسيس هذا الحكم؛ إذ ما أدراه أنَّ تلك العناصر المؤسسة للرؤية إلىٰ العالم، وضع لها ديوجين تنسيقًا وترتيبًا ما في متنه، لم يصلنا عبر ما تبقىٰ من شذراته.

ثم ثانيًا: نزعم أنَّ حتىٰ ما تبقىٰ من الشذرات نرىٰ فيه ما يسمح بإبصار ملامح المركب النظري المتماسك، خلافًا لما رآه جومبرز.

وجوهر الاختلال في حكم هذا المؤرخ نراه راجعًا إلىٰ الإقلال من قيمة القدرة التوفيقية، بينما هي في تقديرنا مهارة دالة علىٰ إجراء الرؤية الكلية الجامعة بين المختلفات؛ لأنَّ إيجاد الصيغة التوفيقية لصهر الأجوبة الفلسفية المتعارضة ليس بالأمر السهل؛ نظرًا لاختلاف تلك الأجوبة وتعددها وتباعدها. بل حتىٰ الأفلاطونية هي حسب تقويمنا فلسفة توفيقية انتقائية قامت علىٰ حدس الصيغة النظرية للجمع بين هيراقليط[1] وبرمنيد. هذا، وإن كنَّا نعتقد أنَّ الجمع الأفلاطوني هو جمع متفرد له خصوصيته وفرادته الإبداعية، بينما لا يبدو لنا ديوجين بخصوصية إبداعية

(١) أقصد هيراقليط كما فهمه أفلاطون، أي كفيلسوف الصيرورة.

مقاربة للمنجز الذي حققه أفلاطون، الذي سينطلق من إمكانٍ نظري مغاير لذاك الذي انطلق منه ديوجين.

أجل، إننا لا نرفع الموقف التوفيقي لديوجين إلىٰ درجة الإبداع، ولكننا لا نخفضه إلىٰ مجرد فعل تركيم للمحصول الفلسفي السابق دون تماسك نظري داخلي؛ ولذا فنعتنا لمشروعه بأنَّه مجرد مشروع انتقائي توفيقي لا نراه تقليلًا من قيمته في تاريخ الفكر الإغريقي؛ بل هو محاولة لتوصيف مقدار تلك القيمة علىٰ حقيقتها. فهو ليس فيلسوفًا مبدعًا، ولا متفردًا بإجابة فلسفية؛ إنما استعار الأجوبة التي أنتجتها مسارات التفكير الفلسفي السابقة عليه، لكنه إضافة إلىٰ ذلك؛ بحث عن الإمكانية المعرفية الثاوية فيها لتكون محل بناء رؤية توفيقية جامعة. وفي هذا تتحدد قيمته كرجلٍ اشتغل داخل نفس الإمكان النظري للوغوس الفلسفي ما قبل السقراطي في لحظة جد حرجة من تطوره، هي لحظة وصوله إلىٰ خاتمته ومنتهاه.

فما هي ملامح المشروع التوفيقي لديوجين؟ وما قيمته النظرية؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين، نمهد ابتداء بهوامش عن سيرته، وتوصيف ما تبقىٰ من مكتوباته.

- **١-١- في السيرة والنتاج**

١-١-١ هوامش علىٰ سيرة ديوجين الأبولوني

لا تمنحنا النصوص السِّيرية والدوكسوغرافية القديمة أيَّ

معطيات تسمح ببيان سيرة ديوجين الأبولوني، ولو بقليل من الإسهاب الذي يسمح بسرد وقائعها؛ ولذا فكل ما يمكن أن نقوله، بناء علىٰ الوارد عند اللايرسي؛ هو أنَّ ديوجين يُنسب إلىٰ أبولونيا، حيث ولد. وأنَّ أباه هو أبولوثيميس Apollothémis[١].

غير أنَّ المقصود بأبولونيا نراه يستحق وقفة؛ حيث وجدنا جون برنت يصطدم بملحوظة مُعَارِضَةٍ لهذا المكان المزعوم لميلاد ديوجين، وهي أنه «**كتب باللهجة الأيونية**»[٢]، وللتخلص من الإشكال ذهب برنت إلىٰ أنَّ ذلك ليس مبررًا للتشكيك في موطنه الكريتي؛ لأنَّ تلك اللهجة كانت دارجة «**الاستعمال في الكتابات الكوسمولوجية وقتئذ**»[٣] ومن ثمَّ؛ فلسانه الفلسفي ليس مبررًا للتشكيك في تعيين مسقط رأسه في أبولونيا الكريتية.

وما يذهب إليه برنت هو ما قاله أيضًا أغلب الباحثين في التاريخ ما قبل السقراطي. غير أنَّ كيرك ورفن وشوفيلد[٤] يقدمون فرضًا آخر هو أنَّ المقصود بموطن ديوجين هو أبولونيا الثراسية لا الكريتية.

وقد وازنَّا بين هذين الرأيين، فانتهينا بعد البحث إلىٰ ترجيح الرأي الثاني. **وللتنويه**؛ فإننا لاحظنا أنَّ جون برنت بعد أن عيَّن

---

(١) Diogène, IX, 57.

(٢) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p408.

(٣) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibidem

(٤) G.S.Kirk & J.E.Raven, The Presocratic Philosophers ,Cambridge, 1977, p.427.

موطن ديوجين في أبولونيا كريت، أحال في الهامش علىٰ ديوجين اللايرسي. وقد رجعنا إلىٰ متن اللايرسي فلم نجده يضيف أبولونيا إلىٰ كريت؛ بل أثبت اسم أبولونيا وحده دون كريت. وفي ذلك توكيد لوجود اختلال صريح في الإحالة المرجعية التي قام بها جون برنت، حيث أضاف من عنده ما ليس في النص الذي أحال عليه. وربما غاب عن انتباهه أنَّ ثمة أبولونيا أخرىٰ، ليست كريتية، بل مستعمرة ملطية. **وعليه**؛ فإنَّنا نأخذ بكتابة ديوجين باللهجة الأيونية سندًا في دعم رفضنا لهذا التعيين؛ حيث نرفض موقف برنت كما نرفض الموقف الشائع في الكتابات التأريخية القائلة بأنَّ المقصود بأبولونيا التي ولد فيها ديوجين هي تلك الواقعة في كريت؛ إذ نرىٰ أنَّ المقصود في نعت ديوجين بالأبولوني هو النسبة إلىٰ تلك المستعمرة الملطية الواقعة في ثراسيا Thrace.

وقد سبق أن أوردنا ذكر هذه المستعمرة في كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، في تعليقنا علىٰ القول بأنَّ أنكسيمندر كان قائدها؛ حيث نفينا رواية إليان élien الذي زعم بأن المقصود بأنكسيمندر هذا، هو أنكسيمندر الفيلسوف[1].

كما لا نعلم شيئًا عن توقيت مولده، إنما كل ما يمكن قوله هو أنَّه كان معاصرًا لأنكساغور وديموقريط، وأنَّه جاء إلىٰ أثينا في عصر بركليز. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر من ديميتريوس

(١) يراجع مبحث هوامش حول سيرة أنكسيمندر في كتابنا الفلسفة الملطية.

Démétrius de Phlère[١] قوله بأنَّ الأثينيين تعاملوا معه مثلما كانوا يتعاملون مع الفلاسفة؛ أي بالتشكيك والتحذير من آرائهم.

ومن بين الشواهد التي تسمح أيضًا بدعم القول بحضور الأبولوني إلىٰ أثينا، أنَّ أريسطوفان سخر منه في مسرحيته الشهيرة «**السحب**»[٢].

ورغم صمت كتب السِّير والدوكسوغرافيا القديمة عن تعيين توقيت ميلاده ووفاته؛ فإنَّ المؤرخ الألماني فيلهلم تينمان Wilhelm Gottlieb Tennemann استند علىٰ الإشارات الواردة في النصوص السِّيرية، القائلة بأنَّ ديوجين الأبولوني تتلمذ علىٰ أنكسيمنس[٣]، وكان معاصرًا لأنكساغور، ليستنتج بأنَّه بلغ سنَّ النضج في الأولمبياد السابعة والسبعين، أي حوالي **٤٧٢** قبل الميلاد.

ورغم المعاصرة والتزامن؛ فإنَّ بعض المؤرخين رتب ديوجين قبل أنكساغور[٤]، ولم ننهج هذا الترتيب لأمرين:

---

(١) John Burnet, Early Greek Philosophy, ibid, p408.

(٢) Aristophanes, Clouds 227.

(٣) القول بتتلمذ ديوجين علىٰ أنكسيمنس ينسب إلىٰ أنتيسطين Antisthène، لكن ليس ثمة إجماع علىٰ قبول ذلك القول، ومن بين المؤرخين المعاصرين الذين رفضوا القول بهذا التتلمذ كيرك ورفن اللذان أرجعا الخطأ إلىٰ اللايرسي في النقل عن أنتيسطين. انظر:
G.S.Kirk & J.E.Raven, The Presocratic Philosophers, Cambridge, 1977, p. 427.

(٤) أشير هنا علىٰ سبيل المثال إلىٰ ماليط في كتابه:
M.C.Mallet, Histoire de la philosophie Ioniènne, Montalant-Bougkeux, Paris 1842, p180.

- **أولهما**: أنَّ توقيت الأبولوني ليس محددًا في أي مرجع سيري أو فلسفي، سوىٰ ما أشرنا إليه سابقًا، أي ذاك التقريب الذي بني علىٰ أساس القول بتتلمذه علىٰ أنكسيمنس ومعاصرته لأنكساغور.

- **وثانيًا**: إنَّ تقديمنا ديوجين تاليًا لا سابقًا لأنكساغور مبرر من حيثيتين:

الأولىٰ: أنَّ هذا الترتيب لا نرىٰ له اعتراضًا باللحاظ الزمني؛ لأنَّ هذا اللحاظ لا يفصح سواء بسبقه أو بلحوقه؛ إنما يقول بالمعاصرة فقط.

والثانية: أنَّ ترتيبنا له تاليًا مسوغ بالمعطىٰ المعرفي، حيث نجد ديوجين في مشروعه التوفيقي يستعير مبدأ أنكساغور (أي النوس)، مما يفيد بأنَّ عطاءه الفكري لاحق لمشروع أنكساغور لا سابق[1]، ومن ثمَّ؛ فترتيبه تاريخيًا تاليًا له، يسوغه اللحاظ المعرفي، ولا يستطيع اللحاظ الزمني (الكرونولوجي) نفيه.

١-١-٢- في النتاج

قيل بأنَّ ديوجين كتب كتبًا عديدة؛ ومن بين العناوين التي

(١) يمكن أيضًا إيراد الاحتمال بأنَّ أنكساغور هو الذي استعار النوس من ديوجين لا العكس، ولكننا نراه احتمالًا أقل رجاحة من الاحتمال المخالف؛ وذلك لسببين أولهما: أنَّ النوس عند قدماء المؤرخين والفلاسفة ارتبط بأنكساغور، وثانيًا: لأنَّ الأبولوني ظاهر النزوع الانتقائي التوفيقي، بينما أنكساغور فيلسوف أصيل متفرد.

يقال بأنها تسمية لبعض مكتوباته المفقودة، نعد أربعة هي: «**في الطبيعة**»، و«**طبيعة الإنسان**»، و«**الآثار العلوية**» Météorologie[1]، و«**ضد السوفسطائيين**»[2].

لكن هيرمان ديلز رفض عد تلك الكتب الأربعة كتبًا مستقلة، رائيًا في الأسماء الثلاثة الأخيرة مجرد أجزاء من كتاب «**في الطبيعة**». بينما يذهب عدد من مؤرخي الفكر الفلسفي إلىٰ أنها كتب مستقلة القوام. ورغم أنَّنا لا نجد في النصوص الدوكسوغرافية القديمة ما يفيد توكيد استقلال تلك الكتب، وتداولها بكينونتها تلك، ورغم أنَّنا نلحظ سمبليقيوس Simplicius يتحدث عن مآل كتب ديوجين في زمنه، أي القرن السادس الميلادي، قائلًا بأنَّه «**لم يصله منها سوىٰ كتاب واحد، هو كتاب «في الطبيعة»**»[3]؛ فإنَّه إذا قلنا بأنَّ ديوجين خَطَّ كتابًا واحدًا، فسنصطدم بهوية أكبر شذراته، أي الشذرة السادسة المروية عند أرسطو[4] في متنه «**تاريخ**

---

(١) حتىٰ لو صح وجود كتاب **في الآثار العلوية** لديوجن، فأكيد أنَّ العنونة ليست من زمانه، بل لاحقة.

(٢) لا ينبغي فهم عنوان كتابه هذا، بأنَّه ردٌّ علىٰ حركة السوفسطائيين؛ بل المقصود بالسفسطائيين هم الحكماء الكوسمولوجيون القائلون بالكثرة. وبما أن الأبولوني قال بواحدية الأصل (أي الهواء)؛ فمن السائغ أن يخصص نقدًا للمواقف الفلسفية القائلة بتعددية الـ «أرخي».

(٣) Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, p151, 24.

(٤) من الضروري الإشارة إلىٰ أنَّ الشذرة السادسة ليست مقولًا لفظيًّا من ديوجين رواه أرسطو محتفظًا بملفوظاته كما هي؛ بل النظر في السياق وطريقة التعبير يكشف أنَّه =

الحيوان»؛ إذ تطرح تلك الشذرة مشكلة من حيثية محتواها الذي يوغل في الوصف التشريحي للجسد البشري، مما يعزز الاحتمال بأنها مقتطفة من متن «**طبيعة الإنسان**»، فيكون ديوجين قد خَطَّ أكثر من كتاب واحد.

لكن هل يعني هذا بالضرورة أنَّ كتاب «**طبيعة الإنسان**» متن مستقل، وليس مجرد جزء من كتاب جامع هو «**في الطبيعة**»؟

إذا استبعدنا أن تكون الشذرة السادسة قد استمدها أرسطو كمقولٍ مستقطع من مصدر آخر غير كتاب «**في الطبيعة**»؛ فإنَّ كل ذلك يفيد في توكيد الاحتمال بأنَّ العناوين الثلاثة هي فصول من الكتاب **ذاته** «**في الطبيعة** » لا تسمية لمكتوبات مستقلة. لكن ذلك نقوله بلغة الاحتمال لا الجزم؛ لأننا نجد لدىٰ جالينوس Galen[1] وكذا ثيوفراسطوس[2]، ما يفيد أنَّ ديوجين كان له اشتغال بالطب، وعليه؛ لا يستبعد أن يكون قد خَصَّ الطبيعةَ الإنسانية بكتاب مستقل.

وإذ نورد هذا الاحتمال؛ فإننا نقصد تسجيله بوصفه افتراضًا

= إيراد بتصرف. إلا أنَّ هذا لا يقلل من أصالة تلك الشذرة التي هي أطول نص منسوب إلىٰ الأبولوني. غير أنَّه يمكن القول أيضًا إنَّ قيمة الشذرة السادسة ضامرة من الناحية الفلسفية؛ لأنَّ موضوعها لا يفيد أي شيء عن فلسفة ديوجين، بل يكشف فقط عن اهتمامه الفسيولوجي الطبي.

(١) Galen, On medical experience, XXII, 3.

(٢) Theophrastus, De Sensu, 43, DK 64 A 19.

فقط، دون الزعم بإمكان الحسم في شأن مكتوبات ديوجين بناء عليه.

وعود إلىٰ كتاب «**في الطبيعة**» الذي يقول سمبليقيوس بأنَّه وصله، لا بدَّ أن ننوه بأنَّه لم يصلنا[1] منه سوىٰ ما استقطعه منه هذا الدوكسوغرافي الشارح، أي ست شذرات؛ إضافة إلىٰ الشذرة (ب١) المروية عند ديوجين اللايرسي[2]، الذي يقول بأنها كانت مسطورة في بدء الكتاب.

ومن خلال الجمع الدوكسوغرافي المتداول اليوم؛ يمكن القول بلغة الإحصاء، إنَّ مقدار الشذرات المنسوبة إلىٰ الأبولوني المصنفة في مقام الباء، لا يجاوز ثماني شذرات، وهي: ست من سمبليقيوس (ب٢، ب٣، ب٤، ب٥، ب٧، ب٨) وواحدة من اللايرسي (ب١)، إضافة إلىٰ الشذرة السادسة (ب٦) الواردة في

(١) يقوم البحث الفلسفي في فكر ديوجين الأبولوني علىٰ منشور بانزربوتر Panzerbutter (عام ١٨٣٠ بلايبزغ Leipzig) لشذرات ديوجين، ودوكسوغرافيا هيرمان ديلز. ومن أفضل الدراسات التي استثمرت هذه الموارد الدوكسوغرافية: كتاب أندري لاكس الذي يعد لحد اليوم أفضل بحث في فلسفة الأبولوني:

André Laks, Diogène d'Apollonie: la dernière cosmologie prèsocratique, Presses Universitaire de Lille, 1983.

وقد وسع كتابه هذا في طبعة ثانية وبدل في عنوانه؛ فصار:

Diogène d'Apollonie, Edition, traduction et commentaire des fragments et des témoignages, éd. 2, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.

(٢) Diogène, IX, 57, DK 64 B 1.

متن «**السماع الطبيعي**» لأرسطو.

١-٢- فلسفة ديوجين الأبولوني

يكشف ما تبقىٰ من متن ديوجين الأبولوني أنَّه كان يمتاز بحسٍّ الوضوح والبساطة في التعبير، مع وعي منهجي بكيفية ترتيب القول ونَظْمِ تَتَالِيه؛ إذ يقول في بداية كتابه[١]: «**عندما نبدأ خطابًا، فينبغي -في نظري- أن نأخذ كنقطة انطلاق، شيئًا أكيدًا، لا خلاف عليه، ثم نعبر عنه بطريقة بسيطة وأمينة**»[٢].

وهذا النزوع نحو البحث عن «**شيء أكيد**» يكون منطلقًا لتأسيس البحث الفلسفي، يمكن أن نلحظه في اتخاذه المبدأ النظري الذي هيمن علىٰ الفكر ما قبل السقراطي، أي «لا شيء من لا شيء». حيث إذا أخذنا بما ينسبه إليه ديوجين اللايرسي يصح أن نقول إنَّ ديوجين الأبولوني جمع هذا المبدأ بالدرس البرمنيدي عندما أشار إلىٰ أن لا شيء يكون مما ليس موجودًا، ولا هو يؤول إلىٰ اللاوجود[٣].

فما هو هذا الشيء الذي رأىٰ فيه الأبولوني المبدأ/الأصل الذي يؤسس إمكان التكوين والمعاد؟

---

(١) القول بأن العبارة من بداية كتاب ديوجين الأبولوني أخذناه من اللايرسي (IX, 57).

(٢) Diogène, IX, 57, DK 64 B 1.

(٣) هذا المعنىٰ اختزلنا به الشذرة البرمنيدية الثامنة.

Parménide B8, Fragements Restitués, cité in Jean-Paul Dumont, Les écoles présocratiques, Gallimard, Paris 1991, p351.

من بين تعددية المبادئ الأولية التي يستبطنها الإرث الفلسفي الإغريقي، يرىٰ ديوجين أنَّ ثمة مبدأ واحدًا كافيًا لتفسير تكوين العالم. حيث يقول في الشذرة الثانية معبرًا عن مشروعية مذهب واحدية الـ«أرخي»، ومعللًا قدرته التفسيرية علىٰ نحوٍ مخالف لنظرية أمبادوقليس، التي نراه يستحضرها في الشذرة ذاتها دون تسمية قائلها:

«باختصار، إنَّ طريقتي في النظر، هي أن جميع الأشياء هي تغييرات لشيء واحد، وهي كلها شيء واحد، وهذا أمر بدهي؛ لأنَّه إذا كان شيء من الأشياء الموجودة الآن في هذا العالم - أرض، ماء، هواء، نار، وغيرها مما نشاهد وجوده في هذا العالم- مختلفًا عن أي شيء آخر، وأعني بمختلف أنَّ له طبيعة خاصة به، ولم تكن من ذات طبيعة الشيء الذي تم تغييره؛ فإنَّ الأشياء لا يمكن لها بحال أن يختلط بعضها ببعض، كما لا يمكنها أن تفعل في بعضها خيرًا أو شرًا. فالنبات لا يمكن أن ينمو من التراب، ولا أن يوجد حيوان ولا أي شيء آخر، إذا لم تكن الأشياء مكونة علىٰ نحوٍ تكون فيه متماثلة الأصل. والحال أنَّ جميع الأشياء تولد من الشيء نفسه، وهي متغايرة وتتخذ أشكالًا متعددة في الزمن، وتعود إلىٰ الشيء نفسه»[1].

وهذا الشيء الواحد الذي بدأت وتعود إليه جميع الأشياء،

(١) Fr 2, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 151.28-152.27 DK 64 B 2.

هو ما أشار إليه في الشذرتين (ب٤) و(ب٥)، مسميًا إياه بالهواء، ورافعًا دلالته إلىٰ مرقىٰ ثيولوجي كما سنبيِّن بعد حين.

وهكذا نلحظ أنَّ ديوجين استعار من أنكسيمنس مبدأه الأولي، كما أخذ عنه آلية التكثيف والتخلخل لتفسير كيفية تكوين الأشياء من مبدأ واحد؛ فصارت كل أشياء العالم المختلفة مجرد تنويع لشيء واحد هو الهواء، بفعل مغايرة مقدار التكثيف. وهكذا لا يرىٰ ديوجين في اختلاف كينونات العالم سوىٰ اختلاف ظاهري؛ ومستند دعمه لهذه الرؤية هو أنَّ القول بالعكس أي إنَّ «الأشياء الموجودة الآن في هذا العالم -أرض، ماء، هواء، نار، وغيرها مما نشاهد وجوده ... مختلفة عن أي شيء آخر»، أي إنَّ لها طبيعة خاصة بها؛ سيجعل تفسير العالم مستحيلًا؛ لأنَّه إذا لم تكن تلك الأشياء من طبيعة واحدة؛ فإنَّه سيستحيل حدوث التفاعل بينها علىٰ هذا النحو الملحوظ؛ حيث إنَّ «**النبات -يقول ديوجين- لا يمكن أن ينمو من التراب، ولا أن يوجد حيوان ولا أي شيء آخر، إذا لم تكن الأشياء مكونة علىٰ نحوٍ تكون فيه متماثلة الأصل**»[1].

أي إنَّ القول بواحدية المبدأ/الأصل يستلزمه -حسب الأبولوني- أنَّ استقراء الملاحظة يثبت أنَّ الأشياء التي تتبدىٰ مختلفة تتولد من بعضها (النبات يتولد من التراب)؛ مما يقتضي أنَّ

(١) Fr 2, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 151.28-152.27 DK 64 B 2.

ثمة اشتراكا في الطبيعة التكوينية بينهما يسمح بهذا التولد. وفي هذا نرىٰ ديوجين يستثمر استدلالا أنكساغوريا، سبق أن استحضرناه عند دراستنا لشذرته العاشرة (ب١٠)[١].

ولتفسير كيف يمكن لهذا العنصر الأولي أن يتحول وينتظم منه العالم؛ لم ينسب ديوجين لآلية التكثيف والتخلخل إمكان الفعل بشكل تلقائي، بل رأىٰ من الضروري الانتقال إلىٰ مبدأ ثيولوجي عقلي ليستقيم التفسير؛ لأنَّ العالم ليس وجودًا فقط، بل وجود منظم. يقول في الشذرة الثالثة متحدثًا عن انتظام كينونات العالم: «**لأنَّه لن يكون ممكنًا أن تتوزع، من دون وجود نوس يحفظ مقاسات جميع الأشياء. الشتاء، والصيف، النهار والليل، الأمطار والرياح، والمناخ الجميل. كل من يفكر سيجد أن جميع الأشياء مهيأة علىٰ أفضل طريقة**»[٢].

وفي هذه الرؤية مغايرة صريحة للفلسفة الأبديرية، حيث لم يقرأ ديوجين العالم كتركيمٍ مادي، أو نتاج حركة آلية محكومة

---

(١) يقول أنكساغور في الشذرة العاشرة (ب١٠): «كيف ينشأ الشعر عن اللاشعر، واللحم عن اللالَحم».

Scolie, A saint Grégoire de Nazianze, XXXVI, 911.

لكن طريقة استثمار دليل أنكساغور من قبل ديوجين جد مختلفة، حيث كان مستند الدليل عند فيلسوف النوس هو تكثير المبدأ الأصل؛ لإمكان تفسير تولد أشياء مختلفة من شيء لا يبدو في الظاهر حاملا لها، بينما كان المستند عند الأبولوني هو توحيد المبدأ.

(٢) Fr 3. Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.10-16 DK 64 B 3.

بضرورة المقاس الشكلي، كما هو الحال في تفسير لوقيبوس وديموقريط لتضام الذرات وانحلالها؛ بل لفت انتباهه الانتظام الدقيق لكينونة العالم (انتظام فصول السنة، وتنوع وجمالية موجودات العالم)[1]؛ فقال باستحالة أن توجد كينونة منظمة ومرتبة دون عقل عارف نظمها. وهكذا لم ير في القول بالتفاعل الآلي القائم علىٰ فعلي التكثيف والتخلخل في الأسطقس كفاية منهجية للتفسير؛ مما دفعه للانتقال من أفق الفلسفة الملطية إلىٰ فلسفة أنكساغور، فاستعار منه مفهوم النوس، أي الإله/العقل الذي نظم عملية التكوين.

لكن الفلسفة التوفيقية لا بدَّ لها من لحاظ منهجي لصهر الرؤىٰ المستعارة، وإلا صارت متنافرة في تجاورها النظري. وفي هذا السياق نلحظ ديوجين يصهر مبدأ أنكساغور، أي النوس، مع مبدأ أنكسيمنس، أي الهواء؛ فلم يقتصر علىٰ تقديمه بدلالته الأسطقساطية، بل قدمه بوصفه المبدأ العاقل. وهذا ما نلحظه بوضوح في شذرته الخامسة حيث يقول: «**ورأيي أنَّ من يمتلك**

---

(١) انظر شذرته الثالثة المروية عند سمبليقيوس:

(B3) "For without intelligence it [the "same thing" in fragment 2] could not be distributed in such a way as to have the measures of all thingswinter and summer, night and day, rains and winds and good weather. If anyone wants to think about the other things too, he would find that as they are arranged, they are as good as possible".

Fr 3. Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.10-16 DK 64 B 3.

العقل، هو ما يسميه الناس الهواء، وجميع الأشياء تسير وفق قانونه، وهو الذي يهيمن عليها كلها؛ لأن هذا الشيء بالتحديد هو ما أعتقد أنَّه الله. إنَّه يوجد في كل مكان، ويملك الكل، وهو في الكل، وليس ثمة شيء لا يشارك فيه. وفي الوقت نفسه ليس ثمة شيء يشارك بنفس الطريقة التي يشارك بها شيء آخر. ولكن ثمة أنواع من الهواء مثلما ثمة أنواع من الفكر. لأنَّه خاضع لأنواع من التحولات: أكثر حرارة وأكثر برودة، أكثر جفافًا وأكثر رطوبة، أكثر استقرارًا وأكثر إسراعًا في الحركة. وفي ذاته عديد من أنواع التحولات الأخرىٰ، وعدد لانهائي من الألوان والطعوم. والكائنات الحية ذاتها هي علىٰ النحو نفسه، أي فيها من الهواء ما هو أكثر حرارة من الذي يوجد خارجنا، والذي نوجد في كنفه، ولكنه أكثر برودة من ذاك الذي يحيط بالشمس. وهذه الحرارة ليست هي ذاتها في كائنين حيين آخرين، ولا في إنسانين، ولكنها لا تختلف كثيرًا، وذلك بالقدر الذي يطابق تشابههما. وفي الوقت نفسه لا يمكن للأشياء المختلفة أن تكون متماثلة إلا بقدر ما تتحول وتعود مرة أخرىٰ إلىٰ الشيء ذاته»[1].

(١) (B5) "And in my opinion,that which possesses intelligence is what people call air, and all humans are governed by it and it rules all things. For in my opinion this very thing is god, and it reaches everything and arranges all things and is in everything. And there is no single thing that does not share in this. But no single thing shares in it in the same way as anything else, but there are many forms both of air itself and of intelligence. For it is multiformhotter and colder,

وهو ما تفيده أيضا الشذرة الرابعة حيث يقول: «**كما أنَّ هناك الأدلة الكبرىٰ الآتية. إنَّ الناس وغيرهم من الكائنات الحية تعيش بالهواء الذي تستنشقه، وفي هذا حياة نفوسها وعقلها، كما سنبيِّن بوضوح في هذا الكتاب؛ لأنَّه إذا أخذ منها الهواء تموت ويذهب عقلها**»[١].

---

drier and wetter, more stable and possessing a sharper movement, and unlimitedly many other alterations are in it, both of flavor and of color. And the soul of all animals is the same thing, air hotter than the air outside in which we are located, but much colder than the air near the sun. This heat is not identical in any two animals,since it is not identical even in any two humans, but it differs not greatly, but so that they are similar. Moreover, it is impossible for any of the things that are being differentiated to be exactly like one another without becoming the same thing. Now since the differentiation is multiform, also the animals are multiform and many and are like one another in neither shape nor way of life nor intelligence, on account of the large number of their differentiations. Nevertheless, all things live, see, and hear by means of the same thing, and all get the rest of their intelligence from the same thing.

Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153. 13. DK 64 B 5.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p140.

(١) (B4)" Moreover, in addition to the preceding indications, the following, too, are important. Humans and animals live by means of air through breathing. And this [air] is both soul and intelligence for them, as will be displayed manifestly in this book. And if this departs, they die and their intelligence fails.

(Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 152.15-21)

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p140.

Fr 4, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.15-21, DK 64 B 4.

وهكذا تلتقي في ديوجين روافد الفكر الأيوني الباحث عن الأسطقس المفسر للكينونة، ونزعة أنكساغور المنجذبة نحو وجود عقل صانع للكون؛ ليتحقق إمكان تفسير انتظام وجمالية الكينونة.

وعليه؛ إذا أردنا استعمال الاصطلاح الأرسطي، يمكن أن نقول إنَّنا نلحظ لدىٰ ديوجين الأبولوني جمعًا بين «العلَّة المادية» و«العلَّة الفاعلة» في مبدأ واحد، أي الهواء، مع توكيد علىٰ ثيولوجيته، بتوصيفه بأنَّه الإله/العقل.

أجل، لقد قدَّم ديوجين الهواء بدلالة دينية، رائيًا في الاسم الألوهي زيوس الذي وضعته الميثولوجيا الإغريقية في أعلىٰ مرتبة، «**بأنَّه لم يكن شيئًا آخر غير الهواء**»[1]. وهكذا أثمر هذا التلاقي رؤية إلىٰ العالم تقوم علىٰ الجمع بين الفكرة الأيونية القائلة بأنَّ ثمة أصلًا أوليًّا تشكلت منه الأشياء، وفلسفة أنكساغور القائل بالإله، صانع العالم، والتسمية الثيولوجية.

وفي سياق ذلك الجمع التوفيقي قدَّم ديوجين موقفه المفسر لتكوين الأنطولوجيا علىٰ أساس وجود عقل قام بتشكيل وتنظيم العالم؛ لأنَّه -حسب قوله في الشذرة (ب٣)- لا يمكن أن ينبثق من الأسطقس الفيزيقي وجود منظم من تلقاء ذاته؛ بل لا بدَّ من وجود «نوس»، أي فكر فاعل لهذا التنظيم. وبما أنَّ هذا الفكر الفاعل للتنظيم (النوس) من طبيعة هوائية؛ فهو قادر علىٰ النفاذ في جميع

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 394.

الأشياء والفعل فيها. يقول في الشذرة الخامسة: «**ورأيي أنَّ من يمتلك العقل، هو ما يسميه الناس الهواء. أعتقد أنَّه يوجد في كل مكان، ويملك الكل، وهو في الكل، وليس ثمة شيء لا يشارك فيه**»[١]. غير أنَّ مقدار مشاركته تختلف من شيء إلىٰ آخر؛ لأنَّه «**ليس ثمة شيء يشارك بنفس الطريقة التي يشارك بها شيء آخر. ولكن ثمة أنواع من الهواء**»[٢].

الهواء إذن ليس مجرد أسطقس مادي بل هو عقل، وبما أنَّ مقدار حضوره في شيء يختلف عن مقدار حضوره في شيء آخر، وبما أنَّ «ثمة أنواعًا من الهواء»؛ فـ«ثمة أنواع من الفكر؛ لأنَّه خاضع لأنواع من التحولات: أكثر حرارة وأكثر برودة، أكثر جفافًا وأكثر رطوبة، أكثر استقرارًا وأكثر إسراعًا في الحركة»[٣].

ثم كما أسلفنا الإشارة، إنَّ اصطلاح ديوجين علىٰ الهواء بلفظ الـ«نوس»، يدل علىٰ رؤية ثيولوجية لمبدأ الفاعل؛ وهي الرؤية التي تزداد توكيدًا في الشذرتين (ب٧، وب٨) حيث نسب له مجموعة من الصفات الدالة علىٰ الألوهية. إذ ميَّز المبدأ الأول عن باقي الأشياء تمييزًا صريحًا في الشذرة السابعة، عندما وصفه بالأزلية والخلود[٤]، مميزًا إياه عن الأشياء، حيث وصفها بالكون

(١) Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153.13. DK 64 B 5.

(٢) Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153.13. DK 64 B 5.

(٣) Fr 5, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152, 21-153.13. DK 64 B 5.

(٤) (B7) "And this very thing [air] is an eternal and immortal body, and by means

والفساد. كما أضاف في الشذرة الثامنة توصيفه بالمعرفة الكاملة قائلًا بأنه: «**ذو معرفة**»[١] هائلة.

وبالنظر إلىٰ محتويات الشذرة الخامسة نفترض أنَّ ديوجين الأبولوني أرادها تمهيدًا يوجز نظريته الفلسفية كلها؛ حيث قدَّم الهواء في مستواه كتفسيرٍ للكوسمولوجيا، وفي مستواه كتفسير للحياة، ثم في مستواه كتفسير للفكر، وأخيرًا في مستواه الثيولوجي كألوهية.

وعليه؛ يمكن أن نحدس أن ديوجين الذي قال في مبتدأ الكتاب: «**عندما نبدأ خطابًا، فينبغي -في تقديري- أن نأخذ كنقطة انطلاق، شيئًا أكيدًا، لا خلاف عليه، ثم نعبر عنه بطريقة بسيطة وأمينة**»، يبدو أنَّه كان واعيًا بضرورة الامتثال للحسِّ المنهجي في بناء الخطاب[٢]. إذ نستطيع أن نتجرأ فنقول بأنَّه لما وصل إلىٰ

---

of it some things come to be and others pass away".

Fr 7, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 153, 19-20. DK 64 B 7.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p142.

(١) (B8) "But this seems clear to me, that it [air] is large and strong and eternal and immortal and knowing many things."

Fr 8, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 153, 20-21. DK 64 B 8.

Curd Patricia & Richard D. McKirahan. Presocratics Reader, ibid. p142.

(٢) يصح في نظرنا أن ننسب لديوجين الأبولوني الحس المنهجي في بناء الخطاب الفلسفي، بناء علىٰ هذه الشذرة الابتدائية التي قال اللايرسي بأنَّ الأبولوني بدأ بها كتابه، رغم أنَّ الدراسات المعاصرة تأخذ الشذرة بوصفها مجرد تمهيد في خطاب التشريح والطب؛ ولا تدل علىٰ وعي منهجي قصدي إنما هي تكرار لصيغ بدايات =

الشذرة الخامسة قدَّم بناء مفهوميًا مكثفًا أوجز به دلالة الهواء؛ فكان ما تبقىٰ من الكتاب مجرد تفصيل لذلك الموجز، أي إجراء فعل التخلخل علىٰ المكثف!

فلنتابع التفصيل في فعل الخلخلة إذن.

١-٢-١ تكوين العالم من منظور ديوجين الأبولوني

قلنا من قبل إنَّ ديوجين اتخذ من الهواء مبدأ/أصلًا، وأنَّه وصف تكوين أشياء العالم بآلية التكثيف والتخلل. فلننظر إلىٰ مآل هذا التكوين في النظرية الكوسمولوجية.

حسب بلوتارك، تصور ديوجين أنَّ «كل الأشياء في حركة». وعلىٰ مستوىٰ توصيفه لبنية العالم، قال بأنَّه مرتب علىٰ نحو جعل «الأجزاء الأخف تحتل المكان الأعلىٰ»[1]، والأثقل يحتل المكان الأسفل. وتلك الأجزاء الأخف هي التي تكون الأجسام السماوية مثل الشمس.

= كتب الطب القديمة. ولكن حتىٰ لو نفينا كون الشذرة تمهيدًا لخطاب فلسفي كوسمولوجي وأنها انتهاج لتقليد التأليف الطبي؛ فإنَّ ذلك لا يطعن في حضور الحس المنهجي في بناء الخطاب، كما لا يطعن في كيفية تأويلنا للمرتبة المنهجية للشذرة الخامسة، حيث نراها «تكثيفًا» لدلالة مفهوم الهواء، وما تلاها من الشذرات «خلخلة»، أي تفصيل لذلك للمكثف، علىٰ نحو يجعل تلك الشذرة إيجازًا منهجيًا لما يتلوها.

(١) Plutarque, Strom. 12.

غير أنَّه رغم خفة المكون الصانع للأجسام السماوية، فإنَّه لم ينظر إليها بوصفها كائنات مجردة من التعيين المادي؛ بل من خلال الوارد عند أيتيوس وكذا سطوبي، يبدو أنَّ ديوجين كان متأثرًا بالتصور الأنكساغوري؛ حيث قال هو أيضًا بأنَّ طبيعة الأجسام السماوية «**صخرية**»[١]. لكنه نظر إلىٰ تلك الطبيعة الحجرية بوصفها مكونة من حجر خفيف صقيل[٢] متوهج. وهو التوصيف ذاته الذي وصف به طبيعة القمر[٣]. وبحسب أيتيوس، يبدو أنَّ ديوجين كان يعتقد بأنَّ بعض الأجسام السماوية غير مرئية، وأنها في «**الغالب تسقط وتنطفئ في الأرض، مثلما حصل مع الحجر الملتهب الذي سقط في أيجوس بوطاموس** Aegos potamos»[٤].

أما عن شكل الأرض؛ فيُنسب إلىٰ ديوجين الاعتقاد بأنها «**دائرية الشكل**»[٥]، ومعلقة علىٰ نحو متوازن في المركز.

والهواء عند ديوجين مبدأ لامحدود و«خالد»[٦]؛ وبتخلخله وتكثفه توالدت منه «عوالم متعددة»[٧]، حسب الوارد عند بلوتارك واللايرسي[٨].

---

(١) Aetius II.13.5. stob.1.508.

(٢) Aetius II. 20, 10.

(٣) Aetius II. 25. 10.

(٤) Aetius II. 13.5-9.

(٥) Aetius II.8.1.DK59 A 67.

(٦) حسب الوارد في الشذرة السابعة المروية عند سمبليقيوس، انظر:

Fr 7, Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 153, 19-20. DK 64 B 7.

(٧) Plutarque, Strom12.

(٨) Diogène, IX, 57.

وعلىٰ مستوىٰ تفسير ظاهرة الحياة، يرىٰ ديوجين أنَّ نفوس الكائنات الحية كلها مكونة من الهواء، وهو هواء أكثر سخونة من الهواء الخارجي الذي يحيط بنا، وهو أكثر برودة من ذاك الذي يحيط بالشمس. كما أنَّ الحرارة ليست متساوية عند كل الحيوانات ولا عند كل البشر. والهواء هو الذي يمنح الحياة والعقل للكائنات والدليل علىٰ ذلك -حسب ديوجين- هو أنَّ الإنسان، وكذا الكائنات الحيوانية، تحيا بواسطة التنفس، أي بواسطة الهواء، الذي هو بالنسبة إليها روح وعقل؛ حيث يقول في الشذرة الرابعة: «**إنَّ الناس وغيرهم من الكائنات الحية تعيش بالهواء الذي تستنشقه، وفي هذا حياة نفوسها وعقلها . . .**»[١].

إنَّ الكائنات الحية -حسب الشذرة الخامسة- «**متعددة الأشكال ومختلفتها**». و«**كلها تتمتع بالعقل**»[٢]، لكن العقل الكامن فيها غير متماثل؛ بسبب أنَّ من الهواء ما هو أكثر جفافًا ومنه ما هو أكثر رطوبة[٣].

١-٢-٢ المعرفة من منظور ديوجين الأبولوني

ومركزية مبدأ الهواء في الرؤية الفلسفية لديوجين تستصحبنا

---

(١) Fr 4. Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152.15-21, DK 64 B 4.

(٢) Fr 5 , Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 152,21-153.13. DK 64 B 5.

(٣) عند ثيوفراسطوس (Theophrastus, On Sensation 39-45) إيضاح ونقد لنظرية الأبولوني الرابطة بين نوعية الهواء ونوعية الفكر. وسنأتي علىٰ ذكر ذلك بتفصيل عندما نتناول موقفه من المعرفة.

أيضًا في دراستنا لتفسيره للمعرفة؛ لأنَّه يستحضر ذلك المبدأ في مختلف مستويات إيضاحه للعملية الإدراكية. حيث يقول ثيوفراسطوس: «**أرجع ديوجين الإحساس وكذلك الحياة والفكر إلىٰ الهواء**»[١]. وبما أنَّ الهواء: «**يكون إما رطبًا أو جافا**»[٢]، وبما أنَّ «**الرطوبة -يضيف ثيوفراسطوس- تعاند الفكر**»[٣]؛ **فإنَّه** يصح أن نقول إنَّ ديوجين أقام علاقة شرطية بين طبيعة الهواء المستنشق ونوعية الفكر.

وبما أنَّ الأبولوني لا يرىٰ العقل مخصوصًا بالكائن الإنساني وحده؛ بل يعممه علىٰ مختلف الكائنات، وبما أنَّ الاختلاف الملحوظ بين الإنسان والحيوان -في تقديره- مجرد اختلاف درجي؛ فإنَّه حاول تفسير حضور العقل واختلاف درجته بمبدأ الهواء أيضًا. إذ نلقىٰ لديه فكرة طريفة كانت محل نقد ساخر من ثيوفراسطوس[٤] وأرسطوفان؛ وهي رأيه بأن سبب امتياز الإنسان عن غيره من الكائنات بقدرة عقلية أكبر، راجع إلىٰ أنه يمشي واقفًا علىٰ قدمين، مما يجعله أعلىٰ من غيره من الكائنات؛ فيتنفس هواء أنقىٰ! «**بينما الحيوانات بعادتها تمشي ورأسها متدل إلىٰ الأسفل**؛

(١) Theophrastus, On Sensation 39.

(٢) Theophrastus, On Sensation 39-45.

(٣) Theophrastus, On Sensation 39-45.

(٤) توسع ثيوفراسطوس في الحديث عن علاقة المعرفة بالهواء عند ديوجين:
Theophrastus, On Sensation 39-45.

فتستنشق هواء مخلوطًا برطوبة الأرض»[1]؛ الأمر الذي يجعل قدرتها العقلية أخفض. وهذا ما يفسر أيضًا أنَّ الأطفال منخفضو القدرة الفكرية[2]؛ أي إنَّ قصر قامتهم يجعلهم يستنشقون هواء أخفض، أي أكثر رطوبة، وعليه؛ يكون الراشد بفعل طول قامته أكثر اقتدارًا عقليًّا بسبب كونه يستنشق هواء أنقىٰ!

وقد رد ثيوفراسطوس علىٰ ديوجين بمثال الطير الذي له قدرة علىٰ التموضع أعلىٰ من الإنسان بفعل طيرانه، ورغم ذلك ليس له قدرة عقلية تناسب صعوده العلوي، الذي يجعله يستنشق هواء أرقىٰ من ذاك الذي يستنشقه الإنسان! كما سخر أرسطوفان في مسرحية السحب من هذه الفكرة التي أراد بها ديوجين الأبولوني تفسير تفاوت القدرة العقلية للإنسان بإرجاعها إلىٰ علو قامته واستنشاقه لهواء علوي نقي.

وإذا كان هذا الربط الآلي بين القدرة علىٰ التعقل ونوعية الهواء المستنشق، قد ووجه بالتنكيت والسخرية؛ فإننا من حيثية أخرىٰ نجد لدىٰ الأبولوني أفكارًا كانت مقبولة وفق السقف المعرفي لزمنه الثقافي. إذ كانت تطويرًا لما استمده من محصول البحث الفلسفي السابق له، الذي راكم في زمن ديوجين دراسات مهمة بحثت ماهية الإدراك. وأعني بشكل خاص أبحاث الفيثاغوري

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 395.

(٢) Theophrastus, On Sensation 39-45.

ألكميون والفلسفة الذرية الأبديرية، التي يبدو أنَّ الأبولوني استفاد منها؛ حيث لم يؤسس الإدراك الحسِّي علىٰ مبدأ الهواء بوصفه الناقل للمدركات إلىٰ الحواس فقط؛ بل قال أيضًا بوجود الهواء داخل الدماغ. وفي تعليله لمصدر هذا التصور في تفسير الإدراك الحسي بالهواء، يمكن القول: «**إنَّه اتبع بلا شك مثال لوقيبوس الذي فسَّر الرؤية بالانطباع الذي يحدثه الموضوع المرئي علىٰ حدقة العين بواسطة الهواء؛ لكنه أضاف معلومة من عنده، وهي أنَّ الحدقة توصل هذا الانطباع إلىٰ الهواء الذي يوجد داخل الدماغ**»[1].

وهذا التواصل بين الحدقة والدماغ بواسطة الهواء المحايث للدماغ ليس فكرة أبديرية؛ بل هو **إضافة من ديوجين تؤكد أنَّه لم يكن انتقائيًا فقط، بل أجرىٰ علىٰ ما انتقاه إعادة بناء وتطوير.**

أما الفكرة القائلة بأنَّ الدماغ محل للإدراك؛ «فربما استمدها ديوجين من ألكميون»[2].

---

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 394.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique, t1, ibid, 394.

خاتمة

يتبيَّن من المسطور أعلاه أنَّ ديوجين اتخذ مبدأ أنكسيمنس أصلًا أوليًّا، لكنَّه استمد له من أنكساغور توصيفًا آخر وهو أنَّه عقل (نوس). وهو بذلك أبدىٰ حرصًا علىٰ **إعادة بناء محصول النظر الفلسفي السابق بناء يوفق فيه بين النظر الأسطقساطي والنظر الميتافيزيقي**. صحيح أنَّ حتىٰ نظريات الأسطقساط الملطية والأيونية لا ينبغي النظر إليها بوصفها وقوفًا عند الدلالة المادية الفيزيقية، حيث كان للملطيين الأيونيين سبق إلىٰ الاشتغال علىٰ مدلول الأسطقس بطريقة تقربه من الدلالة اللاهوتية؛ ولكن ميزة ديوجين هي أنَّه زاد من تعميق تلك الدلالة بمزجه بين الهواء والنوس. ولكننا لا نرىٰ في هذا المزج حسًّا إبداعيًّا غير مسبوق؛ بل إنَّ الهواء حتىٰ في التنظير الأنكسيمنسي كان موصولًا بفكرة الألوهية.

غير أنَّنا نرىٰ ديوجين باهتمامه بـ«نوس» أنكساغور، كانت بين يديه فرصة مهمة لتطوير أحد أهم المفاهيم التي ابتدعتها الفلسفة ما قبل السقراطية، غير أنه بدل أن ينظر إليه من منظار ميتافيزيقي ديني، قاربه بلحاظ فيزيائي (أي بوصفه هواء)؛ ففقد الإمكان النظري للدفع بأطروحة أنكساغور نحو مقام فلسفي أعلىٰ.

- ٢ -

أرخـيـلاوس

ليس في كتب السِّير والدوكسوغرافيا ما يمكن أن يذاع في شأن سيرة أرخيلاوس Archélaos، بل كل الوارد في تلك الكتب لا يمنحنا إمكانية كتابة ولو فقرة واحدة ساردة لوقائع حياته. ولذا؛ فكل ما بالإمكان هو أن نوجز القول في شأنه بسطور معدودات تخص زمنه وعلاقته بفلاسفة مزامنين له.

أما فيما يخص موقفه الفلسفي؛ فنراه توفيقي النزعة، مستمدًا من مرجعين فكريين؛ هما: **أنكسيمنس وأنكساغور**، مع بعض التعديل والتحوير.

٢-١ في السيرة والنتاج

فيما يخص توقيت الميلاد والوفاة ليس عليه أثر صريح موثوق؛ بل كل ما يمكن قوله هو أنَّ أرخيلاوس تتلمذ علىٰ أنكساغور الذي يكبره سنًّا. لكن بما أنَّنا نأخذ بتتلمذه عليه؛ فإنَّنا نتجرأ أكثر في تقريب توقيت مولده؛ لنقول بأنَّه ولد في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد.

وقولنا هذا نراه مجرد احتمال؛ لكنَّ له مقدارًا من الرجوح في تقديرنا. أما مستند بنائنا لهذا الاحتمال وترجيحه؛ فهو ما توصلنا إليه في مبحث أنكساغور في شأن تعيين توقيت دخول الكلازوميني إلىٰ أثينا ثم توقيت ارتحاله عنها إلىٰ لامبساك؛ حيث قابلنا بين المرويات، فأخذنا المؤشرات الزمنية المنسوبة إلىٰ أبولودوروس، واستنتجنا منها أنَّ أنكساغور وصل إلىٰ أثينا وهو في سن الأربعين عامًا تقريبًا؛ أي حوالي عام **٤٦٣** أو **٤٦٢**ق.م. وعليه؛ رفضنا قول ديميطريوس الفاليري، القائل بأنَّ أنكساغور بدأ في تلقي التعليم الفلسفي في أثينا في سنِّ العشرين؛ لأنَّه إذا أضفنا هذا القول إلىٰ المؤشر الزمني الذي يفيد بأن مدة مقامه بأثينا ثلاثون عامًا، فسيكون سنُّه في لحظة المحاكمة والنفي إلىٰ لامبساك هو حوالي خمسين عامًا. والحال أن هذا تقدير مناقض لشواهد أخرىٰ تفيد بأنَّ أنكساغور كان في لحظة المحاكمة شيخًا طاعنًا في السن، وهي الشواهد التي تتناغم مع القول بأنَّه مات في سن الثانية والسبعين في لامبساك بعد فترة وجيزة من عودته منفيًا من أثينا.

وعليه؛ نؤسس فرضيتنا بأنَّ خروج أرخيلاوس إلىٰ لامبساك خلال زمن محنة أنكساغور، تفيد بأنَّه كان في عمر الشباب.

وبما أنَّ أنكساغور دخل أثينا في حوالي عام **٤٦٣** أو **٤٦٢**ق.م، وبما أنَّه بقي فيها حوالي ثلاثين عامًا (أي إلىٰ حوالي **٤٣٢**ق.م) وبما أنَّ أرخيلاوس تلقىٰ عنه التعليم في أثينا، ثم آثر الخروج في لحظة محنته؛ فينبغي أن نوقّت ميلاده في فترة

باكرة من مقام أستاذه أنكساغور بأثينا؛ لكن تعيين التوقيت بالتحديد يظل أمرًا صعبًا، وعليه؛ **نقول بتقدير غير دقيق: إنَّه ولد في مستهل النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وامتد به العمر إلىٰ بداية الرابع قبل الميلاد.**

ذاك في شأن تقريب توقيت ميلاده وحياته. أما عن موطنه؛ فقد اختلفت الأقاويل بين أثينا وملطية:

إذ عند سمبليقيوس -مستندًا علىٰ ثيوفراسطوس- يُنسب أرخيلاوس إلىٰ أثينا، بينما تذهب مصادر أخرىٰ إلىٰ القول بأنَّه من ملطية؛ مما جعل كاتب سير الفلاسفة، ديوجين اللايرسي، يتردد في توطينه بينهما؛ فقال: «**إنَّ أرخيلاوس إما من أثينا أو من ملطية**»[١].

وإذا كان من الضروري الترجيح؛ فالقول الأرجح هو أنَّه من أثينا؛ حيث إنَّ شهادة سمبليقيوس تبدو مستندة علىٰ ثيوفراسطوس، ومن ثمَّ تستحق الاعتماد.

أما عن نسبه؛ فنقرأ عند هيبوليت أنَّ «أرخيلاوس الأثيني ابن أبولودوروس»[٢] وفي مصادر أخرىٰ يُقدم أبوه باسم ميدون Mydon[٣].

---

(١) Diogène Laërce, Les vies, II,16.

(٢) Hipp. Réf. I, 9.

(٣) Diogène Laërce, Les vies, II, 166.

والمتداول في كتب السِّير في شأن تكوينه الفكري، هو أنَّه، كما أسلفنا القول، تتلمذ علىٰ أنكساغور؛ يقول كليمون الإسكندري: «**بعد أنكسيمنس، جاء أنكساغور الذي استقدم الفلسفة من أيونيا إلىٰ أثينا، وكان أرخيلاوس تلميذه**»[١].

وسبق أن كتبنا في المبحث الذي خصصناه لأنكساغور بناء علىٰ الوارد عند أوسيب: «**إنَّ أرخيلاوس** Archélaos خلف أنكساغور علىٰ المدرسة في لامبساك Lampsaque»[٢]. وقلنا بأنَّ هذه رواية شك فيها بعض المؤرخين[٣] -بدعوىٰ أنَّ سنَّ أرخيلاوس لم يكن يسمح وقتئذ بأن يقود مدرسة. بيد أنَّ الرأي الذي رجحناه هو أنَّ كلام أوسيب يمكن أن ينصرف إلىٰ وجود تأثير فكري لأنكساغور في مدينة لامبساك، استمر مع تلميذه أرخيلاوس.

وعند كليمون الإسكندري ترتيب لتعاقب الفلاسفة يفيد بأنَّ أنكساغور أستاذ أرخيلاوس، وأنَّ هذا الأخير هو أستاذ سقراط. وإذا صح ذلك[٤]؛ يكون أكبر فضل لأرخيلاوس هو أنَّه تتلمذت

---

(١) Clément d'Alexandrie,Stromates. I, 63.

(٢) Eusèbe. Préparation évangélique. X, 14, 13.

(٣) من هؤلاء المؤرخين الذين شككوا في قيادة أرخيلاوس لمدرسة لامبساك: المؤرخ الألماني زيلر، انظر هامش رقم ١ في:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, ibid. p329.

(٤) يذهب جمع من المؤرخين إلىٰ التشكيك في تتلمذ سقراط علىٰ أرخيلاوس، لكننا لم نجد لهم سندًا مسوغًا لهذا التشكيك؛ حيث إنَّ الاختلاف في وجهات النظر ليس مانعًا لأن يكون بين المختلفين علاقة تلمذة. هذا فضلًا عن أنَّ التزامن والتساكن في أثينا =

عليه أشهر شخصية فلسفية يونانية.

هذا كل ما يمكننا قوله في شأن تعيين زمنه وتكوينه الفكري، أما عن وقائع سيرته؛ فكما أسلفنا القول إنَّ كل الوارد في كتب السِّير لا يمنحنا إمكانية كتابة ولو فقرة واحدة في سرد وقائع من حياته. كما أنَّه لم يتبق لنا عنه أي شذرة؛ لذا كل ما نعلمه عن موقفه الفلسفي مستمد مما قيل عنه لا مما قاله نصًّا.

٢-٢ فلسفة أرخيلاوس

يبدو الموقف التوفيقي جليًّا في مشروعه الفكري؛ إذ «**مثل ديوجين الأبولوني كان أرخيلاوس يبحث عن جسر بين مذهب أنكساغور ومذهب أنكسيمنس**»[١]؛ حيث استمد أفكارًا من فلسفة «أستاذه» أنكساغور، وهذا ما عبَّر عنه هيبوليت بقوله: «**لقد تكلم في مسألة الخليط بنفس الطريقة التي تحدث بها أنكساغور**»[٢]. لكن لبناء نظريته التوفيقية؛ قام بتعديل أفكار أستاذه وفق تصور مغاير يوصلها بالأفكار الأيونية السابقة. فالمبدأ المركزي عند

= يرجح في تقديرنا أن يكون سقراط قد استمع إلىٰ دروس أرخيلاوس وتلقىٰ عنه، ثم اختلف معه في المنظور الفلسفي لاحقًا. والفرض الذي يمكن تأسيس نفي التلمذة عليه، هو الجزم بأن أرخيلاوس ارتحل عن أثينا إلىٰ لامبساك بعد نفي أستاذه، ولم يعد إليها قط. والحال أن هذا الجزم غير ميسور.

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond, 2e éd.Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p397.

(٢) Hippolytus, Refutation of all Heresies I ix 1.

الكلازومينى، أي النوس، كان متمايزًا عن المادة، بينما هو عند أرخيلاوس مجسد في إحدىٰ كينوناتها (الهواء).

وإذا كان أنكساغور قدم البذور الأولية في تمايز عن الأسطقساط؛ فإنَّ أرخيلاوس وصلها بالهواء، قائلًا بأنها محتواة فيه. فقدم تلك «البذور بوصفها ذات طبيعة هوائية»[١]، مرادفًا الهواء بالـ«نوس»؛ فجمع بذلك أنكساغور بأنكسيمنس.

كما لا يبدو أثر أنكسيمنس فقط في قول أرخيلاوس بمركزية الهواء، بل أيضًا في استعارته آلية التكوين؛ حيث نجد لديه تفسيرًا لعملية تشكل الكوسموس من تفاعل البذور الهوائية المحايثة بالنوس، ويقدم هذا التفاعل كتخلخل وتكاثف ينتج عنه ظهور الثنائية البدئية لتكون الكون، أي النار والماء.

تلك هي الأسس النظرية التي استعارها أرخيلاوس، فلننظر في محصول إجرائه لها:

يقول ديوجين اللايرسي في سياق المقارنة بين أرخيلاوس وسقراط: «**أرخيلاوس الأثيني أو الملطي كان تلميذًا لأنكساغور وأستاذًا لسقراط. لقد كان أول[٢] من استقدم الفلسفة الطبيعية من أيونيا إلىٰ أثينا. ومن هنا جاءت تسميته بالفيزيائي، فضلًا عن سبب آخر، وهو أنَّ هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي**

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem

(٢) قول ديوجين اللايرسي بأنَّ أرخيلاوس «أول من استقدم الفلسفة الطبيعية من أيونيا إلىٰ أثينا» قول غير صحيح؛ لأنَّ هذا الدور قام به أنكساغور لا أرخيلاوس.

يُدخل سقراط الأخلاقَ»[1].

في هذه الفقرة الوجيزة يقدم اللايرسي توصيفًا لا يختزل فقط الموقف المعرفي لأرخيلاوس، بل يختزل أيضًا موقعه في سياق تطور الأفكار بوصف إنتاجه الفكري آخر إسهام للفلسفة الطبيعية، في زمن يؤذن بظهور الفلسفة الإنسانية. حيث إنَّ موقفه الفلسفي يندرج ضمن الفلسفة الطبيعية التي تناقلت إليه من أيونيا بوساطة أنكساغور، فكان آخر ممثل لهذا النمط من التفلسف، الذي نرىٰ أنَّه بلغ في لحظة نهاية القرن الخامس قبل الميلاد منتهىٰ إمكانه النظري المؤذن بحدوث التجاوز.

وبالفعل، نعتقد أنَّ أرخيلاوس يقدم صورة عن طبيعة التكوين الكوسمولوجي مناغمة لطريقة التفكير الأيوني. صحيح أنَّنا لا نملك شيئًا كثيرًا عن تفاصيل رؤيته إلىٰ الكوسموس، لكن من إمعان النظر في تلك اللمحات المتفرقات، يمكن أن يتبدىٰ لنا ذلك التناغم؛ وآية ذلك:

إذا أخذنا بذلك الوجيز الذي كتبه ديوجين اللايرسي؛ سنقول بأنَّ أرخيلاوس تصور لحظة بدء الكوسموس بانفصال ثنائية الحار والبارد؛ أي تمايز النار والماء، وبفعل التأثير الذي مارسته النار في الماء تكونت الأرض. وكانت في البداية طينًا رطبًا، ثم مع مرور الوقت صارت أكثر جفافًا وصلابة. ومن الماء نتج الهواء، الذي

(١) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, éd Lefèvre, Paris 1840, p61.

أسند الأرض، بينما أسندت النار الهواء[١].

ويفيد اللايرسي بأنَّ أرخيلاوس كان يعتقد «**بأنَّ الشمس أكبر النجوم**»[٢]، وأنَّ «**العالم لامتناهٍ**»[٣].

أما عن تفسيره لنشأة الحياة؛ فيبدو أنَّه بعد تفسيره لظهور الأرض واستوائها علىٰ الهواء، استعاد مبدأ الحرارة، مرجعًا إليه تخلق الكائن الحيواني بفعل تأثير الحرارة في الأرض؛ حيث يقول اللايرسي: «**اعتقد [أرخيلاوس] بأنَّ الحيوانات ناتجة من الأرض، التي بسبب تعرضها للحرارة، أفرزت نوعًا من الطين يشبه الحليب، مضيفًا بأنَّه بذات الطريقة تكون البشر**»[٤].

ويبدو أنَّ فكرة الحليب الواردة في متن ديوجين اللايرسي موردًا وجيزًا غير مفصح، تعني حرصًا علىٰ إيراد فكرة التغذية. إذ بعد أن تصور أرخيلاوس تخلق الكائن الحي من الأرض، فكر في توفير تغذيته؛ فقال بأنَّ الأرض أفرزت طينًا أشبه بالحليب. وإسنادًا لهذا التأويل يمكن أن نحيل علىٰ **هيبوليت** الذي لما أورد تصور أرخيلاوس الواصف لتخلق الحيوانات، قال بأنها كانت تتغذىٰ في البداية من الطين[٥].

---

(١) Diogène Laërce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, éd Lefèvre, Paris 1840, p61.

(٢) Diogène vies, ibid, p62.

(٣) Diogène vies, ibidem.

(٤) Diogène vies, ibidem.

(٥) Hippolytus, Refutation of all Heresies I ix 1-6.

ويفيد نص ديوجين بأنَّ أرخيلاوس تصور تخلق الإنسان بذات الطريقة، التي ظهر بها غيره من الكائنات الحية، وهذا ما يفيد أنَّه لم يكن ينظر إلىٰ الكائن البشري بوصفه متمايزًا في الطبيعة عن الكائن الحيواني.

وبما أنَّ مقدار العقل في الكائن الإنساني أكبر من مقداره في الكائن الحيواني؛ يرىٰ أرخيلاوس أنَّ البشر تمايزوا عن الحيوانات بقدرتهم علىٰ إبداع القوانين. أما عن نسبتنا فكرة أنَّ القانون محصول إبداع لا محصول طبيعة؛ فراجعة إلىٰ أنَّه قال «**بأنَّ ما نسميه بالعدل واللاعدل ليسا كذلك في ذاتيهما، بل بفضل القوانين**»[١].

وهذه الفكرة سنجدها حاضرة في الفلسفة السوفسطائية، وعليه؛ يصح أن نستنتج مع ريتر بأنها فكرة تداولت في زمن السوفسطائية التي «**كان أرخيلاوس معاصرًا لها**»[٢].

وبالفعل، إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ أصل ما هو عدل وما ليس بعدل، لا يرجع إلىٰ طبيعتي العدل وضديده، بل يرجع إلىٰ القانون الذي يتم وضعه والتعارف عليه؛ هي فكرة تتقارب مع الموقف السوفسطائي.

وختامًا: يبدو أرخيلاوس عقلًا توفيقي النزوع؛ حيث حاول التوليف بين مرجعيتين معرفيتين؛ هما: **فلسفة أنكسيمنس وفلسفة أنكساغور**. لكنه لإنجاز هذا التوليف ارتأىٰ إجراء بعض التعديل والتحوير.

---

(١) Diogène vies, ibid, pp61-62.

(٢) Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G.J.Tissot, Paris 1835. p382.

- ٣ -

هيبو

من بين الفلاسفة الذين انتهجوا فعل الانتقاء والتقليد، «فيلسوف» نلقاه ضامر الحضور في المتون الفلسفية والدوكسوغرافية القديمة، يسمىٰ هيبو Hippo[١]. ويبدو مما قيل عنه أنَّه احتذىٰ طاليس، حيث قال تبعًا له بأنَّ الماء هو المبدأ/ الأصل (أرخي).

وليس في المصادر السِّيرية ما يسمح بتوطين هيبو بتثبت وجزم؛ إذ تتباين الأقاويل بين ساموس Samos وكروطون Croton وميطابونط Metapontum وريجيوم Rhegium. كما ليس لدينا ما يمكن أن نحدد به توقيت مولده ووفاته؛ بل كل الوارد يشير إلىٰ أنَّه عاش في زمن بركليز، أي إنَّه من فلاسفة أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، ومن ثمَّ فهو معاصر لأنكساغور وديوجين وأرخيلاوس.

وأقدم نص ذكر هيبو هو مسرحية «**الذين يرون كل شيء**» للمسرحي كراطينوس Cratinos (عام **٤٢٠** قبل الميلاد). وسياق

---

(١) يرسم اسمه أيضًا بـ«هيبون» .Hippon

الذكر، سخرية وتهجم، واتهام له بالإلحاد[1]. أما أقدم نص فلسفي ساق اسم هيبو؛ فهو متن «**الميتافيزيقا**» لأرسطو، الذي يقول صراحة بعدم استحقاقه لأن «**يدرج ضمن الفلاسفة**»[2]؛ بسبب ضموره الفكري.

ولا نستطيع رد الحكم الأرسطي؛ إذ لا نملك عن النتاج الفلسفي لهيبو سوىٰ شذرة واحدة علىٰ قدر من الوجازة والاختصار، لا تمنحنا إيضاحًا يكفي لتبين تفاصيل ملامح فكره. كما أنَّ هذا الحكم يتوافق مع النظرية التي أسسناها هنا؛ **أي إنَّ لحظة انتهاء الإمكان النظري لا تترك فرصة للمشتغل في إطاره وضمن أفقه سوىٰ إجراء فعل الانتقاء والتوفيق، أو فعل الانتقاء والتقليد**. ويبدو أنَّ هيبو اقتصر علىٰ التقليد. إذ يتبيَّن لنا من شذرته، أنَّه من الفلاسفة الانتقائيين المقلدين؛ حيث أخذ عن طاليس مبدأ الماء، أو بتعبير أدق مبدأ الرطوبة؛ مما جعله منساقًا مع الفلسفة الطاليسية، التي يحتل فيها الماء المكانة البدئية في صيرورة تشكل الكون.

---

(١) يورد سمبليقيوس هذه التهمة:

Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, 23.21-29.

وينبغي التنويه هنا إلىٰ أنَّ نعت الإلحاد لم يكن في هذه اللحظة التاريخية دالًا علىٰ نفي الألوهية بإطلاق؛ بل مجرد الشك في إله من آلهة اليونان الكثيرة كان يكفي لإطلاق ذلك النعت. كما كان مجرد القول بأنَّ القمر حجر من مادة ترابية، مستندًا كافيًا لوسم القائل بالإلحاد.

(٢) Aristotle, Metaphysic. I.3.984 a3.

ونلقىٰ عند سمبليقيوس تفسيرًا لسبب قول هيبو بأنَّ: «**المبدأ الأول هو الماء**»، علىٰ نحوٍ يرجعه إلىٰ محصول المشاهدة، التي تكشف أنَّ «**بذور جميع الأشياء تكون رطبة**»، و«**أنَّ موت الأشياء يتحقق بجفافها**». كما ينسب له سمبليقيوس الاعتقاد بأنَّ الأرض تطفو علىٰ الماء[١].

ومن اللافت للنظر أنَّ الشذرة الوحيدة المتبقية من هيبو وردت مسجلة كتعليق علىٰ حديث هوميروس عن الأوقيانوس. حيث يقول هيبو[٢]: «**كل المياه الصالحة للشرب مصدرها البحر. وأكيد أنَّ المنابع التي منها نشرب، ليست أكثر غورًا من البحر؛ لأنَّه إذا كانت أكثر غورًا، فلن يكون الماء الذي نشرب آتيًا من البحر؛ بل من مصدر آخر. ولكن البحر أكثر غورًا من المياه، وعليه؛ فكل المياه التي تعلو البحر تصدر عنه**»[٣].

---

(١) Simplicius, Commentary on the Physics ٢٣.٢٩-٢١.

(٢) ترجمنا النص عن الترجمة الإنجليزية من كتاب:

Jonathan Barneš Early Greek Philosophy, Penguin Classics, London 1987, p225.

ونص الترجمة الإنجليزية يقول:

Hippo: All drinking waters come from the sea. For the wells from which we drink are surely not deeper than the sea is. If they were, the water would come not from the sea but from somewhere else. But in fact the sea is deeper than the waters. Now all waters that are higher than the sea come from the sea. [38 B I]

Homer said the same as this.

(Geneva scholium on Homer, Iliad XXI 195).

(٣) 28 B I.

ويتلو الشذرة في السكوليوم ما يقربها من التصور الميثولوجي، حيث نقرأ في التعليق: «**وهوميروس يقول نفس الشيء**»[١].

وفي هذا لا نرىٰ تقاربًا بين هيبو وبين الميثولوجيا الإغريقية فقط؛ بل نرىٰ أيضًا تقاربًا بينه وبين النزوع الثقافي الذي حرك طاليس أيضًا. وفي هذا السياق، يحسن أن نستحضر من كتابنا «**الفلسفة الملطية**» خلاصة ما انتهينا إليه عند تحليل علاقة مفهوم الماء، بوصفه المبدأ/الأصل (أرخي)، بدلالة ومكانة الأوقيانوس في ميثولوجيا هوميروس. حيث قلنا إنَّ هذا التقارب أوردته النصوص القديمة، وقدمنا علىٰ ذلك مثالًا من المتن الأرسطي؛ حيث وردت هذه العلاقة في مورد الاحتمال، عندما قال أرسطو: «**يعتقد الكثيرون منذ القدم، قبل فترتنا، أنَّ اللاهوتيين الأوائل كان لديهم الرأي نفسه حول الطبيعة؛ لأنهم جعلوا من أوقيانوس وتيثيس خالِقَيْ كل ظواهر هذا العالم. ويظهرون الآلهة تقسم بالماء، هل هناك حقًا نسق فيزيائي في هذا الرأي القديم؟ إنَّنا نشك في ذلك. ولكن بالنسبة إلىٰ طاليس يقال إنَّ ذلك كان مذهبه**»[٢].

كما بيَّنَّا أنَّ حتىٰ النصوص «الفلسفية» العربية القديمة حرصت علىٰ تسجيل هذا التقارب. ومن بين الأمثلة التي أوردناها لتوكيد ذلك قول الشهرزوري: «**وقال ثاليس**[٣]: **إنَّ أول ما خلق الله**

(١) scholium de Genève sur Homer, iliade XXI 195.

(٢) Métaphysique, A, III, 983 b 6.

(٣) كذا يرسم الشهرزوري طاليس.

الماء، وتنحل جميع الكائنات إليه، وتوهم أن جميع الأشياء من الرطوبة، واستدل علىٰ ذلك ببعض كلام أوميروس[١] الشاعر»[٢].

وهذا التقارب بين القول الفلسفي بالماء كأصلٍ وبين مبدئية الأوقيانوس في التصور الميثولوجي نراه -كما أسلفنا الإشارة- يتكرر في التعليق الوارد علىٰ شذرة هيبو في متن السكوليوم، حيث نقرأ: «**وهوميروس يقول نفس الشيء**»[٣].

وختامًا: التزامًا بنهجنا في الاحتراس من نسبة الأفكار دون مستند دوكسوغرافي مسوغ ومكين؛ فإنَّ ما سبق هو كل ما يمكننا قوله في شأن الفكر الفلسفي الذي قدَّمه هيبو، ولا نزيد. وعليه؛ فإنَّنا نرد التوسع الذي تنساق فيه بعض الكتابات التأريخية[٤] في توصيفها لذلك الفكر.

---

(١) كذا يرسم الشهرزوري اسم هوميروس.

(٢) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، «نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة» ج١، الطبعة الأولىٰ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند ١٣٩٦-١٩٧٦، ص ١٦و١٧.

(٣) scholium de Genève sur Homer, iliade XXI 195.

(٤) كمثال علىٰ هذا التوسع المردود في نظرنا، تقديم جومبرز لهيبو بوصفه فيلسوفًا «منشغلًا بالتوفيق بين نظريات برمنيد ونظريات طاليس»؛ وأنَّه «أخرج من الرطوبة البارد والحار، أي الماء والنار، جاعلًا النار مبدأ فاعلًا، والماء مادة منفعلة».

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond̃ e éd. Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p396.

حيث لا نرىٰ لقول جومبرز مستندًا موثوقًا؛ إذ لم نر في إحالته علىٰ شرح الإسكندر لميتافيزيقا أرسطو وكذا شرح هيبوليت ما يكفي لتماسك الإسناد.

- ٤ -

ميطرودور اللامباسكي

يعد ميطرودور اللامباسكي من بين «الفلاسفة» التوفيقيين الذين ظهروا في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. غير أنَّه لم يقتصر علىٰ التوفيق بين الأطاريح الفلسفية السابقة؛ بل وجَّه نزوعه التوفيقي في منحىٰ ديني/فلسفي، حتىٰ بلغ إلىٰ حد التنطع إلىٰ التوفيق بين الميثولوجيا والفلسفة الأيونية بطريقة فجة[1]! حيث رأىٰ في أجاممنون Agamemnon دلالة علىٰ الأثير، وفي أخيل Achille الشمس، وفي هيكطور Hector القمر، وفي باريس Paris وهيلين Hélène الهواء والأرض (التراب)؛ بل «رأىٰ في ديميتر Déméter وديونيسيوس Dionysos وأبولون Apollon أجزاء من الجسد

(١) ثمة صمت مطبق في شأن المشروع الفكري الذي بلوره ميطرودور اللامبساكي، ولعله صمت راجع إلىٰ تواضع القيمة الفكرية لهذا المشروع. وكل ما وجدناه لتأسيس هذا الوجيز، هو ذاك المقتطف الذي نقله جومبرز عن هيشيوس Hésychius انظر المقتطف عند جومبرز:

Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. de Aug. Reymond̆ e éd.Paris: F. Alcan; Lausanne: Payot, 1908, p398.

الحيواني، هي الكبد والطحال والمرارة»[١]!

ولا سبيل إلىٰ تفسير سبب هذه الاختيارات البيولوجية، ولكن كل ما يمكن قوله هو أنَّ هذه الطريقة الفجة التي اعتمدها ميطرودور في تأويل الميثولوجيا الدينية بتقريبها إلىٰ مفاهيم العلم الفلسفي، تجعلنا نرىٰ فيها ثاني موقف هيرمونيطيقي ديني في تاريخ الفكر الفلسفي، بعد محاولة ثياجين الريجيومي Théagène de Rhégium (أواخر القرن السادس قبل الميلاد)، الذي «**حاول إنقاذ مقام هوميروس عن طريق التأويل المجازي**»[٢] بعد التهجم القوي الذي تعرض له علىٰ يد كزينوفان.

(١) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

(٢) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

خاتمة الضميمة

إذا كنَّا قد لاحظنا عند دراستنا لديوجين الأبولوني وأرخيلاوس، أنهما قاما بإجراء لحاظ منهجي يقوم علىٰ جدلية الانتقاء والتوفيق؛ فإنَّ منتهىٰ الفلسفة ما قبل السقراطية مع هيبو يفيد الانصراف إلىٰ تأسيس الموقف المعرفي علىٰ الانتقاء والتقليد. كما أنَّ ميطرودور اللامبساكي بنزوعه التأويلي التقريبي بين الفلسفة والميثولوجيا، يدل علىٰ أنَّ الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي خلص إلىٰ منتهاه، وفقد قدرته علىٰ الإبداع النظري.

وذلك مؤشر علىٰ أنَّ اللحظة التاريخية كانت تستشعر حاجات ثقافية جديدة تستلزم نظرا فلسفيا جديدا. وبالفعل عندما ننظر إلىٰ زمن هؤلاء الفلاسفة سنلحظ أنهم جاؤوا علىٰ عتبة النقلة المعرفية التي ستشهدها أثينا بظهور السوفسطائية ومجادلها سقراط. وهي النقلة الموصولة بشرط سوسيو- ثقافي يتمثل في ازدهار المدينة/ الدولة، وما ارتبط بها من تطوير في النظام السياسي بظهور الديموقراطية. ذلك الحدث النظري والمجتمعي الذي استوجب تعليما جديدا يرنو نحو تطوير ملكة الجدل والاستدلال، وفهم الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتدار علىٰ إدارة الشأن العام،

الذي صار بفعل الدمقرطة شأنا «عاما»، حتىٰ علىٰ مستوىٰ تسييره.

إن الديموقراطية بوصفها حكم الشعب بالشعب، أو بتعبير أدق حكم الشعب بنخبة «يختارها» الشعب، لم تكن فقط نقلة نوعية في أسلوب الحكم، بل كانت أيضا نقلة ثقافية ومجتمعية، حيث انساق الفكر نحو تركيز الاهتمام أكثر علىٰ المسألة السياسية والأخلاقية، أي الانشغال بالتنظير للمسألة الإنسانية.

وهذا ما نلحظ المؤرخين القدماء يشيرون إليه عند حديثهم عن هذه اللحظة التي بدأت بالسفسطائية وسقراط؛ حيث اختزل شيشرون في هذا الأخير لحظة انتقال اهتمام الوعي الفلسفي من المستوىٰ الكوسمولوجي إلىٰ المستوىٰ المجتمعي، حيث قال إن سقراط «أنزل الفلسفة من السماء إلىٰ الأرض»، قاصدا بذلك أن انشغال العقل الفلسفي ما قبل السقراطي كان اهتماما بمملكة السماء، وأن السقراطية هي التي أحدثت النقلة الموضوعاتية من الاهتمام بالفلك والكون إلىٰ الاهتمام بالإنسان؛ وهي الفكرة ذاتها التي نجدها لدىٰ ديوجين اللايرسي عندما وضع أرخيلاوس Archélaüs كآخر مُعَبِّر عن الفلسفة الطبيعية ما قبل السقراطية، عندما قال: «أرخيلاوس الأثيني أو الملطي ... كان تلميذا لأنكساغور وأستاذا لسقراط. لقد كان أول من جاء بالفيزياء من أيونيا إلىٰ أثينا. ومن هنا جاءت تسميته بالطبيعي، فضلا عن سبب آخر، وهو أن هذا القسم من الفلسفة ينتهي معه، في الوقت الذي

يُدخل سقراط الأخلاقَ»[1].

صحيح أنَّنا انتقدنا هذا الاختزال في كتابنا «فيثاغور والفيثاغورية»، وأشرنا إلىٰ أن الفلسفات ما قبل السقراطية لم تخل من اهتمام بالمسألة الأخلاقية، وفي سياق الاستدلال أعطينا مثالا بالفلسفة الفيثاغورية كنموذج.

ونحن إذ نكرر هنا هذا النقد، ناظرين إلىٰ مقالة شيشرون وديوجين اللايرسي بوصفها مشوبة بالاختزالية، فإننا في الوقت ذاته لا ينبغي أنْ ننفي أنَّ لحظة السفسطائية وسقراط كانت أكثر إيغالا من كل اللحظات الفلسفية السابقة في الاهتمام بالظاهرة الإنسانية وبحثها.

وهذا الاهتمام هو ما أشرنا إليه سابقا، عندما أكدنا علىٰ أنه مؤشر علىٰ تحول ثقافي ومجتمعي، جعل من المشاريع الفلسفية لديوجين، وأرخيلاوس، وهيبو، وميطرودور، خطابا متأخرا جدا عن موعده، الذي كان موعد الأنسة والجدل السياسي.

(١) الطيب بوعزة «فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود»، ص ٣٢٨-٣٢٩

خاتمة الكتاب

استجماعًا للسابق، قلنا بأنَّ هذه اللحظة التاريخية التي خصصنا لها هذا الكتاب، تمتد من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، حتىٰ لحظة ظهور التفلسف السوفسطائي والسقراطي. وقد لاحظنا أنها شهدت آخر محاولات استدعاء نمط النظر الأيوني. وأنَّ ذلك الاستدعاء سار في مسارين متباينين:

أحدهما: مسار إعادة التأسيس الذي لم يخل عند بعض النماذج الفلسفية (أمبادوقليس، أنكساغور، لوقيبوس/ديموقريط) من تجديد إبداعي.

والمسار الثاني: مسار التقليد، الذي اقتصر علىٰ انتقاء أطروحة أو أكثر من أطاريح الفكر الفلسفي الأيوني، واحتذائها بعقلية تكرارية مع هيبو وميطرودور.

وقد أكَّدنا أن الانتهاء إلىٰ هذا التقليد دليل علىٰ أنَّ الإمكان النظري للتفلسف الأيوني فقد قدرته علىٰ الإبداع، في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، بعد كثرة تجريب ذلك الإمكان في مختلف المسارات المحتملة. إذ تراكم تراث فكري مثقل بالتنوع والاختلاف؛ فلم يترك لأواخر الفلاسفة المتأثرين بالفكر

الأيوني، في اللحظة التاريخية التي وجدوا فيها، أي خيار معرفي جديد، سوىٰ إجراء فعل التوفيق بين الأطاريح النظرية السابقة.

والقول بكثرة تجريب الإمكان النظري للفكر الملطي/الأيوني نريد به التنبيه إلىٰ ملحوظة مهمة؛ وهي أنَّ هذا الفكر لم يشهد تأسيس أي مدرسة، أو بتعبير آخر لم يرزق أي فيلسوف من الفلاسفة الأيونيين تلامذة يحتذونه ويكررون فكره؛ علىٰ عكس الضفة الإيطالية، حيث نجد فيثاغور وبرمنيد يُتخذان مرجعين ينافح عنهما أتباع متشاركون في إهاب مذهبي موحد.

أجل، كل مفكر ظهر في السياق الفلسفي الأيوني تبدىٰ مفردًا بلا سلف سابق ولا خلف لاحق؛ إذ كما لم يعترف بالاستمداد من سلفه والانتساب إليه، لا نلقىٰ له خلفًا يتمذهب بمذهبه.

وحتىٰ إذا اعترض القارئ بالقول: إنَّ في تاريخ فكر أيونيا تمذهبًا صريحًا في مدرستها الأبديرية مع لوقيبوس وتلميذه ديموقريط؛ فإنَّنا نجيب بأنَّ هذا الاستثناء نفسه يبدو لنا بنفس الملمح العام؛ إذ عندما نمعن النظر فيه نلقىٰ ديموقريط ينكر فضل لوقيبوس، ويتمظهر فردًا بلا سلف. حيث لم يذكر ولو بكلمة تتلمذه علىٰ لوقيبوس، والمرة الوحيدة التي تحدث فيها عن غيره من المشتغلين بالفكر، استعلىٰ عليهم جميعًا بالقول: «**من بين معاصري لا أحد منهم سافر أكثر مني، وإني تقدمت ببحوثي مسافة أبعد من أي أحد**»[1].

(١) Clément d'Alexandrie, Stromates, I, 15, 316.

وعليه؛ يصح القول إنَّ كل الأيونيين (طاليس، أنكسيمندر، أنكسيمنس، هيراقليط، ديموقريط، أنكساغور) دخلوا تاريخ الفكر فرادىٰ بلا تبع. وهذا ما حرصنا علىٰ إبرازه منذ دارستنا لأوائل الأيونيين، في آخر عبارة من كتابنا «**الفلسفة الملطية**»، حيث قلنا: «**أكدنا، من خلال مقارنتنا بين طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس، أنَّ المعنىٰ الحقيقي للتتلمذ الفلسفي هو المغايرة لا الاتباع**»[١]؛ حيث لاحظنا أنَّ كل واحد منهم حرص، رغم تلقيه عن سابقه، علىٰ مغايرته لا علىٰ احتذائه. وهو ما أكدناه أيضًا عند دراستنا لهيراقليط؛ حيث بيَّنَّا تمايزه عن الفلسفة الملطية في كليتها؛ فقلنا: «**إنَّ قياس النظرية الهيراقليطية، وما أثمرته من رؤية إلىٰ العالم، بالرؤية الفلسفية الملطية التي سبقتها يؤكد بلا شك وجود تمايز وجدة. وهو في تقديرنا تمايز منظوري، يعني أنَّ طريقة قراءة الوجود التي وضعها هيراقليط مباينة لطرائق القراءات الفلسفية التي سبقته**»[٢]؛ كما سجلنا عنده النغمة الأيونية ذاتها في الانفراد؛ حيث ينفي هيراقليط صراحة فضل أستاذية غيره عليه، بادعائه في الشذرة الواحدة بعد المئة المروية عند بلوتارك[٣] بأنَّه «**علَّم نفسَه بنفسه**»!

---

(١) الطيب بوعزة، الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣، ص ٥٧٥.

(٢) الطيب بوعزة، هيراقليط فيلسوف اللوغوس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٥، ص١٩.

(٣) Plutarque, Contre Colotès 20; 118 C.

صحيح يمكن أن نشكك في هذا الاستعلاء والنفي لفضل السابق، لكن رغم ذلك؛ فإنَّه لا يمكن أن ننكر أنَّ كل هؤلاء الفلاسفة الأيونيين كانوا بالفعل مختلفين في أطاريحهم الفلسفية؛ مما يؤكد تجذر الفرادة والحس الإبداعي في عملهم الفكري.

وهكذا عندما استعملنا نعت «الأيوني» أو «الملطي»؛ فلم يكن ذاك الاستعمال للدلالة علىٰ وجود انسياق في سلك مدرسي مذهبي موحد، بل هو في أقصىٰ الحالات مجرد نعت نشير به إلىٰ التقارب في الحسِّ المنهجي وموضوع تشغيله؛ أما محصول إجراء ذلك الحس علىٰ الموضوع؛ فمختلف. حيث امتازت «التيارات» الأيونية بغياب التبعية والتقليد؛ فكان كلما ظهر مفكر افترق عن سابقه بأطروحة فلسفية مخصوصة به.

لكن، لما وصلت الفلسفة الأيونية إلىٰ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، توقف إمكانها النظري عن توليد الجديد، وكأنَّه استنفد كل الاحتمالات المعرفية لتجريبه؛ فلم يجد النُظَّار المشتغلون في سياق الفكر الأيوني مندوحة من إجراء فعل التبعية والتقليد بالانتقاء والتوفيق، كما هو الحال مع ديوجين الأبولوني، أو تكرار الفكر الأيوني ذاته بانتقاء أطروحة من أطاريحه كما هو الحال مع أرخيلاوس الأثيني، ثم خاصة مع هيبو، وإيدايوس Idaîos d'Himéra اللذين كانا صريحين في نهج التقليد[1].

(١) إذا كان هيبو قلد طاليس، فإنَّنا نجد عند إيدايوس Idaîos d'Himéra، معاصر =

ودال جدًّا أنَّ لحظة ظهور التقليد في سياق الفكر الفلسفي الأيوني كانت هي بالضبط لحظة انطفاء وأفول وهج هذا الفكر، وكأنَّه توكيد علىٰ أنَّ فعل التقليد يقتل الفلسفة ولا يحييها!

غير أنَّه لا ينبغي أن نرجع توقف الدفق الإبداعي للإمكان النظري للفكر الأيوني إلىٰ مجرد كثرة استعماله وتقليب النظر في مختلف احتمالاته المعرفية؛ بل الحقيقة أنَّ اللحظة التاريخية التي توقف فيها، أي نهاية القرن الخامس (ق م)، كانت تستوجب الانتقال إلىٰ إمكان نظري جديد. وهو ما سنبيّنه عند دراستنا للفكرين السوفسطائي والسقراطي؛ حيث سنرىٰ أنَّ الزمن الفلسفي الذي اشتغل فيه أواخر الأيونيين لم يكن مناغمًا لهم، ولا مستعدًا لاحتمالهم.

= هيبو، تبعية صريحة أيضًا؛ حيث اتخذ من مبدأ أنكسيمنس، أي الهواء، مرتكزًا لموقفه الفكري. وليس في الدوكسوغرافيا أي شيء عن إيدايوس سوىٰ ما ذكرناه؛ لذا لم نفرد له فقرة بحثية مستقلة، وآثرنا التحشية له بهذه اللمحة الوجيزة الواصفة لعلاقته بأنكسيمنس.