مدخل الكتاب

- ١ -

يمكن أن نختزل بوسمٍ **مفهومي** مراحل تطور موضوع الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي، بدءًا من نشأته الملطية حتىٰ لحظته الإيلية، بالقول بأن هذا الفكر تعقَّب بالدرس **ثلاثة** دوالٍ كبرىٰ هي: الـ«**فزيس**» Phusis[١] والـ«**كوسموس**» Cosmos[٢] والـ«**إيون**» Eon[٣].

أما عن دال الفيزيس؛ فهو الموضوع الذي نلقىٰ النزوع التقليدي، الذي هيمن علىٰ تأريخ الفكر الفلسفي، يختزل فيه النتاج المعرفي الملطي علىٰ نحو يؤول به إلىٰ سمتٍ فيزيائيٍّ ماديّ. وعلىٰ الرغم من كون هذا الاختزال يورد التأويل موارد خاطئة تغبش خصوصية تفلسف ملطية، **وتغفل عن تقدير قيمة تجريدها لنظرية الكل** في مقولة الـ«أرخي»، أي المبدأ/الأصل، وابتداعها لمفهوم بالغ التجريد كمفهوم اللانهائي (أبيرون)؛ فإنه يصح في تقديرنا أن نقرأ بناء الرؤية إلىٰ العالم في هذه اللحظة الابتدائية للوغوس الإغريقي بمقولة الفيزيس، **بشرط الاحتراس من اختصار دلالة تلك المقولة في الوجود الفيزيائي المادي**، حيث ينبغي النظر إليها بوصفها دالةً علىٰ زاوية النظر إلىٰ

---

(١) لم يكن لفظ فيزيس φύσις في زمن الفلسفة ما قبل السقراطية يدل علىٰ الطبيعة حصرًا؛ بل علىٰ الظواهر الكائنة والصائرة.

(٢) أدخلت الفيثاغورية لفظ الـ«كوسموس» Κοσμος إلىٰ اللغة الفلسفية للدلالة علىٰ أن الكون منظم، وذاك جهد نظري يدل علىٰ استدخال مقولة النوموس νόνος، أي القانون، في ظاهرات الفيزيس؛ فتم لَمُّها تحت ذلك المفهوم الجامع.

(٣) إيون لفظ استعملته الفلسفة الإيلية للدلالة علىٰ الوجود الضروري. أما المعنىٰ اللغوي للفظ في اللسان الإغريقي؛ فيفيد الحياة والوجود الآن، غير أننا في هذا الكتاب سنتعمق دلالة المفهوم وفق المنطق الإيلي لنؤكد أنه يدل علىٰ ديمومة الآن، أي سننتزعه من سلسلة المؤشرات الزمنية.

ظاهرات الكون كفيزيس، أي **كنموٍ وانبثاق**. وهو اللحاظ الذي أسس رؤيةً جديدة إلىٰ العالم استبعدت كثيرًا من الإسقاطات الثيولوجية، التي أوقعتها الميثولوجيا التيوغونية علىٰ ظواهر الكون وكينوناته.

ثم بعد اللحظة الملطية التي بلورت في منتهىٰ تطورها، نظريةَ الفيزيس كتفسيرٍ لظواهر الطبيعة، انطلاقًا من ضبط علاقات التكثيف والتخلخل[1]، الدالة علىٰ أنَّ حركية الفيزيس خاضعة لقانونٍ ناظم، استوت للحظة الفيثاغورية والهيراقليطية العناصر المتكاملة للنظر إلىٰ العالم كبنية منظومة؛ حيث **ابتدع الفكر الفيثاغوري بقراءته الهندسية الرياضية للعالم، فكرة الكوسموس، الدالة علىٰ أن الكون بنية ممتثلة إلىٰ قانون** كليٍّ واحد. كما كانت **فكرة القانون** المفسِّر لانتظام العالم/الكوسموس، هي أيضًا **الهاجس الذي أسس نظرية اللوغوس**[2] الهيراقليطية.

أما اللحظة الفلسفية التي نحن بصدد التأريخ لها الآن، أي لحظة الفلسفة الإيلية؛ فقد غيَّرت لحاظ البحث من الفيزيس والكوسموس إلىٰ **الوجود (الـ«إيون»)**؛ فاستوت معها صيرورة التطور الفلسفي في قراءة الوجود، من قراءته وفق منظور الفيزيس والكوسموس، إلىٰ **قراءة أنطولوجية ميتافيزيقية**، تقرأ الـ«إيون» بوصفه وحدة وثباتًا؛ فأسس العقل الفلسفي الإيلي بهذه القراءة المجاوزة للحاظ الفيزيس واللوغوس نظريةً جديدة، هي **نظرية «الوجود الضروري»**.

ومعلوم أنَّ الفلسفة الإيلية يمثلها، حسب التقليد التأريخي، **أربعة** فلاسفة؛ هم بالتتالي الزمني: **كزينوفان**[3]، **وبرمنيد**، **وزينون**، **وميليسوس**. أما عن وسمها؛ فمأخوذ من الموقع الجغرافي التي تبلورت فيه، أي **مدينة إيليا**[4]، تلك المستعمرة

---

(١) نرىٰ أن منتهىٰ التفلسف الملطي كان إبداعًا منهجيًا، تحقق مع نظرية التكثيف والتخلخل التي جاء بها أنكسيمنس كقانون مفسرٍ لحركية الفيزيس.

(٢) أشرنا في دراستنا «هيراقليط فيلسوف اللوغوس» إلىٰ وجوب الاحتراس من القراءة الأفلاطونية، التي ركزت في تقديمها لهيراقليط علىٰ مقولة الصيرورة، كما نادينا بوجوب الاحتراس من القراءة المشائية الأرسطية التي ركزت علىٰ نظرية الأسطقس؛ فاختزلت فلسفة الإفسوسي في مقولة النار. وانتهينا إلىٰ أن خصوصية الفلسفة الهيراقليطية تكمن في نظرية اللوغوس بوصفه القانون الناظم للوجود.

(٣) ثمة اختلاف في إدراج كزينوفان ضمن الفلسفة الإيلية، كما سنبين في المبحث الذي سنخصصه له.

(٤) إيليا مدينة تسمىٰ اليوم فيليا Velia، وتقع في إيطاليا قرب نابولي.

اليونانية المتموضعة في جنوب إيطاليا. حيث إلىٰ إيليا رحل كزينوفان، وهي موطن ميلاد برمنيد وزينون، أشهر ممثلي الفلسفة الإيلية، وإليها انتمىٰ فكريًا فيلسوف من ساموس، أعني ميليسوس الذي وقف فكره علىٰ الدفاع عن البرمنيدية؛ فيكون **وسم هؤلاء جميعًا بالإيليين** وسمًا ينبغي إجراؤه **بتجوزٍ**؛ بحكم أنَّ اثنين من أعلام المدرسة الأربعة، حسب التقويم الكلاسيكي، أي كزينوفان وميليسوس، ليسا من إيليا.

صحيح أنَّ النسبة إلىٰ الموطن الجغرافي لا تمنحنا بذاتها إمكانية لفهم الطبيعة الفكرية للمدرسة المتوطنة فيه؛ **فالجغرافيا لا تكتب بمحض تضاريسها معالم تاريخ الفكر**، لكنَّ اتفاق جمهور الفلاسفة والمؤرخين علىٰ وسمها باسم المكان لا بالوسم المعرفي يطرح استفهامًا حقيقيًا بالبحث، وهو:

بمَ امتازت جغرافية إيليا؟

ما الذي جعل إيليا، تلك المستعمرة اليونانية الملقاة في إيطاليا، موطنًا مناسبًا لتبلور فكر جديد؟

لماذا تغيَّر نمط التفلسف بمجرد انتقال مكاني؟

لسنا من الذين يحبذون تفسير الفكر بالأرض والمناخ؛ فاللحاظ البيئي (الإيكولوجي) لا نراه ذا كفايةٍ منهجية في تفسير الأفكار وتعليل خصوصياتها، بل إذا استحضرنا الجغرافيا فهي عندنا موصولة بالسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعليه؛ فالبحث في إيليا ليس موجهًا نحو درس طبيعتها كعمرانٍ ماديّ، بل طبيعتها كعمرانٍ سوسيو- سياسي.

لكن هل بالفعل يمكن لهذا البحث أن يحسم في بيان الخصوصية الفكرية، ويعلل سبب امتياز التفلسف الإيلي عن غيره من أنماط التفلسف؟

إنَّ المعلومات التي تمنحنا إياها كتب التاريخ في شأن الملامح السوسيو- تاريخية لإيليا شحيحة جدًا؛ فلا نعلم الشيء الكثير عنها سوىٰ أنها كانت، كما يقول هيرودوت[1]، موطن هجرة الفوقيين Phocéens نحو الحرية؛ إذ إن الهجرات

(١) Hérodote, Histoires,I,164.

الأيونية من أيونيا إلىٰ إيطاليا كانت لاحقة للغزو الفارسي للضفة الأخرىٰ. وشروط الانتقال إلىٰ الضفة الإيطالية كانت **محكومة إذن بالهزيمة أمام فارس**، مما يمكن أن يفسر **اليقظة الدينية** التي انتشرت في ذلك المجال الجغرافي الذي كان يستشعر الخطر الفارسي.

ومن الملحوظ أن حضور الفكر الفلسفي في الضفة الإيطالية تميَّز بكيفٍ خاص؛ حيث **تهيكل في شكل مدرسي**. وهذه الهيكلة بادية بصرامة عند الفيثاغورية، التي استقرت كمدرسة مسيَّجة بإحكام. كما إن التهيكل في إطار مذهبي جمعي بادٍ في الفكر الإيلي، الذي انتظم هو أيضًا في صيغة عمل فريق متساند بإحكام.

وبالنظر إلىٰ المجال الجغرافي الإيلي، بقصد استكشاف طبيعة السائد الثقافي فيه، وباستحضار جواره في المنطقة الغربية من بلاد اليونان، أعني المنطقة الإيطالية؛ فإن أول ملحوظة تستوقف الانتباه هي الإيغال في التجريد النظري.

فهل يمكن تفسير هذه الخصيصة بالإحالة علىٰ معالم المكان؟!

إنَّ اللحاظ الجغرافي، رغم قيمته من حيث إنه يسمح لنا بتركيز النظر علىٰ المجال المكاني لتعيين المكونات التي تفاعلت فيه، فإنه يظل -كما سلف أن قلنا- لحاظًا غير كافٍ لبلورة إيضاح يعلِّل نوعية الفكر؛ حيث إن هذا التعليل لا يمكن أن يتحصل بمجرد النظر في نوعية الجغرافيا، وما تستبطنه من معالم بيئية وما يعتمل فيها من مناخ، وعليه؛ فلا يعنينا هنا الجانب التضاريسي والمناخي، بل يعنينا توصيف واقعة الفكر التي تداولت في ذاك المجال الجغرافي بالتحديد، **مع الاحتراس من الربط السببي بين هذا المجال وبين ذاك الفكر لتعليل خصيصة التجريد التي اتسم بها.**

ذاك هو الاحتراس المنهجي الذي يحركنا في بحثنا في الفلسفة الإيلية، خاصة وأننا نرىٰ لتلك الخصيصة، في كثيرٍ من الكتابات التي تناولت تاريخ الفكر، تقويمات غير مقنعة. أولها **الكتابة الهيغيلية**، التي كانت خاضعة لعقيدة المركزية الأوروبية؛ فانساقت نحو تعليل خصيصة التجريد بتعليل جغرافيٍّ يستبطن موقفًا عرقيًا؛ حيث ربط الفيلسوف الألماني هيغل سمت التجريد بالمجال الجغرافي الذي تبلور فيه، حتىٰ قال: «عند **الشرقيين، هيمن جانب حسيٌّ ماديّ**. وفي الغرب، . . . عند **الأوائل**،

المتجهين نحو الشرق، كان **المطلق** معرفًا في **تعيين طبيعي . . . وفي إيطاليا حدث التعيين المثالي**»[1].

وبقوله هذا **يريد هيغل أن ينسب إلىٰ الشرق، وإلىٰ من كانت وجهته مولية نحوه، الانشداد إلىٰ الحسيِّ والماديّ**؛ فنسب لفلاسفة اليونان الأوائل، أي الأيونيين، بفعل اقترابهم جغرافيا من الشرق، السمت الحسي في تعيين المطلق[2]؛ بينما في الغرب، أي في إيطاليا، مع الفيثاغورية والبرمنيدية، فقد بدا العقل متحررًا من ذاك النزوع الحسي؛ حيث جاوز الأفق الفلسفي الذي انحصر فيه التفكير الملطي، فحرَّر المطلق من التعيين الحسي، ونقله إلىٰ مستوىٰ التجريد المثالي.

صحيح أنَّ الفيثاغورية بنزوعها **الرياضي** ارتقت إلىٰ ما وراء المبادئ الحسية للوجود، مبتدعة **فكرة العدد كمبدأ**. وصحيح أيضًا أنَّه في الجغرافيا الإيطالية ذاتها، ظهرت الفلسفة الإيلية التي تبدَّت بطابعٍ خاص ميَّز وعيها عن ذاك الذي سبقها في الظهور إلىٰ ساح الفكر اليوناني؛ حيث جردت الإيلية **المطلق من كل وشائج التعيين الفيزيقي التي تستنزله من عليائه التجريدي**؛ حتىٰ إنها **كانت بذلك أكثر إيغالًا في أفق التجريد، من الفكر الفلسفي الفيثاغوري ذاته**. إذ بينما اتجه هذا الفكر نحو الاهتمام بالرياضيات والمباحث الأخلاقية، كانت الفلسفة الإيلية -وخاصة مع برمنيد وزينون- مشدودة إلىٰ هاجسٍ محوريّ هو التأمل الأنطولوجي، مع استهجان البحث في الكوسموس بمدلوله الماديِّ الحسيّ؛ فلم تهتم بإرجاع الكثرة والتعدد الحسيّ إلىٰ مبادئ تجريدية (أعداد/أشكال هندسية)، علىٰ نحو ما فعل العقل الفيثاغوري؛ بل أنكرت وجود ظواهر الوجود الحسيّ بتنوعها وكثرتها **واقتصرت علىٰ الوجود كمبدأ واحدٍ لا شريك له؛ فأوصلت العقل الفلسفي إلىٰ نظرية الوجود الضروري، أي الـ «إيون» بمدلوله الزمني كمطلق حضور**. لكن هذا كله **لا نراه كافيًا للقول بحسية النظر الأيوني، وافتقار مبدئه الكلي إلىٰ سمت التجريد.**

وليست مهمتنا هنا هي مناقشة هيغل في وسمه للشرق وللفلسفة الإغريقية الأولىٰ[3]

---

(١) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t1, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, p.40.

(٢) يقصد هيغل بالمطلق المبدأ الكلي الذي تم تعيينه في الماء مع طاليس، والهواء مع أنكسيمنس.

(٣) نكرر هنا بأننا لا نعتقد أن التجريد الفلسفي من اختصاص المدرسة الإيطالية، بل نراه بدأ منذ بدء الفلسفة الملطية، ويكفي النظر في «أبيرون» أنكسيمندر لتبين ذلك.

بالنزوع الحسيّ، بل نكتفي هنا بإيراد ذلك، والأخذ بتقويمه للفلسفات المنبجسة في الجغرافيا الإيطالية بكونها تجريدية النزوع، لنتوقف عند درس هذه الخصيصة. وفي سبيل ذلك نقول:

أجل! رغم أنَّ العقل الملطي/ الأيوني نرىٰ فيه هو أيضًا ملامح التجريد؛ فإن ذلك لا يمنعنا من القول بأن **النزوع الفلسفي الإغريقي في إيطاليا كان أكثر ارتحالًا نحو سماء المجرد**. ولكننا لا نفسر ذلك بالمكان (الجغرافيا) بل بالزمن؛ حيث نرىٰ اللحظة الفيثاغورية/ الإيلية ارتكزت علىٰ سابق تراكم معرفيّ؛ ممَّا مكَّنها من الارتحال نحو أفقٍ أبعد. ونقصد بالضبط بسبق التراكم أنها **لحظة لاحقة زمنيًا للحظة الملطية الأيونية، التي ولد فيها مفهوم المطلق كمبدأ مفسر لظاهرات الكون.**

وإذا كنا **لا نفسر تلك الخصيصة بالعامل الجغرافي، فإنَّنا أيضًا لا نفسرها بالعامل العرقي**، علىٰ نحو ما مال إلىٰ تفسيرها **المؤرخ الفرنسي فرنسيس ريو** Francis Riaux عندما قال: «مدرستان اثنتان تقتسمان الفلسفة: المدرسة الأيونية التي تأخذ نقطة انطلاقها من العالم الخارجي، وتحاول تقديم تفسير علمي للطبيعة، وفي الجهة الأخرىٰ، **وفي العرق الدوري**، وعند شعوب ذات طبيعة مختلفة، كان الأيوني فيثاغور قد جاءها، فرفع لها علم المثالية»[1].

وعلَّة رفضنا لهذا التفسير هو أننا نستثقل هذا التلميح العرقي!

لكن، أيجوز بناء النقد علىٰ مجرد اعتمال شعور يستثقل ما يخالفه؟!

لا نرىٰ حاجة إلىٰ إعمال النظر النقدي في هذا التلميح العرقي، ولكن إذا كان تسجيل هذا الاستثقال الشعوري لهذا النمط في قراءة الفكر، ليس مبررًا معرفيًا لرفضه؛ فإنه **يكفي النظر بلحاظٍ عرقي إلىٰ هذا التحليل العرقي؛ لتحقيق نفيه! وأعني بذلك أن النظرية العرقية تهدم نفسها بالأداة نفسها التي تؤسس بها قوامها**. وآية ذلك أن في قول ريو Riaux ما ينفي أساسه، وهو التصريح بأيونية فيثاغور، الذي نضيف إليه أيونية كزينوفان. ومن ثَمَّ فإن **هذا الاستحضار للعرق الدوري لا قيمة له لفهم سبب امتياز نوعية التفكير في المنطقة الإيطالية عن المنطقة الأيونية**؛ لأنَّ الفكر الفلسفي

(١) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, pp33-34.

النازع نحو التجريد الذي تبدَّىٰ في إيطاليا لا يجد مبتدأه في العرق الدوري، بل إن اللذين زرعا بذور التفلسف التجريدي في المجال الجغرافي الإيطالي لم يكونا دوريين بل أيونيين؛ ففيثاغور أيوني، رحل من ساموس إلىٰ كروطونا (إيطاليا)، حيث أسَّس مدرسته؛ كما أن كزينوفان أيوني من كولوفون، بمعنىٰ أن «المؤسسين»[1] الأوائل للعقل الفلسفي الفيثاغوري والإيلي ليسا دوريين. هذا فضلًا عما ألمحنا إليه سابقًا، أي إن الفلسفة الملطية الأيونية لم تخلُ من التجريد، وإن كانت الفلسفتان الفيثاغورية والإيلية موغلتين فيه إلىٰ حدٍّ أبعد.

(١) نضع اللفظ بين مزدوجتين؛ لأن أطروحتنا في هذا الكتاب هي النظر إلىٰ برمنيد بوصفه مؤسسًا للمدرسة الإيلية، بينما كزينوفان ممهد مؤثر في عملية التأسيس تلك، بفعل كونه وضع نظرية الواحد في صيغة ثيولوجية، مما مهَّد لتطويرها عند برمنيد نحو صيغة أنطولوجية.

- ٢ -

إذا تجاوزنا التعليل العرقي والتسمية الجغرافية (أي نعت تلك المدرسة بـ«الإيلية»)، وطلبنا ما اصطلحنا عليه **بالتسمية المعرفية** المحددة لمكمن امتياز تلك الفلسفة الإيطالية؛ فإن ذاك المطلب ليس معطىٰ ميسور التحصيل، بل **لن نحصله إلا بنوعيةٍ من التأويل الذي نحتاج إلىٰ كثير استدلالٍ لمدافعة ضديده**. حيث إن النَّاظر في تعيين التسمية الفكرية للمدرسة الإيلية يجد نفسه ليس فقط أمام محاصيل تأويلية متعددة متنوعة يمكن التقريب بينها بلحاظ التوفيق، بل هي متناقضة ينبذ بعضها بعضًا أشدَّ النبذ وأقواه؛ وللتمثيل علىٰ ذلك يكفي أن نستحضر نماذج من أشهر الكتابات التي أرخت لمدرسة إيليا:

فإضافة إلىٰ **هيغل**، الذي قدمنا في المسطور السابق، رؤيته إلىٰ الإيلية بوصفها توطنت منطقة أبعد من الشرق، فكانت نزعتها تجريدية لا حسية؛ فإننا نجد المؤرخ **جون برنت** يقدمها بوصفها مدرسةً يجب أن تدرج مع الفلسفة الفيزيائية؛ أي إنها نزوع فلسفي طبيعي! بل ذهب إلىٰ حدِّ وصف أهم علم من أعلام الإيلية، أي برمنيد، بأنه «**أبو النزعة المادية**»[١]! ويمكن أن **نجد لبرنت في تأويله هذا بعض السَّند من بلوتارك وسكستوس أمبيريقوس**[٢].

لكن إذا كان برنت تأوَّل الإيلية بوصفها نزوعًا فيزيائيًّا ماديًّا، فإن المؤرخ **هينريش ريتر يعدها فلسفةً مجاوزة للنزعة الطبيعية الفيزيائية**، قائلًا بأن الذي يميزها «عن

---

(١) John Burnet، Early Greek Philosophy، A & C Black Ltd. ٢d edition، London ١٩٠٨، ١٠٨p

(٢) إذ نشير إلىٰ هذا السند القديم فذاك من باب الاستقصاء فقط؛ حيث لا ينبغي أخذه مأخذ الدليل الذي يقوي تأويل برنت. إذ نرىٰ أن الشراح والدوكسوغرافيين القدماء لم يكونوا بالماهرين في التصنيف المذهبي لنواتج النظر الفلسفي.

الفلسفة الأيونية والفلسفة الفيثاغورية هو نزوع قوي نحو ما بعد الحسيّ»[١].

صحيح يجب الاحتراس من هذه المقارنة التي وضعها ريتر بالتوكيد علىٰ خصوصية التفلسف الفيثاغوري، الذي هو أيضًا مجاوز للنزوع الطبيعي؛ لكن ريتر يرىٰ الأمر من لحاظٍ آخر، وهو أنَّه إذا كانت هاتان المدرستان الفلسفيتان (يقصد الأيونية والفيثاغورية) «بحثتا عن أساس تفسير الحسيّ في ما بعد الحسيّ، فإن **الإيليين لم يعيروا أيَّ اهتمام للحسيّ**»؛ وشدَّدوا علىٰ أن «الحقيقة لا ينبغي أن تُلتمس إلا في المجال العقلي»[٢] تحديدًا وحصرًا.

وإذا قارنَّا بين هذين التصنيفين (أي تصنيف برنت، وتصنيف هيغل وريتر)، سنلاحظ أننا هنا إزاء **تأويلين متباعدين** جدًا؛ تأويل يدرج الفلسفة الإيلية في سياق التفلسف الفيزيائي، وتأويل نقيض يفهمها في سياقٍ لا يجاوز فقط الفيزياء بنظر ما بعد فيزيائي؛ بل لا يعير الواقع الفيزيقي أيَّ اهتمام[٣]!

فبأي من هذين التقويمين المتضاربين ينبغي بلورة التسمية الفكرية للمدرسة؟

إنَّ **التضاد الصريح بين هذين التقويمين** هو مجرد مثالٍ لاختلاف فهوم الفلاسفة والمؤرخين في تحديد دلالة الفلسفة الإيلية. وهذا التضاد، إن دلَّ علىٰ تنابذ التأويلات، فإنَّ **استحضاره كافٍ للدلالة علىٰ استعصاء مطلب التسمية الفكرية للمدرسة**؛ ممَّا يوجب تقدير سبب الاكتفاء بتوسل التسمية الجغرافية - أي ذاك القيل الشائع بأنها فلسفة إيلية، رغم أنَّنا قلنا إنَّ التقليد التأريخي ينظر إلىٰ كزينوفان الأيوني بوصفه مؤسسًا لها، ورغم أنَّ أحد أشهر المنافحين عنها، أعني ميليسوس ليس له بالجغرافية الإيلية نسب؛ حيث إن مسقط رأسه هو مدينة ساموس الأيونية.

---

(١) Heinrich Ritter, Histoire de la philosophie, tome 1, trad Fr par G.J.Tissot, Librairie de Ladrange, Paris 1835, p373

(٢) Heinrich Ritter, ibidem

(٣) ننوه هنا إلىٰ أن قارئ المتن البرمنيدي، أي المتن المؤسس للفلسفة الإيلية، سيلحظ انقسامًا في بنيته الدلالية والموضوعاتية، بعد الأبيات الثلاثة (أي ٥٠ و٥١ و٥٢) الواقعة في الشذرة الثامنة، بسبب انصراف برمنيد إلىٰ معالجة الكوسمولوجيا الفيزيائية، غير أنه رغم هذه المعالجة نراه مستهجنًا للبحث الفيزيائي؛ ومن ثمَّ فلا نقبل تصنيف الفكر الإيلي بوصفه فلسفةً فيزيائية، وسنحاول تعليل سبب هذه المعالجة في مبحث إشكالية انفصام القصيدة البرمنيدية في المبحث الذي سنخصصه لبرمنيد.

ثم إنَّ استحضار **ميليسوس ينبهنا إلىٰ حضور الفكر الإيلي في خارج المجال المكاني لتبلوره الأول، أي حضوره في منطقة أيونيا، ممَّا يستدعي التفكير في الشرط التاريخي لعملية انتقال هذا الفكر، وتداوله خارج مداره الجغرافي الذي اكتنف تبلوره وتشكله المدرسي الأول**. حيث إنَّ وجود فيلسوف في أيونيا متمدرس بالنهج الفكري البرمنيدي، هو دلالة علىٰ أنَّ الزمن الفلسفي الإغريقي شهد ضرورةً معرفية استوجبت حدوث النقلة نحو نمط التفلسف الإيلي حتىٰ في مكانٍ متباعد جغرافيًا عن إيليا. وعليه؛ يكون استحضار ميليسوس حافزًا للبحث عن نوع الضرورة التاريخية التي استدعت انتقال هذا النمط إلىٰ المجال الجغرافي الأيوني؛ ممَّا يستوجب **قراءة فكر إيليا ليس بحصره في سياق المكان، بل بفتحه علىٰ سياق جدلية زمنية تسهم في فهم آليات تطور اللوغوس الإغريقي، وضبط حوافز حراكه النظري.**

- ٣ -

ثمَّ إذا نظرنا إلىٰ هؤلاء الأربعة (كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس)، بتلك الصيغة المذهبية الجامعة، فإنَّ ذلك يقتضي التساؤل عن «خصوصية» إسهام كل واحد منهم. إذ إن أول ما يتبادر إلىٰ الذهن بالنظر إلىٰ المساحة الزمنية التي شغلوها، حيث تساوي تقريبًا مئة عام، هو أنَّ ثمة -ولا بُدَّ- تطورًا في أدائهم الفلسفي، خلال تلك الفترة الزمنية التي ليست بالكمِّ الوقتي القليل.

وهذا ما انساق إلىٰ التوكيد عليه بعض مؤرخي الفكر، مثل إدوارد زيلر، الذي نظر إلىٰ **الفلسفة الإيلية بوصفها بناءً نظريًا تطور عبر «ثلاثة أجيال»**، يمثِّل كزينوفان الجيل الأول الـ«مؤسس للمدرسة»[1]؛ حيث نادىٰ بمبدئها الكلي الذي هو وحدة وأزلية الوجود؛ مقدمًا ذلك المبدأ في «شكل ثيولوجي».

أما الجيل الثاني، حسب زيلر؛ فيمثِّله **برمنيد** الذي غيَّر في دلالة هذا المبدأ الثيولوجي الواحد، الذي قدَّمه كزينوفان، فوضع له «أساسه الميتافزيقي، وتعبيره الفلسفي الخالص»، وذلك بأن أوصل «تعارضات الواحد والمتعدد، والأزلي والصيرورة إلىٰ التعارض الرئيس بين الوجود واللاوجود». مبرهنًا علىٰ «استحالة

---

(١) هذا ما يقوله زيلر في:

Eduard Zeller.A History of Greek Philosophy, trd.F.Alleyne,v1 , Longmans Green and Co, London 1881,p555

لكننا لا نأخذ برأيه حيث لا نرىٰ كزينوفان مؤسسًا للمدرسة الإيلية. وفي الوقت ذاته لا نأخذ بقول راينهاردت وييجر Jaeger وغيرهما ممن لا ينفون عن كزينوفان فضل التأسيس فقط، بل يفصلونه فصلًا تامًا، نافين وجود أي صلة بينه وبين الإيليين. بينما أطروحتنا في هذا الكتاب هي أن صلة كزينوفان بالإيليين ينبغي أن تعاد دراستها بوصفها علاقة إرهاص وتأثير لا علاقة تأسيس. وسنبيِّن ذلك بتفصيلٍ في المبحث المخصص للفلسفة الكزينوفانية.

الصيرورة والتغير والتعدد»[1]؛ أي إنَّ **الجيل الثاني للمدرسة الإيلية -الذي يجسده برمنيد- قدم تغييرًا جوهريًا في مفاهيمها وتصوراتها الأولىٰ، أي طبيعة الواحد، بأن حوَّله إلىٰ مفهوم أنطولوجي بعد أن كان مفهومًا ثيولوجيًا** عند كزينوفان.

وبهذا استوت المدرسة في الرؤية والمفاهيم مع الجيل الثاني، كفلسفة وحدة أنطولوجية نافية للصيرورة، وهو استواء **جعل ما لحقها محاولة توكيدٍ لا تجديد**؛ حيث يرىٰ زيلر أنه لم يحصل بعد لحظة برمنيد، بمجيء الجيل الثالث الذي يمثله زينون وميليسوس[2]، أي تغيير جوهري في النظرية الفلسفية للمذهب الإيلي؛ بل تم التركيز فقط علىٰ الدفاع عن المذهب الذي استوىٰ علىٰ سوقه مع برمنيد، ضد النقود التي تتالت عليه.

وإذا أخذنا بالتوصيف السابق؛ فيمكن اختزال إسهام كل جيل بالقول إنَّ المنطلق النظري للفلسفة الإيلية كان كزينوفان أول من أرهص به، ثمَّ أثمر هذا الإرهاص ونما واستوىٰ كبناءٍ معرفيٍّ متكامل مع برمنيد، فلم يبق إلا الدفاع عنه مع زينون وميليسوس. ومن ثَمَّ يمكن، من منظورٍ وظيفي، تعيين مرتبة كل جيل من تلك الأجيال الثلاثة بالقول بأن **كزينوفان قدَّم الإرهاص بالمنطلق المعرفي، وبرمنيد اتخذه أساسًا شَادَ عليه بيتًا فلسفيًّا متكاملًا، فلم يبق لزينون وميليسوس سوىٰ الوقوف عند عتبة البيت لحراسته من تهجمات الأغيار**. والأجيال الثلاثة جميعها أدت دورها بتميُّزٍ واقتدارٍ فريدين؛ **فقدمت المثال علىٰ ماهية المدرسة الفكرية من حيث توزع الأدوار وتَساند الاختصاصات.**

صحيح أنَّ هذه الصورة الشائعة الواصفة لعلاقة أعلام الإيلية، أي صورة واضع الأساس (كزينوفان) ومشيد البيت (برمنيد) وحارسيه (زينون وميليسوس)، **صورة لا تخلو من اختزال وتبسيط؛ لأننا إذا نظرنا في التفاصيل سنلحظ فروقات دقيقة خفيَّة لا تستحملها تلك الصورة الاختزالية**. وإن كان ولا بُدَّ في مدخلٍ تمهيدي تأجيل بيان تلك الفروق إلىٰ مقام التفصيل، والاقتصار هنا علىٰ بلورة إيضاحٍ أولي لصورة

---

(١) Eduard Zeller, ibidem.

(٢) نرىٰ أنه رغم انتماء ميليسوس إلىٰ المذهب الإيلي؛ فإنه لم يكن مثل زينون مقتصرًا علىٰ الدفاع عن المذهب، بل له إضافات تجديدية كما سنبيِّن عند بحث فلسفته.

المدرسة الفكرية التي نبتغي فهمها وإدراك نوعية العلاقات الناظمة بين رموزها؛ فإن هذا الفهم والإدراك يستلزم ابتداءً طرحًا صريحًا للمسائل الإشكالية التي ينبغي علىٰ العمل البحثي أن يستهدي بسؤالاتها.

فلننتقل إلىٰ **بناء المستوىٰ الإشكالي** باستحضار المسائل التي تستوجب البحث لتأسيس موقفنا التأويلي.

- ٤ -

منذ تلك السطور التي عدَّدنا فيها أعلام هذه المدرسة (أي كزينوفان، وبرمنيد، وزينون، وميليسوس) نستشعر الحاجة إلىٰ تقديم تسويغ تعيين سياجات المبحث وفق ذلك التعداد؛ وذلك لأن **الاستشكال يبدأ بمجرد تسمية كزينوفان ضمن أعلام المدرسة الإيلية**؛ إذ نجد اختلافًا كبيرًا بين المؤرخين في مسألة جواز إدراجه في سلك الإيليين، حيث يَحُدُّ غالبية الباحثين المعاصرين إطار المدرسة الإيلية بالبدء ببرمنيد ولا يتجاوزونه إلىٰ ما قبله بإدخال فيلسوف كولوفون. **ومراعاة لهذا عنونَّا الكتاب بـ«كزينوفان والفلسفة الإيلية»؛ إذ بهذه العنونة أردنا الإشارة إلىٰ استشكال إضافته إلىٰ الفكر الإيلي.**

وأطروحتنا في هذا الكتاب تسعىٰ إلىٰ وصل كزينوفان بالمدرسة الإيلية بوصفه **مرهصًا لا مؤسسًا**؛ حيث نراه قدَّم رؤيةً جديدة بفكرته عن الواحد الثيولوجي؛ فأسهم في تحقيق النقلة إلىٰ مرتبة الواحدية الأنطولوجية عند الإيليين. وبذلك؛ **فأطروحتنا مغايرة للتيار العام المهيمن علىٰ الأبحاث المعاصرة**، الذي بلغ عند بعض الباحثين ليس فقط إلىٰ نفي إيلية فيلسوف كولوفون، بل أيضًا نفي جدة عطائه المعرفي. وهنا أعني بشكل خاص زافيروبولو Zafiropulo الذي بعد أن استبعد كزينوفان من المدرسة الإيلية، قال بأن شذراته معطىٰ فارغ من أي «مذهب جديد»[١].

كما إنَّ قولنا إنَّ كزينوفان ليس مؤسسًا للمدرسة الإيلية ولكنَّه ممهدٌ لها، مغايرٌ للتيار التقليدي في قراءته لإسهام فيلسوف كولوفون، ذلك التيار الذي ينافح عن كونه مؤسسًا للفكر الإيلي. وهو التيار الذي هيمن علىٰ كل قدماء الفلاسفة والمؤرخين، بعد أن أرساه **أفلاطون وأرسطو**؛ بل نلحظ استمراره أيضًا في بعض كتب تاريخ الفكر

(١) Zafiropulo (Jean). L'École éléate: Parménide, Zénon, Mélissos, Les Belles Lettres, Paris 1950, p17.

الفلسفي حتىٰ في لحظتنا المعاصرة.

ونرىٰ أنَّ **توكيد أطروحتنا التي نسعىٰ بها إلىٰ إدراج كزينوفان في سلك الفلسفة الإيلية بوصفه ممهدًا، رهين بتوكيد تأويل محدد لفكرته عن الألوهية (الثيوس θεός)**، وتحديدًا توكيد قوله بالتوحيد. لكن مطلبنا هذا معترض من عددٍ معتبر من كبار المختصين في الفلسفة ما قبل السقراطية، الذين نفوه نفيًا قاطعًا؛ مثل راينهاردت Reinhardt، وثيودور جومبرز Theodor Gomperz، وفرن ييجر Werner Jaeger، وليشير J. H. LESHER، وغيرهم كثير.

بل أنَّىٰ يتحقق لنا توكيد وجود فكرة الوحدانية في فلسفة كزينوفان، وفي متنه ما يناقضها؟

أليس هو القائل بتعدد الآلهة في شذرتيه الثامنة عشرة (ب١٨) والثالثة والعشرين (ب٢٣)؟!

أليست آخر عبارة في شذرته الأولىٰ (ب١) تنادي بوجوب «تعظيم الآلهة»[١]؟

إذن أليس هذا توكيدًا للموقف التأويلي المعاصر الذي شكَّ في أن يكون لكزينوفان نزوع إيلي، بله أن يكون رائدًا مؤسسًا لهذا النزوع؟

يتبين أنَّ أطروحتنا خلال هذا البحث، أي محاولة النظر إلىٰ كزينوفان علىٰ نحو مغاير للموقفين الشائعين، تستوجب منا كثيرًا من المشاكسة النقدية لما ساد وما يتداول من أطاريح.

---

(١) B1: ...: "but it is good always to have high regard for the gods".

Athenaeus, Scholars at Dinner 11.462c

- ٥ -

ثم بالانتقال من كزينوفان إلىٰ برمنيد نصل إلىٰ أهم علم من أعلام الفكر الإيلي علىٰ الإطلاق. ويكفي النظر في الإيليين اللذين تلياه، أي زينون وميليسوس، لتبين قيمته كمؤسسٍ مهيمن؛ حيث قصر أولهما وظيفته علىٰ الدفاع عن أطروحة أستاذه، ولم يتناولها بأي تجديد نوعي. **وقد أدرك أفلاطون تلك الهيمنة؛ فأنطق زينون في محاورته لسقراط باعترافٍ صريح قائلًا: «أجل! يا سقراط.. إنَّ مشروعي هو الدفاع عن أطروحة برمنيد»**[١]. وهو أيضًا ما تنبَّه إليه قديمًا **بلوتارك**؛ فقال بصريح العبارة: «**لم يقدم زينون أيَّ رأي خاص به**»[٢].

وهذه الهيمنة الفكرية تستدعي الاستفهام عن سرِّها، أقصد أين تكمن قيمة المشروع الفلسفي البرمنيدي، الذي ألزم فيلسوفًا بارعًا في الملاحاة والجدل، مثل زينون، بالخضوع التلمذي له، حتىٰ قصر مشروعه الفكري علىٰ مهمة الدفاع فقط؟

يلخص **هيدغر** أهمية المشروع البرمنيدي في كونه حقَّق أهمَّ اكتشافٍ في تاريخ الفكر، وهو **اكتشاف الكينونة** (الوجود)[٣]. ذلك الكشف الذي أظهره المتن البرمنيدي في صيغة قوية لا مثيل لها في تاريخ الفكر[٤].

---

(١) Platon, Parménide, 128 b.

(٢) Pseudo-Plutarque, Stromates, 6.

(٣) نستعمل لفظ الوجود كما نستعمل لفظ الكينونة، دونما تكلف التمييز الدلالي بينهما. ولا شك أن هذا الاستعمال ستستهجنه الترجمة العربية المعاصرة للأنطولوجيا الهيدغرية، التي مايزت انطلاقًا من نظرية الدازاين بين الوجود Existenz والكينونة .Sein جاعلة من الوجود لفظًا دالًا علىٰ نمط الكينونة الإنسانية وحدها؛ بينما وسعت ماصدق لفظ الكينونة ليندرج تحت إهابه الإنسان والجماد والحيوان.

(٤) يزعم هيدغر أن كل تاريخ الفكر الفلسفي اللاحق لبرمنيد هو بالقياس إليه انحطاط، انظر:
Heidegger, An Introduction to Metaphysics, translation by Ralph Mannheim New Haven, 1959. p. 95 ...

ويتفق مع القراءة الهيدغرية عددٌ كبير من القراءات المعاصرة في إرجاع فضل تأسيس مفهوم الوجود في تاريخ الفكر الإغريقي، وبناء صرحه النظري، إلىٰ برمنيد.

إلا أنَّه إذا كان ليس صعبًا تعيين مكمن امتياز المشروع البرمنيدي وقيمته في كونه تأسيسًا لدال الوجود؛ فإنَّ تحديد دلالة ذلك الدال مهمة جد عويصة.

أجل! لا شك أنَّ النظر في القصيدة البرمنيدية يكشف عن كثرة شيوع دال الوجود ومحوريته كانشغالٍ فلسفي، لكن محورية المفهوم وكثرة تكرار وروده في المتن البرمنيدي لا يعني سهولة استنطاق دلالته. ومصداق ذلك تباين محصول القراءات التأويلية، التي ابتغت تحديد معناه حيث نلحظ تباينًا كبيرًا في الفهوم.

وفي سياق إجراء الاختزال **يصح لنا أن نوزع تعدد وتباين تلك الفهوم علىٰ منظورين اثنين**، نراهما قد هيمنا علىٰ مختلف الدراسات البرمنيدية؛ حيث صار قسم منها يقرأ **دال الوجود البرمنيدي من منظور التعيين الأنطولوجي؛ بينما انساق قسم آخر إلىٰ قراءته من منظار لساني منطقي.**

فبأيِّ مسلك سننتهج لقراءة الفلسفة البرمنيدية؟

هل سنقرأ مفهومها عن الوجود كدالٍ أنطولوجي، أم كصورة للمنطوق المحمولي؟

إنَّ الخيار المنهجي الذي أسَّسنا به فرضية القراءة هو تناول دال الوجود بمدلول أنطولوجي، لا بالمنظور اللساني المنطقي. واختيارنا لفرضية القراءة الأنطولوجية راجع إلىٰ سابق نظرنا في مسار القراءة اللسنية، التي لم نقتنع باختزالها لمفهوم الوجود البرمنيدي في رابطة الكينونة. **ومستندنا في استبعاد هذه القراءة هو أن التمييز بين الكينونة بمدلولها الوجودي وبين فعل الكينونة بوصفه دالًا علىٰ الحمل، لم يكن ممكنًا في زمن برمنيد؛ إذ لا نجد انتباهًا لهذا التمييز حتىٰ عند أفلاطون، بل وحتىٰ عند أرسطو الذي خصَّ دال الوجود بدراسة تصنيفية.**

لكن استبعاد الدلالة الحملية واعتماد التأويل الأنطولوجي لدال الوجود البرمنيدي لا يعني أحادية ذلك التأويل؛ بل من المعلوم أن أنطولوجية برمنيد أثارت شهية التأويل المعاصر، فانساق في إسقاط دلالات، نزعم أنها هي أيضًا لم تكن قابلة لأن تحدس في زمن فيلسوف إيليا.

وعليه؛ فإن قراءتنا لدال الوجود كأنطولوجيا لا كمجرد رابطة حملية لا يعني قبول

المعاني الأنطولوجية، التي تبلورت فلسفيًا من بعد الزمن الإيلي، بل **سنضاعف الماقبل -وفق مقتضيات منهجنا في قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية- للعودة إلىٰ دلالات لفظ الوجود الـ«إيون» في الفكر الإغريقي حتىٰ في لحظته الميثولوجية، وخاصة لدىٰ هوميروس.**

- ٦ -

وإذا كان بالإمكان اختزال وسومات دال الوجود في الفلسفة البرمنيدية في وسمين اثنين هما **الوحدة والثبات**؛ فإن هذا الاختزال يصح توقيعه أيضًا علىٰ فلسفة **زينون**؛ حيث -كما أسلفا القول- لم يقدم أيَّ جديد إلىٰ المذهب الإيلي، بل وقف عمله علىٰ المنافحة عن ذينك الوسمين.

لكن إذا لم يكن زينون قد أبدع علىٰ مستوىٰ وسومات مفهوم الوجود، فإنه **أبدع علىٰ مستوىٰ منهجية الاستدلال** علىٰ تلك الوسومات؛ حيث ابتدع طريقة **البرهان بالخلف**، واتخذها مسلكًا لإثباتٍ غير مباشر لأطروحة أستاذه برمنيد، عبر دحض ضديدها.

بيد أنَّه لمَّا كان متن زينون قد ضاع ولم يتبق منه سوىٰ الوجيز الذي قدَّمه أرسطو في متن «السماع الطبيعي»؛ فإن المستند الدوكسوغرافي لأي **دراسة لفلسفة زينون محدود جدًا بسياجات العرض الأرسطي وشارحه سمبليقيوس.**

والملحوظ في العرض الأرسطي أنه ليس مفصحًا، بل يستبطن مناطق مدلهمة تعسر إضاءتها. مما يفسر اختلاف الشراح وذهابهم مذاهب قددًا في إيضاح حجاج زينون. وهو الاختلاف الذي يمكن أن نمثِّل له **بتباين شرح سمبليقيوس عن شرح ثاميسطيوس**، الذي ابتعث في القراءات التأويلية المعاصرة، فأدَّىٰ إلىٰ اختلاف محصولها في إيضاح حجج زينون؛ حيث نلحظ تباينًا بين القراءات المنجزة في القرن التاسع عشر مع إدوارد زيلر، وشارل دونان Charles Dunan، ورونوفيي Renouvier، وبول طانيري Paul Tannery، كما يلحظ أيضًا في التباينات العديدة التي حصلت خلال القرن العشرين، في كيفيات تقديم زينون عند برجسون، وألكسندر كويري Alexandre Koyré، ورفن J. E. Raven وكيرك G. S. Kirk.

ثم إنَّ **الإشكال يزداد تعقيدًا بالنظر إلىٰ مسألة أصالة العرض الأرسطي** ذاته؛ حيث

شكَّ بعضهم في موثوقية بعض معطياته. وأعني بشكلٍ خاص تشكيك شارل رونوفيي Charles Renouvier[1]، في بعض دوال «حجة السهم»، التي تفيد استدخال تجزيئية وحدات الزمن في الدليل.

وفرضيتنا في إيضاح تلك الحجة، هي علىٰ النقيض تمامًا من أطروحة رونوفيي، أي إننا نقول بأصالة مقول الزمن في حجة السهم. وسيكون من بين مرتكزات بناء أطروحتنا التأويلية، الاستناد علىٰ ترجمة **إسحاق بن حنين** لمتن «السماع»، مع استحضار الشروح التي أنجزها فلاسفتنا القدماء علىٰ ذلك المتن، وأخص بالذكر **أبا الفرج** بن الطيب، ويحيىٰ بن عدي.

ولكن لا يعني استحضار تلك الشروح التراثية الأخذ بكل معطياتها؛ بل ستكون لنا وقفة نقدية، سنبيِّن فيها مواطن الخلل في الفهم التراثي لفلسفة زينون، وهي مواطن نراها ثاوية بشكلٍ خاص في شروح حجج الحركة، حيث **سننتقد أبا الفرج** بن الطيب في إيضاحه للحجة الأولىٰ؛ لأنَّه ظنَّ أنَّ مرتكزها هو قسمة الزمان؛ بينما مرتكزها هو قسمة المكان لا الزمان. كما سننتقد شرح ابن عدي لحجة الملعب؛ لأنَّه ظنَّ أنَّ زينون يتحدث في الحجة عن ميدانين اثنين، بينما اللعبة تجري في ميدانٍ واحد فقط.

كما **سننتقد الأستاذ عبد الرحمن بدوي**؛ لأنَّنا نراه غير موفقٍ في إيضاح حجة زينون الثالثة من حجج الحركة، في كتابه «ربيع الفكر اليوناني»، حيث ظنَّ أنَّ مستندها هو لا تناهي قسمة الزمان؛ بينما منطوق الحجة ونظامها لا يحتاجان إلىٰ التصريح بالانقسام اللانهائي للزمان. كما سنخالفه في إيضاحه للحجة الرابعة؛ لأنَّه ظنَّ أنَّها تشترك مع الثالثة في الانقسام اللانهائي للزمن؛ بينما نراها تقوم علىٰ فرض التناهي وليس اللاتناهي.

والقول بأنَّ زينون اقتصر علىٰ الوظيفة الحجاجية، ولم يدخل أيَّ تعديل في البنية النظرية للفكر الفلسفي الإيلي، لا نريد به فقط توجيه اللحاظ إلىٰ **مكمن امتياز** المدرسة الإيلية؛ بل أيضًا الإشارة إلىٰ **مكمن نقصها**.

أما عن **امتيازها**؛ فهي أنها **اشتغلت بعقلية الفريق**، فوزعت الأدوار وتقاسمت

(١) Cité in, Charles Dunan, Les arguments de Zenon, Félix Alcan, Paris 1884, p10

الاختصاصات، مع وعي بضرورة الحفاظ علىٰ القوام المذهبي للمدرسة.

أما مكمن **نقصها**؛ فهو أنها **لم تشهد تطورًا نوعيًا** بعد برمنيد، حيث كاد أن يكون هذا المؤسس مبتدأ ومنتهىٰ الفكر الإيلي. وهو **أمر يثير اندهاشنا**؛ **لأنَّه حتىٰ المدرسة الفيثاغورية، التي كانت مسيجةً بقانون مذهبيٍّ صارم، شهدت انفتاحًا وتطويرًا نظريًّا ومفاهيميًّا، بعد فيثاغور مع فيلولاوس وأرخيتاس وألكميون**. في حين ظلَّت المدرسة الإيلية بعد برمنيد بناءً نسقيًّا مقفلًا، لا يعمل المنتمي إليه سوىٰ علىٰ تسييجه وحفظه، لا تطويره أو تغييره.

- ٧ -

لكنَّنا عندما نقول إنَّ المدرسة الإيلية لم تشهد تطورًا نوعيًّا بعد برمنيد، فلا بُدَّ أن **نستدرك بالتنويه إلىٰ أنها شهدت تطويرًا جزئيًّا بفعل الإضافة التي جاء بها ميليسوس، في تطويره لنظرية لانهائية الوجود بإضافته مدلول الامتداد اللانهائي.**

ورغم جزئية هذا التطوير فإنه يثير التفكير، ويحفزنا علىٰ بحث الحوافز الدافعة إليه. وفي هذا السياق ستكون فرضيتنا في قراءة عطاء ميليسوس هي استحضار ذلك **الشرط النظري الجديد المتمثِّل في الفلسفة الذرية التي بدأ تبلورها مع لوقيبوس.**

وفي هذا السياق تخالف فرضيتنا القراءات التي تسرعت في استدخال مقولة الفراغ في اللحظة البرمنيدية؛ حيث سنؤكد أن تلك المقولة لم تكن حاضرةً في تفكير برمنيد، وأنها لن تكون مطروحةً بقوة إلا بعد تشكل نظرية الذرة التي تفيد أن بنية الوجود مجزَّأة إلىٰ وحداتٍ غير قابلة للتجزيء، ومفصول بعضها عن بعض بفراغ. ولهذا؛ نرىٰ أنَّ هذا الطرح الذري شكل اعتراضًا نقديًّا جديدًا علىٰ النظرية الإيلية، فابتعث فيها الحاجة إلىٰ ردٍّ جديد.

وهذا ما نفترض أنَّه السبب الذي اضطر ميليسوس إلىٰ تطوير النظرية الإيلية لتكون قادرةً علىٰ مواجهة ذلك المستجد الفلسفي غير المسبوق؛ فأدخل نظرية لانهائية الامتداد لنفي الفراغ.

وتوجيه الإضاءة إلىٰ هذه الإضافة المعرفية التي قدمها ميليسوس سيطرح علينا ولا بدَّ مسألة تقييمها، ومعلوم أنَّ **الشائع في الكتابات الفلسفية، منذ أرسطو، هو استهجان أطروحة ميليسوس واستنزال قيمتها**. وقد استمر الاستهجان الأرسطي مؤثرًا في مختلف لحظات تاريخ تأويل فلسفة ميليسوس؛ فعند الشارح **أبي علي بن السمح**[1]

(١) هو أبو علي الحسن بن السمح، ويرد في شرح متن السماع الطبيعي باسم «أبو علي». وهو من أقدر شراح المتن الأرسطي في تراثنا العربي.

تكرار للنقد الأرسطي دون أيّ لحاظ نقدي أو استدراك عليه. وعند المؤرخ **إدوارد زيلر** نقد لتجديد ميليسوس بدعوىٰ أنه أدخل في الفكر الإيلي معطيات من الحسِّ المشترك أخلت بصفائه[١]. وفي سياق نقديٍّ مشابه يخلص المؤرخ الفرنسي **فرنسيس ريو** Francis Riaux إلىٰ نقدٍ موغل في استنزال قيمة الأطروحة الميليسوسية رائيًا في التغييرات التي أدخلتها علىٰ الفكر الإيلي، وخاصة استدخال مفهوم المكان، إضعافًا لذلك الفكر، وإسقاطًا له في تناقضات جليَّة[٢]؛ بل بلغ الأمر **بثيودور جومبرز** Gomperz Theodor إلىٰ حدِّ وسم **ميليسوس بـ«الطفل المريع للميتافيزيقا»**[٣].

غير أنَّ هذا التوافق بين جمع جمٍّ من المؤرخين القدماء والمعاصرين لا ينبغي أن يجعلنا نتسرع في قبوله؛ بل لا بدَّ من اختباره بتأنٍّ، **خاصة وأننا نرىٰ في منطلقه، أي النقد الأرسطي، اختلالًا في الاستقصاء، وغفلة عن استحضار مفتاح فهم الأطروحة الميليسوسية، أي إشكالية الفراغ.**

---

(١) Zeller, ibidem

(٢) Francis Riaux, Essai sur Parménide d'Elée, Librairie de Joubert, Paris, p114.

(٣) Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris. 1908, t1, p198.

- ٨ -

وإيجازًا للمستوىٰ الإشكالي؛ نقول:

إنَّ بحثنا في الفلسفة الإيلية ملزمٌ باستدعاء أسئلة إشكالية مركزية تتطلب معالجة متأنية، أولها:

تعيين مرتبة كزينوفان من التفلسف الإيلي، أي هل يجوز رفع تلك المرتبة إلىٰ درجة التأسيس، فتكون الفلسفة الإيلية بدأت به، كما ذهب إلىٰ ذلك التأويل التقليدي الذي أرساه أفلاطون وأرسطو، أم ينبغي فصل فيلسوف كولوفون عن الفكر الفلسفي الإيلي، وفق ما تذهب إليه القراءات التأويلية المعاصرة التي بدأت مع راينهاردت؟

وتبيُّن علاقة كزينوفان بالفلسفة الإيلية يتطلب منَّا البحث **في دلالة مفهوم الألوهية عنده**، فإذا كان قد قال بوحدانيتها؛ تأسَّس لنا المهاد لتبرير تلك العلاقة وتوكيد الوصل بينه وبين التفلسف الإيلي، الذي هو تنظير لمفهوم الوحدة الوجودية؛ لكن توكيد هذه الوحدانية ليس بأمرٍ ميسور المنال؛ لأنه ثمة شذرات كزينوفانية صريحة في القول بالتعدد.

وهنا لا يمكن حسم الإشكال إلا بتأسيس فرضية جديدة في القراءة، وهو ما سيكون **مناط عملنا في مبحث كزينوفان حيث سنقاربه وفق فرضية وجود مراحل في تطوره الفكري، ينبغي تعيينها، وترتيب أولها من تاليها.**

وثاني الإشكالات الكبرىٰ في بحثنا هذا هو **دلالة الأنطولوجيا الإيلية**، ومكان البدء في درسها بتوسعٍ هو مبحث برمنيد. ومسوغ هذا الإشكال هو أنَّنا وجدنا أن دال الوجود في النصِّ البرمنيدي يقارب في الدرس الفلسفي المعاصر من مدخلين مختلفين أشد الاختلاف:

مدخل القراءة اللسانية المنطقية، التي تنظر إليه كدالٍ علىٰ الوصل الحملي.

ومدخل القراءة الأنطولوجية التي تنظر إليه كمفهوم دالٍ علىٰ التأسيس الفلسفي لنظرية الوجود الضروري.

وعليه؛ يتوجَّب علينا درس الخيارين، وتعيين الموقف منهما، ثم التأسيس عليه لتفهيم النظرية الإيلية.

ثمَّ بعد أن نستكشف دلالة الفلسفة البرمنيدية يتمهد الطريق نحو مقاربة تابعيها، أي زينون وميليسوس.

وإشكالية البحث في «فلسفة» زينون تتطلب مدخلًا من نوعٍ آخر؛ حيث إن محلَّ الاستشكال هو **كيفية ورودها في مصدرها الأول، أي متن «السماع الطبيعي»، حيث لم يكن أرسطو مفصحًا بما يكفي**؛ الأمر الذي أنتج اختلافات كثيرة في الشروح التي أنجزت علىٰ حاشيته. ونعني بشكلٍ خاص شرح سمبليقيوس وثاميسطيوس. وسيكون **من بين مستنداتنا في بناء الفهم والتأويل استحضار الترجمة العربية القديمة** التي أنجزها إسحاق بن حنين لمتن السماع؛ والشروح التي حشىٰ بها أبو الفرج بن الطيب، ويحيىٰ بن عدي.

ولكن هذا لا يعني مقاربةً وجدانية ترفع من شأن الفهم الفلسفي العربي القديم للعرض الأرسطي لحجج زينون؛ بل لن يمنعنا هذ الاستناد من الإشارة إلىٰ مجموعة الأخطاء التي ارتكبها ابن عدي وأبو الفرج بن الطيب في تفهيم حجاج زينون، كما لن يمنعنا من نقد شرح ألمع الفلاسفة العرب المعاصرين، أعني الدكتور عبد الرحمن بدوي، الذي نراه أخطأ في فهم مستندات بعض استدلالات زينون.

وعند الحديث عن حجاج زينون فإنَّ في ذلك إشارة إلىٰ انشغاله بالوظيفة الدفاعية، واقتصاره عليها دون مناولة فلسفة أستاذه برمنيد بالتطوير والتجديد. ولذا؛ فإنَّ اللحظة الأخيرة في الفلسفة الإيلية، أي لحظة ميليسوس، هي التي ينبغي أن نلتمس فيها معالم التجديد؛ حيث سيتجرأ فيلسوف ساموس علىٰ الأنطولوجيا الإيلية بإجراء تغيير جوهري في أساسها المفاهيمي الأول، أي مفهوم الوجود؛ إذ سيضيف إلىٰ لانهائيته الزمانية لانهائية الامتداد.

ومناط البحث في فلسفة ميليسوس، مناط مفاضلة وتقييم؛ حيث قلنا بأنَّ الشائع المتداول في الكتابات التأريخية للفكر الإيلي، بدءًا من أرسطو حتىٰ لحظتنا

المعاصرة، هو التقليل من قيمة تلك الفلسفة، والنظر إلىٰ تجديدها نظرة استهجان. **وعليه؛ تكون وجهة البحث متفرعةً إما نحو إبقاء هذا التقييم المستهجن؛ أو نقده بإبراز قيمة أطروحة ميليسوس.**

وفي سياق هذا **التفريع الثاني** تمضي فرضيتنا في هذا البحث، وسيكون من بين مستنداتنا في التوكيد علىٰ قيمة ميليسوس استحضار المستجد النظري المتمثل في ذرية لوقيبوس، التي اضطرته إلىٰ إعادة النظر في دلالة الوجود البرمنيدي.

ذاك قول في شأن ممثلي الفلسفة الإيلية ونمط العلاقة الناظمة بينهم، والمسائل الإشكالية التي تستوجب التفكير للاقتراب من فهم أطاريحهم الفلسفية. وهي المسائل التي عليها مدار قولنا في **هذا الكتاب** «**(كزينوفان والفلسفة الإيلية)**»، الذي هو **جزء خامس** موصول بسلسلة «**تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية**»، التي أصدرنا منها عبر مركز نماء للبحوث والدارسات، **أربعة أجزاء**، كان:

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

واندراج هذا الكتاب الخامس ضمن هذه السلسلة يعني أيضًا انتهاجًا للمسلك المنهجي ذاته، الذي اعتمدناه في الكتب الأربعة السابق ذكرها. وهو النهج الذي يقوم علىٰ إعطاء **الأولية إلىٰ المنطوق الشذري**، واستمداد دلالات دوالِّه بالاحتراس من الإسقاطات التأويلية اللاحقة، مع العود إلىٰ السياق الثقافي السابق والمزامن لتبلور معاني تلك الدوال والمفاهيم.

الطيب بوعزة

طنجة في ٢٩ غشت ٢٠١٥

الباب الأول

كزينوفان