بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 30 مارس 2017

في الفلسفة الدينية لكزينوفان

الطيب بوعزة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

في الفلسفة الدينية لكزينوفان[1]

[1] نشرت هذه المادة في العدد الخامس من مجلة ألباب الصادرة عن مؤمنون بلا حدود.

الملخص:

يسعى الباحث في هذه المقالة إلى تحليل مركزية الفلسفة الدينية في فلسفة كزينوفان، ونقد الأطروحات الفلسفية التي سعت إلى نفي فلسفية الموقف الكزينوفاني بدعوى أنه جد منشغل بمسألة الدين. وبديلا عن ذلك يرى د. الطيب بوعزة أن ما عده بعض الباحثين تعلة لإخراج كزينوفان من حقل التفلسف هو معبر يمكن إدخاله إليه.

كما يقارن د. بوعزة في بحثه بين أطاريح شراح شذرات كزينوفان، مثل إدوارد زيلر، واينهاردت، وغوتري، وكيرك، ورفن، وميرسيا إلياد، باحثا عن زاوية مغايرة للنظر الى أبعاد المشروع الذي بلوره كزينوفان، كأول نقد للنزعة الأنثروبومورفية.

******

يمكن أن نستدل على محورية المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان بأولئك الذين نفوا عنه سمة التفلسف! إذ ما كان لهم من مرتكز لذلك النفي سوى الاشارة الى أنه رجل منشغل بالدين أكثر منه رجل فلسفة[1]. وهذا ما يؤكد أن حضور الهاجس الديني في فكر كزينوفان كان حضورا لافتا الى الدرجة التي غطى فيها على سمته الفلسفي.

غير أن تلك المحورية لا تنفي، في تقديرنا فلسفية الفكر الكزينوفاني، إنما هي توكيد لخصوصية ذلك الفكر وفرادته.

وترجع أهمية اسم كزينوفان في تاريخ فلسفة الدين إلى أنه يعبر عن بدء تبلور الوعي الفلسفي الناقد للسائد من أنماط الاعتقاد الديني. حيث تكشف النصوص الشذرية[2] التي تبقت من متنه عن أول نقد للنزوع الأنثربومورفي[3] البادي في الديانة الإغريقية. وهذه الملحوظة عبر عنها عديد من الشراح والفلاسفة منذ القديم، إذ يمكن أن نعود بها إلى أواخر القرن الرابع وبداية الثالث قبل الميلاد، حيث أدرك الشكاك الأثينيتيمونالفليوسي Timon of Phlius - تلميذ الفيلسوف بيرون Pyrrhon - خصوصية التصور اللاهوتي الكزينوفاني، كتصور مغاير للنزعة الأنثربومورفية فقال معبرا عن دلالة هذه المغايرة، بأن كزينوفان انتقد التصور الهوميري وقدم «مفهوما عن الاله بعيدا عن المواصفات الإنسانية.»[4]. هذا إضافة الى حضور هذا الموقف قبل تيمون في ثنايا النصوص الفلسفية؛ حيث يمكن أن نعد النقد الأفلاطوني لهوميروس بعضا من تأثير كزينوفان.

1- مقصودنا من هذه الاشارة نفي هارولد شيرنس لفلسفية كزينوفان بدعوى أنه مجرد شاعر جوال انحصر إسهامه في إنشاد وقرض الشعر الديني:

Harold Cherniss described Xenophanes as ‘a poet andrhapsode who [became] a figure in the history of philosophy by mistake’. citéin: J. H. Lesher, ‘A Systematic Xenophanes?’ in *Studies in Philosophy and the History ofPhiloso-phy* (CUA Press, 2009).

2- اعتمدنا في إيراد الشذرات الكزينوفانية على ترجمتها الإنجليزية نقلا عن جوناثان برنيس:

Richard D. Mckirahan and Patricia Curd, APresocratics Reader, Selected Fragments and Testimonia, SecondEdi-tion, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2011.

وقد حرصنا على إيراد ترقيم ديلز/كرانز.

3- الأنثربومورفية نزعة تقوم على خلع مواصفات الكائن الإنساني على ما ليس إنسانا.

4- SextusEmpiricus, Outlines of Tyrrhonism, 224-A 35 in Diels-Kranz.

بيد أن تقييم دلالة وأبعاد النقد الكزينوفاني للديانة الإغريقية، وإدراك محدداته ومراميه، محل اختلاف بين الشراح والمتأولين؛ إذ بينما يذهب غالبيتهم مثل إدوارد زيلر Eduard Zeller[5]، وراينهاردت K. Reinhardt[6] وفرانكل FRANKEL[7]، وغوتري Guthrie[8] وكيرك G. S. Kirk ورفن J. E. Raven[9]... إلى تقييمه بوصفه نقدا جذريا للاعتقاد الإغريقي؛ وبينما يذهب عالم الأديان ميرسيا إلياد[10] إلى القول بأن كزينوفان قدم موقفا نقديا يروم استبدال التصور الثيولوجي التوحيدي بالتصور الاعتقادي الإغريقي المثقل بالتعدد، فإن ثمة من[11] يرى أن قصدية كزينوفان لم تكن سوى تقديم نقد أخلاقي للمواصفات التي خلعتها الميثولوجيا الهيزيودية والهوميرية على صورة الألوهية، أي أن المشروع الفلسفي/الديني لكزينوفان كان نقدا لبعض ملامح المنحى الأنثربومورفي البادي في المعتقد اليوناني، ولم يكن دعوة الى استبدال ذاك المعتقد استبدالا جذريا.

صحيح أن هذا الرأي الأخير ليس له حضور قوي في الأبحاث المتناولة للفلسفة الكيزنوفانية، إذا ما قيس بدرجة شمول وحضور الرأي الأول، لكن، حتى إذا لم نأخذ به، فإننا نراه حقيقا بالاستحضار والدرس؛ لأنه يمنحنا زاوية مغايرة للنظر الى أبعاد المشروع النقدي الذي بلوره فيلسوف كولوفون[12].

بيد أن إشكالية مبحث المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان لا تقف عند مستوى تحديد قصديته هل كانت نقدا جذريا إبداليا، أم مجرد مراجعة نقدية لبعض المواصفات الأخلاقية التي وسمت بها الآلهة في النصوص الميثولوجية الإغريقية؛ بل إن النزوع التوحيدي الذي تبدت به فلسفته الدينية، أثار استفهامات كثيرة، سواء من حيثية مصدره، أو من حيثية ماهيته:

5- Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd. F. Alleyne, v1, Longmans Green and Co, London 1881, pp 558-559

6- K. REINHARDT, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt am Main 1959, 82.. cité in Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion, Hermes, 102. Bd., H. 2 (1974), p142.

7- H. FRANKEL, Dichtung und Philosophie des friihen Griechentums, 2nd ed., Munich I962, 376. cité in Michael Eisenstadt, ibidem.

8- Guthrie, A History of Greek Philosophy, Vol. i, Cambridge 1962, p370

9- G. S. Kirk, J. E. Raven, The PresocraticPhiloso-phers (Cambridge 1957).

10- MirceaEliade, Geschichte der ReligioesenIdeen, Vol. 11, Freiburg, Herder 1979, p 407.. cité in Michael Eise - stadt, p142.

11- أعني هنا بالتحديد ميكاييل إزينشتادتMichael Eisenstadt في دراسته:

Michael Eisenstadt, Xenophanes> Proposed, Reform of Greek Religion, Hermes, 102. Bd., H. 2 (1974), pp. 142-150

12- نسبة إلى مدينة كولوفون مسقط رأس كزينوفان.

- أما استشكال تعيين المصدر؛ فراجع إلى أننا لا نجد في السياق الثقافي الإغريقي أي ملمح توحيدي ديني يمكن التّأسيس عليه لبلورة فكرة واحدية الاله؛ إذ هو سياق تعددي وثني، بل لا يساويه أي إرث من المواريث الثقافية البشرية في عدد الآلهة وكثرتها.

صحيح أن الفلسفة الملطية تمظهرت بنزوع توحيدي فلسفي[13]، بيد أن هذا لا نراه كافيا لتفسير فكرة التوحيد في صيغتها الدينية، وإن كنا نرى أنه عامل مهم بلا شك. وصحيح أيضا أن الفلسفة الفيثاغورية قالت بالواحد كمبدأ، لكن حضور مفهوم الواحد (المونـاد) في الفكر الفيثاغوري يختلف اختلافا بينا عن حضوره في فلسفة كزينوفان؛ إذ بينما حضر عند الفيثاغوريين بمدلول رياضي - وإن أرفق بمدلول ديني في سياق تلك الخصوصية المعطاة لمفهوم المونـاد المتمايز عن الواحد بمدلوله العددي[14] -، فإن مفهوم الواحد عند كزينوفان كان أكثر اصطباغا بالدلالة الدينية.

فمن أين استمد الكولوفوني هذا النزوع التوحيدي الديني، البادي في فلسفته ورؤيته إلى العالم؟

هل ينبغي أن نفترض تأثير الثقافة الشرقية في صياغة تصوره الديني، وأعني هنا بشكل خاص عقيدة أخناتون (أمنحوتب الرابع)؛ فيكون تعليل التوحيد الكزينوفاني باستحضار فرضية التأثير الشرقي المصري؟ أم أن في الداخل الثقافي الإغريقي ما يمكن أن يفسر هذا النزوع الاعتقادي؟

هذا على مستوى مصدر فكرة التوحيد البادية في الرؤية الكزينوفانية. أما عن ماهية تلك الرؤية ذاتها فالإشكال يكمن في تعيين دلالة مكوناتها التي هي أيضا محل اختلاف بين البحاثة والمتأولين؛ إذ ليس ثمة اتفاق حول ماهية مفهوم التوحيد الألوهي الذي يبدو في فلسفة الكولوفوني، هل يعني تصورا وحدانيا يقول بإله متمايز عن الوجود الطبيعي، أم أنه تصور يقول، بنحو مقارب شيئا ما لما سيقوله اسبينوزا[15] في الفلسفة الحديثة، أي أن الطبيعة والله كينونة واحدة؟

13- نقصد بهذا النزوع التوحيدي الفلسفي، قيام الفلسفة الملطية على فكرة البحث عن أصل "واحد" مفسر لـ "كل" الأشياء.

14- تضع الفلسفة الفيثاغورية مفهوم الواحد أو المونـاد في مبتدأ رؤيتها الى تكوين العالم. غير أنه من الخطأ أن نقرأ "الواحد" الفيثاغوري قراءة حسابية؛ بل لابد لفهم دلالة الكوسمولوجياالفيثاغورية من إدراك الدلالة اللاهوتية للواحد. وأكبر ما يؤكد في نظرنا قصور القراءة الحسابية للواحد الفيثاغوري، هو أن الفيثاغورية كانت تقدمه على نحو خاص، بوصفه "مونادا"، لا تستقصي الصفة الحسابية كل "ما صدقه". وبالإضافة إلى أنه مستثنى عند الفيثاغورية من الدلالة الامتدادية؛ فإنه أيضا ليس عددا فرديا، ولا هو عدد زوجي بطبيعة الحال، بل هو الواحد المتفرد بهويته الجامعة بين الفردية والزوجية. لكن مع ذلك فإننا إذا قسناه على الواحد الكزينوفاني فإن المونـاد يبقى قريبا من الدلالة الرياضية. وعليه جاز لنا توكيد تمايز فكرة الواحد بين كزينوفانو الفيثاغورية.

15- نقول ما سبق بوجازة واختزال دون إيغال في بيان إشكالية مفهوم الإله في فلسفة اسبينوزا؛ لأن المقام لا يسمح بذلك. ولذا نكتفي في هذا الهامش إلى الاشارة الى الاختلاف الظاهري الموجود بين التصور السبينوزي الذي نقرأه في متن «الأخلاق» عن التصور الذي بسطه في متن «الرسالة اللاهوتية - السياسية»؛ حيث نلحظ اختلافا في صورة الإله بين هذين الكتابين؛ وهو ما أوجد في الدراسات السبينوزية إشكالا تأويليا توزعت عليه فهوم الشراح والباحثين.

بل يمكن أن ندفع بالاختلاف إلى مستوى أعمق، وهو التشكيك في توحيدية كزينوفان بناء على بعض القراءات التي تأولت الشذرتين (ب1) و(ب23)، بوصفهما اعترافا بتعددية الآلهة[16]، بدعوى ورود لفظ الآلهة فيهما بالجمع لا بالإفراد!

فكيف نحل هذا الاختلاف الظاهر في المتن الكزينوفاني بين شذرات قائلة بالوحدانية، وأخرى ناطقة بالتعددية؟

بناء على الاستفهامات السابقة، يتضح أن تحديد دلالة الفكرة الدينية في فلسفة كزينوفان محل اختلاف في التأويل إلى درجة التضاد. هذا مع إمكان الزعم بحضور الاستدلال والسند الدوكسوغرافي لدعم كل أطروحة من تفاريق تلك الأطاريح المتباينة والمتعارضة!

بل أكثر من هذا وذاك - إذا أردنا تعميق المستوى الإشكالي لهذا البحث - لنا أن نقول إن ثمة في المتن الشذريالكزينوفاني ما يلغي مشروعية التفكير في المسألة الدينية من أساسه! ونعني بذلك منطوق الشذرة (ب 34) - المروية عند سكستوسأمبريقوس - حيث ينفي فيلسوف كولوفون إمكان القدرة المعرفية البشرية على تحصيل حقيقة الألوهية ! وهو نفي لا يتعارض مع الشذرات الناقدة للنزوع الأنثربومورفي فقط، بل يتعارض أيضا مع شذارته الأخرى التي تجاوزت النقد الى تقديم بديل تصوري[17]؛ لأن نقد الإمكان المعرفي - إذا أخذناه بحرفية منطوقه - هو نفي لمشروعية القول الفلسفي اللاهوتي من أساسه الإبستيمولوجي.

إذاً، بهذا المهاد تستوي أمامنا أربعة استفهامات إشكالية:

أولها: إذا كان كزينوفان أول ناقد صريح للمعتقد الديني الإغريقي، فما ماهية ذلك النقد وما التصور البديل الذي قدمه؟ وبأي منظور منهجي اشتغل في تأسيس مشروعه بمستوييه النقدي والإبدالي؟

ثم ما هو مرمى مشروعه: هل كان مجرد نقد لبعض المنسوب القيمي الذي ألصق بصورة الألوهية، أم أنه نقد جاوز المستوى القيمي الأخلاقي إلى نفي التعددية وإحلال بديل توحيدي محلها؟

ثانيا: ما دلالة التوحيد الكزينوفاني؟ هل كان حقا توكيدا لواحدية الإله ونفيا للتعدد؟

ثالثا: إذا تحقق وجود فكرة التوحيد في الفلسفة الدينية الكزينوفانية، فما مصدر تلك الفكرة؟ هل يمكن أن نجد بينها وبين الميراث الديني الشرقي ملامح تقارب تؤكد فرضية الوصل؟

16- لا نرى الشذرة (ب23) اعترافا من كزينوفان بتعددية الآلهة، بل ثمة في منطوقها ما يسمح لنا بأن نتأولها كنفي للتعدد، كما سنبين بعد حين.

17- أخص بالذكر الشذرات (ب 23 وب24 وب25 وب26) التي ركز فيها كزينوفان على تقديم بديله الثيولوجي.

رابعا: كيف يمكن الموافقة بين شذرات كزينوفان التي تخوض في مسألة الألوهية، وبين شذرته (ب34)، النافية لمشروعية القول اللاهوتي إبستيمولوجيا؟

هذا على مستوى توصيف الأبعاد الإشكالية للمسألة الدينية في فلسفة كزينوفان؛ التي ستكون استفهامات موجهة لبحثنا بعد التمهيد لها ببيان منطلقاتها المنهجية.

أما على مستوى مواد العمل، أي المعطى الشذري الذي نرى وجوب استحضاره لالتماس ملامح الرؤية الكزينوفانية إلى الدين، فيتكون من تسع شذرات:

- الشذرتان (ب11) (ب12) المرويتان عند سكستوسأمبريقوس، حيث ينتقد كزينوفانالتمثلاتالميثولوجية للألوهية عند هوميروس وهيزيود.

- والشذرة (ب14) - المروية عند كليمون الإسكندري - حيث يشير إلى العقلية الإسقاطية التي يفكر بها البشر في مفهوم الألوهية.

- والشذرتان (ب15) و(ب16) – المرويتان عند كليمون الإسكندري- اللتان يؤكد فيهما أن ترسيم صورة الألوهية نتاج فعل إسقاط لمواصفات الواصف لا استنطاق مواصفات الموصوف.

- والشذرة (ب23) - المروية عند كليمون الإسكندري - التي يقدم فيها تصوره للألوهية قائلا بوجود «إله واحد أعلى من كل الآلهة والبشر».

- والشذرة (ب24) - المروية عند سكستوسأمبريقوس - التي يتقدم فيها بتوصيف ذلك الإله بصفتي الفكر والسمع.

- والشذرة (ب 26) - المروية عند سمبليقيوس - التي يصف الإله فيها بالثبات وعدم الحركة.

- والشذرة (ب 25) - المروية عند سمبليقيوس -، التي يصف الإله فيها بالقدرة على تحريك كل شيء بفاعلية عقلية لا حسية.

تلك هي الشذرات التسع التي نراها مخصصة للمسألة الدينية في المتن الكزينوفاني، لكننا لا نرى وجوب حصر النظر فيها، بل لابد من الانفتاح على معطيات شذرية أخرى لها تعلق وصلة.

كما سننفتح أيضا على أقاويل الدوكسوغرافيين والفلاسفة الذين شرحوا أو تأولوا فلسفة الكولوفوني، ونعني بشكل خاص شرح سمبليقيوس لمفهوم الوحدانية ومستلزماته المنطقية، في تعليقه على كتاب «السماع الطبيعي».

فلنبدأ في بناء المبحث وفق المطالب السابق إيرادها، ولنمهد أولا ببحث المنظور الكزينوفاني من حيثيته المنهجية.

في بيان منهجية كزينوفان

ألمحنا سابقا إلى أن ثمة خصوصية امتاز بها كزينوفان عن غيره من الفلاسفة الذين سبقوه وزامنوه، حيث يمثل أول لحظة، في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، تمظهر فيها ذلك الفكر بحس نقدي صريح للدين السائد. وآية ذلك أنه إذا قارنا التصور الديني الذي قدمه فيلسوف كولوفون بالرؤى الدينية التي جاء بها الفلاسفة الذين سبقوه؛ فلا شك سنجده أول فيلسوف إغريقي خص المسألة الدينية ببحث نقدي/تأسيسي، إلى درجة يصح أن نرى فيه ليس فقط أول إرهاص بالنقود الفلسفية للدين، بل أيضا أول تأسيس فلسفي للرؤية الدينية.

فما هي الكيفية المنهجية التي اشتغل بها هذا اللحاظ النقدي التأسيسي على الدين الإغريقي عند كزينوفان؟

نقصد باستعمال لفظتي النقد والتأسيس في توصيف مشروع كزينوفان استحضاره في شموليته الجامعة بين بعدين هما:

- البعد الناقد للتمثلات الدينية السائدة؛

- والبعد المقدم لبديل تصوري، نزعم أن له جدة وفرادة، حيث لا نجد له مثيلا أو شبيها في السياق الثقافي اليوناني، سواء ذاك الذي سبقه أو ذلك الذي زامنه.

هذا على مستوى توصيف ملامح جدة المسألة الدينية في فلسفة كزينوفان، من حيثية قياسها على السائد المعرفي الذي زامنها.

أما على مستوى المحتوى المعرفي، فإنه قبل أن ندلف إلى منطوق الشذرات الكزينوفانية والأقاويل «الشارحة» التي قدمها لنا المتن الفلسفي والدوكسوغرافي، أريد في البداية أن أستبق البحث بوضع فرضية

في سبيل كشف البعد المنهجي الذي أزعم أنه يؤسس الرؤية الكزينوفانية ويفسرها. ومقصودنا بهذه الفرضية هو أننا عندما نتأمل الشذرات الكزينوفانية بلحاظ البحث عن ملمحها المنهجي، يتبين لنا أن الطريقة التي نظمت تفكير كزينوفان تقوم على قائمين هما المغايرة والإعلاء[18]. ولنا أن نقول أيضا، في سياق توصيف آلية اشتغال التفكير الديني الميثولوجي الإغريقي الذي عارضه فيلسوفنا، بأنها كانت آلية المماثلة والإسفاف.

فلنبين بإيجاز، ملامح هذا التعارض في آلية التفكير، قبل بحث الناتج عنها.

يقوم البعد النقدي في الفلسفة الدينية لكزينوفان على نقد فكرة المماثلة التي يرى فيلسوف كولوفون أنها انتُهجت في بناء المعتقدات الدينية السابقة عليه؛ بينما يقدم في البعد التأسيسي آلية المغايرة كبديل منهجي عن المماثلة. إلا أن المغايرة عنده مصحوبة باعتبار قيمي، يؤول في مختلف لحظات اشتغالها إلى الحرص على تحقيق الإعلاء.

هكذا نلخص منهجية التفكير الكزينوفاني في المسألة الدينية، فلننظر الآن إلى ناتج تلك الطريقة وهي قيد الاشتغال:

في بيان نتاج آلية المغايرة كنقد لآلية المماثلة المنتهجة في بناء التصور الديني الميثولوجي:

رفض كزينوفانالتمثلات الدينية المتداولة في المتن الميثولوجي الإغريقي، وقال بأنها نتاج تفكير بشري في الاله بطريقة إسقاطية، خلع عليه من مواصفاته البشرية، فآل به الى كائن هابط حتى في قيمه الأخلاقية. هكذا يمكن أن نوجز الشذرات الخمس (ب11، وب12، وب 14، وب15، وب 16)، فلننظر الآن إلى تفاصيلها:

يقول كزينوفان في الشذرة (ب14) - التي حفظها لنا كليمون الإسكندري - بأن الفانين يعتقدون أن الآلهة تولد كما يولدون، ولها حواس كما لهم، وأن لها صوتا وجسدا مثلما لهم[19].

18- الاعلاء هنا نستعمله بمدلول التنزيه. غير أننا لم نستعمل لفظ التنزيه لأنه صار من كثرة استعماله في اللغة العربية دالا على محددات عقدية مرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام الاسلاميين.

19- B14: "But mortals suppose that the gods are born, have human clothing, and voice, and bodily form". Clement, *Miscellanies* 5. 109

ويقول في الشذرة الخامسة عشر (ب15) أنه لو كانت للثيران والأسود والخيول أيد تستطيع الرسم كما البشر، لرسمت الآلهة على شاكلة جسومها، أي أن الخيول سترسم الآلهة خيولا، والثيران سترسمها ثيرانا[20]. ودليله على حتمية اشتغال آلية المماثلة هو ما بينه في الشذرة (ب16) حيث قال بأن الاثيوبيين يرسمون آلهتهم سودا فطس الأنوف، والتراقيين the Thracians يرسمونهم بعيون زرق وشعور حمر[21].

واشتغال آلية المماثلة التي تقوم بإسقاط الصفات الذاتية على الألوهية يراها كزينوفان قد آلت بفاعل المماثلة إلى وسم الألوهية بمواصفات قبيحة، وهو ما يشير إليه في الشذرتين (ب11) و(ب12)، اللتين رواهما سكستوسأمبريقوس، حيث انتقد - أي كزينوفان - هوميروس وهيزيود، بسبب كونهما «نسبا إلى الآلهة كل ما هو مخجل»؛ أي لم يقتصر التفكير الميثولوجي على إجراء المماثلة بل تجاوزها الى الإسفاف أيضا بما نسبه للألوهية من قيم. مؤكدا في الشذرة (ب11)[22] أنهما «في الأغلب» ينسبان للآلهة أفعالا إجرامية مثل «السرقة والزنا والكذب». وهي ذات الإشارة[23] التي تتكرر في الشذرة (ب12)[24].

وهكذا يتضح أن تفكير كزينوفان لم يقتصر على نقد صورة الألوهية، بل فكر في الآلية النفسية والعقلية التي رسمت تلك الصورة؛ فبين أنها مجرد آلية إسقاط قامت بخلع الصورة البشرية على الألوهية. وإيغالا في

20- B15: "If horses had hands, or oxen or lions, or if they could draw with their hands and produce works as men do, then horses would draw figures of gods like horses, and oxen

like oxen, and each would render the bodies to be of the same frame that each of them have." Clement, *Miscellanies* 5. 110

21- B16: "Ethiopians say that their gods are snub-nosed and dark, Thracians, that theirs are grey-eyed and red-haired."

Clement, *Miscellanies* 7. 22

ولعل اختياره لإثيوبيا وتراقيا، كان مقصودا لتحقيق التعميم، حيث أن المرأى الجغرافي لليونان كانت فيه إثيوبيا أبعد أرض نحو الجنوب، وتراقيا أبعدها في اتجاه الشمال. فيكون انتقاؤه للإثيوبيين والتراقيين مقصودا لتوكيد شمول قانون التفكير في مسألة الألوهية أي قانون المماثلة على كل شعوب الأرض.

22- Xénophane, B 11 D. -K.: "Both Homer and Hesiod have ascribed to the gods all deeds which among men are matters of reproach and blame: thieving, adultery, and deceiving one another." SextusEmpiricus, *Against the Mathematicians* 9. 193

23- تتشابه الشذرتان ب11 وب 12 في الدلالة، وكذا في بعض الالفاظ الى درجة أن ويشموث C. Wachsmuth اقترح أن تدمج الشذرتان في شذرة واحدة. أنظر:

Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, In: Parerga. Choixd'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon: Maison de l>Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. p85.

غير أنني لا أعتقد بأن الأمر يتعلق بشذرة واحدة أخطأ القدماء في تجزيئها، على نحو ما زعم ويشموث؛ أجل إن المعنى واحد وهو نقد هوميروس وهيزيود لنسبهما الصفات اللاأخلاقية الى الآلهة، لكن عملية دمج الشذرتين لا تتحقق إلا بحذف بعض الألفاظ حتى لا يحدث التكرار. ووجود تلك الألفاظ المكررة هو في تقديرنا دليل على أن المعطى شذرتان اثنتان لا واحدة. وتكرارهما مستساغ، إذا وضعنا في الاعتبار أن الأمر يتعلق بمتن ضاعت نصوصه ولم يتبق منه الا شذرات. ومن ثم فالفرض الأقوم هو أن تينك الشذرتين كانتا في موضعين متباعدين قليلا، مما يبرر حدوث ذلك التكرار في المعنى وفي بعض الدوال. وليس هذا هو التكرار الوحيد بل إن الشذرتين (ب29) و(ب 33) متشابهتان أيضا في الموضوع وبعض الألفاظ.

24- Xénophane, B12 D. -K. "... as they sang of many illicit acts of the gods thieving, adultery, and deceiving one another."

SextusEmpiricus, *Against the Mathematicians* 1. 289

توكيد آلية الإسقاط يشير في الشذرة (ب15) إلى أنه إذا كان ذاك الذي يقوم بالإسقاط غير الأنا الإنساني، أي كائنا حيوانيا، فإن حصيلة صورة الألوهية ستكون مماثلة لصور الكينونة الحيوانية!

ومن ثم فإن التصورات التي ألصقت بالألوهية، عند هيزيود وهوميروس، ليست حقيقية إنما هي مجرد حاصل منهج المماثلة الذي قام بإسقاط الصفات البشرية على الإله. وعليه يصح القول بأن كزينوفان لم يقتصر على نقد المواصفات الأنثربومورفية التي لاحظها في المتن الميثولوجي، بل تجاوز ذلك إلى بلورة تفكير فلسفي نقدي يروم البحث عن الجذر السيكولوجي المؤسس لتلك المواصفات والمفسر لملمحها. حيث بحث عن أصل هذا النزوع الأنثربومورفي، فاختصره في آلية الإسقاط، أو التفكير بالمماثلة[25].

وتركيزه على نقد آلية الإسقاط يبرر مشروعية السؤال:

هل يؤسس كزينوفان لمعرفة سلبية بالألوهية؟ أي هل اكتفى بسلب الصفات التي ينسبها البشر إلى الألوهية؟ أم له توصيف إيجابي بديل؟

ثم ما مدى ذلك التوصيف الإيجابي؟

وهل له سند من فلسفته المعرفية؟

إذا كانت آلية التفكير في صورة الألوهية اشتغلت بمنهج المماثلة، فكان ذاك هو سبب قصور مدى النظر اللاهوتي عند هوميروس وهيزيود... فإن البديل هو مجاوزة هذا القصور المنهجي بتغيير نهج التفكير، أي بدل منهج المماثلة، يدعو كزينوفان إلى اعتماد منهج المغايرة.

فما محصول اشتغال آلية المغايرة هذه؟

ثم إذا كان كزينوفان في نصوصه الشذرية قد أشار الى أن آلية التفكير البشري في الألوهية محكومة بمنهج الإسقاط، ألا يمكننا أن نقول أيضا إن التصور البديل الذي قدمه محكوم بذات المنهج؟

25- ثمة من يذهب بعيدا بالشذرتين (ب15) و(ب16) الناقدتين لآلية الإسقاط والتفكير في الألوهية بمنهج المماثلة، الى القول بأن كزينوفان يعلن في تينك الشذرتين بأن الآلهة خلق بشري!

وهذه القراءة التي تتأول نقد كزينوفان لآلية الإسقاط بوصفها تفسيرا لأصل الظاهرة الدينية، ومنبع تشكل مفهوم الألوهية، نجدها حاضرة في الفلسفة المعاصرة، إلى درجة جعلت البعض يرى في كزينوفان إرهاصا بفيورباخ.

ولا نأخذ بهذه القراءة؛ لأننا نلحظ اختلافا عميقا بين نظرية فيورباخ التي تذهب إلى نفي الألوهية، بالقول بأنها خلق بشري؛ ونظرية كزينوفان التي تقتصر على نفي التمثلات البشرية التي نسبت للألوهية ملامح وصفات ليست لها ولا تليق بها. أي أننا لا نجد عند كزينوفان نفيا للألوهية بل نفيا للتمثل البشري القائم على منهج الاسقاط تحديدا.

في بيان اشتغال آلية الإعلاء في بناء مفهوم الألوهية عند كزينوفان:

في شرح سمبليقيوس إيضاح لدلالة مفهوم الإله في فلسفة كزينوفان، على نحو يكشف عن طريقة إعلائه لصورة الألوهية. ونعني بذلك الشرح تعليق سمبليقيوس على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو، حيث ورد فيه بأن كزينوفانالكولوفوني اعتقد «بأن الوجود في كليته واحد، لا هو بمحدود، ولا هو لانهائي، لا هو متحرك ولا هو ثابت»[26].

وإمعانا في توصيف الألوهية بمنهج المغايرة ينفي كزينوفان - حسب شرح سمبليقيوس - الحركة والسكون عن الإله؛ لأن السكون هو اللاوجود الذي لا يتحول إلى شيء آخر، بينما الحركة، على العكس من ذلك، تنتمي الى الكثرة، لأن التغير حركة من شيء إلى آخر[27].

لكن كيف يوفق سمبليقيوس بين قوله السابق الذي ينسب إلى كزينوفان الاعتقاد بوجود الحركة، وبين قوله في الشذرة السادسة والعشرين بأن «الواحد يظل ساكنا»[28]؟

يجيب سمبليقيوس بأنه «لا ينبغي أخذ السكون هنا بمعنى مضاد للحركة، ولكن بمعنى الحالة التي ليس فيها لا حركة ولا سكون.»[29]

وقد توسع سمبليقيوس في بيان دلالة الإله في فلسفة كزينوفان، فقال بأن هذا الأخير كان يرى هذا الواحد هو الله، وأنه واحد؛ لأنه الأعظم والأكبر. واستدلالا على وحدانيته يقول بأن وجود غيره، معناه أن العظمة «ينبغي أن تكونا مقسمة بينه وبين غيره بالتساوي». والحال أن الله هو الأعظم «والأكبر من كل قوة». ومن ثم فهو واحد. بل أكثر من ذلك إن شرح سمبليقيوس للشذرة المستمدة من ثيوفراسطوس يفيد أن التصور الكزينوفاني ينتهي إلى استحالة وجود آلهة أخرى إلى جانب الواحد.

إن نفي تعددية الآلهة مؤسس على ماهية الألوهية بوصفها كمالا وقداسة؛ وأن القول بوجود تعدد في الآلهة هو خدش لتلك الصفة ومناقض لها.

كما أنالاله لا يمكن أن يكون محدَثًا ولا يمكن تصور فنائه أيضا. بل إن مفهوم التولد (الحدوث) ذاته – وفق شرح سمبليقيوس - لا ينطبق على الله. ولبيان ذلك يتوسع سمبليقيوس في الاستدلال؛ فيقول بأن من يولد لابد أن يولد إما من مثيل له، أو من مختلف عنه. والحال أن المثيل لا يمكن أن يؤدي هذا الدور لمن يماثله؛

26- Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics, pp. 22. 22-23. 30

27- ينبغي الاحتراس من هذا الشرح السمبليقيوسي؛ لأننا نراه مثقلا بدلالات برمنيدية ليس لا منطوق يسندها من الشذرة الكزينوفانية.

28- B26: Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 23. 10

29- Simplicius, Commentary on the Physics 22. 26-23. 20

لأنه ليس ثمة سبب معقول لأن يكون أحدهما هو الوالد والثاني هو المولود. ومن ناحية أخرى فإن تولده من المختلف عنه محال، لأنه لن يتولد عما ليس هو.

وهكذا قدم كزينوفان - حسب شرح سمبليقيوس - بديلا تصوريا مغايرا، فاستبدل بآلهة الأولمب الكثيرة والمتعددة «إله واحدا» يصفه في الشذرة (ب 23)؛ التي يرويها كليمون الإسكندري بأنه «يعلو على كل الآلهة والبشر»، وأنه «لا يشبه الفانين في الشكل ولا في الفكر»[30]. وتضيف الشذرة (ب24) التي يرويها سكتوسأمبريقوس: «إنه يرى ككل، ويفكر ككل، ويسمع ككل.»[31]

أي أن كزينوفان واع بأهمية الحرص على استعمال آلية المغايرة في بيان صفات الإله. ودليل ذلك أن حتى صفة اللانهائي نجده يحترس من توصيفه بها، رغم أنها صفة مغايرة لطبيعة الوضع البشري، ولعل ذلك نتاج اطلاعه على الفلسفة الفيثاغورية[32]؛ إذا افترضنا أن أشكلة مفهوم اللانهاية حدث منذ فيثاغور، وليس من فيلولاوس أو غيره من تلامذته اللاحقين.

كما أن كزينوفان، مع نفيه صفة اللانهاية عن الإله، فإنه لا ينسب له صفة النهاية أو المحدودية. بل يقول - حسب الوارد عند سمبليقيوس - إن «الواحد لا هو محدود، ولا هو لانهائي».

30- (B23) "One god, greatest among gods and men, not at all like mortals in form or thought. "

Clement, *Miscellanies,* 5. 109.

Clément d'Alexandrie, Miscellanies V XIV 109. 1-3

31- (B24)... whole [he] sees, whole [he] thinks, and whole [he] hears.

SextusEmpiricus, *Against the Mathematicians* 9. 144.

32- من حيث الترتيب الزمني لتطور المفهوم، يصح القول إن الفكر الفيثاغوري أول من استنزل مفهوم اللانهائي من مستوى التقدير الذي رفعه إليه أنكسيمندر، فصار دالا على النقص لا على الكمال. ولعلنا نفسر سبب انقلاب تقييم دلالة اللانهائي في كون الفكر الفيثاغوري رأى أبيرونأنكسيمندر، بسبب لانهائياته، ملتبس الكينونة؛ ودليلنا على ذلك أن تميز الشيء حسب الفيثاغورية لا يتحقق إلا بالحدود الفاصلة لكينونته، أي أن يكون محدودا.

غير أن الأمر لا يمكن أن نستنفده بهذا القول حيث أن الفيثاغورية إذ تنفي قيمة اللانهائي باعتبار عدم محدوديته؛ فإنها تستعيده في نظريتها الكوسمولوجية؛ لأنها تعتقد بأنه - أعني اللانهائي - عدد مشارك في التكوين؛ لأن به يتحقق التميز أيضا !ومستندنا في ذلك الشذرة الثانية لفيلولاوس – المروية عند سطوبي - حيث يقول: "من الواضح أن الكائنات لا يمكن أن تكون مكونة بعناصر كلها محدودة، ولا بعناصر كلها لانهائية. من البدهي أن العالم في كليته، والكائنات التي توجد فيه، هي مركب منسجم من العناصر المحدودة واللانهائية." (Philolaüs, Fr. B2. Stobaeus, *Selections* 1. 21. 7a)

ومن ثم رغم أن اللانهائي يرد بمدلول قيمي استهجاني في الفلسفة الفيثاغورية، إذ يحيل في دلالته إلى الشر. ومستندنا في ذلك قول أرسطو في متن "الأخلاق إلى نيقوماخوس": "تخيل الفيثاغوريون أن الشر من اللانهائي" (Ethique à Nicomaque, II, v, 1106 b 29) - فإنه إذا دققنا النظر في صيرورة التكوين سنراه شرطا ضروريا لإمكان ذاك التكوين. حيث يقول فيلولاوس في متن «في الطبيعة» بأن الكوسموس تكون من مكونين متقابلين هما «اللانهائيات» infinis والنهائيات infinis (Philolaus, frag. 1, 2 DK). وفي شذرته الخامسة يقول بأنه تكون من «الزوجي والفردي» (Philolaus, frag. 5. DK). ومعلوم أن الزوجي في المنظور الفيثاغوري يشير إلى اللامحدود واللانهائي. ومن خلال ذلك يتبين أن اللانهائي له مشاركة في تكوين الكوسموس.

لكن ثمة في دوكسوغرافيا ما قبل سمبليقيوس تأويل مغاير، حيث يرى ألكسندر أن كزينوفان قال بمحدودية الإله، ومستند استدلاله هو أن فيلسوف كولوفون شبه شكل الإله بالدائرة. وهذا التوصيف منسوبإلى ألكسندر عن طريق نيقولا الدمشقي[33].

كما أن توصيف الإله بالدائرة عند كزينوفان له سند آخر، حيث ينسبه إليه المتن المنحول إلى أرسطو، أقصد «في ميليسوس، كزينوفان، جورجياس»؛ فهل يدل ذلك على أن فيلسوف كولوفون أراد بالدائرية[34] معنى المحدودية؟

لا ينفي سمبليقيوس هذا الوسم الدائري لشكل الإله، ولكنه لا يراه دليلا على التسييج والحد. وذلك خلافا لشرح ألكسندر الذي يرى أن كزينوفان يرى الإله محدودا في كيانه.

وقد وازنا بين الرأيين فانتهينا إلى رفضهما معا، لسببين اثنين، أولهما أننا نرجح أن توصيف الإله بالدائرية ليس موثوق النسبة الى كزينوفان.

وثانيهما أنه حتى إذا افترضنا موثوقيته، فإننا هنا نرجح مذهب سمبليقيوس ضدا على تأويل ألكسندر. أي أن التوصيف الدائري للإله حاصل ترجمة لفكرة التقديس الإغريقي للشكل الدائري. ومن ثم فإننا لا نختزل دلالة ذلك الشكل في ما اختزلته فيه قراءة ألكسندر، التي تأولت الدائرية بمعنى المحدودية، بل نتأول الشكل الدائري كدال على الكمال والقداسة.

ونجد في شرح سمبليقيوس توسعا في تبرير هذه المفارقة في التوصيف لرفع الإشكال؛ حيث يقول: بأن اللانهائي لا وجود له؛ لأنه «ليس له بداية ولا وسط ولا نهاية». كما أن الاله ليس بمحدود؛ لأن الحد - حسب سمبليقيوس - لا يكون إلا بالغير، إذ أن: «الاشياء المتعددة هي المحدودة؛ بسبب أن بعضها يحد البعض الآخر.»[35]

و من خلال (الشذرة ب25)، يتبين لنا أن الاله في فلسفة كزينوفان علة محركة، بيد أنه لا يحرك الكون بفعل جسدي، بل بفعل عقلي[36]. وهنا يتضح أيضا اشتغال آلية المغايرة، حيث لم يقدم كزينوفان فعل التحريك

33- ليس في منطوق الشذرات الكزينوفانية توصيف صريح لشكل الإله بالدائرية، بل الأمر نراه مجرد تأويل راجع الى ألكسندر وفق الإحالة المرجعية التي سجلها نيقولا الدمشقي. حيث أن الشكل الدائري فُهم من قول كزينوفان بأن الاله ثابت غير متحرك، وهو المعنى الذي فهم منه أيضا أنه متماثل في كل جهاته الأمر الذي استلزم عند ألكسندر التوصيف بالدائرية.

34- نعتمد هذا التوصيف الذي قدمه ألكسندر على سبيل الفرض، وسنبين لاحقا أنه ليس له سند صريح في منطوق الشذرات.

35- نرى أن هذا التوسع ليس له سند صريح في الشذرات إنما هو مجرد إلزامات دلالية خلط فيها سمبليقيوس بين معطيات فلسفية لاحقة لكزينوفان. صحيح أن بعضها مستمد من البرمنيدية لكن ذلك لا يشفع القفز بها الى ما قبل برمنيد وإلصاقها بكزينوفان.

36- B25, Simplicius, Commentary on the Physics 22. 26-23. 20

الألوهي بذات ما يشاهد في فعل التحريك الحيواني أو البشري، أي التحريك بفعل احتكاك الأجسام وتدافعها، بل يحرص على القول بأن التحريك يتم بفعل عقلي.

هكذا يمكن قراءة الشذرة (ب25) ومنطوقها الواصف لمصدر فعل التحريك (nooupreni)، فتعبير «نو فريني» في أصله الإغريقي يعني حرفيا «بعقل عقله». ولذا نلحظ أن مترجمي العبارة عادة ما استعملوا كلمتين اثنتين هما الفكر والقوة، فصارت العبارة تورد مترجمة بـ «بواسطة فكر عقله»، أو مترجمة بـ «بقوة عقله»[37]. وكلتا الترجمتين تفيدان معنى مغايرة فعل التحريك الإلهي للتحريك المادي المشهود في الوجود الحسي. وهو ما يؤكد اشتغال آلية المغايرة في تحديد صفة الفعل الألوهي.

لكننا نرى أيضا أن كزينوفان يخلع على الألوهية صفات أخرى ليست غريبة كليا عن المواصفات البشرية. ومثال ذلك أنه يصف الإله في الشذرة (ب 24) بالرؤية والفكر والسماع[38].

فهل يصح أن نقول إن في ذلك التوصيف حضورا صريحا لآلية المماثلة وفعل الاسقاط؟!

لا يدعو كزينوفان إلى إجراء منهج المغايرة فقط، بل لابد من إسناد لحاظ المغايرة بلحاظ الإعلاء؛ حتى لا ينسب للإله من المواصفات ما يكون حطا من قيمته السامية. ولذا حتى في تلك المواصفات البديلة التي يخلعها على الإله، نلحظه حريصا على تمييز الصفة الإلهية عن الصفة البشرية. فعندما ينسب إلى الإله صفة الفكر يحرص على توكيد مغايرته للفكر البشري؛ وذاك واضح وصريح في منطوق الشذرة (ب23). وبذلك فالمغايرة - كما أسلفنا القول - مشروطة عند فيلسوف كولوفون بلحاظ يحايثها ويوجهها، هو لحاظ الإعلاء، الذي يبدو عنده مشدودا إلى فكرة الكمال التي يخلعها على الألوهية. وعليه يمكن تمديد هذا التمييز الى صفة السمع.

وبهذا يتبين أن بين تينك اللحظتين المنهجيتين تمايزا، ومن ثم فحتى لو وسمناه بالإسقاط فهو يختلف عن الإسقاط الذي انتهجه هوميروس وهيزيود. حيث ترتبط الصفة بميسم الاعلاء؛ وكأنه بذلك يبرر مشروعية إسقاطها على الألوهية.

نستخلص مما سبق أن كزينوفان اشتغل بمنهجية مزدوجة اللحاظ، حيث قدم لحاظا نقديا سفه به فعل إسقاط المواصفات البشرية على صورة الألوهية، فانتهى إلى بلورة أول نقد فلسفي صريح للنزعة الأنثربومورفية. ثم لم يكتف بالنقد، بل أضاف إلى ذلك لحاظا بنائيا قدم فيه مواصفات بديلة لصورة الألوهية.

37- أنظر:

Drozdek Adam, Greek Philosophers as Theologians, The Devine Arche, Ashgate, Hampshire, England 2007, p19

38- B 24, SextusEmpiricus, Against the Mathematicians IX 1 44.

حيث نفى الكثرة، وقال بوحدانية الإله. واحتراسا من الوقوع في النزوع الأنثربومورفيأكد في الشذرة (ب23) أن الإله لا يشبه الانسان في الجسد، كما لا يشبهه في الفكر.

وإمعانا في توكيد المغايرة نلاحظ كزينوفان عندما نسب للإله صفة الفاعلية المحركة، حرص على التوكيد على أن فعل التحريك يتم بالفكر[39].

وبهذا يتضح أن مبحث الألوهية في فلسفة الكولوفوني تم بناؤه بآليتين منهجيتين، هما نقد المماثلة، وإجراء المغايرة المحايثة بلحاظ الإعلاء.

هل قال كزينوفان بالوحدانية؟

في السطور السابقة التي حرصنا فيها على بيان اللحاظ المنهجي الذي اشتغل به كزينوفان في نقده للتمثل الديني الميثولوجي وتأسيسه للبديل، تجنبنا الإيغال في بحث طبيعة مفهوم الألوهية في فلسفته، حتى نتبين منهجيته في التفكير ونوضح آليتها التي قلنا إنها مزدوجة حيث تقارب الألوهية بلحاظَيْ المغايرة والإعلاء.

وقد حان الوقت الآن للتفكير في مدى تلك المغايرة من حيثية عدد الآلهة، أي: هل فارق كزينوفان فكرة التعددية وقال بواحدية الإله، أم أن موقفه مقارب للصورة التراتبية لآلهة الأولمب؛ بمعنى أنه كان يعتقد بوجود إله أعظم، بجوار آلهة أخرى أقل منه مكانة ونفوذا؟

مدعاة هذا الاستفهام آتية من حيثيتين اثنتين:

- أولاهما أن السياق الثقافي الإغريقي أكثر السياقات الثقافية احتفاء واعتقادا بتعدد الآلهة. ومن ثم فالخروج الجذري عن هذا السياق وخرق ذاك العرف الثقافي السائد، ومجاوزته مجاوزة جذرية؛ أمر يستوجب التأني في الحكم بوقوعه فعليا.

- والثانية أن المسألة ليست محل إجماع لدى الشراح، حيث نلحظ أن كثيرا من مؤرخي الفكر يذهبون الى القول بأن فيلسوف كولوفون لا يستبعد تعدد الآلهة.

فلنبحث المسألة بشيء من التوسع والتأني:

39- لا نستطيع أن نأخذ بالأطروحة القائلة بأن إله كزينوفان عقل خالص. حيث ليس بين يدينا في الشذرات ما يؤكد ذلك، ومن ثم فهو إسقاط تأويلي لا استنطاق شذري. ولعل مصدره هو تيمونالفليوسي. لكن فعل التحريك بالفكر نرى له سندا شذريا.

يذهب جومبرز إلى القول بأن كزينوفان يقول بتعددية الآلهة مع وجود إله أعظم فوقها جميعها؛ ومستنده في الاستدلال على ذلك «أقوال الفيلسوف نفسه»[40] حسب زعمه. أما عن ماهية تلك الأقوال، فإن جومبرز يحيلنا على حديث كزينوفان عن العلاقة التي توجد بين الإله الأعظم والآلهة الأخرى، وهو القول الذي يزعم جومبرز أنه مقارب لمنطوق شذرة لأوريبيد Euripide[41] مما يفيد أن فكرة وجود إله أعظم لا تعني نفي الآلهة الأخرى.

وليس جومبرز بدعا من هذا السياق، بل ثمة من يقول بأن كزينوفان يقول بتعددية الآلهة بالاستناد على الشذرة (ب23)، التي يمكن أن يستفاد من دوالها أن كزينوفان إذ يستعمل لفظ الآلهة بالجمع، فهو يعترف بوجودها. كما أن الشذرة (ب1) تطرح مشكلا حقيقيا أمام كل تأويل توحيدي، حيث أن منطوق آخر عبارة فيها يشير إلى وجوب «تعظيم الآلهة»[42]. ومن ثم من حق المعترض على نسب فكرة الوحدانية إلى كزينوفان، أن يقول بأن ورود لفظ الألوهية في تينك الشذرتين بصيغة الجمع لا بالإفراد، دليل على التعدد، وطعن صريح لكل تأويل توحيدي.

كما للمعترض أن يقول أيضا إن حتى كلام كزينوفان عن الإله بالمفرد يحتمل أنه لا يفيد القول بالتوحيد، إذ ليس ثمة مانع من أن يكون ذاك القول مندرجا ضمن تصور تعددي يصرح بوجود آلهة أخرى أقل مكانة من الإله الأعظم. والواقع أن هذا التمثل موجود أيضا في المعتقد الديني الإغريقي، حيث يحتل زوس مكانة أرفع من غيره من الآلهة، أي أن وجود الإله الأعظم لا ينفي وجودها، مثلما أن وجودها لا يلزم عنه خدش أو تناقض منطقي في صفة التعظيم المنسوبة إلى زوس.

وهذا التأويل هو ما نجد أحد كبار الباحثين في فلسفة الدين، أعني ييجر[43] يذهب نحوه، حيث يقول بأن كزينوفان يعتقد بوجود آلهة متعددة مع وجود إله واحد أعلى مرتبة منها. كما يذهب ليشير[44] في منحى مقارب، حيث يقول بأن كزينوفان لا ينفي تعددية الآلهة.

40- Gomperz, *Theodor*. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan, Lausanne. Payot, Paris. 1908, t1, p173

41- أنظر الهامش رقم 1، ص 173 عند:

Gomperz, *Theodor*. Les penseurs de la Grèce, ibidem.

42- B1: "… but it is good always to have high regard for the gods."

Athenaeus, *Scholars at Dinner* 11. 462c

43- Jaeger, Theology of earlygreekphilosophers, Oxford, TheClarendon press, 1960, p44.

44- J. H. LESHER: Xenophanes of Colophon. Fragments, a Text and Translation with a Commentary. (Phoenix Supplementary Vol. XXX, Presocratics Vol. IV.). University of Toronto Press, Toronto, 1992.

لكننا لا نأخذ بهذا التأويل رغم وساعة تداوله اليوم، كما أن تلك الشذرات التي اعتمدت دليلا على التعدد، نرى إمكان تأويلها على خلاف ذلك:

فالشذرة (ب 23) التي يرد فيها لفظ الآلهة بالجمع يمكن تأويلها كشذرة توحيدية؛ لأن مبتدأها صريح في التوكيد على وجود «إله واحد».

أما منتهى الشذرة (ب1) الذي يقول فيه كزينوفان بوجوب «تعظيم الآلهة»، فلا نراه عائقا دلاليا؛ لأن مدلول الشذرة في تقدرينا هو نقد طريقة التفكير الهوميري في الألوهية، أي نقد النزوع الأنثربومورفي الذي بلغ الى حد نسب «ما هو مخجل» إلى الآلهة، ومن ثم يكون معنى وجوب التعظيم هو مناداة بتغيير طريقة التفكير في الألوهية.

ثم إذا افترضنا أن كزينوفان قال بوجود إله إلى جانب آلهة أخرى، فإن السؤال الذي يطرح هو:

ما هي تلك الآلهة الأخرى التي قال بوجودها؟

ومبر هذا الاستفهام هو أننا لا نجد في المتن الكزينوفاني أي تسمية لتلك الآلهة المزعومة. فلا يتبقى إلا الافتراض بأنه قال بالآلهة الإغريقية ذاتها. ومعلوم أن الاعتقاد الديني الإغريقي يقوم على أساس تأليه كينونات طبيعية، كالبحر والسماء والنجوم... وغيرها من الموجودات التي تقدم في الميثولوجيا الإغريقية بوصفها آلهة. لكن في بحثنا عن تلك الآلهة ذات التجسيد في الكينونة الطبيعية، المفترض ان كزينوفان قال بوجودها إلى جانب الاله الأعظم، لم نجد ماصدقا مطابقا، إذ ليس لدى فيلسوف كولوفون أي تمثل لاهوتي للموجودات الطبيعية. بل بالعكس، لو رجعنا الى شذرتيه (ب 30)[45]، سنلاحظ أنه لا يقدم الظواهر الطبيعية كالمحيط والرياح، بالدلالات اللاهوتية التي كانت تكتسيها في الثقافة اليونانية وقتئذ، بل بالعكس يفسرها تفسيرا طبيعيا. الأمر الذي يفيد أنه يستبعد التصور اللاهوتي الإغريقي الذي يُؤَلِّهُ الكينونات الطبيعية. بل إنه رفض حتى تأويل الظواهر الفيزيائية بوصفها نذرا أو خطابا إلهيا للبشر، حيث فسرها بدل ذلك تفسيرا

45- B30: "Sea is the source of water and the source of wind. For not without the wide sea would there come to be in clouds the force of wind blowing out from within, nor streams of rivers nor rain water from the sky, but the great wide sea is the sire of clouds and winds and rivers.."

Geneva Scholium on *Iliad* 21. 196.

طبيعيا. وهذا ما يبدو في شذرتيه (ب 29)[46] و(ب 33)[47] المفسرة لظاهرة تكوين السحب والمطر، وفي شذرته (ب 32)[48] المفسرة لظاهرة قوس قزح تفسيرا طبيعيا، دونما استحضار للآلهة.

ومن ثم ليس لدينا في ما تبقى من متنه الشذري أي كينونة ألوهية مما هو متداول في الاعتقاد اليوناني.

وإذا أضفنا هذا الى الشذرة (ب 26) المروية عند سمبليقيوس يتبدى لنا كزينوفان فيلسوفا موحدا يقول بوجود إله واحد متفرد في خصائصه[49].

كما نجد في الدوكسوغرافيا والشروح الفلسفية القديمة سندا داعما يؤكد تأويل الفلسفة الكزينوفانية بوصفها فلسفة دينية توحيدية. ففي متن الميتافيزيقا[50]، يدرج أرسطو كزينوفان مع برمنيدوميليسوس بوصفهم جميعا من الفلاسفة القائلين بوجود الواحد ونفي التعدد والكثرة.

وفي متن الميتافيزيقا أيضا[51] قدم أرسطو كزينوفان بوصفه أول الفلاسفة الإيليين القائلين بالوحدة.

46- B29: "All things that come into being and grow are earth and water."

John Philoponus, *Commentary on Aristotle's Physics* 1. 5. 125

47- B33: "We all come into being out of earth and water."

Sextus Empiricus, *Against the Mathematicians* 10. 314

48- B32: "She whom they call Iris, this too is by nature cloud:

purple, and red, and greeny-yellow to behold.."

Scholium BLT on *Iliad* 11. 27

49- المقصود بتفرده في الخصائص حاصل توصيف الشذرة (ب26) للإله بالثبات وعدم الحركة.

B26: "... always [he] remains in the same [state], changing not at all, nor is it fitting that [he] come and go to different places at different times."

Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 23. 10

صحيح إن ثمة اختلاف في مسألة ثبات الإله عند كزينوفان، حيث أن النصوص الدوكسوغرافية تقدم تصورين متباينين، أي القول بثباته، والقول بلا ثباته ولا حركته أيضا. كما تقدم تصورا آخر، ينسب للإله نوعا من الحركة، وهو ما يؤسس إشكالية دلالية، أنظر للتوسع:

RamnouxClémence. Sur unmonothéismegrec. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrièmesérie, Tome 82, N°54, 1984., p194.

لكن هذا لا يطعن في استدلالنا بالشذرة ب26 على تفرد الإله في الخصائص، إذ حتى ما يعارضها في الدوكسوغرافيا القديمة يفيد التفرد أيضا ولا ينفيه.

50- Metaph. 986b10-987a

51- يقول أرسطو في متن الميتافيزيقا: "إن كزينوفان هو أول من قال بالوحدة."

Aristotel: "Xenophanes, who was the first of these to preach monism" *Metaphysics* 1. 5 986b10–25

وفي المتن المنحول الى أرسطو المعنون بـ «فيميليسوس، كزينوفان، جورجياس»، نجد تصورا مبنيا على فكرة مفهوم الإله عند كزينوفان بوصفه الإله الأكبر والأعظم[52]، على نحو يؤول الى القول بالوحدانية.

ومما يمكن أن نسند به هذا الموقف أيضا، أن أفلاطون يقدم في محاورة «السوفسطائي»[53] ما يفيد القول بأن كزينوفان فيلسوف موحد.

ونجد عند المتأخرين من الدوكسوغرافيين حضورا كبيرا لفكرة وحدانية الموقف الألوهي عند كزينوفان. ويمكن أن نمثل على ذلك بهيبوليت[54] وشيشرون[55].

وإيجازا لما سبق، إننا نقرأ كزينوفان في سياق الفلسفة الإيلية. ومن ثم نقول بما قاله أرسطو، أي أنه كان يعتقد بوجود إله واحد. وهو ما ينطق به المتن الشذري نفسه. حيث بينا أن ورود لفظ الآلهة بالجمع في ذلك المتن ليس نفيا لفكرة الوحدانية. بل إن تأويل ذلك الورود ممكن دون وقوع في التعدد. وقد كان دليلنا على ذلك هو منطوق الشذرات ذاتها الذي يفيد وجود إله واحد أعلى وأكبر «من الآلهة والبشر». حيث شرحنا ورود لفظ الآلهة في الشذرة (ب23) بكونه إفادة ناقدة للآلهة الميثولوجية وليس توكيدا لها. أي أن كزينوفان ينطق بتصور بديل يقول بوجود إله واحد هو الإله الحقيقي؛ وبصفته تلك هو أعلى من آلهة هوميروس وهيزيود التي هي مجرد محصول إسقاط.

وبموضعة كزينوفان في السياق الفلسفي الإيلي، لابد أن نتمثل أن أهم فكرة يتمحور حولها الفعل الفلسفي الإيلي هي توكيد فكرة الوحدة المطلقة النافية لكل تعدد. وعليه نقول إن تلك الوحدة التي ستبدو بدءا من برمنيد بدلالة أنطولوجية، كان لكزينوفان فضل الريادة في التأسيس لها بتقديم تلك الوحدة بدلالة ثيولوجية. ومن ثم فهو واضع الأساس لنظرية الوحدة، التي قام برمنيد من بعده بتحويل دلالي نقلها من الثيولوجيا الى الأنطولوجيا.

52- The Pseudo-Aristotelian treatise, *On Melissus, Xenophanes, Gorgias*:

«And if god is the strongest of all things, he says that it is fitting for god to be one. For if there were two or more, he would no longer be the strongest and best of all things…for this is what god and god's nature is: to master and not to be mastered. (3. 6. 3)

53- Platon, Sophist, 242d

54- Hippolytus, A 33

55- Cicero, A34: "all things are one, and this is unchanging, and is god"

غير أنه بتوكيدنا على فكرة الوحدة عند كزينوفان، واستنادنا عليها لتوكيد تصوره التوحيدي على المستوى الديني؛ فإن سؤال المصدر، يصير إشكالا مستفزا للتفكير. إذ من أين استمد فيلسوف كولوفون نظرية الوحدة الثيولوجية؟

مصدر فكرة الوحدة الثيولوجية

في سياق البحث عن الأصل الداخلي للتصور الديني الكزينوفاني، يمكن القول بأن فكرة الإله الواحد من المحتمل أن تكون تطويرا لمفهوم زوس، الذي يقدم، في الميثولوجيا الإغريقية، بوصفه «أب الآلهة والبشر»[56] حسب منطوق إلياذة هوميروس.

لكننا مع ذلك نرى هذا التأصيل الداخلي لا يكفي لوصل مختلف محددات الإله الكزينوفاني. فالإله عند كزينوفان يبدو بخصائص جديدة مغايرة لمفهوم الألوهية الوارد في الميثولوجيا، فهو يرى كل شيء، ويسمع ويعقل، وقادر على تحريك كل شيء بفعل عقلي... وهذا التصور «ليس له شبيه»[57] في المتن الميثولوجي الإغريقي.

وإذا كان ثمة فارق نوعي بين التمثل الديني الإغريقي والتصور الديني التوحيدي الذي قدمه فيلسوف كولوفون؛ فإن ذلك يؤسس إشكالية إيجاد ممكنات ظهور مثل هذا التصور التوحيدي في سياق وثني تعددي كالسياق اليوناني. ومن يغدو البحث عن تأصيل خارجي ضرورة. وهنا نرى من بين الفرضيات التي يمكن توسلها لبلورة تعليل ظهور التوحيد الكزينوفاني، القول بالتأثير الشرقي.

غير أن ثمة رفضا من قبل عدد من كبار المؤرخين لهذا الوصل بين التوحيد الكزينوفاني والتأثير الديني الشرقي. يمكن أن نذكر على سبيل التمثيل المؤرخ ريتر الذي قال بأن النقد الذي قدمه كزينوفان ضد «التعددية الوثنية» لا تسلم منه «حتى الديانات الشرقية»[58].

بيد أننا لا نرى في هذا القيل أي ملمح استدلالي مكين، إذ أن القول بالصلة لا يلزم عنه أن كل الديانات الشرقية ليس فيها نماذج تصورية ينطبق عليها نقد كزينوفان، أو أن التدليل على وجود التأثير الشرقي يعني ولابد أن كزينوفان يقبل بكل حيثيات المعتقدات الشرقية، بل إن مناط البحث هنا هو فكرة التوحيد التي لها

56- Homer, Iliada, done into English, by Andrew Lange Walter Leaf, Macmillan & coltd, New York, 1965, vol 2, pp80-82

57- J. H. Lesher, 'A Systematic Xenophanes?' in Studies in Philosophy and the History of Philosophy (CUA Press, 2009).

58- Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G. J. Tissot, Paris 1835. p378

سبق وجود في الميراث الثقافي الشرقي. ومن ثم فإن نفي ريتر لوجود التأثير بدعوى أن في الديانات الشرقية معطيات تصورية مخالفة لرؤية كزينوفان ليس دليلا على نفي الوصل.

لكن ثمة دليل آخر يقدمه ريتر ضدا على أطروحة الوصل وهي أن فكرة التوحيد يمكن أن تكون حصيلة التفكير الذاتي والشخصي لكزينوفان. أما مستنده في الاستدلال فقول أفلاطون بأن فلسفة الإيليين كانت موجودة قبل كزينوفان، حيث فسر ريتر هذا القول الأفلاطوني بطريقة نافية للوصل بالتأثير الشرقي، قائلا «يبدو أن أفلاطون أراد أن يقول لنا بأن بذرة الفلسفة الإيلية توجد في داخل النفس الانسانية.»[59]. كما حاول دعم موقفه هذا بقول أرسطو في تعليله لنمط التفلسف الديني لكزينوفان بأنه يرجع «إلى نفسيته التقوية.»[60]

فما وجاهة هذا الاستدلال؟

لنا الحق في رفضه هو أيضا؛ لأنه بكل بساطة لا يفسر شيئا؛ حيث إذا جاز الأخذ به، فما أيسر تأصيل أي فكرة أو فلسفة بالقول بأنها موجودة داخل النفس البشرية، وبذلك يمكن تسفيه كل بحث عن المصادر المعرفية لأي فكرة فلسفية؛ لأنه ليس ثمة فكرة يصعب إيجاد تأصيل نفسي لها فيما يختلج داخل الشعور والوجدان.

كما ان القول بالنفسية التقوية النازعة نزوعا دينيا لا يفسر فكرة التوحيد الديني، لأن هذه النفسية يمكن أن تتمظهر في ألف شكل من شكول الاعتقاد، ومن ثم فالمهمة التفسيرية تتحدد في سبب اختيار هذا الشكل دون ذاك. إذ حتى الشكل الوثني نابع من النفسية الدينية التقوية أيضا، وليس فقط الشكل التوحيدي.

لذا نرى أن ريتر، وكذا غيره من المؤرخين الحريصين على نفي فكرة الوصل بدعاوى تفتقر إلى التماسك الاستدلالي، كان عليهم أن يَسْتَبْقُوهَا ولو كفرضية محتملة؛ لأن لها وجاهتها الراجعة إلى وجود تشابه بين التوحيد الشرقي، ونقصد هنا بشكل خاص تشابه عقيدة أخناتون (أمنحوتب الرابع) وفكرة الاله عند كزينوفان.

لكن رغم قولنا بأن الاطار الثقافي الاغريقي يخلو من أي مصدر ديني يمكن أن يفسر هذا النزوع التوحيدي الجذري الذي تمظهر في فلسفة كزينوفان؛ فإن فرضية الوصل تبقى محتملة، أي أننا لا نجزم بالجواب على نحو وثوقي، لأنه رغم هذا التشابه ليس لدينا في المتن الدوكسوغرافيوالسيري ما يمكن أن نحدد به التعالق بين الثقافة الشرقية المصرية والفلسفة الكزينوفانية على نحو دقيق في تعيين المصدر وطريقة انتقاله.

59- Henri Riter, ibidem.

60- Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p379.

كما نجد التأصيل الداخلي فرضية ممكنة. حيث أن نـزوع الفلسفة الملطية، مع طاليس وأنكسيمندروأنكسيمنس، نحو القراءة الكلية التوحيدية للوجود، وتبلور فكرة الأبيرون عند أنكسيمندر؛ والصياغة الفيثاغورية لمفهوم الموناد موادا أولية مهمة لانبثاق التوحيد الثيولوجي. غير أن هذا الفرض لا ينبغي أن يلغي فكرة الاتصال بالحضارة الشرقية وفرضية الاستفادة من معطياتها الثقافية؛ إذ رغم أن نظرية الكلي التي بلورتها الأبحاث الفلسفية السابقة على كزينوفان، أي تلك التي انشغلت بفكرة البحث عن الـ «أرخي» (المبدأ /الأصل)، توفر موادا أولية؛ فإن مواصفات الألوهية في الفكر الكزينوفاني تظهر تمايزا نظريا وقيميا عن كل السائد الإغريقي؛ مما يعطي لفرضية التأصيل الخارجي مقدارها من الاحتمال والإمكان.

الله والوجود الطبيعي

ثم إذا كنا قد نفينا أن يكون كزينوفان سلك مسلك الاعتقاد الديني اليوناني الذي ألّه بعض كينونات الطبيعية، وعبر عن واحدية الإله، فإن الاستفهام الذي يطرح هو:

ما ماهية هذا الاله الواحد؟هل هو إله مفارق أم أنه والوجود الطبيعي واحد؟

عندما قدم أرسطو في متن الميتافيزيقا الموقف الفلسفي الكزينوفاني بوصفه قولا بوجود الواحد والوحدة؛ أضاف بأن كزينوفان لم يوضح طبيعة هذا الواحد هل هو «مادي أم صوري»[61]؟

وهذه العبارة الأرسطية المفتوحة على هذين الاحتمالين، جعلت كثيرا من الباحثين يذهبون مذاهب مختلفة في تعيين مقصود أرسطو:

فبالنسبة لفينكيلبرغ[62] يصرح بأن العبارة لا ينبغي أن تفهم بأن أرسطو لا يعرف ما الذي يريده كزينوفان بالواحد، بل إن تعيين الواحد واضح، حيث يتماهى الإله مع الكون والطبيعة؛ أي أن إله كزينوفان هو الكون[63]. ولكن الإشكال بالنسبة لأرسطو هو أن ماهية ذلك الواحد لم يبين كزينوفان طبيعتها، هل هي صورية، كما هي وحدة برمنيد أم من طبيعة مادية كما هي وحدة ميليسوس؟

61- Aristotle, *Metaphysics* 1. 5 986b10 – 25.

62- أنظر:

AryehFinkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), p. 106

63- AryehFinkelberg, Studies in Xenophanes, ibid, p. 108

وهذا التصور المؤكد على أن كزينوفان قدم فكرة الوحدة بين الثيولوجيا والأنطولوجيا، نجدها أيضا عند جمع من القدماء:

فالشارح سمبليقيوس يشرح وحدانية الألوهية عند كزينوفان بوصفها متوافقة مع نظرية وحدة الوجود، حيث يقول سمبليقيوس مختزلا موقف كزينوفان في الاعتقاد بأن «الله واحد» وأنه هو العالم[64].

وعند شيشرون يُنسب إلى كزينوفان القول بأن «كل الأشياء واحدة، ثابتة، وأنها هي الله»[65]

وفي المنحول إلى جاليان يُقدم كزينوفان بوصفه القائل بوحدة الوجود، حيث نقرأ عنده بأن «كل الأشياء واحدة»، وأن تلك الكينونة الواحدة «هي الله.»[66].

وعليه يتبين أن النصوص والشروح السابقة تفيد بأن كزينوفان يقول بوجود إله واحد، وأن هذا الاله والوجود الطبيعي واحد.

غير أننا إذا توسعنا في بيان مواصفات الإله الكزينوفاني ثمة في النصوص الدوكسوغرافية القديمة صفة لم نتناولها بالبحث في السطور السابقة، وهي أن الإله له شكل دائري. وهي الصفة التي نراها ترد حتى عند القائلين بوحدة الإله بالوجود(الكون) عند كزينوفان. وهو الخلط الذي نراه مفتقرا إلى التأسيس، حيث يمكننا نفي التصور السابق بتأسيس إشكال من تلك الفكرة المنسوبة إلى الفلسفة الكزينوفانية، أعني أن الإله ذو شكل دائري. ووجه الإشكال هو أن الوحدة بين الألوهية والكون، تنقصها دعامة ضرورية، وهي أن يكون كزينوفان قد قدم أيضا، في تصوره الكوسمولوجي، الكون بوصفه دائرة، والحال أن هذا لا وجود له فيما تبقى لنا من شذراته. بل بالعكس يمكن أن نلحظ في صورة الكون التي قدمها - وخاصة في الشذرة (ب28) - ملامح لا تفيد وسمه بالدائرية.

64- Simplicius, A 31: god is "one and the whole universe"

يقدم لنا سمبليقيوس تصورا منسوبا الى ثيوفراسطوس يفيد بأن كزينوفان يقول بأن "المبدأ واحد" وأن "كل الوجود واحد"

Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 22. 26

لكن ثمة خلاف في شأن موثوقية الوصل بين سمبليقيوس وثيوفراسطوس، للتوسع راجع:

Jaap Mansfeld, Theophrastus and the Xenophanes Doxography, Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 40, Fasc. 3/4 (1987), pp305-306

65- Cicero, A34: "all things are one, and this is unchanging, and is god"

66- Pseudo-Galen, A 35: "Xenophanes [believed] only that all things were one and that this was god…"

كما أن ثمة إشكالا آخر ينضاف إلى عدم وجود توصيف للكون بالدائرية، وهو أن الشذرة (ب 25) يقول فيها الكولوفوني بأن الاله يحرك الكون بفكره. فكيف يكون الإله والكون واحد، مع تصريحه بتلك العلاقة، أي علاقة التحريك؟ ألا تستلزم تلك العلاقة أن لا يكون الاله والكون واحد؟

ثم كيف يكون الإله والوجود الكوني واحد مع اختلاف في وسم شكليهما، وتقديم أحدهما محركا والثاني متحركا؟

صحيح يمكن رفع اعتراض الوسم الشكلي بالقول إن الدائرية يمكن نفيها باعتبار أنها ليست موثوقة النسبة إلى كزينوفان. حيث لا نجد في منطوق شذراته أي توصيف صريح ينسب للإله الشكل الدائري، بل الأمر هو مجرد تأويل منسوب إلى ألكسندر، من قبل نيقولا الدمشقي. ويبدو أنه تأويل تأسس على قول كزينوفان بأن الاله ثابت غير متحرك، وهو القول الذي فهم منه أيضا أن الإله متماثل في كل جهاته؛ الأمر الذي استلزم عند ألكسندر أنه ذو شكل دائري.

هذا فضلا عن أن مفهوم الاله عند كزينوفان لا يفيد المحدودية التي يمكن أن تستفاد من الوسم بالدائرية.

لكن مسوغ اعتراضنا هو كما أسلفنا القول حضور هذا الوسم حتى عند أولئك القائلين بالوحدة بين الإله والكون في الفلسفة الكزينوفانية.

وقد فكرنا في مخرج ضدا على اعتراضنا فوجدنا إمكانية تأويلية ترفع الإشكال بالقول إنه إذا افترضنا أن الفلسفة الكزينوفانية تقدم الإله بتوصيفه كدائرة، فهذا لا يستلزم بالضرورة صورته الشكلية تلك. حيث يمكن فهم الدائرية هنا بمدلول رمزي، باعتبار أنها الشكل المقدس لا الشكل المتعين. ومن ثم فخلعها على الإله يفيد تقديسه لا تشكيله.

كما يمكن تأويل فعل التحريك بمدلول المحايثة، على نحو شبيه بمحايثة النفس للجسد. وهو التأويل الذي يعتمده جومبرز، حيث قال بأن إلهكزينوفان «طاقة رئيسة وواحدة داخل الكل، ومتحكمة فيه كالروح في الجسد.»[67]. كما نجده حاضرا بصيغة مشابهة عند فينكلبرغ[68]، عندما قرب علاقة الإله الكزينوفاني بالكون من علاقة الأبيرون بالكون في الفلسفة الأنكسيمندرية.

67- Gomperz, *Theodor*. Les penseurs de la Grèce, ibid, p176

68- أنظر تحليل فينكلبرغ لمقاربة اشكالية وحدة الإله والكون، وكيف أن الإله محركه:

AryehFinkelberg, Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990), pp. 112-113

لكننا مع ذلك لا نرى أن فكرة التحريك بالفكر تستلزم الوحدة أو الحلولية. كما لا نجد في الشذرات ما يسمح بتأسيس تلك الدلالة التي قال بها تيمونالفليوسي، أي أن إله كزينوفان عقل خالص. صحيح أن فعل التحريك بالفكر نرى له سنداشذريا؛ لكنه ليس مسوغا كافيا لتأسيس نظرية وحدة الوجود، أو فكرة الحلول.

صحيح إننا إذا وضعنا الفلسفة الكزينوفانية في سياق التأسيس للفلسفة الإيلية، فيمكن أن نقرأ فيها نظرية في الوحدة، وأنها بفعل كونها كذلك، مهدت للواحد البرمنيدي الذي بدا أنطولوجيا أكثر منه لاهوتيا. لكننا لا نرى الوحدة الكزينوفانية وحدة وجودية، ولا نظرية حلولية بل إن هذا الفهم نراه حصيلة إسقاط تأويلي لاحق. أما الوحدة التي نراها عند كزينوفان فهي وحدة ثيولوجية فقط.

هل كان مشروع كزينوفان نقدا إبداليا؟

بعد التحليل السابق، نستطيع الآن الانتقال الى تحديد مقصد المشروع النقدي لكزينوفان، إذ ثمة سؤالا حقيقا بالبحث يخص مدى ذاك النقد الذي وجهه للميثولوجيا الإغريقية: هل كان فيلسوف كولوفون يقصد به استبدال المعتقد الديني السائد، أم إصلاح بعض ملامحه فقط؟

تأول الشراح المعاصرون المشروع الفلسفي لكزينوفان بطريقة تؤول الى أنه كان يبتغي أن يستبدل بالآلهة الأولمبية الأنثربومورفيةلاهوته غير الأنثربومورفي. وقد أشرنا من قبل إلى أن هذا التصور المحدد لمشروع كزينوفان كاستبدال عقدي هو ما قال به إدوارد زيلر Eduard Zeller[69]، وراينهاردت K. Reinhardt[70] وفرانكل FRANKEL[71]، وغوتري Guthrie[72] وكيرك G. S. Kirk ورفن J. E. Raven[73] وميرسياإلياد Mircea Eliade[74]... لكن في المقابل هناك من يزعم عكس ذلك. بل ثمة من يذهب إلى حد القول بأن الملاحظات التي قدمها كزينوفان لم يكن القصد منها استبدال المعتقدات الدينية الاغريقية بل مجرد نقد لبعض الموصفات الاخلاقية التي خلعها الشعراء على الآلهة. وأعني بقائل هذا التأويل ميكائيل إزينشتاد، الذي يزعم أن في نصوص كزينوفان ما يفيد بأنه "كان يقبل بالاعتقاد في الآلهة

69- Eduard Zeller. AHistory of Greek Philosophy, ibid, pp 558-559

70- K. REINHARDT, Parmenides und die Geschichte der griechischenPhilosophie, Frankfurt am Main 1959, 82. cité in Michael Eisenstadt, Xenophanes'Proposed, ibid, p142.

71- H. FRANKEL, Dichtung und Philosophie des friihenGriechentums, 2nd ed., Munich I962, 376. cité in Michael Eisenstadt, ibidem.

72- Guthrie, A History of Greek Philosophy, ibid, p370

73- G. S. Kirk, J. E. Raven, The PresocraticPhiloso-phers (Cambridge 1957).

74- MirceaEliade, Geschichte der ReligioesenIdeen, Vol. II, Freiburg, Herder 1979, p 407. cité in Michael Eise - stadt, Xenophanes' Proposed Reform, ibid, p142.

الأولمبية"[75]. ونصوصه الشذرية التي انتقد فيها هوميروس وهيزيود ليست - حسبإزينشتاد - «نقدا للنزعة الدينية الأنثربومورفية»، بل مجرد «نقد أخلاقي». أي أن كزينوفان لم ينتقد الاعتقاد في آلهة الأولمب بل، انتقد ما نسبه ذينك الشاعرين لتلك الآلهة من أخلاق سافلة. ومستند إزينشتاد في الاستدلال، هو أن رؤية كزينوفان للدين تقوم على رؤية «إجرائية»[76]، تعاير المعتقد بمدى الفائدة التي يسديها للمجتمع، ومن ثم ما كان لكزينوفان أن يستبدل المعتقد الإغريقي بمعتقده؛ لأنه هو نفسه قال بأن الإله لا يمكن أن نعرفه. وما يؤكد ذلك حسب إزينشتاد هو أن صورة الإله التي قدمها كزينوفان في الشذرات الأربعة أي (ب23، ب24، ب25، وب26)، هي صورة إله غير معروف الملامح، على عكس آلهة المعتقدات الشعبية التي يُصَلَّى باسمها، ومن ثم لا يصلح إله كزينوفان لأن يكون بديلا، أو يحقق وظيفة الاستبدال المزعومة[77].

وهكذا ينتهي إزينشتاد إلى أنه بدل تلك الرؤى القائلة بأن كزينوفان كان يقدم مشروع إصلاح ديني جذري، يجب القول بأن فيلسوف كولوفون كان يقبل بالآلهة الإغريقية، ولم يرفض سوى تلك الصفات اللاأخلاقية التي نعتت بها في الأشعار الهوميريةوالهيزيودية. وهذا يعني أنه اعترف بالقيمة الوظيفية للآلهة الإغريقية التقليدية ولم يكن يدعو الى استبدالها.

لكن هذا النقد الذي قدمه إزينشتاد ليس بهذا الملمح الاستدلالي المزعوم، فتعداده للشذرات نراه تعدادا رياضيا انتقائيا، أكثر منه دراسة مستقصية ومتأنية لمنطوق تلك الشذرات. لأن تلك الآلهة الإغريقية، كما نعلم متجسدة في الظواهر والكينونات الطبيعية، بينما لا نجد كزينوفان يقول بتأليه أي كينونة طبيعية محددة. ثم إن القول بأنه لم ينتقد هوميروس وهيزيود إلا نقدا أخلاقيا نراه قولا مختلا. حيث نرى أن إزينشتاد لم يدقق النظر في حيثية واردة في الشذرتين، وأعني بها إيراد كزينوفان لاسم هيزيود في الشذرة الثانية عشر حيث انتقد نسب الصفات اللاأخلاقية إلى الآلهة. وكان أولى بإزينشتاد أن يتساءل عن دلالة نقد الصورة اللاهوتية الهيزيودية، رغم أنها متميزة عن الصورة التي رسمها هوميروس.

فمعلوم أن هيزيود يشكل لحظة تصحيح من داخل البنية الميثولوجية، حيث لا نجده ينسب إلى الآلهة ما نسبه هوميروس إليها من صفات لاأخلاقية. ومن ثم فورود هيزيود في الشذرة (ب11) في معرض النقد، معناه أن الموقف النقدي لكزينوفان لا يقتصر على نقد المواصفات اللاأخلاقية المذكورة في الشذرتين (ب11) و(ب12) أي الخيانة والسرقة، بل يتجاوز ذلك إلى نقد المعتقد الديني ذاته في تمثلاته العقدية الأخرى غير إسقاط الصفات الأخلاقية، وهو ما يبرر إيراد هيزيود أيضا واستحقاقه النقد إلى جانب هوميروس. أي أن

75- Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform, ibid, p. 143

76- Michael Eisenstadt, ibid, p. 147

77- Michael Eisenstadt, ibid, p. 149

إدراج هيزيود ضمن مشمولات نقده، معناه انه ينتقد الاعتقاد الديني الإغريقي فيما يجاوز المستوى الأخلاقي الوراد عند هوميروس تحديدا.

صحيح ثمة قراءة موافقة في الظاهر لقراءة إزينشتاد، وأعني بها قراءة آدم دروزديك Adam Drozdek، الذي يذهب هو الآخر إلى أن كزينوفان لا ينفي الديانة التقليدية كليا، ولكنه ينتقد نواقصها. بيد أننا نراها قراءة متوافقة في "الظاهر"، كما أسلفنا القول، لأن ما ينتهي إليه دروزديك أوسع مدى من الإطار الاختزالي الذي وضع فيه إزينشتاد الفلسفة الدينية لكزينوفان؛ ودليلنا على ذلك أن دروزديك يحدد جانب النقص الذي أبصره كزينوفان في الديانة التقليدية بالقول «إنها ناقصة، ليس فقط بسبب نزعتها الأنثربومورفية بل أيضا بسبب أنها لم تبصر وجود الله خلف تلك الآلهة.» الصغرى التي ليس لها «أي وجود واقعي مستقل، بل هي فقط انعكاس للمطلق»[78]. بمعنى أن المجاوزة هنا للرؤية الدينية الإغريقية مجاوزة جذرية تخص مفهوم الألوهية ذاته؛ وهو عين ما نقوله.

وإنه لأمر دال في تقديرنا أن يفهم كزينوفان منذ القديم بوصفه عدو هوميروس وهيزيود. إذ ما كانت هذه الصورة لتلتصق به لولا وجود فاصل عميق بين تصوره اللاهوتي وتصور هذين الشاعرين. وعندما أشير الى التداول القديم لتلك الصورة فإنني أحيل بشكل خاص على تيمون Timon الذي ألف كتابا هجائيا (les Silles) أهداه الى كزينوفان، نجد فيه بيتا شعريا يصف فيه فيلسوف كولوفون بكونه كاشف "الغش الهوميري»[79]. كما أشير إلى سكستوسأمبريقوس الذي قال عن كزينوفان بأنه «انتقد بشدة» الخيانات «التي وضعها هوميروس»[80]. بل يصل الأمر في المتن المنحول الى بلوتارك إلى تسمية كزينوفان بـ «ضديد هوميروس» «Anti- Homère»[81]

وهذا التحديد لوظيفة النقد الكزينوفاني بكونه مضادا لناظمي المتن الميثولوجي الإغريقي لا ينسجم مع القول بأنه قبل بالتصور الثيولوجي الثاوي داخل ذلك المتن، وأنه انتقد فقط نسب بعض المواصفات القيمية.

وإذ نرفض تأويل إزينشتاد، نرفض أيضا تأويل دانييل بابوت Daniel Babut الذي يذهب إلى حد الزعم بأن كزينوفان لا ينتقد الإسقاط الأنثربومورفي، بل إن نقده للتمثلات اللاهوتية الإغريقية "نقد اجتماعي"، لا يطالب به إلا أن تقدم الآلهة على نحو "منسجم مع القوانين"[82] التي تنظم المجتمع البشري،

78- Drozdek, A. (2007). *Greek Philosophers as Theologians*. The Divine Arche. Burlington, Vermont: Ashgate. p25

79- Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, In: Parerga. Choixd'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994, p90.

80- Sextus, Pyrrh. hyp., I, 224.

81- Pseudo-Plutarque, Reg. etimper, apophth., 175 C (21 A 11 D. -K.).

82- Daniel Babut, Xénophane critique des poètes, ibid. p90.

من تحريم الخيانة والسرقة وغيرها. أي أن كزينوفان حسب بابوت هو ممارس للنزوع الأنثربومورفي، لا ناف له، بدعوى أنه قارب سلوك الألوهية وفق تشريعات المدينة!

وعلة رفضنا لهذا التأويل هو أنه لا يقل اختلالا عن الذي سبقه. حيث لا نجد في أي شذرة من شذرات كزينوفان استنادا على القانون الاجتماعي في نقده للسلوك الألوهي. ومن ثم فتأويل بابوت هو إسقاط لا استنطاق للنص الشذري. هذا وإن كنا لا ننفي جواز التفسير السوسيو- سياسي الرابط بين تطور فكرة العدالة في الواقع الاجتماعي الإغريقي، وانعكاس ذلك نظريا في استدخال ذات الفكرة في مملكة الألوهية بنقد ميثولوجيا هوميروس.

أما حصر الرؤية الدينية الكزينوفانية في ذلك، فهو موقف تأويلي، لا يتماسك أمام نقد فيلسوف كولوفون للإسقاط الأنثربومورفي الذي عبر عنه صراحة في أكثر من موضع من متنه، بدءا من الشذرة (ب11)، حيث نقد هوميروس وهيزيود، وانتهاء بالشذرات (ب12) (ب14) و(ب 15) و(ب16) التي كلها توكيد على اختلال الاسقاط الأنثربومورفي.

هذا فضلا عن أن صورة كزينوفان للألوهية تخالف التصور الإغريقي مخالفة جوهرية، حيث يقدم الإله في المتن الكزينوفاني ككائن بلا تجسيم عضوي جسدي، بينما آلهة الإغريق مرسومة على مقاس الجسد الإنساني. كما يُقدم الإله الكزينوفاني بوصفه يعلم كل شيء، بينما آلهة الإغريق تخفى عليها أشياء كثيرة وأحيانا أشياء تخصها هي بالذات، ومثال ذلك ما نجده في السرد الهوميري من جهل الآلهة أحيانا بالأحداث الجارية ولو كانت متعلقة بها أو تخص أقرب الناس إليها! مثل آريس (إله الحرب) الذي تصوره الإلياذة بكونه لم يعلم بمقتل ابنه أسكالفوس! بل حتى كبير الآلهة زوس تقول الإلياذة بإمكان خداعهواستغفاله[83]... وقس على هذا فوارق أخرى تظهر أن مفهوم الألوهية في الفلسفة الكزينوفانية ذو خصوصية دلالية متمايزة عن السائد الديني الميثولوجي.

83- أشير هنا على سبيل المثال ما ورد في الإلياذة عن خيانة أفروديت لزوس. وخداع هيرا له بزينتها حيث جذبته إلى فراشها، لتلهيه عن حرب طروداة، فتتمكن من تحقيق خطتها ضد الطرواديين.

هل يمكن معرفة الألوهية؟

ننتهي الآن إلى سؤال قد يستشكل كل ما سبق وهو:

ما موقف كزينوفان من مشروعية القول في مسألة الألوهية؟

ومبرر طرح هذا الاستفهام هو ما نقرأه في الشذرة (ب34)، حيث يقول فيلسوف كولوفون: «... بالتأكيد لم يُحَصِّلْ ولن يُحَصِّلْ أي شخص معرفة واضحة ويقينية بالآلهة. ولا بكل الأشياء التي أتحدث عنها. والذي يمكن أن يتحدث في ذلك الموضوع بالطريقة الأكثر اكتمالا، هو نفسه لن يعرف. كل ما يقال مجرد رأي.»[84]

ألا يصح، استنادا على هذه الشذرة، توسيع الاستفهام إلى مساءلة المشروع الكزينوفاني ذاته، فنقول: ما قيمة التصور الديني الذي قدمه كزينوفان من منظور موقفه الإبستيمولوجي النافي للإمكان المعرفي؟!

كيف يمكن استيعاب الشذرة (ب34) النافية لإمكانية معرفة الألوهية، مع التصور الذي قدمه هو نفسه عن ماهية الإله، سواء في التحديد بالسلب في الشذرات الناقدة للنزوع الأنثربومورفي، أو في التحديد بالإيجاب في تلك الشذارت الأخرى التي تجاوزت النقد الى تقديم التصور البديل؟

ألا يسمح لنا موقفه الإبستيمولوجي بالقول إن المتن الشذريالكزينوفاني مخترق بتناقض صريح؟!

لنبدأ أولا بالتوكيد على أمر مهم وهو أننا لا نجد في متن كزينوفان أي إشارة إلى أن ما سيقدمه من معرفة في شأن الألوهية، سواء نقدا أو تأسيسا، هو من الوحي الإلهي؛ وذلك على عكس العرف الشعري الذي كان قد استهل به هوميروس قصيدته، حيث نادى ربات الشعر، أو ذاك الذي استهل به هيزيود، زاعما أن تيوغونيته من وحي الآلهة. وهو ذات التقليد الشعري الذي نجده ماثلا أيضا في استهلال قصيدة «تلميذ» كزينوفانبرمنيد الذي نسب فلسفته الى الوحي الإلهي، وكذا في قصيدة أمبادوقليس. بمعنى أن كزينوفان [85]

84- B 34: "... and of course the clear and certain truth no man hasseen
nor will there be anyone who knows about the gods and what I say about all things;
for even if, in the best case, someone happened to speak what has been brought to pass,
nevertheless, he himself would not know, but opinion is ordained for all. "
SextusEmpiricus, Against the *Mathematicians* 7. 49. 110

85- الشذرة الوحيدة التي ترد فيها الإشارة إلى «وحي الآلهة»، هي الشذرة (ب18) المروية عند سطوبي.
Stobaeus, Anthology I, VIII2.
ويَبِّنُ من منطوق الشذرة أن كلام كزينوفان عن الوحي لا يحيل على تجربته الشخصية، حيث يتحدث عن التجربة البشرية في كليتها وصيرورتها التاريخية.

لا يشير ولو من باب الإيحاء الشعري إلى ما يمكن أن يجعل نصه الشعري ذا مصداقية برهانية، بالإحالة على الوحي الإلهي.

وإذا نفينا إحالة فيلسوف كولوفون على الوحي، فإن حديثه في المسألة «اللاهوتية» يكون صادرا عن إمكانه المعرفي الخاص. وإذا تقرر ذلك، صح استشكالنا السابق الذي بينا فيه تعارض جمع محصول قوله في الألوهية بمحصول قوله في الشذرة (ب 34) النافية لإمكان بلوغ المعرفة اللاهوتية. ومن ثم جاز افتراض وجود تناقض يخترق الموقف الكزينوفاني، بين إيغاله في توكيد ما يليق بالألوهية من صفات وما لا يليق، وبين حديثه هذا النافي للإمكان المعرفي.

فكيف نرفع هذا الإشكال؟

هل ينبغي ان نقرأ الشذرة (ب 34) من منظار وجود صيرورة في تطور فكر كزينوفان، فنقول إن كلامه هذا وارد في أواخر حياته بعد طول بحث في المسألة الدينية؟

هذا احتمال وارد[86]، وقبوله يعني أيضا إمكان تعميمه على المتن الشذري في مختلف مستوياته. لأنه إذا اعتمدنا هذا اللحاظ الفاصل بين الشذرات الكزينوفانية بمؤشر التطور الزمني، فيمكننا أن نعالج بجرة قلم الكثير من الإشكالات التي لا تزال عالقة في البحث في فلسفة كزينوفان حتى اليوم. إذ بالإضافة إلى ما سبق يجوز أن نرى أيضا في الشذرة التي يمكن أن يستفاد منها تعدد الالهة، أنها تنتمي إلى لحظة مبكرة من تطوره الفكري، أي في بدء تجواله كمنشد يُسمع الناس قصائد هوميروس وهيزيود؛ فيكون قوله اللاحق القائل بوحدانية الإله درجة تالية في التطور، ثم ننتهي بإيراد نفيه لإمكان المعرفة كدرجة ثالثة في صيرورة تطوره الفكري، بعد إمعان النظر في تلافيف سؤال الألوهية وإدراك شدة تعقيده.

غير أن هذه القراءة التطورية نراها غير صائبة رغم انتظامها الدلالي الظاهري؛ لأنه إذا كان هذا اللحاظ يمنحنا إمكانية التوفيق بسهولة بين هذا النفي وذاك الحديث الذي يبدو واثقا في شأن المسألة الدينية الذي أنصتنا إليه في الشذرات السابق إيرادها؛ وإذا كان يمنحنا أيضا إمكانية تجاوز الاختلاف بين التصور القائل بالتعدد - على افتراض صحة وجود تصور تعددي في الفكر الكزينوفاني - والتصور القائل بالوحدانية، فإنه أيضا لحاظ يفتقر إلى الوثاقة والتوكيد؛ إذ لا نملك أي مؤشر زمني يسمح لنا بترتيب تطور فكر كزينوفان، وتمييز أوله من تاليه.

86- هذا الاحتمال أورده كيرنKern، وينفيه زيلر، في الهامش رقم 1 من ص 559 بالقول بأنه ليس في الشذرات ما يؤكد ذلك:

Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, ibid, p559

كما أن القول بأن هذه الشذرة تفيد وجود تطور في فكر كزينوفان مع القول بأن لحظة التعدد كانت هي الأولى ثم تلتها لحظة التوحيد، ثم لحظة النقد، لا نراه فقط قولا مفتقرا إلى المستند الشذري الذي يقويه، بل إنه مخترق بخلل واضح يقلب الترتيب من جديد، ذلك لأن الشذرة (ب34)القائلة بأن معرفة الألوهية غير ممكنة ترد فيها الآلهة بالجمع لا بالإفراد.

ومن ثم ننتهي إلى مبتدأ السؤال:

ما موقف كزينوفان من مشروعية القول في مسألة الألوهية؟

كيف يمكن أن نوفق بين أطاريحه النقدية وتصوره التأسيسي لمفهوم الألوهية مع نفيه في الشذرة (ب34) لإمكان تحصيل معرفة واضحة ويقينية بالآلهة؛ وتوكيده الجامع القائل بأن «كل ما يقال مجرد رأي.»؟

نرى أن موقف كزينوفان من المعتقدات الدينية وصورة الألوهية كما رسمها هوميروس هي الدافع الذي جعله يأخذ موقفا شكيا من مسألة إمكان المعرفة. إذ أن اشتغاله الطويل بالتأمل في التمثلاتالميثولوجية ونقدها، أشعره بأن هذا المجال المعرفي يستعصي على القدرة المعرفية البشرية. وتمظهر هذا الشعور هو ما يبدو في الشذرة (ب34). غير أن فهم دلالة هذا الموقف يستلزم استحضار الشذرة (ب18) - المروية عند سطوبي -، التي يقول فيها كزينوفان: «لم توح الآلهة للبشر، في البداية، بكل الأمور الغيبية، ولكن بالبحث ومع مرور الزمن فإنهم سيصلون الى الأفضل»[87]

يتبين لنا أن حل الإشكال السابق موصول بهذا الموقف المعرفي، الذي يمثله اعتقاد كزينوفان أن التفكير البشري في صيرورة نحو الحقيقة. ومن ثم يكون نقده لمفاهيم الألوهية المتداولة في الميثولوجيا الإغريقية هو من محصول تلك الصيرورة وأحد تمظهراتها.

أما عن موقفه المؤكد لنسبية المعرفة فهو موصول باعتقاده بأن الحقيقة يتملكها الاله. وهو التصور الذي نجده أيضا منسوبا إلى فيثاغور، كما نلحظ عند الفيثاغوري ألكميون، حسب الوارد عند ديوجينياللايرسي، عبارة صريحة، يقول فيها: «بالنسبة للأشياء غير المرئية (الغيبية) فإن الآلهة هي وحدها التي لها عنها علم اليقين.»[88]. كما أن فكرة استمداد الحقيقة من وحي الاله أو الآلهة موجودة عند برمنيدوأمبادوقليس... بمعنى أن الموقف الإبستيمولوجي المستفاد من شذرات كزينوفان، أي تحديده للقدرة المعرفية البشرية، من الممكن

87- B 18: "By no means did the gods intimate all things to mortalsfrom the beginning, but in time, inquiring, they discover better."

Stobaeus, Anthology I, VIII2.

88- Diogène Laerce, Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, edLefèvre, Paris 1840, p389

أن نراه موصولا بتصوره اللاهوتي القائل بإله عظيم عارف بكل شيء. حيث أن نسبية الإمكان المعرفي البشري مقابل بدهي لمطلقية القدرة الالهية.

المراجع:

1- J. H. Lesher, 'A Systematic Xenophanes?' in *Studies in Philosophy and the History ofPhilosophy* (CUA Press, 2009).

2- Richard D. Mckirahan and Patricia Curd,APresocratics Reader, Selected Fragments and Testimonia,2Ed,Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge,2011.

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

4- Michael Eisenstadt, Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion, Hermes, 102. Bd. , H. 2 (1974).

5- Guthrie,A History of Greek Philosophy, Vol. 1, Cambridge 1962

6- G. S. Kirk, J. E. Raven, The PresocraticPhiloso-phers (Cambridge 1957).

7- Daniel Babut, Xénophane critique des poètes,In: Parerga. Choixd'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994.

9- Drozdek Adam, Greek Philosophers as Theologians, The Devine Arche,Ashgate,Hampshire ,England 2007

10- Gomperz,*Theodor*. Les penseurs de la Grèce: histoire de la philosophie antique. trad. A. Reymond, 2e éd. F. Alcan ,Lausanne. Payot, Paris. 1908,T1.

11- Ramnoux Clémence. Sur unmonothéismegrec. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrièmesérie, Tome 82, N°54, 1984.

12- Henri Riter,Histoire de la philosophie,1partie,t1,trd G. J. Tissot,Paris 1835

13- AryehFinkelberg,Studies in Xenophanes, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 93 (1990)

14- JaapMansfeld, Theophrastus and the Xenophanes Doxography,Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 40, Fasc. 3/4 (1987)

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017