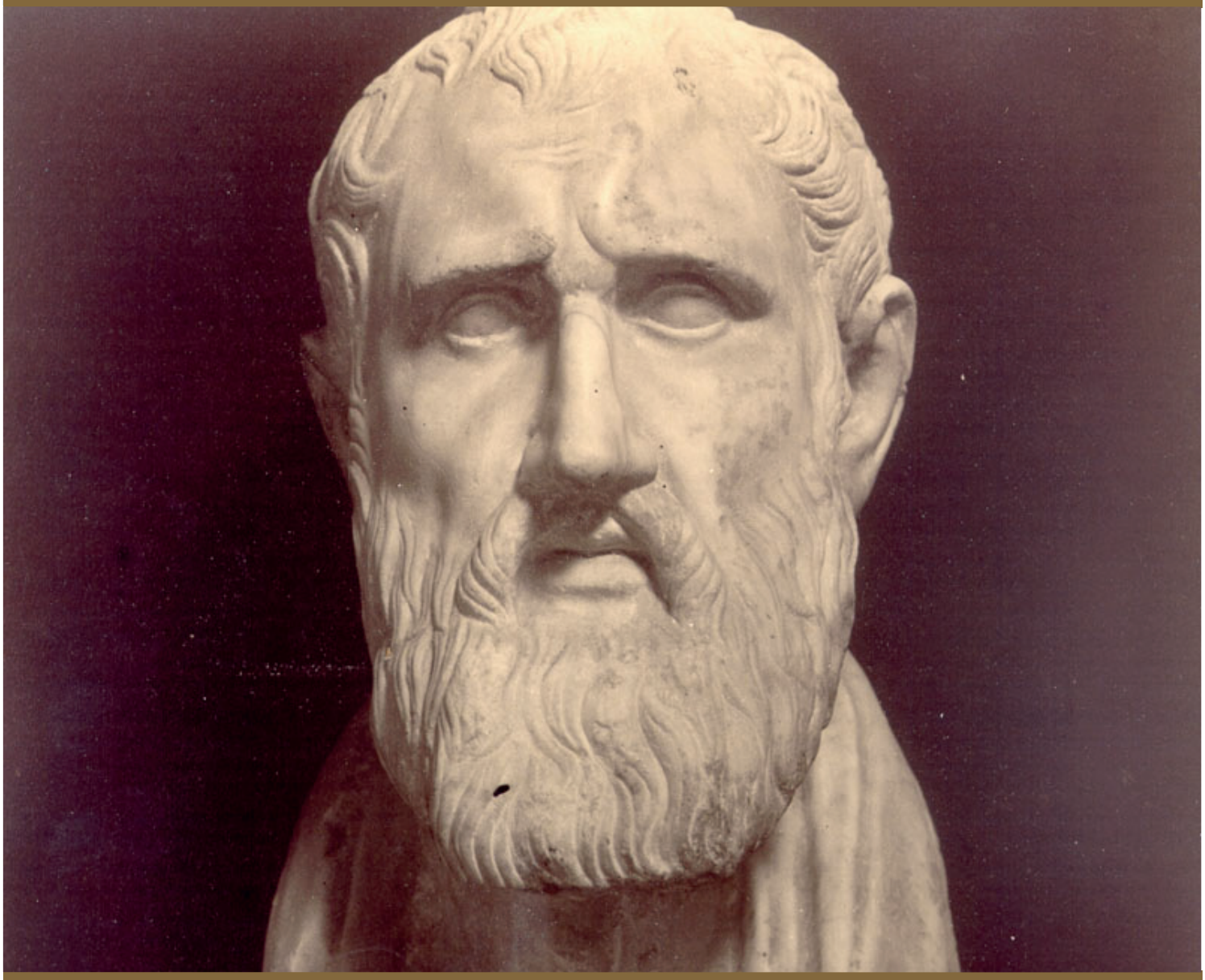
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 29 يناير 2018

استـــدلالات زينـــون
إيضاح ونقـــد



الطيب بوعزة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراســـات والأبحـــاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الملخص التنفيذي

قصدي من هذا البحث إيضاح حجج زينون، ونقد بعض الأخطاء التي اعتورت شرحه عند بعض الفلاسفة. والداعي إلى ذلك هو أنَّني لاحظت أنَّ أكثر المقالات العربيّة التي تكتب عن هذا الفيلسوف تعتمد على شرح د. عبد الرحمن بدوي، الذي قدّمه في كتابه «ربيع الفكر اليوناني». وهو الشرح الذي أزعم أنَّه وقع في التباسات وأخطاء وجب تصويبها. حيث لم يكن د. بدوي موفقاً في إيضاحه للحجّة الثالثة، رغم استدخاله مقول الزمن؛ إذ **ظنَّ أنَّ مستندها هو لا تناهي قسمة الزمان، بينما منطوق الحجّة ونظامها لا يحتاجان إلى التصريح بالانقسام اللّانهائي للزمان**.

وليس هذا هو الخطأ الوحيد، بل إنَّ قول الأستاذ بدوي إنَّ الحجّة الرابعة تشترك مع الثالثة في الانقسام اللّانهائي للزمان **خطأ** أيضاً؛ لأنَّ **الحجّة الرابعة تقوم على فرض التناهي** وليس اللّاتناهي، كما سأبيِّن.

لكن لا بدَّ من التنويه أيضاً إلى أنَّ التباس استدلالات زينون لم يقع في الكتابة العربيّة فقط، بل نراه موجوداً في الأبحاث الفلسفيّة الأوروبيّة أيضاً. ومن الشواهد على ذلك تشكيك مؤرّخ الفلسفة الفرنسي شارل رونوفيي في بعض ألفاظ «حجّة السهم»، حيث زعم أنَّ بعض الوارد في مقول الحجّة، أي إنَّ وحدات الزمن مجزأة، هو مجرَّد مقول منحول، استُدخل خطأً «من قِبَلِ نَسَّاخٍ مفتقر إلى الفهم»، على حدّ تعبيره.

وفرضيتي في هذا البحث هي على النقيض تماماً من أطروحة رونوفيي، إذ أراه هو الذي افتقر إلى الفهم وليس النسَّاخ، حيث أقول بأصالة مقول الزمن في الحجّة الثالثة (حجّة السهم). وسيكون من بين مرتكزات توكيدي للفرضيّة، وكذا في إيضاح بقيّة الحجج، الاستعانة بالترجمة العربيّة القديمة لمتن «السماع»، أي ترجمة **إسحاق بن حنين**، والشروح التي حَشَّى بها فلاسفتنا القدماء على ذلك المتن، وأخصّ بالذكر هنا شرح أبي الفرج بن الطيب. لكنَّ استحضار شرح أبي الفرج في هذه الحجّة لا يعني أيضاً أنّي سأحتذيه في جميع فُهُومِهِ، بل أراه في مقام آخر لم يوفق في إيضاح مستند أوّل حجّة من حجج إبطال الحركة، أعني حجّة «القسمة الثنائيّة»، حيث ظنَّ أنَّ مرتكزها هو قسمة الزمان، بينما الصواب هو أنَّ مرتكزها هو قسمة المكان.

وكلّ هذا وذاك يؤكّد ما ألمحنا إليه سابقاً، وهو أنَّ حجج زينون وما أنتج عليها من تأويلات وشروح في مسيس الحاجة إلى المراجعة.

تقديم

بإمكاننا إيجاز فلسفة زينون (Zénon - Ζήνων) في **الدفاع عن وحدة الوجود وثباته**. وهو بذلك لم يفعل سوى الدفاع عن تينك الفكرتين، اللتين عليهما مدار المشروع الفلسفي لأستاذه برمنيد[1]، بطريقة **البرهان بالخلف**، أي بنفي الكثرة وإبطال إمكان الحركة. والمقصود بطريقة البرهان بالخلف، أنَّ نظام الخطاب الذي انتهجه زينون يتقصّد تقليب النظر في أطروحة الخصم للكشف عن تناقضاتها والاستحالات التي تَؤُول إليها؛ فقدَّم **بذلك أوّل ممارسة فلسفيّة تؤسّس دفاعها عن صدقيّة أطروحتها بدحض ضديدها**؛ وبنهجها هذا كانت تلك الممارسة أوّل تأسيس لشكلٍ برهاني سيكون له، لاحقاً، حضور لافت في الممارستين الرياضيّة والفلسفيّة.

وبقولنا بانحصار وظيفة زينون في الدفاع عن المذهب بنقد مغايره، يصحّ أن نقول أيضاً - إذا ما أخذنا بالوارد في الدوكسوغرافيا -[2] إنَّه لم يقدّم أيّ جديد إلى النسق الإيلي، بل اقتصر على الدفاع عن ذاك النسق، دونما تغيير في أيّ ملمح من ملامحه. وفي هذا السياق يمكن أن نستحضر من المنحول إلى بلوتارك قوله: "لم يقدّم زينون أيَّ رأي خاص به، بل اقتصر على بسط مواقف برمنيد"[3].

وتوكيدنا على وظيفته الحجاجيّة هذه هو، من زاوية أخرى، توجيه اللّحاظ إلى **امتياز المدرسة الإيليّة بتوزيع جيّد للأدوار**؛ حيث كان اشتغالها اشتغال مدرسة واعية بقوامها الجمعي؛ إذ انتهجت عملاً يحتكم إلى عقليّة الفريق، بما يقتضيه ذلك من توزيع للمهام وتقاسم للاختصاصات. بيد أنَّ هذا يعني أيضاً أنَّ المدرسة لم تشهد تطوّراً معرفيّاً[4]، وهنا محل الاندهاش، حيث إذا قارناها بالمدرسة الفيثاغوريّة مثلاً التي كانت أكثر صرامة في نَظْمِ كيانها الجمعي، فسنلحظ بين تلامذة فيثاغور، أعني فيلولاوس وأرخيتاس وألكميون، تباينات معرفيّة عديدة حاصلة من حسِّ التطوير والإضافة، بينما الفلسفة الإيليّة ظلّت بعد برمنيد مقتصرة على الدفاع عن مشروعها بالمحاجّة والجدل.

واختصاص فيلسوف بالردِّ على مخالفي المذهب، هو بلا شك أمر يثير الاستفهام، ويقتضي البحث عن مبرّراته. ويصح هنا أن نفترض أنَّ الحافز إلى ذلك هو وجود موجة نقديّة قويّة استلزمت تفرّغ زينون لمواجهتها. وما يزيد في توكيد صدقيّة هذا الفرض هو أنَّ **ميليسوس** أيضاً لم يغفل عن الوظيفة الدفاعيّة؛ ممَّا يدلّ على عمق الجدل الذي أحاط بالفكر الإيلي، وشدّة النقد الذي تقصده.

1- ثمّة فراغ كبير فيما يخصّ فلسفة زينون؛ إذ لا نعلم شيئاً عن لحظات تطوّرها كما لا نعلم هل هذا الموقف الدفاعي الذي عبَّر عنه في لحظة شبابه -وفق الرواية الأفلاطونيّة- استمر من بعد أم لا. ويمكننا أن نستفيد من المحاورة الأفلاطونيّة ذاتها -أي محاورة "برمنيد"- بأنَّ حديث زينون عن دفاعه عن البرمنيديّة إشارة إلى كتاب كتبه قبل سنّه الأربعين، أي في مرحلة أبكر من حادثة اللقاء المفترض مع سقراط.

2- دوكسوغرافيا زينون ضامرة الحجم، وهي محدودة بحدود الوارد في متن «السماع الطبيعي» لأرسطو، وما تلقاه من شروح، وخاصة شرح سمبليقيوس، وشرح ثاميسطيوس اللذين تمّ تلقيهما كتأويلين مختلفين. ونحن إذ ننفي انتفاء الجديد عن فلسفة زينون؛ فذاك بناء على ذلك الوارد الدوكسوغرافي تحديداً.

3- Pseudo-Plutarque, Stromates, 6.

4- نستثني هنا التطوير الجزئي الذي سيقوم به ميليسوس لمفاهيم المدرسة، وأعني بشكل خاص تطويره لمفهوم لا نهائيّة الوجود على نحو أضاف إلى مدلوله الزماني، أي صفة الأزليّة، صفة الامتداد اللانهائي في المكان.

وعليه، يمكن أن يُعزى انشغال زينون بالدفاع عن مذهب المدرسة بتلك القوّة والحماسة، إلى كَمِّ النقودِ التي تلقّتها. وهذا الفرض ليس مجرَّد تقدير ذهني فقط، بل نجد له سنداً في المتن الفلسفي القديم:

ففي **محاورة** "**برمنيد**" يشير أفلاطون إلى حدّة الردود النقديّة التي ووجهت بها فلسفة الإيليين؛ حيث جاوزت المستوى المعرفي إلى السخرية والتنكيت.

وانشغال زينون بالردِّ على ناقدي المذهب، صبغ مشروعه الفلسفي ونظامه في الخطاب بطابع خاص، متفرد من حيث الأسلوب المنتهج؛ حيث رتَّب كتابه في شكل حواري يسير على إيقاع سؤال/ جواب. حتى إنَّ البعض يعدّ "زينون أوّل من استعمل الحوار في عرض المذاهب الفلسفيّة"[5]، ونحن وإن كنَّا نحترس من الجزم بهذه الأولويّة - بسبب احتمال أنَّ أليكساميوس[6] قد سبقه إلى اصطناع هذه التقنية في الكتابة -؛ فإنَّنا نقول بِتَمَهُّرِ زينون في الأسلوب الجدلي؛ ممَّا يجعلنا نفهم سبب تقديم **أرسطو** له بوصفه «**مبتدع الجدل**»[7]. وقبل أرسطو نجد أفلاطون، في محاورة «**فايدروس**» Phèdre يتحدّث عن الاستعمال الإيلي للتقنية الديالكتيكيّة (الجدليّة)، حيث يقول على لسان سقراط: «ألم نسمع نحن عن البالاميدي الإيليائي «زينون»؟ ألم نسمع عنه أنَّ فنَّه في الكلام قادر على أن يجعل الأشياء عينها تظهر لسامعيه متشابهة وغير متشابهة، واحدة ومتعدّدة، في حركة وفي سكون»[8]؟

وإذا كان أفلاطون نسب التقنية الجدليّة إلى «البالاميدي الإيليائي»، دون ذكر اسم زينون، فإنَّ أرسطو صرَّح بالنسبة؛ فصارت مقولته الواصفة لزينون بأنَّه مبتدع الجدل، تتردّد في مختلف الكتابات الدوكسوغرافيّة والفلسفيّة القديمة[9].

5- Henri Riter, Histoire de la philosophie, 1partie, t1, trd G. J.Tissot, Paris 1835. P 414.

6- مستند احتراسنا هو أنَّ ديوجين اللايرسي بعد أن قال إنَّ زينون أوّل من كتب بالأسلوب الحواري، استدرك بالقول إنَّ أرسطو صرّح في متنه "في الشعراء" بأنَّ أول إغريقي كتب بالأسلوب الحواري هو أليكساميوس.

انظر: Diogène, Vies, III, 48.

7- Aristote, le Sophiste, fgm. I, éd. W. D. Ross.

8- Platon, Phèdre, 261d.

والنص المثبت في متننا هو من الترجمة العربية لـ«شوقي داود تمراز»: أفلاطون، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1994، ص 75.

لكن لا بدَّ من أن ننوِّه هنا إلى أنَّ المترجم شوقي داود تمراز، اعتمد التصريح باسم زينون مثبتاً إيّاه داخل النصِّ الأفلاطوني، بينما لا نجد في النصِّ الأصلي تصريحاً. وقد كان من اللازم على المترجم أن ينوِّه إلى ذلك بالتحشية على اسم زينون بأنَّه استدخال في المتن وليس منه.

ولكن رغم أنَّ أفلاطون لم يذكره، نرى أنَّ الاحتمال الراجح أنَّ زينون هو المقصود في السياق، رغم أنَّ البعض يرى أنَّ السياق يمكن أن يحتمل أنَّ المقصود هنا رجل سوفسطائي لا زينون؛ ولذا نرى أنَّ الترجمة العربية -وكذا بعض الترجمات الأجنبيّة- لم تخطئ دلالياً في إضافة الاسم إلى المتن، وإن كان لنا عليها مأخذ من حيثيّة التوثيق وأمانة النقل.

9- للتمثيل على ذلك نقتصر في هذا الهامش على الإشارة إلى الوارد عند ديوجين اللايرسي، بالإحالة إلى متن «السوفسطائي» لأرسطو؛ حيث يرجع ابتداع علم الجدل إلى زينون، وابتداع فنّ الخطابة إلى أمبادوقليس، انظر: Diogène, Vies, IX, 25. ET, VIII, 57

وانظر أيضاً عند سكستوس أمبيريقوس: Sexstus Empiricus, Contre les mathématiciens.VII.7

وهذه الصفة التي يُنعت بها زينون، أي صفة مبتدع الجدل، حاضرة في الكتابة الفلسفيّة العربيّة القديمة؛ حيث نقرأ عند **المبشر بن فاتك** نعتاً لمذهب زينون بأنَّه «مذهب الغوامض». ويرى محقق الكتاب الأستاذ عبد الرحمن بدوي أنَّ لفظ الغوامض هنا «ترجمة للديالكتيك»[10]، أي الجدل.

وإذا نظرنا إلى دوكسوغرافيا زينون من هذا المنظار الجدلي، فسنجد أنَّ تلك الدوكسوغرافيا - رغم كونها ضامرةً جدّاً - فإنَّها تُظهر تلك الوظيفة الجدليّة الدفاعيّة في صيغة متكاملة إلى حدٍّ ما؛ إذ بين يدينا استدلالاته على نفي الكثرة، كما لدينا حجاجه ضدّ الحركة. **والمرجع الذي نستمدّ منه الاستدلالين الأوّل والثاني من حجج نفي الكثرة هو سمبليقيوس، أمّا مرجعنا في استمداد الاستدلالين الثالث والرابع الناقضين للكثرة، والاستدلالات الأربع التي نفى بها الحركة، فهو متن «السّماع الطبيعي» لأرسطو.**

غير أنَّ طريقة إيراد تلك الاستدلالات والحجج، لم تكن بمقدار من الوضوح والجلاء الذي يسمح بأخذها مأخذاً دلاليّاً واحداً؛ فكان من الطبيعي أن تتباين فهوم الشرّاح والمتأوّلين. وهو التباين الذي بدأ منذ القدم، إذ يمكن أن نشير مثلاً إلى اختلاف سمبليقيوس مع أوديم والإسكندر الأفروديسي[11] في فهم مفهوم الواحد عند زينون[12]، كما يمكن أن نشير، على سبيل التمثيل لتباين الفهوم، إلى اختلاف إيضاح **سمبليقيوس** مع إيضاح **ثاميسطيوس** Themistius للحجّة الثالثة من حجج الحركة (حجّة السهم). وهو الاختلاف الذي ابْتُعث في الشروح الفلسفيّة المعاصرة؛ فأدَّى إلى تباينٍ كبير يمكن أن يُلحظ بالمقارنة بين الجدل الذي حصل في أواخر القرن التاسع عشر بين تفسير إدوارد زيلر E.zeller وبين تفسير شارل دونان Charles Dunan، المختلف بدوره عن تفسير رونوفيي Renouvier[13]، وبول تانيري Paul Tannery. كما يلحظ أيضاً في التباينات العديدة الملحوظة في البحث الفلسفي في حجاج زينون، الذي حصل في القرن العشرين، في كتابات برجسون وألكسندر كويري Alexandre Koyré ورفن J. E. Raven وكيرك G. S. Kirk.

وهذا الخلاف في التأويل، الذي نراه راجعاً إلى أسباب عدّة من بينها طبيعة اللّغة الملتبسة التي نقل بها أوائل الدوكسوغرافيين والشرّاح استدلالات زينون، يفرض علينا التوقف بتأنٍّ قصد الترجيح، أو التأسيس لتجاوز تلك التأويلات، نحو قراءة تأويليّة مغايرة، إن أمكن ذلك.

10- انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 134. وغالب الظن أنَّ تلك الترجمة مستندة على نصّ ديوجين اللايرسي؛ حيث قرأ المبشر بن فاتك إيراد اللايرسي مقول أرسطو بأنَّ زينون مبتدع الديالكتيك. لكن المبشر بن فاتك رغم جمعه بين زينون وبرمنيد، فإنَّه يخطئ في توصيفه المذهبي؛ حيث يقول: "وكان زينون مبدعاً رأي الشيعة المسمّاة ماغوريقي"، أي إنَّ ابن فاتك يجعل زينون مؤسساً للمدرسة الميغاريّة، وهذا ليس صحيحاً. كما أنَّ من بين الأخطاء الشائعة في تقديم دلالة جدليّة زينون أنَّ بعض المؤرخين جعلوه سوفسطائياً. وخاصّة في مناسبة تحليلهم لحجّة السهم.

11- فهم أوديم استُمد من ناقله الإسكندر الأفروديسي.

12- Simplicius, On Aristotle Physics, 99, 10.

13- Charles Dunan, Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement, Felix Alcan, Paris 1884, p11.

يبدو الاختلاف أكبر وأصرح بين دونان ورونوفيي؛ ففيما يخصّ حجّة السهم نلاحظ أنَّ دونان بعد أن بيَّن اختلافه مع زيلر، حاول التقريب بين فهميهما لتلك الحجّة، انظر:

Charles Dunan, ibid, p14-15.

وإضافة إلى اختلاف التأويل، ثمَّة مَن يشكّك في موثوقيّة بعض معطيات النصِّ الأرسطي؛ نظراً لاستشكال بنيته اللفظيّة في إيراد حجج زينون؛ وأعني بشكل خاص تشكيك مؤرّخ الفلسفة الفرنسي شارل رونوفيي Charles Renouvie، في بعض ألفاظ "حجّة السهم"، حيث زعم أنَّ بعض الوارد في مقول الحجّة، أي إنَّ وحدات الزمن مجزّأة، هو مجرَّد مقول منحول استُدخل، خطأً، في المتن الأرسطي، "من قبل نَسَّاخٍ مفتقر إلى الفهم"[14] على حد تعبيره.

وفرضيتنا في هذا المبحث هي على النقيض تماماً من أطروحة رونوفيي، أي إنَّنا نقول بأصالة مقول الزمن في الحجّة الثالثة (حجّة السهم). وسيكون من بين مرتكزات نهجنا في توكيد الفرضيّة، وكذا في إيضاح بقيّة الحجج، الاستعانة بالترجمة العربيّة القديمة لمتن السماع، أي ترجمة **إسحاق بن حنين**، والشروح التي حشى بها فلاسفتنا القدماء، على ذلك المتن - وأخص بالذكر هنا شرح أبي الفرج بن الطيب -؛ لبيان ضرورة استحضار الزمن لاستقامة الحجّة.

كما نرى الأستاذ عبد الرحمن بدوي[15] غير موفق في إيضاحه للحجّة الثالثة، رغم استدخاله مقول الزمن؛ حيث **ظنَّ أنَّ مستندها هو لا تناهي قسمة الزمان، بينما منطوق الحجّة ونظامها لا يحتاجان إلى التصريح بالانقسام اللّانهائي للزمان**، كما أنَّ قول الأستاذ بدوي إنَّ الحجّة الرابعة تشترك مع الثالثة في الانقسام اللّانهائي للزمان **خطأ**؛ لأنَّ **الحجّة الرابعة تقوم على فرض التناهي** وليس اللّاتناهي، كما سنبيِّن.

ثم إنَّ هذه الحجج التي قدَّمها زينون **ليست على المرتبة ذاتها من حيث القيمة الاستدلاليّة**. ولا أعني بهذا أنَّ بعضها يفوق بعضاً آخر في قوّة الدلالة والحجاج؛ بل أعني أكثر من ذلك، وهو أنَّ **بعض تلك الحجج مجرَّد أغاليط بادية الاختلال**. وأعني بالتحديد "**الحجّة الرابعة**" من حجج نقد الكثرة؛ حيث لا نجد لها أيَّ مستند عقلي مكين، بل هي مجرّد حجّة صوتيّة مختلّة، لا تحتوي على أيِّ تأسيس نظري حقيقي. وكذلك الشأن في "حجّة الملعب" التي قدَّمها كنفي للحركة. ومن ثمَّ، فإنَّ المقارنة بين الحجج، إن لم تجعل الناظر يشكّك في موثوقيّة نسبة بعضها إلى زينون، ستجعله على الأقل يتساءل عن سرّ ابتداعها، واعتمادها من قبل فيلسوف مُتَمَهِّرٍ في صياغة النقد، رغم كونها بادية الاختلال.

14- Cité in, Charles Dunan, Les arguments de Zenon, Félix Alcan, Paris 1884, p10

15- أقصد قول عبد الرحمن بدوي في كتابه «ربيع الفكر اليوناني» (مكتبة النهضة المصريّة، ط3، القاهرة، ص 130). حيث نراه للأسف أخطأ أيضاً في إيضاح الحجّة التي تتلو حجّة السهم، أي حجّة الملعب، ومدخل الخطأ كان هو جمعه للحجّتين معاً، باستدخاله لفكرة لا تناهي قسمة الزمان فيهما. وسنبيِّن ذلك بشيء من التفصيل عند دراستنا لتينك الحجّتين.

فهل نفسّر ورودها بكونها من لوازم الوظيفة الحجاجيّة لا البرهانيّة[16]؟

كما نحتاج إلى النظر في **طبيعة الترتيب المنهجي للحجج**، هل هو الترتيب ذاته الذي قدَّمها به زينون، أم هو ترتيب مبتدع من قبل راويها، أي أرسطو؟ إذ بصرف النظر عن تفاوت القيمة الاستدلاليّة، فإنَّنا نرى أنَّ الترتيب يقوم على حسٍّ منهجي حصيف. حيث إنَّ تقديم حجج نفي الكثرة على نفي الحركة يفيد تماسكاً منهجيّاً. كما أنَّ الترتيب الذي وردت به الحجج الناقضة للحركة - في متن "السّماع الطبيعي" - يكشف عن تناغم في المستند الاستدلالي، حيث يبدو أنَّ ترتيب الحجّتين الأولى والثانية راجع إلى اشتراكهما في الاستناد على مقولة المكان[17]؛ بينما الجامع بين الحجّتين الثالثة والرابعة هو مفهوم الزمان.

وسؤال أصل هذا الترتيب هل هو من زينون أم من راويها، أي أرسطو، سؤال مشروع، ليس فقط لأنَّ ثمَّة تماسكاً منهجيّاً في الترتيب المذكور؛ بل لسبب آخر وهو أنَّ ثمَّة مداخل منهجيّة أخرى، رغم أنَّها أقلّ تماسكاً، فإنَّها تسمح بوضع **تراتيب مغايرة** كما سنبيِّن. ولذا، فرغم ما قلناه عن تماسك الترتيب المنهجي المعتمد في تقديم حجاج زينون، فإنَّ وجود تقاربات أخرى يطرح إمكانيّة ترتيب الحجج بغير الترتيب الشائع، وهو ما يبرّر وجوب الاستفهام عن أصالة هذا الترتيب المتداول: هل هو فعلاً من زينون، أم هو وضع منهجي اختاره راويها، أي أرسطو؟

يتبيَّن من المسطور السابق أنَّ مبحث زينون في محصول تاريخ التأويل مستشكل بأكثر من سبب. وأخطر الأسباب ما أشرنا إليه من وجود أخطاء كثيرة في كيفيّات إيضاح حججه، والكشف عن مرتكزاتها.

16- نستعمل لفظ الحجاج هنا بمدلوله الموسّع، أي الذي يكون الاستدلال البرهاني مجرَّد جزء من ما صدقه. فنميز بذلك وفق ما هو متداول في الدرس اللساني والمنطقي المعاصر بين الوظيفة الحجاجيّة التي يمكن أن يتوسل فيها غير البرهان العقلي، وبين الوظيفة الاستدلاليّة البرهانيّة التي تعتمد في الممارسة الرياضيّة والمنطقيّة والعلميّة؛ فيكون الحجاج موصولاً بالمقام التداولي، ونوعيّة القيم الثقافيّة المتداولة فيه، وغير مقيد بنوعيّة محدّدة من المواد المستعملة في المحاجّة، وبالتالي يترخّص المتوسل للحجاج في استقامة الدليل لأداء الوظيفة الجدليّة. لكنّني أنبّه في الوقت ذاته أنَّ زمن زينون لم يكن قد شهد تطوراً في الوعي بتمايز أنواع الأدلة وموادها. فنحن هنا في لحظة جدّ مبكرة من تطوّر نمط التفكير الاستدلالي البرهاني. ومن ثمَّ، فما يمكن أن نعيبه على زينون ليس غياب الصياغة الشكليّة للدليل وفق مقام الاستدلال، بل ما نعيبه هو طبيعة الدليل في جملته، حيث نراه خاطئاً من الناحية المعرفيّة.

17- لم يوفق الشارح العربي أبو الفرج بن الطيب في إيضاح مستند أوّل حجّة في إبطال الحركة، أي حجّة "القسمة الثنائيّة"؛ حيث ظنَّ أنَّ مرتكزها هو قسمة الزمان، بينما الصواب هو أنَّ مرتكزها هو قسمة المكان. وسنبيِّن ذلك بالتفصيل في مبحث حجّة القسمة الثنائيّة.

فلسفة زينون

أشرنا من قبل إلى أنَّ كلّ فلسفة زينون أو لنقل - بشيءٍ من الاحتراس الذي تستوجبه محدوديّة الوارد في المتن الدوكسوغرافي - إنَّ كلّ ما تبقى لنا عنها اشتغال جدلي على فكرتين اثنتين هما:

- نفي الكثرة

- نفي الحركة

أمّا عن ترتيب أدلة نقد الكثرة قبل نقد أدلة الحركة[18]، فراجع إلى أنَّ إنكار الحركة مستند على إنكار الكثرة، أي إنكار فرضيّة تجزيئيّة المكان والزمان؛ حيث إنَّ امتناع الكثرة في المكان والزمان يقتضي امتناع الحركة؛ لأنَّ هذه لا تتحقق في عالم الفعل، إلّا بسبق إمكان تكوين المكان من عدد من العناصر المتناهية؛ لكي يتّم قطعه بحركة الجسم. كما أنَّ نفيه الحركة بدليل الزمان، كان مستنداً على الفرض القائل إنَّ الزمان مكوّن من عدد من الآنات، حيث آل بهذا الفرض - بطريقة البرهان بالخلف - إلى نفي الحركة؛ لأنَّ القول به يؤول حتماً إلى أنَّ مجموع السكون تحرك، كما سنبيِّن في تحليل حجّة السهم.

وعليه، تكون أدلة نفي الكثرة مقدّمة على أدلة نفي الحركة. فلنتناول تلك الأدلة وفق الترتيب الذي يستوجبه البيان السابق.

1- في أدلة نفي الكثرة

كيف أسَّس زينون استدلاله على نفي الكثرة الأنطولوجيّة؟

وما القيمة الاستدلاليّة لحجاجه؟

ينطلق زينون من فرض إمكان وجود الكثرة. وبتقرير الفرض يرى أيضاً وجوب **تفريع كينونة الكثرة إلى نوعين**: **إمّا امتداد أو آحاد**. ثمّ ينطلق في تأسيس نقده لأطروحة القائلين بوجود الكثرة مقدّماً أربع حجج، يمكن أن نوجز مدار استدلاليتها على نقض موجوديّة الكثرة، في بُعدين اثنين هما:

- **إيقاع أطروحة الخصم في مفارقة احتواء المتناهي على اللّامتناهي، من حيثيّة مقولة الكم**. وهي المفارقة التي تتضمّنها الحجّة الأولى، وتبدو صريحة بشكلٍ خاص في الثانية.

18- ليس ثمّة موثوقيّة في نسب تقديم هذا الترتيب إلى زينون، بل نستشفه من نظام القصيدة البرمنيديّة، حيث قُدم مفهوم الوحدة على الثبات؛ ممّا يسمح لنا بأن نفترض أنَّ المدرسة الإيليّة جعلت نقد الحركة تالياً لنقد الكثرة.

- **إيقاعها في مفارقة لا تناهي الحاجة إلى المكان لحمل المكان.** وهي المفارقة التي أبرزها في الحجّة الثالثة.

أمّا **الحجّة الرابعة**؛ فلا نرى لها مستنداً عقليّاً مكيناً، بل هي مجرّد حجّة صوتيّة مختلة لا تحتوي على أيّة مفارقة نظريّة حقيقيّة.

فلنفصّل القول:

1-1 الحجّة الأولى: نقد القول بالكثرة الممتدّة

يرى زينون أنَّ القول بموجوديّة الكثرة الممتدّة، قول بكثرة كيانات كميَّة لها امتداد في المكان. وبما أنَّ الكمَّ قابل للتجزيء والانقسام إلى قسمين؛ فإنَّ كلّ قسم من المقسوم يقبل هو بدوره القسمة إلى قسمين، والحاصل من ذلك قابل أيضاً للانقسام؛ وهكذا إلى **أجزاء لا متناهية في الصغر**. ولازم ما سبق، أنَّ الكثرة الكميَّة الممتدة، تكون محتوية لعدد من الأجزاء لا متناهية الصغر.

لكنَّ المفارقة التي تلزم عمّا سبق تقريره هي أنَّ **تلك الأجزاء اللّا متناهية في الصغر ليس لها عظم**؛ لأنَّ ما له **عظم هو قابل للانقسام**.

يقول **أرسطو** في متن «**الميتافيزيقا**»: «إذا كان الواحد في ذاته غير منقسم؛ فإنَّه - حسب زينون - لا شيء موجود؛ لأنَّ زينون يصرّح بأنَّ الذي بإضافته أو إنقاصه، لا يجعل من الشيء أكبر أو أصغر، ليس موجوداً»[19].

إنَّ ما هو غير منقسم لا يمكن أن يكون له عظم؛ وإذا أضيف ما ليس له عظم إلى شيء، فلن يزيد فيه، وإذا أنقص من شيء، فلن ينقصه. **والذي إذا أضيف لا يزيد، وإذا أنقص لا ينقص، هو عدم**.

يقول **سمبليقيوس** في شرحه على «**متن السماع**»: «إذا كان الموجود ليس له عظم، فلن يكون موجوداً»[20]. ويقول أيضاً: إنَّ «الذي لا يمتلك عظماً، وحجماً، وكتلة، لا وجود له؛ لأنَّه إذا أضفنا إلى شيء شيئاً لا عظم له، فإنَّ الشيء الأوّل لن يكتسب عظماً. وبهذا يلزم أنَّ الذي أضيف هو لا شيء. وإذا كان إنقاص شيء من شيء آخر، لم يكن له أثر في جعل الشيء الذي أنقص منه أصغر، مثلما أنَّ إضافة شيء إلى شيء، لم تجعله أكبر، فإنَّه من الواضح أنَّ الذي أضيف والذي أنقص لم يكن شيئاً»[21].

19- Aristote, Metaphysique, B, IV, 1001 b7.

20- Simplicius, On Aristotle Physics, 140, 34.

21- Simplicius, On Aristotle Physics, 139, 5.

ثم إنَّ القول بالكثرة الممتدّة يلزم عنه من جهة ثانية، أنَّها لا متناهية في العظم؛ لأنَّ عناصر الكثرة لن يكون لها وجود إلّا إذا كان لها عظم. لأنَّه كما سلف القول: كلّ ما ليس له عظم ليس له وجود. يقول سمبليقيوس: «إذا كان موجوداً، فمن الضروري بأنَّ كلّ موجود له عظم ما، أي حجم ما، وأنَّ ثمّة مسافة بين موجود وآخر. والاستدلال نفسه يكون للذي يتلوه»[22].

ولكي توجد عناصر بكثرة، يجب أن تكون موجودة على نحو متمايز ومبتعد عن بعضها بعضاً، وإلّا التبست ببعضها بعضاً واختلطت فلا تكون كثرة. أي لا بدَّ من وجود وسط فاصل بين عنصر وآخر.

ثمّ إنَّ القول ذاته يجب أن يصدق على الوسط؛ لأنَّه إذا كان ثمّة وجود للوسط فلا بدَّ من القول إنَّ له عظماً. ولا بدَّ لهذه الأعظام من أن تكون متمايزةً أيضاً بعضها عن بعض، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وعليه، فإنَّ النتيجة التي تلزم عن القول بالكثرة نتيجة مناقضة؛ إذ تقول إنَّ الكثرة لا متناهية في الصغر إلى حدِّ انتفاء العظم، ولا متناهية في الكبر. يقول سمبليقيوس في شرحه على متن السماع:

«من بين حججه: إذا كانت الموجودات كثيرةً، فيجب أن تكون كبيرة وصغيرة، كبيرة إلى درجة أن تكون لا محدودة في العظم، وصغيرة إلى حدِّ أن لا يكون لها عظم»[23].

وتلك هي المفارقة التي يوقع فيها زينون القائل بموجوديّة الكثرة.

2-1 الحجّة الثانية: نقد القول بالكثرة غير الممتدّة

يستعمل زينون، في هذه الحجّة، نظريّة الوسط التي استعملها في حجّة الكثرة الممتدّة. ونقده أطروحة الكثرة غير الممتدّة يبدو موجّهاً إلى نظريّة الأعداد الفيثاغوريّة؛ حيث يرى زينون أنَّه إذا قيل بوجود تلك الأعداد، فهي ولا بدَّ كثرة كُمُوم **متناهية منفصلة**، وإلّا التبست واختلطت. **بيد أنَّ القول بانفصال بعضها عن بعض، يفترض وجود الوسط بين كلّ كميّة جزئيّة وبين غيرها ليتحقق الفصل**. إلّا أنَّ الوسط قابل هو نفسه للانقسام، وليس ثمَّة ما يمنع القول باستحالة ذلك. وبما أنَّ الانقسام لا ينتهي عند حدٍّ؛ فمعنى ذلك أنَّ **الوسط ينقسم إلى ما لا نهاية**. وهذا **يناقض تناهي الآحاد**[24].

22- Simplicius, On Aristotle Physics, 140, 34.

23- Simplicius, On Aristotle Physics, 139, 5.

24- قد بيَّنَّا في كتابنا "فيثاغور والفيثاغوريّة" (مركز نماء، 2014، ص230- 252) أنَّ نظريتها الرياضيّة لامست مشكلة الوسط بين الوحدات العدديّة، وأنَّ ذلك كان مدخلاً إلى اكتشافها العدد الأصم الناتج عن أعداد ليس لها جذر تربيعي صحيح، وقد كانت مناسبة الاكتشاف البحث في المثلث قائم الزاوية بربط علاقة طول الوتر بطولي ضلعي الزاوية القائمة للمثلث. ومعلوم أنَّ العقل الرياضي الفيثاغوري ـالمخلوط بتمثلات لاهوتيّةـ لم يقبل ناتج بحثه في هندسة المثلث؛ لأنَّه كان عدداً خارقاً لمعقوليّة ولاهوتيّة نظريّة العدد؛ فلم يجد من حلٍّ سوى إخفاء السر (حكاية إعدام هيباس). ولعلّ زينون في تأسيس مفارقة الوسط، كان واعياً بالمأزق الفيثاغوري تجاه إشكاليته الناتجة عن قسمة الكموم الرياضيّة المنتجة للأعداد الصمّاء. وإن كان نقده للنظريّة الفيثاغوريّة هو في مرماه الأخير بياناً لاحتواء المتناهي على اللاتناهي.

وعليه، فإنَّ القول بالكثرة، بالمدلول الجزئي المنفصل، (أي النظريّة الفيثاغوريّة) يؤول إلى **مفارقة استبطان المتناهي للّاتناهي**؛ ولا مخرج - حسب زينون - من هذه المفارقة سوى نفي وجود الكثرة.

يقول سمبليقيوس: «يبيِّن [زينون] أنَّه إذا كانت الموجودات متعددةً؛ فيجب في الحال ذاته أن تكون محدودة ولا محدودة، وهذا ما يخطّه كتابة:

إذا كانت الموجودات متعدّدة، فمن الضروري أن تكون محدودةً في العدد. وإذا كانت الموجودات متعدّدة، فهي لا نهائيّة؛ لأنَّه دائماً سيكون هناك موجودات بين الموجودات، وموجودات أخرى بين هذه التي توسّطت الأخرى. والنتيجة أنَّ الموجودات لا نهائيّة. وهكذا برهن بالتنصيف[25] (Dichotomie)[26] الخاصيّة اللّانهائيّة الناتجة عن التعدّد»[27].

3-1 الحجّة الثالثة: استحالة وجود المكان

ترتكز **الحجّة الثالثة النافية لموجوديّة الكثرة على نفي وجود المكان**. حيث يرى زينون أنَّ **وجود كثرة من الأشياء يستلزم أوّلاً وجود المكان الحامل لها**. إذ لا يمكن أن يوجد الشيء دون أن يشغل حيزاً مكانيّاً. والحال أنَّ المكان غير موجود؛ لأنَّه **إذا كان موجوداً احتاج هو نفسه إلى مكان ينوجد فيه.** وهذا الأخير يستلزم هو أيضاً وجود مكان يشغله، **وهكذا إلى ما لا نهاية**.

يقول أرسطو في «السماع الطبيعي»: «فإنَّ شكّ زينن[28] يقتضي حجّة ما، وهو أنَّه إن كان كلّ موجود ففي مكان، فمن البَيِّن أن يكون للمكان مكانٌ، وهذا يمرّ بلا نهاية»[29].

ومن ثمَّ، فالحقيقة التي تخرجنا من هذه الاستحالة هي القول بلا وجود المكان. لكن إذا تقرّر ذلك، فالأشياء المتعدّدة التي يقال إنَّها موجودة، هي في الحقيقة غير موجودة لانعدام المكان القابل لها. أي إنَّ النتيجة اللازمة عن حجّة نفي المكان، هي أنَّ وجود الكثرة ليس حقيقة، لاحتياجها إلى الحامل المكاني لكي توجد. وبما أنَّ الحامل انعدم، فقد انعدم المحمول بالتَّبَع.

25- استعملنا في ترجمتنا لنصّ سمبليقيوس ما استعمله ابن حنين؛ فنقلنا لفظ (ديكوطومي Dichotomie) بلفظ «التنصيف». والمراد بهذا اللفظ عمليّة القسمة إلى النصف.

26- المتداول في عرض استدلالات زينون هو وصف الحجّة الأولى من حجج نقض الحركة بالديكوطومي (أي التنصيف أو القسمة الثنائيّة)، وهو وصف صائب بلا شك، ولكنّنا نرى أنَّ الأصوب منه هو أن نعت الديكوطومي كما يصدق على الحجّة الأولى الخاصة بإبطال الحركة، يصدق أيضاً على الحجّة الثانية الواردة في قسم نقض الكثرة، كما يصدق أيضاً على أوّل حجج نقض الكثرة، في جانبها الثاني الخاص بالكثرة اللامتناهية في العظم.

27- Simplicius, On Aristotle Physics, 140, 27.

28- كذا يرسم إسحاق بن حنين اسم زينون.

29- Aristote, Physique, IV, I, 209a23.

واللفظ العربي لهذا النص الأرسطي أخذناه عن الترجمة العربيّة:

أرسطو، «السماع الطبيعي»، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة 1984، ج1، ص 280.

ونستطيع القول إنَّنا في هذا الموضع من الاستدلال نشهد أوّل تأسيس فلسفي لمشكلة المكان، حيث إنَّه منذ لحظة الاستشكال هذه مع الفلسفة الإيليّة صار مفهوم المكان من أهمّ انشغالات التفكير الفلسفي.

4-1 الحجّة الرابعة: اختلاف صوت المفرد والكثرة

سبق أن أشرنا في تقديم المبحث إلى أنَّ هذه الحجّة مجرّد حجّة صوتية، يرتكز زينون لتأسيسها على الإدراك الحسيّ الناتج عن مقدار الصوت، وذلك ليستدلّ على أنَّ وجود الكثرة ليس حقيقة[30].

ولإيضاحها لنأخذ مثالاً تقريبيّاً:

إذا أسقطنا عشرة آلاف ذرة قمح، مرَّة واحدة، فسنسمع صوتا مدوّياً. لكننا إذا أسقطنا تلك الذرات مفردة، أي ذرة تلو أخرى مع فاصل زمني؛ فسنلاحظ أنَّ مقدار الصوت الذي يحدثه سقوط الذرة المفردة صامت، بينما كان سقوط العشرة آلاف ذرة مرّة واحدة دويّاً مسموعاً. فكيف يكون مجموع عشرة آلاف من السقوط الصامت هو ذاك الدويّ الكبير الذي أحدثه سقوط العشرة آلاف مرَّة واحدة؟

أو بتعبير رياضي: «كيف يكون مجموع عشرة آلاف صفر لا يساوي صفراً»[31]؟

وعليه؛ يستنتج زينون أنَّ الكثرة غير حقيقيّة.

ذاك كان هو الحجاج الصوتي الذي قدَّمه زينون لإبطال الكثرة.

ولكن رغم خطأ الاستدلال؛ فإنَّه أسهم في استشكال عمليّة الإدراك، حيث بيَّن أنَّ «الإدراك ليس انعكاساً بسيطاً لخصائص موضوعيّة، ولكنَّه نتاج أثر الموضوع في الذات، وأنَّ نتيجة ذلك مرتبطة بسلسلة طويلة من معطيات بعضها من الموضوع وبعضها من الذات»[32]. وفي ذلك تكمن قيمة فلسفة زينون، أي إنَّ قيمتها في تقديرنا هي في **استشكالها** لكثير من الألفاظ المركزيّة في المعجم الفلسفي، حيث سيكون التفكير فيها مناسبة لإحداث نقلات نوعيّة في كثير من المفاهيم الفلسفيّة.

30- انظر التقديم الأرسطي للحجّة في: Aristote, Physique, VII, V, 250a19

31- Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, t1, ibid, p 207.

32- Gomperz, Theodor. Les penseurs de la Grèce, t1, ibid, p 208.

2- في أدلة نقد إمكان الحركة

ذاك كان **إبطاله وجود الكثرة**، وانتصاره لمبدأ **الوحدة**. أمّا عن دحضه للحركة وانتصاره لمبدأ الثبات، فقائم على **أربع حجج** أيضاً لها ترتيب خاص يستحق البحث.

فلننظر ابتداء في دلالة **ترتيب الورود**، ثمّ معنى ذلك الترتيب من حيثيّة **القيمة الحجاجيّة**، قبل التفصيل في بحث **ماهيّة تلك الحجج** واحدة تلو أخرى، **ونقد** بعض **الأخطاء المتداولة** في الكتب الفلسفيّة التي سعت إلى بحثها وإيضاح دلالاتها.

معلوم أنَّ حجج نفي الكثرة انتهت إلى نقض الفرض القائل إنَّ طبيعة المكان والزمان مجزَّأة. حيث كان إنكار تركيب الزمان والمكان هو المرتكز الفلسفي الاستدلالي لامتناع الحركة؛ ولهذا كان لأدلّة إبطال الكثرة الأولويّة على أدلة امتناع الحركة وفق اللحاظ الحجاجي السابق.

وتحليل طبيعة الحجج الأربع، من حيثيّة نوعيّة مرتكزاتها في الاستدلال على امتناع الحركة، يبيِّن أنَّ الحجّتين الأولى والثانية ارتكزتا على طبيعة المكان، بينما ارتكزت الحجّتان الثالثة والرابعة على طبيعة الزمان.

ولعلّ هذا اللحاظ الناظر إلى طبيعة المرتكز هو الذي يفسّر ترتيب الحجج. أقصد الترتيب الأرسطي لحجج زينون.

لكن يصحّ الاستفهام هنا:

هل الترتيب الوارد هو الترتيب ذاته الذي قدَّم به الفيلسوف الإيلي حججه، أم إنَّه جمع للحجج وترتيب لها من قبل راويها أرسطو؟

إنَّ الحافز على هذا السؤال هو وجود علائق أخرى بين الحجج الأربع يسمح بإعادة ترتيبها على أنحاء أخرى. ومن ثمَّ، لا نأخذ بموقف فيكتور بروشار Victor Brochard القائل إنَّ: «الترتيب المنطقي للحجج مطابق تماماً للترتيب التاريخي الذي عرضه لنا أرسطو، الذي هو **يقيناً الترتيب ذاته الذي قدَّمه زينون**»[33]؛ إذ لا نرتاح لهذه اللّغة اليقينيّة الجازمة، بل نرى من الأفضل تقديم الأمر وفق لغة الاحتمال. خاصّة وأنَّه كما أشار بروشار نفسه ثمَّة بين الحجج الأربع روابط بغير الترتيب السابق إيراده في المتن الأرسطي.

صحيح أنَّ الترتيب الوارد في متن السماع الطبيعي له مسحة تأسيس منهجي مكين، نتيجة انبنائه أوّلاً على مستلزمات طبيعة المكان، ثمّ انتقاله إلى مستلزمات طبيعة الزمان. لكن مع ذلك، ثمَّة عناصر اشتراك بين الحجج الأربع بغير ترتيبها المقدّم عند أرسطو؛ حيث يمكن:

33- Victor Brochard, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, éd, J. Vrin, 1926, p 5.

- جمع الحجّة **الأولى والرابعة**؛ لأنَّهما معاً تقدّمان **الحركة في مجال امتدادي محدود.**

- كما يمكن جمع الحجة **الثانية والثالثة**؛ لأنَّهما معاً تقدّمان **الحركة في امتداد غير محدود.**

- كما يمكن أن نلحظ بين الحجّة **الأولى والثالثة** مشتركاً، وهو اعتمادهما معاً على أنَّ ثمَّة **فاعلاً واحداً للحركة، مع استحالة بدئها**.

- بينما نلقى في الحجّتين **الثانية والرابعة فاعلين متحرّكين لا ثابتين**.

ومن ثمَّ، إذا كان الترتيب الأرسطي هو المعتمد في تقديم حجاج زينون، فإنَّ وجود تلك المشتركات السابق الإلماح إليها يسمح بالاحتماليّة التي أشرت إليها، في شأن ماهيّة الترتيب الأصلي للحجج من قبل صاحبها، أعني زينون.

هذا عن ترتيب ورود الحجج، أمَّا عن الترتيب التفاضلي لقيمتها الحجاجيّة، فراجع إلى أنَّ الشرَّاح/النقاد لم يجعلوها على المقام ذاته؛ إذ **ذهب أغلبهم إلى تقدير الحجّتين الأولى والثانية، أمَّا الحجتان الثالثة والرابعة، فلم تكن محلّ احتفاء وتقدير**، كالحجّتين السابقتين، وخاصَّة حجّة أخيل؛ حيث عاملها النقاد بغير قليل من الاستهجان.

وإضافة إلى خفض قيمة الحجّة الثالثة، بإضافتها إلى الحجّة الرابعة، وجعلهما دون صدقيّة الحجّتين الأولى والثانية؛ ثمَّة أيضاً **استشكال يطال دوالها**. وقد ألمحنا في تقديم المبحث إلى أنَّ إشكاليّة إيضاح حجج زينون لا تتعلق بغموض صيغ عرضها فقط؛ بل ثمَّة أحياناً اختلاف في ترجمة النص الإغريقي الذي أوردها، وأعني به النصَّ الوارد في «**السماع الطبيعي**» لأرسطو. ويمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى **الحجّة الثالثة المعنونة بـ«حجّة السهم»**، حيث استبعد المؤرخ الفرنسي **رونوفيي** في ترجمته للنصِّ الأرسطي من اليونانيّة إلى الفرنسيّة كلمتين اثنتين تفيدان أنَّ وحدات الزمان غير مجزَّأة، زاعماً أنَّ تينك «**الكلمتين أدخلهما نَسَّاخ يفتقر إلى الفهم**»[34].

ولا نوافق رونوفيي على تشكيكه في أصالة تينك الكلمتين؛ حيث نرى استحضارهما هو المرتكز الحقيقي للاستدلال.

كما نلقى في النصوص الدوكسوغرافيّة القديمة تبايناً في إيضاح الحجّة الثالثة؛ حيث يختلف إيضاح سمبليقيوس عن إيضاح ثاميسطيوس Themistius. كما تختلف الكتابات التأريخيّة الحديثة في بيانها، حيث

34- Cité in, Charles Dunan, Les arguments de Zenon, Félix Alcan, Paris 1884, p10.

يذهب رونوفيي - مثلاً - إلى تخطئة شرح سمبليقيوس واعتماد شرح ثاميسطيوس، بينما يذهب شارل دونان Charles Dunan إلى اعتماد سمبليقيوس، بل والتوفيق بينه وبين شرح ثاميسطيوس.

وهذه الاختلافات حافز لنا للبحث، وسيكون من بين مستندات بناء موقفنا الارتكاز على الترجمة العربيّة القديمة لمتن «**السماع الطبيعي**»، أعني ترجمة إسحاق بن حنين، والشروح التي حشى بها الفلاسفة العرب على النصّ الأرسطي.

ذاك عن دلالة الترتيب المنهجي لحجج الحركة، ومفاضلة الشرّاح بينها من حيث القيمة الاستدلاليّة، فلننتقل إلى بحثها بالتفصيل واحدة تلو أخرى.

يقول أرسطو في متن «السماع الطبيعي»: «وحجج زينُن في الحركة التي يعسر حلها أربع»[35]:

1-2 الحجّة الأولى: التنصيف أو القسمة الثنائيّة (Dichotomie)

وهي أوّل استدلالات إبطال الحركة، وقد اشتهرت بحجّة "الديكوطومي"، أي "القسمة الثنائيّة"، أو بتعبير أدق "حجّة لا تناهي القسمة الثنائيّة".

فكيف يقدّمها أرسطو؟

يقول في متن "السماع الطبيعي": "فالأولى منها قوله إنَّه ليس حركة من قبل أنَّ المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره"[36].

ويشرح أبو الفرج بن الطيب الحجّة بالقول: "الشكوك التي ذكرها زينن في إبطال الحركة أربعة: أحدها مأخوذ من قسمة الزمان، وهو هذا: إن كان القاطع للبُعد لا يقطعه إلّا بعد قطع نصفه، وأنصافه لا نهاية لها، فقطعه لها إنَّما يكون بعد قطع ما لا نهاية له. وما لا نهاية له لا يأتي المبتدئ له على الفراغ منه. فليس أحد يقطع المسافة"[37].

وهذا الشرح الذي قدَّمه أبو الفرج بن الطيب لحجّة القسمة الثنائيّة **غير موفق**؛ لأنَّ هذه الحجّة - كما هو الشأن بالنسبة إلى الحجّة التي تتلوها - **لا ترتكز على قسمة الزمان - كما ظنَّ شارحنا العربي - بل تستند على قسمة المكان**. ومن ثمَّ، فالشرح المنضبط لمنطوقها هو أنَّها "مأخوذة من قسمة المكان"، لا "من قسمة

35- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 713.
36- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 713.
37- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 717.

الزمان". ولهذا نرى كلام أبي الفرج هنا غير مدرك لدلالة مرتكز الاستدلال[38]. ونستغرب أن يذهل عنه هذا الشارح العربي المقتدر، مع أنَّنا نراه في الموضع الذي يشرح فيه نقد أرسطو للحجّة لا يورد القسمة الزمانيّة عند حديثه عن "التنصيف".

أمّا الدليل على أنَّها حجّة مرتكزة على قسمة المكان لا على قسمة الزمان، فَبَيِّنٌ من منطوقها، حيث يفيد أنَّ حركة الجسم من موقع إلى آخر تستلزم قطع مقدار المسافة الفاصلة بينهما. والحال أنَّ هذا المقدار قابل للقسمة إلى نصف، ونصفه قابل بدوره إلى **التنصيف** (القسمة الثنائيّة)، وهكذا دواليك، ومن ثمَّ، **فالمسافة مكوّنة من مقادير جزئيّة لا نهائيّة، واجتياز مقادير لا نهائيّة ممتنع**، وعليه، فالحركة ممتنعة أيضاً، بسبب لا تناهي القسمة الثنائيّة للمسافة (للمكان).

أمّا كيف تجاوز أرسطو حجّة زينون؟ وكيف فهم المشائيون منطوق هذا التجاوز؟ فيكفينا أن نشرح شرح أبي الفرج بن الطيب، فهو خلاصة للموقف الفلسفي المشائي. يقول أبو الفرج في إيضاحه للنقد الأرسطي للحجّة الأولى:

"وحلّ هذا الشك قد تقدَّم، وهو أنَّه إن أراد بهذه الأنصاف التي لا نهاية لها الأنصاف المتوهمة والنقط، فإنَّ هذه كما أنَّها تمرّ في الوهم بلا نهاية، وإن أشار إلى القطع الموجود، فهذا إنَّما هو قطع شيء هو موجود بالفعل. وهذا الموجود بالفعل هو متناهٍ بالفعل؛ فيجب أن يتناول هذا القطع ما هو موجود بالفعل لا غير. وما هو موجود بالفعل ليس هو بلا نهاية. فليس يقف قطع القاطع للبُعد على الفراغ ممّا لا نهاية له"[39].

نلحظ هنا حضوراً للمقولات الأرسطيّة التي عليها ليس فقط تأسيس نقد الفلسفة الإيليّة، بل عليها مدار تأسيس الفلسفة الطبيعيّة المشائيّة. ونعني بتلك المقولات **أربعة أزواج مفاهيميّة هي: القوّة والفعل، والتناهي واللّاتناهي. إنَّها المقولات الأربع، التي أراها ضروريّة لفهم مرامي نقد أرسطو لزينون**، فلنوضح ذلك:

لا ينكر أرسطو أنَّ المكان قابل للقسمة النظريّة إلى ما لا نهاية، بل إنَّه يقبل بهذا الطرح، لكنَّه مع ذلك يقول بإمكان الحركة. فكيف تأتّى لأرسطو الجمع بين الأمرين اللّذين ظنَّ زينون أنَّهما ينفيان بعضهما بعضاً على نحوٍ حتمي؟

تمكّن أرسطو من الجمع **بالتمييز بين اللّانهائي بالقوّة واللّانهائي بالفعل**[40] ـ لاحظ معي قول أبي الفرج: "إن أشار إلى القطع الموجود، فهذا إنَّما هو قطع شيء هو موجود **بالفعل**. وهذا الموجود **بالفعل** هو **متناهٍ بالفعل**"ـ ومراده بذلك القول إنَّ الوجود الفعلي هو للتناهي، أمَّا اللّاتناهي، فلا وجود له بالفعل، بل

38- للأسف لم يعلق المحقق عبد الرحمن بدوي على خطأ النص، بل أورده دون أي إشارة تصحيحيّة.

39- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 717.

40- انظر: Aristote, Physique, IV, II, 223a21.

موجوديته بالقوّة فقط. ومن ثمَّ، فالمسافة المكانيّة الموجودة فعلاً قابلة للقطع؛ لأنَّها وجود بالفعل. بينما القسمة النظريّة للمكان هي على مستوى **القوّة** قسمة لا نهائيّة.

بالإمكان هنا رفع اعتراض ضدّ أرسطو وفرقة المشائين، فنقول:

معلوم أنَّ مفهوم القوّة يطرح في الفلسفة الأرسطيّة بمدلول إمكان الانتقال إلى الفعل، ومن ثمَّ، إذا كانت اللّانهائيّة لها وجود بالقوّة، أليس اللازم عن هذا أنَّ لها إمكان انتقال إلى الوجود بالفعل؟

في الحقيقة ثمَّة ردّ ثاوٍ في فلسفة أرسطو يمكن أن يلتف على اعتراضنا عليه، بالقول:

أجل، **لها إمكان انتقال، لكن ليس معناه انتقالها كليّة إلى الوجود الفعلي، بل هي دوماً قادرة على الانتقال إلى وجود فعلي منتهٍ، مع إمكان مزيد عليه يبقى في الإمكان.** ومن ثمَّ، فاللانهائيّة ذات وجود بالقوّة، يستمدّ منه الوجود الفعلي كينونته، ولكنّه لا يستنفد على مستوى الفعل إمكانه.

وبهذا، فالمكان في الفلسفة الأرسطيّة متناهٍ بالفعل، بيد أنَّه لا متناهٍ بالقوّة.

ذاك بياننا للحجّة الأولى، وللنقد الأرسطي لها.

أمَّا الحجّة الثانية، فشهيرة باسم حجّة "أخيل" الذي كان مشهوراً لدى اليونان بسرعة العدو. لنتأمل منطوق الحجّة عند أرسطو، ثمَّ نتبعه بشرح أبي الفرج بن الطيب؛ لنختم بإيضاح.

2-2 الحجّة الثانية: أخيل و"السلحفاة"

"والحجّة الثانية هي التي تُعرف بأخلوس[41]، وهي هذه:

أبطأُ بطيء إحضاراً لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً؛ لأنَّه يجب ضرورةً أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فصل الهارب. فيجب ضرورة أن يكون الأبطأ له أبداً فضل ما.

وهذه الحجّة هي بعينها التي استعمل فيها التنصيف، غير أنَّ الفرق بينهما أنَّ القسمة ههنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين، وإنَّما لزم ألّا يلحق الأبطأ من قبل قوله، وإنَّما وجبت هذه الحجّة من قبل ذلك الشيء بعينه الذي وضعه من قبله وجبت الحجّة بالتنصيف، وذلك أنَّه يلزم في الحجّتين جميعاً ألّا يوصل إلى

41- عرَّب ابن حنين اسم أخيل بـ"أخلوس".

الطرف بانقسام العظم ضرباً ما من القسمة. غير أنَّه زيد في هذه أنَّه لن يصل إليه ولا الذي فصل بأسرع سرعة في طلب أبطأ بطيء"[42].

هذا هو التقديم الأرسطي للحجّة الثانية، وفيه يتضح **أنَّ مرتكزها قائم هو أيضاً على مفهوم المكان.** ويرى أرسطو أنَّ هذه الحجّة تستعمل الاستدلال ذاته الذي اعتمدته الحجّة الأولى أي "التنصيف"، أي قابليّة المسافة المكانيّة إلى القسمة اللّامتناهية، باعتبار أنَّ كّل قطعة من المسافة قابلة للقسمة إلى النصف. غير أنَّ الحجّة الثانية تفترق عن الأولى بأمرين اثنين هما:

- إضافة فاصل سبق.

- افتراض إمكان الحركة، حيث يصل أخيل إلى نقطة انطلاق السلحفاة، بينما تكون هي خلال ذلك قد غادرت مكانها بمسافة باعتبار فارق نقطة انطلاقهما.

فلننظر الآن كيف شرحها أبو الفرج بن الطيب:

"والشك الثاني هذه صورته: يلزم إن كانت حركة موجودة ألّا يلحق أسرع سريع حركةً أبطأ بطيء حركةً إذا تقدَّمه البطيء بقطع مسافة ما أو غيرها. قال: لأنَّه يجب أوّلاً أن يكون السريع يقطع الفضلة التي يسبق بها البطيء. وأراه يعني بعد ذلك أنَّه لا يمكن أن يقطعها لأجل أنَّ أنصافها لا نهاية لها، فهو أبداً مشغول بقطعها. والبطيء قد أتى على قطعها وهو مشغول بما زاد عليها وقاطع لشيء من الزيادة. ولهذا قال أرسطو: إنَّ الذي بنى عليه هذه الحجّة والحجّة التي قبلها واحد، وهو التنصيف، وأنَّه يلزم من كلتا الجهتين ألّا يبلغ القاطع إلى الطرف. وزيد في هذه الحجّة أن يكون السريع لا يبلغ إلى الطرف ولا يلحق أبطأ بطيء إحضاراً. وهذا الشك إنَّما نتجه قوله - يعني قول زينن - في التنصيف الذي أخذه زينن بالفعل وهو موجود بالقوّة"[43].

يقوم إيضاح الحجّة الثانية، عند أبي الفرج، على استحضار **التنصيف**، بمدلوله هنا كقسمة ثنائيّة لا نهائيّة للمسافة المكانيّة، مع وعي بأنَّ المقابلة بين الأسرع والأبطأ قائمة على مسافة سبق. غير أنَّنا نرى أنَّ **منطوق الحجّة يشير إلى استحالة اللحاق لوجود فضل سبق**، حيث إذا افترضنا أنَّ بين أبطأ متحرّك وبين أخيل مسافة متر مثلاً، فإنَّ أخيل لكي يلحق بذلك البطيء (ولتكن السلحفاة مثلاً)، يجب عليه أن يقطع أوّلاً المتر الفاصل بينهما، والحال أنَّه عند قطعه لذلك المتر - على فرض إمكان القطع - ، فإنَّ السلحفاة تكون قد جاوزته بمسافة. وهكذا تكون السلحفاة دائماً تزيد على موقع أخيل بفضل مسافة، تمنع لحاقه بها.

42- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص ص 713-714.

وانظر: Aristote, Physique, VI, IX, 239b14.

43- انظر شرح أبي الفرج بن الطيب على متن: أرسطو "السماع الطبيعي"، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 717.

فما مصداقيّة الحجّة الثانية إذن؟

وما قيمتها من حيثيّة الاستدلال؟

إنَّ النظر في مستند استدلالها ينتهي إلى أنَّها مجرَّد تحوير للمستند الذي قامت عليه الحجّة الأولى. لكن تفترق عنها بفرض إجراء الحركة فعليّاً، بينما الحجّة الأولى يغيب عنها إجراء الحركة. **ولذا، نظنّ أنَّ زينون أراد من حجّته الثانية أمراً آخر غير أساس الاستدلال؛ لأنَّ التأسيس قد مرَّ في الحجّة الأولى، وهو لا تناهي تنصيف المسافة**؛ ولذا نزعم أنَّه أراد بالثانية صدم الوعي الجمعي الإغريقي بفكرة مؤداها أنَّ بطلهم اليوناني في العَدْوِ (أخيل)، لا يمكن أن يلحق السلحفاة إذا ما سبقته ولو بمسافة قصيرة، إذ في الآن الذي يخطو فيه أخيل خطوةً تكون السلحفاة قد سارت مسافة، والعقل يحكم - حسب زينون - بأنَّ أخيل لا يمكن أن يلحق بالسلحفاة إلّا بعد أن يقطع أوّلاً المسافة التي كانت تفصل بينهما عند بدء حركتهما، ثمَّ المسافة الثانية التي تكون قد تحصّلت من حركة السلحفاة، وإذا قطع تلك المسافة تكون السلحفاة قد تحرّكت بدورها متقدّمة، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. بمعنى أنَّ أخيل لو قطع المسافة الفاصلة بين موقعه حتى الموقع الذي كانت فيه السلحفاة، فإنَّ هذه تكون قد تحرّكت من موقعها ذاك وغادرته، وهكذا **يبقى دائماً "فضل" مسافة يفصل بينهما**.

ولا نرى لهذه الحجّة أيَّة إضافة استدلاليّة جديدة؛ لأنَّ مرتكز الاستدلال المكاني - كما سبق أن أشرنا - مؤسّس في الحجّة الأولى. والفارق الوحيد هو أنَّ الأولى غاب عنها إجراء الحركة فعليّاً، بينما افترض إمكانها في الثانية مع تطبيق إجرائها. فكانت أظهر، من حيثيّة إجراء البرهان بالخلف؛ لأنَّها قالت بالحركة فأسّست على إجرائها ما تؤول إليه من مغالطة. وهذا لا يعني عندنا سوى امتياز شكلي منهجي، أمَّا التأسيس البرهاني الحقيقي، فقد تمَّ في الحجّة الأولى، وليس في مُكْنَةِ الثانية تقديم أيَّة إضافة حقيقيّة.

ثمَّ لا بدَّ قبل أن نغادر هذه الحجّة إلى الثالثة، من أن نستفهم عن **كيفيّة نقد أرسطو لها**:

يقول أرسطو في نقد الحجّة الثانية: "فيجب ضرورة أن يكون حلّ الشكّ في كلّ واحدة منهما واحداً بعينه. فأمَّا إيجابه أنَّ السابق لا يُلحق فكذب؛ وذلك أنَّه حين يكون سابقاً فحينئذ لم يُلحق، لكنَّه يُلحق إن أعطى أنَّ المتناهي يقطع"[44].

ويشرح أبو الفرج الردّ الأرسطي للحجّة بقوله: "فأمّا أن يسلّم أنَّ المتناهي الأقطار يقطع، فإنَّه لا محالة يلزم أن يلحق السريع البطيء، إلّا أن يكون البطء في آخر المسافة، إلّا أنَّ السابق، أي السريع، ليس يلحق البطيء حتى يكون سابقاً، أي حتى يكون سريعاً، بل يلحق بعد زمان. وإنَّما يجب أن يلحق؛ لأنَّ السريع هو القاطع مدى طويلاً في زمان قصير، والبطيء هو القاطع لمدى قصير في زمان طويل. فليس يمتنع أن

44- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص ص 713-714.

يكون في الزمان الذي قطع البطيء فيه الذراع في نصفه يقطع السريع ذلك الذراع وشبراً. فإذا قطع البطيء الشبر الزائد في نصف ذلك الزمان، وهو نصف ساعة، وفي نصف ساعة يقطع السريع الذراع والشبر الزائد؛ فهو لا محالة يلحقه"[45].

في هذا المقطع نرى نقد الحجّة مرتكزاً على تغاير مقدار سرعة أخيل مقارنة بسرعة البطيء (السلحفاة). وفي هذا المستوى نجد الناقد لم يستثمر في البداية أهمّ أطروحة في نظريّة الحركة الأرسطيّة، أعني مفهوم لا نهائيّة المكان على مستوى الوجود بالقوّة، وتناهيه على مستوى الوجود بالفعل؛ لأنَّه ذهب مع منطوق حجّة زينون الذي حرّك أخيل والسلحفاة على المستوى الفعلي. لكنَّ أبا الفرج سرعان ما استدرك في شرح النقد الأرسطي لإمكان القطع المكاني للمسافة بين أخيل و"السلحفاة"، فاستحضر مفهومي الإمكان والفعل وربطهما بلاتناهي المكان قوّة، وتناهيه فعلاً. وذلك ما نلحظه في قوله: "وهذا الشكّ إنَّما نتجه قوله في التنصيف الذي أخذه زينن بالفعل وهو موجود القوّة".

أي إنَّ **خطأ زينون في نظره إلى لا تناهي المكان فعليّاً، بينما اللّاتناهي موجود فقط في عالم الإمكان أي إنَّه وجود بالقوَّة.** ومن ثمَّ، فإنَّ أخيل يلحق بالسلحفاة؛ لأنَّ المسافة المكانيّة الفاصلة بينهما هي مسافة موجودة بالفعل، أي إنَّها محدودة وليست لا متناهية؛ من حيث إنَّ اللّاتناهي لا وجود له إلّا في عالم الإمكان. وبذلك، فإنَّ أخيل ليس فقط بمكنته أن يلحق بالسلحفاة فقط بل يسبقها أيضاً؛ لأنَّ حركته أكثر سرعة من حركتها، لأنَّه ليس بممتنع "أن يكون في الزمان الذي قطع البطيء فيه الذراع في نصفه يقطع السريع ذلك الذراع وشبراً. فإذا قطع البطيء الشبر الزائد في نصف ذلك الزمان، وهو نصف ساعة، وفي نصف ساعة يقطع السريع الذراع والشبر الزائد"[46] فيلزم اللحاق، والسبق أيضاً.

3-2 الحجّة الثالثة: السهم

وهي الحجّة التي شدَّد القدماء في نقدها، بل كانت مستنداً لوسمهم **زينون بالسوفسطائي**. والمستفاد من هذه الحجّة أنَّ السهم ثابت غير متحرّك. واستدلال زينون يقوم هنا على فرض حركة السهم منطلقاً من القوس. وبالقياس إلى أنَّ الزمن مؤلّف من وحدات زمنيّة، فإنَّ **السهم يكون في كل آنٍ زمني يشغل مكاناً مساوياً له. ويلزم عن هذا؛ أنَّ السهم يكون ثابتاً في كل آنٍ**، وإذن، فهو غير متحرّك، إذ لو قلنا بحركته سيكون **حاصل جمع سكناته حركة، وهو خلف.**

هكذا نوجز الحجّة بقصد الإيضاح، مع التوكيد على أمر، وهو أنَّنا نرى أنَّ مرتكزها هو طبيعة الزمن بوصفه مؤلفاً من وحدات زمنيّة غير مجزَّأة. لكنّنا نجد إيضاحاً مغايراً لإيضاحنا عند الأستاذ عبد الرحمن

45- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 718.

46- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 718.

بدوي، حيث يقول: "أمَّا الحجتان الأخريان (يقصد الثالثة والرابعة)، **فقائمتان على أنَّ الزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الأقسام**"[47].

ووجه الخطأ في موقف د. بدوي هو أنَّه **جمع الحجّتين معاً تحت إهاب مفهوم الزمان المنقسم إلى ما لا نهاية. بينما مستند الحجّة الرابعة كما سنبيِّن ليس هو لا تناهي قسمة الزمان، بل إنَّ الزمان معطى فيها بوصفه متناهياً. كما أنَّ الحجّة الثالثة ليس في منطوقها تصريح بلانهائيّة وحدات الزمان**، وحتى إذا قلنا إنَّه فرض مضمر، فإنَّ زينون لا يحتاج إلى التصريح به، **حيث إنَّ مستند الحجّة هو ثبات المتحرّك في الآن؛ فيكون مجموع سكناته حركة وهو تناقض**. أي إنَّ زينون لم يكن محتاجاً لإظهار فرضيّة العدد اللّانهائي لوحدات الزمان لتأسيس حجّة السهم، بل كان مرتكزه هو توكيد الثبات في الآن، فيكون القائل بالحركة قائلاً إنَّ **مجموع السكون حراك**، وهو مناط الخلف.

هذا هو اللحاظ الذي أسَّس به زينون حجّته، ومن ثمَّ، نرى وجوب استحضار مقولة الزمان لاستقامة حجّة السهم. كما ننتقد رونوفيي الذي استبعد فرضيّة طبيعة الزمن استبعاداً نهائيّاً، زاعماً أنَّ النصَّ الأرسطي الذي عرض حجّة زينون ليس موثوقاً؛ فدعا إلى أن يُحذَف منه كلمتان اثنتان تفيدان أنَّ الزمان مؤلّف من وحدات. زاعماً أنَّ تينك الكلمتين ليستا من النصّ الأصلي بل هما منحولتان. لذا، قام بإعادة ترجمة الحجّة باستثناء الإحالة إلى الآنات الزمنيّة. بينما دلالة الحجّة الثالثة تفيد أنَّ الجسم هو في سكون عندما يحتلّ مساحة مساوية لذاته. ولاستكمال الاستدلال لا بدَّ من إدخال الفرض القائل إنَّ الزمان مكوّن من وحدات زمنيّة، حيث يصير المعنى أنَّ الجسم المتحرّك يكون شاغلاً لمساحة مساوية لذاته في كل آنٍ من الآنات، بمعنى أنَّه يكون ساكناً في كلّ آنٍ.

وقد حاول رونوفيي إسناد موقفه باستعمال التراث الدوكسوغرافي، الذي يختلف في إيضاح الحجّة الثالثة، ونعني هنا بشكلٍ خاص إيضاح ثاميسطيوس المختلف في دواله عن إيضاح سمبليقيوس[48].

لكن لنا في الكتابة الفلسفيّة العربيّة القديمة سند داعم لضرورة استحضار مقول الزمن في حجّة السهم، حيث نرى دقة في عرض تلك الحجّة وشرحها مع التصريح بمستندها، لننظر مثلاً كيف ترجم إسحق بن حنين الحجّة من المتن الأرسطي، وكيف شرحها أبو الفرج بن الطيب، الذي إن كنَّا خطَّأناه في شرح الحجّة الأولى، فإنَّنا **نرى له في بيان الحجّة الثالثة اقتداراً ملحوظاً**.

يقول أرسطو - بترجمة ابن حنين - :

47- بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت 1979، ص 130.

48- حاول دونان Dunan التقريب بين أطروحتي ثاميستيوس وسمبليقيوس، انظر: Dunan, ibid, p14.

"وأمَّا الحجة الثالثة، فهي التي ذكرها في هذا الموضع من أنَّ السهم ينتقل وهو واقف. وإنَّما لزمت من قبل أخذه أنَّ الزمان مؤلف من الآنات، فإنَّ ذلك إن لم يسلم له، لم يجب القياس"[49].

من الملحوظ أنَّ الترجمة العربية القديمة احتفظت بمنطوق النصِّ المحدد للزمن بوصفه مؤلفاً من آنات، كما ثمَّة تصريح بأنَّ قيام الحجّة لازم عن هذا التأليف، حيث نقرأ في النصِّ العربي: "فإنَّ ذلك إن لم يسلم له لم يجب القياس". وقبل فقرات قليلة من هذا الموضع أحسن إسحاق بن حنين أيضاً في ترجمة فقرة أرسطيّة صريحة في الدلالة على عدم انقسام آنات الزمان، لنقرأ:

"وأمَّا زينُن؛ فإنَّه يغالط في القياس، وذلك أنَّه يقول إن كان كلّ شيء إذا كان بحيث يساويه، فهو إمَّا أن يسكن وإمَّا أن يتحرك، وكان أبداً المنتقل فهو في الآن، فإنَّ السهم المنتقل غير متحرّك. وهذا القول كذب؛ وذلك أنَّ الزمان ليس بمؤلف من الآنات التي هي غير منقسمة، وكذلك ولا واحد من الأعظام الأُخر"[50].

إنَّ هذه الترجمة الحاذقة لابن حنين مكَّنت الشرّاح العرب القدماء من فهم صيغة استدلال زينون في حجّته الثالثة فهماً دقيقاً. لنتأمّل:

في تعليق أبي الفرج بن الطيب في دحضه لحجّة زينون يقول: "الشك الثالث: هو إلزامه أن يكون المتحرّك في ساعة أو غيرها ساكناً فيها متحركاً معاً. وقد تكلمنا على ذلك من قبل"[51].

والشاهد هنا أنَّ ابن الطيب استعمل وحدة الزمن (ساعة)، ممَّا يدلّ على إدراكه لمستند الاستدلال. ثمَّ إنَّه يحيلنا إلى موضع آخر حيث ينبغي أن نلتمس منه التفصيل. ولعلّ الموضع المقصود هو قبل هذا بست صفحات حسب الطبعة التي نعتمدها، فلنتأمّل كلام أبي الفرج:

"تبيَّن أنَّه لا يجوز أن يوجد زمان يكون المتغير موجوداً فيه بجميع أجزائه على حالة واحدة، أعني أن يكون كذلك في ذلك الزمان، مع أنَّه يتغيَّر فيه؛ لأنَّ كلّ زمان ينقسم. فلو وجد المتغير بجميع أجزائه على حالة واحدة، لكان ساكناً لابثاً، لا منتقلاً متغيّراً من شيء إلى شيء؛ لأنَّ المتغير هو المنتقل من شيء إلى شيء، اللابث هو وأجزاؤه على حالة واحدة؛ ولأنَّه لو جاز أن يكون المتغيّر في زمان من الأزمان كذلك جاز أن يكون كذلك في الزمان الذي بعده والذي بعده والذي بعده؛ لأنَّه ليس زمان بذلك أولى من زمان، فيكون المتغيّر في كلّ الزمان الذي يتغيّر فيه هو في جميعه على حالة واحدة بأجزائه. فأمّا الآن، فإنَّ المتغيّر

49- Aristote, Physique, VI, IX, 239b30.

وقد أوردت النص بترجمة ابن حنين، انظر: أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 714.

50- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 711.

51- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 718.

يكون لابثاً ساكناً؛ لأنَّ الساكن إنّما يكون ساكناً في الآن وفي الذي قبله، ولا يكون أيضاً فيه متحرّكاً؛ لأنَّ كلّ متحرّك فإنّما يكون متحرّكاً في زمان. وإنَّما يكون في الآن لابثاً، أعني واقفاً.

وقد أورد شكّاً هذه صفته: "**إن كان المتحرّك لابثاً في الآن وكان كذلك في كلّ آنٍ، فهو في الآنات لابث. وإذا كان في الزمان يتحرّك، وجب أن يكون لابثاً في الزمان متحرّكاً فيه. فتوصّل بهذا إلى نفي الحركة**"[52].

لاحظ كيف أدرك أبو الفرج أنَّ مرتكز الاستدلال هو طبيعة "الآن" الزمني، إذ بفرض انقسام الزمن إلى آنات، فالمتحرّك يكون "لابثاً" (أي ساكناً) في كلّ آنٍ، وهو ما يؤول إلى مفارقة أنَّ الذي "يتحرّك وجب أن يكون لابثاً في الزمان متحرّكاً فيه"؛ فلا يكون ثمَّة **مخرج من المفارقة إلّا بـ"نفي الحركة"**.

وهنا ننوِّه إلى صواب شرح أبي الفرج بإدراكه الحصيف أنَّ مرتكز الحجّة الثالثة هو الزمان، لكن في الوقت ذاته نذكّر بخطئه في بيان مرتكز الحجّة الأولى، حيث أشرنا من قبل إلى أنَّه شرحها بوصفها هي أيضاً مرتكزة على الزمان. بينما نرى أنَّ **زينون لا يبدأ في الاستناد على مرتكز الزمان إلّا مع هذه، أي الحجة الثالثة، ليستعمله أيضاً في الحجّة التي تتلوها أي الرابعة، أمّا الحجّتان الأولى والثانية، فمرتكزهما ـ كما أسلفنا القول ـ هو المكان وليس الزمان.**

أمَّا الحجّة الرابعة، فتسمّى "حجّة الملعب". وهي حجّة لم تلقَ ما لقيته الحجج الثلاث السابقة من عناية وتقدير.

فما دلالة حجّة الملعب؟ وما السبب في استهجانها من قبل الشرّاح والنقاد؟

2-4 الحجّة الرابعة: الملعب

من الملحوظ أنَّ "حجّة الملعب" من **أصعب الحجج، من حيث الصياغة الأسلوبيّة التي وردت بها في المتن الأرسطي**[53]؛ لذا استغلق فهمها على كثير من قرَّاء ذلك المتن. وأفضل من شرحها في التراث الفلسفي الأوروبي هو الشارح **سمبليقيوس**، وأرى أنَّ أفضل من شرحها في تراثنا الفلسفي العربي هو **أبو الفرج بن الطيب**، بينما أرى شرح **يحيى بن عدي** واقعاً في خطأ صريح أفسد الحجّة من أساسها، كما سأبيِّن بعد حين.

ولنبدأ بالنظر في تلخيص أرسطو للحجّة الرابعة:

52- شرح أبي الفرج بن الطيب على متن: أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 712.

53- Aristote, Physique, VI, IX, 239 b 33.

"والحجّة الرابعة هي التي جعلها في أمر الأَعْظَامِ المتساوية التي تتحرّك إلى جانب أعظام مساوية لها ضدّ حركتها، على أنَّ تلك التي تتحرّك من آخر الميدان، وهذه تتحرّك من وسطه حركة مستوية السرعة. فيرى أنَّه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه"[54].

ثمّ يشخّص بمثال يبيّن اختلال الحجّة، فيقول: "مثال: لتكن الأعظام التي عليها (أ أ) متساوية واقفة، والأعظام التي عليها (ب ب) مساوية لهذه في العدّة والمقدار. وليكن ابتداء حركتها من الأوسط من تلك الأعظام التي عليها (حـ حـ) مساوية لهذه في العدّة والمقدار وفي سرعة الحركة.

أ أ أ أ أ

ب ب ب ب ب

حـ حـ حـ حـ

وليكن ابتداء حركتها من أحد أعظام (ب)، فإذا تحرّكت هذه الأعظام بعضها إزاء بعض؛ وجب أن يكون العظم الأول من أعظام (ب) يصل في آخر تلك مع وصول العظم الأوّل من أعظام (حـ) إلى آخرها، ووجب أن يكون (حـ) قد مرَّ بأعظام (أ) كلها، وأن يكون (ب) إنما مرَّ بنصفها. فيجب أن يكون الزمان النصف؛ وذلك أنَّ كل واحد من صفي الأعظام مساوٍ لكلّ واحد ممّا بإزائه تحرّك. ويلزم من ذلك أن يكون (ب) قد مرَّ بأعظام (حـ)كلها؛ وذلك أنَّ معاً يصل الأوّل من أعظام (حـ) ويصل العظم الأوّل من أعظام (ب) إلى الآخرين المتضادين. فيكون الزمان هو في مروه بأعظام (ب) سواء بمقدار الزمان في مروره بأعظام (حـ) من قبل أنَّهما جميعاً يمرّان بأعظام (أ) في زمان سواء"[55].

استغلق هذا العرض الأرسطي للحجّة الرابعة على كثير من القرّاء. وقد أحسَّ الشرّاح العرب بغموض عبارة أرسطو في تقديم حجّة الملعب، فلم يوفق بعضهم إلى بيان مدلولها، وأكبر مثال على ذلك أنَّ الشارح يحيى بن عدي صرَّح بأنَّ أرسطو لم يحسن تقديم الحجّة بسبب غموض أسلوبه، ولإصلاح الغموض **قام بن عدي بافتراض ميدانين لا ميدان واحد؛ ظنّاً أنَّه بذلك وضَّح الحجّة وبيَّنها، بينما زادها استغلاقاً**. لنتأمّل شرحه، قبل بيان محلّ اختلاله:

يقول ابن عدي: "إنَّه ليس يفرض مبدأ واحداً، بل مبدأين: أحدهما الذي عليه (أ أ) والثاني يدلّ عليه (ب ب). إلّا أنَّهما لمّا كانا متساويين لم يذكر مبدأين. ولهذا **صار كلامه غامضاً**، فقال أحدهما يتحرّك من وسط

54- أرسطو، «السماع الطبيعي»، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 715.

55- أرسطو، السماع الطبيعي، م س، ص ص 715-716.

الميدان، والآخر يتحرّك من آخره، وليس يعني ميداناً واحداً، بل يعني أنَّ أحدهما يتحرّك من وسط ميدان غير متحرك، والآخر من طرف الميدان المتحرّك"[56].

ولا نرى في **إحساس يحيى بن عدي بغموض** النصِّ الأرسطي، واحتياجه إلى الإيضاح، أيَّ فضل، بل بالعكس نراه **مظنّة الاتهام**؛ إذ دلَّ على استغلاق النصّ عليه، ممَّا يفسّر شرحه الخاطئ، الذي أدخل في صلب الحجّة ما ليس فيها وهو قوله إنَّ الأمر "ليس يعني ميداناً واحداً" بل **ميدانين**. بينما إيضاح النصِّ لا يتحقق إلّا بالقول إنَّ الحجّة/ اللعبة تجري في **ميدان واحد لا ميدانين اثنين**[57].

ونرى أبا الفرج بن الطيب قد قدّم شرحاً أفضل لحجّة زينون مع كشف اختلالها، حيث قال:

"والشكّ الرابع هذه صفته: نفرض ثلاثة خطوط: خطاً أوسط عليه علامة (أ)، وخطين طرفاهما على جانبي نهاية (أ)، أحد الخطين عليه علامة (ب)، والآخر عليه هلالة (حـ). وتحرّك خط (ب) إلى خط (أ) فقطعه في ساعة واستوفاه، وتحرّك خط (حـ) إلى خط (أ)، وتحرّك (أ) إلى (حـ) أيضاً في حالة واحدة، وحركات الخطوط الثلاثة متساوية في السرعة، يكون خط (حـ) قد قطع (أ) واستوفاه في نصف ساعة، فيكون متحركان متساويا السرعة قطع أحدهما البعد الذي قطعه الآخر في نصف الزمان الذي قطعه الآخر. وهذا خلف"[58].

هذا إيضاح الحجّة، فلننظر الآن كيف نقدها أبو الفرج مبيّناً وجه الاختلال في استدلالها:

"والغلط إنَّما دخل في هذا الشكّ من قبل أنَّه أخذ فيه أنَّ الزمان الذي فيه يقطع المتحرك العظم الساكن يجب أن يكون مساوياً للزمان الذي يقطع فيه متحرّك آخر مساوٍ له في السرعة لهذا العظم، إذا كان العظم أيضاً متحرّكاً في خلاف جهة القاطع. وهذا الأخذ كذب؛ وذلك أنَّ قطع كلّ واحد منهما إذا تحرّك إلى ناحية صاحبه فقد اشتركا في القطع فقلَّ زمان القطع كما يقلّ زمان القطع لو كان المتحرّك واحداً، إلّا أنَّه أسرع"[59].

إنَّه شرح موفق. وللتوضيح أكثر، نقدِّم الحجّة بصيغة معدّلة مع ترسيم مثال عليها:

2-4-1 إيضاح الحجّة الرابعة

صاغ زينون حجّته الرابعة بمثال لعبة، تقوم على افتراض ثلاث مجموعات، كلّ واحدة منها مؤلفة من أربع وحدات. تصطف في الملعب على شكل التوازي، فتكون مجموعة في طرف الملعب والأخرى

56- انظر: شرح يحيى بن عدي على متن أرسطو «السماع الطبيعي» ترجمة إسحق بن حنين، ج2، م س، ص 715.

57- للأسف لم يعلق الأستاذ بدوي على هذا التحريف الموقع لمنطوق الحّجة في الالتباس أثناء تحقيقه للنصِّ، بل أثبته دونما استدراك أو تعليق.

58- شرح أبي الفرج بن الطيب على متن أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 718.

59- شرح أبو الفرج بن الطيب على متن أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحق بن حنين، م س، ص 718.

في طرفه الآخر، والثالثة في الوسط. ولنفترض أنَّ المجموعة الأولى والثانية تتحركان في الاتجاه المعاكس بالسرعة ذاتها، بينما المجموعة الثالثة تبقى ساكنة في محلها. فإنَّ الحاصل من هذه الحركة، حسب زعم زينون، يُسَفِّهُ فكرة الحركة.

كيف ذلك؟

للبيان سنحتفظ بجوهر الاستدلال الزينوني مع بعض التعديل وفق المثال الآتي بقصد إيضاح الفكرة:

(أ) 1234 →

(ب) 1234

(ج) 1234 ←

نفترض أنَّ المجموعة (أ) متحركة في اتجاه السهم. والمجموعة (ب) ثابتة لا تتحرك. بينما تتحرّك المجموعة (ج) في اتجاه سهمها. بإجراء الحركة؛ نلاحظ أنَّ الوحدة رقم (1) في المجموعة (أ) تصل إلى الوحدة رقم (4) في المجموعة (ج) في نصف الوقت الذي تصل فيه إلى الوحدة رقم (4) في المجموعة الساكنة (ب). وكلّ وحدة من وحدات المجموعتين المتحرّكتين (أ وب) تصل إلى نهاية الأخرى في وقت هو تماماً نصف الوقت الذي يستغرقه وصولهما إلى نهاية الساكن. بمعنى أنَّ قطع المسافة من وحدة من وحدات المجموعة الساكنة يكون ضعف الوقت الذي يتمّ فيه قطع المسافة من وحدة من الوحدات المتحرّكة. وهذا يعني حسب زينون أنَّ نصف الوقت يكون مساوياً لضِعْفِه!

فهل في هذا مسكة استدلال؟

حقّ **لسمبليقيوس** أن يصف الحجّة الرابعة بـ"**السذاجة**"[60]؛ إذ من البَيِّن أنَّها مفتقرة إلى مَيْسَم الدليل، بل هي مجرَّد فكرة تحاول إيهام الخصم، وآية ذلك أنَّ زينون يغمض العين قصداً عن حقيقة واضحة، وهي أنَّ الوصول إلى وحدة المجموعة الساكنة هو بالضرورة مختلف بالقياس إلى الوصول بين وحدات المجموعتين المتحركتين؛ لأنَّ حركتهما هي التي تفسّر الفرق في التوقيت، حيث يوفر كلّ واحد منهما بحركته نصف المسافة.

60- Simplicius, On Aristotle Physics 1019, 32.

وهذا ما أدركه **أرسطو** عندما قال: "**فالمغالطة في القياس إنَّما دخلت في ذلك من قبل أنَّه أوجب لمتساوي السرعة أحدهما يتحرّك إلى جانب متحرّك، والآخر يتحرّك إلى جانب ساكن** مقداراً سواء أنَّ حركتهما في زمان سواء. وهذا كذب"[61].

لكن لمَ اعتمد زينون هذه الحجّة التي أعتقد أنَّه لم يكن اختلالها ليغيب عن إدراكه؟

هل كان قاصداً بذلك إيهام الناقدين من العوام بضعف فكرة الحركة؟ أم إنَّه كممارس للجدل قام بتنويع الانتقادات وأسهب فيها ليتضام بعضها إلى بعض، إيقاعاً للمعارض في اللّجاجة والالتباس؟ أم إنَّ الأمر "مجرَّد مزحة" حسب المؤرخ ريتر[62]، أو إنَّه "لهو جاد" حسب تعبير أفلاطون؟

لا يُصَدِّقُ زيلر[63] أن يكون فيلسوف في حجم زينون، الذي اشتغل كثيراً في التفكير في مسألة الحركة، جادّاً في تقديم تلك الحجّة الخاطئة.

لكن أيّاً كان السبب، فإنَّ ما يهمّنا هنا هو تسجيل هذه الملحوظة حول خطأ استدلال "الحجّة الرابعة"، التي أجمع كلّ من درسها من الفلاسفة والشرّاح على وضوح اختلالها وتهافتها. وربّما ينبغي ألَّا نستثني أحداً من دارسيها سوى الفيلسوف بايل Bayle الذي حاول أن يجد في الحجّة جانباً من «المعقوليّة»[64]، وفيكتور بروشار Victor Brochard الذي زعم أنَّ كلّ حجج زينون بما فيها حجّة الملعب مؤسّسة استدلاليّاً.

61- أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة إسحاق بن حنين، م س، ص 715.

62- Henri Riter, Histoire de la philosophie, ibid. p 419.

63- Eduard Zeller. A History of Greek Philosophy, trd .F. Alleyne, v1, Ibid, p 625.

64- Charles Dunan, Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement, Felix Alcan, Paris, p 5.

مراجع البحث

العربيّة:

- أفلاطون، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، محاورة فيدروس، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهليّة للنشر والتوزيع، بيروت 1994.

- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، ط9، 1995.

- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط5، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.

- الطيب بوعزة، فيثاغور والفيثاغوريّة بين سحر الرياضيات ولغز الوجود. مركز نماء، بيروت 2014 .

- أرسطو، «السماع الطبيعي»، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1984.

الأجنبيَّة:

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

- Diogène, Vies et doctrine des philosophes, trd. M. CH. Zevort, tome1.Charpentier, Paris 1847.

- Smith-Ross, The Works of Aristotle, transl. into English under the Editorship of J. A. Smith and W. D. Ross, 13 vol., Oxford, 1908-1913.

- Platon, Phèdre, trd.Luc Brisson, GF Flammarion, Paris 2004.

- Simplicius, On Aristotle Physics, translated by J.O.Urmson, Gerald Duckworth & Co Ltd, Bloomsbury, 1997.

- Charles Dunan, Les arguments de Zenon d'Elée contre le mouvement, Felix Alcan, Paris 1884

- Aristotle, Metaphysics, Translated by W. D. Ross, Oxford University Press, American. Branch, 1924.

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

- Victor Brochard, Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, éd, J. Vrin, 1926.

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

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018