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

نفحات صوفية في فجر الفلسفة

رشيد طاهري
باحث مغربي

2023

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 13 نونبر 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023

نفحات صوفية في فجر الفلسفة

المستخلص

يتوجه هذا البحث نحو العودة إلى تقاليد **التأويل الفيزيوقراطي** للعالم، الذي تبناه فلاسفة الطبيعة الأوائل، وتقييم نتائجه في ضوء مخرجات التفسير الذي قدمه، من أجل رصد ظرفيته الخاصة التي تحتم عليه الانسجام وشروط عصره الثقافية (عصر المسلمات) وترشده إلى ضرورة الاحتفاظ ببعض خصائص **التأويل الديني** والدفع به إلى حدوده القصوى، وهو تعديل وظيفة الإله وصورته داخل العالم، من خلال منظور وحداني قائم على فاعلية وحيوية الجوهر الأول. هذا التعديل سرعان ما سيذوب في أعراف **التقليد الأكاديمي** اللاحق عليه، من خلال منظور إنساني (أخلاقي وسياسي) مبكر يرى في مبادئ السابقين ما يحث على ضرورة تربية الكائن العاقل على استعادة هذه الفاعلية، وما يترتب عليها من قيم وحكم، وإرشاده إلى نشرها بين الناس. والجدير بالملاحظة هنا، أن كلا التقليدين يحرص، في سياقه الخاص، على استعادة أصل إلهي مفقود، سواء داخل العالم الطبيعي (سلطة العناصر الطبيعية)، أو داخل العالم الإنساني (سلطة المثال)، وتأصيل تداعياته على مستوى النظر والعمل.

تمهيد

لم يتصور العقل الفلسفي كما العقل الديني أيضا، كما هو شائع في ماضيهما، إمكانية نشدان الرابط بين التفلسف، كآلية معينة للتفكير أريد لها ولنتائجها الاستقلال عن نماذج الأصل والسلطة والمقدس، والتعبُد، كمسلك عملي يرجى منه التبعية والخضوع لأي نموذج، دون حرج أو تردد، حيث ظل مفهوم العبادة محاصرا خارج دائرة التفلسف في رمزية الخضوع، ومفهوم التفلسف خارج دائرة العبادة في رمزية الحرية/التحرر. ودأبت عادات الفلاسفة واللاهوتيين معا على إطالة أمد هذا الحرج وإبقاء الجذب والنفور بين الرمزيتين معلقا على أوصال الهزيمة أو الانتصار التي قادت أعظم الأزمنة التاريخية التي سميت بالحاسمة، الحاسمة في قدرة من يقدر منهما على بناء ماهية خالصة لكيانه، أي بشكل مستقل عن كيان الآخر، ويفرضها عليه. على هذا النحو، آمنت الفلسفة، شأنها في ذلك شأن اللاهوت، بوجود ماهيتين خالصتين (سلطتين متخاصمتين في شأن القدسية والأصالة)، بحيث يستعصي تسويغ مشروعية الواحدة منهما دون الوقوع في حرج نقد الثانية وإبطال مزاعمها.

ينكشف هذا الحصار العفوي الذي شيدته الميتافيزيقا ضد نفسها (فلسفيا أو لاهوتيا) في الصراع المفتعل على مرّ تاريخها بين قصد الفيلسوف وقصد اللاهوتي، والذي على إثره شيد مفترق الطرق (عند اللاحقين) بين الفلسفة والدين (العلم والإيمان، المنطق والشعور، البرهان والإخبار، التحليل والسرد، الكتابة والكلام، الخاص والعام، العقل والسمع...)[1]، وكان من نتائج هذا المفترق أن تكون الفلسفة من جنس البرهان والدين من جنس الكلام، فلا يكون بعدها للفلسفة إلا حظوة الحكمة وللدين حظوة النبوءة، لكن إلى أي حد يجوز التسليم بمشروعية ما للفلسفة عبر استبعاد جذورها اللاهوتية؟ وهل يمكن تسويغ معقوليتها خارج مشروعية اللاهوتي الكامن فيها؟ هل كانت غايتها فعلا القطع مع الثقافة الدينية السائدة أم تعديلها بما يوافق طبيعتها الخاصة؟ كيف نحكم على العلاقة بينهما؟ ألا يجوز أن تتغير معايير التقييم في الحكم على هذه العلاقة لمصلحة الاستمرار لا القطيعة؟ ألم يكن الفيلسوف يسلك طريق الهداية، فيكون مبشرا بتقليد خاص وفق أدوات خاصة؟ ألا يجوز بالمثل للنبي أن يكون حكيما، فيسلك درب الحكمة في خوض غمار التفسير والبحث في الحقيقة؟ بأيّ معنى ينبغي مسك ماهية الفيلسوف؟ هل من شخصيته الفلسفية وأصولها النظرية المتفردة، أم من مسلكه النبوي الذي تكشفه نتائجها العملية؟

يقوم الغرض من هذا التساؤل على فرضية للقراءة مفادها أن الفلسفة لم تكن دائما تحظى بتلك الاستقلالية المزعومة عن الدين، حتى في أعظم مذاهبها وأعرقها، وأن ذلك التقليد الشائع الذي توارثه الدارسون جيلا بعد

1- ساهمت الفلسفة منذ فجرها في إثبات تفردها عن علم الكلام وأدواته وتثبيت أدواتها الخاصة، (بيان ذلك الفصل الذي أحدثته بين مسلك الفيلسوف ومسلك اللاهوتي عند الفيزيوقراطيين الأوائل والأكاديميين)، وقد ساهمت في توطين منعطف رمزي يمكن به تأويل ما بقي لدى اللاحقين (**الفارابي** و**ابن رشد** على الخصوص) من أسباب لتشريع ذلك الفصل (الاختلاف في السبل والأدوات وطبيعة المتلقي) دون المساس بمعقولية المقاصد المشتركة بينهما والتي تصب في إدراك الوحدة الجوهرية للعالم عبر تأمل جزئياته وما ينتج عنها من وحدة النظر للطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية على حد سواء.

جيل، والذي يقضي بأن ظهورها كان يقوم على لحظة تأسيسية فاصلة بين تلقائية النظر اللاهوتي (التي كان فيها العالم محاصرا بالقوى الميتافيزيقية اللامرئية كما تظهره تقاليد الفكر الوثني) وصرامة النظر الفلسفي (الفكر الطبيعي والأكاديمي) الذي يفرض ضرورة مراجعة ماضيه وتأمله، يحتاج إلى مزيد من التأمل والإمعان. ومن جملة ما تفترضه هذه القراءة البديلة، هو أن الفلسفة انتقلت من نقد المقدس وتفاصيله الجزئية، إلى تكريس المقدس البديل، وهذا يعني أنه من الأنسب هنا تقويم مخرجات الفلسفة ونتائجها ضمن دائرة «القدسية» ذاتها بما تحمله من معاني السلطة والأصل.

لم تتجرأ الفلسفة يوما على التموقع خارج الإيمان بأصل قبلي للعالم والإنسان، وإن تجرأت على الأصول التي تبناها اللاهوت ووضعتها خارج النسق (نسق العقل ومثالاته الصورية)، وهذا يعني أنها ظلت تتنقل من إله إلى آخر ومن سلطة رمزية يستقيم بها النظر والفعل إلى أخرى ومن أصل يحرس العلم ويرعاه إلى آخر؛ أي ظلت تشتغل ضمن نزعة صوفية مضمرة موجهة بأهداف الفيلسوف ومقاصده وروح عصره، وبمعنى أدق، قائمة على أركان الهداية والرشد والنصيحة.

عن طريق ابتناء منهج تأويلي ونقدي واضح، يمكن القول إن مشكلة الفلسفة جزء من مشكلة اللاهوت القديم، وهو أنها لم تكتف بإله واحد يرعى مصالحها ويوجه غاياتها، بل توارثت سلسلة من الجواهر الإلهية ووضعتها مقدما خلف تأويلاتها الظرفية، مما ينذر بمنعطف صوفي للفلسفة نتناوله من جانبين أساسيين:

- الأول: يعالج صوفية الفلسفة ضمن التقليد الفيزيوقراطي الذي أرخ لقصة الفلسفة والإله، فلم يكن قادرا على القطع مع سلطة المقدس ولم يبتعد إلا بأمتار قليلة عن اللاهوت القديم من خلال محاولة علمنة المبدأ اللاهوتي المؤسس للعالم/الكون من خلال سلسلة من الآلهة الجدد (الأسطقساطات أو الجواهر الطبيعية)، حيث تحاول العلمانية هنا البحث عن إله بديل قادر على توحيد العالم وإنقاذ الإله القديم (زيوس) من الاضطرابات الذاتية والسيكولوجية التي أثخنه بها العقل النظري الأول.

- الثاني: يعالج صوفيتها ضمن التقليد الأكاديمي (وبعض المدارس اللاحقة عليه) الذي لا يخلو هو الآخر من تدفق المشروع اللاهوتي الفيزيوقراطي فيه، كما تكشفها العقيدة الأورفية في بعض مذاهبه، عبر قيادة النظر والفعل خلف لواء العالم الإلهي السماوي الذي يضمن للعقل مشروعيته ويمنحه قوامه في الوجود، فأضحت الفلسفة بذلك طريقة جديدة للتعبد (عبادة العدد، المعنى والحقيقة الخالدة التي يمثلها النموذج/المثال).

يتوجه البحث إذن، نحو نقد مخرجات التفسير الذي يؤرخ لميلاد الفلسفة انطلاقا من نقد النزعة اللاهوتية، وأن أي تفسير عقلاني يقتضي بالضرورة التخلص من الانتماء إلى جذوره الدينية، ونحو تأويل النسق الفلسفي اليوناني، في بعض أركانه، من خلال البحث في معقوليته دون المساس بمعقولية اللاهوتي الكامن فيه الذي يليق

به ويؤسس ظرفيته الخاصة. من نتائج هذا الافتراض هو أن الفلسفة معبد، جديد تقام فيه طقوس النظر والممارسة صحبة المقدس الذي يليق بهما، إلى جانب المعابد الأخرى، وطريقة جديدة للإيمان والتسليم إلى جانب الطرق الإيمانية السائدة. إنها خروج مزيف عن اللاهوت ومنعطف رمزي لم يكتمل بعد ولم تتحقق جذريته، وبهذا فهي تدشن لحظاتها التأسيسية وهي عاجزة عن إخفاء طبيعتها الصوفية ونزعتها الروحية في طريق تجاوزها للوثنية وإرساء مشروع التوحيد/الوحدة.

التقليد الفيزيوقراطي ووحدة الإله المؤسس

- طاليس وأتباعه

لم يترك **طاليس** إلا القليل الذي سنفهم به أحد توجهات هذا التقليد وأبعاده، والذي ذكره الفلاسفة اللاحقون عليه أو الذين عاصروه، فنبدأ بالقول: إنه واحد من الرياضيين الكلاسيكيين المشهورين، وخاصة في مجال الهندسة، أي لم يترك أي أبحاث في الحساب، مبرهنته لا يمكن أن تتجاهل اسمه، اسمه مسجل أيضا في الحقل الكوسمولوجي والفيزيائي الذي جعله يحجز لنفسه مقعدا أساسيا في تاريخ العلوم، فهو الأول، بحسب ما تقول الدراسات الذي حاول أن يضع تفسيرا عقلانيا للعالم كله بعيدا نسبيا عن التفسير الأسطوري الذي يرجع أصل العالم إلى الآلهة، كما هو وارد في تيوغونيا **هيزيود**[2]، كما في كوسموغونيته، التي تحاول رسم طريق نشوء العالم، بوصفه عالما متكونا من كائنات متفاوتة ومختلفة من حيث الطبيعة (الآلهة والناس، الأخيار والأشرار، الأحرار والمساجين...)، عالم بقوى متعددة تتحكم فيه، «**مما يجعل بناء عالم منظم ومنسجم، أي الكوسموس، صعب المنال.**»[3]

عوض أن يظل العقل مرهونا بتفسير العالم الحالي عبر ماض أسطوري عريق، قدم **طاليس** أساسا للعالم من عنصر طبيعي أولي أو أصلي Primordial وقابلا للتحول والنقل، فعوض السؤال التقليدي: كيف تشكل العالم وعلى أية صورة؟ بمسلمته (أصل العالم هو الماء) التي تقتضي التسليم بوجود العالم مسبقا. بالنسبة إليه، العنصر الذي تشكل منه العالم هو الماء، «الماء أصل كل الأشياء». فما معنى ذلك؟ وهل تشكل فلسفته الطبيعية فعلا البديل المؤقت للخروج من أزمة وإحراج التيوغونيا والكوسموغونيا؟

يعتبر هذا الأخير العالم بمثابة فقاعة نصف كروية داخل ماء أصلي، والأرض تطفو فوق السطح المستوي لهذه الفقاعة[4]، غير أن تفسيره لا يتوقف هنا، أي عند حدود التفسير الميتولوجي (السومري والمصري والإغريقي)،

2- تتكون كلمة تيوغونيا Théogonie من لفظتين مركبتين على التوالي: Théos وتعني إله وGonie وتعني التكون والنشأة، أي تدل مجتمعة على ميلاد الآلهة أو المجال الذي يهتم بالبحث في نشأة الآلهة. قبل **طاليس** بقرنين من الزمن يتحدث العقل اليوناني عن نشأة وميلاد وتاريخ الآلهة، وهو في الآن ذاته تفسير لميلاد ونشأة وتاريخ العالم، أي نجد أنفسنا أمام تيوغونيا وكوسموغونيا (البحث عن أصل العالم الإلهي) في الآن ذاته، تعتقد أن أصل كل شيء، بما في ذلك العالم والآلهة والناس، يعود إلى الكاووس الذي وجد من تلقاء ذاته، ومن هذا الكاووس (الذي نعت بكل الصفات السلبية، تارة الفراغ المطلق الخالي من المادة أو صفة الوجود، الذي ليس فيه اختلاف ولا تعدد، اللامحدد أو اللامعرف أو الذي لا يمكن تحديده أو تعريفه، لا كمية فيه ولا كيف، اللانظام، مادة تسبق المادة، أو تسبق الوجود، مادة لم تتشكل بعد، ما قبل الصورة، أو ما لا يقبل صورة ما، مادة مفارقة ومستقلة عن الموضوعات والأشياء القابلة للتركيب والتكثيف، اللاتحديد الذي يتصف بالمادة والصورة.) ولد آلهة مختلفون، الذين هم تمثل لعناصر الطبيعة (على سبيل المثال: الليل، الأرض، السماء...)، هذه الآلهة تنجب بعضها البعض وتتحارب مع بعضها البعض في دائرة من الصراع والانتقام، حيث تتجه حركة العالم، في هذا السياق، نحو إنتاج الموجودات الكاملة. لتعميق الرؤية في هذا التصور انظر على التتابع:

- J-Pierre Vernant, Les Origines de la Pensée Grecque (Paris, P.U.F, 1962), p. 3

- Luc Ferry, Apprendre A Vivre-2, la Sagesse des Mythes (Paris, Edition J'ai Lu, 2009), p. 11

- جون بيير فرنان، **الكون والآلهة والناس: حكايات التأسيس الإغريقية**، ترجمة محمد وليد الحافظ (دمشق، مطبعة الأهالي، 2001)، ص 11.

3- André Pichot, La Naissance de la Science, 2 Grèce Présocratique (Paris, Gallimard, 2014), p. 77

4- أكد **هوميروس** أن أقيانوس هو المصدر الأول للأشياء، وجاء من قبل في أسطورة بابلية ما يفيد بان المحيط هو أصل السماء والأرض، وفي أسطورة مصرية ما يوحي بأن المحيط المظلم أو الماء الأول هو موطن آتون الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء. [انظر: محمد بن عبد الكريم

بل يتجاوز ذلك إلى حد اعتباره العنصر أو المبدأ الأول الذي منه تنحدر كل الأشياء وإليه تعود. وهنا نعثر بداخل هذا التصور الكوسمولوجي (التصور الطبيعي للماء) على نظام فيزيائي ظل غائبا في التفسير الميتولوجي يسعى صاحبه به إلى نقل الكوسموس (النظر إلى الطبيعة أو العالم) من التفسير الديني إلى التفسير الفيزيائي، عبر علمنة (علمنة مبكرة) المبدأ المؤسس للوجود الذي يمثله «الماء الأصلي» وتداعياته في مناحي الحياة (الأرض نابعة من الماء، وجود الصدفات الأحفورية التي تنبع من الماء الذي عنه تخرج الأرض)، تفسير تقوم خلفه فكرة انتظام العالم عبر القوانين الطبيعية التي تسمح ببناء وحدة وظيفية للعالم.

حيث لا يعدو الإله أن يكون تلك الوحدة الكوسمية التي ينتظم داخلها الكون، ولهذا قرر أن يضعنا داخل فلسفة طبيعية تحاصر فيها القدرة الإلهية داخل النسق الكوسمي وتتمظهر داخل القوانين الطبيعية، فعوض أن يكون الإله فوق العالم، يمكنه أن يصبح جزءا من هذا العالم أو من هذه القوانين الطبيعية، وهو نقل يبرر طبيعة المجتمع اليوناني وعقائده المدنية في هذه المرحلة، انتقال المجتمع اليوناني نحو الديمقراطية والقوانين المؤسساتية التي منها يستمد الحاكم حق ممارسة السلطة، «فالسلطة السياسية تتمظهر في القوانين المؤسساتية، كما تتمظهر السلطة الإلهية في القوانين الطبيعية.»[5]

في تصوره الفلكي، نجده يتطابق أيضا مع تصوره الكوسمولوجي: فالكواكب ليست في نظره آلهة، بل ظواهر نيزكية أو جوية Météorologique (يمكن التحكم فيها بواسطة علم الأرصاد الجوية)، أي ظواهر سماوية فيزيائية، وهنا لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن **طاليس** «هو أول من نزع الضوء عن القمر»[6]، وقال إن القمر لا يضيء، وإنما يستمد ضياءه من الشمس، بحسب الموقع الطبيعي الذي يتخذه إزاءها وإزاء الأرض. لكن ما يقوله قائم على الحدس، مجرد فرضية لم يبلغ بها مرتبة العلم الطبيعي بعد، لكنه خطا خطوة، أبعد من التفكير الأسطوري، أسطورته القديمة: «الماء المبدأ الأصلي» لها أهميتها الفلسفية في كونها نقلت العقل الفلسفي من التفكير في البحث عن المبدأ الذي تنتظم به الطبيعة إلى البحث عن المبدأ الذي ينتظم به الإنسان داخل المجتمع (المبادئ المؤسساتية)، فالفلسفة الطبيعية تهدف في، مسعاها العام، إلى البحث عن النظام داخل الطبيعة، لكنها ستوجه العقل فيما بعد إلى البحث عن النظام داخل المجتمع.

الشهرستاني، **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992)، ص 372.]

إن فكرة الأرض تطفو فوق الماء، لا تنسب، في الواقع، إلى **طاليس** رغم أنه يعتقد بها، بل تعود إلى أقدم الحضارات الشرقية التي تتقاسم نسبة أصل العالم إلى المحيط وإلى تدفق الأنهار السماوية العليا. [انظر: د.عبد الله بن محمد العمري وسائر بصمه جي، **كروية الأرض وتطبيقاتها من المنظورين التاريخي والعلمي** (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2021)، ص ص 38-43.]

هذا المعتقد ينسجم والمشهد الفيزيائي الذي لا حظه اليونانيون وشيدوا عليه تجريداتهم وهو أن كل الأنهار تصب في البحر الذي تكون مهمته توحيد المجاري اللامتناهية، وهكذا فإن قول **طاليس**، الذي ينسجم مع هويته البحرية، بأفلاك عائمة في الكون بأكمله، ليس إلا الصيغة الصوفية الجديدة لتأويل النظام الطبيعي.

5- André Pichot, La Naissance de la Science, 2 Grèce Présocratique, Ibid, p. 81

6- Ibid, p. 83

هكذا يبدأ بميله المبكر والاستثنائي في البحث عن الواحد الذي يتم به توحيد النظر إلى الطبيعة وأصلها الإلهي الذي انحدرت منه، أي يتجه نحو عرض المنظور الوحداني القائم على فرضية الماء/الأصل، وهو نتيجة لحدس روحي أو تأمل صوفي في مسرح الطبيعة، ولهذا لا يلتزم خطابه هنا ببعده المنطقي، مثلما هو شأنه في الرياضيات، بل يستجيب لإرادة التخييل[7]، باعتباره المبدأ الذي تأسس عليه الخطاب اللاهوتي في عصره. لذا فإن أصالته، في هذا الجانب، عائدة إلى قدرته الحدسية على تعديل الاستعارة المهيمنة على النظر إلى الطبيعة، أي على نقلنا من الإله كجوهر للأشياء إلى الماء كجوهر للأشياء، فصار إيمانه بالطبيعة مبنيا على قدسية الماء كاشفا نزعته الصوفية التي تحتم ضرورة السمو نحو الكل واحد.

لقد أنزل الماء منزلة الجوهر الأول وأكسبه خلوده رغم التمظهرات الحسية التي يمر منها[8]، حيث يعرض نفسه في البداية على أنه جوهر واحد، ثم ينقسم إلى أجزاء عندما يتمظهر في العالم الطبيعي، ويجعل كل جزء يعود صحبة الأجزاء الأخرى إلى التوحد ضمن الكل الذي انطلق منه. هذا أشبه، إلى حد ما، بقصة الإله الذي يبسط أجنحته في العالم بحيث كل جزء منه يدل عليه مع أنه ليس هو، وتكون غاية الأجزاء داخل الكون التوجه نحو الأصل الكامل، ومن هنا تتحدد وظيفة الفلسفة في هذه المرحلة في البحث عن الجوهر الإلهي، انطلاقا من مجموع الصور اللانهائية التي يتفرع إليها.

بالإضافة إلى صفة الخلود، يكتسي الجوهر المائي عنده صفتي العلم والإرادة، فهو عالم بالحركة التي يبثها في نفوس الأشياء، وعلة هذه الحركة في الآن ذاته، لذا فهو ليس مجرد استعارة مجازية، بل هو محرك العالم[9]، وبما أنه كذلك فهو نفسه، من حيث إن النفس هي القوة المحركة للأشياء، وهكذا فهو يحرك الأشياء بما له من نفس كلية تسري في نفوس الأشياء جميعا. كما يكتسي أيضا صفة الانفراد بالذات والاتصال بالعرض (من جهة المظاهر والآثار)، وهي الصفة التي تجعل **طاليس** أول من وضع للعالم مبدعا لا يدركه العقل من حيث

7- نستحضر مقتطفا متصرفا فيه من قول **نتشه** لدعم هذا الافتراض: «**يبدو أن الفلسفة اليونانية تبدأ بفكرة غريبة: الموضوعة القائلة بأن الماء هو أصل الأشياء...إن طاليس قد رأى وحدة الوجود، وحين أراد التعبير عنها، تكلم عن الماء.**» [انظر: فريدريك نتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش، تقديم ميشال فوكو (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص ص 46-50.]

8- استفاد في ذلك من صلته بالبحر الذي يعد المختبر الملائم لاختبار هذا الزعم: حيث يبدأ كل شيء من الماء/البحر، ثم يتحول هذا الماء تحت أشعة الشمس إلى بخار، وبعد ذلك يتكاثف على شكل سحب، ليصير ماء مرة أخرى.

9- دافع **أرسطو** عن هذا المنظور في حديثه عن **طاليس** قائلا: «**ويبدو أن طاليس، فيما يروى عنه، ذهب إلى أن النفس قوة محركة، إن صح ما يروى عنه، من أنه زعم بأن في حجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد.**» [انظر: أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، ترجمه أحمد فؤاد الأهواني، راجعه الأب قنواتي (دار إحياء الكتب العربية، 1949)، ص 14.]

نفهم من ذلك أن كل شيء مملوء بإله، أي بقوة خفية تحركه، وهكذا أنزل **طاليس** الآلهة (النفوس الميتافيزيقية) من سمائها وجعلها تسكن جميع الأشياء، فلم يتخلص بالتالي من المعتقد الإحيائي للطبيعة، بل دافع عنه من خلال تزكيته لمبدأ تناسخ الآلهة والكائنات الطبيعة، وهذا هو الخلط الذي وقع فيه، حسب **أرسطو**، وكل الذين يؤمنون بأن لكل عنصر طبيعي جوهر إلهي يحركه. (المرجع نفسه، ص 36).

إذا كانت نزعة الخلود لا تفارق **طاليس** في تنبؤاته، فمن المحتمل أنه سيكون من بين المدافعين عن خلود النفس سواء في الكائنات الحية أو الجامدة، بحسب ما نفهمه من استعارة المغناطيس كما يشهد له بذلك **أرسطو**، ولهذا فإيمانه بأن العالم حي يتنفس لأنه زاخر بالكائنات المقدسة [انظر هنا: ديوجين اللايرسي، **حياة مشاهير الفلاسفة الجزء الأول**، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة محمد حمدي إبراهيم (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006)، ص 49.] هو الذي يجرنا إلى القول بأنه قدس الماء وأعلى من شأنه على باقي الأصناف الكوسمولوجية الأخرى، إنه الإله البديل للآلهة القديمة. من هنا يجد **طاليس** صداه في موقف **ديوجين** الذي اعتبر أن حكمته لم تكن بمحض الصدفة، وإنما نتيجة عدة عوامل من بينها ما يشيع عنه من أنه تم اصطفاؤه من قبل أبولون (إله الشمس الذي أقيم له تمثال في معبد دلفي) ليكون حكيم اليونانيين ومبعوثهم (المرجع نفسه، ص. 53-54)، وكأنه هو الذي أوحى له بأن يقول إن الماء أصل الأشياء.

جوهريته (لا يدرك بذاته)، وإنما من حيث مظاهره وآثاره (بصفاته وأحواله)[10]، وهذا هو المعنى الذي اتخذه مفهوم الماء عنده (الماء الذي تتوحد بداخله كل مياه العالم)؛ أي صفة الجوهر الكامل بذاته، الواحد والأزلي، المتجسد في أحواله لا في ذاته، الذي لا تنال منه الكثرة ولا تضعفه الجزئيات المتفرعة عنه... وغيرها من الصفات التي تمنحها الأديان التوحيدية لطبيعة الإله.

يمكن القول إن التفكير الفلسفي في هذا السياق، علق آمال العقل الفلسفي الكلاسيكي على فتح الطبيعة، بتأملات مجردة، بحدوس وافتراضات من وحي خيال العقل، ستتضح أكثر لدى تلامذته والتابعين لمذهبه، وخاصة **أناكسمندر**[11]، الذي تصور أن «الأبيرون» هو المبدأ الأصلي وليس العناصر الطبيعية الأخرى (الماء، الهواء، النار، التراب)، ويعني عنده اللامحدود، طاقة أثيرية لا محدودة تتحكم في سيرورة الكون وتسهر على انتظامه، سابق على المادة؛ أي ليس مادة أصلية مثل الماء، كما اعتقد **طاليس**، بل مبدأ أساسي قبل الأشياء وعنصر أولي في هذه الأشياء.

لم يختر **أناكسمندر** عنصرا طبيعيا محددا، مثل الماء، ولكن فضل وضع تسمية جديدة لأصل العالم، فاصطلح اللامتناهي[12]، وجعله مبدأ لا محددا كميا وكيفيا ولا محدودا (من جهة الحد والتعريف، الشكل والصفة، البداية والنهاية، الموضع في المكان والدوام في الزمان)، نتأمله فقط ولا نعثر عليه عن طريق الملاحظة الإجرائية للطبيعة. وبالتالي فإن ممارسة الفلسفة أو محاولة توجيه الأسئلة نحو الطبيعة، لن تكون سوى تدريب روحي يصادفه العقل وطاقة خاصة تقوده نحو نطاقات شاسعة من المجهول.[13] وهكذا سيحافظ اللامحدود على خلوده وأبديته، ملتحقا بطبيعة الماء وصفاته التي وضعها سابقه فيها، وبنفس المنطق ستكون موجوداته التي تصدر عنه متغيرة وصائرة إلى الزوال حتما، وهذا ما يصفه **نتشه** بأنه طريقة مذنبة للتحرر

10- تصور **الشهرستاني** أن الفلاسفة الأوائل أبدعوا فلسفة يصعب وصفها بأنها طبيعية بالمعنى الخالص للكلمة، بل ميتافيزيقية أيضا تؤمن بالقوى اللامادية المصاحبة للقوى المادية ذاتها، ولهذا فهم يؤسسون، في نظره، لثيولوجيا طبيعية قوامها مطاردة الجوهر الأزلي الكامن في المادة الطبيعية والمسؤول عن انتظامها في حركتها وسكونها، في بدايتها ونهايتها، في وجودها وفسادها. يقول: «**إنما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر الباري تعالى**» (انظر: الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 369). بنظرة موضوعية لا تسقطنا في تأويله لمفهوم الإله، وحتى لا نخلط بين اصطلاح المسلمين واصطلاح اليونانيين، نفضل القول إن الجواهر الطبيعية عند هؤلاء الفلاسفة تتشوق إلى الجوهر الأول وتتجه نحوه، وأنهم استعملوا المادة الطبيعية للوصول إلى الإله الذي عنه صدرت وانتظمت على حالها. والذي جعله يسير في ذلك التأويل هو استلهامه لمبدأ الرطوبة الذي جعله مصدر غذاء الكائنات الحية، وبما أن مصدر الرطوبة هو الماء بحجة أن ما منه يتغذى الشيء فهو يتكون منه بالضرورة، فإن من هذا الماء تولد الأشياء جميعا، ولهذا زعم أنه تلقى مذهبه من مشكاة النبوة (المرجع نفسه، ص 373)، ويقصد كتاب التوراة في السفر الأول الخاص بمبدأ الخلق. دافع **الشهرزوري** عن هذا الطرح أيضا بآية قرآنية تؤكد ما جاء في التوراة «**وكان عرشه على الماء**» [انظر: شمس الدين الشهرزوري، **تاريخ الحكماء**، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب (طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1988)، ص 42.] ليبين أن طبيعة الماء عند اليوناني غير مدركة في ذاته وإنما في تجلياته في أنحاء الوجود.

11- لم يتجاوز هذا الأخير، في عنصره الطبيعي الجديد، فاعلية الماء، بل حافظ عليها انطلاقا من زعمه أن أصل البشر مائي لأنه ينطلق من كائنات بحرية (أسماك البحر)، وقد اعتمد في ذلك على الطريقة التي تعيش بها هذه الكائنات وعلى نظام تغذيتها. [انظر: برتراند راسل: **حكمة الغرب الجزء الأول**، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت، عالم المعرفة، 1983)، ص 32.]

12- يذهب صاحب اللامتناهي إلى القول بالمبدأ الأول الذي يوحد بين الكل وأجزائه، فآمن تبعا لذلك بوحدة الكل وتغير أجزائه، وأنه هو الذي يضمن تماسك هذه الوحدة وثباتها على هذا الحال (انظر: ديوجين اللايرسي، المرجع نفسه، ص 127).

13- يذكرنا ذلك بالأسطورة القديمة التي تضع الكاووس متقدما على الأشياء والعالم، لكن هل هو فعلا ذلك العدم الذي انطلق منه الوجود، أم أنه ذكاء سام فعل فعله في الطبيعة؟ اتجه التقليد الفيزيوقراطي، في هذا السياق، نحو الدفاع عن نظام قبلي للعالم، فتحول الكاووس (الذي هو انبثاق/خلق من عدم) إلى ذكاء إلهي يكون مصدر عمل الطبيعة والانتظام القائم فيها، ومن ثم وجب وضع هذا التساؤل: كيف ندرك هذا الذكاء وننسجم مع حكمته؟ كيف يستطيع التأمل في الطبيعة قيادة العقل نحو الأصل الإلهي للأشياء؟

من الوجود الأبدي، وما يقال عن سعي العناصر الطبيعية نحو التحرر من أبديتها، يقال على الحياة الإنسانية التي يكون فيها انبثاق البشرية ظلما يجب التكفير عنه بالموت؛ [14] لأنه حيثما نعثر على صفات محددة ينبغي أن ننتظر زوالها بحسب ما يدل عليه المشهد الطبيعي، وحتى يستمر الزوال لابد لأصله أن يمتنع عن التحديد، لهذا فخلود الكائن الأصلي لا يقوم، في حسبانه، على استمراره، بل على خلوه من الصفات المحددة التي تقود إلى الموت. وهنا لا يأخذ اليوناني أصل العالم من منظور فيزيائي، بل من منظور أخلاقي، من استعارة التكفير عن الظلم (كيف يمكن أن يزول شيء له الحق في الوجود؟).

إن هذه الاستمرارية **لطاليس** مع **أناكسمندر** تفسر طبيعة المذهب الميلي والروابط المشتركة بين رواده (توحيد النظر إلى الطبيعة) من مختلف الفيزيوقراطيين الذين ينتمون إليه، نموذج آخر لذلك **أناكسمنس** الذي أدخل عنصرا طبيعيا جديدا، واتخذ عنده من الصفات ما كان عليه أمر السابقين عليه، حيث اعتبر الهواء الذي فضله مبدأ أوليا للوجود أصل الأشياء وإليه يعود تنظيمها؛ إذ يمثل بالنسبة إلى الطبيعة ما تمثله الروح للجسد، فهو مانح الحركة للظواهر، مانح الفعل والوجهة، فالحركة موجودة وقديمة وأصلها يعود إلى ضغط الهواء، وهذا هو السبب الذي يجعله متصلا بالهواء، وما ينطبق على الأرض ينطبق على الشمس والقمر وسائر الكواكب والنجوم، فالشمس تبعث الحرارة تحت تأثير حركة سريعة. المبدأ إذن، هواء لا محدد ولا محدود، هواء غير قابل للرؤية، لا حد له ولا صفة، ثابت وسرمدي، مصدر للحرارة وللبرودة في آن، حركة تتمظهر في كل الأشياء الحسية من دون صفة.

بالنسبة إلى **أناكسمنس** العالم يتنفس لكي يحيا، مثلما تفعل النفس معنا نحن الأحياء، الهواء إذن هو نفس العالم، تصور طبيعي ينقلنا من طبعنة Naturalisation أو فزينة Physicalisationالعالم وظواهره إلى ألهنته، كل شيء يطفو في الهواء كما تطفو الظواهر في الماء عند **طاليس**. لذا فإنه يضفي على الأصل هو أيضا كل الصفات الإلهية التي تليق به كمبدع أول لا ينحل ولا يفسد ولا يدنس[15]، وسيقسم العالم إلى قسمين: ما فوق هذا الأصل عالم إلهي متسم بكل خصائص القدسية والكمال وما دونه عالم الأجسام بما فيه من فساد ونقص. لذلك، فهو ينخرط ضمن برنامج الطبيعيات الأولى التي نقلت النظر العقلي من سيمياء الطبيعة (رموزها وأسرارها وإيحاءاتها) إلى كيمياء الطبيعة (حيث يعود أصلها إلى تفاعلات كيميائية بين عناصرها الأولية: الماء والهواء والنار)، محدثة تغيرا واضحا في معنى الطبيعة لا ينفصل عن التغير الذي أصاب مفهوم الإله نفسه.

14- يعتبر **نتشه أناكسمندر** وريث **طاليس** وكاتب مذهبه، وأن عبارته «**إن ما تتولد عنه الأشياء، إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ نهايتها بالضرورة، ذلك أنها يجب أن تكفر عن أخطائها**» ليست، في نظره، إلا صيغة إلهية محفورة في فجر الفلسفة اليونانية، وشكل التكفير هنا ما هو إلا لعبة أخلاقية يظهر فيها مرة في ولادة الأشياء ومرة أخرى في فسادها، وإذا أسقطناه على البشرية سنقول إنها تكفر عن وجودها لحظة ولادتها ولحظة موتها. (انظر: نتشه، المرجع نفسه، ص ص 50-51).

15- تصور هذا الأخير أن الإله أزلي، قديم ولامتناهي، عالم بما يبدعه من كثرة الأشياء دون أن تماثله في هويته هويات ما أبدعه، ومن تفرده تنحدر الهويات والجواهر الفرعية المتعينة في الوجود كما وكيفا وجهة، ولهذا وصفه **الشهرستاني** بقوله: «**وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس وبعبارات القوم التبس**» (الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 379.).

وفي ظل هذا المنعطف الاستثنائي، الذي كانت «السيمياء فيه توطئة للكيمياء»[16]، تضافرت جهود فريقه في إعلان الثابت، رغم التحولات والواحد رغم التعددات؛ أي في التسليم بالأب الروحي لكل الجواهر التي تشكله (في صفائه أو اختلاطه، في ثباته أو تغيره، في بساطته أو تركيبه...)، معلنا انشقاقا في صفوفه، بخصوص ثبات الجوهر من عدمه، وهو السجال الذي سينخرط فيه كل من **بارمنيدس** و**هيراقليطس** وسيشكلان معا الجيل الثاني من السؤال الموجه نحو الطبيعة.

- هيراقليطس وفيثاغورس

في إطار هذا التقليد الفيزيوقراطي (مركزية الطبيعة) بزغ **هيراقليطس** الذي لا يهتم في دراسته للطبيعة بالماضي؛ أي بتتبع أصول العالم وقوانينه، بل بالمستقبل. ولأول مرة سيتم في المدرسة الميلية إدخال التغير والصيرورة على المبدأ الأصلي المؤسس، وسيغدو التغير هو مستقبل الوجود وسيسير به إلى حدود بناء ماهيته.[17] قياسا على هذا التفسير الفلسفي للطبيعة وظواهرها، ستصبح النار هي المبدأ الأولي، الذي عنه تنشأ الموجودات والأشياء، أي العنصر الموحد الجديد، وهذا يفترض وجود نظام كوني معين وزمن محدد للتغير، أي لتحول العالم وفق ضرورة حتمية، حيث تنطلق الأشياء من النار وتعود إليها؛ أي تفنى فيها، فالأرض تحت تأثيرها تتحول طبيعيا إلى ماء يحتوي بداخله هواء.[18]

ذهب هذا الأخير إلى أنه لا يرى شيئا سوى الصيرورة[19]، وقد قاده مذهبه هذا نحو تحطيم الثنائية التي آمن بها سابقوه (عالم فيزيائي قابل للزوال وعالم ميتافيزيقي أبدي) والإيمان بعالم واحد تذوب فيه الصفات

16- جيمس جورج فريزر، **الغصن الذهبي المصور: دراسة في السحر والدين**، ترجمة محمد زياد كبة، مراجعة سعد البازعي (أبو ظبي، كلمة، 2011)، ص 68

17- André Pichot, La Naissance de la Science, 2 Grèce Présocratique, Ibid. p. 116

18- ذهب **الشهرستاني** إلى أن مبدأ الموجودات عنده هو النار، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض، وما تحلل بها من الأرض صار ماء، وما تحلل بها من الماء صار هواء، فهي المبدأ الأول وبعدها الأرض والماء والهواء وتأتي بعدهم من جديد، فهي البداية والنهاية معا، منها الوجود وإليها الفساد (الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 395).

19- شكلت هذه العبارة مسلكا ثوريا في المدرسة الإيلية، مع **بارمنيدس**، الذي سينحو منحى مختلفا في تأويله للطبيعة، عن طريق تكثيف مسارين متضادين: مسار الفلاسفة (**طاليس و هيراقليطس**) موطن الحقيقة ومركز النور المطلق الذي يشع من الكون، ومسار الخطابات الفكرية الأخرى (الرأي أو الظن) الذي لا ينقاد نحو الوحدة، بل نحو الكثرة، بالمعنى الذي يجيز القول إنه يصارع بين اللوغوس والميتوس من أجل إثبات ما يوجد ونزع الوجود عما لا يوجد، «فالوجود موجود واللاوجود غير موجود» [انظر: بارمنيدس، **القصيد**، ترجمة يوسف الصديق، دراسة جون بوفريه (تونس، دار الجنوب للنشر)، ص 121]، أي ما يوجد سوى الكون وهذا ما يضعه في تضاد مع اللاكون، وإلى الأول ينسب الحق (الأنطوأونطا) وإلى الثاني ينسب الوهم (الدوكونطا).

طريق الحق إذن هو ملاذ النفس وحركتها نحو الأبدية وخلاصها من الدوكسا، أي من السقوط في متاهة اللاكون أو في عالم الظاهر، هذا العالم الوضيع الذي سقطنا فيه منذ ولادتنا ويجبرنا على مغادرته لنلقي بأنفسنا ضمن الأزلية، أزلية مليئة بالخير لمن اهتدى وفق النوس (العقل) ومليئة بالذنب لمن اهتدى وفق العادة والتقليد (التجربة)، وهي دعوة صريحة للخروج من الحياة اليومية إلى المنفى، من الموت إلى الحياة، من الظلمة إلى النور، أي إلى العالم الذي يتوحد فيه كل من **طاليس و هيراقليطس**. إن التجربة اليومية لا تقدم إلا مظاهر الأشياء ولا تنفذ إلى حقيقتها كما هي في ذاتها، ومن هنا يتفرع وجودان متضادان: الوجود بالذات والوجود بالعرض، وعلى أعتابهما يدعونا الإيلي دعوة صوفية إلى النفاذ إلى عالم الصفاء الذي نستطيع فيه معرفة ذات الأشياء بعد أن نصبح بلا ذات (نتجرد من ميولاتنا)، إلى عالم الوجود (العالم المليء بالمادة وفيه كثافة في كل أنحائه) الذي بقدر ما يجبرنا على الكلام والتفكير فيه يجبرنا في الآن ذاته على الصمت تجاه اللاوجود، ولهذا فإن خطأ السابقين عليه، في نظره، راجع إلى أنهم تكلموا عن اللاوجود (الفراغ/العدم) كما لو كان موجودا وفكروا فيه من جهته تلك. حول **راسل** معنى الوجود هنا إلى قضية لغوية خالصة مفادها: أننا حين نفكر أو نتكلم، فنحن نفكر أو نتكلم عن شيء ما، ويلزم عنه وجود عالم خارجي مستقل نفكر فيه ونتكلم عنه، ولهذا فموضوعات الفكر والكلام ينبغي أن توجد دائما، ومادام يستحيل عدم وجودها، فإن التغير مستحيل (راسل، المرجع نفسه، ص 45).

المحددة باللامحدود والكثرة بالواحد، فيكون بذلك قد نفى الزمن الثابت عن الأشياء. إن جوهر الأشياء عنده ما هو إلا فعل، وهذا الفعل هو الكيفية التي يتمظهر بها هذا الجوهر الذي هو سببي بطبعه، من حيث إن المادة دائما تفعل في المادة وجوهرها قائم على التعديل[20] الذي يمارسه جزء منها على آخر.

آمن هذا الأخير بفرضية التدفق الكوني، حيث العالم يتدفق نحو اللانهاية، وهي نابعة لديه من ملاحظة ما يسري داخل نظام الأشياء، وقد ساقته نحو تفسير مرحلي للطبيعة قائم على فرضية النار/الإله، مقدر النظام (Logos)، مبدع الموجودات وفق حركة متناقضة (صراع المتناقضات).[21] تدفق يؤسس لفيزياء التناقض أو الصراع، حيث نعثر في صراع المتناقضات على الحتمية الهارمونية للمستقبل، أو انسجام حتمي بين أضداد أو أزواج مختلفة (جاف/رطب، حر/برد، ليل/نهار، ضوء/ظلام، يابسة/ماء، صيف/شتاء، غروب/شروق...). هنا لا ترتبط الحتمية بسلطة الآلهة الشعبية، بل بسلطة اللوغوس، باعتباره جوهر القدر وماهيته، ندركه باعتباره وحدة الجوهر التي تضم كينونات الأشياء.

اللوغوس إذن، انسجام إلهي سام، جوهر الحتمية، ذكاء يوجه العالم والمستقبل ويتحكم فيهما ويحث الإنسان على معرفتهما، والنار تشكل استعارته، ومن هنا ينبثق لدى هؤلاء الميليين ما يوحي بذكاء الطبيعة، فالنار مثلا ليست مجرد مبدأ، بل العقل الذي يراقب تحولاته الخاصة. إنه الانسجام اللامرئي الذي هو أعلى من الانسجام المرئي، وهنا يتم لأول مرة اصطلاح انسجام لامرئي يوجه العالم وتحولاته، وهذا واضح جدا في افتراضات الفيثاغوريين وفي مقدمتهم **فيثاغورس** في تصوره الأخلاقي الذي يزعم أن الذكاء حر داخل العالم،

في قصيدته حول الطبيعة يتضح هذا الفصل عنده بين ما ينبغي أن ننسبه إلى الإله وما ينبغي نسبانه إلى عامة الناس، كما الطريق الذي ينبغي نشدانه لمعرفة الحق، ليدشن اسمه، ضمن تاريخ الهداية، على أنه الفيلسوف/النبي أو الهادي إلى إله واحد ثابت وساكن، أبدي وأزلي، لا حد له، غير مشخصن في الماء ولا في النار، بل فيهما معا، إنه مبدأ الطبيعة الجديد الذي نفهم من خلاله كل الوجودات الممكنة دون أن ننسب إليه صفة من صفاتها أو ندركه عن طريق الحواس، إنه مزيج بين غرابة الطبيعة ومعقوليتها، تلك التي تعشق الاختفاء وتحجب عنا ماهيتها، أو لنقل هو الوجه الخفي للطبيعة الذي يصعب اكتشافه، وإذا كنا نصادف شيئا منه في جزئياته، فعلينا أن نتأمله في كليته، في القول والفكر معا، وهنا يحافظ الإيلي على مظهريه أيضا: الطريقة التي يتمظهر بها لعامة الناس، والطريقة التي يتمظهر بها للفلاسفة.

20- إن الطبيعة عنده تكشف عن معركة من ورائها عدالة أبدية، وهو ما يقول به **نتشه**: «**إن المعركة داخل المتعدد هي نفسها العدالة الوحيدة**» (نتشه، المرجع نفسه، ص 58)، مشبها عالمه بلعبة زوس، أو بلغة فيزيائية لعبة النار مع نفسها التي يتجسد من خلالها الواحد بوصفه متعددا، ولهذا يصفه بأنه الناسك في معبد أرتيمس الذي كرس نفسه لتطبيق الوصية الدينية التي يرعاها التعليم الديلفي (نسبة إلى الإله ديلفيس) «اعرف نفسك» (المرجع، نفسه، ص 65).

إذا كانت هذه هي عظمته، فإن **بارمنيدس** يشكل، في نظره، نده وضده، أي يمثل مثله نموذجا لنبي الحقيقة، ولكنه، على حد تعبيره، مسكوب في قطعة جليد وليس في النار، أي في الوجود المنفصل عن عالم الصيرورة، الذي يضمن به وقوعه في روحانيات الصفات الباطنية (المرجع نفسه، ص 68) وتمسكه الفعلي بالوجود الجليل الذي يعود إلى تمسكه بالثبات الإلهي، ليجد نفسه خارج لعبة الأضداد الهيراقليطية، من حيث أن الوجود لا يحتمل إلا صيغة الحاضر ولا يتناسب مع صيغتي الماضي والمستقبل، لأن ما ينتمي إليهما يعد لاوجودا. بمنطق وحدة الوجود الجوهرية وعدم قابليته للانقسام وبمنطق ثباته في حاضره، فإنه لا يكبر ولا يصغر ولا يتحرك بالنقص أو الزيادة، لأنه كامل ومنته منذ البدء، وهكذا فإنه يثور على **أناكسمنس** الذي يدعي أنه يتنفس، إذن ثمة هواء، إذن ثمة وجود، فالوجود لا نحسه وإنما نعقله ونفكر فيه، ومن هنا كان عالم الحساسية عنده مجرد وهم، وهذه خطيئة الحواس التي سيتبناها **أفلاطون** فيما بعد.

21- يؤمن **هيراقليطس** أن الطبيعة في حالة تكون دائم (الشمس تتجدد كل يوم)، ولهذا السبب يضع النفس في النار، وبعبارة **أرسطو** يضعها في جوهر يظل في جريان دائم داخل أعراضه، ولهذا وصف مذهبه بأنه قائم على إمكانية معرفة المحرك انطلاقا من معرفة المحرَك (أرسطو، المرجع نفسه، ص 14)؛ أي إن النار لا تعرف إلا داخل تمظهراتها الحسية، وبذلك فهي الجوهر الذي عنه تنبثق موجوداتها وبها تضمن حركاتها الخالدة بما تتوفر عليه من صفات جوهرية: الحركة اللامتناهية، الإحساس الدائم، الخلود... ولهذا اتجه هذا الأخير إلى نقد المذاهب التي تؤمن بأن النفس متحركة بذاتها وأنها ائتلاف وعدد ومن بينهم **هيراقليطس** وأتباعه الذين قالوا إن للنار نفس تأتلف من الأضداد وتحدث انسجاما فيما بينها **كأنبادوقليس** مثلا، وربما يطال هذا النقد حتى **فيثاغورس** أيضا؛ لأنه يبارك هذه الفكرة بمبدأ النغم الذي هو تآلف الأضداد ووحدتها، وما دامت الطبيعة قائمة على مبدأ نغمي يكون هو جوهر العالم، فلا مناص من أنه يزكي أزلية النار عند **هيراقليطس** ويدعمها من هذا النطاق.

لكنه مسجون داخل الإنسان، فحياتنا ليست إلا موتا أو فناء للذي لا يفنى في سجن الجسد، بخلاف ذلك ففي موتنا يتحرر هذا اللافاني.

ندرك هذا اللوغوس عندما يكون بمقدور كل الناس أن تفكر، بمعنى أن تندهش وتتأمل، فهو مشترك بين الكل، نتقاسمه بنفس الكيفية، وبإمكاننا جميعا أن نعقلن تفكيرنا وفقه، أو ننتسب إلى هذه المعقولية الكونية وأن نفهم حركة الطبيعة، ونحن جميعا نتحمل مسؤولية إبادته داخل أجسادنا. مثلما يتحرر النظام خارجا، عليه أن يتحرر من الداخل، مثلما يتمظهر في الظواهر الطبيعية، عليه أن يتمظهر في الأفعال البشرية (هناك الشخص الجاف أو الرطب، البارد والمتنور والمشرق...)، على النفوس البشرية أن تعرف طبيعة النار؛ أي موطنها الأصلي الذي خرجت منه، عليها أن تعود إليه لتتذكر ماهيتها ويتحقق فيها هذا اللوغوس.

نفهم من ذلك إذن، أن البحث في المبادئ (المبادئ الأصلية للطبيعة)، هو بحث في الأوطان الحقيقية التي منها تنحدر النفوس البشرية التي غادرت عالمها الحقيقي وتاهت، ومن غايات اللوغوس دفعنا إلى إعادة التفكر في تلك الأوطان ومعرفة ماهياتها؛ لأننا جزء منها، فهي وإن كانت لامرئية (الماء، الأبيرون، الهواء، النار...) إلا أنها كفيلة وخصوصا عند **فيثاغورس** وأتباعه بمساعدتنا على إدراك الانسجام البادي في العالم المرئي.[22]

يحيلنا **فيثاغورس** على طبيعة النظام العلمي السائد في المرحلة اليونانية في القرن الخامس الميلادي، الذي يكون جزءا من فلسفة عامة وواسعة ذات جذور دينية بالأساس، الديانة الأورفية، ولهذا فالمذهب الفيثاغوري يفهم عادة في سياق الروافد الأسطورية للقرن السادس قبل الميلاد، وتحديدا العقيدة الأورفية[23] L'orphisme التي دفعت بصاحبها إلى البحث عن حقيقة خالدة تدركها النفس على الأقل، بحيث تكون المعرفة الوسيلة الأنجع لتفادي مرورها عبر عدد معين من الأجسام وتعجل بفقدانها.

على الرغم من أن الفيثاغوريين ساهموا في تطور المفاهيم الفيزيائية والبيولوجية، إلا أنهم ظلوا استثنائيين في المفاهيم الرياضية، حيث كان **فيثاغورس** من الأوائل اللذين وضعوا الرياضيات فوق الحاجات العملية (تجارة، معمار...)؛ أي جعلوا الرياضيات علما خالصا، ولهذا ظل اسمه مرتبطا بمبرهنته الهندسية، إلى جانب آرائه في الحساب أو العدد (الذي هو نظام من الوحدات والأكوان والعوالم؛ أي ليس مجرد رقم أو ترقيمات،

22- يمكن العودة هنا إلى: [أفلاطون، **محاورة تيماوس**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، ص 2280.].

23- التي لها طبائع خاصة مثل: العيش داخل الجماعة أو الطائفة ووصايا تحرم بعض المأكولات، الاعتقاد في تمايز النفس عن الجسد وأنها لا فانية يمكن أن تعبر إلى أجساد أخرى سواء كانت بشرية أو حيوانية بعد موت حاملها، غاية المعرفة أن تقترب من الحقيقة، وهو شأن **هيراقليطس** أيضا الذي تصور أن الناس يجهلون الحقيقة نتيجة اختناق نفوسهم في أجسادهم فجفت برذائلهم. تنسب هذه العقيدة إلى أورفيوس وقد بنيت على الحد من عشوائية الرغبات وإقامة شعيرتي الزهد والتأمل محل النزوع والرغبة، فهي مسلك صوفي إذن للاتحاد بالإله، سيكون لها أثر بالغ على الفلاسفة اللاحقين.

كما أن فكرة التناسخ عنده عماد الصوفية، في هذه المرحلة، من حيث قابلية حلول الذات الإلهية في جسم بشري (نصف إله)، وكانت وستظل فيما بعد عماد النبوءات التي عرضتها الأديان التاريخية، من حيث أن النبي يحمل ذات الإله (علمه، منطقه وغاياته) فينطق باسمه ويحمل شرائعه، وهو قول ليس بغريب عن حياة الحكماء الأوائل وأسلوبهم في العيش.

بل المبدأ المنظم للعالم وللعلاقات بداخله وعنه تنشأ الكثرة ويظهر التعدد[24]) التي شكلت واحدة من أكبر التوجهات في هذا المذهب.

اهتمت الفيثاغورية بمبادئ الموسيقى وبخلق علم يؤطرها (العلم الرياضي ومظاهره الفيزيائية)، فلم تفارق ماهيته التي تتمثل في دراسة الأصوات (التي يعقلها العقل بوصفها ذبذبات هوائية في علوها وانخفاضها)، وقد ساقها ذلك إلى صياغة وحدة إدركية يجتمع فيها السمع والتعقل لهارمونية الكون، حيث كل شيء فيه منسجم ويؤدي وظيفته بمقادير هندسية وضعها الإله/الموسيقار فيها، مبدع سيمفونية الكون ومقدر المسافات العددية داخله وضامن انتظامها. لهذا لا تضع في حسبانها إمكانية حدوث النشاز داخل المعزوفة الكونية، حتى تحافظ على روح عصرها، التي تقضي بأن الكون منتظم انتظاما عدديا لا خلل فيه، وأي خلل محتمل الحدوث هو خلل في اللوغوس العاجز عن إدراك النظام ومحاكاته، وهي دعوة صوفية (يعبد فيها العدد ويقدس الانسجام) لتطهير هذا اللوغوس من العجز الكامن فيه.

لهذا، فهي تدعو من خلال العلم والفلسفة إذن، إلى توجيه النفس نحو إدراك انتظام الكون، عبر المبادئ الرقمية (الترقيم بمثابة تعبير عملي عن الإيقاع الكوني المجرد)، الذي يوازيه الانتظام السياسي داخل المدينة عبر القوانين المهداة سلفا من طرف هذا الانسجام الكوني، وبما أن القليل من تتاح له فرصة تمثل النظام والانسجام، فإن جماعته تؤسس لنوع من الأرستقراطية الدينية العالمة أو الخالصة.

24- لقد آمن هذا الأخير، الذي كان في زمن النبي سليمان وأخذ الحكمة من معدن النبوة على حد قول **الشهرستاني**، أن الإله واحد فوق العدد والمعدود، أي فوق مدارك العقل والقلب، وهو من حيث كونه كذلك، لا يدرك بذاته وإنما بآثاره وصنائعه. آمن بوحدته رغم الكثرة العددية التي تصدر عنه، أي وحدة بالذات تنسب لذاتها ووحدة بالعرض تنسب إلى وحدة العدد والمعدود (الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 386.). استطاع أن يحرر العدد من المعدود، مخالفا سابقه، جرده تجريد الصورة عن المادة، فالعدد هو وحدة الصورة والمعدود تحقُّقها، ولهذا جعل الصورة مبدأ المادة أو العدد مبدأ المعدود (نظام الموجودات). أساس العدد إذن، هو الواحد، أي الجوهر الإلهي الذي عنه ينحدر الوجود، الذي يتميز بالفردانية والبساطة، والموجود/المعدود الذي يحتمل التثنية والتثليث والتربيع...أي الذي يقابله عند الطبيعيين الجواهر التي قالوا بها.

أنشأ **فيثاغورس** فرقة دينية علمية [انظر: أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة، فاروس للنشر والتوزيع، 2016)، ص 103.] تدعو إلى الإصلاح الديني والزهد وطهارة النفس وترويضها وقمع الجسد (سجن النفس)، ولهذا فقد اعتمد العلم مسلكا للهداية والإصلاح الاجتماعي والسياسي وتنقيح النظم الأخلاقية والسياسية من الفساد الذي لحق بها. وهكذا مثلت فلسفته روح عقيدته الدينية التي لا يمكن فهم مبادئها إلا بفهم طبيعة العلم الرياضي وقوانينه التي تنكشف للعقل بعد انكشافها في العالم، وهي بذلك ذات نزعة صوفية مصاحبة لنزعة علمية واضحة قوامها تنزيه الإله من الأخطاء التي ألصقها به دين العامة.

بالنسبة للأورفي العالم عددي وليس طبيعيا (فيزيائيا خالصا)، لا ندركه من خلال الأسطقسات، بل من خلال الموسيقي التي تعني عنده فكرة ما عن انسجام وتوازن الطبيعة، حيث تتوافق عناصر الطبيعة وفق حركة منتظمة، أو العلم العددي الذي يعلمنا الانسجام بين الخفض والارتفاع، الليونة والشدة...وبما أن الوصول إلى النغم يقتضي ضبط الأبعاد والمسافات بشكل صحيح على الوتر المشدود (الذي يصدر الصوت الثامن أو الأوكتاف)، فلا مهرب من القول بأصل نغمي للعالم ندركه عبر إدراك العدد وأبعاد معدوداته، وهو هنا يلتقي مع **هيراقليطس** الذي آمن بأن النار هي الجوهر الأزلي الذي عنه تتآلف الأضداد وتتناغم.

تعلمنا الموسيقى إذن، أن الموجودات معدودات لأعداد لا ظواهر أرضية وفلكية/سماوية، وبذلك يكون العالم عددا ونغما لا نحاكيه بأعين العقل، بل بآذانه؛ لأنه يتكلم بأصوات لحنية وبإيقاعات عددية، ومن هنا بزغت فكرة الإنصات إلى الطبيعة وتحسس حركاتها وتعقل تآلفاتها. إن لحركات الأفلاك نغمات، فإذا تحرك جسم ما بشيء من السرعة أحدث صوتا، هو صوت اهتزاز الهواء أو الأثير، ويقاس على ذلك تفاوت سرعة الأفلاك في الأثير العلوي بتفاوت مسافاتها (كما تتفاوت في العدد سرعة الاهتزازات بتفاوت طول أوتار العود مثلا)، ولهذا لا بد أن يكون «في السماء ألحان كألحان العود» (الشهرستاني، المرجع نفسه، ص 390.)، وحركة وسكون كما في العود من تذبذب النغم وسكونه، وخفض وشدة كما فيه من الوترين الشديد والمنخفض... ويستند **الشهرستاني** في تعليله لوحدة العقل والسمع عند الأورفي إلى معنى الآية القرآنية «صم، بكم، عمي فهم لا يسمعون»، وإلى الغاية من القوة السمعية الموجودة في البشر. هنا يعود الأورفي مجددا إلى الاتقاء بطبيعة النفس البشرية عند **هيراقليطس**، التي تكون ماهيتها نغمية بالأساس، مادامت قائمة على التآلف بين الحار والبارد، الرطب واليابس، الفعل والانفعال، السكينة والجموح...إلخ.

ينخرط الأورفي ضمن التقليد الفيزيوقراطي العام الذي يجعل الطبيعة (أصل الكون) الموضوع الأساسي للفلسفة وليس الآلهة والناس كما هو شأن العصر الميتولوجي، وأقحم مفهوم العدد ضمن سلسلة الجواهر الإلهية التي توجهها وتقودها، وهو بذلك يزكي تقاليد الفلسفة الطبيعية التي حافظت على التأويل الرمزي للطبيعة عن طريق وحدة ومركزية الجوهر المؤسس، هذه الفلسفة التي وضعت اللبنات الأساسية لما سيأتي من سجالات حول نمط المركزية الملائم لضمان وحدة الكون، وهي تتجه نحو تقويم الأدوات التي قدمها التأويل الميتولوجي وفحص مشروعيتها من عدمها، لم تنتبه إلى أن محاولة تفادي مركزية العامة (مركزية أبولون/إله الشمس) هو تفاد استعاري لما سيكون له عظيم الشأن في قلب منظومة التفكير ومعها نظام العالم بأكمله (مركزية الشمس).

التقليد الأكاديمي وحلم الإله المنشود

- سقراط وأفلاطون

جمع **أفلاطون**[25] بين ثلاث مدارس قوية في أعماله، حيث اتفق مع **هيراقليطس** في تصوره للمحسوسات، ومع **فيثاغورس**[26] في خلود المعقولات، ومع **سقراط**[27] في منظوره الأخلاقي والسياسي، فتشكلت فيه بذلك صفة الفيلسوف المثلي. لذلك ظل يعتبر الإحساس في حالة دائمة من التدفق والتغير لا تسعفه في أن يظل ثابتا سواء من حيث الكم أو الكيف. أما الموجودات الأزلية، فتظل ثابتة بذاتها لأنها جواهر لا أعراض، ومن هنا حتمية أن تبقى المحسوسات مجرد نسخة عن مثالاتها وأصولها، وحتمية المثال بوصفه الجوهر الدائم والثابت في الذاكرة (ذاكرة النفس العاقلة). لهذا وضع لكل الموجودات مبدأها الإلهي الذي يحركها وأعراضها التي يتمظهر من خلالها، فتساوقت عنده الخالدات بالفاسدات من الأشياء والأحياء، على أن يكون الفاسد علامة مباشرة على عبور حتمي نحو الخالد (بحث يقتضي الأمر في فلسفة الجوهر الإلهي هذه أن يكون الكرسي للجلوس، فالجلوس يمثل الصفة الإلهية الثابتة في الكرسي مهما كانت أعراضه التي يتمظهر بها، وهو الذي يميزه عن الطاولة مثلا، فحيثما وجد الجلوس انبثق الكرسي حتى لو تعذر تجسيده في الحاضر، وقس على ذلك نسبة القلم للكتابة والخبز للغذاء والفرس للعدو والثعلب للمكر والطب للشفاء، والشعر للمحاكاة والكلام للجدال،

25- ينكشف البناء الرمزي لأسطورة الكهف عند **أفلاطون** في رمزية الشمس التي تتجاوز مجرد مصدر للنور والحرارة والحياة والحركة والسعادة كما هو شأن السابقين، فهي بالإضافة إلى ذلك، العين التي نرى بها العالم الحق وطبيعة الإله، لذا، فهي جوهر إلهي. من منظور بصري Optique يمكن القول إنها عين العالم، أي العين التي يتمظهر من خلالها العالم على حقيقته والإله على طبيعته (رمز لقوة وانتصار الإله)، وبذلك فهي هنا رمز للعناية الإلهية ولقوة المثال، وبذلك فهي ليست مجرد استعارة مجازية، بل رمز، أي علامة مرئية على حقيقة عالم لامرئي. إنها رمز للسعادة وللخير، حيث نجده في الجمهورية يتساءل عن العلاقة التي تجمع بين الشمس بالنسبة إلى الوقائع المرئية والخير بالنسبة إلى المعقولات (الأشياء المعقولة). انظر: (أفلاطون، **الجمهورية، الكتاب السابع**، ضمن المحاورات الكاملة، المرجع نفسه، ص 308).

هنالك وحدة أنطوثيوسياسية قي قراءة رمزية الشمس عند الأكاديمي: أولا تعد الشمس صورة المثال الذي ينبغي نشدانه، وبالتالي فهي الجوهر الذي تنشده جميع الأجسام بما في ذلك النفوس العاقلة، ثانيا بما أنها كذلك، فهي الوسط بين عالم الأجسام وماهياتها شأنها في ذلك شأن القلب بالنسبة للجسم الحي، ثالثا تمثل علاقتها بالأشياء والكائنات طبيعة الحاكم إزاء شعبه والإله إزاء الموجودات. بمعنى آخر، تمثل مصدر النور داخل العالم الكوني، مصدر الحق داخل المجتمع، مصدر العدالة داخل الموجودات، غير أنها لا تحتل عنده أهمية بالغة من حيث وظيفتها في النظام الكوسمولوجي وموقعها الفيزيائي لا يؤهلها سوى لخدمة مركزية الأرض بفاعليتها الخاصة، ولكن الأهمية التي تنسب لها كامنة في دورها ضمن العالمين السياسي والثيولوجي، حيث يراد من رمزيتها البحث عن الوحدة داخل الاعتقاد والفعل.

ستتحول فيما بعد إلى مركز للعالم ضمن العالم الجديد، وستحافظ عند الكوبرنيكيين على صبغتها السياسية واللاهوتية، بأن تكون القائد الفعلي للكواكب وأصل حركتها حولها (الإله الجديد الذي تتحرك نحوه الأجسام وتشتاق إليه نفوسها)، إنها «ملك وقلب وإله ثابت.» انظر:

- Stoffel Jean-François, « La révolution copernicienne responsable du désenchantement du monde»? L'exemple des analogies solaires », In: Revue belge de philologie et d'histoire, tome 80, fasc. 4, (2002), p. 1218. (https: // www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_2002_num_80_4_4666).

مثلما أن الإله لا يمكنه أن يتزحزح عن موقعه، ولا القلب من موضعه ولا الحاكم من عرشه (ولا رب الأسرة من أسرته ولا قائد الجيش من جيشه كما يذهب **أرسطو**)، لا يمكن للشمس أن تزاح من مركزها، ولهذا يبقى **كوبرنيك** رغم تعديله لموقع الشمس داخل الكون عاجزا عن زحزحة رمزيتها التقليدية التي ألصقها القدماء بها.

26- يدل اسم **فيثاغورس** على الفيلسوف المتأله، فكلمة «فيثا» تعني إله و«غورس» تعني الشاب ومعناهما حسب الشهرزوري خليفة الإله (**الشهرزوري**، المرجع نفسه، ص 87)، لكن الصفة التي تبدو قريبة منه، ويمكن أن تكون موضوعية في حقه هي القصد منها وهو الحكيم الصوفي عاشق الحكمة.

27- **سقراط** الزاهد، ومعنى اسمه باليونانية المعتصم بالعدل (المرجع نفسه، ص 167) الذي أثبت شرعية العالم الإلهي، الذي سيعبر عنه **أفلاطون** بالمثال موطن الجواهر وأصلها.

والفلسفة للماهية، والقائد للقيادة والمقود للتبعية...)، ولهذا كان على النفوس العاقلة جميعها أن تشتاق إلى الأمر الإلهي الذي تنتسب إليه وتستعد لملاقاته.

ذهب الأكاديمي في منظوره الأخلاقي والسياسي إلى الدفاع عن ماهية الفلسفة وفلسفة للماهية[28] وفق رؤية صوفية لعلاقة الإنسان بالعالم، انضافت إلى نتائج التقليد السابق، حيث وحد تأويلاته في نظرية للكل

28- حتى يستقيم له أمر تسويغ معقولية الفلسفة ومهمة الفيلسوف، فصل **أفلاطون** بين ماهية الفلسفة وماهيات الأجناس الفكرية الأخرى: فدفع بالفلسفة:

- أولا نحو **مواجهة الشعر** ووظيفته التقليدية داخل المجتمع، لأنه أقحم اليونانيين ضمن دائرة الخيال لفهم الحقيقة وتبديد الغموض الذي يكتنفهم إزاء الطبيعة بعناصرها المرئية وغير المرئية (حقيقة العالم، حقيقة الإله، حقيقة الإنسان...). كان الشعر والحكاية إذن هما المحاولة الأولى التي عبر من خلالها العقل البشري عن إمكان تفسير ما يحدث ومن ثم توقع ما سيحدث، على أن مصير هذا المجهود النظري الذي بدله العقل لفهم نظام العالم (الثيوغونيا) واكتشاف أدواته ظل مرهونا بأدوات القصاص والشاعر من استمالة للقلب وتلاعب بالمشاعر مع تكييف واضح لنمط التربية المستخلصة من البطولات والملاحم (الأدب الساخر من الإله والبطل).

يوحي الشاعر بوضع فكري يتأسس فيه العمل السردي على الذاكرة، ونموذجه في ذلك الملحمة الهوميرية التي تحكي مغامرات الآلهة والأبطال الخرافيين في تأليف يراد منه عرضه مشفّها مغنّى أمام الجمهور، ومستفاده في ذلك هو أن هنالك حياة أسرية توحد بين الآلهة والناس يتحكم فيها عنصران مهمان: **أنسنة الآلهة**، حيث الآلهة تتزاوج وتتحارب وتحكمها مواثيق أخلاقية وقانونية وتتقاسم فيما بينها السلط الاجتماعية والسياسية، **وألهنة الإنسان** (أنصاف الآلهة من الأبطال الخارقين)، حيث يؤسس الناس حياتهم على مقاس الآلهة عبر مطاردة الخلود أو عبر مبدأ التخلص من الزمن.

وهو يفعل ذلك رسخ في العقل الفلسفي منذ بداياته إمكانية الحذر من التفكير الشعري وآلياته وإعادة تقييم أدواته ووظائفه من أجل أن يتواءم المخيال اليوناني الشعبي مع الثقافة الفلسفية الجديدة ويستوعب مضامينها، وهذا يقتضي أولا أن يحطم الشعر ذاتيته عبر وقوفه الحتمي والموضوعي أمام مرآة الفلسفة، ووقوفه هذا هو الذي سيجعله من منظار الأكاديمي يعترف بنقائصه ويصحح أدواره داخل منظومة المجتمع ككل.

من خلال جلسات اعتراف الشاعر أمام مرآة الفلسفة، تسلل هنا، على لسان معلمه «**سقراط**»، إلى مكنون الشعر وماهيته، فوجد أن العنصر المتحكم فيه هو «**المحاكاة**» (التي تعني استيهام الصور الحقة ومحاولة تمثيلها لا كما هي، بل كما يفترض الخيال أن تكون.)، إنه محاكاة من الدرجة الثالثة للحقيقة (هناك ثلاث موجودات: الوجود الحق والمعقول للأشياء، أي عالم الماهيات الذي تمثله مثلا **الشجرة** السماوية أو الشجرة المثال بمعنى أصح، التي تمثل الصورة الكاملة والمطلقة في كل خصائص الشجرة ووظائفها، والوجود الظني، أي العالم الحسي الذي تمثله مثلا الشجرة الأرضية التي هي نسخة أولى عن مثالها، نستظل بظلها ونأكل من ثمارها، لكن ظلها وثمارها يخاطبان رغباتنا الجسدية المؤقتة والعابرة وليسا خالدين فهما يحتاجان دائما إلى رعاية واهتمام، ثم الوجود الفني؛ أي عالم التعبير بواسطة الشعر والرسم الذي تمثله مثلا الشجرة التي يصورها الرسام في لوحاته والشاعر في كلماته، لا نأكل من ثمارها ولا نستظل بظلها، فهي نسخة عن الشجرة الحسية، نسخة من الدرجة الثانية أو باهتة مرتين، ولهذا فالنجار على حد تعبيره أقرب في فنه إلى الفن الإلهي أو محاكاة الحقيقة، لأنه يحاول بصنعه للأسرة تقليد مثالها، من الشاعر أو الرسام الذي يدور فنه على تصوير عمل النجار دون أن تكون الحقيقة مطلبا له).

يتقمص إذن، دور المدافع عن الفلسفة أمام هيمنة الشعر على المناخ الفكري العام، فكان لزاما عليه أن يدخل في أولوياته دحض ادعاءات الشعراء الذين يمجدون **هوميروس** ويعتبرونه حكيما ومعلما، ومن ثم دحض فرضياته حول الطبيعة والألوهية. انظر: (أفلاطون، **محاورة إيون**، ضمن المحاورات الكاملة، المرجع نفسه، من ص. 1036 إلى ص 1040).

يستمر خصام اللوغوس مع الباتوس (العاطفة) في محاورة «**الجمهورية**» وخاصة في الكتابين «الثالث» و«العاشر»، حيث يكون دحض الشعر مندرجا في سياق تحديد التربية المناسبة للمواطنين والسياسيين بما يناسب بناء الجمهورية الفاضلة، وفيها يستمر في التأكيد على أن الشاعر يصور الحقيقة تصويرا مزيفا ويقدم مادة تربوية مزيفة للجمهور، ويبتغي من ذلك تخلي الشاعر عن النظرة اللاهوتية التي يفسر بها العالم، والتي تصور الآلهة متغيرة ومتقلبة المزاج، يعتريها النقص والفساد، عنيفة، خادعة وماكرة، فالإله خالد، ثابت، صادق، كامل ومطلق، وليس بحاجة إلى شاعر كاذب، عادل وفاضل، والإنسان عليه أن يدرك ذلك ويتجه نحو تحصيل امتيازاته من هذه العدالة والفضيلة بحسب ملكاته الطبيعية، وأن يحصل الخير الأسمى بأن يتميز عن شقاء الرغبات الجسدية إذا أراد أن يكون سعيدا. ومن هنا وجوب إنقاذ العالم من هذه النظرة المأساوية للإله والإنسان على حد سواء، إذ ليس هنالك مأساة للبطل، بل جزاء عادل، واللوغوس خلق للحث على الفضيلة والعدالة (عدالة الطبيعة التي لا تعمل فيها الطبيعة على تصفية حساباتها مع البشر). انظر على التوالي: (أفلاطون، **الجمهورية، الكتابين الثالث والعاشر**، ضمن المحاورات الكاملة، مرجع سابق، من ص 114 إلى ص 126. ومن ص 429 إلى ص 451).

- ثانيا نحو دحض **مبادئ علم الكلام اليوناني**، فكان لابد للفيلسوف أن يكون متميزا عن السفسطائي الذي جعل من الخطابة المغالطة أو السفسطة أساس بناء الحقيقة، فظن أن العالم يتشكل من خلال اللغة، فحق له أن يعتبرها معيار الحقيقة، فأزاح بها القداسة عن الإله القديم لحساب الإنسان، الذي تتجسد ألوهيته في القدرة على اللعب بما يُكسبه الإله، وهو اللغة التي تسمح بتطويق الخصم وإخضاعه لسلطة الكلمات.من أشهر رواد هذا العلم، **بروتاغوراس** و**جورجياس** اللذين حصرا الكلام ضمن سلطة معرفية منشطرة بين اللغة واللوغوس، بين فاعلية الكلمات التي تستعبد الأفكار وتعبد الطريق أمام الهيمنة الخطابية وفاعلية اللوغوس التي تحرر الفكر من قبضة الكلمة وتعبد مسالك تأهيل الكلمة لخدمة المعقولية. يعني ذلك فهم السياق الذي تكون فيه اللغة غاية في ذاتها، والذي تغدو بموجبه مجرد وسيلة لخدمة غايات نبيلة. انطلاقا من ذلك، نبدأ بالفصل بين وظيفة اللغة عند الأول ووظيفتها عند الثاني، فنقول إن اللغة بالنسبة إلى الأول معيار خارجي لتقويم النفس والتحكم فيها، لكنها بالنسبة إلى الثاني معيار باطني كامن في النفس تؤهلها لمخاطبة ذاتها (المونولوج الداخلي) بغية الارتقاء نحو القوانين الكلية والكونية، عند الأول تبحث في الجزئيات ويعيقها الكلي/الموضوعي لعدم قدرته على استيعاب

قائمة على أن أصل العالم كل، (أي مركب من الماء والهواء والنار والتراب). إنه وجود حيواني لأصل إلهي يسبقه.[29] ففي منظوره الأخلاقي كان لنتائج استعارة «الكهف» عنده ما يدعو إلى تحرر الجمهور من السجن الذي فرض عليهم[30]؛ أي من حياة بلا حرية ولا قدرة على إدراك المعقول، والتوقف عن انغماسهم في الحسي الذي يدفعهم إلى التسليم بالظلال والنسخ ويحجب عنهم رؤية الشمس/الحقيقة، وفي مقابل ذلك لابد من تعويدهم على الماهية الجديدة للحقيقة بالتدريج[31]؛ لأن رؤية النور للذي أنس الظلام واستسلم له عملية قاسية (آلام العينين). إن رؤية العالم الإلهي الحق تستوجب تربية صارمة منذ الطفولة تؤهل صاحبها لاستطابة النقاء والصفاء، بعد التخلص من العوائق الحسية، فالإله لا يدرك بالحس، بل بالعقل الذي ألف نور الهداية/الشمس. بهذه التربية الصوفية تدعو نظرية المثل إلى تطهير النفس من أعبائها وتحريرها من كهفها، على أن سبيل السعادة لا يتحقق إلا بعد التخلص من عالم التعاسة واستقبال النور الإلهي، والشمس هنا إذن هي الإشراقات الإلهية المحدثة في العقل المجتهد أو الحر، العقل الجدلي القادر على إدراك النموذج الإلهي في خيره

المصالح والحالات الفردية الخاصة، أما الثاني، فينزع بها نحو مخاطبة الكلي الذي لا يهمه من الجزئي سوى تدريبه على الانسجام مع الوحدة الكلية للوغوس والمشاركة في تحصيلها.

تتأسس سلطة اللغة على مبدأ واضح هو رفض الطابع المعياري للحقيقة، وهو السلوك الثوري الذي ينيط كامل السفسطائية بوجه عام، و«**بروتاغوراس**» و«**جورجياس**» بشكل خاص، يتوازى في ذلك مع إمكانية تحريرها من هيمنة الجوهر، فهي ليست مجرد وسيلة للإفصاح عن طبيعة الجواهر المشكلة للعالم، بل أصل العالم وماهية الوجود البشري من دون جوهرانية أو معيارية؛ أي بلا مطلق ولا ثبات...بهذا المعنى تقبل التناقض بين الخطاب والممارسة، بين الحق والمحق. هذا التحول المفهومي في تناول علاقتها بالحقيقة يفضي إلى نتيجة مهمة، وهي استقلالها عن الوجود الحق، الشيء الذي فجر مسلكا ثوريا لمناصرة المبادئ المعيارية: كيف نتكلم الحقيقة؟ وليس كيف نتكلم؟ أو لماذا نقول الحقيقة؟ وليس لماذا نقول؟ هذا هو السؤال الجوهري الذي بدأت الفلسفة من خلاله تقويم مخرجات السؤال الشعبي: كيف نقول الحقيقة وغيرها؟

يضعنا هذا السؤال ضمن السجال الذي خاضه الأكاديمي ودفعه إلى مواجهة المبدأ الفكري القائل: «بذاتية وعرضية الحقيقة» ومعناه أنها تنتعش خارج المعيارية والموضوعية، ولا يمكن أن يكون لها موضوع واحد بعينه كالبحث في الماهيات أو العلل التي تتركب منها الأشياء، ولا نتائج كونية وموضوعية تقف عندها. صحيح أن هذا التحديد الذي يتماشى مع فرضية «الإنسان المقياس» ينسجم مع مهمة الكلام في التعبير عن نسبيتها وفسادها، إلا أنه لا ينسجم ومعقولية المطلق أو الواحد، ويؤسس للاعتقادات الذاتية أكثر مما يؤسس للمعرفة الموضوعية التي تبنتها «نظرية المثل» في وجوب تسلق المبادئ الكونية الخالدة وتشريع صورة الحكمة السامية. انظر: (أفلاطون، **محاورة ثياتينوس**، مرجع سابق، من ص 2013 إلى ص 2019).

لا تختلف بنية علم الكلام عن سلوك المتكلم، الذي تصنفه محاورة «**السفسطائي**» في فن الصيد أو الجنس المعرفي الذي يتأطر بداخله الصياد، غير أن فن الصيد يسمح للصياد بأن يصطاد في البر ما يشاء من الحيوانات وفي الماء ما يشاء من الأسماك، أي إنه يهتم بالكسب، بينما تتجه صنعة المتكلم نحو ممارسة الصيد في بحار من الثروة والمال وحقول فسيحة من الفتيان الأسخياء، وفي نيته أن يأسر الحيوانات الموجودة فيها. إنه متخصص في صيد الحيوانات العاقلة، وصيده يحتاج إلى طقوس خاصة: ممارسة العنف على السامع عبر إخضاعه لسلطة الخطاب، قرصنة أفكاره وتشويهها، خطفه من ذاته، حيث تكون الكلمة هي النموذج السلطوي الذي تصدر منه كل هذه التعليمات بهدف احتوائه في أطر فكرية خاصة. يقتضي صيده كذلك الإقناع أو فن الدفاع، لذا فهو في حاجة إلى شباك المحامي الذي يتبنى الدفاع للتضليل والمحادثة العامة لتحصيل الامتيازات الخاصة، والمعلم الذي يتبنى المحادثة الخاصة لكسب المال. إن امتهان تعليم الحكمة (المنطق، الأخلاق والسياسة...) عبارة عن لعبة اصطياد السامع وافتدائه بالمال وزرع حب الاقتناء فيه (اقتناء القيم) وحب الشجار (المبارزة بالكلمات)، فيدفعه نحو احتراف الشبهة والمظهر، فيكون إبداعه إنسانيا لا إلهيا. (انظر: أفلاطون، **محاورة السفسطائي**، مرجع سابق، من ص 677 إلى ص 687) لهذا لا يتكلمان بالحق، بل عنه، ولا ينقلان معرفة إلى الجمهور، بل يرضيان انفعالاته ويسعدانه لحظيا (عن طريق الجمع بين متعته ومنفعته واستفزاز مبدأ القوة فيه لا مبدأ الاعتدال)، في حين ينفرد الفيلسوف وحده بتصحيح انفعالاته وتربيتها على نظام المعقولية، من خلال مبدأ عملي يتساوى فيه القوي كما الضعيف بالطبيعة في الاستجابة لنداء اللوغوس (عدالة الطبيعة). انظر: (أفلاطون، **محاورة جورجياس**، مرجع مذكور، من ص 783 إلى ص 793).

29- يقول: «**كان قصده في المقام الأول وجوب كون الحيوان كلا كاملا وذا أجزاء تامة على قدر الإمكان**» (أفلاطون، **محاورة تيماوس**، مرجع سابق، ص 2283.).

30- Platon, La République, Livre I à X, Texte Etabli et Traduit par Emile Chambry (Paris, Edition Tel Gallimard, 2008), p. 238

31- يقول: «**إن الوقوف أمام حضرة الشمس وجلالها أمر مؤلم جدا**» انظر:

- Platon, Ibid, p. 239

وعدله ونشره بين الناس (رحلة النفس العاقلة في معراج الروح أو عالم العدل الحقيقي)، ومن هنا حتمية العالم السماوي في تحديد مصير الفرد والمجتمع داخل الدولة.

وفي منظوره السياسي يزكي، انطلاقا من استعارة الشمس، التسليم بالجوهر الإلهي الذي ينحدر منه العلم والفضيلة والعدالة على حد سواء، وعلى الحاكم (خليفة الإله) أن يرعى هذه المعرفة الكلية، على أنها هبة إلهية وضعها الإله في نفوس العقلاء، ويسهر على نشرها بين رعيته. إن الذين أنعم الإله عليهم بالعلم الشامل، عليهم أن يعودوا، بعد أن أدركوا طريق الحق والرشد، إلى رفقائهم السجناء ويتظاهروا بالعيش معهم ومثلهم (أي عليهم أن يقنعوا أنفسهم بقناع[32]) حتى يتسنى لهم أن ينقذوهم مما هم فيه، وهذه كانت وظيفة الأنبياء ومقاصد شرائعهم السماوية، لكن الأكاديمي يصر على أن يسندها للفلاسفة/أطفال الشمس. إن بناء دولة سعيدة رهين بجعل كل أفرادها سعداء، ويتحقق ذلك بإنصاتهم لطبائعهم وتعقل ماهياتها، أي في انسجام تام مع المثال، وهكذا لا تتحقق في تساوي الكل في الامتيازات والواجبات، بل في اعتدالهم؛ أي في ما يناسب طبيعة كل واحد منهم ووظيفته داخل الدولة. كل فرد معد طبيعيا لنفع ما، وهذا هو هدف التربية والتعليم داخل المجتمع المدني، وهو مرتبط بمدى تلقيه للعلم النافع/السامي الذي يسمح له بالانسجام مع القوانين الأصلية للدولة[33]، وهذا يدخل في تحديد معنى الاعتدال ويكمله، فكل واحد مطالب بالسيادة على نفسه (أن يسيطر الجزء الأفضل فيها على الأدنى)، وهو مبدأ عام يخضع له الحاكم كما شعبه، وبذلك يتحقق القصد الفيثاغوري سياسيا، أي يصير اعتدال النفس (توازن القوى العاقلة والغضبية والشهوانية) مؤديا بالضرورة إلى اعتدال الطبقات الاجتماعية (العليا، الوسطى والسفلى). إن جوهر عدالة الطبيعة/الإله هو أن تمتلك ما تنتمي إليه بالطبيعة والعمل على إتقانه، ولا يجوز لأحد أن يسلبك إياه، إنه عمل وحيازة في الآن ذاته، وستكون الدولة عادلة إذا ضمنت هذا المبدأ.

هنالك إذن نموذج إلهي واحد يشترك فيه اللاهوتي والسياسي والفيلسوف معا، به يتحقق صلاح النظر والعمل وتسوغ به الفضيلة داخل الدولة، ومن هنا المطالبة بجعل الفلاسفة ملوكا والملوك رفاقا للفلاسفة وليس قادة لهم؛ لأن الحاكم العادي (الذي لم يتشبع بشريعة الفلسفة) يعيش دائما في حلم (لا يدرك سوى

32- حياة **سقراط** كلها قناع، أي تظاهر، وهي مجسدة في كل حواراته، بحيث توحي الصورة الظاهرية للحوار بأنه جاهل، وبأن المحاوَر لم يتعلم مبادئ الأشياء، ولكنه يجد نفسه **يتسقرط**، أي يشك ويندهش ويتساءل، «ليس **سقراط** إذن إلا السؤال، هو الوعي» [انظر: بيير هادو، **الفلسفة طريقة حياة: التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو**، ترجمة عادل مصطفى، (القاهرة، رؤيا للنشر والتوزيع، 2019)، ص 32]، ولهذا فهو يعلمنا كيف نعيش القضايا، وليس البحث عن أجوبة لها تمكننا من اكتشاف المبادئ النظرية للأشياء، نضعها في عقولنا لنحدث الآخرين بها وعنها، المهم أن تكون شجاعا وتقيا وفاضلا وعادلا، لا أن تعرف معانيها فقط. إن المحاورات تدريبات روحية تعلمنا العمل بالعلم لا العلم بالعمل فقط، اكتشاف السلوك قبل اكتشاف المعرفة النظرية للسلوك، واكتشاف النفس والعودة إليها. والمحَاوَر مدعو إلى المشاركة في هذه التدريبات (أي أن يفحص ضميره ويلتفت إلى نفسه ويدعها تؤلف الأسئلة ويتركها تتغير)، إنه مطالب بالاستجابة إلى نداء «اعرف نفسك بنفسك»، أي كيف يؤسس علاقته بنفسه، ومن ثم يجعلها تعرف ذاتها، أي أن يدرك بأنه ليس حكيما (صوفوس)، بل محبا للحكمة (فيلسوف) وسائرا في اتجاهها، وأن يعرف ما هو وما ليس هو. إن حواراته تعرضه وسيطا بين القيم والمعايير المثالية والأخلاقية والحس المشترك، وسيطا بين المثال والواقع، بين صورة النفس وشكلها المادي [وشخصيته تجمع بين الخصائص الإلهية والخصائص البشرية في دقة متناهية، أي بين جمال الروح وقبح الجسد (بيير هادو، المرجع نفسه، ص 184.)]، ولذا فهي جدلية مبنية على الخروج من النفس إلى نفوس الآخرين، أي مبنية على اتفاق متأصل بين سائل ومجيب، وليست جدالية. كما تعرضه مدربا على الموت، أي الذي يساعد الناس على فصل أرواحهم عن أجسادهم، لغاية تمثل العالم في كليته وكونيته.

33- Platon, La République, Ibid, p. 129

النسخة والظل)، بينما يكون الفيلسوف في حالة يقظة[34] (يدرك الأصل الذي تنحدر منه الفروع). لذلك حرص الأكاديمي على تفريد ماهيته بأن جعله المؤهل بالطبيعة لاكتناه الأزلي وإدراك طبيعة الإله (والذي يعشق الانغماس في التعدد ليس فيلسوفا) ومن ثم ليكون حاميا فعليا للقوانين الإلهية داخل الدولة. إذا كان الأمر كذلك، فهو القادر على قيادة العميان من الذين يشاركهم العيش المدني، وعلى حمل رسالة إلى العامة مستوطني الكون والفساد.

- إبيكتتوس وأبيقور

يتجه **ابكتيتوس** Epictète (الذي يمثل المرحلة الثالثة من المدرسة الرواقية) نحو تعيين وظيفة الفلسفة بجعلها طريقة عقلية وروحية وتدريب على عيش الحكمة؛ أي ترجمة للعبرات والمواعظ إلى سلوك وحياة، ومنها إلى تحديد دور الفيلسوف وخصائصه الصوفية، التي تنضاف إلى قائمة الخصائص التي قدمها **أفلاطون**، والتي تتمثل في اختصار قيم الفلسفة وروحها للعامة وحثهم على العمل بها، عن طريق تحويل كلماته إلى فن حقيق من العيش أو ممارسة حقيقية من الوصايا نورد بعضها في:

- نشدان الصفاء وهو لحظة تغيب فيها الاضطرابات الانفعالية، أو حالة من استقرار النفس تصل إليها بعد تخلصها من سيطرة الانفعالات.

- نشدان الخير الذي يمثل كمال الطبيعة.

- إدراك طبيعة الإله، العقل الذي يخترق العالم ويوحده، الوصي على البشرية بقوانينه الخالدة، حارس البشر وراعيهم ومطالبهم بالانسجام مع مبادئه الحتمية.

- على كل نفس عاقلة أن تنحو نحو الحرية، بأن تتحكم في تمثلاتها وأفكارها وتسيطر عليها، وبالتالي فهي سلطة مطلقة على الإنسان في كل حالاته، إنها سلطة الفعل الذاتي أمام الحكم.

- اجتناب الوقوع في الشر، وهو اضطراب العقل وخلل يحدث في النفس.

- ابتناء الفهم السليم للطبيعة على أنها الإله نفسه، ومن ثم فهي كلية الواقع وموحدة الأسباب والنتائج.

- عقلنة الرغبة وتمثلها على أنها اختيار عقلاني مفكر فيه تجاه حتمية الأشياء المرتبطة بنا.

34- يتمتع الفيلسوف هنا بخصائص صوفية نحدد بعضها في الاعتدال والدفاع عن الحق (الخير والجمال والعدل)، وعشق الحكمة والزهد (الإحجام عن الجسد بانفعالاته الحيوانية) وابتغاء كلية العلم والمعرفة، وقوة الذاكرة (نظرية التذكر)، والتأمل الحر (صفاء النفس وطهارتها)، والغربة وسط العشيرة...يقول الأكاديمي على لسان **كلوكون**: «**حقا يا سقراط، إنك تصف حياة العامة كالنبي**». انظر:

- Platon, La République, Ibid, p. 325

- التقيد باللوغوس/العقل بوصفه مبدأ نظام الأشياء الذي نعثر عليه في الطبيعة وعند الإنسان.

- عقلنة الأحكام والتمثلات، وهي منتوج الوعي الذي قد يكون حسيا أو مجردا.

أن نرعى حياتنا بشكل أفضل، أو أن نوجهها الوجهة الصحيحة، هذا هو جوهر مذهبه وفلسفته، التي هي فلسفة عملية تبحث في الفن الذي نحسن بواسطته قيادة حياتنا بما يناسب النظام الكلي الذي تمثله الطبيعة. كيف تمتثل الحياة للطبيعة؟ أو كيف نحيا في توافق تام وخالص مع النظام الأبدي للعالم؟ هذا هو السؤال الذي يشغل بال الفلسفة في كنف الرواقية المتأخرة، فيكون من الضروري أن تختار الفلسفة وجهتها التي تسمح لها بالبحث في السبل التي تمكن ممارسها من إدراك حقيقة الطبيعة ذاتها (وهذا موضوع الفيزياء أو جانب من الفلسفة الذي هو الفلسفة الطبيعية)، ومن إدراك حقيقة الفعل الذي تهتم به الأخلاق أو الفلسفة العملية (حيث تكون فلسفة الفعل تطبيقا لفلسفة الطبيعة)، ومن إدراك علتهما معا، وهذا يتكفل به المنطق الذي ينشغل بالبحث في الكيفية التي نعرف بها النظام الكوني للأخلاق والطبيعة وإدراك الحتمية التي تكون وراء كل ما يحدث.

يتكلم الإله، فيفهم الإنسان من خلال صوته أنه كائن عاقل، وأنه ابنه؛ أي جزء من هذه الماهية الكلية الموحدة للعالم، فيقرر، إذا كان حكيما، أن يعيش في انسجام مع الطبيعة (طبيعته الإلهية)، أن يتوحد مع الإله، عبر العقل الرباني القادر على اختراق كل الأشياء. ولهذا يمكن أن نقول عن هذه الرواقية إنها مذهب صوفي مبني على السمو والارتقاء نحو الطبيعة، نحو الكوسموس. وهنا ينهار المنطق التقليدي؛ إذ ليس المهم كيف نفكر بشكل سليم، بل كيف نعيش الفكر أو ما نفكر فيه، لا ينبغي أن يتحول المنطق إلى نظرية في اللغة (كما حدث مع **أرسطو** في الأجناس والأنواع مثلا)، بل إلى نظرية في العيش، إلى سلوك وحياة.

هذا الرجل الحكيم المعوز والأعرج، استطاع بكلماته الحكمية أن يوجه تابعيه نحو حياة مثالية، يختصرها كتاب «**المختصر**» الذي هو موجز أو خلاصة لحياة الفلاسفة، لحياة رجل حكيم وظروفه التي عاشها، لمفهوم الحياة ذاتها، لمفهوم العالم، ودليل للإنسان نحو الغاية السامية من وجوده، وهي تحقيق سعادة دائمة عبر تدريب صوفي شاق وعسير.[35]

35- يورد الرواقي مجموعة من الحكم، أشبه بوصايا روحية هدفها تحقيق السعادة والخير للجميع، نلخص بعضها في:

- «ما في قدرتنا نطالب به وما ليس في قدرتنا نجتنبه» [إبكتيتوس، **المختصر**، ترجمة وتقديم عادل مصطفي، (القاهرة، رؤيا للنشر والتوزيع، 2015)، ص 26.]، أي نرغب في ما يدخل في حيازتنا (ما نحن أحرار فيه ونسعد به) وننفر عما يدخل في ملك غيرنا (الحتمية أو القدر ونشقى لتغييره)، وهو هنا يزكي مبدأ الحيازة بالطبيعة عند الأكاديمي.

- «الانسجام مع الطبيعة» (المرجع نفسه، ص 33.)، أي معرفة نظام العالم والبشر والتكيف معه من أجل تجنب الإحباط والفشل.

- «أحكامنا ما يغضبنا وليس طبيعة الأشياء» (المرجع نفسه، ص 34.)، ولهذا ينبغي تجاوز أحكامنا عن الموت، فهو ليس مريعا بحسب شهادة **سقراط** نفسه، فالمريع هو تصوره مريعا، وهكذا ينبغي التمسك بالحلم عند المصيبة وعدم لوم النفس والآخرين.

- «عدم الإزدهاء بمناقب الغير» (المرجع نفسه، ص 36.)؛ أي إن نحترم طبيعتنا ولا نتفاخر بطبائع لا تخصنا، كأن نفتخر بجمال الفرس وهي مزية تخصه هو.

إن الفلسفة عند الرواقي لم تكن حافزا للكتابة فقط ولا دافعا نحو تأسيس مذهب نظري متكامل، بل كانت طريقة للحياة وفنا للعيش وممارسة علاجية، أي تدريبا صوفيا. لذا كان عليها أن تواجه صرامة الطبيعة (غموض...تطويع) وضعف الإنسان (هشاشة التفكير، الخوف من الموت، الألم...)، وأن تقدم نفسها كعلاج للخروج من هذه الأزمة. ولهذا احتل الجانب العملي مكانة أساسية مقابل الجانب النظري، وإلا لماذا توجه **أفلاطون** نحو سلوك الحاكم أو السياسي وظلت العلوم النظرية مجرد وسيلة لبلوغه. لكي نفهم أعمال القدماء يجب «أن نواجدهم» (أي أن نعيش معهم في مخيلتهم وأن نتخذ من زمانهم ومكانهم مسكنا لنا)، «أن نضع أنفسنا في حذائهم.»[36] ليست الكتابة الفلسفية إلا تكملة للشفهي المنطوق وممارسته، وبهذا لا تكون نسقا من المفاهيم المعزولة عن الممارسة، أو معرفة موسوعية، بل تدريبا صوفيا يعلم المرء كيف يحيى حياة فلسفية (يلتقي بالإله وينتشل ذاته من الحياة الحسية)، إنها معرفة العلم الذي يراد به العمل (إن البناء لا يأتيك لكي يشرح لك فن العمارة والهندسة، بل ليبني لك بيتا، والمريض لا يكتفي بالبحث عن أدوية لمرضه، بل يتناولها).

لهذا ميز الرواقيون بين استعمال الفلسفة وخطاب عن الفلسفة، فكل عناصرها: طبيعة وأخلاق ومنطق تهدف إلى تأسيس أفكار تعاش وتمارس في الحياة اليومية؛ فهي ممارسة للحكمة بكل فروعها، وبحث في الكمال الإنساني وفي سبيل سعادته وطهارته، وهذا ما يدافع عنه أبيقور Epicure أيضا في رسائله الثلاث[37] ذات الطابع

- «أرد ما يكون» (المرجع نفسه، ص 38.)، أي ألا تجري الرياح بما تشتهيه السفن، بل أن تجري بحسب طبيعتها، وهكذا يعيش المرء في سكينة وسلام.

- «رد الأمانات إلى أهلها» (المرجع نفسه، ص 41.)، فلا يقول المرء إني فقدت الشيء، بل رددته، ويقصد حالة الموت الذي ليس فقدانا، بل ردا للأمانة (فالإله يسترد أمانته وقتما شاء).

- «احترم طبيعة السيد والعبد معا» (المرجع نفسه، ص 45.)؛ أي ألا تطلب من الرذيلة أن تكون فضيلة والعكس صحيح، وأن تكون حرا بأن تتجنب ما في قدرة غيرك، وإلا ضاقت حريتك وصرت عبدا لا محالة.

- «تذكر أنك ممثل في مسرحية» (المرجع نفسه، ص 48.)، وآمن بما يحدده مؤلفها سواء بالطول أو بالقصر، وأن تلعب الدور الذي حدده لك، وأن تتجنب اختيار الشخصية، لأن ذلك ليس من شأنك.

- «حريتك هي غناك عما ليس في قدرتك» (المرجع نفسه، ص 51.)، وجوهر الخير أن تكون ما تقدر عليه.

- «فكر في الموت» (المرجع نفسه، ص 53.)؛ لأنه حاجبك وعاصمك من الإفراط أو التفريط.

- «إياك والاستهزاء بالفلسفة» (المرجع نفسه، ص 54.) مثل عامة الناس، واستعد، إذا أردت اكتسابها، لتلقي سخرية الآخرين التي ينبغي أن تزيدك ثباتا على مبادئها لا أن تربكك.

- «حصن نفسك بالفلسفة» (المرجع نفسه، ص 55.)، أي بالبحث الدائم عن الحقيقة، والحرص على إرضاء النفس لا إرضاء الآخرين.

- «كن تقيا» (المرجع نفسه، ص 67.)، أي تمسك بالورع تجاه الإله وأن تدرك طبيعته على نحو سليم (تؤمن بوجوده وعدالته وأن تستجيب لإرادته وتطيعه في كل شيء).

- «طبق المبادئ» (المرجع نفسه، ص 86.)، حيث لا تقول للناس إنك فيلسوف، بل اسلك كفيلسوف، فالفلسفة نعيشها في حياتنا لا بألسننا، وهي طريقة **سقراط** وحرصه الدائم على تجنب الإدعاء.

36- بيير هادو، **الفلسفة طريقة حياة**، مرجع سابق، ص 14

37- يقول **أبيقور** في رسالته «**إلى هيرودوت**»: «**ويجدر بنا الآن، بعد إثباتنا لهذه النقاط، أن نركز انتباهنا على الأشياء اللامرئية، ونقول أولا إنه لا يولد شيء من لاشيء، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن كل شيء دونما حاجة إلى أي بذر...ولابد من التسليم أيضا بأن النفس هي العلة الرئيسية للإحساس، وبأن ذلك لا يتسنى لها إلا لكونها تسكن الجسد. ولما كان هذا الأخير هو ما يسمح للنفس بالإحساس، فهو يأخذ نصيبه منه، غير أنه لا يشارك النفس في كل ملكاتها، لذلك فإن الجسد يفقد الإحساس حالما تغادره النفس...إن راحة النفس لا تتحقق إلا بالتجرد من الخوف وبشرط أن نحفظ في ذاكرتنا المبادئ العامة لجميع الأشياء.**» انظر:

- Epicure, Lettres, Traduction de Octave Hamelin (Lassay-les-Châteaux, Edition Nathan,2007), pp.45-55-61

الحكمي، التي يهدف من خلالها إلى بناء طريقة للعيش تتفق مع نموذج الحكمة عنده وعند غيره من الفلاسفة (الرواقيين على سبيل المثال)؛ فالحكمة هي المعيار الأساسي لقيام حياة الفيلسوف والحياة الإنسانية العامة، ومن مبادئ هذه الحكمة مثلا: اعتماد مبدأ فلسفي هو «الاسترخاء» (أو الصفاء الروحي عند الرواقيين)؛ أي حالة من الصفاء الروحي والذهني ينعدم فيها القلق والتوتر والخوف من كل شيء. إن وظيفة الحكمة متسقة مع تقديم علاج طبي للنفس والعقل، ومن واجب الفيلسوف، كما الإنسان بشكل عام، أن يميل نحو التأمل كرياضة أو تدريب للعقل يؤهل صاحبه إلى السيطرة على نفسه وعقلنة رغباته وتصنيفها.

إن الفلسفة، التي هي جزء من النظام الصوفي الكلي لليونانيين، تدريب روحي ينشأ عبر التأمل، من خلال الكتابة، فهي رسالة للعقل والروح معا، مستفاد هذه الرسالة ضرورة اكتشاف النفس وغاياتها (الطمأنينة والسعادة)[38] واكتشاف الطبيعة الإلهية (لاتناهي العالم في الفراغ)، ثم ضرورة التفكير في الموت والاستعداد الجيد له، من أجل التخلص من القلق والخوف الذي ينتاب النفس تجاهه[39]، وهكذا إن التدرب على تقبل المستقبل والتحرر من صدماته، يقضي منطقيا بالاستمتاع بالحاضر وعيشه بكامل لحظاته. إن هدفها إلى جانب العلوم المشتقة منها (علم الطبيعة على سبيل المثال) هو بلوغ الأتراكسيا أو الصفاء الروحي، الذي يتحقق بتدريب النفس على التأمل والتوحد مع وجودها الذاتي، وبهذا فهي ممارسة علاجية مبدؤها العام هو الشفاء (الانشغال بتحصيل ما يمكن تحصيله، وعدم تجنب ما هو مقدر) والحرية (الحرية في اختيار سبل تحقيق ما يمكن تحقيقه، وتجنب ما يمكن تجنبه).[40]

يركز هنا، شأن الأكاديمي، على فعالية الذاكرة في قدرة الفرد على استعادة طبيعة العالم والبحث في حقيقة العلة الكامنة وراء وجوده وعمله بالكيفية التي يظهر بها، وفي الآن ذاته استعادة طبيعة النفس البشرية التي تكون علة في تحريك رغبات الجسم ودفعه نحو الشعور بالسعادة، ولهذا فالسعادة هنا مزدوجة: سعادة تتحقق بفضل تأمل الطبيعة الإلهية للعالم، وتنعكس على سعادة النفس التي هي من طبيعة إلهية أيضا (لا تنحصر في اللذات والرغبات المفرطة، وإنما في مبدأ الاعتدال في اللذات والآلام). يقول أيضا في رسالته «**إلى بيتوكليس**»: «**فاعلم أن معرفة الظواهر السماوية لا تهدف إلى غير الفوز براحة النفس وبالثقة الثابتة.**» انظر:

- Epicure, Ibid, p.65

يشدد هنا على أن الغاية من التفلسف (البحث في النظامين الفيزيائي والبشري على حد سواء) بلوغ الأتراكسيا، وبالتالي التخلص مما يهدد سعادة الفرد داخل المجتمع. يقول موضحا ذلك في رسالته «**إلى مينيسيس**»: «**على الشاب ألا يتأخر عن التفلسف، وعلى الشيخ ألا يمل من تعاطي الفلسفة، إذ لا يحق لأحد القول بأنه لا يزال شابا أو أنه أصبح طاعنا في السن لكي يعمل على اكتساب صحة النفس. إن من يظن أنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف، أو أنه قد فات أوانه، لهو أشبه بمن يقول إن وقت السعادة لم يحن بعد أو أنه قد فات...لابد إذن أن ننكب على كل ما من شأنه أن يوفر لنا السعادة، إذ الفوز بها هو فوز بكل ما يمكن تحقيقه... احرص إذن على الاستفادة بما قدمته لك من تعاليم، وكن واثقا من أن هذه التعاليم هي المبادئ الضرورية للعيش السليم. وعليك، في البداية، أن تتصور الإله كائنا خالدا مغتبطا... على خلاف ما يقدمه الحس المشترك...فهو موجود، لا شك، ونحن على يقين من ذلك، غير أنه لا يوجد على النحو الذي يتصوره الجمهور، إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنه. وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور، بل هو من ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها (إليها) الجمهور... وبالتالي فإننا عندما نقول إن اللذة هي غايتنا القصوى، فإننا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالمفرطين أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية، كما ذهب ببعضهم الظن، نظرا لجهلهم بمذهبنا، أو لعدم موافقتهم عليه، أو لتأويلهم الخاطئ له، بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس.**» انظر:

- Epicure, Ibid, pp.76-79

38- أبيقور، **الرسائل والحكم**، (الحكمة الخامسة من الحكم الأساسية)، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، (الدار العربية للكتاب، منتدى سور الأزبكية)، ص 209

39- المرجع نفسه، (الحكمة الثانية من الحكم الفاتيكانية)، ص 215

40- المرجع نفسه، (الحكمة الثمانية والسابعة والسبعين من الحكم الفاتيكانية)، ص 216-222

لهذا يشخص الحياة الانفعالية لدى الناس ويصفها بأنها خاضعة لانفعال التعاسة، الذي ينحدر من خوفهم من أشياء لا تستدعي الخوف[41]، ورغبتهم في أشياء يجدر بهم التخلي عنها ضرورة (أشياء لا تنال وفوق سيطرتهم)، إنهم مهمومون بمخاوف لا مبرر لها ورغبات غير متحققة، ويحرمون أنفسهم بذلك من متعة الحاضر، متعة الوجود الأصيل. ومن هنا كانت مهمة الفيزياء أن تساعد على التحرر من الخوف عبر مبدأ مجرد «مبدأ الموازنة بين تحقيق اللذة وتجنب الألم»، ومهمة الميتافيزيقا أن تساعد على معرفة الطبيعة الإلهية تجاه العالم، وأن الموت ليس جزءا من الحياة.

إن الأبيقورية انعتاق وتحرر من الرغبات التي لا تشبع، والاكتفاء بالرغبات الطبيعية الضرورية؛ فالطبيعة تجعل في نظرها ما هو ضروري سهل المنال، وبالمقابل تجعل ما ليس سهلا تحقيقه غير ضروري. وعلى الفلسفة أن تناشد هذا المسعى حتى تكون شفاء للروح وطريقا أصيلا نحو السعادة، التي ليست سعادة المواطن داخل الدولة، كما هو شأن **أفلاطون**، بل سعادة الفرد، التي تأتي بالتخلص من قلقه الناتج عن تعاسته السياسية داخل الدولة، وهذا يوطن نقده للميتافيزيقا السياسية التي هيمنت على تصور الفلاسفة اليونانيين للدولة، نقد الطبيعة بمفهومها التقليدي، حيث الحتمية الإلهي/القدر فوق الفرد، والتوجه نحو التعديل الجديد للإله الذي يسمح للفرد بأن يكون صانع سعادته بعد أن لم تكن قط في طبيعته ويمنحه هامشا من الحرية أكثر، أما الطبيعة فلا تتضمن سوى أوهام الاعتقاد الديني المرتبط بسلالة الدين الأسطوري. لهذا يتطلب تحقيقها فنا عمليا، وهنا تكمن مهمة **الحكيم**، وهي مهمة تعليمية، تعليم منهج السعادة، ورسائله كاشفة لهذا المنهج. إن سبيل إدراكها يتطلب معرفة حقيقية بالإله (ضامن حرية الفرد لا عبوديته المفرطة، وهو جزء من العالم لا خارجا عنه) والموت والعالم والإنسان، ومعرفة الإنسان بحد ذاتها تتطلب معرفة هذه الأشياء: معرفة العالم (الذي هو كتلة من الذرات الجسمانية الواقعية التي تختلف عن المثل الأفلاطونية)، ومعرفة العالم تتطلب معرفة حقيقية بهذه الصيغة الجديدة للإله (فخلوده يتحقق بتفشيه في مكونات العالم لا في استقلاله عنه Extra-mondains).

41- Jean Brun, Epicure et les Epicuriens (Paris, Presses Universitaires de France, 1961), p. 130.

خاتمة

لقد أهملت الفلسفة الآن وجودها الأصيل المتمثل في ماهية التسليم، التسليم بجوهر إلهي يستقيم به النظر للعالم الطبيعي ويتحدد عبره العمل في العالم الإنساني (حيث يهتدي به الكائن العاقل في طقوسه المعرفية والأخلاقية والسياسية)، وكل تسليم اعتقاد مطلق بشيء ما، وتلك آلية إجرائية تبناها الفيلسوف منذ فجرها، لكنها ليست من ابتداعه، بل ترسخت فيه بوصفه حاملا أنثروبولوجيا لعصر ما (عصر المسلمات). لهذا ظلت، في ماضيها، مسلكا من مسالك الهداية والإرشاد يسلكه الفيلسوف، مهما اختلف موضوع فلسفته (طبيعة، إنسان، إله)، لاصطفاء العقلاء من الناس (المؤمنون في اصطلاح الأنبياء) وإرشادهم إلى التعاليم السامية (الفضيلة، التقوى، الاعتدال، العلم الحق...) والتسليم بمشروعيتها، فوطدت بذلك نخبويتها القائمة على مبدأين أساسيين: الاصطفاء من جهة، والسمو من جهة ثانية، أي اصطفاء القادرين على السمو نحو المبادئ العليا للنظر والفعل.

ومن بين النتائج التي اهتدت إليها التسليم بفكرة الواحد، وجعلت منها ركنا أساسيا في تعاليمها، سواء في مظهرها الفيزيوقراطي، أو في صورتها الأكاديمية؛ أي توحيد عمل الطبيعة عبر العلم الحق الذي يفسر وحدتها تلك ضمن فاعلية الجوهر الواحد، في أشكاله المختلفة (من الماء إلى المثال)، وبناء نموذج سام للنظام تخضع له الموجودات، بحسب ترتيبها ووظائفها، وتتحدد به المقاصد النظرية والعملية، وفق منظور صوفي قائم على محاكاة الأصل الإلهي واستيعاب فاعليته.

تبعا لهذا القول، تعتبر الأديان التوحيدية اللاحقة التي ستعلنها العصور الوسطى (مسيحية كانت أو إسلامية) متجهة على قدم وساق وبخطى ثابتة نحو تبني مشروع توحيد النظر إلى الإله والعالم الذي كان عماد هذه الفلسفة، وأن فكرة الإله الواحد ليست من صميم اللاهوت، بل من صميم تلك الفلسفة ذاتها، وأن أعظم غاية في العقيدة التوحيدية (وهي الدفاع عن وحدة الإله المؤسس بما يستتبعه من طبيعة خاصة للنظر والفعل) هي استمرار فقط لعقيدتها (الفلسفة) واتباع لمسلك الهداية الذي تبناه الفيلسوف/النبي.

إن الميتافيزيقا الكلاسيكية ظلت تحاصر العلم والأخلاق ضمن نموذج معين للقدرة الإلهية، وأن الإله المسؤول عن اصطفاء الأنبياء هو ذاته المسؤول عن اصطفاء الفلاسفة [ويكفينا دليلا على ذلك ما حدث ل «**سقراط**» في معبد دلفي الذي هو بلا شك معبد الفلاسفة واللاهوتيين على حد سواء... حيث اختاره الإله من بين اليونانيين جميعا لنشر تعاليمه وقيمه الجديدة في العالم الإنساني، فحمل «**سقراط**» النبي على عاتقه هذه المهمة فكان غريبا غربة الأنبياء بين أهله وعشيرته، فلا عجب عنده أن تكون الفلسفة هي الدرب الهادي نحو الخلاص من العالم الدنيوي/الحسي وانتظار الموت (لحظة اللقاء بالإله والانفراد به وبجلاله)].

توجه التقليد الفيزيوقراطي كما التقليد الأكاديمي إذن، نحو البحث عن طريق جديد للخلاص قائم على التحرر من أعباء العلم الشاذ، كما ذهبت إلى ذلك الرواقية والأبيقورية، التي لخصت حياة الفيلسوف اليوناني وأثبتت دوره في تربية وتهذيب الفرد والجماعة وأعلنت حتمية انتمائه لهذا المسلك النبوي الذي يلزمه بألا يعيش لنفسه فقط، بل للعالم والآخرين أيضا. ولهذا لا مناص من ضرورة العودة إلى هذه التقاليد ومساءلة أعرافها، من أجل فحص موضوعي لجذور الفلسفة وإعادة تقويم وظائفها ونتائجها عبر تاريخها؛ أي انطلاقا من اتخاذ مسافة كافية إزاء من يعتبر العودة بها إلى جذورها اللاهوتية إنقاصا من شأنها وتحطيما لماهيتها، في حين مازلنا، على العكس من ذلك، في حاجة إلى المزيد من التأمل والإمعان في هذه العقيدة الجديدة التي أنعم اليونانيون بها علينا.

لائحة المراجع المعتمدة

- باللغة العربية

- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992).

- إبكتيتوس، **المختصر**، ترجمة وتقديم عادل مصطفي، (القاهرة، رؤيا للنشر والتوزيع، 2015).

- أبيقور، **الرسائل والحكم**، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، (الدار العربية للكتاب، منتدى سور الأزبكية).

- أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة، فاروس للنشر والتوزيع، 2016).

- أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، ترجمه أحمد فؤاد الأهواني، راجعه الأب قنواتي (دار إحياء الكتب العربية، 1949).

- أفلاطون، **الجمهورية**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

- أفلاطون، **محاورة السفسطائي**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

- أفلاطون، **محاورة إيون**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

- أفلاطون، **محاورة تيماوس**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

- أفلاطون، **محاورة ثياتينوس**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

- أفلاطون، **محاورة جورجياس**، ضمن المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز (بيروت، دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

- بارمنيدس، **القصيد**، ترجمة يوسف الصديق، دراسة جون بوفريه (تونس، دار الجنوب للنشر).

- برتراند راسل: **حكمة الغرب الجزء الأول**، ترجمة فؤاد زكريا (الكويت، عالم المعرفة، 1983).

- بيير هادو، **الفلسفة طريقة حياة: التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو**، ترجمة عادل مصطفى، (القاهرة، رؤيا للنشر والتوزيع، 2019).

- جون بيير فرنان، **الكون والآلهة والناس: حكايات التأسيس الإغريقية**، ترجمة محمد وليد الحافظ (دمشق، مطبعة الأهالي، 2001).

- جيمس جورج فريزر، **الغصن الذهبي المصور: دراسة في السحر والدين**، ترجمة محمد زياد كبة، مراجعة سعد البازعي (أبو ظبي، كلمة، 2011).

- د.عبد الله بن محمد العمري وسائر بصمه جي، **كروية الأرض وتطبيقاتها من المنظورين التاريخي والعلمي** (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2021).

- ديوجين اللايرسي، **حياة مشاهير الفلاسفة الجزء الأول**، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة محمد حمدي إبراهيم (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006).

- شمس الدين الشهرزوري، **تاريخ الحكماء**، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب (طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1988).

- فريدريك نتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب سهيل القش، تقديم ميشال فوكو (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983).

- باللغة الأجنبية

- J-Pierre Vernant, Les Origines de la Pensée Grecque (Paris, P.U.F, 1962).

- André Pichot, La Naissance de la Science, 2 Grèce Présocratique (Paris, Gallimard, 2014).

- Epicure, Lettres, Traduction de Octave Hamelin (Lassay-les-Châteaux, Edition Nathan, 2007).

- Jean Brun, Epicure et les Epicuriens (Paris, Presses Universitaires de France, 1961).

- Luc Ferry, Apprendre A Vivre-2, la Sagesse des Mythes (Paris, Edition J'ai Lu, 2009).

- Platon, La République, Livre I à X, Texte Etabli et Traduit par Emile Chambry (Paris, Edition Tel Gallimard, 2008).

- Stoffel Jean-François, « La révolution copernicienne responsable du désenchantement du monde»? L'exemple des analogies solaires », In: Revue belge de philologie et d'histoire, tome 80, fasc. 4, (2002).

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com