

# نقد الحضارة الفريية

( تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م )



الجزء الخامس

مجموعة باحثين

# نقد الحضارة الغربية (٥)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م)

نقد الحضارة الغربية. الجزء الخامس: تاريخ الاغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م /  
تأليف مجموعة باحثين-الطبعة الأولى-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز  
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٣ هـ = ٢٠٢١.  
مجلد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)  
يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.  
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٥٦٠  
١. الاغريق-تاريخ-القرن ٥-٨ قبل الميلاد. أ. العنوان.

**LCC : DF221.2 .N37 2021**

**DDC : 938**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة اثناء النشر

الإخراج الفني

سيد علي مير حسين

الناشر

العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

الطبعة: الأولى ٢٠٢١م / ١٤٤٣هـ

(إنّ جميع الأبحاث الواردة في هذا الكتاب محكّمة من قبل لجنة علميّة)

# نقد الحضارة الغربية (٥)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م)

مجموعة باحثين



## هوية الكتاب

### نقد الحضارة الغربية (٥)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م)

إشراف

السيد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

### الهيئة العلمية

\* أ.د. فوزي العلوي (تونس)

\* أ.د. هنا الجزر (سوريا)

\* أ.د. بوزيد بومدين (الجزائر)

\* أ.د. كنزة القاسمي (المغرب)

\* أ.م. د. هادي بيكي (إيران)

\* أ.د. ستار الأعرجي (العراق)

\* د. محمود حيدر (لبنان)

### المشاركون في هذا الجزء

\* عبد الله السلیمان

\* شرف الدين عبد الحميد

\* محمد المحمد الحسين

\* مصطفى النشار

\* خالد كيوان

\* جويدة غانم

\* محمد محمود مرتضى

\* إبراهيم ونزار

\* رفاة البوشي الدباغ

\* منال إسماعيل مرعي

\* وليد بن محمد السراقبي

\* حسان عبد الحق

## فهرس المحتويات

### الفصل الأول: الفلسفة

- ٩ ..... **مقدمة**
- ..... **اللاهوت والفلسفة عند مفكرى المدرسة الملطية**
- ١٣ ..... شرف الدين عبد الحميد
- ..... **المدرسة الفيثاغورية بين التفسير الرياضي للعالم والأخوة الدينية**
- ٥١ ..... مصطفى النشار
- ..... **نظرية المعرفة عند بارمنيدس**
- ..... **بين الإمكان المعرفي والاستشكال المنهجي الوجودي**
- ٧٥ ..... جريدة غانم
- ..... **مضان النفس الديني في فكر حكماء ما قبل سقراط**
- ..... **أنكساجوراس وهيراقليطس أنموذجاً**
- ١٠١ ..... إبراهيم ونزار
- ..... **الخير في الفلسفة الما قبل سقراطية**
- ١١٥ ..... منال إسماعيل مرعي
- ..... **إرهاصات فلسفة الجمال لدى الفلاسفة ما قبل سقراط من منظور نقدي**
- ١٤١ ..... منال إسماعيل مرعي

## فهرس المحتويات

### الفصل الثاني: الحياة العلمية والفنية

- العلوم عند الإغريق من القرن الثامن إلى القرن الخامس ق.م.  
حسان عبد الحق ..... ١٦٧
- تاريخ الحساب والأعداد والهندسة عند الإغريق حتى القرن ٥ ق.م.  
عبد الله السليمان ..... ٢١١
- النحت والتصوير في اليونان القديمة، بين القرنين ٨ و ٥ ق.م.  
محمد المحمّد الحسين ..... ٢٥١
- العمارة عند الإغريق: (البارثيون - الأرخثيوم)  
خالد كيوان ..... ٢٧٩
- هيروdot وتاريخه - قراءة نقدية -  
محمد محمود مرتضى ..... ٣٠٧
- المسرح الإغريقي  
رفاه البوشي الدباغ ..... ٣٣٩
- الكوميديا الإغريقية  
وليد بن محمد السراقبي ..... ٣٦١





يرى الغرب الحديث أنّ تاريخه قد بدأ مع ما أطلق عليه هو نفسه بالمعجزة الإغريقيّة، ولهذا فقد ارتأينا أن ينطلق مشروعنا النقديّ من تلك الحقبة التأسيسية، وتحديدًا قبل القرن التاسع قبل الميلاد؛ ذلك أنّ تلك الفترة تُعدّ اللبنة الأساسيّة التي اعتمد عليها الغرب في تكوين نفسه. وقد ذكرنا سابقًا بأنّ هدفنا المركزيّ والرئيس من دراسة الفكر الغربيّ وتاريخه، ليس هو كتابة تاريخ الغرب مرة ثانية أو توصيفه بلغة جديدة، بل المطلوب هو إعادة تظهير هذا التاريخ من خلال إجراء قراءة تحليليّة نقدية معمّقة للفكر الغربيّ من خلال دراسة تاريخه بجميع حقوله؛ وفي جميع أزمائه؛ بدءًا من الإغريق؛ وصولًا إلى عصرنا الراهن.

وانسجامًا مع الواقع التّاريخي لتاريخ الغرب ولاعتبارات منهجيّة، فقد قسّمنا عملنا العلميّ والبحثيّ في هذا المشروع إلى مراحل، وارتأينا أن تكون البداية بما قبل القرن التاسع قبل الميلاد. وهذه هي الفترة التي عالجنها وسلّطنا الضوء عليها في المرحلة الأولى من المشروع، وقد طبّعت بجزئين (الأول والثاني) من هذه السلسلة في العام ٢٠٢٠م.

واستكمالًا لمراحل المشروع، نتابع في هذه الأجزاء الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) ما كنّا بدأناه في الجزأين السّابقين من مشروعنا في سلسلة «نقد الحضارة الغربيّة». وبعون الله تعالى فإنّنا تمكّنا من إنجاز البحوث التخصّصية للمرحلة الثانية، بحسب مخطّط المشروع، والتي تغطّي تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد، وإصدارها في ثلاثة أجزاء هي (الثالث والرابع والخامس) من هذه السلسلة؛ وقد تضمّن الجزء الثالث منها فصلين يتحدّثان عن الحياة

الدينيّة والاجتماعيّة، وتضمّن الجزء الرابع منها فصلاً واحداً يتعلّق بالحياة السياسيّة والاقتصاديّة، بينما تضمّن الجزء الخامس منها فصلين أحدهما في الفلسفة والآخر في الحياة العلميّة والفنيّة.

وصحيح بأن الملامح العامّة لهذه المرحلة، لا تختلف كثيراً عن المرحلة السابقة من النواحي الدينيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة، إلا أنّها شهدت بعض الإصلاحات في السياسة والاقتصاد، مع استمرار الحالة الدينيّة على ما هي عليه في جوهرها، لكنّها شهدت تحوّلاً هاماً في الفكر، بعد ظهور مجموعة من المفكرين الذين حاولوا مقارنة موضوعات هامة ترتبط بالرؤية الكونيّة مقارنة جديدة، أُطلق عليها اسم «فلسفة»، ونعني هنا ما أُصطلح على تسميته بالفلسفة الما قبل سقراطية.

ختاماً، إنّنا في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، نقدّم خالص الشكر لجميع الباحثين الذين شاركوا معنا في هذه المرحلة، وإلى فريق العمل في المركز على جهودهم العلميّة والبحثيّة، ونخصّ بالذكر منهم الدكتور محمد مرتضى، حيث تحمّل عناء إدارة وتحرير المشروع، والمتابعة مع الباحثين؛ وكذلك الشيخ حسين الجمري، حيث ساعدنا في بدايات انطلاق المشروع.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

# الفصل الأول

## الفلسفة

- \* اللاهوت والفلسفة عند مفكرى المدرسة المِلطِيَّة
- \* المدرسة الفِثاغوريَّة بين التفسير الرياضِي للعالم والأخوَّة الدينيَّة
- \* نظريَّة المعرفة عند بارمنيدس
- \* مظانُّ النَّفسِ الديني في فكر حكماء ما قبل سقراط
- \* الخير في الفلسفة الما قبل سقراطيَّة
- \* إرهاصات فلسفة الجمال لدى الفلاسفة
- ما قبل سقراط من منظور نقدي



# اللاهوت والفلسفة عند مفكري المدرسة المِلطية

شرف الدين عبد الحميد<sup>(1)</sup>

## مقدمة

تعالج هذه الورقةُ البحثيةُ بداياتِ نشأةِ الفلسفةِ اليونانيةِ، في القرن السادس قبل الميلاد، على يد ثلاثة من مؤسسيها الأوائل: طاليس (Thales) وأناكسيماندروس (Anaximandros) وأناكسيمينيس (Anaximenes)، وصولاً إلى عصر أفلاطون وأرسطو، في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. فهم أنتجوا فكراً أطلق عليه المؤرخون اسمَ الفلسفة المِلطية أو المِلطية؛ نسبةً إلى مدينة مليتوس (Miletus) التي عرّب العرب اسمها إلى "مِلطية".

لقد قدّم هذا الثلاثيُّ الفلسفيُّ رؤيةً فلسفيةً إلى العالم شوّهها أرسطو حين وصفها بـ: «الفلسفة الطبيعية»، «الفلسفة المادية»، «المدرسة العلمية»، «فلسفة الطبيعيين الأوائل»، «فلسفة الأصل الأوّل والمادّة الأولى (ماء طاليس «المادي»)، الأبيرون أو لانهائيُّ أناكسيماندروس «المادي»، أو هواء أناكسيمينيس «المادي»). وكان تاريخ الفلسفة قد بدأً بقطيعة معرفية مع اللاهوت والدين اليونانيّ السائد آنذاك!

لقد كانت سلطةُ أرسطو شبيهةً بسلطة الكنيسة في العصور الوسطى. وظلّ المؤرخون الغربيون، ومن بعدهم المؤرخون العرب، يردّدون مقولاته وكأنّها الحقيقة المطلقة التي لا يمكن مخالفتها. وكانت الثورة - منذ فرنسيس بيكون - ثورةً عليه كـ «عالم طبيعي»، وينبغي أن تكون هنالك ثورةً مماثلةً عليه كـ «مؤرخ» الفلسفة؛ وهذا ما نحاول التجرؤ على إنجازهِ؛ حيث تهدف ورقتناُ البحثيةُ هذه إلى ضرورة إعادة النظر في طبيعة وماهية الفلسفة المِلطية، وإعادة التفكير في الأوصاف التي ألحقها ببدايات نشأة الفلسفة، والتي ظلّت تتردّد من بعده قرونًا عديدة وحتى الآن؛ عن طريق الإجابة عن سؤال رئيس: هل بدأت الفلسفة - حقًا - بدايةً ماديةً، منبثة الصلة باللاهوت كما قال أرسطو؟ وكما ذهب من بعده كلُّ المؤرخين الغربيين والعرب تقريباً؟

[1]- أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد - كلية الآداب - جامعة سوهاج - مصر.

وسوف نستخدم في محاولة الإجابة عن هذا السؤال، وغيره من الأسئلة الأخرى التي تتفرع منه، المنهج التحليلي في العرض، والمنهج النقدي في المعالجة؛ ولأنني أحاول هنا تطوير ما يُسمّى بـ «الهرمنيوطيقا الفلسفية»، وأطمح إلى تأسيس: تأويل جديد بديل للتأويل الأرسطيّ الشائع، فلا بدّ من استخدام المنهج الهرمنيوطيقي<sup>[1]</sup> لتأويل الشذرات الباقية من فلسفة الملطيين، إضافة إلى تفعيل المنهج الفينومينولوجي، الذي يضع مختلف التأويلات بين قوسين، ويعلّق الحكم عليها؛ إلى حين انتهاء التعمّق في مفهوم الشذرات واستواء تأويل كليّ منها من دون التقلّب عليها - وهذا ما نرجوه -.

### أولاً: أفلاطون وأرسطو كمؤرخين للمدرسة الملطية

لقد احتفظ الكتابُ القدماءُ، في أوقات لاحقة، بشذرات المفكرين السابقين على سقراط ابتداءً من أفلاطون، في القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى سيمبليقيوس (Simplicius)، في القرن السادس بعد الميلاد (من البيوجرافيين = biographers = رواة سير الفلاسفة)، أو الدوكسجرافيين (doxographers = رواة الآراء الفلسفية)، بل وفي أحوال نادرة، إلى أواخر الكتاب البيزنطيين مثل جون تزيتزيس (John Tzetzes). والمصدر الذي يتم فيه الاقتباس قد لا يُعد، بطبيعة الحال، دليلاً موثوقاً أو دقيقاً من الناحية التاريخية<sup>[2]</sup>. فباستثناء أعمال أفلاطون وأرسطو، لم تكن هناك كتابات فلسفية قديمة معتبرة، قد تم الحفاظ عليها، لا كعمل كامل، أو حتى جزء كبير متصل من عمل، من قبل أي من الفلاسفة العديدين الذين سبقوهما أو كانوا معاصرين لهما. وهكذا من خلال بقاء حوارات أفلاطون وأطروحات أرسطو أصبحت لدينا أقدم الروايات، وأكثرها

[1] - Hermeneutics (فنُّ الفهم، ومنهجُ تأويل النصوص): تأتي كلمة هرمينيوتيكِي (ἑρμηνευτική = Hermeneutike) من الفعل اليوناني هيرمينيوتِين (ἑρμηνεύειν = Hermeneuein) ويعني «يفسّر» أو «يؤوّل». ويؤوّل في اليونانية له معانٍ ثلاثة: ١. يعبر بصوت عال في كلمات، أي «يقول» أو «يتلو»، ٢. يشرح، ٣. يترجم (د. عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٣٤-٣٥). والاسم هيرمينيا (ἑρμηνεία = Hermeneia)، ويعني تفسير أو تأويل؛ وهو متعلّق بعنوان كتاب أرسطو بيري هيرمينياس (Peri Hermeneias = περὶ ἑρμηνείας). الذي ترجم إلى العربية بـ (العبارة). ويبدو أن كليهما يتعلّق لغوياً بالآله هيرميس (Hermes = Ἑρμῆς)، رسول آلهة الأوليمبوس، الذي كان يقوم بعملية تأويل أو تفسير كلام الآلهة من أجل توصيله إلى بني البشر (راجع محاوره كراتيليوس لأفلاطون)؛ ومن ثم فإنّ التأويل مرادف للهرمنيوطيقا (د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار بقاء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦٦٤-٦٦٥، مادة هرمنيوطيقا).

[2] - G.S.Kirk & J.E.Raven, The Pre-Socratic Philosophers, Cambridge At The University Press, New York, 1957, p.1.

موثوقيةً، وفي كثير من الحالات، صارت مصادرنا الرئيسة بشأن أوائل الفلاسفة اليونان<sup>[١]</sup>. على ذلك، جاز لهانز جورج جادامير<sup>[٢]</sup> أن يرى أن أيَّ انطلاقة لتاريخ الفلسفة يجب أن تبدأ بأفلاطون وأرسطو، فذلك هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط<sup>[٣]</sup>؛ وذلك لأنَّ النصوصَ الحقيقيةَ الأولى لبحث فلسفات السابقين هي كتاباتُ أفلاطون وأرسطو معاً، وانطلاقاً من سياق هذه النصوص الكاملة لهما فحسب، يمكننا أن نفهم حتى الشذرات التي جمعها هيرمان ديلز (Hermann Diels)؛ أي ذلك الكتاب العمدة الذي ينهل منه كلُّ باحثٍ في تاريخ الفلاسفة اليونان الأوائل، أعني كتاب هيرمان ديلز، وولتر كرانز (Walther kranz) عن شذرات الفلاسفة قبل سقراط («Die Fragmente der Vorsokratiker»)<sup>[٤]</sup>.

### ١. تأويل أفلاطون لفلاسفة المدرسة المِطِية<sup>[٥]</sup>

يرى جون بيرنت<sup>[٦]</sup> أن أفلاطون كان لديه وعيٌ تاريخيٌّ بالفلاسفة السابقين عليه، في حين أن أرسطو، كقاعدة عامّة، هو أقلُّ وثوقيةً - من الناحية التاريخية - من أفلاطون؛ لأنَّ أرسطو يناقش المسائل من خلال مذهبه هو. ولم يكن أرسطو منصفاً دائماً لمذاهب السابقين؛ فهو على سبيل المثال، «لم يعدل في حكمه على الفلسفة الإيلية». ويجب ألا ننسى أنه أخذ أفكاره عن أستاذه أفلاطون، كما أخذ أسلوبه التهكمي الساخر أخذاً جدياً، بل حرفياً!<sup>[٧]</sup>

نتفق مع جون بيرنت في أن أفلاطون أكثرُ وثوقيةً من الناحية التاريخية من أرسطو. وهذا الحكم ينطبق على تاريخ أفلاطون لكلِّ الفلاسفة أصحاب الرؤى الدينية من السابقين على

[1]- Richard McKeon, Plato and Aristotle as Historians: A Study of Method in the History of Ideas, Ethics, Vol. 51, No. 1, The University of Chicago Press, Chicago, (Oct., 1940), pp. 66- 101, p.66.

[٢]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٢م، صص ٤١-٤٢.

[٣]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ٧.

[4]- Hermann Diels, Walther kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Neukölln, 1960.

[٥]- راجع: د. شرف الدين عبد الحميد: ثيولوجيا التاريخ: تأويل أفلاطون لبعض الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين، مجلة المؤتمر السنوي الدولي الثالث لقسم الفلسفة، جامعة الإسكندرية، كيف نقرأ الفلسفة؟ (في الإبداع ونقد النقد)، الفترة من ٧-٨ نوفمبر ٢٠١٧م، صص ٢٧-٧٩.

[6]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4 th ed, Adam & Charles-Black, London, 1975, p.31.

[7]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, p.32.

السوفسطائيين؛ فهو -انطلاقاً من منهجه الثيولوجي (= الديني) بالأساس- أرخ لرفقاء دربه ولم ينزع عنهم رؤاهم الدينية؛ بل أثبتها لهم. وهذا يجعلنا نفهم هؤلاء الفلاسفة على ما هم عليه بالفعل، لا كما تصوّرهم أرسطو موعلين في المادّية بعيدين عن اللاهوت<sup>[١]</sup>. ولقد حظي أرسطو -كمؤرخ للفلسفة- بحظ أوفر من أستاذه أفلاطون. ومع ذلك فالدراسات التي تناولته قليلة جداً، في حين أنّ الدراسات التي تناولت أفلاطون -كمؤرخ للفلسفة- نادرة!

## ٢. تأويل أرسطو لفلاسفة المدرسة الملطية<sup>[2]</sup>

لقد أوّل «أرسطو» نصوص الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين، في كتاب «الميتافيزيقا»<sup>[٣]</sup>، وكتاب «الطبيعة أو «الفيزيقا»<sup>[٤]</sup>، وكتاب «الكون والفساد»<sup>[٥]</sup>، وغيرها من الكتب، تأويلاً عقلياً خالصاً، بعدما استبعد منها كلّ التأويلات الأسطورية والدينية. ويمكن أن نُطلق على منهج أرسطو هذا «منهج نزع الأسطورية» (Demythologization). وأعني به فصله للرسالة الفلسفية -عن الميثولوجيا والثيولوجيا- من نصوص الفلاسفة اليونان الأوائل؛ حيث انتهج نهجاً عكس أستاذه أفلاطون؛ حيث كان، حتى وهو يعالج السياق الميثولوجي لنصوص الفلاسفة السابقين عليه، يعالجه بشكلٍ مادّي؛ بينما كان أفلاطون، حتى وهو يتناول علم الطبيعة، يتناوله بشكلٍ ثيولوجي. لذا يكون أرسطو، بهذا المنهج في التأويل، هو مؤسس الهرمنيوطيقا (فنّ الفهم، ومنهج تأويل النصوص)، ليس في كتابه «بيري هيرمينياس»<sup>[٦]</sup> فحسب، بل أيضاً في تأويله للسابقين عليه، الذي اتخذ مظهره شكل التآريخ، في حين أنّ جوهره يكمن في التأويل. كما أنّ معرفتنا بقواعد منهجه التأويلي يمكن أن يقلل من الآثار الناتجة من إضفاء «معقولية»، على تأويل مذاهب هؤلاء الفلاسفة، بنزع «اللاهوتية» عنهم، وقد تكون -هذه اللاهوتية- أساساً مهماً في تكوين فلسفاتهم، وفهمها على ما هي عليه، من دون تأويل أو تقوّل على النصوص.

[١]- مع أن جون بيرنت نفسه قد فسّر، في كتبه، الفلاسفة الأوائل تفسيراً مادياً أرسطوياً خالصاً أو شبه خالص؛ لكنّه نفى -عند التطبيق- ما أثبتته نظرياً.

[٢]- راجع د. شرف الدين عبد الحميد: «منهج نزع الأسطورية: تأويل أرسطو لبعض الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين»، مجلة كلية الآداب، جامعة سوهاج، العدد السادس والثلاثون، مارس ٢٠١٤ م ص ص ٢٨٥-٢٨٦.

[3]- μέτα τα φυσικα.

[4]- τὰ φυσικα.

[5]- περί γένσεως και φθοράς.

[6]- περι έρμηνείας.

ومع ذلك، تابع معظمُ الباحثين والشُّرَّاح ذلك التَّأويل الأرسطيَّ لهؤلاء الفلاسفة، منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وربما حتى الآن (لأنَّ نفوذ أرسطو قد أوشك أن يبلغ ما للكنيسة من سلطان لا يقبل الجدل كما يقول برتراند راسل).

كانت الثورة على أرسطو، منذ فرنسيس بيكون، ثورةً على أرسطو «العالم الطبيعيِّ»، وينبغي أن تكون هناك ثورةٌ مماثلة على أرسطو «مؤرِّخ» الفلسفة! من هنا، اكتسب طرحنا النقديُّ الأنيُّ أهميَّته؛ حيث أنه يحاول تحديد المنطلقات النظرية، الواجب حضورها قبل ممارسة فعل القراءة والتأويل لفلسفات الفلاسفة اليونان الأوائل، وذلك بالاعتماد على أفلاطون كأول مؤرِّخ لهؤلاء الفلاسفة.

إنَّ رُوحَ أفلاطون الدينيَّة ومنهجه الثيولوجيِّ التَّاريخيِّ يكشف مادِّيَّة أرسطو التي أضفاها على فلاسفة اليونان الأوائل. وهذه النظرة يمكن أن تفتح لنا أفقًا جديدًا لتأويل غير أرسطيٍّ/ غير ماديٍّ. وإذا كان رأيُّ هانز جورج جادامير صوابًا؛ في ما يتعلَّق بوجود الرجوع إلى أفلاطون وأرسطو لكي نفهم حتى الشذرات التي جمعها هيرمان ديلز للفلاسفة ما قبل سقراط، إلاَّ أنه -والحالة هذه- لا يمكن أن يستغني مؤرِّخُ الفلاسفة الأوائل -مع ضرورة الأخذ في الاعتبار السياق الثيولوجيِّ الميثولوجيِّ عند الثلاثيِّ اللأهوتيِّ: هوميروس، وهسيودوس، وأورفيوس- عن آراء البيوجرافيين (= رُواة سير الفلاسفة) والدوكسجرافيين (= رُواة آراء الفلاسفة)، ويعتمد على أفلاطون وأرسطو وحدهما.

لذا يجب الحذر والاحتراَس المنهجيُّ الشديدان؛ حين يتناول مؤرِّخُ للفلسفة اليونانيَّة أفكار الفلاسفة السابقين ورؤاهم من خلال «اختزال» أو «إعادة صياغة» أو «تأويل» -لا أقول تأريخ- أفلاطونيٍّ أو أرسطيٍّ! ذلك أنَّ أفلاطون وأرسطو فيلسوفان عظيمان، ولكنهما ليسا مؤرِّخين مُحترفين قَصْدًا للتأريخ للفلسفة قَصْدًا.

### ٣. الفلاسفة المَلْطِيُّون

لقد رأت الفلسفة النور، في القرن السادس قبل الميلاد، في مدينة ميليتوس (= Miletus، ὁ Μιλήτιος)، أو مَلْطِيَّة، في منطقة أيونيا (=Ionia) (ساحل آسيا الصغرى بتركيا الحاليَّة)، في المدن البحريَّة التي اشتهرت عصرئذٍ بغناها وتجارتهَا. وهى المدينة التي أخرجت

للعالم ثلاثة من مؤسسي الفلسفة اليونانية الأوائل: طاليس (Thales) وأناكسيماندرس (Anaximandros) وأناكسيمينس (Anaximenes). وهم المفكرون الذين شكّلت علي أيديهم هذه الفلسفة كلّها حتى عصر أفلاطون وأرسطو.

إنّ فترة الفلاسفة اليونان الأوائل هي فترة تأسيسية للعلم اليوناني، ولللسفة اليونانية. لذلك هي فترة بالغة الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني كلّ. فإن لم نفهم هذه الفترة، المؤسسة للحضارة الأوروبية المعاصرة، حقّ الفهم، نكُن قد أغفلنا الأساس الذي قامت عليه حضارة معيَّنة، هي الحضارة الأوروبية، وتأثرت بها حضاراتٌ مختلفة، ومغايرة كالحضارة الإسلامية، وفي ذلك جرمٌ قد نرتكبه في حقّ الوعي ولو من دون قصد!

واليوم يُعرف هؤلاء باسم «فلاسفة ما قبل سقراط» (بروسقراطيكيوي = proswkratikoí) من طاليس في أوائل القرن السادس وحتى ديموكريتوس في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وهو ما يشير إلى أنّ معظمهم لسوء حظهم - كما يرى مؤرخو القرن التاسع عشر - قد وُلدوا قبل سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م). قد يفضل بعضهم إطلاق هذه التسمية عليهم، ولكنهم في حقيقة الأمر لم يكونوا محض افتتاحية لإحدى حفلات الأوبرا السقراطية؛ فكما قال نيتشه فإنّهم اخترعوا النماذج الأصلية للفلسفة اللاحقة، كما أنّهم اخترعوا العلم، الذي كان حينذاك يُفرضي إلى النتائج نفسها التي تُفرضي إليها الفلسفة<sup>[١]</sup>.

فقد أشار أفلاطون، في محاوره هيبياس الكبرى، إلى أول مدرسة فلسفية وهي مدرسة طاليس من ميليتوس حيث يسأل سقراط هيبياس: «لأيّ سبب ممكن جعلت الشخصيات البارزة للزمن الماضي الذين اشتهروا بحكمتهم - كبيتاكوس وبياس ومدرسة طاليس من ميليتوس»<sup>[٢]</sup>.

حريّ بي أن أتحدّث الآن عن الفلاسفة الملطيّين، لنفحص مقدار اللاهوت في

[١]- أتوني جوتليب: حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة: محمد طلبة نصّار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م، ص ٢٤.

[٢]- أفلاطون: محاوره هيبياس الكبرى، ضمن أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلّد الرابع، نقلها إلى العربية شوقي داود تمرّاز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٩٨.

فلسفاتهم، ولنبدأ بطاليس الذي كان أناكسيماندروس تلميذًا له، والذي كان بدوره أستاذًا لأناكسيمينس<sup>[١]</sup>.

## ثانيًا: الأهوت والفلسفة في فكر طاليس (الماء- الآلهة- النفس)

الحقيقة أننا لا نكاد نعرف شيئًا دقيقًا عن حياة طاليس (Thales=Θαλής) (٦٢٤- ٥٤٦ ق.م) ذلك المفكر العالم الذي وقع عليه اختيار أرسطو ليكون أول الفلاسفة على الإطلاق في نظره<sup>[٢]</sup>! الذي نعته بـ «(أرخيجوس = ἀρχηγός = archegos)»؛ أي مؤسس الفلسفة<sup>[٣]</sup>. والذي يسميه جومبرتز السلف الأكبر (forefath.er) لكل الفلاسفة<sup>[٤]</sup>. ونقول نعم طاليس هو أول الفلاسفة، مع إضافة تحديديَّة: أول الفلاسفة «اليونان»، لا أول الفلاسفة بإطلاق. وهو السلف الأكبر لكل من جاء من بعده من الفلاسفة «الغربيين»، وليس لكل فلاسفة العالم!

### ١. الفكرة الطاليسية المثلثة: الماء-الآلهة-النفس

لم يُؤثر عن طاليس شذرة/ فكرة واحدة، بل ثلاث شذرات/ أفكار. وهذه البدهية يتجاهلها معظم الباحثين في الفلسفة الطاليسية منذ أرسطو ومرورًا بجون بيرنت<sup>[٥]</sup>، الذي يطالب بحذف عبارة «العالم مملوء بالآلهة». وحتى هانز جورج جادامير! الذي يردّد: «أن المصادر الأرسطية نفسها تثبت لطاليس مسألة واحدة فقط؛ أعني بها المسألة المتعلقة بالطريقة التي يقوم فيها الكون على الماء»<sup>[٦]</sup>. رغم أن جادامير نبَّهنا إلى ضرورة الرجوع إلى أفلاطون وأرسطو معًا؛ لنفهم الشذرات التي جمعها هيرمان ديلز لفلاسفة اليونان الأوائل السابقين على سقراط، إلا أنه هنا يأخذ برأي أرسطو منفردًا، ويغفل رأي أفلاطون. مع أن أفلاطون قد

[١]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الأول، فقرة ١٢٢، ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني: د. محمد حمدي إبراهيم، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ١٢٥.

[٢]- د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٠١.

[3]- Aristotle, Metaphysics, B,1, ch, 3, 983b, 20, The works of Aristotle, vol.1, Trans by R.P.Hardie and R.K.Gaye, in: Great Books of The Western World, ed by: R. M Hutchins, Vol 8, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, Chicago, Londonp. 1952. p. 501.

[4]- Theodor Gomperz, The Greek Thinkers, trans By Laurie Magnus, John Murray, Albemarle Street, W, London, 1964, vol 1, p 46.

[5]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, p.51.

[٦]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ١٢٧.

ذكر الشذرات الطاليسية الثلاث<sup>[١]</sup>، على النحو الآتي: الماء: الأصل (أرخي) الأول<sup>[٢]</sup>

## ٢. الماء أصل الأشياء جميعاً<sup>[٣]</sup>

ذكر أفلاطون ماءً طاليس من دون أن يذكر اسمه صراحة، في محاوره "تيمياوس": "قبل كل شيء، ما سمّيته الآن ماءً، إذا تجمّد نلاحظ، على ما يظهر أنّه قد غدا حجارةً وترابًا. وإذا ذاب وانحلّ يُمسي هو نفسه ريحًا وهواءً. والهواء إذا اشتعل يصبح نارًا. ومن جديد إذا تضاءلت النار وانطفأت تعود إلى صورة الهواء. ثم إنّ الهواء إذا تجمّع وتكاثف يصير غيمًا وضبابًا. ومن هذين إذا تراصًا وتكتّفًا أكثر وأكثر ينهمر الماء. ومن الماء ينشأ من جديد التراب والحجر. ومن ثمّ، على ما يتّضح لنا، نرى أنّ هذه الأشياء دائرة مغلقة، يحدث بعضها البعض الآخر ويولّده"<sup>[٤]</sup>. وما شرحه أفلاطون ستعود صياغته عن طريق أرسطو في صورة دقيقة في كتابه الميتافيزيقا: «فطاليس مؤسس هذه المدرسة الفلسفية يقول إنّ هذا المبدأ هو الماء (ولهذا السبب فهو يعلن أنّ الأرض تطفو فوق سطح الماء)»<sup>[٥]</sup>. ونسبة أصل الماء إلى طاليس سوف نجده- مع اختلافات في التأويل- عند جميع الدوكوسوجرافيين الآخرين: ثيوفراستوس، شيشرون، أيتيوس، بروبوس، بلوتارخوس، ديوجينيس اللائرتي، سيمبليقيوس<sup>[٦]</sup>. وإن كنّا نجد أوصافًا لمبدأ الماء تمثل إضافات غير مثبتة النسبة إلى طاليس عند البعض مثل بلوتارخوس الذي يقول بفكرة «المعاد إلى الماء»، إضافة إلى فكرة المبدأ حيث يقول بلوتارخوس «أولهم جميعًا طاليس، قال بأنّ الماء هو مبدأ كل الأشياء؛ لأنّ كلّ شيء يأتي من الماء ويعود إلى الماء»<sup>[٧]</sup>. وسيمبليقيوس الذي يقول بلانهاية ولا تعين المبدأ

[١]- د. الطيب بو عزة: تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: قراءة نقدية (٢) الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية (١) الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣ م، ص ٣٧١.

[2]- πρώτη ἀρχή.

[3]- Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο.

[٤]- أفلاطون: الطيماوس وأكريتيس، فقرة ٤٩ ب، د، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٦ م، ص ٢٦٤.

[٥]- أرسطو: الميتافيزيقا، ك١، ف٣، فقرة ٩٨٣ ب، ٢٥-٣٥، ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، د. إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، الطبعة الرابعة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٤ م، ص ٢٧١.

[٦]- ترجم د. الطيب بو عزة تقريبًا جميع النصوص الدوكوسوجرافية المتعلقة بطاليس عن الفرنسية، وعلى هذه الترجمة العربية- في ما عدا روايات ديوجينيس اللائرتي- نعتمد، مع ملاحظة أنني غيرت فقط في رسم أسماء الدوكوسوجرافيين وبعض أسماء الفلاسفة، لتتفق مع الرسم اليوناني الذي اعتمده في هذا الكتاب. أنظر: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٢-٣٥٩.

[٧]- الترجمة العربية لشذرة بلوتارخوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٤.

الأوّل عند طاليس: «هذا العنصر الأوّل، الماء، هو حسب طاليس، لا نهائيٌّ وغير متعيّن»<sup>[١]</sup>.

### ٣. الماء وأساطيرُ التكوين القديمة

لم تخلُ كسمولوجيا طاليس من عناصر الميثولوجيا القديمة، فقله بالمحيط -الماء- كبداية، بل إله، ربما كان يرجعُ إلى مؤثرات كسمولوجية قديمة. وربما تكون النظرية في مجملها مستلهمة من الثقافة المصرية القديمة كما يقول إيفا جيلوس موتسوبولوس<sup>[٢]</sup>. ذكر أفلاطون، في محاوره «كراتيلوس» أسطورة التكوين - (Genesis)، التي تدارسها سقراط مع محدثيه حول أن أصل العالم هو الماء أو الأوكيانوس كما يرى هوميروس وهسيودوس وما رواه أورفيوس أن أوكيانوس كان أول من تزوج، حيث زُف إلى أخته تيثيس (= Tethes) (Τεθης)<sup>[٣]</sup>. وهذا ما أشار إليه أرسطو قائلاً: «اعتقد البعض أن القدماء الذين عاشوا قبل الجيل الحالي بزمن طويل، والذين كانوا أول من ذكر روايات عن الآلهة، كانت لديهم وجهة نظر مشابهة عن الطبيعة، لأنهم جعلوا من أوكيانوس ومن تيثيس أبوين لجميع المخلوقات. ووصفوا قسَم الآلهة بأنه كان يتم بجوار الماء الذي سمّوه هم أنفسهم «ستيكس» (Styx)؛ لأنه أقدم الأنهار وأكثرها احتراماً وهو أعظم الأشياء احتراماً فهو الذي يقسم به المرء. وربما كان هناك شك في ما إذا كان هذا الرأي عن الطبيعة رأياً بدائياً وقديماً. غير أنه يقال إن طاليس، على أي حال، أعلن ذلك بنفسه عن المبدأ الأوّل<sup>[٤]</sup>. وعند أيتيوس: - «قال طاليس المِلطيُّ إنَّ الماء هو مبدأ كلِّ الأشياء، لأنَّ كلَّ شيء يأتي من الماء ويعود إلى الماء... لهذا قال هوميروس ذات الاعتقاد عن الماء: «أوكيانوس الذي يجد فيه الكلُّ أصله»<sup>[٥]</sup>. عند بروبوس: «نعتقد أن رأي طاليس مصدره هو هسيودوس الذي قال: «الخواؤس كان قبل كلِّ شيء»؛ لأن زينون السيتويني يأخذ لفظ الخاؤس من الجريان، ويتأوله بمعنى الماء. ولكن يمكن

[١]- الترجمة العربية لشذرة سمبليقيوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة المِلطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٨.

[٢]- إيفا جيلوس موتسوبولوس: من الأسطورة إلى المنطق، ترجمة ودراسة وتعليق: د. هدى الخولي، مشروع جامعة القاهرة للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٨١.

[٣]- أفلاطون: محاوره كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ٤٠٢ أ، ب، ج، ترجم المحاوره وقدم لها بدراسة تحليلية الدكتور عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، ١٩٩٥، ص ١٤٩.

[٤]- أرسطو: الميتافيزيقا، ١، ٣، ٩٨٤ أ، ص ٢٧١.

[٥]- الترجمة العربية لشذرة أيتيوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة المِلطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٣-٣٥٤.

أن ننسب الرأي ذاته إلى هوميروس الذي قال: «أوكيانوس وتيثيس أب وأم كل الآلهة»<sup>[١]</sup>. كما ترد عند بلوتارخوس إشارة إلى الأصل المصري لفكرة الماء كمبدأ: «من المصريين أخذ هوميروس وطاليس فكرة الماء مبدأً وأصلاً لكل الأشياء»<sup>[٢]</sup>. وكلُّ هذه الإشارات تجعلنا نرجح أن الماء عند طاليس من طبيعة ثيولوجية غير مادية كما ذهب أرسطو ومن سايره من الشراح من بعده.

#### ٤. تعليل اختيار طاليس للماء

إن طاليس نفسه لم تُرو عنه أية رواية توضح سبب اختياره للماء؛ وإنما كلُّها تأويلات أدلى بها أرسطو والدوكسوجرافيون، والمؤرخون الغربيون من بعدهم، لتعليل اختيار طاليس للماء كمبدأ أو أصل أول للعالم. وإذا بدأنا بأرسطو نجده يقول: «وربما جاءت الفكرة من رؤيته غذاء أن الأشياء جميعاً لا بدَّ من أن تكون رطبة، وأن الحرارة نفسها تنشأ من الرطوبة، وتبقى حية بواسطتها (أو أن ما صدرت عنه هو مبدأ كل شيء). وقد استمدَّ فكرته من هذه الواقعة، وأنَّ بذور كلِّ شيء ذات طبيعة رطبة، وأنَّ الماء هو أصل طبيعة الأشياء الرطبة»<sup>[٣]</sup>. وعند ثيوفراستوس برواية سمبليقيوس: «من بين من اعترفوا بوجود مبدأ واحد محرِّك، الذين يسميهم أرسطو «بالطبيعيين»، بعضهم اعتقدوا أنَّه (يقصد المبدأ) محدود، مثل طاليس... وهيبو (الذي يبدو من جهة أخرى أنه كان ملحدًا)، قالاً بأنَّ الماء هو ذلك المبدأ. والذي أوصلهما إلى هذه النتيجة هي المظاهر الحسّية، لأنَّ ما هو حار يحتاج إلى الرطب لكي يحيا، والذي يموت يجفُّ، وكلُّ الجذور رطبة... والحال أنَّه من الطبيعي أن يكون ما به يتغذى الشيء هو مبدؤه، لكن الماء هو مبدأ الطبيعة الرطبة.. ومن ثم فقد استنتجنا أنَّ الماء هو مبدأ كلِّ الأشياء، وأنَّ الأرض تطفو فوقه. وطاليس هو أوَّل من يُنسب إليه أنه نشر آراءه على الإغريق في شأن الطبيعة، رغم أنَّ ثمة سابقين كثيراً (هذا على الأقل ما يعتقده ثيوفراستوس) تجاوزهم جميعاً حتى تمَّ نسيانهم؛ ويقال إنَّه لم يخلف أيَّ كتاب، باستثناء كتاب مُعنون بـ «الملاحة الفلكية»<sup>[٤]</sup>. عند أيتيوس:- «قال طاليس الملطيُّ إنَّ الماء هو مبدأ كلِّ الأشياء، لأنَّ

[١]- الترجمة العربية لشذرة بروبوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٤-٣٥٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٥٦.

[٣]- أرسطو: الميتافيزيقا، ك١، ف ٣، فقرة ٩٨٣، ب ٢٥-٣٥، ص ٢٧١.

[٤]- د. الطيب بو عزة: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٣.

كُلُّ شيء يأتي من الماء ويعود إلى الماء. يرتكز رأيه على: ١- أنَّ المنيَّ الذي هو مبدأ كُلِّ حيوان رطب. ٢- كُلُّ النباتات تتغذَّى وتثمر بفضل الرطوبة، وإذا افتقدتها فإنَّها تذبل. ٣- حتى نار السماء والنجوم، والعالم كُله محفوظ ببخار الماء. لهذا قال هوميروس بالاعتقاد ذاته عن الماء: «أوكيانوس الذي يجد فيه الكُلُّ أصله»<sup>[١]</sup>.

إنَّ أوَّل شرط من شروط التفكير الفلسفيِّ هو شرط التعليل العقليِّ. وهذا الشرط لم يتوفَّر لنا ولو رواية واحدة صريحة منسوبة إلى طاليس نفسه، وإنما كُلهَا، كما ذكرنا، مجردَّ تأويلات لاحقة. فهل يعني ذلك أنَّ طاليس ليس فيلسوفاً، وبعبارة أخرى لماذا نُعدُّه -بقوله بفكرة الماء كمبدأ أول وأصل للعالم- أوَّل الفلاسفة؟

### ٥. هل طاليس حقاً هو أوَّل الفلاسفة اليونان؟

ولنا أن نتساءل -مع نيتشه (Nietzsche)-: هل من الضروريِّ حقاً أن نتوقَّف عند هذه الفكرة: الماء أصل كُلِّ شيء -وأن نأخذها على محمل الجدِّ؟ ونجيب -مع نيتشه أيضاً-: بالتأكيد؛ وذلك لثلاثة أسباب: أوَّلاً، لأنَّ هذه الجملة -الماء أصل كُلِّ الأشياء- تتناول بطريقة ما أصل الأشياء، ثم السبب الثاني، لأنها تتناوله من دون صورة وبمعزل عن السرد الخياليِّ الأسطوريِّ، وأخيراً السبب الثالث، لأنَّ هذه الجملة تتضمن، ولو بشكل جنيني، فكرة أنَّ الكُلَّ هو واحد. وحسب السبب الأوَّل، ما زال طاليس ينتمي إلي طائفة المفكرين الدينيين والخرافيين، ولكنه يخرج عن هذه الطائفة للسبب الثاني ويظهر لنا كمفكر في الطبيعة، أمَّا السبب الثالث فإنه يجعل منه أول فيلسوف يوناني<sup>[٢]</sup>. لقد تحوَّل ملاحظُ الطبيعة -على يد طاليس- من فيلوميثوس (φιλόμευθος = philomythos)؛ أي محب للخرافة، إلي فيلوسوفوس (φιλóσοφος = philosophos)؛ فيلسوف؛ أي محب للحكمة. ويكون فضلُ طاليس -كما يقرُّ أرسطو- أنَّه نقل التفكير من مرحلة الميثولوجيا إلى الفلسفة<sup>[٣]</sup>. وذلك بقوله بأنَّ الكُلَّ/ الماء واحد. وليس ردُّ الكثرة إلى الوحدة هو ما جعل من طاليس أوَّل

[١]- الترجمة العربيَّة لشذرة أينبوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة المِلطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٣-٣٥٤.

[٢]- نيتشه: الفلسفة في العصر المأساويِّ الإغريقيِّ، تعريب: الدكتور سهيل القش، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م، ص ٤٦.

[٣]- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٥٢.

الفلاسفة؛ بل ردُّ الكثرة إلى الوحدة من دون ذكر لآلهة هوميروس وهسيودوس؛ ومن دون سرد (قصص) خياليٍّ أسطوريٍّ هو ما جعل من طاليس أول الفلاسفة.

## ٦. العالم مملوءٌ بالآلهة أو النفوس<sup>[1]</sup>

فلسفة طاليس ليست محكومة بالمنطق، ولكنها على العكس (Animism)؛ وهو مذهب يقول بانتشار النفس في كلِّ شيء، و (Hylozoism)؛ أي مذهب يقول بحيويّة المادة<sup>[2]</sup>.

ففي محاورّة القوانين، ومن دون أن يذكر أفلاطون اسمَ طاليس صراحةً، أوضح الضلع الفكريُّ الثاني في مذهب طاليس الفلسفيّ<sup>[3]</sup>: «وأيّة قصة أخرى ستكون لدينا لترويبها عن كلِّ الكواكب، وعن القمر، وعن الأعوام والشهور وكلِّ الفصول، غير القصة نفسها بالضبط. وهي ما دام أنّ النفس، أو النفوسَ الخيرة الكاملة الخيرة، قد برهنت على أنّها أسباب كلِّ شيء، فإننا نتمسك بأنّ النفوس - آلهة»، سواءً أدارت العالم من داخل أجسام مكونة، مثل الكائنات الحية، أم بأيّة طريقة أخرى من طرق فعلها؛ فهل يحتمل أيُّ رجلٍ ممن يشارك في ذلك الاعتقاد أن يسمع قولاً من يقول إنّ كلَّ الأشياء ليست «ممتلئة بالآلهة»؟<sup>[4]</sup> ويقول أفلاطون في محاورّة الدفاع: «سقراط: فأنا غير قادر على معرفة ما إذا كنت تقول إنني أعلمُ الاعتقادَ في وجود آلهة معينة (وفي هذه الحالة فإنني أعتقد في وجود آلهة ولست ملحدًا البتة) .. وعلى أيِّ أساس تقول هذا أيا مليتوس المدهش؟! فكأنني لا أعتقد، مثل الآخرين، أنّ الشمس والقمر إلهان؟!». <sup>[5]</sup> ويؤكد أرسطو في كتابه «في النفس»<sup>[6]</sup> نسب أفلاطون المقولة الثانية إلى طاليس: (τον κόσμον).

[1]- "τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη".

[2]- إيفا جيلوس مونسبولوس: من الأسطورة إلى المنطق، ص ٨١، وهامش الصفحة نفسها.

[3]- K. Freeman: The Pre-Socratic philosophers, 2nd ed. Basil Black Well Oxford, 1959, p,49.

.S.Kirk & J.E.Raven, The Presocratic Philosophers, p,140- 141.

[4]- أفلاطون: القوانين، ١٠، ٨٩٩، ترجمه من اليونانية إلى الإنكليزية د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٤٧٠.

[5]- أفلاطون: الدفاع (محاكمة سقراط، محاورات أوطيفرون)، فقرة ٢٦ ج-د، ترجمها عن النص اليوناني مع مقدّمات وشروح، د عزت قرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص ١١٦.

[6]- أرسطو: كتاب النفس، ١، ٥، ١٠، الطبعة الثانية، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة فنواي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٣٦.

«أَيُّ؛ «أَنَّ لِلْعَالَمِ نَفْسًا وَأَنَّهُ حَافِلٌ بِالْأَلْهَةِ».

نجد في رواية كُلِّ من أفلاطون وأرسطو أَنَّ دور الألوِهِيَّة مستبعد، إذ تقتصر على فكرة أَنَّ كُلَّ شيء مملوء بالآلهة، أما عند شيشرون فنجد الفاعليَّة الإلهيَّة حاضرة: «طاليس المَلْطِي، الذي كان أول من اختبر هذه الأسئلة، قال بأنَّ الماء أصل كُلِّ الأشياء، وأنَّ الإله هو العقل الذي كون الأشياء من الماء»<sup>[٢١]</sup>. وكذلك الأمر عند أيتيوس: «طاليس: عقلُ العالم هو الإله؛ لأنَّ الكلَّ حيٌّ وممتلئٌ بالأرواح. والرطبُ الأوَّلِيُّ مُحَايْثٌ بالقوَّة الإلهيَّة التي منحته الحركة»<sup>[٢٢]</sup>. وهناك طائفةٌ من الحُكَم والأقوال المأثورة التي نسبها ديوجينيس اللائرتي إلى طاليس ومنها: «الإله هو أقدم الموجودات جميعاً نظراً لأنه غير مخلوق». «الضرورة هي أقوى الأشياء، نظراً لأنها تهيمن على كُلِّ شيء»<sup>[٢٣]</sup>. كذلك يورد ديوجينيس اللائرتي بعضَ الأسئلة التي وجَّهها الناسُ سائلين حكيمهم طاليس إجاباتٍ تدلُّ على مقدار حكمته وبراعته، ومن هذه الإجابات الحكيمة: عندما سأله شخص عمَّا إذا كان بوسع الإنسان أن يخفي العملَ الشَّرِيْر عن الآلهة، قال: «كلا ولا حتى الفكرة الشريرة». وعندما سُئِل عن الإلهيِّ، قال: «هو الذي لا بداية له ولا نهاية». وعندما سُئِل عن أصعب أمر، قال: «معرفة النفس»<sup>[٢٤]</sup>.

كُلُّ هذه الآراء المنسوبة إلى طاليس لم نجد لها في المصادر الأولى عند أفلاطون وأرسطو ما يدعمها، وإن كان يمكن أن نجد ما يحتملها ولا يتناقض معها. ولكن الأفضل تعليق الحكم بشأنها والاكتفاء بروايتها من دون تأكيدها. ومع ذلك؛ إذا كان كُلُّ شيء مملوء بالآلهة أو النفوس فلا نستثنى الماء من ذلك الحكم؛ فالماء أيضاً يُحَايِثُهُ إلهٌ أو تحرُّكُه نفسٌ.

## ٧. النفسُ قوَّةٌ محرِّكة (مثال المغناطيس)

الضلع الثالث في مثلث طاليس الفكريِّ يرويه الفيلسوفان: أفلاطون وأرسطو ويؤكِّده

[1]- Aristotle, De Anima, v,8,9 .

نقلًا عن د. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدرية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ٢٠٠٩م، ص ٢٠٩.

[٢]- د. الطيب بو عزة: الفلسفة المَلْطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٣.

[٣]- الترجمة العربية لشذرة أيتيوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة المَلْطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٦.

[٤]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الأول، فقرة ٣٥.

[٥]- م. ن، فقرة ٣٦.

الدوكسو جرافيان: ديوجينيس وأيتيوس؛ حيث ترد الأفكار الآتية، عند أفلاطون، من دون ذكر طاليس صراحة، وهي أفكار تأكّد توثيقها ونسبتها إليه من خلال أعمال الفيلسوف أرسطو، والدوكسو جرافيين: ديوجينيس اللائرتي، وأيتيوس<sup>[١]</sup>:

### ٨. النفسُ قوّةٌ محرّكةٌ وفاعلة

إنَّ النفسَ -عند طاليس- قوّةٌ محرّكةٌ وفاعلةٌ وقد اتّفق الفيلسوفان: أفلاطون وأرسطو على هذه الفكرة الطاليسية. يذكر أفلاطون في محاوره كراتيلوس: «إنَّ هؤلاء الذين أطلقوا الاسمَ (بسيخي = ψυχή = psyche)؛ أي "نفس" أولاً، قصدوا أن يبيّنوا أنَّ النفسَ هي مصدرُ الحياة عندما تكون في البدن، وتعطي قوّةَ التنفس والحيويّة؛ أنابسيخون (= anapsychon αψυχον) وعندما تفشل هذه القوّة الحيويّة يضعف الجسدُ ويموت. وهذه، إن لم أكن مخطئاً، يسمونها نفس»<sup>[٢]</sup>. ويقول أرسطو في كتاب النفس: «ويبدو أيضاً أنَّ طاليس فيما يُروى عنه، ذهب إلى أنَّ النفسَ قوّةٌ محرّكةٌ إن صحَّ ما يُروى عنه من أنّه زعم بأنَّ في حجر المغناطيس نفساً لأنّه يجذب الحديد إليه»<sup>[٣]</sup>. وما ورد عند أفلاطون وأرسطو نجده، مع بعض الإضافات، عند الدوكسو جرافيين الآخرين. عند أيتيوس: «طاليس كان أول من قال بأنَّ النفس من طبيعة متحرّكة أو إنّها حركة ذاتها»<sup>[٤]</sup>. وكذلك «إن طاليس، وفيثاغورس، وأفلاطون، والرواقيون، يعتقدون أنّه: توجد أرواح، وماهيّات نفسيّة، وكذلك أبطال، ونفوس منفصلة عن الأجساد، وأرواح خيريّة أو شرّيرة، تبعاً لطبيعة النفوس هل هي خيريّة أم شرّيرة»<sup>[٥]</sup>. عند أيتيوس كذلك: «أفلاطون وطاليس: إن النباتات لها نفوس مثل الحيوانات»<sup>[٦]</sup>. وعند ديوجينيس: «ولقد أعلن البعض أنَّ طاليس كان أول من أكّد أنَّ النفوس (= psychai ψυχαι) خالدة»<sup>[٧]</sup>. ويذكر كلٌّ من أرسطو وهيبياس أنَّ طاليس أثبت وجود النفس (= الحياة)

[١]- د. الطيب بو عزة: الفلسفة الملطيّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٤٩.

[٢]- أفلاطون محاوره كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، ٣٩٩-د-ه، ص ١٢٢-١٢٣.

[٣]- أرسطو: كتاب النفس، ك١، ٢، ٤٠٥، و، ٢٠، ص ١٤.

[٤]- الترجمة العربية لشذرة أيتيوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة الملطيّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٣.

[٥]- م.ن، ص ٣٥٥.

[٦]- م.ن.

[٧]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الأول، فقرة، ٢٤. ص ٤٦.

في الكائنات غير الحيَّة، مستدلاً على ذلك من انجذابها إلى المغناطيس والكهرمان<sup>[١]</sup>. وتُنسب إلى طاليس الحكمة التي نُسبت إلى كثيرين غيره: «إعرف نفسك» (γνοθι σαυτον) وعند سمبليقيوس: «النفس حسب طاليس ليست عضواً»<sup>[٢]</sup>. وإذا كنَّا لا نستطيع تأكيد ما ورد من إضافات عند هؤلاء الدوكسوجرافيين إلاَّ أنَّه يمكننا القول إنَّ طاليس لم يكن مبتعداً عن الثقافة الميثولوجيَّة القديمة التي كانت تنظر إلى الوجود نظرة إحيائيَّة<sup>[٣]</sup>. وهي نظرة بعيدة عن نظرة أرسطو الماديَّة للوجود.

### ٩. النفسُ تحايثُ العالمَ كله

النفس مُحايثَةٌ للعالم عند طاليس وهذه المقولة ثابتة برواية الفيلسوفين: أفلاطون وأرسطو، وتؤكدُها رواية ديوجينيس اللائرتي. يقول أفلاطون في محاوره تيمايوس: «وقد جعل الله النفس في وسط الجسم، ونشرها خلاله كلَّه، وغلَّفه بها من ظاهره. وجعلها تدورُ حوله سماءً واحدةً فريدةً منعزلةً، قادرةً بمزيتها الخاصة أن تلبثَ مستقلةً في ذاتها تحتاج إلى كائنٍ آخر، تعرف ذاتها وتحبُّها.. وبفضل هذه المناقب كلِّها، ولدها الله إلهًا سعيداً»<sup>[٤]</sup>. وهي فكرة طاليسيَّة، وإن لم يستحضر أفلاطون اسمَ طاليس لتعيينه بوصفه صاحبها. إذ من المعلوم أنَّ محاينة النفس للأشياء نجد ديوجينيس اللايرتي يقول -صراحة- إنَّ هيبياس وأرسطو ينسبانها إلى طاليس؛ وذلك في سياق تحليله لتفسيره لعملية الجذب التي يقوم بها المغناطيس<sup>[٥]</sup>. وفي ذلك يقول ديوجينيس اللائرتي: «ويذكر كلُّ من أرسطو وهيبياس أنَّ طاليس أثبت وجودَ النفس (=الحياة) في الكائنات غير الحيَّة، مستدلاً على ذلك من انجذابها إلى المغناطيس والكهرمان»<sup>[٦]</sup>. ويقول أرسطو في كتاب النفس: «وهناك بعض الفلاسفة يزعمون أنَّ النفسَ ممتزجةٌ بالعالم كلَّه. ولعلَّ من هنا قد جاء ما ذهب إليه طاليس

[١]- المرجع نفسه، ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة.

[٢]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الأول، فقرة، ٤٠، ص ٥٨.

[٣]- الترجمة العربيَّة لشذرة سمبليقيوس د. الطيب بو عزة: الفلسفة المَلْطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٥٩.

[٤]- د. الطيب بو عزة: الفلسفة المَلْطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٦٨.

[٥]- أفلاطون: الطيماوس واكرتيس، فقرة ٣٤، ص ٢٢١.

[٦]- د. الطيب بو عزة: الفلسفة المَلْطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٤٩.

[٧]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الأول، فقرة ٢٤، ص ٤٧.

من أن كل شيء مملوء بالآلهة»<sup>[١]</sup>. وإذا كانت النفس كقوة محرّكة محايثة للعالم أمراً ثابتاً عند أفلاطون وأرسطو؛ فإن أرسطو قد قرّر أن يتجاهله في تأويله لفلسفة طاليس حتى يخلص له القول بمادّية المبدأ الأول عند طاليس.

### ١٠. نتيجة تأويل فلسفة طاليس

ما يتعلّق بثالوث طاليس الفكريّ (الماء - الآلهة - النفس) لا ينبغي ترك أحد أضلاعه بشكل تأويليّ استبعاديّ أو اجتزائيّ، بل هذا الثالوث الطاليسيّ نراه متعاضداً مترابطاً؛ يفسّر كلُّ ضلع منه الأضلاع الأخرى! ولم يفعل أرسطو شيئاً سوى تركيزه على الضلع الأول (الماء بوصفه مبدأً طبيعياً) واختزال الضلعين الآخرين! وهذا ما تمّ من بعد أرسطو من مؤرّخي الفلسفة اليونانيّة وقد ضربنا مثلاً بجون بيرنت وجادامير؛ اللذين اختزلا طاليس في فكرة الماء باعتباره عنصراً مادياً.

القراءة التكامليّة - بالاستعانة بأفلاطون - حيث يجب أن تُستجمع تلك العناصر جميعها، مع التوكيد على أن طبيعة العنصر الذي اقترحه طاليس تشكّل فكرة الأوكيانوس دوراً مهماً في بلورته. هي قراءة تفترق عن القراءة الأرسطيّة: الانتقائيّة الانتقاصيّة؛ لأنّه هو نفسه أورد تينك العبارتين ونسبهما لطاليس، لكنه لم يعتن بتحليلهما، بل تجاهلهما، فتجاهلتهما من بعده القراءات التأويليّة المادّيّة للفلسفة<sup>[٢]</sup>.

وبقراءة طاليس عند أفلاطون يمكن أن تُقدّم قراءة تتجاوز الاختزال الأرسطيّ وتعيد لطاليس اعتبارَه، وفلسفته قيمتها الحقيقية.

إذا أقررنا بالجوانب اللاهوتيّة غير المادّيّة في فلسفة طاليس، فإننا نكون قد وضعنا أول أساسٍ لزعة التأويل الأرسطيّ الشائع حول لا مادّيّة المادّة الأولى التي نشأ منها العالم، بل وألوهيّتها، فهل نستطيع أن نوّكّد الأساس نفسه عند فيلسوفي ميليتوس الآخرين أعني؛ أناكسيماندروس وأناكسيمينيس؟

[١]- أرسطو: كتاب النفس، ك، ١، ٥، ٤١١ و ١٠، ص ٣٤.

[٢]- د. الطيب بو عزة: الفلسفة الملطيّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٨٩.

### ثالثاً: اللأهوت والفلسفة في فكر أناكسيماندروس (الأبيرون: الموجود الإلهي)<sup>[١]</sup>

يُعدُّ أناكسيماندروس (Anaximandros = Ἀναξίμανδρος) (حوالي ٦١١-٥٤٦ ق.م.) خليفةً وتلميذًا طاليس حسب سمبليقيوس<sup>[٢]</sup>، وهيوليتوس<sup>[٣]</sup>، أو رفيقه وزميله في اعتقاد بلوتارخوس<sup>[٤]</sup>[٥]. ونميل إلى القول بأنَّه كان مواطن طاليس وصاحبه، كما وصفه ثيوفراستوس (الرئيس الثاني للوكيون بعد أرسطو). وقد يقال إنه تلميذ طاليس تجوُّزاً، فلم يكن أوَّل الحكماء السبعة صاحب مدرسة بالمعنى الذي نفهمه الآن من كلمة مدرسة<sup>[٦]</sup>.

لقد تركَ طاليس مشكلةً كَيْفِيَّةً تطوَّرَ الماءِ الأوَّلِي إلى كون- «كوسموس» (κόσμος = kosmos) من دون حل؛ لذلك قدَّم أناكسيماندروس أوَّل محاولةً فلسفيَّةً، للإجابة عن سؤال كيف تطوَّر العالمُ من مبدأ أول/ أرخي (arche=ἀρχή) هو الأبيرون (=to apeiron)؟ حيث قدم كسموجونيا فلسفيَّة (κόσμογονία = kosmogonia) أي نظريَّة لنشأة الكون من اللانهايِّ)، ذات مراحل عدَّة (يتصوَّرها كاتبُ هذه السطور، مراحل كسموجونيَّة سبعة). وأيضاً بدأت الميْتافيزيقا في الظهور على يديه، وذلك في تحديده لفكرة الأبيرون العقلية المتعالية عن مجال الخبرة الحسية.

جاء أناكسيماندروس إذن، ليقدم أوَّل «نشأة فلسفيَّة للكون» كما عنونَ كورنפורد أحد فصول كتابه «مبادئ الحكمة»<sup>[٧]</sup>. ثم يمضي أناكسيماندروس قُدِّماً لوصف ذلك الكون السماويِّ والظواهر الطبيعيَّة ودراسة الفلك والأرصاد الجويَّة والجغرافيا والأحياء، كل ذلك

[١]- راجع د. شرف الدين عبد الحميد: كسموجونيا الأبيرون عند أناكسيماندروس، مجلة مركز الدراسات البرديَّة والنقوش، المؤتمر الدولي السابع، الحياة اليوميَّة في العصور القديمة، الجزء الرابع، ص ١٠١-١٤١.

[٢]- (\*) هو أفلاطونيُّ محدث وشارح لأرسطو، عاش في القرن السادس الميلاديِّ، راجع: محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشُراخ أرسطو عبر العصور، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٠م، ص ٦٠-٦٢.

[٣]- قسِّ مسيحيُّ عاش في القرن الثالث الميلادي، راجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م، ص ٧٢٠-٧٢١.

[٤]- فيلسوف ومؤرِّخ (٤٦-١٢٦م)، راجع بيير ديفانبيه وآخرين: معجم الحضارة اليونانيَّة القديمة، الجزء الأوَّل، ترجمة وتقديم: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، المركز القوميُّ للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ٢٧٢ وما بعدها.

[5]- G. S. Kirk & J. E. Raven, The Presocratic Philosophers, PP. 107-108.

[٦]- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، ص ٥٦-٥٧.

[7]- F. M. Cornford: Principium Sapientiae, The Origins Of Greek Philosophical Thought, Cambridge at The University Press, 1952, P. 157.

خضع للبحث العقلاني، إضافة إلى مجموعة من الاختراعات العلميّة، وباختصار، شمل مذهبه كلّ العلوم وكلّ الفلسفة السابقة على سقراط<sup>[١]</sup>.

إنّ دورنا يتمثّل في محاولة فهم الأبيرون وفهم كيف حوّلت فلسفة أناكسيماندروس العناصر الأسطوريّة القديمة - عند هوميروس وهسيودوس وأورفيوس - إلى مفاهيم فلسفيّة محدّدة؛ بهدف تشكيل فهم دقيق عن الكون وصياغته صياغة لاهوتيّة منطقيّة، وما الذي فعله للتخلّص من تفكير خرافيّ أسطوريّ حتى وصل إلى تفكير تحكمه مبادئ العلم والمنطق<sup>[٢]</sup> ولكنه تفكير لم يتخلّ قط عن الإلهيّ الفلسفيّ أو اللاهوتيّ العقلانيّ:

### ١. ما الأبيرون؟

تتكوّن الكلمة اليونانيّة «أبيرون» (to apeiron = τὸ ἄπειρον) من شقين: حرف ألفا (ἄ) + بيراس (πείρας) بمعنى المتناهي، أو نهاية؛ وحرف ألفا (ἄ) ينفي ما بعده؛ فيصبح معنى الكلمة اللانهائيّ أو الذي لا نهاية له. أو ما لا حدود له. ويضيف فريق من الباحثين اليونانيين - كما تقول د. هدى الخولي<sup>[٣]</sup> - إلى المعنى الأول (اللانهايي) معنى آخر يفهم من الكلمة اليونانيّة وهو (غير المجتاز أو الذي يستحيل الدخول إليه)، ويتساءلون أي معنى من المعنيين قصد الفيلسوف؟!:

على أنّه يمكن تحديد معانٍ عدّة للأبيرون، سادت العصور القديمة، حصرها آدم دروزديك<sup>[٤]</sup>، في أربعة معانٍ:

الأول: شيءٌ ما لانهاييّ (Indeterminate).

الثاني: عنصرٌ وسيط (Intermediate substance) بين العناصر.

الثالث: خليطٌ (Mixture) من العناصر.

[1]- Jonathan Barnes: The Pre - Socratic Philosophers, Routledge, London, New York, 1982, P. 14.

[٢]- د. هدى الخولي: الفلسفة اليونانيّة من القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد (من طاليس إلى أفلاطون)، من دون دار نشر، أثينا، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م، ص ٤٢.

[٣]- د. هدى الخولي: الفلسفة اليونانيّة من القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد (من طاليس إلى أفلاطون)، هامش ص ٧٣.

[4]- Adam Drozdek: In the Beginning was the Apeiron, Infinity in Greek Philosophy, Franz Steiner Stuttgart, 2008, P. 10.

الرابع: إمكانيَّة، أو وجود بالقوَّة (Potentiality).

لقد ظلَّ الأبيرون خفيَّ الدلالةِ إلى عهد أرسطو، وهو لا يزال كذلك إلى اليوم<sup>[١]</sup>. لكنَّ ذلك كلُّه لن يمنعنا من أن نفحصَ هذا الأبيرون علَّنا نقترَب من إجابةٍ معقولةٍ يمكن أن تسمح لنا بتأويل هذا الخفيِّ! فهو -كما وصفه أرييه فينكلبرج<sup>[٢]</sup> Aryeh Finkelberg- ربَّما كان المفهوم الأكثر غموضاً في الفلسفة اليونانيَّة. وهذا يدعونا إلى أن نحدِّد صفات الأبيرون، كي نتبيَّن طبيعته الظاهرة:

#### أ. صفات الأبيرون وطبيعته

إنَّ علينا -لتحديد موقفنا التأويليِّ من أبيرون أناكسيماندروس- أن نُخضعَ نصوصه المتبقيةَ لفحصٍ متأن، عبر سياقٍ ميثولوجيا التراث الشفهيِّ القديم، لعلَّ ذلك يحقِّق لنا فهماً أقرب إلى نصوص أناكسيماندروس الفلسفيَّة، وتصوُّراته الكسُموجونيَّة، فنظريَّة نشأة الكون اليونانيِّ، أو الكسُموجونيا، هي وحدها ما يمكننا من اتِّخاذ موقفٍ مختلفٍ من فلسفة أناكسيماندروس وأبيرونه الخفيِّ:

#### - الأبيرون: اللانهائيُّ

لقد أثار الأبيرون (هذا الاصطلاح المثير إلى درجة أن إيرفين شرودنجر لم يقل عنه شيئاً!)<sup>[٣]</sup>، جدلاً واسعاً بين الشراخ: أهو لا محدود (Unlimited)، أم لانهائي (Infinite or Boundless)، أم لا متعيَّن، (Undetermined)؟! فالذين ترجموا اللَّفظةَ باللامحدود نظروا إلى هذه المادَّة من جهة الكمِّ، أي من جهة حدودها. وكذلك الذين ترجموها بما لا نهاية له، أو اللانهائيُّ.

هكذا اختلفَ المفسِّرون، عند تفسيرهم لأبيرون أناكسيماندروس، هل هو لانهائيُّ

[١]- محمد عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة من بدايتها حتى المرحلة الهلنسيَّة، مؤسَّسة عزَّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٥٢.

[2]- Finkelberg (Aryeh) Anaximander's Conception of the "Apeiron", Phronesis, Vol. 38, No. 3 (1993), pp. 229256-.p.229.

[٣]- إيرفين شرودنجر: الطبيعة والإغريق، ترجمة: عزَّت قرني، مراجعة صقر خفاجة، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٨٥.

الكمّ، ولكنّه محدود من جهة الكيف، أم هو أيضًا لا محدود من جهة الكيف؟ وهو تساؤل يطرحه الباحثون حول أناكسيماندروس ويستخدمون مقولتين أرسطيتين هما: مقولة الكمّ ومقولة الكيف؛ ويحاولون -من خلال مقولتي أرسطو هاتين- فهم طبيعة اللانهاية عند أناكسيماندروس! وهو فهم لا نراه منطبقًا على أبيرون أناكسيماندروس الذي، ربّما، لم يعرف من مقولات أرسطو العشر شيئًا، وخصوصًا مقولتي الكمّ والكيف!

### هل الأبيرون لانهاية من جهة الكمّ؟

ذهب جون بيرنت إلى أنّ الأبيرون لانهاية الكمّ؛ لأنّه يحوي جميع الأشياء احتواءً مكانيًا (Spatially infinite)؛ كما تدلّ لفظة "بيررخين" (Periechein=περιέχειν) اليونانية. ونتفق مع جُثري<sup>[١]</sup> الذي يرى أنّه من غير المرجّح أنّ أناكسيماندروس كان قادرًا على استيعاب فكرة اللانهاية المكانية أو الكميّة، التي جاءت مع تقدّم الرياضيات بعد ذلك. وأضيف إلى ما قاله جُثري، بل ولم يعرف أناكسيماندروس (فيلسوف القرن السادس) مقولات أرسطو (فيلسوف القرن الرابع). معنى ذلك سقوط التسوية التي قام بها أرسطو بين اللانهاية عند أناكسيماندروس واللانهاية عند الفيثاغوريين وأفلاطون؛ ولقد نقد أرسطو الجميع على اعتبار أنّهم يفهمون -أي؛ أناكسيماندروس والفيثاغوريين وأفلاطون- اللامتناهي على أنّ له وجودًا فعليًا؛ بينما لا يراه أرسطو كذلك وإنما اللانهاية -حسب رأيه- له وجود بالقوّة لا بالفعل<sup>[٢]</sup>. لذا لا نرى وصف الأبيرون -على فرض أنّ أناكسيماندروس يعرف مقولة الكمّ الأرسطية- بأنّه لا متناه من حيث الكمّ وصفًا دقيقًا، فهل هو كذلك -لو افترضنا أنّ أناكسيماندروس على وعي بمقولة الكيف- من ناحية الكيف؟

### - هل الأبيرون لانهاية من جهة الكيف؟

إنّ فكرة اللانهاية الزمنية كانت فكرة مألوفة للعقل اليونانيّ من التصوّر الدينيّ للخلود في العصور القديمة البعيدة، ووصف أناكسيماندروس للأبيرون مناسب لهذا

[1]- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy, Vol. 1, Aristotle an encounter, Cambridge University Press, London 1981. P. 72.

[٢]- د. د. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدرية، ص ٢٣.

المفهوم القديم<sup>[١]</sup>. لذا يمكن أن نصف الأبيرون بأنه لانهائيٌّ من جهة الكيف.

ولكن بأيِّ معنى يجوز لنا أن نصف الأبيرون بأنه لانهائي من حيث الكيف؟ يتفق بيرنت<sup>[٢]</sup> على أنَّ الأبيرون ليس محدود الكيف (Qualitatively indeterminate) لأنَّه قد تحدَّد من جهة الكيف عند اناكسيمينيس (Ἀναξίμενης) حين قال بالهواء "إير" (ἀήρ) بوصفه لانهائي. وواضح أنَّ بيرنت هنا يفسِّر أبيرون أناكسيماندروس بهواء أناكسيمينيس، ويفسِّر لانهائيَّة فكرة الأول بمحدوديَّة فكر الثاني! فممَّا لاشكَّ فيه أنَّ أناكسيمينيس -كما يقول جادامير<sup>[٣]</sup>- لم يدرك عمق مفهوم اللامحدود الذي صاغه أناكسيماندروس. لكن لعلَّ مناقشتنا لصفة السرمديَّة: «= الأزليُّ، الأبديُّ» للأبيرون تلقي مزيداً من الضوء على صفة اللانهائيَّة له:

### ب. الأبيرون: السرمديُّ

يقول أرسطو، في كتابه "الطبيعة"<sup>[٤]</sup>: «زد على ذلك أنَّ اللامتناهي بما هو مبدأ يلزم أن يكون غير مخلوق «أثاناتون» (= خالد ἀθανατον=athanaton) وغير هالك (= غير قابل للفساد «أنوليثرون» ἀνωλεθρον=anwlethron)؛ لأنَّ كلَّ ما قد خُلِق يجب أن يكون له نهايةٌ ولكلُّ هالكٍ أجلٌ. واللامتناهي لا يمكن أن يكون له أجلٌ على أيِّ وجه كان. حيثنذ هو ليس له مبدأ وإنما هو، على ضدِّ ذلك، مبدأً لسائر البقيَّة. إنَّه يحوي كلَّ شيءٍ ويتسلَّطُ على كلِّ شيءٍ، كما يقول أولئك الذين لا يعترفون بأنَّ وراء اللامتناهي بعلَّةٍ سواه ولا يلجأون إلى تدخُّل العقل «نوس» (νοῦς = nous) أو العشق «فيليا» (φιλία = philia)». إذا كان المبدأ الأول، أي أبيرون أناكسيماندروس، خالدًا «أثاناتون» (ἀθανατον) وبغير بداية فهو

[1]- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy, Vol. 1, P. 83.

[2]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, P. 58.

[٣]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٣١.

[٤]- أرسطو: علم الطبيعة، الجزء الأول، ك٣، ب٤، ترجمه إلى الفرنسيَّة بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربيَّة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصريَّة، القاهرة، ١٩٣٥م. ص ١٦٣. وانظر أيضًا:

Aristotle, Physics, B, 3, Ch 4, 203b, 514-, The works of Aristotle, vol.1 Trans. R. P. Hardie & R. K. Gaye, In Great Books of The Western World, Ed. R. M Hutchins, Vol. 8, William Benton Publisher, Encyclopedia Britannica, Chicago, London, 1952, P. 281.

إذن أزلني أبدي<sup>[١]</sup>. لأنَّ أي كائن يملك صفات محدَّدة يتكوَّن منها لا يمكن له إطلاقاً أن يكون أصلاً ومبدأً للأشياء، فالكائن الحقيقيُّ، كما استخلص أناكسيماندروس، لا يمكن أن يملك أيَّة صفة محدَّدة، وإلاَّ فإنه يكون قد وُلد ليصبح محكوماً بالزوال والموت ككلِّ الأشياء الأخرى. ولكي لا تنقطع الصيرورة لا بدَّ للكائن الأصليِّ إلاَّ أن يكون غير محدَّد. إنَّ خلود الكائن الأصليِّ وأبديته لا تقوم على كونه مستمراً وعلى كونه لا ينضب، كما درج على ذلك مفسِّرو أناكسيماندروس، بل على العكس فإنَّ خلود الكائن الأصليِّ قام على خلوه من الصِّفات المحدَّدة التي تقود إلى الموت. لذلك نجد أنَّ حتى اسمه لا يحدِّده لأنَّه «اللامحدَّد»، كما يقول نيتشه<sup>[٢]</sup>. أو «آمون»/ الخفي، كما يقول قدماء المصريين!

الآن يمكننا أن نفهم بسهولة -من دون حاجة لاستخدام أيَّة مقولة أرسطيَّة كمقولتي الكمِّ والكيف- صفة اللانهاية للأبيرون؛ فإذا كان الأبيرون خالداً فلا بدَّ من أن يكون لانهاية، وإلاَّ لما جاز وصفه بالخلود. فأنا هنا أوَّل اللانهاية بالخلود؛ إذ صفة الخلود تفترض صفة اللانهاية. كذلك صفة الأزليَّة والأبديَّة: السرمديَّة تبرِّران الوصف ذاته. فلا نهائي هنا قد تعني لا نهائية البداية والنهاية، فالأبيرون -كما يقول جادامير- الذي ليس له بداية أو نهاية<sup>[٣]</sup>. ويمكن، من ثم، أن نقول إنَّها السرمديَّة ولكن بمرادف مختلف. يمكن فحصه من زاوية البدء؛ فنصفه بأنَّه مبدأ أول:

### ت. الأبيرون: المبدأ الأول

لن نناقش هنا مشكلة المبدأ الأول (ἀρχή) (حرفياً البداية أو الأصل والمصدر، ومن المرجَّح أنَّ طاليس لم يستخدم هذا المصطلح، وأنَّ أناكسيماندروس هو مبتكره<sup>[٤]</sup>)، وهل هو من اختراع أناكسيماندروس، أو هو مصطلح صكَّته المدرسة المشائيَّة الأرسطيَّة، على يد ثيوفراستوس - باعتباره مؤرِّخاً للفلسفة اليونانية على الطريقة الأرسطيَّة، طريقة إعادة الصياغة (Paraphrase)<sup>[٥]</sup>.

[1]- W. Jaeger, The Theology of The Early Greek Philosophers, At Clarendon Press, Oxford, London, 1948, P.32.

[٢]- نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، ص ٥١.

[٣]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ١٣١.

[4]- G. S. Kirk & J. E. Raven: The Pre - Socratic Philosophers, P.100.

[5]- Charles .H. Kahn: Anaximander And The Origins Of Greek Cosmology, Columbia University Press, New York, 1960, P.75.

لقد ذكر أرسطو أناكسيماندروس أربع مراتٍ بالاسم، وأشار إلى المبدأ الأول عنده عدّة مراتٍ<sup>[١]</sup>، وفي ذلك يقول أرسطو<sup>[٢]</sup>، في كتابه الطبيعة: «وفي الحق أن اللامتناهي لم يكن باطلاً، ولا يمكن أن يعطي طبعاً إلا طبع المبدأ؛ لأن الكلّ يجب أن يكون إمّا مبدأً أو نتيجةً مبدأً، واللامتناهي لا يمكن أن يكون له مبدأً لأنه حينئذ يكون له حدٌ يصيره متناهيًا. وإذا فهو مبدأ (A principle) ولا يمكن أن يكون إلا هذا». بناءً على ذلك يثور التساؤل هل الأبيرون عنصر؟ إذا كان الأبيرون ليس عنصراً من العناصر فهل هو عنصر وسيط بين العناصر؟ أم هو لا هذا ولا ذاك باعتبار أنه الجوهر وراء العناصر فوقها؟ وهذا الأخير هو ما سترجحه:

### ث. الأبيرون: الموجودُ الإلهيُّ (to theion=τό θειον)

لن تصيينا الدهشةً -على حدّ تعبير فيرنر بيجر<sup>[٣]</sup>- بعدما وصف أرسطو أبيرون أناكسيماندروس بأنه خالدٌ وغيرُ قابلٍ للفساد بأن يقولَ: τὸ θειον ἀθανατον γαρ καὶ ἀνώλεθρον<sup>[٤]</sup> أي: «وهذا هو «الموجود الإلهيُّ الأبدِيُّ»<sup>[٥]</sup>. وهذا هو التصوُّرُ الجديدُ الذي يقدِّمه أناكسيماندروس لمفهوم الألوهيّة. مع أنّ أناكسيماندروس لم يستخدم كلمة «ثيوس» (theos=θεός)، التي كانت تعني في الاستخدام الشائع في القرن السادس قبل الميلاد «إله»، ضمن مفهوم شِرْكيٍّ غير توحيدِيٍّ، ولكنّه استخدم الصفة «ثيون» (=theon θειον) التي تعني حرفياً «إلهي، Divine» وإن كان لا يوجد معادل دقيق في اللُّغة الإنكليزيّة لكلمة «تو ثيون» (τό θειον =to theion)، ويرى جورج بيرش<sup>[٦]</sup> أنها تتوافق مع طبيعة براهما (Brahma) في الفلسفة الهنديّة. ولأنّه إذا كان الأبيرون له من الصفات ما يتماثل مع

[1]- G. S. Kirk & J. E. Raven: The Pre - Socratic Philosophers, P.108.

[٢]- أرسطو: علم الطبيعة، المصدر السابق، ك٣، ب٤، ص ١٦٣. وانظر أيضاً:

Aristotle: Physics, B, 3, Ch 4, 203b, 5- 14, P.281.

[3]- W. Jaeger: The Theology of The Early Greek Philosophers, P.31.

[4]- Aristotle: Physics,IV.203b, Op. Cit.

نقلًا عن: د. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدريّة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريّة، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م، ص ٢٢.

[٥]- أرسطو: علم الطبيعة، ك٣، ب٤، ص ١٦٣. وانظر أيضاً:

Aristotle: Physics, B, 3, Ch 4, 203b, p.281.

[6]- George Bosworth Burch: Anaximander, the First Metaphysician, The Review of Metaphysics, vol 3, No.2(Dec.1949),PP.137- 160. p.141.

صفات الألوهية فيمكن وصفه بـ «الإلهي»<sup>[1]</sup>. وفي نفس الوقت بـ «الخالق» بمعنى الإبداع، كما يقول إيفا جيلوس موتسوبولوس<sup>[2]</sup>.

إن أناكسيماندروس يميّز بين تلك القوة الفائقة: الجوهر الروحيّ (Soul-substance) وبين تجسيداتِها الحسيّة. إنّه -على حدّ تعبير كورنفورد<sup>[3]</sup>- الإله الذي يتجلّى مجدّداً وبوضوح في الطبيعة، متجاوزاً ذلك اللاهوت التجسديّ للديانة اليونانية القديمة إلى ذلك النوع من اللاهوت التجريديّ. من هذه الصفات يمكن أن نستنتج -على حدّ تعبير جون ستروميير ويتر ويستبروك<sup>[4]</sup>- أنّ الأبيرون هو «الإله الأوحد، والجوهر الخالد المحيط والموجّه لكلّ الموجودات».

إنّ هذا الأبيرون أو الإله غير المحدود هو الذي -مع ذلك- سيولّد العناصر المتناهية المحدودة مثل النار، والهواء، والأرض، والمياه، والليل، والنهار<sup>[5]</sup>! وسائر ما يحويه عالمنّا -أو حتّى عوالم أخرى متعدّدة!- وذلك من خلال تطورٍ طويلٍ قد يستغرق -حسب تقديرنا المبدئيّ الذي يمثّل فرضيّةً نحاول التدليل عليها واختبارها- سبع مراحل كسموجونيّة كاملة:

## ٢. مراحل نشأة الكون من الأبيرون وعودته إليه

نتقل الآن إلى المظهر، الذي يشغل أعظم مكان في تاريخ الفلسفة اليونانية، وهو تصوير أناكسيماندروس للعالم. لقد أراد أن يتعدّى نطاق المخترعات الصغيرة، ونطاق تصوّر خريطة، بل وتعدّى نطاق العالم الفلكي كي يبدي رأيه مقدّمًا "فهمًا كسموجينيًا (نشأة الكون) جديدًا للعالم" بدلاً من ذلك الفهم الأسطوريّ القديم<sup>[6]</sup>. ويمكن تقسيم المراحل الكسموجونيّة للأبيرون إلى سبع هي الآتية: الأولى - بداية البداية: الأبيرون. الثانية - سيادة

[1]- S. Marc Cohen & Patrica Curd: Readings in Ancient Greek Philosophy from Thales to Aristotle, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, 4 ed., 2011, P 13.

[2]- إيفا جيلوس موتسوبولوس: من الأسطورة إلى المنطق، ص ٨٢.

[3]- F. M. Cornford: From Religion To Philosophy, Princeton University press, Princeton, 1991, P. 145.

[4]- جون ستروميير ويتر ويستبروك: التناغم الإلهي، حياة فيثاغورس وتعاليمه، ترجمة وتقديم شوقي جلال، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٣٦.

[5]- Roy Kenneth Hack: God in Greek Philosophy To The Time of Socrates, Princeton University Press, Princeton, Second Printing, 1969, P. 43.

[6]- W. K. C. Guthrie: A History of Greek Philosophy, Vol. 1, p 83.

العدالة الكونيَّة. الثالثة- ما قبل الانفصال: صراع الأضداد. الرابعة- الانفصال الكبير: نشأة الكون. الخامسة- البداية الأثروبوجونيَّة: نشأة الكائنات الحيَّة والإنسان. السادسة- العوالم المتعدِّدة. السابعة- مُنتهى المُنتهى: العودة إلى الأبيرون. إنَّ أناكسيماندروس، الفيلسوف حاول -متخطياً أساطير التراث الدينيِّ القديم- أن يرسمَ -ربما- أوَّل صورةٍ فلسفيَّةٍ معقولةٍ للكون، في تاريخ الفكر الغربيِّ؛ حاولَ أن يجيبَ عن الأسئلة الثلاثة الكبرى: ممَّ نشأ العالم؟ وكيف تطوَّر؟ وإلى أين يصير؟<sup>[١]</sup>.

### ٣. نتيجة تأويل فلسفة أناكسيماندروس

- لقد افتتح أناكسيماندروس رواية الفلاسفة عن "البداية"، روايةً تستمدُّ مشروعيتها من العقل الفلسفيِّ، روايةً تبيِّنُ عظمة هذا العقل، وتثبتُ قوة تأملاته الماورائية؛ وتحاولُ أن تستكِّنه قبضة السرِّ الأول - الذي عنه نشأ الكون.

- "فهمٌ جديدٌ للعالم"؛ فهمٌ قد تأسَّس على رؤية لاهوتيةٍ قوامها الأبيرون: الموجود الإلهيُّ؛ ذلك -في كلمة- ما قدَّمته لنا فلسفة أناكسيماندروس.

ومع تعاليم أناكسيمينيس تلميذ أناكسيماندروس أصبح الأبيرون الإلهي غير المحدد هواءً إلهياً لا محدوداً<sup>[٢]</sup>:

### رابعاً: اللأهوت والفلسفة في فكر أناكسيمينيس (الهواء الإلهيُّ)

ليس لدينا أيُّ شيء ثابت عن حياة أناكسيمينيس (Anaximenes=Ἀναξίμενης) (ازدهر حوالي عام ٥٤٦ ق.م.)، ثالث الثالث من فلاسفة مَلْطِيَّة، غير أنَّه كان صاحب أناكسيماندروس، أو تلميذه كما يقول ديوجينيس اللاثرتي: «أناكسيمينيس بن يورستراتوس، هو مواطن من مدينة ميليتوس، وكان تلميذاً من تلاميذ أناكسيماندروس. ولقد رأى أنَّ المبدأ الأوَّل هو الهواء أو اللامتناهي، وذهب إلى أنَّ النجوم لا تتحرَّك تحت الأرض وإنما تدور حولها. ولقد استخدم أناكسيمينيس في تدوين مؤلفاته اللَّهجة الأيونية، ولكن بطريقة بسيطة

[١]- راجع المراحل الكسموجونيَّة السبع بالتفصيل: د. شرف الدين عبد الحميد: كسموجونيا الأبيرون عند أناكسيماندروس، مجلة مركز الدراسات البرديَّة والنقوش، المؤتمر الدوليُّ السابع، الحياة اليوميَّة في العصور القديمة، الجزء الرابع، ص ١١٩-١٤١.

[٢]- [إيفا جيلوس موتسوبولوس: من الأسطورة إلى المنطق، ص ٨٤.

تخلو من التكلّف<sup>[١]</sup>، وهو آخر فلاسفة المدرسة الميليتية. لم يذكر أفلاطون أناكسيمينيس ولا مرةً واحدةً باسمه صراحةً، غير أنّ هذا لا يعني: أن ليس ثمة استحضار لأفكار ورؤى فلسفته خصوصاً في محاوره تيمايوس. في حين ذكره أرسطو أربع مرّات باسمه صراحةً في كتبه: "السماء" و "الآثار العلوية"، و "الميتافيزيقا".

## ١. الهواء كمبدأ أو أصل العالم

لم يقل أناكسيمينيس، كما قال أناكسيماندروس، بأنّ المادّة الأولى لا معيّنة، بل قال إنّها معيّنة، كما فعل طاليس من قبل، وهذه المادّة في نظر أناكسيمينيس هي: الهواء (aer=ἀήρ). لقد رأى أناكسيمينيس إذاً: "أنّ المبدأ الأول هو الهواء أو اللامتناهي"<sup>[٢]</sup>. يقول أرسطو، في مقالة الألفا، الفصل الثالث من كتاب الميتافيزيقا: «أما أناكسيمينيس ودوجينيس (الأبولوني) فقد جعلوا الهواء أسبق من الماء، كما جعلوا العنصر الأوّل في الأجسام البسيطة»<sup>[٣]</sup>. ويروي ثيوفراستوس: «أناكسيمينيس الملطي بن يورستراتوس، كان شريكاً لأناكسيماندروس، قال كهذا الأخير، بأنّ الجوهر الأساس واحد ولا نهائيّ. ولكنّه لم يقل، كأناكسيماندروس، بأنّه غير متعيّن، بل هو متعيّن، لأنّه هو الهواء»<sup>[٤]</sup>. وعند بلوتارخوس: «قال أناكسيمينيس بأنّ الهواء مبدأ كلّ الأشياء، وأنه لا متناه من حيث الكم، لكنّه متعيّن في كميّاته...». وفي رواية سيمبليقيوس: «المبدأ الأوّل لا نهائيّ، ولكنه ليس لا متعيّنًا، لأنّه هو الهواء...»<sup>[٥]</sup>.

## ٢. صفات الهواء وطبيعته

أُصِفَ هواءُ أناكسيمينيس بالصفات ذاتها -تقريباً- التي وُصِفَ بها أستاذه أناكسيماندروس الأبيرون، ولكنه خالفه في صفة واحدة. وفيما يأتي نُورد صفات هواء أناكسيمينيس كي نتبيّن طبيعته:

[١]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المصدر السابق، الكتاب الثاني، فقرة ٣، ص ١٢٨.

[2]- "οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ ἄπειρον".

[٣]- أرسطو: الميتافيزيقا، ٣، ١، ٩٨٤ أ، ٩٨٦ أ، ٥، ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، د. إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، الطبعة الرابعة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٤ م، ص ٢٧٠.

[٤]- الترجمة العربية د. الطيّب بوعزة: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، ص ٥٣٥.

[٥]- الترجمة العربية د. الطيّب بوعزة: الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، ص ٥٣٨.

## أ. اللانّهائيُّ

وصفَ أناكسيمينيس المبدأَ الأوَّلَ بصفة اللانّهائيِّ؛ تمامًا كما وصفَ أناكسيماندروس الأبيرون، ونفسَ صفة اللانّهائيِّ عند أناكسيمينيس تمامًا كما أولّناها عند أناكسيماندروس؛ أي اللانّهائية الزمانيّة من طرفيها: ما ليس له بداية أو نهاية؛ الأزليّ الأبديّ؛ الخالد. وهو وصف مألوف في الميثولوجيا اليونانيّة توصف به الآلهة وحدها ويوصف به كلُّ ما هو إلهيُّ. وعلى ذلك؛ لا نستخدم مقولات أرسطيّة كمقولتيّ الكم (لا نهائيّ الكم) والكيف (اللانّهائيُّ في الكيف) لتأويل صفة اللانّهائيِّ لهواء أناكسيمينيس، هذه المقولات التي لم يعرفها القرنُ السادس قبل الميلاد.

## ب. المتعيّن

تُجمَعُ كلُّ الروايات تقريبًا على إعطاء صفة التعيّن للمبدأ الأوَّل عند أناكسيمينيس؛ لأنّه عيّنهُ في الهواء. وهذه الصفة هي ما يميّز هواء أناكسيمينيس عن أبيرون أناكسيماندروس، بل وفي هذه الصفة وحدها يكمن الفارق الفاصل بين الأستاذ والتلميذ. وفي ظنّي أنّ الدرجةَ العاليّة من التجريد التي تحدث بها أناكسيماندروس عن أبيرونه كان الناسُ في القرن السادس غير مهَيّأين لتقبلها؛ إذ مازلنا في عهد الوثنيّة والتعدّد بين الآلهة، فأراد أناكسيمينيس أن يقرب فكرة المبدأ الأوَّل فأعطاه سمة التعيّن وعيّنهُ في الهواء. والهواء ذلك الشيء غير المرئيِّ واللطيف الخفيِّ -والذي يشبه النفس داخل الإنسان- هو أقرب إلى التجريد، وإن لم يكن مجردًا تجريدًا خالصًا لذا توسّط أناكسيمينيس وقال بالهواء شبه المجرد باعتباره عنصرًا ومبدأً أوَّل/ أرخي. وهذا التعيّن أقرب إلى أفهام معاصري أناكسيمينيس. كما أنّ هذا التعيّن لن يتناقض مع التصوّر الثيولوجيِّ السائد الذي لا يجد تناقضًا بين القول بالألوهيّة وبين تعيّنهما حتى في الأشياء الحسيّة والمرئيّة.

## ت. الإلهيُّ

عند شيشرون: "قال أناكسيمينيس بأنّ الهواء إله، وأنّه حادث، لا حدود له، لا نهائيُّ، ودائم الحركة... إله في أجمل صورة"<sup>[١]</sup>.

[١]- الترجمة العربية د. الطيّب بوعزة: الفلسفة المَلطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٥٣٥.

### ت. المحيط

صفة المحيط تعني أنّه لا يوجد شيء خارج عن الهواء؛ فالهواء محيط بالكون، كما أنّه هو جوهره. عند أيتيوس: "يقول أناكسيمينيس، تمامًا كما أن نفسنا، التي هي هواء، هي التي تقيمنا، فإن الهواء يحيط بالعالم كلّهُ"<sup>[١]</sup>. وعند أيتيوس أيضًا «إنّ طبيعة النفس كالهواء»<sup>[٢]</sup>. وربما -كما تقول د. هدى الخولي<sup>[٣]</sup>- كان أناكسيمينيس مستلهمًا نظريته عن الهواء كعلّة أولى للعالم الكبير (الكون) من ملاحظته لأهميّة الهواء في حياة الكون الصغير (الإنسان) أهميّة تجعل من غيابه سببًا في موت الإنسان. ولأوّل مرّة في تاريخ الفكر الإنساني تُعقد مقارنة بين كون كبير (العالم) وبين الكون الصغير (الإنسان).

### ث. غير المرئي، والمتحرّك

عند هيبوليتوس: "وشكل الهواء، هو أنّه حيثما يكون أكثر اعتدالًا، يكون غير مرئيّ بالنسبة إلى أنظارنا، ولكن البرودة والحرارة، والرطوبة، والحركة، تجعله مرئيًا. إنّهُ دائمًا في حركة؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك فلن يكون، كما هو حاله المعهود، دائم التغيّر"<sup>[٤]</sup>. الهواء في حالة حركة دائمة، أمر يجعل أناكسيمينيس لا يحتاج إلى تبرير الحركة في الكون وشرحها؛ فالهواء يحمل الحركة داخله. وهذه الحركة تتسبّب في تطوّر الكون من الهواء، وعملية التطوّر تحدّد من عمليّتين متعاكستين: التخلخل والتكثيف<sup>[٥]</sup>.

طبقًا لهذه الصفة: غير المرئيّ والمتحرّك -إن صحّت نسبتها إلى أناكسيمينيس- يمكن أن نقول: إنّ هواء أناكسيمينيس له صورتان وجوديّتان: وجود بدئيّ خالص غير متعيّن؛ قبل أن يتحوّل إلى كوزموس، ووجود تكوينيّ؛ عندما يتحوّل بفعل حركتيّ التكاثر والتخلخل ليكون العالم، وعندئذٍ يكون مرئيًا ومعينيًا، وينشأ منه الكوسموس:

[١]- الترجمة العربية د. الطيّب بوعزة: الفلسفة الملطيّة أو لحظة التأسيس، ص ٥٣٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٥٣٦.

[٣]- د. هدى الخولي: الفلسفة اليونانيّة من القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد (من طاليس إلى أفلاطون)، ص ٧٧.

[٤]- الترجمة العربية: د. الطيّب بوعزة: الفلسفة الملطيّة أو لحظة التأسيس، ص ٥٣٨.

[٥]- د. هدى الخولي: الفلسفة اليونانيّة من القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد (من طاليس إلى أفلاطون)، ص ٧٦.

### ٣. نشأة العالم عن الهواء: التكاثف والتخلخل (ή πυκνότης και ή μανότης)

يقول هيبوليتوس في نصِّ بالغ الأهميَّة: "من الهواء، يقول أناكسيمينيس، تولدت الأشياء الموجودة، والتي وُجدت والتي ستوجد، وكذا الآلهة، والأشياء الإلهيَّة، بينما الأشياء الأخرى تتولَّد مما وُجد من المادَّة الأساسيَّة"<sup>[١]</sup>. ولقد أبدع أناكسيمينيس في استخدام آليَّة أنطولوجيَّة حاول من خلالها تفسير نشأة العالم عن الهواء هي آليَّة التكاثف والتخلخل. وربما لا يكون -كما سوف نرى- أناكسيمينيس هو أول من استخدم هذه الآليَّة التكوينيَّة ولكنَّه من المؤكَّد أنَّ أحدًا لم يُوفِّق في استخدامها، مثلما استخدمها أناكسيمينيس، حتى أنَّها نُسبت إليه باعتباره أول مَنْ استخدمها!

### ٤. تأويل أفلاطون التاريخيُّ لأناكسيمينيس

من المحتمل أنَّ يكونَ هذا النصُّ من محاورة "تيمايوس" -والذي أشار إليه دانيال جراهام في بحثه عن أناكسيمينيس عند أفلاطون-<sup>[٢]</sup> إيجازاً أفلاطونيًّا لنظريَّة أناكسيمينيس في تحوُّل الهواء بالتكاثف والتخلخل<sup>[٣]</sup>. مع ملاحظة أنَّ أفلاطون ينسب هذه الآليَّة إلى فكرة الماء الطاليسيَّة. يقول: «فقبل كلِّ شيء، ما سمَّيته الآن ماءً، إذا تجمد نلاحظ، على ما يظهر أنَّه قد غدا حجارةً وتراباً. وإذا ذاب وانحلَّ يمسي هو نفسه ريحاً وهواءً. والهواء إذا اشتعل يصبح ناراً. ومن جديد إذا تضاءلت النارُ وانطفأتُ تعود إلى صورة الهواء. ثم إنَّ الهواء إذا تجمَّع وتكاثف يصير غيماً وضباباً. ومن هذين إذا تراصاً وتكتَّفاً أكثر وأكثر ينهمر الماء. ومن الماء ينشأ من جديد الترابُ والحجرُ. ومن ثمَّ، على ما يتَّضح لنا، نرى أنَّ هذه الأشياء دائرةٌ مغلقة، يُحدث بعضها البعض الآخرَ ويولِّده»<sup>[٤]</sup>.

### ٥. تعليقنا على تأويل أفلاطون لأناكسيمينيس

استعمل أفلاطون مفهومَ التكاثف والتخلخل (ή πυκνότης και ή μανότης) ونسبه إلى فكرة الماء الطاليسيَّة. وهي آليَّة منهجيَّة لم تبدأ في التفكير الفلسفيِّ -حسب إجماع المؤرِّخين-

[١]- الترجمة العربيَّة د. الطيِّب بو عزة: الفلسفة المِلطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٥٣٧.

[2]- Daniel W. Graham, A Testimony of Anaximenes in Plato, pp. 327- 337.

[٣]- د. الطيِّب بو عزة: الفلسفة المِلطِيَّة أو لحظة التأسيس، ص ٥٢٥ وهامشها.

[٤]- أفلاطون: الطيماوس واكرتيس، فقرة ٤٩ ب، د، ص ٢٦٤.

إلا مع أناكسيمينيس. لكنه أضاف من أناكسيمينيس آليّة التخلخل والتكاثف. ومن ثم لا ينبغي -كما يقول د. الطيب بوعزة<sup>[١]</sup>- أخذ كل معطيات ذلك النص الذي ورد فيه شرح أفلاطون ونسبته لآليّة التكاثف والتخلخل بوصفه فكراً طاليسياً؛ لأن أفلاطون يجمع نظريّة المبدأ عند طاليس بالآليّة التكوينية الأنطولوجيّة عند أناكسيمينيس. ومن ثم لا يجب الخلط بين ما لهذا وذاك! وإذا كان سيمبليقيوس قد تابع أفلاطون، حيث ترد لأول مرة فكرة أن طاليس فسّر تكوين الأشياء من الماء بعمليّتي التكاثف والتخلخل، حيث قال: «طاليس وأناكسيمينيس فسّرا تكوين العالم بالتكاثف والتخلخل الحاصل في المبدأ الأوّل (سيمبليقيوس Cimplicius: phys. 180,14)».

لكن من المعلوم أن هذه الآليّة في التكوين الأنطولوجي لم تظهر في الفلسفة اليونانيّة -بشهادة ثيوفراستوس- إلا مع أناكسيمينيس. لذا يصحّ هنا أن نشك في رأي سيمبليقيوس، ونستبعده<sup>[٢]</sup>. ويضيف الطيب بوعزة<sup>[٣]</sup> قائلاً: «أحصيتُ مواضع حضور هذه الآليّة في المتن الأرسطيّ، فوجدت أن أرسطو أوردها خمس مرّات. وخلال هذا الإيراد لم ينسبها إلى أناكسيمينيس.»

«صحيح أننا لاحظنا باندهاش كيف أن أرسطو أورد هذه الآليّة واستعملها في متنه الفلسفيّ من دون أن يشير، ولو بكلمة، إلى مبتدعها (أناكسيمينيس). لكن رغم هذا الصمت، فإنّ حضور تلك الآليّة والاشتغال بها في تفسير فيزياء الكون كافيان للدلالة على قيمة هذا الفيلسوف، وإسهامه المنهجيّ. ولذا يجوز أن نقول عنها: إنّها أهمُّ مكوّن معرفيّ في نسقه. بل نراها -يقول الطيب بوعزة- الإرهاص الحقيقيّ ببدء التفكير العلميّ في الطبيعة. لأنّها أوضح نظرة تحليليّة للظاهرة الوجوديّة في الزمن الإغريقيّ الأوّل، استطاعت ضبط لحظات التحوّل والضرورة ضبطاً محكّماً بالقياس إلى الموقف المعرفيّ لزمناها<sup>[٤]</sup>. وينتهي الطيب بوعزة تحليله بقوله: لذا نرى من الخطأ اتباع سيمبليقيوس وكلوديوس جالينوس (القرن الثاني الميلادي) في نسبهما لتلك الآليّة إلى طاليس<sup>[٥]</sup>.

وفي ظنّي أنّ المعطيات التي أوردها د. الطيب بوعزة تثبت عكس مقصوده؛ فنسبة

[١]- د. الطيب بوعزة: الفلسفة المملطيّة أو لحظة التأسيس، ص ٣٤٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٦٦.

[٣]- المرجع نفسه، هامش ص ٥٤٩.

[٤]- د. الطيب بوعزة: الفلسفة المملطيّة أو لحظة التأسيس، ص هامش ص ٥٥٠.

[٥]- المرجع نفسه، هامش ص ٥٥٢.

أفلاطون فكرة التكاثر والتخلخل لطاليس (من دون أن يذكر اسمه صراحة وإنما نسبها إلى فكرة الماء الطاليسيَّة)، وليس لأناكسيمينيس، وعدم إشارة أرسطو لأناكسيمينيس صراحة ولو مرةً واحدة من بين مرَّات خمس ذكر فيها التكاثر والتخلخل، ونسبة سمبليقيوس (وهو صاحب اقتباسات طويلة ودقيقة عن السابقين على سقراط، كما يقول كلُّ من كيرك ورافن<sup>[1]</sup>)، وكلوديوس جالينوس ما نسبه أفلاطون إلى ماء طاليس، كلُّ ذلك يؤدي إلى القول بأنَّ فكرة التكاثر والتخلخل ربما يكون ابتدعها طاليس، ولا يمنع أن يكون أناكسيمينيس قد استخدمها في فلسفته من بعده. ويعزِّز ذلك ما رواه د. الطيب عن نيته في كتابه الفلسفة ما قبل أفلاطون: «إنَّ ابتداء آليَّة التكوين يستوجب وجود تطوُّر فلسفيٍّ سابق». وربما كان ذلك التطوُّر عند طاليس الذي كان أول من استخدم آليَّة التكوين هذه، فتحققت له أوليَّة زمنيَّة فيما تحقَّقت لأناكسيمينيس أوليَّة إبداعية، في استخدام آليَّة التكاثر والتخلخل وبناء كسمولوجيا على نتائج تشغيلها لتعليل نشأة الكون تعليلًا فلسفيًّا وعلميًّا، وقد نسبها إليه كلُّ من هيبوليتوس (Hip, Ref, 1.7) وبلوتارخوس (Plut, Strom, fr3) فحسب، فلماذا نأخذ برأي الدوكسجرافيين المتأخِّرين، أعني هيبوليتوس وبلوتارخوس، ونغفل شهادة أوَّل المؤرِّخين المتقدِّمين؟ نظنُّ أنَّه لا يوجد مبررٌ مقنعٌ لردِّ شهادة أفلاطون: أقدم مؤرِّخ لفلسفة فلاسفة اليونان الأوائل الذين نسَّميهم فلاسفة ما قبل سقراط أو ما قبل أفلاطون. وبهذا يجعلنا أفلاطون نعيد قراءة فكر طاليس وفكر أناكسيمينيس مرةً أخرى!

## ٦. نتيجة تأويل فلسفة أناكسيمينيس

- واصل أناكسيمينيس بحثَ اللانهائيِّ الذي بدأه أناكسيماندروس، ولكنه عيَّنه في الهواء الذي أعطاه صفةَ الإلهيِّ: الأزليِّ الأبديِّ. وكما وصف أناكسيماندروس نشأة الكوسموس (العالم) عن الأبيرون وصف أناكسيمينيس البدء الكونيَّ عن الهواء.
- إنَّ أناكسيمينيس أصبح يمثِّل نهاية -وليس كمال- ما تطوَّرت إليه المدرسة بالنزعة العقلية العلمية المقابلة للتفسيرات الأسطورية. وإن كانت النزعة لم تتخلَّص من كلِّ أسطورية، وفي ذلك يقول كورنفورد -فيما يرويهِ الدكتور الأهواني عنه-: "من العسير علينا أن نستعيد موقف العقل الذي يفكر بعقلية هسيودوس إلى الماضي، حيث كان

[1]- G.S.Kirk & J.E.Raven, The Pre-Socratic Philosophers, p.1.

يتلفت عبر الزمان من خلال عصره الذي يعيش فيه والحياة التي يحيها كل يوم حتى يبلغ العصور الأولى، عصر البطولة، والعصر البرونزي، والفضي، والذهبي، وحتى يبلغ حكم "خرونوس" وآبائه من الآلهة، وكيف تولدت بشكل غامض من زواج الأرض والسماء... هكذا كان يبدو الماضي لكل مفكر قبل ظهور المذهب العقلي في أيونيا. حقاً - لقد كان عملاً خارقاً للعادة ذلك الذي أبعد سلطان الأساطير من تفسير أصل العالم والحياة"<sup>[١]</sup>.

### نتائج البحث

النتائج الجزئية موزعة على صفحات البحث، وعليّ الآن أن أورد نتائجها العامة، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: ضرورة إعادة النظر في الفلسفة الملطية، وإعادة التفكير في الأوصاف التي أحققها بها أرسطو وظلت تتردد من بعده قرونًا عديدة: "الفلسفة الطبيعية". "الفلسفة المادية"، "الطبيعيون الأوائل". "الأرخي المادية: الماء (المادي)، الأبيرون (المادي)، الهواء (المادي)".

ثانياً: لأن أي فهم كلي للوجود لا بد من أن يقوم على تصوّر معين للطبيعة؛ بدأ فلاسفة ملطية من تصوّر للطبيعة ليقوموا عليه صرح فلسفة لاهوتية جديدة، على أنقاض التصوّر الطبيعي الميثولوجي الذي أقام عليه هوميروس وهسيودوس الثيولوجيا الأولمبية، وعلى أنقاض التصوّر الطبيعي الذي أقام عليه أورفيوس الديانة الأورفية السرية اليونانية.

ثالثاً: تمثّل هذا الفهم الجديد للوجود في رؤية شملت الإله والعالم والإنسان: الإله وجود علّة أولى وراء الكون -العالم: وجود نظام يمكن تعقّله للكوسموس (الكون) - الإنسان وجود الإنسان ومكانته في هذا العالم وصلته بالإله والكون.

رابعاً: إنّ فلسفة أول الفلاسفة: طاليس هي فلسفة لاهوتية في العمق، فلا ينبغي فهم الماء -لأن كل شيء، ومنه الماء، مملوء بالآلهة- فهماً مادياً. كما أنّ فلسفة أناكسيماندروس بلغت من التجريد حدّاً يثير الدهشة والإعجاب بالقول بالأبيرون الأزلي الأبدي: الموجود الإلهي.

[١]- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٦٨-٦٩.

ولم تخلُ فلسفة أناكسيمينيس من إعلان كلمة الإله العليا المتمثِّلة في الهواء: الأزليُّ الأبديُّ: الإله غير المرئيِّ بَدْءًا والمرئيِّ مآلاً!

خامساً: "فهمٌ فلسفيٌّ لاهوتيٌّ جديدٌ للوجود" ذلكم -باختصار- ما قدَّمته لنا الفلسفةُ المِلطِيَّة. فهمٌ يناقضُ الرؤيةَ الثيولوجيَّةَ الميثولوجيَّةَ إلى العالم؛ كما عند هوميروس وهسيودوس وأورفيوس، وإن لم يتخلَّصُ تماماً من تأثيراته الميثولوجيَّة.

سادساً: وذلكم هو "النموذجُ الأصليُّ" أو "النموذجُ المؤسَّس" للفلسفة الغربيَّة؛ الذي قدَّمته الفلسفة المِلطِيَّة. ولقد تحاورتْ معه الفلسفاتُ اللَّاحِقَةُ: اتِّفاقاً واختلافاً.

سابعاً: نوَّكِّدُ على دور الدين ودور اللاهوت في نشأة أول تفكير فلسفيٍّ في العالم الغربيِّ؛ وبذلك ينهار الأساسُ الذي بُني عليه الفكرُ الغربيُّ استعلاءً على فكر الشعوب الأخرى، والنَّظرُ إلى الشعوب غير الأوروبيَّة نظرةً دونيَّةً؛ بزعم أنَّ الفكر الأوروبيَّ عقلائيٌّ خالصٌ، وأنَّ الفكر الشرقيَّ لاهوتيٌّ خالصٌ؛ وبزعم أنَّ الفلسفة تُقصي اللاهوت وأنَّ اللاهوت غير مؤهَّل للتَّفلسُّف!

ثامناً: إنَّ فكر الشعوب الأخرى، وخصوصاً الفكر الفلسفيَّ الإسلاميَّ، قد جمع بين الفلسفيِّ واللاهوتيِّ وبين العقليِّ والدينيِّ، تماماً كما تخبرنا النشأة الأولى للفلسفة على يد طاليس وأناكسيماندرس وأناكسيمينيس، فبماذا يمتاز اليونانيُّ الأوروبيُّ عن الإسلاميِّ الشرقيِّ من حيث الجوهر والأصل؟!!

## قائمة المصادر والمراجع

### أولاً- المصادر:

#### المصادر المترجمة إلى اللّغة العربيّة

١. أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة كاملة لكتاب ميتافيزيقا أرسطو، د. إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، الطبعة الرابعة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠١٤ م.
٢. أرسطو: علم الطبيعة، ترجمه إلى الفرنسيّة بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربيّة أحمد لطفي سالسيد، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٣٥ م.
٣. أرسطو: كتاب النفس، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيّة الأب جورج شحاتة قنواطي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، دار المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١ م.
٤. أفلاطون: الدفاع (محاكمة سقراط، محاورات أوطيفرون، الدفاع، أقريطون)، فقرة ٢٦ ج-د، ترجمها عن النصّ اليوناني مع مقدّمات وشروح، د عزت قرني، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ م.
٥. أفلاطون: الطيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم: البير ريفو، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨ م.
٦. أفلاطون: القوانين، ترجمه من اليونانيّة إلى الإنكليزيّة د. تيلور، نقله إلى العربيّة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ م.
٧. أفلاطون: كراتيلوس (في فلسفة اللّغة)، ترجم المحاوره وقدّم لها بدراسة تحليليّة الدكتور عزمي طه السيّد أحمد، منشورات وزارة الثقافة، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، عمان، ١٩٩٥.
٨. أفلاطون: هيبياس الكبرى، ضمن أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلّد الرابع، نقلها إلى العربيّة شوقي داود تمارز، الأهلّيّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤ م.

٩. ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني: محمد حمدي إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦م.

### المصادر اليونانية والمترجمة إلى اللغة الإنكليزية:

1. Aristotle: Metaphysics, The works of Aristotle, vol.1, Trans by R.P.Hardie and R.K.Gaye, in: Great Books of The Western World, ed by: R. M Hutchins, Vol 8, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, Chicago, London, 1952.
2. Aristotle: Physics, The works of Aristotle, vol.1, Trans by R.P.Hardie and R.K.Gaye, in: Great Books of The Western World, ed by: R. M Hutchins, Vol 8, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britannica, Chicago, London, 1952.
3. Diels (Hermann) & Kranz (Walther), Die Fragmente der Vorsokratiker, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin-Neukölln, 1960.

### ثانياً- المراجع:

#### المراجع العربية

١. أمين (د. شرف الدين عبد الحميد): «ثولوجيا التاريخ»، تأويل أفلاطون لبعض الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين» مجلة المؤتمر السنوي الدولي الثالث لقسم الفلسفة، جامعة الإسكندرية، كيف نقرأ الفلسفة؟ (في الإبداع ونقد النقد)، الإسكندرية، ٢٠١٧م.

٢. أمين (د. شرف الدين عبد الحميد): «منهج نزع الأسطورية: تأويل أرسطو لبعض الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين»، مجلة كلية الآداب، جامعة سوهاج، العدد السادس والثلاثون، مارس ٢٠١٤م.

٣. أمين (د. شرف الدين عبد الحميد): كسموجونيا الأبيرون عند أناكسيماندروس، مجلة مركز الدراسات البردية والنقوش، المؤتمر الدولي السابع، الحياة اليومية في العصور القديمة، الجزء الرابع، القاهرة، ٢٠١٦م.
٤. الأهواني (د. أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٥. بوعزة (د. الطيب): تاريخ الفكر الفلسفي الغربي: قراءة نقدية (٢) الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية (١) الفلسفة الملطية أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣م.
٦. جوتليب (أنتوني): حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م.
٧. الخولي (د. هدى): الفلسفة اليونانية من القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد (من طاليس إلى أفلاطون)، من دون دار نشر، أثينا، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م.
٨. شروندجر (ايرفين): الطبيعة والإغريق، ترجمة عزت قرني، مراجعة صقر خفاجة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢.
٩. غادامير (هانز جورج): بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٢م.
١٠. كيلاني (د. مجدي): الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دراسة مصدرية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.
١١. مرجبا (د. محمد عبد الرحمن): تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.
١٢. مصطفى (د. عادل): فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٣. موتسوبولوس (إيفا جيلوس): من الأسطورة إلى المنطق، ترجمة ودراسة وتعليق، د. هدى الخولي، مشروع جامعة القاهرة للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م.
١٤. النشار (د. مصطفى): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقيّ، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
١٥. نيتشه: الفلسفة في العصر المأساويّ الإغريقيّ، تعريب الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م.
١٦. وهبة (د. مراد): المعجم الفلسفيّ، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

### مراجع باللُّغة الإنكليزيَّة:

1. Barnes (Jonathan): The Pre - Socratic Philosophers, Routledge, London, New York, 1982.
2. Burch (George Bosworth): Anaximander, the First Metaphysician, The Review of Metaphysics, vol 3, No.2(Dec.1949).
3. Burnet (J.): Early Greek Philosophy, 4 th ed, Adam & Charles-Black, London, 1975.
4. Cohen (S. Marc) & Curd (Patrica): Readings in Ancient Greek Philosophy from Thales to Aristotle, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, 4 ed, 2011.
5. Cornford (F.M.): From Religion to Philosophy, Princenton University press, Princenton, 1991.
6. Cornford (F.M.): Princpium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought, Cambridge at The University Press, 1952.
7. Drozdek (Adam): In the Beginning was the Apeiron, Infinity in Greek Philosophy, Franz Steiner Stuttgart, 2008.

8. Finkelberg (Aryeh) Anaximander's Conception of the "Apeiron", *Phronesis*, Vol. 38, No. 3 (1993).
9. Freeman (K.): *The Pre-Socratic philosophers*, 2nd ed. Basil Black Well Oxford, 1959.
10. Gomperz (Theodor), *The Greek Thinkers*, vol1, trans By Laurie Magnus, John Murray, Albemarle Street, W, London, 1964.
11. Guthrie (W. K. C.): *A history of Greek philosophy Vol. 1, Aristotle an encounter*, Cambridge University Press, London 1981.
12. Hack (Roy Kenneth): *God in Greek Philosophy to The Time of Socrates*, Princeton University Press, Princeton, Second Printing, 1969.
13. Jeager (W.): *The Theology of The Early Greek Philosophers*, At Clarendon Press, Oxford, London. 1948.
14. Kahn (Charles.H.): *Anaximander And the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960.
15. Kerferd (G. B.): *The Sophistic Movement*, Cambridge University press, London, 1984.
16. Kirk (G.S.) & Raven (J.E.), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge At the University Press, 1957.
17. McKeon (Richard) *Plato and Aristotle as Historians: A Study of Method in the History of Ideas, Ethics*, Vol. 51, No. 1, The University of Chicago Press, Chicago, (Oct., 1940).

## المدرسة الفيثاغورية

### بين التفسير الرياضي للعالم والأخوة الدينية

مصطفى النشار<sup>[1]</sup>

#### مقدمة

من هم الفيثاغوريون، وكيف أنشأ فيثاغورس هذه المدرسة التي تُنسب إليه؟ ولماذا تأرجحت بين الدين والفلسفة والعلم؟ وما الذي ميّزها عن غيرها من المدارس الفلسفية اليونانية؟ وما حجم تأثيرها بفلسفات وعلوم الشرق القديم، مع علمنا أنّ فيثاغورس سافر إلى مصر القديمة وتعلّم على أيدي حكماء معهد "أون" القديمة!

تلك التساؤلات السابقة لخصت بعض الإشكاليات الخاصة بدراسة المدرسة الفيثاغورية وفلسفتها، وهي التي تمثّل إشكاليات دراستنا هذه. وسنستخدم فيها المنهج التحليلي والمنهج المقارن.

#### أولاً: من هم الفيثاغوريون؟

الفيثاغوريون (Pythagoreans) هم جماعة من الفلاسفة الذين تزعمهم فيثاغورس وكانوا أقرب ما يكونون إلى جماعة دينية تجمع أفرادها حول المعلّم والأستاذ<sup>[2]</sup>، وإن كنّا نجهل أسماء معظم أفرادها نظراً للسريّة الشديدة التي أحاطوا بها أنفسهم، إلّا أنّنا نعلم الكثير من الحقائق المختلطة بالأساطير والخرافات عن فيثاغورس مؤسس هذه الجماعة التي استوطنت كروتونا إحدى مدن جنوب إيطاليا القديمة.

يُعتبر فيثاغورس من أشهر الشخصيات الفلسفية والعلمية والدينية عبر التاريخ الإنساني،

[1]- أستاذ فلسفة في كليّة الآداب، جامعة القاهرة.

[2]- Copleston (F.): A History of Philosophy, vol. I Part I, Image Books, New York 1962, p. 45.

وليس في ذلك أيُّ مبالغة؛ فهو، على حدِّ تعبير برتراند راسل، من أهمِّ الرجال الذين شهدتهم الدنيا من الوجهة العقلية، وهو بهذه الأهمية في كلتا حالتيه حين أصاب وحين أخطأ على السواء؛ فالرياضة، بمعنى التدليل القياسيِّ القاطع، تبدأ به، وهي عنده مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصورة عجيبة من التصوُّف. ولا يزال تأثيرها في الفلسفة الذي يُعزى إليه بنسبة معينة، ولم يزل منذ عهده حتى اليوم متصِّفاً بالعمق وبعدم التوفيق في آن معاً<sup>[١]</sup>.

كان فيثاغورس أول من تَفَلَّسَ باعتبار أنَّه هو الذي وضع لفظ "الفلسفة" حينما قال قَوْلته الشهيرة "لست حكيمًا فإنَّ الحكمة لا تُضاف إلى غير الآلهة، وما أنا إلاَّ "فيلسوف" أي محبُّ للحكمة"<sup>[٢]</sup>. كما كان أيضاً أول من ربط بين الفلسفة والرياضيات في تفسيره العدديِّ للعالم الطبيعيِّ، وأوَّل من ربط بينهما معاً وبين الدِّين في مزيج فريد لم يشهده التاريخ السابق عليه بالصورة نفسها، وإن تأثرَّ به كثيراً التاريخ اللاحق للفلسفة، والعلم والدِّين معاً!

### ثانياً: فيثاغورس ومدرسته الفلسفية

وُلد فيثاغورس في مدينة ساموس حوالي عام ٥٧٢ ق.م<sup>[٣]</sup>، وإن كانت هناك رواية أخرى تقول إنَّه وُلد في عام ٥٨٠ ق.م<sup>[٤]</sup>، وثالثة تقول إنَّه وُلد عام ٥٧٠ ق.م<sup>[٥]</sup>. وعلى أيِّ حال فقد ازدهر شأنه في حوالي عام ٥٣٢ ق.م في عهد بوليقراس طاغية ساموس<sup>[٦]</sup>.

والمعروف أنَّ مدينة ساموس كانت تنافس مدينة ملطية في التجارة وقد توغَّل تجَّارها في أسفارهم حتى بلغوا طرطوس في إسبانيا. أمَّا طاغيته بوليقراس فقد تولَّى الحكم حوالي عام ٥٣٥ وظلَّ يحكم حتى عام ٥١٥ ق.م، ولم يكن يتمتَّع بأيِّ قدر من الأخلاق؛

[١]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول- الفلسفة اليونانية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، ص ٦٠.

[٢]- أنظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار القلم، بيروت، ص ٢٢؛ وأيضاً: J. V. Luce; An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hadson, U. S. A, New York 1998, p.34.

[٣]- يوسف كرم: المرجع نفسه، ص ٢٠.

[٤]- ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الأول، مجلد (٢)، الترجمة العربية لمحمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٩٣.

[٥]- إميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج ١، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورد طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢م، ص ٦٨.

[٦]- أنظر: راسل: المرجع نفسه، ص ٦٠؛ وأيضاً: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، ص ٧٢.

فقد تخلّص من أخويّه واستخدم أسطوله في القرصنة بصفة خاصّة، واستفاد من خضوع ملطية للفرس قبل ذلك بقليل، ولكي يحول دون التوسّع الفارسيّ تجاه الغرب عقد حلفاً مع أماسس ملك مصر لكنه حينما حلّ قمبيز ملكاً على الفرس وركّز جهوده على غزو مصر، ورأى بوليقراطس أنّ النصر قد يُكتب له انقلب على عقبيه، وأرسل أسطولا مؤلّفاً من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكنّ الخلاف نشب بين البحّارة فعادوا إلى ساموس ليهاجموه هو! لكنه انتصر عليهم ولم يقض عليه سوى أحد رجال الفرس الذي استدعاه فلبّى الدعوة، وهناك قبض عليه وتمّ صلبه. ورغم الطغيان السياسيّ والمصير المؤسف، كان بوليقراطس راعياً للفنون، وازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر، وكان "أناكريون" هو شاعر البلاط في عهده<sup>[١]</sup>.

وقد هجر فيثاغورس ساموس ربّما فراراً من طغيان بوليقراطس، وربّما خوفاً على غزو الفرس لها، أو لعلّه نُفي من البلاد كما كانت العادة في ذلك الزمان بالنسبة إلى المفكرّين الأحرار<sup>[٢]</sup>.

وأياً يكنّ السبب الذي جعله يغادر ساموس، فإنّه غادرها لبدأ سلسلة طويلة من الرحلات والأسفار امتدّت حوالي ثلاثين عاماً<sup>[٣]</sup>، ويقال إنّّه ذهب أولاً -في ما يروي يامبليخوس- إلى ملطية حيث التقى بطاليس وأخذ عنه العلم. ثم زار فينيقيا ومكث فيها بعض الوقت، وعرف الكثير من العقائد الشرقيّة، وتوجّه بعد ذلك إلى مصر وأقام بها اثنين وعشرين عاماً كاملة يدرس الهندسة والفلك وعقائد قدماء المصريين، حتى إذا قهر الملك قمبيز البلاد عام ٥٢٥ ق.م تبعه إلى بابل وظلّ بها فترة يدرس الحساب والموسيقى وأسرار المجوس. ثم عاد مرّة أخرى إلى ساموس وهو في الخمسين من عمره، وقيل في السادسة والخمسين، ولم يلبث أن تركها وذهب إلى ديلوس وكريت، ثم استقرّ أخيراً في كروتونا بجنوب إيطاليا حيث تجمّع حوله التلاميذ وافتتح مدرسته هناك<sup>[٤]</sup>.

[١]- راسل: المرجع نفسه، ص ٦٠-٦١.

[٢]- الأهواني: المرجع نفسه، ص ٧٢.

[٣]- ول ديورانت: المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

[٤]- الأهواني: المرجع نفسه، ص ٧٢.

ولا بدَّ من التأكيد على أهمّية الزيارات التي قام فيثاغورس إلى بلاد الشرق القديم وخصوصاً مصر، تلك الزيارة التي تجلّت من خلال المكتشفات الأثريّة الحديثة؛ حيث أوضحت أنّه تعلّم على أيدي معلّمي مدينة أون القديمة بعدما عقدوا له اختبارات عدّة<sup>[١]</sup>. وقد أكّدت ذلك روايات المؤرّخين القدامى، من أمثال تيودور الصقليّ وبلوتارك، حينما لاحظوا الشبه الكبير بين تعاليمه والتعاليم المصريّة القديمة<sup>[٢]</sup>.

ويبدو أنّ فيثاغورس عاد إلى بلاد اليونان محمّلاً بآراء وأفكار جديدة من تلك الرحلات العلميّة التي درس فيها في بلاد الشرق وخصوصاً مصر القديمة، وقد اختار بعد عودته الاستقرار في مدينة كروتونا (Crotona) وتأسيس جماعته فيها، بالإضافة إلى مدينة سيبارس المجاورة لها، وكانت أكبر المدن اليونانيّة في جنوب إيطاليا والتي كان يطلق عليها قديماً بلاد اليونان الكبرى (Magna Graccia). أما سيبارس فكانت مضرب الأمثال للحياة المترفة ويقال إنّ عدد سكانها بلغ حوالي ثلاثمائة ألف نسمة في أزهي أيامها، وكانت كروتونا تقرب من سيبارس في حجمها، وكانت المدينتان معاً تعتمدان على استيراد البضائع الأيونيّة من إيطاليا لاستهلاك بعضها في إيطاليا نفسها، ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل إيطاليا الغربية إلى بلاد الغال وإسبانيا. وكانت المدن اليونانيّة في جنوب إيطاليا تعيش في صراعات وحروب دائمة في ما بينها، وفي الوقت الذي وصل فيه فيثاغورس إلى كروتونا كانت قد هزمت لتوّها في حروبها مع "لوكري"، غير أنّها ما لبثت بعد قدومه أن ظفرت بنصر كامل على مجاورتها سيبارس عام ٥٤٠<sup>[٣]</sup>. ويقال إنّ السيباريين انهزموا حينما أحدث الأعداء الاضطراب في صفوفهم حينما عزفوا النغمات التي علّم السيباريون خيولهم أن يرقصوا عليها، فلمّا سمعتها الخيل رقصت، فأعمل الأعداء فيهم القتل، ونهبوا المدينة وخرّبوها<sup>[٤]</sup>.

على كلّ حال، كانت مدينة كروتونا أطول عمراً من سيبارس، ويقال إنّها أنشئت عام ٧١٠ ق.م وقد اشتهرت، إلى جانب ثرائها ونشاط أهلها، بأنّها كانت مقرّاً لأعظم مدرسة طبيّة في بلاد

[١]- أنظر كتابنا: فكرة الألوهيّة عند أفلاطون، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٨٨م. هامش ص ١٨.

[٢]- أنظر: د. عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصريّ القديم، الجزء الأول، دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٩٤١م، ص ١٣٢-١٣٣؛ وانظر أيضاً: د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الرابع عشر، مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة، من دون تاريخ، ص ٥٧.

[٣]- أنظر: برتراند راسل: المرجع السابق، ص ٥٧.

[٤]- ول ديورانت: المرجع نفسه.

اليونان الكبرى، ولعلَّ شهرتها بأنَّها ملجأٌ صحيٌّ هو الذي دفع فيثاغورس للمجيء إليها<sup>[١]</sup>.

في هذه المدينة الزاهرة المنتصرة استقرَّ فيثاغورس وأسس جماعته التي اختلف بشأنها المؤرِّخون، فمنهم من يرى أنَّها كانت مجردَ جماعة دينية ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية، ويستندون في ذلك إلى أنَّه لم يتولَّ منصباً سياسياً أبداً، ولم يكن له أيُّ علاقة بالأرستقراطية وأنَّه أسَّس فحسب جماعته الدينية لينمي بينهم فكرة القداسة على غرار الجماعة الأورفية وإن كانت الفيثاغورية قد استبدلت ديونيسيوس إله الأورفية بالإله أبولون<sup>[٢]</sup>. ومن المؤرِّخين من يرى أنَّه كان لهذه الجماعة نشاطها السياسي البارز، حيث شاركت في الحكم، وأيدت النظام الأرستقراطي. وقد استندوا في رأيهم هذا على ما حدث من ثورات على الفيثاغوريين، وانقلاب الناس عليهم إلى حدِّ حرق بعضهم<sup>[٣]</sup>.

وقد حسم برييه هذا الاختلاف بين المؤرِّخين حينما أكَّد أنَّ الفيثاغورية ليست مجردَ حركة فكرية وإنما هي أيضاً حركة دينية وأخلاقية وسياسية تمخَّضت عن جماعة أخوية نشطت في مجال الدعوة، وسعت إلى الاستيلاء على السلطة في حواضر اليونان الكبرى<sup>[٤]</sup>.

ويروي أحد المؤرِّخين ما يؤكِّد الاتجاه السياسي للفيثاغوريين فقال إنَّ بعض أشرف مدينة سيارس قد لجأوا إلى فيثاغورس بعدما استقرَّ في مدينة كروتونا، فنصح أهلها بأن يحموهم ويعلنوا الحرب على سيارس، فلمَّا انتصرت كروتونا تولَّى حزب فيثاغورس الحكم. وبعد سنوات عدَّة ظهرت حركة تُعارض هذا الحكم الاستبداديَّ برئاسة كيلون (Kelon) وهو شريفٌ ثريٌّ كان فيثاغورس قد رفض قبوله بالمدرسة لسوء أخلاقه. وقبل أن يشتدَّ لهيب الحركة هاجر إلى ميتابونتوم حيث مات هناك. أمَّا أتباعه الذين بقوا في كروتونا فقد راحوا ضحية مؤامرة دبرها كيلون وحزبه حيث أحرقهم أحياء وهم مجتمعون في منزل ميلو (Milo) الرياضيِّ فماتوا جميعاً باستثناء أرخيوس وليسس التارنتي الذي فرَّ إلى طيبة بالقرب من أثينا. أمَّا بقية الأتباع الذين كانوا بعيدين عن كروتونا في ذلك اليوم فقد تجمعوا في ريجيوس

[١]- ول ديورانت، ص ٢٩٣.

[2]- أنظر: Burnet, Early Greek Philosophy, London 1949, p. 89.

وأيضاً: Copleston: Op. Cit., p. 46.

[٣]- أنظر: د. علي سامي النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغيير، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٤٧.

[٤]- برييه: المرجع نفسه، ص ٦٧.

حيث تابعوا طريق أستاذهم، وساروا على تعاليمه، لكنهم لم يستعيدوا نفوذهم السياسي<sup>[١]</sup>. ومن العسير على أي مؤرخ أن يحدّد بدقة ملامح شخصية فيثاغورس وذلك لكثرة ما تردّد من أخبار وأساطير حوله، وقد صدق راسل حينما قال عنه إنّه أشدُّ رجال التاريخ استشارة للعجب والحيرة بسبب اختلاف الروايات حوله لدرجة يستحيل على الإنسان أن يفصل الصواب فيها عن الباطل<sup>[٢]</sup>. وأصدق هذه الروايات تصوّر لنا شخصية عجيبة تكاد تكون مزيجاً من "اينشتين" و "مسز ادي" في رأي البعض<sup>[٣]</sup>، أو مزيجاً من بوذا وبرتراند راسل في رأي آخرين، وإن كان يميل إلى العلم أكثر من بوذا، ويميل إلى الدين أكثر من راسل<sup>[٤]</sup>، فهو على كلّ حال شخصية اجتمع فيها العلم والعقلانية مع الدين والروح الصوفيّة - الأسطوريّة في آن واحد! وليس عجيباً إذن أن تتناقل الروايات قوله عن نفسه "أنّ هناك ناساً وهناك آلهة، كما أنّ هناك كائنات مثل فيثاغورس لا هم من هؤلاء ولا من أولئك"<sup>[٥]</sup>.

لقد تمثّع فيثاغورس، في ما يبدو، بشخصيّة قويّة ذات هيبة وجلال، تحلّت بالعلم وتزيّنت بالفضائل، فضلاً عن الجاذبيّة التي اجتذبت إليه التلاميذ من الجنسين الذين أقبلوا عليه بالمئات في زمن قصير، وقد انتظم الجميع في الجماعة الفيثاغوريّة تلك الجماعة الأخويّة التي وضع لها فيثاغورس نظاماً كانت أهمّ معالمه:

قبول الرجال والنساء من دون تمييز، حيث كان فيثاغورس يؤمن بتكافؤ الفرص بين الجنسين في التعليم. وقد سبق في هذا أفلاطون بحوالي مائتي عام. كما حرص على أن تتلقّى الفتيات تعليماً متميّزاً عن الشباب، حيث كان النساء يتلقّين التعاليم الخاصّة بفنّ الأمومة والتدبير المنزليّ بالإضافة إلى الكثير من الفلسفة والآداب مما جعل النساء الفيثاغوريّات من أشهر نساء اليونان في الزمن القديم، بل قيل، كما يروي صاحب قصّة الحضارة، "إنهن أعلى نموذج في الأنوثة أخرجته بلاد اليونان في جميع العصور"<sup>[٦]</sup>.

[١]- المرجع نفسه، ص ٧٢؛ وأيضاً: د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص ٧٣-٧٤.

[٢]- برتراند راسل: نفس المرجع، ص ٦٢.

[٣]- المرجع نفسه.

[٤]- هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، الترجمة العربيّة لمترى أمين، دار النهضة العربيّة بالقاهرة ١٩٦٤م، ص ٧٧.

[٥]- نقلاً عن: راسل: المرجع نفسه، ص ٦٤.

[٦]- ول ديورانت: قصّة الحضارة، سبق ذكره، ص ٢٩٤.

يُقسَم جميع التلاميذ بالولاء للأستاذ ولبعضهم البعض. وهذا ما جعل المدرسة، كما أشرنا من قبل، أشبه بنظام الأخوة داخل دير أو معبد؛ فجعلهم يلبسون زيًا واحدًا أبيض اللون، ويعيشون معيشة بسيطة زاهدة رغم تمتّعهم معًا بجميع طبّيات الحياة. كما كان على كل واحد أن يلتزم بالصدق من دون قسم، وأن يحاسب نفسه آخر كل يوم على ما ارتكبه من شُرور وما أقدم عليه من خيرات، وعن الواجبات التي أهمل في أدائها<sup>[١]</sup>.

الالتزام بالصمت والحفاظ على سرّيّة التعاليم؛ فلقد كان من تقاليد المدرسة أنّ التلميذ الجديد مُطالب بالصمت من دون سؤال أو مناقشة، ومن دون أن يرى الأستاذ غالبًا. وربما كان ذلك لاختبار مدى قدرته على كتمان الأسرار! وبعد ذلك كان يسمح له برؤية الأستاذ وتلقّي العلم عنه مباشرة، فينتقل من صفوف المستمعين إلى خاصّة التلاميذ المقربين إلى فيثاغورس والذين يعرفون تفاصيل مذهبه وأسرار التعاليم الرياضيّة والدينيّة. والمعروف أنّ هؤلاء التلاميذ من خاصّة فيثاغورس قد حافظوا على تلك التعاليم، والتزموا السريّة حتى عصر سقراط عندما أُلّف فيلولاوس أحد أتباع الفيثاغوريّة كتابًا عنها من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال في ما عدا أحدهم ويُدعى هيباسوس (Hippasus) الذي كتب في عصر فيثاغورس عن المذهب السريّ للجماعة، وكشف عن بعض الأسرار الرياضيّة، وعُوقب على ذلك بالطرد<sup>[٢]</sup>.

والجدير بالملاحظة هنا أنّه لا يمكن فهم السريّة التي فرضها فيثاغورس على تعاليمه وأسرار مدرسته الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة إلّا في ضوء تأثره في ذلك بما شاهده في مدينة "أون" ومعهدا الذي تعلّم فيه في مصر القديمة حيث كانت السريّة المطلقة هي السمة الغالبة؛ فقد كانت التعاليم كلّها عبارة عن أسرار مقصورة على أصحابها ولا يتداولونها إلّا في ما بينهم شفاهةً.

ولقد كان فيثاغورس يمثّل القدوة بالنسبة إلى تلاميذه في كلّ ما ألزمهم به؛ فقد ألزم نفسه القواعد التي حملهم على طاعتها، ولذلك اكتسب احترامهم الشديد، وازداد سلطانه في قلوبهم، فأطاعوه وتحملوا طغيانه بلا تذمّر. ومن علامات ذلك أنّهم كانوا يُنهون أيّ جدال

[١]- المرجع نفسه، ص ٢٩٤-٢٩٥؛ وانظر أيضًا: الأهواني، المرجع نفسه، ص ٧٥.

[٢]- الأهواني: المرجع نفسه، ص ٧٦-٧٥.

أو نظريّة قائلين (Autos epha ipsi dixit)، أي لقد قالها هو نفسه، ولقد بلغ من احترامهم له أنّهم لم يكونوا ينطقون باسمه، بل يشيرون إليه قائلين: المعلم قال، أو هو قال<sup>[١]</sup>.

ولا شكّ في أنّه استحقّ هذا الاحترام وذلك التقديس، فهو المعلم الذي لم يشرب الخمر بالنهار أبداً، وعاش معظم أيامه على الخبز والعسل، واكتفى بأكل الخضروات، ولم يُعرف عنه قطُّ أنه أفرط في الأكل، أو عشق، أو أغرق في الضحك أو المزاح أو القصص، كما لم يعاقب إنساناً مطلقاً ولو كان عبداً<sup>[٢]</sup>.

لقد كان في سلوك فيثاغورس إذن أشبه بحكماء الشرق وأنبيائه منه إلى أيّ شخصيّة من شخصيّات اليونان اللاهية العابثة. إن ذلك الاحترام المتبادل بين الأستاذ والتلاميذ كان نموذجاً فريداً جعل إنجازات الأستاذ وآراءه تختلط بآراء تلاميذه الفلسفيّة والعلميّة بحيث لم يستطع أحد أن يتحدّث عن فلسفته أو علومه على انفراد، فكلّ الإنجازات ينبغي أن تُنسب إلى الجماعة رغم ثقتنا بأنّ معظمها كان لمؤسسها. وهكذا تحدّث المؤرّخون منذ أرسطو عن الفيثاغوريين ككلّ، وعن فلسفتهم بشكل عامّ. فلقد تحدّث أرسطو عنهم مستخدماً لفظ الفيثاغوريين (Pythagoreans) أحياناً<sup>[٣]</sup>، ولفظ فلاسفة إيطاليا أو المدرسة الإيطاليّة أحياناً أخرى<sup>[٤]</sup>.

### ثالثاً: فلسفة الطبيعة والفهم العددي للعالم

إنّ السياق التاريخي لتطور الفلسفة اليونانيّة يحتم أن نبدأ بالحديث عن الفلسفة الطبيعيّة للفيثاغوريين قبل الجوانب الأخرى لفلسفتهم، لأنّ السؤال الذي ربما شغل فيثاغورس بعد دراسته لآراء فلاسفة ملطية هو كيف يمكن ردُّ هذا العالم الطبيعي إلى أحد العناصر الأربعة في الوقت الذي تبدو فيه الأشياء أمامنا كثيرة ومتمايزة؟!

إنّ التفسيرات الماديّة التي قال بها هؤلاء لا يمكن أن تجد فيها إجابة على مثل هذا

[١]- أنظر: ول ديورانت: المرجع نفسه، ص ٢٩٥؛ وأيضاً:

Cornford: From Religion to philosophy, Harper Tournch books, New York 1957, p. 203.

[٢]- ول ديورانت: المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[3]- Aristotle: Metaphysics B. I – Ch. 5, 985b (22), Eng. Trans. By W. d. Ross in “ Great Books of Western world “ B-I, Encyclopedia Britannica Inc., London – Chicago – tornto, 1952, p. 503 ch. 6- 987 a(32- 33), p.505.

[4]- Ibid., Ch. 5987- a(9), p. 505.

السؤال، إذ لو اتَّصف مبدأ الكائنات الطبيعيَّة بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فلن يكون مبدأً سابقاً عليها في الوجود، فضلاً عن أننا لو فسَّرنا جميع الكائنات بمادَّة واحدة فما الذي يميِّزها بعضها عن البعض الآخر ويحدِّد لكلِّ نوع منها صورته الخاصَّة به؟!<sup>[١]</sup>.

في ضوء تلك الصعوبات التي تثيرها التفسيرات الماديَّة السابقة، بدأ فيثاغورس تأمُّلاته حول أصل الطبيعة والكائنات. ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أنَّ اختلاف الأصوات الصادرة من دَقِّ المطرقة على السندان، وهما من المادة نفسها، واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أنَّ أوتارها من المادَّة نفسها، ترجع في الحالتين إلى العدد أي إلى شدَّة الضَّرَبات أو خفَّتْها في الحالة الأولى، وإلى اختلاف طول الأوتار أو قصرها في الحالة الثانية. لقد اكتشف فيثاغورس أنَّ قوَّة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية فأوضح أنَّ الأنغام تقوم خصائصها بنسب عديدة ويُعبَّر عنها بالأرقام.

من هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية في تفسير الطبيعة حيث كان السؤال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات على الطبيعة ككلِّ؛ فتكون الأعداد هي المفسِّر للاختلافات الكائنة بين الأشياء كما فسَّرت الاختلاف بين النغمات الموسيقية؟!<sup>[٢]</sup>

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم! إذ يمكن تفسير الاختلاف بين الأشياء تفسيراً عددياً؛ فلقد اكتشف أنَّ الاختلاف بينها يكمن في اختلاف أشكالها أو صورها الخارجية. كما اكتشف وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل الهندسيِّ حيث كانت الأعداد في ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسيَّة؛ فالعدد واحد نقطة، والاثنان خطٌّ، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع، كما هو مبين في الرسم التالي<sup>[٣]</sup>:

• ••

• •••• ••

ولمَّا كانت الأعداد وبصور متعدِّدة تمثِّل أشكالاً هندسيَّة، وكذلك الأشياء والكائنات الفيزيقيَّة تختلف في أشكالها أو صورها الخارجية، فبالإمكان إذن اكتشاف الصلة بين أشكال

[١]- د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٧م، ص ٧٠.

[٢]- أنظر: الأهواني: المرجع نفسه، ص ٨٢؛ وبريه: المرجع نفسه، ص ٨٢.

الطبيعة والمنجزات الهندسيّة؛ إذ تختلف الأشكال الهندسيّة من حيث الكيف رغم اتّصافها كلّها على السواء بأنّها أشكال قائمة في مكان، فليس لها أيّ خصائص مادّيّة، وكلّ ما تميّز به هو خصائص صوريّة. ولقد رأى فيثاغورس، استناداً إلى هذا الأساس الجديد، اعتماد الاختلاف في الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات في التكوين الهندسيّ. ومؤدّى هذه النظرية الجديدة هو عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادّة الأولى، فإنّ هذا الأمر لا أهميّة له الآن؛ إذ إنّنا لسنا بحاجة إلى نسبة أيّ خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها، وكلّ ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التشكّل في صور هندسيّة، فطبيعة الأشياء التي تُعدّ أساس تحديد ماهيّتها في مجموعها هي التكوين الهندسيّ أو الصورة (eidos<sup>[1]</sup>).

وبالطبع، لن يصعب علينا إدراك ما في هذا من ثورة حقيقيّة في تفسير العالم الطبيعيّ لدى الفيثاغوريين، إذا ما أدركنا الأساس الذي قامت عليه هذه الثورة: إنّهُ الابتعاد عن محاولة تفسير الأشياء بالرجوع إلى المادّة التي صنّعت منها، بل بالرجوع إلى صورتها التي يمكن أن يعبر عنها تعبيراً رياضياً<sup>[2]</sup>.

وقد كشف أرسطو عن جوهر التفسير الفيثاغوريّ للعالم الطبيعيّ حينما قال: "إنّهم رأوا أنّ مبادئ الأعداد (الرياضيات) هي مبادئ كلّ الأشياء، وأنّ هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو التراب أو النار"<sup>[3]</sup>.

ولو تساءلنا: على أيّ نحو يكون الشبه بين الأعداد والأشياء؛ هل توجد الأعداد منفصلة عن الأشياء المحسوسة، أم أنّ الأشياء هي نفسها أعداد؟! يجيبنا أرسطو بأنّ الفيثاغوريين يرون "أنّ الأشياء نفسها أعداد رياضيّة"<sup>[4]</sup>. فهم وحّدوا بين عالم الموجودات الحسيّة وعالم الأعداد. وقد ساعدتهم على ذلك، كما قلنا سابقاً، أنّ الأعداد لم تكن لديهم مجرد أرقام حسابيّة، بل كانت أشكالاً وصوراً هندسيّة.

وربّما يكون السؤال الأكثر أهميّة هنا هو: "كيف فسّر الفيثاغوريّون اشتقاق العالم الطبيعيّ من الأعداد"؟!

[1]- أنظر: كولنجود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م، ص ٦٠.

[2]- المرجع نفسه، ص ٦٢-٦٣.

[3]- Aristotle: Op. Cit., B. I - Ch. S, (985b - 25- 37), p. 504.

[4]- Ibid., Ch. 6- 987 (30 -34), p. 505.

يمكننا الرجوع هنا إلى نصّ أورده ديوجين اللائريسيّ عن أحد الفيثاغوريين يقول فيه: إنّ الوحدة هي مبدأ كلّ شيء، صدرت عنها الثنائية وهي لا نهائية، ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط، ومن النقاط الخطوط، ومن الخطوط المسطّحات، ومن المسطّحات المجسّمات، ومن المجسّمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهي الهواء والنار والماء والأرض، ومن حركتها تكوّن العالم الحيّ الكرويّ الذي تكوّن الأرض ذات الشكل الكروي في مركزه<sup>[1]</sup>.

لقد أوضح هذا النصّ كيف جاءت الأشياء المحسوسة المكوّنة من العناصر الأربعة من الأعداد بدءاً من العدد واحد الذي يمثّل الوحدة، وهي مبدأ كلّ شيء. وقد فسّر أرسطو ذلك فقال بأنّ العدد واحد تصدر عنه بقيّة الأعداد<sup>[2]</sup>؛ فإذا نظرنا إليه في ذاته ظهرت فرديّته، وإن نظرنا إليه بالإضافة إلى غيره فإنّه يكون الثنائيّ، وعنهما تصدر كلّ الأعداد التي هي بمثابة النقاط والخطوط، ومنها تتشكّل المسطّحات، ومن المسطّحات تكون المجسّمات أيّ الأجسام المحسوسة بعناصرها الأربعة.

على هذا النحو، أكّد الفيثاغوريّون أنّ المحسوس يمكن أن يصدر من المعقول. ورغم أنّ هذا الأمر يتّصف بعدم المعقولية في نظر المحدثين كما أشار برت (Burt) إلى ذلك<sup>[3]</sup>، إلّا أنّ وضعه في سياقه التاريخيّ وفهمه في ضوء النظرية الفيثاغورية عن الأعداد يجعله أمراً مفهوماً ومعقولاً خصوصاً إذا ما أدركنا المغزى الحقيقيّ للتفسير الفيثاغوريّ وهو أنّهم أرادوا تفسير الاختلافات الكائنة بين الأشياء والكائنات في هذا العالم الطبيعيّ، ولم يكن ممكناً أن يفسّروها في ضوء نظرية العناصر المادية الأربعة فهذه العناصر تشكّل مادّة الأشياء، ولم يبق أمامهم إلّا أن ينظروا إلى الأمر من زاوية اختلاف الأشكال الهندسيّة لهذه الأشياء. وهنا يمكن بصورة معيّنة إرجاع الاختلافات بين الكائنات لاختلافات أشكالها أو صورها، ولما كان الشكل أو الصورة (EIDOS) -في ذلك الوقت الذي كان لا يزال يُخلط فيه بين الحساب والهندسة- يُعبّر عنه بالأعداد الرياضيّة، فليس غريباً إذن أن ينتهي الفيثاغوريّون إلى القول

[١]- نقلاً عن د. أميرة مطر: المرجع السابق، ص ٧٥-٧٦؛ وأنظر أيضاً: Copleston: Op. Cit., p. 51.

[2]- Aristotle: Op. Cit., 987b4 (2426-) Eng. Trans. P. 505.

[3]- Burt: the Metaphysical foundation of modern physical science, Routledge & Kegan paul, Without date, p. 30.

بأن جوهر العالم هو "الأعداد" أمّا العالم الماديّ نفسه، فإنّ تفسيرهم له قد لا يختلف كثيراً عن التفسيرات السابقة؛ فهم كإنكسيمانس يرون أنّ العالم الطبيعيّ أشبه بكائن حيّ ضخم يُستوعب عن طريق التنفّس خلاء لا متناهيًا هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة. وهذا الهواء هو أيضًا لا متناهٍ، وبفضل وجوده الدائم بين الأشياء وحولها تنفصل الأشياء بعضها عن بعض. وقد قال الفيثاغوريّون مثل فلاسفة ملطية أيضًا بتعدّد الأكوان أو العوالم الطبيعيّة وإن اعتبروا أنّ عددها متناهٍ. كما اعتقدوا في فكرة العود الأبديّ وآمنوا بالدورات الكونيّة أو السنة الكبرى إلى ما لا نهاية له<sup>[١]</sup>.

### رابعًا: الأخوة الفيثاغورية والتعاليم الدينيّة والأخلاقيّة

لم تكن الفيثاغورية مجرد فلسفة لتفسير الطبيعة، بل كانت تبشّر بأخويّة دينيّة جديدة<sup>[٢]</sup>. وفي اعتقادي أنّ الفلسفة التي قدّمها فيثاغورس كانت مجرد نظر يستهدف من ورائه تطهير نفوس أتباعه وحملهم على الإيمان بالماوراء، ويؤكد ذلك ما رأيناه من نزوعه في تفسير الطبيعة إلى هذه الرمزيّة العدديّة ذات الطابع السريّ المتعدّد المستويات، وإن حاولنا فهمه وتأويله تأويلًا عقليًّا فليس معنى ذلك أنّنا اكتشفنا كلّ أسرارها!

وليس ذلك بالأمر الغريب أو المثير للدّهشة إذا ما وضعنا فيثاغورس في إطار عصره وفهمناه في ضوء عقليّته وروحه. وقد تشرّبتنا الطابع الشرقيّ من خلال زيارته وتعلّمه لفلسفة وعلوم الشرق القديم؛ فمن جهة سنجد أنّه استقى هذا المزج بين الحكمة والدين والرياضيّات بما شاب كلّ ذلك من طابع صوفيّ من مصر القديمة<sup>[٣]</sup>. ومن جهة أخرى، سنجد أنّ زرادشت قد ظهر في القرن السادس نفسه في فارس، وبيّنت أفكاره الفلسفيّة والدينيّة في أنحاء العالم القديم. ومن جهة ثالثة كان أورفيوس قد وفد إلى تراقيا في شمال اليونان يحمل دينًا جديدًا فيه روح الشرق وما عُرف عن الشرقيين من زهد وتصوّف<sup>[٤]</sup>.

[١]- أنظر:

Aristotle: Physics (B. IV – Ch 6- 213b -24- 30), translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye in "Great Books", p. 293.

وانظر أيضًا: يوسف كرم: المرجع السابق، ص ٦٩.

[٢]- ول ديورانت: المرجع نفسه، ص ٢٣.

[٣]- ول ديورانت: المرجع نفسه، ص ٢٩٩.

[٤]- أنظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ٧٧.

لقد جاءت التعاليم الدينية الفيثاغورية بمثابة حركة جديدة تأخذ من جميع تلك التيارات الموجودة آنذاك بطرف؛ ففيها طقوس من بابل ومصر آسيا وتراقيا فضلاً عن العقائد الدينية لليونانيين أنفسهم والتي كان أهمها الديانة الأورفية ذات الأصل الشرقي التي أخذ عنها الفيثاغوريون تنظيم أتباع الدين في جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الاعتقاد<sup>[١]</sup>. كما أخذوا عنها أيضاً بعض الطقوس الخاصة بالطهارة التي تؤدي إلى خلاص النفس مما كانوا يسمونه "عجلة الميلاد" أي عودة النفس إلى جسد إنسان أو حيوان آخر، وهو ما يُعرف بعقيدة التناسخ. وإن كان البعض، ومنهم هيرودوت، يرى أنّ هذه العقيدة في التناسخ نقلها فيثاغورس عن مصر القديمة حيث كان قوم من المصريين يرون أنّ روح الإنسان متى فارقت جسمه انتقلت إلى جسم حيوان آخر مولود، ثم لا تزال تنتقل من حيوان إلى حيوان آخر في الأرض والبحر والهواء، حتى تتم دورة الأنواع الحيوانية كلها في ثلاثة آلاف سنة، ثم تعود من جديد إلى جسم إنسان مولود، وربما عادت إلى جسم صاحبها الأول مولوداً من جديد<sup>[٢]</sup>، فإنني أرى أنّ الأقرب إلى الصواب هو أنّ العقيدة المصرية كانت أميل إلى الاعتقاد بالخلود وليس إلى الاعتقاد بالتناسخ، ومن ثم فإنّ كان لهذه العقيدة من أصل شرقيّ سابق على الأورفية فهو الهند القديمة حيث كانت هذه العقيدة من التناسخ منتشرة بين الهنود القدامى خصوصاً أن فيثاغورس وبوذا قد ظهرا في عصر واحد تقريباً وإن كان تأثر فيثاغورس ببوذا يُعدُّ في نظر البعض<sup>[٣]</sup> احتمالاً بعيداً، فإنّه في نظر آخرين يُعدُّ احتمالاً ممكناً<sup>[٤]</sup>.

على أيّ حال، ربّما كان فيثاغورس هو الآخر أكثر ميلاً إلى الاعتقاد بالخلود الأبديّ للنفس، فكلُّ ما لدينا عن اعتقاده في التناسخ إنّما هو مجرد رواية شعرية نقلها ديوجين اللاثريسي (Diogenes Laertus) عن الشاعر اكسينوفان (Xenophanes) أخبرنا فيها أنّ فيثاغورس منع أحد الأشخاص من ضرب كلب له بحجّة أنّه سمع في نباحه صوت أحد أصدقائه<sup>[٥]</sup>. وإن

[١]- أنظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ٧٧.

[٢]- أنظر: عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصري القديم، الجزء الثاني، ص ١٨-١٩؛ وأيضاً: توملين: فلاسفة الشرق، ص ٤٥.

[٣]- انظر: Luce J. B.: Op. Cit., p. 35.

[٤]- أنظر: هنري توماس: أعلام الفلسفة، سبقت الإشارة إليه، ص ٧٧.

[٥]- انظر: Copleston: Op. Cit., p. 47.

كان بالإمكان التوفيق بين العقيدتين (عقيدة التناسخ، وعقيدة الخلود) الفيثاغوريّتين؛ فربّما آمن فيثاغورس مع المصريين القدماء بأنّ النفس خالدة أي باقية بعد فناء الجسد. أمّا مصيرها في العالم الآخر فلم يرد ما يجعلنا نؤكّد اتفاه مع العقيدة المصرية التي تصوّر ما يلحق بالنفس من ثواب وعقاب رغم أنّنا قد نجد شبيهاً لها في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون في محاورة "فيدون"، ومن ثمّ فقد أخذ عقيدته حول مصير النفس عن الأورفيين فاعتقد مثلهم بالتناسخ وبالولادات المستمرة للنفس، وإن كان قد حاول هو وأتباعه أن يتخلّصوا من عجلة الميلاد عن طريق تطهير النفس بالعلم والعمل.

لقد أدخل فيثاغورس تجديدات كثيرة على تلك العقيدة الأورفية، فالتناسخ عند الفيثاغوريين لم يكن مجرد مذهب نظريّ يؤمنون به حول مصير النفس، بل تحوّل إلى مذهب علميّ يتطلّب من الشخص الفيثاغوريّ اتّباع أسلوب معين في الحياة، فإذا كان الفيثاغوريّون يتفقون مع الأورفيين في الغاية التي يستهدفونها من التناسخ، وهي تحرير النفس من عجلة الميلاد أي من دائرة الولادات المتعدّدة وخلصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة، وذلك بعد سلوك طريق التطهير وفكّ الارتباط مع العالم الأرضيّ المحسوس، إلّا أنّ الطقوس والشعائر التي كانوا يلتزمون بها في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها لدى الأورفيين<sup>[١]</sup>، فبعدها كان التطهير (Katharsis) لدى الأورفية مجرد اتّباع قواعد معينة في الطعام والملبس وعبادات منظّمة تُجرى على أيدي الكهنة، زاد عليها فيثاغورس الاشتغال بالعلم الرياضي والموسيقى، فكان النظر العقليّ والعلم هما أعظم تصفية وأعظم تطهير للنفس<sup>[٢]</sup>.

لقد استبعد الفيثاغوريّون إذن تلك الطقوس الأسطورية في العقيدة الأورفية، وآمنوا بأنّ الطريق إلى طهارة النفس إنما يكون بالعلم والتأمّل الفلسفيّ، فضلاً عن التمسك بالأخلاق والزهد في مطالب الحياة الماديّة للجسد. ولقد اختلفت طريقة التطهير عند الفيثاغوريين حينما اختاروا عبادة الإله أبوللون، وهو إله العقل، بدلاً من الإله ديونيسوس الذي عبده أتباع أورفيوس<sup>[٣]</sup>.

[١]- د. محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢م، ص ٥٦.

[٢]- أنظر: Copleston: Op. Cit., p. 47؛ وأيضاً: د. الأهواني: المرجع نفسه، ص ٧٩-٨٠.

[٣]- أنظر: 200-Cornford: Op. Cit., p. 199؛ وأيضاً: د. أميرة مطر: المرجع السابق، ص ٦٩.

من هنا، يجدر القول أن إيمان الفيثاغوريين بعقيدة التناسخ وبإمكان خلاص النفس من عجلة الميلاد، إنما يعني بلاشك أنهم آمنوا مثلما آمن الأورفيون بأن النفس متميزة عن البدن الذي يُعدُّ بمثابة السجن أو القبر لها<sup>[١]</sup>. وليس من المُستبعد أن تكون هذه العقيدة في التمييز بين النفس والجسم مُستمدةً أيضًا من عقيدة المصريين القدماء حول التمييز بين النفس والروح (الكا)، الجسم أو البدن (البا)، وهي التي أقاموا عليها عقيدتهم في خلود النفس والمصير الذي ستلقاه بعد أن تترك الجسم.

بصورة عامة، ينبغي القول أن التجديد الفيثاغوري في الديانة الأورفية والذي اتخذ مظهرًا عقليًا أخلاقيًا خصوصًا في مجال عبادة الإله أبوللون وفي مجال طهارة النفس، قد فقد الكثير من رونقه حينما لم يستطع فيثاغورس وأتباعه أن يتخلَّصوا تمامًا من الكثير من الأساطير العالقة بالديانات القديمة، فضلًا عن الأساطير التي روجوا لها بأنفسهم؛ فلقد كان لديهم بعض التعاليم الدينية غير المفهومة والتي كان من الضروريِّ للاتباع أن يلتزموا بها مثل الامتناع عن أكل الفول، وعدم التقاط ما يسقط على الأرض، وعدم المساس بديك أبيض، وعدم تحريك النار بالحديد، وعدم الأكل من رغيف كامل، وعدم السَّماح للعصافير بأن تبني أعشاشها في البيت، وعدم أكل القلب<sup>[٢]</sup>.. إلخ. إلى جانب الأساطير التي أشاعوها حول فيثاغورس نفسه ومنها أنه كان ذا فخذ من ذهب، وأنه زار العالم السفلي ورجع منه كما فعل أورفيوس، وأن نهر نسوس حيَّاه حينما كان يعبره<sup>[٣]</sup>.. إلخ.

وقد اقترنت العقيدة الدينية الفيثاغورية بتعاليم أخلاقية رقيقة المستوى، حيث أن الفضيلة بشقيها النظريِّ والعمليِّ هو الطريق الأمثل لطهارة النفس وتوجُّهها نحو الإله، وقد احتفظ فوتيوس (Photius) بتاريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلِّف مجهول وبه هذه الفقرة التي تلخِّص مبادئ الأخلاق الفيثاغورية التي التزم بها المعلِّم كما التزم بها أتباعه وفيها يقول: «إنَّ المرء يكتسب تحسُّنًا في سلوكه من ثلاث طرق، الطريقة الأولى: تأمُّل الإله ليدنو من إخماد كلِّ الشرور في نفسه، ويتبع مسلك التقليد لكلِّ ما هو إلهيِّ. ومن شأن هذا

[١]- انظر: د. الأهواني: المرجع نفسه، ص ٢٩، ص ٧٩؛ وأيضًا: Cornford: From Religion to philosophy, p. 201.

[٢]- أنظر: Burnet: Early Greek philosophy؛ وأيضًا: راسل: المرجع السابق، ص ٦٣-٦٤؛ وكذلك د. الأهواني: المرجع السابق، ص ٧٦-٧٧.

[٣]- د. أميرة مطر: المرجع نفسه، ص ٦٨.

أن يطوِّع المرء نفسه للتوافق مع الإله. والطريقة الثانية: الاعتقاد بحياة الأفعال الخيرة لأنّ الفضيلة تُشعر الإنسان بالقداسة. والطريقة الثالثة: أن يكون قد بلغ تمام الصّلاح في الموت حينما يصبح بتهديب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه في حياتها الدنيا إلى الإله. وما أكثر ولّه الروح حينما تشقُّ طريقها متّجهة إلى الإله عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً في الموت»<sup>[١]</sup>.

ولقد أكّد يامبليخوس (Imblichus) أحد أتباع الفيثاغوريّة في القرن الرابع الميلاديّ ذلك حينما قال عن الفيثاغوريين وهو يؤرّخ لحياة معلّمهم أنّهم قد كفّوا عن الفعل الذي لا يرضي الآلهة، وكان هدفهم من ذلك الاقتراب من الإله والتحدّث إليه. وقد سخّروا حياتهم في الطاعة للتوافق مع إرادة الله. إنّ ذلك هو أساس فلسفتهم، فهم قد آمنوا بأنّ من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق<sup>[٢]</sup>.

إذن، تقوم الأخلاق الفيثاغوريّة على أساسين؛ الأول هو الإيمان بالوجود الإلهيّ الأسمى، والثاني الاعتقاد بأنّ حياة الفضيلة هي التي تتسق وتتوافق مع الإرادة الإلهيّة. ولذلك آمنوا بالأصل الإلهيّ للنفس الإنسانيّة، وقد جعلهم هذا الإيمان يشعرون بأنّهم غرباء عن هذا العالم الماديّ، وبأنّ الجسم إنّما هو مقبرة للنفس<sup>[٣]</sup>. ومن ثم كان على النفس أن تشتاق دائماً إلى أصلها، وأن تتطهّر لتحاول العودة إلى هذا الأصل.

وقد صنّف الفيثاغوريّون الناس ثلاثة أصناف تقابل من يحضرون الألعاب الأولمبيّة؛ فمنهم من تقتصر حياته على البيع والشراء والكسب من التجارة، وهؤلاء هم أحطّ الطبقات وأدناها. ومنهم من يتنافسون في إطار المضمار، وهؤلاء لا يتسابقون من أجل الفوز بجوائز السباقات، وهم طبقة أعلى قليلاً من الطبقة السابقة، ومنهم من ينظرون إلى كلّ ما يجري أمامهم ويكتفون بذلك وهو طبقة النُظّار<sup>[٤]</sup> أي الفلاسفة المتأمّلين الذين بلغوا من احتقارهم للدنيا ومطالبها الماديّة حدّاً جعلهم يتطهّرون من كلّ هوى أو رغبة في أي ربح ماديّ. إنّهم

[١]- هذا النصّ نقلًا عن: Cheney (S.) men who have Walked with God, New York, First delta printing, 1974, p. 98.

[2]- Ibid., p. 93.

[٣]- أنظر: راسل: المرجع نفسه، ص ٦٥.

[٤]- د. الأهواني: المرجع نفسه، ص ٧٩-٨٠.

يكتفون من هذه الدنيا بتأمل من فيها من دون مشاركتهم لهوهم وعبثهم. إنَّ نشوتهم الحقيقية تكون في هذا التأمل النظري لكل ما يجري في الوقت الذي يتطلعون فيه بنفوسهم المتطهرة وعقولهم المتأملة إلى التخلص من عجلة الميلاد بالاقتراب من المسلك الإلهي.

### خامساً: انعكاسات الفلسفة والدين على العلوم الفيثاغورية

أوضحنا منذ البداية أنَّ الفيثاغورية لم تكن مجرد أخوة دينية تفهم العالم بمغزى ديني فقط، بل كان جوهر هذا الفهم يقوم على الإعجاب من جانبهم بالعلوم وخصوصاً العلوم الرياضية، وكانت آنذاك هي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وقد قيل الكثير عن النظريات الفيثاغورية المتقدمة في هذه العلوم. فما مدى إسهامهم الفعلي فيها؟

لقد كان فيثاغورس أحد كبار المهتمين بالحساب والهندسة في عصره؛ فلقد اشتغل بهما، كما ذكر أرسطو، قبل أن يتحوّل إلى الأعمال العجيبة التي مارسها فريسيديس<sup>[١]</sup>. ويبدو أنَّ هذه إشارة من أرسطو إلى تحوّل فيثاغورس من الاهتمام بالعلوم الرياضية إلى التصوّف والدين. وهنا تكمن أهميّة ذلك التحوّل في المغزى الصوفي والديني الذي أكسبه فيثاغورس وأتباعه للأعداد وتقديسهم لها.

أما اكتشافات فيثاغورس في عالم الرياضيات فأهمّها التمييز بين الأعداد الزوجية والفردية؛ فالأعداد الزوجية هي ما تقبل القسمة إلى قسمين متساويين، أما الفردية فلا تقبل ذلك، وقد قام علم الحساب الفيثاغوري على أساس استعمال النقط المرسومة في الرمل أو الحصى التي يمكن تجميعها بسهولة في مجموعات مختلفة. ثم استطاع بعد ذلك إجراء بعض التجارب الحسابية التي تتصل بعدد الحصى الذي يملأ سطحاً معيناً؛ فلو رُبّت الحصى بطريقة معينة تكون مثلثات وتكون الأعداد المكوّنة لها هي الأعداد المثلثة<sup>[٢]</sup>.

وقد اهتمّ الفيثاغوريون بشكل خاصّ بمجموع الأعداد الأربعة الأولى، تلك التي تشكّل العدد الذي كانوا يسمّونه تتراكيتيس (Tetractys)  $(1 + 2 + 3 + 4 = 10)$ ، والذي كانوا يقدّسونه

[١]- نقلًا عن: Heath (T.) History of Greek Mathematics, Oxford 1921, vol. 2, p. 22.

تجد الغشارة إلى أنَّ فريسيديس من سيروس ابن بابيس كان حكيماً وعالماً بالكون أو فسيولوجياً من القرن السادس قبل الميلاد. ويُذكر أنّه كان معلماً لفيثاغورس. (أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفييف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦م، ص ٤٤٤، هامش ١٣).

[٢]- جورج سارتون: المرجع نفسه، ص ٤٢٢.

ويحلفون به. وقد وُجد في كتاب يامبليخوس المسمّى "الإلهيات الحسابية" theologumeneae arthme trices " تأكيداً لقدسيته حيث كانت تمثل هذه الأعداد الأربعة (العشرة - الديكاد Decad) الكون، أليس هناك عشر أصابع لليدين، وعشر أصابع للقدمين.. إلخ<sup>[١]</sup>.

أما الشهرة الحقيقية لفيثاغورس فقد جاءت من اكتشافاته في مجال الهندسة، إذ يُنسب إليه بعض النظريات الهندسية ومنها "أن زوايا المثلث الداخليّة تساوي قائمتين" ولعلّه في ما يرى سارتون قد نجح في البرهنة على هذه النظرية<sup>[٢]</sup>.

أما النظرية الأكثر شهرة والتي لا تزال تُعرف في علم الهندسة بنظرية فيثاغورس فهي القائلة "إنّ مربع الوتر في المثلث قائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين". وهي نظرية اختلف حول أصلها المؤرّخون؟ فهل هي نظرية فيثاغورية؟ أم أنّها نظرية مصرية قديمة نقلها فيثاغورس عنهم؟!

هذا التساؤل يجيبنا عنه لويس كاربنسكي وهو متخصص في الرياضيات في بحث طريف له عن "رياضيات المصريين القدماء وأثرها في تقدّم العلم والعمران"، مؤكّداً أنّها نظرية قديمة. وقد دُلّ على ذلك بأمرين، الأول: وجود مثلثات قائمة الزاوية بالمعنى الهندسيّ الدقيق في أشكال الأهرامات. والثاني: وجود مسائل الآتية في مخطوطة قديمة على ورق البردي: أقسم مربعاً مساحته ١٠٠ إلاّ مربعاً (وحدة قياس كان يستعملها المصريون القدماء) بحيث يكون ضلع أحدهما يساوي ضلع الآخر<sup>[٣]</sup>. وقد كان الحلّ المتّبع على هذه الكيفية:  $6^2 + 8^2 = 10^2$  أو العلاقة  $3^2 + 4^2 = 5^2$  أي العلاقة التي تبين خواصّ المثلث القائم الزاوية الذي أضلاعه ٣، ٤، ٥. ويرى كاربنسكي أنّه على هذا الأساس لا يمكن أن يُنكر أحد من المؤرّخين معرفة المصريين لنظرية فيثاغورس وسبقهم لليونان في معرفتها بزمن طويل<sup>[٤]</sup>.

ويؤيّد سارتون في تاريخه للعلم هذا الرأي لكاربنسكي مؤكّداً إمكان أن يكون المصريون والبابليّون والصينيّون والهنود قد اهتموا إليها قبل فيثاغورس كلّ منهم على حده، ولكنّه

[١]- جورج سارتون، ص ٤٤٤، هامش رقم (١٥).

[٢]- المرجع نفسه، ص ٤٢٨-٤٢٩.

[٣]- لويس كاربنسكي: رياضيات المصريين القدماء وأثرها في تقدّم العلوم والعمران، منشور في مجلة «المقتطف» المصرية، عدد أيلول (سبتمبر) ١٩٣٦م، ص ٣١-٣٢.

[٤]- المرجع نفسه.

يميل إلى الاعتقاد بأن فيثاغورس كان أول من برهن عليها بصورة واضحة<sup>[١]</sup>. ولعلّه يستند في اعتقاده هذا على المقولة الشائعة منذ هيرودوت عن أنّ اهتمام المصريين بالرياضيات اقتصر على الجانب العملي، وأنهم لم يبلغوا من العلم النظري ما يجعلهم قادرين على البرهنة على تلك النظرية!

والحقيقة في نظر كاربنسكي أن المخطوطات الرياضية التي اكتشفت من مصر القديمة تُفند هذه المقولة الشائعة، وتؤكد أنهم قد وصلوا إلى درجة مثيرة للدهشة والإعجاب من التقدم في التفكير الرياضي وفي المقدرة على التحليل الرياضي. وكان وصولهم إلى هذه الدرجة من الارتقاء النظري هو ما دفعهم إلى استخدام الرياضيات في النواحي العملية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أننا لم نستهدف من وراء هذا التمحيص الإقلال من جهد فيثاغورس وبراعته الرياضية، ولكننا ومن منظور موضوعي نرى ضرورة ردّ الحق لأصحابه؛ فإن كانت تعاليمه شفهيّة ولم تصل إلينا موثقة مكتوبة، وإن كان قد تأكّد لنا دراسته على يد معلّمي مصر القديمة، وكانوا الأبرع والأكثر خبرة في مجال الحكمة والعلوم، فعلى المؤرّخ المنصف أن يلتمس الطريق الأصوب نحو إبراز الحقيقة وردّ الأفكار إلى مصادرها الأصلية من دون الالتفات إلى ترهّات من لا يزالون يؤكّدون المعجزة اليونانية في كلّ شيء رغم المكتشفات التي تكثر يوماً بعد يوم مؤكّدة عكس ما يزعمون.

لقد تردّد عبر السنين صدى عبارة لعلّ فيثاغورس هو حقّاً من قالها وهي: "أنّ العالم عدد ونعم". أمّا أن يكون العالم عدداً فقد تأكّد لنا ذلك ممّا رأيناه في تفسير الفيثاغوريين للعالم الطبيعي. أمّا أن يكون العالم نغماً فذلك ليس مستغرباً منهم لأنّه تردّد عنهم قولهم في العدد بوجه عامّ "أنّه دليل الفكر الإنسانيّ وسيّده، ولولا قوّته لبقى كلّ شيء غامضاً مضطرباً، ولعشنا في عالم من الخداع لا في عالم من الحقيقة والصدق"<sup>[٢]</sup>. وهم، وإن كانوا قد فسروا العالم من خلال العدد، وأكسبوه كلّ هذه المكانة التي بلغت حدّ التّقديس، فإن ذلك لم يكن في ما يبدو إلاّ عبر اهتمامات فيثاغورس الموسيقية وملاحظاته التي سبق وأشرنا إليها. في هذا السياق، علينا أن نسلم بما يُنسب إلى فيثاغورس وأتباعه من اهتمام بالموسيقى.

[١]- جورج سارتون: المرجع السابق، ص ٤٣٠؛ وانظر أيضاً: Luce, Op. Cit., p. 38

[٢]- نقلاً عن كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٦٦.

وتمثل هذا الاهتمام في مكتشفات عديدة تحصّصوا فيها بروح العلم أكثر من إلهام الفنان؛ فلقد اكتشف فيثاغورس في البداية أنّ الأوتار المنتظمة التي تتناسب أحوالها مع النسب ١ : ٣/٤ : ٤/٢ : ٤/١ : ٢/١ أو (٦ : ٨ : ٩ : ١٢) تُحدث أصواتاً مؤتلفة، ونسب تذبذب الأعداد ١٢ : ٦ : ٨ : ١٢ : ٨ : ٦ هي الفواصل التي نسميها السلم الموسيقي، والبُعد الخامس، والبُعد الرابع (وتسمّى باللُّغة اليونانية (diapason, diapente, diatessaron)<sup>[١]</sup>.

لقد اهتدى فيثاغورس عبر هذا الاكتشاف إلى نظريته في الوسط والتناسب. وأغلب الظنّ أنّه هو الذي أدخل بعد ذلك النوع الجديد من الوسط المسمّى الهارمونيك (Harmonica Analoga) وحدوده الثلاثة<sup>[٢]</sup>. والخلاصة هي اكتشافه أنّ التناسب أو الانسجام في النغمات الموسيقية إنّما يرجع في أساسه إلى وجود وسط بين نغمتين مختلفتين أو بين ضدّين. وانعكست هذه المكتشفات الموسيقية على رؤية الفيثاغوريين للكون ككلّ، وهذا ما أكّده هيبوليتوس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثالث الميلاديّ حينما نسب إلى فيثاغورس قوله "إنّ الكون يغني وأنه مركّب تركيباً متناسقاً، وأنّ" حركات الأجسام السماوية السبعة إنّما تردّ على الوزن واللحن"<sup>[٣]</sup>. وقد أشار أرسطو إلى شيء من ذلك حينما أكّد أنّهم قالوا إنّ حركات الكواكب تُصدر نغمات وأصوات مجسّمة<sup>[٤]</sup>.

ولاريب في أنّ هذه الإبداعات الرياضية والموسيقية الفيثاغورية انعكست على إبداعاتهم العلمية الأخرى وخصوصاً في علم الطب. فقد دارت نظرياتهم الطبيّة حول فكرة التناسب بين الأضداد؛ فطالما أنّ الجسم مركّب من الحارّ والبارد والرطب واليابس فإنّ على الطبيب أن يهيئ أفضل مزيج بينها حتى يظلّ الجسم سليماً معافى<sup>[٥]</sup>.

ورغم أنّ بعض الآراء الطبيّة تُنسب إلى فيثاغورس نفسه، لكنّ الأرجح أنّ القمايون الفيثاغوريّ هو المعلّم الطبيّ للجماعة كلّها. وتتلخّص نظريته الطبيّة في أنّ الصّحة هي توازن قوى البدن،

[١]- سارتون: المرجع السابق، ص ٤٣٥.

[٢]- أنظر تفاصيل ذلك في: المرجع نفسه، ص ٤٣٥-٤٣٦؛

وكذلك في د. الأهواني: المرجع السابق، ص ٨٥-٨٦.

[٣]- نقلاً عن سارتون: المرجع نفسه، ص ٤٣٦.

[٤]- أنظر: Aristotle: On the Heavens, B. II - Ch.9 (291 b 11 - 15), Translated by T. L. Stocks, in "Great Books", p. 382.

[٥]- د. الأهواني: المرجع نفسه، ص ٨٧.

فإذا تغلبت إحدى هذه القوى اختل توازنه وحدثت حالة موناركية (Monarchia) أي سلطان قوّة واحدة وهنا يحدث المرض. أما إذا ظلّت القوى متوازنة فهذا يعني اعتدال الأضداد وامتزاجها امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا<sup>[١]</sup> (Harmonia)، وهنا يكون الحسم في تمام صحته. وبالطبع، فإنّ مهمّة الطبيب في هذه الحالة أن يوصي دائماً بتناول أطعمة مختلفة وبنسب خاصة تمتزج في ما بينها فتحافظ على هذا التوازن والاعتدال داخل الجسم<sup>[٢]</sup>.

### سادساً: التعاليم الفيثاغورية تنتشر في العالم قديماً وحديثاً

يرى ماتسون (W. I. Matson) أنّ تأثير الفيثاغورية على تاريخ العلم والفلسفة كان تأثيراً هائلاً ربّما لا يفوقه أيُّ تأثيرٍ آخر<sup>[٣]</sup>. فلقد امتدّ تأثير فيثاغورس في زمانه واستمرّ حتى يومنا هذا. وليس من شكّ أنّ أثره الأعظم كان على أفلاطون الذي أخذ بتعاليمه لدرجة أن جعل الرياضيات هي الباب الذي ينفذ منه على دراسة الفلسفة. وقد استمرت أكاديمية أفلاطون حوالي تسعة قرون تفسّر الكون تفسيراً رياضياً وذلك بتوجيه مؤسسها الذي ربط في فيليبوس بين نظريته عن المثل وبين الرياضيات<sup>[٤]</sup>.

ورغم أنّ أرسطو قد اهتمّ أكثر بالعلوم الطبيعية، إلّا أنّ نظريته في القياس ما هي إلّا مواصلة الطريق نفسه الذي يسعى لجعل الرياضيات الاستنباطية نموذجاً يُحتذى في التفكير الإنساني<sup>[٥]</sup>.

أمّا في عصر الإسكندرية فقد كان تأثيره قوياً لدرجة أن وجد في ذلك العصر تيار فلسفي يُلقّب بالفيثاغورية الجديدة<sup>[٦]</sup>.

وقد انتقل تأثير الفيثاغورية من الإسكندرية إلى العالم الإسلامي فكان لها التأثير القويُّ

[١]- أنظر: سارتون: المرجع نفسه، ص ٤٣٨؛ والأهواني: نفس المرجع نفسه، ص ٨٨.

[٢]- الأهواني، المرجع نفسه.

[3]- Wallace I. Matson: A new History of philosophy, vol. I, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. U. S. A., 1987, p. 212.

[٤]- أنظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ١٢١.

[٥]- أنظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ص ١٦٦-١٧١.

[٦]- أنظر: 194-Copleston: Op. Cit., Vol. I-part II, p. 190

لدى أخوان الصفا وابن سينا وفي كلِّ فلسفة عدَّت النفس جوهرًا مباينًا للجسم تحلُّ فيه وتحتاج إلى التطهُّر بالزهد والرياضيات<sup>[١]</sup>.

أمَّا في العصر الحديث قد تعاضم تأثير فيثاغورس على كلِّ الفلاسفة الذين مزجوا الرياضيات باللاهوت من أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط. وقد صدق راسل حينما قال عن أثره في الفلسفة الغربية قديمها ووسيطها وحديثها "ولست أعلم عن رجل كان له من التأثير في نطاق الفكر ما كان ليفثاغورس، وذلك لأنَّ ما قد يبدو لك أفلاطونيًّا ستجده عند التحليل فيثاغوريًّا في جوهره"<sup>[٢]</sup>.

ولا يقلُّ أثر الفيثاغورية في تاريخ العلم عنه في تاريخ الفلسفة خصوصًا إذا ما عرفنا أنَّ فلسفتهم الطبيعية العددية كان لها نتائجها البعيدة المدى، إذ إنَّها، على حدِّ تعبير سارتون، قد فتحت الباب أمام دراسة الطبيعة دراسة كميَّة<sup>[٣]</sup>. وها هو وايتهد (Whitehead) يقول معبرًا عن مدى هذا الأثر في العلم المعاصر بالقول "أنَّ تصوُّر فيثاغورس للأشكال الفيزيقيَّة على أنَّها أعداد قد تكرر عند آينشتين عندما جعل الشكل المكانيَّ - زمنيَّ يتحدَّد عن طريق موضوعات فيزيقيَّة لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبيَّة والطاقة"<sup>[٤]</sup>.

وفي اعتقادي أنَّ هذا التأثير الفيثاغوريَّ ليس أمرًا مستغربًا، فقد تشرَّب فيثاغورس الحكمة المتعدِّدة الجوانب من مصدرها الذي لا ينضب، أي من مصر التي كانت معلِّمته كما كانت معلِّمة الإنسانية الأولى على حدِّ تعبير هنري توماس<sup>[٥]</sup>.

[١]- أنظر: د. الأهواني: المرجع السابق، ص ٩٠؛ وأيضًا: يوسف مكرم، المرجع نفسه، ص ٢٦.

[٢]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص ٧٢.

[٣]- جورج سارتون: المرجع السابق، ص ٤٤٠.

[4]- Whitehead (A. N.) Science and Modern world, Collier Macmillan, Canada 1967, 28.

[٥]- أنظر: هنري توماس: المرجع السابق، ص ٣، ص ١١٧.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر العربيّة

- ١- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، الجزء الأول- الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٨ م.
- ٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، طبعة دار القلم، بيروت.
- ٣- ول ديورانت: قصّة الحضارة، الجزء الأول، مجلد (٢)، الترجمة العربيّة لمحمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ م.
- ٤- اميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج ١، الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: جورد طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢ م.
- ٥- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربيّة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤ م.
- ٦- فكرة الألوهيّة عند أفلاطون، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٨٨ م.
- ٧- د. عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصري القديم، الجزء الأول، دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٩٤١ م.
- ٨- د. سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الرابع عشر، مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة، من دون تاريخ.
- ٩- د. علي سامي النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغيّر، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩ م.
- ١٠- هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، الترجمة العربيّة لمتري أمين، دار النهضة العربيّة بالقاهرة ١٩٦٤ م.
- ١١- د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، طبعة دار النهضة العربيّة بالقاهرة ١٩٧٧ م.
- ١٢- كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨ م.
- ١٣- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الأول، دار الجامعات المصريّة، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٧٢ م.
- ١٤- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة ليف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦ م.

١٥- لويس كاربنسكي: رياضيات المصريين القدماء وأثرها في تقدم العلوم والعمران، منشور في مجلة «المقتطف» المصرية، عدد سبتمبر ١٩٣٦ م.

١٦- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.

### المصادر الأجنبية

1. Copleston (F.): A History of Philosophy, vol. I Part I, Image Books, New York 1962.
2. J. V. Luce; An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hadson, U. S. A, New York 1998.
3. Burnet, Early Greek Philosophy, London 1949.
4. Cornford: From Religion to philosophy, Harper Tournch books, New York 1957.
5. Aristotle: Metaphysics B. I – Ch. 5, 985b (22), Eng. Trans. By W. d. Ross in “ Great Books of Western world “ B-I, Encyclopedia Britannica Inc., London – Chicago – tornto, 1952, ch. 6- 987 a(32- 33).
6. Burt: the Metaphysical foundation of modern physical science, Routledge & Kegan paul, Without date.
7. Aristotle: Physics (B. IV – Ch 6213-b-2430-), translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye in “Great Books”.
8. Cheney (S.) men who have walked with God, New York, First delta printing, 1974.
9. Heath (T.) History of Greek Mathematics, Oxford 1921, vol.2.
10. Aristotle: On the Heavens, B. II – Ch.9 (291 b 1115-), Translated by T. L. Stocks, in “Great Books”.
11. Wallace I. Matson: A new History of philosophy, vol. I, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. U. S. A., 1987.
12. 28- Whitehead (A. N.) Science and Modern world, Collier Macmillan, Canada 1967.

# نظريّة المعرفة عند بارمنيدس بين الإمكان المعرفي والاستشكال المنهجي لوجودي

جريدة غانم<sup>[1]</sup>

## مقدّمة

أخذت الفلسفة الإليّة على عاتقها خطوات حاسمة في رسم ملامح الفكر الفلسفيّ، من خلال إعادة النّظر في الموروث العلميّ للمدرسة الأيونية، والثورة على ما قدّمته من تفسيرات علميّة وطبيعيّة للوجود، تبيّن في خضم هذه الظروف العلميّة تأسيساً جديداً للتاريخ الفكريّ، والبحث عن الحكم الكليّ في الفلسفة والتساؤل عن الوجود الأصيل لا الزائف، من خلال تحديد مسوّغات العقل التي تبحث عن الجوهر الأصليّ للكون والحقيقة، وتجاوز عتبات الوهم في الواقع الحسيّ باستغناء عن التّصوّر السائد لعلاقة الحسّ بالمادّة، ما دفع أن تأخذ الميتافيزيقا مركزها المثاليّ في وسط الزخم الفكريّ الذي عاشته اليونان، لتعلن عن نفيها للحركة والتغيّر وتأييدها للتّبات والسكون.

كان انبثاق هذه المواقع قد انفلت من مجمل الأوضاع السياسيّة والدينيّة، التي ارتطمت بالفكر الماديّ الذي عدّد في الآلهة ونوع في وظائفها وأسمائها وأنسبتها، لذا كان لزاماً على الفكر اليونانيّ الانتقال من الماديّة إلى المثاليّة وبناء ميتافيزيقا في تجريد خالص مطلق لا زمانيّ يرفض الحركة والتغيّر، يرفض الصراع برفض الكثرة، ويعلن وجود الواحد الثابت الأزليّ ليمهّد الطريق أمام مفهوم الجوهر<sup>[2]</sup>.

تعاظمت الآراء العلميّة في تفسير الطبيعة، وامتزجت بطقوس العادات والتقاليد المنخرطة في الخرافات والأساطير والملاحم، إلى أن أخذت اليونان تُحاوّر مبادئ الطبيعة، وتُجادل

[1]- أستاذة محاضرة في كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، قسم الفلسفة، جامعة البويرة، الجزائر.

[2]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، منشورات علاء الدين، دمشق، ط 1، 1999م، ص 110.

في الكونيّات وتحوّلاتها أيضاً، وترى في الفلسفة الطريقة الوحيدة لفهم معنى الأشياء، لخلق فضاء من الحقائق تملي على الإنسان شروطه العقلية والقيمية، ذلك ما تجلّى في التحوّلات العلمية والفكرية التي انطلقت من أيونيا وتجربتها العلمية المادية إلى الفكر الإيلي الذي قدّم بدائل مناقضة جرّد فيه الفكر والعلم وحتى الكهنوت من أيّ إحساس وتشكّل ماديّ، وكان منطلق الصحوة امتدّ من (انكزيفوفان) وصولاً إلى (بارمنيدس) الذي صاغ نظريته في الوجود وأرسى قواعد الهوية والاختلاف من منطلق المفارقة الضديّة بين عالم الحسّ وعالم الألوهة، وإعطاء تصوّر لهذا العالم المتشابك الذي لم تُعط له مضامين فلسفية واضحة، نتيجة لتلك النصوص الأدبية الثرية والشعرية المفرطة في الأساطير والملاحم والسرود اللاهوتية المعقّدة.

شكّلت فلسفة بارمنيدس النظرة الوجودية البديلة في تفسير العوالم، وإعلان الفصل بين عالم المحسوس وعالم المثل الذي هو الوجود الماهويّ الذي لا وجود غيره، وهويته ثباته وحقيقته ويقينه، والحال في أشكال الفكر والتصوّر عند بارمنيدس تحمل العقل إلى فهم نقطة انطلاق الحدوس العقلية المتعلقة بالنموذج الإدراكيّ لنظرية المعرفة في الفكر البرمينيديّ وتفكيكها من زاوية جنيا لوجية، تكشف بنية الوحدة والتعدّد في مضامين الأشياء والمعاني والماديّات والغيبية والعمى المتسلّط في المعرفة البشرية.

تبدو الأهمية البالغة من دراسة بارمنيدس، هو معرفة الجانب الكليّ من نظرية المعرفة، وتفكيك الظاهر المتعلقة بحقائق الأشياء والأفكار، بحكم التعقيد المستمرّ في الوقائع، واستنطاق سبل التفكير المنطقيّ الذي فرضته نظريته الجديدة المتناقضة في محاولتها المضطربة في الربط بين الحقائق الكيفية والكمية، ما يفسّر لنا أكثر تداخل للنموذج الأيونيّ والإيلي والهرقليطي في النظرية الكونية البارمينيدية، والاستحقاق النقدي للنموذج المعرفيّ الغربيّ الذي عقد صلته المعرفية مع النسق المعرفيّ اليونانيّ، وضرورة فهمه واستيعابه وربما تجاوز أصنامه وقراءته بغير عيونه وعيون أبطاله وعظمائه، لأنّ درامية العقل اليونانيّ توهم العقل وكأنّه سابع في (عالم السرمد) الذي يظفر بها الفيلسوف المحلّق في أجواء غيبية وأمثولاته.

بما أنّ مبحث الوجود اكتسى قداسة في الفكر اليونانيّ، وشكّلت تصوّراته قيمة إبستيميّة في حقبته التي حدّدت له جوهره وتصوراته، فقد شكّلت الفلسفة البارمنيديّة ردّة فعل معرفيّة معاكسة اتّجاه الوضعيّة الأيونيّة والساعية لبناء عقلانيّة قوامها التعقّل، الذي فتح منافذه لعالم مجهول متسام على التفاسير الأسطوريّة للحقيقة، بالتالي تغذّى الفكر البرمنيدي على مفارقتها للمعاني والاستقراءات التي حملتها المحسوسات والتصورات الوجوديّة عامّة، التي تشعبت فيها الآراء، وتهافتت وأقبلت عليها المذاهب الفلسفيّة، من دون أن تُقدّم رسماً صحيحاً للطبيعة وموجوداتها.

- فعلى أيّ أساس ارتسمت نظريّة المعرفة البارمنيديّة في نظرتها للوجود والحقيقة؟

- هل تجاوزت النظريّة البارمنيديّة لحدود العقل السابقة، وأرست بالقوّة والفعل مفهوم

الحقيقة والمعرفة حتى يسمح لنا القول بأنّها أسهمت في إعادة تشكيل العقل اليونانيّ؟

### أولاً: في تهافت الحجج المنطقيّة وإبطال الإدراك الحسيّ

كيف يبدو النسق المعرفيُّ عند بارمنيدس بالنظر إلى القصيدة المؤلّفة من جزأين متناظرين؟ يحكي الأول عن طريق الحقيقة الثابت الخالد، وطريق الرأي المرصوف بالزيف والوهم والخداع لا ثقة ولا حقيقة فيه، ليس هو الموجود الذي ارتسمت حقيقته في الفلسفة الماديّة الأيونيّة، وإنّما الوجود الآخر المتجاوز لعالم الحسّ.

رفض بارمنيدس الأنظمة الفلسفيّة السابقة من خلال استنتاجاته التي قادته إلى أنّ الحقيقة واحدة وثابتة لا تتغيّر في العالم والكائنات؛ كون ما تدركه الحواسُّ والمعرفة العاديّة، من حيث النظر أو القول، غير واقعيٍّ وغير يقينيٍّ تماماً، والافتراق بين العقل والحواسّ أمر لا بدّ منه لتشكيل معرفة حقيقية خالدة، التي لا يعترها تبدّل أو تغير. وارتسم انتقاده يلوح إلى أفق العالم الطبيعيّ الذي غالبه الظنُّ وعدم اليقين وكرانه عالم الحسّ "كونه ظنيّاً لا يصدق حملة محمل العلم الصحيح"<sup>[١]</sup>.

[١]- جعفر آل ياسين فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٧٩م، ص٦٠.

## ١. استحالة الحركة والتغير

الموضوعية في تحليل فكر بارمنيدس يقودنا إلى تفكيك نتائج المعرفة قبله، وتقييمها من زاوية أكثر تفسيراً، يمكننا في هذه المرحلة من معرفة منطلقات بارمنيدس في بناء منهجيته المعرفية، وحلّ التناقض الموجود في تفسيره للطبيعة، من حيث مدى تمكّنه من استيعاب جدلية الثابت والمتغير، باعتبارهما محور النسق في فلسفة الوجود والأجود؛ إذ إنّ الطرح البرمنيدي يلوح إلى فتح العديد من إشكالات المعرفة المتعلقة بالتغير، "فإذا كان هرقليطس يذهب إلى أنّ كلّ شيء يتغير، فإنّ بارمنيدس يُقرُّ بأن لا شيء قطُّ تغير" [١].

بين زيلر الفروق المعرفية بين بارمنيدس وهرقليطس، وشرح تموضعات النظام المعرفي واختلاف تفسيره من حيث أنّ كليهما رفض شهادة الحواس، وأقرّ بأنّ العقل هو الذي يصحّح هذه الشهادة، رغم أنّ بنية اختلاقيهما قائمة على أنّ هرقليطس يقرُّ بأنّ الحواسّ تغطّي الوهم بأنّ الأشياء ثابتة، على حين أنّ الحقيقة متغيرة؛ بينما بارمنيدس يرى أنّ الحواسّ خادعة؛ لأنّها تبين أنّ العالم في تغيير وفساد، وأنّ الحقيقة هي الوجود الثابت الساكن [٢].

تشكّلت النظرية المعرفية عند بارمنيدس من ثورته على ميتافيزيقا التغير، ليثبت أنّ المعرفة بالحواسّ ناقصة وخادعة، وأنّ ما تشكّل من حقائق وما تمّ رصده من تعيينات وجودية ما هي إلاّ أوهام، من خلال البرهنة على خدع الحواسّ واعتبارها منطلقاً للمعرفة، وبالتالي يقوِّض مبدأ الحسي العادي في المعرفة، ويثبت أنّ هناك شيئاً آخر غير الحواس هو الحقيقة، هو الوجود اللاموجود، الذي عُني بما يلي:

- ما ليس بموجود لا يمكن أن تدركه ولا أن تفكّر فيه.

- ما هو بموجود الذي يعني به اللاموجود لا يمكن أن يصير موجوداً في المستقبل، ولو

جاء إلى عالم الوجود فهو ليس بموجود [٣].

[١]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٨م، ص ٧١.

[٢]- عزت القرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ١٩٩٣م، ص ٥٤.

[٣]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، بارمنيدس، ص ٧٢.

من هذا المنطلق رفض بارميندس شهادة الحواسّ، رغبة منه في إصلاح حال الفكر، ومائله هرقليطس، ولكنّهما اختلفا في كون الأخير سري في أن الحواسّ خادعة كونها ترى الأشياء في ثبات وهي متغيّرة، أمّا بارميندس فيرى أنّ الحواسّ خادعة كونها ترى الأشياء متغيّرة وهي في حقيقتها ثابتة<sup>[١]</sup>.

يتّضح من خلال هذه البرهنة نفي إمكانية (الوجود اللاوجود) بـ (اللاوجود الوجود) الذي تشكّل عند بارميندس على أساس نفي التبعّض والقسمة والكثرة، وفي هذا يرى أرمسترونغ أنّ بارميندس عرف الوجود باللاوجود من حيث ما يلي:

- أنّ الوجود باعتباره الواحد الأول، لا يقبل التغيير ولا الحركة ولا القسمة ولا الزيادة، ولا بإمكانه أن تصدر عنه أشياء متبعّضة متكاثرة مستفيضة.

- أما اللاوجود بصفته المطلقة، فلا ينبغي التفكير فيه إطلاقاً، كون الفكر لا يمكنه أن يتبع طريقاً ما لا يوجد<sup>[٢]</sup>.

إذاً، فالواحد عند بارميندس لن يكون حاصلًا على أجزاء، ولن يكون كلاً، ولن يكون أجزاءً باعتبارها مكوّنة الكل، ولن يكون كلاً حاصلًا على أجزاء؛ لأنّ الواحد لا يقبل الكثرة المتشكّلة من أجزاء، ويبقى واحداً من دون أن يتبعّض أو يتكثّر؛ لأنّه إذا حصل على أجزاء لن يكون حاصلًا على بداية ولانهاية ولا وسط، وبالتالي تنتفي كلّ المتغيّرات والصور التي يمكنها أن ترسم وجوداً معيّنًا<sup>[٣]</sup>.

هنا يقوِّض الأساس الفلسفيّ الأفلوطينيّ لنظريّة الفيض، وفي الوقت نفسه يثبت ثبات مبدأ الوجود الواحد الذي أفرّه أفلوطين في التاسوعات، من حيث أنّه جعل الحقّ والروح شيئاً واحداً، ويرى أنّ الحقّ لا يكون في الحسيّات حيث يقول إنّ العرفان بالروح بالكينونة إنّما هو شيء واحد حقّاً، وأنّ الحقّ ساكن ولو أنّه يضيف إليه العرفان،

[١]- علي سامي النشار ومحمد علي أبو ريان: هرقليطس وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص ٣٧.

[٢]- أ.هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، دار كلمة أبو ظبي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ص ٣٤.

[٣]- بارميندس: محاوره بارميندس لأفلاطون، ترجمة: حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ص ٣٠.

وبين أفلوطين أنه أوضح الواحد في محاورته مع أفلاطون في صيغ ثلاث:

- الواحد الأول الذي يحمل معنى أخصّ، ونستطيع أن نعتبره الواحد المحض باللّغة الكانطيّة.

- الواحد الثاني وهو الذي يسمّى الواحد ذا الكثرة.

- الواحد مع الكثرة وهو الواحد بذاته<sup>[١]</sup>.

يبدو أنّ بارمنيدس قد عجز في تعريف الواحد الواحد، وعدّد في صورته، بالنظر إلى صيغته الثلاث، كما تناقض في رسم وجوده من القصيدة الشهيرة إلى محاورته مع أفلاطون، بالتالي تتداخل فكرة تصوّر الوجود عند بارمنيدس من حيث اعتباره أنّ الوجود هو الموجود ولا توجد إمكانية للتفكير في اللاوجود الذي اعتبره العديد من الفلاسفة قبله موجوداً، بشرط أنّ وجود بارمنيدس لا يدخل في حسابه الأشياء التي تقع تحت الحسّ لأنّها فانية، فإذن هي لا تستقيم مع خلود الوجود، إنما وجود لا يتغيّر ولا يصير ولا ينشأ ولا يفنى، وليس له ماض ولا حاضر ولا مستقبل، بل هو يمتدّ حتى يستوعب الأبد والأزل من دون أن يعرف معنى الزمن<sup>[٢]</sup>.

يشير أرمسترونغ (Armstrong) إلى أنّ الفكر البارمنيدي يقرّ بكل صلابته، بأنّ الحركة المعدومة في الموجودات تؤدّي إلى اللاوجود المطلق الذي لا يمكننا التفكير فيه مطلقاً، باعتبار أنّ الفكر يتبع طريقاً ما لا يوجد، فالتجربة الحسيّة تشير إلى أنّ الأشياء توجد ولا توجد، وأنّ التغيّرات في حال حدوثها تظهر كيانات جديدة وتختفي حالات قديمة يرفضها بارمنيدس بتاتاً<sup>[٣]</sup>.

هذا ما بيّنه بارمنيدس في قصيدة: "حدّ بفكرك عن طريق البحث هذه ولا تقودنك قسراً في هذا المسلك العادة ذات ثري الفتون، حيث تجتهد العين كي لا ترى وتكون الأذن ملاً صخباً، ويكون لسان، إلاّ أنه يقيم مقالتي التي يوحىها كلامي بالتفكر في المحاجة"<sup>[٤]</sup>.

[١]- أفلوطين: تاسوعات أفلوطين: نقله إلى العربيّة: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص٤٣٣.

[٢]- زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانيّة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتّحدة، ٢٠١٨م، ص٣٦.

[٣]- أ.ه.، أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص٣٣.

[٤]- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمنيدي، دار الجنوب، تونس، ص١٢٥.

يقول بنيامين فارنتن (Benjamin Farrington) أنّ بارمنيدس انتقد منهجيّة البحث التي كانت سائدة بشكل موسّع في اليونان "نتيجة المرصد الفلكيّ المقام على جزيرة تينيدوس (Tenedos) وكان هذا مثلاً رائعاً لاستخدام العين الكيفية في تفسير الكون، أمّا عن الإذن المردّدة فلا مندوحة عن استيعاب تجارب فيثاغورس الصوتيّة ولم يشر إلى اللسان بوصفه عضو الكلام، وإنّما أشار إليه بوصفه عضو الذوق كما وصفه الكيميائيّون".<sup>[١]</sup>

وبما أنّ بارمنيدس قد جرّد الوجود من جانبه الحسيّ بحيث لا يريد أن يلتمس أيّ علّة ماديّة للوجود تدخّله في اللاّوجود وأنكر بالمطلق الثقل الحسيّ على تعييناتها، فإنّ هذا الإدراك الحسيّ قد أدخله في حيّر العدم ولم يعترف بحقيقته، ماعدا اعترافه بحقيقة واحدة وهي الكينونة التي لا نصل إليها ولا تدرکها إلّا بالعقل، وفي هذا النوع من الواحدية يشرح بارمنيدس أهمّ صفاته في قوله: "لم يكن قبل، ولن يكون فهو هو في آن، تمام كلّ، أحد صمد، وأنّي له أن يلد؟ كيف ومن أين يأتيه التزايد".<sup>[٢]</sup>

يتوافق مذهبه إلى حدّ كبير مع أنكزيفونان عندما يصرّ على أنّ الإله والعالم واحد، وهذا ما أكّده أرسطو في القول أنّ بارمنيدس ينظر إلى وحدة الوجود وثباته وبقائه على طبيعته، والصور نفسها تنطبق على الإله هذا ما بيّنه اللّحن الإنكزنوفاني (فالله يبقى ثابتاً كما هي الطبيعة ثابتة، ولكن من الخطأ أن نعتبر هذا الموقف الواحدي قريباً من المعتزلة<sup>[٣]</sup> بل هو أقرب إلى وحدة الوجود التي نادى بها علماء الصوفيّة<sup>[٤]</sup> إلى حدّ ما<sup>[٥]</sup>).

كما نجد تلميحاً إلى قدّم العالم ورفضه الحدوث الذي يكون أقرب إلى الحركة والتغيّر في الأشياء والكائنات، بحكم التجدّد الذي يطراً على صيرورة تحوّلها، إمّا أن يكون محدثاً بذاته أو بواسطة غيره، في هذا ينظر جعفر آل ياسين إلى أنّ بارمنيدس قد أبدى تناقضاً كبيراً لوجهين:

[١]- بنيامين فارنتن: العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري سالم، مراجعة: حسين كامل أو الليف، تقديم: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد ١٨٨١، ج ١، ٢٠١١م، ص ٦٥.

[٢]- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارميندي، ص ١٢٥.

[٣]- كون واحدية أنكزيفونان عقليّة وتوحيد المعتزلة مستخرج من نصوص شرعيّة توحيدية.

[٤]- في عموم نظريّة وحدة الوجود تقول إنّ الطبيعة والله حقيقة واحدة، وأصحابها ينكرون الظواهر الحسيّة ويعترفون إلّا بحقيقة الله.

[٥]- علي سامي النشار ومحمد علي أبوريان: هرقلطس وأثره في الفكر الفلسفي، ص ٢٦٤.

الأول: أنه لن يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة من دون أخرى، بسبب خروج الوجود عن ذاته.

الثاني: لو فرضنا الوجود فيستحيل معه وجود علّة سابقة عليه، بل قائم حيث أزلّيته وقدميّته، بالتالي لن يخضع للكون والفساد<sup>[١]</sup>.

أوضح يوسف كرم أنّ الوجود الذي تكلم عنه بارمنيدس لا يحتوي على ماض ولا مستقبل، كما أنّ الحاضر هو حاضر الوجود الذي لا يزول وبين أهمّ تناقض وقع فيه بارمنيدس وهو «لا يتصوّر فيه الفساد» وهو إذا (مقيم كلّ في نفسه) ساكن في حدوده كامل لا ينقصه شيء، ليدرك أنّ الوجود واحداً قديماً ثابت ومتكامل<sup>[٢]</sup>.

دعم هذا الموقف الشيخ الرئيس (ابن سينا) في كتابه الطبيعيات، حينما انتقد بشدّة وعارض مذهب كلّ من ميلسوس وبارمنيدس ووصفهما بالسفاهة والغباء، وعلّل أنّ هذه الآراء قد نسبت إليهما ولم يوضح هذه الحقيقة، إلّا أنّه انتقد انتقاداً مهماً في بضعة أسطر مذهبهما في الوجود من منطلق ما يلي:

بما أنّ الوجود غير متحرّك لماذا هو متناه عند بارمنيدس وغير متناه عند مالميسوس.  
الوجود موجود بحقيقة وجوب وجوده، وبما أنه غير متناه القوّة وينتهي إليه كلّ شيء باعتبارها غاية.

أنّ سائر الماهيات هي غير نفس طبيعة الوجود، لأنّها أشياء بعرض لها الوجود ويلزمها كالإنسانية، فالإنسانية مثلاً هي ماهية وليست هي نفس الوجود ولا الوجود جزء لها.

أنّ الإنسان بما هو إنسان ليس هو الوجود بما هو وجود، بل يلزمه معنى خارج عنه<sup>[٣]</sup>.

وأمام هذا الأمر الجلل الذي طرحه ابن سينا فهل حافظ بارمنيدس على مطلقية تجريده؟

[١]- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون، ص ٦٠.

[٢]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسّسة هنداي، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ٤٥.

[٣]- ابن سينا: الطبيعيات، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم المقدّسة، إيران، ١٤٠٥هـ، ص ٢٧.

يري زكي نجيب أنّ بارمنيدس لم يثبت على هذا الحال من التجريد، وأنّ طفرة تفكيره استحال، وانكفأ برجوعه إلى المادّة يلتمس القالب الذي يصبُّ فيه فكرته، لأنّه تبيّن أنّ حقيقة الكون والوجود غير مقيّد، ويشغل مكاناً وحيزاً في شكل كُري، شرطه أن يكون حيّزاً مادياً<sup>[١]</sup>.

حسب ما قدّمه جونثان بارنر (Jonathan Barner)، فإن بارمنيدس لم يعطنا سبباً وجيهاً لرفض تلك الآراء العادية، ونتيجته لذلك، لذا تبدو ميتافيزيقاه مبنية على الباطل ويدافع عنها بحجّة خادعة، ولكن رغم كلّ ذلك، فإنّ آراء بارمنيدس حول الموضوعات التي يتمُّ البحث عنها، ليست مجرد معروضات أثرية في المتحف الواسع للحماقات الفلسفيّة، كون الحجج التي يقدّمها وإن كانت غير سليمة، إلاّ أنها بارعة وجذّابة<sup>[٢]</sup>.

من خلال رفضه لمنطلق الحواسّ فإنّ بارمنيدس يرفض أيضاً الملاحظة والتجريب المقترنّة بالإدراك الحسيّ على سبيل الجمود لا اليقين الذي يحقّقه.

## ٢. في استحالة الملاحظة والتجريب

يقفز بارمنيدس في تصوّره للطبيعة على مبدأ الثبات الذي يثبته وينفيه في آن، ويُقرُّ بطريقة وربما غير واعية أنّه ليس هناك نشوء ولا حركة ولا تغيير، وبالتالي لا وجود لمعرفة علميّة حسيّة عكس ما قدّمته المدرسة الأيونية في استدلالها عن الوجود مادياً، والمتأمل في الجزء الأول من القصيدة يرى "أنّ الطبيعة شيء فاقد الحركة، وفي الجزء الثاني يقدّم لنا الطبيعة بوصفها شيئاً يتحرّك"<sup>[٣]</sup>.

وقد أشار إلى هذا التناقض الفيلسوف كوكسون (A.H. Coxon) حيث أكّد أنّه في كلّ من العصور القديمة والحديثة، ارتبط تعريف رحلة بارمنيدس إلى الإلهة ب (الطريقة الحقيقيّة للبحث) أو (رحلة إلى عالم الإقناع)، ويبدو الاعتقاد بأنّ المقدّمة هي قصة رمزيّة، يكون فيها الأفراس وهي رموز مختارة بعناية لجوانب فردية للشاعر، والبوابات هي العوائق بين

[١]- زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، ص ٣٦.

[2]- Jonathan Barner: The Presocratic Philosopher, Edited by: Ted Honderich, Routledge London and New York, 1982, P136.

[٣]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة: ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط ١، سبتمبر ٢٠٠٢ م، ص ١٣٩.

الإنسان والحقيقة، ومناطق الظلام والنور هي شروط الجهل والمعرفة، وحُدِّدت عجالات العربات على أنها الأذنان، وبنات الشمس كالعيون، والعدل بمفاتيحها باعتبارها العقل<sup>[١]</sup>.

رغم أن بارمنيدس قد تأثرٌ بهرقلطس في مسألة الصيرورة، إلى أنه أقر بفصل عالم الصيرورة عن عالم الوجود المحض عن عالم الصيرورة المحضة، والتي قبلها هرقلطس لأنه أراد تجاوز منطق الصيرورة في المنطق الإكسمندري، بناءً على اكتشافه لمنطق الثبات المتغيّر في الصيرورة والذي أعاد تعريفها ورسم حقيقتها، لم يكن هذا الرسم الهرقلطسي الجديد كمبدأ قبول عند بارمنيدس بل عارضه من وجهة نظره الجديدة للعالم الطبيعيِّ ومكوّناته التي خرجت عن المنطق الإكسمندري والمنطق الهرقلطسي، رغم أنه أنكر التعدد والضدية، إلا أنه طرح مناقضات الأشياء والصفات ويعتبر أنها ليست من النوع نفسه، ومادامت كذلك فما هو الضدُّ عند بارمنيدس؟ إذا اعتبرنا أن الواحد واحد لا تدخله الأضداد ولا المتناقضات التي تغيّره عن جوهره الحقيقيِّ؟

إن وحدة الشيء في صفاته عند بارمنيدس، تكمن في مفهوم السلب الذي استنتجه من أن صفات الأشياء ليست من النوع نفسه، من خلال الضدية التي أظهرها النور والظلام، والخفيف والثقيل، والرقيق والسميك، والفاعل والمنفعل، ويعتبر هذه الصفات نقيضاً لبعضها، رغم أنه يلزم تجاوز الحواسِّ في إدراك ماهية الصفات المتناقضة ونوعيتها على أنها واحدة في حدِّ ذاتها<sup>[٢]</sup>.

قد يتحدّد الوجود عند بارمنيدس على أساس وحدة هذه الصفات والتي يجب أن ينظر إليها الفكر باعتبارها غير منفصلة، يرى غادامير أن بارمنيدس يرفض رؤية هذه الصفات منفصلة، ويعتبرها مضلّلة، يقول: "ففي التفكير الواعي حيث تصبح الأشياء مرئية وقابلة للتعيين، تكون هذه العلاقة كما الوضع الساطع، وغياب حدّة كهذه يطرح نفسه مثل ظلمة لا يوجد فيها شيء وهكذا يصبح واضحاً بالتدرّج لماذا تمثّل هذه النظرة إلى الفكر خطوة إلى الأمام"<sup>[٣]</sup>.

[1]- A.H.Coxon: The Fragments Of Parmenides, Translations by: Richard Mckirahan, Preface: Malcolm Schofield, Parmenides Publishing, USA, 2009, P13.

[٢]- فريديريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، تقديم: ميشال فوكو، تعريب: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٦٧-٦٨.

[٣]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ١٥٠.

هنا يقترب بارمنيدس من هوسرل ويتجاوزه وكأنه مهّد لمذهب ما بعد الظواهر ومذهب ما بعد المعاني الذي يدرس الكلمات والأشياء ومظاهر الطبيعة لذاتها وبداتها، نتيجة لانعكاس صورها من طرف الأيونيين في فكر بارمنيدس، فالوجود البارمنيدي هو إذا "مفهوم أوسع للمحايدة عموماً، وليس من البديهيّ، وبغير فحص آخر، القول بالتوحيد بين المعطى المطلق والمحايد الفعليّ لأنّ العامّ مُعطى بإطلاق وغير محايد بالفعل"<sup>[١]</sup>.

بالتالي يتجاوز بارمنيدس النظرة الأيونية في نظرتها للكون، ويدرس بنويّة الشيء برؤية متيافيزيقية أكثر تجريد حيث يبدو الكون وفقاً لما يلي:

- أنه مؤلّف من متقابلات ذات علاقة متبادلة، وفير قابلة للانفصال.

- أنّ نظرتة هذه تفوق من الناحية المفهومية النظرية الأيونية، لأنّها تتفادى التفكير بالعدم.

- أنّ صورة والظلمة التي تلخص هذه النظرة تدلّ على ظهور الوجود، وقابليته لأنّ يُعرف<sup>[٢]</sup>.

ويصارع في هذا التدليل الحقيقة والطبيعة والمعرفة محايداً تارة مع الوجود وتارة مع اللاوجود ويقترب من حدود الفيثاغوريين الذي يرون أنّ الفكر أسمى منزلة من الحواسّ وأنّ ما ندركه بالتفكير أقرب إلى الحقّ مما ندركه بالحواسّ<sup>[٣]</sup>.

هذا الاعتقاد يظهر من خلال موقفه المتشابك والمعترض، في ما يخصّ النتائج التي وصلت إليها المدرسة الطبيعية الأيونية ومعارضته للفلسفة الإلحادية، التي أرجعت نشأة العالم إلى المادة وجردته من متيافيزيقا المطلق، الذي دافع عنه بارمنيدس بشكل مؤكّد، وعارض منهج التجريب والملاحظة الذي اعتمد عليه من طرف الأيونيين والفيثاغوريين، هجومه كان واضحاً من خلال صرخته التالية «اصرف ذهنك عن طريق البحث، ولا تدع العادة التي تأصلت عن طريق التجربة المتشعبة تجبرك على اتّخاذ هذا الطريق، فتستخدم العين الكفيفة أو الأذن المردّدة أو اللسان كأداة، بل اختر بعقلك ما ساهمت به في المناقشة الكبرى»<sup>[٤]</sup>.

[١]- إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، بيروت، أغسطس، ٢٠٠٧م،

[٢]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ١٥٥.

[٣]- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٦٥.

[4]- Jacques Bruschwing, Geoffrey Lloyd: Le Savoir grec, Flammarion, 1996, Paris, P 73.

غير أنّ رفض الإدراك الحسيّ للحقائق والوجود، يؤدّي إلى تعطيل الفكر في إدراكها أيضاً، ما يفسح المجال لتصلّب مفاهيم الطبيعة والكون والمادّة والحياة والعقل ذاته، يحملها الفكر البارمنيدي إلى التفكير في وجودين ضمن وجود واحد، مطلق الوجود الإلهيّ الواحد ووجود العالم الذي لا ينحلّ ولا يفسد، وبالتالي يتناقض بارمنيدس بحججه ذاتها. ويقول فرديريك نيتشه (Nietzsche): إنّ بارمنيدس هدم الإدراك نفسه، ودفع إلى ذلك التقسيم الخاطئ بين الروح والجسد، ذلك التقسيم الذي يزرع منذ أفلاطون بشكل رئيسيّ كلعنة على الفلسفة»<sup>[1]</sup>.

يسقط بارمنيدس في مناقشته لسقراط، من خلال ما استعرضه في محاوره بارمنيدس لأفلاطون، حول الموضوعات والأشياء التي لا يمكن أن تتعيّن على الوجود الموجود، وقد تبدو سخيّة عند البعض، كالشعر والوحل والوسخ، وإمكانية وضعها في مثال متميّز عن الموضوع الذي نلامسه، فيجيبه سقراط فيقول: «إنّ هذه الرؤى لم تنطبق في ذهنه جيّداً، ولم يفكر إطلاقاً بوضعها في مثال خشية سقوطه في ترهات، فيتهمه بارمنيدس بعدم تمكّنه بالقوّة في الفلسفة، ويعيد السؤال حول اتخاذ الأسماء والأشياء والمثل المعيّنة في مشاركتها التشابه أن تصبح متشابهة، وبمشاركتها الكبر تصبح كبيرة»<sup>[2]</sup>.

وما دامت هذه الصّفات تنطبق على موضوعها، وتصنع به التشابه وفقاً لمبدأ التطابق، فلا يمكن أن تعبر عن صفة الموجود المنفصلة عنه بل لا يتحدّد مفهوم الوجود إلّا إذا تحدّدت صفاته التي سترسم ماهيّته.

يقول هايدغر (Martin Heidegger) إنّ فكر بارمنيدس يظهر على أنّه البداية الأولى للفلسفة، ولكنه يفتقر إلى الشكل التأمليّ الجدليّ الذي وجده هيغل على أيّ حال في هراقليطس، رغم أنّ الفلسفة الحقيقيّة بدأت مع بارمنيدس، فإنّ هذه البداية بالطبع لا تزال مظلمة وغير محدّدة ولا تشرح ما هو وارد فيها، ورغم هذا، فإنّ هذا التفسير فحسب يشكّل تطوّر الفلسفة نفسها.<sup>[3]</sup>

[1] - Jacques Bruschwing, Geoffrey Lloyd: Le Savoir grec, P 73.

[2] - بارمنيدس: محاوره بارمنيدس لأفلاطون، ص ١٧.

[3] - Jacques Bruschwing, Geoffrey Lloyd: Le Savoir grec, p83.

يفكّر بارمينيدس بأيّ حال من الأحوال في الكائنات في حدّ ذاتها، حيث تُفهم على أنّها الكلّ الذي ينتمي إليه التفكير والفكر، بقدر ما هو نوع من الكيان المستقلّ الذي يعني (الوجود لذاته)، كما لو كان يضع بارمينيدس من واجب المفكّر أن يضع الطبيعة الجوهرية التي لا معنى لها للوجود، بعيداً عن الكائنات المعقولة ومعارضتها لها، هذه الازدواجية تُلهم على الأقلّ معرفة الفروق الدقيقة في الصياغة البنيوية (لكينونة الكائنات) و (الكائنات في الوجود).<sup>[1]</sup>

لقد كان بارمينيدس بالفعل أول من طرح السؤال الفلسفيّ الأساسيّ المتمثّل في معرفة لماذا وكيف تسير الأشياء؟ والذي أعاد لبيتز<sup>[2]</sup> صياغته بالصيغة الشهيرة (لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء)؟ وهي الأسئلة التي تعتمد بمعنى ما، على الأول وتتطابق معه بمعنى آخر (ما هو الوجود؟) و (ماذا يكون؟) تهدف هذه الأسئلة الكينونية إلى تمييز مسار العلم عن مسار الرأي، وعزو الحقيقة والوجود إلى الأول والرأي (دوكسا) والمظهر إلى الثاني، حيث يتتبّع بارمينيدس في الواقع ملامح الأنطولوجيا ونظريّة المعرفة اليونانية، التي ستسود حتى نهاية العصور القديمة وما بعدها، والتي يمكن من خلالها قراءة أعظم انتصار لبارمينيدس<sup>[3]</sup>. يقر برنشويغ (Bruschwing) أنّ الفكر البارمينيدي قد حمل جذوراً فيزيائية، وقد عمّق حالة المعرفة الطبيعية، بينما كان العلم شاملاً، أصبحت الفيزياء، بالنسبة إلى بارمينيدس، علماً مستحيلاً، لا شكّ في أنّ المترجمين الفوريين سيناقشون لفترة طويلة كيفية فهم الجزء الثاني من قصيدة بارمينيدس، والذي يقترح بشكل متناقض (علم الكونيّات) من النوع نفسه الذي تطرّق إليه أسلافه بناءً على معارضة مبدأين (حارّ وبارد)<sup>[4]</sup>.

كما يشير (Coxon) إلى أنّ الأجزاء المتناثرة من قصيدة بارمينيدس التي تحمل أيضاً

[1]- Jacques Bruschwing, Geoffrey Lloyd: Le Savoir grec, P86.

[2]- يعتبر لبيتز أن هذا الشيء هو جوهر أو قوى أولية تدخل في المركبات وهو بسيط وبدون أجزاء وأن هذه المونادات لا تبدأ ولا تنتهي إلا بالخلق الإلهي.  
ينظر: غوتفريد فيلهلم لبيتز: المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، ترجمة: ألبير نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط ١، أيار (مايو)، ٢٠١٥م، ص ٤٥-٤٦.

[3]- Ibid, P91.

[4]- Jacques Bruschwing, Geoffrey Lloyd: Le Savoir grec, P 90.

عنوان في الطبيعة تكفي لتعطينا فكرة دقيقة إلى حد ما عن بعض مذهبه، يبدو أن الإهمال الفلسفي للفيزيائيين الأوائل<sup>[١]</sup> الذين لم يجدوا صعوبة كبيرة في جعل جميع الكائنات تنطلق من المبدأ نفسه الذي انطلق منه وبلا شك بارميندس<sup>[٢]</sup>.

بعد بارميندس، حُلَّت مسألة (الكيونة)<sup>[٣]</sup> هذه بوضوح في مركز الفلسفة، وهكذا، إذا أخذنا في الاعتبار هذا النظام الفلسفي الأصلي لما بعد البارمنيدي وهو المذهب الذري، فإننا نرى أن ديموقريطوس لا يجعل الفيزياء ممكنة مرة أخرى فحسب، بل إنه يقترح أيضًا بالفعل وجود أنطولوجيا متماسكة وفعالة، يتكوّن عالم الواقع من الذرات والفراغ، حيث يتم استيعاب الأول في الوجود والثاني من عدم الوجود، في حين أن كل ما تبقى هو مجرد ظاهرة ناتجة من مزيج من الذرات، التي تتكوّن بسبب بنية أشكالها<sup>[٤]</sup>.

على هذا الأساس تميّزت نظرية المعرفة عند بارميندس على سائر النظريات المعرفية التي سبقته، والتي اختصرت الرؤية الكونية في مفهوم الواحد الذي تعدّد وتناقض، فمرة يظهر الواحد الوجود ومرة يظهر الواحد البنية أو الجوهر ومرة يظهر الواحد حالة ميتافيزيقية ماورائية مهّدت لإحلال ميتافيزيقا خاصّة رسمت من خلال معنى الوجود الحقيقي الذي بحث عنه بارميندس وحاوّر عناصره في الجزء الثاني من قصيده الذي اعتبره مكمّن الحقّ وحقيقة الوجود.

### ثانياً: لاهوت الوجود الحقّ بين رحلة الروح وميتا الأسطورة

تبدو قصيدة بارميندس<sup>[٥]</sup> وبزوغ الجانب اللاهوتيّ فيها من حيث أن هذا الأخير

[١]- بعض العلماء أقرّوا أن قصيدة بارميندس أحدثت ثورة في دراسة الفيزياء والميتافيزيقا، ووفّرت الأساس للنسبية واللاأدرية عند السفسطائيين.

أنظر: H. Coxon: The Fragments Of Parmenides, P39.

[2]- Jacques Bruschwing, Geoffrey Lloyd: Le Savoir grec, p89.

[٣]- يتشابه بارميندس مع هايدغر في مسألة الكيونة بقوله: "الكيونة طبقاً للأنتولوجيا الوسيطة شيء متعال" أنظر: مارتن هايدغر: الكيونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط ١، أيلول (سبتمبر)، ٢٠١٢م، ص ٥١.

[4]- Ibid, P92.

[٥]- يقول الشهرستاني صاحب الملل والنحل إن الكثير من الحكماء قديماً أوردوا حكمهم وأفكارهم الفلسفية في شكل شعر من دون وزن وقافية، لأنّ أمر الوزن والتفعيل ليس ركناً أساسياً، على عكس إيراد المقدمات التخيلية، وكان هدفهم على غرار النساك العقلين لا الشرعيين الذين يبحثون عن المدينة الفاضلة والجنّة الإنسانية والمبدع والإبداع. أنظر: أبي فتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهمي محمد، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م، ص ٤١٥.

اعتبره كرؤية تجديدية لمفهوم المعرفة والعقل ولجوء بارمنيدس إلى الشعر ليس من قبيل المصادفة، ولا غريباً عن المدرسة الإليّة، فالتعبير عن الأفكار بأسلوب شعريّ ملحمنيّ كان منذ هوميروس وهوزيود<sup>[١]</sup>، يقول غادامير: «إنّ القصيدة ليست كتاب معلّم يريد مناقشة معلّم آخر مناقشة جدليّة ذلك أن الغرض الجداليّ لم يكن ذا حضور فعّال في الأسلوب الملحمنيّ»<sup>[٢]</sup>.

يظهر الروح الديني عند بارمنيدس بشكل مجاوز بكثير للإدراك الحسيّ الذي يرفضه، البحث عن منهج جديد في فهم الواقع يحتاج إلى تجاوز ما يسمّى الترنديستال والتحايت البرمينيدي، وإنّما يعلو إلى «السرمدية التي هي التقرّر الصرف والوجود البحث الذي لا يُتصوّر فيه الامتداد والاستمرار، ولا اللامتداد واللااستمرار، لذلك لا يعرض عليه العدم ولا يمكن تقدم العدم على وجوده»<sup>[٣]</sup>.

لم يوضح بارمنيدس حقيقة هذا الوجود الثابت الذي لا تدخل فيه جميع الأشياء ولا تغييره ولا تفسده وإنّما تناقض بموقفه بجزأيّ القصيدة برفضه الحواسّ واعترافه بالعقل، ولكن أيّ عقل؟ هل هو العقل المجردّ من المادّيات، العقل (السبوح) أو (السباح) في الماورائيات؟

### ١. الوجود (الفكر) إلا في الوجود الحقيقيّ

تظهر بجلاء النظرة الإشراقية ويغدو إلى هذا التصوّر والمثال من خلال رحلته «إلى عالم الأنوار الحقّة والأسرار الخفية الموحاة إليه من الآلهة»<sup>[٤]</sup>.

منطلق بارمنيدس للمعرفة الحقّة كان الاتجاه صوب الفكر اللاهوتي، والبحث عن مجد الإله المقدّس الذي هو أصل المعرفة والوجود، الذي عبّر عنه أيضاً في الواحد الجلل في قوله: «ما هو إلى التقاسم بمنصاع، إذ هو تامّ محض، فلا تكاثر يؤتاه يحرمه إحكامه، ولا

[١]- كان الشعر الدينيّ ملتقى التعبير عن الآراء الفلسفيّة والكونيّة منذ هوزيود إلى بارمنيدس، وفيه دراسات مقارنة جدّاً بين شعر هوزيود وبارمنيدس، وللمقاربة أكثر. أنظر أيضاً: هوزيدوس: أنساب الآلهة، ترجمة: صالح الأشمر، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠١٥م، ص ٢٧.

[٢]- هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص ١٤٢.

[٣]- سعيد نظري توكلي: حكماء مدرسة أصفهان ودراسة خلق العالم من العدم، مجموعة الهد للنشر والتوزيع الدولي، طهران، ط ١، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٦م، ص ٢٥٣-٢٥٤.

[٤]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٨٩.

نقصان، بل كلُّ أتمِّ ملؤه كون، ذلك أنَّ كلَّ تامٍّ صمد لأته كون بتكافؤ كون»<sup>[١]</sup>.

قد استهل بارمنيدس نظرتَه بقوله كما يوضحه نيتشه: (أيتها الآلهة امنحيني يقيناً واحداً ولتكن على بحر الشكِّ خشبة واحدة يكفي عرضها لكي أرتاح عليها (...)) أعطوني فحسب هذا اليقين الوحيد والعديم الفائدة<sup>[٢]</sup>.

فما هو اليقين الذي أرادَه بارمنيدس أن تمنحه الآلهة إيَّاه؟ كيف سيصوغ هذا اليقين المعرفة الجديدة الخاصَّة بجانب الألوهة التي طلبها بارمنيدس خصيصاً لفهم الوجود؟

تغدو رحلته المعراجيَّة تترجم أهمَّ الخواصَّ العقليَّة التي صوَّرها بارمنيدس، والتي تحمل جواهر مفارقة لعالم الإدراك الحسيِّ الذي حرَّمه على المعرفة، منطلق المعراج البارمنيدي يؤصِّل لحقيقة لا رجعة فيها، وهي علم الوجود المستحيل الذي أوصله بمبادئ عقليَّة ليست هي مبادئ العقل الهرقليطيَّة المحكمة بالتغيُّر وفقاً لضرورة الكونيَّة، أو المبادئ العقليَّة الكانطيَّة التي أخضعها لمقولات خاصَّة، أو حتى مبادئ أفلاطون العقليَّة، وإنما أحكم مبادئه بالجانب السرمديِّ الذي وحد بين الكينونة الميتافيزيقيَّة الجديدة وإمكانيَّة الفكر العقلانيِّ المجاوز لعصره. وقد تكلمَّ بارمنيدس عن هذا الوجود بلغة تجريدية باعتبار وجود الفكر هو الوجود الذي يريده بارمنيدس يظهر من مفهومه للكينونة التي تصدَّرتها مقولاته المهمَّة التالية «إن ماهو، هو فعل فكر وكون في آن»<sup>[٣]</sup>.

ارتبط هذا الموضوع بمحاولة بارمنيدس بتصحيح الفكر الذي خالف فيه السفسطائيين بشدَّة، اعتبر أنَّ ما لا يتقبَّلُه الفكر غير موجود وما يقبله الفكر فهو موجود «وإذا كانت الرابطة بين الفكر والوجود عند بارمنيدس على أساس أنَّ الوجود هو ما يمكن التفكير فيه والحديث عنه»<sup>[٤]</sup>.

يمكن القول أنَّ بارمنيدس هو أول فيلسوف شابه رينيه ديكارت<sup>[٥]</sup>، حيث تناول مشكلة

[١]- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمنيدي، ص ١٢٧.

[٢]- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، ص ٧٤.

[٣]- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمنيدي: ص ١٢١.

[٤]- هاني محمد رشاد: الوجود والأوجود في جدل أفلاطون، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٣٣.

[٥]- يقول ديكارت: "إن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ولا نظام (...) تحجب انوار الفطرة، وتطمس عيون الذهن". ينظر: رينيه ديكارت: مقال الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: جميل صليبا، المكتبة الشرقية، ط ٣، ٢٠١٦م، ص ١٩.

المنهج وجعل الحقيقة معتمدة عليه من خلال الحدس الإدراكيّ، الذي يحصله من يقينه بهذه الحقيقة، ويتمُّ استنتاج النتائج منه ويأخذ هذا الحدس العقلانيّ الأساسيُّ أولويّة مطلقّة على الإدراك الشائع، الذي يعيد بناء الحقيقة وفقاً لقواعد إجرائيّة صارمة، حتى لو لم تكن طريقة بارمنيدس في تفاصيلها هي طريقة ديكارت، فإنّ الفيلسوف الإيلي، مثل ديكارت، وصل إلى استنتاجاته بدءاً من فرضيّة تعتبر بديهيةً وذات الأسبقية على أيّ اقتراح آخر، يمكن للمرء أن يفكر في ضمان يقين الاستنتاجات من خلال يقين هذا الحدس الأساسيّ بالطبع، من خلال سلامة الإجراء<sup>[1]</sup>.

ولكن الحدس الذي أقرّه بارمنيدس يُعتبر حدساً شخصياً، يمثّله فحسب جملة القناعات الشخصية التي انطبقت على بديهيات وتصوّرات منطقيّة خاصّة به، قد أجّلت تعريف اليقين الذي استخلصه من نظامه المعرفيّ نتيجة الكثير من المضادّات المنهجية والشكّيّة التي رسمت حقيقة عمله المعرفيّ، والتي عضدها تشدّده المنطقيّ الصارم حول ثبات وجوده وصرامة يقينه.

لعلّ العربية التي أخذت بارمنيدس تفسّر مواقف العقليّة الساخرة من المعرفة بالحواسّ، والتي عجزت عن أن تنقلنا إلى عالم الألوهة الحقّة والوجود الحق، انتقاله إلى هذا العالم الجديد هو في حدّ ذاته برهان كاف على تناقض بارمنيدس مع وجوده. فماذا يعني وجوده الأول الذي انتقل من خلاله إلى وجود آخر باعتباره وجود حقّاً؟

هل فسر لنا بارمنيدس طريقة الانتقال من وجوده الحسيّ إلى وجوده المتعالّي بحركة أم بثبات أم بمتخيّل أم بحالة معراجيّة خاصّة؟

## ٢. في تناقض كينونة الوجود الحق

يؤكد كارل بوبر (Karl. Popper) إنّ المشكلة في قصيدة بارمنيدس محاولته وصف الوحي الحقيقيّ للآلهة، وما قالته له الآلهة، ويعتقد أنّه حقيقيّ وكان هناك وحي حقيقيّ، وميض كبير من الضوء، هذا ما يرغب في إخبارنا به، خصوصاً في المقدّمة التي أظهرت أنّه وصل إلى تنوير عظيم، ولا بدّ من أنه حلّ مشكلة كبيرة بالنسبة إليه<sup>[2]</sup>.

[1]- Samuel Scolncov :Translated : Plato's Parminides, University Of California Press ,London ,2003,P 04.

[2]- Karl .R. Popper: The World Parmenides, Routledge, London, New York, First Publishid,1998, P 70.

لأجل هذا النوع من الحقيقة والمعرفة، اتخذ من الطريق إليها قدرًا متسعًا لتجديد لغته الفلسفية التي تجاوز بها المنظور الشائع للمعرفة بين أهل زمانه، لتنبثق صور العدل والحق وهي تأخذه إلى عالم الجلال والكمال وعالم الواحدية الحقّة العقلانية لا الشرعية. يقول بارمينيدس بتساؤل: "ما هو بمصير نحس عدو هذا الذي هدك الطريق (...) بل قادتك ربّنا العدل والقضاء الحق، عليك أن تضحي عليمًا بكلّ شيء، أن تضح عليمًا بضلب الحقيقة الذي لا رجفة فيه (...) على أن أجعلك عليمًا كذلك، بما يظهر ظنونًا على مرأى الغاديين من الموت"<sup>[١]</sup>.

عارض جون بالمر (John Palmer) بشدة الافتراض القائل بأن بارمينيدس كتب قصيدته بلغة التقليد الواسع لعلم الكونيّات الأيونيّ والإيطاليّ، بحجّة أنّه لا يدعي أي مقياس للحقيقة أو الموثوقية لنشأة الكون في الجزء الأخير من قصيدته، وأنّ حججه الخاصة في الحقيقة لا تنبع من هذا التقليد السابق، وانتقاله من عالم الحسّ إلى عالم المعقولة الخاصّة تظهر علم الكونيّات عنده ليس أكثر من أداة جدليّة لتلك الافتراضات التي يبدو أنّ الناس العاديين، وليس فحسب المنظرين، يبنون على أساسها صورتهم عن العالم المادّي، في حين أنّ حججه الخاصّة في قصيدته قد أظهرت بالفعل تعددية خاصّة وحركة وتغيّرًا وتناقضًا<sup>[٢]</sup>.

ويتبيّن الهروب نحو التشكيل المادّي وتقويضه لعالم التجريد قول بارمينيدس التالي: "ولأنّ الحدّ منته فهو كامل كلّ الصوب، مثله كمثل انعطاف كرة في أحسن تقدير".

ورغم هذا التناقض في صورة الواحد، جذبت الواحدية البارمينيدية اثنين من المدافعين الأقوياء في الجيل التالي، هما زينون الإيلي والقائد البحري ميليسوس. ويقول أفلاطون في افتتاح بارمينيدس: كان زينون التلميذ المخلص الذي طوّر سلسلة من الحجج البارعة، التي دافعت عنه أطروحة بارمينيدس المتناقضة بشكل غير مباشر من خلال إظهار السخافات والتناقض في القراءات المتأصّلة في المفاهيم المشتركة للتعددية والحركة<sup>[٣]</sup>. باعتبار علم ما بعد الطبيعة يدرس "الموجود بما هو موجود، وصفات الوجود الجوهرية، كالواحد والكثير،

[١]- يوسف الصديق: قصيد بارمينيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، ص ١١٩.

[2]- John Palmer: Parmenides Presocratic Philosophy, Oxford University Press, New York, 2009, P20.

[3]- John Palmer: Parmenides Presocratic Philosophy, P12.

والذات والغير والامتداد العام والمتقدّم والمتأخّر والجنس والنوع والكلّ والجزء<sup>[١]</sup>.  
في هذا الحال، لا يمكن اعتبار نظريّة المعرفة عند بارمنيدس تدخل في مجال مابعد الطبيعة، لأن مجال مابعد الطبيعيات الذي أقرّه أرسطو مختلف تمامًا وأورده بارمنيدس، فهو جرّد الواحد من كلّ هذه الصفات، وأظهر هذا التناقض مفهوم (اللامّحدد) أو (شيئية المعدوم) أو (الأبيرون) أو (الروح) (الكون الكروي الدائري) الذي لم يتمكن بارمنيدس من تحديده من خلال تأييده لعالم معراجة.

- ويلخصّ جوثري، حسب ما أورده بالمر، تناقضات الفلسفة الإليّية على النحو التالي:  
- كان إنجاز بارمنيدس، هو إثبات من خلال الحجة المنطقيّة أن الكينونة والسيروورة كانتا متناقضتين، لذلك فإنّ السيروورة والموت قد تم دفعهما بعيدًا.  
- إذا كان الوجود يستبعد السيروورة والوجود هو واحد، فإنّ كلّ التعدديّة يجب إبعادها إلى عالم المظهر المخادع.

- كانت ذروة سلسلة الأفكار هذه هي حرمان الإدراك الحسيّ من أيّ اتصال بالواقع، والمطالبة بقبول الفكرة المتناقضة القائلة بأنّه لا يوجد شيء سوى كيان واحد غير متمايز كروي (بارمنيدس)، أو بحجم لانهائي (ميليسوس)، الذي ملأ كلّ الفضاء (رغم أن طريقتهم في التعبير كانت هي الفضاء الفارغ الذي لم يكن موجوداً<sup>[٢]</sup>).

فهل التناقض يشكل (خطأً منهجيّاً ومعرفيّاً) في ظلّ مفهوم الوجود واللاوجود؟ يبدو أن أفلاطون كان يعتقد أنّ بارمنيدس لم يكن لديه إجابة مرضيّة على هذا السؤال، وتبعه العديد من المعاصرين، أشهرهم (برتراند راسل) و (جوناثان بارنز)، ويصف (جون بالمر) هذا التفسير بأنه (قراءة سفسطائيّة)، لأنّ معنى قصيدته سيتألّف بعد ذلك من الدفاع عن حقيقة كلّ الفكر، كما قال بروتاغوراس، وبما أن اللاوجود غير موجود، فلا وجود للخطأ، ويجب تسمية كلّ محتوى الفكر صحيحاً<sup>[٣]</sup>.

[١]- عبد الرحمان بدوي: ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٥م، ص ٢١.

[2]- John Palmer: Parmenides Presocratic Philosophy, P13.

[3]- Benoit castlnérac: Le Parminidie de Platon et Le Parminide del'histoire, Dialogue, volume 53, Issue 03, September, 2014, p457.

لا يبدو أن بارمينيدس يشرح هذا بعمق ما الخطأ وكيف يتشكّل في الفكر ولكنه يرفض (الكلام المقنع) بالاستحالة والتناقض، وبدا التناقض ضرورياً لتطوير طريقة البحث المناعيّ ضدّ أخطاء معيّنة في التفكير، حتى لو لم يكن الأمر كذلك لا تشكل نظريّة الخطأ ودوكسا مناسبة لإرضاء أفلاطون المنشغل في تطوير ترسانة من الإجابات لمواجهة النسيئة، أو الحيل الديالكتيكية للسفسطائيين على اختلاف أنواعهم<sup>[1]</sup>.

بالنظر إلى الموضوعات والنوايا الفعّالة في الجزء الثاني من القصيدة، يبدو الاستخدام البسيط غير المشروط لـ (Doxai) الآراء لا الرأي (Doxa) مضملاً تماماً. في ضوء ذلك، فإنّ العرض الذي تم إجراؤه أعلاه أظهر أربع وجهات نظر مميّزة حول:

١. فهم التخمينات البشرية المخادعة وإثبات أخطائها.
٢. تقديم دوکسا موجب مناسب يركّز على مزيج من كلا الشكلين بدلاً من فصلهما، وبالتالي يقاوم الخداع (وما يليها).
٣. تصوير نشأة الآراء الخادعة التي ترجع الاختلافات بينها إلى اختلاف في جهاز الإدراك الحسيّ.
٤. إعطاء تقييم وجوديّ، ورفض الآراء الخادعة من خلال إظهار طريقهم.
٥. إن البوابات التي تحدّث عنها تشير إلى أصل الوجود في عالم العقل الفلسفيّ<sup>[2]</sup>.

ينطوي البحث عن المعرفة، على التفكير في طريق يودّي إلى الحقيقة، وطريق الوجود، والطريق الذي يودّي إلى طريق مسدود، وهو طريق اللاوجود، تظهر هنا مشكلة تركت بصمة عميقة في تفسيرات بارمينيدس مثل السؤال الذي طرحه والانتقادات التي أثّرت في السفسطائيّ: كيف نفكر أو نعبر عن طريقة اللاوجود، إذا كان هذا الأخير لا يمكن تصوره ولا يمكن وصفه؟ يبدو أن هناك طريقة واحدة فحسب وهي التفكير في ما هو موجود، إذا كان من المستحيل التفكير أو قول ما هو غير موجود. بعبارة أخرى، يبدو أن بارمينيدس

[1]- Ibid, P437 .

[2]- Panagiotis Thanassas: Parminides, Cosmos, And Being, A Philosophical interpretation, Marceketta University Press, USA, 2007, P85.

شخص مثاليّ ينسب الوجود إلى أيّ موضوع فكريّ. وإلّا كيف يمكن التوفيق بين طريقته والواقع الذي ينسب إلى الوجود<sup>[1]</sup>. لذا يقول نيتشه إنه دخل في دوامة، أنهت مفهوم الوجود الذي وصل إليه والذي كان وجوداً عدماً على حدّ تعبير هراقليطس، لما أكّد «أنّ الكينونة وهم بلا معنى، وحده العالم الظاهر هو الموجود، وما العالم الحقيقيّ كذب نضيفه إليه»<sup>[2]</sup>.

إنّ صلة الوجود بالحقيقة عند بارمنيدس هي تحصيل حاصل للمعنى الوجوديّ الذي أقرّه في القصيدة التي حملت وجهين متناقضين حيث بنى من خلالها نظريّته قي المعرفة التي تعنى بالإدراك العقليّ الذي من مهمّته أن يترصد الحقائق المجاوزة للعالم المادّي. ويقول جونثان بارنر (Jonathan Barnes) إنّ العديد من العلماء وجدوا «أنفسهم غير قادرين على تصديق ذلك، وكان ينبغي تكريس نصف عمل بارمنيدس لنشر الأكاذيب، وبناءً عليه، قاموا بتطوير الأطروحة الملطفة القائلة بأنّ طريقة الرأي هي طريقة المعقوليّة أو الصدق أو الاحتمال، وليست بالضبط طريقة للباطل»<sup>[3]</sup>.

وبتعبير جونثان بارنر (Jonathan Barnes) لم يعطنا بارمنيدس أيّ سبب وجيه لرفض تلك الآراء العادية، ونتيجة لذلك، فإنّ ميتافيزيقية مبنية على الباطل ويدافع عنها بحجّة خادعة، ولكن رغم كلّ ذلك، فإنّ آراءه حول الموضوعات التي يتمّ البحث عنها ليست مجرد معروضات أثرية في المتحف الواسع للحماقات الفلسفيّة، فالحجج التي يقدمها، وإن كانت غير سليمة، إلّا أنّها بارعة وجذابة، رغم خطأها<sup>[4]</sup>.

إلى ذلك، لم يثبت بارمنيدس على تجريده لأنّه رأى أنّ قولبة الفكر تحتاج إلى حيّز وقالب، وقد كانت القصيدة الثنائيّة في شكلها الضدّيّ تستوحي صوراً للحركة والتغيّر، ما يفسّر طريقة انتقاله في الوصف حال التقائه بعالم الآلهة من جهة، ومن جهة أخرى التساؤل في محتوى التصور الذي وصف به الجياد وهي تحمله إلى عالم النور الإلهيّ في مبتدأ

[1]- Benoit castlnérac: Le Parminidie de Platon et Le Parminide de l'histoire, P438.

[2]- فريديريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة: حسن بوقرية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ١٥، ١٩٩٦م، ص ٢٧.

[3]- Jonathan Barnes: The Presocratic Philosophers, P 123.

[4]- Ibid, p136.

قصيدته من خلال قوله التالي: "هزّنتي الجياد تحملني إلى أقصى ما يحمله قلبي، حين قادتني على الطريق الخصبة بوحي من الإلهات، تمتدّ مخترقة المدائن كلّها حاملة المرء الذي يعلم"<sup>[١]</sup>.

من الصعب تبرير اختيار بارمنيدس للشعر كوسيط لفلسفته، حيث أنّ مقتضيات القياس والأسلوب الشعريّ تنتج بانتظام غموضاً لا يمكن اختراقه، وصعوبة فهم فكره الذي بدأ قصيده بمقدّمة استعارية طويلة، كان تفسيرها في الغالب ذا أهمية فلسفية قليلة، غير أنّ سطورها الأربعة الأخيرة تتطلّب التعليق؛ لأنّها تقدّم واحدة من أغرب سمات أعمال بارمنيدس<sup>[٢]</sup>.

وقد جاءت الأبيات الأخيرة كالتالي: "هكذا ترى عين الظنون، فكيف تحلّ الأشياء في نشورها، وكيف هي اللحظة، وعلى مجرى الزمان منه فصاعداً، ثمّ كيف تنمو فتموت، وعلى كلّ شيء صرف بنو الإنسان اسماً يشير إلى ما يشير من دون غيره"<sup>[٣]</sup>.

رغم هذا التصوير غير الجذاب لبارمنيدس، ازداد البحث في فلسفته بشكل مطّرد على مدى العقود العديدة الماضية. ولقد ساهم تحوّل هايدغر إلى ما قبل سقراط وفلسفته الوجودية في الوجود إلى زيادة الاهتمام ببارمنيدس، لكن الأهم من ذلك كان التمايز التدريجيّ لوجهات النظر التي يمكن من خلالها النظر إلى بارمنيدس وتفسيره، جنباً إلى جنب مع الحرية المقابلة للمقاربات التأويلية، رغم أنّ المترجمين نادراً ما يشكّون في الأحادية البارمنيدية، إلاّ أنّهم لم يعودوا يستهدفونها وعواقبها المحيرة، بدلاً من ذلك، يفضلون إعادة بناء سلسلة الأفكار التي ربما تكون قد أدّت به إلى مثل هذه الاستنتاجات<sup>[٤]</sup>.

بالتالي، نلاحظ أنّ فكر بارمنيدس لم يكن مجرداً محضاً ولا تعييناً حسيّاً نظراً لرسمه الخاص، الذي التمس التشكيل غير القابل للامتداد أو الاتساع، كما أخذ صورة الإلهي الذي رسم مثاليته في حقيقة سرمدية خالدة، تجاوز بها حدود المحسوس والمعقول الذي فرضته المعرفة العادية.

[١]- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارميندي، ص ١١٧.

[2]- Jonathan Barnes : The Presocratic Philosophers ,P 122.

[٣]- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارميندي، ص ١٣٧.

[4]- Panagiotis Thanassas: Parminides, Cosmos, And Being, A Philosophical interpretation, p17.

## خاتمة

- أن يتحدّث الفيلسوف عن الفلسفة بلغة الشعر، ويعبر عن مواقفه ونظريّاته المعرفيّة المعقّدة، إنما يعكس الميل الفلسفيّ إلى التجريد في شرح التصورات الميتافيزيقية التي لا يمكن في بعض الأحيان للنثر أن يسير مجراها ويتتبع غرائبيّتها، ولكن البحث عن المعرفة وحقائقها يحتاج أيضًا إلى لغة أكثر تبسيط وتحديد، ويدفعنا هذا الأمر إلى التساؤل التالي:

ما جدّة فكر بارمنيدس إذا ما نظرنا إلى خياره الأنطولوجيّ الذي أدرجه في قصيدته؟

- إذا كان ميلاد الفكر قد ارتبط بالشعر وكانت الصحوّة البارمنيدية قد جدّدت معرفتها بالشعر للتخلّص من قبضة الواقع المشوّه بالأسطورة، فهل أصبح الشعر ضروريّاً في البرهنة والتحليل والاستنتاج في هذا الآن المعرفيّ المعقّد؟

- بلغ الفكر البارميندي استحقاقه الميتافيزيقيّ والعلميّ ذروة كبيرة، لكن اضطرابه في تعيين الواحد وصرامته في رسم الوجود بالأجود جعله يفرض التناقض المنطقيّ في رسم الكوسمولوجيا الذي حاول تعيينها، من خلال إقحام مذهب الوحدة والسكون.

- رغم أنّ بارمنيدس قدّم بديلاً معرفياً عن الأفكار السابقة نتيجة لتهافتها في رسم الحقيقة بواسطة الحسّ، إلّا أنّه تهافت هو أيضًا في حال إقراره بأن الوجود الحقيقيّ مادياً وبلا حركة ووقع في رسمه حسياً.

- حوّلت النظريّة البارمنيدية بحثها عن الوجود إلى بحثها عن اللاوجود أي العدم، الذي اعتبره موجوداً، وبالتالي غرق الوجود في شبيبة المعدوم. وخرج مفهومه للوجود من وحيه المعراجيّ الذي أعلنه القصيد، ليظهر أنّه لا حقيقة ولا عقل يعرف من دون الجمع بين القراءتين (عالم الشهادة وعالم الغيب).

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر العربيّة:

١. بارمنيدس: محاوره بارمنيدس لأفلاطون، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١.

### المراجع العربيّة:

١. أ.هـ. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، دار كلمة أبو ظبي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط ١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
٢. أبي فتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، صحّحه وعلّق عليه: أحمد فهيمي محمد، ج ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
٣. أفلوطين: تاسوعات أفلوطين: نقله إلى العربيّة: فريد جبر، مراجعة: جيار جهامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط ١، ١٩٩٧م.
٤. ابن سينا: الطبيعيات، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم المقدّسة، إيران، ١٤٠٥هـ.
٥. إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط ١، بيروت، أغسطس، ٢٠٠٧م.
٦. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة: زكي نجيب محمود، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٨م.
٧. بنيامن فارتنت: العلم الإغريقي، ترجمة: أحمد شكري سالم، مراجعة: حسين كامل أو الليف، تقديم: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد ١٨٨١، ٢٠١١م.
٨. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٧٩م.
٩. رينيه ديكارت: مقال الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: جميل صليبا، المكتبة الشريّة، ط ٣، ٢٠١٦م.

١٠. زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصّة الفلسفة اليونانيّة، مؤسّسة هنداوي، المملكة المتّحدة، ٢٠١٨م
١١. سعيد نظري توكلي: حكماء مدرسة أصفهان ودراسة خلق العالم من العدم، مجموعة الهدى للنشر والتوزيع الدولي، طهران، ط١، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٦م.
١٢. عزت القرني: الفلسفة اليونانيّة حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ١٩٩٣م.
١٣. علي سامي النشار ومحمد علي أبو ريان: هرقلطس وأثره في الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.
١٤. عبد الرحمان بدوي: ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٥م.
١٥. غوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، ترجمة: ألبير نصري نادر، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، أيار (مايو)، ٢٠١٥م.
١٦. فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، تقديم: ميشال فوكو، تعريب: سهيل القش، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٧. فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسن بورقية، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٦م.
١٨. مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل مصدق، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، ط١، أيلول (سبتمبر)، ٢٠١٢م.
١٩. هانز جورج غادامير: بداية الفكر الفلسفي، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بسنغازي، ليبيا، ط١، سبتمبر ٢٠٠٢م.
٢٠. هاني محمد رشاد: الوجود واللاوجود في جدل أفلاطون، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندريّة، مصر، ط١، ٢٠٠٨م.
٢١. هوزيدوس: أنساب الآلهة، ترجمة: صالح الأشمر، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ٢٠١٥م.
٢٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسّسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م.
٢٣. يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارميندي، دار الجنوب، تونس.

## المراجع الأجنبية: اللغة الإنكليزية:

1. Jacques Bruschiwing ,Geffrey Lloyd :Le Savoir grec, Flammarion ,1996 ,Paris .
2. Jonathan Barnes : The Presocratic Philosopher,Edited by : Ted Honderich, Routledge London and New York ,1982.
3. John Palmer :Parmenides Presocratic Philosophy,Oxford University Press,New York,2009.
4. Karl .R. Popper :The World Parmenides ,Routledge , London, New York ,First Published,1998.
5. H .Coxon :The Fragments Of Parmenides, Translations by: Richard McKirahan ,Preface :Malcolm Schofield,Parmenides Publishing,USA,2009.

## اللغة الفرنسية:

1. Samuel Scolnicov :Translated : Plato's Parmenides,University Of California Press ,London ,2003.
2. Panagiotis Thanassas : Parmenides ,Cosmos ,And Being,A Philosophical interpretation, Marquette University Press,USA,2007.
3. Benoit Castelnérac :Le Parménide de Platon et Le Parménide de l'histoire, Dialogue ,volume53 ,Issue03 ,September,2014 .

## مضانُ النفسِ الديني في فكرِ حكماء ما قبل سقراط أنكساجوراس وهيراقليطس أنموذجاً

إبراهيم ونزار<sup>[١]</sup>

اتَّخذ الفكر اليونانيُّ، خلال لحظاته الأولى، تمظهرات عدَّة، منها ما هو تأمُّليُّ، ومنها ما هو علميُّ فيزيائيُّ، ومنها ما هو صوفيُّ روحيُّ. غير أنَّ كلَّ هذه النماذج المعرفية ليست سوى مرحلة انتقال من حالة الأسطورة-Methos بوصفها تفسيراً أولياً لعلل الطبيعة، إلى حالة العلم والعقل-Logos بوصفها لحظة تأسيس لموقف واضح تجاه هذا العالم وما يجري فيه.

يُسمَّى الجيل الأول للفلاسفة اليونان بجيل «البداية-le commencement»، أو جيل ما قبل سقراط- (Socrates= AV.J.C 399) (470-les présocratiques)، وهم جماعة من المفكرين والعلماء الذين تبتدئ مرحلتهم من طاليس الملطي- Thalès de Melet (٦٢٥-٥٤٦ ق.م). كانت أفكارهم عبارة عن جرائيم أولى للفكر العقلانيِّ، غير أنَّ بقايا الأسطورة لا تزال ملامحها بادية على أفكارهم، وبالتحديد في محاولاتهم كشف العِلل الأولى للكون، من خلال سؤال شغل بالهم جميعاً، وهو: «ما أصل العالم؟».

تحاول هذه الدراسة أن تُبرز طابع التداخل الحاصل بين الدينيِّ والعقلانيِّ العلميِّ في تأمُّلات هؤلاء المفكرين الأوائل في السياق اليونانيِّ الهيلينيِّ، من خلال نموذجين اثنين، هما: أنكساجوراس الكلازوميني- Anaxagore de Clazomène (٥٠٠-٤٢٨ ق.م) وهيراقليطس الأفسسي- Héraclite d'Éphèse (٥٤٠-٤٨٠ ق.م) محاولة بذلك أن تُقارب إشكالاً مركزيّاً هو: هل يُعتبر الفكر الأسطوريُّ والدينيُّ عموماً لحظة خرافية روحية في مراحل تشكُّل العقل الإغريقيِّ، أم أنَّ المنظومة الدينية والأسطورية كانت تمريناً قوياً للعقل

على التجريد قبل دخوله مرحلة الحكمة والتفلسف؟ ثم، ما الذي يمنعنا من ترصد مظان الحكمة من الأسطورة والدين أيضاً؟!

لطالما شكّل الفكر الإغريقي، في مرحلته السابقة على سقراط، مجال انبهار الدارسين والمؤرخين. وهذا أمر حاصل بالفعل؛ لكن يجب علينا في البدء أن نتساءل مع فيلسوف التأويليات المعاصر هانز جورج غادامير - H.G. Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢م) «[...] هل ثمة عمل أصلي هنا؟ وهل ثمة نص في ميدان فلسفة ما قبل سقراط يفني تماماً بتقديم نفسه بطريقة تكشف ترابطاته الداخلية؟ في الواقع، ليس لدينا سوى شذرات واقتباسات تعود لمؤلفين متأخرين، وهي في الغالب مجرد إلماعات وتحريفات»<sup>[١]</sup>. لهذا السبب، سيكون البحث في أيّ موضوع من مواضيع هذه المرحلة مجازفة غير محسوبة العواقب من الناحية العلمية، إذا لم تقع تحت يدي الباحث الوثائق المتخصصة والكافية في هذا العصر، لكي تمكّنه، على الأقل، من ملامسة بعض من هذه الشذرات، وإمكان الإحالة عليها بوساطة محقق معتمد، أو مصادر تشهد على صحتها عبر تاريخ الأفكار. هذه المعضلة مشتركة بين مفكري هذا الجيل، نظراً إلى أنهم لم يقتنعوا بعد بأهمية الكتابة والتدوين، كما لا يزال المجتمع متشعباً بقيم الخطاب الشفهي التي اعتمدتها الأسطورة عبر قرون، فكان مصير أنكساجوراس وهيراقلطس مثل مصير غيرهما. ولعلّ أقصى ما يمكن الوقوف عنده، على مستوى الكتب التاريخية والمصادر المتخصصة في الدراسات الإغريقية، لا تتجاوز بالشكل أو المضمون ما انتهى إليه هيرمان دييلز - H. Diels (١٨٤٨-١٩٢٢م) في مؤلفه الجامع لشذرات ما قبل سقراط: «(Les) Die Fragmente der Vorsokratiker (Présocratiques) سنة ١٩٠٣م، حتى لا نبالغ فنقول: إنّه قبل دييلز (١٢) لا تذكر لنا أيّة مصادر وجود عمل مشابه، في وقت يمكننا فيه أن نتحقّق من أنّ ما سيأتي بعده لم يأت

[١]- غادامير (هانز جورج)، بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، بيروت-لبنان، ص ٢٨.

[٢]- لا يمكن الجزم أبداً بأنّ ثمة مصدرًا واحدًا، فقط، اشتغل على تحقيق شذرات أنكساجوراس، على سبيل المثال، سواء من حيث السبق الزمني، أم الإضافة النوعية في هذا الموضوع، خصوصاً أنه قد وقع بين أيدينا عنوان تحقيق يعود إلى مؤرّخ اسمه: «إدوارد شوباخ - Anaxagore Clazomenu fragmenta»، «Eduard Schaubach»، سنة ١٨٢٧م. اعتبّر هذا المصدر، حسب كثير من روايات المؤرخين والدارسين للإرث الأنكساجوري، أوّل مصدر سيعمل على تحقيق شذرات أنكساجوراس. بالتالي، فلا يُستبعد أن توجد هنالك محاولات أخرى.

بجديد على مستوى التحقيق، إن لم نقل إنَّه قد أخذ منه الكثير في هذا الصدد. بهذا المعنى، حصل لدينا الاطمئنان إلى الشذرات التي تتوفَّر على كبرى شروط الصدق<sup>(١)</sup>، ثم لتوافقها مع جل القضايا الفلسفيَّة والفكريَّة المتداولة التي اهتمَّ بها أنكساجوراس وهيراقليطس، والتي من شأنها أيضًا أن تشهد على روابط مشتركة قد تجعل منهما نموذجين للنُّظم الفلسفيَّة شبه المفقودة، والحاضرة في الآن ذاته داخل تاريخ الأفكار سواء بصورة مباشرة أم متضمَّنة.

### أولاً: مدخل إشكاليِّ عامّ

إنَّ ما كان يميِّز المفكِّرين الإغريق السابقين على سقراط، هو كونهم يحبُّون الاختلاف، والتفكير النقديِّ،... بيد أنَّ كلَّ هذه الأمور وغيرها لا تُخرِجُ هؤلاء المفكِّرين من حتميَّة الإطار الجامع لهم، والذي لا يفصل في أُسسه كثيراً بين الخلفيَّة الأسطوريَّة والنزوع نحو «العقلنة».

وإنَّ كان الغرض هنا هو رصد مظاهر حضور النَّفسِ الدينيِّ في ما تبقي من شذراتهما، فإنَّ ذلك، من باب تدقيق القول، سيدور على مدار أهمِّ مفهوم لديهما وهو «العقل»؛ فنجدُه عند أنكساجوراس قد عُرف بـ «Nous»، وعند هيراقليطس حمل صفة «Logos». ومن جانب آخر، قد نرى تقلُّب معنى هذا «العقل» أيضاً في مواضع أخرى من متنيهما؛ فيُصبح عند الكلازوميني دالاً على معنى الروح «Esprit» التي تسكن كلَّ شيء وتُحرِّكه، ويصير عند الأفسسي «واحداً-Un» أو علةً يُمثِّلها بـ «النار» وهي أيضاً خفيَّة وتضمن الاستمرار والتطوُّر للعالم!

إنَّ خروج الفكر اليونانيِّ من التفسير الأسطوريِّ الملحميِّ للظواهر، والأسئلة الكبرى للأصل والعالم، لا يعني أنَّ ذهنيَّة النخبة الإغريقيَّة آنذاك قد تخلَّصت تماماً من روح الخطاب الدينيِّ؛ فإذا كان طالس قد أرسى، من جهته، أولى الارتباطات الفيزيائيَّة بين الظواهر والتفسير البشري لها، فإنَّ عنصر «الماء» بدوره لم يكن آنذاك بنية مركَّبة من جزيئات حتى يحصل تمثُّل ماديٍّ له، ولم يكن من مانع يحول دون اعتبار «ماء» طالس مادةً أسطوريَّة هي الأخرى!

[١]- أشرتُ إلى أنَّ الشذرات التي سنشتغل عليها لدراسة فكر كل من أنكساجوراس وهيراقليطس لُتمثِّل متنيهما الرسمي، يشهد على وجودها: كاتب، ومصدر، وسياق معقول وردت فيه، ومنسجمة معه.

هذا ضربٌ من الملاحظات العامة التي من شأنها أن تكشف لنا عن وجه آخر للفكر الغربي في تشكلاته الأولى خلال العصر الإغريقي، وبعيداً عن تبجح بالعقلانية من منطلق أحكام الذات الشرقية المهزومة ورقصها المسعور حول «الأنا» الغربية.

### ثانياً: أنكساجوراس: «عقل» العالم الخفي

لقد عرف التقليد الفلسفي والعلمي الإغريقي بعد هذه المرحلة، انعراجاً هاماً قاده إلى ضرورة تغيير موقف العقل من ذاته؛ أي من عقل كوسيلة للتفكير، إلى عقل كموضوع للتفكير. وعلى هذا الأساس، كانت المنظومة الفلسفية لأنكساجوراس منكبّة على تجسيد هذه الفرضية، في جلّ أبحاثها، حول «العقل» و «المادة» في العالم، من خلال ممارسة فعل التفلسف حوله. دخل الكلازوميني أثينا وهو ابن العشرين من عمره، وفيها ابتداءً تفلسفه<sup>[1]</sup>. فكانت هذه المدينة المكان الأكثر تأثيراً في حياته؛ حيث «[...] أمضى (...) عقود الحاسمة من حياته فيها»<sup>[2]</sup>، وتقدّر هذه الفترة بما يقارب ثلاثة عقود<sup>[3]</sup>. بزغ نجمه في أثينا منذ أن فسّر واقعة سقوط نيزك سنة ٤٦٨ قبل الميلاد<sup>[4]</sup> بوضاحية أثينا، مُتقدداً ومصحّحاً لمعتقد الأثينيين في الأجرام السماوية، ومُعتبراً أنها أجسامٌ صخرية مشتعلة وليست «آلهة».

لم يكن التفكير في «العقل- Noûs» عند أنكساجوراس تأسيساً فعلياً لهويّة إنسانية ما، رغم أنّ كلّ ما تحمّله مدلول هذا «العقل» عنده قد يفيد ذلك، بل إنّ ثمة لحظات كثيرة، ممّا تبقى من شذرات هذا المفكر الكلازوميني، تشهد أنّنا أمام علّة خفية أولى تحرك هذا العالم من بعيد، وتتجلّى في أدقّ تفاصيله، وفي كلّ جزء من أجزائه! تذهب المصادر التاريخية القديمة إلى أنّ أنكساجوراس قد أفرد كتاباً أنيقاً فصلّ فيه القول بخصوص كلّ هذه القضايا وغيرها، وبيدته بقوله: «في البدء كان كلّ شيء مختلطاً، فأتى العقل وأسس الانسجام»<sup>[5]</sup>، وهو

[1]- Laërte (Diogène), Vies et Doctrines des philosophes de l'antiquité, suivies de la vie de Plotin par Porphyre, Traduction nouvelle: M. CH. Zévort, Tome Premier, Charpentier, Libraire-éditeur, 1847, Paris-France, P. 65.

[2]- Jaeger (W), A la naissance de la théologie: essai sur les présocratiques, Traduit de l'Allemand, Les éditions du cerf, 1966, France, P. 167.

[3]- Voir: Laërte (Diogène), Op. cit., P. 66.

[4]- Voir: Jeannière (Abel), Les présocratiques: L'aurore de la pensée Grecque, Ecrivains de toujours, Seuil, 1996, France, P. 179.

[5]- Laërte (Diogène), Op. cit., P. 65.

كتاب معروف بـ: «في الطبيعة/ رسالة في الطبيعة»، على غرار ما أورده محققون كثر؛ حيث يشابه هذا العنوان مع عناوين كتب لعلماء ومفكرين آخرين مثل: أنكسمنس-Anaximène (٥٢٥-٥٨٥ ق.م)، بارمينيدس-Parménide (٥٤٠-٤٨٠ ق.م)، إنباذوقليس-Empédocle، وهيراقليطس أيضًا. غير أنَّ ما يميِّز كتاب أنكساجوراس ذاك هو جعل تيمة «العقل» محور نظر؛ أي أنها القضية الرئيسة التي أضافها إلى سلسلة الاكتشافات في يونان القرن ٥ ق.م.

يبدو جلياً أنَّ من مفارقات هذا العقل أنه العلة الأولى التي اهتمت بتنظيم العالم، وجعل عناصره منسجمة في ما بينها، وهو كذلك القوة التي لا نستطيع تحديدها داخل مقولتي الزمان والمكان؛ إذ إنَّها وُجدت مع وجود الأشياء؛ وكأنَّ هذا العقل هو من أوجد الأشياء؛ ذلك أنه «متضمَّن في كلِّ شيء»<sup>[١]</sup>، كما يقول أنكساجوراس. وكونه كذلك، يضعنا أمام سؤال إشكاليٍّ هو: هل تضمَّنه في الأشياء معناه أنه جزء منها، أم أنه علة خفية تُضفي على الأشياء معنى ما حينما تخرقها من خارج؟

ينبني النسق الفكريُّ الأيونيُّ، والأنكساجوري بالخصوص، على مبدئين اثنين: أولهما، أنَّ الوجود موجود بفعل فوضى وصدفة عشية. وثانيهما، أنَّ الوجود هو نتاج تحولات في عناصر كثيرة فاعلة فيه. أما المبدأ الأول، فلا يعني أنَّ العالم موجود من عدم<sup>[2]</sup>، بل وُجد وفق سلسلة سببية معيَّنة غير أنَّ العقل وحدها من يعرف مدلول رموزها، حين فهم دور كلِّ شيء في الوجود بعدما تشكَّل العالم واكتملت الطبيعة وتحدَّدت عناصرها. وبخصوص المبدأ الثاني، فهو الذي يشرح كيف أنَّ العقل وحده من يستطيع ترصد متغيَّرات الموجودات، ومصاحبة تجزيئاتها اللامتناهية، حتى يستمر نظام العالم على نهج واحد. وقد شرح شمس الدين الشهرزوري (توفيَّ حوالي ٦٨٧هـ/ ١٢٨٨م) ذلك فقال: «[...] إنَّ الموجودات عنده [يقصد أنكساجوراس] «متشابهة الأجزاء»، وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحسُّ ولا ينالها العقل، منها يتكوَّن العالم العلويُّ والسفليُّ»<sup>[3]</sup>. يظهر هنا بشكل جليٍّ أنَّ «العقل» الذي هو

[١]- أنكساجوراس، الشذرة: ٤، أنظر تحقيق:

Diels (Hermann), Les présocratiques, établie par: Jean-Paul Dumont, avec la collaboration de: Daniel Delattre et de Jean-Louis Poirier, Bibliothèque de la pléiade, éditions Gallimard, 1988, France.

[٢]- هذا القول ستدافع عنه النُّظم الدينية التوحيدية: «الشيء من لا شيء».

[٣]- الشهرزوري (شمس الدين)، تاريخ الحكماء: نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق: عبد الكريم أبو شورب؛ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، [ب.م]، ص ١٧٣.

ملكة النظر والتدبر التي تُميّز الإنسان، ليس هو المقصود من كل ذلك، بل إنَّ ثمةً عقلاً آخر يُسير العالم، قد يكون هو «الجوهر» و «المُحرك» الذي يراه أنكساجوراس أجدراً بالاهتمام. من المهم القول أن هذا المقام يجوز لنا أن نعتبر «عقل العالم» روحاً (Esprit)، ذلك أننا أمام قوةَ ناظمةٍ لمجريات العالم وموجوداته وأشياءه، غير أنها لا تُعلن عن نفسها، أو على الأقل لا يُريد الكلازوميني أن تظهر كي تحفظ ما على المقدّسات حفظه من وقار، وعلوً وانفصالٍ فيزيقيٍّ عن عالم الحسّ، بل وحتى ما يُمكن أن يبلغه العقلُ البشريُّ.

لا تبدو القوة المحركة للعالم والأشياء عند أنكساجوراس إلا كما تبدو إرادة «الله» في الملل والنحل؛ أو لنقل: إنَّ هذا النفسَ الدينيّ، الذي يستولي على أغلب مفكري تلك الحقبة، قد تشرّبه الحكمة الفلسفيّة في لحظاتها الأولى هي الأخرى. قد نتلمّس هذا بشكل جليٍّ من خلال هذا الرصد الإشكالاتي لموضوعات شذرات أنكساجوراس، ومدى تخلُّل روح الرمزية الدينيّة، والمبالغة في التجريد... ونعرض ذلك وفق المسائل الآتية:

أ. مفهوم «العقل»: تتخذ هذه المقولة طابعاً ميتافيزيقياً صرفاً، من خلال ربطه بمجمل الخصائص المتعالية على الحسّ. يقول أنكساجوراس: «تشارك باقي الأشياء في جزء من كلِّ شيء، إلا أنَّ العقلَ اللامحدود والمطلق، غير مختلط ولا يشارك أيَّ شيء»<sup>[١]</sup>. فالعقل هنا يحضر كجوهر يضفي ميزته على كلِّ شيء يسكنه، ويبثُّ فيه الحياة والحركة، كما لم يكن بالإمكان الحديث عن وجود عالم ممكن لولا تدخل العقل في كلِّ شيء؛

ب. مفهوم «المادة»: هي عنصر طبيعيّ فيزيائيٌّ من الناحية الظاهريّة، لكنّها جملة مكونات خفيّة تمتاز وتختلط لتُخرج صورة نهائيّة، تسمّى مادّة كذا أو مادّة كذا، بيد أنها لا تمتلك شروط ثباتها أو تحوّلها من ذاتها، بل من قوّة العقل الذي هو روحها، سيطره أنكساجوراس «[...] أولاً كمبدع للنظام في العالم، -يقدمه بمعنى نظريّة في نشأة الكون تقريباً- ولكنه بعدئذ، وفي وصفه لهذه العمليّة، يشير فقط، وبشكل أساسي، إلى التأثيرات الماديّة للعقل في عمليّة تشكيل العالم»<sup>[2]</sup>. ثمة فرق بين أن نقف عند علّة داخلية للمادّة وبين أن تكون المادّة مُنفعة، وهو أمر سيعيق كلَّ فهم «علميٍّ / فيزيائيٍّ» لمنطق تشكّل وتطور المواد. سوف يتّضح هذا

[١]- أنكساجوراس، الشذرة: ٢٠ [نشرة التحقيق السابقة نفسها].

[٢]- غادامير (هانز جورج)، مصدر سابق، ص ٧٢.

الأمر بشكل قويٍّ في محاوره «كرايتيلوس-Cratyle»؛ حيث تحدّث أفلاطون-Platon (٣٤٧-٤٢٧ ق.م) عن مسألة «العقل» عند أنكساجوراس في مناسبة تهمُّ تفسير حقيقة الأشياء والمادّة وجوهرها، من خلال الأسئلة الآتية: هل يحمل كلُّ شيءٍ جوهرًا ما في داخله؟ وإذا صحَّ ذلك، فما هو هذا الجوهر؟ هل هو «العقل» أم «الروح»، أم أنهما سيّان<sup>[١]</sup>؟

ج. إشكاليّة «التناهي واللاتناهي»: ترتبط هذه الإشكاليّة أساسًا بمقولتيّ: «الصغير» و «الكبير»، وهما مقولتان في الحجم تستعملان للوصف. لكن في الواقع، لا يصحّ دومًا ما يُشاع عنهما من تفاوتٍ لمّا يحصل علمٌ بأنَّ الشيء الصغير لا يتناهى في الصغر، ويتبقّى هنالك دومًا ما هو أصغر منه، فيكون الأكبر. كذلك لا يصحُّ الحديث عن التناهي في «الكبر» إذا علمنا أنّ بعد كلِّ كبير يوجد ما هو أكبر منه، فيحلُّ في ذلك الموضع محلَّ الصغير إذا قُورن بالكبير. من هنا كان القول بإمكان حلول صفتين على الشيء الواحد بعينه، وهما: أن يكون صغيرًا وكبيرًا في الآن ذاته. فالإشكاليّة إذن لغويّة اصطلاحية وليست فيزيائية!

د. مسألة «الاتصال والانفصال»: الأصل في الاتصال الثبات، وبداية الحركة، والتغيُّر مرتبط بالانفصال. كما يمكن أن تُعكس أدوارهما في حالة واحدة؛ حيث يصبح الموت تحلُّلاً وانفصالاً للعناصر في أفق اللاتّصال، أو تكون الولادة والحياة اتّصالاً وتكاثُفاً وتمازجاً واختلاطاً. قال أنكساجوراس في ذلك: «للعقل معرفة بكلِّ الأشياء، كذلك ما امتزج منها مجتمعاً، فضلاً عمّا انفصل منها وانقسم، إضافة إلى معرفة الوجود الذي سيكون [أفق الوجود] والوجود الذي كان ومضى [ما كان موجوداً من قبل]»<sup>[2]</sup>. وبالتالي قد يتخذ من «الاتصال والانفصال» صورتين متباينتين: أو لاهما، ميتافيزيقيّة تتعلّق بما يحصل مع العناصر الخفيّة من اتّصال أو انفصال. وثانيتها، فيزيائيّة تتعلّق بالصور التي نراها على ظاهر الأشياء معبّرة عن إرادة وأفق الانفصال، وسرعان ما تتحوّل هذه الصورة الثانية أيضاً إلى معاني الاختفاء والتجريد والميتافيزيقا.

بهذا المعنى يُمكننا القول أنّ خاصيّة «العقل» عند أنكساجوراس تبدو قوّة أسطوريّة

[1]- Voir: Platon, Oeuvres completes: Cratyle, Traduit par: Catherine Dalimier, Sous la direction de: Luc Brisson, Flammarion, 2008, Paris-France, P 214.

[٢]- أنكساجوراس، الشذرة: ١٤ [نشرة التحقيق السابقة نفسها].

تخترق كلُّ بُنى الحياة الطبيعيَّة والروحيَّة، أو لنقل إنَّها الجوهر الروحيُّ الخفيُّ الذي يدبُّ كلَّ شيء في السرِّ، ولا يكشف عن نفسه إلا من حيث هو حركة أو تغيير أو صورة. ما كان للكلازومني أن يوقفنا عند علَّة نهائيَّة للأشياء والعالم لمجرد أنه أوجد «محرِّكاً لا يتحرَّك»، بل ما كان من السهل في تلك المرحلة الحديث عن علَّة معقولة للأشياء بسيطة وواضحة، إذا لم تكن هي نفسها معقَّدة ومتوارية مثلما تختفي وتتوارى الرموز المقدَّسة والآلهة.

### ثالثاً: هيراقليطس: بنية التناقض المتجانس

يقدم هيراقليطس تصوُّراً لغويًّا موعلاً في التَّجريد عن العالم؛ فهو يُضَيِّع الدلالات والعبارات بين معاني التفكير والوصف، من حيث سعيه لاختزال حكم الوجود. كان الفيلسوف المعروف بغموض أفكاره، على غرار أبناء جيله من المفكرين والعلماء والأدباء، لا يفصل براعة البحث والتفكير الجديد عن براعة التعبير اللُّغويِّ، حتى أننا نكاد لا نستطيع أن نفضله بشكل كليٍّ وقطعيٍّ عن منظومته الوجدانيَّة والصوفيَّة والأسطوريَّة؛ لأنَّها تنبعثُ لتحوَّل في كلِّ مرَّة إلى بنية حجاجيَّة في خطابهم العقلانيِّ والعلميِّ، أو كانعكاس لحنين الروح المتعبَّة من أنين العقل المغلِّق على ذاته. وقد نقبض على إحدى أقوى هذه اللَّحظات التي تعبَّر عن ذلك، تلك التي يتذكَّر فيها هيراقليطس هزيود-Hésiode (٦٥٠-٧٥٠ ق.م) وما له من أفضل على وجدان الناس، وتنبيه أذهانهم إلى أن ما يبدو متناقضاً ومختلفاً هو في الأصل شيء واحد<sup>[١]</sup>. إنَّ اللسان هو أبهى ما أبدع فيه الإغريق، ولعلَّ المهمة التقويمية للباحث اليوم في الدراسات الإغريقيَّة السابقة على سقراط هي جعل التراث اليونانيِّ الغربيِّ تحت مجهر النقد من خلال ما تبقى من شذراته<sup>[٢]</sup>؛ أي جعل بُناه الشذريَّة المنتشلة، آثاراً مكتوبة قابلة للتأويل قصد إعادة تشكيل معالمها. بيد أنَّ المتن الهيراقليطي ليس كأبي متن، ولا يشبه متن أنكساجوراس في رمزيَّته، بل هو موعلاً أكثر منه في الترميز والتعقيد، حتى أنه قد يبدو لقارئ شذرة من شذرات هيراقليطس، وما تُصرِّحُ به الشذرة ليس في حقيقته ما تُضمِّر قوله وما ينبغي فهمه.

ثمَّة بنية مفاهيميَّة تميِّز متن هيراقليطس منها «الواحد-Un» و «العقل-Logos»، غير أنَّها

[١]- راجع: هيراقليطس، الشذرة: ٥٧ [نشرة التحقيق: H. Diels (١٩٠٣م)].

[٢]- أنظر: ضرصارى (التهامي)، نظرية اللسان في فلسفة الإغريق، الجزء الأول: فقه الشذرات، الطبعة الأولى ٢٠١٦م، المطبعة والوراقة الوطنيَّة، مراكش-المغرب، ص ص ١٠-١١.

لا تشي بحقيقتها على المستوى المنطوق، بل تُخفي مضموناً روحانياً موجَّهاً لتفسير حركة الموجودات في العالم. يصف لنا هيراقليطس هذا المشهد بقوله: «العقل-Logos: إنه ذلك الذي استعصى على الناس فهمه [...] ذلك أنَّ كلَّ الأشياء تحيي وتموت حسب إرادة هذا العقل» [1]. لقد تبنت المدارس والتيارات الفلسفيَّة والدينيَّة هذه البنية المفاهيميَّة في مراحل لاحقة، وضمن منظومات عقديَّة ودينيَّة متنوِّعة، وكان كلُّ غرضها من ذلك أن تصف ذات «الرب/ الإله/ الله» بما يليق ويطباق المحتوى الوجدانيَّ والروحيَّ للجماعة البشريَّة التي تعتقد به. هكذا نجد أنَّ العقل-Logos في حدِّ ذاته؛ وهو يُحمَل على معنى «الروح» التي تسكن الأشياء وتُحرِّكها، سرعان ما يتحوَّل بذاته إلى سرٍّ من أسرار الوجود. يكمن التداخل الروحانيُّ والأنطولوجيُّ في فكر هيراقليطس من خلال لحظات دالَّة بعينها، لا سيَّما منها تلك التي تُعبِّر عن وجود إرادة أخرى أكبر من إرادة قانون الطبيعة المتضمَّن، أو مقولات العقل ومنطقه، بل وحتى تعاقبات الحياة الاجتماعيَّة والأخلاقيَّة والسياسيَّة، وهو ما يتبدَّى في قول هيراقليطس: «يقع القانون نفسه تحت طاعة الواحد» [2]. يتوقَّر الحكيم الأفسسي على أسلوب مليء بالعبارات الدينيَّة التي تنمُّ عن واقع نفسيٍّ ووجدانيٍّ يمرُّ منه المفكِّر؛ فهو بالفعل قد عاش، ووسط تناقضاته وغموض فكره، تجربة دينيَّة خاصَّة به وفريدة. غير أنَّ ما يدعو إلى التَّسأل ههنا، ونحن نترصدُّ هذه المفارقات، أنَّ الفكر الفلسفيَّ و«العلميَّ» في هذه المرحلة كان ملزماً باستدخال الروح التعبيريَّة والخطابيَّة الدينيَّة، حتى وإن سعى في لحظات مشرقة أخرى إلى نوع من «علمنة-Laïcisation» الخطاب الفلسفيِّ والعلميِّ، فإنَّ تلك النوازع الميتافيزيقيَّة لا تدع المفكِّر يُعادر كلياً أرضيَّتها إلى بديل أكثر مباشرة ووضوحاً [3].

لم تكن الثنائيات الميتافيزيقيَّة نقطة سوداء في منظومة فكر هيراقليطس، بل كانت دعامة نظريَّة ومنهجية بارزة، تعكس إلى حدِّ كبير ما يمكن أن يُترجم حركة الوجود برمته؛ إنَّ الإضافة الفعلية لهذا الرجل المشهور بغموضه، تكمن في أنه نبَّهنا إلى غفلة وجودية عن حقيقة الموجودات، وعلى رأسها ذواتنا، والحقيقة أنَّ «كلَّ شيء يحمل في الطبيعة تناقضاً متناغماً،

[١]- هيراقليطس، الشذرة: ١ [نشرة التحقيق السابقة نفسها].

[٢]- المرجع نفسه: ٣٣ [نشرة التحقيق السابقة نفسها].

[٣]- أنظر:

ولم يتوان هيراقليطس عن التصريح بذلك؛ فهو يتحدث عن الحرارة والبرودة، والشتاء والصيف، والعلو والانخفاض... جميعها تشترك حسب لعبة الزمن ودوران الفلك<sup>[1]</sup>. تبقى الحقيقة - Alétheia هي الرابط المتين بين مساعي الفلسفة والدين عند الإغريق الأوائل، حتى وإن كانوا يتبجحون بتجاوزهم للأسطورة؛ فالأمر في حقيقته لا يعدو أن يكون ضرباً من المجاز الرامي إلى رسم حدود قطيعة مأمولة مع النظم المتخيّلة في أفق بناء أنساق علمية وعقلانية. كلما توقّفنا عند مدلول «النار»، على سبيل المثال، في فكر هيراقليطس، تقاطع الفهم مع التصور الديني للنار المجوسية-Mage؛ تلك النار التي تُعدُّ أصل كل شيء، وعلّة العالم وعلّة نفسها، ومنها مبتدأ العالم ومآله<sup>[2]</sup>. من شأن هذا الأمر أن ينقلنا إلى فرضية أخرى، وهي الروافد الفاعلة في تكوين العقل الإغريقي القديم من حكمة وعلوم هندية ومصرية وفارسية وبابلية: جميعها شكّلت الخلفية النظرية التي أثّرت المنظومة الفلسفية والعلمية للجيل الأول من الحكماء لا سيّما منهم من زاروا الشرق قصداً للعلم أو للتجارة أو في مهمة سياسية أو عسكرية. ولعلّ هيراقليطس واحد من هؤلاء الذين اكتشفوا حضارة الشرق من جانب حكمتهم الروحية والأخلاقية، ومن حيث إعطاء معنى جديد للعالم والوجود، وجعل كينونة الأشياء منكشفة لمّا كانت «الطبيعة تُحبُّ الاختفاء»<sup>[3]</sup>، على حدّ قول الرجل الأفسسي. لقد رصّصت «الحقيقة» الشقة البائنة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، فوصلت بينهما وصلاً في نقط مشتركة أكثر مما قطعت. بالمقابل، إذا فرضنا جدلاً أنّ الفلسفة تُناقض، بشكل مباشر، التصورات الدينية التقليدية، فإنّها سرعان ما تبدو، وهي تواجه بعضاً من إشكاليّاتها، الوريثة الفعلية للفكر الديني، أو لنقل: إنّها في وضعيّة احتفاظ متينة بالموروث الديني والأسطوري. إنّ البحث العقلاني، سواء في صيغته الفلسفية أم السفسطائية، قد تطوّر في إطار مُحدّد من طرف الفكر الديني<sup>[4]</sup>، وهذه خلاصة تنسحب على هيراقليطس بقوة كما تنسحب على أنكساجوراس وغيرهما من أبناء جيلهما.

[1]- Fattal (Michel), Paroles et actes chez Héraclite: Sur les fondements théoriques de l'action morale, l'Harmattan, éd. 2011, Paris-France, P.42.

[٢]- أنظر: الشهرستاني (أبو الفتح محمد)، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م، دار المعرفة بيروت-لبنان، ص ٣٩٨.

[٣]- هيراقليطس، الشذرة: ١٣٣ [نشرة التحقيق السابقة نفسها].

[4]- Voir: Detienne (Marcel), Les Maitres De La Vérité dans la Grèce archaïque, FM/Fondations, 1981, Paris-France, P. 145.

## خاتمة

ختامًا، يبدو أنَّ استحضار المعتقدات الدينيَّة له من الأهميَّة المنهجية والنظريَّة ما يمكن أن يسمح بفتح نافذة أخرى أكثر موضوعيَّة على الفكر الإغريقيِّ الأول، والذي في مجمله أسَّس لمسار من العقلائيَّة في المراحل اللَّاحقة، غير أنَّه لم يكن منفصلاً كليًّا هو الآخر عن روافده الروحيَّة والدينيَّة، تلك المضامين التي تخترق فكر ومنهجية المفكر كَلِّما نزح نحو المنعرج العقلائيِّ كبديل عن الأسطورة والدين.

إنَّ كلاً من أنكساجوراس وهيراقليطس ليسا نموذجين عاديَّين يُمكن أن نختارهما أو نختار غيرهما كَلِّما شاءت ميولنا ذلك، بل إنَّهما أعمدة الفكر الفلسفيِّ والعلميِّ، ومراجع وروافد الفكر والمفكرين اللَّاحقين. والمشارك الأكبر بينهما هي تيمة «العقل»، التي أسَّست لمفارقات وآفاق إشكاليَّة لا تزال تُظَلُّ نقاشاتها ساحات العلوم والأنساق الفكريَّة إلى اليوم؛ ذلك أنَّ ما ميَّز هؤلاء المفكرين في الحقيقة ليس غموض أسلوبهم في التعبير بل هيمنة العبارة الروحيَّة والرمزيَّة الأسطورة على العبار الفلسفيَّة و«العلميَّة».

لقد «مكَّنت القوة الإبتيميَّة للفكرة الفلسفيَّة فلاسفة الإغريق، قبل مرحلة سقراط، من تحقيق ثلاث غايات رئيسيَّة: الأولى، إعادة ترتيب البيت الداخلي للعقل؛ والثانية، إنضاج آليات الإنتاج اللسانيِّ؛ والثالثة، إنهاء السليبات التي التصقت بالعمل الفكريِّ المستند إلى المقوِّمات الإبتيميَّة المعلومة قبل الفلسفة»<sup>[1]</sup>. بيد أنَّ ذلك لا يمنعنا من الخلوص إلى أنَّ لهذا النَّفس الدينيِّ، الذي يحمل «المقوِّمات الإبتيميَّة المعلومة قبل الفلسفة»، أثرًا إيجابيًا على نشأة اللُّغة الفلسفيَّة والعلميَّة، وكان للخطاب الأسطوريِّ والدينيِّ فضلٌ كبيرٌ على المفاهيم التي ستؤطرَّ النقاشات إلى اليوم، مثلما للأسطورة من فضلٍ على تمرين العقل الإغريقيِّ على التجريد والخيال.

قد يكون حضور الأسطورة في شذرات هذين الحكيمين من حكماء الجيل الأول، مُحْتشماً بالنظر إلى ما سيستثمره أفلاطون في ما بعد ضمن المحاورات والكتب والرسائل، لأغراض حجاجيَّة، وكذلك ما سيوطده أرسطو-Aristote (٣٨٥-٣٢٣ ق.م) كتقليدٍ

[١]- ضرصاري (التُّهامي)، مصدر سابق، ص ٢٢٦.

بيذاغوجي في تعليم الفلسفة والعلوم، وتقريب إشكاليّاتهما. لكنّ ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو أنّ محاولة القطع مع الخطاب الأسطوريّ عند الحكماء الأوائل كان ضرورة تاريخيّة، غير أنّ أفلاطون أعاد استثمارها لصالح الفلسفة والعلم حينما تنبّه إلى المكانة الروحيّة للمضامين الأسطوريّة في نفوس الإغريق. ولعلّه من الجدير بالاهتمام أن يكون البحث في أغراض استثمار الأسطورة في المتنّين الأفلاطونيّ والأرسطيّ، أحد الأفاق البحثيّة الهامّة التي من شأنها أن تكشف عن الوظائف الجديدة للأسطورة في نشأة وتطوير الخطاب الفلسفيّ والعلميّ في تاريخ الغرب.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر العربية

- ١- غادامير (هانز جورج)، بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، بيروت-لبنان.
- ٢- الشهرزوري (شمس الدين)، تاريخ الحكماء: نزهة الأرواح وروضة الأفرح، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب؛ جمعيتة الدعوة الإسلامية العالمية، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، [ب.م].
- ٣- أنكساجوراس، الشذرة.
- ٤- هيراقليطس، الشذرة.
- ٥- ضرضاري (التُّهامي)، نظرية اللسان في فلسفة الإغريق، الجزء الأول: فقه الشذرات، الطبعة الأولى ٢٠١٦م، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش-المغرب.
- ٦- الشهرستاني (أبو الفتح محمد)، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م، دار المعرفة بيروت-لبنان.

### المصادر الأجنبية:

1. Laërte (Diogène), Vies et Doctrines des philosophes de l'antiquité, suivies de la vie de Plotin par Porphyre, Traduction nouvelle: M. CH. Zévort, Tome Premier, Charpentier, Libraire-éditeur, 1847, Paris-France.
2. Jaeger (W), A la naissance de la théologie: essai sur les présocratiques, Traduit de l'Allemand, Les éditions du cerf, 1966, France.
3. Jeannière (Abel), Les présocratiques: L'aurore de la pensée Grecque, Ecrivains de toujours, Seuil, 1996, France.
- 10- Platon, Oeuvres complètes: Cratyle, Traduit par: Catherine Dalimier,

Sous la direction de: Luc Brisson, Flammarion, 2008, Paris-France.

11- Ramnoux (Clémence), Héraclite: ou l'homme entre les choses et les mots, Société d'édition LES BELLES LETTRES, Deuxième édition 1968, Paris-France.

12- Fattal (Michel), Paroles et actes chez Héraclite: Sur les fondements théoriques de l'action morale, l'Harmattan, éd. 2011, Paris-France.

13- Detienne (Marcel), Les Maitres De La Vérité dans la Grèce archaïque, FM/Fondations, 1981, Paris-France.

## الخير في الفلسفة الما قبل سقراطية

منال إسماعيل مرعي<sup>(1)</sup>

### مقدمة

يُعدُّ الخير من المفاهيم الرئيسيَّة التي نشأت مع الإنسان منذ فجر خليقته، في إطار تفاعله مع محيطه، ومع الآخرين في الحياة، عبر سيرورة معقَّدة من خلال الحوار بين الذات والموضوع، المطلق والنسبي، المقدَّس والمدنَّس، الروح والجسد، المثال والمحايث.... إلى ما هنالك من الثنائيات التي انبثقت عن التفكير في ماهيَّته.

لذلك شكَّل مفهوم الخير واحدًا من أهمِّ المفاهيم التي لازمت الفلسفة منذ بواكير تشكُّلها، إذ رغم التطوُّر الذي لحقت بركِّبه المجتمعات، والذي انعكس بدوره على طريقة التفكير بهذا المفهوم، إلا أنَّ النقاش حوله لا يزال محور الاهتمام المستمرِّ منذ العصر اليونانيِّ القديم، وحتى يومنا هذا، كونه ارتبط أيمًا ارتباطًا بالإنسان، ومعايشته للعالم الذي يحيا به.

لذا فقد حاول الإنسان تاريخيًّا، وعلى الدوام خلق مُثلٍ عليا تنطوي بمضامينها على الكثير من القيم، التي تراوحت ربمًا بين ما هو خياليُّ، أسطوريُّ، وبين ما شكَّل حالة واقعةً، وممكنةً وذلك نتيجةً لحالتي الاهتمام والخوف التي كانت تجوب كنه الإنسان نتيجة ما أثار قلقه واندھاشه، فكان لكل فرد أو جماعة، أمة أو حضارة، الخير الأسمى الذي مثلها، وعبر عن مبتغاهما، وفق ظروف فكريَّة، ثقافيَّة، تاريخيَّة واجتماعيَّة، ارتكزت على تصوُّراتهم في فهم العالم من ناحية، وعبرت عن الغموض الذي يكتنفه حول مدلول وتعيُّنات الخير الأسمى من ناحية ثانية.

[1]- أستاذة وباحثة في الفلسفة الألمانيَّة الحديثة، قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

لكن السؤال الذي ما فتى يطرح نفسه: هل تناغم وانسجم مفهوم الخير مع التصورات، والرؤى التي ابتدعها الإنسان اليوناني القديم؟ بمعنى: هل استطاع أن يحقق الطمأنينة، ويُغني فضوله المعرفي القيمي؟ هل ما فكر به الفلاسفة ما قبل سقراط كان معيماً لتحقيق الخير الأسمى، أم كانت أفكارهم مسوِّغاً لضرورة وجوده؟

إنَّ الخير والشرَّ كانا ولا يزالان يمثلان تلك الرؤية التي أبدعها الإنسان ليكون قادراً على فهم علاقته بذاته، بعالمه والآخرين إيماناً منه في إيجاد حالة الأمان، والتوازن بين داخلية من ناحية، وتصوره للعالم الخارجي، الذي كان ينشده، لنسيان حقيقة الوجود القاسية التي أدهشته، وأزقت تفكيره من ناحية ثانية، ولذلك شكَّلت الأديان، والأساطير القديمة، البواكير الأولى لنقطة الارتكاز لما يمكن تسميته شعوراً أخلاقياً بقيم الخير والشر، سواء عن طريق ما جسَّده آلهتهم القديمة من حالاتٍ للتطهير، أم حالاتٍ للغضب التي عبرَ عنها شعراء اليونان القديم في قصائدهم وكانت بالنسبة إليهم بمثابة المنظومة المفاهيمية الأخلاقية، الجمالية، الدينية والسياسية.

من هنا، فنحن أمام إشكالية في تحديد ماهية شعور الخير، والمرجعية العليا التي ارتبط بها، لا سيَّما لدى الفلاسفة ما قبل سقراط، والتي جعلته مرتبطاً بالإنسان وفق رغبته، مصالحة، وإيديولوجياته كما سنرى تباعاً.

فما الخير وما حقيقته، وما مضامينه المضمرة، المسكوت عنها والمنطوق؟ كيف تبدت هذه النزعة الأخلاقية وفق إرادات من عبروا عنها في الفلسفة ما قبل سقراطية؟ ما المعائر التي وقعوا فيها؟ تلكم هي الأسئلة التي سنحاول تبَّعها لتوضيحها في بحثنا المتواضع هذا.

بداية، وبالعودة إلى أصل كلمة الخير كما وردت في المعاجم، يمكن القول: أنَّ مصطلح الخير كما ورد باللُّغة الإنكليزية: Good، وفي اللُّغة الفرنسية: Bien، أمَّا في اللُّغة العربية فقد دلَّ على الحسن لذاته، وعلى ما فيه نفعٌ أو لذة وسعادة، كما دلَّ على المال، العافية والصحة، وهو بالجملة ضدُّ الشرِّ، لأنَّ الخير هو أن يجد كلُّ شيء كماله اللاتقة، والخير المطلق هو أن يكون مرغوباً لكلِّ إنسان، والخير النسبي هو أن يكون خيراً لواحد،

وشرّاً لآخر، وبذلك فالخير كما نرى قسمان: خيرٌ بالذات وخيرٌ بالعرض<sup>[١]</sup>.

إنّ البحث في ماهية الخير والاستطالات التي تبلورت عنها في المرحلة الما قبل سقراطية خضع في مرحلته الأولى للأساطير، ولخيال الشعراء بامتياز، حيث مثلت تلك الأساطير ليس التعبير عن رغباتهم فحسب، بل أيضاً الدستور الناظم لتعاليمهم الدينية، الفنية، الجمالية، والسياسية، لكننا في هذا المقام تهّمنا الناحية الدينية كونها عدّت بالنسبة إليهم المنبعث، والمرشد الأول للشعور بالخير أو الشر. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّنا عندما نقول منظومتهم الدينية ونفرّعاتها القيمية الخير، الشر، والعدالة وغيرها من الفضائل، وكيف تبدّت علاقتها مع الآلهة، العالم والإنسان، لا يغيب عن أذهاننا أنّ الآلهة المعنوية في تلك الأزمنة ليست تعيّنًا وتحقّقًا فعليًا لما يمكن تسميته بدمائه القيم، والأخلاق التي ربما يخطر ببالنا أن تصوّرها، ذلك أنّها لم تكن إلاّ تعبيراً عن رغبة الإنسان، وطلباً للاسترخاء المعرفي لما يقضّ مضجع الإنسان وتفكيره، إن جاز لنا التعبير. بمعنى آخر، لقد تجلّت في هذه الآلهة القديمة اليونانية روح اللاأخلاقية التي حملت بين دفتيها تصوّراً لما يسمّى شعوراً أخلاقياً، يسعى لإرضاء ملاذهم الروحية من ناحية، ويمثّل بشكلٍ فاعلٍ النزوات الشهوية، الغريزية المستغلة لإنسانية الإنسان بكلّ المقاييس، والتي كانت متزامنة مع الأضحيات والقرايين التي كانت تُقدّم إرضاءً لها.

إنّ الديانات اليونانية القديمة التي كانت منتشرة آنذاك كالأورفية (Orpheus)، والتي زعمت أنّ الإنسان جامع لعنصرين متعارضين: التيتاني الممثل للشر، ودم ديونيزوس الممثل للخير<sup>[٢]</sup>، لم تكن منفصلة السياق عن جذورها اليونانية القديمة، ونقصد ملحمتي الإلياذة، والأوديسيه بكلّ المنظومة المفاهيمية المتنوعة التي احتوتها، والرؤى الفكرية فيها، المتزامنة مع تأويلاتهم للوجود، مع الأخذ بعين الاعتبار المعائر والسقطات المعرفية التي تبدّت في خطاباتهم الفلسفية بما يخصّ فكرتنا التي سنناقشها تحليلاً ونقدًا.

[١]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٥٤٨.

[٢]- محمد فتحي عبد الله: النحلة الأورفية أصولها وآثارها في العالم اليوناني، مركز الدلتا للطباعة، الاسكندرية، ١٩٩٠، ص ١١.

## أولاً: الخيرين الانفلات من الأطر والانبثاق

### ١. محاولة تصوّر مفهوم الخير خارج الأسطورة والدين

أ. طاليس

أحد الحكماء السبعة، زعم بوجود عقل إلهي للعالم<sup>[١]</sup> المليء بالأنفس، حيث النفس ماهية كل شيء، والدليل الملموس والمتعين الذي يقدمه هو قدرة حجر المغناطيس على الجذب، لأنه يملك نفساً نشطة، ما يعني بشكل أو بآخر أنّ الحجر بميزته هذه حيٌّ رغم أنّه جماد، ما يجعلنا نفهم أنّ كلّ الجمادات حيّة رغم أنّ نفسها كامنة، مقارنة بالكائن الحيّ الذي يستحوذ نفساً نشطة، فالحركة إذًا ظاهرةٌ كليّة، وهنا يمكننا القول أنّ البعد الثيولوجي يبدو حاضراً في الفهم الذي استحوذ فكرته عن أنّ الخير في المادة مقترنٌ بوجود نشاطها المرتبط أصلاً بنشاط وحركة الآلهة وحدها<sup>[٢]</sup>، فالخير كما يقدمه في نظريته يتمظهر وفقاً لهذه النشاطية التي نعقلها فكرياً، ما يعني أنّ الرمزية التي وعى من خلالها الخير ممثلاً بخير الآلهة في منظومته المفاهيمية تبدّى كفكرة قوامها مادي<sup>[٣]</sup>، طبيعيٌّ محضٌ وندرکها عقلياً، بوصفها تُشكّل أصل العالم.

وكانّ مفهوم الخير الروحانيّ، -وفقاً للآلهة- يتجلى في كلّ ما يتحرّك وحسب، ما يدعوننا إلى التساؤل هنا: أليس دولاب العربة وكرة لعب الأطفال هما أسرع الأشياء وأكثرها خيراً؟ نظراً لأنّهما يتحرّكان بسرعة وفي كلّ مكان وفقاً لما يدّعيه؟

مما لا شكّ فيه أنّ الفرضية التي حاول طاليس استشعارها حول رمزية الخير الثيولوجية، والتي لم يستطع الإفلات من ربقها، لم تقف عند علة مادية فحسب، بل تمثّلت أيضاً بعلة حركية فاعلة نشطة، عدمت أيّ فصل بين حياة الإنسان كذات تُعدُّ مصدرًا للشعور بالخير أو بالشرّ، وحياة الأشياء كموضوعات يتعامل معها، حيث سادت الروحانية الخيرة برأيه في كلّ شيء يتحرّك، تلك الرمزية التي تتغيّر صورتها وفقاً لنشاط حركتها من دون أن تفنى، حتى في

[١]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الطبعة الثانية، ٢٠١٤، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص ٥٢.

[٢]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، دار علاء الدين، ص ٨٠.

[٣]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط ١، ١٩٨٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٣٤.

الجمادات، وهنا نسأل: أوليس الخير ربما في أشياء لا تتحرك؟ من ثمَّ ما طبيعة هذه الروح، وما آلية الحركة أو ما المعيار الذي اتخذته لننعتها بالخير أو لا؟

نلاحظ أنَّ طاليس لم يقدم إجابة واضحة حول ذلك، ولعلَّ السبب برأينا أنَّه أراد بهذه الروحانية المستمدَّة من الشيولوجيا، أن يقحم مسحة أخلاقية بشرية كنوع من المقاربة مع الخلفية الدينية التي كانت سائدة في عصره، والتي حاولت تفسير كلِّ تمظهرات الوجود الحيَّة، وغير الحيَّة، بالأرواح الخيرة والشريرة التي تعمُّ كلَّ مكان، والتي لم يستطع طاليس خلع عباءتها من تفكيره، ولذلك لم يستطع تحقيق التمايز بين العلة المادية الأولى، الإله، وبين الخير الأعلى، فقام بالجمع بين الطبيعة والإله الممثل للخير، والمُظهر لهذه الخيرية بنشاطه وحركته، على اعتبار أنَّ الإله هو «ما ليس له بداية ولا نهاية»<sup>[١]</sup>، والإنسان ليس بوسعه أن يُخفي العمل الشرير عنه، ولا حتى الفكرة الشريرة<sup>[٢]</sup>، لأنَّه حاضرٌ في كلِّ مكان وزمان، ولهذا أقحمه في كلِّ شيء، ما يتحرك وما لا يتحرك منها، وغاب عن ذهنه أنَّ الخير له مصدره الوجدانيُّ في داخل الإنسان، وليس مستغرقاً في العالم الخارجيِّ وبالتحديد الماديِّ، الذي أقحم فيه الروحانية من مبدأ ثيولوجي بحث كما فعل.

### ب. انكسيمندريس

تلميذ طاليس، انطلق من نقطة اعتبرها حاسمة، وهي الصراع بين العناصر الوجودية، حيث أراد تفسير الوجود من خلال العلاقة بين مكوناته الأساسية، فأرجع ظهور الأشياء، وتكوينها إلى الشرِّ، التعدي، وارتكاب الخطيئة<sup>[٣]</sup>، في حين نسب إلى الفساد، والانحلال سمة الخير المحقَّق للعدالة، لأنَّه، وفق ما يزعم، هذا الخير هو الضامن لعودة العناصر إلى أصلها، «وهكذا يكون ظهور الأشياء نوعاً من تدمير الموجودات بعضها بعضاً طبقاً للضرورة في الأشياء نفسها، التي جاءت منها، وهي تُنزل ببعضها البعض القصاص والعقاب على ظلمها وإجحافها، طبقاً لتسلسل الزمن»<sup>[٤]</sup>.

[١]- إبراهيم الزيني: تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، ص ٨٩.

[٢]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن الأصل اليوناني: محمد حمدي إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٥٥.

[٣]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق ص ٥٤.

[٤]- إميل برهية: تاريخ الفلسفة ج ١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٣.

ذلك أنَّ الوجود شاملٌ للأضداد التي تريد التغلُّب على بعضها البعض، بحسبٍ ينهي الصراع لصالح أحد الضدَّين، ليعود ويتلاشى في المادة الأولى<sup>[١]</sup>، من دون تجاوزٍ لذلك، بفعل الضرورة التي تحكمه، والتي تحفظ الاستمرارية، كما في الحارِّ الذي يتغلَّب على البارد في فصل الصيف، والبارد الذي يتغلَّب على ضده الحارِّ في فصل الشتاء.

نلاحظ أن انكسيمندر يحاول تقديم حالةٍ من التأمل الأخلاقيِّ، لتفسير رؤيته الطبيعية المادية للوجود عبر العلاقة بين عناصره، من دون التصريح بشكل واضح لهذه الغاية<sup>[٢]</sup>، لكن هذه الرؤية ليست دقيقة تماماً، إذ ليس من الضرورة بمكان أن يكون كلُّ انحلال هو خيرٌ مطلقٌ، لا سيَّما أننا نتحدَّث عن انتقالٍ لحظيٍّ لا بدَّ سيتحقَّق في الزمان، وعليه فإنَّه يمكننا اعتبار أن عنصر الانحلال هو شرٌّ، لأنَّه يمثِّل نهاية ولادةٍ تحقَّقت، وإذا أردنا توسيع فتحة الفرجار أكثر، فلربما تلك الولادة التي انتهت بالانحلال هي العنصر الخير، الذي انحسرت نهاية خيريته بانحلاله. وبالتالي يمكننا عدُّ حالة العدالة المتَّسمة بالخير برأي انكسيمندر حالةً من التشتُّت الوجوديِّ، وليس الخير الوجوديِّ كما يدَّعي، ذلك أنَّ كلاً من الولادة والانحلال قد يكون خيراً، وقد يكون شرّاً، ولا يمكننا حسمه بشكل مطلق ونهائيٍّ لصالح أحد الطرفين كما زعم، فالشيء الواحد يمكن أن يكون خيراً وشرّاً في الوقت ذاته، لكننا نبرِّر له نظريته بأنَّها لم تكن إلَّا متأثراً بما كان سائداً في العقائد الدينية القديمة لهوميروس وهزيود، والتي حضرت بقوةٍ في فكره، لكن بصيغةٍ جديدة<sup>[٣]</sup>، حيث قام بعملية استبدالٍ للآلهة القديمة بالعناصر المكوِّنة للوجود<sup>[٤]</sup>، وعدَّ الفساد والانحلال بين العناصر المحقَّقة لضمان الشعور الخيريِّ في الوجود، وهذا الادِّعاء برأينا ينفيه الواقع ويفنِّده.

### ت. انكسيمنس

تلميذ انكسيمندر، اقترب كثيراً ممَّا طرحه طاليس، ربط نزعته الأخلاقيةً بقدرة مبدأه

[١]- محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٥٣.

[٢]- إبراهيم الزيني: تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٩١-٩٢.

[٣]- كريم متي: الفلسفة اليونانية مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١، ص ٣٩ وما بعد.

[٤]- أميره حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٥٤.

الروحيّ على حفظ الوجود والحياة كونه منبثّ في كلّ مكان، إذ يقول: "كما أن الروح، وهي هواء، تحافظ على التماسك فينا، هكذا يحيط النفس والهواء بالعالم كلّهُ"<sup>[١]</sup>، فهو يزعم أنّ الروح الخيرة هي السبب الرئيس للحياة، والحركة في العالم<sup>[٢]</sup>، فالنزعة الأخلاقية المبطنّة تتجلّى في المعادلة التالية: الهواء = التنفّس = الحياة = الخير للنفس الإنسانية، وهنا يمكننا الملاحظة بشكل واضح كيف أنّ للخير في رؤيته غاية ما، يجب أن تتحقّق!! فشعور الخير قائم على فكرة معرفة الغاية من الخير؟ إنّها الحياة! فالغاية النفعيّة ندركها بوضوح في تفسيره من دون أن نعي المقياس الذي يقيس به هذه الشعور الخيريّ النفعيّ، المتجاهل، والنافي لما يحتويه مبدأه الروحيّ الذي يدّعيه، من ملوّنات، وكيف تؤثر سلبيًا على حياتنا سواءً أدركنا ذلك أم لم ندركه، فالعالم اليوم وفي ظلّ التغيّرات التي تطرأ على البيئة والمناخ وانتقال جزئيات مبدأه الروحيّ الماديّ الملوّنة لآلاف الأميال، بات يشكّل خطرًا حقيقيًا على الحياة والأرواح والوجود، وبالتالي المعادلة المزعومة ليست دقيقة كلّ الدقّة، ناهيك بالعوامل الأخرى الأساسيّة، والتي لا تقلّ أهميّة عمّا يذكره انكسيمنس، والتي أرى أن يقارنها. ولذلك تبدّى افتراضه بعيدًا عن المنطقيّة، إذ كيف يربط بين المبدأ الماديّ، على اعتبار أنّ جميع الأشياء تحدث عنه وتعود إليه، وبدونه تستحيل الحياة بتطوّرها وصيرورتها، وكيف لم يمايز بينه، وبين الروحيّ المتجلّي بالنفس والآلهة والممثل لخير الحياة، وخصوصًا أنّه ينفي العشوائيّة، والفوضى في ظلّ تعقلنا لروح الوجود الممثلة بتحقيق غاية وجوده باعتبارها تمثّل الخير له<sup>[٣]</sup>. بلا ريب إنّ تفسيره يقوم على خلط عشوائيٍّ غير متّضح المعالم، متأثرًا بما هو سائد، لكنه لم يوفق في ما ادّعاه، فغابت عن ذهنه أدنى اعتبارات التمايز بين الماديّ، والروحيّ الملقى بظلال الخير القائم على الغاية من الوجود وهي الحفاظ على الحياة كما يدّعي.

[١]- مصطفى النشار: فكرة الألوهيّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميّة والغربيّة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، الطبعة الثانية، ص ٤٧.

[٢]- يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ١٦.

[٣]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٢١. أنظر أيضًا جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة: ليف من العلماء، إشراف ابراهيم مذكور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ج ١، ص ٣٧٣.

## ٢. الإنسان وارتباطه بدلالة الترميز لخلق مفهوم الخير

### أ. هرقليطس

زعم أن وجود الخير والشر نسبي، انسجاماً مع رؤيته للضرورة، فالصراع قائم ومستمر بين الخير والشر، وبالتالي وجود أي منهما مرهون بوجود الآخر، لتحقيق التناغم والتآلف والحيوية في العالم وأشياءه<sup>[١]</sup>، وباعتبار أن النار تجلّ للطاقة الداخلية كما التغيير، «عندما تعلق النار على جميع الأشياء فإنها سوف تحكم عليها وتدنيها»<sup>[٢]</sup>، والممثلة لوحدة الأضداد الملازمة لحياة العالم وعودته، «بالمرض تظهر الصحة، وبالشر يظهر الخير بجلبه للسرور»<sup>[٣]</sup>، كونها تجسيدا للعدالة بوصفها العقل الكلي، الذي هو الغاية لتنظيم الحياة وتقويمها سلوكياً، وصولاً إلى منتهاها بانتصار ضد على آخر، من دون الاستغناء التام لأحدهما عن الآخر، وحاجة الأضداد بعضها إلى بعض تجعل نزاع الحياة وآلامها شيئاً معقولاً «بالشر يظهر الخير بجلبه السرور»<sup>[٤]</sup>، إذ إن التنازع ضروري لفصل الطيب عن الخبيث كي ينشأ الأعلى، فالطاقة إذا سيطر عليها هذا العقل واقتزنت بالنظام، نشأ منها أعظم الخير، وبذلك فالتغيير لا يمثل شراً، لأنه العود دائماً من جديد<sup>[٥]</sup>، «لأن الأشياء تجد راحتها في التغيير»<sup>[٦]</sup>، «كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير، ولا شيء يدوم على الثبات»<sup>[٧]</sup>.

نستشف من خطاب هرقليطس أن العقل بوصفه القانون العام الذي يحكم أشياء العالم، يشكّل البوصلة التي ندرك من خلالها أعظم الخير، لكن، وبما أن الصراع حركة الحياة، فلا يمكن للخير أن يؤسس على العقل القائم على النظام، الترتيب والستاتيكية من دون فوضى الحواس فحسب، لأن في ذلك مخالفة لما يدّعيه من حركة وتغيير، كذلك لا يمكننا أن

[١]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٧٥.

[2]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, London, 1946, Hearclites: Frage 22, quoted p. 134.

[٣]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٩. أنظر أيضاً عبد الرحمن مرجحاً: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينية، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٠٤.

[٤]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، شذرة رقم ٩٩، ص ٧٠.

[٥]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، شذرة رقم ٧٢-٧٣.

[٦]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، شذرة ٢٣، ص ٦٨.

[٧]- محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، شذرة رقم ٢٠ ص ٦٨. أنظر أيضاً أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ١٠٦. عزت قرني الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات السلاسل، الكويت، ص ٤٧.

نعي الخير عقلياً معزولاً عن العالم الحسيّ الذي نحيا فيه ونعايشه وجدائياً، لأنّ العقل كما يقود إلى فعل الخير يقود إلى فعل الشرّ، إذ لا يمكننا إنكار الرغبة، الحافز، والدافع للقيام بأيّ فعل، وعليه فإنّ العقل الذي جعله هرقلطس ميزاناً لتنصيب أفعالنا، ليس معصوماً عن الخطأ، ولا يضمن عدم الوقوع فيه، والواقع يثبت أنّنا كثيراً ما نفكّر ولا نصيب بما فكرنا به.

فالخير كما يزعم هرقلطس يتمثّل باللوغوس الأعلى، بوصفه الصيرورة الخفيّة التي تنظّم العالم، والتي على الإنسان أن ينشدها في حياته، يقول: «لا تنصتوا إليّ بل إلى اللوغوس، لأنّ اللوغوس مشترك بين الجميع». واللوغوس لفظةٌ تعني الكلمة الإلهيّة العليا، والإنصات لديها يعدُّ جوهر العقل الإنسانيّ الذي تُعتبر حقيقته من حقيقة هذا الجوهر الإلهيّ الكلّيّ، والإنسان لا يعرف حقيقته إلاّ بالاتحاد بها اتحاداً كلياً<sup>[١]</sup>، «ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشتهون تماماً»<sup>[٢]</sup>، «ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء»<sup>[٣]</sup>، وبذلك، فإنّ «الاتلاف الخفيّ خير من الاتلاف الواضح»<sup>[٤]</sup>.

وهنا نلاحظ أنّه رغم شيوع الحكمة للجميع، إلاّ أنّه يمايز بين النفوس، حيث يربطها بالطبائع الأخلاقيّة والخير والشر، فيقول: «سعادة الأنفس أن تصبح رطبة»، وأنّ «النفوس الجافّة أحكم وأفضل»<sup>[٥]</sup>، فالخير كما نفهم من شدّته ليس قائماً على الصراع، بل حاضرًا بالنفوس، حيث يضع النفس الجافّة في مقام الأحكم والأفضل والأصلح، في مقابل الشرّ الذي يتجلّى في النفس الرطبة التي تسعى لتحقيق لذتها، يقول: «إنّ شخصاً واحداً عندي أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم»<sup>[٦]</sup>، فالنفس واحدة في كلّ البشر، لكنه يميّز بينها بمقياس الإذعان للشهوات أو العقّة نحوها، لكن كيف للنفس أن تحقّق سعادتها بلذتها، وفي الوقت ذاته النفس الجافّة هي الأسعد والأحكم؟ ألا يعني ذلك تعارضاً في ما يطرحه من خطاب؟ لا سيّما حين يقول بأنّ النفوس هي التي تعدُّ بعض الأشياء ظلماً وبعضها الآخر

[١]- أميره حلمي مطر: الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ٥٨.

[٢]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، شذرة رقم ٥٢، ص ٦٩.

[٣]- مرجع سابق، شذرة رقم ١٠٠، ص ٧٠.

[٤]- المرجع نفسه، شذرة رقم ١١٦، ص ٧١.

[٥]- علي النشار، محمد علي أبو ريان، عبده الراجحي: هرقلطس فيلسوف التغيّر، ط ١، دار المعارف ١٩٦٩، ص ٧٦.

[٦]- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقي، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٤٢.

عدلاً<sup>[١]</sup>، فأين المعيار الذي نصَّبه لتتمكَّن النفوس من معرفة ما يظلم، وما يحقِّق العدل؟ أم ذلك مرتبطٌ أيضاً بالنفس الرطبة والجافة؟ لا ريب في أنَّ هذا الافتراض يفتقر إلى العلميَّة والمنطقيَّة.

### ب. فيثاغورس

تعدُّ الفيثاغوريَّة حركة إصلاح في المذهب الأورفيِّ، الذي يمثل حركة إصلاح في ديانة ديونيزوس<sup>[٢]</sup>، استخدمت الفلسفة كوسيلة تطهير، وتنقية للنفس، حيث مزجت الدين، والفلسفة بنظريَّتها في الرياضة، وعدَّت العلم، والنظر أعظم تصفية للنفس. فالفيثاغوريَّة زعمت أنَّها ليست حركة عقليَّة فحسب، بل أيضاً حركة دينيَّة، أخلاقيَّة وسياسيَّة<sup>[٣]</sup>.

يقوم النظام الروحيُّ في فلسفة فيثاغورس على الآحاد، مقابل المثني الذي عدَّه مبدأ الانقسام والشرِّ، فانسجام الأعداد التي فسَّر الوجود بها، بين سكون وحركة الكواكب<sup>[٤]</sup>، مثل صفات أخلاقيَّة، ارتبطت بمعتقدهم الدينيِّ، حيث الواحد أصل الخير، وأصل الانقسام بين الأعداد الزوجيَّة والفردية.

فالعدد الفرديُّ يمثل الخير لأنَّه محدود، فاعل، ومرادف للترتيب (monas)<sup>[٥]</sup>، بينما الزوجيُّ يمثل الشرِّ باعتباره لا محدود، منفعلًا، ومرادفًا للترتيب dyad، فالعدد ٤ يدلُّ على العدالة، بينما العدد ١٠ يدلُّ على التعارض بين الخير والشرِّ في الوجود عمومًا<sup>[٦]</sup>.

فالفيثاغوريون لم يربطوا النزعة الخيريَّة بالقيمة العدديَّة، كأعداد متحابَّة، وأعداد غير متحابَّة وحسب، بل حاولوا ربط الأُنفس وصفاتها الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة والنفسية والجماليَّة بالقيمة العدديَّة، بهدف التطهُّر، ومحاولة الاقتراب من الآلهة القادرة على انتشاله من الشرور<sup>[٧]</sup>.

[1]- J. Burnet: Early Greek Philosophy Hearclites: Frage 22, quoted p. 138.

[٢]- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربيَّة، الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٦٦.

[٣]- إميل برهية: تاريخ الفلسفة ج ١، الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، ص ٦٧. أنظر أيضاً علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان منشأة المعارف الإسكندريَّة ١٩٦٤، ص ٤٧.

[٤]- فاروق عبد المعطي: فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٥.

[٥]- مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، جامعة الإسكندريَّة، ٢٠٠٩، ص ٥٧.

[٦]- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ج ١، سلسلة الفكر اليوناني، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٠٨ وما بعد.

[٧]- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة الدار المصريَّة اللبنانيَّة، ط ٢، ٢٠١٥، ص ٢٧٤.

إن تجربتهم جميعاً تشير إلى أنَّهم كَفُّوا عن الفعل الذي لا يُرضي الآلهة، وكان هدفهم من ذلك التحدُّث مع الإله، وقد سَخَرُوا حياتهم في الطاعة لتتوافق مع إرادته، وهذا هو الأساس الذي تدعِّيه فلسفتهم، لأنَّهم قالوا بأنَّ من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمق<sup>[١]</sup>.

فالخير هو الصفة المميزة للألوهية، ولذلك فالناس وفقاً لمذهبه مراتب ثلاث، تشبُّهاً بمن يأتون للألعاب الأولمبية، فمنهم من يأتي للكسب والتجارة وهم الأدنى، ومنهم من يأتي للفوز، وهناك من يأتي للتمتُّع والنظر وهم الأعلى مرتبة<sup>[٢]</sup>، وهنا نتساءل: ما الفرضية التي أقام عليها فيثاغورس هذه التراتبية في تصنيف الناس؟ هل وفق القرب والبعد عن الآلهة؟ أم نتيجة ما هو فطريٌّ أو مكتسب؟ إنَّه لم يقدم تفسيراً منطقيّاً يخدم هذه الفكرة، بل تصنيفه مرميٌّ جزافاً، من دون توضيح لأيِّ معيارية، ومن ثمَّ، نحن نعتبر في علم الرياضيات اليوم أنَّ العدد واحد هو عدد مفرد، فلماذا لم تعامله الفيثاغورية بهذا الاعتبار، وعدته أصلاً للخير والشر، وللأعداد جميعها وخارج التصنيف بين الفردية والزوجية؟ ثم كيف يدَّعون أنَّ الواحد هو الخير، والخير كما نعلم لا يمكن أن يكون سلباً للشرِّ ويحجبه عنه، لأنَّ الواحد الذي يقصده فيثاغورس كامل، والكامل لا يقصي الآخر عنه ونقصد هنا الثنائية والشرِّ، ذلك أنَّ الشرَّ متداخلٌ مع الخير، ثم كيف يحكم على الواحد بالخير من دون أن يقدم أسبابه الموجبة، أو المعيارية التي دفعته إلى قول ذلك، فهو لم يفصل مفهوم الخير الخاص بالألوهية عن الخير بذاته، وعن الموقف أو الشعور بالخير كقيمة معيارية، أو كصورة تتبدى في الوعي الإنساني، أي بين طبيعته الإنسانية الدنيوية التي سُجنت النفس فيها داخل الجسد والتي عليها التحرُّر والتطهُّر بالتناسخ، والتابعة كما يدَّعي لطبيعته السامية أو الخير الأسمى<sup>[٣]</sup>، الذي قالت به نظم الأسرار المصرية قديماً<sup>[٤]</sup>، بل اعتبره مصدر الخير والشر. إنَّ تلك الثنائية تقودنا إلى صميم الأديان الشرقية التي وصلت متأخرة لبلاد اليونان، والتي يقال إنَّ الفيثاغورية استمدتها

[١]- مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مرجع سابق، ص ٧٠.

[٢]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٨٠.

[٣]- جورج. جي. إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ص ١٦.

[٤]- مرجع سابق، ص ٧٩.

من ثنائية المجوس أثناء رحلته إلى بلاد فارس<sup>[١]</sup>، فجاءت في سياق غير متّضح المعالم.

## ثانياً: استشراف الأبعاد الفكرية في الوجود القيمي

### ١. الكون بين مركزية الخير وطبيعته

#### أ. اكسينوفان

بخلاف النزعة الدينية التعددية التي كانت سائدة في اليونان، يرفض اكسينوفان التعدد، التجسيد، والثوب الأسطوري الخرافي الذي كانت تتبوأه الآلهة، والذي، أغنى قصائد الشعراء آنذاك، لكونها مجرد ادعاءات لا أساس لها من الصحة<sup>[٢]</sup>، ذلك أنّ الإله برؤيته واحد، مجرد، ليس له شبيه، يسيطر، ويحرك كل الأشياء بقوة عقله<sup>[٣]</sup>.

الرؤية الأخلاقية تتجلى في فكره بارتباطها بالفكر، والعقل، وقوامها الاعتدال أو التوسط<sup>[٤]</sup>، متجاهلاً أنّ الإقصاء للحسّ، القلب والجوارح في الشعور الأخلاقي الذي يقيمه، ينسف جذور نظريته المطالبة بالاعتدال، وكأنّ الاعتدال بذاته لا يجب أن يُمارس باعتدال! وعلى اعتبار أنّه تحقيق للوسطية بين مطالب العقل، الرغبات، الحواسّ، الجسد، والروح، فكيف يطالبنا بالخير من منظور عقليّ صرف، بعيد عن علائقه الأخرى التي لا تنفك عنه؟ ثم كيف بإمكان الإنسان أن يحقق الوسطية بين الخير والشرّ؟ خصوصاً أنّ الإنسان لا ينفك عن التركيبة المخلوق منها باعتباره عقلاً وغريزة، وليس ملاكاً يحيا في الواقع الحسيّ الماديّ ويحمل قيماً خيالية، مثالية مطلقة!.

إنّ الخير في منظور اكسينوفان كما يزعم هو الرفعة بالأخلاق، لتحقيق الخير الذي تجلّى بمسمى الاعتدال، والقائم على فصل روحانيته وداخليته، عمّا هو خارجه، بالتركيز على العقل، فيتحقّق الاعتدال المنشود، وكأنّ الإنسان في هذه النظرية مفصولٌ داخله عن خارجه، ومفصول ظاهره عن باطنه المعبر عن مكنوناته، وهذا بلا ريب لا يمكن قبوله.

[١]- إمام عبد الفتاح امام: الفيلسوف والمرأة - نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٥٤.

[٢]- هـ. ج. روز: الديانة اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة: محمد سليم سالم، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٥، ص ١٢٨.

[3]- W.Jager: the theology of the Early Greek Philosophers, at clarendon press oxford, London 1946, p.46.

[٤]- جورج. جي. إم. جيمس، مرجع سابق، ص ٦٧.

## ب. بارمينيدس

زعم أن الوجود يحكمه قانون ثابت<sup>[١]</sup>، وأنه خيرٌ كونه موجوداً، واللاوجود شرٌّ كونه غير موجود، باعتبار لا يمكن تصوُّره، فهو أمرٌ ظاهريٌّ صرف. ولما كان الخير مرتبطاً بالعقل، والفكر كوننا نعرف به الوجود الحقيقي الممثل الوحيد للشعور بالخير كما يدعي، فإنه يرفض الكثرة، والتغيُّر الموجود في كلِّ ما حولنا<sup>[٢]</sup>، والتي تتبين بالمشاهدة الحسيَّة والاستقراء المتدبَّر<sup>[٣]</sup>، رغم أنها مدركةٌ من قبل الحسِّ العامِّ المشترك، سواء في كلِّ الأشياء أم على الأقلِّ بعضها. من ثم هو يؤكِّد على أن الخير لا يدرك إلا بالعقل أو المعرفة العقلية، كونها المصدر الوحيد للشعور الأخلاقيِّ العادل والخير، لكن ما يسوقه في شذراته يبيِّن غير ذلك إذ يقول:

«استقبلتني الإلهة بترحاب، وأخذت يدي اليمنى بين راحتها، وخاطبتني بهذه الألفاظ مرحى أيها الشاب، يا رفيق الهاديات الخالدات، اللاتي أرشدن عربتك إلى بيتي، مرحى ... لقد أرسلت في هذا الطريق بالأمر الإلهيِّ (themis) والعدالة (dike) لا القدر السيِّئ (وأنه حقاً لطريقٌ بعيد عن أقدام البشر)<sup>[٤]</sup>. نلاحظ هنا أنه ينكر أيَّ قيمة تقوم على الحسِّ، في مقابل العقل كما يدعي، لكن المعرفة الإلهية بتجربتها الروحية تترفع على المعرفة العقلية، وهذه التجربة هو يعترف بها ويؤكدُها في شذرته، «أوقفتني [الآلهة] عند ذلك الطريق المشهور الذي يهدي الحكيم العارف بسائر المدن»<sup>[٥]</sup>، فكيف به يزعم نفي الكثرة، التعددية، والشائبة التي تقسم الوجود بين الخير والشرِّ، وكيف به يعدُّ كلَّ ما لا يدركه العقل غير موجوداً؟ وأليس الشرُّ موجوداً كما الخير في الوجود؟ كيف يمكننا إلغاء الشرِّ، أو مجرد عدم التفكير فيه، ونحن نعيشه في كلِّ لحظة من وجودنا، وأليس وجودها في تصورنا على الأقلِّ وجوداً؟ لماذا ينكر وجوده؟ ومن قال أن الخير وحده من يمثل الوجود، ولماذا عرض لطريق الظنِّ حين عرَّج على الحديث عن طريق الحقِّ، لو لم يكن يدرك أن الشرَّ موجود مثل الخير، لكنه

[١]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص ٧٤.

[٢]- جورج. جي. إم. جيمس، مرجع سابق، ص ٦٨.

[٣]- أرسطو طاليس: علم الطبيعة، الجزء الأول، ك ١ ب ٢، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدده بمقدمة في تطوُّر علم الطبيعة وتفسير علِّق على النصِّ تعليقات متتابعة بارتلمي سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٩٧.

[4]- K. freeman: the pre-socratic philosophers, 2nd ed, Basil Black well, oxford, 1959, P.146

[٥]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ١٢٩.

أبي إلا أن ينكر وجوده، بمعادلة نظمها من دون مراعاة لأدنى اعتبار منطقي، رغم ادعائه العقل والمنطق للشعور بالخير، ومن دون أن يوضح الخطوط العامة لمفهوم الخير الذي يريد، أو مفهوم الشر الذي لا يرغب، فحواها كالتالي:

وجود = طريق يتبع للحق، الخير، الألوهية واليقين، وقائم على التفكير، في مقابل اللا وجود = طريق يتبع للظن، الشر، اللا يقين، والوهم والحس المخادع. من ثم يقول بارمينيدس في إحدى شذراته عن مبدأ الأضداد، الذي نشأ أصلاً في نظم الأسرار المصرية إن: كل الموجودات من النور أو الدفء والظلمة أو البرد. وهذه الأضداد تعادل مبدأي الذكورة والأنوثة في الكون (الكوزموس)<sup>[١]</sup>، «ولما كانت جميع الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة (Dunamis) كل منها (يريد النور والليل)، ففي كل شيء (فالكل مملوء) مقداراً متساو من النور والليل اللا مرئي، إذ لكل منهما نصيب»<sup>[٢]</sup>، لكن طالما أن كل شيء يحوي مقداراً متساوياً من النور، واللامرئي كما يقول، فإن هذا يتضمن أن في الخير مقداراً متساوياً من الشر، وفي العدالة مقداراً متساوياً من الظلم... إلخ، فلماذا ينفي هذا اللامرئي من شر وظلم في الوجود، ويستحضره بشذرته تحت مسمى اللامرئي؟ أليس ذلك تناقضاً يخفيه ويعيشه بارمينيدس في خطابه؟

مما لا شك فيه أنه قد ناقض نفسه، إذ لا يوجد خير مطلق يقوم على العقل من دون الشر، فتأكيده على المعرفة العقلية فحسب، كونها الطريق الوحيد للحق، والخير غير مقبول، ذلك أن المعرفة العقلية تؤكد على ما يتجلى، وتتكرر لما هو مخفي، إنها تبدى عاجزة عن توضيح خبرة الوجود القيميّة، والتعبير عن تجربتنا الروحية، لا سيما عجزها عن تقديم أي معرفة حين تدخل حيز الغموض الميتافيزيقي، لكن يبدو أن فيلسوفنا تجاهل أن الوجود الإنساني لا يحيا بالعقل والخير المطلق فحسب، بل هو أيضاً المزيج المعقد المتكامل من العقل والحواس، الخير والشر، العدل والظلم، إنه الإنسان بكل قواه، غرائزه، دوافعه، وتجربته الروحية. ولذلك يمكننا القول أن بارمينيدس أراد فهم العالم من الخارج فلم يوفق، لأنه لم يكن قادراً على الوصول إلى كنهه القائم على التغيير والتضاد والتضاييف، الذي لا يقبله عقلنا، فبدت شذراته متناقضة مفككة وغير مترابطة.

[١]- جورج. جي. أم جيمس: التراث المسروق، مرجع سابق، ص ٦٩.

[٢]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص ١٣٣.

## ٢. الخير والخير المطلق بين الإشكال والمفهوم

### أ. امباذوقليدس

تقوم فرضيته على الاعتقاد بعناصر أربعة (هواء-نار-ماء-تراب)، شكّلت بائتلافها الوجود، وما يميّزها عدم قابليتها للانقسام أو التغيير، فهي لم تُخلق ولا تفتنى<sup>[١]</sup>، وقد انبثقت أشياء الوجود من اتّصالها، كما أنّ فساد الأشياء عائدٌ لانفصالها<sup>[٢]</sup>، فعلة الحركة لأصل الوجود قوتين إحداهما مُفرّقة، وأخرى مُوحّدة، وهما مفارقتان للعناصر الأربعة، وقد أطلق عليهما امباذوقليدس اسم المحبّة والكراهية<sup>[٣]</sup>.

فالمحبّة إمكانية اتحاد العناصر وائتلافها، وهنا يكمن الخير في الوجود، أمّا الكراهية فإمكانية تفوّق عنصر على آخر، وبالتالي فساد الأشياء في حركة من العود الأبديّ، يسود فيها عنصر من دون آخر، فالخير والشرّ يتصارعان ويصدران عن مبدئين متعارضين، المحبّة والكراهية، وهذه النظرية (حالة الحبّ والكراهية، الخير والشرّ)، تعكس تأثره بالميثولوجيا اليونانية، التي أراد سحبها إلى الوجود، وما يقوم عليه من عناصر، لكن الإشكال يكمن في صورة هذا العود، إذ فيه سيادةٌ للمحبّة مرّةً، وللكرهية مرّةً ثانية، من دون أن نعي القوة التي تحتجب وراءهما، متناسياً أنّهما عنصران أساسيان في كلّ الارتباطات الإنسانية والوجودية، لا سيّما أنّ الأشياء لا تُعرف إلاً بنقائضها، وكلُّ شيء يكمل نقائصه من الآخر. بالتالي كي يتحقّق الائتلاف يجب البحث عمّن نختلف عنه وليس من نشبهه، كما في حالة التجاذب بين السالب والموجب، أو حالة اختلاف النغمات الموسيقية بين الآلات وما تقدّمه من ائتلاف وكأنّها كيان واحد. لكن، وفقاً لهذه النظرية الإنسان مشاعره إمّا خيرٌ وإمّا شرٌّ، على اعتبار أحدهما يتسيّد مرحلة من العود الأبديّ، لكن الواقع حالة أخرى مختلفة تماماً: إذ قد يعيش الإنسان الخير والشرّ، المحبّة والكراهية في مكان واحد، في قلب وعقل الإنسان،

[1]- B.A.G Fullery: History of greek Philosophy, Revised by sterling mcomurin, Oxford, ibh, Publishing Co, New Delhi, 1955, p.72.

[2]- E.Zeller: outlines of the History of greek Philosophy, Transl. by L.R Palmer. Revised by Withelm Nettle, Thirteenth Ed. Dover publication, new York, 1980, P.56.

[3]- W.Jager: the theology of the Early Greek Philosophers, P.230- كذلك أظنّ غنار سكيريك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، مراجعة نجوى نصر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢، ص ٥٨.

فالإنسان بإمكانه أن يحمل الحبِّ والكراهية كما الخير والشر في آن معاً.

من ثمَّ، فإنَّه يزعم أنَّ الأضداد بائتلافها أو اختلافها هي ما يشكِّل الوجود، ووضع المحبَّة بمقابل الكراهية، والخير بمقابل الشرِّ، لكننا نقول إنَّ الخير ضدَّه اللأخير، وليس الشرُّ، كما أنَّ المحبَّة ضدَّها اللأحب، وليس الكراهية كما يدَّعي، والفرق كبير بين هذه التمايزات التي ولَّفها بشكل عشوائي وغير دقيق، من دون أن يعي أنَّ الخير والشرُّ كما الحب والكراهية وجهان لعملة واحدة، من دون أن يوضح الآليَّة التي تتعارف، وتتألف بها العناصر بشكل دقيق، ثم أليس من الممكن أن يكون في الاختلاف خير، وحب، وفي الائتلاف شرٌّ وكراهية؟ وحين يسود الشرُّ بعد الخير في فترة العود الأبديِّ، ألا يجعلنا ذلك نتفكَّر قليلاً، بأنَّ كليهما يتطلَّبان وجوداً لآخر؟ فكيف به يلغي هذا الآخر؟ ثم ألا يمكن أن يتَّسم الخير بطابع السلبيَّة، والشر بطابع الإيجابيَّة من وجهة نظر من يقيِّمه سيما، حين يتعلق الأمر بالقضايا المصيرية، فما يُعدَّ خيراً لشخص، يكون شراً لآخر، والعكس صحيح، فالقيمة توصف حسب إيديولوجيا من يقيِّم ومن موقع الولاء لقضية من يقيِّم، وليس كما يزعم فيلسوفنا.

### ب. انكساغوراس

فسرَّ الوجود بحركة وفعل موجود، تسمو معرفته وقدرته على الموجودات التي تتَّصل وتنفصل جميعاً، إنَّه العقل، الذي يمدُّنا بالمعرفة الحقَّة مقابل المحسوسات، والحواسِّ التي تسدُّ الطريق أمام العقل لإدراك ما هو غير محسوس<sup>[١]</sup>، فلكي ينشأ العالم بموجوداته المختلفة لا بدَّ من وجود مبدأ يحركُّها لتنفصل بعضها عن بعض<sup>[٢]</sup>، فكان العقل، «بفضل عقل حكيم وخطة مسبقة» مبدأ الانفصال وأصل إدخال النظام إلى العالم، فهو بمثابة علَّة فاعلة تنظِّم الوجود وتخرجه من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقيِّ. يقول: «وقبل أن تنفصل هذه الأشياء كانت كلُّها معاً، [لأنَّ] امتزاجها كان يحول دون ذلك، تعني امتزاج الرطب واليابس، والحرَّ والبارد، والنور والظلمة»<sup>[٣]</sup>، «وحين بدأ العقل يحركُّ الأشياء، [وكل

[١]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص ٨٥.

[2]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, London, 1946 Hearclites: Frage 22, quoted, p62.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، مرجع سابق، ص ١٩٣.

شيء حرَّكه العقل فقد انفصل،... [زادت] الحركة في انفصال الأشياء»<sup>[١]</sup>.

وكأننا نفهم من قوله أنَّ النور، الخير، الظلام والشر جميعها كانت ممتزجة ومختلطة معاً، من ثم بتلك الحركة للعقل المدبِّر انفصل الخير عن الشرِّ، وهنا نتساءل كيف بإمكان الخير أن ينفصل عن الشرِّ، وكيف للشرِّ أن ينفصل عن الخير، وكلاهما متضمنٌ في الآخر، وفي حالة صراعٍ دائمٍ منذ بدء الخليقة، وإلاَّ كيف أمكننا تفسير كميَّة الشرِّ الموجود في العالم، والفوضى المستشرسة فيه؟ ألا يتعارض هذا مع الإرادة العقلية التي انتقاها بوصفها تشكُّل الخير المحض، والذي استطاع بحركته نقل الوجود من حالته المختلطة إلى حالته المنتظمة كونه لا يوجد غير هذه العلة الفاعلة المؤثرة والقادرة، وخاصة أنه يعترف أن الكون قائم على الفوضى والاختلاط، وبإرادة عقله تم الانتظام في العالم! من ثم فإنَّه لم يوضح ما طبيعة هذه العلة الفاعلة من ناحية فيما إذا كانت تشكُّل الضرورة لانتظام الوجود، وتحقيق الخير فيه، أو أنها نشأت نتيجة صدفةٍ ما! ولعلَّ السبب في التخبُّط الذي وقع فيه أنه اطَّلَعَ على نظم الأسرار المصرية، حيث الإله بتاح كان الممثل للإله النظام، الذي هو مبدأ فكريُّ صاغ بإبداعه الكون، أي أنه حاكي التصوُّر المصري ونسبه إلى نفسه<sup>[٢]</sup>، لذا لم يوفِّق في رؤيته التي زعمها.

### ت. ديمقريطس

تقوم فرضيته الأخلاقية على أساس أنَّ الوجود ذراتٌ تتحرَّك في الفراغ اللامحدود بفعل الحركة الأزلية الذاتية، من دون تدخلٍ خارجيٍّ، والتي نعتها بالعقل، حيث تتصادم من دون توقُّف، وبما أنَّ النفس الإنسانية موجودة في هذا الوجود، فإنَّ كلاً من الخير والشرِّ ناتجٌ من فعل التصادم بين الذرَّات، ومقدار الذرَّات الداخلة فيها، شكلها، طريقة ترتيبها، اختلافها أو اتئلافها.

يزعم ديمقريطس أنَّ العقل من دون غيره من يجعل الإنسان بإرادته ينحو منحى الخير، لينشد السعادة التي هي غايته وعليه تحقيقها<sup>[٣]</sup>، حيث الخير أو كما يسميه الابتهاج (Euthumia) تمثُّل فكريُّ داخليُّ إنسانيُّ، يقوم على الفكر من دون الحواسِّ، وليس خارجاً

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٩٥.

[٢]- جورج. جي. إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، مرجع سابق، ص ٧٥-٧٦.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

عنه، فالأخلاق» تتمظهر من خلال النظام الذي يمثل سمة الوجود بفعل العقل المحرك، المحقق للإنسجام، التناغم، الاتزان الباطني في النفس الإنسانية، ذلك أن «حقوق الإنسان هو الذي يقلب الخير شراً، فمعظم الشرور في رأيه من داخلهم هم أنفسهم»<sup>[1]</sup>، فحين نحتكم إلى العقل تعيش النفس في حالة من التهذيب، والسلم النفسي الخالي من التوترات التي تحول دونها، وعليه، فالإنسان بالاحتكام إلى حكمة عقله وحده، يمكنه التمييز بين الخير والشر، لكن هذا الائتلاف والسلام الداخلي الذي يحققه العقل يستثنيه ديمقريطس عن النساء، اللاتي يسيء الظن بهن<sup>[2]</sup>، لكونهن عاجزات عن استخدام عقولهن كما ينبغي.

يمكننا القول بداية أن نظرية ديمقريطس تتسم بالتعميم المطلق لصلاحيّة العقل في تحقيق السعادة والخير للإنسان، فهو يرتكب إجحافاً بحق الإنسانية، إذ غاب عن نظريته المعيار السيكولوجي الأخلاقي الذي يختلف بين إنسان وآخر، كما افتقرت رؤيته إلى تقديم تصوّر عن الكيفية التي يمكننا من خلالها تحقيق هذا الاعتدال في التناغم النفسي الداخلي، من قال إن الإنسان تلك الحالة من السكون، والاعتدال المنفطر عن الحالة الحيويّة الانفعاليّة، من ثمّ ما تلك المعادلة التي يقدمها بأنّ الخير يتجلّى في هدوء، واتزان العقل الذي ينعكس داخلياً في اتزان مزاجيّة الإنسان؟ وما الأساس الذي يجعله يعمّم نظريته على كلّ الأفراد رغم اختلافها وتمايزها وجودياً بعضها عن بعض، حيث كلّ فرد حالة وجدانيّة خاصّة، وكلّ فرد يستحوذ على منظومة من الفضائل في فكره مختلفة عن الشخص الآخر؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ربما ما جعله يغيب فكرة الفضيلة عن نظريته، ثم حين يفترض العقل كوسيلة وحيدة لتحقيق الخير والسعادة، فإنّه فعلياً يقلّص حريّة الإنسان في الاختيار والأفعال، بل يعدم العقل، الحريّة، والإرادة عن الأفراد، حين يقول بأنّ المرأة عاجزة عن استعمال عقلها.

في الحقيقة، إن ديمقريطس لم يقدم سوى نظرية قوامها برأينا الأنابيّة الفرديّة التي تريد تحقيق سعادتها، من دون الاعتماد على ما هو خارج عنها، وهنا يكمن اختلال التوازن في نظريته، إذ لا توجد حياة من دون توتّرات، انفعالات وقلق ينغص مضجعها،

[1]- E.Zeller: outlines of the History of greek Philosophy,P. 230.

[2]- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقي، مرجع سابق، ص ٣١٤.

فكيف يُقْصَبِي وَيُهَمِّسُ كُلَّ ذَلِكَ، وهي الممثلة للتوازن الصحي في الحياة؟  
 يمكننا القول: أنه التزم بشكل من أشكال مبدأ اللذة المحققة للسعادة المغلفة بظلال العقل، وهذا واضح تماماً مما يعرضه في نظريته، التي غاب عنها مقياس الاعتدال، وضمناً مقياس الاعتدال في تحقيق ما نرغب، وما يحقق لنا السعادة! والتي تذبذبت في الخطاب لا سيما أنه كان يكره العنف والقوة<sup>[١]</sup>، وفي الوقت ذاته كان يطالب بضرورة إنزال العقوبة بالمذنبين وردعهم لأن ذلك هو العدالة ذاتها<sup>[٢]</sup>. ذلك أن الجهل عنده يجلب الشقاء أما العلم فأساس السعادة، ما يعني أنه يستحيل على العالم أن يكون شريراً، لكن حقيقة الواقع تثبت مخالفة ما يدعيه!

فصحيح أن الإنسان يحقق خيره بالتعلم والممارسة العملية، وتحمل الصعاب، إضافة إلى الاعتدال والوعي في سعي الفرد لتحقيق اللذة بتحكمه في شهوته، فتتهذب طبيعته من خلال التعليم والفن<sup>[٣]</sup>، لكن هناك فروقات بين البشر، وحالات نفسية تحول دون تطبيق ذلك على الجميع، إنه يعرض في نظريته ما يجب على الإنسان فعله ليحقق السعادة المنشودة، لكنه لم يوضح الآلية لذلك، والتوجيهات، والطريقة، وكذلك المعيار الذي يدفعنا لاختيار هذا السلوك أو ذاك، والتي تضمن للفرد تحصيل الخير بحسب كل عقلية وما لديها، وبالطريقة التي يفكر بها، وهذا إن دل على شيء، فهو يشير بالبنان إلى المسحة الأخلاقية التي أخذها من نظم الأسرار التي تتطلب كشرط مفروض أن يتمتع الإنسان المرید فيها بحياة الفضيلة<sup>[٤]</sup>، ولكن معه تشوّهت هذه النظرية كونها ليست أصيلة في فكره، وظهرت الذاتية التي تنزع تحت ظلال السعادة، التي هي خير للنفس الإنسانية، لذا كان من الصعب التقاط رؤية أخلاقية متماسكة واضحة المعالم لتجلي نزع الخير في خطابه.

[١]- علي النشار: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٦٤، ص ١٨٦.

[٢]- علي النشار: ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الإسكندرية، ص ١١٧-١١٩-١٢٣.

[3]- G. Vlastos, Ethics and Physics in Democritus, in D. j Furley an essay in studies in Pre-socratic Philosophy Voll 2, University press 1972, pp.381- 408.

[٤]- جورج. جي. إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، مرجع سابق، ص ٤٣.

## ثالثاً: المخاضات النقدية بين الفكر، الفلسفة، والحكم الأخلاقي

### ١. السفسطائية

تنبه السفسطائيون إلى التناقض الأخلاقي الذي اكتنف الآلهة القديمة، التي لا تتورع عن فعل أي شيء، والتي لم تحقق مصالح البشر، ولا العدالة، التي هي أعظم الخيرات<sup>[١]</sup>، رغم كل الاستغلال الذي افتعلته بالبشر، فرفضوها وشككوا في كل القيم والتصورات القديمة التعليمية والمعرفية، بما فيها المبادئ الأخلاقية، وسعوا للتركيز على الفردية والذاتية، وإعادة التمرکز حولها، وعدوا اللذة المقياس الأساس للتفاضل بين الخير والشر، حيث ما يحقق اللذة خير، وما يجلب الألم شر، فشوهوا القيم باعتماد تقويمها على الحواس فحسب، من دون القوانين التي يستند إليها العقل.

### ٢. بروتاغوراس

قال بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ونقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة، إذ ليس هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل إنسان<sup>[٢]</sup>، وبذلك تم هدم موضوعية القيم، واختفاء المعيار الموضوعي للخير بشكل تام، في مقابل ظهور النسبية المطلقة في مجال الأخلاق، ما أضر سلباً في هدم التفرقة بين الخير والشر، فأمست الأخلاق نسبية متغيرة حسب الفرد، الجماعة، وأيضاً من وقت إلى آخر، ما أدى لانتشار الفوضى المعرفية، والقيمة المتسمة بالخداع لتحقيق كل مصلحة.

فالخير بنظريتهم ما يحقق النفع، العدل والمصلحة التي لا يعلو عليها شيء، أي لا يوجد دين، أخلاق، ولا منظومة قيمية ثابتة إلا ما يخلقه الفرد ويحقق مصلحته، فكل إنسان يمثل الحقيقة والقيمة الذاتية لذاته وبذاته، بغياب وجود معيار ومصدر مطلق<sup>[٣]</sup> للأخلاق، وتحقق للنسبية الفردية، بما تحمل من منظومة قيمية، ترتبط بالخير والشر والعدالة والظلم... الخ، يقول بروتاغوراس في ظل هذا التشكيك في كل شيء، وحتى الآلهة باستثناء النسبية الفردية

[١]- عصمت نصار: الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص ١٤٩.

[٢]- وولتر ستيس: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مرجع سابق، ص ٨١.

[٣]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص ٩٧.

«لست أدري أهي موجودة أم غير موجودة»<sup>[١]</sup>، فهو يشكك بالدين لكونه من صنع الإنسان الذي يخلق قيمة ذاتوية بامتياز، والقائمة على الغرائز والشهوات والغايات، التي هدفها تحقيق الخير الأسمى مجسداً باللذة بأحط أشكالها، وشتان في المقارنة بين القيمتين!.

### ٣. جورجياس

اتَّبَع مسار بروتاغوراس في أنَّ جميع القيم والفضائل نسبية وليست مطلقة، وأقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء<sup>[٢]</sup> بالخير أو الشر في نفس أيِّ شاب، فللغة والكلمة أهمية كبيرة في الانفعال النفسي، وكذلك في القدرة على سلب الإرادة الإنسانيَّة، والإقناع<sup>[٣]</sup> بأن يسلك ما قد لا يتفق مع حكم العقل والمنطق، الذي أصرُّوا على إنكاره، والذي تقوم على أسسه القوانين الناظمة لحياة الأفراد والمجتمعات، وعليه فالخير وفق رؤيته يرتبط بالشوة، اللذة الحسيَّة والقدرة على بعث الأوهام عبر الإيحاء في نفس الإنسان<sup>[٤]</sup>.

إنَّ ما نستشفُّه من قراءة الخطاب الأخلاقيِّ للسفسطائيَّة على لسان فلاسفتها، إن هو إلاَّ آراء تنظر للخير والشرِّ، العدل والظلم باعتبارها نشاطاً إنسانياً محضاً لا علاقة له بالدين والمنظومات القيمية، ما يجعلنا قادرين على فهم الإقصاء الذي قاموا به لناحية الأساس العقليِّ بالتوازي مع دحض الخيال والتأمل.

فهم لا يريدون إنساناً يحمل قيمة لذاتها بل يريدون فضيلة إذا جاز التعبير لنا، ونحن نقولها هنا مع كلِّ التحفظ، لأنَّ مفهوم الفضيلة تم تشويبه وفق رؤيتهم وأصبح مجرد بحث عن اللذة، وتحقيق لها بشتى الطرق، فالقيم الأخلاقية لم تعد من أجل ذاتها بل من أجل تحقيق لذتها وما يشبعها، فقد ارتبطت شعاراتهم التي كللت خطاباتهم باللذة والمنفعة، ذلك أنَّ الإنسان هو الغاية والوسيلة.

إذاً، لقد أرجعت السفسطائية القيم الأخلاقية للمصدر الإنسانيِّ المغالي في الفردية

[١]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ١٧٤.

[٢]- محمد حسن بخيت: الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى ابروقلوسي، عالم الكتب الحديث، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ٨٨.

[٣]- أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، راجعها علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٤٠.

[٤]- أميره حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ٢٢.

والذاتية، كونه لا يوجد مثال يقيسون عليه منظومتهم القيمية، وهذا ما جعلهم يسقطون كل مفاهيمهم بلبوس يناسبهم.

بلا ريب، طالما مصدر حقائق السفسطائية الإحساسات الفردية والانطباعات الذاتية يمكننا أن ندرك في ذلك أن لا وجود لحق أو خير في ذاته، أو باطل وشر في ذاته، في نظريتهم وهنا تكمن الطامة الكبرى. لقد أخطأت السفسطائية بتجاهلها المعرفة العقلية وخلخلة علاقتها بالمعرفة الحسية، فوعدت في الذاتية المطلقة كونها استبعدت الموضوعية، وهذا ما لا يمكن قبوله، وبذلك فالنسيبة المفرطة التي أتبعها السفسطائيون شككت على الدوام ضلالاً معرفياً يهدم كل شيء إلا ما يحقق الوسيلة لتحقيق ملذاتهم.

كانت هذه ملامسة نقدية لبواكير النزعة الأخلاقية لمفهوم الخير، كما تبدت لدى بعض فلاسفة ما قبل سقراط في الفلسفة اليونانية القديمة.

#### رابعاً: استنتاجات

الفلسفة المسماة ما قبل السقراطية، لم ترق إلى مستوى نظرية أخلاقية، وقيم معيارية متكاملة النسق، أسست لمنظومة قيم، بل كانت مجرد شعور أخلاقي أو مسحات أخلاقية مؤطرة داخل رؤية السابقين عليهم، إن لم يكن على صعيد المضمون فعلى صعيد المفاهيم التي استمدوا مصادرها من الديانات والثقافات الشرقية السابقة عليهم، لاسيما نظم الأسرار المصرية، ولهذا فإن ما قدموه خلا من الأصالة، وتذبذب وتعثر معرفياً حين مساءلته منطقياً، في كثير من مواضعه.

مجمل المسحات الأخلاقية التي غلفوا نظريتهم بها، تبدت كشدرات حملت صيغة الحكم والمواظب منها إلى القواعد الأخلاقية المعيارية النازمة لحياة أفراد ومجتمعات.

الفيلسوف اليوناني ما قبل سقراطي حاول إقامة علاقة يربط فيها بين العلم وتأمله للخير، والجهل وشعوره بالشر، بما قدمه من نظريات، لكن محاولته هذه جاءت غير علمية وغير رصينة، كما أنها تبدت متهافئة أمام أي جدل منطقي حين محاكمتها، لذلك فلا هي ارتقت إلى مستوى رؤية علمية ولا تجلّت كنظرية أخلاقية، فبقيت مجرد تأمل بعيد كل البعد عن هذا وذاك.

النزعة الأخلاقية التي قدّمها البعض منهم في نظريته الوجودية، لم تكن واضحة المعالم، فبدت مترهلة ومتناقضة في أحيان كثيرة، ذلك أنّ الأخلاق تنبع من ذات الإنسان ووجدانه، لكن ما حاولوا التعبير عنه كان مستغرقاً في العالم الخارجي، إلا ما ندر، وهذا واحد من أهمّ معائيرهم المعرفية، التي فضحت سمة عدم التماسك من حيث الطرح الذي قدّموه بالقياس للسابقين عليهم.

يمكننا القول ختاماً أنّ ما قدّمه فلاسفة ما قبل سقراط لم يخرج عن مجرد محاولات لم تستطع الفصل بين ما هو طبيعيّ ماديّ، وبين ما هو ذاتيّ فرديّ، ما انعكس سلباً على تصوّراتهم وشعورهم الأخلاقيّ بين خير تصوّروه يخدم غايةً ما، وخير تمّت قولته بشكل ماديّ يفتقر إلى الروحانية الحقّة، وبقي الخير في ذاته البوصلة التي تمّ افتقادها بفهمهم وتأمّلهم لمفهوم الخير، الذي تمظهر كمفهوم منتقص الأركان، ولعلّ هذا مبرّره كان الافتقار للتأصيل الذي بتروه من سياقه الثقافيّ الشرقيّ القديم، والذي تلقّفوه ونسبوه إليهم لحاجة في أنفسهم، فعدت تصوّراتهم حول هذا المفهوم مقطوعة الجذور والأسس والتاريخ.

## قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم الزيني: تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع.
٢. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩.
٣. أرسطو طاليس: علم الطبيعة، الجزء الأول، ك ١ ب ٢، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة في تطور علم الطبيعة وتفسير علق على النص تعليقات متتابعة بارتلمي سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠٨.
٤. أفلاطون: محاوره جورجياس، ترجمها عن الفرنسية محمد حسن ظاظا، راجعها علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.
٥. إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف والمرأة - نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
٦. أميره حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
٧. إميل برهية: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ج ١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢.
٨. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
٩. جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة ليف من العلماء، إشراف ابراهيم مذكور، ج ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
١٠. جورج. جي. إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.
١١. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢.
١٢. ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن الأصل اليوناني: محمد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
١٣. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة: أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

١٤. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط ١، ١٩٨٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١٥. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ج ١، سلسلة الفكر اليوناني، القاهرة، ١٩٥٨.
١٦. عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينية، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، ١٩٩٣.
١٧. عزت قرني الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، ١٩٩٣، ذات السلاسل.
١٨. عصمت نصار: الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.
١٩. علي النشار، محمد علي أبو ريان، عبده الراجحي: هرقلطس فيلسوف التغيير، ط ١، دار المعارف، ١٩٦٩.
٢٠. علي النشار: ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الإسكندرية.
٢١. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٤.
٢٢. غنار سكيريك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، مراجعة نجوى نصر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢.
٢٣. فاروق عبد المعطي: فيثاغورس فيلسوف علم الرياضيات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
٢٤. كريم متي: الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد القومية، بغداد، ١٩٧١.
٢٥. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
٢٦. مجدي كيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلاطون، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٩.
٢٧. محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، دار علاء الدين.
٢٨. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي-الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، الطبعة الثانية، ٢٠١٤، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر.
٢٩. محمد فتحي عبد الله: النحلة الأورفية أصولها وآثارها في العالم اليوناني، كلية الآداب جامعة طنطا.

٣٠. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.
٣١. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٨.
٣٢. محمد حسن بخيت: الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى ابروقلوسي، عالم الكتب الحديث، الاردن، ط ١، ٢٠١٥.
٣٣. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ط ٢، ٢٠١٥.
٣٤. هـ . ج . روز: الديانة اليونانية القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة محمد سليم سالم، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٦٥.
٣٥. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤.
٣٦. يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.

### المراجع الإنكليزية:

1. - G.Vlastos: Ethics and Physics in Democritus, in D.j Furley an essay in studies in Pre-socratic Philosophy Voll 2, University press 1972., pp.381 -408.
2. -K.freeman: the pre-socratic philosophers<sup>2nd</sup>, ed, Basil Black well, oxford, 1959.
3. B.A.G Fullery: History of greek Philosophy, Revised by sterling mcomurin, Oxford, ibh, Publeshing Co, New Delhi, 1955.
4. E.Zeller: outlines of the History of greek Philosophy, Transl. by L. R Palmer. Revised by Withelm Nettle, Thirteen th Ed. Dover publication, New York, 1980.
5. - W.Jager: the theology of the Early Greek Philosophers, at clarendon press oxford, London 1946., J. Burnet: Early Greek Philosophy, London 1946.

# إرهاصات فلسفة الجمال لدى الفلاسفة ما قبل سقراط من منظور نقديّ

منال إسماعيل مرعي<sup>[1]</sup>

## مقدّمة

الإحساس الجماليّ من الصّفات التي لازمت الوجود والنشاط الإنسانيّ، بخلاف التفكير الجماليّ الذي تأخّر ظهوره كثيراً عنه، كونه جزءاً من التراث النظريّ والفلسفيّ الذي بدأ مع الإنسان عندما وعى ذاته.

لقد شهدت البشريّة التأمّلات الجمالية في الفلسفات المصريّة والصينيّة والهنديّة وبلاد الرافدين، ثم تبلورت بشكل صياغة نظريّة لدى اليونان، إذ لم تشكّل موضوعات الطبيعة الظاهرة في اليونان القديمة العناصر الرئيسيّة لموضوعات الجمال، بل إنّ البحث في ما وراءها شكّل سؤالاً معرفياً لتذوّق قيمتها. لذا من الصعوبة التوقّف عند لحظة تاريخيّة معيّنة بذاتها لبزوغ التفكير الجماليّ فيها، كون التذوّق الحسيّ لمظاهر الوجود كان الحافز للبحث فيه. فهذا التفكير ليس حديث النشأة بل له بواكيره التي تباينت الآراء حولها.

وعليه، فمفهوم الجمال حديث التداول؛ لكنه قديم قدّم الفكر، كونه ارتبط بالإنسان المنطلق إلى كل شيء عبر معاشته للعالم، وكونه المدرك لأشياءه، فتمايز الإحساس الجماليّ مع الممارسات العمليّة إلى جانب العلاقة بالطبيعة أدى إلى ظهور جمال متداخل مع غيره من الأنشطة والاهتمامات الإنسانيّة التي عاينها.. حيث التأمّل في الوجود أيقظ حسّ التذوّق بجمالها ولكن كلّ على طريقته.

[1]- أستاذة مساعدة في قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

ونظراً لأنَّ الجمال يرتبط بالذوق والإدراك الحسيّ (Aesthesis)<sup>[١]</sup> للإنسان، نجد أنفسنا أمام إشكالية تتجلى بدايةً في أنه لا يوجد تعريف جامع مانع يحيط بهذا المفهوم، كونه يرتبط بالذات الإنسانية، إذ رغم تعدد الرؤى والموضوعات التي اندرجت تحت هذا المفهوم فإنَّ التباينات في طبيعتها قد وجَّهت إرادات المُعبرين عنها بين السلب والإيجاب ضمن المنظومة الفكرية التي كانت سائدة آنذاك بفعل الأيديولوجيات المختلفة.

ما نودُّ قوله: إنَّ الخطوط الأولى لما يمكن تسميته «علم الجمال»<sup>[٢]</sup> قد تبلورت من خلال الملاحظة والشغف الكبيرين للمعرفة. وهنا تُطرح جملة أسئلة: فما المقصود بالجمال؟ وما علاقته بالملاحظة اليومية المعاشية؟ وما التفكير الجماليُّ ومعانيه؟ وما الإرهاصات التي يمكن استنباطها من الفلاسفة ما قبل سقراط؟ وما العيوب والمعاثر الفكرية التي وقعوا فيها؟ تلكم هي الأسئلة التي سنحاول تتبُّعها في بحثنا هذا لرصد نزوع الفلاسفة الأول إلى استحواذ الطبيعة عبر كلِّ السبل بما فيها الحالة الجمالية، والتي تجسَّدت بما يُسمَّى فلسفة، بأشكال مختلفة، مضمرة أو علنية أو حتى مصرَّح بها.

### أولاً: البواكير الأولى للفكر الجماليّ

لقد عدَّت الفترة الممتدة ما بين القرنين السادس والثالث قبل الميلاد، فترة نهوض اليونان القديم كمركز للفلسفة والأدب، حيث تشكَّلت في تلك الفترة بواكير المبادئ المعرفية لنظريَّاتهم الأولى في تأملات التفكير الجماليّ عبر ملاحظتهم الشعريَّة التي استثمرها شعراء المرحلة الأسطورية من الثقافات السابقة عليهم، أمثال هوميروس الذي خطَّ الإلياذة والأوديسيه ونقش فيهما أول مصطلحات علم الجمال التي تراوحت بين المتناسق والمتناسب، والتي ميَّزت ومايزت بين الجميل والجمال؛ حيث الجميل هو الموضوعيُّ

[١]- و.ج. أ. و. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، تعريب مجموعة من المترجمين، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣، ص ٢٠٠.

[٢]- إن الجمال في اللغة الألمانية (Aesthetik) واللغة الفرنسية (esthétique) واللغة الإنكليزية (Aesthetics)، وفي اللغة العربية (الجمال)، هو من مصدر الجميل والفعل جَمَل، والجمال هو الحسن في الخلق والخلق، الذي هو ضدُّ القبح ونقيضه، وقد استخدم القرآن الكريم لفظ الجمال في مجال الأخلاق، وأما لفظ الحسن فقد استخدم في الصور كما في المعاني، فالجمال فُصد به الحسن في الظاهر والباطن، ويُقصد به الشكل والمضمون والذي يرتبط به ما هو حسيٌّ كما يتداخل معه ما هو أخلاقيٌّ. أنظر عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط ٢، ٢٠٠٩، ص ١٠٧. كذلك أنظر مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥، ص ٩٧٩.

الواقعي المتناسق الذي يرضي الحسَّ والعقل، بينما الجمال هو هبة الآلهة<sup>[١١]</sup>، وكذا هزيود الذي شاطره واختلف معه في الرؤى حول موضوعات الجمال، وبين هوميروس وهزيود كان للروايات التراجيدية التي قدّمها سوفوكليس وايسخلوس ويوربيدس، رؤيتها التي جسّدت للصراع بين البطل والطبيعة الخارجية، ليس في مجال الشعر والخطابة فحسب بل أيضاً في ما شيّدوه من عمارة ونحت.

فإذا كان هوميروس قد فهم طبيعة الجماليّ من خلال النشاط العمليّ للإنسان<sup>[١٢]</sup>، عبر تقديم صورة تجمع بين الأسطوريّ والواقعيّ، وتروم بين خلق العالم ومن يحكمه من الآلهة التي تتعاقب عليه، وكذا بين صور الانفعالات التي جسّدتها كينونتنا الحرب والسلام والحب والكراهية، كما يقول في الإلياذة «إنّ أثينا سكبت الجمال على أوليس»<sup>[١٣]</sup>، فإنّ الفنّ وفق رؤيته هو حرفة، والشيء الجميل ليس إلّا ما نحسّه بحواسّنا<sup>[١٤]</sup>، في حين أنّ هزيود قد اهتمّ بالجمال الخارجيّ وما فيه من ألوان وملامح. وإذا كانت الطبيعة هي المُلهم وينبوع الجمال عند هوميروس، فإنّ المرأة فينوس قد جسّدت الجمال في فكر هزيود.

لكنّ ثبات الأشياء وهمّ، إذ مع انتصار النظام الديمقراطيّ في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد وانعكاس ذلك على كلّ الميادين، تحرّر الفنّ آنذاك من الدين والأخلاق<sup>[١٥]</sup>، وتخلّص من جميع الارتباطات الكهنوتيّة، ولم يعد الارتباط بها حاضراً إلّا كعلاقة خارجية<sup>[١٦]</sup>، وأصبح له دور جديد في فهم الواقع والتعبير عن واقع الحال المؤثّر على الإنسان سواء عن طريق الخطابة أم عن طريق التصوير والنحت، ما أدى إلى رؤية جديدة في المسارح، لا سيّما التراجيديا منها، تلك التي استطاعت خلخلة المشاعر والعواطف والانفعالات بدل رتابة الحياة اليوميّة<sup>[١٧]</sup>.

[١]- توماس مونرو: التطوّر في الفنون، ترجمة محمد علي أبو درة- لويس جرجس- عبد العزيز حاويد، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٠٧، ١٠٤، ١٠٣، ٩٩.

[٢]- آرنولد هاووزر: الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربيّة للنشر والدراسات، بيروت، ١٩٨١، ص ١٠٥. أنظر أيضاً أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، ص ١٩.

[٣]- م. أوفسيانيكوف: تاريخ النظريّات الجماليّة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص ١١.

[٤]- آرنولد هاووزر، مرجع سابق، ص ١٠٧.

[٥]- المرجع نفسه، ص ١٠٦.

[٦]- المرجع نفسه، ص ١٠٦.

[٧]- المرجع نفسه، ص ١٠٧.

لقد حاول الفنّ اليونانيُّ تناول مسائل عدّة في طبيعة التفكير الجماليِّ كعلاقة الوعي بالواقع وبطبيعة الإبداع، وكذلك دور الفنِّ في المجتمع عبر تحليل معايير الجمال التي تناقلها هوميروس وهزiod من الحضارات السابقة عليهم كالتوافق والتناسب، وذلك ضمن إطار نظريِّ يلتقي فيه الخير والحقُّ والجمال تارة، وينبني على رؤى مثاليّة وأسطوريّة وكذا واقعيّة تارة أخرى.

ومع كلّ هذه المحاولات وُلدت آراء التأمّلات الجماليّة التي عبّر عنها الفلاسفة ما قبل سقراط، تلك التي مثّلت مرحلة تحرُّر الإنسان من الخرافات والميثولوجيا لصالح ترجيح العقل ومنطقه، رغم كلّ ما اعترأها من نقص وعثرات.

لقد تبلور الفنُّ الرمزيُّ بوصفه أصل علم الجمال في ما يسمّى «الفلسفة اليونانيّة»، والذي شكّل نقطة انطلاق العيانات المستمدّة من الطبيعة والتشكيلات الطبيعيّة التي دخلت فيها الفكرة الجوهرية الكليّة المطلقة لإعطائها معنى ومدلولاً، إذ تمّ تقديس الجمال عبر تقديس مظاهره في الفنِّ وفي الطبيعة، وأصبح للإنسان الدور المهمُّ بحسّه وتفكيره الجماليِّ بماهيته الخاصّة باعتباره المدرك الوحيد لهذا الجمال.

لعلّ من الصحيح الاستنتاج أنّ الفترة اليونانيّة قد شهدت بداية تبلور فلسفة التفكير الجماليِّ من حيث هي نمط من التفكير انصبَّ على الظاهرة الفنيّة ليس بقصد إدراك حقيقتها وماهيّتها ومعرفة المعايير والقوانين التي تحكمها فحسب، وإنما أيضاً من خلال التعبير عنها بخطاب فلسفيِّ، وما نرمي الإشارة إليه هو أنّ بحثهم في القضايا الجماليّة كان ضمن رؤيتهم الفلسفيّة العامّة للوجود وانطلاقاً من الخلفيّة الثقافيّة الميتافيزيقيّة والأنطولوجيّة التي كانت توطّر رؤيتهم<sup>[١]</sup>، من خلال تقديم تفسير يكون قادراً على حصر الميثولوجيا في أضيق حدودها<sup>[٢]</sup>. لكن ما يجب قوله في هذا الإطار أنّ هناك عقبات معرفيّة اعترضت طريقهم ووقعوا فيها في الخطابات الفلسفيّة التي أفصحوا عنها في ما يخصُّ نظريّتهم للتفكير والحسّ الذوقيّ الجماليِّ، سنناقشها أثناء بحثنا تباعاً.

[١]- كمال بو منير: قضايا الجماليّة من أصولها القيميّة إلى دلالاتها المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٣، ص ١٧.

[٢]- محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص ٩٥-٩٦.

## ثانياً: فلسفة الجمال بين عوامل التشكُّل واستنباط التبلُّور

### ١. انحسار الأسطورة وبواكير تشكُّل الإرهاصات العقلية:

شكَّلت الأسطورة اللَّحظة النظرية غير الناضجة حول الطبيعة للوعي الإنساني البدائي؛ لكن هذا الوعي بدأ يتلاشى لعدم قدرته على تقديم الفهم الأساسي للطبيعة، وكان لا بدَّ من تجاوزه إلى نمطٍ أرقى، وهنا بدأت تبلور محاولات التفلسف.

#### أ. طاليس\* Thales (٦٢٠ ق.م - ٥٤٦ ق.م)

وقف الإنسان مندهشاً أمام ظواهر الطبيعة ونظامها الذي تخضع له، قبل أن يصل إلى القوانين والمعارف التي سعى من خلالها لامتلاك الطبيعة والسيطرة عليها، فكان لا بدَّ من إيجاد تفسير يزيل فضوله المعرفي والغموض الذي يكتنفه.

طاليس واحد من الحكماء السبعة الذين يذكرهم أفلاطون في محاوره بروتاغوراس<sup>[١]</sup>، ولم يدوّن شيئاً بقلمه بل سجّل أفكاره بعض حواريه<sup>[٢]</sup>، فقد أثاره الكون بجماله نظراً لأنَّه يحوي الموجودات كافة<sup>[٣]</sup>، فكان له رؤيته الفلسفية الجمالية التي لم تكن واضحة تماماً بل مُضمرة في ثنايا ما أورده على لسان حواريه، فأراد التعبير عن التآلف الذي يربط الطبيعة بماهيته<sup>[٤]</sup>، عبر تقديمه النظام الجمالي للكوزموس الذي تصوّره كأحادية وحدت ليس اختلافات ظواهر العالم فحسب، بل أيضاً فسّرت العالم بالعالم نفسه، وألغت الفصل بين كثرة ووحدية، إذ يقول: «فوق السماء عوالم لا يستطيع المنطق أن يصفها، ولا يقدر العقل على إدراك حسنها وبهائها»<sup>[٥]</sup>، إنَّه جمال يدفعنا إلى التطلُّع بشكل غير مصرّح به نحو العالم

[١]- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، دار النضائر، لبنان، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص٣٥.

\*- في الحقيقة ثمة آراء مختلفة حول تواريخ ولادة ووفاة الفلاسفة الما قبل سقراط إنما هو مجرد تخمين لا أكثر، يمكن مراجعة ما قدّمه ديوجين لايرتيوس وفرانك ثيللي (thilly) وكذلك فندلبراند (w. windelbrand)، يمكن مراجعة كتاب جورج جي. ام جيمس: التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، دط، ص٣٠.

[٢]- جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص٣٨.

[٣]- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، راجعه عن اليونانية، محمد ابراهيم، ط١، ٢٠٠٦، ص٥٥.

[٤]- طاليس المليطي: تاريخ الفلاسفة، ترجمة: السيد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ص١٠.

[٥]- عمر فروخ: العرب واليونان وأوروبا، المركز العربي للدراسات والأبحاث، تقديم: رضوان السيد، ط١، ٢٠١٥، ص٤٧.

العُلويّ، حيث الجمال عنده ليس شعوراً ذاتياً بذاته، بل شيء دائم البقاء في طبيعة الأشياء وعنه صدرت كل الأشياء، كونه الجمال الذي يتجلى في ماهية الوجود<sup>[١]</sup>، وفي الأشياء التي تظهر أمامه في معرض خارجيٍّ يمكنه أن يحتوي المضمون الروحيّ الباطنيّ الذي يريد أن يودعه في هذه الصورة<sup>[٢]</sup>، وليس في المظهر، كما يتجلى الجمال الإنسانيُّ بجمال طبائعه وخصاله<sup>[٣]</sup> وليس بمظهره.

إنّ مناقشة ما يورده طاليس يجعلنا نتساءل: هل الجمال يكون لمجرد احتواء كلِّ شيء؟ أوليس الجمال في عدم الاحتواء لكلِّ شيء أيضاً؟ هل تلك الرؤية الجماليّة التي قامت على انطولوجيا الأشياء في العالم، بكل ما يحويه من إنسان وحيوان ونبات وأفكار، هي رؤية منسجمة؟ هل نحن قادرون أصلاً على مشاهدة كلِّ شيء في العالم؟ ثم ألا تتجاوز الموجودات في العالم حدود ما يسمح به الإدراك البشريّ الحسيّ والعين المجرّدة، كونها موجودة وإدراكنا لها ليس إلّا عَرَضاً لها لا أكثر.

إنّ طاليس يحاكم شكل الموجودات واقعيّاً، لكنّ تظهيرها من خلال علاقة تربطها بتصورنا العقليّ هو ما يجعلها مفتوحة أمامنا لنكتشفها، وهذا يجعلنا أكثر نقداً له ذلك أنّ الموجودات في العالم لا تنفصل عنا بل هي في علاقة حيويّة، مع إدراكنا لها سواء المباشر أم غير المباشر، فكيف نعطيها من الفرادة ما نعطيها ونجعلها الأساس والأصل لجمال الوجود، بل ونصهر بداخلها كلّ الموجودات؟ ثم كيف له أن يشيد بجماليّة مادّة حسّيّة بعينها في الوجود، من دون أن يبيّن الآلية التي اعتمدها لانتقائه وتعميمه هذا، مؤثراً أيّاًها على حساب غيرها من عناصر الوجود وقد انتصبت من دون ذات فاعلة؟

إنّ الإجابة ربما حول العنصر الجماليّ الذي نصّبّه طاليس على الوجود باعتباره العنصر الجماليّ الوحيد في الطبيعة، لم يكن إلّا معطى نتيجة التأمل في سرّ الوجود المنسجم مع العقائد التي كانت دارجة آنذاك، سواء من الأساطير البابليّة، المصريّة أو حتى التي وصلت

[١]- ديوجينيس اللاّرتي: مرجع سابق، ص ٥٥.

[٢]- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصريّة، ط ٣، ١٩٤٢، ص ٤٣.

[٣]- ديوجينيس اللاّرتي: مرجع سابق، ص ٥٦.

إلى الإغريقية<sup>[١]</sup>، والتي سادت في اليونان القديم، وقد استقبله وأعلنه باعتباره اللوغوس المُجرّد المنتصر<sup>[٢]</sup> المحاكي للواقع، والذي كان خير ممثّل للعلاقة التلاحميّة بين ذات الإنسان الجميلة بطبائعها وخصالها والموضوع الواقعيّ المرتبط بالحياة.

لم يستطع طاليس الخروج من عباءة النزعة الهوميريّة القديمة التي أثارت اعتقاد الإنسان اليونانيّ الذي وضع روحًا شاملة في كلّ جزء من أجزاء الكون<sup>[٣]</sup>، ذلك أنّ ما يورده يجعلنا نقف ونتملّل جيّدًا في أنّ هذه الجماليّة التي قدّمها بانتقائه لرمز حسيّ من الطبيعة ليكون أصل ومصير أشياء العالم، رؤية قابلة للنقاش والدّحض، ذلك أنّ الكون أقامه إله واحد على قوانين ثابتة وليس قانونًا واحدًا، وأيُّ تغييرٍ فيها يؤثّر سلبًا في مسيرة هذا الكون، فكيف بطاليس يؤلّهُ فكرة حسيّة بعينها بل ويجعلها القانون الأوحده بما يتضادّ مع سنن الطبيعة في تغليب فكرة مطلقة على حساب غيرها، متجاهلاً ما هو أعمق من ذلك بكثير.

ما يقدّمه طاليس هو محض افتراض بُني على معلومات وأفكار وُجدت لدى السابقين عليه، وهذا ليس مستغربًا ذلك أنّ للبيئتين الثقافيّة والطبيعيّة دورًا هامًا في صياغة الاستنتاجات التي نظّمها في شكل أوّليّ تأويليّ، فالافتراض العلميّ الذي بنى عليه طاليس رؤيته الجماليّة للوجود بانتخابه لفكرة حسيّة بعينها والنفاد إليها بعمق<sup>[٤]</sup>، والانتقال من المعنى المتداول الشائع إلى مستوى افتراض المعنى الفلسفيّ والعلميّ الذي يتنكّر للصيرورة والتعدّد، لم يكن -برأينا- إلاّ شكلاً من أشكال الإدراك الحسيّ النفعيّ المرتبط بتأمّل عقليّ لمعنى قيمة الوجود وفق مقاصد ذاتيّة، فهو لم يقدّم معرفة جماليّة بذاتها كمعايير وكمقاييس، كما لم تتشكّل لديه بواكيرها، ولكن ما قدّمه كان عرضًا متجلّيًا بحقيقة مُتصوِّرة في ذهنه وقائمة على محض افتراض معلوماتيّ ذهنيّ من خلال مشاهدات سابقة عليه عيانيّة زرعت بذور الفكر الجماليّ، وبنى عليها أخلافه فكرًا جماليًّا فلسفيًّا، فهو لم يضيف جديدًا إذ إنّ تعاليمه

[١]- جورج. جي. ام جيمس، مرجع سابق، ص ١٩.

[٢]- جيورجي كولبي، مرجع سابق، ص ١٧.

[٣]- جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٣٨.

[٤]- عُنان سكريبك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربيّة للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط ١، بيروت، ٢٠١٢، ص ٤٥.

مستمدة من مصادر مصرية<sup>[١]</sup>، ما جعله غير قادر على التمييز بين الطبيعة بحيويّتها وبين رمزها الجماليّ الذي انتقاه، فبقي الفيلسوف، الذي حاول تأويل العالم من داخله، وبما شاهده وخبره بناء على تخميناته.

### ب. انكسيمندريس: Anaxandress (٦١٠ ق.م - ٥٤٥ ق.م)

هو معاصر لطاليس، وأول مُدوّن للفلسفة بأسلوب شعري<sup>[٢]</sup>، رؤياه الجماليّة التي خطّها بفلسفته تجلّت بالقول أنّ ثمة الكثير في هذا العالم يستحقّ المشاهدة أكثر مما تراه العين<sup>[٣]</sup>، بمعنى أنّ الجمال حقيقة غير مرئية وراء ما هو مرئيّ، وهو يكمن في ما وراء الظواهر ليحقّق لها الانسجام.

يقدم انكسيمندريس لرمزه الجماليّ بلغة تخاطب العقل وفي الوقت نفسه تدعو الحسّ الجماليّ إلى التأمل والنظر. إنّها الانطولوجيا الجماليّة التي تربط العالم المحسوس بالعالم المعقول، فصورة الحقيقة أو الترميز الجمالي الذي اختاره أزلّي لا يموت<sup>[٤]</sup> وهو يؤصّل له بإطلاق، إنّ العالم الذي يلعب كطفل مع نفسه، ويجمع الأضداد متنافرة ومتوافقة في ذاته، في حركة أبدية يُولد بعضها ليُنهي الآخر، ضمن خلق إمكانات الحياة «تدمر الموجودات بعضها بعضاً طبقاً للضرورة في الأشياء نفسها التي منها جاءت، وهي تُنزل ببعضها بعضاً القصاص والعقاب على ظلمها وإجحافها، طبقاً لتسلسل الزمن»<sup>[٥]</sup>، فالوجود تحكمه الولادة التي تقتضي الفناء. إنّ صراع لصالح أحد الطرفين لمدة زمنيّة، سرعان ما يتلاشى في الحقيقة غير المرئية، حيث مع كلّ ولادة للعالم تكفير عن خطيئتها.

نلاحظ مما سبق أنّ التأويل الذي يسوقه انكسيمندرس هو تأويل جماليّ للوجود، لم يخرج عمّا قدّمه هوميروس وهزيود والسابقون عليهما، بمعنى أنّه لم ينفك عن التأويل الميثولوجيّ، لكن في هذا التأويل وكما نقرأه تغيب العدالة، حيث في هذا التأويل له نلاحظ

[١]- جورج. جي. ام. جيمس، مرجع سابق، ص ٧٤.

[٢]- جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص ٣٨.

[٣]- انتوني جوتليب: حلم العقل - تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد نصار، ط ١، ٢٠١٥، ص ٢٩.

[٤]- ماهر محمد: محاضرات في الفلسفة اليونانيّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٥، ص ١٢-١٣.

[٥]- إميل برهية: تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٣.

الطبيعة المزدوجة للوجود: من حيث الظلم وكذا من ناحية التكفير المبرر له<sup>[١]</sup>. إنّه تأويل يجعل من الوجود ظاهرة أخلاقية قادرة على تحويل الرؤية الجمالية للوجود إلى مسألة قيمية يكون فيها الزمن هو الحكم في أشياء العالم وفي المتناهيات التي تجتمع وتفترق بآلية ديناميكية.

يمكننا القول: صحيح أنه ليس كلُّ شيء يفسَّر بالحواس، لكن ما يطرحه من فكرٍ قيميّ، يغيب عنه فيض المعاني والطبيعة الفاعلة كما تغيب العدالة المتمثلة في التوازن الطبيعي بين الأشياء والوجود والخطيئة والتكفير عنها، إذ كيف للشيء المحدد أن يتولد من اللامحدّد ويخونه؟ وكيف لظواهر هذه الجمالية الحسيّة أن تفسَّر بشيء غير محسوس؟ وكيف تولد الزمنية من الأبدية؟ وأنى للظلم أن يولد من العدالة؟ وكيف للرمز الجمالي الانكسيميدي أن يوجد خارج الزمن؟ وهل الزمن الذي يقصده مُعبّر عنه بلغة البشر أم هو مطلق ويجري بمعزل عن الوجود النسبي الذي يكفّر عن خطيئته؟ ومن ثم كيف لحقيقة تؤلّ الوجود أن تقبع خارجه وتكون عاجزة عن توصيفه؟

لقد عدّ انكسمندر رمزه الجمالي لا نهائي ولا محدود، وبالتالي هو أبدي بالضرورة كما الإله. إنّه الحقيقة التي لم يستطع أن يخرجها من العقائد التي كانت سابقة عليه، فقد وقع في مفارقة تاريخية بامتياز.

كذلك نلاحظ أنّه لا معرفة لديه بالفن في ذاته ولذاته، وإنما من حيث دلالته على الحقيقة، والتي هي هنا تجاوز للواقع وعدم مساواة به، فقد صورّ رمزه الجمالي بشكل متعالٍ عليه من دون أن يكون في علاقة متواترة معه؟ ومن دون أن يكون مدرّكاً للصراع بين الطبيعة والفنان، كونه الاستفزاز والحافز الإيجابي للكشف عن الحقائق الجمالية التي يغطيها الوجود؟ بكلام آخر، لقد عمد فيلسوفنا برمزه الجمالي هذا لاستعارة ترميزية للمطلق عبر تقليص سيادة المتعدّد وردّه إلى صفة وحيدة تدخل بشكلٍ ضمنيٍّ بالميتافيزيقا المتعالية الموروثة، وكأنّ الطبيعة لا تبدو جميلة إلا إذا وصلها الإنسان بما يعلو عليها كمثل أعلى منسجم.

هذا يعني أنّ هذه الرؤية التي قدّمها لم تكن إلاّ فرضاً فلسفياً غير يقينيّ يفتقر إلى الانسجام

[١]- جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاح، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣، ص٢٨.

الذي وُجد في الحضارات السابقة، والذي لم يستطع توظيفه برؤيته الجمالية بشكل صحيح «اليونانيون القدماء منذ القرن السادس ق.م وحتى موت أرسطو (٣٢٢ ق.م) استثمروا إلى أقصى حدّ الفرصة التي أتاحت لهم لتعلم كل ما يستطيعون تعلمه من الثقافة المصرية»<sup>[١]</sup>، وكذلك للتناسق ولسنن الطبيعة في الحركة والتحوّل والتبدّل على مستوى الجوهر والعرض، وكذلك للجمال المتوافر في الكون، ذلك أنّ الوجود ليس مجردّ جوهر واحد بل هو طابع جدليّ أعمق من ذلك بكثير.

## ٢. العالم بين توصيف المدرك وإدراكه:

- فيثاغورس: Pythagore (٥٧٠ ق.م - ٤٩٥ ق.م)

هو عازف قيثارة ومؤلف أنغام، نبّه إلى أهمية الأثر الذي تُحدثه الموسيقى في النفس البشرية، وذهب «إلى أنّ العالم يغني!، وأنّه مركّب تركيباً متناسقاً. وهو أول من ردّ حركات الأجسام السماوية السبعة إلى الوزن واللحن، وإذا كان العالم يغني فهو يعزف أيضاً ألحاناً سماوية، لأنّه مركّب من التناسب»<sup>[٢]</sup>. إنّه يسمع هرمونيا الكون، أي الموسيقى التي تعزفها العوالم والتي تتجاوب معها النجوم طرباً وانسجاماً<sup>[٣]</sup>، فإذا كانت الموسيقى انتظاماً للأصوات على اعتبار أنّ قوّة الصوت تتوقّف على طول الوتر المهترء<sup>[٤]</sup>، فإنّ الجمال انتظام في نسب التمتظهر.

وعليه، فإنّ رأي فيثاغورس الجماليّ يتّضح من فكرة التوافق والوحدة التي تجمع بين المتضادات، حيث حالة التسالم الروحية تغلّف المتناقضات والأشياء والأرقام، حيث الكون بكلّيته تحكمه جملة من الثنائيات المتقابلة المتضادة كالمستقيم والمنحني، السكون والحركة،...، وصراع هذه الأضداد هدفه حدوث ائتلاف بينها عبر وسط رياضيّ ونسبة

[١]- جورج جي. ام. جيمس: مرجع سابق، ص ١٧.

[٢]- جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة ليف من العلماء بإشراف: ابراهيم مذكور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٣٦.

[3]- Porphyry: The Life of Pythagoras, in KS. Guthrie, Pythagorean Source Book and Library, Phanes Press, 1987, S. 30.

[٤]- غادة مقدّم عدرة: فلسفة النظريّات الجماليّة، جروس برس، لبنان، ط ١، ١٩٩٦، ص ٣٩.

عدديّة بينهما<sup>[١]</sup>. فالعالم، باعتباره تلك اللوحة الفنيّة، التي تحكم كلّ مظاهر الكون من بسيطها إلى أعقدها بما فيها الفن، يمثل المجال الذي يتحقّق فيه الانسجام الذي قوام جوهره الأرقام العدديّة ودلالاتها، فالعالم عدد ونغم<sup>[٢]</sup>.

نلاحظ أنّ الفلسفة الفيثاغوريّة استطاعت ولأول مرّة تقديم معيار صوريّ للجمال<sup>[٣]</sup>، يقوم على التوافق العدديّ الذي هو جوهر الأشياء وتناسقها بعيداً عن الزمان وتحوّلات المكان، لكن هنا لا بدّ من توضيح أمر وهو أنّ المصريين، من دون غيرهم، هم من علّموا اليونانيين، ومنهم فيثاغورس، الرياضيات التي عرفوها وقدموا من خلالها معيارهم الجمالي<sup>[٤]</sup>. كما أنّ ما قدّمه لا يخلو من عثرة، ذلك أنّ النظام العدديّ العقليّ الذي يحكم جماليّاً مسار الكون في تجانسه ليس القانون الأوحده، بل ثمة ما هو خارج إطار مقاييس الرياضيات ونظريّات الفيزياء، إنها الفوضويّة التي تدخل في كل جزئيّات الوجود.

بمعنى أنّ الوجود خاضع لقوانين فوضويّة متشعّبة، تكمن في كلّ المجالات، ومنها مجال الفنّ كونه موضوع بحثنا، لذلك فإنّ هذا النظام والانتظام الذي أقرّ به فيثاغورس هو مجرد أفكار خبرها وتعايش معها ووضعها كأساس لنظريّته كي يتمكّن من فهم العالم حوله، مع أنّ الطبيعة تتسم بالفوضى والغموض الذي يكتنفها، والجمال لا يكمن في ما ندرکه فحسب بل أيضاً في تعدّد إمكانات التأويل التي يمكنها النفاذ إلى أبعد من ذلك بكثير، إنّها الفوضى التي تصف درجات غير مدرّكة ومختلفة بين الوضوح والتعقيد.

لا بدّ من القول أنّ فيثاغورس، بإخضاعه كلّ شيء إلى السيمتريّة والنسب الرياضيّة، قد نفى العلاقة الديناميكيّة بين الأنغام، لأنّ هذا الإخضاع يعطي صورة مبسّطة مُنفلتة من سياقها، كونها تخفي العلاقة بين المضمون الخصب والشكل المنمّق، فإذا كان المعيار الهندسيّ للجمال يتجلّى في المركب كتناسب وقياس، فهذا لا يعني على الإطلاق ما يدّعيه من أنّ الجميل لا يوجد في الشيء البسيط وكذلك في الأجزاء، ذلك أن الكل

[١]- إميل برهية، مرجع سابق، ص ٧٠-٧١.

[٢]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٩٠.

[٣]- أميرة مطر، مرجع سابق، ص ٢٥.

[٤]- جورج. جي. ام. جيمس، مرجع سابق، ص ٢١.

الجميل كامن في أجزاءه الجميلة، ثم ألا يوجد تناسب في الأشياء القبيحة؟  
يمكننا القول: أن الرؤية الجمالية التي قدمها فيثاغورس هي جمالية مثالية تقوم على العقل، وتتكرر للحس، وتتناسى وتتجاوز كلَّ التحوُّلات الزمانية والمكانية، كما أنَّها جرّدت الصورة من المادة والعدد عن المعدود، وهذه الثغرات ليست مستغربة، على اعتبار أن ما أورده لم يكن يمثل ثقافة اليونان إنما مثل ما خبره من الثقافات الأخرى السابقة عليه.

### ثالثاً: تجليات العالم الجمالية بين الوحدة والتعددية

#### ١. الترميز الجمالي وعلاقته بالرمز المطلق:

أ. هرقليطس: Heraclites (٥٧٦ ق.م - ٤٨٠ ق.م):

وجد جمالية الوجود في صيرورته وتغيّره لا في ثباته وستاتيكيته، هاجم الشعر وانتقده وخصوصاً ذلك الذي يدعي امتلاك الحقيقة بعيداً عن مملكة العقل<sup>[١]</sup>، فكلُّ شيء في تضادٍّ وخصام وصراع وحرب<sup>[٢]</sup>، وفي التغيّر يكمن الواحد والدائم<sup>[٣]</sup>، وعلى أساس مذهبه القائم على إثارة الإيجاز والرمز والمقابلة يقرّر أن الجمال هو تناسق وحدة الأضداد، حيث التناقض يخلق الانسجام وهو شرط وجود الجميل<sup>[٤]</sup>، كما أنه النسبي الواقعي، وصفة العالم المادي الموضوعي باعتباره وحدة وصراع المتناقضات وتناسقها، فالظاهر هو هذه الكثرة المليئة بالأضداد، أمّا الحقيقة فهي الوحدة الخفية التي لا تدركها الحواس، ويقول هرقليطس «الطبيعة تحبُّ أن تختفي»<sup>[٥]</sup>.

وفي هذه الطبيعة نلاحظ نسبية الجمال؛ حسبما يقول هرقليطس ويضيف أن «أحكّم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله، كما أن أجمل القروء قبيح بالإضافة إلى الإنسان»<sup>[٦]</sup>،

[١]- هرقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ص ٥٩.

[٢]- انتوني جوتليب، مرجع سابق، ص ٦٨.

[٣]- اميل برهية، مرجع سابق، ص ٧٧.

[٤]- برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، ١٩٨٣، ص ٤٦.

[٥]- أحمد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، شذرة رقم ١٠، ص ١٠٤.

[٦]- مرجع سابق، شذرات هرقليطس رقم ٩٨-٩٩، ص ١١٠.

ووحدة الأضداد (الأبيض مع الأسود)، حيث «يتولّد النغم لا من القوس والوتر بل من صراع القوس والوتر»<sup>[١]</sup>، حيث يخفي هذا الصراع تناسقاً مبطناً مخفياً غير مرئيٍّ وهو أفضل من التناسق الظاهريّ المرئيّ<sup>[٢]</sup>، في الوجود المؤوّل باعتباره ظاهرة جماليّة، تعرف الموت والصورورة «العالم هو لعبة زوس»<sup>[٣]</sup>، بيد أن الإنسان هو الذي يعتبر بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ<sup>[٤]</sup>.

من خلال قراءتنا لما يفصح عنه هرقليطس، نلاحظ الكيفيّة التي يفاضل فيها بين الحواسّ باعتبارها نوافذ للمعرفة، حيث عين الجمال خير من الأذن، كما أن إدراكنا في اليقظة أفضل من إدراكنا في النوم، لأننا خلال النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجيّ. من هنا، نستشف من خطابه أن الحواسّ لا تفيدنا إلا في معرفة الظاهر المتغيّر، ما يعني بالعمق أننا لا نستطيع أن نصل إلى القانون العامّ الذي يحكم الأشياء، باعتبار أن ذلك هو من وظيفة العقل<sup>[٥]</sup>، وبما أن الصراع هو حركة الحياة فلا يمكن للعقل والحواسّ أن ينفصلا لأن الحياة إذا ساد فيها عنصر واحد لن تتحرّك، ما يعني توقّف التغيّر والصورورة التي ينادي بها هرقليطس.

من جهة أخرى، نلاحظ أن هرقليطس لم ينظر إلى الطبيعة باعتبارها موضوع الفنّ الأول بل الجمال عنده قائم ومتركّز في الآلهة فحسب كنموذج أمثل للاتصال بين المدرك والأصل<sup>[٦]</sup>، الذي يحكم ويظهر ويخفي دياكتيكيّة الوجود. وطالما أن الشيء بالشيء يُذكر، لا بدّ من القول أن مبدأ الأضداد الذي يقدمه «كان فلسفة أساسيّة عند المصريين لا يرتبط فقط بالهة مسرح أحداث نظام الأسرار عندهم، بل يرتبط أيضاً بنظرتهم إلى نشأة الكون ونواميسه (الكوزمولوجيا)»<sup>[٧]</sup>، كما أنه عمد إلى إنكار الثبات باعتباره موتاً وعدمًا متجاهلاً

[١]- هرقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٦، ص٦٩.

[٢]- أحمد الأهواني: مرجع سابق، شذرة رقم ٤٧، ص١٠٦.

[٣]- نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٣، ص٥٩.

[٤]- محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة اليونانيّة من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، الاسكندريّة، ط٢، ٢٠١٤، شذرة ١٠٦ ص٧١.

[٥]- جعفر آل ياسين، مرجع سابق، ص٥٢.

[٦]- المرجع نفسه، ص٥٢.

[٧]- جورج. جي. ام. جيمس، مرجع سابق، ص٨١.

أنَّ الثبات بلا ريب إمكانيَّة لا تتأتَّى إلَّا من التغيُّر، «فالزَّعم بأنَّ كلَّ شيء بلا استثناء بحالة تدفُّق مستمرٍّ هو زعم مستحيل منطقيًّا استناداً إلى الحقيقة التي تفيد بأننا قادرون على الإشارة إلى أشياء وإدراك أشياء تدوم مدة معينة على الأقل»<sup>[١]</sup>، كذلك لم يخطر بباله أنَّ الحواسَّ تخذعنا، وأنَّها لا تُظهر لنا الأشياء في تغيُّرها المستمرِّ، وأنَّ ميزان القوة متغيِّر بين القوى وعلى الدوام<sup>[٢]</sup>.

يبدو أنَّ هرقلطس قد سار على الطريق نفسه الذي سار عليه أسلافه الأيونيون من حيث الاعتماد على الرميَّة الحسيَّة، وقد غاب عنه عنصر الاستقرار في الكون على الأقل في إطاره العام. وعلى اعتبار أنَّه يقول إنَّ الطبيعة تخفي حقيقتها فالسؤال المطروح هو: كيف كُشفت له الطبيعة عن هذه الحقيقة التي يصرِّح بها؟ بلا ريب إنَّ ما قام به هو عمليَّة عزل لمنطق المعرفة القائم ليس على العقل فحسب، بل أيضاً على الحسِّ في آن معاً، كما أنَّه جعل من رميَّة الإله باعتباره الرمز المطلق، المثل الأعلى للجمال، وبالتالي نحن لا ندرك في رؤيته الجماليَّة علماً يُعنى بالجمال في ذاته، وذلك نظراً لنسيَّة الأحكام الجماليَّة لدى الناس من جهة، ولأنَّ للجمال، وفق رؤيته، مثلاً أعلى يستحيل أن تبلغه الأرواح البشريَّة قبل الأشياء.

ومن ثمَّ، كيف يقياس جماليًّا وبتصوُّر ساذج بين المتباينات أو الأنواع المختلفة من دون الاكتراث أو الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الجماليَّة تُقاس ضمن منظومتها وليس بين منظومات مختلفة؟ كيف يقياس جماليًّا بين القرد والإنسان والآلهة غير أبه بأنَّ الجميل في منظومته قد يكون قبيحاً بالقياس إلى منظومة أخرى مختلفة عنه؟

يمكن القول -برأينا- أنَّ خطاب هرقلطس في هذا الإطار يسوده الاضطراب في تحديد معاني الجمال ومقاييسه، ذلك أنَّه متأصِّل في نفوسنا فحسب ولسنا بحاجة إلى استحضار مثال نقيس من خلاله الأشياء، طالما أنَّ الحكم الجماليَّ لا يقوم في الموضوعات بل في النفوس، وكأنَّ الموضوعات في عالم والنفوس في عالم آخر منفصل عنه. هذا من جهة، أمَّا من جهة ثانية فإنَّ الجمال الذي يقدمه ليس إلاَّ تعبيراً عن الصورة العقليَّة التي لا توجد إلَّا في عقل الإنسان، ما

[١]- غنار سكيريك، مرجع سابق، ص ٥١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٥٢.

ينعكس سلبيًا في قيام علم خاص يعالج الجمال نظرًا لنسبية الأحكام الجمالية بين الناس<sup>[١]</sup>.

ب. إكسينوفان: Xenophanes (٥٨٠ ق.م - ٤٨٠ ق.م)

قد يكون من أوائل الفلاسفة اليونانيين الذين اهتموا بالمسائل الجمالية رغم أن التاريخ ينظر إليه كشاعر هجاء وليس كفيلسوف<sup>[٢]</sup>، فقد اتخذ من الشعر أداة للتعبير عن أفكاره<sup>[٣]</sup>، كما أنه نظر إلى مجموع العالم، حيث الأشياء جميعًا هي عالم واحد، أراد برؤيته الجمالية الجمع بين الطبيعة والله، كما تحدّث عن الله حديثه عن الطبيعة<sup>[٤]</sup>، فكان معيار القيمة الجمالية في فكره هو نفسه معيار المنفعة والأخلاق؛ حيث وحد بين الجمال والخير والمنفعة، على اعتبار أن الجميل هو ما يبلغ غايته على النحو الأفضل باعتدال، كما أن الإنسان الجميل هو الرفيع الأخلاق، إذ ليس المظهر الحسي الخارجي وحده المعيار الكافي للجمال، فكان صاحب نظرية تعليمية أخلاقية في الفنون.

ما نستقرأه من خطاب إكسينوفان بداية هو أنه «على نقيض الثقافة المصطنعة لليونان، وما اتّصفت به من ترف وإفراط يدّعي الاعتدال أو التوسُّط»<sup>[٥]</sup>، كذلك لم يركّز على الجمال بذاته، كما أنه لم يقدم مقاييس للجمال، فقد ابتعد عن المحسوس وتوجّه نحو العقل وعلاقته بالقيمة الأخلاقية لتحقيق الجميل، مُغفلًا أن الحقيقة الجمالية لها كينونتها الخاصة ولا تقوم على العنصر الأخلاقي فحسب.

ينظر إكسينوفان إلى الفن بما يؤدّيه من منفعة أخلاقية وليس من أجل أهميته بذاته، وربما يعود هذا إلى تأثره بالدين الذي جعله يفرض تصوّره القيمي على الجميل، كما ألغى بتصوّره هذا الميزان بين الجميل وعدمه، فلم يراع أن أذواق الناس لا تخضع للضوابط القيميّة ما يعني ابتعاد الجميل عن أن يكون ذا منفعة، أو ليس الجميل هو الخلو من المنفعة؟ ثم حين

[١]- هديل بسام زكارنه: مدخل إلى علم الجمال، دار النشر المكتبة الوطنية، عمان الأردن، ١٩٩٣، ص ١٩.

[٢]- جورج. جي. ام. جيمس: مرجع سابق، ص ٧٤.

[٣]- أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٩٤.

[٤]- عبد الرحمن مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستية، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، ١٩٩٣، ص ٨٣. أنظر أيضاً عبد الرحمن بدوي ربيع الفكر اليوناني، ص ١١٨.

[٥]- جورج. جي. ام. جيمس، مرجع سابق، ص ٦٨.

يربط الجميل بالمنفعة الأخلاقية فإنه يرجعه إلى الذات العاقلة المرتبطة بواقعها فأين الشرُّ والقبح والحزن والألم من هذا الواقع؟ هل نفهم من ذلك أنها لا تدخل هذا الواقع كونها ضد الجمال والجميل؟ ألا يمكن أن تعبر قيم الشرِّ أو ما هو مذموم عن جمالية ما؟ ألا يعني ذلك إلغاءً للتناقضات التي تشكل وحدة الوجود؟

يرى إكسينوفان الجميل الروحيّ في داخل الإنسان القيميّ من دون أن يعير الاهتمام إلى ما هو جميل من الخارج، حيث الجمال في الباطن منفصل عن ظاهره، ومن دون وعي منه، أنّ جميل الباطن لا بدّ منعكسٌ ومتجلّ في الظاهر، وليس كما قدّمه فيلسوفنا على أنّه من الداخل فحسب.

#### ت. بارمينيدس Parmenides (٥٤٠ ق.م - ٤٨٠ ق.م)

تأثّر بالتعاليم الفيثاغورية<sup>[١]</sup> ثم حاد عنها، قدّم رؤيته التأويلية للوجود بقصيدة سماها "في الطبيعة"، ادّعى فيها أنّ الآلهة أوحت له بمفاتيح التأويل شعراً وليس نشراً فلسفياً كالسابقين عليه، إذ يقول: «قادتني الأفراس التي كانت تحملني بعيداً إلى حيث هنا قلبي، وأوقفتني [الآلهة] عند ذلك الطريق المشهور الذي يهدي الحكيم العارف بسائر المدن»<sup>[٢]</sup>. كما قدّم أفكاره بناء على نفي التغيّر والسيرورة وبأنّ الوجود الحقيقيّ يقوم على العقل لا على الحواسّ حيث الوجود موجود ولا «يمكن إثبات أنّ اللاوجود موجود»<sup>[٣]</sup>، ما نستقرئه من ملخص هذه القصيدة من دون أن نعرضها كاملة، هو أنّ أفكاره تتناقض مع بعضها البعض، فقصيدته مُفتتحة بالتركيز على الحواسّ والمشاعر من قبيل: الأفراس، قلبي.. لكن كي يهرب من مأزق الحواسّ ومأزق تقديم تفسير منسجم، وكي لا يقع في مفارقة تاريخية قام بربط القصيدة برَبّات الآلهة كي تصبح مقبولة من دون مناقشة كما كان سائداً في الثقافات القديمة. لذلك، لم يوضح المقصود باللاوجود، من هنا أكّدت رؤيته على ما يتجلّى وتنگرت لما هو مخفيّ، لقد اختزل في هذا التأويل كلّ شيء في الوجود لصالح الفكرة الجوفاء، كما

[١]- برتراند رسل: حكمة الغرب- عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٦٢، فبراير، ١٩٨٣، ص ٤٤.

[٢]- أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ١٢٩.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٣١.

غفل عن أن الحقيقة العقلية لا ولن تكون قادرة على توضيح حركة وخبرة وضرورة وطاقة الوجود والتعبير عن شعورنا وإحساسنا به، لذا أراد فهم العالم من الخارج فلم يوفق لأنه لم يكن قادراً على الوصول إلى كُنْهه القائم على التغير، والذي لا يقبله عقلنا، ما جعله يتعرّض لانتقادات كثيرة فبدأ شعره رديئاً وكتابته تتسم بالغموض<sup>[١]</sup>.

لكن لا بدّ من القول: أن بارميندس بكتابته لهذه القصيدة كمن يقدم تأويلاً جمالياً للوجود قد ناقض نفسه، فالشعر يقوم على العاطفة والخيال اللذين نفاهما بتأكيدهما على المعرفة العقلية، والتي هي أصلاً تصبح عاجزة عن تقديم أيّ معرفة خاصّة عندما تدخل حيّز الغموض الميتافيزيقي، لكن يبدو أن فيلسوفنا قد تجاهل أن الوجود الإنساني لا يحيا فقط بالعقل بل هو هذا المزيج المتكامل من العقل والحواسّ والعاطفة والإحساس والشعور، ثم كيف به يعلن استحالة التفكير في ما هو غير موجود؟ أين دور الخيال والمخيّلة؟ أولسنا نفكر في أشياء كثيرة أو حتى نتخيّلها من دون وجودها في الواقع؟ أو ليس وجودها في تصوّري على الأقل وجوداً؟

## ٢. بين البناء الواحد والنظرة الواحدة للكون:

### أ. ديمقريطس: Democritus (٤٦٠ ق.م - ٣٧٠ ق.م)

تأرجحت كتاباته بين التأمل والنزعة الشعريّة، كما وظّف الشذرة الشعريّة في طرح أفكاره الفلسفيّة<sup>[٢]</sup>، رغم الملابس التي تؤكد أن ما خطّه لم يكن له أو يمتّ بصلة لتعاليمه<sup>[٣]</sup> القائمة على نقد ومهاجمة هوميروس وهزيود، اللذين أساءا للآلهة "لقد نسب كلُّ من هوميروس وهزيود إلى الآلهة كلّ الأشياء التي تبعث الخجل والاحتقار بين البشر كالسرقة والفسوق وخداع الواحد منها للآخر"<sup>[٤]</sup>، كما أنّه لم يستطع أن يخرج من مشاهدته الموضوعيّة الماديّة، باعتبار الجمال انتظام أجزاء الأشياء الماديّة وتناسبها، كي يتلوّن العالم ويصبح أكثر إشراقاً، عبر الانسجام الذي يجعلنا نميّز بين الأشياء في ذاتها والأشياء

[١]- انتوني جوتليب، مرجع سابق، ص ٨٤.

[٢]- أحمد الأهواني، مرجع سابق، ص ٩٤.

[٣]- جورج جي. ام. جيمس، مرجع سابق، ص ٨٣.

[4]- J. Burnet: Early Greek Philosophy, 4th Ed, Adam and Charles Blak, London, 1975, P.119.

التي تنسبها حواسنا إليها، حيث الجميل هو ما يمتلك نظاماً متناسقاً بين أجزائه.

لقد كان ديمقريطس من دعاة العقل ضدّ الحسّ في موضوعه الجماليّ، على اعتبار أنّ أساس الرمز الجماليّ عنده نعرفه بعقلنا رغم معرفتنا به على أساس الإحساسات<sup>[١]</sup>، وخاصيّة الجميل تكمن في التوازن المعتدل، إنّه الجمال الخاضع للأخلاق<sup>[٢]</sup>.

ونحن نستقرئ مما قدّمه بدايةً أنّه يقترب من فيثاغورس وهرقليطس، وهذا ليس مستغرباً كون فيثاغورس أخذ تعاليمه من المصريين و «غالبية فلاسفة اليونان اتّخذوا من تعاليمه مثلاً لهم. ومن ثم لم يضيفوا جديداً في مجال الفلسفة»<sup>[٣]</sup>، فهو يؤكّد على النزعة العقليّة من دون دراية منه أنّه يضعف الوظيفة الإدراكيّة للحسّ، إذ في الفن ننذوق الجميل عن طريق الحسّ، الذي لم يولّه الأهميّة كما فعل بالعقل، مُنكراً كون الجميل وليداً قبل كلّ شيء التجربة الشعوريّة الذاتية الخاصّة، ليس لوحدها بل في الجمع بينها وبين إدراكنا، وهذا ما لم يعوّل عليه ديمقريطس إذ إنّ الجمال لا يحتكم فحسب وبالضرورة إلى القيم الثابتة العقليّة كما يدعي فيلسوفنا، بل إلى القيم الحسيّة الذوقيّة والجماليّة كونها من يجعل الذات أكثر حضوراً في الموضوع الجماليّ، وكون العقل لا يقوم وحده الجمال بل لا بدّ له من نقطة ارتكاز وهي برأينا الحواسّ، وكون مقاييس العقل ليست ثابتة بل عمليّة معرفيّة متطورة، وبالتالي فالجميل هو انصهار لكليهما من دون تمييز وفصل وليس نفيّاً للانسجام بينهما من خلال التركيز على العقل فحسب، وربط الجميل بالتطبيق العمليّ السلوكي للعقل أي الأخلاق، من دون الحواسّ.

وفي هذا السياق، نلاحظ المفارقة التاريخيّة التي وقع فيها ديمقريطس، إذ طالما أنّ كلّ موجود في العالم الجمالي هو موجود عقليّ، فهذا يعني أنّه لم يقدّم جمالاً بذاته في العالم، ولم يحايده عن قيمته الأخلاقيّة الرفيعة، من دون الانتباه إلى أنّ ربط الجميل بالأخلاقيّ ليس هو فحسب ما يعطي الجماليّة بل هناك ما هو أعمق من ذلك. فالجميل هو الجميل سواء حقّق ذلك أم لم يحقّقه، وهذا ما لم يُعره فيلسوفنا الاهتمام، إذ كان لا بدّ برأينا من تنازع يبحث عنه للخروج من تألف رتبة العقل ومقاييس الكمّ التي يراها بميزانه

[١]- فريدريك نيتشه، مرجع سابق، ص ٣٢.

[2]- Vlastos, G, 1975, Ethics and Physics in Democritus, in DJ. Furley and R.E Allen (eds.) studies in Presocratic Philosophy, Volume 2, Eleatic and Pluralists, London, Routledge and Kegan Paul, P. 386.

[٣]- جورج. جي. ام. جيمس، مرجع سابق، ص ١٩.

لكنّه لم يفعل، وإلاّ فأنتي لنا أن نخبر اللّون والرائحة بالمقاييس التي يوردها<sup>[١]</sup>؟

ب. بروتاغوراس: Protagoras (٤٨١ ق.م - ٤١١ ق.م)

عدّ السفسطائيون القيمة الجماليّة مصدرها الإنسان وحده، فهي متغيّرة بتغيّر حياة الإنسان في المكان والزمان، وعلى هذا الأساس، يغدو الفنُّ نشاطاً إنسانياً وليس تعبيراً عن جمال مطلق إلهيّ، أو محاكاة له، فالجمال نسبيٌّ يتغيّر بحسب الظروف التي يعيشها البشر أفراداً أو جماعات، كما أنّه ينكر التفرقة بين الحواسِّ والعقل<sup>[٢]</sup>، معتبراً أنّ التعبير عن الجمال ليس هبة إلهيّة يتفردّ بها أناس معيّنون، بل هو مهارة تكتسب بالخبرة والمِران. فكلُّ موضوع يمكن أن يكون جميلاً بالنسبة إلى من ينظر إليه، أو عندما تكشف للمشاهد عن الجميل فيه<sup>[٣]</sup>، وعليه، فالفنُّ نسبيٌّ وهو مهارة مكتسبة بالخبرة والتعليم<sup>[٤]</sup>.

غورغياس Gorgias (٤٨٣ ق.م - ٣٧٥ ق.م)

رفض نظريّة ربط العقل بالجمال، وأقام بدلاً منها نظريّة مستقلّة عن فكرة الحقيقة وقائمة على الوهم. حيث الحواسُّ والنفس تنفعل بالموضوعات الجميلة، بشريّة كانت أم فنيّة أو لغويّة، ويكمن جوهر الانفعال في قدرة هذه المواضيع على خداع وإبهام المتلقّي، فللغة والكلمة أهميّة كبيرة في الانفعال النفسيّ، كما أنّ سحر الموضوع الجميل كلمة أو إنسان أو أثر فنيٌّ له القدرة على سلب الإنسان إرادته، ثم إقناعه<sup>[٥]</sup> بأن يسلك ما قد لا يتفق مع حكم العقل والمنطق. وعليه، فالجمال وفق رؤيته يرتبط بالنشوة واللذة الحسيّة كما أن له قدرة على بعث الأوهام في نفس الإنسان<sup>[٦]</sup>.

إنّ ما نستشقه من قراءة الخطاب الجماليّ للسفسطائيّة على لسان فلاسفتها ما هو إلاّ آراء تنظر إلى الفنِّ باعتباره نشاطاً إنسانياً محضاً لا علاقة له بالموهبة والإلهام الإلهيّ، لذا يظهر خطابهم

[١]- غنار سكيريك، مرجع سابق، ص ٦١-٦٢.

[٢]- محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، ج ١، دار الوفاء، الإسكندريّة، مصر، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٢٦٥.

[٣]- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص ١٧٣-١٧٤.

[٤]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٢.

[٥]- أفلاطون: محاورّة جورجياس، ترجمها عن الفرنسيّة محمد حسن ظاظا، راجعها علي سامي النشار، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٤٠.

[٦]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ٢٢.

كـمـجـيـشٍ يـحـمـلُ آثـاراً تـعـبـويّةً مـضـمّـرةً لـحـثُ الجـمـاهـيرِ وتـوجـيـهـهـمِ وـفـقِ الجـهـةِ المُـرَادِةِ، ما يـجـعـلـنا قـادـرـينَ عـلـى فـهـمِ الإقـصـاءِ الـذي قـامـوا به لـنـاحـيـةِ الأـسـاسِ العـقـلـيِّ بالتـوازي مع دحـضِ الخـيـالِ والتأمـلِ. لأنـهـم لا يـرـيـدـونَ فـنـاناً يـحـمـلُ فـنـاً قـيـمياً بذاتـه، بل يـرـيـدـونَ فـنـاناً يـتـقنُ فـنـونَ الخـداعِ المـوجـه لـإثـارةِ مـشـاعـرِ اللذّةِ والمـدركِ لـمـكـامـنـها في نـفـوسِ النـاسِ، كـونـه المتـدخـلُ في سـيـاقِ مـظـاهـرِ وظـواهرِ اللذّةِ، والمـبتـكـرِ لـلـانـسـجـامِ المـصـطـنـعِ بـيـنِ الحسِّ والمـحـسـوسِ.

لقد ارتبط الجمال في خطابهم الفلسفيّ باللذّة والمنفعة، ذلك أنّ الإنسان هو الغاية والوسيلة، وبحكم إدراك المعرفة بالحواسّ، فالجمال يختلف من إنسان لآخر وليس له مقياس ثابت.

إذاً، لقد أرجعت السفسطائيّة القيمة الجماليّة إلى المصدر الإنساني المغالي في الفرديّة والذاتيّة، كونه لا يوجد مثال يقيسون عليه الجمال، وهذا ما جعلهم يسقطون كلّ مفاهيمهم بلبوس يناسبهم، والسؤال الذي يطرح نفسه: ما مصير الخصائص المجردة من خير وحقّ وجمال في محسوسيّة السفسطائيّة؟ لقد تجاهلت في ما قدّمته من قيم جماليّة، بمنظارها لا من وجهة نظرنا، أنّ الشكل من دون المضمون يسيء كثيراً إلى تاريخيّة الظاهرة الجماليّة فتفقد هويّتها وخصوصيّتها؛ إذ طالما مصدر حقائقهم هو الإحساسات الفرديّة والانطباعات الذاتيّة يمكننا أن ندرك في ذلك أن لا وجود لحقّ في ذاته أو باطل في ذاته في نظريّتهم، وهنا تكمن الطامة الكبرى.

لقد أخطأت السفسطائيّة بتجاهلها المعرفة العقليّة وخلخلة علاقتها بالمعرفة الحسيّة، فوَقعت في الذاتيّة المطلقة كونها استبعدت الموضوعيّة، وهذا ما لا يمكن قبوله.

كانت هذه ملامسة نقدية لبواكير الجماليّة كما تبدّت لدى بعض فلاسفة ما قبل سقراط في الفلسفة اليونانيّة القديمة.

## رابعًا: استنتاجات

- لا يوجد علم جمال لدى الفلاسفة ما قبل سقراط، بل بواكير أو ملامح لتفكير جماليٍّ لدى بعضهم.
- الفلاسفة ما قبل سقراط قدّموا رؤيتهم الجماليّة بناءً - كما رأينا - على عنصرَيْ الانبهار والاندھاش، ولم يكونوا السبّاقين في اختيار وتنصيب رموزهم الجماليّة للكوزموس بل كان للحضارات والثقافات السابقة عليهم الدور الأساس.
- كانت نظريّتهم مؤطّرة داخل رؤية السابقين عليهم، إن لم يكن على صعيد المضمون فعلى صعيد المقولات والمفاهيم، وما نعييه عليهم هو ادّعاء الغرب أنّ اليونان قدّموا فلسفة أصيلة من ذاتهم رغم كلّ ما اعترأها من ثغرات، سواء في طريقة العرض أم في المنهجية التي تطوّرت ببطء لديهم.
- إنّ المعايير التي احتكموا إليها نابعة من مشكلاتهم وظروفهم ومن المستوى المحدود نسبيًّا لتطوّر أدوات المعرفة ومادّتها وأشكالها في عصرهم.
- سمة عدم التماسك من حيث الطرح الذي قدّموه تنمُّ عن القصور الذي تتّسم به ما يسمّى "فلسفتهم" بالقياس إلى روح الفلسفات السابقة عليهم وما قدّموه بهذا الشأن.
- حاول فلاسفة ما قبل سقراط عن طريق الملاحظة والاستدلال كشف حقيقة العالم الخارجيِّ، كما هو متجسّد في الطبيعة المشاهدة، فكانت رؤية تتنكّر لما هو خارج هذا العالم.
- الدقّة والتناسق والتوازن الانسجام والتناظر كلّها مظاهر وصفات للجمال، والإنسان يعيش في فضاء فنيٍّ غاية في الإتقان، ورغم أنّ هذه السّمات واحدة في التجريد العقليِّ إلّا أنّها نسبيّة في الإدراك الجماليِّ كما تبدّى من خلال ما قدّمناه.
- لا يوجد فيلسوف لم يكن لديه رأي في الجمال، وكأنّ المنظومة الفلسفيّة لا تكتمل إلّا بمعالجة ما هو جماليٌّ بالوجود.

## قائمة المصادر والمراجع

### المراجع العربيّة:

١. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩.
٢. آرنولد هاوزر: الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربيّة للنشر والدراسات، بيروت، ١٩٨١.
٣. أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسيّة، محمد ظاها، مراجعة على النشار، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.
٤. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ط ١.
٥. أميل برهية: تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
٦. انتوني جوتليب: حلم العقل تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة محمد نصّار، ط ١، ٢٠١٥.
٧. برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شباط، ١٩٨٣.
٨. توماس مونرو: التطوّر في الفنون، ترجمة محمد علي أبو درة- لويس جريس- عبد العزيز حاويد، القاهرة، ١٩٧١.
٩. جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، دار ومكتبة البصائر، ط ١، ٢٠١٢.
١٠. جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة لفيق من العلماء، إشراف إبراهيم مذكور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.
١١. جورج. جي. إم. جيمس: التراث المسروق الفلسفة اليونانيّة فلسفة مصريّة مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة.
١٢. جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣.

١٣. جيورجيو كولي: ولادة الفلسفة، ترجمة: عفيف عثمان، دار المعارف الحكيمية، ط١، ٢٠١٦.
١٤. ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، راجعه على الأصل اليوناني محمد إبراهيم، ط١، ٢٠٠٦.
١٥. طاليس الملطي: تاريخ الفلاسفة، ترجمة السيد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
١٦. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٤٢.
١٧. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٣، منشورات ذوي القربى، قم، إيران، ط٢، ٢٠٠٩.
١٨. عبد الرحمن مرجبا: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهيلينية، مؤسسه عز الدين للطباعة، بيروت، ١٩٩٣.
١٩. عمر فروخ: العرب واليونان وأوروبا، تقديم رضوان السيد، المركز العربي للدراسات والأبحاث، ط١، ٢٠١٥.
٢٠. غادة مقدّم عدده: فلسفة النظريات الجمالية، جروس برس، لبنان، ط١، ١٩٩٦.
٢١. غنار سكيريك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ٢٠١٢.
٢٢. فريدرك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي، تقديم ميشال فوكو، تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٣.
٢٣. كمال بو منير: قضايا الجمالية من أصولها القيمية إلى دلالاتها المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٣.
٢٤. م. أوفسيانكوف: تاريخ النظريات الجمالية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.
٢٥. ماهر محمد: محاضرات في الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

٢٦. مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط٨، ٢٠٠٥.
٢٧. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء، الاسكندرية، ط٢، ٢٠١٤.
٢٨. محمد الخطيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩، ط١.
٢٩. محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ج١، دار الوفاء، الاسكندرية مصر، ط١، ٢٠٠٨.
٣٠. هديل زكارنة: مدخل إلى علم الجمال، دار النشر، المكتبة الوطنية، عمان، الأردن، ١٩٩٣.
٣١. هرقلطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير، بيروت، ط٢.
٣٢. وج.أو.أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، تعريب مجموعة من المترجمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣.

### المراجع الأجنبية:

- 1-J.Burnet: Early Greek Philosophy, 4th Ed, Adam and Charles Blak, London, 1975.
- 2- Porphyry: The Life of Pythagoras, in KS.Guthrie, Pythagorean Source Book and Library, Phanes Press, 1987.
- 3-Vlastos, G,1975, Ethics and Physics in Democritus, in DJ. Furley and R.E Allen (eds.) studies in Presocratic Philosophy, Volume 2, Eleatic and Pluralists, London, Routledge and Kegan Paul.

# الفصل الثاني:

## الحياة العلميّة والفنيّة

- \* العلوم عند الإغريق من القرن الثامن إلى القرن الخامس ق.م
- \* تاريخ الحساب والأعداد والهندسة عند الإغريق حتى القرن ٥ ق.م
- \* النّحت والتّصوير في اليونان القديمة
- \* العمارة عند الإغريق: (البارثينون - الأرخثيوم)
- \* هيروودوت وتاريخه - قراءة نقدية.
- \* المسرح الإغريقي
- \* الكوميديا الإغريقيّة



# العلوم عند الإغريق

## من القرن الثامن إلى القرن الخامس ق.م

حسان عبد الحق<sup>(١)</sup>

### مقدمة

تتَّصف الفترة التي ندرسها بأهميتها الكبيرة من الناحية العلمية في الحضارة الإغريقية، إذ بدأت خلالها الشخصية العلمية بالظهور، وسارت في خطِّ تصاعديٍّ، ونتج من ذلك تقدُّم في مختلف الميادين (الفلسفة، الطب، الفلك، العلوم الطبيعية، التاريخ، الجغرافيا). ونتيجة هذا التطوُّر شاع مفهوم المعجزة الإغريقية، وكأنَّ الإغريق كانوا يريدون إبلاغنا بأنَّ العلوم هي من إبداعاتهم الخالصة، ولا علاقة للحضارات الأخرى بها، ونعتقد جازمين أنَّ هذا الرأي منبعث من روح عنصريَّة، أو من اعتقاد خاطئ، ولا يمكن الأخذ به؛ لأنَّ حضارتهم حضارة مكتسبة وليست أصيلة، اعتمدت على منجزات الآخرين، وسنقدِّم الكثير من الأدلَّة التي تثبت ذلك.

إنَّ هدفنا من هذا البحث إظهار الحقيقة، وليس التعصُّب لحضارة من دون أخرى. ومما لا شكَّ فيه أنَّ هذه النهضة العلميَّة لم تأت من فراغ، فقد توفَّرت جملة من العوامل ساهمت في إيجادها.

### أولاً: عوامل ازدهار العلوم

#### ١. التحرُّر من الفكر الإغريقيِّ التقليديِّ

لكي نفهم هذا العامل فهماً كافياً ينبغي أن نشير إلى حقيقة في غاية الأهميَّة، تتعلَّق بالمنطقة التي ولد فيها العلم الإغريقيُّ. إنَّها منطقة إيونية الواقعة على الساحل الغربيِّ لآسيا

[١]- أستاذ مساعد في جامعة دمشق، كليَّة الآداب، قسم التاريخ.

الصغرى، وهي مستعمرة إغريقية لذا كان بإمكان المهاجرين الجدد بث أفكارهم فيها، لكن فئة من هؤلاء لم تعتمد على الارتكاز على الأفكار الدينية<sup>[١]</sup>، فتعزوا إلى الآلهة كل الأحداث الكونية ونفسرها تفسيراً «دينيّاً»، بل عمدت مجموعة من العلماء إلى تبني نهج علمي في معالجتهم لمختلف القضايا العلمية. ويبدو أنّ ظهور هذا التيار - كما يرى أحد الباحثين<sup>[٢]</sup> - كان بفضل إقامتهم في بيئة جديدة محررة من القيود.

ونعتقد بصحة هذا التفسير؛ لأنّ المهاجرين الجدد هم من أصل إغريقي، أي أنّهم يتمتّعون بالصفات التي كان يتمتّع بها الإغريق في الوطن الأم، ونتساءل هنا: لماذا لم يشهد وطنهم الأم النهضة العلمية نفسها في الفترة التي سبقت هجرتهم، أو على الأقل في الفترة التي بدأ العلماء يظهرون خلالها (القرن السابع = طاليس)؟ على الأرجح أنّ الوطن الجديد هو الذي جعل المهاجرين الجدد يتبنون فكراً جديداً هو أحد العوامل المؤثرة بذلك، وكان من الضروري تبني عقلية جديدة، مهّدت لظهور العلم والعلماء.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التحرر لم يكن جذرياً كما سيّضح لاحقاً. وما يمكن أن نذكره أنّ بعض الفلاسفة تبّنوا نهجاً علمياً واضحاً في دراستهم للكثير من القضايا، وفي الوقت نفسه أظهروا احترامهم للدين الذي كان يشغل جزءاً من فلسفتهم، من أمثال فيثاغورس وكسينوفانس. كما أنّ البعض الآخر برع في بعض الأنشطة التي كانت تتصل اتصالاً مباشراً بالفكر الديني (التنجيم = طاليس).

ولم يقتصر التحرر من الفكر التقليدي الإغريقي على المعتقدات الدينية، بل كان هناك نوع آخر من التحرر، وهو التحرر من عقلية الطغاة الذين قيّدوا الحريّات في بلادهم، ومن الأمثلة على ذلك ترك فيثاغورس لمقاطعة ساموس (هي إحدى المستعمرات الإيونية تقع شمالي غربي ملطية) فراراً من ظلم حاكمها بوليقراطس؛ إذ يذكر شيشيرون أنّه هاجر إلى

[١]- حرر الإغريق أنفسهم من طبقة الكهنة على الصعيد العلمي، وبذلك يكونون قد تخلّصوا من تأثيرها الديني على الفكر العلمي، كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان والرومان)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط١، ص ٤٦.

[٢]- سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة طه باقر وآخرين، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩١، ص ٢٠.  
- محمد، المرجع السابق، ص ٣٤٩.

إيطاليا<sup>[١]</sup>، وكان عمره عند خروجه من ساموس أربعين عاماً<sup>[٢]</sup>، وتوفي في سن الثمانين<sup>[٣]</sup>، ومما لا شك فيه أنّ هذه الفترة الطويلة التي عاشها بعد هجره لفكر الطاغية كانت فرصة مؤاتية ساهمت في ايجاد مناخ من الحرية، انعكس على الحركة العلمية وأثر فيها.

## ٢. اللُّغة والكتابة

ما ظهر من بعض براعة الإغريق في بعض العلوم، ما كان ليُحفظ ويُنقل لولا وجود لغة ساهمت في حفظها، وتالياً، وجود نظام كتابي يُستخدم لتدوينها بلغتها التي كانت شائعة آنذاك.

لقد استخدم الإغريق اللُّغة اليونانية التي كانت تنتمي إلى مجموعة اللُّغات الهندو أوروبية، وانقسمت إلى لهجات عدّة هي (الإيولية، والدورية، والأيونية، والأتيكية)، وكان أصحاب هذه اللُّهجات يفهم بعضهم بعضاً. ومن الأمثلة على استخدام اللُّغة لحفظ العلم كتابات أنكسيمانس التي دُوّنت باللُّهجة الإيونية<sup>[٤]</sup>.

وإذا كانت اللُّغة هي الأداة الأساسية للتواصل المعرفي بين الناس، فإنّ الكتابة هي الأداة لتدوين المعرفة. وخلال الفترة التي ندرسها استخدم الإغريق الأبجدية الفينيقية<sup>[٥]</sup> بعدما أدخلوا عليها بعض التعديلات<sup>[٦]</sup> كإدخال بعض الحروف المتحرّكة عليها في القرن الثامن، وأصبحت الأبجدية المعتمدة في اليونان في القرن السابع ق.م، وطراً عليها تعديل في القرن الخامس ق.م، حيث صارت تُكتب من الشمال إلى اليمين<sup>[٧]</sup>. ويبدو أنّ الإغريق استخدموها عوضاً عن الكتابة الكريتية التي اتّصفت بصعوبتها؛ لأنّها كانت تضمّ تسعين إشارة، في حين

[١]- أرسطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٣١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣١.

[٣]- عبد الهادي، جمال، رفعت، وفاء محمد، أوروبا منذ أقدم العصور (اليونان)، دار الشروق، جدّة، ص ١٢٦.

[٤]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٦٠.

[٥]- برنال، مارتن، أثينا السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ج ١ (تلفيق بلاد الإغريق ١٧٨٥-١٩٨٥)، ترجمة لطفي عبد الوهاب يحيى، فاروق القاضي، حسين الشيخ، منيرة كروان، عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢٩.

[٦]- توينبي، آرنولد، الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر إلى عصر هيراكليس، ترجمة لمعي المطيعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٦، ص ١٩٦.

[٧]- عبد الهادي، جمال، رفعت، وفاء محمد، أوروبا منذ أقدم العصور (اليونان)، دار الشروق، جدّة، ص ١٢٣.

لم يزد عدد إشارات أبجدية جبيل عن ٢٢ إشارة، ولكل إشارة صوت خاص بها<sup>[١]</sup>. ويذكر هيرودوت<sup>[٢]</sup> أن الأيونيين استخدموا الأبجدية الفينيقية، وكانوا يكتبون على جلود الماعز أو جلود الماشية. والمتعارف عليه أن هؤلاء الذين هاجروا إلى آسيا الصغرى هم رواد الحضارة الأولى الإغريقية<sup>[٣]</sup>، ولهم لمساتهم الواضحة على الصعيدين العلمي والفني، وهذا يعني أن إنتاجهم العلمي كان مرتبطاً بتبنيهم للأبجدية الفينيقية، فهي سهلة مقارنة بغيرها، ويمكن أن تحفظ العلم.

### ٣. الاحتكاك بالشعوب الأخرى

لا يمكن لأحد أن ينكر فضل الحضارة الإغريقية على الحضارات التي تلتها بما حقته على المستوى العلمي، لكن لا يمكن اعتبار إنجازاتها العلمية إبداعاً إغريقياً خالصاً، بل كانت ثمرة احتكاك الإغريق مع غيرهم. ومن الحضارات التي احتكوا بها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين، والسبب في ذلك أن النشاط العلمي فيهما كان سابقاً للنهضة العلمية في بلاد الإغريق<sup>[٤]</sup>. وقد أشار الفرنسي جوستاف لوبون إلى هذه الحقيقة قائلاً: «كان الناس منذ سنين قليلة يظنون أن اليونانيين هم أصل العلم والحضارة، وأن علومهم وفنونهم وآدابهم من مستنبطاتهم، وأنهم غير مدينين بشيء لمن سبقهم من الحضارات القديمة، ثم جاءت التنقيبات الأثرية في مصر ووادي الرافدين والهند والصين وغيرها، فتغيرت هذه المفاهيم تغيراً جذرياً، واقنع المؤرخون أن الشرق القديم هو منبع العلم والحضارة»<sup>[٥]</sup>.

وتعتبر المستعمرات التجارية إحدى قنوات الاتصال بينهم وبين الحضارات الأخرى، وقد اقتبسوا هذا التقليد (إنشاء المستعمرات) من الفينيقيين الذين كانوا يجوبون البحار حاملين بضائعهم ليتاجروا بها. ومن المستعمرات الإغريقية تلك التي أنشأها الأيونيون في مصر

[١]- عبد الهادي، جمال، رفعت، وفاء محمد، أوربا منذ أقدم العصور (اليونان)، دار الشروق، جدة، ص ١٢٣.

[٢]- توينبي، المرجع السابق، ص ١٩٦.

[٣]- مكاي، المرجع السابق، ص ٧٤.

[٤]- سارتون، المرجع السابق، ١٦٣.

[٥]- محمد، محمود محمد علي، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، كلية الآداب، جامعة أسيوط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٨، ط ١، ص ١٤.

وإيطاليا<sup>[١]</sup> وعلى شواطئ آسيا الصغرى<sup>[٢]</sup>، وقد بلغ عددها ثمانين مستعمرة. وتُعدُّ تلك الواقعة على الشاطئ الغربيِّ للأناضول أكثر تميُّزاً من غيرها، فقد كانت هذه المنطقة -بحكم موقعها- مكاناً مناسباً لالتقاء الناس من مختلف الأجناس، وكان هؤلاء يأتونها من مصر وفينيقية ومن بلاد الإغريق ومن بلاد الأناضول ذاتها، وكان لديهم عادات متباينة، وهيأت هذه الظروف فرصة للتفاعل بينهم وبين سكان المستعمرات، وساهم ذلك في إثراء الحركة العلمية<sup>[٣]</sup>.

ولم يقتصر الالتقاء بين الإغريق وبين غيرهم من الشعوب على الأماكن التي استوطنوا فيها، بل كانوا يقومون بزيارة بعض المناطق التي كانت موطناً للمعرفة، كزيارة فيثاغورس وطاليس وصولون لمصر، وتأثروهم بعلومها. ومن الأمثلة على ذلك الحوار الذي دار بين وصولون وأحد الكهنة المصريين الذي قال له: «يا وصولون أنتم معشر اليونان لا تزالون أبد الدهر أطفالاً، لا وجود لشيخ يوناني، فرد عليه وصولون: ماذا تعني بقولك هذا؟ فأجاب الكاهن: إن أرواحكم شابة، إذ ليس في قلوبكم معتقد واحد قديم، أو مستمد من تقليد قديم، بل ليس لديكم علم واحد عريق في القدم»<sup>[٤]</sup>. ويشير هذا الحوار إلى حداثة الحضارة الإغريقية، وتأثيرها العميق بالحضارة المصرية التي كانت أشبه بنبع المعرفة الذي نهلت منه. والجدير بالملاحظة أن المستعمرات اليونانية صدرت العلم بعدما كانت تتلقاه. فالفينيقيون صدروا أبجديتهم إلى اليونان، الذين قاموا بدورهم بتصديرها إلى أوروبا؛ وكانت جزيرة كوركيра الإيطالية بوابة اليونان الغربية نحو إيطاليا، ومنها كان الإغريق ينقلون أفكارهم إلى إيطاليا؛ حيث أقاموا جزءاً من مستعمراتهم، ومن إيطاليا، كانت تنتقل الأفكار إلى أوروبا<sup>[٥]</sup>.

#### ٤. الثراء والاستقرار

يمكن القول أن حبَّ العمل وجمع الثروة، يُعتبر جزءاً من ثقافة الإغريق. فبين القرن الخامس والأول قبل الميلاد حققوا ثراءً كبيراً، وكانت التجارة -استيراداً وتصديراً- هي أساس

[١]- ديورانت، ول وايرل، قصَّة الحضارة- حياة اليونان، الجزء الأول من المجلد الثاني ٦، ترجمة: محمد بدران، بيروت، د.ت، ص ٢٤٨.

[٢]- محمد، المرجع السابق، ص ٢٦.

[٣]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٤٩-٣٥٠.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٢٠.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٢٦.

هذا الثراء، فقد استوردوا الأقمشة والسلع المعدنيّة التي كان يجلبها التجار الفينيقيون إلى اليونان خلال رحلاتهم التجاريّة، وفي الوقت نفسه صدّروا بضائعهم؛ مثل الخمر، وزيت الزيتون، وبعض المنتجات الزراعيّة إلى مصر<sup>[١]</sup>.

وقد ألمحنا إلى أنّ الشاطئ الغربيّ للأناضول، الذي كان يضمّ مستعمرات إغريقيّة، مثل نقطة اتصال بين الإغريق وبين غيرهم من الشعوب<sup>[٢]</sup>. وفضلاً عن تبادل الأفكار بين الطرفين، استطاعوا الحصول على مكاسب ماديّة كبيرة<sup>[٣]</sup>، وفرت لهم العيش الرغيد<sup>[٤]</sup>. ومن المؤكّد أنّهم عاشوا حياة مستقرّة، ولولا هذا الاستقرار لما تمكّنوا من تحقيق هذا الثراء. غير أنّ هذا الاستقرار كان نسبياً، ففي منتصف القرن السادس ق.م هاجم قورش الفارسيّ المستعمرات الآسيويّة في آسيا الصغرى، فأخضع إيونيّة. أما ملطية، فقد عاملها معاملة حسنة، ومنحها الاستقلال. ورغم ذلك خاضت ملطية ثورة ضدّه، لكنّها فشلت وهدمها الفرس في ٤٩٤ ق.م، وتحرّرت في ٤٧٩ ق.م، لكنّها لم تستعد مجدها<sup>[٥]</sup>. ورغم مرور المنطقة بهذه الأحداث، إلّا أنّ الحركة العلميّة-التي ظهرت في ملطية بداية الأمر- استمرّت في خطّها التصاعديّ، وسيتبيّن لنا ذلك من خلال تواريخ العلماء الإغريق، التي تدلّ على أنّهم عاشوا فترة الاحتلال الفارسيّ، أو جزءاً منها. وقد تكون هجرة العلماء من الأسباب التي حافظت على العلم، ودعمته، ومن الأمثلة على ذلك كسينوفانس الكولوفوني، الذي هاجر إلى صقلية، وربما إلى مصر، حينما غزا قورش الفارسيّ مدينته كولوفون<sup>[٦]</sup>.

وأياً تكن الظروف السياسيّة التي عاشتها المنطقة، فقد ساعد الثراء الفاحش، والهدوء النسبيّ على ظهور طبقة من المفكرين من أمثال طاليس، وفيثاغورس، وهرقليطس، وغيرهم،

[١]- بدوي، فاطمة العدل هلال، صورة مصر والمصريين في ضوء كتابات هيرودوت وسترابون، دار التعليم الجامعي، ٢٠٢٠، ص ٦١.

[٢]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٤٥.

[٣]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٥٣.

[٤]- ليتمان، روبرت ج.، التجربة الإغريقيّة، حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي ٨٠٠-٤٠٠ ق.م، ترجمة منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ط ١، ص ٤٠.

[٥]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٥٥.

[٦]- المرجع نفسه، ص ٣٧٦-٣٧٧.

حاولت تقديم إجابات عقلية لكثير من المسائل التي تتبادر إلى ذهن الإنسان<sup>[١]</sup>.

ويمكن القول أن الظروف العامة كانت مواتية للنهوض بالعلم، وبما أن العنصر البشري الذي كان يجب عليه القيام بهذه المهمة - كان موجوداً، ومستعداً للنهوض به، فإن عملية الإبداع لم يكن ينقصها إلا التفاعل بين الإنسان المبدع ومحيطه، وهذا ما حصل، وبنى الإغريق ثمار هذا التفاعل.

تنبغي الإشارة الى أن الثراء لم يقتصر على التجار، أو غيرهم من العامة ممن اشتغل بأعمال أخرى درت عليهم أرباحاً وفيرة، بل كان الشغل الشاغل أيضاً لبعض العلماء من أمثال طاليس الذي استأجر معاصر الزيت في خيوس وملطية، ثم أجرها لآخرين، وبنى أرباحاً وفيرة<sup>[٢]</sup>. نرجح أن يكون حب المال قد تسرب إلى نفسه شأنه شأن معظم الإغريق الذين اهتموا التجارة كعمل أساسي. ولدينا أنموذج آخر عن العالم الثري، يجسده الجغرافي هيكاتايوس الملطي؛ حيث ظهر الأخير خلال الاحتلال الفارسي، وحصلت أسرته على ثروة من خلال تقاربها معه، وكان ذلك قبل نشوب الثورة ضدّهم في ملطية<sup>[٣]</sup>. وبصرف النظر عن صحّة أو خطأ سياسة أسرته، نعتقد أن هذه السياسة كانت من العوامل المساعدة على استمراره باكتشافاته العلمية، فالظروف كانت ملائمة لذلك (الاستقرار والثراء). ولدينا أدلة تؤكّد أن فيثاغورس كان غنياً، أو أنه لم يكن فقيراً في الحد الأدنى، إذ يقول أبلودورس: إن فيثاغورس لما كشف نظريته الشهيرة ضحى بمائة ذبيحة شكراً على هذا الكشف العظيم<sup>[٤]</sup>. ونعتقد أن هذا العدد من الذبائح لا يستطيع أن يوفّره إلا الإنسان المقتدر مالياً. ونستنتج ممّا سبق أن الثراء الذي دعم العلم في بلاد الإغريق هو ثراء البلاد العام الذي أشرنا إليه أعلاه، والثراء الخاص الذي تمتّع به بعض العلماء.

[١]- مكاوي، المرجع السابق، ص ٧٦.

[٢]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٣٨٤.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٩٧.

## ثانياً: النهضة العلمية الإغريقية

### ١. الفلسفة

تعتبر الفلسفة من أهم العلوم التي برع بها الإغريق، وقد ظهرت الفلسفة اليونانية لأول مرة في مستعمراتهم في آسيا الصغرى، فقد كان معظم الفلاسفة الأوائل من ملطية في إيونيا<sup>[١]</sup>. واللافت للنظر أنها كانت تؤثر بالمجتمع تأثيراً عميقاً، وكانت لها انعكاسات على الحياة السياسيّة، وروج لها، ولأفكارها الكثير من الفلاسفة الذين اتخذوا مواقف مختلفة من الحياة، ومن أسباب ذلك تباين نظرتهم إلى الحياة، والكون. وما يميّز الفلسفة الإغريقية في هذا العصر، تناولها نشوء الكون، والكثير من القضايا الاجتماعيّة، على خلاف العلوم الأخرى التي تناول كلٌّ منها جزءاً معيّنًا<sup>[٢]</sup>، فالفيلسوف كان يبحث مسائل مختلفة (النار والماء والتراب والكواكب... إلخ)، ما جعله يخوض في علوم أخرى. ومن الأسباب التي جعلته ينحو هذا المنحى رغبته في معرفة سبب ظهور الكون، ولكي يتمكن من تفسير ذلك، وتقديم إجابات مقنعة، كان يجب أن يكون ضليعاً في الفلك والرياضيات والعلوم الطبيعيّة.

وفي مناقشته لمسألة ظهور الفلسفة اليونانية -التي ظهرت في إيونيا- نفى كوبلستون<sup>[٣]</sup> أن يكون لها أيُّ أصول شرقيّة (مصر على سبيل المثال)، وحجّته في ذلك أن التجار الذين كانوا يأتون إلى سواحل آسيا الصغرى من البلاد الشرقيّة لم يكونوا من ذلك النوع الذي كانت لديه معرفة بالمسائل الفلسفيّة. ويذكر هذا الباحث رأياً لأحد العلماء يقول فيه: إنَّ مصر لم تكن لديها معرفة بالفلسفة، أي أنَّ علم الفلسفة هو يونانيٌّ ولا علاقة لمصر به. قد يكون كوبلستون مصيباً لناحية شكل الفلسفة الخارجيِّ بعض مصطلحاتها، لكن التفحص المضمونيِّ لها ولمباحثها، يفضي إلى نتيجة معاكسة؛ إذ أنَّها، من حيث المضمون، عبارة عن مزيج من العلوم؛ فالفيلسوف كان يبحث في الرياضيات والفلك والعلوم الطبيعيّة والدين ليفصح عن وجهة نظره الفلسفيّة، وسنلاحظ لاحقاً أنَّ الإغريق تأثروا بالحضارات الشرقيّة في ما يتعلّق بهذه العلوم؛ حيث هاجر فلاسفتهم إلى المشرق

[١]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٤٣.

[٢]- عويضة، محمد، الأعلام من الفلسفة، حصاد الفكر الفلسفي اليوناني، جزء ٢٣، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٥، ط ١، ص ٩.

[٣]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٤٥-٤٦.

طلبًا للعلم. يضاف إلى ذلك، أنَّ الحكم على الابداع اليونانيّ يحتاج إلى تأكيد خلوّ الحضارات الأخرى من نصوص فلسفيّة، وعدم وصول نصوص من هذا القبيل لا ينفي عدم وجودها، لا سيّما أنَّ الإغريق في حروبهم على المنطقة عمدوا إلى نهب ثرواتها بما فيها الكتب والمخطوطات، كالمكتبة الملكيّة في الإسكندريّة<sup>[١]</sup>. وعليه، لم يستطع الفيلسوف أن يبني شخصيّته الفلسفيّة إلاّ بتمكُّنه من عدد من العلوم التي ظهرت في الحضارات الشريقيّة القديمة. ويقيم هذا الباحث<sup>[٢]</sup> الحجّة على نفسه وعلى غيره ممّن ينكرون فضل الحضارات الشريقيّة على الحضارة اليونانيّة في ما يتعلّق بالفلسفة عندما ذكر أنّ الفلسفة ارتبطت بعلوم أخرى، مثل الرياضيّات والفلك، ويذكر أنّ الإغريق أخذوا هذه العلوم من مصر (الرياضيّات) ومن بابل (الفلك). وبالنسبة إلى حجّته الأولى المتعلّقة بالتجّار، لا يمكن أن نجزم أن سواحل آسيا الصغرى كانت تستقبل التجّار فحسب، فمن المحتمل أنّ بعض أهل العلم الشرقيين كانوا يقصدونها لأسباب لا تتعلّق بالتجارة، بل لأغراض ترفيهيّة، ما يوفّر الفرصة للاحتكاك مع الإغريق هناك، ونقل المعرفة إليهم. فكما هو معروف أنّ حركة التنقّل والسفر من منطقة إلى أخرى لا ترتبط بالتجارة فحسب.

## أ. أهمُّ الفلاسفة

### - طاليس

هو أوّل فيلسوف يوناني<sup>[٣]</sup>، ومن أصل فينيقيّ، ولد في مدينة ملطية (ميليّتوس) نحو عام ٦٢٤ ق.م. بدأ حياته العلميّة فيها ثم هاجر إلى مصر، وأخذ عن علمائها العلوم الفلكيّة والرياضيّة<sup>[٤]</sup>. توفيّ في عام ٥٤٨ أو ٥٤٥ ق.م<sup>[٥]</sup>. ويذكر أنّه حصل على ثقافته من مصر وبلاد الرافدين، وساهم في نقلها إلى الغرب.

لقد تبنّى طاليس نهجًا فكريًا فلسفيًا طبيعيًا في تفسيره للأشياء مبتعدًا عن التفسيرات

[١]- جيمس، جورج، التراث المسروق، ترجمة: شوقي جلال، مصر، المشروع القومي للترجمة، ص ٣٢.

[٢]- كوبلستون، ص ٤٦.

[٣]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٤٨.

[٤]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٠.

[٥]- مكاوي، فوزي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته من أقدم العصور حتى عام ٣٢٢ ق.م، دار الرشد الحديث، الدار البيضاء، ١٩٨٠، ط ١، ص ٧٤.

الدينيّة، ويظهر ذلك جليّاً من خلال عدم تصوّره لقوى الطبيعة على أنّها مجسّمة شبيهة بالأشخاص، ولم يفسّر تنوّع الكائنات بالرجوع إلى الآلهة، بل نظر إليها كما يدركها الإنسان في الواقع، وحاول أن يربطها بعضها ببعض عن طريق الاستقراء والبحث<sup>[١]</sup>. ورغم تبنيّه المنهج العقليّ والعلميّ في معالجته لمختلف القضايا إلاّ أنّ بعض القضايا التي درسها وناقشها ارتكزت على أُسس دينيّة قديمة.

يرى طاليس أنّ الماء هو أصل كلّ شيء<sup>[٢]</sup>، فمنه تكوّنت كلّ الأشياء، ويعتقد أن الأرض خرجت من الماء أيضاً، وأصبحت قرصاً طافياً على السطح<sup>[٣]</sup>. وبحسب أرسطو، توصل طاليس إلى أنّ الماء أصل كلّ شيء؛ لأنّ الحيوانات والنباتات تتغذى على الماء<sup>[٤]</sup>. تفسير أرسطو لهذا الأمر جزئيّ؛ لأنّ تفسير طاليس للأشياء لم يقتصر على النبات والحيوان، بل اشتمل على كلّ شيء حتى الأرض التي كانت موطناً لكلّ الكائنات الحيّة، فهي خرجت من الماء أيضاً. ونظرة طاليس إلى هذا الأمر ليست جديدة، ونعقد أنّها مأخوذة من حضارات أقدم، لا سيّما حضارة بلاد الرافدين والحضارة المصريّة، فقد أوردت أساطير الخلق السومريّة والبابليّة (الألف الثالث والثاني ق.م) أخباراً عن خلق الكون، وورد فيها أنّ الماء هو أساس الخلق والوجود، فمنه خلقت الأرض والسماء والآلهة والإنسان<sup>[٥]</sup>. فقد أوردت إحدى الأساطير السومريّة أنّ من مياه البحر الأزليّة (نامو) ولد جبل كوني يمثّل السماء (آن كعنصر مذكّر)، والأرض (كي كعنصر مؤنث) متّحدين مع بعضهما البعض<sup>[٦]</sup>، وفصلتا لاحقاً. وممّا جاء في إحدى الأساطير البابليّة: «في البدء قبل أن تسمّى السماء وأن تعرف الأرض اسمًا كان المحيط وكان البحر»<sup>[٧]</sup>. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأساطير المصريّة، فقد ذكرت إحداها أنّ الكون خلّق من الماء: «كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث

[١]- عياد، محمد كامل، تاريخ اليونان، ج١، دار الفكر، ١٩٨٠، ط٣، ص١٤٥.

[٢]- مصطفى، ممدوح درويش، السايح، إبراهيم، مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانيّة واليونانيّة، ١- تاريخ اليونان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ص٧٢.

[٣]- كوبلستون، المرجع السابق، ص٥٦.

[٤]- عياد، المرجع السابق، ص١٤٥.

[٥]- عبد الحق، حسان، الماء في الفكر الرافدي القديم، مجلّة جامعة دمشق، المجلّد ٣٤، العدد ٢، دمشق، ٢٠١٨، ص١٩٧-١٩٨.

[٦]- علي، فاضل عبد الواحد، من سومر إلى التوراة، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ط٢، ص١٩٤-١٩٥.

[٧]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص٢٥.

كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء»<sup>[١]</sup>. وجاء في معتقدات هليوبوليس المصرية أن الربّة نون هي أصل الوجود، وهي المياه الأزليّة<sup>[٢]</sup>، وتذكرنا بالربّة نامو السومريّة التي كانت ربّة المياه الأزليّة. وفي فترة لاحقة تبنّى هوميروس الرأي نفسه، إذ قال: «إن الأوقيانوس المصدر الأول للأشياء»<sup>[٣]</sup>.

ومن خلال هذا العرض، نلاحظ أنّ طاليس اعتبر أنّ الكون وما فيه، خُلِق من الماء، وعلى ذلك فالماء هو أساس الحياة والوجود، وهذا الرأي ارتكز على آراء القدماء في الحضارات الأخرى، والتي اصطبغت بالصبغة الدينيّة. والجدير بالملاحظة أنّ العلم الحديث أثبت صحّة هذا الرأي، إذ تبيّن له أن تكوين العالم بدأ منذ أن تحوّلت الأبخرة الأولى إلى ماء<sup>[٤]</sup>. وللإنصاف نقول: إنّ طاليس بدأ يفسر هذا الأمر تفسيراً علمياً بعيداً عن المعتقدات، في حين فسّرت الحضارات القديمة تفسيراً دينياً، وذلك بذكرها للآلهة التي خلقت الكون، ورغم اتّباعها هذا الأسلوب في التفسير، تعتبر هذه الحضارات هي التي وضعت الأساس لهذه الحقائق، والدليل على ذلك أنّ طاليس الذي تبنّى نهجاً عقلياً في معالجته للأمر استند فيه إلى هذه الحقائق (الماء أصل الأشياء). وفي حديثه عن فكرة نشوء الكون هذه يذكر أحد الباحثين الغربيين: «أنّ طاليس كان يريد أن يفسّر العالم نفسه، لا كما يفعل الصبانيون من السابقين عليه بالالتجاء إلى الخرافات»<sup>[٥]</sup>. ولا يخلو هذا القول من العنصريّة، فطاليس وإن كان يريد أن يبحث في مسألة نشوء الكون بشكل علميٍّ وماديٍّ، لكنه لم يقدم دليلاً علمياً، واقتصر كلامه على التخمين والعبارات الإنشائيّة. رغم أنّنا نعتقد أنّ الحضارات القديمة والتي فسّرت مسألة نشوء الكون تفسيراً «أسطورياً»، لم تكن بعيدة عن بعض الحقائق التي ربما، كما نرجّح، كانت مأخوذة من تراث دينيٍّ نبويٍّ، قد زوّدت طاليس بالفكرة الأولى، خصوصاً أن فكرة الماء لم تكن بعيدة عن التراث الدينيّ اليونانيّ أيضاً، والتي تتحدّث عمّا سمّي بالمحيط (ocean). فالماء هو أساس الوجود من وجهة نظر الطرفين. وكلُّ ذلك

[١]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٢٥.

[٢]- أبو حسين، محمد رزق موسى، المؤثّرات الدينيّة في الفلسفة الدينيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١٢، ط ١، ص ١٠٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٠٦.

[٤]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٦.

[٥]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٤.

يقود إلى الاعتقاد أنّ العلم والمادّة عند طاليس خضعتا للمعتقدات القديمة رغم أنّ بعض الباحثين أكدوا أنّ تفسيره لنشوء الكون كان مادياً. ولو افترضنا أنّه لم يتأثر بالأفكار القديمة، وحاول أن يبحث بنفسه عن الحقيقة من نقطة الصفر، يمكن القول أنّ ما جاء به يتوافق مع جاء في الأساطير القديمة، وعليه فإنّ الأساطير سبقته في إثبات هذه الحقيقة. ويتطابق ذلك مع ما جاء في القرآن الكريم أيضاً: (وجعلنا من الماء كلّ شيء حي) [١]. ونستطيع الاستنتاج أنّ الفكر الدينيّ، لا سيّما الذي كان شائعاً قبل ظهور الفلاسفة، ساهم في ظهور الفكر الفلسفيّ اليونانيّ.

#### - أناكسيماندر

تتلّمذ على يد طاليس، وخلفه في ملطية، كانت له لآراء عديدة في مجالات مختلفة؛ لكن أكثر ما يهّمنا هو الحديث عن فلسفته، لا سيّما تلك التي تناول فيها نشأة الكون.

فبحسب وجهة نظره، الماء ليس أصل كلّ شيء؛ وبذلك يكون قد خالف أستاذه طاليس، وكلّ من كان يتبنّى هذا الرأي، ووجد أنّ المادّة الأولى للكون تُدعى اللانّهائيّة أو اللامحدودة (أبيرون) [٢]، والمادّة اللانّهائيّة هي مزيج من الأضداد كالحارّ والبارد، واليابس والرطب، وكانت هذه الأضداد مختلطة في البداية [٣]، ثم انفصلت عن بعضها، وهذا الانفصال مستمرّ، بسبب الحركة الأبديّة للمادّة اللانّهائية [٤]. ونتيجة هذا الانفصال تكوّنت الأجسام الطبيعيّة. وأول انفصال حدث هو انفصال الحارّ والبارد، والذي أدّى إلى تصاعد البخار نتيجة الحرارة، ومن هذا البخار تكوّن الهواء، أمّا الراسب فيبس بالتدرّج، ومنه تكوّن البحر ثمّ الأرض، وكون الحار كره نارياً حول الهواء، وتفجّرت هذه الكرة الناريّة، وتناثرت أجزاءها، ونتج من ذلك تكوين الكواكب التي أخذت أشكال أسطوانات لها فوّهات [٥].

من خلال هذا العرض، نلاحظ أنّ أناكسيماندر يعتقد أنّ العالم -بمختلف جزئياته- تكوّن

[١]- الأنبياء، الآية ٣٠.

[٢]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٥٨.

[٣]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٧.

[٤]- أبو حسين، المرجع السابق، ص ١٠٨.

[٥]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٧.

ذاتياً وأتوماتيكياً، وعلى الرغم من اختلافه عن أستاذه في كيفية نشوء هذا الكون، والمادة التي ساعدت في نشوئه، إلا أنه يشابهه معه في محاولة تفسيره لنشوء الكون عبر منهج طبيعيّ بحت، أو بمعنى آخر منهج مادّيّ في تفسيره للكون؛ لكن هذه المحاولات تبدو تخيُّليّة أكثر منها علميّة، وسردية أكثر منها برهانيّة. وما يعيب معظم تفسيرات الفلاسفة الطبيعيين في تلك الحقبة أنّها خلت من الدليل، وركّزت على محاولة تفسير نشوء الكون مادياً، بعيداً عن الفاعل الميتافيزيقيّ. ولعلّ السبب يعود إلى كون معظم هؤلاء «الفلاسفة» لم يتعدوا، في معتقداتهم «الماورائية»، عمّا كان سائداً آنذاك عن الايمان بالآلهة متعدّدة، رغم أنّ الديانة اليونانية يغيب عنها الإله الخالق؛ إذ تبدو الآلهة الكبرى عندهم (آلهة الأوليمب) أقرب إلى الأرباب منها إلى الإله الخالق، فزعيمهم زيوس عُرف بأنّه رئيس سائر الآلهة والبشر، ربّ السماوات والأرض، حامي النُظم، وراعي الأمن، ومقيم السلام. بهذا المعنى، لا غرابة أن تنحصر محاولات فلاسفة هذا العصر في البحث عن المادة الأولى للكون، لا عن الفاعل الحقيقيّ الموجود له.

ولم يكتف أناكسيماندر بالحديث عن نشوء الكون، بل تطرّق إلى الأحياء التي كانت تعيش على الأرض، إذ يرى أنّها تولّدت في الرطوبة بعد التبخر، أي في طين البحر، الذي كان يتكوّن من التراب، والماء والهواء، وكانت في الأصل سمكاً مغطّى بقشر شائك، وعندما بلغت أشدها توجّهت إلى اليابسة، وأزال عنها القشرة، وتابعت حياتها هناك. وبحسب وجهة نظره، فإنّ الإنسان في طفولته سيكون طفلاً عاجزاً، فلو لم تهتم به بعض المخلوقات لانقرض<sup>[١]</sup>؛ ولذلك أعتقد أنّه عاش طفولته الأولى في جوف سمكة، حملته في بطنها فترة طويلة، ثم قامت بإرضاعه، وعندما أصبح قوياً، توجّه إلى اليابسة، واعتمد على نفسه في الحفاظ على حياته<sup>[٢]</sup>. ومن الخطأ الشائع عند الكثيرين اعتبار أناكسيماندر فيلسوف التطور؛ لأنه، وعلى خلاف داروين، لم يعتبر أنّ الإنسان انحدر من حيوان (سمكة)، بل عاش داخلها ليستطيع الاستمرار فترة، قبل الانتقال إلى اليابسة وامتلاك القدرة على التزاوج. وليس من المستغرب طرح هذا العالم لهذه الآراء الخالية من الأدلّة والتي يمكن نقدها بشكل علميّ.

[١]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٥٨-٥٩.

[٢]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٨.

## - أنكسيمانس

هو تلميذ أناكسيماندر، ظهر في أواخر حياته في الأولمبياد الثالث والستين (٥٢٨-٥٢٥ ق.م)<sup>[١]</sup>، وعاش بين العامين ٥٨٨ و ٥٢٤ ق.م، لكنه لم يكن موفقاً في أبحاثه مثله، ولم يصل إلى الدرجة العلمية نفسها التي وصل إليها<sup>[٢]</sup>.

وعلى غرار طاليس وأناكسيماندر، ناقش أنكسيمانس مسألة نشوء الكون، وتطابقت رؤيته مع رؤية طاليس في أن الكون نشأ من مادة محسوسة، لكنه اختلف معه في ماهيتها.

وهو اعتقد أن الهواء هو المادة الأولى التي نشأ منها الكون<sup>[٣]</sup>. ولا نعلم السبب الذي جعله يتبنى هذا الرأي؛ ربما لأهمية الهواء، ولأنه أحد عناصر الطبيعة الرئيسية المسؤولة عن استمرار حياة الكائنات، وأنه يتغلغل في الأشياء. وما يسترعي الانتباه في فلسفته أن الهواء متحرك، ويجسد حركته بظاهرتين رئيسيتين: التخلخل والتكاثف<sup>[٤]</sup>.

لقد حاول هذا الفيلسوف إقناعنا بأن الكون نشأ من خلال هاتين الظاهرتين<sup>[٥]</sup>؛ إذ يساهم تخلخل الهواء بإنتاج النار، وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وأما ظاهرة التكاثف فنتج الرياح، والرياح تكوّن السحاب، ومن السحاب يتساقط المطر. ونفهم من فلسفته أن الهواء هو المحرك الأساسي للكون، فلولاها لما تكوّنت الكواكب (التخلخل)، وما تساقطت الأمطار (التكاثف)، وكأنه كان يريد أن يقول: إنَّ الهواء هو الذي أوجد الحياة على اليابسة من خلال حركته الدائمة.

ورغم أهمية الهواء، يبقى أن هذا التصور قائم على التخمين، ولا يستند إلى أبحاث تجريبية، أو حقائق علمية.

[١]- ساترون، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

[٢]- كرم، المرجع السابق، ص ١٦.

[٣]- النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون (وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٧، ط ٢، ص ٤٥.

[٤]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٩.

[٥]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٦١.

## - فيثاغورس

كان فيثاغورس أحد فلاسفة الإغريق خلال هذه الفترة، ويعتبر علماً من أعلامهم، وفضلاً عن الفلسفة، برع في الهندسة النظرية، والفلك، والحساب<sup>[١]</sup>.

هو من إيونيا<sup>[٢]</sup>. ولد في مدينة ملطية عام ٥٨٠ ق.م، ومات في سن الثمانين، ويُذكر أنه زار جزيرة العرب، وفينيقيا، وبابل، ومصر، والهند، وغالة<sup>[٣]</sup>، وكان يتأثر بالمناطق التي كان يزورها، لا سيّما مصر التي تعلّم من كهنتها بعض القضايا الفلكية والهندسية<sup>[٤]</sup>. وخلال زيارته لمصر حصل نوع من الإعجاب المتبادل بينه وبين العلماء المصريين، وهو ترجم هذا الإعجاب بتبنيّه الأسلوب نفسه الذي اعتمده المصريون في كتاباتهم (الرمزية) وفي تعاليمهم (السرية)، فخرج بنظريات محاطة بالألغاز، وكانت تعاليمه شبيهة لما جاء في النصوص الهيروغليفيّة<sup>[٥]</sup>.

أسّس فيثاغورس مدرسة في قروونة جنوبي إيطاليا، فانتشرت أفكارها في نهاية القرن السادس ق.م، واستمرت في القرنين الثالث والثاني ق.م<sup>[٦]</sup>. وتأثر فكره الفلسفي بالدين، وكان يدعو إلى الأخلاق الفاضلة، ويظهر ذلك جلياً من خلال النظام الذي تبنته مدرسته، والذي كان يفرض على الطلاب عدم القسّم بالآلهة؛ لأنّ الإنسان الصادق لا يحتاج إلى القسّم بها كي يصدّقه الآخرون<sup>[٧]</sup>. ودعا إلى محاسبة النفس كلّ مساء<sup>[٨]</sup>. وربما يعود سبب تأثر فكره بالدين إلى تربيته الدينية التي تلقّاها؛ إذ يذكر أرسطو نيكسوس أنّه استقى جزءاً كبيراً من آرائه الأخلاقية من العرافة ثيمستوكليا في معبد

[١]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٩٦.

[٢]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٦٣.

[٣]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٩٣.

[٤]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٦. أرسطوطاليس، المرجع السابق، ص ٣١.

[٥]- بلوتارخ، إيزيس وأوزورس، ترجمة حسين بكري، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٦٨-١٦٩.

[٦]- إيلين ويث، ماري، تاريخ النساء الفلاسفة في العصرين اليوناني والروماني، ترجمة محمود مراد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩١، ط ١، ص ٤٩.

[٧]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٩٥.

[٨]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٦.

دلفي<sup>[١]</sup>، وهذا يعني أنه كان يتردد إلى هذا المعبد، وكان متأثراً بأفكاره الدينيّة.

استطاع فيثاغورس -من خلال أفكاره الفلسفيّة- تأسيس جمعيّة دينيّة أخلاقيّة، حاول النبلاء استغلالها لدعم الحكم الأرستقراطيّ، فانقلب الشعب عليها، وأحرقوا أعضائها، ولم ينبجُ منهم إلاّ هو واثنان آخران<sup>[٢]</sup>. ومن وجهة نظرنا، تعتبر هذه الأحداث إشارة إلى خطأ كبير وقع فيه مع أنصاره، فقد مال الفيثاغوريون إلى الأشراف سعياً منهم لبناء دولة تتناسب مع أفكارهم، فنار عليهم حزب الشعب، وقام بحرقهم<sup>[٣]</sup>. وتؤكد لنا هذه الحادثة أن الفكر الفلسفيّ الإغريقيّ انعكس سلبيّاً -في بعض الأحيان- على حياة الناس، فإمّا أنّه جاء ليخدم الطبقة الأرستقراطيّة في بعض جوانبه، أو أن الطبقة الأرستقراطيّة استغلته، وأدّى ذلك إلى حدوث ثورة، تركت آثاراً سلبية. ونعتقد أنّ من أسباب تمكّن الأرستقراطيّة من الوصول إلى أفكاره واستغلالها قربه من هذه الطبقة، وما يؤكّد ذلك زواجه من ثيانو الكروتونيّة التي كانت تنتمي إلى الطبقة الأرستقراطيّة<sup>[٤]</sup>. ورغم ذلك، لا نستطيع تحميله كلّ المسؤولية، وعلى الأرجح استغل الأرستقراطيون أفكاره، وما يؤكّد ذلك نبذه للغرور الذي كان من صفاتهم، ومما قاله: «من الغرور ادّعاء الحكمة ويكفيها شرفاً أن نسعى وراء معرفة الحكمة»<sup>[٥]</sup>. فضلاً عن ذلك، كان يدعو إلى الزهد.

وكان لفيثاغورس رأي هامّ في الرجال، فقد قسّمهم إلى ثلاثة صنف: الباحثين عن المعرفة، والباحثين عن الشهرة، والباحثين عن المال، وشبّه الحياة بالألعاب الأولمبيّة، وقد رأى أنّ الصنف الأول أشبه بالمتفرجين، والصنف الثاني أشبه بالرياضيين المتبارين في الملعب، والصنف الثالث أشبه بالباعة المتجولّين<sup>[٦]</sup>. ويبدو أنّ هذا التصنيف لم يأت من فراغ، بل كان مستمدّاً من الواقع، ففي العصر الذي ظهر فيه نشطت الحركة العلميّة في بلاد الإغريق. ويبدو أنّ العلماء، وخصوصاً الفلاسفة، كانوا يقيّمون الوضع العام هناك، ويسبرون

[١]- إيلين ويث، المرجع السابق، ص ٥٠.

[٢]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٦.

[٣]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٣٠١.

[٤]- إيلين ويث، المرجع السابق، ص ٥١.

[٥]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٧.

[٦]- علي، عبد اللطيف أحمد، التاريخ اليوناني، العصر الهيلادي ١، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٦، ص ٥٠.

أعماق المجتمع باحثين عن حلول لمشكلاته، ومما يؤكد ذلك أنه وصفهم بالمتفرجين، نعم إنهم كالمُتفرجين الذين يسجلون الملاحظات بناء على مشاهداتهم، ليتسنى لهم تحديد المشاكل وطرح الحلول لها.

وأما الصنف الثاني فالمقصود به رجال الحرب والسياسة، أو الأبطال الذين كانوا يتنافسون في ما بينهم بحثاً عن المجد والشهرة، وكانت الحروب هي الميدان الذي يتنافس فيه هؤلاء، ولكي يتمكن من فهم هذه الجزئية يمكن الاستعانة بحرب طروادة التي تناولها هوميروس في أشعاره<sup>[١]</sup>، كان ينقسم الأبطال فيها إلى فريقين: الأبطال الآخيين وأبطال طروادة، وتنافس الطرفان في الحرب، وكانت الغلبة للآخيين، ممّا أوصلهم إلى المجد. وحتى الفريق الواحد، كان أبطاله يتنافسون في ما بينهم، فمن يدرس حرب طروادة يلاحظ أنّ الأبطال الآخيين كانوا يتنافسون في ما بينهم، فلكل واحد منهم وجهة نظر ورأي، أراد من خلالهما أن يثبت نفسه باحثاً عن المجد والشهرة.

وفي التصنيف الثالث للرجال (الباعة المتجولين)، نلاحظ أنّ فيثاغورس كان واقعياً، ونظرته تلائم واقع الإغريق الذين كانوا يبحثون عن الثروة، ومن أهم مصادرها التجارة البحرية، وللقيام بها، كانوا يجوبون البحار أشبه بالباعة المتجولين في مختلف المناطق لبيع بضائعهم. ويبدو لنا أنّ هذا التصنيف يتعلّق بالنخبة السياسيّة والفكريّة والاقتصاديّة، ولا يمتُّ بصلّة إلى الرجال البسطاء الذين ينتمون إلى الطبقات الأدنى اجتماعياً. والسبب في ذلك أنّ هؤلاء هم الذين كانوا يؤثرون بالمجتمع.

ومن الأشياء التي استمالت فيثاغورس النفس البشريّة، فكان يعتقد أنّها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الشعور، واللّقانة (من التلقين والتعلّم)، والعقل، ويرى أنّ القلب هو مركز الشعور، وأمّا اللّقانة والعقل فمركزهما المخ، ويتفرّد الإنسان في العقل، في حين يشترك الإنسان والحيوان بالشعور واللّقانة<sup>[٢]</sup>. ومن وجهة نظره، بعد الموت تنزل هذه النفس إلى الجحيم، فتتطهّر<sup>[٣]</sup>، ثم تعود إلى الأرض فتدخل بجسد آخر، ثم تنتقل إلى جسد ثان، وتمرُّ الروح في سلسلة من التناسخ، لا تنتهي إلّا إذا كان صاحبها يعيش حياة فاضلة بعيدة عن الرذائل.

[١]- يعتقد أنّ فيثاغورس كان متأثراً بهذه الحرب؛ لأنّه كان يدرس أشعار هوميروس، ومن المحتمل أن يكون اعتمد عليها في تصنيفه للرجال. أنظر كرم، المرجع السابق، ص ٣٥.

[٢]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٩٩.

[٣]- كرم، المرجع السابق، ص ٣٨.

وتشير مسألة التناسخ إلى تأثره بفكرة التقمُّص الهنديَّة<sup>[١]</sup>، ونعتقد أنَّ من أسباب تبنيها الرغبة في الوصول إلى الأخلاق والفضيلة بعد الموت؛ فالأخلاق والفضيلة لا تقتصر على الحياة، إنَّما هي مستمرَّة إلى ما بعد الموت، والدليل على ذلك تركيزه على مسألة التطهُّر. ولو دقَّقنا بهذه الأفكار قليلاً، نلاحظ أنَّ فيثاغورس كان يسعى إلى بناء مجتمع فاضل، لأنَّ النفس عندما تترك الرذائل وتبني الفضيلة يصبح المجتمع فاضلاً.

### - كسينوفانس

ظهر خلال هذه الفترة الفيلسوف كسينوفانس، الذي ولد في كولوفون في آسيا الصغرى، وينتمي إلى المدرسة الإليَّة. ويُذكر أنَّه كان فقيراً، ولم يكن لديه المال اللازم لدفن أولاده فدفنهم بيده<sup>[٢]</sup>. عاش في الفترة الواقعة بين عامي ٥٦٠ و ٤٧٨ ق.م.

كان له موقف فلسفيٌّ دافع فيه عن الآلهة، منتقداً البشر الذين كانوا يرسمونها على شكل كائن حيٍّ، وقد أشار إلى ذلك قائلاً: «إنَّ الناس يرسمون آلهة ورأس ويدان ورجلان، ولو كان للخيل دين لرسمت الخيل آلهة لها حوافر»<sup>[٣]</sup>. ويبدو لنا أنَّه كان يريد أن يقول: إنَّ الآلهة أسمى من كلِّ المخلوقات، ويجب أن تكون منزَّهة عن التجسيم؛ لأنَّ التجسيم من صفات البشر والحيوانات. وفي هذا الخصوص وجَّه انتقاداً لاذعاً لهوميروس وهيزيودوس؛ لأنَّهما أعطيا الآلهة صفات بشرية في كتابتهما الأسطورية، وقد قال: «أسبغ هوميروس وهيزيودوس على القوى الإلهية كلَّ ما لدى البشر من وضاعة وخسَّة، السرقة والزنا والخيانات المتبادلة»<sup>[٤]</sup>. وحارب هذا الفيلسوف الفكر الهوميريِّ معتبراً أنَّه سيطر على الثقافة اليونانية منذ القرن السادس ق.م، ويجب مقاومته<sup>[٥]</sup>، ونادى بالتوحيد، داعياً إلى عبادة إله واحد<sup>[٦]</sup>، ورفضاً فكرة تعدُّد الآلهة معتبراً أنَّ تعدُّدها من صنع البشر<sup>[٧]</sup>.

[١]- كرم، المرجع السابق، ص ٣٨.

[٢]- طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطق-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوِّفون)، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ط ٣، ص ٢٥٤.

[٣]- بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٢، ص ٩٠.

[٤]- [٤]- بول، باري بول، هوميروس، ترجمة محمد حامد درويش، مؤسَّسة هندواي، ٢٠١٧، ص ٧٥.

[٥]- المرجع نفسه ٢٠١٧، ص ٧٥.

[٦]- طرايشي، المرجع السابق، ص ٥٢٤.

[٧]- مصطفى، ممدوح درويش، السايح، إبراهيم، مقدِّمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، ١-تاريخ اليونان، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٩\١٩٩٨، ص ٧٢.

إنَّ فكرة التوحيد التي دعا إليها هذا الفيلسوف ليست جديدة في الحضارات القديمة، ففي زمن الدولة المصرية الحديثة وتحديداً في فترة الأسرة الثامنة عشرة دعا الملك المصريُّ أخناتون (بين القرن الخامس عشر والرابع عشر ق.م)، إلى عبادة إله واحد اسمه أتون<sup>[١]</sup>، وكذلك في بلاد الفرس ظهر المصلح زرادشت<sup>[٢]</sup> مؤسس الديانة الزرادشتية، ودعا إلى عبادة إله واحد يُدعى إهورامزدا إله النور والخير.

ورغم احترامه للآلهة وتقديره للدين، إلا أنَّ كسينوفانس فصل بينه وبين الاتجاه العلميِّ الذي تبناه<sup>[٣]</sup>. ونفهم من ذلك أنَّ الدين اقتصر على الجانب الروحانيِّ، وتهذيب الأخلاق، وممَّا يدلُّ على تركيزه على مسألة الأخلاق الفاضلة نفي فكرة الأخلاق السيئة عن الآلهة، فالآلهة هي التي كانت تعلِّم البشر الأخلاق الفاضلة من خلال الكهنة، ولكي تقوم بذلك يجب أن تتمتع بالأخلاق الحسنة. ويقول: «ما لدى البشر من وضاعة وخساسة»، يؤكِّد لنا تركيزه على الأخلاق الفاضلة؛ لأنَّ هذا القول يتضمَّن استنكاراً لهذه الأخلاق، وكأنَّه كان يدعو البشر إلى استبدالها بالأخلاق الفاضلة.

### هرقليطس

عاش هرقليطس في الفترة الواقعة بين عامي ٥٣٥ و ٤٧٥ ق. م<sup>[٤]</sup>، ويعود أصله إلى مدينة أفسس في ليديا، وهو أحد أفراد العائلة الحاكمة فيها. وكانت المدن الأيونية في أوج ثورتها ضدَّ الفرس في الفترة التي ظهر فيها، فانتقم منها داريوس الفارسيُّ بضراوة، وقد نجت مدينته أفسس من الانتقام لكنَّها لم تنجُ من الانشقاقات الداخليَّة التي أثَّرت بفكره الفلسفيِّ<sup>[٥]</sup>.

تطرقَّ هرقليطس في فلسفته إلى بعض المسائل في الطبيعة، فعلى سبيل المثال فسَّر وجود الكواكب الناريةِّ بماهيَّتها بنوع من التبخر الجاف للتراب، وفسَّر السُّحب والرياح بالأبخرة البحريَّة، أي أنها كانت تتكوَّن نتيجة هذه الأبخرة. ومن يقرأ سيرته يلاحظ أنه وقع في أخطاء

[١]- هينليس، جون ر.، معجم الأديان، ترجمة هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ط١، ص ٢٦.

[٢]- ظهر زرادشت في ١٢٠٠ ق.م، وليس ثمة معلومات عن ديابته في الفترة التي سبقت القرن السادس ق.م، المرجع نفسه، ص ٨١٧-٨١٩.

[٣]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٨.

[٤]- مكاوي، المرجع السابق، ص ٧٨.

[٥]- طرابيشي، المرجع السابق، ص ٦٩٧.

علميّة، فعلى سبيل المثال فسّر غروب الشمس بانطفائها بالماء، ورأى أنّها تتجدّد كلّ يوم، ولا يتجاوز قطرها قدماً واحدة. وفضلاً عن أخطائه العلميّة، وقع في أخطاء سلوكيّة، ويتجلّى ذلك باستعلائه على الناس، وكان يصف البعض بالكلاب والحمير، ولم يقتصر استعلاؤه على العامّة، بل تعدّاهم إلى العلماء، ومنهم فيثاغورس وكسينوفانس، فقد كان يصف علمهم بالجزئيّ، وبأنّه لا يثقف العقل، فالعلم الحقيقيّ -من وجهة نظره- يخضع للتجارب<sup>[١]</sup>.

إلى ذلك، كان يرى أنّ النار أصل الأشياء، وأنّ الحرب هي أول قوانين العالم<sup>[٢]</sup>. ويبدو لنا أنّه تبنّى مبدأ الحرب في فلسفته متأثراً بالحروب التي حدثت في عصره (الثورات ضدّ الفرس، أو الحرب الأهليّة في مدينته)، فهذه الحروب هي قانون يؤثّر بالعالم، ولا يمكن تجاهله. وكان التغيير جزءاً من فلسفته<sup>[٣]</sup>، وهو من وجهة نظره صراع بين الأضداد، فالمرض يتصارع مع الصحّة، والعمل يتصارع مع الراحة، والخير يتصارع مع الشرّ، وفي النهاية سيحلّ أحدهما مكان الآخر<sup>[٤]</sup>.

## ب. مقارنة، مناقشة، استنتاجات

من خلال اطّلعنا على أفكار هؤلاء الفلاسفة يمكن لنا استنتاج ما يلي:

١. بحث الجميع في فكرة نشوء الكون، واتّفقوا على أنّ النشوء ماديّ، مبتعدين عن التفسير الميتافيزيقيّ. فعندما ينشأ الكون بفعل إلهيّ، تُسمّى هذه العمليّة عمليّة خلق، لأنّ هناك خالقاً يتولّى أمر إنشاء الكون. والنشوء الماديّ يستلزم مادّة أولى نشأ منها الكون، حدّدها الفلاسفة، لكنهم اختلفوا في هويّتها، فطاليس يرى أنّها الماء، وأنكسيمندر يجد أنّها الهواء، بينما يعتقد أنكسيمانس أنّها اللامتناهي، في حين حدّد هرقليطس النار. ولم يبحث الفلاسفة في أصل المادّة الأولى، فهي أزليّة حسب وجهة نظرهم، وينطبق ذلك على الحضارتين الرافديّة والمصريّة اللتين نظرنا إلى المادّة الأولى (الماء) على أنّها أزليّة.

٢. رغم اتّباعهم المنهج العلميّ، العقليّ، والماديّ، إلّا أنّ ذلّم لم يمنع تأثرهم بالدين؛

[١]- كرم، المرجع السابق، ص ٣٠.

[٢]- طراييشي، المرجع السابق، ص ٦٩٧.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٦٩٧.

[٤]- كرم، المرجع السابق، ص ٣١.

ففيثاغورس كان متأثراً بعِرافة معبد دلفي، وكسينوفانس انتقد البشر لأنهم رسموا الآلهة على شكل كائن حيٍّ، ودعا إلى عبادة إله واحد.

٣. اهتم هؤلاء بالقضايا الاجتماعية، ودعوا إلى الفضيلة، فطاليس مثلاً كان يعتبر نصيحة الآخر من الفضائل، في المجتمع، ودعا إلى العدالة، وفيثاغورس دعا إلى الزهد، ونبد الغرور، ورأى في نزول النفس إلى الجحيم وسيلة لتطهيرها، وسعى كسينوفانس إلى الأخلاق الفاضلة من خلال احترامه للدين، والتركيز عليه في تهذيب الأخلاق.

٤. يبقى أن ما وصل إلينا من فكر هؤلاء ليس سوى مجرد شذرات لا نعلم مدى دقّتها. ورغم الاتفاق على أن الكثيرين منهم قد زاروا الشرق، إلا أن القلائل اعترفوا أو صرّحوا بما استفادوه من تلك البلاد.

## ٢. الفلك والتنجيم

ظهر علم الفلك بسبب حاجة الناس إلى ضبط الوقت والتقويم<sup>[١]</sup> والزمن وقياسه، إضافة إلى الملاحظة. ويعتقد البعض أنه ارتبط منذ نشأته بعلم التنجيم<sup>[٢]</sup>. سنحاول في هذا المبحث تناول علم الفلك بمعالجة كل المسائل المتعلقة به، وبعد الانتهاء سنقوم بدراسة التنجيم.

### أ. الفلك

إن مختلف المسائل التي عالجها علم الفلك كانت تتصل بالحياة اليومية للناس. فعلى سبيل المثال، ضبط الوقت كان له أهمية كبيرة في الزراعة، فمن خلال تحديده تحديداً مُحكماً يصبح الفلاح عارفاً بالفترة التي يبذر البذار فيها، والفترة التي يحصد المحصول خلالها. ويعتمد في ضبطه لهذه المواعيد على ظهور نجوم واختفائها، فهذا الظهور والاختفاء هو الذي يساعده في تحديد وقت الحراثة وبذر البذار وحصاد المحصول<sup>[٣]</sup>.

ومن علماء الفلك الإغريق طاليس<sup>[٤]</sup>، ويُعتبر أول فلكيٍّ يونانيٍّ، ويقال إنه هو الذي

[١]- أنيس، عبد العظيم، العلم والحضارة، مصر، ١٩٦٧، ص ٥٨.

[٢]- الجميلي، المرجع السابق، ص ١٣.

[٣]- النعيمي، شيماء علي أحمد، الفلك في العراق القديم من القرن السابع إلى القرن الرابع ق.م، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الموصل، ٢٠٠٦، ص ٦.

[٤]- أرسطوطاليس، المرجع السابق، ص ١٩-٢٠.

نقل هذا العلم إلى بلاده، ومن أهم إنجازاته في هذا المجال تنبؤه بالكسوف الذي حدث في شهر ثارجليون (٢٨ مايو) سنة ٥٨٥ ق.م. وقد أشار هيرودوت إلى ذلك قائلاً: «إنّ طاليس الملطي تنبأً للأيونيين باحتجاب ضوء النهار وحدّه أثناء العام الذي وقع فيه هذا الاحتجاب»<sup>[١]</sup>. غير أنّ ذلك لا يعتبر تقدماً علمياً كبيراً؛ لأنّ ظاهرتي الكسوف والخسوف كانتا معروفتين في حضارة بلاد الرافدين<sup>[٢]</sup>، إذ كان البابليون قد لاحظوا تكرارهما كلّ تسع عشرة سنة مرّة واحدة<sup>[٣]</sup>. ويمكن أن نعتبره نوعاً من أنواع انتقال المعرفة من حضارة إلى أخرى من خلال الاحتكاك المباشر بينهما، أو عبر حضارة وسيطة؛ إذ يسود اعتقاد بأنّ هذا العلم وغيره من المعارف انتقلت من بلاد الرافدين إلى بلاد اليونان عبر آسيا الصغرى التي كانت على اتصال مباشر مع البابليين والآشوريين<sup>[٤]</sup>. وهناك رأي آخر يقول: «إنّ طاليس سمع بهذا الاكتشاف البابليّ عندما كان مقيماً في مصر، ويُعتقد أنّه شهد الكسوف الذي حدث هناك عام ٦٠٣ ق.م»<sup>[٥]</sup>.

والجدير بالذكر أنّ معرفة الرافديين بهذه الظواهر الفلكيّة قديمة جدّاً، ومن الدلائل على ذلك ما جاء في مرثية أور عن ظاهرة الخسوف: «اسودّت السماء بظلمة حالكة وأصدت الجبال، واختفى القمر وسط السماء، وعاش الناس في رعب»<sup>[٦]</sup>. غير أنّهم لم يكونوا قد عرفوا سبب حدوث هذه الظواهر الطبيعيّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى طاليس الذي كان يجهل السبب أيضاً<sup>[٧]</sup>. ونستطيع الاستنتاج أنّ هذا العلم لم يكن قد وصل إلى درجة الكمال خلال فترة ظهوره. ومن إنجازاته الفلكيّة وضع تقويم للملاحين في بلاده يحتوي على إرشادات فلكيّة وجويّة، ومن أهمّها أنّ الدبّ الأصغر أدقّ الكواكب دلالة على الشمال<sup>[٨]</sup>.

[١]- مكاوي، المرجع السابق، ص ٧٦.

[٢]- محمد، المرجع السابق، ص ٣٢.

[٣]- عباد، المرجع السابق، ص ١٤٣-١٤٤.

[٤]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٥.

[٥]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦١.

[٦]- برغش، سعدون عبد الهادي، الطائي، غفران جعفر عزيز، الكواكب والنجوم ورمزيتها في الأدب العراقي القديم، مجلّة كليّة التربية-جامعة واسط، العدد الحادي والثلاثون، ٢٠١٨، ص ٢٧٩.

[٧]- عباد، المرجع السابق، ص ١٤٤.

[٨]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٥.

وخلفه في هذا المجال تلميذه أناكسيماندر، ونظرًا لعدم توفر آلات الرصد وصل هذا العالم إلى بعض النتائج الغريبة، ومنها تصوُّره للأرض على أنها أسطوانة<sup>[١]</sup>، ويشغل البشر القسم الأعلى، وهو منتفخ قليلاً، وأنها لا تقوم على شيء، فهي معلقة في وسط السماء، ثابتة في مكانها<sup>[٢]</sup>. ويرى أنها كانت محاطة بالأوقيانوس (محيط مائي دائري يحيط بالأرض)<sup>[٣]</sup>. وكان يعتقد أن الشمس والقمر والكواكب تدور حولها. ووضع ساعة شمسية (المزولة)<sup>[٤]</sup> تبين حركات الكواكب والانحرافات ونقاطها التي يحدث عندها الخسوف والكسوف ثم توضح كيفية تعاقب الفصول<sup>[٥]</sup>. وكان للمزولة دور في تحديد الانقلابين (الشتوي والصيفي) والاعتدالين<sup>[٦]</sup> (الربيعي والخريفي). ويُعتقد أن الساعة الشمسية كانت معروفة عند البابليين سابقاً، وكانوا يستخدمونها لقياس الساعات نهاراً. واستخدم الإغريق أدوات أخرى عرفها البابليون قبلهم مثل الساعات المائية<sup>[٧]</sup>، التي كانت تُستخدم لقياس الساعات في الليل<sup>[٨]</sup>.

وألح أنكسيمانس إلى بعض القضايا الفلكية، ومن ذلك قوله: «إن الشمس تقوم بحركة جانبية حول الأرض، ووجد أن غيابها من المساء إلى الصباح يُعزى إلى وجود جبال شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد عن الأرض في الليل منها في النهار». ويُعتقد أن آراءه لا جديد فيها؛ لأن المصريين وصلوا إلى النتيجة نفسها سابقاً<sup>[٩]</sup>. وبالعودة إلى فكر السومريين، نلاحظ أنهم أشاروا - في فترة مبكرة - إلى حقيقة اختفاء الشمس وراء الجبال، وأفصحوا عن ذلك عندما تحدَّثوا عن الحركة اليومية لإله الشمس شماش: «كان يظهر في قبة السماء في النهار، ويقطعها تجوالاً، ويختفي في الليل راکناً إلى حضن البحر، ليظهر مرة ثانية من خلف الجبال صباح اليوم التالي»<sup>[١٠]</sup>. ويهدف السومريون من ذلك للإشارة

[١]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٥٩.

[٢]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٧-٢٨.

[٣]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٨.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٣٦٧.

[٥]- عباد، المرجع السابق، ص ١٤٧.

[٦]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٦.

[٧]- محمد، المرجع السابق، ص ٣٢.

[٨]- الجميلي، المرجع السابق، ص ١٥.

[٩]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٩.

[١٠]- ادزارد د، بوب م، ه، رولينغ ف، قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية)، في الحضارة السورية

إلى مسألة طلوع الشمس بداية النهار وغيابها في نهايته، وما ينجم عن ذلك من تعاقب الليل والنهار، وقد حاولوا التنبه إليها بطريقة أسطورية، غير أن أنكسيمانس أوردتها بطريقة علمية، خالية من التأثير الإلهي والمعتقدات. ورغم اتباعهم الأسلوب الأسطوري في الإفصاح عن هذه المسألة، إلا أنه يشتمل على الحقيقة التي أفاد منها الآخرون لاحقاً.

ومن فلكيي الإغريق الآخرين كليوستراتوس، وهو أحد طلاب طاليس، وتذكر الروايات أنه حدّد صور البروج من خلال مشاهداته الفلكية. وله جهد آخر يتعلّق بالتقويم، ويتجلّى ذلك بكشف دورة فلكية من ثمانية أعوام، وهي مدّة تحتوي على عدد من الأيام والشهور القمرية والسنوات الشمسية (٣٦٥ يوماً وربع  $8 \times = 2922$  يوماً = ٩٩ شهراً)، والجدير ذكره أنّ البابليين وصلوا إلى هذين الإبداعين قبل الإغريق<sup>[١]</sup>.

وتشير هذه الدورة الفلكية إلى أنّ الإغريق اعتمدوا السنة الشمسية في تقويمهم، وسبقهم سكان بلاد الرافدين إلى ذلك، وكان عدد أيامها عند الرافديين ٣٦٥ يوماً<sup>[٢]</sup>. وكانت تنقسم إلى أشهر قمرية عند الإغريق، ويتراوح عدد أيام هذه الشهور ما بين ٢٩ و ٣٠ يوماً، وبلغ عدد أيام السنة ٢٥٤ يوماً. ولكي تتوافق هذه السنة مع السنة الشمسية قام الإغريق بإضافة ثلاثة شهور كلّ ثماني سنوات، وكان يُضاف شهر واحد إلى السنوات الثالثة والخامسة والثامنة، وكان الإغريق يضعون الشهر المضاف بعد الشهر السادس، ويأخذ الاسم ذاته، لكنه مكرّر، ففي أثينا كان الشهر السادس يسمّى بوسيدون، وعند الإضافة يسمّى الشهر المضاف: بوسيدون الثاني<sup>[٣]</sup>.

نستنتج ممّا سبق أنّ السنة الشمسية هي المستخدمة في التقويم عند الإغريق، واللافت للانتباه أنّ أسماء الشهور لم يكن موحدًا عندهم، ويتّضح لنا ذلك من خلال الجدول التالي:

(الأوغاريتية والفينيقية)، تعريب محمد وحيد خياطة، ط ١، حلب، ١٩٨٧، ص ٧٦.  
 [١]- المؤمن، عبد الأمير المرتضى، الفلك والفضاء، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ط ١، ص ٤٩.  
 [٢]- محمد، المرجع السابق، ص ٣٢.  
 [٣]- مكاي، المرجع السابق، ص ٧٦.

الشهور الحالية	الشهور الأتيكية	الشهور المقدونية	الشهور الدلفية
يوليوز	هيكاتومبيون Hecatombion	بانيموس Panemos	الايوس Ilaios
أغسطس	ميتاجيتنيون Metageitnion	لووس Loos	أبيلاوس Apellaios
سبتمبر	بويدروميون boedromion	جوربيايوس Gropiaeos	بوكاتيوس Boukatios
أكتوبر	بيانسسيون pysnepsion	هيبربيريتايوس yperberataios	بواثوس Boathoos
نوفمبر	مايماكتيريون Maimacterion	ديوس Dios	هيرايس Heraios
ديسمبر	بوسيدون ١ Poseidon	أبيلاوس Apellaios	دادافوريوس Dadaphorios
الشهر المضاف	بوسيدون 2		
يناير	جاميليون Gamelion	أوديناوس Audynaios	بويتروبيوس ١ Poitropios
فبراير	انثستيريون Anthesterion	بريتيوس Peritioa	اماليوس Amalios
مارس	الافيبوليون Elaphebolion	ديستروس Dystros	بيسيوس Bysios
أبريل	مونيخيون Munychlon	اكسانثيكوس Xanthicos	ثيواكسينيوس Theoxenios
مايو	ثارجيليون Thargelion	ارتميزيوس Artemisios	بوتروبيوس ٢
يونيو	سكيروفوريون Skirophorion	دايسيوس Daisios	هيراكلبوس Heracleios

أسماء الشهور الإغريقية وما يقابلها من شهور السنة الميلادية (عن مكاي، تاريخ الإغريق وحضارتهم، ص ٧٧).

## ب. التنجيم

يعتقد البعض أنّ علم الفلك ارتبط بالتنجيم، ونفهم من هذا القول أنّ علم الفلك ارتبط بالخرافات منذ نشأته. لكننا لا نسلّم بصحة هذه المقولة؛ لأنّ الفلك كان يتناول مسائل واقعيّة بعيدة عن الخرافات كضبط الوقت ووضع التقاويم، وأمّا التنجيم فقد كان يقدم نبوءات خرافيّة عن مصير الأشخاص والدول اعتماداً على حركة النجوم وبعض الظواهر الطبيعيّة كالزلازل والرعْد<sup>[١]</sup>. ونعتقد أنّ سبب الربط بين الفلك والتنجيم اعتمادهما على النجوم في أنشطتهما، لكن شتّان ما بين ما هو علميٌّ وما هو خرافيٌّ! وفي هذا المجال، يذكر أحد الباحثين أنّ طاليس هو الذي حرّر علم الفلك عن التنجيم<sup>[٢]</sup>، ونعتقد أنّ هذا الكلام منافٍ للحقيقة؛ لأنّ علم الفلك - كما ذكرنا آنفاً - يعالج مسائل تختلف عن تلك التي يعالجها التنجيم، ولم يكن بحاجة إلى من يحرّره، وإذا افترضنا أنّهما كانا مختلطين بعضهما ببعض، نرجّح أن تكون الحضارات الأقدم هي التي فصلت بينهما، كحضارة البلاد الرافدين، والدليل على ذلك ظهور تقاويم منذ العصر السومريّ الباكر (الألف الثالث ق.م)<sup>[٣]</sup>، والتقويم كما هو معروف هو مسألة واقعيّة تتعلّق بالفلك ولا علاقة لها بالخرافة.

ويُعتبر التنجيم، عند أتباعه، إحدى طرق معرفة الغيب والتنبؤ بالمستقبل، وكان للمنجمين حظوة عند الطبقة العليا في اليونان<sup>[٤]</sup>. والمنجمون هم كهنة، يُعرفون بالعرّافين، وكانوا يقدّمون نبوءاتهم للناس في المعابد؛ ومن الأمثلة عليهم الكاهنة في معبد أبوللون أو أبوللو (رب الشباب والشعر والموسيقى عند اليونان) في دلفي، التي كانت تجلس على مقعدها الشهير ذي الثلاث أرجل، وتتمتم بكلمات من وحي الآلهة<sup>[٥]</sup>، ومنتبئ زيوس في دودونا. ومما يدلُّ على شيوعه بين الناس في اليونان أنّ القادة كانوا يلجأون إليه طلباً منهم أنّه بإمكانه أن يطلعهم

[١]- النعيمي، المرجع السابق، ص ١٠.

[٢]- مكاوي، المرجع السابق، ص ٧٦.

[٣]- سارتون، المرجع السابق، ص ١٧٥.

[٤]- عويضة، كامل، الأعلام من الفلاسفة، حصاد الفكر الفلسفي اليوناني، جزء ٢٣، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٥، ط ١، ص ٤٣.

[٥]- الناصري، سيد أحمد علي، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، من حضارة كريت حتى قيام الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربيّة، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٦.

على نتائج بعض الأعمال التي كانوا ينوون القيام بها، كالحملات العسكرية<sup>[١]</sup>. ونستنتج من ذلك أن الإغريق كانوا يؤمنون بالتنجيم رغم ازدهار العلم في هذه الفترة، ما يعني أن الحركة العلمية لم تضع حدًا لهذه الخرافات التي لم تكن منتشرة في بلادهم فحسب، إنما أيضًا في كل حضارات العالم القديم. واللافت للانتباه أن طاليس -رغم تبني المنهج العقلي- كان ضليعًا بالتنجيم، وتعامل به<sup>[٢]</sup>. وهذا يعني أن علماء الإغريق لم يستطيعوا التحرر من الفكر الإغريقي التقليدي تحررًا كاملاً، وربما يكون سبب ذلك أن ثقافة المعبد كانت ما تزال تسيطر على المجتمع في تلك الفترة، ولم يكن من السهل الانفكاك عنها.

### ٣. الطب

#### أ. لمحة عامة

لقد ازدهر علم الطب عند الإغريق، وتطوّر على فترات عدّة، توزّعت على طول تاريخ حضارتهم. وما يهّمنا في هذا البحث، الفترة التي ندرسها، والممتدّة من القرن الثامن إلى القرن الخامس ق.م. ولكن، ولفهمه، تنبغي العودة إلى الفترات الأقدم؛ لأنّ الطبّ خلال الفترة المدروسة استند إلى الكثير من الاكتشافات التي تعود إلى المراحل السابقة، سواء على صعيد التشخيص أم تقديم العلاج المناسب. وعليه، فإنّ هذا العلم لم يظهر في الفترة التي ندرسها، إنما في فترات مبكرة.

ففي الفترة التي سبقت عام ١٤٠٠ ق.م كانت كريت هي الرائدة في هذا العلم، ومنذ ذلك التاريخ انتقلت المنجزات الطبيّة إلى جنوبي بلاد اليونان (منطقة البلوبونيز)<sup>[٣]</sup>؛ حيث استقرّ الآخيون. ويؤكّد ذلك المعلومات الطبيّة الكثيرة التي وردت في أشعار هوميروس، لاسيّما تلك التي تتعلّق بمداواة الجروح خلال الحروب. فبحسب أشعار هوميروس، عرف الإغريق الطبّ الباطنيّ الداخليّ، والعمليّات الجراحية، وهم قدسوا إله الطبّ أسقليبوس، وشيّدوا

[١]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٣٥٨-٣٦٠.

[٢]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٦.

[٣]- انتقلت الحضارة الإغريقيّة الأولى إلى منطقة البلوبونيز، ومن المؤكّد أنّ المعارف الطبيّة انتقلت إلى هذه المنطقة، غليونجي، بول، قطوف من تاريخ الطب، دار المعارف، القاهرة، ص ١٦٦-١٦٧.

لأجله المعابد<sup>[١]</sup>، ما يعني أنّ الطبَّ اختلط بالدين، ولم يُفصل بينهما إلا في القرن الخامس على يد الطبيب اليوناني أبقراط<sup>[٢]</sup>.

### ب. الأمراض (تحديدها وأسبابها وعلاجها)

كبقية الشعوب، عرف الإغريق الأمراض العضويّة، وعزوها إلى أسباب ماديّة وروحيّة. ومن أهمّ الأسباب الماديّة المسببة للمرض المناخ والماء، إذ تذكر إحدى الوثائق القديمة<sup>[٣]</sup> أنّ المناطق الجنوبيّة الشرقيّة والجنوبيّة الغربيّة التي كانت مكشوفة أمام الرياح الساخنة، ومحجوبة عن الشمال، تكون مياهها ساخنة في الصيف، وباردة في الشتاء، ومملوءة بالأملاح لأنّها قريبة من السطح. فيكون الناس، نتيجة ذلك، معرّضين للإصابات اللمفاويّة، وسوء الهضم، فيقلُّ أكلهم وشرابهم. وكانت النساء الحوامل عرضة للإجهاض، وكان الأطفال يصابون بالتشنجات والرّبو والشلل، ويتعرّض الرجال للدوسنطاريا، والإسهال، وحمّى البرداء، والحميات المزمنة، والأكزيما والبواسير، وبعد سنّ الخمسين يُصاب بعضهم بالشلل بسبب الأخلاط النازلة من الرأس.

وأما المناطق الشماليّة، فيكون الناس فيها عرضة للإصابة بأمراض أخرى، ففيها يكون الماء عسراً، ما يؤديّ إلى تدهور الصحة، ويصبح المرء نحيفاً، ويأكل كثيراً، ويشرب قليلاً، ويكون عرضة للإصابة بالالتهاب البلوري، والتمزّقات الباطنيّة، وتكون ولادة النساء عسيرة. كذلك انتشرت أمراض أخرى كالطاعون والجنون<sup>[٤]</sup>.

نستنتج ممّا سبق أنّ الماء والعوامل المناخيّة كانت من أسباب إصابة الإنسان بالكثير من الأمراض العضويّة، وقد ألمح أتباع فيثاغورس إلى ذلك عندما قالوا: «إنّ المناخ الأحسن هو مناخ المنطقة المعتدلة، أي المتوسّطة بين الحارّ والبارد»<sup>[٥]</sup>.

ورغم هذه التشخيصات، إلا أنّ المعتقدات الدينيّة سيطرت عليهم، أو على قسم كبير

[١]- المعلوف، عيسى إسكندر، تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٢٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٣.

[٣]- كيتو، ه، د، الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٢، ص ٣٥-٣٦.

[٤]- المعلوف، المرجع السابق، ص ٢١.

[٥]- كرم، المرجع السابق، ص ٣٩.

منهم، وجعلتهم يعتقدون أنَّ الأمراض والأوبئة والعقم والموت هي عقوبة إلهية، أصابت البشر بسبب الخطايا التي ارتكبوها<sup>[١]</sup>. ومن آلهة المرض الإله أبوللو الذي كان يسبب الطاعون والأوبئة<sup>[٢]</sup>، والرَبَّة أرتيميس التي كانت ترسل الأمراض الفتَّاكة للبشر<sup>[٣]</sup>.

وهناك أسباب أخرى للمرض بحسب معتقدات الإغريق؛ إذ كانوا يعتقدون أنَّ روحًا شريرة كانت تدخل إلى جسده، وتؤذيه، وبإمكانها أن تنتقل إلى إنسان آخر بالعدوى إذا لامس المريض. وهذه الأرواح هي الجنُّ، باعتقادهم، وما هي في الحقيقة إلاَّ بكتيريا وميكروبات كانت تهاجم الجسد وتمرضه. ومن معتقداتهم أنَّ الجنون سببه حلول روح شريرة في الجسد، وعندما تقع عينا الإنسان المعافى على المجنون، كان الساحر ينصحه بالبصاق على صدره.

كذلك كانوا يعتقدون أنَّ الميت نجس؛ لأنَّ الجنِّيَّ سيطر عليه، وإذا خرج أحد الأشخاص من بيت الميت كان عليه أن يثر الماء على جسده ليطرده الروح الشريرة التي آذت الميت<sup>[٤]</sup>. وربما تكون النظرة إلى نجاسة الميت مأخوذة من تراث دينيِّ سماويِّ، لكنهم اجتهدوا في تفسير علَّة النجاسة. وهناك ممارسات سحرية أخرى تساعد في التخلص من الأرواح الشريرة التي تسبب المرض، ومنها تطهير المعابد والمنازل والمدن بالماء. وكذلك كان على الإنسان التطهُّر بالماء قبل الدخول إلى المعبد<sup>[٥]</sup>. وفي بعض الأحيان كان السَّحرة يستخدمون بعض الأدوية لتخليص المرضى من مرضهم<sup>[٦]</sup>.

لم يقتصر دور الممارسات السحرية على الاستشفاء من المرض، إنما كان لها دور في جلب المرض إلى الإنسان المعافى، فقد كان بإمكان السَّحرة استخدام العقاقير السرية التي من شأنها إضعاف قدرة الرجل الجنسية، ما يمنعه من الجماع، وبإمكانهم إصابة المرأة بالعقم

[١]- يحيى، أسامة عدنان، السحر والطب في الحضارات القديمة، دار آشور بانيبال، بغداد، ٢٠١٦، ط ١، ص ٥٣.

[٢]- كمال، حسين، الطب المصري القديم، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨، ص ١٥.

[٣]- السواح، فراس، لغز عشتار، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دمشق، دار علاء الدين، ٢٠٠٢، ص ٢٢٢.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٣٥٥.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٣٥٤.

[٦]- هينليس، المرجع السابق، ص ١٠٦.

أيضاً<sup>[١]</sup>. وكان بمقدورهم أيضاً إصابة الإنسان بالجنون، وذلك بخلط موادّ عدّة من بينها سمّ الأفعى، ورغاء الكلب وبعض الأعشاب<sup>[٢]</sup>.

وفضلاً عن الأمراض العضويّة، عرف الإغريق الأمراض النفسيّة، وهي أمراض الأرواح التي كانوا يدعون إلى معالجتها بالموسيقى<sup>[٣]</sup>. وكان لهذا العلاج انتشار واسع حيث استخدمه الفيثاغوريون والأطباء والكهنة<sup>[٤]</sup>.

أيضاً جرت محاولات لعلاج بعض الأمراض العضويّة بالموسيقى، وتذكر الروايات أنّ موسيقياً شهيراً في كريت، اسمه تاليتاس، عاش في القرن السابع ق.م، وسافر إلى إسبرطة ليعرض على الناس آخر ما توصل إليه، وهو علاج وباء الطاعون عن طريق الموسيقى؛ حيث مكث زمناً، واستطاع تطوير الموسيقى الإسبرطية<sup>[٥]</sup>. وتساءل هنا: هل من المعقول معالجة مرض الطاعون العضوي بالموسيقى؟ ربما كان لديهم خلط بين الطاعون والمرض النفسيّ، فمن المحتمل أنّ هذا الأخير كان يعالج مرضاً نفسياً على أنّه نوع من أنواع الطاعون؟ أو أنّ هذا المرض هو بالفعل طاعون، غير أنّ تاليتاس لم يُصَب عندما خصّص هذه الطريقة بالتداوي.

واستخدم الإغريق الأدوية العاديّة، المصنوعة من الأعشاب، لمداواة مرضاهم، ومنها نبات الخربق الذي كان يُشفي من الجنون، واستخدموا العقاقير المسكّنة للجراح والرضّات، وكانت لديهم خبرة في معالجة الجروح، فقد كانوا يسبرون الجرح بمسبار، ليُعرف عمقه، ثم يمتصّون الدم منه بالفم<sup>[٦]</sup>، وكانوا يضعون عليه كمادّة وبعض المساحيق المستخلصة من جذور النباتات<sup>[٧]</sup>.

[١]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٣٥٧.

[٢]- يحيى، المرجع السابق، ص ١٠٧.

[٣]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٧.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٣٠٠.

[٥]- الناصري، المرجع السابق، ص ٤٤.

[٦]- المعلوف، المرجع السابق، ص ١٩-٢١.

[٧]- غليونجي، المرجع السابق، ص ١٦٧.

## ٤. العلوم الرياضيّة

ذكرنا سابقاً أنّ التجارة ازدهرت خلال هذا العصر، وكان ذلك يحتاج إلى التعمّق بعلم الرياضيات، وتطويره<sup>[١]</sup>. فكما هو معروف لحساب ثمن البضائع، والنفقات المتعلقة بشحنها ونقلها من مكان إلى مكان، وحساب الأرباح، وأجور العمّال، كان التاجر بحاجة إلى نظام حسابيّ يضبط له كلّ هذه الأشياء، وهذا النظام هو جزء من الرياضيات. وفضلاً عن ذلك، يجب تبنيّ مقياس وأوزان في التجارة.

والجدير ذكره أنّ العلوم الرياضيّة تطوّرت إلى حدّ تجاوزت فيه مسألة العمليّات الحسابيّة التجاريّة، والأوزان، ويظهر ذلك في الإنجازات التي حقّقها العلماء الإغريق، ومن أقدمهم طاليس، الذي برع في علم الهندسة، وقدم البراهين على العديد من القضايا الهندسيّة، إذ برهن أنّ الزوايا المرسومة في نصف الدائرة هي قائمة<sup>[٢]</sup>، وقطر الدائرة يقسمها إلى قسمين متساويين، وزاويتا المثلث المتساوي الساقين متساويتان، وأضلاع المثلثات المتشابهة متناسبة، ويتطابق المثلثان إذا تساوت فيهما زاوية وضلع<sup>[٣]</sup>. وكان يحسب من فوق برج أبعاد السفن في البحر، وليس معروفاً كيف كان يقوم بذلك. وكان له إبداع آخر في علم الهندسة، إذ توصّل إلى نتيجة مفادها أنّه في الوقت الذي يكون فيه ظلّ الشيء مساوياً لمقداره الحقيقيّ، فإنّ ظلّ الأهرام هو مقدار ارتفاعها، وأنّ النسبة الحقيقيّة تبقى محفوظة بين طول الظلّ وارتفاع الشيء في أيّ وقت من أوقات النهار<sup>[٤]</sup>. وتساءل هنا هل استطاع طاليس أن يصل إلى هذه الحقائق بنفسه، أم أنّه تعلّمها من المصريين؟ فكما هو معروف أنّه سافر إلى مصر ونهل من علومها؟ وبحسب المصادر اليونانيّة، القضايا الهندسيّة الأولى تُنسب إليه<sup>[٥]</sup>، أي أنّه هو العالم الأقدم في هذا المجال، لكن عندما نقول إنّّه زار مصر وتعلّم فيها ألاّ يعني ذلك أنّه أخذ من معارفها؟ وإذا سلّمنا بأنّه بالفعل نهل من علومها، نستطيع القول: إنّ ما توصّل إليه كان ثمرة للمعرفة التي حصل عليها من مصر، فعلى سبيل المثال الهرم الذي تمكّن من

[١]- عياد، المرجع السابق، ص ١٤٢.

[٢]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٥.

[٣]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٣.

[٤]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٥.

[٥]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٦٣.

حساب ارتفاعه في الظلّ كان مشيّدًا وفق تصميم هندسيّ مصريّ مُحكَم، ووفّر المادّة البحثيّة التي استطاع من خلالها الوصول إلى إحدى إبداعاته.

ويبدو لنا أنّ طاليس نهل من علم بلاد الرافديين أيضًا، فعلى سبيل المثال اكتشاف أنّ الزاوية المرسومة في نصف الدائرة هي زاوية قائمة هو اكتشاف رافديّ يعود إلى الفترة من ٢٢٠٠ إلى ٢٠٠٠ ق.م<sup>[١]</sup>.

وفيثاغورس هو أحد علماء الرياضيات الإغريق، ومن أهم إنجازاته نظريّة المثلث القائم الزاوية، التي حملت اسمه (نظريّة فيثاغورس)<sup>[٢]</sup>. وبرهن فيها أنّ مجموع الزوايا الداخلة في أيّ مثلث يساوي قائمتين، وأنّ المربع المقام على الضلع المقابل للزاوية القائمة على المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المقامين على الضلعين الآخرين<sup>[٣]</sup>. وتأثرت هذه النظريّة بعلم الرياضيات الرافدي، إذ إنّ الأصل الذي أخذ عنه هذه النظريّة توصل إليه البابليون والكلدانيون، ومن قبلهم المصريون<sup>[٤]</sup>.

لكن يبقى التساؤل الأهم وهو: طالما أنّ الإغريق وغيرهم قد استفادوا من علوم الشرق، فأين هي الوثائق الشرقيّة الأصليّة المرتبطة بهذه العلوم؟ هل اندثرت، أم وُضعت اليد عليها في غزوات الاسكندر في ما بعد؟ ما نرجّحه هو الاحتمال الأخير وإن كنّا لا نملك دليلًا عليه.

## ٥. الجغرافيا

لقد مرّ علم الجغرافيا الإغريقيّ بمراحل عدّة حتى وصل إلى مرحلة النضج في القرن الرابع ق.م، ففي هذا القرن تمكّن الإغريق من معرفة الشكل الحقيقيّ للأرض (الشكل الكرويّ)، وما ساعدهم على ذلك الحصول على معلومات كثيرة عن المنطقة المعمورة في الأرض<sup>[٥]</sup>. وخلال الفترة التي ندرسها، كان علم الجغرافيا يفتقر إلى الكثير من المعلومات،

[١]- سارتون، المرجع السابق، ص ١٧١.

[٢]- عبد الهادي، رفعت، المرجع السابق، ص ١٢٧.

[٣]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٩٧.

[٤]- محمد، المرجع السابق، ص ٣١.

[٥]- نيهان، يحيى محمد، معجم مصطلحات الجغرافيا الطبيعيّة والفلكيّة والسياسيّة، دار يافا، ٢٠٠٨، ص ١٢٤.

ما أدّى إلى وصول العلماء إلى نتائج خاطئة، فعلى سبيل المثال كان طاليس يعتقد أنّ الأرض لها شكل قرص<sup>[١]</sup>، وأما أناكسيماندر فكان يرى أنّ الأرض ذات شكل أسطواني<sup>[٢]</sup>. إنّ التطرُّق لشكل الأرض ليس موضوعاً جديداً، فقد تطرَّق إليه السومريون في عصر السلالات الباكرة (٢٩٠٠-٢٣٥٠ ق.م)، ومع أنهم لم يصلوا إلى نتائج صحيحة مئة بالمئة، إلاّ أنّهم أمحوا إلى شكلها الحقيقيّ، إذ تصوّروا أنّها على شكل نصف كرة مقلوبة أو قبة طافية في المحيط<sup>[٣]</sup>، ويعتبر هذا الاكتشاف خطوة في الطريق الصحيح، لأنّهم تطرّقوا إلى كرويّة الأرض ولو جزئياً (الأرض نصف كرة وليست كرة كاملة). وأياً تكنّ النتائج التي وصل إليها الإغريق، سواء تأثّروا أم لم يتأثّروا بغيرهم، نعتقد أنّها ذات قيمة، لأنّها هي التي أوصلتهم إلى النتائج الصحيحة لاحقاً، فلولا تأكّد علمائهم من عدم صوابها لما استمرّوا في أبحاثهم التي أفضت إلى النتائج الصحيحة.

ومن الإنجازات الجغرافيّة لهذا العصر وضع خريطة للعالم المسكون<sup>[٤]</sup> من قبل هيكاتيوس الملطي<sup>[٥]</sup>. فقد وضعها هذا الأخير استناداً إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف<sup>[٦]</sup>، وخرج بنتيجة أنّ العالم قرص مستدير تحيط به المياه من جميع الجهات (الشكل ١)، وقد كان العالم المعروف آنذاك يمتدّ من نهر السند إلى المحيط الأطلسيّ، ورغم اتصال الإغريق بالفرس، لم يكن لديهم معرفة كاملة عن بحر قزوين<sup>[٧]</sup>. وما ساعده على وضع الخريطة تمكّن الإغريق من الوصول إلى مناطق كثيرة في العالم القديم، بسبب إنشاء المستعمرات، وقيامهم بالأعمال التجاريّة، فمن المحتمل أنّ أخبار هذه المناطق كانت تصل إلى مسامعه، فيحوّلها من أحاديث للعامة إلى إنتاج علميٍّ. فضلاً عن ذلك، كان هيكاتيوس رحّالة، ممّا ساعده على جمع معلومات جديدة، أو أنّه

[١]- مصطفي، المرجع السابق، ١٩٩٩، ص ٧٢.

[٢]- عباد، المرجع السابق، ص ١٤٧.

[٣]- الجميلي، المرجع السابق، ص ١.

[٤]- عباد، المرجع السابق، ص ١٤٧.

[٥]- ظهر في فترة من فترات القرن السادس ق.م، وتوفيّ في مطلع القرن الخامس ق.م، وعاصر الملك الفارسي داريوس هيتاسبس، واشترك في الثورة الإيونية (٥٠٠ - ٤٩٤ ق.م)، بدوي، فاطمة العدل هلال، صورة مصر والمصريين في ضوء كتابات هيروdot وسترابون، دار التعليم الجامعي، ٢٠٢٠، ص ٣٢.

[٦]- كرم، المرجع السابق، ص ٢٧.

[٧]- نيهان، المرجع السابق، ص ١٢٤.

كان يتحقق من المعلومات التي تصل إلى مسامعه من خلال مشاهداته الشخصية، ليمكن من صياغتها بشكل علمي. ويذكر هيرودوت أنه زار مصر وتجوّل في أقاليمها حتى وصل إلى طيبة جنوباً. وينسب إليه كتاب جغرافي<sup>[١]</sup>، تحدّث فيه عن أسفاره، ويحمل عنوان: وصف الأرض<sup>[٢]</sup> أو الجغرافيا الوصفية<sup>[٣]</sup>، معظمه مفقود، ولم يبق منه إلا القليل. ويرى هذا العالم أنّ مركز الأرض بلاد اليونان، وقسم العالم إلى قارتين: أوروبا وآسيا، وبحسب وجهة نظره آسيا تشمل مصر وسائر أفريقيا التي كانت تعرف باسم ليبيا في تلك الفترة. وكان يعتقد أنّ النيل كان يتصل من جهة الجنوب بنهر بالأوقيانوس الذي يلتف حول العالم بأسره<sup>[٤]</sup>. وتذكر إحدى الروايات<sup>[٥]</sup> أنّ خريطة للعالم المعروف وضعت قبل أن يضع هيكتايوس خريطته، وبحسب هذه الرواية لا تعتبر خريطته الخريطة الإغريقية الأولى للعالم كما يعتقد البعض. وجاء في هذه الرواية أنّها نُفِشت على لوح برونزيّ في إسبرطة خلال فترة ملكها كليومانس، وكان ذلك زمن هيكتايوس، ومن المحتمل أن هذا الأخير اطّلع عليها ورسمها حسب أحد الآراء<sup>[٥]</sup>. ولا يمكن إهمال هذه الرواية، وإذا فرضنا أنّها كانت موجودة فعلاً، السؤال الذي يطرح نفسه: هل كانت مطابقة تماماً للخريطة التي رسمها هيكتايوس، أم أنّها كانت ناقصة وفيها بعض الأخطاء، وقام هيكتايوس بنقدها وتصحيحها؟ ليس لدينا أيُّ صورة للخريطة المزعومة تساعدنا على الجزم بهذا الأمر، ما يدفعنا إلى التمسك بخريطة هيكتايوس، فهي بين أيدينا وتنسب إليه.

ومن الأفكار الجغرافية التي تبنّاها هيكتايوس وتنسب إلى غيره، أنّ الأوقيانوس كان يحيط بالعالم، وكنا ذكرنا سابقاً أنّها فكرة هوميروية، وآمن بها أناكسيماندر. وهناك رواية تقول: إن أناكسيماندر سبق هيكتايوس بوضع خريطة للعالم المعروف<sup>[٦]</sup>، لا نستطيع أن نوّكد أو

[١]- مكاي، المرجع السابق، ص ٧٨.

[٢]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٨٥.

[٣]- اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ أفريقيا اليونسكو، تاريخ أفريقيا العام، المجلد الثاني: حضارات أفريقيا القديمة، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، عباس سيد أحمد زروق، أحمد محمد علي حاكم، نور الدين ساتي، محمد محمد أمين، يوسف الياس الحسين، إشراف جمال مختار، جين أفريك للنشر والطباعة، ١٩٨٥، ص ١٩٧.

[٤]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٨٧.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٣٨٧.

[٦]- كوبلستون، المرجع السابق، ص ٥٨.

ننفي هذه الحقيقة، لعدم وجود دليل قاطع يساعدنا على حسم هذا الأمر. وتأثر هيرودوت بهيكاتايوس، وصحَّح معلوماته وأضاف إليها<sup>[١]</sup>. ومن مظاهر هذا التأثير أنَّ هيرودت وصف العنقاء و فرس البحر والتماسيح وصيدها بالاعتماد على كتابات هذا الأخير<sup>[٢]</sup>. إنَّ وصفه لفرس البحر والتماسيح تحديداً يُعتبر إشارة هامّة على رحلاته ومشاهداته الجغرافيّة، وربما كتب عنها بعد قيامه بهذه الرحلات. وربما تكون العنقاء دليلاً على زيارته لبعض المناطق أيضاً؛ لأنَّ الكائنات الأسطوريّة كانت معروفة في الحضارات القديمة، ولها رمزيّة معيّنة، ومعرفة بها تشير إلى احتمال زيارته لمنطقة ما عرفت هذه الكائنات، أو أنَّه تأثر بالأساطير التي دارت حولها، فكتب عنها.

على أيّ حال، وباعتقادنا أنَّ فكرة وضع الخريطة لم تنطلق من الصفر، بل ارتكزت على معارف جغرافيّة قديمة، قد يكون حصل عليها كاملة أو على جزء منها من علماء الإغريق الذين سبقوه، ونرجّح أن يكون هؤلاء اعتمدوا على حضارات أخرى، لاسيّما حضارة بلاد الرافدين؛ حيث يمكن الاستشهاد بنموذجين يبرهنان على ذلك، ويعودان إلى فترة سابقة لفترة هيكتايوس:

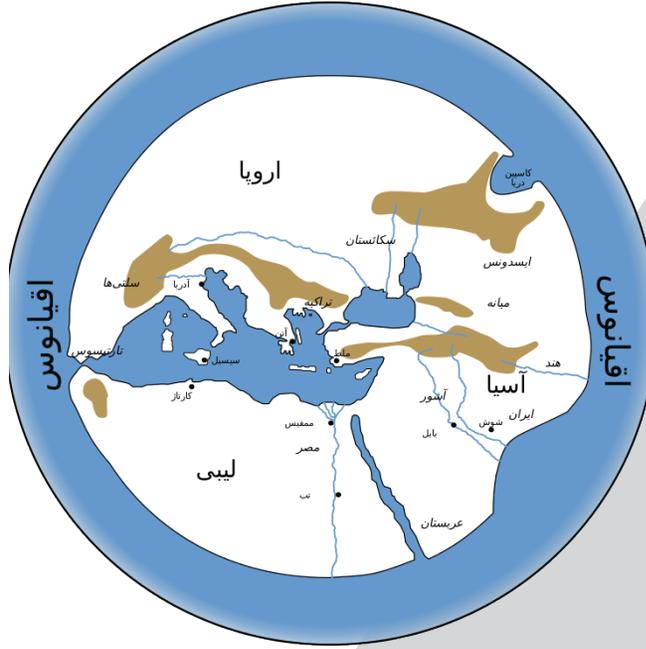
- النموذج الأول يقدّم خريطة لمدينة نهر السومريّة، منقوشة على قطعة طينيّة.

- والنموذج الآخر هو عبارة عن خريطة بابليّة منقوشة على الطين أيضاً (الشكل ٢)، لا تقارن بخريطة نهر؛ لأنّها تضمُّ بلاد بابل وبلاد آشور، وبعض المناطق الأجنبيّة المجاورة (ظهرت على شكل مثلثات خارج الدائرة)<sup>[٣]</sup>، فهي خريطة العالم المعروف بالنسبة إليهم. واللافت للانتباه أنّها تتقاطع مع خريطة هيكتايوس بشكلها الدائريّ، وبالمنطقة المائيّة (الخليج العربي = الخريطة البابليّة، الأوقيانوس = الخريطة الإغريقيّة) التي تحيط بها، وبدل ذلك على تأثر الإغريق بوجهة نظر الرافديين في ما يتعلّق بشكل الأرض، وبالمنطقة المائيّة التي تحيط بها.

[١]- مكاوي، المرجع السابق، ص ٧٨.

[٢]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٨٧.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٨٦.



الشكل (١): خريطة العالم حسب تصور هيكتيوس



الشكل (٢): خريطة العالم البابلية.

## ٦. التاريخ

اختلف الباحثون حول الفترة التي ظهر فيها هوميروس، فمنهم من يرى أنه ظهر في القرن التاسع ق. م<sup>[١]</sup>، والفريق الآخر يعتقد أنه ظهر في القرن الثامن ق. م<sup>[٢]</sup>، وهدفنا من تحديد تاريخه معرفة النهج الذي كان متبعاً في تأريخ الأحداث في الفترة التي ندرسها، والتي تبدأ بالقرن الثامن ق.م؛ إذ يصعب الفصل بهذه المسألة. وعلى أي حال، إذا لم يظهر في القرن الثامن (الفترة المدروسة)، فهو يعود إلى فترة قريبة منه (القرن التاسع)، ونظراً للتقارب الزمني بين الفترتين نعتقد أن الفترة الأقدم أثرت بالفترة الأحداث منها. وعليه، يمكن التطرق لأشعار هوميروس كطريقة لتأريخ الأحداث -على الأقل- في بداية الفترة التي ندرسها؛ لأن هذه الطريقة تغيرت لاحقاً، وسنشير إلى ذلك. ومما يؤكد سريان التأثير الهوميروفي في الفترة التي ندرسها، بقاء الإلياذة والأوديسيه قرونًا من الزمن أساس التعليم الإغريقي، سواء التعليم الرسمي أم الشعبي المتعلق بالعامّة<sup>[٣]</sup>.

وتنسب إلى هوميروس الإلياذة والأوديسيه، وهما مصدران هامان عن حرب طروادة التي ربما نشبت في القرن الثالث عشر أو الثاني عشر ق.م<sup>[٤]</sup>. وأرختنا لقضايا اجتماعية هامة أخرى تتعلق بالمجتمع الأخي، كالزواج، والطلاق، والمرأة، والأعراف، والأسرة، والطبقات الاجتماعية، وورد فيهما ذكر لكثير من الآلهة الإغريقية وأنسابها<sup>[٥]</sup>. ونستنتج من ذلك أن الشعر الذي يُعتبر لونا من الألوان الأدبية، كُرس لحفظ الأحداث التاريخية. وتجدر الإشارة إلى أن بعض النقاد اعتبر أن أشعار هوميروس لا تشير إلى أحداث تاريخية، بل هي وليدة خياله الخصب، غير أن الاكتشافات الأثرية أثبتت عكس ذلك، إذ تمكن علماء الآثار من اكتشاف بعض المدن التي ذكرها هذا الأخير في أشعاره، مثل مدينة طروادة، ولولا أشعاره ما اهتدوا إليها<sup>[٦]</sup>، ما يؤكد صحة الأخبار التي وردت في أشعاره، وربما اقتصر الأمر على جزء منها.

[١]- كيتو، المرجع السابق، ص ٥٢.

[٢]- غليونجي، المرجع السابق، ص ٦.

[٣]- كيتو، المرجع السابق، ص ٥٢.

[٤]- علي، التاريخ اليوناني، المرجع السابق، ص ٨٧.

[٥]- توينبي، المرجع السابق، ص ١٩١.

[٦]- غليونجي، المرجع السابق، ص ١٦٧.

وإذا انتقلنا إلى هيرودوت (المؤرخ) نلاحظ أنه أشاد بالإنتاج الأدبي لهوميروس، وذلك عندما تحدّث عنه وعن الشاعر هزيود (هسيود)، وقد قال: «هما أول ثقاة قدمّا للهيلينيين أنساب الآلهة، ووضعوا للآلهة، وخصّصا لها تبجيلها وأعمالها وحدّدا ملامح مظهرها الخارجي»<sup>[١]</sup>. وفي موضع آخر قال: «وفيما يختصُّ بالقضايا التي تتعلّق بهسيود وهومر، فأنا مسؤول عنها شخصياً»<sup>[٢]</sup>. ويعبرُ القول الأخير عن مدى ثقة هيرودوت بالأخبار التي حملتها أشعار هذين الشعاعين. ورغم أهميّة رأيه وأهميّة الكتابات الشعريّة في تأريخ الأحداث، لكن لا يمكن وصف ما جاء به بالكتابة التاريخيّة الخالصة؛ لأنّ هذا النوع من الكتابة يُسلسل الأحداث تسلسلاً منطقيّاً ويرفّقها بزمن حدوثها. وعليه، يمكن القول أنّها أبيات شعريّة صوّرت الكثير من الأحداث التي جرت في فترات معيّنة من تاريخ الإغريق. ومن جهة أخرى، تناولت أشعار هوميروس أحداثاً سابقة لعصره، ربما بأربعة قرون، ويرجّح أنّها وصلته عن طريق الرواية الشفهية<sup>[٣]</sup>، فإذا ما كان ذلك صحيحاً، نساءل: أليس من المحتمل أن يكون قد طرأ بعض التغيير أو التحريف على بعض الأحداث التي تناولها هوميروس في أشعاره نظراً لطول الفترة التي فصلت بين تاريخ حدوثها وبين تاريخه الشخصي؟

وشهد علم التاريخ تطوّراً في المرحلة التي ندرسها؛ إذ لم تعد الملحمة الشعريّة هي مصدر الأخبار، بل ظهر التدوين التاريخيُّ، وتعدّ ملطية في إيونية مهد هذا العلم، ومن مؤرّخي هذه الفترة قدموس الملطي<sup>[٤]</sup>، الذي ظهر نحو ٥٤٠ ق.م، وأطلق عليه الكثيرون لقب أول مؤرّخ إغريقيّ<sup>[٥]</sup>، ويؤكّد هذا اللقب أنّ علم التاريخ في بلاد الإغريق لم يكن قد ظهر قبل عصره، وهذا يدعم وجهة نظرنا السابقة حول أشعار هوميروس وغيره من الشعاع التي لا يمكن اعتبارها كتابة تاريخيّة حقيقيّة. وقد قام قدموس الملطيّ بالكتابة عن تاريخ ملطية، وتعتبر كتاباته إشارة إلى ظهور الوعي التاريخيِّ، والرغبة في إظهار انتماء الملطيين إلى وطنهم. والسبب في ذلك ظهور حركة وعي وطنيٍّ في تلك الفترة، والتي جاءت كردّ فعل

[١]- توينبي، المرجع السابق، ص ١٩١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٩١.

[٣]- برنال، المرجع السابق، ص ١٩٠.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

[٥]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٩٦.

على الاحتلال الفارسيّ لبلادهم عام ٥٤٦ ق.م<sup>[١]</sup>. ولا نبالغ إذا قلنا إنهم كانوا يخشون من تدمير المدينة وقتل أهلها، ممّا يفقدها ذاكرتها بسبب قتل أو تهجير العلماء، لذلك سارعوا إلى كتابة تاريخ مدينتهم، ليكون بمثابة وثيقة تظهر حقهم بوطنهم.

ومن مؤرّخهم هيكتيوس الملطي، الذي تحدّثنا عنه سابقاً، فقد كان كثير الأسفار، ممّا هيأ له الإلمام بتاريخ الإغريق<sup>[٢]</sup>. وله كتاب تاريخي يسمّى «كتاب الأنساب»، معظمه مفقود، ويتناول أنساب بعض الأسر وتواريخها<sup>[٣]</sup>. وهناك مؤرّخان آخران، أحدهما يدعى زانثوس كتب تاريخ ليديا<sup>[٤]</sup>، والثاني إيوجيون الساموسي الذي ظهر في عام ٥١٠ ق.م، وتناول في حولياته تاريخ جزيرة ساموس الأيونية<sup>[٥]</sup>.

إنّ اتّباع طريقة الحوليات في كتابة التاريخ ليست جديدة، فقد استخدمها الملوك الآشوريون في عصر الدولة الحديثة (٩١١-٦١٢ ق.م) لتأريخ الأحداث التي حدثت في سنوات حكمهم. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره الملك الآشوري توكليتي-أبل-إشرا عن حربه مع نظيره الأورارتي في عام ٧٤٣ ق.م: «في السنة الثالثة لحكمي... ثار ضدي ساردوري في أورارتو... قتلت الكثير منهم»<sup>[٦]</sup>. واتّبع اليهود نفسها في التأريخ، ويظهر ذلك جلياً في سفرَي القضاة والملوك اللذين دوّنا في القرن السادس ق.م، وفي سفر صموئيل الذي دوّن قبل ذلك<sup>[٧]</sup>.

[١]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٩٦.

[٢]- النجار، حسين فوزي، التاريخ عند العرب، مجلّة «الفيصل»، دار الفيصل الثقافية، العدد ٣٣، ص ٢٠.

[٣]- مكاوي، المرجع السابق، ص ٧٨.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

[٥]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٩٧.

[٦]- الحديدي، أحمد زيدان، الجيش الآشوري والعوائل المائية، (٩١١-٦١٢ ق.م)، مجلة آثار الرافدين، جامعة الموصل، المجلد ٣، ٢٠١٨، ص ٧٤.

[٧]- سارتون، المرجع السابق، ص ٣٩٧.

## الخاتمة

نستنتج ممّا سبق أنّ بلاد الإغريق شهدت نهضة علميّة كبيرة خلال الفترة الممتدّة من القرن الثامن إلى القرن الخامس ق.م، وما كان لهذه النهضة أن تقوم لولا توفّر الظروف الملائمة التي هيأت لذلك، كتأسيس المستعمرات، والتحرّر من الفكر القديم، والاحتكاك بالشعوب الأخرى. وممّا لا شكّ فيه أنّ للإغريق استعداداً كبيراً للبحث في العلوم التي برعوا فيها، ولكن لا يمكن إنكار فضل الحضارات المجاورة عليهم، لا سيّما الحضارتين المصريّة والرافديّة، فقد كان لهما فضل السبق في الكثير من الاكتشافات التي أفاد منها الإغريق في تطوير علومهم. ومن الأدلّة الإضافيّة على ذلك قيام العديد من علمائهم بزيارة المراكز الحضاريّة المجاورة، والتزوّد بالعلم من ينابيعها المعرفيّة. وقد لاحظنا أنّ بعضهم وقعوا في أخطاء علميّة، ولا نعتقد أنّ هذا الأمر معيب؛ لأنّ الخطأ هو الذي يقود إلى النتيجة الصحيحة. والبعض الآخر وقع في أخطاء تثير السخرية، ومن هؤلاء هرقليطس الذي فسّر غروب الشمس بانطفائها في الماء، وأنها تتجدّد كلّ يوم، ولا يتجاوز قطرها قدماً واحدة، وللأسف أنّ هذا العالم استخفّ بالعامّة وبيع بعض العلماء رغم أخطائه، ما يدلّ على الكبرياء والاستعلاء، على خلاف فيثاغورس الذي دعا إلى الزهد. وهناك علماء قدّموا نظريّات من دون أدلّة مثل أناكسيماندر الذي تحدّث عن تطوّر الإنسان والأحياء لكنه يدعم نظريّته بدليل ماديّ ملموس. وممّا لاحظناه في معالجاتنا أنّ تقدّم العلم عند الإغريق لم يضع حدّاً للخرافة والسحر، لذلك رأينا كيف استمرّ خلط الطبّ بالممارسات السحريّة، والتنجيم الذي اصطبغ بالصبغة الخرافيّة.

## قائمة المصادر والمراجع

١. أبو حسين، محمد رزق موسى، المؤثرات الدينية في الفلسفة الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢، ط ١.
٢. الحديدي، أحمد زيدان، الجيش الآشوري والعواتق المائية، (٩١١-٦١٢ ق.م)، مجلة آثار الرافدين، جامعة الموصل، المجلد ٣، ٢٠١٨، ص ٧١-٩٢.
٣. ادزارد د.، بوب م.ه.، رولينغ ف.، قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية)، في الحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية)، تعريب: محمد وحيد خياطة، ١٩٨٧، حلب، ط ١.
٤. أرسطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.
٥. أنيس، عبد العظيم، العلم والحضارة، مصر، ١٩٦٧.
٦. إيلين ويث، ماري، تاريخ النساء الفلاسفة في العصرين اليوناني والروماني، ترجمة محمود مراد، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩١، ط ١.
٧. باول، باري باول، هوميروس، ترجمة محمد حامد درويش، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.
٨. بدوي، فاطمة العدل هلال، صورة مصر والمصريين في ضوء كتابات هيرودوت وسترابون، دار التعليم الجامعي، ٢٠٢٠.
٩. برنال، مارتن، أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية، ج ١ (تلفيق بلاد الإغريق ١٧٨٥-١٩٨٥)، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحيى، فاروق القاضي، حسين الشيخ، منيرة كروان، عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
١٠. بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج ١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ٢٠١٢.
١١. بلوتارخ، إيزيس وأوزورس، ترجمة: حسين بكري، القاهرة، ١٩٥٨.
١٢. توينبي، آرنولد، الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر إلى عصر هيراكليس، ترجمة: لمعي المطيعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٦.

١٣. الجميلي، المعارف الجغرافيّة عند العراقيين القدماء، دار المشرق الثقافيّة، ٢٠١١.
١٤. عبد الحق، حسان، الماء في الفكر الرافدي القديم، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٣٤، العدد ٢، دمشق، ٢٠١٨.
١٥. ديورانت، ول وايرل، قصّة الحضارة-حياة اليونان، الجزء الأول من المجلد الثاني ٦، ترجمة محمد بدران، بيروت، د.ت.
١٦. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة طه باقر وآخرين، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩١.
١٧. السواح، فراس، لغز عشتار، الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دمشق، دار علاء الدين، ٢٠٠٢.
١٨. الطائي، ابتهاج عادل إبراهيم، تاريخ الإغريق منذ بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني، دار الفكر، عمان، ٢٠١٤، ط ١.
١٩. طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-المناطق-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوّفون)، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ط ٣.
٢٠. عبد الله، فيصل، مرعي، عيد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، جامعة دمشق، ٢٠٠٧-٢٠٠٨.
٢١. عبد الهادي، جمال، رفعت، وفاء محمد، أوروبا منذ أقدم العصور (اليونان)، دار الشروق، جدّة.
٢٢. علي، عبد اللطيف أحمد، التاريخ اليوناني، العصر الهيلادي ١، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٦.
٢٣. علي، فاضل عبد الواحد، من سومر إلى التوراة، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٦، ط ٢.
٢٤. عويضة، محمد، الأعلام من الفلسفة، حصاد الفكر الفلسفي اليوناني، جزء ٢٣، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٥، ط ١.
٢٥. عياد، محمد كامل، تاريخ اليونان، ج ١، دار الفكر، ١٩٨٣، ط ٣.
٢٦. غليونجي، بول، قطوف من تاريخ الطب، دار المعارف القاهرة، ١٩٩٨.

٢٧. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.
٢٨. كمال، حسين، الطب المصري القديم، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨.
٢٩. كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان والرومان)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، ط ١.
٣٠. كيتو، ه، د، الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٢.
٣١. اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ أفريقيا اليونسكو، تاريخ أفريقيا العام، المجلد الثاني: حضارات أفريقيا القديمة، ترجمة: أحمد عبد الرحيم مصطفى، عباس سيد أحمد زروق، أحمد محمد علي حاكم، نور الدين ساتي، محمد محمد أمين، يوسف الياس الحسين، إشراف جمال مختار، جين أفريك للنشر والطباعة، ١٩٨٥.
٣٢. ليتمان، روبرت ج.، التجربة الإغريقية، حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي ٨٠٠-٤٠٠ ق.م، ترجمة: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ط ١.
٣٣. محمد، محمود محمد علي، الأصول الشرقية للعلم اليوناني، كلية الآداب، جامعة أسيوط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٨، ط ١.
٣٤. مصطفى، ممدوح درويش، السايح، إبراهيم، مقدمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، ١- تاريخ اليونان، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٩٨\١٩٩٩.
٣٥. المعلوف، عيسى إسكندر، تاريخ الطب عند الأمم القديمة والحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.
٣٦. مكاوي، فوزي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته من أقدم العصور حتى عام ٣٢٢ ق.م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٠، ط ١.
٣٧. المؤمن، عبد الأمير المرتضى، الفلك والفضاء، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ط ١.
٣٨. الناصري، سيد أحمد علي، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، من حضارة كريت حتى قيام الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ط ٢.

٣٩. النجار، حسين فوزي، التاريخ عند العرب، مجلّة «الفيصل»، دار الفيصل الثقافيّة، العدد ٣٣، ص ١٨-٢٥.

٤٠. النشار، مصطفى، فكرة الألوهيّة عند أفلاطون (وأثرها في الفلسفة الإسلاميّة والغربيّة)، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٩٧، ط ٢.

٤١. النعيمي، شيماء علي أحمد، الفلك في العراق القديم من القرن السابع إلى القرن الرابع ق.م، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الموصل، ٢٠٠٦.

٤٢. هينليس، جون ر.، معجم الأديان، ترجمة هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠، ط ١.

٤٣. يحيى، أسامة عدنان، السحر والطب في الحضارات القديمة، دار آشور بانيبال، بغداد، ٢٠١٦، ط ١.

# تاريخ الحساب والأعداد والهندسة عند الإغريق حتى القرن الخامس قبل الميلاد

عبد الله السليمان<sup>(1)</sup>

## مقدمة

المعرفة العلمية طبقات متراكمة، كلُّ طبقة تشرح ما قبلها، وتمهّد لما بعدها، والرياضيات علم مجرد، واصطلاحات تدلُّ على الكمِّ، والعدد يدلُّ على كميّة المعدود، والمقدار قابل للزيادة والنقصان، وعندما نستطيع قياس المقدار نطلق عليه اسم الكمِّ، لذلك عرّف بعض العلماء الرياضيات بأنّها علم القياس.

وتُعتبر الرياضيات لغة العلوم، إذ إنّ هذه العلوم لا تكتمل إلّا عندما نحول نتائجها إلى معادلات، ونحوّل ثوابتها إلى خطوط بيانية. وإذا كان يوجد في العالم أكثر من أربعة آلاف لغة، والكثير من الأبجديات، والعديد من أنظمة الكتابة المختلفة، إلّا أنّ هناك نظام ترميز واحدًا. في الواقع، إنّ الرياضيات هي الاختراع الذي يتّسم بالشموليّة العالمية، وهي اللّغة الحقيقيّة المتعارف عليها بين سكّان الكوكب. ونحن نسعى في خلال هذا البحث لتقديم دراسة علميّة - تاريخيّة مفصّلة حول تاريخ الرياضيات عند الإغريق بوصفهم من نقل تراث الشرق القديم وعمل على تطويره، فلا شكّ في أنّ الإغريق قد أضافوا حاصل تجاربهم ومعارفهم في علم الرياضيات على الذي ورثوه من قواعد هذا العلم ومبادئه من الشرق القديم، ولا سيّما في حقلَي الأعداد والهندسة. وبما أنّ بحثنا يقتصر على القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، تجدر الإشارة إلى ثلاثة علماء وقع على عاتقهم حمل لواء علم الرياضيات عند الإغريق خلال هذين القرنين؛ وهم طاليس وفيثاغورس وأبقراط الكيوسي،

[1]- أستاذ التاريخ القديم بجامعة دمشق.

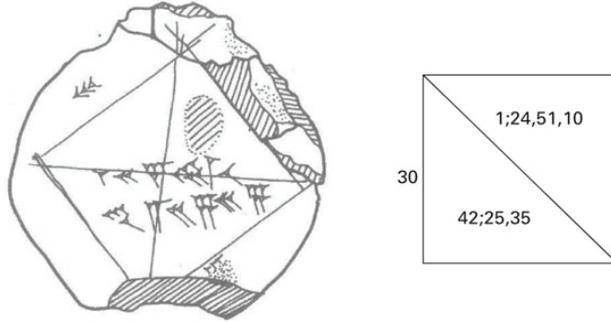
وإن كان طاليس قدّم المبادئ والمنطلقات الأساسية لعلم الهندسة، بينما استطاع فيثاغورس من بعده أن يرتقي بالرياضيات إلى مستوى متقدّم جدًّا، جعلت نظريته تُدرّس في كتب الرياضيات المدرسية في العالم كلّهُ حتى يومنا هذا، وبغضّ النظر عن حجم الاقتباس وأين تتلمذ كلاهما. وكان أبقراط الكيوسي أول كتاب معروف في الهندسة النظرية.

### أولاً: إرث الشرق القديم

لقد كانت حضارة اليونان حضارة جديدة تنطلق وتنبعث على طول شواطئ البحر المتوسط، وشواطئ البحار المتّصلة به، حيث فضّل الإغريق البحر على غيره من الأقاليم، وهذا البحر هو الذي مهّد السبل لهم حتى يتعرّفوا على حضارات الشرق القديم، ويقتبسوا منها خبراتهم المعرفية والعلمية، ومن هنا نلاحظ مدى التأثير والتأثير في مختلف فروع العلم والمعرفة ولا سيّما في علم الهندسة والأعداد؛ فقد تأثرت الهندسة المعمارية اليونانية بالهندسة المعمارية المصرية من خلال ما أخذه الفنانون اليونان بدءاً من القرن السادس قبل الميلاد عن معابد مصر. بينما أوصلت مشاكل الجذر التربيعي البابلية إلى العلاقة بين قطر المربع وضلعه، (طول القطر بلغة الرياضيات المعاصرة هو  $\sqrt{2}\sqrt{2}$ )، وهذه النظرية الهندسية تفيد «بأنّ مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة». إنّ العلاقة بين قطر المربع وضلعه كانت حالة خاصة عند الإغريق، وهم ينسبون فضل اكتشافها إلى فيثاغورس (Pythagoras)، رغم أنّ البابليين اكتشفوا هذه العلاقة قبله بألف عام على أقلّ تقدير، حيث كانوا يتفنّنون في إيجاد ثلاثيات فيثاغورس، ومن بينها مثلثات قائمة. وقبله بقرون كان المهندسون المصريون يستخدمون نسبة (٣ : ٤ : ٥) في تعيين الزاوية القائمة في البناء، حيث كانوا يستخدمون حبالاً ذات ثلاث عشرة عقدة أثناء عمليّات البناء وتقسيم الأراضي الزراعية ومسحها بغية الاستفادة من المسافات الاثنتي عشرة الموجودة بين العقد في إنشاء مثلث قائم أطوال أضلاعه (٥ و ٤ و ٣). ومن المصريين اكتسب فيثاغورس معرفته بالمجسّمات الهندسية الرمزية، المعروفة بالمجسّمات الأفلاطونية (Platonic solids).

أما في مجال الأعداد، فقد تمكّن البابليون من التعامل مع المتسلسلات العددية الحسابية والهندسية، وكانوا يولون اهتماماً بما يُطلق عليه خطأ اسم الأعداد الفيثاغورية، وهي مجموعات ثلاثية الأعداد، مجموع مربعي عددين منهما يساوي مربع العدد الثالث،

ومثل هذه الأعداد تمثل أضلاع مثلث قائم الزاوية. كما أخذ اليونان عن المصريين عمليّات الضرب والقسمة، وأخذوا عن البابليين الجداول الحسائيّة والقسمة الستينيّة (أي أنّ المقسوم والمقسوم عليه والناتج جميعها تُكتب بالأساس الستيني). واستمرّ العلماء العراقيون يعملون بين الإغريق طوال القرن الرابع قبل الميلاد، حيث اشتهر فلكيان بابليّان عاشا بين الإغريق، هما نابوريانوس (Nabu-rimanu) وكيدناس (Kidinu).



اللّوح الطيني (رقم YBC ٧٢٨٩) يمثّل مسألة هندسيّة تم فيها حساب قطر المربع، من المجموعة البابليّة لجامعة يل Yale، وهو مؤرّخ بالفترة البابليّة القديمة (١٨٠٠-١٦٠٠ ق.م)

نقلًا عن؛ Katz, V. J., 2009, p.18

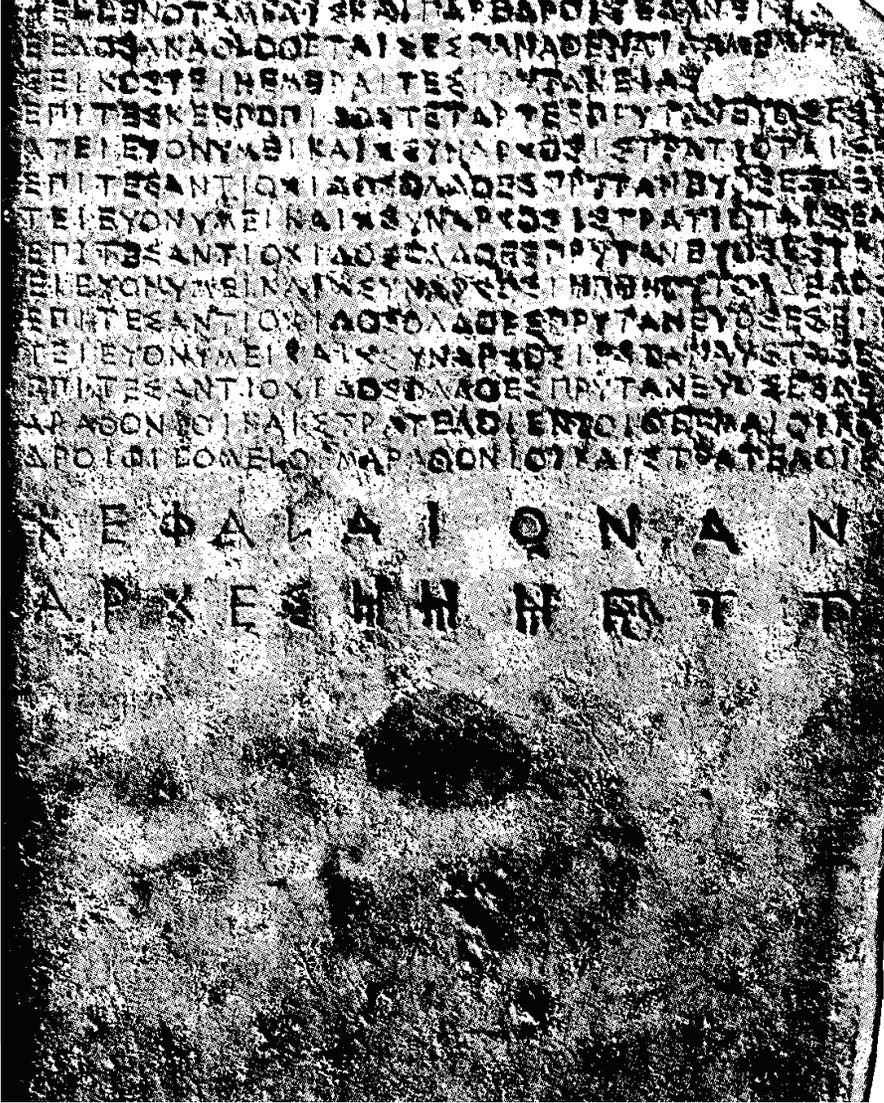
إنّنا عندما نلقي نظرة على المنجزات العلميّة عند المصريين والبابليين سنرى أنّها كانت من الكثرة والأهميّة إلى حد يجعلنا على يقين بأنّ الإغريق قد اقتبسوا من غيرهم أكثر مما ابتكروا. لكن الحقّ يُقال إنّ ما وجده الإغريق عند غيرهم كان ينقصه الترابط المنطقيّ الذي نجده في منهج إقليدس في الهندسة النظرية على سبيل المثال، حيث نجد نظريّة تفضي إلى ثانية، وهاتان النظريّتان تفضيان إلى ثالثة فرابعة وهلمّ جرّاً. وإن كان بحثنا هذا ينتهي من حيث الإطار الزمنيّ قبل عصر إقليدس، حيث سيقصر على القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. وتجدر الإشارة إلى أنّ الفترة التي امتدّت من ظهور طاليس الملطي في نهاية القرن السادس وحتى منتصف القرن الخامس ق.م بدأ التميّز بين الفلسفة والعلم يأخذ شكلاً واضحاً إلى حدّ ما رغم أنّه كان منتظراً من الفيلسوف أن يكون رياضياً وفلكياً إلى جانب اشتغاله بالمنطق.

## ثانياً: علم الحساب ونظام العدّ عند الإغريق

يعني علم الحساب في أيامنا هذه شيئاً مختلفاً عما كان يعنيه للإغريق، حيث يصفه العلماء اليوم بأنه «لغة العلوم»، بيد أن الإغريق رأوا فيه شكلاً من الحكمة المجردة. وكان هذا العلم شكلاً من أشكال الفنّ السامي الذي تقتصر ممارسته على المواطنين الأحرار، ولا يحقُّ للعبيد التعامل معه قانوناً، وكان هذا الوضع ينطبق حتى على الأعداد وعلى رموزها. ويسمّى علم الحساب أحياناً بعلم الأعداد، وبه جانبان: الأول نظريٌّ ويشمل خواصّ الأعداد، والثاني عمليٌّ ويشمل العمليّات الحسابية الأربع المعروفة (من جمع وطرح وضرب وقسمة) وما إليها كانت الأعداد والمتواليات لبّ علم الحساب عند الإغريق، حيث كان في مفهومهم نظرياً محضاً يساعدهم على إيجاد طرق مختصرة ويسيرة باستخدام الأعداد، وفي المقابل قلماً يُعنى بالعمليّات الحسابية الأربع المعروفة؛ لأنّ تلك العمليّات بالنسبة إليهم أعمال صعبة كانوا يتقنونها أثناء تعلّم الكتابة والقراءة، ولعلّ العامّة كانوا يستعينون بمعداد لإجراء عمليّات الحساب السهلة. أما الكسور الاعتياديّة فكانت تسبّب لهم عناء شديداً، فكانوا إذا أجروا عمليّة حسابيّة تحتوي على كسر اعتياديّ بسطه أكبر من واحد، حولوا هذا الكسر إلى كسور عدّ بسطها كلّها واحد. وقد عثر علماء الآثار على بعض الألواح الخاصّة بالعدّ والعدد التي استخدمت في عمليّات الحساب، وكان أشهرها لوح منحوت من الرخام مخصّص لحساب نفقات دولة أثينا لسنوات (٤١٨-٤١٥ ق.م)، ولوح آخر مخصّص للعدّ يعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد وهو محفوظ الآن في متحف أثينا. كما عثر علماء الآثار على مزهريّة إغريقيّة عليها مشهد معبر وجميل يصورّ جامع ضرائب ومعه لوح حسابات (عدّاد)، وقام هذا الجابي بحساب الضرائب بدقة متناهية بالليرة اليونانيّة (الدراخما) وأجزائها.

كان النظام العشريّ معتمداً في الحساب، استعاره اليونانيون من مصر حيث كانوا يعدّون بالعشرات، بينما استعاروا من البابليين النظام الستينيّ ليعتمدوه في الجغرافيا والفلك<sup>[١]</sup>. أما المقدّس والسامي عندهم فكان الأعداد ورموزها، حيث كان شائعاً بين اليونانيين أنّ الإله هرميس (Hermes) هو من اخترع الحروف والأعداد ورموزها. لكن الحقيقة كانت أنّ الفينيقيين استعملوا في الألف الأول قبل الميلاد الحروف العدديّة، فتعلّم الإغريق منهم

[١]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٥.



اللوح رقم ٢٣ المتحف البريطاني لوح منحوت من الرخام مخصّص لحساب نفقات

دولة أثينا لسنوات (٤١٨-٤١٥ ق.م)، نقلاً عن: Cajori, Florian., 1993, p.24

الكتابة -ولم يكونوا يعرفونها- وأخذوا عنهم حروفهم واستعملوها مدة طويلة في كتاباتهم، وكذلك في الرمز لأرقامهم، إلى أن تغيّرت لغتهم بمرور الزمن فتغيّرت بذلك الحروف<sup>[١]</sup>. لقد كانت

[١]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٤٧.

حاجة اليونان لعلم الحساب مأسسة حيث ضربت النقود من المعادن الثمينة في المدن اليونانية المنتشرة في آسيا الصغرى نحو سنة ٧٠٠ ق.م، مما أدى إلى نشاط التجارة وتطور الاقتصاد الذي لم يعد يعتمد على الزراعة وحدها، وإنما على السلع التجارية أيضاً، فتراكمت الثروة وتكدست الأموال في أيدي فئة قليلة، وهكذا كان تطور علم الحساب لحاجات اقتصادية مأسسة<sup>[١]</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن لليونان نظامي عدد مختلفين، كان أقدمهما يُستعمل في تسجيل الحسابات العامة بطريقة النقش منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وكان يعرف بنظام الأرقام الأتيكية Attic (نسبة إلى أتيكا Attica وهي المنطقة التي تقع حول أثينا؛ حيث استعملت فيها هذه الأعداد استعمالاً رئيسياً) وكان الرقم (١٠) أساس هذا النظام، أي نظاماً عشرياً، وكانت الأحرف الأولى من الكلمات الدالة على الأعداد تستعمل لتمييزها بعضها عن بعض، وكان عدد الإشارات المستعملة محدوداً، ولم يكن للصفر وجود، وكانت الأعداد تُكتب بنظام تكرار الرقم عند الضرورة<sup>[٢]</sup>. بمعنى أن الأعداد من ١-٤ تمثل بواسطة سيقان عمودية متكررة I، II، III، IIII، وهناك رمز للعدد ٥ وهذا الرمز هو الشكل القديم للحرف P (جاما) ويظهر بالشكل التالي G وهو الحرف الأول من الكلمة اليونانية (Pente) التي تعني خمسة. وتم تمثيل الأعداد من ٦-٩ بمشاركة العدد خمسة مع الأعداد فيكتب العدد ٨ مثلاً بالشكل التالي: GIII. أما بالنسبة إلى قوى العشرة فقد استخدم الحرف Δ (Delta)، وهو الحرف الأول من كلمة (deka)، وتعني عشرة لتمثل الرقم ١٠. واستخدم الحرف H وهو الحرف الأول من كلمة هيكاتون (hekaton)، وتعني مئة لتمثل العدد ١٠٠. كما استخدم الحرف X وهو الحرف الأول من كلمة كليوي (Khilioi) وتعني ألف لتمثل العدد ١٠٠٠. كما استخدم الحرف M، وهو الحرف الأول من كلمة ميريوي (Myrior)، وتعني عشرة آلاف لتمثل العدد ١٠٠٠٠<sup>[٣]</sup>. ولم يضع علماء الحساب اليونان رمزاً للصفر، ما يدل على أن نظام الحساب عن اليونان مأخوذ من الشرق القديم<sup>[٤]</sup>.

وكان النظام العددي الثاني هو نظام الترقيم بالحروف والمعروف بنظام العد بالأبويني

[1]- David M. Burton., The History of Mathematics; an introduction., Seventh Edition., New York 2011., p.85

[٢]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٣-١١٤.

[٣]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٢.

[٤]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٥.

Ionic أو الإسكندري نسبة إلى المنطقتين الرئيسيتين اللتين استعمل فيهما. وقد استخدم خمسة عشر قرناً ليس من قبل العلماء فحسب، ولكن من قبل التجار الإداريين أيضاً. في الواقع لقد ابتكر هذا النظام لإجراء الحسابات، وحلّ كلياً محل الأعداد الأتيكية بحلول القرن قبل الميلاد، وكان مؤلفاً من (٢٤) حرفاً من الأبجدية اليونانية ومن ثلاثة أحرف مهجورة أسند إلى كل منها قيمة محدودة. وباعتماد الرموز واستعمالها بطرق ملائمة غدا بالإمكان التعامل مع الكسور و(الأعداد الترتيبية). ورغم سهولة فهم النظام، إلا أنه ظل غير صالح للاستعمالات اليومية بسبب تعقيده الشديد، فكان يحوي العديد من الإشارات، كما كان ثمة عدد كبير من العلاقات بين الأحرف التي عددها ٢٧ حرفاً، ومن المحتمل أن الحسابات كانت تنفذ بحجّات الخرز<sup>[١]</sup>.

A	B	Γ	Δ	E	F	Z	H	θ	I	K	Λ	M	N
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40	50
Ξ	O	Π	Ϟ	ρ	Σ	T	Υ	∅	X	ψ	Ω	λ	
60	70	80	90	100	200	300	400	500	600	700	800	900	

ومع أن الحروف الكبيرة هي التي استُخدمت، إلا أن الحروف الصغيرة حلّت محلّها في وقت لاحق<sup>[٢]</sup>. وإليك جدول بكتابة الأحرف الصغيرة والأعداد التي تماثلها:

1	μ	Alpa	10	I	Iota	100	ρ	Rho
2	β	Beta	20	K	Kappa	200	σ	Sigma
3	γ	gamma	30	λ	Lambda	300	τ	Tau
4	δ	Delta	40	μ	Mu	400	υ	Upsilon
5	ε	epsilon	50	ν	Nu	500	∅	Phi
6	ς	digamma	60	ξ	Xi	600	χ	Chi
7	ζ	Zeta	70	ο	Omicon	700	ψ	Psi
8	η	Eta	80	π	Pi	800	ω	Omega
9	θ	Theta	90	φ	Koppa	900	Ϟ	Sampi

وهكذا جعل اليونان الحروف التسعة الأولى للدلالة على الأحاد، والتسعة الثانية للدلالة على العشرات، والتسعة الثالثة للدلالة على المئات، ولأن نظام الأعداد عندهم يعتمد على

[١]- جون ماكلش، المرجع السابق، ص ١١٣-١١٤.

[٢]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٣.

الحروف فقد كانت عملياًتهم الحسابية معقدة وطويلة. حيث كانوا يكتبون الأعداد من ١ إلى ٩٩٩ بإضافة الحروف بعضها إلى بعض<sup>[١]</sup>.

αρκή      βυοε      εωπτε'  
 ١٢٢٨      ٤٤٧٥      ٥٨٨٥

### تركيب الأعداد اليونانية بالاضافة

وكان اليونان يعطون لكل كلمة قيمة عددية، حيث كانت قيمة الكلمة تساوي مجموع قيمة الحروف التي تتألف منها. وإذا تساوت كلمتان مختلفتان من حيث قيمتهما العددية كانتا في نظرهم متشابهتين في المعنى. وكان أحدهم إذا أراد ذمَّ عدوَّ له فتش عن اسم مذمَّة يساوي مجموع حروفها مجموع حروف اسم هذا العدو، ليبرهن بذلك على أنه أهل للمذمة، ويحكي أن شاعراً يونانياً أراد يوماً أن يهجو زميلاً له، فعيَّره بأن مجموع حروف اسمه كمجموع حروف كلمة يونانية معناها الطاعون<sup>[٢]</sup>.

### ثالثاً: أشهر علماء الرياضيات عند الإغريق

#### ١. طاليس الملطي Thales :

طاليس Thales من ميليتوس Miletus في أيونيا على الساحل الغربي لآسيا الصغرى (غرب تركيا اليوم)، عاش بين سنتي (٦٢٤ - ٥٤٥ ق.م)، يُعدُّ أبو العلوم وأول الفلاسفة الطبيعيين عند الإغريق<sup>[٣]</sup>، وكان بالإجماع أول الحكماء السبعة<sup>[٤]</sup>. يدَّعي هيرودوت "أبو التاريخ" أن طاليس من أصل فينيقي، لا بل يذهب إلى أن والده كان من أثرياء الفينيقيين. ويبدو أنه قضى سنوات شبابه في التجارة وأسفارها متنقلاً في بلدان العالم القديم، حيث رحل نحو مصر وتعلَّم الهندسة والحساب على يد كهنتها، كما تعلَّم الفلك دورة الكسوف

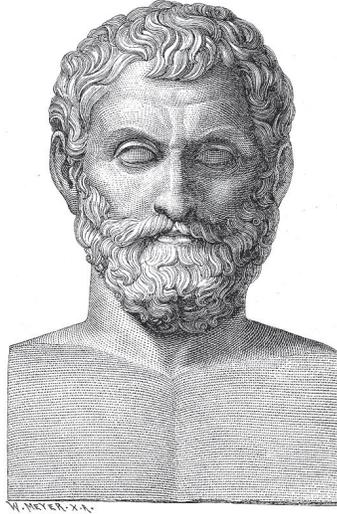
[١]- شفيق حجا وجورج شهلا، قصة الأرقام، الجامعة الأميركية، بيروت ١٩٤٨م، ص ٦٨.

[٢]- المرجع السابق، ص ٧٠.

[٣]- مخلص الرئيس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، وزارة التعليم العالي، دمشق ٢٠١٥م، ص ١٠.

[4]- Donald Allen., Thales of Miletus., 2000, p.2.

المتعاقبة من البابليين<sup>[١]</sup>، وكان لديه القدرة على حساب مواعيد الكسوف والخسوف. وكان أول الفلاسفة الإغريق الذين وصلتنا عنهم بعض المعلومات الفلكية المقبولة، حيث أدرك أن الخسوف ناتج من وقوع القمر في ظل الأرض، وأن القمر جسم مُضاء من قبل الشمس. وقد اعتبره البعض أبا العلوم لأنه كان يرفض أن ينسب الظواهر إلى قوى ما وراء الطبيعة، وأكد أن لكل ظاهرة سبباً علمياً وعقلياً، وكان يُعتبر مؤسس علم الطبيعة، كما برع في مجالات عدة سياسية واقتصادية وهندسية وجغرافية ورياضية وفلكية<sup>[٢]</sup>. ولم يكن ذكاؤه في السياسة والتجارة بأقل من ذكائه في العلم، ومنها بعض الحكايات التي رواها عنها أرسطو، حيث استعمل فيها مقدرته بالرياضيات والفلك من أجل معرفة الأحوال الجوية، وتأثيرها على محصول الزيتون، وعندما وجد الأمور مؤاتية له اشترى المحصول حول ميليتوس، ما جعله يفرض شروطه في موسم جني الثمار، وأكد لجميع منتقديه أن بوسع الفيلسوف أن يصبح ثرياً، لكن طاليس عاد وياع الزيت بسعر معقول<sup>[٣]</sup>.



طاليس الملطي

[1]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.86.

[٢]- مخلص الرئيس، المرجع نفسه، ص ١٠.

[3]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.86.

أما في ما يخص الرياضيات فكان قد نهلهما من مصر، وكان أول من عرف العدد بأنه مجموع واحدات، وأول من قاس طول الهرم الأكبر في مصر بطريقة مبتكرة، وهناك روايتان لهذه الحادثة أولاهما التي أوردها بليني (Pliny) عن أنه لاحظ أن طول خيال الرجل يكون بطوله تمامًا في وقت معين من النهار، وبالتالي وقف تحت أشعة الشمس ليقاس طول خيال الهرم على الأرض المساوي لطول الهرم الحقيقي. بينما الرواية الثانية التي أوردها بلوتارخ (Plutarch) تشير إلى أن طاليس استخدم معرفته الهندسية لقياس ارتفاع الأهرامات باستخدام المثلثات المتساوية الزوايا، فإذا علمنا طول ضلع مثلث زواياه متساوية أصبح من اليسير إيجاد ارتفاعه، وهذا ما فعله عندما علم أن قاعدة الهرم طولها ٣٧٨ قدم، بينما كان طول خياله على الأرض ٣٤٢ قدم، وفي الساعة نفسها من النهار كان رجل طول ٦ أقدام يمتد خياله على الأرض بطول ٩ أقدام، وهكذا أصبح عنده كل الأبعاد المطلوبة، حيث حصل على ثلاثة من أرقام التناسب، ومنها حصل على الرقم الرابع، حيث حسب نسبة الارتفاع إلى طول الخيال في ظل الرجل وهي  $\frac{22}{33}$ ، ولما كان مجموع قاعدة الهرم ٣٧٨ قدمًا مع طول خياله على الأرض ٣٤٢ قدمًا يساوي ٧٢٠ قدمًا، فإن نسبة  $\frac{22}{33}$  في الهرم تساوي ٤٨٠ قدمًا، ومنها علم أن ارتفاع الهرم كان ٤٨٠ قدمًا<sup>[١]</sup>، وإن كان عدد من المؤرخين قد أشار إلى أن هذه الطريقة لم تكن من ابتكاره وإنما تعلمها من المصريين<sup>[٢]</sup>، بينما أكد بلوتارخ أن هذا العمل كان نتاج عبقرية طاليس الذي نال الثناء من رعمسيس (Amasis) ملك مصر على إبداعه هذا، ولا سيما أنه قام بهذا العمل من دون استخدام أي آلة<sup>[٣]</sup>.

كما أن طاليس تمكن من اكتشاف طريقة لقياس بُعد السفينة عن الشاطئ، بالاعتماد على الموازنة بين المثلثات المتشابهة<sup>[٤]</sup>، ومهما يكن من أمر فقد كان يرى أن البرهان يجب أن

[1]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.88.

[2]- Donald Allen., Op. Cit., 2000, p.2.

[3]- Thomas Heath, A History of Greek Mathematics., Vol I From Thales to Euclyd., Oxford 1921., p.129.

[4]- Donald Allen., Op. Cit., 2000, p.2.

يعتمد على الاستنتاج المنطقي، بدلاً من التجربة والحدس لدعم الحجّة<sup>[١]</sup>. عموماً كانت الرياضيات في عصره علماً عملياً يهدف إلى إيجاد الصيغ لحلّ القضايا الماليّة والحسابات التجاريّة وأمور هندسة البناء، لكن لم يقف عند ذلك الحدّ، ورفض الاكتفاء بالحقائق بمعناها الظاهريّ، بل أراد بما عنده من نباهة عقلية وعملية أن يفسّرها في مبادئ أساسية، ما أفضى به إلى الكشف عن مبادئ هندسية<sup>[٢]</sup>؛ منها أنّ أيّ قطر في الدائرة يشطرها شطرين متساويين، وأنّ زاويتي القاعدة في مثلث متساوي الساقين مساويتان، وأنّ الزاويتين المتقابلتين بالرأس واللّتين شكّلتا من خطين متقاطعين متساويتان، وأنّ المثلثين إذا كان فيهما زاويتان متماثلتان؛ فإن هناك ضلعاً متطابقاً فيهما. أمّا النظرية الأكثر شهرة هي أنّ الزاوية في نصف دائرة تكون زاوية قائمة<sup>[٣]</sup>؛ فمن خلال أيّ نقطة على محيط الدائرة تقابل قطر الدائرة يمكن لنا أن نرسم منها مثلثاً قائم الزاوية<sup>[٤]</sup>، وما زالت هذه النظرية حتى اليوم تُعرف بنظرية طاليس، وهذا ما جعله يستحقّ لقب «أبو الهندسة»<sup>[٥]</sup>، وأنّه ضحّى بشور عندما اكتشفها، إن كان البعض قد أشار إلى أنّه تعلّم هذه الحقيقة من المصريين<sup>[٦]</sup>. ومهما يكن من أمر، فقد شكّلت هذه المبادئ الهندسية الأساسيّة الخطوة الأولى نحو مفهوم الرياضيات الاستنتاجية التي تعتمد على منطلقات عامّة، وكانت الأساس الذي قامت عليه الهندسة النظرية اليونانية، حيث تمّ اكتشاف نظريات جديدة أخرى استناداً إلى نظريات طاليس، رغم أنّه لم يترك خلفه أيّ كتاب أو وثيقة مدوّنة في علم الرياضيات<sup>[٧]</sup>.

[1]- David M. Burton., Op. Cit., 2011. p.86.

[٢]- جورج سارتون، تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج ١ الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة: طه باقر وآخرين، تدقيق قسطنطين زريق وآخرين، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠م، ص ٣٦٢.

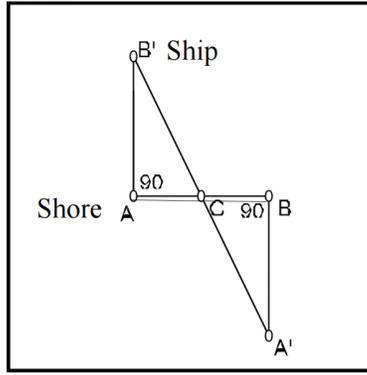
[3]- Katz, V. J., Op. Cit., 2009, p.36.

[٤]- في الواقع يمكننا أن نعمّم نظرية طاليس ليس على القطر فحسب، فمن الممكن أيضاً أن نرسم زاوية قائمة من أيّ نقطة في محيط الدائرة قبالة الخط الذي يقسمها، وإن لم يكن إلى شطرين متساويين.

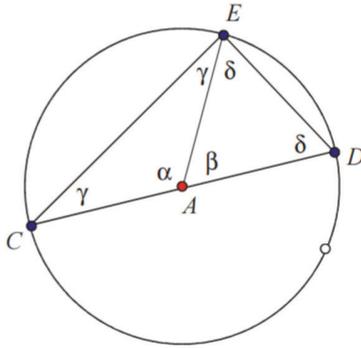
[5]- David M. Burton, Op. Cit., 2011, p.86.

[6]- Thomas Heath, Op. Cit., 1921, p.129.

[7]- David M. Burton, Op. Cit., 2011, p.90.



طريقة طاليس في حساب بُعد سفينة عن الشاطئ بواسطة المثلثات المتشابهة.



$$\alpha + \beta = 180$$

$$2\gamma + \alpha = 180$$

$$2\delta + \beta = 180$$

$$\therefore 2(\delta + \gamma) + \alpha + \beta = 360$$

$$\delta + \gamma = 90$$

نظريّة طاليس بأنّ الزاوية في نصف دائرة هي زاوية قائمة (الزاوية E)

وقد ذكر الفيلسوف اليونانيّ كزينوفان (Xenophanes) أن طاليس استطاع التنبؤ بموعد كسوف الشمس الذي حدث في ٢٨ أيار سنة ٥٨٥ ق.م قبل وقوعه؛ وإن كان المؤرّخون المحدثون قد شكّكوا في هذه الرواية، ورأوا استحالة القدرة على التنبؤ بموعد كسوف الشمس في تلك الأيام. أمّا هيروdotus فقد ذكر أنّه تنبأ بسنة الكسوف فقط، على أيّ حال، كان الكسوف كلياً، وربما استند طاليس إلى السجلات المصرية وعلى حساب البابليين حتى تمكّن من تحديد سنة الكسوف<sup>[1]</sup>. وبذلك كان أوّل الرياضيين عند الإغريق كما كان

[1]- Donald Allen., Op. Cit., 2000, p.2.

أول الفلكيين، مع ضرورة الانتباه إلى أنَّ الفلك قد رافق الرياضيات والجغرافيا زمنًا طويلاً.

## ٢. فيثاغورس Pythagoras

كان فيثاغورس (PuqagórV) الذي عاش بين سنتي (٥٧٩-٤٩٥ ق.م)، قد ولد في جزيرة ساموس (Samos) (شرق بحر إيجه) ونشأ فيها<sup>[١]</sup>، وينتهي نسبه لأمه إلى أنكايوس حاكم جزيرة ساموس، ولكن أباه ويدعى ميناركوس لم يكن إغريقياً بل فينيقياً من مدينة صور، حيث كان تاجراً غنياً له علاقات تجارية في كلِّ أطراف المتوسط تمتدُّ من سوريا إلى إيطاليا، وقد منحته جزيرة ساموس صفة المواطنة نظير هباته من الطعام والمؤن لشعب ساموس في أثناء فترة المجاعة<sup>[٢]</sup>. ومهما يكن أصل فيثاغورس، فقد كان أشهر علماء الإغريق في الرياضيات، وارتبط اسمه بنظرية هندسية مشهورة هي: (أن مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين). رغم عدم دليل يثبت أنه هو من وضع هذه النظرية<sup>[٣]</sup>، ومهما يكن من أمر، ليس بوسع أحد أن ينكر جهوده في مجال الرياضيات والأعداد والهندسة والفلك والموسيقى وحتى الفلسفة، في زمنٍ كانت فيه تلك العلوم متضافرة في ما بينها.

### أ. رحلة البحث عن المعرفة

عندما بلغ فيثاغورس الثامنة عشرة من عمره زار الشرق القديم، ويبدو أنه جمع معلوماته الرياضية أثناء تجواله فيه، حيث كانت أولى محطاته ملطية وهناك تتلمذ على يد طاليس؛ الذي أدرك عبقرية هذا الفتى فعلمه كلُّ ما يعرف<sup>[٤]</sup>، وإن كان البعض يرى أنَّ كلَّ ما قدَّمه له هو أنه نصحه بزيارة مصر<sup>[٥]</sup>. انتقل فيثاغورس بعدها إلى سوريا ومكث في فينيقيا زمنًا، ومنها انتقل إلى مصر وكان لا يزال شاباً فقضى زمنًا يقدر بـ ١٢ سنة، درس فيها الفلك والهندسة والأسرار الكهنوتية، وبعدها غزا قمبيز (Cambyses) مصر ذهب فيثاغورس معه

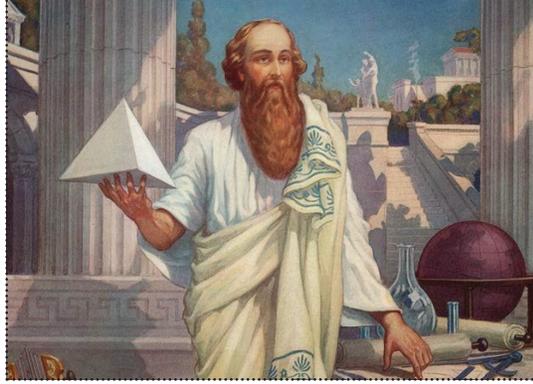
[١]- جورج سارتون، المرجع السابق، ص ٤١٧.

[٢]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، التناغم الإلهي في حياة فيثاغورس وتعاليمه، ترجمة وتقديم شوقي خليل، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٢م، ص ٣١.

[٣]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤١.

[٤]- جورج سارتون، المرجع السابق، ص ٤١٧.

إلى بابل حيث قضى ١٢ سنة تعلم خلالها الكثير من أفكاره الرياضيّة كما درس الأعداد والموسيقى<sup>[١]</sup>. وفي بابل تشكّلت عنده القاعدة الصلبة لتطوير الرياضيات عند الإغريق، من خلال ما وضعه من أفكار حول الأعداد وأنواعها، من فردية، وزوجية، ومركبة، وناقصة، وزائدة، وتامة، ومتحابة، ومن متواليات عددية وهندسية وتأليفية وتشكيلية.



### فيثاغورس

وعندما عاد فيثاغورس إلى جزيرته كان مشبعاً بطموحات وتطلّعات عديدة، وقدّم للإغريق منهجاً للتعليم سبق أن تعلّمه في مصر، وقدّم جوهر أفكاره من خلال استخدام الأرقام والأشكال الهندسية والرموز وجمل خفي معناها على غالبية مستمعيه، ولكن أهل ساموس لم يتوقّعوا منه مثل هذه الأمور المرهقة، ولم يلقَ بينهم طلاباً كثيراً يرغبون بالتعليم الجاد<sup>[٢]</sup>، ناهيك بأنّ هذه الجزيرة كانت تُحكّم من قبل طاغية يدعى بوليكراتس (Polycrates)، وقد عارضه فيثاغورس في بعض الإصلاحات الاجتماعيّة، لكنه سرعان ما خاف على نفسه وهرب من جزيرته في سنة ٥٢٥ ق.م إلى مدينة كروتون (Croton)، وهي إحدى المدن اليونانية (الدورية) في جنوب إيطاليا<sup>[٣]</sup>.

استقبل فيثاغورس استقبالاً حافلاً في ميناء كروتون حيث تجمّع حشد كبير لمشاهدته، وقد استغل هذا الحشد فألقى خطاباً بيّن فيه مبادئ فلسفته العامّة، وكان له وقع حسن

[١]- جورج سارتون، المرجع السابق، ص ٤١٧.

[٢]- جون ستروميير وبيتر ويستربوك، المرجع السابق، ص ٤٢.

[٣]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٣.

في نفوس سكان المدينة فتجمّع حوله نحو ألفين من الرجال والنساء مع أسرهم، وأعلنوا عن رغبتهم في أن يصبحوا تلاميذ عنده<sup>[١]</sup>. وفي المدينة تعرّف على ميلان وكان أحد أغنياء الجزيرة ومولعاً بالفلسفة والرياضيات والرياضة، فساعده ومكّنه من افتتاح مدرسة ثقافية في جزء من بيته<sup>[٢]</sup>، وسرعان ما انتسب إليها أتباعه حتى بلغوا المئات في وقت قصير. وسعى فيثاغورس إلى جعل الدراسة تعليماً متحرراً، حيث حاول أن يرسي دعائم العلم على مبادئ أساسية مختبراً نظرياته عن طريق العقل المجرد بمعزل عن المادة<sup>[٣]</sup>.

### ب. الطائفة الفيثاغورية

قسّم فيثاغورس طلابه إلى فئتين، وكان الصمت والسرية مطلب الجميع، الفئة الأولى كان اسمها اكوسماتيكيوي (akousmatikoi Acousmatikoi) وتضم الأحداث المستجدين وكان عليهم حسن الاستماع والإصغاء، لا يسألون ولا يجادلون، فإذا هم تدرّبوا طويلاً وواظبوا واستوعبوا تعاليمه، انضموا إلى فئة الماثيمتيكيوي (maqhmatikoi Matheatekoi)، وكان هذا اللقب في البدء يعني المتعلّمين والعارفين الذين انكبوا على تطوير معرفتهم للعدد، ثم أصبح يعني الرياضيين<sup>[٤]</sup>. وقد طلب من الماثيمتيكيوي الإقامة الكاملة في الطائفة، وكانوا يخضعون لفترة امتحانات ومحاضرات صارمة وطويلة قبل الإقرار بقبولهم على نحو كامل، واعتادوا العيش معاً<sup>[٥]</sup>، ولم يفرق فيثاغورس بين الطلاب الذكور والإناث في مدرسته، رغم أنّ قوانين تلك الأيام كانت تحرّم تلك الخلطة بين الرجال والنساء<sup>[٦]</sup>، وقد وصل عدد النساء من مرتبة الماثيمتيكيوي إلى ٢٨ امرأة<sup>[٧]</sup>. والغريب في الأمر أنّه أجبر طلابه على جملة من الأفعال المستهجنة مثل: الاكتفاء بتناول غذاء نباتي، وخبز خالٍ من الخميرة<sup>[٨]</sup>، كما طلب

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٤٦.

[٢]- مخلص الرئيس، المرجع السابق، ص ٢٦، ٢٧.

[٣]- بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ج ٢، ترجمة: أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١١م، ص ٧٢.

[٤]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٣، ص ٤٥.

[٥]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٤٩.

[6]- Bruce Ratner., Pythagoras: Everyone knows his famous theorem, but not who discovered it 1000 years before him., Journal of Targeting, Measurement and Analysis for Marketing., 2009, p.230.

[7]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.91.

[8]- Bruce Ratner., Op. Cit., 2009, p.230.

منهم الامتناع عن أكل اللحوم والفاصولياء<sup>[١]</sup> والسّمك ونبات الخبازي، والاعتدال في تناول النيذ<sup>[٢]</sup>. ومنعهم من التقاط ما سقط، ومن لمس ديك أبيض، وألاً يخطوا على عارضة، وألاً يحرّكوا النار بالحديد، وألاً يأكلوا من رغيف كامل<sup>[٣]</sup>، ونصح تلاميذه بالإحجام عنه الجنس حيث قال لأحد تلاميذه ذات مرة: «حذار فإنّ الجنس خطر في كلّ الفصول، وليس جيّداً للصحة أبداً»، وفي المقابل حثّهم على ارتداء ملابس بيضاء نظيفة، والتأمّل في أوقات معيّنة من اليوم<sup>[٤]</sup>.

أمّا أكوسماتيكيوي أو أتباع فيثاغورس -إن صحّت التسمية- فكانوا على العكس، إذ ظهر بينهم أبرز شخصيّات كروتون ومدن أخرى في جنوب إيطاليا، وقد اعتادوا قضاء وقت أقلّ في الدراسة نظراً لمسؤوليّاتهم الأسيّية والسياسيّة ومشروعاتهم التجاريّة. واعتادوا الاستماع رجالاً ونساء إلى محاضراته من دون السماح لهم بالمشاركة في الحوار، ونظراً لعدم توفّر وقت لازم لديهم للبحث والتأمّل فقد ساد اعتقاد بأنّ المعارف التي قد يحصلون عليها من خلال المقرّرات المدرسيّة ستكون ناقصة ومليئة بمظاهر سوء الفهم<sup>[٥]</sup>.

### ت. تعاليم فيثاغورس

حرص فيثاغورس على دراسة الرياضيّات ليس باعتبارها سبيلاً للفهم والتأثير في الطبيعة للاستفادة منها فحسب، بل أيضاً لأنها وسيلة لتحفيز العقل على التوجّه بعيداً عن العالم المادّي، إذ كان يؤمن بأنّ العالم المادّي زائل. وهو علّم تلاميذه على أن يركّزوا اهتمامهم على عناصر الرياضيّات؛ ما يتيح لهم سكينه العقل وتطهيره، ويفضي بهم، بفضل الرياضيّات والمجاهدات، إلى معايشة السعادة الحقيقيّة<sup>[٦]</sup>. كما كان فيثاغورس وتلاميذه يعتقدون أنّ كلّ شيء مرتبط بالرياضيّات وبالتالي يمكن التنبؤ بكلّ شيء وقياسه بشكل حلقات إيقاعيّة<sup>[٧]</sup>.

[1]- Steven G. Krantz., An Episodic History of: Mathematics., Mathematical Culture through Problem Solving., St. Louis 2006., p.1.

[٢]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٩٢.

[3]- Steven G. Krantz., Op. Cit., 2006, p.1.

[٤]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٩٢.

[٥]- المرجع السابق نفسه، ص ٤٩.

[٦]- المرجع السابق نفسه، ص ٦٧.

[٧]- مخلص الرّيس، المرجع السابق، ص ٢٧.

وقد استخدم الأعداد والمعادلات الرياضية لتفسير تعاليمه، وقارن بين هذا المنهج وبين استخدام الكلمات التي تشبه الأرقام من حيث إنَّها منطوقة شفاهية أو مكتوبة للدلالة على معرفة، واعتاد تعليم تلاميذه أنَّه إذا كانت الكلمات ملائمة لتوصيل أفكار مشتركة، فإنَّ الأعداد مثلها تماماً لها قوَّة قيادة الروح عبر جزئها العقلانيِّ إلى فهم أشكال خالدة<sup>[١]</sup>. وبما أنَّ هذه الأفكار كانت وراء أحد أهمِّ الأسباب لندرة المصادر الفيثاغورية الأصلية، فالمعرفة نُقلت من جيل إلى آخر بالسماع<sup>[٢]</sup>.

ما إن مات فيثاغورس حتَّى مضى الرياضيون من أتباعه يطوِّرون أبحاثهم<sup>[٣]</sup>، حيث واصل تلاميذه أعمالهم مدَّة من الزمن، وقد ساعدت زوجته (ثيانو Theano من كروتون، وهي ابنة برونينوس أحد أقرب تلاميذه إليه)، وابنته دامو، في الحفاظ على التقاليد التي رسَّخها، ويقال إن ثيانو كانت تلميذة عنده وأنجزت بحثاً أصيلاً حول (المقطع الذهبيِّ)، وهو موضوع اكتسب أهمية كبيرة في نظرية الفنِّ بعد ذلك بقرون، بيد أنَّه لا وجود لسجلِّ هذا البحث<sup>[٤]</sup>. وبعد وفاة فيثاغورس نحو سنة ٤٩٥ ق.م تزوجت من أرسطيوس الكروتوني الذي تولى مسؤولية قيادة الجماعة الفيثاغورية خلفاً له. وثمة تقليد يفيد بأنَّ فيثاغورس قبيل نهاية حياته أودع لدى ابنته دامو بعض المذكَّرات التي سطرَّها بنفسه، علاوة على تعليمات تطالبها بأن لا تفتشي هذه المعلومات لأيِّ إنسان من خارج الطائفة<sup>[٥]</sup>.

### ث. موسوعيَّة فيثاغورس

يعتقد اليونانيون المتأخِّرون أنَّ فيثاغورس هو من ابتكر علم الحساب، ويقول عنه أوستكسنوس إنَّه هو أول من أجرى أبحاثاً تتعلَّق بالحساب، بينما يشير الواقع إلى أنَّ الإغريق عرفوا هذا العلم قبله، لكنَّ هذه المعرفة كانت مقتصرة على الأمور التجارية المحضه، وعندما جاء فيثاغورس أعطى لعلم الحساب اليوناني الأهمية التي يستحقُّها، وجعله علماً

[١]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٦٨.

[2]- Bruce Ratner., Op. Cit., 2009, p.230.

[٣]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٣، ص ٤٥.

[٤]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٣.

[٥]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ١٠١.

مستقلاً بذاته، حيث لم يكن لأبحاثه أيُّ غرض أو منفعة تجارية<sup>[١]</sup>، بيد أنَّ ثمة القليل من الأدلَّة الواضحة على اكتشافاته الخاصَّة به<sup>[٢]</sup>. ولم تكن شهرته لأنَّه عالم رياضيات وحسب، بل لأنَّه موسيقي وعالم فلك أيضاً، حيث ارتبطت مدرسته الفلسفيَّة بالموسيقى والرياضيات وعلم الفلك والجغرافيا، حتَّى أنه افترض كروية الأرض، وكان ذلك ثورةً حقيقيَّةً في عصره، ولا سيَّما أنَّ رأيه كان مدعماً بحجج وأدلَّةٍ منطقيَّة<sup>[٣]</sup>.

كانت الموسيقى عند الفيثاغوريين مثل الرياضيات يمكن بواسطتها للرجال والنساء أن ينفذوا إلى أعماق هياكل الطبيعة<sup>[٤]</sup>. وكان اكتشافهم للسلم الموسيقي في مثل أوتار العود أروع إنجازاتهم، وسمُّوا كلَّ واحد من الأوتار الأربعة الرئيسيَّة بعدد يدلُّ عليه؛ فجعلوها ٦، ٨، ٩، ١٢<sup>[٥]</sup>. اكتشفوا تأثير طول الأوتار في تناسق الأنغام الموسيقيَّة أو تنافرها<sup>[٦]</sup>، وإن الفواصل الموسيقيَّة الدالَّة على اختلاف النغم يمكن التعبير عنها على أساس نسب عدديَّة كاملة، وقاده هذا الاكتشاف إلى التحقُّق من أنَّ جميع الظواهر الحسيَّة تتبع أنماط الأعداد<sup>[٧]</sup>.

وقد آمن فيثاغورس وأتباعه بأنَّ صفات الأشياء جميعاً سواء كانت مادِّيَّة (كالأصوات الموسيقيَّة مثلاً) أو مجردة (كالعدل)، يمكن تفسيرها بالعدد، فبعض النغمات تكون منسجمة لكون الأعداد التي تمثِّل أطوال أوتارها وترتبط بعضها ببعض الآخر بنسب بسيطة، والسبب في أنَّ بعض النغمات تنظم على نحو سيِّء يعود إلى عدم وجود علاقة بسيطة بين الأعداد التي تنظَّمها<sup>[٨]</sup>. ومن آرائه المأثورة أنَّ الكون يتألَّف من التمازج بين العدد والنغم، فنظام الحركات السماويَّة يخضع للعلاقات الرياضيَّة، وتوافق الأصوات الموسيقيَّة يعتمد أيضاً على المسافات المنتظمة المرتبة في ما بينها، فالكون من وجهة نظره يخضع لتوافق هارمونيٍّ وانسجام تامٍّ، فكلُّ كوكب وكرة نجمة تبثُّ موسيقاها الخاصَّة

[١]- مصطفى غالب، فيثاغورس، في سبيل موسوعة فلسفية ١٩، دار الهلال، بيروت د.ت، ص ٣٤.

[٢]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٦.

[٣]- شريف محمد شريف، تطور الفكر الجغرافي، ج ١، العصور القديمة، ط ١، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٩٩.

[٤]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧٧.

[٥]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٤.

[٦]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٧.

[٧]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٦٨.

[٨]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٨.

بها، لكنَّ آذاننا غير قادرة على سماعها، وفيثاغورس هو الوحيد الذي سمعها بين البشر<sup>[١]</sup>. لقد اكتسب فيثاغورس سمعةً طيبةً، حيث يصفه هيراقليطس بأنه على علمٍ غزيرٍ وحكمة قليلة، وعدّه هيرودوت (أبو التاريخ) من أعظم فلاسفة الإغريق الأقدمين<sup>[٢]</sup>، بينما أقام الرومان تكريمًا له تمثالًا في روما، بعد وفاته بمئتي سنة، امتنانًا له على إنجازاته العلميَّة والفلكيَّة، ووصفوه بالحكيم<sup>[٣]</sup>. واحترامًا له نسبت مدرسته جميع اكتشافاتها في مجال الرياضيات إليه<sup>[٤]</sup>. ومع أنه لم يترك وراءه كتابات، صار شخصيَّةً أسطوريَّةً تُنسب إليها كلُّ الاكتشافات المتَّفقه مع مذهبه، لدرجه أنه ليس من المؤكَّد إن كانت هذه التعاليم أو النظريَّات في حقيقتها صادرة منه، فأرسطو يروي عنه قصصًا مسهبةً يبدو أنه هو نفسه غير متأكَّد منها، لذلك كان يفضِّل استخدام مصطلح الفيثاغوريين أو الرياضيين على وجه العموم<sup>[٥]</sup>.

### ج. نيف الأعداد

كانت الأعداد أوَّل ما ظهر من علوم الرياضيات لأنَّها أقرب هذه العلوم إلى واقع الإنسان، وتملك بعض الخصائص المميِّزة التي جعلتها تجذب العلماء والرياضيين<sup>[٦]</sup>. فقد رأى فيثاغورس أنَّ المنظومة العدديَّة، أو ما نسمِّيه اليوم مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة نظام كامل متكامل، يمتدُّ كما تمتدُّ الحياة البشريَّة إلى لا نهاية. ورأى أنَّ دراسة هذا النظام ومعرفة أسراره قد تفضي إلى معرفة أسرار الحياة وهذا الكون العجيب. وأخذ هو وأصحابه يدرسون الأعداد وخصائصها<sup>[٧]</sup>، وكان أول تصنيف للأعداد إلى فرديَّة وزوجيَّة، فالأولى أنثويَّة والثانية ذكريَّة، ومع أنَّ الذكورة يمكن أن تقترن بالإناث، إلَّا أنَّه لا يوجد مانع من اتِّحاد الذكور مع الذكور

[١]- مخلص الرئس، المرجع السابق، ص ٢٧- ٢٨.

[٢]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤١.

[٣]- مخلص الرئس، المرجع السابق، ص ٣٢.

[4]- Bruce Ratner., Op. Cit., 2009, p.230.

[٥]- شريف محمد شريف، المرجع السابق، ص ١٩٩.

[٦]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٨.

[٧]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٣.

والإناث مع الإناث<sup>[١]</sup>، وميَّز فيثاغورس بين هذه الأعداد عن طريق تجارب حسابية مرتبطة بالحصى، فإذا أمكن قسمة الحصيات إلى جزأين متساويين كان عددها زوجياً، وإذا لم يمكن فعددها فردي<sup>[٢]</sup>، وبالتالي فالعدد الزوجي هو أيُّ عدد يمكن قسمته إلى جزأين متساويين، في حين أنَّ العدد الفردي لا يمكن تقسيمه على هذا النحو<sup>[٣]</sup>، والأعداد الزوجية تمثل اللامحدود بينما الفردية تمثل المحدود نظراً لقبول الأولى صفة القسمة، ولعدم قبل الثانية هذه الصفة<sup>[٤]</sup>.

وكانت الأعداد التي يمكن تقسيمها بالتساوي مرةً واحدة على اثنين تسمى أعداداً زوجية-فردية. أما الأعداد الزوجية-الزوجية فهي تلك الأعداد التي يمكن تقسيمها بالتساوي مراراً وتكراراً على ٢ إلى أن نصل إلى الوحدة (الواحد). والأعداد الفردية-الزوجية يمكن تقسيمها على اثنين مرةً أخرى، بيد أنه سيتعين علينا التوقُّف قبل الوصول إلى الواحد. أما الأعداد الفردية-الفردية فهي حاصل ضرب عددين فرديين. والنتيجة أنَّ هناك أعداداً لا يمكن اختزالها، إذ لا يمكن تقسيمها إلا على نفسها وليس على ٢ أو ٣ أو أيِّ عدد آخر، إنَّها الأعداد الأولية، أما الأخرى المؤلفة فيمكن تقسيمها إلى مركباتها التي تسمى العوامل<sup>[٥]</sup>. وهكذا ميَّزوا بين الأعداد الأولية والمركبة.

وعرف الفيثاغوريون الأعداد التامة (Perfect Numbers) وهي الأعداد التي تساوي مجموع قواسمها، فمثلاً العدد ٢٨ عدد تامٌّ لأن  $1 + 2 + 4 + 7 + 14 = 28$ <sup>[٦]</sup>، وكان في اعتقادهم أنَّ هذه الأعداد كريمة لأنَّها نادرة الوجود<sup>[٧]</sup>. وعرفوا الأعداد الزائدة (أو الأعداد فوق التامة Over Perfect Numbers)، وهي التي يزيد مجموع قواسمها عنها، فالعدد ١٢ مثلاً هو عدد فوق التامٌّ لأن مجموع عوامله أكثر منه  $1 + 2 + 3 + 4 + 6 > 12$  فمجموعها ١٦.

وعرفوا الأعداد الناقصة (أو ما دون التامة Defective Numbers)، وهي الأعداد التي يقلُّ

[١]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٨.

[٢]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٥.

[٣]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٠.

[٤]- مصطفى غالب، المرجع السابق، ص ٣٥.

[٥]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٠.

[٦]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٥. وانظر: جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٢.

[٧]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٦.

مجموع أجزائها عنها، فالعدد ٨ ما دون التَّامِّ وذلك لأنَّ مجموع عوامله أقلُّ منه  $٨ > ٤ + ٢ + ١$  مجموعها ٧<sup>[١]</sup>.

وعرفوا الأعداد المتحابَّة (Amicable Number)، فالعددان يكونان متحابَّين إذا كان مجموع قواسم كلِّ واحد يكوِّن العدد الآخر<sup>[٢]</sup>، وسئل فيثاغورس يوماً عن تعريفه للصديق فقال: «صديقك من كان صورة منك مثل العددين ٢٤٨ و ٢٢٠»<sup>[٣]</sup>؛ لأنَّ ٢٤٨ يساوي مجموع قواسم العدد ٢٢٠ التي تقلُّ عنه وهي ١، ٢، ٤، ٥، ١٠، ١١، ٢٠، ٢٢، ٤٤، ٥٥، ١١٠. كما أنَّ العدد ٢٢٠ يساوي قواسم العدد ٢٨٤ التي تقلُّ عنه وهي ١، ٢، ٤، ٧١، ١٤٢<sup>[٤]</sup>. وهو رأى أنَّ الأعداد المتحابَّة كانت تنسجم مع بعضها البعض بسهولة، وفي المقابل كانت بعض الأعداد شراً خالصاً، ولم تكن تتلاءم مع غيرها من الأعداد، كما أنَّها كانت تجلب النَّحس إلى الجنس البشري<sup>[٥]</sup>. تجدر الإشارة إلى أنَّ فيثاغورس لم يتزوَّج حتى بلغ الـ ٦٠ من عمره<sup>[٦]</sup>.

### ح. نظريَّة الأعداد اللاهوتيَّة

آمن الفيثاغوريُّون بأنَّ للأعداد مكانة مقدَّسة، وأنَّها تمثِّل الجوهر الأخير لكلِّ الموجودات الماديَّة وغير الماديَّة، وكانوا يعتقدون أنَّ جانبيين متمايزين ومتكاملين، إذ لها من ناحية وجودها المكانيُّ، ومن ناحية ثانية المبادئ الأولى الأساسيَّة للصياغة النسقيَّة وهي مبادئ تجريدية محضة<sup>[٧]</sup>، وإنَّ لكل عدد معنى قدسيًّا، وجمع الأعداد بعضها بعضاً يكشف ما ستر من أسرار الحياة والطبيعة، وهذا ما تجلَّى في شعارهم «العدد يحكم الكون»، وهذا الشعار تضمَّن البُعد الدينيَّ للمدرسة<sup>[٨]</sup>، وكان الاعتقاد الشائع بينهم أنَّ لكل عدد جوهره الخاصَّ به،

[١]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٦. وانظر: جون ماكلش، المرجع السابق، ص ١٢٢.

[٢]- جون ماكلش، المرجع السابق، ص ١٢٢. وانظر: عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٦.

[٣]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٦.

[٤]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٦. وانظر: جون ماكلش، المرجع السابق، ص ١٢٢.

[٥]- جون ماكلش، المرجع السابق، ص ١١٨.

[6]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.91.

[٧]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٦٧.

[8]- Bruce Ratner., Op. Cit., 2009, p.230.

وأَنَّهُ كان ينقل هذا الجوهر إلى الأعداد الأخرى لدى انضمامه إليها. لقد كان هذا أمرًا يشبه تألف الآلهة، وعلم الحساب هو الذي يقع عليه عاتق اكتشاف جميع الأنواع المختلفة من الأعداد، وكيفية ارتباطها بعضها ببعض ومكانتها في الخطة المقدسة. باختصار، كانت ثمة نظرية لاهوتية للأعداد، وكان عالم الرياضيات عالمًا باللاهوت يتعين عليه اكتشاف النظام المقدس والإعلان عنه. وكان فيثاغورس يعيد كل شيء للأعداد، ويعتقد أن بوسعه بناء هذا العالم من الأعداد الأربعة الطبيعية ١، ٢، ٣، ٤. لا بل إن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث صرّحوا بأن لكل شيء عددًا يدلُّ عليه، وبالتالي نظريتهم في الأعداد لم تكن رياضية فحسب، بل كانت أيضًا معتقدًا دينيًا، ووصل بهم الأمر إلى القول أن كل شيء هو عدد، فالسما ما هي إلا توافق وعدد. وكانوا يتمادون في المناظرة بين الأعداد والأشياء في هذا العالم، فالأعداد الفردية مذكرة، والأعداد الزوجية مؤنثة<sup>[١]</sup>.

### خ. رمزية الأعداد

قد يبدو لنا اليوم أن الأعداد ورموزها شيئان متطابقان، إلا أنهما كانا مختلفين كل الاختلاف عند الإغريق القدماء<sup>[٢]</sup>. حيث رأى الفيثاغوريون أن العدد يبدأ بالواحد (أو الوحدة) أي بالرقم واحد، وبتجميع الوحدات بعضها بعض تزيد الأعداد<sup>[٣]</sup>. وأطلقوا على الرقم واحد اسم الموناد Monad (أي الوحدة الأولى)، وأطلق فيثاغورس على الموناد اسم أوسيا Ousia أي الوجود أو الكينونة، واعتبرها أصل كل الموجودات ومصدر الدوام في الكون<sup>[٤]</sup>، بمعنى أن الرقم واحد هو أصل كل شيء، لا بل هم لم يعتبروا العدد واحد عددًا بذاته بل مصدر كل الأعداد، لقد كان الواحد عندهم أول عدد تمَّ خلقه، وكان يُقرن بالإله الخالق بطريقة خاصة. وكان له بعض الصفات المقدسة كالوحدانية والكمال والقدرة على الخلق وعلى الأولية، وبعبارة أخرى، كان الإله المحرك الأول، وكان يرمز إلى العقل، وكان

[١]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٨.

[٢]- المرجع السابق نفسه، ص ١٠٩.

[٣]- عدنان عوض وآخرون، المرجع السابق، ص ٣٥.

[٤]- جون سترومبير وبيتر ويستبروك، المرجع السابق، ص ٧٠.

العدد (الأول) في الترتيب الطبيعي برأي فيثاغورس وأفلاطون<sup>[١]</sup>. فالموناد سابق على كل نقطة، بحيث إن النقطة هي مبتدأ الخطِّ، والخطُّ لسطح مستو، وسطح لجسم ثلاثي الأبعاد، لذلك فإنه هو المبتدأ الأول، ويحتوي من حيث الإمكان، على كلِّ شيء، ويفسّر ماكروبيوس Macrobius (نحو سنة ٤٠٠ ق.م) ذلك بقوله: «الواحد يسمّى موناس monas الوحدة، وهي في آن ذكر وأنثى، زوجيٌّ وفردِيٌّ، وليس عددًا في ذاته، ولكنه مصدر ومنشأ الأعداد، هذا الموناد هو البداية والنهاية لكلِّ الموجودات، ويشير إلى الإله الأعلى والأسمى»<sup>[٢]</sup>. وهكذا يكون الفيثاغوريون قد صاغوا نظريّة لاهوتيّة للأعداد.

ولم تتوقّف القداسة على الرقم واحد بل تعدّته إلى العدد اثنان الذي شارك العدد واحد في هذه الميزات الخاصة، لأنّه كان العدد (الأول) في متسلسلة الأعداد الزوجيّة. لا بل كان لكلا العددين أهمية خاصّة عندهم تتعدّى كونهما مجردّ عددين، ففي الواقع هما ليسا عددين إطلاقاً<sup>[٣]</sup>، حيث يمثّل الانتقال من الموناد (الواحد) إلى الدياد (الاثنان) الخطوة الأولى في عمليّة الخلق، فالوحدة تتحوّل إلى ثنائي عن طريق الاستقطاب داخل ذاتها، وهكذا يعني الثنائيُّ الاستقطاب والتضادّ، والتباين وعدم المساواة، وقابليّة الانقسام، وقابليّة التعدّد، والكثرة ومبدأ الوجود، في وقت ما بطريقة ما، وفي وقت آخر بطريقة أخرى، وبينما يكون الموناد محدوداً يعبر عن الاعتدال، يكون العدد اثنان غير محدود ويعبر عن الإفراط والنقص والقابليّة اللانهائيّة غير المحدودة. واعتبر فيثاغورس أنّ العدد اثنان هو مصدر الأضداد<sup>[٤]</sup>.

وقد فسّر أرسطو ذلك مشيراً إلى أنّ العدد هو تجميع لوفرة من الوحدات، ومن ثمّ فالوحدة هي مقياس العدد؛ فعلى سبيل المثال إنّ (أربعة) تعني أربع وحدات، بيد أنّ مقياس الشيء لا يمكن أن يكون الشيء نفسه؛ فالواحد هو المقياس؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون الشيء نفسه الذي نقيسه، لذلك هو ليس بعدد؛ في الواقع إنّّه بداية متسلسلة عدديّة. وعلى نحو مماثل، فإنّ العدد اثنان هو بداية الأعداد الزوجيّة، وباستعمال المنطق نفسه فلا يمكن أن يكون هو الآخر عدداً<sup>[٥]</sup>. وقد أورد أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة جدولاً يوضح فيه تناغم

[١]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٩.

[٢]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧٠، ٧١.

[٣]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٩.

[٤]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧١.

[٥]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١١٩.

الأضداد: (محدود - غير محدود)، (فردِيٌّ - زوجِيٌّ)، (واحد - كثرة)، (يمين - شمال)، (ذكر، أنثى) (ساكن متحرك)، (مستقيم - متعرج)، (نور - ظلمة)، (خير - شر)، (مربع - مستطيل). وتشتمل القائمة على نقيضين آخرين يوحى بهما العارف والمعرف، ويتضمن هذا الشئائيُّ عنصراً ثالثاً وهو فعل المعرفة وسريان الوعي<sup>[١]</sup>.

وبينما كان العدد واحد يحتوي على البذرة، ويعطي العدد اثنان الطاقة الكامنة، كان العدد ثلاثة مبدأ كلِّ شيء، ويجعل كلَّ الموجودات ذات بداية ووسط ونهاية، وينفث في عالم المادة أبعاده الثلاثة، ويشتمل الثالوث على الماضي والحاضر والمستقبل، وبالتالي فإنه يجسد الحكمة والبصيرة، وعندما يضع الناس في اعتبارهم أقسام الزمان الثلاثة يستقيم سلوكهم ويلتزمون جادة الصواب، وتندرج جميع المعارف تحت مظلة الثالوث، وكان الاعتقاد أنه يملك قوة التنبؤ والتدبير. وبناءً على ذلك، قدّم أبوللو في معبد دلفي نبوءاته من على كرسيِّ ثلاثيِّ الأرجل مع سكب الماء ثلاث مرّات كتقدمة للأرباب<sup>[٢]</sup>. كما كان العدد (٣) يرمز إلى القوة الجنسية<sup>[٣]</sup>، لأنه حاصل جمع أول عدد مذكّر (الواحد) مع أول عدد مؤنث (الاثنان).

أما العدد أربعة فقد كان يمثّل الكمال، لأنَّ كلَّ شيء في الطبيعة يكمل بالتقدّم مرحلياً من الواحد إلى الأربعة، حيث توجد أربعة فصول في الطبيعة (الصيف، والخريف، والشتاء، والربيع)، وتوجد أربعة عناصر في الطبيعة (الماء، والتراب، والنار، والهواء)، وتوجد أربعة فواصل موسيقية أساسية، وأربعة أنواع من الحركات الكوكبية، وكما قال أفلاطون Plato استطراداً هناك أربع ملكات (الذكاء، والعقل، والإدراك الحسيّ، والخيال)، وإن أربع نقاط في الفضاء ينبثق منها أول مجسّم ثلاثيِّ الأبعاد وهو الهرم. كذلك فإنَّ العلوم الرياضيّة الأربعة من المجموعة الربعية للدراسات Quadrivium (الحساب، الموسيقى، الهندسة، الفلك) تمثّل أساس المعرفة الحقّة، وهكذا يعتبر الرباعيُّ مصدر العدالة. والعدد أربعة يكمل المتوالية  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ . كما أنه يفرز المثلثات العشرية تيتراكتيس Tetractys التي كانت تأتي بعد الموناد في الأهمية<sup>[٤]</sup>.

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧١.

[٢]- المرجع السابق نفسه، ص ٧٢.

[٣]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٥.

[٤]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧٣.

كان الفيثاغوريون يعتقدون أنَّ أسرار الألوان تُعرف من صفات العدد خمسة<sup>[١]</sup>، وكانوا يحبُّونه لأنَّه يرمز إلى رؤوس المخمَّس المنتظم، حتى أنَّهم اعتمدوا النجمة الخماسية بخصائصها العجيبة شارةً يتعارفون بها، ويروى أنَّ أحد أفراد الطائفة أصيب بمرض بينما كان مسافراً، فنزل في أول حانة مرَّ بها، ولم يكن معه نقود تكفي، ورغم العطف الكامل الذي قدَّمه صاحب الحانة عليه، إلاَّ أنَّه طلب منه أن يعلِّق النجمة الخماسية التي كانت معه على باب الحانة، وأنَّ هناك من سيأتي لتسديد النقود، لم يكتثر صاحب الحانة كثيراً بالطلب، وبعد وفاة المسافر، وإكراماً للوعد، علَّق النجمة على باب حانته، فمرَّت سيِّد فيثاغوريُّ بالحانة وسأل عن قصَّة النجمة وصاحبها، وسدَّد النقود كاملة، وكافأ صاحب الحانة بسخاء<sup>[٢]</sup>. وكان الفيثاغوريون يرون أنَّ في المخمَّس أسراراً عظيمة؛ فإذا مُدَّت أضلاعه تولَّد منها مخمَّس جديد، وإذا مُدَّت أضلاع هذا المخمَّس الجديد تكوَّن مخمَّس ثالث، وهكذا دواليك، كما يتولَّد الابن من أبيه، والحفيد من الإبن؛ لذلك كان العدد خمسة رمزاً للزواج<sup>[٣]</sup>، ولأنَّه يتكوَّن من أول عدد مذكر ٣ وأول ٢ عدد مؤنث<sup>[٤]</sup>، لذا كان مقدَّساً عند أفروديت ربَّة الحب، وكان الاتحاد الذي يجسِّده يهب الكون الحياة، وهو ما يتجلَّى في الأشكال الجوهريَّة الخمسة؛ وهي: (الرباعيُّ، وسداسيُّ السطوح، وثمانِيُّ السطوح، والمجسَّم ذو الاثني عشر سطحاً، والمجسَّم ذو العشرين سطحاً)، وهو نقطة الوسط في العدد عشرة، ونجد الرقم خمسة، مهما كانت طريقتنا في استخدامه، للجمع حتى عشرة، هو الوسط الحسابيَّ (مثال: ١+٩، ٢+٨، ٣+٧، ٤+٦)<sup>[٥]</sup>.

إلى ذلك، كان الفيثاغوريُّون يرون أنَّ البرودة من أسرار العدد ستة<sup>[٦]</sup>. وفي اعتقادهم أنَّه العدد الكامل الأول نظراً لأنَّه ناتج من جميع أجزائه، ويظهر ذلك من خلال كلِّ من جمع وضرب عوامله الأولىَّة: (١ + ٢ + ٣ = ٦) أو (١ × ٢ × ٣ = ٦). ومعنى هذا أنَّه يعكس حالة

[١]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٥.

[2]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.92.

[٣]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٤.

[٤]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٥.

[٥]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧٣.

[٦]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٥.

الصحة والتوازن، ونراه في الامتدادات الستة للأشكال الهندسية، وفي الاتجاهات الستة للطبيعة (شمال، جنوب، شرق، غرب، فوق، تحت). وينشق مثل العدد خمسة من أول عدد فرديٍّ وأول أعداد زوجية عن طريق عملية الضرب وحدها  $2 \times 3$  من دون الجمع، ويرتبط ذلك بالخنوثة أو الجمع بين الذكورة والأنوثة. ويشترك العدد (٦) في الوسط التناغمي إذ إنَّ ٣، ٤، ٦ تُعتبر في الموسيقى مثل ٦، ٨، ١٢، ولهذا اعتاد الفيثاغوريون الشاء على العدد ٦ في عمليات مديح تتسم بالحماسة والحيوية، وتقترب بالشمول والدوام والصحة الكاملة<sup>[١]</sup>.

كذلك أحبَّ أتباع فيثاغورس العدد سبعة لأنَّهم اعتقدوا أنَّ سرَّ الصحة كامن فيه<sup>[٢]</sup>، ولأنَّ عدد الكواكب التي تدور حول الأرض هي سبعة مع الشمس والقمر<sup>[٣]</sup>. وربما ورش هؤلاء قداسة الرقم من سكَّان الشرق القديم، حيث كانت له دلالاتٌ متنوِّعة ومكانةٌ لا تدانيها مكانة رقم آخر، أهمُّها أنَّ أيام الأسبوع سبعة. ويقول عالم الآثار راولينسون (Rawlinson) بأنَّ لكلَّ من زقورة بورسيبا وزقورة بابل سبعة أدوار (طوابق)، وقد لُوِّن كلُّ طابق بلون معيَّن إشارة إلى كوكب من الكواكب السبعة، والألوان هي، من الأسفل إلى الأعلى: الأسود زحل، والأبيض عشتار، والبرتقاليُّ المشتري، والأزرق عطارد، والقرمزيُّ المريخ، والفضيُّ القمر، والذهبيُّ الشمس. كما أنَّ الحفريات الأثرية بيَّنت أنَّ بابل كانت محاطة بسور مزدوج تفصل بين جدرانها سبعة أمتار، وكان للمدينة سبعة أبواب، أحدها يحمل اسم الربة عشتار، وكان يمتدُّ منه شارع يؤديُّ إلى المنطقة المقدَّسة في جنوبيِّ بابل حيث معابد الآلهة<sup>[٤]</sup>.

وكان الفيثاغوريون يعتقدون أنَّ الرقم سبعة لا يمكن أن يتولَّد عن طريق أيِّ عمليةٍ للأعداد الأخرى داخل العشرة، لذلك اعتبروه رمزاً للعدريَّة، ورمزاً للربة العذراء أثينا. وإنَّه بالجمع بين أعداد المثلث الأول والمربع الأول نحصل على عدد التناغم الأول (٣، ٤) النسبة الهندسية (١، ٢، ٤) والضلعين (٣، ٤) حول الزاوية القائمة للمثلث النموذجيِّ قائم

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستبروك، المرجع السابق، ص ٧٣.

[٢]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٥.

[٣]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٤.

[٤]- محمد محفل، تاريخ الرومان، تاريخ إيطاليا وروما حتى عصر الفتوحات الكبرى، سلسلة تاريخ الرومان، مطبعة غندور، بيروت ١٩٧٤، ص ١٧٨.

الزاوية، ونظراً لاستحالة تقسيم العدد على أي عدد آخر سوى هو نفسه فإنه يمثل القلعة أو الحصن. وثمة مراحل سبع للقمر، وسبع من بنات أطلس (Pleiades) وسبعة أجزاء للجسم (الرأس، الرقبة، الجذع، الذراعان، الساقان)، وللرأس سبع فتحات، وللقيثارة سبعة أوتار، ولحياة الرجال والنساء سبع مراحل عمرية (الرضاعة، الطفولة، المراهقة، الشباب، الرجولة، العجز، الكهولة)<sup>[١]</sup>.

بينما كان العدد ثمانية أول مكعب ( $2 \times 2 \times 2$ )، وبذلك يقترن بالأمان والثبات وبكل شيء في الكون يتصف بالانزان والانتظام، إنه مصدر كل النسب الموسيقية ويسمى (حاضن أو محب التناغمات)، ويعرف أيضاً باسم إيروس Eros (إله الحب) نظراً لأنه رمز الصداقة الأبدية<sup>[٢]</sup>، ولأنه حاصل جمع العدد (٣) رمز القوة الجنسية، بالعدد (٥) رمز الزواج<sup>[٣]</sup>. بينما كان العدد تسعة يسمى الأفق لأنه يحدّد الخطّ الفاصل بين العشرة والأعداد المفصية إليه. واتساقاً مع فكرة الأفق يسمى أيضاً أوكيانوس (Oceanus) إله البحر المحيط بالأرض في الأساطير، كان الرقم تسعة يرمز إلى الخصب والإثمار لأنه يمثل الأشهر التسعة الكاملة للوضع والولادة، كما أنّ عدد ربّات الفنون (بنات زيوس) تسع<sup>[٤]</sup>.

وأحب الفيثاغوريون العدد عشرة لأنه رقم تامّ، ويمثّل الكمال، ولأنه يتكوّن من الأعداد الأربعة الطبيعية ١، ٢، ٣، ٤ ويساوي مجموعها، كما أنّه حاصل على خصائصها جميعاً<sup>[٥]</sup>، وكان للمجموع (١، ٢، ٣، ٤) اسم معين في اليونانية هو تيتراكتوس (Tetractos) وكانت نتيجته (أي ١٠) هي أعمق سرّاً لدى الجماعة الفيثاغورية، وعند قبول عضو جديد كان يتعيّن عليه أن يقسم بهذا العدد على الأيوبح بالمعتقدات السرية للجماعة<sup>[٦]</sup>. وقد استخدم فيثاغورس التورية في تسميته لهذا العدد، إذ سمّاه ديكادا (Dechade) أي الوعاء أو الحاوية نظراً لأنّ العدد عشرة يحتوي على كل شيء في صورته المفردة باعتباره قوّة. واعتقد

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستبروك، المرجع السابق، ص ٧٤، ٧٥.

[٢]- المرجع السابق نفسه، ص ٧٥.

[٣]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٥.

[٤]- جون سترومبير وبيتر ويستبروك، المرجع السابق، ص ٧٥.

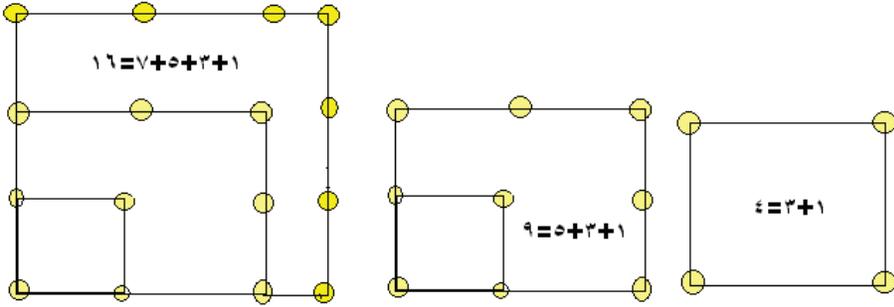
[٥]- مخلص الرّيس، المرجع السابق، ص ٢٩.

[٦]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٠.

الفيثاغوريون أنّ العشرة هي جماع المؤثرات الإلهية الممسكة بعناصر الكون معاً، أو جميع قوانين الطبيعة، ويرون العشرة باعتبارها القدر والكون والسما، بل والربّ الإله، وذلك لأنّها هي المنظّمة لجميع الموجودات. ولا توجد خاصية بين الأعداد أو بين الموجودات التي صاغت الأعداد وغيره موجودة داخل بنية العشرة، وذلك لأنّ كلّ عدد يتكرّر ويدور عائداً إلى العشرة أو إلى عدد ما داخل العشرة، ويتعيّن فهم الطبيعة لكي تفضّ مغاليق وأسرار المعاني الكثيرة التي يمثّلها المثلث العشري<sup>[١]</sup>.

#### د. الأعداد والهندسة

كانت آراء الإغريق الهندسية تعتمد على خصائص الأعداد، وقد شدّ فيثاغورس علم الحساب إلى علم الهندسة بطريقة مبتكرة، حيث بين أنّه يمكن تمثيل الأعداد بالأشكال الهندسية؛ فالواحد هو نقطة، والاثنان خطٌ مستقيم يصل بين نقطتين، والثلاثة مثلث يصل بين ثلاث نقاط، والأربعة مربع يصل بين أربع نقاط، ويمكن متابعة هذه المتتالية، وعندئذ نجد أنّه يوجد عدد لكل شكل هندسيّ: الهرم (خمسة) والمكعب (ستة) والعشرون الوجوه (سبعة) والاثنان عشري وجه (ثمانية)<sup>[٢]</sup>. وكان من أهم خصائص الأعداد الفردية بأنّها تعطي مربّعات عند جمعها، أمّا الأعداد الزوجية فتعطي مستطيلات عند جمعها<sup>[٣]</sup>.

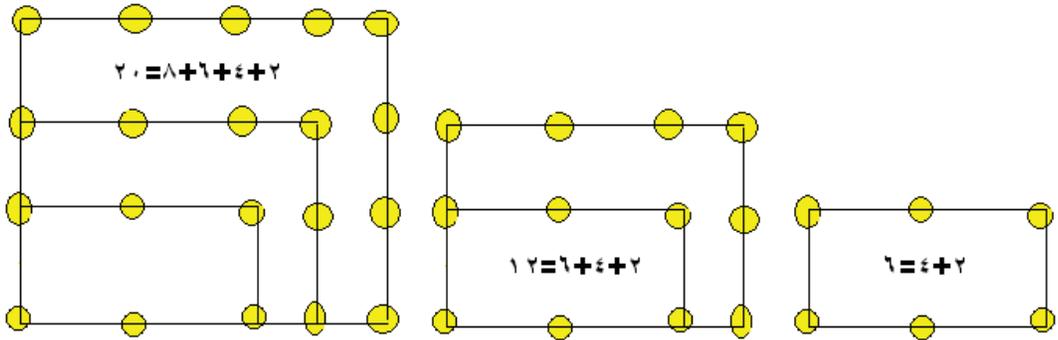


الأعداد الفردية عند جمعها تعطي أشكال مربّعات

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستبروك، المرجع السابق، ص ٧٦.

[٢]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٢، ١٢٣.

[٣]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٨.

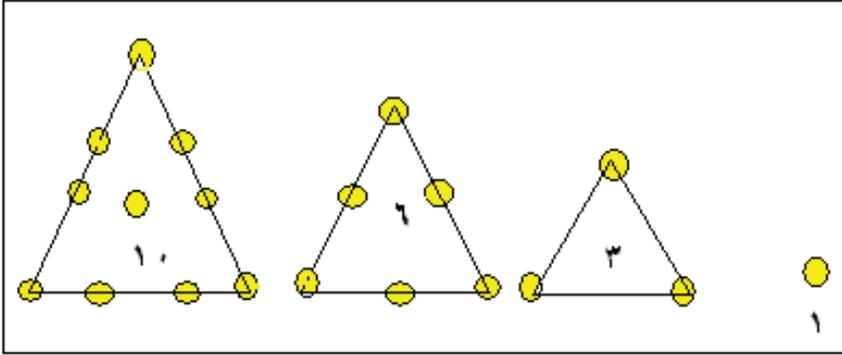


### الأعداد الزوجية عند جمعها تعطي أشكال مستطيلات

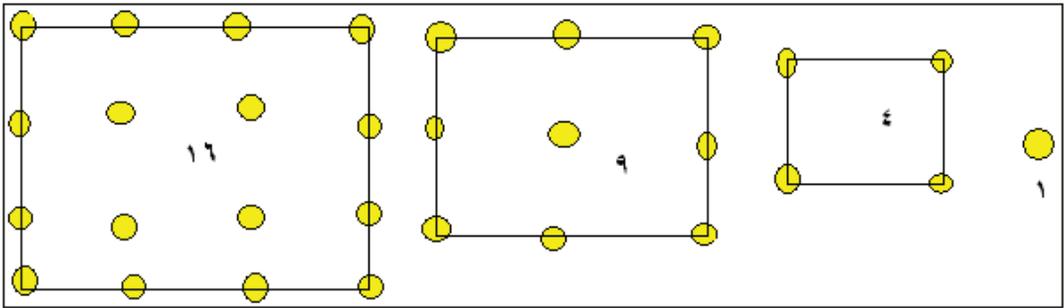
وكان فيثاغورس أول من أطلق على الأعداد ١، ٤، ٩، ١٦، ٢٥ الأعداد المربعة (وهي أعداد تنتج من ضرب العدد بنفسه). كما كان أول من أطلق على الأعداد ١، ٣، ٦، ١٠، أعداداً مثلثة، لأنه يمكن ترتيب عدد حصياتها (نقاطها) في مثلث متساوي الساقين، وكان جمع عددين مثلثين يساوي دائماً عدداً مربعاً؛ فمثلاً  $٤ = ٣ + ١$ . وقد تابع تلاميذ فيثاغورس من بعده اهتمامهم بالأعداد المتعددة الأضلاع<sup>[١]</sup>. وكانت الأعداد التامة عندهم أعداداً مخمسة وهي كروية ومستديرة، ولما كانت الأجرام السماوية مستديرة الشكل كما هو الحال بالنسبة إلى الشمس والقمر، فلا بد من أن تكون الأرض كرة، ومن جهة أخرى، فإن الدائرة هي خير الأشكال لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة إلى المركز. والأعداد المخمسة هي الأعداد التي يمكن تمثيلها بشكل خماسي منتظم، وهي نتاج مجموع عددين أحدهما مثلث والآخر مربع<sup>[٢]</sup>.

[1]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.95.

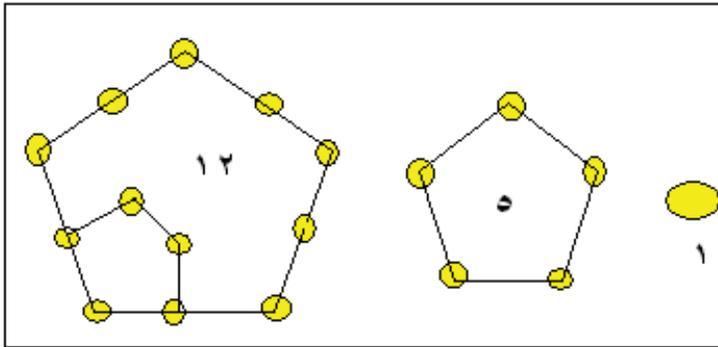
[٢]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٧١.



بعض الأعداد المثلثة



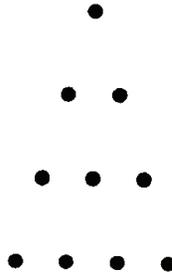
بعض الأعداد المربعة



بعض الأعداد الخمسة

وكان للأعداد العشرة الأولى دلالة خاصة عند فيثاغورس وأتباعه؛ لأنها كانت تمثل المثلث العشري الذي قال عنه في تعاليمه إنه صورة للمملكتين: مملكة الخلق ومملكة

الخلود<sup>[١]</sup>. وقد تولدت عن المثلث العشري أسماء وروابط كثيرة، حيث كان يرمز إلى النفس البشرية، واعتاد أعضاء الإخوة تقديس المثلث العشري، لذلك كانوا يُقسمون به: «أقسم به ذلك الذي غرس في عقولنا المثلث العشري المقدس ومصدر الطبيعة دائمة الفيض». وتتألف النظرية من تأمل المثلث العشري وعلاقاته الباطنية، وتعني النظرية هنا التقنية الذهنية التي يستعين بها أعضاء الإخوة الفيثاغورية لبلوغ المستوى الإلهي، وكان ذلك سابقة ونبوءة لاستخدام أفلاطون الدراسات الرياضية والجدل الديالكتيك<sup>[٢]</sup>.



المثلث العشري

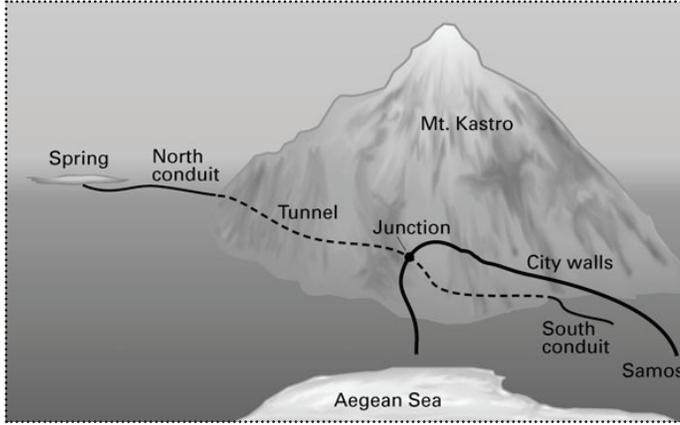
### ذ- الهندسة الفيثاغورية

عرف الإغريق معلومات هندسية واسعة قبل فيثاغورس مكنتهم من حفر نفق في جبل كاسترو (Kastro) في جزيرة ساموس، حفره لهم إيبالينوس (Eupalinus) نحو سنة ٥٥٠ ق.م، وكانت الهدف من هذا النفق جلب ماء الربيع إلى عاصمة الجزيرة من خارج أسوارها، ويلفت الانتباه في حفره أن العمال باثروا العمل به بفريقين؛ فريق بدأ الحفر من مدخله الشمالي، وفريق آخر بدأ الحفر من مدخله الجنوبي، إلى أن التقيا في المنتصف. وكان هناك العديد من النظريات التي تناولت العمل وكيف تم، لكن آخر دليل أثري أشار إلى أن المهندسين الذين أشرفوا على العمال قد استعانوا بتقنيات الرياضيات الأسهل مثل الأعلام للتأكد من أن الحفارين كانوا يحفرون في الاتجاه الصحيح. ومن الواضح أن الأرقام التي

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٧٠.

[٢]- السابق نفسه، ص ٧٤.

كُتبت على جدران النَّفق ١٠، ٢٠، ٣٠، ..... ٢٠٠ بدءاً من المدخل الشمالي، و١٠، ٢٠، ٣٠، ..... ٢٠٠ بدءاً من المدخل الجنوبي، كُتبت للحفاظ على دقّة المسافات أثناء الحفر<sup>[١]</sup>.



نفق ساموس ٥٥٠ ق.م

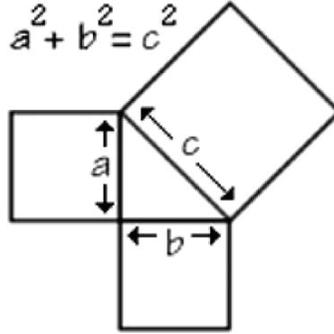
أمّا الهندسة النظرية فكانت من الدراسات المحبّبة للإغريق، ولم تكن تُدرس لفائدتها العلمية بقدر ما كانت لفائدتها الذهنية النظرية، وما فيها من استدلال منطقيّ خلّاب، وما فيها من دقّة ووضوح، وتفكير متتابع يُبنى بعضه على بعض<sup>[٢]</sup>. وقد ادّعى الإغريق أنّ فيثاغورس استطاع إثبات النظرية التي تسمّى «مبرهنة فيثاغورس» في الرياضيات والتي تنصّ على «أنّه في المثلث قائم الزاوية، مربع طول الوتر يساوي مجموع مربعي طولي الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة». وتمّت البرهنة على هذه النظرية عن طريق حسابه لمساحة المربّعات التي تقابل كلّ ضلع من أضلاع المثلث القائم الزاوية. وقد استفاد الكثير من المهندسين في العصر الحاضر من هذه النظرية في عمليّات البناء للأراضي والتي تُستخدم في جميع المسائل الهندسية<sup>[٣]</sup>. وحسب بلوتارخ، أنّه عندما اكتشف حلّها ضحّى بـ ١٠٠ ثور Muses ذبحت تكريماً لإلهامه الحلّ، وما يؤكّد خرافة القصة أنّ التعاليم الفيثاغورية حرّمت ذبح

[1]- Katz, V. J., Op. Cit., 2009, pp.34, 35.

[٢]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٦.

[٣]- مخلص الرّيس، المرجع السابق، ص ٢٧.

الحيوانات. لكن المؤكّد أنّ هذه المدرسة عملت كثيراً على النتائج المرتبطة بالمبرهنة التي حملت اسم فيثاغورس<sup>[١]</sup>، حيث لم يقتصر استخدام هذه النظرية على الرياضيات التجريدية والهندسة والمثلثات، بل امتدّ استخدامها إلى الفيزياء والكيمياء.



أثبت فيثاغورس نظريته من خلال حسابه لمساحة المربّعات التي تقابل كلّ ضلع من أضلاع المثلث القائم.

وكانت ثلاث مسائل بوجه خاص تسترعي اهتمام علماء الرياضيات، أولها كيف يمكن رسم مربع مساحته تساوي مساحة دائرة معلومة. ولعلّ هذه المسائل وأمثالها هي التي دفعت الفيثاغوريين المتأخّرين ليضعوا قواعد الأعداد الصمّاء (Irrational Numbers) والكميات غير المتناسبة<sup>[٢]</sup>، فالعدد (٩) جذره (٣) هذا يعني أنّ جذر (٩) عدد ناطق، بينما العدد (٢) جذره غير نسبيّ، فلا يمكن إيجاده بالضبط ولكن يمكن تقريبه لذلك يسمّى عدد أصم<sup>[٣]</sup>. في الواقع، لقد استطاع فيثاغورس أن يرتقي بنظرية النسبة والتناسب حدّ الكمال، والتي أصبحت أساسية ليس في تاريخ العمارة والتصميم الغربيين فحسب، بل أيضاً في علم الأخلاق والفلسفة، واستحقّ الفضل أيضاً لاكتشافه أسرار ما أصبح معروفاً بعد ذلك باسم المجسّمات الأفلاطونية؛ وهي الهرم، والمكعب، والمجسّم الثماني، والمجسّم ذو الاثني عشر سطحاً، والمجسّم ذو العشرين سطحاً، وإن كان الكثير من الباحثين قد أشار إلى أنّه اكتسب معرفتها عندما كان في مصر، ومهما يكن من أمر فقد اعتبر فيثاغورس أنّ الكرة هي المجسّم الأكثر كمالاً، ومن ثمّ فهو

[1]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.105.

[٢]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٦.

[٣]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٨٥.

الشكل الأجل قاطبة<sup>[١]</sup>. وكانت دراسة الفيثاغوريين للقطع المكافئ والقطع الزائد، والقطع الناقص هي التي مهّدت الطريق لمؤلف أبو لونيوس البرجي في القطاعات المخروطية، وهو المؤلف الذي كان عظيم الشأن في تاريخ الرياضيات<sup>[٢]</sup>.

### ر. نهاية الفيثاغوريين

في يوم شؤم تنبّه الفيثاغوريون إلى أن قطر المربع، لم يكن له عددٌ صحيحٌ يميزه، ولا حتى النسبة بين عددين صحيحين<sup>[٣]</sup>، فإذا كان طول ضلعه ١ سم فإنّ طول قطره إذا ضرب بنفسه كان الناتج ٢. إلاّ أنّه يستحيل وجود هذا العدد حيث أنّه غير منته ولن نستطيع إيجاد مقياس مشترك يربط طول ضلع مربع وطول قطره<sup>[٤]</sup>. إن طول القطر بلغة الرياضيات المعاصرة هو  $\sqrt{2}\sqrt{2}$ ، وهذا عدد غير نسبيّ ألحقه من خلفوا الفيثاغوريين بالأعداد الصمّ (irrational). وبالتالي، فالمنظومة العددية التي ظنّوا أنّها كاملة، لم تكن كذلك، وبالتالي فالكون ليس أعداداً كما اعتقدوا، وشكّل هذا صدمةً نفسيةً كبيرةً لأتباع هذه المدرسة، ويقال إن أحدهم ويدعى هيباسوس (Hippasos) خرج ممتعضاً، وحاول أن يُفشي السرّ، فطردوه ثم قتلوه وأدّعوا أنّ موج البحر ابتلعه وأنّ الحوت أكله. وبعدها هدأت مشاعر فيثاغورس وأصحابه تابعوا وعادوا للدراسة<sup>[٥]</sup>، لكنهم كتموا هذا السرّ ما يزيد على ١٥٠ سنة بعد وفاة فيثاغورس، قبل أن يجد عالم الرياضيات الإغريقيّ أودوكسس (Eudoxus) طريقة هندسية لحلّ المسائل التي تنطوي على أعداد غير نسبية<sup>[٦]</sup>. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الكتب تتحدّث أنّ عالم الرياضيات الإغريقيّ (Theodorus of Cyrene) المولود سنة ٤٧٠ ق.م استطاع أن يتوصّل إلى أنّ أضلاع المربعات لم يكن لها عددٌ صحيحٌ يميّزها، وأنها مثلت  $\sqrt{3}$  و  $\sqrt{5}$  و  $\sqrt{6}$  و  $\sqrt{7}$  و  $\sqrt{8}$  و  $\sqrt{10}$  و  $\sqrt{13}$  و  $\sqrt{14}$  و  $\sqrt{15}$  و  $\sqrt{17}$  وأنّها غير قابلة للقياس<sup>[٧]</sup>.

[١]- جون سترومبير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ٦٩.

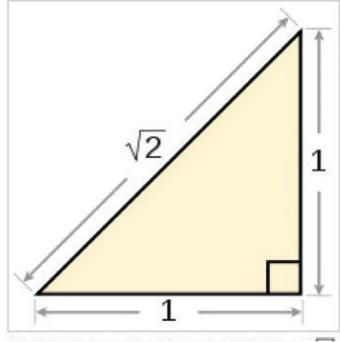
[٢]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٦.

[٣]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٣، ص ٤٥.

[٤]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٦.

[٥]- أحمد سليم سعيدان، المرجع السابق، ص ٤٣، ص ٤٥.

[٦]- محمود صالح، المرجع السابق، ص ٦٦.



قطر المربع ليس عدد صحيح

إلا أن أهل كروتون ارتابوا من فيثاغورس، ووجد الكارهون له فرصة في الاضطرابات الاجتماعية في كروتون، وبدأوا باتهامه بالتآمر مع زملائه ضد الشعب، وقد ادعى نائب شعبي اسمه نينون أنه اخترق الأسرار الفيثاغورية وتوفرت لديه معلومات كافية لإدانتهم بالتآمر ضد الشعب، وقد أضحت حياة فيثاغورس في كروتون بعد هذه الاتهامات مهددة بالخطر، فأجبر على مغادرتها إلى مدينة ميتابنتوم (Metapontum)، واستقر فيها إلى أن وافته المنية جوعاً، حيث بقي حبيس معبد ربّات الفنون، خوفاً على نفسه من غوغاء ميتابنتوم، في ظل حماية قانون مقدس يحميه من أعدائه، وبقي في العبد من دون طعام طوال ٤٠ يوماً تضوراً جوعاً في نهايتها. ويحكي التراث أنه دُفن في ميتابنتوم<sup>[١]</sup>، بينما لاقى أتباعه كروتون الاضطهاد والتنكيل، حتى أن بعضهم تعرّض لمذبحة نحو سنة ٤٥٠ ق.م، فانتشروا في المدن اليونانية، بينما امتد العمر بالطائفة الفيثاغورية حتى أواسط القرن الرابع قبل الميلاد<sup>[٢]</sup>.

وقد واصلت أفكار فيثاغورس تأثيرها لا في الفلسفة اليونانية فحسب، وإنما أيضاً في الفكر الغربي كله حتى حقبة متأخرة، وكان لعلم الأعداد الفيثاغوري أثر واضح في الشريعة المسيحية. وقد اعتبر غاليليو من قبل أتباعه فيثاغورياً، كما عدّ الكاهن الكاثوليكي البولندي نيكولاس كوبرنيكوس (Copernicus Nicolas) (١٤٧٣-١٥٤٣م) وغوتفريد لايبنتز (Gottfrind Leibniz) (١٦٤٦-١٧١٦م) من المدرسة ذاتها. وقد أثرت أفكار فيثاغورس في العلامة الإنكليزي إسحق نيوتن (Newton Isaac) (١٦٤٢-١٧٢٧م)، الذي كرّس قسماً

[١]- جون ستروميير وبيتر ويستربروك، المرجع السابق، ص ١١٨.

[٢]- جورج سارتون، المرجع السابق، ص ٤٢١.

كبيراً من وقته إلى الكيمياء القديمة وأمور مماثلة بتأثير من جاكوب بوم (Jakob Bohme) وهو أحد الفيثاغوريين<sup>[١]</sup>.

### ٣. الهندسة بعد فيثاغورس

كان أبقرات الكيوسي (Hippocrates of Chios) (٤٦٠-٣٨٠ ق.م) وهو غير أبقرات الطبيب، قد بدأ حياته تاجراً، وتعرضت سفنه ذات مرةً للسرقة من قبل القراصنة الأثينيين، أو خدع من قبل جامعي الجمرک وخسر ماله، فقصد أثينا للشكوى عليهم أمام محاكمها، وقضى في تلك المدينة فترة ليست قصيرة من حياته (٤٤٠-٤٣٠ ق.م) حضر خلالها دورساً في الفلسفة، في وقت كان الفيثاغوريون قد انتقلوا إلى أثينا، فتعلم على أيديهم الحساب والهندسة، وبمرور الوقت، خان ثقتهم وباع أسرار الرياضيات لمن كان يدفع له<sup>[٢]</sup>، حتى أنه كان أول من نشر كتاباً معروفاً في الهندسة النظرية سنة ٤٣٠ ق.م، وحلّ مشكلة تربيعة الهلال؛ أي تربيعة المساحة الكائنة بين قوسين متقاطعين (هو شكل هلالٍ يحدث من تقاطع قوسيّ دائرتين)<sup>[٣]</sup>. وقد توصل إلى هذا الحلّ بعدما كان يحاول إيجاد حلّ لمسألة مستحيلة حتى يومنا هذا (مسألة تربيعة الدائرة، أي رسم مربع بمساحة الدائرة). وكان أبقرات أول من استعمل الحروف في تعيين النقاط والخطوط في الرسم الهندسيّ. ويبدو أن كتابه قد حوى بعض الأخطاء، سيتمّ تصحيحها لاحقاً في كتاب العناصر لإقليدس<sup>[٤]</sup>.

وإذا كانت مسألة تربيعة الدائرة المسألة الهندسيّة الأولى التي شغلت بال علماء الرياضيات الإغريق في القرن ٥ ق.م، فإنّ المسألة الثانية كانت مسألة تضعيف المكعب، فبعدما تمكّن فيثاغورس من مضاعفة المربع من خلال مدّ أضلاعه فحصل على مربع جديد له حجم المربع الأصليّ مرتين، وبعد هذا الإنجاز، كان من الطبيعيّ تطبيق الحلّ ذاته على المكعب بتمديد أبعاده الثلاثة. ويزوّدنا التراث اليونانيّ بقصة رومانسيّة حول مضاعفة المكعب هي أنّ أهل أثينا ناشدوا كهنة معبد ديلوس (Delos) في سنة ٤٣٠ ق.م، ليسألوا الآلهة أن يخفّف

[١]- جون ماكليش، المرجع السابق، ص ١٢٤.

[2]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., p.121.

[٣]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٧.

[4]- David M. Burton., Op. Cit., 2011., pp.121, 122.

عنهم وباء الطاعون الذي انتشر في مدينتهم بشكل مخيف، وأدّى إلى موت زعيمهم بركليس (Pericles)، فكان ردُّ الكهنة أنَّه يجب مضاعفة حجم مذبح أبولو (Apollo) الذي كان على شكل مكعب. وقد بدأت المشكلة عندما قام البنّاؤون بطيشهم وتسرعهم في ذلك، عندها غضبت الآلهة وزادت من حدّة الوباء وجعلته أكثر فتكاً بالناس، وعندما اكتُشف الخطأ أرسل المواطنون الأثينيون وفداً إلى أفلاطون (Plato) (٤٢٧-٣٤٨ ق.م) ليسأله في المسألة، فردَّ بأنَّ الآلهة لم ترسل هذا الوباء لأنها تريد مذبحاً بضعف الحجم، وإنمّا لتنبّه اليونانيين على إهمالهم لدراسة الرياضيات ولاحتقارهم الهندسة والتعليم<sup>[١]</sup>. وتجدر الإشارة إلى أنَّ أفلاطون قد دفع الهندسة بتحمُّسه لها دفعة هائلة إلى الأمام، فقد ملأ محاوراته بإشارات للرياضيات، وغرس في نفوس تلاميذه محبة هذا العلم<sup>[٢]</sup>.

وفي سنة ٤٢٥ ق.م أفلح هيلياس الإليائي (Hippias of Elis) (ولد نحو سنة ٤٦٠ ق.م في أليس Elis في الزاوية الشماليّة الغربيّة من شبه جزيرة البيلوبونيز Peloponnesus) في تقسيم الزاوية ثلاثة أقسام متساوية بالاستعانة بالمنحنى. ونحو سنة ٤١٠ ق.م قام ديمقراطيس الأبديري بتأليف أربعة كتب في الهندسة النظرية، ووضع قوانين لمعرفة مساحتيّ المخروط والهرم، حتى أنَّه صرح بالقول: «لم يُفْقني أحد قطُّ ولا المصريون أنفسهم في رسم خطوط حسب شروط معلومة». فكان للهندسة شأنٌ عظيمٌ في جميع نواحي نشاطاتهم، وحتى فنونهم نفسها قد دخلت فيها، فوضعت أشكالاً كثيرة للحلى المنقوشة على خزفهم وأبنيتهم، وحددت النسب بين أجزاء البارثنون ومُنحنياته<sup>[٣]</sup>.

[1]- Katz, V. J., Op. Cit., 2009, pp.32, 33. & David M. Burton., Op. Cit., 2011, p.125.

[٢]- بنيامين فارتن، المرجع السابق، ص ٧٢.

[٣]- ول. ديورانت، المرجع السابق، ص ١٧٧.

## الخاتمة

في نهاية هذا البحث، نخلص إلى جملة من النتائج:

أولاً: درجة الاقتباس الكبيرة التي قام بها روّاد الرياضيات الأوائل في بلاد اليونان، وهذا يفسّر لنا سرّاً انطلاق النهضة اليونانية، فيكفي أن نعلم أن أهمّ عالمي رياضيات يونانيين خلال هذه المرحلة وهما طاليس وفيثاغورس، قد درسا وتعلّما الرياضيات والفلك في مصر وسورية وبابل.

ثانياً: نخلص إلى أنّ الرياضيات عند الإغريق قد اقتصرت على حقلَي الهندسة والأعداد، وأنّها كانت شديدة الصلة بالجغرافيا والفلك عندهم، واختلطت بالفلسفة اليونانية إلى درجة متقدّمة، ولا سيّما في مجال الأعداد، ما ساهم في ميلاد نظريّات لا أساس لها من الصّحة.

ثالثاً: شكّلت جهود طاليس وفيثاغورس وأبقراط الكيوسي وهيلياس الإليائي وديمقراطيس الأبديري وأفلاطون، (وهم أشهر علماء رياضيات يونانيين خلال مرحلة دراستنا)، القاعدة الصّلبة للرياضيات اليونانية التي ازدهرت بعد غزو الإسكندر المقدوني للشرق، ولا سيّما في مجال الهندسة النظريّة.

رابعاً: لقد واصلت أفكار فيثاغورس تأثيرها لا في المجتمع والفلسفة اليونانية فحسب، وإنما أيضاً في الفكر الغربيّ كلّهُ حتى حقبة متأخّرة، حيث كان لعلم الأعداد الفيثاغوريّ أثر واضح في الشريعة المسيحيّة. واعتبر عدد من الباحثين أنّ علماء كبار هم فيثاغوريون، أو متأثرون بالتفكير الفيثاغوري وامتداد له، أمثال غاليليو الذي اعتبر فيثاغورياً من قبل أتباعه، بالإضافة إلى كلّ من نيكولاس كوبرنيكوس وغوتفريد لايبنتز والعلامة الإنكليزي الشهير إسحق نيوتن.

## قائمة المصادر والمراجع

- ١- أحمد سليم سعيدان، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٣١، الكويت ١٩٨٨ م.
- ٢- بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي، ج ٢، ترجمة: أحمد شكري سالم، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١١ م.
- ٣- حسين الشيخ، اليونان، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ت.
- ٤- جورج سارتون، تاريخ العلم، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ج ١ الأصول الشرقية واليونانية، ترجمة طه باقر وآخرين، تدقيق قسطنطين زريق وآخرين، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٠ م.
- ٥- جون ستروميير وبيتر ويستبروك، التناغم الإلهي حياة فيثاغورس وتعاليمه، ترجمة وتقديم شوقي خليل، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٢ م.
- ٦- جون ماكليش، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ترجمة خضر الأحمد، وموفق دعبول، سلسلة علم المعرفة العدد ٢٥١، الكويت ١٩٩٩ م.
- ٧- شريف محمد شريف، تطوّر الفكر الجغرافي، ج ١، العصور القديمة، ط ١، القاهرة، ١٩٦٩ م.
- ٨- شفيق حجا وجورج شهلا، قصة الأرقام، الجامعة الأميركية، بيروت ١٩٤٨ م.
- ٩- عدنان عوض، إلياس ضبيط، مروان الحاج داود، تاريخ الرياضيات، جامعة القدس المفتوحة، عمان ٢٠٠٢ م.
- ١٠- فاضل عبد الواحد علي، سومر أسطورة وملحمة، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٩ م.
- ١١- محمد محفل، تاريخ الرومان، تاريخ إيطاليا وروما حتى عصر الفتوحات الكبرى، سلسلة تاريخ الرومان، مطبعة غندور، بيروت، ١٩٧٤.

- ١٢- محمود سليم صالح، مقدّمة في تاريخ الرياضيّات (علم وعلماء)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرياض ٢٠١١ م.
- ١٣- مخلص الرّيس، موسوعة أعلام الفلك والفيزياء، وزارة التعليم العالي، دمشق ٢٠١٥ م.
- ١٤- مصطفى غالب، فيثاغورس، في سبيل موسوعة فلسفيّة ١٩، دار الهلال، بيروت د.ت.
- ١٥- ول. ديوران، قصّة الحضارة، حياة اليونان، ج ٢، مج ٢، ترجمة: محمد بدران، بيروت، د.ت.

### المراجع الأجنبيّة

- 1- Bruce Ratner., Pythagoras: Everyone knows his famous theorem, but not who discovered it 1000 years before him., Journal of Targeting, Measurement and Analysis for Marketing., 2009.
- 2- Cajori, Florian., A History of Mathematical Notations., Dover Publications, INC, New York 1993.
- 3- David M. Burton., The History of Mathematics ; an introduction., Seventh Edition., New York 2011.
- 4- Donald Allen., Thales of Miletus., 2000.
- 5- Katz, V. J., A History of mathematics., 3ed, University of the District of Columbia, 2009.
- 6- Steven G. Krantz., An Episodic History of: Mathematics., Mathematical Culture through Problem Solving., St. Louis 2006.
- 7- Thomas Heath, A History of Greek Mathematics., Vol I From Thales to Eucijd., Oxford 1921.



المبحث الثاني عن فنّ التّصوير، ويتضمّن أيضًا أربعة محاور:  
 المحور الأوّل: تناول أهميّة فنّ التّصوير وتطوّره في تاريخ الفنون اليونانيّة.  
 المحور الثاني: تناول أهمّ المصوِّرين اليونانيين في الفترة المدروسة.  
 المحور الثالث: تناول أهمّ الصُّور اليونانيّة بين القرنين الثامن والخامس ق.م.  
 المحور الأخير: تناول خصائص فنّ التّصوير في اليونان (التأثر والتأثير الحضاريّ بين الشرق والغرب).

## أولاً: فنّ النّحت

### ١. أهميّة فنّ النّحت ومراحله في تاريخ الفنون اليونانيّة

لعب فنّ النّحت دوراً مهمّاً في فنون الإنسان الأوّل، فقد كشفت لنا بعثات الآثار عمّاً أبقاه الزمن لنا من منتجات الإنسان الأوّل في فنّ النّحت والتّصوير، وذلك في الأماكن التي عاش فيها هذا الإنسان الذي كانت حرفته الأولى هي الصّيّد، ولهذا، يمكن أن يطلق على هذه المنحوتات التي قام بنحتها فنّ الصيَّادين الأوائل<sup>[١]</sup>.

أغلب الظنّ أنّ فنّ النّحت قد سبق فنّ التّصوير من حيث التسلسل الزمنيّ، ويؤكّد ذلك بقايا المنحوتات التي عثر عليها في أماكن عديدة من العالم، والتي تُمثّل مجموعة من التماثيل الحيوانيّة والإنسانيّة<sup>[٢]</sup>.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما الهدف الذي كان يسعى وراءه الإنسان الأوّل من نحت هذه التماثيل، ومن زخرفة جدران كهوفه؟ هل كان للمتعة الشخصيّة؟ أم لأسباب أخرى؟

يعتقد أغلب الباحثين أنّ العقيدة الدينيّة والسحر هما السبب الرئيس لنحت هذه التماثيل، أو بأسلوب أوضح نقول: إنّ المنفعة الشخصيّة (أي الناحية الاقتصاديّة) كانت هي الهدف الأساس لنحتها، وهذا ما تؤكّده وجود بقايا آثار الطّعنات في تمثال أحد الدّببة على أساس اعتقاده بأنّ قتله

[١]- محمود إبراهيم السعدني، تاريخ وحضارة اليونان (دراسة تاريخيّة أثرية)، الدار الدوليّة للاستشارات الثقافيّة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص٧٩.

[٢]- تشارلز ألكسندر روبنسن، أثينا في عهد بركليس، ترجمة: أنيس فريحة، مؤسّسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٦م، ص٩٧-٩٨.

في التمثال قد يساعده في صيده وقتله في الواقع، وهذا ينطبق على الحيوانات الكبيرة<sup>[١]</sup>.

وقد مرَّ فنُّ النُّحْت بمراحل تمَّ تصنيفها كما يلي:

#### أ. المرحلة الأولى (البدائيَّة)

ظهرت فيها تماثيل حجرية تُظهر تأثر النُّحَات بالتماثيل المصرية المتطورة (الوقوف لا ليونة فيها، الوجه جادٌ، النظرة متَّجهة بشكل محدد نحو الأمام، الذراعان ملتصقان إلى الجانبين، الكفَّان منقبضان، القدم اليسرى متقدِّمة على القدم اليمنى)، والاختلاف الوحيد هو أنَّ التماثيل اليونانية يظهر عارياً، بينما يظهر التماثيل المصريَّة وحول وسطه مئزرٌ لتغطية ما لا يحسن إظهاره من جسم الرجل. ويتَّضح ذلك في تمثال الإله أبوللو إله الذكاء والحرب وإله الشمس.

نلاحظ في حدود الخطوط الأساسية لهذا التأثير المصري الذي بقي واضحاً طوال هذه الفترة أنَّ الفنان اليونانيَّ حاول أن يتحلَّل بعض الشيء من الجدِّيَّة الزائدة أو الصرامة التي تميَّز التماثيل المصرية في نظرتها أو في وقفها<sup>[٢]</sup>.



الشكل رقم ٢

قام النُّحَات الإغريقيُّ بعد ذلك بمحاولات لدراسة حركات الجسم، ويتَّضح ذلك في تماثيل حامل العجل (الشكل رقم ٢) الذي عُثر عليه في الأكروبول بأثينا، فنجد أنَّه بدأ يلاحظ شكل العضلات إذا ما تحرك جزء من الجسم.

#### ب. المرحلة الثانية

يظهر أسلوب جديد في تماثيل هذه الفترة الانتقالية، فنحصل على تماثيل لأشخاص في وقفات مختلفة، كما يظهر على وجوه بعضها شيء من التعبير، لكن بقيت النمطية المثالية في هذه المرحلة ظاهرة في جانبيين هما: الابتعاد

[١]- نعيم فرح، موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٢م، ص ١٠٦.

[٢]- ممدوح درويش مصطفى، إبراهيم السايح، مقدِّمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية (١-تاريخ اليونان)، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص ٨٢.

عن إبراز شخص بعينه، أو انفعال بعينه، أمّا الجانب الثالث من هذه النمطية، وهو الابتعاد عن إبراز حركة بعينها، فلم يعد موجوداً الآن.

في هذا الصدد، نجد فنّان القرن الخامس يبرز حركة الجسم في أوسع مجالاتها، وهذه الحركة، رغم تعدّد جوانبها، اتّجهت نحو الجانب الرياضي بشكل ظاهر، وهكذا يبدو القسم الأكبر من أعمال الفنانين اليونان في هذه المرحلة، سواء في التماثيل أم في النحت المستدير (المجسد)، أو في النّحت، وهو يبرز تفاصيل الجسم الرياضي بشكل واضح، كما يبرز الأوضاع المختلفة التي تلازم أنواع الرياضة المختلفة سواء أكانت في رمي قرص، أم رمح، أو فروسية، أو غيرها. وينبغي القول أنّ تفسير ظهور عنصر الحركة، وخصوصاً جانبها الرياضي، في فنّ النّحت في هذه المرحلة من جهة، مع بقاء الاتّجاه النمطيّ في هذا الفنّ من الجهة الأخرى، يكمن في طبيعة الفترة التي تلت الحروب الفارسيّة اليونانيّة<sup>[١]</sup>.

من هنا، كان انعكاس هذا الاهتمام الرياضيّ في أعمال الفنانين، بالإضافة إلى أنّ هذه الفترة شهدت قدراً كبيراً من الرّخاء الناتج بصفة أساسيّة من الازدهار التجاريّ الذي أمّنته السيادة الأثينيّة على بحر إيجه، وأنّ هذا الرّخاء الاقتصاديّ قد أنتج ازدهاراً آخر في مجال الفنّ عموماً<sup>[٢]</sup>. إنّ التماثيل التي أقيمت للمتصرين في هذه المباريات الرياضيّة كانت نوعاً من الشّكر من جانب مجتمع المدينة لألهتها، ولم تكن تخليداً لهؤلاء المتصرين في حد ذاتهم، وبعبارة أخرى، كانت تقام لتخليد نمط مثاليّ للالتحام بين المجتمع ومدينته وآلهة هذه المدينة، وليس لتخليد شخص انتصر في مباراته على شخص آخر<sup>[٣]</sup>.

### ت. المرحلة الثالثة

بلغ فنّ النّحت حدّ الكمال في هذه المرحلة، وانفرد النّحاتون الإغريق من بين شعوب العالم القديم بالاهتمام بدراسة جمال الجسد البشريّ في أوضاعه المختلفة، وقد امتازت هذه المرحلة بوضوح شخصيّة النّحاتين ووحدة أعمالهم<sup>[٤]</sup>.

[١]- لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاريّ، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩١م، ص ٢٨٢.

[٢]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٨٣.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٨٤.

[٤]- روبنسن، المرجع السابق، ص ٩٨.

سار الفنان الإغريقيُّ في هذه المرحلة في اتِّجاه جديد يميِّز أعماله الفنيَّة في ردِّ فعل واضح للأحوال؛ تمثَّل في تخلُّل نظام دولة المدينة بكلِّ ما كان يمثِّله من أوضاع اقتصاديَّة واجتماعيَّة وسياسيَّة، ومن أسلوب للحياة اعتزَّ به اليونان كثيراً قبل هذه المرحلة. وقد كانت نتيجة ذلك تخلُّلاً مماثلاً في ارتباط الفرد بالمجتمع والدولة، وظهر في اهتمام الأفراد بأمورهم ومشاكلهم الخاصَّة وانصرافهم عن الاهتمام بالمجتمع وبأموره ومشاكله، وقد انعكس هذا كله في أعمال الفنَّانين الذين ظهرُوا في ما بعد، وتمثَّل في معنى واحد ظاهر وهو "الفردية".

قد أصبح الفنان الآن يقدِّم تماثيل تظهر الملامح الشخصيَّة لموضوعات هذه التماثيل كما تظهر في تعبيراتها هموم الأفراد وعواطفهم ومشاعرهم الفرديَّة حتى إذا كان التمثال المنحوت تمثال أحد الآلهة، كما يظهر في هذا الاتِّجاه عودة الاهتمام بالمرأة، وهو اهتمام لم يكن غريباً عن الفنِّ اليونانيِّ، ولكنَّه كان قد تراخى بعض الشيء في القرن الخامس ق. م<sup>[١]</sup>.

## ٢. أهم النُّحاتين اليونانيين في الفترة المدروسة

### أ. ميرون (Myron)

فنان من "أتيكه" (Attika) -المنطقة التي تتوسَّطها مدينة أثينا- تعلَّم النُّحت على يد "أجيلداس"، واشتهر بمقدرته على تمثيل الحركة من خلال أوضاع الرياضيين، كما تمكَّن من دراسة الانفعالات النفسيَّة التي يشعر بها اللاعبون عندما يقومون بحركاتهم المختلفة، وبذلك أضفى على تماثيله القوَّة والحيويَّة الطبيعيَّة.

من أشهر أعمال "ميرون" "رامي القرص" (الشكل رقم ٣)، وهو يمثِّل رياضياً وقد رفع ذراعه الأيمن وفي كفه قرص يهْمُ برميِّه، والتفت بجسمه متحفِّزاً، أما رجله اليسرى فهي على وشك التحرُّك إلى الأمام. وعثر على نسخ عدَّة من هذا التمثال.

«لقد كان انتباه «ميرون» مركَّزاً على التعبير عن الحيويَّة والتلقائيَّة، فكل هدفه كان تصوير الحركة والجهد المفاجئ، والوضع المليء بالنشاط، وهو يحاول أن يثبت العنصر المتحوِّل

[١]- محمود فهمي، تاريخ اليونان، تقديم: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة ومطبعة الغد، الجيزة-القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٠٥.

في الحركة، والانطباع الذي يتكوّن في لحظة عابرة، ففي تمثاله (رامي القرص) يختار تصوير أسرع لحظات الفعل، وأشدّها توتُّراً وتركيزاً، وهي اللّحظة التي تسبق انطلاق القرص مباشرةً، ورغم الحركة العنيفة التي يقوم بها اللاّعب، نجد أنّ التعبير العامّ للتّمثال يتّسم بالهدوء<sup>[١]</sup>.



الشكل رقم ٣

### ب. بوليكليتوس (بولكليت) (Polykietos)

وُلد في "أرجوس" Argos، ظهر بعد ميرون وعاصره بعض الوقت، وقد اهتمّ اهتماماً أساسياً بالنّسب المثاليّة بين أعضاء الجسم، وأظهر براعته الفنيّة بوجه خاصّ في التعبير عن الحركة اللينة البطيئة، وعلى العكس من معاصره، فقد سعى دائماً للبحث عن الإيقاع والحركة، وحاول أن يرسخ قواعد التوازن في الجسم الإنسانيّ وخصوصاً جسم الرجل.

ولقد وضع بوليكليتوس مجموعة من القواعد في فنّ النّحت أصبح بفضلها من أشهر المثّالين في تاريخ الفنّ اليونانيّ، وهذه القواعد متعلّقة بنسب الجسم البشريّ في المعيار المتوسّط لطوله، وهو صنع تمثالاً لشابّ بيده رمح (رامي الرمح) طبّق عليه هذه القواعد، وأصبح هذا التمثال (قانوناً) ومعيّاراً لغيره من الفنّانين، وقد بلغ في تصوير جسم الرياضيّ بهذا التمثال إلى حدّ الإعجاز، فنجد فيه التوازن والانسجام في التصميم، والهدوء والسكينة في الوقوف.

يُعتبر بوليكليتوس أحد مثاليّ العصر الذهبيّ الممتازين، وقد أشاد به الفيلسوف الشهير أرسطو، ومن أشهر أعماله: حامل القرص - حامل الرمح - المصارع المعصوب<sup>[٢]</sup>.

### ت. فيدياس (Phidias)

وُلد في مدينة "أثينا"، وأزهر نشاطه الفني حوالي ٤٤٠ ق.م، ووصل فنّ النّحت في عهده إلى قمّته، ثم سافر إلى "أولمبيا" لكي يقيم تمثال "زيوس"، ثم دُعي في عهد زعيمها "بركليس" ليشرّف على تزيين معبد "البارثينون"، وإعادة تشييد ما دُمّر من مباني المدينة على

[١]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٨٤.

[٢]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٨٥.

أثر الحروب بين الفرس والإغريق. كما قام بنحت تمثال "أثينا" الضخم المُقام في معبدها بالأكروبول، وتمثال "زيوس" الموجود بمعبده في "أوليمبيا"، وكلاهما من الذهب والعاج. وكان لنبوغ هذا الفنَّان أثر كبير في فنِّ النُّحت؛ يتَّضح ذلك من خلال التطوُّر في تماثيل النِّساء، فازدادت ثنيات الثوب وتعدَّدت اتِّجاهاتها كما تظهر على وجوه النساء تعبيرات هادئة أقرب إلى الحياة، ويتَّضح ذلك في تمثال للإلهة "أثينا".

أُحيلَ فيدياس إلى القضاء ولم يُعلَم عنه شيء بعد ذلك الحين. ويعتبر فنُّه قَمَّةً فنِّ النُّحت الإغريقيِّ، ونموذجاً للفنِّ الكلاسيكيِّ الذي ظلَّ مقياساً للفنِّ الغربيِّ طوال عصور عدَّة<sup>[١]</sup>.

### ث. سكوباس

من مواطني "باروس" (إحدى الجزر في وسط بحر إيجه) يظهر اتِّجاهه الفنيُّ نحو التعبير عن العواطف الفرديَّة الواقعيَّة من الأسماء التي اتَّخذتها بعض أعماله مثل: (الحبِّ، الحنين، الرِّغبة)<sup>[٢]</sup>. كان مرتبطاً بالعمارة، ويتميِّز أسلوبه بحبِّ تسجيل الانفعالات العاطفيَّة خصوصاً الدَّهشة والخوف على الوجوه بتعميق فجوة العينين وجعلهما غائرتين<sup>[٣]</sup>.

### ج. براكسيتيليس

من أثينا؛ أوَّل من بدأ الثَّورة في عالم النُّحت، ويتميِّز أسلوبه بالانسياب الرقيق والاسترخاء في الوقفة، وإضفاء مسحة حاملة على الوجه<sup>[٤]</sup>. امتازت تماثله بإظهار اللُّبونة والجلد الناعم في ما يخصُّ الجسم، وبظهور الاستغراق في التفكير على تعبيرات الوجه. ومن أهمِّ تماثله تمثال للإلهة "أفروديتي" بعدما انتهت من حمامها، وفي تعبير نظرتها يبدو هذا الاستغراق واضحاً، كما تعبر حركة يدها عن استحياء أنثوي<sup>[٥]</sup> (الشكل رقم ٤).

[١]- م.ن، ص ٢٨٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٨٨.

[٣]- سيّد أحمد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، دار النهضة العربيَّة، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٥٨٤.

[٤]- يحيى، المرجع السابق، ص ٥٨٤.

[٥]- م.ن، ص ٢٨٨.

## ث. ليسبوس

وُلد في شمالي شبه جزيرة البلوبونيسوس، وقد ظلَّ هذا الفنَّان حريصاً على الحركة الرياضية التي عرفتْها المرحلة الثانية من المراحل التي مرَّ خلالها فنُّ النُّحت اليونانيّ (خلال القرن الخامس)، ولكنه اختلف عن فنَّاني القرن الخامس حيث أراد أن يعبرَ عن الرجال كما



الشكل رقم ٤

يظهرون للرَّائي، وهو تعبير هدفه الابتعاد عن النمطيَّة والمثاليَّة بقدر اقترابه من الواقعيَّة، وخير ما يبرز هذا الاتِّجاه عنده تمثاله المعروف باسم "أبو كسيومينوس"، وهو يمثِّل شاباً رياضياً وتبدو عليه خفَّة الحركة والتوتُّب، وهما صفتان يختلف فيهما عن التماثيل الرياضية التي تعود إلى القرن الخامس ق.م، وتميل إلى ضخامة الأعضاء وتباطؤ الحركة. «إن الصفة الأساسيَّة التي يتَّصف بها هذا التمثال تكمن في نوع الوضع الذي يمثِّله. فهو لا يظهر في وضع يمارس فيه حركة رياضيَّة أساسيَّة كأن يرمي قرصاً أو يمارس حركة فروسية على سبيل المثال، وهي الحركة المثاليَّة المفترضة في الشخص الرياضيِّ أثناء أدائه أمام الجماهير، وهي الحركات التي أبرزها فنَّانو القرن الخامس ق.م، ولكنَّه يقوم بكشط أو إزالة بقايا الشَّحم الذي لا يزال

عالقاً بجسمه بعد تدريبه، وهي حركة تتبعد عن العلاقة بالجماهير الذين يمثِّلون المجتمع بقدر ما تقترب من الصِّفة الفرديَّة التي يهتمُّ فيها الرياضيُّ بنفسه فحسب<sup>[١]</sup>».

كان يجسِّم الناس ليس كما هم، بل كما كانوا يبدوون لعينه، ولهذا قلَّ من حجم الرأس وجعل الجسم أطول قامة وانسياباً، وأقلَّ بدانة<sup>[٢]</sup>.

## ٣. أهمُّ المنحوتات اليونانيَّة بين القرنين الثامن والخامس ق.م

شكَّلت المنحوتات الحجريَّة والرسوم، الوثائق الأساسيَّة التي أعطتنا فكرة عن نشاط الإنسان وعقائده وحياته، لاسيَّما في العهود التي لم تكن فيها كتابة ولا تاريخ.

لقد تطوَّرت فنُّ النُّحت القديم وخطا خطوات واسعة، فانتقل من الأشكال الأدميَّة التي تشبه

[١]- يحيى، المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

[٢]- الناصري، المرجع السابق، ص ٥٨٤.

الأعمدة تحمل فوقها رؤوساً بدائية في نحتها وإخراجها، إلى تقليد شبه صادق لتقسيمات الجسم الإنساني من الناحية التشريحية، ومن أقدم الأعمال الفنية للمدرسة اليونانية تمثال الإلهة "أرتيميس" من ديلوس من القرن السابع ق.م (الشكل رقم ٥).



الشكل رقم ٥

أدى التطور الاجتماعي للحياة في المدينة الإغريقية إلى اكتساب النُّحْت الإغريقي لمهارات جديدة، ما ساهم في تطور فنِّ النُّحْت الذي وصل إلى درجة عالية من الدقَّة في صدق تصوير الجسم الإنساني<sup>[١]</sup>؛ كتمثال "إلهة النصر المجنَّحة" الذي أخرجه النُّحات "أخرموس" (Archermos)، وهو من جزيرة (Chios)، وفي هذا التطور الفنيُّ تظهر لنا أول محاولات النُّحات الإغريقيِّ لإظهار الحركة السريعة الحيَّة في منحوتاته (الشكل رقم ٦).

كان أول إنتاج للنُّحْت هو التماثيل التي عُثِر عليها في جزائر البحر الإيجيِّ وفي بلاد الإغريق نفسها، وهي كلُّها متأثرة إلى حدِّ بعيد بالطُّرُز الشرقيَّة وعلى الأخصَّ طراز فنِّ النُّحْت المصريِّ الذي تُصوِّره تماثيل الأفراد ذات القدم اليسرى المتقدِّمة،



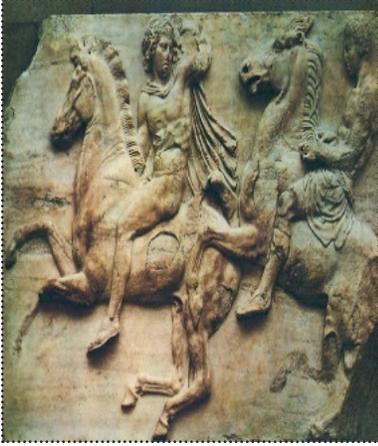
الشكل رقم ٦

والشعر المستعار على الطريقة المصرية مع بعض الاختلافات الحيويَّة، ويتميِّز فنُّ النُّحْت في العصر الإغريقيِّ القديم بمحاولات الفنَّان أن يخرج الوجه مبتسماً، كما كانت تماثيل الإناث تُصوِّر نحيفة تغطِّي أجسادهنَّ غلالات ذات ثنايا كثيرة، وكان ذلك يُعدُّ شكلاً محبباً للفنَّان اليونانيِّ في القرن السادس ق.م.

إنَّ أحد المواضيع الرئيسيَّة التي ظهرت في النُّحْت المستدير على معبد البارثينون في أثينا. وفي هذا الموضوع يظهر الاتجاه الفنيُّ لأشهر نحاتي الإغريق الفنَّان "فيدياس" في أوضح صورة، وهو اتَّجاه يهتمُّ من خلاله الفنَّان باللمسات التفصيليَّة التي تهتمُّ بكلِّ شيء وتبدع، وهو اتَّجاه يعكس عصر بريكليس بكلِّ ما فيه من رخاء وراحة نفسيَّة تجعل الفنَّان يشعر أنَّ لديه وقتاً ليهتمَّ بكلِّ شيء، ويحاول أن يبرز الجمال في كلِّ شيء، وفي كلِّ تفاصيله<sup>[٢]</sup>.

[١]- محمد إبراهيم بكر، قراءات في حضارة الإغريق، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ٢٠٠٢م، ص ٨١.

[٢]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٨٦.



الشكل رقم ٧

يوجد في أعلى جدار المعبد إفريز مزخرف بنقش بارز لقصص تصويرية من الأساطير الإغريقية، ويتوجّ الواجهتين القصيرتين من المعبد من الجهتين الشرقية والغربية شكلٌ مثلث أعلى الإفريز. فمن الناحية الشرقية صورّ مولد الإلهة أثينا، ومن الجهة الغربية صراعها مع إله البحر بوسيدون. وفي الإفريز الداخلي الذي يقع أسفل السقف نحت موضوعاً يصور جماهير الشعب تحمل الهدايا لإلهتها العظيمة أثينا (الشكل رقم ٧).

في الشرق القديم؛ أقيمت مدارس للنحت، ففي آسيا الصغرى، وبالتحديد في «رودس»، تشكلت مدرسة كان لها دور في تغذية الفن الإغريقي، وتعدّ من أشهر المدارس المنتجة. ويُعتبر «كاريس» من أعظم النحاتين الذين أنجبتهم. ويقال إنّه كان تلميذ النحات «ليزيب»، وإنّه صنع تمثالاً للشمس، اعتُبر من عجائب الدنيا السبع؛ غير أنّه تهدّم في زلزال عام ٢٢٥ ق.م. ومن تماثيل هذه المدرسة أيضاً تمثال لاوكون (Laocoon) كاهن طروادة الذي نصح مواطنيه بأن يرفضوا حصان طروادة الخشبي، فكان جزاؤه من «أثينا» أن دسّت إليه ثعبانين نراهما حول «لاوكون» وولديه، ويحاول هو إزاحتها بيأس وألم.

وفي مناطق الشرق الأدنى القديم أيضاً انتشرت مدارس لفن النحت، فلقد أبدعت المدرسة السورية في النحت، وكان لها أثر كبير في توجيه النحت الروماني في ما بعد، وأشهر تماثيل لهذه المدرسة ذاك الذي نرى فيه أفروديت وإيروس (إله الرعاة)، وهو من مقتنيات متحف أثينا الوطني، وقد عُثر عليه في معبد «دولوس» الذي بناه التجار السوريون. ولا يمكن الشك في نسبة هذا التمثال إلى نحّاتين سوريين إذ عُثر عليه في بقاع عديدة من سورية (حمص والرستن وحماه واللاذقية)<sup>[١]</sup>.

أمّا في مصر، فقد سيطر على النحت الطابع الفرعوني القديم، وجدير بالذكر أنّ جميع التقاليد الإغريقية في الفن اضمحلّت تماماً أمام رسوخ التقاليد الفنية المصرية، على أنّ هذا

[١]- أحمد فخري، دراسات في تاريخ الشرق القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٧٩.

لا يمنع من الإشارة إلى وجود بعض الآثار التي حافظت على أصولها الإغريقية، ومثال ذلك «تمثال النيل»، وهو من إنتاج نحّاتي الإسكندرية، وقد بدا النيل في هيئة شيخ قوي وقور مضطجع وحوله ستة عشر طفلاً يمثلون ارتفاع النهر وقت الفيضان الذي بلغ متوسطه ١٦ قيراطاً<sup>[1]</sup> (الشكل رقم ٨).

#### ٤. خصائص فنّ النحت في اليونان (التأثر والتأثير الحضاري بين الشرق والغرب)



الشكل رقم ٨

من أهم خصائص فنّ النحت اليونانيّ؛ هو العريّ الذي يميّزه عن نظيره في حضارات الشرق الأدنى القديم، بحيث يمكننا أن نقول إنّ التماثيل العارية هي صفة اختصّ بها الفنّ اليونانيّ من دون غيره. وقد كان هذا في الواقع انعكاساً لعادات والممارسات اليونانيّة منذ العصر المبكر حين كان المتبارون في الألعاب الرياضيّة يقيمون بمبارياتهم هذه في حالة عري تامّ، وهو أمر يشير إليه المؤرّخ «توكيديديس» وغيره من المؤرّخين الكلاسيكيين على أنّه يميّز بين اليونانيين وغير اليونانيين<sup>[2]</sup>.

وقد استمرّت ممارسة الحياة الرياضيّة في حالة العري بعد ذلك سواء في المباريات التي كانت تقام في الأعياد الدينيّة، أم في أثناء التدريب في الملعب الذي كان يشكّل عنصراً أساسياً في كلّ مدينة يونانيّة. ولكن مع ذلك، كانت هناك بعض الحدود التي التزم بها النحت في تمثيله للأشخاص في عريهم. فقد ظلّ النحت العاري (ولنسمّه بهذا الإسم لسهولة التعبير) مقتصرًا على الذكور لفترة امتدّت أكثر من قرن كامل منذ بدأ هذا الفنّ، ولم يظهر نحت لامرأة عارية إلّا في القرن الخامس ق.م، وحتى حين حدث ذلك كان غالبًا في شيء من التحفّظ الذي لا يظهر جسم المرأة بكلّ تفاصيله، والشيء ذاته اتّبعه اليونانيون في نحتهم لأشخاص الآلهة. فالآلهة الذكور تظهر عارية كأمر معتاد، أما الإلهات فكن يظهرنّ في رداء إلّا في حالة «أفروديتي» التي كانت إلهة الحب، فكان نحت تماثيلها في حالة العري أمرًا واردًا.

والخاصيّة الثانية التي تميّز بها فنّ النحت اليونانيّ هي التعبير الصريح في تصوير الواقع

[1]- Andrewes, Anthony, The Greek Tyrants, London, 1956, P27.

[2]- Finley, M.I, The Ancient Greeks (Pelican ed, 1966) P.154.

اليوناني من دون أن يحاول الفنّان حتى الاختباء وراء الرّمز في تصوير ما يراه أو ما يعتقدّه المجتمع، حتّى إذا كان ذلك يشير إلى انحراف؛ مثل ميل الرجال إلى الصبية الذي كان معروفاً في المجتمع اليوناني. ولعلّ خير ما يمثّل هذا المعنى هو تمثال الإله "زيوس" (Zeus) كبير الآلهة اليونان الذي اشتهر بنزواته، وقد حمل الصبي "جانيميدس" (Ganymedes) ليتخذ منه ساقياً له على جبل الأولمبوس، وفي تكوين التمثال نجد الصبيّ يحمل ديكاً، وهو الهدية التقليدية التي كانت تقدّم للصبيّ المحبوب عند اليونان<sup>[١]</sup> (الشكل رقم ٩).

ثم تأتي الخاصية الثالثة، وهي تداخل فنّ النّحت مع فنّ العمارة ليصل الأمر في بعض الأحيان إلى تكامل تامّ بين الفنّين. وفي هذا الصدد، نجد الفنانين اليونان يملأون المساحات التي توجد في مثلث الواجهة الخارجية (الجمالون) في المعبد، وفي المربّعات التي تنقسم إليها العارضة المستطيلة التي تليه إلى أسفل، والعارضة الداخلية (الإفرين) التي ترتكز على الأعمدة التي تتقدّم جدار المعبد مباشرة، بنحت بارز أو شبه مستدير يمثّل أعياد اليونانيين وأساطيرهم وآلهتهم وأبطالهم وقصصهم. هذا النوع من النّحت يمثّل تطوّراً مستمراً في مفاهيم المجتمع اليونانيّ وتصوّراته، ومن ثمّ يبرز لنا عنصر الاستمرارية في هذا المجتمع<sup>[٢]</sup>.



الشكل رقم ٩

وبالمقارنة بين الفنّ اليونانيّ وفنّ الشرق الأدنى القديم؛ نجد أنّ أضخم آثار في مصر القديمة بُنيت بهدف أساسيّ هو تخليد الملوك، جسداً وروحاً، حتى تستمرّ حياتهم في العالم الآخر. وبينما نجد بوابة عشتار في بابل أروع آثار وادي الرافدين شيّدت تمجيداً للإلهة إنانا (عشتار)، نجد أنّ أضخم الآثار اليونانية على الإطلاق هي المسارح. كذلك أظهر الفنّان القديم بعض آلهة وملوك مصر ووادي الرافدين في أشكال غيبية أسطورية تختلط فيها أعضاء البشر والحيوان والطيور. كما أبرزهم في صورة فوق المستوى الإنسانيّ، نجد الفنّ اليونانيّ يظهر الآلهة في تفاصيل بشرية لا تزيد في جمالها أو قوتها عما يظهره هذا الفنّ في تفاصيل البشر. بل إنّ الفنان اليونانيّ أظهر هذه

[١]- مصطفى، السايح، المرجع السابق، ص ٨١.

[٢]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٨٠.

الآلهة أحياناً وهي تمثّل نقاط الضعف التي عرفها المجتمع اليونانيُّ رجالاً ونساءً<sup>[١]</sup>.

أمّا التماثيل التي خلّفتها لنا حضارات بلاد الشام ومصر ووادي الرافدين فنجدها تمثّل في مجموعها تماثيل رصينة تظهر عليها الجدّيّة دائماً، وأنّ الصفة الغالبة عليها هي تلك التي تتخذ من الإنسان رمزاً لشيء آخر، "فالجسم لا تظهر فيه اللئونة أو الحركة الدقيقة، والوجه لا تظهر عليه التعابير، والملبس إما إزارٌ يغطّي النّصف الأسفل من الجسم أو رداءً كاملٌ يلتصق به التصاقاً كاملاً مستويًا، بينما عند الفنّان اليونانيِّ بمجرد أن انفصل فُتّه عن المؤثّرات الخارجيّة، جعل من تماثيله صورة حيّة للإنسان في ذاته بتفاصيل جسمه وحركته وتعبيرات وجهه في أدقّ ما يمكن أن تبرزه هذه التفاصيل<sup>[٢]</sup>". «أما عن الملابس فنجد الفنّان إما يُظهر الجسم عاريًا تمامًا حتى يبرز ما فيه من جمال، أو يعتني بالملبس عناية فائقة سواء في التصاقه بالجسم حيث يكون هذا الالتصاق طبيعيًا، أم في ابتعاده عنه وتهدّله حيث يكون ذلك طبيعيًا، بحيث يبرز الحوار بين الجسم والرداء حتى يظهر عنصر الإنسان في إحدى حالاته<sup>[٣]</sup>».

حين يعالج الفنّان المقبرة التي تضمُّ جثّة الإنسان، نجد في الصور المنحوتة أو المرسومة على جدرانها عند الفنّان المصريِّ مناظر يُعتقد أنّها تمثّل ما يحتاج إليه صاحب المقبرة في حياته الأخرى من غذاء وكساء ومسكن واحتياجات للضرورة اليوميّة والترفيهية<sup>[٤]</sup>. أمّا الفنّان اليونانيُّ فهو يبرز خارج المقبرة منظرًا لوضع أو موقف كان يتمتّع به أو تتمتّع به صاحب المقبرة أو صاحبته، كأن يكون موقف بطولة أو أمومة أو رعاية زوجيّة، أو متّته بالتأمل في شيء يحبه أو تحبه، أو غير ذلك من المواقف أو الأوضاع التي تدور حول الإنسان في ذاته وليس في علاقته مع العالم الآخر والقوى المسيطرة عليه<sup>[٥]</sup>.

إذا دقّقنا في التماثيل التي صنعها أقدم النحاتين اليونانيين فنلاحظ شبهًا بينها وبين التماثيل المصريّة والآشوريّة والفينيقية<sup>[٦]</sup>، وحتى لفترات أقدم عبر حضارات الشرق القديم.

[١]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٦٤.

[٢]- ج. كونتنو، الحضارة الفينيقية، ترجمة: محمد عبد الهادي شعيرة، شركة مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ١٩٠.

[٣]- فرح، المرجع السابق، ص ٥٧.

[٤]- سيريل ألدريد، الحضارة المصريّة، ترجمة: مختار السؤيفي، الدار المصريّة اللبنانيّة، ط ٣، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٧٣.

[٥]- يحيى، المرجع نفسه، ص ٢٦٥.

[٦]- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، الجزء الأول، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٨٠م، ص ١٣١.

فلقد تمثّل فنُّ النَّحت في عدد من المواقع، كأوغاريت، وتل حلف، وعين دارا، ومن خلال ما وُجد في هذه المواقع من منحوتات تدلُّ على وجود مدرسة شريقيّة سوريّة مبدعة في فنِّ النَّحت<sup>[١]</sup>.



الشكل رقم ١٠

ففي أوغاريت فنُّ راقٍ سبق عالم الإغريق بألاف السنين، ويتّضح ذلك من خلال «نصب الإله بعل» المحفوظ في متحف اللوفر، وهو إله (العواصف والبرق)، نُحت من الحجر الكلسي<sup>[٢]</sup> (الشكل رقم ١٠).

وفي عين دارا يأتي الأسد البازلتي المصنوع من البازلت المكتشف عند مدخل المعبد أبرز معالم فنِّ النَّحت في المنطقة<sup>[٣]</sup> (الشكل رقم ١١).



الشكل رقم ١١

أمّا في تلّ حلف فتعدُّ تماثيل واجهة المعبد (أنصاب البوابة) شاهداً حيّاً على عظمة الحضارة الشريقيّة السوريّة عبر العصور حتى الآن، وقد وُجد نموذج منها يمثّل واجهة متحف حلب الوطني الآن<sup>[٤]</sup> (الشكل رقم ١٢).



الشكل رقم ١٢

## ثانياً: فنُّ التّصوير

### ١. أهميّة فنِّ التّصوير وتطوّره في تاريخ الفنون

#### اليونانية

المعلومات عن فنِّ التّصوير الإغريقيّ تبقى محدودة إذا ما قيست بأخبار فنِّ النَّحت،

[١]- فخري، المرجع السابق، ص ٥٧.

[٢]- محمّد المحمّد الحسين، أوغاريت أيقونة ممالك الساحل السوريّ، مجلّة الخيال العلمي، العدد/٧٠، جامعة دمشق، ٢٠١٩م، ص ١٤.

[٣]- المحمّد الحسين، ماذا عن الحضارة السوريّة في تلّ عين دارا؟، مجلّة الأدب العلمي، جامعة دمشق، العدد/٧٨، شباط ٢٠٢٠م، ص ٦٢-٦٩.

[٤]- المحمّد الحسين، جذور وعراقية الحضارة السوريّة (تل حلف أنموذجاً)، مجلّة دوائر الإبداع، جامعة دمشق، العدد/١٩، أيلول ٢٠١٩م، ص ٢٧-٢٩.

وقد بدأ هذا الفنُّ عند اليونان في مرحلة متأخرة نسبياً إذا ما قارنناه بفنِّ العمارة أو النُحت<sup>[١]</sup>. لقد صُوِّرت على جدران وسقوف بعض هذه الكهوف ثروة فنيَّة لا تقدَّر بثمن، وهي صور ملوَّنة للحيوانات؛ كما هي أعمال تتحدَّث عن حياة الإنسان الأول القديم، وتعطينا فكرة تكاد تكون كاملة عن حياته الاجتماعية والاقتصادية وعقائده الدينيَّة<sup>[٢]</sup>.

تطوَّر فنُّ التَّصوير مع بقيَّة الفنون الأخرى، وكانت موضوعاته مماثلة لتلك التي رأيناها في المنحوتات، لكن ما يؤسِّف له أنَّ شواهد التَّصوير الإغريقيِّ الجداريَّة والتي ذكرها المؤرِّخون القدماء قد فُقدت تماماً، وليس من صور جداريَّة أو لوحات تعود مباشرةً إلى العصور الإغريقيَّة. ويمكن معرفة أسلوب وموضوعات هذا الفنِّ من الأمثلة الرومانيَّة التي وُجدت على جدران قصور مدينة (بومبي) Pompei، و(هيركولانوم)، وهي تدلُّ على قوَّة المصادر الإغريقيَّة<sup>[٣]</sup>.

أمَّا الرسوم الموجودة على الجرار والكؤوس فهي تجريدية هندسيَّة ذات طابع خاص، ولعلَّ دراسة زخارف الخزف الإغريقيِّ التي اختلفت اختلافاً واضحاً وتعدَّدت موضوعاتها، تمكَّننا من معرفة طابع الفنِّ التصويريِّ. ويمكن ملاحظة التطوُّر الذي مرَّت بها الزخارف في المراكز الإغريقيَّة (أتيكا، كورنث، بوتيا، أرجوس، كريت، قبرص، ساموسن رودوس... إلخ) في العصور المختلفة<sup>[٤]</sup>.

وقد تميَّزت أواني الفترة البدائيَّة (القرنين ٨-٧ ق.م) بزخارف هندسيَّة، كالخطوط المتوازية المنكسرة. كما وُجدت صور آدميَّة وحيوانيَّة مبسطة من الزخارف الهندسيَّة، ومن المناظر التي رسمها الفنان البدائيُّ على الخزف بأسلوب هندسيِّ، تلك المناظر الجنائزيَّة في نهاية القرن (٨ ق.م).

وفي الفترة التالية (٦٥٠-٦٠٠ ق.م) يُظهر الفنان اهتماماً بدراسة شكل الإنسان والحيوان، لكننا نلاحظ أنَّ اهتمامه انصبَّ أكثر على رسم صور الحيوانات الطبيعيَّة والخرافيَّة مع وضعها في سطور أفقيَّة، ويحدث تقدُّم فنيُّ في زخرفة أواني هذه الفترة، فلا يكفي المصوِّر برسم

[١]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٩٠.

[2]- Finley, M.I, The ancient Greeks, London, 1977, P41.

[3]- Kitto, H.D.F., The Greeks, London, 1977, P27.

[٤]- عاصم أحمد حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٠٠.

الخطوط الخارجية لعناصره، وإنما يلوّنها كلّها باللون الأسود على هيئة الظلال مع إضافة خطوط محفورة وألوان حمراء إليها، ولقد عُثر على أمثلة جميلة من هذا النوع في (رودوس وكورنث وأتيكا)، وحيث غلب اللون الأحمر على التصوير الإغريقيّ.

وفي أوائل القرن السادس ق.م قلّ حجم التصميمات، كما احتلّت الأساطير الإغريقيّة والحياة اليومية مكانها على مختلف أشكال الأواني، وتشتهر «كورنث»، ومن بعدها «أثينا» بهذه الأواني ذات الظلال السوداء، ويلاحظ في هذه الفترة اهتمام الفنان بتصوير شكل الجسم البشريّ.

وتعدّدت أشكال الأواني الإغريقيّة كما تنوّعت زخارفها، وزخرفت بعض الأواني الحمراء بظلال سوداء، وفي حوالي (٥٢٧ ق.م) بدأ الفنانون يلوّنون زخارفهم باللون الأحمر على



الشكل رقم ١٣

أرضيّة سوداء، كما استخدموا الأسلوبين في إناء واحد في بعض الحالات. ومن أجمل نماذج النوع الأول، قدح شراب يرجع إلى منتصف القرن (٦ ق.م)، تتوسّطه صورة لإله الخمر ديونيسيس مضطجعاً في مركب (الشكل رقم ١٣).

أمّا الرسوم المحفورة فأغلبها للحيوانات التي كانت تعيش معه مثل الماموث والدب والوعل والتمسك، وأغلبها يدلّ على براعة الفنّان وتحكّمه في المواد التي يحفر فيها، وأقلّها

يمثّل صورة آدميّة محوّرة. «وقد حفر الفنان الأول -بجانب رسوم الحيوانات- بعض المناظر للأزهار والنباتات، كما ظهرت مناظر قليلة لرجال، وقد صوّرهم الفنان بتحوير واضح<sup>[1]</sup>».

سنكتفي بالحديث عن فنّ التّصوير كمثال في العالم اليونانيّ فحسب عند «الإيتروسكيين» لما له من أهميّة وتقدّم في تلك الفترة، فقد صوّروا رسومهم على جدران الأضرحة وسقوفها إمّا مباشرةً أو بالجنس، ومعظم الصور الإيتروسكيّة باهتة اللون كامدة ومخطّطة بالأسود، وبشرة الرجال تضرب إلى الحمرة، أمّا بشرة النساء فيضاء، ومعظم لوحات الأضرحة القديمة تصوّر الحفلات والمآدب الجنائزيّة للنبلاء الإيتروسكيين، ومن صفاتها خشونة المظهر،

[1] - Hammond, N.G.L., A history of Greece, Oxford, 1959, P.48.

وجمود الحركة، والنقص في المنظور، وهو ما يُعرف بالعهد الأول، وتُشاهد نماذجه على جدران أبنية تاركوينا (TARQUINA).

وفي العهد الثاني تقدّم فنُّ التصوير، فبدت الرُّسوم أقرب إلى التناسب، وأصبحت الألوان أكثر غنى، فقد أضيف اللون الأخضر، وفي مقابر «تاركوينا» الكثير من صور هذا العهد تتّسم بالنضوج وحيويّة والنشاط، فالحركة مدروسة دراسة عميقة، والمناظر أصبحت أكثر تعقيداً ولكنها أكثر انسجاماً وخصوصاً بعد حسن استعمالهم للمنظور والظلّ والنور.

وأما العهد الثالث، وهو ما يُعرف بالعهد الإيتروسكيّ الإغريقيّ، أو عهد التصوير الحرّ، فإنّ الصور الموجودة في مقابر مدينة «أورفيتو» (ORVIETO) على توابيت الموتى، قد استعمل فيها الظلّ والنور، ورُوّعت قواعد المنظور في تسجيل المناظر الجنائزيّة وتصوير



الأساطير والخرافات الإغريقيّة، وكانت الوجوه ترسم في وضعها الأماميّ مع العناية بإبراز مميّزات الجنسين بوضوح على خلاف ما كانت عليه في العهد السابق، إذ استعمل اللونان الأبيض والأحمر للتفريق بين الجنسين. ومن أشهر الصور الجداريّة المعروفة في الفن الإيتروسكيّ صورة لاعب الفلاوت (عازف الفلوت) التي تعبّر عن الحركة والسعادة والرضا، وقد استطاع الفنّان أن يعبّر عن الإحساس الداخليّ بطريقة بسيطة واصطلاحية (الشكل رقم ١٤).

## ٢. أهمّ المصوِّرين اليونانيين في الفترة المدروسة

كانت «كورنث»، و«سيسيون» مركزيّ التّصوير في القرن (٧-٦ ق.م)، وفي نهاية القرن ٦ ق.م ظهرت المدرسة «الأتيكية» (Attique)، وعلى رأسها «سيمون دوكلينا» (Decléonae) الذي يُنسب إليه تطوير التصوير البدائيّ، ووضع أُسس البُعد والتعبير وتصوير القماش والملابس مما نراه في تصوير الأواني. أمّا في القرن (٥-٤ ق.م)، فبرز اسم المصوِّرين بوليغنتوس (بولغنتوس)، وبارازيوس وغيرهم.

### أ. بوليغنوتوس الأول (Bolygnotes) بولغنوت

ازدادت أهمية التصوير الإغريقي بعد قدوم المصور بولغنوت (المولود في تاسوس شمالي بحر إيجه) حوالي (٥١٠ ق.م)، فلقد كان له تأثير واضح في تطوير الزخارف التصويرية على الأواني. كما أثر أيضاً على فنّ النحت الإغريقي، وكان معاصراً للنحات «فيدياس»، وكُلف بتزيين بعض القاعات في مباني الأكروبول بأثينا مستوحياً موضوعاته من أدب «هوميروس»، كالاستيلاء على طروادة ومنظر الجحيم<sup>[١]</sup>.

وصف لنا المؤرخون اهتمام «بولغنوت»، بالمنظور والمشاهد الطبيعية وحرصه على التعبير العاطفي في الوجوه. ولم تكن ألوانه بقوة خطوطه ورسمه، بل كان قليل الاهتمام بتدرج اللون، فلم يكن ثمة ظلال واضحة. وقد اعتُبر «بولغنوت» الرسام الإغريقي الأول، لكنه لم يكن الملوّن الأول بل ترك ذلك لـ «زيوكسيس»، حيث قام غالباً بتنفيذ رسومه بطريقة الفرسكو في لوحات جدارية، وإن كان قدّم رسوماً كذلك على لوحات خشبية، فضلاً عن رسوم استخدم الشمع في تنفيذها بطريقة لا تزال غامضة لدى المهتمين بدراسة تاريخ هذا الفنّ (لعلّها تقابل الرسم بالزيت في العصر الحاضر)، كما قلّد معاصروه بعض هذه الرسوم على عدد من المزهريات، وقد استوحى في عدد كبير من لوحاته موضوعات ميثولوجية، ولكنه لم يقتصر على هذا الاتجاه إذ من المحتمل أنه رسم صورة لمعركة ماراثون (بين الفرس واليونان في ٤٩٠ ق.م)، كذلك رسم عدداً من الصور لأشخاص ظهر فيها شيء من تعبيرات الوجه.

وكان «بولغنوت» في معالجته لهذه التعبيرات يتّجه اتّجهاً نستطيع أن نصفه بالمثالية إذ كان يحاول التعبير عن هدف أدبيّ أو أخلاقيّ مرتفع لرجال من النخبة سواء في لحظة اتّخاذ قرار كبير أم في لحظة ردّ الفعل لحدث كبير، لكن مع ذلك، فقد جاءت ألوانه متواترة، كما جاءت أبعاد صورته بدائية تفتقد العمق نتيجة لعدم استخدامه التّظليل في هذه الصور<sup>[٢]</sup>.

[١]- الناصري، المرجع السابق، ص ٢٨٣.

[٢]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٩١.

## ب. زيوكسيس (Zeuxis)

اشتهر في أواخر القرن الخامس وكان من مواطني مدينة «هيراكليه» (إحدى المستوطنات اليونانية في جنوبي إيطاليا)، ومعاصراً للفنان «أبولودوروس». وقد طوّر فكرة التظليل المتدرّج، واستخدم فكرة الضوء بشكل ظاهر ليُكسب لوحاته التجسيد المطلوب، كما ظهر في هذه اللوحات نوع من التعبير الدافئ نتيجة لسيطرة هذا الفنان على تدرّج الألوان، كما يظهر من لوحته التي صور فيها عائلة الكنتاوروس (مخلوق أسطوريّ عند اليونان نصفه الأعلى إنسان ونصفه الأسفل حيوان)، والتي يتدرّج فيها اللون بشكل غير محسوس من القسم الإنسانيّ إلى القسم الحيوانيّ لأنثى هذا المخلوق<sup>[١]</sup>.

ويُعتبر «زيوكسيس» الفنان المصوّر، أول من أقام التصوير الإغريقيّ على أصول راسخة في المنظور والتظليل، واحتلّ في ذلك مكان الريّادة، فقد اعتُبر الملونّ الأول في عصره، وبلغ إتقانه في نقل الموضوع ومحاكاته للواقع، أنّه صوّر مرةً طفلاً يحمل عنقوداً من لعب يكاد يكون واقعياً، حتى أنّ العصافير كانت تتهافت عليه وتنقره كما يقال. ومن أشهر أعماله التي تحدّث عنها الكتاب والرّواة صورة الملكة «هيلانة»، وصورة للإله «زيوس» وحوله الآلهة الأولمبية<sup>[٢]</sup>.

## ت. أبولودوروس (Apollodores)

تقدّم فنُّ التّصوير أواخر القرن الخامس حينما أدخل الرسام الأثينيّ «أبولودوروس» فكرة التظليل المتدرّج الذي يوهم بتجسيد الصورة، وقد كان في الواقع أول من فتح الطريق في هذا الاتجاه. وهو كان أول من اهتمّ بتصوير اللّوحات المنفصلة، وكانت موضوعاته تاريخيّة، وأسلوبه يقوم على دراسات مقبولة في المنظور والظلّ والنور وفي الحركة والشبه (يُكنّى صانع الظلال)<sup>[٣]</sup>.

[١] - مصطفى، السايح، المرجع السابق، ص ٨٣.

[٢] - الناصري، المرجع السابق، ص ٥٨٥.

[٣] - مصطفى، السايح، المرجع السابق، ص ٨٣.

### ث. أغاتارك (Agatharcos)

إنَّ نهضة الحركة المسرحية في العصر الذهبي الإغريقي أي في عهد «بركليس»، دفعت إلى وجود فنانيين للديكور المسرحي أمثال «أغاتارك» الذي قدّم لروايات إيشيل (Eschyle) ستائر مصوّرة لمسرحياته التراجيديّة.

### ج. بارازيوس (Parahsius)

امتاز «بارازيوس» بمهارة معاصره «زيوكسيس»، ولكن لم تكن له مكانته وحظوته، حتى إذا تأكّد «زيوكسيس» من براعته أخذ بيده وساعده، وقصة ذلك أنّ «بارازيوس» دعا معاصره لرؤية لوحة في صنعه، ولمّا وصلا طلب من ضيفه أن يرفع الستارة عنها، فلما همّ تبين أنّ الستارة لم تكن إلّا الصورة نفسها، فتنّبّه «زيوكسيس» إلى الحيلة واعترف بمقدرة زميله في المحاكاة والدقّة.

### ح. أبليس (Apelles)

أشهر الرسّامين اليونان اشتهرت لوحاته ولوحات تلاميذه في أواخر القرن الرابع ق.م وقد نفّذ صوراً «لفيليب المقدوني» ولابنه «الاسكندر»، وللشخصيات المحيطة بهم، كما كان من أشهر ما قدّمه صورة للإلهة «أفروديتي»، وهي تظهر من البحر وتعصر شعرها المبلّل حتى تزيل عنه الماء.

وصورة أخرى تتعلّق بموضوع التضحية، ويبدو من الأوصاف التي أعطاهها للوحاته مثل وصف السحر أو الجاذبيّة أنّه كان يستطيع أن يتحكّم بدرجات الألوان بشكل ظاهر.

وتبدو حريته في استخدام الألوان من إحدى اللوحات التي رسمها للإسكندر وهو ينتصر على الملك الفارسيّ داريوس (Darios) في موقعة إسوس، فقد استخدم فيها لوناً داكناً أكثر من اللون الحقيقيّ لبشرة الإسكندر حتى يبرزه إزاء الخلفيّة الفاتحة، ومن ثم يحصل على العمق الذي يريده<sup>[١]</sup>.

[١]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٩٢.

### ٣. أهمُّ الصُّور اليونانيَّة بين القرنين الثامن والخامس ق.م

كان الفنَّان الإغريقيُّ القديم يعطي تماثيله ألواناً زاهية، وتُعدُّ الصُّور على الأواني الفخاريَّة مصدرًا قيمًا لمعلوماتنا عن التطوُّر الفنيِّ وتطوُّر الاقتصاد وطريقة الحياة وعن المعتقدات الدينيَّة للإغريق، فصُوِّرت على أواني القرن السادس ق.م مناظر الحِث وعصر النيذ والمراكب بالإضافة إلى مناظر خياليَّة خاصَّة بالمعتقدات الدينيَّة، وعن طريقها أمكن التعرفُ على خصائص المنازل والمحلات التجاريَّة الإغريقيَّة، والحصول على تطوُّر شكل الملابس والأسلحة التي استخدمها الإغريق القدماء<sup>[١]</sup>.

شُيِّدت في المدن الكريتيَّة قصوراً تميَّزت عمارتها بفنٍّ رفيع، وأحسن هذه القصور قصر الملك "مينوس" في مدينة "كنوسوس" العاصمة، وأهمُّ ما يميِّز هذا القصر هو التَّصوير الجداريُّ الذي يُزيِّن به. هناك بعض الأمثلة من صور الفرسكو (الرسم بالألوان المائيَّة على الجصِّ المبلَّل) في هذا القصر، وهي صور يظهر فيها حسن اللّون بشكل أنيق، كما يظهر في بعضها التأثير المصريُّ بشكل واضح، كما يتبيَّن لنا من صورة مجموعة من النساء على جدران إحدى قاعات القصر المذكور، وفيها نلمس هذا التأثير سواء في المنظر الجانبيُّ للوجه (البروفيل) الذي أتبعه الرِّسَّامون المصريُّون من دون الصورة المواجهة، أو في الوقفة وحركة الأيدي<sup>[٢]</sup>.



الشكل رقم ١٥

وهناك الرسوم على الأواني والجدران، التي جسَّدت الكثير من المواضيع اليوميَّة والدينيَّة والعسكريَّة والمهن والألعاب الرياضيَّة ومواكب الجنائز والدفن والقصص الأسطوريَّة والخياليَّة (الشكل رقم ١٥). «ويمكن القول: أنَّ الرِّسَّامين اليونان لم يتركوا شاردة أو واردة من غير تصويرها وإيضاحها<sup>[٣]</sup>».

### ٤. خصائص فنِّ التَّصوير في اليونان (التأثُّر والتأثير الحضاريُّ بين الشرق والغرب)

لقد تأثَّر اليونانيون بفنِّ التَّصوير عند الإيجيين وحضارات الشرق القديم، حتى الحضارة المينيويَّة المشهورة بقصورها وما فيها من إبداعات لفنِّ التَّصوير؛ ليست حضارة يونانيَّة، وإن

[١]- بكر، المرجع السابق، ص ٨٤.

[٢]- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليونانيُّ (العصر الهللاذي) (٢)، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٩٧٤م، ص ٦٧١.

[٣]- جواد مطر الموسوي، موارد تاريخ اليونان وحضارته، مجلَّة كليَّة التربية الأساسيَّة للعلوم التربويَّة والإنسانيَّة/جامعة بابل، العدد ٤١/١، كانون الأول ٢٠١٨م، ص ٨١٦.

كانت قد ظهرت في مناطق أصبحت في ما بعد ضمن العالم اليوناني<sup>[١]</sup>.

ومن تأثير المصريين بفنّ التّصوير اليوناني القديم نجد أنّ المصوِّرين النّحاتين المصريين القدماء مجهولين لا يظهرون شخصياتهم الخاصّة على أيّ نحو، فأسماء الفنانين التي نعرفها من مصر القديمة قليلة جدًّا حيث لم يكونوا يوقِّعون على أعمالهم، بل لم يكونوا إلاّ عاملين يدويين. على أيّ حال، فإنّ الاحترام الذي كان يقابل به الفنان كان يزداد بزيادة التّقدّم العامّ حيث نجد في ما بعد أن مهارة الفنّان ورهافة حسّه كانت ترفعه أحيانًا إلى درجة التّقدّيس والتّقدير، ويصبح في ما بعد من كبار رجال الدولة بعدما كان من عمّامة الشعب، وهذا ما نجده أيضًا في بعض مناطق اليونان آخذين هذا التأثير عن المصريين<sup>[٢]</sup>.

وإذا ما قارنًا بين خصائص الفنّ اليونانيّ والمصريّ نجد الكثير من التقاطعات بين الفنّين، حيث أنّ المصوِّر المصريّ القديم قد اهتمّ بالرّسم والتصوير الجداريّ الملّون إلى جانب اهتمامه بالنّحت، وكانت الرسوم تختلط بالكتابات والرموز الدينيّة والحياتيّة، وأعطتها عقيدة بعث الأرواح أهميّة خاصّة، وجعلتها تسجّل الحياة اليوميّة، ولا سيّما حياة الملوك الفراعة بكلّ تفاصيلها، بما فيها من أحداث ومواقف ومعارك ونشاطات مهنيّة وصناعيّة وزراعيّة ورياضيّة وترفيهيّة، وهذا ما يفسّر غزارة آثار هذا الفنّ وألوانه القديمة في الحضارة الفرعونيّة. وتُعتبر المقابر أهمّ المصادر التي استُدلّ منها على هذا الفيض الكبير من التصوير، وكان الفنّان المصريّ يتّبع في ترتيب أشكاله وعناصره نمطاً يخضع للضوابط الدينيّة وما يتّصل بها من فلسفة وأديّات، وكان من ضمنها رسم الملك بحجم أكبر من أفراد الرعيّة، ليكون مميّزاً عنها. ويختلف فنّ التصوير المصريّ عن فنّ التصوير اليونانيّ، في أنّ أعماله كانت تسودها النزعة الرمزيّة لكثرة الرموز التي جعلت منها تركيبات غريبة، «ولم يغفل الفنان المصريّ رسم الطيور والحيوانات والأسماك والأزهار، وما إليها من الطبيعة المحيطة. كما تميّز هذا الفنّ بشكل عامّ بالحيويّة والحركة ومحاكاة الطبيعة، وهذا ما لا نجده عند الفنّ اليونانيّ حتى المتقدّم منه<sup>[٣]</sup>».

[١]- يحيى، المرجع السابق، ص ٢٨٩.

[٢]- عبد الحميد زايد، الشرق الخالد، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٣٠٥.

[٣]- فرح، المرجع السابق، ص ١٠٤.

ومن مظاهر التأثر بالحضارة المصريَّة وجود رسوم على أحد الخناجر المكيَّنة مُستوحى من بيئة النيل، أضف إلى ذلك أنَّ شواهد القبور المنقوشة لم يكن لها سوابق في بلاد الإغريق وكانت شائعة في مصر منذ أمد بعيد<sup>[١]</sup>.

وإذ ما انتقلنا إلى الحضارة الرافديَّة، فإنَّ اللوحة الجداريَّة الملونة التي عُثر عليها على أحد جدران المقبرة الملكيَّة الأكاديَّة، والتي سُمِّيت «علم أور»، تدلُّ على استخدام التصوير الجداريِّ في تلك البلاد منذ الألف الثاني ق.م، وهي لوحة مرصَّعة بالألوان ومنقَّذة بطريقة الفسيفساء المصنوعة من صخر كلسيٍّ أحمر ولازورديٍّ تمثِّل مشهداً حربياً ملوَّناً، يبلغ طولها ٧٥،٧٢ سنتيمتراً، وهي محفوظة في المتحف البريطانيِّ (الشكل رقم ١٦).



الشكل رقم ١٦

كما تعطي بوابة (معبد) عشتار البابليَّة التي كُسيَت بالقيشانيِّ الملونَّ المزِين بأشكال نافرة تمثِّل الأسود والخيول والحيوانات الخرافيَّة نموذجاً فريداً من التقنيَّة للتصوير الجداريِّ، وعلى البراعة في إظهار تلك المجسَّدات بالشكل النافر والألوان البراقَّة البديعة كالأزرق اللازورديِّ

والأحمر والأخضر والأصفر<sup>[٢]</sup>، «وقد بلغ عدد الصور النافرة المجسَّدة من الأسود والثيران والحيوانات الخرافيَّة الأخرى على جدار هذه البوابة التي بلغ ارتفاعها ١٢/ مترًا، نحو مائة وعشرين أسداً و٥٧٥ تينياً وثوراً»<sup>[٣]</sup> (الشكل رقم ١٧).

أمَّا في الحضارة السُوريَّة فلم تكن اللوحات المرسومة على جدران قصر «ماري» أقلَّ شأنًا وجمالاً وألواناً أخاذة من باقي المناطق، فتلك اللوحات تنمُّ عن المستوى الرفيع في الرسوم والتلوين والصياغة التشكيليَّة، ويكفي أن ننظر إلى الجداريَّة التي تظهر فيها الأميرات العمُوريَّات بلباسهنَّ وأزيائهنَّ الملونة المتنوعة، وقد تزيَّن لحضور احتفال، إذ حرص الفنَّان على إظهار ألوان الثياب وزخارفها بكلِّ دقَّة وتناسق، والتي تعطينا فكرة واضحة عن هذا

[١]- أحمد علي، المرجع السابق، ص ٦٩٤.

[٢]- ل. ديلاپورت، بلاد ما بين النهرين (الحضارتان البابليَّة والأشوريَّة)، ترجمة: محرم كمال، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٧٨.

[٣]- طه باقر، بابل ويورسبا، مديريَّة الآثار العامَّة، بغداد، مطبعة الحكومة، ط ١، بغداد، ١٩٥٩م، ص ٦-٧.

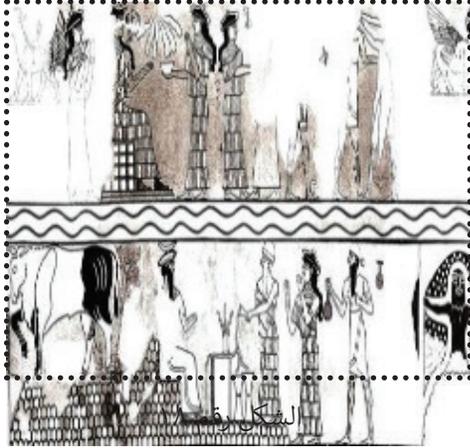


الشكل رقم ١٧

الفن في حضارة ماري<sup>[١]</sup> (الشكل رقم ١٨).

ولعلّه من المؤسف أنّ أغلب آثار التصوير الرأفديّة والسوريّة قد زالت مع الزمن بعدما أتلفتها عوامل الطبيعة كليّاً أو جزئياً، ولم يحفظ منها إلاّ ما كان على الأماكن السفلى من الجدران في قلب

تلال آلت إليها تلك القصور والأبنية التي لم تستطع مقاومة الأمطار والسيول الجارفة.



الشكل رقم ١٩

ولم تغب آثار التصوير ولا سيّما الجداريّة منها في العهود اللاحقة، إذ يمكن متابعة الرسوم والجصّيّة (الفريسك) ذات الألوان العذبة والموضوعات الدينيّة والتزيينيّة، ومشاهدة الحياة اليوميّة في أماكن عديدة من الفرات الأوسط وسوريا الداخليّة، على امتداد العهود الهلنستيّة والرومانيّة، والتأثيرات التي أحدثتها في

هذه المناطق، حيث نرى لوحات الفسيفساء الجداريّة والأرضيّة والسقفيّة والرسوم الجصّيّة الملوّنة في البيوت والمعابد والمدافن والأماكن العامّة، في مناطق واسعة من حضارات الشرق الأدنى القديم<sup>[٢]</sup>.

وحقيقةً؛ رغم التقدّم الذي ظهر في بلاد اليونان في مجال فنّ التصوير إلاّ أنّ هذا التطوّر لا يُقارَن بما قدّمته حضارات الشرق الأدنى القديم في هذا المجال، وقبل بروز الفنّ اليونانيّ بأكثر من ألفي عام.

[١]- فخري، المرجع السابق، ص ٧٦.

[٢]- فخري، المرجع السابق، ص ٧٧.

## خاتمة

بناءً على ما تقدّم، نستنتج من بحثنا هذا ما يلي:

- ١- رغم بعض التشابه الذي يرجع إلى البيئة أحياناً وإلى العقيدة أحياناً أخرى، تميّزت كلُّ منطقة بآثارها الفنيّة، وكان لخامات البيئة أثرٌ كبيرٌ في ذلك.
  - ٢- كان الفنّانون في جميع المناطق يقتبسون عناصرهم المعماريّة والنحتيّة والتصويريّة والزخرفيّة ممّا وجدوه في بيئتهم، وقد أجادوا في تطويعها.
  - ٣- قدّم النَّحْتُ -بكلِّ أنواعه البارز والمجسّم- والتصوير، معلومات قيّمة عن الحياة العامّة والخاصّة، وعن مدى التطوُّر الحضاريّ، ونستقرئ منه الكثير من الحقائق.
  - ٤- خلّف لنا الإغريق كمّاً هائلاً من التماثيل، واستعمل النَّحاتون الرُّخام والبرونز والمعادن المختلطة في تماثيلهم وصورهم.
  - ٥- اهتمّ الفنّان الإغريقيُّ بالأوضاع الفنيّة التي تُبرز جمال الجسم وحركات العضلات في فنّي النَّحْتِ والتصوير.
  - ٦- اتّخذ فنّا النَّحْتِ والتصوير عند الإغريق الإنسان محوراً أساسياً يدور حوله، يُعنى بحاجاته، ويعالج رغباته وتطلّعاته، ويصوّر أدقّ تفاصيل جسمه وحركاته، ويبرز كلّ المشاعر التي يمكن أن تختلج في صدره.
  - ٧- تأثّر الفنُّ الإغريقيُّ بشكل كبير وواضح بالفنِّ عند حضارات الشرق القديم (وادي النيل وبلاد الرافدين وبلاد الشام)، واتّضح أنّ أمم الشرق كانت أساتذة اليونانيين الذين صاروا في ما بعد أساتذة الغرب، وأنّ تلك الأمم مهّدت لهم طريق الحضارة وأرشدتهم إلى سبيل الفلاح.
- وأخيراً، رغم التقدّم الحضاريّ لتاريخ اليونان القديم، وبروز فنّه العظيم في النَّحْتِ والتصوير، إلّا أنّ إبداعات وفنون الإنسان في الشرق الأدنى القديم تُعدُّ بحقّ من أعظم نماذج الفنِّ في التاريخ، فهي تعكس التراث الفكريّ والثقافيّ لتلك الشعوب التي بلغت أوج الحضارة منذ آلاف السنين، وقدّمت للإنسانيّة تاريخاً لا تنضب مصادره، وكانت سجلّه الخالد المدهش الذي أضحى تراثاً للبشريّة جمعاء، تفاخر به متاحف العالم.

## قائمة المصادر والمراجع

١. أحمد فخري، دراسات في تاريخ الشرق القديم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣م.
٢. تشارلز ألكسندر روبنسن، أثينا في عهد بركليس، ترجمة: أنيس فريحة، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٦م.
٣. ج. كونتنو، الحضارة الفينيقية، ترجمة: محمد عبد الهادي شعيرة، شركة مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٤٨م.
٤. جواد مطر الموسوي، موارد تاريخ اليونان وحضارته، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية/ جامعة بابل، العدد ٤١/، كانون الأول ٢٠١٨م.
٥. سيد أحمد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، دار النهضة العربية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٦م.
٦. سيريل ألدريد، الحضارة المصرية، ترجمة: مختار السويفي، الدار المصرية اللبنانية، ط٣، القاهرة، ١٩٩٦م.
٧. طه باقر، بابل وبورسبا، مديرية الآثار العامة، بغداد، مطبعة الحكومة، ط١، بغداد، ١٩٥٩م.
٨. عاصم أحمد حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٩٨م.
٩. عبد الحميد زايد، الشرق الخالد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦م.
١٠. عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني (العصر الهلنستي) (٢)، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤م.
١١. فوزي مكّاوي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، ط١، دار الرّشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٠م.
١٢. ل. ديلابورت، بلاد ما بين النهرين (الحضارتان البابلية والأشورية)، ترجمة: محرمّ كمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٣. لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاريّ، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٩١ م.
١٤. محمد إبراهيم بكر، قراءات في حضارة الإغريق، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٠٢ م.
١٥. محمّد المحمّد الحسين، أوغاريت أيقونة ممالك الساحل السوري، مجلّة الخيال العلميّ، العدد ٧٠/، جامعة دمشق، ٢٠١٩ م.
١٦. محمّد المحمّد الحسين، جذور وعراقة الحضارة السوريّة (تل حلف أنموذجاً)، مجلّة دوائر الإبداع، جامعة دمشق، العدد ١٩/، أيلول ٢٠١٩ م.
١٧. محمّد المحمّد الحسين، ماذا عن الحضارة السوريّة في تل عين دارا؟، مجلّة الأدب العلميّ، جامعة دمشق، العدد ٧٨/، شباط ٢٠٢٠ م.
١٨. محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، الجزء الأول، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٩٨٠ م، ص ١٣١.
١٩. محمود إبراهيم السعدني، تاريخ وحضارة اليونان (دراسة تاريخيّة أثرية)، الدار الدُوليّة للاستثمارات الثقافيّة، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
٢٠. محمود فهمي، تاريخ اليونان، تقديم: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة ومطبعة الغد، القاهرة، ١٩٩٩ م.
٢١. ممدوح درويش مصطفى، إبراهيم السايح، مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانيّة واليونانيّة (١-تاريخ اليونان)، المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ١٩٩٩ م.
٢٢. نعيم فرح، موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٢ م.

23. Andrewes, Anthony, The Greek Tyrants, London, 1956.

24. Finley, M.I, The Anclent Greeks (Pelican ed, 1966).

25. Hammond, N.G.L., A history of Greece, Oxford, 1959.

26. Kitto, H.D.F., The Greeks, London, 1977.



# العمارة عند الإغريق (البارثينون . الأرخثيوم)

خالد كيوان<sup>[١]</sup>

## مقدّمة

انطلقت الأبحاث الأثرية في بلاد اليونان منذ القرن التاسع عشر، على أيدي العالمين كورتيوس وفانجلر، وأسفرت عن كشف العديد من اللقى والقطع الأثرية في معبد زيوس والمنطقة المقدّسة في أولمبيا. وجاءت في ما بعد حفريّات الأوروبوليس في أثينا في عام (١٨٣٥م)، وسبقها في عام (١٨١٦م) نقل روائع معبد البارثينون من المنحوتات إلى المتحف البريطاني، ومن ثمّ تأسّست جمعية أثرية يونانية أصدرت مجلة تبحث في الآثار الإغريقية<sup>[٢]</sup>.

هذا وقد اختلفت آراء الباحثين حول من أسّس الحضارة الكلاسيكية، فمنهم من يقول إنّ الحضارة اللاتينية (الرومانية) بُنيت على أسس الحضارة الإغريقية - الهلنستية في القرون الأولى لما قبل الميلاد؛ ولكنّ الحضارة الرومانية لم تكن مجرد فرع للأولى، وتتجلّى مقاومة الرومان الانصهار في الشخصية الحضارية الإغريقية في نصيحة السياسي الرومانيّ (كاتو) لابنه الذي قال: «سأريك نتائج تجربتي في أثينا... إنّها لفكرة حسنة أن تنهل من أدبهم، ولكن عليك أن لا تتعلّمه كليّة. وسأفنعك بأنّ الإغريق هم أكثر الشعوب ظلماً وشراسة، ويمكنك أن تأخذ نصيحتي باعتبارها كلمة نبي: يا بُني حينما تخلع تلك الأمم أدبها علينا فإنّ ذلك سيفسد كلّ شيء»<sup>[٣]</sup>.

[١]- دكتوراه، نقود إغريقية في سوريا.

[٢]- العابد، مفيد رائف، ٢٠٠٢: الآثار الكلاسيكية الإغريقية (ج١)، ط٦، جامعة دمشق، ص٢٢.

[٣]- الزين، محمد، ١٩٩٥-١٩٩٦: دراسات في الآثار الكلاسيكية، ج٢، ط٣، جامعة دمشق.

على أيِّ حال، لا بدَّ من الإشارة أولاً إلى تنوُّع وتعدُّد مصادر البحث الأثريِّ في الحضارة الإغريقيَّة ولا سيَّما حول مدينة أثينا وأكروبولها من القرن الثامن حتى الخامس ق.م، فمن هذه المصادر الأسطورية، وفي مقدِّمتها الإلياذة والأوديسة لكاتبهما هوميروس في القرن التاسع ق.م، والذي زوَّدنا بإشارات حول أكروبوليس المدينة في ذلك الوقت، ثمَّ مصادر المؤرِّخين القدماء حيث قدَّم لنا (هيرودوت) الكثير من المعلومات عن الحضارة الإغريقيَّة، والمؤرِّخ (ثوكيديدس) الذي وصفها لنا ذاكراً كيف تشكَّلت، والمؤرِّخ (كسينوفون) من أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع ق.م. وهناك من المهندسين المعماريين القدماء الذين تمَّ ذكرهم وكان لهم الفضل في تنظيم أثينا كالمهندس الإغريقيِّ (هييوداموس) من القرن الخامس ق.م، والذي يُعزى إليه تنظيم المدينة وفق المخطَّط الشبكيِّ الرقعيِّ، والمهندس الرومانيِّ (فيتروفوس) الذي نقل إلينا الكثير من مواصفات العمارة الكلاسيكيَّة، وعرفنا عليها وعلى تنظيم المدن وبناء المعابد، وهناك المؤرِّخ (باوزانياس) من القرن الثاني ق.م، الذي ترك لنا وصفاً لآثار بلاد الإغريق. إضافةً إلى المصادر الأثريَّة؛ مثل النقوش الكتابيَّة، وعلى رأسها النقش الكتابيُّ العائد إلى ملك أثينا بريكلس، والذي تعرَّفنا من خلاله على تاريخ بناء معبد البارثينون.

أمَّا الأبحاث والتنقيبات الأثريَّة فهي من المصادر الحديثة التي وثَّقت كلَّ ما سبق، فبدأت هذه الأعمال في القرن التاسع عشر؛ حيث كشفت عن أُسس الحضارة الكلاسيكيَّة وفروعها بدءاً من تنقيبات هنري شليمان في طروادة وموكينا، وتنقيبات يوهان فينليمان في بومبي وهيركولانيوم، وتنقيبات آرثر إيفانس في كريت وكنوسوس، وتنقيبات الفوروم رومانوم في روما، ونتج من هذه الأعمال جميعاً علم مهم هو علم الآثار الكلاسيكيَّة الذي عُرف بعميد العلوم الأثريَّة وأقدمها.

يدرس هذا البحث مدينة أثينا وأكروبولها الغنيَّ عن التَّعريف، والذي يُعتبر قلبها النابض، والمجمع الدينيِّ الكبير الذي حظي بأهميَّة عالية، ليس بالنسبة إلى مدينة أثينا فحسب، بل أيضاً إلى كامل مساحة بلاد الإغريق، فهذا المجمع الذي يُعدُّ محجَّاً للعديد من سكان إقليم أتيكا، دارت حوله قصص وأساطير مرتبطة بالتاريخ الدينيِّ لتأسيس المدينة والأكروبوليس، وقيام معبدي البارثينون والأرخثيوم، وما تبعهما من ملحقات لا تقل شأنًا عنهما؛ مثل معبد

أثينا ناكي (المنتصرة)، والمدخل الصاعد إلى الأعلى (البروبيلاي).

ولا يمكن لأيِّ باحث في التاريخ والآثار، أو حتى في تاريخ العمارة، الشروع بدراسة معبدي البارثينون والأرخثيوم من دون المرور بتاريخ تشكُّل المدن الإغريقيَّة والمؤثرات الحضاريَّة فيها، إضافةً إلى دراسة الأروبوليس، وكيف تمكَّن المهندسون من تسطيح سطحه، وتوسيع رقعة مساحته، حتى خرج بهذه الصورة من العمارة التي عدَّت بالنسبة إلى جميع باحثي الغرب قَمَّة العمارة الإغريقيَّة بل العمارة الكلاسيكيَّة، لما حملته من سمات وميزات معماريَّة وفنيَّة وتقنيَّة، جعلت منه مقياسًا للعمارة والفن؛ حيث لا يخلو أيُّ كتاب في تاريخ العمارة والفن من دون ذكر هذين المعبدين والأروبوليس، والمهندسين الذين قاموا بالتخطيط والتشييد، والفنانين والنحاتين الذين عملوا على تزيين وزخرفة الواجهات وصنعوا تماثيل الآلهة.

### أولاً: مخطَّط المدينة الإغريقيَّة

لم يكن لدى الإغريق قبل القرن الخامس ق.م مخطَّطات دقيقة لمدنهم، ونستشهد في ذلك بمدينة أثينا نفسها التي لم يكن لها مخطَّطات منتظمة، بل كانت شوارعها متعرجة ومتداخلة بعضها مع بعض إلى أن جاء القرن الخامس ق.م وكُلِّف المهندس الإغريقيُّ (هيوداموس) بإعادة تنظيمها في عصر الملك بريكلس، فأبدع النظام الشبكيَّ الرقعيَّ الشطرنجيَّ، وأصبح ينسب إليه (النظامُ الهيوداميُّ)، والذي يعتمد على تقسيم المدينة بطرق مستقيمة وباتجاهات متعامدة بدءاً من خطَّين أو طريقتين، الأول يمتدُّ من الشمال إلى الجنوب، ويُعرف باسم (الكاردو)، والثاني يمتدُّ من الغرب إلى الشرق ويُعرف باسم (ديكومانوس)، ويتقاطع الشارعان في الوسط ليشكِّلا ساحةً عُرفت باسم (التيرابيل)، أي المصلِّبة (مفترق الطرق)، وعلى امتداد الشارعين شوارع أخرى متقاطعة شكَّلت المسافة في ما بينها جزر سكانيَّة لإقامة السكَّان. إلاَّ أنَّ هذا المخطَّط لم ينطبق على كلِّ المدن الإغريقيَّة بسبب طبيعة جغرافيَّتها الصعبة، كشدَّة الانحدار، ومثالنا على ذلك مدينتنا براجامون وبريين؛ لذلك لجأ المهندسون إلى تشييد مدرجات قائمة على امتداد الطريق للوصول إلى

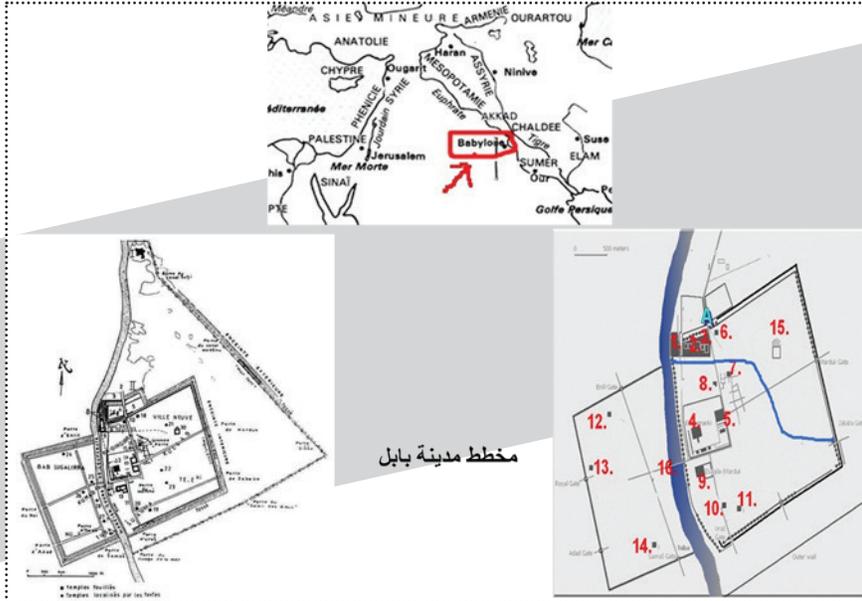
المستويات العليا والمختلفة من المدينة، بدلاً من شق الطريق في موازاة ذلك الانحدار، مراعين أن يكون الميل خفيفاً لتسهيل وتيسير وصول الإنسان والدواب.



تتميّز هذه المنطقة بأنها كانت مُحاطة بسور حصينٍ مبنيٍّ من الحجارة الضخمة، ومزوّد بأبراجٍ مربعةٍ أو مستديرةٍ للمراقبة والحراسة، كما تحتوي ضمن السور على الآجورة (السوق)، وهي السوق الرئيسيّة، وكانت مستطيلة الشكل تحيط بها من كلّ الجهات أروقة رُفعت سقوفها على أعمدة لتقي الناس حرّ الصيف ومطر الشتاء، وهي ابتكارٍ إغريقيٍّ مدنيٍّ.

## ثانيًا: المؤثرات الحضارية على عمارة المدن الإغريقية

استوحى الإغريق إنشاء مدنهم وتنظيمها من مبادئ العمران التي وضعها الشرقيون من مصر وبلاد الرافدين (بابل)، ويبدو التأثير المصري واضحًا من خلال الشوارع في المدن الجنائزية التي أنشأها الفراعنة حول أهراماتهم متفقهً مع الجهات الأربع، وكانت أراضيها مقسمة إلى جزر مستطيلة أو مربعة، وتصميمها أو تخطيطها يشبه رقعة الشطرنج. وتمكّن الإغريق من ذلك بفضل جنودهم الذين خدموا في الجيش المصري خلال القرنين التاسع والثامن ق.م، كما تلقوا خبراتهم المعمارية من الشرق، ولا سيّما من مدينة بابل التي خُطّطت على ضفتي الفرات في العراق، فجاءت شوارعها مستقيمة ومتوازية وعموديّة على النهر، وكانت فيها منازل مؤلفة من ثلاثة طوابق وكثير من الأقنية والجسور، وهم استلهموا مخطّطها وباشروا تنفيذه في القرن الخامس ق.م. وما يؤكد هذا الأمر أنّ مدينة أثينا نفسها قد بُنيت في العهد البدائيّ بشكل غير منتظم، فجاءت شوارعها متعرجة وضيّقة، ومنازلها صغيرة، وقد هدمها الفرس، لتعود وتُبنى من جديد في منتصف القرن الخامس ق.م وفق المخطّط الهبوداميّ.



### ثالثًا: مدينة أثينا (الأكروبوليس والبرويلاي)

ظهر المجتمع الأثيني في عهد الحكم الملكي الذي تمّ فيه توحيد المجتمعات الصغيرة في شبه جزيرة أتيكا داخل إطار سياسيٍّ موحدٍّ، والذي عُرف في ما بعد باسم المجتمع الأثيني، ونُسب هذا التوحيد إلى ملك اسمه (ثيسوس)<sup>[١]</sup>. وتشير الإلياذة والأوديسة إلى سكان أتيكا باسم الأثينيين، ما يدلُّ على وجود نوع من الوحدة تضمُّهم جميعًا، وتنسبهم باسم سكّان أثينا، وتمتَّ بشكلٍ سلميٍّ<sup>[٢]</sup>. كما انتاب مدينة أثينا الغموض، لا سيَّما في القرون الأولى؛ ويعود السبب إلى كثرة ما كُتب عنها. فقد أسهب المعجبون بها في القول والمبالغة، فامتلاّت كتبهم بالخرافات حول نشأتها وتاريخها؛ ما أوقع المؤرّخين في حيرةٍ شديدة أمام كثير من الأحداث<sup>[٣]</sup>.

لقد أنجبت أثينا الكثير من السياسيين؛ منهم صولون، وبيزيستراتوس، وبريكلس، كما أنجبت من المسرحيين إيسخولوس، وسوفوكليس، ويوريبيديس، وأريستوفانيس، ومناندر؛ ومن المؤرّخين ثوكيديدس. كما قدّمت منسيكيليس وأكتينوس وفيدياس وبراكستيليس مهندسي الأكروبوليس ونحاتيه<sup>[٤]</sup>.

أمّا عن وصف موقع مدينة أثينا ومخطّطها، فهي مدينة صغيرة مطلّة على شواطئ بحر إيجه، بُنيت فوق تلةٍ صغيرة تسمّى (أكروبوليس - المنطقة المرتفعة). وقد ازدهرت في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م في عهد ملكها بريكلس، بعد سلسلة من الحروب والأحداث المهمّة، لا سيَّما بعد قيادتها حلف ديلوس والانتصار على الفرس في معرّكتيّ سالاميس وسهل ماراثون في أوائل القرن الخامس ق.م. وإثر ذلك الانتصار مُلئت خزائنها بالكنوز، وكانت المصادفة اكتشاف مقالع الرُّخام الأبيض على بعد (١٥ كم) منها، والذي استغلّه سكّانها في بناء قصورهم ومنازلهم. كما شيّدوا منه معابد لأشهر أربابهم؛ هما معبدا البارثينون (أثينا العذراء)، والأرخثيوم، وعلى سفوح التلة شيّدوا الأجورة والمسارح العامّة والمدنية.

[١]- يحيى، لطفي عبد الوهاب، ١٩٩٢: اليونان (مقدّمة في التاريخ الحضاريّ)، الإسكندريّة، مصر، ص ١٢٢.

[٢]- برستد، جيمس هنري، ١٩٨٣: العصور القديمة، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت، ص ٢٠٣.

[٣]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠: تاريخ العالم الإغريقيّ وحضارته، ط ١، الدار البيضاء، ص ٩٢.

[٤]- كيتو، ١٩٦٢: الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري وآخرين، دار الفكر العربي، ص ١٢٢.

وتذكر الأساطير الإغريقية أنَّ مؤسس أثينا والحضارة الإغريقية الملك (سيكروبس)، المولود من الأرض، وكان نصفه رجل ونصفه الآخر أفعى<sup>[١]</sup>، هو من علّم الناس العديد من المهن والتقاليد الجنائزية؛ كالدفن، وقرّر اتخاذ إله حام للمدينة، فترشّح لهذه المهمة إلهان هما: أثينا، وبوسيدون؛ ولكي يبرهننا عن عظمتها قدّم كلُّ منهما هدية للمدينة؛ فضرب بوسيدون بشوخته صخرة الأكروبوليس وأخرج بثر ماء، فركض الناس ليشربوا منها لكنهم وجدوا الماء فاسداً وملوثاً، ثمّ لمست أثينا الأرض وأنبتت شجرة زيتون أصبحت شجرة أثينا المقدّسة، فقرّر (سيكروبس) أن تكون أثينا (الربة) الحامية للمدينة، وأعطاه اسمها. وأيضاً بحسب الأسطورة، استطاع الملك (ثيسوس) أن يوحد (١٢) مدينة في إقليم أتيكا بدولة واحدة، وأصبح سكّانها مواطنين شأنهم شأن الأثينيين<sup>[٢]</sup>.

### ١. الأكروبوليس (المنطقة المرتفعة)

أسفرت الاكتشافات الأثرية إلى معرفة تاريخ استيطان الأكروبوليس، وحدّدته على الأقلّ منذ الألف السابع ق.م بمجاعة الحضارة الميسينية؛ حيث ظهرت جدران مبنية حوله. وقد أشير إلى وجود قصر ميسيني؛ ولكن تغيّر دور الأكروبوليس في القرن السادس ق.م. وكان هناك قصر ثمّ معبد تُقدّم له كلّ سنة القرابين، وكان بداخله تمثال «للربة أثينا» معمول من الخشب.

تعدّ أثينا وأكروبولها النموذج الأصيل للمدينة الإغريقية. فالأكروبوليس كان في الأصل قلعة وموقعاً لقصور الملوك الباكرين لأثينا<sup>[٣]</sup>، وهو أيضاً شكّل المنطقة المرتفعة من المدينة، ويُعتبر خطّ الدفاع الثاني الذي يلجأ إليه الناس بعد سقوط السور، كما أنّ في أعلاه المنطقة المقدّسة التي بُنيت فوقها المعابد<sup>[٤]</sup>، وعلى القمّة بُني قصر البطل أرخثيوس؛ حيث وُصف من قبل هوميروس في الأوديسة تحوُّله إلى قلعة حربية ثمّ معبدٍ دينيٍّ، بالتالي:

[١]- كيتو، ١٩٦٢: الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري وآخرين، دار الفكر العربي، ص ١٢٢.

[٢]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠: تاريخ العالم الإغريقيّ وحضارته، ط ١، الدار البيضاء، ص ١٠٠.

[٣]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠، ص ١١٢ - ١١٣.

[٤]- عبد الجواد، توفيق أحمد، ١٩٧٠: تاريخ العمارة والفنون في العصور القديمة، ج ١، مكتبة الأنجلو المصرية.

«...هكذا رحلت الربّة أثينا ذات العيون الرماديّة عبر البحار التي لم يُخصّصها أحد من قبل مخلّفة وراءها سحرها البهيج إلى أن حطّت رحالها عند ماراثون، وأثينا ذات الطريق الواسع دخلت بيت أرخثيوس»<sup>[١]</sup>. وأقيمت على سفح الأكروبوليس الأجورة (السوق) التي كانت تجمع التّجار وسلعهم، كما كانت متّدى للعقول والأفكار، ومنها خرج سقراط وأفلاطون وأرسطو.

حظي الأكروبوليس بعناية الملك بريكلس في مطلع القرن الخامس ق.م، وأخذ الأهميّة من كونه مركزاً مقدّساً للمدينة، فأمر بتوسيع المساحة المسطّحة في أعلى الصخرة، وبنى حائطاً في أقصى الجنوب، ثمّ ردم الفراغ بين الصخرة والحائط، وبنى سوراً حولها من جميع الجهات ما عدا الجنوب؛ حيث كان الطريق الصاعد من المدينة نحو الأكروبوليس<sup>[٢]</sup>، وقد شملت الصخرة المقدّسة معبد أثينا بارثينون؛ والأرخثيوم؛ وهيكل زيوس؛ ومعبد أثينا نايكي (المنتصرة).

ومن الأدلّة على شكل الأكروبوليس قديماً إحدى المسكوكات البرونزيّة الصادرة عن أثينا خلال القرن الثالث الميلاديّ، والتي تصوّر لنا أكروبوليس أثينا (المنطقة القديمة المرتفعة في المدينة)، وفوقه معبد الأرخثيوم المبنّي في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م. وكذلك مسرح الإله ديونيسوس، وهو أقدم المسارح في العالم، ويعود إلى القرن الخامس ق.م؛ حيث جسّدت هذه المسكوكة الأكروبوليس الذي يتمّ الوصول إليه بواسطة مدخل عبر البرويلاي (البوابة والدرج الصاعد نحو الأعلى)، وفي قمّته نشاهد تمثال الربّة أثينا (منيرفا الرومانيّة وهي ربّة الحرب والسلام) من جهة الشمال الغربيّ، كما نلاحظ كهف أبولو (إله الشعر والنبوءة والموسيقى لدى اليونانيين القدماء)، والإله بان (إله الرعي والقطعان وابن الربّة نيمفي إلهة الينابيع) إلى اليمين من الطريق الصاعد (الدرج)، ونلاحظ نقش اسم أثينا باليونانيّة (ΑΘΗΝΑΙΩΝ)، وكذلك واجهة معبد الأرخثيوم<sup>[٣]</sup>.

[١]- سلهب، زياد وأبو عباس، رحاب، ١٩٩٨: آثار العصور الكلاسيكيّة الإغريقيّة، ط١، جامعة دمشق، ص٢٨.

[٢]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠، ص١٥٨.

[3]- Coins and Numismatics, 1996, groups Authors, Numismatics Museum, Athens, pp. 196- 205.



أكروبوليس مدينة أثينا ٢٦٤-٢٦٧ م

## ٢. مذبح أثينا

كان الإغريق يقدمون القرابين لألهتهم على المذابح، وقد انتشر في بلاد الإغريق نوعان من المذابح؛ هما: (Bomos) و (Oschara). النوع الأول كان يشيد في منطقة التيمنوس، أي الساحة المقدسة، وبنى مرتفعاً يصل أحياناً إلى (١٢ م) كمذبح برجامون، ويأخذ شكله مخططات عدة؛ إما أن يكون مربعاً أو مستطيلاً أو دائرياً، وينتهي عند كل زاوية بنتوء يشبه القرون. كما زُخِرَت جوانبه بالترميزات والنقوش<sup>[١]</sup>. أما النوع الثاني فيُعدُّ من المذابح الريفية أو المنزلية التي توجد في الساحات وأقبية المنازل. هذا وتُعتبر المذابح من العناصر الرئيسية المكتملة للمعابد، ولا يمكن فصلها عن بنية المعبد؛ حيث تقدّم الأضاحي والقرابين عليه. أما سبب بنائه مرتفعاً فحتى يتمكن الناس مشاهدة طقوس النحر والذبح. وبناءً على أهميّة هذا المذبح، فقد حملت مسكوكات المدن الإغريقية في الفترة الرومانية صوراً تمثل المذابح، في القرن الثالث الميلادي، فقد تمّ تصوير مذبح مدينة أثينا على مسكوكة برونزية، حملت على وجهها الأوّل صورة رأس الربة أثينا معتمرةً خوذتها الحربية.

[١]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠، ص ١١٢ - ١١٣.



مذبح على نقد برونزي من مدينة أثينا

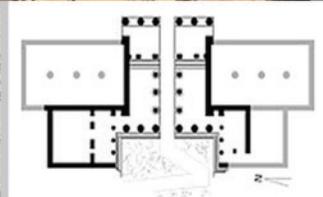
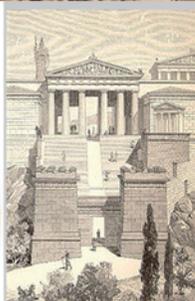
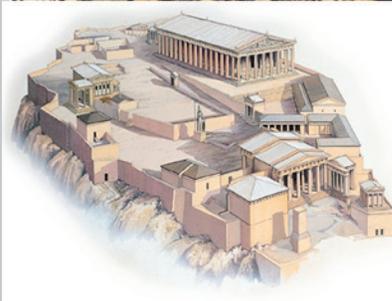
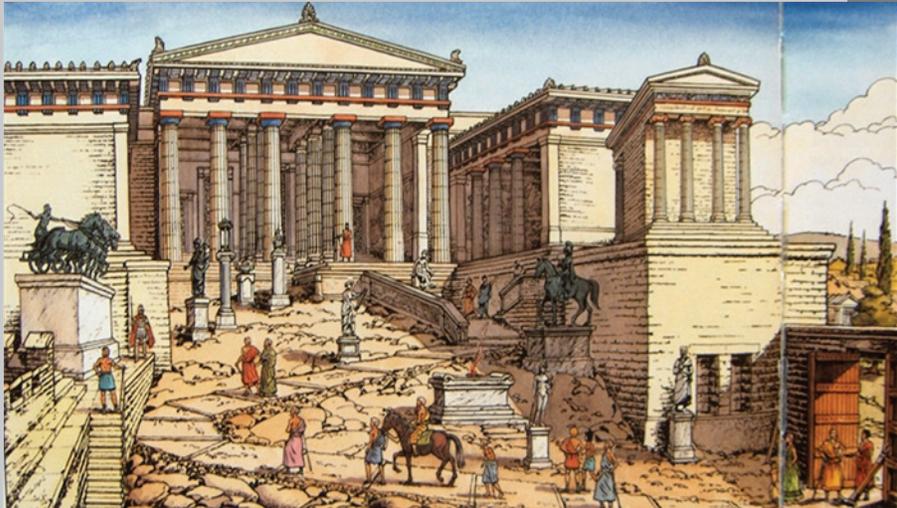
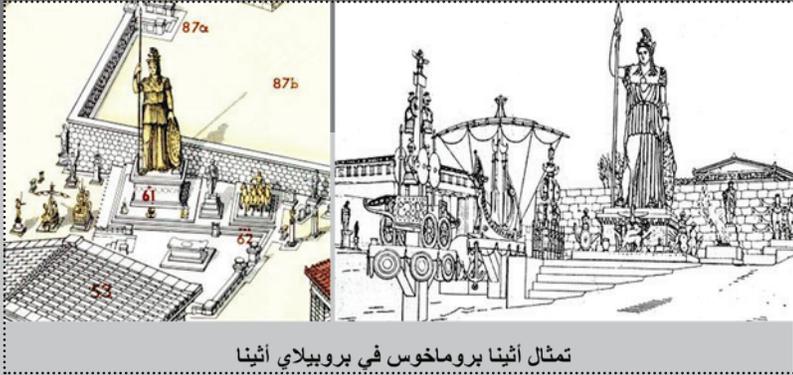
### ٣. البروبيلاي

يصل البروبيلاي بين أسفل أكروبوليس أثينا، وحتى إنشاءات معبد البارثينون والأرخثيوم ومعبد أثينا ناكي، الذي صمّمه المهندس المعماري الإغريقي (منيسيكلس) في عام ٤٤٠ ق.م.<sup>[1]</sup> والبروبيلاي هو مدخل الأكروبوليس من الأسفل، وهو الطريق الصاعد إلى القمة يتقدّمه بناء راعوا في إقامته أن يكون منفذاً جديراً بالساحة المقدّسة. أمّا مخطّطه فجاء على شكل بوابة في واجهته ستة أعمدة دورية تقسمها إلى ثلاث بوابات، الوسطى أوسعها وأكبرها لتسمح بمرور العربات والمركبات ومواكب الاحتفالات الدينية، لا سيّما عيد الباناثينايا التي تبدأ من بوابة ديبيلون (Dipylon) لتقطع الأجورة، منحدره باتجاه الشرق نحو الأكروبوليس، مارّة بالبروبيلاي الذي يتقدّمه تمثال الربة أثينا بروماخوس؛ حيث يدخل المشاة من البوابتين الصغيرتين الجانبيتين، وتوزّعت على جانبي المدخل مقاعد لجلوس الحجاج من الشعب على أرائك من الحجر، ثم يصل الموكب إلى المذبح الواقع في جهة الشرق من البارثينون، وبهذا نلاحظ تدرّج طريق أعياد الباناثينايا<sup>[2]</sup>.

شُيّد المبنى من الرّحام الأبيض الأملس مع تأثيرات من حجارة سوداء في الإفريز المزدان بالحليّات، كما يحتوي على تمثال الربة أثينا بروماخوس (المحاربة) المنسوب إلى النحات فيدياس.

[1] Estelle Alma Marie, 2008: Mnesikles the second architect on the Athenian Acropolis. SAJH, ISSN 0258, volume 23, no. 2. Pp. 1- 13.

[2] Estelle Alma Marie, 2008, Pp. 1- 13.



بروبيلاي أثينا

## رابعاً: المعبد الإغريقي

يتجلّى جمال المعبد الإغريقي ببساطته. فهو ليس إلاّ بهو تنفذ إليه من باب، ومُحاطٌ من الخارج بأعمدة، وفي نهايته تمثال الإله<sup>[١]</sup>. والمعبد هو بيت الربّ بجزأيه: الهيكل والخلوة (قدس الأقداس Naos)، والذي يضمُّ بداخله تمثال الإله المعبود؛ حيث يتوجّه الناس إليه أثناء العبادة<sup>[٢]</sup>.

بُني المعبد الإغريقيُّ فوق المناطق المرتفعة من المدينة، وتُعرف باسم أكروبوليس (Acropolis)، كما كانت الاحتفالات الدينيّة في عيد مولد هذا الإله تتمُّ خارج المعبد فوق التلّة أو الربوة؛ لذلك شيدوا الرواق ذا الأعمدة رمزاً لإنسانيّة الإله المنفتح على العامّة، على عكس المعبد الفرعونيّ المغلّق على طائفة دينيّة خاصّة. وحسب الإلياذة والأوديسة، فقد عبد الإغريق آلهتهم في أماكن متعدّدة اختلفت بين ساحة في المدينة، أو دار، أو في غابة مقدّسة، أو حول مذبح في الهواء الطلق. ورغم ذلك تشير الإلياذة إلى وجود معابد إغريقيّة في دلفي مكرّس للإله أبولو، وفي كيرسا وطروادة ومعابد أثينا<sup>[٣]</sup>. وتعني كلمة معبد في عصر هوميروس (المنطقة الملكيّة)، وهي الساحة المقدّسة (Temenos)، لكنّها اكتسبت معنىً جديداً بعد الغزو الدوريّ، فأصبحت تعني (فضاء الإله)؛ مثل أكروبوليس مدينة أثينا الذي كان يحيط به سياج أو سور خشبيّ أو حجريّ، تتخلّله بوابات ذات أعمدة تؤدّي إلى داخل اليتيمينوس<sup>[٤]</sup>.

## ١. أقسام المعبد الإغريقيّ

صمّم الإغريق معبدهم وفق أسلوبيين:

- تزويده بردهتين للدخول من كليّ طرفيه المتقابلين، لإضفاء طابع التناسق ومراعاة للمقتضيات الدينيّة.

- إحاطته بصف فرديّ أو مزدوج من الأعمدة من جميع النواحي.

[١]- عبد الجواد، توفيق أحمد، ١٩٧٠: تاريخ العمارة والفنون في العصور القديمة، ج١، مكتبة الأنجلو المصريّة.

[٢]- سلهب، زياد وأبو عباس، رحاب، ١٩٩٨، ص٢٨.

[٣]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠، ص١١٢ - ١١٣.

[٤]- م.ن، ١٩٨٠، ص١١٢ - ١١٣.

### أ. الردهة أو الهيكل (Naos-Cella)

يكون الهيكل في أكثر المعابد مقسماً إلى ثلاثة أقسام، وبين كل اثنين منها صفان من الأعمدة تحمل السقف، ويوجد تمثال الإله المعبود في نهاية القسم المركزي من الهيكل غارقاً في الظلمة، لا يأتيه ضوء النهار إلا من الباب، بينما تكون الجدران والأرضيات مكسوّة بلوحات القرايين والندور التي تدفع الزائر إلى الإحساس بالوجود الإلهي<sup>[١]</sup>.

### ب. واجهة المعبد (Fronton)

يتقدّم الهيكل الواجهة التي تكون مبنية وفق طرازين من الأعمدة؛ إمّا الطراز الدوريّ أو الطراز الأيوني، وهي مقطع المعبد. ويتراوح عادةً عدد الأعمدة في الواجهة بين ستة وثمانية، وفي الجانبيين (١١ - ١٧) عموداً، ولا يتجاوز عددها الستة إلا في المعابد الكبرى؛ حيث يصل إلى ثمانية في معبديّ البارثينون في أكروبوليس أثينا، وزيوس في أولمبيا.

### ت. المصطبة أو القاعدة (Podium)

يقوم المعبد الإغريقيّ فوق ركيزة أو قاعدة تُعرف باسم (Podium) تحمل الأعمدة التي يغطّي سطحها الكمنخ (Patine)، وهي عبارة عن طبقة رقيقة حمراء أو رمادية تترسّب مع الزمن بفعل العوامل الجوية. وفي بعض الأبنية لم يتمّ استخدام الرّخام، بل أنواع أخرى من الحجارة؛ لذلك لجأ الإغريق في هذه الحالة إلى تشكيل عجينة من الرّخام، وطلوا بها سطح الأعمدة الحجرية. وتكون هذه العجينة مؤلّفة من دقيق الرّخام المخلوّط مع الجير المطفأ، فيعطي اللون الأبيض<sup>[٢]</sup>. كما استخدم الإغريق في معابدهم الزخرفة، وأكثرها منها، لكن مع مراعاة قضية هامّة وهي عدم زخرفة الأجزاء الحاملة كالأعمدة والأعتاب، حرصاً على عدم إضعاف قوّة الحمل من الناحية الإنشائية؛ لهذا اقتصرت الزخرفة على الأجزاء المحمولة مثل (المتوبات Metop)، وهي لوحات مربعة أو مستطيلة تتوزّع في واجهة المعبد في الإفريز، وتتسع لتمثيل شخص إلى ثلاثة، والتريجيليف التي تشكّل رؤوس الكمرات الثلاثية الحاملة للسقف والتي تفصل بين المتوبات.

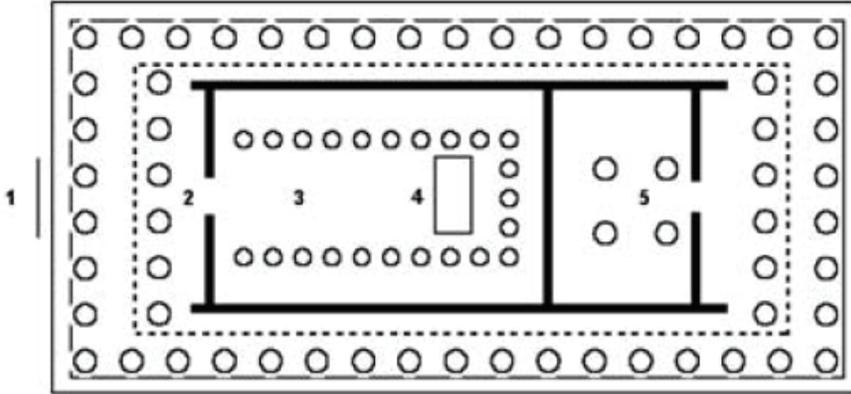
[١]- الخضر، عبد المعطي، ٢٠٠٦: تاريخ العمارة (العمارة الكلاسيكية)، جامعة حلب، ص ٢٩.

[٢]- تشارلز، ألكسندر روبنسن، ١٩٦٦: أثينا في عهد بريكلس، ترجمة أنيس فريجة، بيروت، نيويورك، ص ٩٩.

Plan du Parthénon

Longueur : 69.5 m

Largeur : 31 m



1 : marches

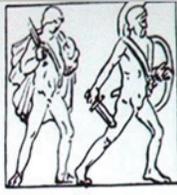
4 : statue d'Athéna

2 : pronaos

5 : salle du trésor

3 : naos

----- frises des Panathénées



شكل الميتوب والتريجيليف

## ث. الكورنيش (Corniche)

يُعتبر من العناصر الأفقيّة المحمولة المتموضعة فوق الأعمدة، وقد كان مزينًا بزخارف نباتيّة كأوراق الشجر، والمراوح النخيليّة، ورؤوس الأسود التي استخدمت أيضًا كمصارف تصريف مياه الأمطار.

## ج. أكروتيرا (Akrotera)

عبارة عن حلية تزيينيّة تعلو كلّ زاوية من زوايا واجهة المعبد (الجبهة المثلثة)، وتكون إمّا على شكل إنسان أو حيوان، والغاية منها إضفاء طابع الحماية السحريّة على المعبد، وتصنع عادةً من الرّخام أو البرونز أو الفخّار، وقد كانت أشكالها إلهيّة أو تمثّل الأبطال أيضًا.

## ح. الأعمدة (Colomns)

بنى الإغريق معابدهم وفق طرازين من الأعمدة ينسبان إليهم، الطراز الدوريّ والطراز الأيونيّ، كمعبد البارثينون الذي بُني وفق الطراز الدوريّ، وإلى جواره معبد الأرخثيوم المبنى وفق الطراز الأيونيّ. وأحياناً كانت تُستبدل الأعمدة الأيونيّة بصبايا تعرف باسم (كارياتيد (Caryatide)، أي الصبايا حاملات العتب (القسم المحمول)، ومن هنا شبّه بعض الباحثين الأعمدة الأيونيّة بالنساء أو الأنوثة، بينما شبّهوا العمود الدوري لخلوه من الزخارف بالذكرّة.

## خ. الجبين المثلث (Fronton)

يُعرف بالعنصر المعماريّ الذي يعلو واجهة المبنى، وفيه تلتقي جهود المهندس المعماريّ في إنشائه مع الفنان أو النّحات من حيث نقش مشاهد ضمن المساحة الضيقّة التي يشكّلها انحدار الضلعين من القمّة إلى الزاويتين. وقد تصدّرت المشاهد الدينيّة المركز الأوسط فجاءت مصوّرّة الآلهة على العكس من الفترة الإغريقيّة القديمة (القرن السادس ق.م) الذي كانت تشغله الحيوانات مشاركة الآلهة، كرأس ميدوزا (الجورجونة) بين فهدين، وبدءاً من القرن السادس بدأت القصص تتصدّر الواجهة كأثينا ومغامرات هراقل.

## د. الإفريز (Frieze)

هو الإطار العلويّ الأفقيّ الذي انتقل إليه الإبداع الفنيّ دوريّاً وأيونيّاً.

### - الإفريز الدوريّ

هو من العناصر المحمولة وتتعاقب فيه لوحات التريجيليف ذات الأخاديد الرأسيّة مع الميتوبات أي حشوات المنحوتات التي تقع بين الكمرات (الأخاديد الرأسيّة)، حيث احتلّ الإطار المربّع مكاناً مرموقاً في المبنى يتّسع، بحسب ما تركه الفنّان من مساحة، لشخص أو شخصين وحتىّ ثلاثة. وإنّ تتابع الميتوبات يتيح فرصة تصوير حدث كامل مقسّم إلى فصول عدّة كفيلم السينما (نيجاتيف Negative).

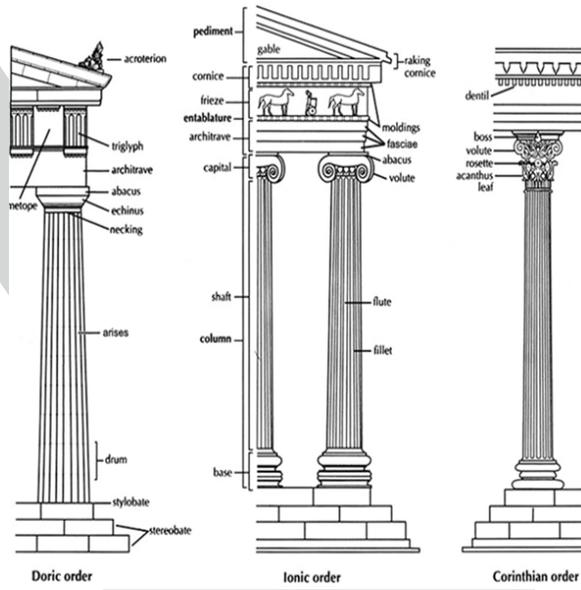
### - الإفريز الأيونيّ

تناوله الفنان بحريّة أوسع فوق العتبات والإفريز كون التريجيليف لم يعد موجوداً ما سمح بتسجيل حدث كامل متّصل على امتداد جوانب المبنى، وقد تناولت المواضيع المصوّرة مشاهد العيد كأعياد الباناثينايا الخاصّة بالرّبة أثينا وسباق العربات، والمعارك، وحفلات الولائم، وصراع الآلهة مع العمالقة، وهراقل والأمازونات، واللاييث والقنطوريّ. وعند خطوط التلاقي بين عناصر المعبد (العتبات والإفريز) برع الفنان في تزيينها ونقشها بالزخارف كالحلي من بيوض وأشكال نباتيّة وهندسيّة كأوراق الأشجار والسهم والبيضة واللسان... إلخ.

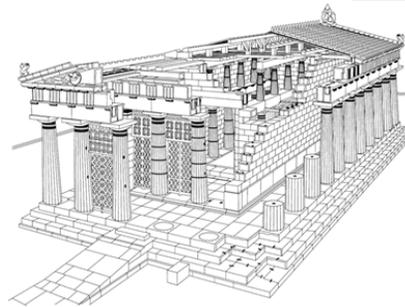
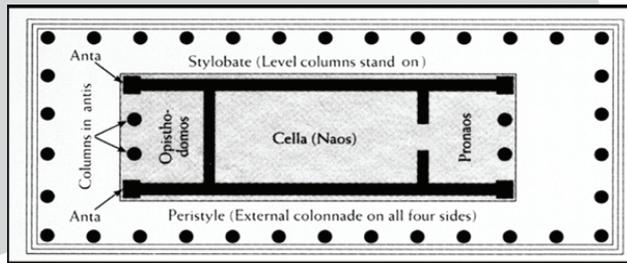
## ٢. العناصر المؤلّفة للمعبد الإغريقيّ

هي تلك العناصر التي أصبحت السّمة الرئيسيّة للمعابد الكلاسيكيّة:

السور (بيريبول Peripol)، الفضاء المقدّس (تيمنوس Temenus) وهو الجزء المحصور بين السور والهيكل، الهيكل أو السبلا (Cella-Naos) مكان وضع تمثال الإله المعبود، المذبح (Autel- Bompos) يكون مبنياً من موادّ مشغولة سابقاً ومرتفعاً عن الأرض ليستطيع الناس رؤية طقوس الذبح والحرق، الثياترون (Theatron) وهو قاعة اجتماعات دينيّة للكهنة، قاعة الولائم، مدخل المعبد (بروبيلاي-Probylayon)، بئر ماء للتطهّر.



طرز الأعمدة في المعبد الإغريقي



مخطط معبد إغريقي



## خامساً: معبد البارثينون والطرز الدوري

يقع معبد البارثينون على الجهة اليمنى من هضبة الأكروبوليس، ويقع مقابله على الجهة اليسرى الأرخثيوم. وهو يمثل قمة النظام الدوري، في حين أن الأرخثيوم هو النظام الأيوني، وقد بُدئ ببناء البارثينون فوق معبد قديم دمه الفرس ثم أعيد بناؤه في زمن الملك بريكلس في سنة (٤٤٧) ق.م، بموجب نقش وجد في المعبد<sup>[١]</sup>، وأنجز بعد عشر سنوات، وصممه المهندسان أكتينوس وكالكراتيس اللذان نشطا في القرن الخامس ق.م تحت إشراف فيدياس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م)<sup>[٢]</sup>. ويقول (كونستنتين): «يُعتبر هذا المخطّط أو التصميم مثالا أنموذجيا للعمارة المثالية، فهو غير قائم على مبادئ مبتكرة على صياغة لوحة، ولكن على حركة رجل يمشي على الأرض»<sup>[٣]</sup>.

ارتبط معبد البارثينون بالسماء، ووصف من قبل (Vincont Scully): «أنّه تمثيل خارجي ووجود منيع شاركة قوى قوية ونشطة لمقام يتمثل بالرجولة مقابل السماء، وإنّ توجيه الأبنية الأخرى نحوه يعني فقط علاقته مع المعبد الرئيسي، وهم بالتالي يشكّلون تطلّعا على المعبد الرئيسي»<sup>[٤]</sup>.

### ١. أقسام البارثينون

يتألّف البارثينون من خلوة - الهيكل (قدس الأقداس) تحيط بها أروقة ذات أعمدة تحمل بدورها العنصر الأفقي، وقد بُني النظام الدوري على أساس التوفيق بين فكرتين أساسيتين هما:

أ- التوازن من الناحية الجمالية بين الحامل والمحمول لا سيّما من ناحية الزخرفة كتحاشي زخرفة الأجزاء الحاملة.

[١]- جزيل، ريختر، ١٩٧٤: جذور الفن الإغريقي، ط٧، مطبعة فايدون، ص ٤٥.

[2]- Estelle Alma Marie, 2008: Mnesikles the second architect on the Athenian Acropolis. SAJH, ISSN 0258, volume 23, no. 2. Pp. 1- 13.

[3]- Doxiadis, Constantinos, A, 1963: Architecture in transition. London. Hutchinson. P. 138.

[4]- Scully, Vincont, Jr, 1962: The earth, the temple and the goods Greek sacred architecture. New Haven, Yale University press. P. 176.

ب- التوازن من الناحية الإنشائية بين قوّة تحمّل الأعمدة لثقل العتبات (الجزء المعماري الأفقي) من ناحية دراسة المسافات والارتفاعات والأبعاد عند الإنشاء.

يمكن التمييز بين الطرازين الدوريّ والأيوينيّ من ناحية بعض التفاصيل المعماريّة كتنجاس الأعمدة والأفاريز والميتوبات والتريجيليفات والأعمدة وقواعدها.

هذا، وقد اعتمدت العمارة الإغريقيّة بشكل أساسيّ على الحامل والمحمول والخطوط المستقيمة أسوةً بالعمارة المصريّة وعلى العكس من العمارة الرومانيّة التي اعتمدت على الخطوط المنحنيّة مثل القوس والقبّة، وهذا لا يعني أنّ الإغريق لم يعرفوا القبّة بل هم عرفوها ولكن لم يطبّقوها، ففي القرن الثاني عشر ق.م عرف الميكينيون بناء القبّة المزيّفة التي استخدموا في إنشائها رصفات حجريّة متدرّجة البروز من الأسفل إلى الأعلى<sup>[١]</sup>.

## ٢. وصف معبد البارثينون

يتألّف البارثينون من بهوين ملتصقين من الخلف، يحتوي البهو المواجه للشرق (الخلوة) التي تضمّ تمثال الإله المعبود (تمثال الإلهة أثينا بارثينون) الذي نحته الفنان فيدياس في القرن الخامس ق.م، بينما يحتوي البهو المواجه للغرب على خزنة أطلق عليها اسم (البارثينون)، أو قاعة الرّبّة أثينا العذراء (أثينا بارثينون)<sup>[٢]</sup>. وأُحيط المعبد بكامله بأروقة تسمح بعملية الطّواف حول المعبد كما يبدو في المعابد بالشرق القديم. وتقع في واجهة المعبد ثمانية أعمدة دوريّة تقف فوق ركيزة المعبد مباشرةً من دون وجود قواعد لها، ويتمّ الصعود إلى الركيزة أو المصطبة (قاعدة الهيكل Podium) بواسطة درج.

## ٣. جسم العمود الدوريّ

يتألّف جسم العمود الدوريّ من بلاطات رخاميّة أو اسطوانات في مركزها ثقب مربع تتخلّلها قضبان خشبيّة بين كلّ أسطوانة لتربطها ببعضها ببعض بإحكام، ونُحت في سطح العمود الخارجيّ (٢٠) أخدود يمتدّ من أسفل العمود حتّى قمّته لتلقي الضوء والظلال على جسمه بحسب اتجاه أشعة الشمس. ورُوعي في إقامة الأعمدة خداع البصر من حيث

[١]- الخضر، عبد المعطي، ٢٠٠٦، ص ٦٢.

[٢]- جزيلا، ريختر، ١٩٧٤، ص ٤٥-٤٧.

جعل العمود منتفخ الوسط، منحنيًا لتجنّب إقامته بشكل منتظم ومستقيم، فيبدو وكأنّه مقعّر الوسط. كما رُوِيَ في خداع البصر أنّ أقاموا واجهة الهيكل ذات الأعمدة متراجعة إلى الخلف بضع سنتيمترات (٥ - ٧ سم) لتبدو كأنّها قائمة، ولو جعلها الفنان قائمة لبدت كأنّها ستقع على من ينظر إليها من الأمام.

يتألّف تاج العمود من ثلاثة أجزاء رئيسيّة هي: التاج المقوّس، والعنق أو الرقبة، والوسادة المربّعة أو المرفقة، ويلعب التّاج دور الوسيط بين جسم العمود والعتب.

يقوم فوق تاج العمود والوسادة المربّعة الجزء المحمول (العتب) المؤلّف من الكورنيش والإفريز والجبهة المثلثة<sup>[١]</sup>.

شُيّد البارثيون من الرّخام الأبيض العاجيّ (رخام لونا) باستثناء سقفه الذي كان من المرمر والخشب والقرميد والأبواب، بمعنى أنّ الإغريق استخدموا الحجر في إنشاء معابدهم في القرن الخامس ق.م، بينما استخدموا الخشب والقرميد للسقف والحشوة الداخليّة، وقد كان سطح الرخام أملس عاجيّ اللون لاحتوائه على عروق حديدية دقيقة لم تلبث الأكسدة الناتجة من عوامل الزمن كالتعرية خلال القرون الماضية أنّ أكسبتها مزيداً من الوضوح، فتحوّل لونها العاجيّ إلى اللون البنيّ الضارب إلى الصّفرة، كما أنّهم لم يستعملوا الملاط بل رصفوا كلّ جزء إلى جوار الآخر رصفاً مُحكماً، وقاموا بتسوية السطح من الأعلى إلى الأسفل.

#### ٤. الخداع البصريّ في معبد البارثيون

إنّ دراسة معبد البارثيون توضح اختلافه عن بقية المعابد الإغريقيّة من حيث النّسب الدقيقة المستخدمة والزخارف والنقوش ومحاولات إصلاح الخطأ البصريّ في الأعمدة والخطوط المستقيمة بالنسبة إلى العمود، فضلاً عن انتفاخ الوسط، أعطي ميلاً خفيفاً نحو الخلف، والغاية من ذلك هو منح واجهة المعبد منظراً هرمياً، كما أنّ المسافات بين الأعمدة الواقعة في الزوايا والأعمدة المجاورة لها من الجانبين أقلّ من المسافة التي تفصل عمودين

[١]- الخضر، عبد المعطي، ٢٠٠٦، ص ١٩-٢٠.

من الأعمدة الأخرى في الوسط وفي الواجهة، والهدف من ذلك ألا تظهر المسافة بين العمود الواقع في الزاوية والعمود الذي يليه أكبر من المسافة بين بقية الأعمدة<sup>[١]</sup>.

كما شملت نظرية إصلاح الخطأ البصريّ الجبهة أو الجبين المثلث من الأمام والخلف في المعبد إذ إنّ جميع الخطوط الأفقيّة سواء في الأسفل أم في الأعلى، على الرغم من رؤيتها مستقيمة إلا أنّها في الحقيقة منحنية قليلاً إلى الأعلى، تلافياً لرؤية الخطوط وكأنّها منحنية إلى الأسفل.

ولا بدّ من إشارة إلى أنّ الأعمدة في غالبيّة المعابد الإغريقيّة تتألّف من (٨) قطع، بينما العمود في معبد البارثينون يتألّف من (١٠ - ١٣) قطعة أسطوانيّة الشكل، كما نشاهد في القسمين الأمامي والخلفي من المعبد الإغريقيّ تقدّم عمودين عن البقية، بينما في البارثينون تتقدّم (٦) أعمدة ما سهّل تأمين الإنارة الكافية للمعبد<sup>[٢]</sup>. ومن الملاحظات على الخداع البصري هو أنّنا نرى العتب أو الجزء المحمول في غالبيّة المعابد الإغريقيّة خال من الزخارف، بينما نرى العكس في البارثينون إذ هو غنيّ بالزخارف والنقوش المستمدّة من الأساطير.

### سادساً: معبد الأرخثيوم والطرارز الأيونيّ

يعدّ معبد الأرخثيوم من النماذج المعماريّة الفريدة في أسلوب تصميمه لأنّ الأرض التي أقيم فوقها لم تكن مستوية، لذلك نرى مدى الصعوبة الإنشائيّة التي واجهها المعماريّ في إنشائه.

يقع الأرخثيوم بين معبد أثينا ناكي والبارثينون، وهو ذو مقياس متوسط بالنسبة إليهما، بدأ بناء المهندس المعماريّ منسيكليس في سنة (٤٢١)، وأكمله سنة (٤٠٧ ق.م)، وأخذ تجربة دلفي ومعبد أبولو القائمة على التوازن المعماريّ، واستخدم الحجر المرمريّ من

[١]- الخضر، عبد المعطي، ٢٠٠٦، ٢٠٠٦، ص ٣٨.

[٢]- المصدر نفسه.

مقلع جبل (بتليكوس) الذي يرتفع نحو (١٢٢٣م)، ويتميّز هذا النوع بلونه الأبيض ورقته [١].  
غني أن هناك من يرى أن من بناه هو المهندس فيلوكليس (٤٢٠ - ٣٩٣ ق.م) [٢].

بعدما احتلت الرّبة أثينا مكانها في معبدها الجديد، رأى شيوخ المدينة وعلية القوم أن يتوجّهوا لعبادة غيرها من الأرباب الذين شاطروها الإقامة في الأكروبوليس، وبعد عشرة أعوام شرعوا ببناء الأرخثيوم وفق النظام الأيوني ليكون معبداً يضمّ تمثال الإله بوسيدون (Posidon) إله البحار والمحيطات والماء، ورمزه الشوكة الثلاثية الشعب، وهو نبتون عند الرومان.

وتقول الأسطورة: «من ضربة رمح بوسيدون انشقت صخرة وتدفق ينبوع ماء مالح، ومالت الرّبة أثينا وأبنت شجرة زيتون». لذلك نلاحظ حقل الزيتون المقدّس وينبوع الماء بالقرب من البارثينون والأرخثيوم.

### ١. مخطّط معبد الأرخثيوم

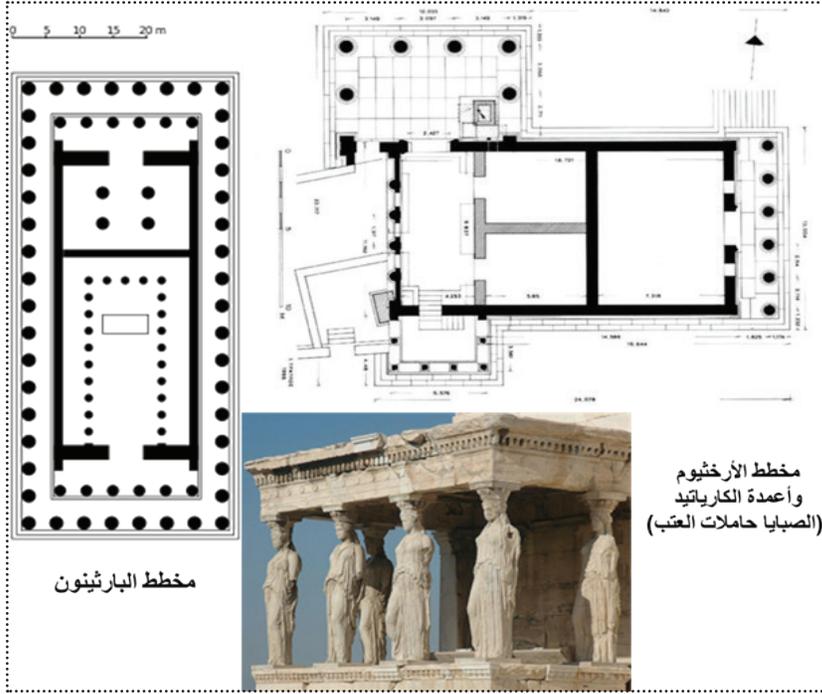
يُعتبر معبد الأرخثيوم معبداً من حيث التّخطيط، وهو يتألّف من غرف داخلية تشمل هياكل الآلهة فضلاً عن دهليز يقع تحت الأرض ويضمّ ينبوع بوسيدون المالح، بينما انتصب خارج المبنى سياج صغير يحيط بشجرة الزيتون هدية الرّبة أثينا.

يتكوّن القسم الداخليّ المستطيل من المعبد من طابقين، بعرض (١١) متراً، وطول (٢٠) متراً، ويبرز نحو الخارج من ثلاثة جوانب من المبنى ثلاثة أروقة تختلف أبعاد كلّ منها وتصميمها، ففي الرواق الشرقيّ صفٌّ من ستة أعمدة حيث يظهر من هذا الجانب معبد أيونيّ سداسيّ الأعمدة [٣]، ويحتوي الرواق الشماليّ على العدد نفسه من الأعمدة الأيونية، بيد أن أربعة أعمدة منها تتقدّم العمودين الآخرين، بينما في المدخل الأصغر من الواجهة الجنوبية ستة تماثيل للصبايا حاملات العتب المعروفة باسم (كارياتيد Caryatide).

[١]- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠، ص ١٥٨.

[٢]- الخضر، عبد المعطي، ٢٠٠٦، ص ٤٠.

[٣]- المصدر نفسه.



مخطط البارثينون

## ٢. صفات الأعمدة الدورية والأيونية

يُعدُّ الطراز الدوريُّ أقدم الطُرُز التي ظهرت في اليونان رغم التشابه الواضح الذي يصل إلى درجة التطابق مع طراز الأعمدة المصرية التي تشكّل المدخل إلى هرم الملك المصري زوسر في سقارة قرب الجيزة، فإنَّ عدداً من مؤرّخي الحضارة الإغريقية يرون أنه ربما تطوّر عن أصل يونانيٍّ محليٍّ، وهو أمر وارد إذا أدخلنا في الاعتبار أنَّ هذا الطراز هو أبسط الطُرُز. أمّا الطراز الأيونيُّ الذي ينتهي بأوراق الأكانتوس فهو تطوّرٌ مباشر عن الأعمدة المصرية التي يحلّي رؤوسها نحتٌ مفصّل لسُعف النخيل<sup>[١]</sup>.

احتوى كلُّ نظام من الأعمدة الدورية والأيونية صفات تميّزه عن الآخر بالمقارنة بين بعضهما البعض:

١- يتّسم العمود الأيونيُّ بالرّشاقة والنحول والارتفاع عن العمود الدوريُّ الذي يكون قاسياً وأقلَّ طولاً (ارتفاعاً).

[١]- يحيى، لطفي عبد الوهاب، ١٩٩٢: اليونان (مقدّمة في التاريخ الحضاريّ)، الإسكندرية، مصر، ص ١٢٢.

- ٢- يقع أطول أقطار العمود الأيونيّ عند نهايته من الأسفل، بينما يكون أطول أقطار العمود الدوريّ في وسطه، لذلك نراه منتفخ الوسط بحسب لعبة خداع البصر.
- ٣- يكون تاج العمود الأيونيّ مزخرفاً بأشكال حلزونيّة تتلاقى بعضها مع بعض، بينما تاج العمود الدوريّ يكون خالياً من الزخرفة.
- ٤- يتفق تاجا العمودين الدوريّ والأيوينيّ بأنّهما يتألّفان من: (التّاج والعنق أو الرّقبة والمرفقة أو الوسادة المربّعة).
- ٥- يستقرّ العمود الأيونيّ على قاعدة مستديرة تكون مزخرفة بأشكال البيض والسهم، بينما العمود الدوريّ يستقرّ على أرض الركيزة أو قاعدة الهيكل في المعبد مباشرةً.
- ٦- يحتوي سطح العمود الأيونيّ من الخارج على (٢٤) أخدوداً تمتدّ من الأسفل إلى الأعلى، كما توجد هذه الأخدود في جسم العمود الدوريّ لكنّها أقلّ عدداً تتراوح بين (١٦ - ٢٠) أخدوداً.
- ٧- قد يُستعاض عن العمود الأيونيّ بصبايا حاملات العتب تُعرف باسم (الكارياتيد)، كما في معبد الأرخثيوم، لذلك اتّسم العمود الأيونيّ بالأنوثة، بينما اتّسم العمود الدوريّ بقوّته وصلابته وقصره، وقد شُبّه بالمحارب والعسكريّ وبالرجولة المستوحاة من الشعوب الدوريّة المحاربة.
- ٨- إفريز النظام الأيونيّ لا يحتوي على التريجيليف ولا الميتوب ما سمح بتمثيل قصّة وحدث متكامل من دون فاصل، في حين احتوى الإفريز الدوريّ على اللوحات الرأسيّة الثلاثيّة (تريجيليف)، والحشوات المربّعة (ميتوب).
- ٩- تأثّر ظهور الأعمدة في بلاد الإغريق بالأعمدة الخشبيّة حسب فرضيّة (هوبشن) والتي كانت تحمل سقوف المنازل في بلاد الحثيّين، وكانت ملهمًا لها بابتكار طراز الأعمدة.

## الخاتمة

ممّا سبق نلاحظ أنّ الإغريق وضعوا قواعد هندسيّة ورياضيّة في عمارتهم، آملين من خلالها الوصول إلى الصورة المثاليّة للأعمال التي يقومون بها من طُرُز معماريّة، مستفيدين من تجاربهم العديدة التي استمدّوها من الشرق ومن مصر وإيجة، وبذلك اتّصف المعبد الإغريقيُّ ببساطته؛ فهو ليس إلّا بهوّاً تنفذ إليه من باب، ومحاط من الخارج بأعمدة، وفي نهايته تمثال الإله المعبود.

استعار الرومان مخطّط المعبد الكلاسيكيّ وقاموا بتشيد معابدهم وفق الطراز الإغريقيّ، ونلاحظ انتشار المعابد الكلاسيكيّة في بلاد الشام في تدمر وبعلبك والساحل مينيّة وفق المخطّط الكلاسيكيّ بكامل عناصره، مع إضافة بعض العناصر المعماريّة الشرقيّة بما تقتضيه الشعائر الدينيّة المحليّة في منطقة الشرق.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر العربية

- ١- برستد، جيمس هنري، ١٩٨٣: العصور القديمة، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، بيروت.
- ٢- تشارلز، ألكسندر روبنسن، ١٩٦٦: أثينا في عهد بريكلس، ترجمة أنيس فريحة، بيروت، نيويورك.
- ٣- جزيلا، ريختر، ١٩٧٤: جذور الفن الإغريقيّ، ط٧، مطبعة فايدون.
- ٤- الخضر، عبد المعطي، ٢٠٠٦: تاريخ العمارة (العمارة الكلاسيكيّة)، جامعة حلب.
- ٥- الزين، محمد، ١٩٩٥-١٩٩٦: دراسات في الآثار الكلاسيكيّة، ج٢، ط٣، جامعة دمشق.
- ٦- سلهب، زياد وأبو عباس، رحاب، ١٩٩٨: آثار العصور الكلاسيكيّة الإغريقيّة، ط١، جامعة دمشق.
- ٧- العابد، مفيد رائف، ٢٠٠٢: الآثار الكلاسيكيّة الإغريقيّة (ج١)، ط٦، جامعة دمشق.
- ٨- عبد الجواد، توفيق أحمد، ١٩٧٠: تاريخ العمارة والفنون في العصور القديمة، ج١، مكتبة الأنجلو المصريّة.
- ٩- كيتو، ١٩٦٢: الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري وآخرين، دار الفكر العربي.
- ١٠- مكّاوي، فوزي، ١٩٨٠: تاريخ العالم الإغريقيّ وحضارته، ط١، الدار البيضاء.
- ١١- يحيى، لطفي عبد الوهاب، ١٩٩٢: اليونان (مقدّمة في التاريخ الحضاري)، الإسكندريّة، مصر.

### المصادر الأجنبية

1. Coins and Numismatics, 1996, groups Authors, Numismatics Museum, and Athens.
2. Doxiadis, Constantinos, A, 1963: Architecture in transition. London. Hutchinson.

3. Estelle Alma Marie, 2008: Mnesikles the second architect on the Athenian Acropolis. SAJH, ISSN 0258, volume 23, no. 2.
4. Scully, Vincent, Jr, 1962: The earth, the temple and the goods Greek sacred architecture. New Haven, Yale University press.

# هيرودوت وتاريخه

## قراءة نقدية

محمد محمود مرتضى<sup>[1]</sup>

### مقدمة

لم يحصل الإسكندر المقدوني في حياته على لقب "العظيم"، لكنّه لقب متأخّر أطلقه عليه الرومان لأغراض سياسيّة ودعائيّة. ولم يُطلق أحد من الإغريق على هيرودوت لقب «أبو التاريخ» Pater Historiae، بل إنّ من أطلقه عليه هو شيشرون Cicero وهو أيضاً من الرومان.

قد يكون إطلاق الألقاب عملاً سهلاً فتلاقي رواجاً عظيماً بسبب ظروف معيّنة، وفي الغالب تكون مؤقتة وغير موضوعيّة، لكنّ السؤال المطروح: هل يستحقّ هيرودوت لقب «أبو التاريخ»؟! ألم يظهر قبله أو بعده من هو أجدر منه بهذا اللقب؟! في الواقع نحن بحاجة إلى دراسة مؤلّفه، والعقليّة الغربيّة التي تمجّد كلّ ما هو نابع من بلاد الإغريق والرومان، حتى يتسنّى لنا الحكم إن كان يستحقّ فعلاً هذا اللقب من عدمه.

على أيّ حال، لقد نهجنا في بحثنا هذا المسلك التالي:

أولاً: قمنا بالتمهيد بفقرة مستقلّة عن التدوين التاريخيّ عند الإغريق قبل عصر هيرودوت، متّبعين خطّ التطوّر الطبيعيّ لعلم التاريخ، وقد تبين أنّ ما قام به لم يكن نتيجة ففزة عبقرية، وإنما هو حلقة في حتميّة التطوّر الطبيعيّ لأيّ اختصاص كان.

ثانياً: قدّمنا تعريفاً بسيرة المؤلّف، وذلك لسببين: الأول، بما يتّفق مع منهجيّة دراسة

[1]- باحث وأكاديمي لبناني. أستاذ تاريخ الفلسفة الغربيّة في جامعة المعارف (لبنان).

الشخصيات التاريخية، والثاني، حتى نتبّع في سيرته دوافعه وميوله ونزاهته كمؤرّخ، وهي أمور لن نقف عليها ما لم نقف على سيرة المؤلّف، والثالث، استعراضنا الكتاب والمنهجية التي دوّنه بها.

مهما يكن من أمر، سيبقى كتاب هيرودوت محلاً للجدل والنقاش بين المؤرّخين المعاصرين، فمنهم من رأى في الكتاب روايات إخبارية لا تمتُّ إلى جوهر البحث العلمي والتاريخي بصلة؛ كتبت لأغراض سياسية وربما للتكسّب؛ لذلك أطلقوا عليه لقب «أبو الأكاذيب». ومنهم رأى في الكتاب سفر التاريخ الخالد؛ لذلك تمسّكوا باللّقب الذي أطلقه شيشرون عليه وهو «أبو التاريخ». أمّا نحن، وبما يتوافق مع مشروع «نقد الحضارة الغربية» فإنّ موضوع كتاب هيرودوت مهمٌّ جدّاً، لمجموعة من الأسباب:

**الأوّل:** مدى تأثيره على الفكر الغربيّ، ولاسيّما أنّ مؤلّفه يروّج لفكرة الصراع بين الشرق والغرب، بدلاً من فكرة حوار الحضارات. **والثاني:** مصداقية مؤلّفه كمؤرّخ، والثالث: المنهج الذي اتّبعه في كتابه هذا.

### أولاً: بدء التدوين التاريخي عند الإغريق

لقد بدأت المدن اليونانية الأكثر تقدماً بحفظ سجلاتها منذ سنة ٧٠٠ ق.م، الذي جسّد لاحقاً في التواريخ المحلية بقوائم تصنيف الملوك والحكّام، (كما كان عند الرومان قوائم بأسماء القناصل، كان عن اليونان قوائم بأسماء الأراخنة). وقد انبثق تدوين التاريخ وبدايايات الكتابة التاريخية تحت تأثير العلم والفكر الذي بدأ في عند الإغريق مع الفلاسفة الطبيعيين الأيونيين<sup>[١]</sup>؛ حيث كانت أيونيا في آسيا الصغرى موطن الفكر الإغريقيّ الأول، وفيها أخذ الفلاسفة الطبيعيون، خلال القرن السادس قبل الميلاد، يبحثون في أصول العلم، وكان أن ساعدتهم في ذلك حركة التجارة والاستعمار والسفر إلى الشرق<sup>[٢]</sup>. فحبّ الاطلاع وروح البحث هي التي حرّكت الإغريق منذ القرنين السابع والسادس قبل الميلاد نحو مواطن الحضارات في الشرق القديم، فقاموا بوصف طبيعتها وشعوبها، وحاولوا فهم طبائع وأهواء

[1]- The oxford classical dictionary, London, second edition, oxford university, 1970, p.432.

[٢]- هاري إلمر بانز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، مراجعة عد الفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤م، ص ٤٨.

وعقائد هؤلاء الأقوام؛ وعندما كان يعود هؤلاء الرحّالة الإغريق إلى أوطانهم؛ كانوا يحكون ما شاهدوه وما عاشوه في قالب مشوّق يثير الإعجاب ويهزُّ النفوس إلى تلك البقاع الغنيّة بحضارتها وفكرها وثقافتها<sup>[١]</sup>. كما أنّ دخول أيونيا في نطاق الإمبراطوريّة الفارسيّة ساهم في إطلاع أبنائها على حضارات الشرق العريق ما ساعد على اتّساع أفق الثقافة لديهم، وتطوّر روح النقد عندهم، والتي كانت أساساً لنموّ الفلسفة والأدب والكتابة التاريخيّة<sup>[٢]</sup>. لقد كان أول من كتب التاريخ هم كتّاب النثر والشعراء الملحميّون، الذين حدّوا حدّوا الفيزيائيين والجغرافيين الأيونيين. صحيح أن الموقف كان حرجاً تجاه تقاليد الشعر وعلم الأساطير، لكن ما يعيننا هنا هو ظهور علم التاريخ<sup>[٣]</sup>.

كانت البداية مع هيكتايوس ميليتوس Milesian Hecataeus الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وكان أول من أخذ بمبدأ نقد الأساطير والخرافات وحاول أن يخلّص تدوين الأحداث منها، وأول من قدّم تقليد اختبار السبب، يشهد على ذلك مقولته المشهورة التي افتتح بها كتابه الموسوم علم الأنساب Genealogy والتي ما زالت محفوظة: «أكتب ما أعتقد أنّه الحقيقة، لأنّ قصص اليونان عديدة، وهي في رأيي سخيفة»، وهي أول محاولة يقترّب فيها كاتب من النقد التاريخيّ اقترباً شعوريّاً عن وعي. قام هيكتايوس برحلات في بلاد اليونان، والبحر الأسود، والإمبراطوريّة الفارسيّة، ومصر، وبالإضافة إلى كتابه (الأنساب) الذي يتّصل بتاريخ اليونان الباكر، ألّف كتاباً آخر سمّاه (رحلة حول البحر) يقع في جزأين احتوى على معلومات تاريخيّة ووصف جغرافيّ لمستعمرات البحر المتوسّط وسكّانها وعاداتهم وتقاليدهم، كما قدّم قائمة بأسماء الملوك في ميديا وفارس وأشور. لكن للأسف لم تصلنا كتاباته لأنّها ضاعت، إلّا بعض المقتطفات التي وصلتنا في كتابات نقلها عنه مؤرّخون لاحقون. لقد كان هيكتايوس السباق إلى كتابة الأخبار وفق منهج واستقصاء أحوال الشعوب بالمعينة والتحليل العقلانيّ، وكان كلّ من أكرانثيس Xanthus، وهيلانكوس Hellanicus، وسيكلاس Scylas من أتباع منهجيّته، لكن كتاباتهم بقيت إمّا محصورة بالتاريخ المحليّ، أو كتب تاريخ عامّ، طبعاً لم يكتب التاريخ اليونانيّ بشكل خاصّ، باستثناء

[١] - مصطفى أعشي، أحاديث هيرودوت عن الليبيين (الأمازيغ)، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة، الرباط ٢٠٠٩م، ص ٢٠.

[٢] - هاري إلمر بانز، تاريخ الكتابة التاريخيّة، م.س، ص ٤٨.

[3] - The oxford classical dictionary, 1970, p.432.

أحد معاصري هيكاتيوس ويدعى أنطوخوس Antiochus من مدينة سيراكوزة Syracuse كتب تاريخ المستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا وصقلية، أو ما صار يُعرف باسم «بلاد اليونان العظمى Magna Graeca»<sup>[١]</sup>.

وهكذا نجد أنّ هذا الموقف النقدي بدأ يتّضح ويتبلور بين سكان المدن اليونانية على الساحل الغربي لآسيا الصغرى في القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد، وكان أشهر هؤلاء المفكرين إكسنوفانس Xenophanes (٥٧٠ - ٤٧٥ ق.م) الفيلسوف الطبيعي المعروف الذي نقد ما ورد عند كلٍّ من هوميروس Homer وهزiod Hesiod من روايات متوارثة عن قصص الآلهة القديمة؛ لاسيّما أنّ أشعارهم نُسبت إلى تلك الآلهة كلّ ما هو شائن ومعيب بين البشر من سرقة وزنا وخداع بعضهم بعضاً، وافترض أنّ الإله مختلف عن البشر في الشكل والفكر<sup>[٢]</sup>. بينما جمع كلٌّ من خارون Kharon الذي ينتمي إلى مدينة لامباسكوس Lampsacus في ليديا Lydia، وديونيسيوس Dionysius الذي ينتمي إلى ملطية خلال منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، تواريخ فارس، ووضع سكيلاس الذي ينتمي إلى إقليم كاريا Caria أول سيرة تاريخية، في حين مهّد هيلانيكوس الذي ينتمي إلى لسبوس الطريق لهيرودوت Herodotus (٤٨٥ - ٤٢٥ ق.م)، وذلك بفضل سعة دائرة أفقه؛ حيث لم يقصر كتاباته على تاريخ فارس واليونان من وجهة نظر اجتماعية عريضة فحسب، بل كان أوّل مؤرّخ إغريقي اعترف بضرورة وجود نظام شامل للتسجيل التاريخي، وقد حاول أن يحقق الأمر الأخير، ونجح في ذلك نجاحاً نسبياً<sup>[٣]</sup>، إنّ ميزة تلك الجهود أنّها كُتبت نثراً ولم تُكتب شعراً بهدف تسجيل تسلسل الأحداث والملاحظات وبعض المشاهدات (أي الرواية الشفوية للأحداث)، وقد امتثل هيرودوت هذا المنهج بحذافيره<sup>[٤]</sup>.

[١]- حول ما تقدّم، راجع: عبد الله السلیمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية في العصور الكلاسيكية، دمشق، مجلة المعرفة، العدد ٦١١ آب ٢٠١٤ م. ص ١٨٩.

[٢]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان، مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣١، الكويت ٢٠٠٢ م، ص ٩.

[٣]- هاري إلمر بانز، تاريخ الكتابة التاريخية، م. س، ص ٤٩.

[4]- Philip S. Peek., Herodotus, Histories, Book V., All content following this page was uploaded on 25 May 2018, p.6.

## ثانياً: حياة هيرودوت:

قبل الحديث عن منهج هيرودوت، لا بدّ من التعرف على حياته أولاً؛ لأنّ كثيراً من الشخصيات التاريخية دفعتها ظروف حياتها الخاصة لتسلك سلوكاً أدخلها التاريخ. بل، وعلى المستوى المنهجيّ، ينبغي التعرف على سير شخصيات المؤرخين الذين يعتمد الباحث على كتاباتهم، أو يقوم بدراسة شخصياتهم؛ لأنّ ذلك سيساعد الباحث الناقد في التعرف على أبعاد تلك الشخصية، واستشفاف ما إذا كانت مدفوعة باعتبارات أو أهواء خاصة، وهل كان يسعى ذلك المؤرخ لأن يروّج لأفكار معينة أم لا؟<sup>[١]</sup>

يتألّف اسم هيرودوت من كلمتين: الأولى هيرا Hera وهي الربة الإغريقيّة، والثانية هي دوت dot من أهدي وأعطى. فالاسم يعني هبة هيرا، أو هدية هيرا، تيمناً بالربة هيرا زوجة الإله زيوس كبير الآلهة اليونانيّة. أبوه يدعى ليكسيس Lyxes، وامه تدعى ريو أو رهيو Rhoeo أو دريو Dryo وهي من أصل آسيوي -كاري<sup>[٢]</sup>. وصحيح أنّ معلوماتنا عن حياة هيرودوت قليلة، لكنّ المؤكّد عنه أنّه وُلد في مدينة هالكيارناسوس Halicarnassus وكانت ميناءً عالمياً للتجارة بين الفرس واليونان، تُسمّى اليوم بودروم Bodrum وهي إحدى المستوطنات الدوريّة القليلة على ساحل آسيا الصغرى الغربي<sup>[٣]</sup>.

وُلد هيرودوت في السنوات الأخيرة من الحروب الفارسيّة (ربما حوالي ٤٨٤ ق.م)، وأمضى حياته الأولى في موطنه الأصليّ، وفيه تعلّم القراءة والكتابة<sup>[٤]</sup>. وكان من أسرة ربما ليست إغريقيّة (ربما كان كاريًا) أو أنّ أخواله كانوا كاريين Carian. ومهما يكن أصله، فقد كان مثقفاً بالثقافة اليونانيّة، مطلعاً على تراثها الملحميّ والأسطوريّ، متشبعاً بروحها الدينيّة<sup>[٥]</sup>، منتمياً إلى أسرة معروفة، لها دور في توجيه الحياة السياسيّة التي كانت تسعى يومئذٍ إلى الحرية والخلاص من حكم وظلم الطغاة؛ ويُذكر أنّ خاله المدعو بانياسيس

[1]- David Pipes, Herodotus: Father of History, Father of Lies, p.1.

[٢]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، افتتاحيّة الكتاب بقلم حمد محمد بن صراي، المجمع الثقافي أبو ظبي ٢٠٠١م، ص ٢٠.

[3]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.3.

[٤]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره، م.س، ص ١٠.

[5]- David Pipes, Op. Cit., p.2.

Panyassis كان شاعراً معروفاً، وزعيماً لا تتفاضة محليّة هدفها تحرير وطنه من حكم الطاغية ليغداموس Lygdamis ومن دون شك أنّ هذا المناخ الفكريّ والسياسيّ الذي نشأ فيه، كان له تأثير كبير في حياته الخاصّة، لا سيّما أنّ بعض أفراد أسرته تعرّض للاضطهاد والتنكيل حتى الموت على يدي ذلك الطاغية، فقرّر هيرودوت الفرار من وطنه بعدما بلغ العشرين من عمره (نحو سنة ٤٥٥ ق.م)، فيمّم وجهه صوب جزيرة ساموس Samoa القرية، والتي كانت يومئذٍ مزدهرة تجارياً وصناعياً، وقد تصادف وصوله إليها مع نيلها لحرّيتها، فأقام فيها فترة من الزمن<sup>[١]</sup>.

لم يخلُ نفي هيرودوت إلى جزيرة ساموس من فائدة؛ إذ تعلّم اللّهجة الأيونية أثناء مكوثه في هذه الجزيرة، وبهذه اللّغة كتب تأريخه الشهير الذي نحن بصدده؛ وبذلك يكون قد جمع ما بين الثقافة الفارسيّة التي اطّلع عليها في طفولته، أثناء سيطرة الفرس الأخمينيين على إقليم كاريا، وبين الثقافة اليونانية التي اطّلع عليها أثناء نفيه إلى ساموس؛ وهذا ما أعطاه خبرة في التعامل مع الحضارات المتنوّعة. وفي جزيرة ساموس بدأ يفكّر تفكيراً جديّاً في وضع كتاب عن تاريخ الحروب الفارسيّة-اليونانية وتسجيل أحداثها<sup>[٢]</sup>.

لقد بقي هيرودوت في جزيرة ساموس إلى أن سنحت له الفرصة، فعاد إلى مدينته الأم، وشارك في طرد الطاغية ليغداموس وإقامة النظام الديمقراطيّ بمساعدة أثينا، ثم غادر بعد ذلك ليبدأ أسفاره ورحلاته الكثيرة على مدى سبع عشرة سنة، فزار بلاد اليونان ومدنها<sup>[٣]</sup>، ويبدو أنّه في هذه المرحلة بدأ يكتسب الشهرة بفضل عمله واهتمامه بدراسة الحروب الفارسيّة؛ حيث تنقّل بين أكثر من مدينة إغريقيّة للمحاضرة، وتتبع الأخبار في موضوع كتابه. وكان من الطبيعيّ أن يذهب إلى أثينا على اعتبار أنّها الخصم الأول للفرس في بلاد اليونان، وعلى خصومة مع كلّ الطغاة، فرحل إليها زمن بركليس Pericles وفي سنة ٤٥٠ ق.م<sup>[٤]</sup> الذي كان يدعو المثقّفين والمفكّرين من مختلف الشتات اليونانيّ إلى

[١]- مصطفى أعشي، أحداث هيرودوت، م.س، ص ١٩.

[٢]- قيس حاتم الجنابي، روايات هيرودوت عن بابل وأشور دراسة تاريخيّة تحليليّة، مجلّة كليّة التربية، تصدر عن جامعة واسط، العدد ٢٥ السنة التاسعة، تشرين الثاني ٢٠١٦م، ص ١٩٦.

[٣]- محمد الزين، المصادر الإغريقيّة واللاتينية لتاريخ سورية في العصور الكلاسيكيّة هيرودوت يتحدث عن سورية والسوريين، مجلّة دراسات تاريخيّة، تصدر عن جامعة دمشق، العددان ١١٩-١٢٠، دمشق ٢٠١٢م، ص ٤٧.

[٤]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١٠.

أثينا حتى يُدعم أُسس مدينته، ومن أثينا شارك في البعثة الأثينية التي قامت بتأسيس مدينة ثوري Thuri في جنوب إيطاليا سنة ٤٤٤ ق.م.<sup>[١]</sup>. كما زار آسيا الصغرى وجزر بحر إيجه وشواطئ البحر الأسود، وقام برحلة طويلة شاقّة من مدينة سارديس Sardes (العاصمة الإدارية لآسيا الصغرى) سالكاً الطريق الملكي الذي يصلها بمدينة سوسا Susa عاصمة الأمبراطورية الفارسية، وقد زار أثناءها مدينة بابل وترك وصفاً رائعاً لها؛ وكانت مصر إحدى أهم محطات رحلاته الكبرى التي خصص لها الكتاب الثاني من تاريخه، للحديث عن طبيعتها وتاريخها وحضارتها. هذا ولا يُعرف تاريخ زيارته لها على وجه الدقّة؛ لكن ربّما كان ذلك بين سنة ٤٤٨ و سنة ٤٤٥ ق.م.<sup>[٢]</sup>.

لقد كانت فترة الثلاثين سنة المحصورة ما بين ٤٥٥ و ٤٢٥ قبل الميلاد، هي المرحلة الخصبة في حياة هيرودوت؛ إذ انشغل فيها بتقصّي أخبار الأمم والملوك وأحوالها، والحروب التي خاضتها وتدوينها<sup>[٣]</sup>. وفي حدود هذا الإطار العام يجتهد الدارسون في توزيع رحلاته الكثيرة التي اشتهر بها سواء في أنحاء بلاد الإغريق نفسها أم في خارجها؛ آسيا الصغرى وسورية وبلاد الرافدين ومصر وصقلية وبرقة وغيرها<sup>[٤]</sup>. وقيل إنّ المسافة التي قطعها في رحلاته بلغت ١٧٠٠ ميل (٢٧٥٠ كم)، ودامت أسفاره نحو ١٧ سنة<sup>[٥]</sup>. وكان هدفه من هذه الرحلات هو جمع المعلومات لكتابة تاريخه المشهور (تاريخ الحروب بين الفرس والإغريق)؛ لذلك يحاول تحرّي وتقصّي المعلومات بنفسه؛ وذلك بالسفر والرحلة إلى كلّ بلد يستطيعه في الشرق والغرب، له صلة بأحداث الحروب الفارسية<sup>[٦]</sup>.

يظهر أنّ كثرة تنقّل هيرودوت وأسفاره لم تكن لطلب حقيقة الأحداث التاريخية فحسب، بل كان جزءاً منها لممارسة التجارة التي كان يمتهناها مع والده أيضاً، وهذا ما يدلّ عليه ذكره القوارب التي كانت تُستعمل في نقل البضائع التي تاجروا بها آنذاك، والمراكز

[1]- Edith Hall., Father of History, Father of Lies, Father of Anthropology: Herodotus., The Historical Association., Teaching History 169 December 2017, p.45.

[٢]- محمد الزين، المصادر الإغريقية واللاتينية، م.س، ص ٤٧.

[٣]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، مقدّمة المترجم، م.س، ص ٩.

[٤]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١٠.

[٥]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، مقدّمة المترجم، م.س، ص ٢١.

[٦]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، دمشق، منشورات جامعة دمشق ٢٠١١م، ص ٧٩.

التجارية التي مرّوا بها، لاسيّما تركيزه على وسائل المواصلات في نهريّ الفرات والنيل، وطريقة إدامة القوارب التي تنقل البضائع التجارية في هذين النهرين بغية استعمالها مرّة أخرى<sup>[١]</sup>. ويبدو أنّه لم يتعرّض لأيّ تضييق على تحرّكاته كما يحلو للبعض القول، ما اضطرّه إلى القيام بأسفاره؛ إذ يجب أن ننظر إلى الأمر نظرة ذلك العصر الذي عاش فيه وهو أنّ السفر والتنقّل في أقطار المعمورة لم يكن يومئذٍ بالشيء الجديد لدى الإغريق، ولم يكن هو أوّل الرحالة الإغريق ولا آخرهم؛ فقد سبقه في هذا الباب كثيرون أشهرهم هيكتيوس الملطي؛ لذلك كانت أسفاره على ما يبدو، بمحض إرادته، وبرغبة كاملة منه. وبعدها جمع المعلومات حول الأقطار التي زارها أو التي سمع عنها دونّها في كتابه المعروف بالتواريخ، أو تمحيص الأخبار<sup>[٢]</sup>.

لقد كان هيرودوت شديد الإعجاب بأثينا التي كانت تعيش عصرها الذهبيّ في عهد زعيمها بركليس Perikles، فزارها وأقام فيها بضع سنين، وكان يقصُّ على أهلها ما دونّه عن وقائع بطولاتها في الحرب الفارسيّة، فنال إعجابهم. ويروى أنّهم منحوه مكافأة كبيرة تقدّر باثنتي عشرة وزنة (تالنت)، أثارت حوله الشكوك<sup>[٣]</sup>. ومع ذلك، لم يحصل على الجنسيّة الأثينيّة رغم أنّه كان حريصاً على الحصول عليها. وقيل إنّ سبب تركه أثينا هو نضوب أمواله التي كان ينفقها على حياته، وقيل لأنّه لم يعد راضياً عن مركزه السياسيّ في المدينة العريقة؛ وإبان إقامته فيها اتّصل بواحد من الشعراء المسرحيين الكبار الذين أسهموا في تطوير التراجيديا اليونانيّة، وهو سوفوكليس Sophocles (٤٦٩ - ٤٠٦ ق.م)، بل يُقال أيضاً إنّ هذا المسرحيّ المشهور قد وضع قصيدة عنه. وأخيراً استقرّ المؤرّخ في ثوري نحو سنة ٤٤٤ ق.م حيث أكمل كتابه<sup>[٤]</sup>، وقد امتدّ به العمر فشهد بداية الحرب البيلوبونيزيّة بين أثينا وإسبارطة سنة ٤٣١ ق.م، وربما كانت وفاته بعد ذلك بقليل سنة ٤٢٤/٤٢٥ ق.م في ثوري ودُفن فيها<sup>[٥]</sup>.

[١]- قيس حاتم الجنابي، روايات هيرودوت، ص ١٩٧.

[٢]- مصطفى أعشي، أحاديث هيرودوت، م.س، ص ١٩.

[٣]- محمد الزين، المصادر الإغريقيّة واللاتينيّة، م.س، ص ٤٨.

[٤]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، مقدّمة المترجم، م.س، ص ٢١.

[٥]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١٠.

### ثالثاً: موضوع الكتاب

تمكّنت القوّات الفارسيّة في القرن الخامس قبل الميلاد من الوصول إلى عقر العالم الغربيّ واحتلّت عاصمته أثينا، وإن كان الأثينيّون استطاعوا أن يتداركوا الموقف ويستردّوا عاصمتهم، إلاّ أنّ تلك التجربة الفاسية الكبرى هزّت الوجدان اليونانيّ هزّةً عنيفة، وتركت به أثراً عميقاً جدّاً، ظلّ ماثلاً في الوعي اليونانيّ أمداً طويلاً بعد ذلك<sup>[١]</sup>. ويبدو أنّ هذا الجوّ المشحون والمتوتّر سياسياً وفكريّاً وعسكريّاً في بلاد الإغريق، كان حافزاً ليعمل هيروودوت على تدوين ما عاينه وما سمعه من أحداث تلك الحرب، ويستقرئ أحداث الماضي<sup>[٢]</sup>. إذاً، هو كان من جملة أولئك المثقّفين الإغريق الذين هزّت وجدانهم تلك الحروب، لذلك أتى عمله ليؤرّخ للحروب الفارسيّة - الإغريقيّة عبر البحرين المتوسّط والأسود، في عهد ملوك الدولة الأخمينيّة الأربعة الأوائل وهم قوروش Cyrus وقمبيز Cambyses وداريوس الأول Darius وزيركسيس Xerxes. ويختم هيروودوت كتابه بالنصر اليونانيّ على الحملة الفارسيّة سنة ٤٧٩ ق.م تاريخ تحرير سستوس Sestus، عندما حاول زيركسيس عبور الدردنيل وفشل، في محاولة منه لإكمال مشروع والده داريوس، الذي كان يطمح إلى ضمّ بلاد اليونان إلى الإمبراطوريّة الفارسيّة<sup>[٣]</sup>.

لقد سمّي هيروودوت كتابه Iiotopins Attoaeievs، أي تمحيص أو إثبات الأخبار، فكلمة Iiotopins اليونانيّة وكلمة Historia اللاتينيّة تعنيان «الفحص» أو «البحث»، وبهذه الكلمة يعني أنّه جمع معلومات جغرافيّة وتاريخيّة ودينيّة وقصصيّة في كتابه<sup>[٤]</sup>، كما أنّ موقع مدينته على حافة العالم الهيلينيّ، وعيشه تحت سلطة الحكومة الفارسيّة وسلطة الحكومة اليونانيّة، أتاح له فرصة المقارنة بين اليونان وغيرهم من الشعوب الأخرى<sup>[٥]</sup>، فجاء الكتاب إلى حدّ ما على هيئة كتاب «تاريخ عالمي»؛ لأنّه يتناول قصّة جميع الأمم التي تسكن في شرق البحر المتوسّط. وتسري في الكتاب روح الوحدة غير المقصودة، والغرض من الكتاب<sup>[٦]</sup> كما قال

[١]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخيّ وتطوّره، م.س، ص ٩.

[٢]- مصطفى أعشي، أحاديث هيروودوت، م.س، ص ٢١.

[3]- Edith Hall., Op. Cit., 2017, p.45.

[٤]- هيروودوت، تاريخ هيروودوت، افتتاحية الكتاب، م.س، ص ٢٢.

[5]- David Pipes, Op. Cit., p.2.

[٦]- ول ديورانت، قصّة الحضارة، حياة اليونان، ج ٢، مج ٢، ترجمة محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص ٣٢٩.

المؤلف، هو أن «يقدم هيرودوت الهالكارناسي نتائج أبحاثه وله هدفان: أحدهما إنقاذ تاريخ الجنس البشري من النسيان، ثم إثبات أن الأعمال الرائعة التي اضطلع بها الإغريق والشرقيون ستمتّع بما هي أهل له من الشهرة، لاسيّما تلك التي أدّت إلى الصدام في ما بينهم»<sup>[١]</sup>. ورغم أنّ موضوع الكتاب الأساسي هو الحروب الفارسيّة، إلّا أنّ مضمون الكتاب اتّسع ليشمل حقائق طريفة لا تُحصى عن ملابس الجماعات وعاداتها وأحلامها ومعتقداتها<sup>[٢]</sup>، «توجد في مصر سبع طوائف وهي تُسمّى على التوالي: الكهنة، المحاربون، رعاة البقر، رعاة الخنازير، التجار، الأدلاء، كبار البحارة، وعدد هذه الطوائف سبع وأسمائها حسب حرفها»<sup>[٣]</sup>، وبالتالي، فإنّه يقدم بعض أنواع المعرفة عن باقي الشعوب للإغريق بطريقة ترضي فضولهم. فهو لا يقتصر على تصوير الملوك والملكات بل يصوّر كذلك الرجال من جميع الطبقات، بما فيهنّ النساء؛ فيصف جمالهنّ وأحذيتهنّ وقسوتهنّ وفتونهنّ<sup>[٤]</sup>. عموماً يتألّف كتاب «التواريخ» لهيرودوت من تسعة كتب أو تسعة أحاديث:

- الجزء الأول: اسمه «كيلو» ربّة التاريخ.
- الجزء الثاني: ويحمل اسم «يوتربي» ربّة الموسيقى أو العزف على الناي.
- الجزء الثالث: ويحمل اسم «ثاليا» ربّة التراجيديا أو المأساة.
- الجزء الرابع: ويحمل اسم «ميلوميني» ربّة الكوميديا أو الملهاة.
- الجزء الخامس: ويحمل اسم «تربسيخوري» ربّة الرقص الغنائيّ.
- الجزء السادس: ويحمل اسم «أراتو» ربّة الشعر الغنائيّ أو الأناشيد.
- الجزء السابع: ويحمل اسم «بوليهيميا» ربّة فنّ التمثيل.
- الجزء الثامن: ويحمل اسم «أورانيا» ربّة الفلك.
- الجزء التاسع: ويحمل اسم «كالليوبي» ربّة شعر الملاحم<sup>[٥]</sup>.

[١]- هيرودوت، الكتاب الأول، الفصل ١.

[٢]- ول ديورانت، قصّة الحضارة، حياة اليونان، م.س، ص ٣٢٩.

[٣]- هيرودوت، الكتاب الثاني، الفصل ١٦٤.

[٤]- ول ديورانت، قصّة الحضارة، م.س، ص ٣٢٩.

[٥]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، افتتاحيّة الكتاب، م.س، ص ٢٢.

تجدر الإشارة إلى أنَّ تاريخ هيرودوت، أو بالأحرى أحاديثه، في صورته التي نعرفها بها اليوم، والموزعة على تسعة أجزاء، ليس من عمله، بل هو عمل قام به علماء مكتبة الإسكندرية الذين خصصوا كلَّ جزء منه لإحدى عرائس العلوم والفنون من بنات زيوس التسع، أمَّا هيرودوت فكان يشير إلى أجزاء كتابه ويسمِّيها بعبارات عامَّة: الأحاديث اللبِّيَّة، أو الروايات الآشوريَّة، أو الأحاديث المصريَّة. وعلى العموم، فالكتاب يدور حول محور رئيس وهو تاريخ الحروب والوقائع بين الفرس واليونان، وقومه في نظره، أبطال نبلاء استطاعوا بفضل شجاعتهم وتأييد آلهتهم أن ينتصروا على أعدائهم وينقذوا وطنهم من الاستعباد والإذلال، وقومه هم أهل الحضارة، وغيرهم أقلُّ منهم، بل هم برابرة غير متحضِّرين أو متمدِّنين<sup>[١]</sup>!

#### رابعاً: هيرودوت أبو التاريخ

لم تكن الكتابة التاريخية قد اكتسبت تسمية محدودة تُعرف بها، مثل الفلسفة والتراجيديا على سبيل المثال، ولكن هناك اصطلاح عامُّ هو كتاب النثر Logopoiou وربما استخدم أيضاً اصطلاح آخر هو مسجِّلو الأخبار أو الاخباريون Logographoi، وهم الذين اشتغلوا بجمع أخبار الشعوب Logographia من أمثال هيكتيوس وغيره من قبل، ونحن لا نعرف على وجه اليقين هل بدأ مشروعه الضَّخم بفكرة تاريخية مكتملة الوضوح والنضج، أو أنَّه بدأ منهجاً بنهج الإخباريين، ثمَّ اكتمل نضجه العقليُّ في ما بعد ليصبح ذا فكر تاريخيِّ، وتصوُّر عام لحركة التاريخ، والأرجح هو الاحتمال الثاني؛ فالكتاب، كما وصلنا، نوع أخبار الشعوب مثل فصوله عن مصر وليديا وسيكيشيا (ليبيا) وغيرها، كما أنَّ هناك أجزاء يتمثَّل فيها فكر تاريخيِّ واضح. ويبدو أنَّ هذه الأجزاء تاريخية المنهج كُتبت بعد الفصول الأولى في وصف الشعوب، ثم أعاد تنسيق العمل كلُّه ليتَّخذ الصورة التي وصلتنا. والأرجح أنَّ الافتتاحية المشهورة كتبها هيرودوت في مرحلة متأخرة، ربما بعدما اكتمل العمل كلُّه أو كاد، ولعلَّ من المناسب أن نقرأ في شيء من الإمعان هذه الافتتاحية التي تُعدُّ أشهر افتتاحية كتبها مؤرِّخ على الإطلاق، كما أنَّها تطلِّعنا مباشرة على فكره التاريخيِّ.

إنَّ هيرودوت يطلق في افتتاحية كتابه على عمله اصطلاحاً جديداً لم يسبق أن استخدمه أحد قبله في مجال الكتابة التاريخية، فبدلاً من ألفاظ Logoi و Logographia بمعنى أخبار

[١]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، افتتاحية الكتاب، م.س، ص ٢٣.

وروايات، نجده يستخدم كلمة *Historia* ومعناها «بحث» و«دراسة»، وكانت تُستخدم من قبل في أحد مجالين، الأول: في مجال البحث الجنائي، والثاني: في مجال البحث الفلسفي حول حقيقة الكون<sup>[١]</sup>، وبالتالي، فإن كلمة *Histoire* الفرنسية وكلمة *History* الإنكليزية وتعني التاريخ، هي يونانية الأصل وترتبط في أساسها البعيد بالجذر الهندو أوروبي (فيد Wid) ويعني المعرفة. فلفظة هيستور *Histor* كان يُراد بها الانسان الخبير والمجرب، أو الإنسان العارف، ومنها أتى فعل هيستوريو *Historio* أي الباحث عن المعرفة، ويبدو هذا المعنى في مقدّمة كتاب هيرودوت<sup>[٢]</sup>، «يقدم هيرودوت الهاليكارناسي نتائج أبحاثه وله هدفان أحدهما إنقاذ تاريخ الجنس البشري من النسيان، ثم إثبات أن الأعمال الرائعة التي اضطلع بها الإغريق والشرقيون ستمتّع بما هي أهل له من الشهرة، لاسيّما تلك التي أدّت إلى الصدام في ما بينهم»<sup>[٣]</sup>، ويبدو أنّه قد أراد بهذه الافتتاحية أن ينبّه قارئه إلى أنّ عمله هو نوع جديد من الكتابة يختلف عن كلّ ما سبقه، فهو ليس مجرد سجل لأخبار الماضي وأحداثه، وإنما هو «دراسة» و«بحث» (*Historia*) يهدف إلى تعرّف الحقيقة التاريخية. والشيء الغريب هو أنّ هذا الاصطلاح الجديد الذي استخدمه هيرودوت لأول مرة في افتتاحية مؤلفه، التصق بالكتابة التاريخية منذ ذلك الوقت، واقتصر عليها تقريباً. وهكذا يكون هو الذي منح دراسة الماضي اسمها *Historia* الذي تُعرف به في كثير من اللغات، ولعلّ هذا هو المعنى المقصود أساساً من اللقب الذي اشتهر به وهو «أبو التاريخ»<sup>[٤]</sup>. وحتى عند تخصّص التاريخ بمعرفة الماضي، فإنّ الكلمة ظلّت تُستخدم إلى حدّ ما بمعنى المعرفة؛ كحديث أفلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق.م) عن التاريخ الطبيعي، وكان يُقصد بذلك معرفة الطبيعة، وكذلك أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) في بحثه عن تاريخ الحيوانات، و تيو فراستوس (٣٧٢ - ٢٨٧ ق.م) عن تاريخ النباتات<sup>[٥]</sup>.

لقد كان هيرودوت أول من جمع المادّة، ثم نقّحها، ثم صاغ منها مادّته التاريخية في

[١]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، افتتاحية الكتاب، م.س، ص ٢٢. وانظر: مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١١.

[٢]- ليلي الصباغ، دراسة في منهجية البحث التاريخي، ط ١٣، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٨م، ص ١٨.

[٣]- هيرودوت، الكتاب الأول، الفصل ١.

[٤]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١١.

[٥]- ليلي الصباغ، دراسة في منهجية البحث التاريخي، م.س، ص ١٩.

شكل متّحد ومتربط وهادف<sup>[١]</sup>. وبذلك نزل بالتّاريخ من مجرد سرد لسير الآلهة وحكوماتهم إلى علم إنسانيّ يهتم ببني الإنسان ونشاطهم على الأرض، وتتجلّى أهميّة في أنّه أثبت أنّ للمعرفة التاريخيّة مكانة هامّة، رغم الاتّجاهات التي طبعت تفكير الإغريق في عهده، والتي كانت تستند إلى نظريّة تقول إنّ الحقائق التي لا يدركها التغيّر هي وحدها الخليقة بالمعرفة، ومعنى ذلك أنّ فكرة علم التّاريخ فكرة فاشلة؛ لأنّها تهدف في الأصل إلى معرفة الظواهر التي يدركها التغيّر<sup>[٢]</sup>.

ويمكن أن نستخلص من الافتتاحيّة التي كتبها هيرودوت لكتابه، والتي تُعدُّ أشهر افتتاحيّة كتبها مؤرّخ إغريقيّ على الإطلاق، ثلاث نقاط أساسيّة، تفسّر لنا لماذا استحقَّ لقب أبو التّاريخ<sup>[٣]</sup>.

**النقطة الأولى:** أطلق، كما ذكرنا، على عمله اصطلاحاً جديداً لم يسبق أن استخدمه أحد قبله في مجال الكتابة التاريخيّة، فبدلاً من لفظة Logoi التي تعني أخبار أو روايات، نجده يطلق على كتابه اسم Iiotopins Attoaeievs وهي تسمية يونانيّة تعني باللّغة العربيّة (تمحيص أو إثبات الأخبار) إذ إنّ كلمة Iiotopins اليونانيّة وكلمة Historia اللاتينيّة تعنيان «الفحص» أو «الاثبات» وهو مهمّة التّاريخ الأساسيّة، ومعناها بحث أو دراسة<sup>[٤]</sup>.

**النقطة الثانية:** يُعدُّ هذا العمل جديداً، لأنّه يتصدّى لمحاولة دراسة ماضي الإنسان جمعاء، والإنجازات الجليلة للشعوب الهلينيّة والشرقيّة على السواء، وهو بهذا المعنى يُعدُّ أول تاريخ إنسانيّ على الإطلاق<sup>[٥]</sup>.

**النقطة الثالثة:** تفسير التّاريخ: حيث يسعى هيرودوت إلى توضيح السبب الذي أدّى إلى اندلاع تلك الحرب العالميّة بين الجانبين المتصارعين، وفي الفصول الأولى التي تلت

[١]- سيد أحمد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، من حضارات كريت حتى قيام إمبراطوريّة الإسكندر، ط٢، دار النهضة العربيّة، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٣٠٢.

[٢]- قاسم عبده قاسم، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخيّة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، ٢٥٠٠م، ص ٢٥.

[٣]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، ص ٨١.

[٤]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، افتتاحيّة الكتاب، م.س، ص ٢٢. وانظر: مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١١. وانظر: قيس حاتم الجنابي، روايات هيرودوت، ص ٢٠٢.

[٥]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١١.

الافتتاحية مباشرة، نجد الفكرة الأساسية التي حرّكتها، وهي أنّ الحروب الفارسية حلقة في سلسلة من الصراع المستمرّ في العالم بين أوروبا وآسيا، أو بين الغرب والشرق، ويدلّل على ذلك بسلسلة من الأحداث السابقة، أهمّها وأخطرها حرب طروادة التي يُعدّها مرحلة مبكرة من ذلك الصراع، حين قام تحالف الشعوب الهلنينية (أوروبا) بمهاجمة طروادة (في آسيا الصغرى). ونجده في هذه الفصول يوجّه نقداً لاذعاً ضدّ الروايات الأسطورية القديمة التي أوردها هوميروس، سبباً لشوب حرب طروادة.

إنّ هذه المعالجة من غير شكّ تُعدّ أسلوباً رائداً لا نعرف له وجوداً قبل هيرودوت، كما يكشف عن تصوّر جديد لجانب من حركة التاريخ العامّ في العلاقة الأبدية بين الشرق والغرب<sup>[١]</sup>.

### خامساً: هيرودوت "أبو الأكاذيب"

إنّ أهمّ ما يؤخذ على هيرودوت جهله بلغات الشعوب التي كتب عنها، وتحدّث عن تاريخها، فلم يجد مناصاً من الاعتماد على المترجمين، الذين كان يجدهم في المدن التجارية، وفي أوساط الجاليات الإغريقية، ولم يكونوا دائماً موضع ثقة في ما ينقلون إليه<sup>[٢]</sup>. كما أنّ قيامه بعمل واسع غير محدود، أضعف من قيمته؛ فبدل تركيز الجهود على جانب معين، نرى الجهد يتشتت في جوانب مختلفة، ولم يستطع أن يحكم على الأحداث بمنظار المؤرّخ الخبير، بل نجده يميل إلى إرجاع الحوادث التاريخية إلى مسببات مباشرة فحسب أو إلى دوافع فردية؛ ولذا يُعتبر مؤرّحاً سطحياً وغير منهجيّ، مزج الحقيقة بالخيال، وهذا ما يأخذه عليه المؤرّخون القدامى والمحدثون؛ إذ إنّه أغرق نفسه في عالم الخرافات الأسطورية، والغيبيات الدينية السائدة، والتي تكشف عن معدنه ونشأته وتربيته الدينية<sup>[٣]</sup>.

إنّ هذه الأخطاء التي وقع بها هيرودوت كان سببها مجموعة من الأسباب المختلفة؛ أوّلها، أنّه حين يكتب عن الحروب فهو يكتب من وجهة نظر مؤرّخ ليس لديه خبرة في فنّ

[١]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوّره، م.س، ص ١٢.

[٢]- محمد الزين، المصادر الإغريقية واللاتينية، م.س، ص ٤٨.

[٣]- سيد أحمد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، م.س، ص ٣٠٢.

الحروب وإدارة المعارك، أو بمعنى آخر ليس برجل حرب<sup>[١]</sup>، كما أن مصادر عديمة الثقة، هذا ناهيك بتضارب الروايات الفارسية واليونانية والمصرية للأحداث كان يتبنى الرواية اليونانية<sup>[٢]</sup>، بينما كان معظم أدلائه في البلدان التي زارها من الكهنة ورجال الدين؛ حيث شكّل هؤلاء مصدر معلوماته الأساسي، رغم إدراكه أنهم مصدر الفساد؛ لما لهم من دور كبير في إيجاد الذرائع لرجال السياسة<sup>[٣]</sup>، قابلها قلة التوجّه إلى الشارع المحلي بسبب قصر زيارته على بعض الأماكن<sup>[٤]</sup>.

لقد أخذ هيروdot الروايات ودونها من دون تمحيص أو تحقّق من صحتها؛ وهذا ما يصرّح به هو شخصياً عندما يذكر «الواجب أن أذكر كلّ الذي يُقال لكنني لست ملزماً بتصديقه»<sup>[٥]</sup>. ومرة أخرى يظهر بأسلوب مبطن ميله إلى الروايات اليونانية، فمثلاً نقرأ في كتابه عبارة «يزعم الفرس» عند نقله الأخبار عن الفرس، بينما يكتب «ويروي الثقات» عند نقله الأخبار عن اليونانيين؛ فضلاً عن روايته لبعض الخرافات على أنها أحداث تاريخية حقيقية، رغم انتقاده للخرافة. ويبدو أن جهله بلغة الشعوب التي كتب عنها كانت وراء ذلك، كما أنه كرّر بعض الروايات التاريخية في مواضع عدة<sup>[٦]</sup>.

كما أن هيروdot لم يكن نزيهاً في الحديث عن أعداء قومه؛ فبينما مجدّ الإغريق وجعلهم أهل الرقي والحضارة، نجده متحاملاً على الفرس، فهم بنظره برابرة متخلّفون لا يملكون من الحضارة إلاّ النزر اليسير، تسيرهم أهواؤهم، وتحكمهم نزواتهم التي في النهاية أودت بهم في هاوية الهزائم. بل إنّ أعظم ملوك الفرس تغلب عليهم شهواتهم؛ فهم بالتالي خاضعون لها لا يستطيعون الفكّك منها، وفي سبيلها يرتكبون الفظائع والجرائم، وقادة الفرس تبعاً لملوكهم، فهم سُقّاك دماء، قليلو الخبرة والدراية كثيرو النزق والحمّاق. ومن الطبيعي أنّ هذه الصفات التي ألصقها المؤرّخ لا تتفق في صورتها مع طبائع الفرس

[١]- هيروdot، تاريخ هيروdot، افتتاحية الكتاب، م، س، ص ٢٤.

[2]- Thorwald C. Franke., The Importance of Herodotus' histories for the Atlantis problem., Conference Paper, November 2008, p.163.

[3]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.5.

[4]- Thorwald C. Franke., Op. Cit., 2008, p.163.

[٥]- هيروdot، الكتاب السابع، ١٥٢.

[٦]- قيس حاتم الجنابي، روايات هيروdot، ص ٢٠٤.

وملوكتهم وقادتهم؛ لكن هيرودوت ينظر بمنظار قومه، رغم أنه أورد بعضاً من الصفات الحميدة<sup>[١]</sup>. عموماً، لقد حاول في كتابه هذا أن يروِّج لفكرة مفادها أن اليونان انتصروا لأنهم كانوا يتمتعون بالحرية والديمقراطية، بينما اندحر الفرس وانهزموا لأنهم بعيدون عن النظام الحكم الديمقراطي الحر<sup>[٢]</sup>.

رغم تلك الأخطاء التي ساقها هيرودوت في كتابه، والتي دفعت عدداً من المؤرخين المعاصرين لنعته بأبي الأكاذيب، إلا أنه نال في حياته بعض الشهرة، وحصل على مكافأة مالية من أثينا، وتوفي قبل أن يهاجم أحد مؤلفاته وشخصه. ربما وجوده في أثينا ساعده على الترويج لنفسه. وعموماً، إن تأثيره في معاصريه وفي من تلاه من المؤرخين؛ غير قابل للنكران؛ إذ استطاع أن يجد الكثير من المقلِّدين والمتابعين والمعجبين<sup>[٣]</sup>. لقد كان نجاحه الفوري عظيماً، لكن تاريخه الاستطرازي جدًّا لم يُرضِ الذوق الأدبي للجيل اللاحق، وكان بعيداً جدًّا عن مشاكل الأحزاب السياسية والأمبريالية الأثينية التي أخذت مكان الحروب الفارسية كمحور الاهتمام السياسي<sup>[٤]</sup>.

لقد كان توكدديدس Thukydidis (٤٦٠ - ٣٩٩ ق.م) أول من شنَّ هجوماً على هيرودوت بعد موته. فقد هاجمه في مقدِّمة كتابه عندما احتقره، بعدما لمس عدم الجدِّية في مؤلفه<sup>[٥]</sup>. بينما كان بلوتارخ Plutarch (٤٦ م - ١٢٠ م) هو المؤرِّخ الثاني الذي هاجمه؛ أولاً بسبب عنصر الخرافة الذي كثر في رواياته<sup>[٦]</sup>، وثانياً بسبب حجم العطف الكبير على الشعوب المقهورة؛ الذي تمتاز به كتاباته. إنَّ هذا يفسر ما تردَّد في وصف المؤرِّخين عن هيرودوت بأنَّه صديق البرابرة؛ فبلوتارخ يتحدَّث عن خبثه بالطبع<sup>[٧]</sup>. وهجومه هذا يندرج في ذات إطار الحلقة الوطنية اليمينية التي يمكن أن ترى في أكثر الدول القوميَّة الخائفة من الأجنبي،

[١]- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، افتتاحية الكتاب، م.س، ص ٢٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢١.

[3]- David Pipes, Op. Cit., p.13.

[٤]- عبد الله السليمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٩٠.

[5]- David Pipes, Op. Cit., p.13.

[6]- Edith Hall., Op. Cit., 2017, p.45.

[٧]- عبد الله السليمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٩٠.

حيث عدّ مدحه انتقاصاً من الشخصية الوطنية<sup>[١]</sup>، عموماً إنّ المؤرّخين الإغريق إجمالاً كانوا متأثرين بنظريات ايسقراط Isocrate اليمينية التي تؤمن بتفوق العنصر الإغريقي<sup>[٢]</sup>.

وأخيراً، فقد وجّه بوليو Pollio إصبع الاتهام إلى هيروودوت بالانتحال؛ إذ كتب مؤلفاً سمّاه «Περὶ τῆς Ἡροδότου κλοπῆς»، بينما يقول بروفيري Porphyry إنّ كتاباته منتحلة من هيكاتيوس<sup>[٣]</sup>، كما تعرّض لهجوم العالم الألماني ويدمان Wiedmann والعالم السويسري سيف سوديربيرغ Save Soederberg، أمّا الناقد البريطاني سايس Sayce الذي نشر كتابه سنة ١٨٨٣م تحت عنوان «أمبراطوريات الشرق القديم» حاول أن يثبت فيه جهله وعجزه عن إدراك الحقائق، كما اتّهمه بأنّه كان ينقل عمّن سبقوه من دون الإشارة إليهم<sup>[٤]</sup>.

بالمجمل، إنّ المفارقات في نقد الغرب لهيروودوت واضحة؛ إذ رغم ما ذكرنا من عدم إنصافه في أسلوب ذكر الروايات التاريخية، وميله نحو اليونان، فإنّ هذا المقدار من الميل لم يُعجب هؤلاء النقاد، بل يريدون منه أن يكون أكثر تعصباً، وأقلّ نزاهة ممّا هو عليه.

## سادساً: منهج هيروودوت

### ١. الرواية الشفهية

لقد عاش هيروودوت في الفترة التي كانت تُراعى فيه تقاليد الرواية الشفهية بعناية فائقة، وربما أنّه حصل على أغلب مادّته بهذه الطريقة، وبما أنّ معظم المؤرّخين المعاصرين يرون أنّ الذكريات والروايات الشفهية يمكن أن تبقى ثلاثة أجيال، والحروب الفارسية كانت لا تزال ضمن الجيل الثالث عندما بدأ هيروودوت بتدوين أخبارها، فلا ضير في ذلك. والأهمّ أنّه تحدّث إلى بعض الشهود<sup>[٥]</sup> من أولئك الذين اشتركوا بها وما زالوا على قيد الحياة من أمثال أرتابازوس Artabazos (أحد ضباط حملة كزركسس)<sup>[٦]</sup>، وبالتالي فإنّ عمل هيروودوت يُعدّ عملاً منهجياً.

[1]- David Pipes, Op. Cit., p.13.

[٢]- عبد الله السليمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٩٠.

[3]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.10.

[٤]- مصطفى أعشي، أحاديث هيروودوت، م.س، ص ٢١.

[5]- David Pipes, Op. Cit., p.9.

[٦]- عبد الله السليمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٨٩.

قد يكون هذا الوصف لتدوين الرواية الشفوية من الناحية المنهجية صحيحاً، لكن ما مدى التزام هيرودوت به؟! حتى تتسنى لنا الإجابة عن هذا السؤال، علينا أن نوضح جملة من النقاط: أولاً: لم يكن ما كتبه هيرودوت تاريخاً دونه شاهد على العصر، كما يعتقد كثير من الناس؛ فعلى وجه التحديد كانت أحداث الحروب الميديّة ترجع إلى قبل جيلين على الأقل قبل الفترة التي عاش فيها المؤلّف، وانتهت نحو سنة ٤٧٩ ق.م، أي عندما كان لا يزال طفلاً صغيراً.

ثانياً: إنّ أخبار هيرودوت تغطّي حوالي ٢٣٠ سنة (من حوالي ٧٠٠ - ٤٧٩ ق.م)، ونصف العمل يُكرّس لهذه الفترة التي تشمل السنوات الثلاثين السابقة له (٥١٠ - ٤٨٠ ق.م)، أي جيل الآباء والأجداد، وخلال هذه السنوات الثلاثين الأقرب إلى عهده، نجد الرواية أكثر إسهاباً والمعلومات أكثر تفصيلاً وأكثر تجانساً؛ وطبقاً لعلماء الإنسانيّات الذين يعتمدون التقليد الشفهيّ في توثيق الأحداث، يرون أنّ الشهادات التي جمعها يُعتدُّ بها، لكنّ العيب يلحق بتلك الشهادات التي اعتمدت على الذاكرة البعيدة لسنوات مضت تتراوح ما بين ١٥٠ و ٢٠٠ سنة؛ ومن وجهة النظر هذه، يندرج عمله ضمن إطار رواية الأخبار المكرّسة للذكرى أو حتى للتسلية؛ لأنّ المؤرّخ مهمّته الإشارة المضبوطة إلى مصادره وأصوله، وحساب الأحداث السياسيّة من وقته هو<sup>[١]</sup>.

## ٢. أسلوبه كمؤرخ

يمتاز أسلوب هيرودوت بالبساطة والسهولة؛ إذ كان يتحاشى استخدام المحسّنات اللَّفْظِيَّة والصور البلاغيّة، بل كان يستخدم الكلمات الشائعة والمألوفة<sup>[٢]</sup>. فرغم التطوّر الذي حصل في أنماط الكتابة في بلاد اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد، إلّا أنّه استمرّ بجمع القصص logoi حتى نهاية حياته؛ بهدف تعريف مواطنيه بأحداث الحروب الفارسيّة؛ إذ أراد بهذه القصص أن يبيّن أنّ الحروب الميديّة قد ساهمت بشكل أساسيّ في تكوين الهوية اليونانيّة، كما يبيّن أنّ نفعاً من أبناء اليونان كانوا قادرين، وبشكل شجاع، على مقاومة

[1]- Gonzalo Pasamar., The Traditional Forms of the "History of the Present" from Herodotus to Humanist Historians., Historia da Historiografia., December 2012., p.167.

[٢]- عبد الله السلیمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٩٠.

الاحتلال الفارسيّ. وقد سعى هيروودوت لأنّ يقدم رواية متماسكة تنال تقدير الأثينيين، وترتقي به ليكون مؤسس علم التقصيّ والبحث<sup>[1]</sup> (الذي صار اسمه في ما بعد علم التاريخ). فهل استطاع أن يصل إلى ما صبا إليه؟! وأنّ يقدم المعلومات التي حصل عليها بأسلوب المؤرّخ! في الواقع لقد كان تاريخه أقرب إلى روايات الإخباريين منه إلى التاريخ العلميّ، بسبب كثرة المغالطات المحيطة بكتاباتة<sup>[2]</sup>.

لقد كانت القراءة والكتابة حكراً على فئة صغيرة من الناس، وبالتالي كانت الثقافة محصورة في نخبة قليلة من المجتمع<sup>[3]</sup>. وأمام عجز مختلف طبقات المجتمع اليونانيّ على قراءة ما كتب هيروودوت؛ عمد إلى استخدام أسلوب إلقاء القصص التي تضمّنها كتابه على الناس المتجمّعين في الألعاب الأولمبيّة، والاحتفالات والأعياد الدينيّة، هادفاً إلى إثارة إعجابهم؛ فكان يتحدث عن الأفاعي الطائرة القادمة من الجزيرة العربيّة، والسّمك الذي يأكل الخيول، وهذا ما دفع بعض المؤرّخين إلى أن ينعتوه بأبي الأكاذيب<sup>[4]</sup> The father of lies. لكن تلك القصص والخرافات والأخبار المسليّة التي كان يلقيها على الجماهير المحتشدة، صنعت له شعبيّة بين جمهور العوامّ، لم يحصل المؤرّخون اللاحقون عليها، من أمثال توكوديدس وبولوبوس<sup>[5]</sup>، إلا أنها لا تقدمه كمؤرخ في الاتجاه الصحيح للكلمة، باستثناء ما قدّمه في افتتاحيّة كتابه عندما برّر أنّ عمله هو تدوين بعض المآثر خشية أن تبتهت في الذاكرة.

لقد كان هيروودوت يشعر بحضوره من خلال فضوله الزائد، سواء بالملاحظات العديدة التي دوّنّها، أم من خلال آرائه التي أدلى بها، أو من خلال أسفاره وزياراته للأماكن المختلفة التي قام بها، والتي من خلالها كان يقدم تلك الأوصاف، وبالتالي فإنّ مهمّته الرئيسيّة هي أن يقدم لمستمعيه قصصاً؛ سواء كانت مفيدة أم لا<sup>[6]</sup>.

لقد كان أسلوبه متأثراً بالأشعار الملحميّة، وبفنّ القصص المنثور الذي انتشر في بلاد

[1]- Gonzalo Pasamar., Op. Cit., 2012., p.167.

[2]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.4.

[3]- Gonzalo Pasamar., Op. Cit., 2012., p.167.

[4]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.4.

[5]- Edith Hall., Op. Cit., 2017, p.46.

[6]- Gonzalo Pasamar., Op. Cit., 2012., p.167.

اليونان خلال القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد، وبمذهب السفسطائيين (وهي الحركة التي عمّت بلاد اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، وأبقت في نفوس الإغريق الشكَّ النظريَّ والعلميَّ) [1]، وإن دراسة ناقدة لكتابه تبين أنَّه كان متأثراً بالشعر الملحميِّ بصورة أكبر من فنِّ القصص المنشور؛ فرغم الثقافة التي تمتَّع بها باطلاعه على أساليب كتاب النثر التي شاعت في عصره، إلاَّ أنَّه ظلَّ متأثراً بالأسلوب القديم؛ فأحدى أهمَّ خصائص الشعر الملحميِّ استخدام الأدلَّة الشاملة [2]، وربما كان هيرودوت همزة وصل في النقلة النوعية للكتابة التاريخية؛ لكنَّه سليل خط أدبيِّ طويل يجعله حلقة الوصل ما بين القصيدة الملحمية الهومييريَّة وأسلوب التاريخ العلمانيِّ (الذي لم يعد للآلهة ظهور حقيقيُّ فيه). ورغم ذلك، فهو لا يتعد عن الجذور التي جاء منها أسلوبه، فلا شكَّ في أنَّه استخدم التراكيب والطرق الملحمية ذاتها في كتابة الشعر، والدليل على ذلك هو حجم التشابهات في نتاج أعمالهم. في الواقع لم يكن هيرودوت شاعراً فاقداً للبصر، لكن جميع كتاباته سماعاً، وإن لم يسهب في قصص الآلهة والرجال الأبطال وخوارقهم، إلاَّ أنَّه ما زال يريد كسب عيشه من جيوب الجماهير التي تحب التسلية والخوارق والأساطير والخرافات؛ لذلك استعمل طرقاتاً مجرَّبة وحقيقية في عرض الأخبار، دمج من خلالها القصص الخرافية بالأحداث التاريخية؛ لكن اللغة الملحمية تظلُّ ظاهرة في كتابه بأسلوب كبير [3].

إنَّ ذلك الأسلوب الاستطاديِّ الذي اعتمده هيرودوت في كتاباته [4]، كان من بقايا أسلوب هوميروس في روايته للأحداث [5]. قد يتبع المؤرِّخ حديث الاستطاد في شرحه للمعلومات التي يوردها خدمة لفكرة ما؛ لكنه يرتبها بشكل متماسك ومثير، ويستخدم الهوامش حتى يبيِّن مصادره والمادَّة الخام التي اعتمد عليها، ومقدار تعامله معها، فيقوم بمقاطعة المعلومات، ثمَّ يقدِّم معلومات تماسكية، بعد أن يغنيها بمختلف الآراء، ويدعمها بوجهات النظر المختلفة، بينما حرم معلوماته من المعالجة العلمية؛ إذ لم يقدِّم بأيِّ من هذه الأعمال [6].

[١]- عبد الله السلیمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٩٠.

[2]- David Pipes, Op. Cit., p.10.

[3]- Ibid., pp.11, 12.

[4]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.4.

[5]- David Pipes, Op. Cit., p.10.

[6]- Ibid., p.11.

### ٣. المصادر

ما هو المصدر الذي اعتمده هيرودوت لكتابة مثل هذا التاريخ؟! لا شكَّ بأنَّه اعتمد على كتابات المؤرِّخين الذين سبقوه، لكنَّ من المؤسف أنَّ كتابات هيكاتيوس لم تبق حتى نحكم على حجم ما استفاد منها هيرودوت في كتابه<sup>[١]</sup>؛ لكن يُعتقد أنَّ ما كتبه في الكتاب الثاني عن وصف مصر كان مصدره هيكاتيوس، أما بشأن المؤرِّخين الآخرين فالصورة غير واضحة<sup>[٢]</sup>، خصوصاً في ما يتعلَّق بأولئك المؤرِّخين الذين سبقوه وكتبوا تواريخ مناطقهم تحت الحكم الفارسيّ؛ ككتابات خارون Kharon وديونيسيوس Dionysius خلال منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، فهل اعتمد عليها أم أنَّه اعتبر نفسه باحثاً مستقلاًَّ وأنَّ عمله عن الحروب الفارسيَّة يجب أن يكون عملاً أصيلاً؟<sup>[٣]</sup>.

في الواقع، يذهب بعض المؤرِّخين إلى أنَّ هيرودوت قد اعتمد على كتاب ديونيسيوس الذي وضعه عن تاريخ إيران القديم حتى وفاة داريوس، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك؛ فيدَّعون أنَّ كلَّ ما هو ذو قيمة في مؤلِّفه إنما هو مأخوذ منه، وبما أنَّ كتابات ديونيسيوس غير موجودة الآن، فليس بوسعنا تقدير حجم الاقتباس؛ لكن لا يُعلم سبب اختفاء معظم كتابات ديونيسيوس<sup>[٤]</sup>.

إنَّ اجماع معظم المؤرِّخين الذين شرحوا هيرودوت ودرسوا مصادره بيَّنوا أنَّه اعتمد على كتابات هيكاتوس من دون الإشارة إليه، ونعتقد أنَّ هذا ينساق حكماً على غيره من المؤرِّخين الذين سبقوه. فإذا كانت كتابات المؤرِّخين الذين سبقوه هي المصدر الأول، فقد كانت الروايات الشفهية التي جمعها أثناء تجواله هي المصدر الثاني. في الواقع، لقد قام المختصُّون بالتاريخ اليونانيِّ القديم بالفتيش عن مصادر هيرودوت فوجدوا أنَّ معظمها تعود إلى التقليد الشفهيِّ، فبالإضافة إلى ما نقله عن هيكاتيوس، وعن كتاب الملاحم، وقوائم ملوك المصريين، وبعض النقوش والخرايط، اعتمد على الذكريات العائلية، أو مذكرات النخبة السياسيَّة (مثل كهنة دلفي)، وعدد كبير من قصص المصريين والفرس إلخ.

[1]- Ibid., p.8.

[2]- Philip S. Peek., Op. Cit., 2018, p.10.

[3]- David Pipes, Op. Cit., p.8.

[٤]- محمود فرعون وإرواد العلان، دراسات في تاريخ فارس وحضارتها، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠١٢م. ص ٢٩.

إنَّ زيارة هيرودوت إلى هذه البلدان، كراوي أخبار، لم يحتج إلى الشرح على تلك المصادر، فقد كان هدفه من تدوين تلك الأخبار هو الجمهور اليوناني الذي كان يتمتع بقصص الأسلاف logoi، هذا الجمهور بالكاد كان من المهتمين بصدق المحتوى. في الواقع، لم يكن جمهوره غير مكترث بأصول هذه المعلومات فحسب، بل إنَّه أيضاً لم يكلف نفسه عناء السؤال هل كان هيرودوت شاهد عيان لها أم لا؟! والأهمُّ من ذلك، يشير المختصون، إلى أنَّه كان يعطي الأولوية في تدوين أخباره للقصص المسموعة، وحتى الشائعات منها، بدلاً من الرواية كشاهد عيان. إنَّ دوره كشاهد عيان ينحصر في وصف الأنساب وميزات البلاد الجغرافيَّة، وفي لحظة ما، عندما يشعر أنَّ القصة التي أوردها خرافة، يقدِّم الأعدار؛ «قاعدتي في هذا التاريخ بأنِّي سأسجِّل كلَّ ما سمعته»<sup>[1]</sup>.

#### ٤. الخطابات السياسيَّة

إنَّ المشكلة التي يقف عندها المؤرِّخون مطوِّلاً في كتاب هيرودوت هو تضمين كتابه للخطابات السياسيَّة.

في الواقع، لم يكن بوسعُه أن يحصل على نصوص خطابات الزعماء اليونان بحرفيَّتها، وبدرجة أقلَّ بكثير بالنسبة إلى ملك الفرس واسلافه؛ لذلك يجب أن نحتمل أنَّ هذه الخطابات قد اختلقها بنفسه. وتجدد الإشارة إلى أن استعمال الخطابات متعلِّق بتقاليد الأيام الملحميَّة الماضيَّة، وربَّما أنَّ تلك الخطابات كانت تؤدِّي دوراً جدِّيًّا في كتابة النصِّ الثريِّ. فقد أشار علماء التاريخ إلى أنَّ القصة تستخدم في التاريخ اليونانيِّ لسرد الأحداث التاريخيَّة، أمَّا الخطابات الشخصيَّة فتوضع لتزويد النصِّ بالشرح العقلانيِّ للأحداث.

إنَّ هذه الخطب التي اعتمد عليها هيرودوت بعدما أعاد تركيبها، كان يهدف منها إلى أن يكشف لنا شخصيَّة صاحبها، وأن يوضح سياسته -وبدرجة أكبر- من أجل أن يجذب جمهوراً لحكاياته؛ فأحدى أهمِّ الميزات التي تميِّز بها عن غيره من المؤرِّخين -قبل وبعد- هو درجة تعلُّقه الكبير بجمهوره؛ رغم أنَّه كان يتهمُّ على هذا الجمهور بطريقة ما، عندما وضع له القصص الخرافيَّة التي تجذبه على قدم المساواة مع القصص والروايات الحقيقيَّة

[1]- Gonzalo Pasamar., Op. Cit., 2012., p.167.

والأحداث التاريخية، ولا سيّما تلك القصص غير القابلة للتصديق، أو الخاطئة بشكل واضح في تأريخه كما ورد في كتابه الرابع<sup>[١]</sup>.

## ٥. محاكمة النص

في حال تضارب الروايات عند حدث ما؛ كان هيرودوت يقدّم هذه الروايات المتضاربة جنباً إلى جنب، رغبةً منه في التأكيد على أفضلية رواية على الروايات الأخرى<sup>[٢]</sup>، وسنورد مثلاً على ذلك من الكتاب الأول، الفصول من الأول إلى الخامس: «ويلقى المؤرّخون الفرس مسؤولية هذا النزاع على عاتق الفينيقيين، واستناداً إلى هذا الرأي فإنّ الفينيقيين الذين عاشوا على سواحل البحر الأحمر قبل أن يهاجروا إلى سواحل البحر المتوسط، لم يكذبوا بل استقرّ بهم المقام في موطنهم الحالي حتى قاموا برحلات بعيدة حملوا فيها سفنهم بالسلع المصرية والآشورية، وكان من بين الأسواق التي زاروها أرجوس Argos (أعظم مقاطعة في بلاد اليونان) بقصد بيع بضائعهم، وفي غضون خمسة أيام أو ستة أيام من وصولهم كانوا قد باعوا كلّ ما لديهم تقريباً، وقد صادف أن جاء بعض النسوة إلى الشاطئ ومعهنّ ابنة الملك، فوقفن عند مؤخرة السفينة وانهمكن في الشراء، وخاصة شراء الطرف التي ألهمت خيالهنّ فهاج الفينيقيون وانقضوا عليهنّ وكانت أن أفلتت جميع النساء وسُبيت (أيو) وأخريات، نقلهنّ الفينيقيون إلى زهر السفينة قسراً، وأبحروا بهنّ إلى مصر هذه هي الرواية الفارسية عن مجيء إيو إلى مصر وينظر الفرس إلى هذه الحادثة على أنها بداية الأعمال الاستفزازية بين الفريقين، فقد أعقب هذا الاستفزاز في الرواية الفارسية غارة الإغريق على صور في فينقيا حيث سبوا يوروبا ابنة ملك صور. ثم ما لبث أن حدث استفزاز جديد من قبل الإغريق وذلك بأن بعثوا بسفينة حربية إلى أيا Aia في كولخس Colchis على نهر فاسس Phasis (منطقة البحر الأسود) من دون أن يكتفوا بالعمل الذي ذهبوا من أجله بل سبوا ميديا Medea ابنة الملك، وبعث ملك الكولخيين برسول إلى هيلاس (بلاد اليونان) يترضى الإغريق ليردوا إليه ابنته، غير أن هؤلاء أجابوا بأنهم ليسوا على استعداد لأن يتقدموا بأية ترضية في حالة كهذه، لأن الشرقيين لم يقدموا أية ترضية عن حادث خطف الأميرة الأرجيفية اليونانية.

[1]- David Pipes, Op. Cit., p.11.

[٢]- عبد الله السليمان، رؤية في منهجية الكتابة التاريخية، م.س. ص ١٨٩.

أياً يكن الأمر فقد حدث بعد ذلك بجيلين أن أثارت هذه الحادثة نخوة الإسكندر بن بريام Priam فعزم على أن يختطف زوجة له من بلاد اليونان، مطمئناً إلى أنه لن يتقدم بأي ترضية، مادام الجانب الآخر قد رفض تقديم مثل هذه الترضية من قبل، وعلى هذا فقد قام بخطف هيلينا Helen وقرر الهيلينيون إذ ذاك أن يرسلوا مذكرة يطالبون فيها برد هيلينا وبترضية عن الاعتداء، غير أن الفريق الآخر رد عليهم بأن أثار في وجوههم مسألة خطف ميديا، وأوضح أن الهيلينيين الذين يطالبون بترضية من الآخرين هم أنفسهم الذين رفضوا تقديم ترضية لمثل هذه الحالة، ورفضوا أن يعيدوا ميديا حينما طلب إليهم ذلك. وهنا توقفت اعتداءات الخطف بن الفريقين، إلا أن الإغريق قد جلبوا على أنفسهم مسؤولية جسيمة حينما بدأوا بغزو آسيا. ولم يكن الشرقيون قد قاموا بغزو أوروبا بعد ويعلق المؤرخون الفارسيون على هذا بقولهم، إنّه بينما يعتبر سبي النساء جريمة إلا أنه من الحماسة الإصرار على الانتقام من أجله، وإن المسلك الحكيم يقضي بأن يغضّ النظر عن هذا العمل، إذ إنه من الواضح أن خطف النساء لم يكن لیتم، لو لم تكن لدى النساء رغبة في ذلك، ويستطردون قائلين إننا معشر الآسيويين لم نتأثر باختطاف النساء في حين أن الهيلينيين من أجل امرأة إسبارطية أعدوا أسطولاً حربياً كبيراً، وقاموا بغزو آسيا ودمروا دولة بريام. ويضيف المؤرخون الفرس.. ومنذ ذلك الحين ونحن ننظر إلى العالم الهيليني على أنه عالم معاد لنا.

وأخذاً بهذه الرواية عن تلك الوقائع فإن الفرس يردون خصومتهم الطويلة مع الهيلينيين إلى سقوط طروادة والرواية الفارسية فيما يتعلق بحادث إيو تعارضها الرواية الفينيقية التي تؤكد أن إيو لم تسب حينما ذهبت مهم إلى مصر وإنما كانت قد أحبت قائد السفينة في أرجوس وعندما اكتشف أنها حامل لم يكن في مقدورها أن تواجه والديها، فأبحرت مع الفينيقيين بمحض اختيارها حتى تهرب من افتضاح أمرها. ويكفي هذا القدر من روايات الفرس والفينيقيين أمّا من وجهة نظري فلن أزجّ بنفسي في هذا الخلاف بالتأييد أو بالرفض، وحسبي أن أبدأ بتناول الشخصية التاريخية الأولى، التي كانت حسب معلوماتي مسؤولة عن العدوان ضد الهيلينيين، وخلال روايتي سوف أولي البلدان الصغيرة اهتماماً شأنها في ذلك شأن البلدان الكبيرة، لأن البلدان التي كانت كبيرة قيماً مضي غالباً ما أصبحت صغيرة بينما تلك التي ازدهرت في عصري كانت صغيرة من قبل، ولما كنت أدرك أنّ حظ الإنسان لا يدوم على حال، فسوف لا أفرّق بين هذين النوعين من البلدان<sup>[١]</sup>.

[١]- هيروdot، الكتاب الخامس، ٥-١.

## سابعاً: نظرية هيرودوت في التاريخ السياسي

ويمكننا أن نسلط الضوء على جانب آخر من تفكير هيرودوت، وهو فكره السياسي. فليس هناك ريب في أن ثمة دافعاً سياسياً كان يحركه في كتابة التاريخ. هذا الدافع هو قناعته بالزعامة الأثينية، وإيمانه بديمقراطيتها؛ فكلُّ من يقرأ الأجزاء الثلاثة الأخيرة من كتابه (٧ و ٨ و ٩) عن الدور الذي لعبته أثينا في كلِّ مرحلة، حتى تحقّق النصر النهائيُّ على الفرس وتحرير مجموعة المدن اليونانية على ساحل آسيا الغربيّ، يرى أنّه كان مقتنعاً بأنّ هذا الدور هو الذي أهّلها للزعامة بين اليونانيين، وهو في كلِّ ذلك يصطنع أسلوباً ماهراً شائقاً، فيجعل الأحداث تتحدّث بذاتها، من دون أن يفصح هو عن رأيه بطريقة مباشرة<sup>[١]</sup>.

وكذلك في موقفه المؤيّد للديمقراطية، لا نسمع هيرودوت يشيد أو يمجّد نُظم الأثينيين الديمقراطية؛ ولكنه يصطنع أسلوباً غير مباشر، ويختلق موقفاً في داخل دولة فارس لا يتصوّر أحد أنّه حدث فعلاً؛ ولكنه يسمح له بأن يقول ما يريد في الحياة السياسية. هناك موقف، مثلاً، يتعلّق بأخبار مؤامرة حدثت في فارس ضدّ مجوسيّ، كان قد تمكّن من قتل الملك قمبيز، واغتصب العرش بنفسه، وبعدها نجحت المؤامرة في القضاء على المجوسيّ المغتصب اجتماع أهل السلطة للتداول في الموقف وهم سبعة من النبلاء وأعضاء الأسرة الملكية، ومنهم دارا الذي سيؤول إليه العرش، وحسب الرواية التي ينسبها هيرودوت إلى مصادره الفارسية تناقش المتآمرون في شكل نظام الحكم «على نحو لا يصدّقه كثير من اليونانيين، ولكنه حدث»، وحسب تلك الرواية يذكر هيرودوت مضمون الآراء التي تقدّم بها عدد من المتآمرين فنجد أوتانيس يقول: «يجب أن يكون توجيه الحياة السياسية بيد الشعب كلّ، ولا ينبغي أن نخضع لحكم رجل واحد يتسيّد علينا، وحكم الفرد ليس صالحاً ولا مقبولاً.. والسلطة المطلقة التي يتمتّع بها تولّد الكبر في النفس، والكبر يولّد الغيرة، والكبر والغيرة هما مجمع الرذيلة... وأسوأ ما في حكم الفرد الواحد هو عدم التزامه بقوانين البلاد... أمّا حكم الشعب فيتسم بأسمى صفة وهي المساواة أمام القانون... كما أنّ كلّ صاحب سلطة مسؤول عن أفعاله، والعامّة هم الذين يتخذون جميع القرارات، وعلى ذلك فإننا أدعو أن نتخلّص من حكم الفرد، وأن يلي الشعب سلطة الحكم، ورأي الأغلبية يسود في الأحوال».

[١]- مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره، م.س، ص ١٣.

وتحدّث من بعده ميغابيزوس واتّجه إلى مناصرة حكم الأقلية، وبدأ بأن صبَّ هجومه على الديمقراطية، وانتهى إلى أن قال: «دع أعداء الفرس أنفسهم يأخذون بالنظام الديمقراطي، أما نحن فأرى أن نختار من مجموع المواطنين عدداً مناسباً من فضلائهم، ونعهد إليهم بالحكم، فهذه الطريقة سوف نكون نحن من بين الحكام، وما دامت السلطة في يد أفضل الرجال، فمن المنتظر أن تسود في الدولة أيضاً أفضل الآراء». واضح من قوله أنّ أعداء الفرس هم الأثينيون في المقام الأول، وهم الذين أخذوا بالنظام الديمقراطي، ولعلّه قد تعمّد صياغة العبارة مجاملة للأثينيين، الذين حقّقوا انتصارهم الأكبر على الفرس في ظلّ نظامهم الديمقراطي<sup>١١</sup>.

وأخيراً، تحدّث الأمير دارا وأيد ما ذهب إليه ميغابيزوس في هجومه على الديمقراطية؛ ولكنه رفض فكرة حكم الأقلية، وقال لا بدّ من اختيار أقلية فاضلة، فمن الأصوب أن نختار أفضل رجل على الإطلاق؛ فالإنسان الأفضل سوف يحقّق أفضل سياسة. وبعدهما عدّد المساوي التي يمكن أن تنشأ في ظلّ الديمقراطية، انتهى إلى الاستعانة بالتقاليد الفارسية التي يلزم التمسك بها وقال: «لنسأل أنفسنا من أين جاءنا ما نتمتّع به من حرية واستقلال، هل من الشعب أو الأقلية أو الملكية؟ ونظراً لأن رجلاً واحداً هو الذي أستعاد لنا حريتنا، ففي رأيي يجب أن نحافظ على حكم الفرد الواحد، هذا إلى جانب أنّه يجب ألاّ نعتبر قوانين البلاد كما ورثناها عن أسلافنا، ما دامت تعمل بنجاح فليس التغيير من الصواب».

لهذا النصّ أهميته خصوصاً في تاريخ علم السياسة باعتباره أقدم نصّ نمتلكه يتضمّن نظرية سياسية متكاملة، ويتناول نظم الحكم الثلاثة المعروفة وهي الملكية أو حكم الفرد، والأوليغارشية (حكم الأقلية الغنيّة عادة) والديمقراطية، مع بيان إيجابيات كلّ منها وسلبياتها، وهو يخاطب اليونانيين بالدرجة الأولى وليس الفرس بأيّ حال من الأحوال، لأنّه يتمثّل التجربة السياسية والموقف في بلاد اليونان في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، في حين كانت أثينا تتزعم الديمقراطية وتنتصر لها، وإسبارطة تتزعم الأوليغارشية، وكان بين الجانبين منافسة حادّة تحوّلت إلى صراع مسلّح؛ أمّا حكم الفرد فقد كان له ظهور في القرن السادس قبل الميلاد في شكل حكم الطغاة ثم اندحر، واثارت معظم المجتمعات اليونانية

[١] - مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره، م.س، ص ١٣، ١٤.

ضدّه، ولم تبق منه سوى ذبول متفرقة، وكلُّ من يقرأ هذا النصَّ يدرك أن هيرودوت كان يقف إلى جانب الديمقراطية، وهو جانب أثينا. كما أنَّ هناك تلميحاً إلى أنَّ حكم الفرد هو نظام فارسيٌّ تقليديٌّ، ولا يليق باليونانيين؛ ومن ثم كانت ثورة الأيونيين ضدَّ الطغاة في الماضي والقضاء عليهم<sup>[١]</sup>.

### ثامناً: هيرودوت والغرب

خلال عصر النهضة دُرِّس هيرودوت كفيلسوف أخلاقيٍّ ومرآة الأمراء<sup>[٢]</sup>. والشائع بيننا اليوم هو أنه وتوكوديدس من أكثر المؤرِّخين الذين دوَّنوا التاريخ المعاصر لهم؛ إذ إنَّهما جمعا الأحداث بواسطة الرواية الشفويَّة. وقد ظهرت هذه الفكرة، التي أعطت الأولويَّة لكتابة الأحداث بالأسلوب الشفهيِّ ومن ذاكرة من شاركوا بصناعتها، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، اقتداءً بهيرودوت. لقد كان الأوروبيون في العصر الحديث مغرمين بكلِّ ما هو قادم من بلاد الإغريق، رغم أنَّ هذين القرنين كان فيهما التاريخ يتعرَّض لأزمة جوهريَّة، تمثَّلت في التضارب الحاصل ما بين المصالح المؤقتة والحقيقة التاريخيَّة، ورغبات الحكَّام وذكريات وطلبات الرأي العامِّ بالتعامل مع الماضي، من دون التعرُّض للحقيقة التاريخيَّة<sup>[٣]</sup>. والأسوأ أنَّ ما كتبه هيرودوت لاقى رواجاً بين قراءه في عصر النهضة. لقد تم تبنيُّ وجهات نظره عن الماضي، ورحلته إلى الشرق دفعت كثيراً من المؤرِّخين للاتِّجاه نحو الشرق، موطن الأعجوبة والحماسة؛ كما أنَّ اعتماده على الرواية الشفهيَّة دفعت كثيراً من المؤرِّخين في عصر النهضة إلى الاعتماد على الرواية الشفهيَّة؛ بينما تحفَّظت، وما تزال، النخبة الأكاديميَّة على كتاباته من منطلقات علميَّة بحتة، إلَّا أنَّ جمهور دارسي التاريخ لا يرى حرجاً من الاعتماد على كتاباته؛ لا بل إنَّه يعتبرها كتابات مصدرية.

عموماً، كان توكوديدس قد لاقى رواجاً أكبر في الأوساط الأكاديميَّة؛ فكتابه نُسخ ٤١ مرَّة في الفترة المحصورة ما بين ١٤٥٠ - ١٧٠٠م، بينما كتاب هيرودوت لم يُنسخ سوى

[١] - مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره، م.س، ص ١٤.

[2]- Edith Hall., Op. Cit., 2017, p.46.

[3]- Gonzalo Pasamar., 2012., p.167.

٤٤ مرة حتى يومنا الحالي<sup>[1]</sup>. ففيلم «الفرسان الثلاث مائة»، والذي شغل السينما العالمية، والذي يحكي قصة تصدّي ملك إسبارطة Leonidas، الذي أوقف تقدّم القوّات الفارسيّة في ممرّات تريمبولاي Thermopylae سنة ٤٨٠ ق.م، هو فيلم أحداثه مُستقاة من كتاب هيرودوت السابع<sup>[2]</sup>.

عموماً، يعود اهتمام الغربيين اليوم بهيرودوت بوصفه أباً التاريخ، وبأبقرراط بوصفه أباً للطب، لكونهما لا يخرجان عن دائرة نظريّاتهم العنصريّة التي تهدف إلى هدم تصوّر الدينيّ والرفع من قيمة المجتمعات الدينيّة، وغير الإسلاميّة على وجه التحديد، واعتبارها صاحبة حضارة رغم بعدها عن نظام إلهيّ؛ فأوروبا في تاريخها، صاحبة الدور الأول في حياة البشريّة، وأنّها صاحبة الحقّ في أن تحكم حياتها وحياة البشريّة بمبادئها وفلسفتها ومذاهبها، وأنّ الأمة الإسلاميّة قد تسوّلت دينها وحضارتها من على موائد الأوروبيين؛ فالدين الإسلاميّ في فكرهم وُجد نتيجة امتزاج الديانة الهلينيّة بالديانة العبريّة، وأنّ الحضارة الإسلاميّة هي امتداد ما يسمّونه بالحضارة الهلينيّة، وأنّ الأمة المسلمة مدينة بكثير من مُثلها ومبادئها لهذه الحضارة<sup>[3]</sup>.

[1]- David Pipes, Op. Cit., p.13.

[2]- Edith Hall., Op. Cit., Op. Cit., 2017, p.46.

[3]- عواطف محمد نواب، المدخل إلى علم التاريخ، ١٤٣٤هـ، ص ٣١.

## الخاتمة

يسعى الغرب لأن ينسبوا جميع المنجزات الحضارية إلى شخصياته ومفكره ومبدعه، هادفاً إلى التقليل من شأن الجهود التي بذلتها الأمم الأخرى، وخصوصاً الأمتين العربية الإسلامية، وهذه الفكرة ليست حديثة، بل إنها رافقت أوروبا منذ عصر النهضة، فلا أحد يستطيع إنكار أن النهضة الأوروبية الحديثة قامت على ما نهله الأوروبيون من علوم ومعارف عربية وإسلامية؛ لكن أولئك جحدوا دور الحضارة العربية الإسلامية، وسعوا لنكران دور حضارتنا في حضارتهم، وادّعوا أن إحياء التراثين اليوناني والروماني شكّل تلك القاعدة في نهضتهم، فأنكروا ابن رشد وجعلوا سقراط أستاذاً للفلسفة، وأنكروا ابن سينا والرازي وجعلوا أبقراط أباً للطب، وأنكروا ابن خلدون وجعلوا أوغست كومت أباً لعلم الاجتماع، وفي هذا السياق جعلوا هيرودوت أباً للتاريخ.

ربما كان اليونان يستحقون تلك الألقاب في عصرهم أو في العصر اليوناني، لكن من الإجحاف بمكان أن ننتعهم بها في عصر النهضة الأوروبية. قد يكون هيرودوت صاحب فضل على علم التاريخ، لكن جهوده لا ترقى به إلى مصاف الأعمال الخالدة كما يدعي المتعصبون للفكر الأوروبي، فتحليل شخصيته وكتابات تبيّن أنه لم يخلّص أسلوبه ونفسه من عقلية تدوين شعر الملاحم، كما لم يخلّص عقله وبالتالي مدوّناته من الغيبات والأساطير والخرافات والنبوءات. أمّا الأنكى من هذا وذاك فهو أن هيرودوت كان حطاب ليل، يأخذ من هذا ومن ذلك من دون أن يشير إلى أيّ من مصادره، وهذا أكثر جانب يتعارض من شخصية المؤرّخ أو مع الشخص الذي يستحق أن يلقّب بأبي التاريخ.

في الواقع، لم يكن هيرودوت إلا «حكواتياً» سعى لجمع طرائف القصص ونوادرها من أجل أن يتكسّب منها؛ هذا على الجانب المادّي، أمّا على الجانب السياسي فكان رجلاً متعصباً لأثينا رغم أنها رفضت أن تمنحه جنسيّتها، متحاملاً على الفرس كارهاً لهم، حتى أن مديحه للعرب كان كلمة حقّ أراد منها باطلاً، فعندما أثنى عليهم ختم حديثه بأنهم الأمة الوحيدة التي رفضت أن تخضع للفرس.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر العربية

١. خليل سارة، تاريخ الإغريق، دمشق، منشورات جامعة دمشق ٢٠١١م.
٢. سيد أحمد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، من حضارات كريت حتى قيام أمبراطوريّة الإسكندر، ط٢، دار النهضة العربيّة، القاهرة ١٩٧٦م.
٣. عبد الله السليمان، رؤية في منهجيّة الكتابة التاريخيّة في العصور الكلاسيكيّة، دمشق، مجلّة المعرفة، العدد ٦١١ آب ٢٠١٤م.
٤. عواطف محمد نواب، المدخل إلى علم التاريخ، ١٤٣٤هـ.
٥. قاسم عبده قاسم، تطوّر منهج البحث في الدراسات التاريخيّة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٦. قيس حاتم الجنابي، روايات هيروdot عن بابل وآشور دراسة تاريخيّة تحليليّة، مجلّة كليّة التربية، تصدر عن جامعة واسط، العدد ٢٥ السنة التاسعة، تشرين الثاني ٢٠١٦م.
٧. ليلي الصبّاغ، دراسة في منهجيّة البحث التاريخي، ط١٣، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٨م.
٨. محمد الزين، المصادر الإغريقيّة واللاتينيّة لتاريخ سورية في العصور الكلاسيكيّة هيروdot يتحدث عن سورية والسوريين، مجلّة دراسات تاريخيّة، تصدر عن جامعة دمشق، العددان ١١٩-١٢٠، دمشق ٢٠١٢م.
٩. محمود فرعون وإرواد العلان، دراسات في تاريخ فارس وحضارتها، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠١٢م.
١٠. مصطفى أعشي، أحاديث هيروdot عن الليبيين (الأمازيغ)، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة، الرباط ٢٠٠٩م.

- ١١ . مصطفى العبادي، نشأة الفكر التاريخي وتطوره عند اليونان، مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣١، الكويت ٢٠٠٢م.
- ١٢ . هاري إلمر بانز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، مراجعة عد الفتح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤م.
- ١٣ . هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، افتتاحية الكتاب بقلم حمد محمد بن صراي، المجمع الثقافي أبو ظبي ٢٠٠١م.
- ١٤ . ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ج ٢، مج ٢، ترجمة محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م.

#### المصادر الأجنبية

1. David Pipes, Herodotus: Father of History, Father of Lies.
2. Edith Hall., Father of History, Father of Lies, Father of Anthropology: Herodotus., The Historical Association., Teaching History 169 December 2017.
3. Gonzalo Pasamar., The Traditional Forms of the “History of the Present” from Herodotus to Humanist Historians., Historia da Historiografia., December 2012.
4. Philip S. Peek., Herodotus, Histories, Book V., All content following this page was uploaded on 25 May 2018.
5. The oxford classical dictionary, London, second edition, oxford university, 1970.
6. Thorwald C. Franke., The Importance of Herodotus’ histories for the Atlantis problem., Conference Paper, November 2008.



# المسرح الإغريقي

رفاه البوشي الدباع<sup>(١)</sup>

## مقدّمة

يستبعد العديد من الأدباء والمفكرين، أن تكون الإنسانية التي حققت إنجازات رائعة في مختلف الفنون، وشتّى ميادين الحضارة الثقافيّة، قد عجزت عن اكتشاف الدراما، وأنّها عاشت كلّ تلك الآلاف الطويلة من السنين من دون مسرح، إلى أن جاء الإغريق فحقّقوا ما أخفقت الشعوب الأخرى في تحقيقه.

الهدف من هذا البحث التحليليّ النقديّ هو دراسة نشأة المسرح الإغريقيّ، والعوامل المؤثّرة فيه، والحديث عن عمارته والمقوّمات البشريّة، وأيضاً الحديث عن المسرح التراجيديّ والكوميديّ وأهمّ شعرائه، حيث استطاع الإغريق أن ينقلوا بشغف كلّ ما وقعت عليه أعينهم من تراث حضارات الشرق القديم التي تُعتبر السبّاقة في هذا المجال، ومهما حاول الغرب إنكار ذلك إلاّ أنّ المكتشفات الأثريّة التي ترى النور في كلّ يوم، تثبت أنّنا أصحاب حضارة عظيمة، كان لها الفضل الأكبر في نشوء ونهضة الكثير من الحضارات الغربيّة.

ويؤكّد معظم الباحثين أنّ المسرح في بلاد الإغريق بلغ قمة ازدهاره في القرن الخامس قبل الميلاد؛ حيث ظهرت التراجيديا في أعمال ايسخيلوس وسوفوكليس ويورويديس، كما عرفت الكوميديا في أعمال أريستوفانس وغيره.

وبينما كانت الأعمال التراجيديّة الكبرى تحرّص على توضيح وجود نظام أخلاقيّ في الكون يحكم في آخر الأمر تصرّفات البشر، كانت الأعمال الكوميديّة ترى، على العكس من

[١]- دكتوراه في تاريخ الشرق القديم- سوريا.

ذلك، أن أفعال الآلهة، وتصرفات الناس، لا يحكمها منطقٌ ولا تنطوي على معنى.

بيد أن ازدهار المسرح والدراما في بلاد الإغريق لا يعني أن بداياته الأولى كانت إغريقية، فقد وُجد في بعض الحضارات القديمة (في بلاد الرافدين ومصر وسورية) السابقة على حضارة الإغريق، وإن كان قد اتخذ شكلاً مغايراً كما عرفوه. ومن غير المعقول أن تكون تلك الأعمال المسرحية العظيمة التي عرفوها في القرن الخامس قبل الميلاد هي البداية الأولى لهذا اللون من الفن، أو أنه لم تسبقها مراحل أخرى كانت الدراما والمسرح فيها أقل تطوراً وأكثر بساطة وسذاجة.

إن الانحياز الكامل لفكرة الأصل الإغريقي للدراما والمسرح هو في آخر الأمر، إنكار لقدرة الإنسان خلال كل عصور التاريخ السابق على التفاعل مع الحياة، أو التعبير عن ذلك التفاعل بشكل قوي ومؤثر، كما يُعدُّ إنكاراً، من الناحية الأخرى، لقدرة الإنسان على الترفيه عن نفسه، وذلك على أساس أن المسرح هو أداة للترفيه بقدر ما هو وسيلة للتعبير.

### أولاً: نشأة المسرح الإغريقي

المسرح بالمعنى الواسع للكلمة، شكل من أشكال التعبير عن الأفكار والمشاعر؛ والمسرحية في أبسط أشكالها هي نشاط فني قبل أي شيء آخر؛ والفن نشاط إبداعي متعدد الوجوه مارسه الإنسان لإعادة خلق الحياة بوسائل وأساليب مختلفة، وهو لذلك يُعتبر شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي والنشاط الإنساني الذي رافق الإنسان منذ أقدم العصور. ولقد تطور هذا النشاط الإبداعي شكلاً ومضموناً، تبعاً لتطور وعي الإنسان بالعالم، والذي واكب حياته الاجتماعية.

وقبل أن يتمكن الإنسان من تطوير كتابته إلى المستوى الذي تصبح معه قادرة على استيعاب الأبعاد الدينية التي جسدت تصوُّر ذلك الإنسان للعالم الذي يحيطه، وللكون، عبَّر عنها وجسدها عن طريق الرقص<sup>[١]</sup>. والرقص من أقدم الوسائل التي كان الناس يعبرون به عن انفعالاتهم، ومن ثم كان الخطوة الأولى نحو الفنون<sup>[٢]</sup>. اقترب الإنسان بالرقص خطوة

[١]- حسين الشيخ: الرومان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٤م، ص ٣٠١.

[٢]- شلدون تشيني: تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة، ترجمة دريني خشبة، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ج١، ١٩٦٣م، ص ١١.

باتَّجاه المسرح أو النشاط المسرحي؛ لأنَّ الرقص أقرب إلى العمل المسرحيِّ بسبب تضمُّنه «قيمة» يجري تشخيصها وإيصالها عبر هذا التشخيص إلى الجمهور، مع تعميق الوعي الدينيِّ، وازداد الطابع المسرحيُّ المصاحب لأداء الشعائر الطقسيَّة. ومن هنا، يميل معظم الباحثين إلى الاعتقاد بأنَّ المسرحيَّة قد نشأت وتطوَّرت عن أصل دينيِّ، وفي أصولها الأولى لم تكن أكثر من وسيلة يُستعان بها على مزاولة الشعائر والطقوس الدينيَّة وفي مناسبات معيَّنة<sup>[١]</sup>.

لقد لجأت كلُّ الشعوب في مراحل تطوُّرها الأولى إلى تصوير عاداتها ومعتقداتها بواسطة فرق اللعب أو التمثيل أو بهما مجتمعين. وتُعتبر حضارات الشرق القديم السبَّاقة في هذا المجال، فسكان بلاد الرافدين كانوا يُعزُّون أسباب الجفاف واصفرار العشب وندرة المطر إلى اختفاء آلهة الخصب، وهذا ما نجمت عنه في العصور القديمة أسطورة موت الإله في العالم السفليِّ لمُدَّة معيَّنة من السنة، وظهر ما عُرف بالحزن الجماعيِّ على الإله (تموز-دموزي)<sup>[٢]</sup>.

إنَّ هذه التغيُّرات الطبيعيَّة في الظاهر، دفعت الإنسان إلى إحياء مراسم الزواج الإلهيِّ بين الإلهة عشتار والإله تموز، وهذا ما أدَّى إلى ظهور الدراما السنويَّة التي هي عبارة عن تقليد للآلهة في أعراسها، وتعدَّدت هذه الاحتفالات ومنها قصة الخليقة البابليَّة التي تدور حول الصراع بين الخير متمثلاً بالإله مردوخ، وبين الشرِّ الذي تمثَّله الإلهة تيامة، وتنتهي بانتصار الخير على الشرِّ.<sup>[٣]</sup>

والمصريون، مثلهم مثل بقية الشعوب، اهتمُّوا بالآلهة، كالإله أوزيريس الذي قتله الإله ست، وقد ألَّف المصريون الأوائل مجموعة ضخمة من الأعمال الفنيَّة المسرحيَّة، وأخذوا يحتفلون فيها بكلِّ عام تمجيداً للإله المغدور به<sup>[٤]</sup>. وقد شهدت سورية احتفالات كهذه حيث أنَّ سكان جبيل كانوا يقيمون طقوس الأحران تكريماً للإله أوزيريس الذين يزعمون

[1]- Peter Levi: The Oxford History of the Classical world ,Edited By John- Boardman, Jasper griffin oswyn murray,p 134.

[٢]- فاضل عبد الواحد: حضارة العراق، ج١، بغداد ١٩٨٥م، ص ٢٠٩.

[٣]- فاضل عبد الواحد علي: حضارة العراق، ج١، ص ٣١٩.

[٤]- محمد بيومي مهران: الحضارة المصريَّة القديمة، ج١، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، ١٩٨٩م ص ٢٤.

أنه مدفون عندهم.<sup>[١]</sup> وهذه الاحتفالات مماثلة لتلك التي تُقام في مصر، وهي تدور حول أسطورة أدونيس الذي قتله خنزير بريٌّ في غابات لبنان ومحاولة زوجته أفروديت إعادته إلى الحياة وكلُّها تعرف بالأدونيات<sup>[٢]</sup>. وقد دفع الأمر الباحثين في تاريخ المسرح إلى القول أن هذه الأسطورة التي كانت تمثّل حوادثها قبل أربعة آلاف عام من الآن في مصر أنّها من أقدم التمثيليات في العالم كلّ.<sup>[٣]</sup>

من هنا، نجد العديد من الكتاب والمفكرين يستبعدون أن تكون الإنسانية قد عجزت عن اكتشاف الدراما والمسرح، وأنّها عاشت كلّ تلك الآلاف الطويلة من السنين من دون مسرح، ويرفض هؤلاء أن يكون التصوّر الإغريقيّ، وبالتالي التصوّر الأوروبيّ أو الغربيّ هو التصوّر الوحيد، ويرون أنّ هناك تصوّرات أخرى للدراما والمسرح ترتبط بثقافات وحضارات ومجتمعات أخرى، وتعبّر عن هذه الثقافات والمجتمعات، وأنّه لا بدّ من أن نأخذ هذه الاعتبارات والتصوّرات في الاعتبار، إذا نحن أردنا الإحاطة بفكرة المسرح وتاريخه وفلسفته ومقوماته والدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، ولذلك فإنّ أيّ محاولة لإرجاع المسرح والدراما إلى الإغريق من دون غيرهم، والتمسك بفكرة الأصل الإغريقيّ للمسرح، وإنكار وجوده في الحضارات والمجتمعات السابقة على الإغريق، إنما تصدر كلّها عن نظرة ضيّقة لا تخلو من التحيز لكلّ ما هو غربيّ<sup>[٤]</sup>. قد يكون من الصعب تحديد النشأة الأولى للمسرح، إن كان هناك ما يمكن اعتباره نشأة (حقيقيّة)، وذلك رغم كلّ ما يُقال عن المسرح الإغريقيّ وعن أقدم الأعمال المسرحيّة المتكاملة فقد ظهرت التراجيديات في أعمال إيسخيلوس وسوفوكليس ويورويديس، كما عرفت الكوميديا في أعمال أريستوفانس وغيره، التي كانت تمثّل في أثينا منذ القرن السادس قبل الميلاد، ثم بلغت أوجها في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت هذه المسرحيّات تقدّم كجزء من الاحتفالات الخاصة بالإله ديونيسوس.

[١]- لوقيانوس السمبساطي: الألهة السورّيّة، ترجمة موسى ديب الخوري، تحقيق ماريو موتيه، الأبدية للنشر، دمشق، ط ١، ١٩٦٤م، ص ٢٤.

[٢]- وديع بشور: الميثولوجيا السورّيّة، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩م، ص ٤٢٣.

[٣]- فرانك م هواتينج: المدخل إلى الفنون المسرحيّة، ترجمة كامل يوسف وآخرين، دار المعرفة، القاهرة، ص ٢٣.

[٤]- محمد الخطيب: المسرح الإغريقي، منشورات علاء الدين، دمشق، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٨-٩.

يقول عبد اللطيف أحمد علي « كانت مباحج ديونيسيوس كثيرة ومتنوعة كلَّ التنوع. فهي تتفاوت بين لهو بسيط كلهو الفلاحين في الريف إذ يرقصون رقصة مرحة نشيطة فوق زقاق النبيذ الزلقة، وبين انتشاء شديد كانتشاء المتعبّات له إذ يُرْحَنَ في (غيبوبة) فيأكلن لحم ذبائح القرابين نيئاً. وديونيسيوس في كلِّ مراتب الابتهاج هو الإله المحرّر الذي يمكنك لفترة قصيرة بوسائل بسيطة أو غير بسيطة من أن تدع شخصيتك جانباً، وبهذا يحرّرك من نفسك. ولكن ديونيسيوس كان ربّ التوهّمات ومعلم الصور الوهميّة والخدع السحرية. وبوجه عامّ يمكن المتفانين في عبادته من رؤية الأشياء على غير حقيقتها، وبهذه الصفة- كما يعتقد البعض - أصبح راعياً لفنّ التمثيل. ثمّ أصبح في القرن السادس قبل الميلاد إله المسرح لأنّه كان لمُدّة طويلة إله التنكّر والتقمُّع»<sup>[١]</sup>.

يمكن القول أنّ المسرح حقّق أول ازدهار حقيقيّ في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، وإن كثير من الكتاب يرون أنّ الدراما الكلاسيكيّة في تلك الفترة هي في الحقيقة نوع من الارتقاء لبعض الحفلات الشعائريّة الطقوسية الأكثر بساطة، وخصوصاً أنّ الذين كانوا يقومون بالأدوار في تلك الحفلات - أي الممثلين - كانوا من الكهنة ورجال الدين، كما أنّ التمثيليات والمسرحيات ذاتها تشير إلى أنّ (المذبح) كان هو المكان الأساسيّ في تلك المسرحيات، ولذا يمكن اعتباره أقرب شيء إلى خشبة المسرح الآن.<sup>[٢]</sup>

## ثانياً: عمارة المسرح الإغريقي

### ١. الأوركسترا (orchestra) أو ساحة الرقص

هي المساحة أو المكان الذي كان أعضاء الجوقة (الكورس) يؤدّون فيه رقصاتهم وأناشيدهم أثناء أداء المسرحيّة، وقد كانت في البداية عبارة عن مسطحّ يقع عند منحدر تلّ أو مجموعة تلال، وكان شكلها عادة مستديراً.<sup>[٣]</sup>

وفي وسط ساحة الأوركسترا هذه يقوم مذبح القرابين الخاص بالإله ديونيسيوس، الذي

[١]- عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ اليوناني، بيروت، ١٩٧٦، ص ٣٣٨.

[٢]- محمد الخطيب: المسرح الإغريقي، ص ١١.

[3]- H.J.Rose, hand book of Greek, literature printed in the united states of America 1996,p 136.

كانت تُقام المباريات المسرحية احتفالاً بعيدة، هذا وإن أقدم آثار باقية حتى الآن لمثل هذه الساحة هي الأوركسترا التي تشكل جزءاً من مسرح ديونيسيوس في أثينا، عند منحدر الأكروبوليس، ويرجع تاريخها إلى أواسط القرن الخامس تقريباً. كانت ساحة الأوركسترا أهم قسم من أقسام المسرح الإغريقي عند نشأته، ولكن تطوّر هذا الفن أدّى إلى تناقص أهمية الدور الذي كانت تقوم به الجوقة، ومن هنا أصبحت الأوركسترا شيئاً لا لزوم له. وهذه الساحة تُستخدم لإضافة أعداد من مقاعد المشاهدين في كثير من الأحوال.<sup>[١]</sup>

## ٢. الاسكيني (skene) غرفة الممثلين

إنّ تطوّر الفن المسرحي ووجود الممثلين الذين يجسّدون الأحداث التي يرويها أعضاء الكورس في أناشيدهم، أدى إلى وجود مكان يستعد فيه هؤلاء الممثلون لتبديل ملابسهم لتناسب الأدوار التي يقومون بها، أو استبدال أقمعتهم، أو وضع الأدوات الخاصة بالتمثيل. وقد بدأت الاسكيني كخيمة صغيرة ثم تطوّرت إلى هيكل خشبي.<sup>[٢]</sup>

وفي نهاية القرن الخامس قبل الميلاد تحوّل الهيكل الخشبي إلى بناء معماري مزخرف من الحجر،<sup>[٣]</sup> يتسع لما يحتاجه الممثلون من تبديل ملابسهم بين مشاهد المسرحيات، ويتسع كذلك لإيواء بعض الأدوات والرافعات التي بدأ القائمون على شؤون المسرح يحتاجون إليها في إخراج المسرحيات. كذلك فإنّ نوعاً من التزيين كان قد بدأ يظهر على واجهات البناء، فعندما كان خشبياً تُرسم عليه بعض المؤثرات أو المناظر المعمارية، وعندما أصبح حجرياً أصبح يزيّنه عدد من الأعمدة وتمائيل الآلهة.<sup>[٤]</sup>

## ٣. البروسكينيون (proskenion) خشبة المسرح

هو عبارة عن مكان مرتفع يؤدّي عليه الممثلون أدوارهم، مبني من الحجر، يصل ارتفاعه إلى نحو ثلاثة أمتار أو أكثر من ذلك بقليل، تدلّ على ذلك أبنية المسارح الإغريقية التي يرجع تاريخ بناؤها إلى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، وماتزال بقاياها موجودة إلى

[١]- لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان، دار النهضة العربية للنشر، بيروت، ١٩٧٩م ص ٢٠٣-٢٠٤.

[٢]- عزت ذكي حامد قادوس: مدخل إلى علم الآثار اليونانية والرومانية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص ٣٥.

[٣]- إبراهيم السايح، ممدوح درويش مصطفى: مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، ج ١، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص ٤٧.

[4]- Marshall Cavendish; Ancient Greece, New York, 2011, p 90 .

الآن، وفيها نجد هذا المكان المرتفع عند طرف الأوركسترا أمام غرفة الممثلين في مواجهة مكان المشاهدين، لكن عدم وجود آثار من مسارح القرن الخامس قبل الميلاد، أدّى إلى انقسام الرأي حول وجود أو عدم وجود هذا الجزء من أجزاء المسرح في القرن الخامس قبل الميلاد، والرأي السائد هو أنه لم يوجد في مسارح القرن الخامس قبل الميلاد مكان مرتفع يؤدّي عليه الممثلون أدوارهم، وبالتالي فإنّ الممثلين كانوا يقومون بأدوارهم في مساحة الأوركسترا على المستوى نفسه مع أفراد الكورس، لكن مع ذلك، فإنّ هناك بعض الشواهد والقرائن التي تجعلنا لا نستبعد وجود خشبة المسرح في القرن الخامس قبل الميلاد، رغم أنّ ما تبقى من الآثار لا يعطينا الدليل العمليّ الملموس على ذلك، وأول هذه الشواهد هي أنّ الكتّاب القدماء الذين تكلموا عن المسرح الإغريقيّ ونفاصيل بنائه كلّهم أشاروا إلى وجود خشبة المسرح في القرن الخامس قبل الميلاد، وإذا كانت كتاباتهم لا تعطينا شيئاً مؤكّداً في هذا الصدد، فإنّ هناك شواهد وقرائن أخرى تجعل وجود خشبة المسرح في القرن الخامس قبل الميلاد أمراً وارداً، ومن بين هذه الشواهد والقرائن أنّ عدداً غير قليل من المسرحيّات الإغريقيّة التي وصلت إلينا تستلزم وجود خشبة المسرح، وهو أمر نستطيع استنتاجه بسهولة من الحوار والمواقف التي تشير في كثير من سطورها إلى أنّ الممثل كان يؤدّي دوره في المسرحيّة في مكان أكثر ارتفاعاً من ساحة الأوركسترا حيث كان أفراد الكورس يؤدّون رقصاتهم وأناشيدهم.<sup>[١]</sup>

وفي ضوء هذه الاعتبارات يمكن الزعم أنّه، رغم عدم وجود دليل مادّي على وجود خشبة المسرح، يمكن الميل إلى القول أنّه ربما وجدت ولكن على ارتفاع قليل له عدد من الدرجات تصل بينها وبين ساحة الأوركسترا، تماماً كما كانت في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد تتّصل بالأوركسترا بعدد من الدرجات.

#### ٤. ثياترون (theatron) مدرّجات المشاهدين

كان في الغالب يستند إلى سفح تلّ أو هضبة، والسبب كان اقتصادياً وفتياً، لأنّ متانة البناء في هذه الحالة أضمن، وهو كان على هيئة نصف دائرة، تبدأ مصاطبها في الاتّساع كلّما اتّجهنا

[١]- لظني عبد الوهاب يحيى: اليونان، ص ٢٠٧-٢٠٨.

نحو الأعلى، وتضيق كلما اتجهنا نحو السطح، وفي نهاية هذه المصاطب وضع الإغريق بعض المقاعد الخشبية، وخصّصت لعلية القوم ثم استبدلت بالمدرجات الحجرية.<sup>[١]</sup>

كان يحيط بالثياترون جدار ضخم يجمع بين أجزائه، وبين البروسكينيون، وكان يوجد ممران جانبيان تستخدمهما الجوقة في الدخول إلى الأوركسترا، كما كان يستخدمها الجمهور للدخول.<sup>[٢]</sup>

ولقد تغلب الإغريق على مشكلة وصول الصوت إلى كل المشاهدين عن طريق بناء المسرح بين مجموعة من التلال، مما يمكنه من تحسين تردد الصوت ليصل إلى كل الحضور.<sup>[٣]</sup>

### ثالثاً: المقومات البشرية للمسرح الإغريقي

#### ١. الكورس أو الجوقة

هي مجموعة من المنشدين الذين يؤدون الأغاني الجماعية، ويشاركون بتأدية الرقصات التعبيرية في العرض المسرحي. ولا شك في أنّ المسرحية في بلاد الإغريق انحدرت أصلاً عن رقصات وأغاني الديثورامبوس التي كانت تقام بمناسبة أعياد ديونيسوس، لذلك يغلب على المأساة الإغريقية الطابع الغنائي، وأصبح هذا الطابع سمة مميزة لهذا المسرح.<sup>[٤]</sup>

ويلاحظ أنّ للجوقة سمات وشكلاً محدداً حرص عليه كل إغريقي قدام عرضاً مسرحياً، أهمها:

- أن يرتدي أفراد الجوقة زيّاً موحّداً.
- يستخدم قناعاً موحّداً أيضاً.
- يلبس أفراد الجوقة حذاء يُعرف باسم الكورثورنس.
- للجوقة قائد يُعرف باسم الأكسارخوس.<sup>[٥]</sup>

[١]- إيسخولوس: المسرح الإغريقي، ترجمة سكر، مج ١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٢م، ص ٢٦

[٢]- حسين الشيخ: الرومان، ص ٣١١.

[٣]- ابراهيم السايح، ومدوح درويش مصطفى: مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانية واليونانية، ص ٤٨.

[٤]- سمير عبد الرحيم الحلبي: معجم المصطلحات المسرحية، دار المأمون للترجمة، بغداد، ١٩٩٣، ص ٤٢.

[٥]- شكري عبد الوهاب: المكان (دراسة في تطوّر خشبة المسرح) المكتب العربي الحديث، ١٩٨٧م، ص ٦١.

## ٢. الممثلون

عندما كانت الدراما الإغريقية ماتزال أغنية طقسية لم تكن ثمة حاجة إلى ممثل؛ لأنها كانت تقدّم بواسطة الجوقة، غير أنّ هذه الأغنية تطوّرت مع مرور الزمن إلى دراما، وهذا ما أدّى إلى ظهور الممثل لأنّ الأغنية لم تعد تستغرق كلّ اهتمامات العرض في أعياد ديونيسوس، بل ظهرت إلى جانب الأغاني الديثيراميّة مقاطع حوارية وضعت على لسان هذه الشخصية أو تلك، تتبادلها مع رئيس الجوقة أو توجّهها إلى الجمهور مباشرة، ولا ندري تماماً متى ظهر أول ممثل، إلا أنّ هناك أكثر من دليل على أنّ ثيسبيس كان يضطلع بهذا الدور منذ عام ٥٣٥ قبل الميلاد في أقلّ تقدير، وأنّه كان يجسّد الشخصيات التي يصورها في مسرحياته. لقد كان ثيسبيس كاتباً درامياً وممثلاً مسرحياً في آن واحد، وهناك ما يؤكّد أنّ ايسخيلوس كان ممثلاً، إلى جانب كونه كاتباً مسرحياً، وحينها صار يقوم بالأدوار ممثلان. أمّا ارستوفانس فكان يسهم أيضاً في تمثيل ما يكتبه من مسرحيات، ووصل عدد الممثلين في مسرحياته إلى ثلاثة.<sup>[١]</sup>

هذه الزيادة في عدد الممثلين قفزت بالمسرح الإغريقيّ إلى مرحلة النضج من حيث الحبكة الدرامية. وظلّ هذا العدد على الأرجح كما هو خلال المراحل التي مرّ بها بعد ذلك، ولم يكن معنى هذا وجود ثلاثة أدوار (أدوار لثلاث شخصيات) فحسب، فالممثل كان أيضاً يستخدم الأقنعة ليضعها على وجهه، حتى يستطيع أن يقوم بأدوار عدّة في المسرحية الواحدة. إضافة إلى هؤلاء الممثلين الثلاثة، كان ثمة أشخاص يقومون بأدوار ثانوية ويلقون سطرًا أو سطرين من حين إلى آخر، لكن هؤلاء لا يحملون صفة ممثل. ووجدت أيضاً شخصيات صامتة في سياق أحداث المسرحية لكن من دون أن تشترك في الحوار.

وقد كانت هناك بالضرورة نتائج سلبية لتحديد عدد الممثلين، أهمّها أنّ التأثير أو الانطباع الواقعيّ الذي نستطيع أن نحصل عليه من المسرحيات التي يدور فيها الحوار بين عدد كبير من الممثلين لم يكن موجوداً في المسرحية اليونانية، فضلاً عن عدد من المواقف الضعيفة. وقد كان الممثلون يمرّون بفترة تدريب جادة ومكثّفة إلى حدّ كبير، وخصوصاً في تدريب

[١]- محمد الخطيب: المسرح الإغريقي، ص ١٢١

أصواتهم على الطبقات والتأثيرات المتعدّدة والمختلفة، فالممثل الواحد كان عليه أن يقوم بأدوار عدّة، ومن ثمّ فإنّ الصوت إلى جانب حركة الجسم كان هو الوسيلة الرئيسة لإبراز الانفعال الذي يريد الممثل أن يوصله إلى جمهور المشاهدين<sup>[١]</sup>.

### ٣. المشاهدون

كان المسرح يُبنى في جميع الاحتفالات على أرض مكرّسة لديونيسيوس، وتكريس المكان لهذا الإله كان يعني تكريس كلّ ما يجري فيه له، فالمتفرّجون كانوا يضعون على رؤوسهم التيجان الدينيّة. وكان يتّسع لآلاف من الناس، والسبب في ذلك أنّ المباريات المسرحيّة كانت جزءاً أساسياً من احتفال دينيّ يشهده كلّ المواطنين، ولا تستمرّ إلاّ بضعة أيام، ولا تُعرض كلّ مسرحيّة إلاّ مرّة واحدة، ولهذا كان لابدّ من أن يتّسع المكان لهذه الآلاف التي تشكّل في الحقيقة كلّ عدد المواطنين في المدينة الواحدة تقريباً، وكان طبيعياً أن يُؤخذ هذا العدد في الاعتبار عند بناء المسرح<sup>[٢]</sup>.

من جهة أخرى، كانت الدولة، في أيام الاحتفالات بما فيها من المسرحيّات، تغلق المصالح والمحاكم حتى يتمكّن المواطنون من الحضور، كما كانت تُفرّج عن المسجونين، وتكفّل بشكل مباشر بدفع تكاليف الممثلين وثمان جوائز الفائزين، سواء من الشعراء المسرحيين أم من الممثلين، كذلك سنّت القوانين التي كان الأغنياء بمقتضاها يتكفّلون بدفع التكاليف اللازمة لتدريب أعضاء الجوقات، وفوق ذلك كانت تصرف للفقراء من المواطنين مبلغاً صغيراً يمكّنهم من حضور هذه المسرحيّات. وكان المشاهدون يبدون استحسانهم أو استهجانهم للمشاهد التي تُعرض أمامهم، فإذا أعجبهم كانوا يعبرّون عن إعجابهم بالتصفيق أو بالهتاف، وإذا أثار استهجانهم كانوا يعبرّون عن ذلك بدقّ كعوبهم على جوانب المدرّجات أو بالصفير، وفي بعض الأحيان يقذفون الشاعر أو الممثل بوابل من الحجارة، ما يعني أنّهم كانوا على قدر كبير من الوعي<sup>[٣]</sup>.

[١]- لطفی عبد الوهاب یحیی: اليونان، ص ٢١٩-٢٢٠.

[٢]- محمد الخطیب: المسرح الإغريقي، ص ١٣٢.

[٣]- لطفی عبد الوهاب یحیی: اليونان، ص ٢٢٢-٢٢٥.

### رابعاً: الأزياء والأقنعة في المسرح الإغريقي

إنَّ استخدام الملابس موجود منذ وجود عبادة الإله ديونيسيوس، إذ إنَّ المحتفلين بأعياد هذا الإله كانوا يتخفَّون في شخصيَّة الإله نفسه وأتباعه المخلصين، فهي في مجموعها عبارة عن الملابس التي كان يرتديها الإله، ويتَّضح ذلك من الصور المرسومة على الأواني التي تعود إلى القرن السادس ق.م.

ويتألَّف زيُّ الممثل في المسرح الإغريقيّ من: الحذاء، العباءة الخارجيّة والثوب، والأشياء المستخدمة في حشو الجسم، القناع، غطاء الرأس. وقد خضعت كلُّ هذه الأشياء لمقتضيات بناء المسرح وتخطيطه<sup>[١]</sup>.

يذكر أنَّ الإغريق كانوا يستعملون منذ القديم الأصباغ لدهن الوجوه، ويتنكَّرون باستخدام اللِّحى المصنوعة من أوراق الشجر ليغيِّروا من ملامحهم أثناء قيامهم بطقوس عبادة الإله ديونيسيوس.

أمَّا بالنسبة إلى الأقنعة فيقال إنَّ تيسبيس هو أول من استبدل تغيير السحنة بالأصباغ وباللِّحى والأقنعة المصنوعة من قشور الأشجار، واستخدم محلَّها أقنعة من القماش على صورة الوجه الإنسانيّ، ثم جاء إيسخولوس وأدخل عليها تحسيناً ملحوظاً. وكانت هناك ثلاثة أنواع من الأقنعة هي:

- أقنعة دينيَّة: وهي تتعلَّق بأمور الدين، ولكلِّ شخصيَّة قناعها الخاص.
- أقنعة الحرب والقتال: وهي ذات ملامح مثيرة للفرع والخوف.
- أقنعة الأداء التمثيليّ: وهي تساعد الممثل على تجسيد أدواره المتعدِّدة، وحتى بعد ازدياد أعداد الممثلين لم تفقد أهميَّتها<sup>[٢]</sup>.

### خامساً: المسرح التراجيديّ وأهمُّ شعرائه

تُشكِّل التراجيديا أحد ركنيِّ الدراما منذ القرن السادس قبل الميلاد، أما الركن الثاني فهو

[١]- إيسخولوس: المسرح الإغريقي، ص ٣٧.

[٢]- إبراهيم السايح، ممدوح درويش مصطفى: مقدِّمة في تاريخ الحضارة الرومانيَّة واليونانيَّة، ص ٤٥-٤٦.

الكوميديا. والدراما بشقيها المأساوي والفكاهي (التراجيدي والكوميدي) نوع أدبي قبل كل شيء، إلا أنه تميّز عن أنواع الآداب الأخرى التي سبقتة بكونه أدياً وُجد من أجل أن يمثل على خشبة المسرح. وتعدُّ المسرحية التراجيدية في الواقع، البداية الحقيقية للفن المسرحي الإغريقي، لأنها كانت تحقق الشفافية عند الأفراد، وهو ما عُرف عند أرسطو بعملية التطهير، لأنها تطهر نفسيّة البشر من كل الانفعالات المكبوتة<sup>[١]</sup>.

وكانت المسرحية التراجيدية بسيطة في بدايتها، فهي ملتزمة بأن يكون موضوعها متصلاً بالإله ديونيسيوس<sup>[٢]</sup>، وكان الحوار لا يتعدى مجيباً أو ممثلاً واحداً يقوم بتقمص دور كل الشخصيات التي يرد ذكرها في المسرحية، وإنشاء الكورس أو الجوقة هو العنصر الأساسي، ويبدو أن الممثل وأفراد الكورس أو الجوقة جميعاً كانوا يلبسون جلد ماعز في أثناء العرض.<sup>[٣]</sup> والجائزة التي تفوز بها أحسن مجموعات الإنشاد أو أحسن الممثلين كانت عنزاً، ومن هنا أصبح اسم المسرحية التي من هذا النوع تراجيديا، وهي كلمة إغريقية بمعنى الأعنية العنزية.<sup>[٤]</sup> ولكن منذ أوائل القرن الخامس قبل الميلاد شهدت المسرحية التراجيدية تطوراً سواء في المضمون أم في الشكل والأداء، فمن حيث المضمون لم يعد موضوعها يدور حول ما يتصل بالإله ديونيسيوس، وإنما أصبح يدور عموماً حول الصراع بين الآلهة والإنسان، أو بين القدر والإنسان، أو بين الخير والشر، ومن هذا الشكل زاد عدد الممثلين من واحد إلى أربعة، كما ظهرت تحسينات أخرى تتصل بالإخراج ومستلزمات المسرح عموماً<sup>[٥]</sup>.

هذا الأمر تمّ على يد عدد من الشعراء التراجيديين، وهم حسب أقدميتهم الزمنية ثلاثة:

### ١. إيسخيلوس (٥٢٥-٤٥٦ ق.م)

من أوائل الأدباء الكبار، ويُعدُّ أباً للتراجيديا الإغريقية، ويقول بعض المؤرخين إنّه وُلد في

[١]- عاصم أحمد حسين: المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٩١م، ص ٤٣.

[2]- N.G.L.Hanmond and H.Suellard; the oxford classical dictionary second edition,oxford university press,1970, p1082.

[٣]- حسين الشيخ: الرومان، ص ٣٠٣.

[٤]- مفيد رائف العابد: تاريخ الإغريق، دمشق، ١٩٩٤م، ص ١٣٧.

[٥]- خليل سارة: تاريخ الإغريق، ص ١٣١.

مدينة اليوسيس قرب أثينا، حوالي العام ٥٢٥ ق.م، أمّا تاريخ وفاته فكان في العام ٤٥٦ ق.م وهو من أسرة أرستقراطية كانت تقاوم النُّظم الديمقراطية، وأحيطت طفولته بهالة أسطورية، فقد رُوي أنّ ديونيسيوس تجلّى له في صباه بينما كان ينام في مزرعة عنب، وأمره أن يكتب تراجيديا، فبدأ الكتابة في وقت مبكر، وأسهم في المسابقات المسرحية أول مرّة حوالي العام ٥٠٠ ق.م.<sup>[١]</sup>

وثمة اختلافات بين المؤرّخين حول عدد المسرحيات التي كتبها، فبعضهم يقدرها بتسعين وبعضهم بسبعين، ولم يصلنا منها سوى سبع هي: (الفرس - الضارعات - سبعة ضد طيبة - بروميثيوس في الأغلال - ثلاثية أوريست، وتضمُّ ثلاث مأسٍ هي: آغاممنون - حاملات القربان - آلهات الرحمة)<sup>[٢]</sup>.

ويُعتبر إسخيلوس أول من تخطّى مبدأ الممثل الواحد ليُدخل في مسرحياته ممثلاً ثانياً، وهذا أدّى إلى زيادة عنصر الحوار على حساب الغناء أو الإنشاد عند الكورس، إلى جانب اهتمامه بتطوير الأفعنة وثياب الممثلين التي تتناسب مع الأدوار التي يقومون بها.

أما من حيث المنهج العلمي الذي اتّبعه، فكانت مسرحياته سهلة في تراكيها وأساليها ودلالاتها، يفهمها المثقفون كما يفهمها عامّة الناس، فهي مجردة من كلّ صبغة فلسفية، أمّا من حيث الموضوع فكان يتّجه إلى تمثيل ضعف الإنسان أمام قوّة الآلهة وقوّة القضاء، وكان يحاول أن يظهر إرادة الإنسان ضئيلة سيئة النظر في مصائر الأمور، وقد حمل ذلك إلى أن يجعل للآلهة أو للقضاء المكانة الأولى في المسرحية<sup>[٣]</sup>.

## ٢. سوفوكليس (٤٩٦-٤٠٦ ق.م)

يُعدُّ سوفوكليس ثاني الشعراء المسرحيين الكبار الذين أسهموا في تطوير التراجيديا الإغريقية، وتمثّل إسهامه في هذا التطوير بإضافة ممثل ثالث. وُلد في قرية كولونا بالقرب من أثينا حوالي العام ٤٩٥ ق.م، وتوفي في العام ٤٠٦ ق.م، وكان ابن صانع سيوف ولذلك

[١]- محمد الخطيب: المسرح الإغريقي، ص ١٦٢-١٦٣.

[٢]- فرانك م هواتينج: المدخل إلى الفنون المسرحية، ترجمة مجموعة من الدارسين، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٢٥.

[٣]- خليل سارة: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٧م، ص ١٣٣.

جمع ثروة من هذه المهنة إبان حرب البلوبونيز، ثم انتقل إلى أثينا حيث تعلّم المصارعة والعزف على الآلات الموسيقية.

ويذكر المؤرخون القدامى أنّ مسرحيات سوفوكليس بلغت مئة وثلاثاً وعشرين، ولم يبق منه إلا سبع نرتبها في ما يلي بحسب تاريخ تمثيلها: (أجاس - أنتيغوني - الكترا - أوديب ملكاً - التراكينيات - فيلو كتيب - أوديب في كولونس).

تعلّم سوفوكليس فنّ المأساة على يد أستاذه إيسخيلوس الذي كانت تربطه به علاقة طيبة، ويذهب بعضهم إلى أنّ ضعف الصوت الذي كان يعاني منه هو الذي حال دون ظهوره على خشبة المسرح، وسوفوكليس هو الذي زاد عدد الجوقة من ١٢ إلى ١٥ شخصاً<sup>[١]</sup>. أما فلسفة مسرحياته وهو الشيء المهم الذي أوجده في الأدب الإغريقي وفي التراجيديا بشكل خاص، فهو شعور الإنسان بشخصه ووجوده، وهنا يظهر الخلاف بينه وبين إيسخيلوس، ففي قصص الأخير نرى الإنسان ضعيفاً أمام إرادة الإله، أما عنده فنرى الإنسان الحرّ العاقل المفكّر<sup>[٢]</sup>.

لقد طوّر سوفوكليس الأدب المسرحي بأن جعل موضوعه إنسانياً، فكان يرى أنّ التمثيل يجب أن يتّجه إلى المثل العليا، وبذلك كثرت المواعظ والنصائح في مسرحياته حتى أنّ بعض النقاد ذهب إلى القول أنّ مسرحه كان مسرحاً أخلاقياً<sup>[٣]</sup>.

### ٣. يورويديس (٤٨٥-٤٠٦ ق.م)

يقول استرابون: "إنّ يورويديس تلقى منهج أنكساغورس كلّهُ، ودرس بعض الوقت على يد بروديكوس، وكان صديقاً حميماً لسقراط، وكان لحركة السفسطائية أثر كبير في تعليمه"<sup>[٤]</sup>.

وهو كان شاعراً ذا إحساس مرهف يشعر بالمشاكل الإنسانية شعوراً قوياً، ويتّخذ أشدّ المآسي فجيعه موضوعاً يستطيع من خلاله أن يؤثّر بها على الجمهور، بالإضافة إلى

[١]- مفيد رائف العابد: تاريخ الإغريق، ص ١٣٧ انظر أيضاً: ول ديورانت: قصّة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م، مج ١، ج ٢، ص ٢٦٩.

[٢]- لويس عوض: المسرح العالمي من إيسخيلوس إلى آرثر ميللر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م، ص ١١٢.

[٣]- محمد كامل حسين: فنّ الأدب المسرحي في العصور القديمة والوسطى، دار الثقافة، بيروت، لا يوجد تاريخ للطبعة، ص ٧٤.

[٤]- ول ديورانت: قصّة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م، مج ١، ج ٢، ص ٢٨٣.

صياغته القويّة للموضوع.<sup>[١]</sup> . ويذكر مؤرّخو العصور القديمة أنّه قد كتب اثنتين وتسعين مسرحيّة، ولكن لم يبق منها إلاّ تسع عشرة، والمعروف منها يقيناً في العصر الحالي ثماني مسرحيّات هي، بحسب تواريخها، على الشكل التالي: (ألسست - ميديّة - هيبوليت - متوجّاً - الطرواديات - هيلانة - أورست - إيفجينا في أوليس - الباخوسيات)<sup>[٢]</sup>.

لقد عالج يورويديس، على عكس سلفيه إيسخيلوس وسوفوكليس، موضوعات جديدة على المجتمع الإغريقيّ تتّصف بالابتكار والتجديد، مثل: إحساسه بمشكلات الجنس البشريّ، تقصيّ القوانين الأخلاقيّة والبواعث التي تحدّد سلوك بني الإنسان، الدعوة إلى الإصلاح السياسيّ، الدعوة إلى السّلم ونبذ التعصّب، الدعوة إلى محاربة الرّق والرجعيّة الفكرية، ونبذ العوائق التي تقف في وجه تحرّر المرأة، ونبذ الخرافة والتعصّب في الدين، فكان ثائراً ومجدّداً وواقعياً. من جهة أخرى كان يدين بمذهب الشكّ، وهو المذهب الذي نادى به سقراط، ولذلك نظر إلى الأساطير اليونانيّة القديمة نظرة شكّ، ونظر إلى الأبطال الذين قدّمهم الإغريق وإلى الآلهة نظرة جديدة فحوّلهم إلى أشخاص عاديّين نراهم في الحياة اليوميّة<sup>[٣]</sup>.

### سادساً: المسرح الكوميدي وأهم شعرائه

تولّدت الكوميديا الإغريقيّة كما تولّدت التراجيديا من أعياد ديونيسوس، واشتقّ اسمها من كلمتين هما (كوموس - أودي) (COMES- ODE) أي الأغنية الريفيّة، وكان أهمّ عنصر في هذه الأعياد تجمّع الناس حول فرق غنائيّة يرأس كلّ فرقة منها منشد يرتجل بصوت غنائيّ قصّة الإله ديونيسوس ويشيد بقواه السحريّة<sup>[٤]</sup>.

فنّ الكوميديا عمل له هدفه وحرّيته المطلقة، لأنّ الفنان أكثر حرّيّة في اختيار موضوعاته، وفي معالجتها، وهو من ألوان الأدب الرفيع، وهذه الكوميديا لم تستلهم موضوعاتها من الأساطير أو قصص الأبطال، كما كان الحال في التراجيديا، وإنّما من المفارقات التي

[١]- محمد كامل حسين: فنّ الأدب المسرحي في العصور القديمة والوسطى، ص ٧٥.

[٢]- خليل سارة: تاريخ الإغريق، ص ١٣٣.

[٣]- الأردابسي نيكول: المسرحية العالميّة، ج ١، هلا للطباعة والنشر، سورية، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٩٢.

[٤]- علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم، ص ٢٣٢.

كانت تنطوي عليها حياة المجتمع نفسه في جوانبه المختلفة<sup>[١]</sup>. وهي اتَّجَهت، لاسيَّما في المراحل التي نعمت فيها بحريَّة واسعة، إلى نقد رجال الحكم والسخرية بهم، وقد كانت اللغة السائدة في حوار ممثليها وغناء جوقتها اللُّغة السهلة المتداولة التي لا تُعنى بالبلاغة والعبارات الطنَّانة المزخرفة. ولعلَّ ما ساعد على وصول المسرح الكوميديِّ إلى قَمَّتِه في هذه الفترة، أنَّ أثينا كانت قد بلغت ذروة تطوُّرها الديمقراطيِّ<sup>[٢]</sup>.

ومن أبرز شعراء الكوميديا (أريستوفانس) الذي سنعرض له بشكل موجز:

### أريستوفانس (٤٥٠-٣٨٥ ق.م)

بلغ المسرح الكوميديُّ قَمَّتِه على يد (أريستوفانس) الذي لمع اسمه كشاعر مسرحيِّ كوميديِّ، كتب حوالي أربعين مسرحيَّة وصلت إلينا منها إحدى عشرة، هي على الشكل التالي (الأكارنانيين، الفرس، الزنابير، السلم، السحب، الطيور، ليستراتا، أعياد ديميتير، الضفادع، جمعيَّة النساء، بلوتوس).

بدأ أريستوفانس يقدِّم مسرحيَّاته في الوقت الذي كان فيه الشاعر التراجيديُّ يورويديس يكتب مُظهِراً أسفه لما حدث في حرب البلبونيز. ولمَّا كانت الديمقراطيَّة الأثينيَّة قد اضمحلَّت عبَّرَ هو أيضاً عن أسفه لما حلَّ ببلاده<sup>[٣]</sup>. ولكنه، بخلاف يورويديس، كان يكره الديمقراطيَّة وينتمي إلى الحزب الأرسقراطيِّ، ويجد في قرارة نفسه أنَّ الحكم الديمقراطيَّ فاسدٌ وأنَّه جرَّ على البلاد بعض الانحلال السياسيِّ والخُلقيِّ<sup>[٤]</sup>.

لقد تركت الآراء التي بثَّها أريستوفانس في مسرحيَّاته آثاراً عميقة في اتِّجاهات الشعب الأثينيِّ ومواقفه حيال ما كان يسير عليه من نُظْم، ويؤمن به من عقائد، ويقدم إليه من فلسفات، وبفضله بلغ التمثيل الكوميديُّ عند الإغريق أقصى درجة أتيح له أن يبلغها في سلَّم الرقيِّ والكمال.

[١]- محمد كامل حسين: فن الأدب المسرحي في العصور القديمة والوسطى، ص ٩٠.

[٢]- خليل سارة: تاريخ الإغريق، ١٣٧.

[3]- Marianne medonald and J.Michael Walton; the Cambridge companion, to Geek an Roman thealre, p108.

[٤]- محمد كامل حسين: فن الأدب المسرحي في العصور القديمة والوسطى، ص ١١٠.

## سابعاً: مسرح ديونيسيوس في أثينا

كان مسرح ديونيسيوس في أثينا هو المركز الذي نشأ فيه فنُّ التمثيل الإغريقيّ ونما، وكان التمثيل بادئ ذي بدء جزءاً من الاحتفاء بعيد الإله ديونيسيوس الذي ارتفع إلى يسار المسرح تمثال له. وقبل أن يعرف الناس المسارح كانوا يأتون إلى هذا المكان من كلِّ الأصقاع ليشهدوا الاحتفال بالعيد، ويستمعوا إلى أناشيد قصص الآلهة، وكانوا وهم محدقون بأعضاء الجوقة يشكّلون دائرة سمّوها أوركسترا، وجعلوا لها بعد ذلك حدوداً ثابتة بأن أقاموا مكانها على الجانب الواحد مقاعد خشبيّة للمتفرّجين على شكل نصف دائرة. أمّا الغناء والتمثيل فكانا يجريان على مستوى الأرض ضمن الدائرة، وعلى الجانب الآخر المقابل للجمهور المتفرّج، نُصبت خيمة أو مظلة خاصّة بالممثلين تغيّر شكلها مع الزمن. وكانت المقاعد من الحجر وتتسع تقريباً لحوالي سبعة عشر ألف جالس، والمقاعد الأماميّة من الرّخام وجميلة جداً، والمقعد الذي يتقدّم الكلّ كان يجلس عليه عظماء أثينا. وكان المتفرّجون يرون البحر وهم جالسون على مقاعدهم، ويرون أيضاً جزيرة إيجينيا حتى جبال أرغولس، مع أنّها على بعد أربعين ميلاً منهم، لأنّ الأوركسترا والمقاعد لم تكن مسقوفة، ثم بعد ذلك أضيف إلى المسرح رواق معمد<sup>[١]</sup>.

## ثامناً: تعليق على المسرح الإغريقي

يقول ول ديورانت في مقدّمة الجزء الثاني من المجلّد الأول من كتابه قصّة الحضارة: «إنّ الإغريق لم يُنشئوا الحضارة إنشأء؛ لأنّ ما ورثوه منها أكثر مما ابتدعوه، وكانوا الوارث المدلّل لذخيرة من الفنّ والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين، وجاءت إلى مدائنهم مع مغنم التجارة والحرب»<sup>[٢]</sup>.

من خلال قول ديورانت نجد زيف ما يسمّى بالمعجزة الإغريقيّة والتي تقول إنّ هذه الحضارة هي إبداع مطلق أنجزه الإغريق وحدهم من دون أن يستفيدوا من أيّ حضارة سابقة عليهم أو معاصرة لهم، وبالتالي يُنكر أصحاب هذه النظرية أن يكونوا قد تأثروا

[١]- جيمس هنري برستد: العصور القديمة، ترجمة داود قربان، مؤسّسة عزّ الدين للطباعة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٧٨.

[٢]- ول ديورانت: قصّة الحضارة، ص ١٠.

بتراث الشرق القديم، أو أفادوا منه في أيِّ مرحلة من مراحل تطوُّر حضارتهم.

ورغم أن الباحثين يعزُّون البداية الحقيقيَّة للمسرح في شكله المتقدِّم وفي قوالبه المنتظمة إلى الحضارة الإغريقيَّة واحتفالات الإله ديونيسيوس، إلا أن الحضارات الشرقيَّة القديمة بشكل عام، والحضارة المصريَّة بشكل خاص، كانت قد عرفت هذه الاحتفالات الدينيَّة ومثَّلتها في المسرحيَّات، فقد كانت مسرحيَّاتهم نصوصاً دينيَّة، والدليل على ذلك العثور على وثيقة تعتبر شهادة أكيدة لفنِّ مسرحيِّ مستقلٍّ عن الطقوس واللاهوت عام ١٩٢٢م في (ادفو)، وهي عبارة عن نصب أقيم ترنيماً للإله حورس. وزمن الدولة الحديثة كانت تمثيليَّات أوزيريس تمثَّل في أبيدوس وأبو صير حيث يبذل المخرجون جهوداً عظيمة في أدقِّ التفاصيل، سواء في ذلك ما يختصُّ بالملابس أو الإخراج، وكلُّ ما يلزم للتمثيليَّة كان يعدُّه الموظفون بدقة وعناية.

ومهما اختلفت الآراء حول هذه النصوص الدينيَّة المصريَّة وإمكان اعتبارها مسرحيَّات أو أعمالاً دراميَّة بالمعنى الدقيق للكلمة، ومهما نقصت معلوماتنا عن الطريقة التي كانت تقدِّم فيها إلى الجمهور، فإنها تمثَّل، من دون شك، مرحلة سابقة للمسرح وممهِّدة لظهوره.<sup>[١]</sup> فالحضارة المصريَّة سبقت الحضارة الإغريقيَّة بأجيال عديدة من الزمن، والإغريق مدينون لهم. لكن من جهة أخرى لا يسعنا إلا أن نُقرَّ للإغريق بإضافاتهم وتطويراتهم العظيمة، فقد وجدوا الأساس، وأضافوا إليه لبنة بعد لبنة حتى أقاموه صرحاً عظيماً، فكان هذا الصرح وحده هو الظاهر للعيان، ولعلنا في بحثنا أزحنا شيئاً من التراب الذي كان يطمر الأساس.

[١]- محمد الخطيب: المسرح الإغريقي، ص ١٣-١٤.

## الخاتمة:

خلاصة القول، أنَّ المسرح الإغريقيَّ وصل إلى مستوى عالٍ من التقدُّم، وعظمة الإغريق في قدرتهم على أن ينقلوا بشغف كلَّ ما وقعت عليه أعينهم وعقولهم من تراث الفينيقيين، وأن يهضموه هضمًا يتلاءم مع بيئتهم الخاصَّة، ويحوِّلوا هذه المؤثِّرات الوافدة إلى شيءٍ شبيه بتراثهم، وأن ينتقدوا هذا وذاك شيئاً فشيئاً، حتى استطاعوا في النهاية تجاوز هذه المرحلة والبدء بمرحلة جديدة متميِّزة.

أمَّا القول بأنَّ نشأة المسرح والدراما كانت إغريقيَّة، فهو قول ينافي الحقيقة، ويتجاهل قدرة الإنسان خلال كلِّ عصور التاريخ السابقة للإغريق على التفاعل مع الحياة، أو التعبير عنها، كما يُعدُّ إنكاراً لحضارات الشرق القديم عموماً، وحضارة المصريين خصوصاً، بتصدير الإنتاج الحضاريِّ إلى بلاد الإغريق والعالم بأكمله.

ورغم كلِّ ما يقوم به المستشرقون للتقليل من قيمة الحضارات الشرقيَّة وتشويه صورتها، إلَّا أنَّهم لم يتمكَّنوا ولن يتمكَّنوا من ذلك، فالإكتشافات الأثريَّة التي ترى النور في كلِّ يوم، تؤكِّد أنَّنا أصحاب حضارة راقية كانت الشعلة التي أضاءت الطريق أمام الشعوب الأخرى.

## قائمة المصادر والمراجع

### المراجع العربية

- ١- بشور، وديع: الميثولوجيا السورّيّة، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩ م.
- ٢- حسين، عاصم أحمد: المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٩١ م.
- ٣- حسين، محمد كامل: فن الأدب المسرحي في العصور القديمة والوسطى، دار الثقافة، بيروت، لا تاريخ للطبعة.
- ٤- الحلبي، سمير عبد الرحيم: معجم المصطلحات المسرحيّة، دار المأمون للترجمة، بغداد، ١٩٩٣ م.
- ٥- الخطيب، محمد: المسرح الإغريقي، منشورات علاء الدين، سورية، ٢٠١٤ م.
- ٦- سارة، خليل: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٦-٢٠٠٧ م.
- ٧- السايح، ابراهيم: مصطفى، ممدوح درويش: مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانيّة واليونانيّة، ج ١، الإسكندريّة، ١٩٩٩ م.
- ٨- الشيخ، حسين: الرومان، دار المعرفة الجامعيّة، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٤ م.
- ٩- العابد، مفيد رائف: تاريخ الإغريق، دمشق، ١٩٩٤ م.
- ١٠- عبد الوهاب، شكري: المكان (دراسة في تطوّر خشبة المسرح)، المكتب العربي الحديث، ١٩٨٧ م.
- ١١- علي، فاضل عبد الواحد: حضارة العراق، ج ١، بغداد ١٩٨٥ م.
- ١٢- عوض، لويس: المسرح العالمي من إيسخيلوس إلى آرثر ميللر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤ م.
- ١٣- قادوس، عزت ذكي حامد: مدخل إلى علم الآثار اليونانيّة والرومانيّة، الإسكندريّة، ٢٠٠٧ م.
- ١٤- مهران، محمد بيومي: الحضارة المصريّة القديمة، ج ١، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٨٩ م.

- ١٥- نيكول، الأرداسي: المسرحية العالمية، ج ١، هلا للطباعة والنشر، سورية، ط ١، ٢٠٠٠م.  
١٦- يحيى، لطفي عبد الوهاب: اليونان، دار النهضة العربية للنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

### المراجع المعرّبة

- ١- إيسخولوس: المسرح الإغريقي، ترجمة سكر، مج ١، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٢م.  
٢- برستد، جيمس هنري: العصور القديمة، ترجمة داود قربان، مؤسسة عزّ الدين للطباعة، بيروت ١٩٨٣م.  
٣- تشيني، شلدون: تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة، ترجمة دريني خشبة، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ج ١، ١٩٦٣م.  
٤- ديوران، ول: قصّة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.  
٥- السمسياطي، لوقيانوس: الآلهة السورّيّة، ترجمة موسى ديب الخوري، تحقيق ماريو مونتيه، الأبدية للنشر، دمشق، ط ١، ١٩٦٤م.  
٦- هوتينج، م فرانك: المدخل إلى الفنون المسرحيّة، ترجمة مجموعة من الدّارسين، القاهرة، ١٩٧٠م.

### المراجع الأجنبية

- 1- Cavendish, Marshall; Ancient Greece, New York, 2011.
- 2- Hanmond , N.G.L. and Suellard ,H; the oxford classical dictionary second edition, oxford university press,1970.
- 3- Levi, Peter; The Oxford History of the Classical world, Edited by John Boardman, Jasper griffin oswyn murray.
- 4- Medonald, Marianne and. Walton , J.Michael; the Cambridge companion ,to Geek an Roman theatre.
- 5- Rose, H.J; hand book of Greek, literature printed in the united states of America 1996.



## الكوميديا الإغريقية

وليد بن محمد السراقي<sup>(1)</sup>

### مقدمة

يبتغي هذا البحث الإطالة المركزة على جنس أدبي وُلد من رحم الشعر الغنائي، وهو (الدراما=المسرح)، وعلى نوع خاص منه هو (الكوميديا). وقد بدأ بعرض تاريخي موجز للظروف السياسية والاجتماعية التي عُرف فيها المسرح الإغريقي ملامح ازدهار، ثم وصل إلى المسرح عموماً والكوميديا الإغريقية خصوصاً، فوقف عند عوامل النشأة ولامح التطور، وفصل القول في أهم العوامل التي ولّدتها أو دفعت إلى مخاضه.

ثم جنح البحث إلى التلبّث عند أمير شعراء الكوميديا الإغريقية أريستوفانيس، فعرف به وبنشاطه المسرحي، وشفّع ذلك بوقفه عند مسرحية (السحب)، وهي إحدى أهم مسرحياته؛ متحدثاً عن مضامينها الفكرية والسياسية والنقدية. وختم وقفته هذه بنقد للمسرح الإغريقي عموماً، ومسرح أريستوفانيس خصوصاً، ممثلاً في مسرحيته المشار إليها آنفاً، قاصداً من ذلك نقد الأصول البعيدة للحضارة الغربية.

### أولاً: أئينا عين على التاريخ

اشتهرت أئينا بثرائها الاقتصادي، وتفوقها على بقية المدن الإغريقية في المستويات الثقافية والاجتماعية، فقد كان لها نظامها الديموقراطي الخاص، مع أنّها لم تأخذ بمبدأ التمثيل الديموقراطي في مجلس الشعب، فلم يكن الحضور إجبارياً، وإنّما كان خاضعاً لتحكم الظروف.

[1]- قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة حماه، سورية.

وإبان الصراع بين اليونان والفرس غدت اليونان دويلات استقلت كل منها بإرادتها التي تملي عليها ما تودُّ فعله، ولهجتها الخاصة بها، وأساطيرها التي تنفرد بها، وآلهتها التي لا يُشركها في عبادتها أحد، وأبطالها الذين تجعلهم نبراسها وقودتها ومنبع فخرها. ثم كانت معركة «سلاميس» سنة (٤٨٠ ق.م) حداً فاصلاً بين حقبتين تاريخيتين، وكان نصف القرن الذي تلا هذا الانتصار الحقبة الأخصب في حياة أئينا وتاريخها<sup>[١]</sup>.

لقد سجلت أئينا انتصارها على الفرس، فكان لهذا الانتصار عميق الأثر في حيوات اليونانيين ونفسياتهم، حيث نما الوعي الوطني فيها وترعرع. ورغم تماشي النهوض الوطني والازدهار الحضاري، زادت حدة التناقضات الداخلية بسبب فشل السياسة الخارجية<sup>[٢]</sup>؛ ففي هذه الحقبة عرفت أئينا زعيماً شاباً يُدعى بريكليس الذي حكم بين الأعوام (٤٦١-٤٢٩ ق.م)، فصارت هذه الحقبة تعرف باسمه بحيث كان يقال: «عصر بريكليس» أو «عهد بريكليس». وقد عُرف بديموقراطية النزعة، فقاد الجماهير ولم يُسلس لها القياد، وكانت ديموقراطيته ديموقراطية نظرية فحسب، ولكنها في الواقع فردية مطلقة، وتسلط باسم الشعب أي ما يُسمى بـ«الديكتاتورية الشعبية»، وبفضل حنكته السياسية تصدّر المشهد الحضاري آنئذ.

استغلّ بريكليس فائض خزائنه في تقوية الأسطول البحري، وتجميل أئينا، ونصر المذهب العقلي، واختلط بالمتقنين. وإلى جانب ذلك كله رفع راية العلم والمعرفة، فكان من جرّاء ذلك أن شهدت أئينا نهضة فكرية وأدبية، ورعاية للفكر والمفكرين، واحتضاناً للفن.

وقد نهض الفنُ عموماً، والفنُّ المسرحيُّ خصوصاً، في زمنه بعدما شجّع مواطنيه على ارتياد مسرح الدولة - المدينة ذات الطابع المزدهر، بلا مقابل، وكان لهذا أثره الواضح في تكوين نموذج الإنسان الذي ولّده عصر هوميروس وأدبه. ولذلك كان بريكليس راعي الفنِّ، بما أفضى إليه عصره من ازدهار في المسرح بجده وهزله<sup>[٣]</sup>، ولهذا يُعدّ القرن الخامس قبل الميلاد هو قرن «المسرح اليوناني».

[١]- مسرحية «السُّحب»: ترجمة أحمد عثمان، مراجعة د. عبد اللطيف أحمد علي، سلسلة «المسرح العالمي»، ع ٢١٥ و ٢١٦، ١٩٧٨ م، ص ٨.

[٢]- الأدب والنقد في الغرب: د. فؤاد مرعي، ود. محمد مرشحة، مطبوعات جامعة حلب، ٢٠٠٥ م، ص ٤٣ و ٤٤.

[٣]- الوجيز في قصة الحضارة: د. غازي طليمات، دار طلاس، دمشق، ج ٢، ص ٢٧.

على أن ذلك لا يحجب عنا الرؤية الموضوعية فيجعلنا نعتقد بالطفرة المسرحية في هذا القرن، فقد كان وضع أساس التمثيل في القرن السادس قبل الميلاد، وحينها لم يمل الناس من المسرحية التي تقوم على الإشارة أو المتكئة على الطقوس الدينية، إلى المسرحية الناطقة التي تتناول قضايا حياتية دنيوية<sup>[١]</sup>، ففي هذا القرن -أعني القرن السادس قبل الميلاد- رُسخت كلُّ الأسس ووضعت الأصول التي اتكأت عليها الأعمال الفنية في القرن الخامس قبل الميلاد<sup>[٢]</sup>.

ورغم أن الحضارات كلها لم تخل من فنون شعبية تحتضن نواة مسرحية، لكنّها لم تكن إلاّ بذوراً لم تقوَ على الاستنبات وإيتاء الأكل؛ لذا، والحق يُقال، عدّ الإغريق هم الأمة التي عرفت المسرح معرفة حقيقية، وهم الذين استطاعوا استنبات البذرة وتعهدها بالرعاية، وهذا عائد إلى الطبيعة العقلية الدرامية للإغريق<sup>[٣]</sup>، وإن كان المسرح عموماً يعود إلى أصول دينية عند مختلف الحضارات القديمة.

## ثانياً: الدراما (المسرحية)

### ١. المصطلح

يعود مصطلح «الدراما» من جهة اشتقاقه إلى لفظ «dramena» اليوناني الذي يعني: أشياء تُعمل، وهو اسم كان يُطلق على محاكاة الحفلات الدينية الرمزية، نحو تمثيل مولد «زيوس»، أو زواجه بـ«هيرا»<sup>[٤]</sup>.

وتُعرّف «الدراما» (المسرحية) اصطلاحاً بأنها: «عملٌ ما يُقصدُ أن يمثّل على خشبة المسرح. وفي تعريف أكثر تخصيصاً: هي مجموعة حركات، ليست تراجيدية بالضرورة»<sup>[٥]</sup>، أو هي: «قصة تمثّل، ولها قواعد وأصولها»<sup>[٦]</sup>.

[١]- قصّة الحضارة (حياة اليونان) ٢: ٢٧٧. ول ديورانت، ج ٦، ص ٤٢٠، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، جامعة الدول العربية.

[٢]- المرجع نفسه، ٦: ٤٢٥.

[٣]- الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً: د. أحمد عثمان، عالم المعرفة، الكويت ع (٧٧)، ص ١٨٠.

[٤]- قصّة الحضارة، ج ٦: ٤٢٢.

[5]- Li terary terms: J.A. Cuddo n, p: 202. Of dictionary.

[٦]- المسرحية: نشأتها، وتاريخها، وأصولها: د. عمر الدسوقي، دار الفكر، القاهرة، ط ٣، بلا تاريخ، ص ٧.

والدراما (المسرحية): جنس أدبي «يتميز عن الملحمة أو الشعر الغنائي... بأنه قصّة تمثّل على خشبة المسرح»، مؤلفة من الشعر أو النثر الذي يصف الحياة أو الشخصيات، أو يقصّ قصّة بوساطة الأحداث والحوار على خشبة المسرح»<sup>[١]</sup>.

## ٢. المسرحية: النشأة والتطور

وُلدت المسرحية من رحم الشعر الغنائي الإغريقي، ومن نوع منه يُسمّى «الديثورامبوس»، ويعني القصيدة المدحية التي كانت تغنى غناءً جماعياً، وتمثّل المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الشعر الغنائي، وهي الجنين الدرامي ونواة الشعر المسرحي، وهذه المرحلة هي الأعدق لأنها تحتضن فنون الشعر كلّها<sup>[٢]</sup>.

البعض أرجع نشأة التراجيديا إلى هذا النوع من الشعر الغنائي، فيما أنكر آخرون ذلك، حتّى أنّ «أرسطو» وقف عاجزاً أمام سبيل الانتقال من «الديثورامبوس» إلى التراجيديا. ولعلّ ما يمثّل شبه نتيجة أنّهما -الديثورامبوس والتراجيديا- يعودان إلى أصل واحد انبثقا منه، وهو «روحانية واحدة من ديانة واحدة انتقلت من الشرق والجزر نحو أرض اليونان»<sup>[٣]</sup>.

وقد شدّد جورج طومسون على العوامل العرقية - السوسولوجية السائدة بين الجماعات ودورها في انبثاق الفن المسرحي وولادته، مؤكّداً وجود علاقة بين الطقوس والأساطير الموجودة لدى الشعوب البدائية، وبين نشأة التراجيديا. ويعتقد البعض أنّ أسطورة «ديونيزوس» تمثّل -قطب الرّحى في نشأة الفن المسرحي- نموذجاً قديماً له مزاياه في إبراز الطقس الزراعيّ الفصليّ، طقس البعث<sup>[٤]</sup>، فهي أسطورة ذات أصل زراعيّ، إذ تبتدئ «دورة الزراعات والفصول في موت أحد الأبطال وبعثه من جديد»؛ لكننا لا نسلم بذلك، فهذا النوع من الطقوس كان شائعاً في الشرق، كمصر مثلاً، ومنها الطقوس المتعلقة بأسطورة إيزيس-إوزيريس-حورس.

اقتترنت عبادة ديونيزوس بطقوس يعمّها الرقص والغناء، وقرع الطبول، مع رفع العصي

[١]- الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص ١٨٧.

[٢]- تاريخ المسرح: فيتوباندولفي، ترجمة الأب إلياس زحلاوي: دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٩ م، ج ١، ص ٣٥.

[٣]- المرجع السابق، ج ١، ص ٣٧.

[٤]- تاريخ المسرح، ج ١، ص ٣٥ و٣٦.

والتلويح بمشاعل في المواكب الليلية، إضافة إلى لبس الأفنعة<sup>[١]</sup>. فغدا هذا الإله إله النشوة الغامرة، وإله الجذب الروحي، والانتقال من الوعي إلى الغيبوبة<sup>[٢]</sup>. ولما كان «الجدي» هو طعام هذه الإله المفضل، كان التقرب إليه في العبادة سبيله إلى ارتداء ملابس جلدية على الأكتاف، أو وضع أفعنة تجعل الممثلين أقرب إلى هيئة الجدي. ولما كان اسم «الجدي» - في اليونانية هو «تراجو=tragos» رُكِّب من هذه الكلمة كلمة أخرى هي «تراجوديا» ومعناها: أغنية الماعز. ثم تطوّرت هذه الأغنية إلى حوار بين منشدي الأغاني، فتطوّر هذا إلى فن المسرح التراجيدي.

وكان مسرح «ديونيزوس» قرب مسرح أثينا الكبير المعروف بـ«الأكروبول»، ففيه كانت تُعرض المسرحيات بنوعها التراجيدي والكوميدي لدى الاحتفال بأعياده. ففي رحاب عبادته وطقوسها كانت نشأة الفن المسرحي<sup>[٣]</sup>. وكانت المهرجانات في (أتيكا)، تكريماً لهذا الإله، نوعين:

أولهما، يقام في الربيع؛ إذ تستيقظ الأرض لاستقبال النشاط، ويعمّها غطاء نباتي بفضله، وهنا يتم تناول خمور الموسم السابق.

وثانيهما، يُقام في الشتاء بعد حلول موسم الكروم وجني الثمار.

تقوم هذه المهرجانات على احتشاد الناس وتجمّعهم تكريماً للإله «ديونيزوس»، ثم التضرّع إليه ليقوم ببعث الخصوبة في الأرض. ثم يسير موكب من هؤلاء الفلاحين إلى مذبحه، ويقومون بنحر جدي تقرباً إليه، وتقود هذا الموكب عذراء تزيّنهن الحلي وعلى رأسها السلّة المقدّسة التي تحتوي على فطائر وتيجان من الزهور لتوضع فوق القربان، وتحتوي على السكين التي سيذبح بها هذا القربان.

وكان يُعتقد أنّ لهذا الإله مولدين: وُلد في أولهما ونما وترعرع فمات، ثم عاد في ثانيهما إلى الحياة مرةً أخرى. وقد اضطلعت التراجيديا بتصوير موته، وصوّرت الكوميديا عودته إلى الحياة.

[١]- مسرحيّة السُّحب، المقدّمة، ص ١٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٨.

[٣]- السُّحب: مقدّمة، ص ١٨.

من هنا، كان هذا الإله رمزاً للحياة الفوّارة في الكائنات الحيّة على وجه الأرض، وطبيعة الكائن الحيّ كذلك<sup>[١]</sup>. فهو ممثّل «قوى الإخصاب الطبيعيّة، ولذلك كان عضو التذكير رمزاً مهمّاً في طقوس عبادته»<sup>[٢]</sup>، وكانت الأعياد تبعاً لذلك ذات طابع عائليّ، وأساسها التظاهرات الصامتة، وهدفها تكريم الخصب.

وقد أُطلقت على هذا الإله ألقابٌ كثيرة تدور كلّها في حقل دلاليّ واحد هو «الحياة»، فلقّب بـ«حامي الأشجار» والمزهر، والمثمر، والمورق، والمخلّص من كلّ الهموم، والمحرّر، ولذلك كان فصل الربيع هو زمن ظهور عنايته وفضله على الأرض. وفرّ في عقليّة الأثينيين أنّ القوى المتوحّشة يمكن تدجينها بمعونة «ديونيزوس»، وأنّ العنف والبغضاء يمكن بهديه طردهما، فالأسطورة تجعل الأسود والنمور هي التي تجرّ عربته بكلّ لطف ورقة، وتسير وحوش الغابة الأخرى خلفها مطمئنّة وادعة.

وكان للإله أثرٌ في نوعيّة الشعر الموحى؛ إذ يجنح الشعر الذي يلهمه إلى الحيويّة والحرية الإيقاعيّة، والتنوع في الأساليب اللغويّة تعبيراً عن الأحاسيس المختلفة، ففي حضرته يتحوّل الشعر من المرح والنشوة إلى المعاناة والقسوة، ومن المجون الصاخب إلى الجزالة الوجدانيّة.

وقد كان لهذا التنوع أثره في «جعل الأغنية الديونيزييّة الجماعيّة بذرة صالحة لاستنبات فنّ جديد يتمثّل في الدراما بأنواعها»<sup>[٣]</sup>. وقد اعتقد الإغريق بأنّ هذا الإله يستمتع بالعروض المسرحيّة التي يؤدّيها الكهنة في دار التمثيل التي كانت تسمّى باسمه، ويقوم بها الفنّانون الذين يُلقَّبون هم أيضاً بـ«الديونيزيين». ولذا، كان يُؤتى بتمثال له يُنصب أمام خشبة المسرح بقصد استمتاعه بالمشاهد التمثيليّة، وفي هذا انحطاط واضح في العقليّة التي تتصرّف هذا التصرّف، وتجسيد للإله في هيئة أدنى، وهو ما جعل الناقد «ريتشارد داتون» يرفضه ويقف موقف المانع لتجسيد الآلهة<sup>[٤]</sup>.

[١]- الضفادع، مقدّمة، ص ٨.

[٢]- الشعر الإغريقيّ تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص ١٨.

[٣]- م.ن، ص ١٨.

[4]- Ritchard Dutton. An introduction to literary criticism. beirut: librairie du Liban and Logman, 1984, page 25.

وقد كان لدار التمثيل مكانة مقدّسة، على غرار قداسة المعبد الذي يؤدّون فيه طقوسهم الدينية؛ وانطلاقاً من هذه القداسة كان يُعاقب من يرتكب جريمة؛ لأنه ارتكب خطيئة دينية أكثر منها جريمة مدنيّة<sup>[١]</sup>.

ما سبق قوله يدفع إلى الجزم بأن المسرح في الحضارات كلّها، ومنها الإغريقية، ذو نشأة دينية، وأنّ المعابد اليونانية ربما تكون قد بُنيت تقليداً للمعبد الأول في قلب الجزيرة العربية<sup>[٢]</sup>، فبين يدي إله الخمر «ديونيزوس» كانت الأغاني المدحية «الديثورامبية» تُنظّم وتُلقى على أنغام الموسيقى الفريجية<sup>[٣]</sup>. وفي ذلك يقول (ول ديورانت): «قصارى القول: المسرحية الإغريقية استمدت أصولها من الطقوس الدينية، والمسرحية الإنكليزية شبيهة بها»<sup>[٤]</sup>، وهذا يؤكّد ما ذكرناه سابقاً حول دور الجذور الدينية للمسرح عند مختلف الحضارات القديمة، كالمصرية والرافدية وغيرهما.

### ٣. عوامل نشأة الدراما

رغم أهميّة العوامل الدينية، إلّا أنّ البحث المستقصي يؤكّد وجود عوامل غير دينية أيضاً، ومنها<sup>[٥]</sup>:

١. اللّعب والتخيّل: **play fantasy**؛ فاللّعب من أكثر أصول الأداء المسرحي، وليس الأمر مقصوراً على النشاط الحركي الذي يؤدّيه الجسم، ولكن يُضاف إلى ذلك اللّعب العقلي الذي يُسمّى «التخيّل»؛ فواحدة «من أكثر الوظائف أهميّة للمسرح في المجتمع الإنساني تتمثّل في أنّه يمنحنا خبرة بالمواقف التي لا نواجهها كثيراً في الحياة الفعلية»<sup>[٦]</sup>.

٢. المحاكاة والتعبير الإيمائي: فالمحاكاة هي الطريقة الأولية التي يكتسب المرء عن طريقها خبرات ثقافية تعدّل من سلوكه، ولا سيّما ما يتعلّق باللّغة والمبادئ السلوكية وأساليب

[١]- قصّة الحضارة: ول ديورانت، ج٦، ص ٤٢٢.

[٢]- الشعر في محيطه التاريخي القديم: د. محمد نجيب البهيتي، دار الثقافة، المغرب، ط١، ١٩٧٨، ص ٦٠ و ٦١.

[٣]- الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص ١٨٢.

[٤]- سيكولوجية فنون الأداء: جلين ويلسون، ترجمة د. شاعر عبد الحميد، مراجعة د. محمد عناني، عالم المعرفة، ع ٢٥٨، ٢٠٠٠، ص ٤٨.

[٥]- قصّة الحضارة، ج٦، ص ٤٢٢.

[٦]- سيكولوجية فنون الأداء، ص ٤٩.

المجاملة والغزل، فكانت مشاهدة تصرفات الآخرين مصدراً تشبع جانبي حب الاستطلاع والتسلية لدى المشاهد<sup>[١]</sup>، رغم أن المحاكاة قد ترتبط بشخصيات لها مكانتها الدينية.

### ثالثاً: نوعا الدراما

الفن المسرحي نوعان هما<sup>[٢]</sup>:

#### ١. التراجيديا

ومعناها -على ما أشرنا إليه من قبل- أغنية الماعز لارتداء الممثلين جلود ماعز على أكتافهم، ولبس أقنعة تشبه رؤوسها أيضاً. وقد نشأت من الغناء والرقص للإله «ديونيزوس». وربما كانت في أول نشأتها مراسم سحرية تهدف إلى وقاية المشاهدين من المآسي التي تمثلها، وإلى تطهير أنفسهم من الشرور، وذلك عن طريق محاكاة هذه الشرور وتصويرها على خشبة المسرح من مبدأها إلى منتهاها<sup>[٣]</sup>.

وتركز التراجيديا على الجريمة والتمرد على الأخلاقيات السائدة<sup>[٤]</sup>، وهذا تمييز كفي بين النوعين.

#### ٢. الكوميديا

هذا المصطلح مشتق من كلمة «كوموس» اليونانية، ومعناها: الطرب، وكلمة «أديا»، ومعناها: يغني، فالمعنى حفل ديني غنائي معربد. وقيل في تعريفه هو: «الشكل الدرامي الجدل»<sup>[٥]</sup> الخالي من الهموم. وقيل: إنها «محاكاة لشخصيات من صنف أدنى... إن المضحك ليس أكثر من فرع ثانوي للقيح، فهو يتألف من نقص أو قبيح غير مؤلم ولا هدام»<sup>[٦]</sup>.

[١]- سيكولوجية فنون الأداء، ص ٤٩.

[٢]- المسرحية: عمر الدسوقي، ص ٨٢ وما بعدها.

[٣]- قصة الحضارة، ج ٦، ص ٤٢٣.

[٤]- الكوميديا والتراجيديا: مولوين شنت، ترجمة د. علي أحمد محمود، مراجعة شوقي السكري وعلي الراعي، عالم المعرفة، ع (٨)، المجلس الوطن للثقافة والآداب، الكويت، ص ١٥.

[٥]- سيكولوجية فنون الأداء، ص: ٢٣٨، وانظر: الشعر الإغريقي، ص ٣٢٦.

[٦]- النقد الأدبي ١: ٧٠.

تعود الكوميديا في أصل النشأة إلى حفلات الغناء والرقص التي كانت تعمُّ البلاد الإغريقيَّة إبَّان قطف الأعناب المرتبط بعبادة إله الخمر «ديونيزوس»؛ فنشأته - كما هي الحال بالنسبة إلى فن المسرح عموماً - نشأة دينيَّة، وهي تشكُّل طقساً من طقوس أثينا تشترك الطبقات الاجتماعيَّة كافة في أدائه، وهو طقس تماشى والتراجيديا في مراحل التطوُّر التاريخي، وكان يبدأ عفوَ الخاطر<sup>[١]</sup>.

وصرَّح مؤلِّفا كتاب الكوميديا والتراجيديا بأنَّ مصطلح (الكوميديا) غامض الدلالة في معجم «أوكسفورد»، ورأياً أنَّ الاسم مشتقُّ من لفظ (Komoedia) المنقولة عن الأصل اليونانيَّ (Kuuwsia) ومعناها: المرح الصاخب أو اللُّهو (Kupos)، وهذه تعود إلى أصلها المحتمل (القرية) Kupn أو Solsos، وتعني: المغنيُّ أو المطرب<sup>[٢]</sup>.

وأصل (Kupw sos) يرجع إلى معنى (المرح الصاخب)، أو شاعر القرية، وهي تسمية ذات دلالة<sup>[٣]</sup>.

ولفظ (كوموس) أُطلق على الذين كانوا يشاركون في احتفالات ديونيزوس وهم يحملون «عضو التذكير» الذي كان رمزاً للصلوات الجنسيَّة، وطقساً جوهرياً في ذلك الاحتفال الذي ينتهي بالزواج الذي يرمز إلى الإنبات بوسائل سحريَّة؛ ولذا عدَّ أرسطو الكوميديا مرحلة متطوِّرة عن أولئك الذين يحملون عضو الذكورة<sup>[٤]</sup>. وتقرن بهذا العضو في الملهاة رقصة تُسمَّى «الكرداس». وقد استمرَّ اعتباره رمزاً للمهرج في الكوميديا حتى القرن الخامس في أوروبا الغربيَّة، وحتى آخر أيام الأمبراطوريَّة البيزنطيَّة في أوروبا الشريقيَّة<sup>[٥]</sup>.

وعُرف أول تحوُّل لموكب الطرب هذا إلى مسرحيَّات قصيرة يعُمُّها المجون والهجاء

[١]- سيكولوجيا فنون الأداء، ص ٢٣٩.

[٢]- عرَّف معجم «أوكسفورد» الكوميديا بأنَّها «مسرحيَّة تُؤدَّى على خشبة المسرح ذات طابع مسلِّ خفيف، ونهاية سعيدة». فقد جاء في مسرحيَّة (تاريخ طروادة):

«تعرض الكوميديا في بدايتها مشهداً ممتازاً، ثم سلوكاً يعقِّد الأمور، وبعده تنتهي في بهجة وسرور». وفي هذا التعريف أنكر الطابع المسلي، وهو الطابع الملازم لتعريفها. الكوميديا والتراجيديا، ص ١٥.

[٣]- المرجع نفسه: ١٥.

[٤]- النقد الأدبيُّ، ج ١، ص ٧٢، والسُّحب، مقدِّمة المسرحيَّة، ص ١٩.

[٥]- قصَّة الحضارة، ج ٦، ص ٤٢١.

المفحش على يد رجل اسمه «سوزريون»، من أهل «مجاراهبليا» الصقلية، ثم انتقل هذا الفن إلى بلاد البلوبونيز، ومن بعدها إلى «أتيكا»، وكان الأداء التمثيلي أنثذ يجري في القرى، ثم اتسعت دائرته فصار محطَّ اهتمام أصحاب الأمر والنهي، فسمحوا بأداء التمثيليات في الأعياد الرسمية للبلاد سنة ٤٦٥ ق.م.<sup>[١]</sup>

وعاد بعضهم بنشأة الكوميديا إلى هوميروس، فعدَّوه راسم الخطوط الرئيسية للملهاة بواسطة مسرحه المضحك بدلاً من تدبيج أهاج شخصية، وجعلت قصائده في (Marqiles) ذات ارتباط بالكوميديا، بالقدر نفسه الذي ترتبط فيه الإلياذة والأوديسة بالمأساة<sup>[٢]</sup>.

وبين الدارسون ملامح تميُّز كلِّ نوع من النوعين السابقين<sup>[٣]</sup>؛ فالتراجيديا تثير الانفعالات القويَّة العميقة، ولكنَّ الكوميديا تركِّز على اللهو والمرح.

والتراجيديا تعالج الأحداث الكثيرة والمأسوية، كالموت والقوة، في حين أنَّ الكوميديا تعرض لأحداث الحياة السعيدة، من حب رومانسيٍّ، وزواج، واحتيال.

وفي التراجيديا يعلو شأن الجنس البشريِّ مع تأكيد سمات الشجاعة والالتزام في مواجهة الخلافات، وأما الكوميديا فقائمة على الهزء والاستخفاف بالإنسان بالإشارة إلى ضعفه وأنانيته<sup>[٤]</sup>. «يمكن القول بأنَّ المأساة تتعامل مع القياسيِّ ولكن غير العاديِّ، فيما تتعامل الملهاة مع العُلويِّ، ولكن غير القياسيِّ»<sup>[٥]</sup>. فهي محاكاة لفعل مضحك وغير كامل تؤدِّي من خلال اللذة والضحك إلى التطهير من انفعالات مماثلة<sup>[٦]</sup>. ولكنهما قد تختلطان، وهذا ما فعله

[١]- قصَّة الحضارة، ج ٦، ص ٤٢١.

[٢]- النقد الأدبيُّ، ج ١، ص ٧٢، وكتاب أرسطو طاليس في الشعر، ترجمة شكري عياد، ص ٤٠. \* وتختلف التراجيديا عن الكوميديا من جهة عدد الممثلين وأفراد الكورس، ففي حين لا يزيد عدد الممثلين في التراجيديا عن ثلاثة نجد عددهم في الكوميديا لا يزيد عن أربعة. والجوقة (Choros) في التراجيديا عددها ١٥ فرداً، وفي الكوميديا أربعة وعشرون. مقدِّمة السُّحب، ص ١٩.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٣٩، وانظر: النقد الأدبيُّ، ج ١، ص ٦٩-٧٦، ٨٣.

[٤]- تتعامل الملهاة مع العاديِّ، ولكن غير القياسيِّ». الملهاة: ٤٦ و٤٧. عن النقد الأدبي ١: ٨٣. الملهاة: محاكاة لفعل مضحك وغير كامل تؤدِّي من خلال اللذة والضحك إلى التطهير من انفعالات مماثلة». النقد الأدبيُّ ٧٠/١.

[٥]- الملهاة، ص: ٤٦ و٤٧ [عن النقد الأدبي ١: ٨٣]

[٦]- النقد الأدبيُّ ٧٠: ١.

شكسبير إذ أدخل فقرات كوميدية هدفها امتصاص التوتر الذي أحدثته الأحداث التراجيدية<sup>[١]</sup>. وتلتقي التراجيديا (المأساة) والكوميديا (الملهاة) في نقطة مهمة هي مسألة «التطهير» الذي ألمحنا إليها من قبل تلميحاً، حتى غدت هذه القضية غاية المسرح، ونظرية عُرِفَتْ بنظرية التطهير، وكان أرسطو أول مورد لهذا المصطلح في كتابه «فنُّ الشعر»؛ ذلك أنه قال في تعريفه المأساة: «محاكاة لعمل هام، كامل... وحوادثها تثير الشفقة والخوف لتحقيق التطهير بإثارة هاتين العاطفتين»<sup>[٢]</sup>.

وقد تلبَّث شراح أرسطو عند مصطلح «التطهير» هذا، متسائلين عما إذا كان أرسطو قد استعاره من حقل الطبِّ، وأراد به طرد شيء مؤذ هو الانفعالات نفسها. أو أنه استعاره من حقل الدين قاصداً به التنقية أو التنزُّه الجمالي عن الانفعالات الأنانية المعتادة من شفقة أو خوف.

وذهب مفسرون إلى أن المراد به حصول اعتدال في مزاج المشاهد (المتلقِّي) وضبط نفسي له. وهذه التفسيرات متأخرة؛ إذ لم تظهر قبل أواخر عصر النهضة، والراجح أنه مصطلح يعود في الأصل إلى الحقل الطبي<sup>[٣]</sup>.

وكلمة «التطهير» مشتقة من اللَّفْظ اليونانيّ (Purification) ومعناها: الطَّهارة أو التطهُّر. والمقصود به الخلوص من التوتر، وهو تخلُّص يحدث من جراء إطلاق العنان بقوة للانفعالات المكتومة داخلياً، أو هو التفرغ الانفعاليّ (Abrecaion)<sup>[٤]</sup>.

وفي حين يكون التطهير في التراجيديا نتيجة الخوف ومشاركة الشخص في الأهم ومآسيهم، - كما يبدو أنها على المسرح - يكون في (الملهاة) من خلال الضحك والمرح، وهذا ما يشبه ما يسمّى «مسرح التنفيس» في حياتنا المعاصرة. وقد رصد علماء النفس - نتيجة دراسة الكوميديا - مكونات الفكاهة من جهة، ووظائفها من جهة ثانية، وأثر الممثلين

[١]- النقد الأدبي، ص ٢٤٠.

[٢]- النقد الأدبي، ج ١، ص ٥٥، والنصُّ منقول من ترجمة إحسان عباس لكتاب «فنُّ الشعر» لأرسطو.

[٣]- النقد الأدبي: تاريخ موجز: ويليام. ك. ويمزات، وكليث بروكس، ترجمة حسام الخطيب ومحيي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ج ١، ص ٥٥.

[٤]- سيكولوجيا فنون الأداء، ص ٢٠ و ٢١.

الكوميديين في متلقّيهم من المشاهدين، وفرّقوا بين ما لها -أي الفكاهة- من أثر شخصيٍّ وآخر اجتماعيٍّ. فذكروا من وظائف الفكاهة:

١. تخفيف وطأة المحرّمات الاجتماعيّة: تقدّم الفكاهة صمّام أمان للتعبير عن المحرّمات من الأفكار، وخصوصاً ما له منها علاقة بالجنس والعدوان، فعُدّت الفكاهة «ساحة للتنفيس المنضبط عن اندفاعاتنا التي تحتوي على إمكان مهدّد للمجتمع المتحضّر»<sup>[١]</sup>.

٢. النقد الاجتماعيّ: «فالهجاء الساخر هو شكل من أشكال الفكاهة. ومن خلاله يتمُّ السخرية أو التقليل من شأن المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة، وكذلك من الأفراد المشاهير المرتبطين بهذه المؤسّسات. وقد يكون هذا ببساطة عبارة عن وسيلة لتخفيف التوتر أو التنفيس عنه»<sup>[٢]</sup>.

٣. ترسيخ عضويّة الجماعة: تشكّل الفكاهة لغة خاصّة داخلية للجماعة، إذ الفكاهة عنصر أساسيٌّ في تماسك البنية الاجتماعيّة، وفيها توكيد وجود قيم مشتركة واتّجاهات تجمع بينهم. وهي -كذلك- سبيل لإعادة الجماعة إلى الانضواء تحت جناح معايير الجماعة وقيمها؛ فكثيراً ما يكون الضحك الموجه إلى فرد شاذّ في الجماعة بمنزلة إيقاع عقاب اجتماعيٍّ عليه<sup>[٣]</sup>.

٤. مناهضة الخوف والقلق: ذلك أنّ الضحك على الأشياء التي يحوّل الخوف بينها وبيننا ينتهي بنا إلى إحكام سيطرتنا على هذه الأشياء، وتغدو أقلّ تهديداً لنا.

وليس بخاف أنّ الشعراء الكوميديين جعلوا الهجاء الانتقاديّ ديدنهم، فعمل الممثلون الكوميديون على نشر المرح بين المشاهدين إلى جانب وظيفة تربويّة كانوا يؤدّونها -من حيث يدرون أو لا يدرون- فهم «يعرضون علينا أنانيتنا وحماعتنا، وينقذوننا من بعض وجهات النظر شديدة الخطورة أو القتامة التي نتبناها حول الحياة»<sup>[٤]</sup>.

[١]- سيكولوجيّة فنون الأداء، ص ٢٤٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٥.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٥١.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٢٥١.

## رابعاً: تطوُّر الكوميديا

لم تجد الكوميديا لها موطئ قدم رسمياً في المجتمع الأثيني إلا بعد صراع طويل ومكابدة شاقّة؛ ذلك أنّ المجتمع -آنئذ- كان ينفّر منها؛ لأنّها تمثّل اللّهُو والمرح، فلا تستحقّ منه الاهتمام<sup>[١]</sup>. وقد مرّت الكوميديا منذ نشأتها برحلة تطوُّرية من مراحل ثلاث، لكلّ منها مزاياها وخصائصها، وأعمالها وأعلامها، وهذه المراحل هي:

### ١. مرحلة الكوميديا القديمة

تمثّل هذه الكوميديا الاحتفال بالاحساس الحيويّ بالتحرُّر من القيود ذات الصلة بالإله ديونيزوس، وجوهرها خلق فسحات من السخرية والهجاء لا المديح. وتُعرف هذه الكوميديا بـ«الكوميديا الأتيكيّة»، وتمتدُّ بين بداية القرن الخامس ق.م وأوائل الرابع؛ فهي تبدأ بانتهاء الحروب الفارسيّة - الأثينيّة؛ حيث عرفت البلاد الاستقرار، وعمّ فيها الأمن والسلام، وازداد نفوذ أثينا أيام «بريكليس (٤٩٥-٤٠٩ ق.م)، وحكم منذ سنة (٤٦٠ ق.م)، وكانت له دائرته الأدبيّة، وعاد للسُّفُسطائيين مذاهبهم واتّجاهاتهم في الفكر، واللُّغة، وجاء «أثينا» المخاض الفكريّ الجديد الذي وسّم هذا العصر بـ«عصر التنوير».

أول مبدعي الكوميديا القديمة هو كراتينوس (٥٢٣-٥٢٠ ق.م)، يليه كراتيس الذي فاز بأولى جوائزه سنة (٥٤٠ ق.م)، وهذان المسرحيّان أقاما «كوميدياتهما» على تناول موضوعات شخصيّة أو موضوعات خياليّة بحثة. ولكن الشاعر الذي تمثّل مسرحيّاته الكوميديا القديمة هو بلا منازع أريستوفانيس، فإذا كانوا جميعاً يشكّلون ثلوثاً كوميدياً فإنّ الأول والثاني منهم لم يصل إلينا من نتاجهما شيء، وأما الثالث فقد كانت مسرحيّاته الإحدى عشرة ممثّلة حقيقيّة لهذه المرحلة من تطوُّر الكوميديا، وستكون لنا وقفة مستقلّة عند أريستوفانيس وإحدى مسرحيّاته.

ومن سمات الكوميديا في هذه المرحلة الطرائف التقليديّة المتناثرة فيها، والأسلوب الهزليّ، والشخصيّات الماجنة، والمواقف المضحكة، ففيها «صورة حيّة مرسومة بالألوان

[١]- مسرحيّة الضفادع، مقدّمة الترجمة، ص ٢٨.

الطبيعيّة لحقائق الوضع الأثيني<sup>[١]</sup>، وهي إلى جانب ذلك تصوّر عصرها وبنية مجتمعها، وكانت مشكلات الدولة الأثينيّة منيع استحائها.

وصادفت «الكوميديا» القديمة تطوراً بعد نصف قرن من عمر التراجيديا، وهذا عائد إلى طبيعتها التي تتطلّب جوّاً ديموقراطياً واسع الحرية، فقد كان شعراؤها يتمتّعون بحريّة شبه مطلقة، فكانت حريّتهم هذه دليلاً واضحاً على المحيط الاجتماعيّ الذي نشأت ونمت فيه، ومؤشراً على ازدهار أثينا في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد.

لقد كان كلّ شيء تحت مجهر الشعراء الكوميديين آنذ، فسخرتهم طالت كلّ شيء، سماوياً كان أم أرضياً، فسياسة الدولة وسياسيّوها وقوانينها، كلّ أولئك طالتهم سخرية شعراء الكوميديا القديمة، بل إنّ الآلهة لم تنجُ من مبضع هذه السخرية<sup>[٢]</sup>؛ ما يدلّ على أنّ الروايات التي كانت تُطلق وتُروى عن الآلهة ومغامراتها تخالف الوجدان، ولا تتسجم مع الفكرة شبه البديهيّة، للإله الذي ينبغي أن يكون متعالياً عن الدنيّات. يضاف إلى ذلك من السّمات والخصائص أنّ الموضوعات التي اعتنت بها الكوميديا القديمة موضوعات حقيقيّة، فليس لها مساس بالموضوعات الأسطوريّة، فأفقتها يتّسع لمعالجة الأحداث المعاصرة، وتتكى على المباشرة من دون الإشارة الخجولة أو الرمز الخفي<sup>[٣]</sup>.

وللمجتمع في الكوميديا القديمة صورتان:

أولاهما: صورة مصطنعة بهدف تهيةّ الجوّ الكوميديّ، وتصوير المجتمع على أسوأ حالاته، بل على حالة أسوأ ممّا هو عليه حقيقة.

ثانيتها: صورة واقعيّة تنكّب المؤلّف فيها إضافة آية بهارج إليها؛ فهي أقرب إلى الحقيقة والواقع.

أما موضوعاتها فهي مستمدّة من الحياة الاجتماعيّة، وما خلفته الحروب من ويلات ومأس، وما حصل في المجتمع الأثينيّ من انقلابات فكريّة واجتماعيّة، إضافة إلى الزعامات السياسيّة التي حكمت تلك البلاد<sup>[٤]</sup>.

[١]- مسرحيّة السُّحب، مقدّمة، ص ٢٩.

[٢]- الشعر الإغريقيّ تراثاً إنسانياً وعالمياً وعالمياً، ص ٣٣٠.

[٣]- السُّحب، مقدّمة، ص ٦٠.

[٤]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ٦٢، والشعر الإغريقيّ تراثاً إنسانياً وعالمياً وعالمياً، ص ٣٢٤.

وإذا كنا قد ذكرنا من قبل مستوى الحرية المتقدم الذي تمتع به شعراء الكوميديا، فهذا مرجعه أمران: الدعابة التي يتحلّى بها الأثينيون، وكون الكوميديا جزءاً أصيلاً من تكوين الشعب؛ لكن لم يحدث أن هاجم شاعر -في غير أثينا- أحداً من الساسة والحكام.

وأما مقاضاة كليون لأريستوفانيس فمردّها أنّ ثمة مشاهدين أجنب في المسرح، ويمتنع الهجاء أمام الأجنبي، فلا يعني هذا أنّ حرية الشاعر المسرحي في نقده الحكام والقادة والزعامات السياسية حرية مطلقة، فقد فرض بريكليس المعروف بـ«أبي الديموقراطية» سنة ٤٤٠ ق.م رقابة على المسرح والمسرحيين، وكان أعضاء مجلس الشعب آنئذ لهم الحق في أن يشير أيّ منهم بأصابع الاتهام إلى أيّ شاعر يريد، والتُّهمة الجاهزة هي «الإضرار بالمصلحة العامة». وسعى هذا المجلس أيضاً إلى استصدار قوانين من شأنها أن تكبح جماح المسرحيين النقاد، وأن تمنعهم من الهجوم على أشخاص مقصودين<sup>[١]</sup>.

## ٢. مرحلة الكوميديا المتوسطة

وتتمثل هذه المرحلة بمسرحيين لأريستوفانيس أيضاً، هما:

أ. النساء في الجمعية الوطنية.

ب. بلوتوس.

وفي هذا القسم تقلص إسهام الجوقة (الكورس) في إثراء الحدث المسرحي وتطويره، بعدما كانت صاحبة الدور الأكبر في الكوميديا القديمة، وصارت أغاني الجوقة فواصل تفصل بين المشاهد، وتغيّر -كذلك- المضمون في الكوميديا المتوسطة، فانقلب النقد المباشر إلى التلميح، وانكشفت معالجة الموضوعات السياسية لتحل محلّها مسائل الفلسفة والأدب<sup>[٢]</sup>، ويمتدّ زمن هذه المرحلة بين (٤٠٤-٣٣٨ ق.م).

## ٣. الكوميديا الحديثة

ويمثلها كلٌّ من (ميناندر ٣٤٢-٢٨٩ ق.م)، وفيلمون (٣٦٨-٣٣٧) أوائل القرن الثالث قبل

[١]- الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص ٣٢٤.

[٢]- [٢] - Handy, The Cambridge of clinical literature. p. 400. عن [الضفادع، مقدّمة المترجم، ص ٤٠].

الميلاد. وتمتاز بالصور الهزلية لحياة مواطنين عاديين، واستحوذت مشاكل الحياة اليومية على الناس، والحالات الغريبة المضحكة، وتفشي مظاهر الرذيلة والتفاهة، وعودة الجوقة إلى البروز بعدما تقلص دورها في الكوميديا المتوسطة، وانتقل الهجاء من الأفراد إلى هجاء الأفكار.

واقصر دور الجوقة على سدّ الفراغ الفاصل بين فصلين، ومالت إلى استعمال ألبسة كاريكاتورية، وأحذية واطئة. وفيها ذاب الفرد في الحياة الجديدة وتلاشى استقلاله، وصار يقوم بدور البطل فيها نماذج إنسانية لا أفراد بأعيانهم، فكان فيها نموذج الأب الشرير، والعمّ اللين العريكة، والعبد الساذج، والعبد الحرّ.

وإذا كانت الكوميديتان القديمة والمتوسطة مرآتين لظروف تاريخية جديدة، وثمرة لظروف أخرى مماثلة في الجدة، ولجمهور أطلق العنان للانهازية والبرجوازية، فإنّ الكوميديا الجديدة هي أقصى مراحل التطور المسرحي عند الإغريق، وأكثر الأدلة سطوعاً على التطور الذي أصاب المجتمع الأثيني آنذاك<sup>[١]</sup>. ومع ذلك يبقى هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكرناه آنفاً قائماً - على ما رأينا - على أساس التطور الواقع في الكوميديا الإغريقية شكلاً ومضموناً<sup>[٢]</sup>، وغدت الكوميديا الجديدة كوميديا سلوك<sup>[٣]</sup>.

وقد ميّز النقاد بين أنواع أربعة داخل الكوميديا نفسها، هي:

١. الهجاء: وتُسمّى «الساتيري» (Satire) ومعناها: الدراما الهجائية، وهذا النوع من الكوميديا يقوم على مهاجمة العادات والأخلاق والأفكار والمؤسسات الاجتماعية مصحوبة بظُرف وتهكُّم.

٢. الهزل: Farce، وعمدته المزاح والهزء الموجهان إلى الحياة بوساطة مواقف عبثية مصطنعة، وشخصيات مبالغ فيها.

٣. المحاكاة الساخرة Burlesque ومضمونها الهزء والتهكُّم بالأعمال الفنية الأخرى من خلال التصوير الكاريكاتيري والمحاكاة التهكمية.

[١]- تاريخ المسرح ١: ٤٩.

[٢]- مسرحية السُّحب، مقدمة، ص ٥٧.

[٣]- الضفادع، مقدّمة المترجم، ص ٤٠.

٤. الكوميديا السوداء: وهي أعمال كوميدية سيئة الوقع في نفوس الجمهور، ويعجز الجمهور في موقفه تجاهها بين أن يهاجمها أو أن يدير ظهره لها، وبين الضحك عليها ضحكاً صاخباً<sup>[١]</sup>.

وغير خاف أن الفن الكوميدي -عموماً- قطعة من الحياة الشعبية<sup>[٢]</sup> ذاتها، إذ إنه كان من شأن أفراد المجتمع الأثيني كله، وهو كذلك جزء من حياة المدينة، وكان الشاعر واحداً من أفراد شعب المدينة هذه، فالكوميديا تصوير واقعي لحياة هذا الشعب، فهي على طرفي نقيض من التراجيديا التي يُمنع فيها التصوير الواقعي الشعبي؛ لأنها -قلباً وقالباً- من حياة النبلاء والأبطال.

فهذه الشعبية التي كان لها أثرها الواضح في نشأة الفن الكوميدي وتطوره تتجلى في إشراك الجمهور في رسم الأحداث الدرامية، ومالت الجوقة في أغانيها إلى الجمهور طرفاً في صنع الحدث الدرامي وتطويرة، بل قد تسعى الكوميديا لإظهار الجمهور أكثر ذكاء من الممثلين أنفسهم، ويكون رأيهم قاطعاً حاسماً؛ لأنهم يعون أمور الحياة والدنيا أكثر منهم، ولذا جنح الشاعر/ المسرحي إلى توضيح الغامض وشرحه في سبيل تقريبه من أفراد الشعب العاديين<sup>[٣]</sup>.

ويؤخذ على الكوميديا القديمة التناقض المدهش؛ ففي حين نجد شخصياتها وأحداثها غير حقيقية وغير ممكنة التصور واقعياً، نجد أن منشأ المواقف الكوميديّة هو الواقع الحقيقي سواء السياسي أم الاجتماعي؛ فالكوميديا القديمة مزيج من الحقيقي وغير الحقيقي، والواقع والخرافة<sup>[٤]</sup>. ولكن هذين المظهرين المتناقضين كانا يمثلان عند أريستوفانيس مزيجاً رومانسياً بين خاصّتين جوهريتين في الفن الكوميدي الذي أبدعه<sup>[٥]</sup>، فمن هو أريستوفانيس؟ وما هي مكانته في المسرح الكوميدي؟

[١]- سيكولوجية فنون الأداء، ص ٢٣٩.

[٢]- السُّحب، المقدمة، ص ٦٤ و ٦٥، والشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص ٣٢٧.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٦٥.

[٤]- الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، ص ٣٢٩.

[٥]- المرجع نفسه.

## خامساً: أريستوفانيس

### ١. سيرة حياة

لا يُعرف تاريخ محدد لولادة أمير شعراء الكوميديا الإغريقية بلا منازع، ولكن المتفق عليه أنه أحد أبناء العصر الكلاسيكي في أثينا، عصر ازدهار الحضارة اليونانية، عصر المدينة، أي في القرن الخامس قبل الميلاد.

والراجح أنه من مواليد سنة (٤٤٥ ق.م)، بقرينة أن البيت رقم (٥٣٠) من مسرحية (السُّحب) يشير إلى أنه في سنة (٤٢٧ ق.م) كان لا يزال شاباً؛ لأنه لم يتمكن من عرض مسرحيته «المشاركون في الوليمة» فعرضت باسم شخص آخر. ويستتج د. عبد اللطيف أحمد علي أنه -بناء على هذه القرينة- كان في حدود سن البلوغ بين (١٥-٢٠ سنة)، والقانون الأساسي لتجنيد الشباب هو في سن (١٨)<sup>[١]</sup>. ويبدو أنه لم يعمر طويلاً فقد عاش بين (٤٥٠ ق.م و٣٨٥ ق.م)، ولكنه كان زمنًا حافلاً بالعطاء المسرحي الكوميدي، فعدّ ذروة سنام ممثلي الكوميديا القديمة، وامتد نشاطه بين (٤٢٧-٣٨٦ ق.م)، فذكر له الإسكندر يون أربعاً وأربعين مسرحية، منها أربع منسوبة إليه، وما وصل من عناوينها هو اثنان وثلاثون عنواناً، وما وصل منها كاملاً هو إحدى عشرة مسرحية. ويعود الفضل في الحفاظ عليها وسلامتها إلى عشاق اللهجة الأتيكية القديمة، لأنه كان بالنسبة إليهم يمثل هذه اللهجة في أعلى مراحل تطورها<sup>[٢]</sup>.

ولعلّ هذا العطاء المسرحي الزاخر دليل على أهمية المسرح في خلق وعي جماعي، فهو الوسيلة الإعلامية الوحيدة آنذ، فمسرح ديونيزوس يتسع لـ (١٧) ألف مشاهد، وللدولة إسهام كبير في إعلاء شأن المسرح، فقد كانت تقيم المسابقات، وتقدم للفائزين جوائز مادية، وكانت -كذلك- تدفع للفقراء نقوداً ليتمكنوا من الحضور، فكان للمسرح أهميته ومنزلته اللتان «تفرضان على الكتاب الارتقاء إلى الذروة في أعمالهم وإدراك رسالتهم الوطنية إدراكاً رفيع المستوى»<sup>[٣]</sup>. وكانت تلك المسابقات مسألة مهمة بالنسبة إلى الكتاب، بل بالنسبة إلى

[١]- مسرحية السُّحب، المقدمة التاريخية، ص ٥.

[٢]- م.ن، ص ٦٩.

[٣]- الأدب والنقد في الغرب، ص ٤٥.

الشعب كافة<sup>[١]</sup>، فكان المسرح -بحق- أعلى مؤسّسة ثقافيّة في أثينا في عصر بريكليس الذي هو عصر أريستوفانيس أيضاً.

## ٢. مسرحياته

تظهر مسرحيّات أريستوفانيس خصائص عصره، وليس أدلّ على ذلك من أنّ الطاغية (سيراكيوز ديونيسوز) أراد أن يحيط بأحوال أثينا حكّامها ومحكوميها علماً، فطلب إلى أفلاطون أن يضع بين يديه ما يفيد في ذلك، فأرسل أفلاطون إليه بمسرحيّات أريستوفانيس<sup>[٢]</sup>. وكان لإقبال الجمهور الأثينيّ أثره الفعّال في وظيفة الكوميديا؛ فقد كان جمهوراً متمتّعاً بوعي عال جعله يستقبل غرائب هذا المسرحيّ بتعالٍ باسم، وكان متوسّط عدد من يحضرون حفل كوميديّاته عشرة آلاف مشاهد. ومن بعد أفول نجمه لم يعرف المسرح حرية التعبير التي عرفها المسرح آنئذ، فقد تسلّلت أعين الرقابة إلى المسرح، تطلّعت على مخطوطات المسرحيّات، فتبيح عرضها أو تسدّ الطريق أمامها<sup>[٣]</sup>. فمسرحيّاته لا تمثّل مرحلة أساسيّة في تاريخ العرض المسرحيّ وحيويّته فحسب، بل هي أيضاً خير ممثّل لتاريخ الفكر الإنسانيّ عامّة<sup>[٤]</sup>.

ولعلّ ذلك عائد إلى الملاحظة الساخرة التي يلحظ بها أريستوفانيس الواقع المعيش، وينقله إلى عالم الخيال، فكشف بذلك أماكن الخلل والضعف فيه، فقد كانت ملاحظته الواقع وتمثيله على المسرح مقوّمًا من المقوّمات الأساسيّة للفكر<sup>[٥]</sup>.

## ٣. مصادر مسرحه وشواغله النقديّة

تعدّدت ميادين اهتمام أريستوفانيس وشواغله من سياسة، واقتصاد، وبنية مجتمعيّة، وحيوات أدبيّة وفكريّة، وشخصيّات معاصرة له، شعراء، وكتّاباً، وخطباء. وبذلك تنوّعت مصادره، فقد نهل من معين التجارب الأدبيّة شكلاً ومضموناً، ووجّه أنظاره إلى أثينا

[١]- الأدب والنقد في الغرب، ص ٤٥.

[٢]- السُّحب، مقدمة الترجمة، ص ٥٩.

[٣]- تاريخ المسرح، ج ١، ص ٢١٧.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٢١٨.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٢١٨.

وشخصياتها وما نمّرُ به من محن، وعرض لقضايا السياسة ونقد الحكّام، وتدخّل في الحياة العامّة بعدوانيّة وسجاليّة، واتجّه بنقده إلى كلّ ما يقع تحت ناظره أو ما يدور في خلدّه، فليس ثمة من هو أرفع من النقد حتى الآلهة، لذا تعرّض في نقده للحكّام -كما ذكرنا- وللآلهة: آلهة الشعر، وآلهة العالم السفليّ، وتعرّض كذلك لعادات المتدرّجين على الأسرار. بيد أن موقفه من سقراط يبقى غير مفهوم، ويقلّل من موضوعيّة وحياديّته، إن لم نقل إنّه يطعن في نزاهته.

على أيّ حال، سخر الشعراء الكوميديون من كلّ شيء كما ذكرت، سماويّاً كان أم أرضيّاً، في سدّة الحكم أو تحت أقواس القضاء. وترجع هذه الحرّية إلى أنّ الناس كانوا يثقون في أخلاق شعرائهم وفضائلهم وسداد أخلاقهم<sup>[١]</sup>، وربما هذا الأمر كان موضع استفادة من المتنفّذين، ليتقرّبوا من الشعراء، ويدفعوهم إلى مدمحهم، أو ذمّ خصومهم، وهي وظيفة شهدها الكثير من الحضارات، وربما يفسّر هذا مصدر الثروات التي كان الشعراء يتمتّعون بها.

مهما يكن من أمر، يمكن رصد مستويات عدّة في نقد أريستوفانيس:

#### أ. المستوى السياسيّ:

على المستوى السياسيّ جعل أريستوفانيس سهام نقده موجّهة نحو هدف عال هو (الحاكم)؛ فهو أصلاً من سياسيي «أثينا»، كان يشارك في «الجمعية الشعبيّة» التي توازي «مجلس الشعب» في مفهومنا الحاضر، وكان يسمّى «جلسات الإكليسيّات»؛ وهو غير «مجلس البولي = مجلس الشورى»؛ والأثينيون كافة كانوا بعد بلوغهم سن الثامنة عشرة يُعدّون حكماً أعضاء في هذه الجمعية. فمسرّح أريستوفانيس هو «صرخة لتأكيد الذات عن طريق الانتقام الكوميديّ الساخر من الحاكم الإلهيّ والبشريّ»<sup>[٢]</sup>، فربط بين الدينيّ والسياسيّ لديه<sup>[٣]</sup>.

وممّا هو لصيق بالمسألة السياسيّة قضية «الديموقراطية»؛ فقد تناهى إلى سمع أريستوفانيس

[١]- السُّحب، مقدمة الترجمة، ص ٦٣ - ٦٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٠.

ما أنجزه «بريكليس» من إصلاحات غدا بعدها زعيماً أوحد للحزب الديمقراطي، وسعى لترسيخ أسسها، فنعمت أثينا بحياة سياسية مستقرة، وعمّ فيها الاقتصاد وال عمران، والثقافة، والفكر. وشهد أريستوفانيس فيها الممارسات الديمقراطية المتمثلة في حرية التعبير، والمشاركة في إدارة المدينة، فمارس الشعب حقّ التصديق النهائي على مشاريع القوانين، وصار يمارس مراقبة الحكّام ويسائلهم، وصار ملء المناصب أساسه القرعة ولمدة سنة واحدة.

وكان أريستوفانيس ذا نزعة محافظة، يحتقر الديمقراطية؛ لأنّها غير مهتمّة إلاّ بالقشور، ويميل إلى الحدّ منها لمصلحة سيادة القانون الخالي من الفوضى، ولا يمنح السلطة إلى سياسيين يتتبعون إلى عائلات أرستقراطية، ولا يسمح بكونها في أيدي ساسة ارتجاليين ومن أصل وضع<sup>[١]</sup>.

### ب. المستوى القضائيُّ:

سخر أريستوفانيس من النظام القضائي؛ إذ تكالب المواطنون على العمل محلفين لكن يدفعهم أجر زهيد قرّره الزعيم «بريكليس»، ثم زاده «كليون»، ولم يكن مسلكهم هذا نابعاً من شعورهم بضرورة أداء الواجب<sup>[٢]</sup>.

### ج. المستوى النفسيُّ:

وعلى المستوى النفسيّ الإنسانيّ، يزعم البعض أنّ إحساسه بالفس البشرية كان عالياً، وإحساسه بارتباط الضمير الفرديّ بالضمير الجماعيّ، والفرق بين الرغائب والمثُل العليا. وكان يستقي الضحكة من الحقيقة الإنسانية، ومن خلال الضحك يكشف شخصية الإنسان ويسمو بها في مرامي التألُّق والجمال أو ينحطُّ بها في مهاوي البؤس<sup>[٣]</sup>.

ولا تقتصر تقنية الإضحاك عند أريستوفانيس على وصف الشخصية فحسب، ولكنه يصف أيضاً اختلاف اللّهجات وتعدُّدها، ويضعها للتناقض، ولكلّ شخصيّة -لديه- تحديد

[١]- تاريخ المسرح ١: ١٩٤.

[٢]- مسرحيّة السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ١٠.

[٣]- تاريخ المسرح ١: ٢١٦.

معين بطريقته التعبيرية الخاصة، ولذلك عدَّ شخصيَّة تنزع الضحك، ويكيّف الحوار وفق التشويه الهزلي<sup>[١]</sup>.

على أنه لا يمكننا تجاهل أن الهزل إذا ما زاد عن حدّه تحوّل إلى عبثيَّة، وتحوّل القضايا، مورد النقد، إلى قضايا هامشيَّة؛ لأنّ التعامل بازدراء مع القضايا الملحّة يحقّرها، وتحقيرها يُسخّفها، وتسخيفها يُهمّشها، وتهميشها يُبعد الناس عن التفاعل معها برفضها ومحاولة تصويبها. ومن هنا، فلا عجب إن أهملت أعمال أريستوفانيس بوصفها أعمالاً نقدية في السياسة والاجتماع، وانحصر الاهتمام بها بكونها نصّاً أدبيّاً هزليّاً.

#### ٤. مسرحياته: دراسة تحليلية

ذكرنا من قبل أن العدد الكليّ للمسرحيات التي كتبها أريستوفانيس اثنتان وأربعون مسرحية؛ فإذا طرحنا منها أربعاً منسوبة إليه، بقي لدينا ثمان وثلاثون، وهو عدد غزير إذا ما قيس بالمدة الزمنية التي عاشها وهي في حدود «٤٥» سنة، وهذا يعني أنه كان يكتب مسرحية في كلِّ عام، إذا افترضنا أنه بدأ بالكتابة المسرحية وهو ابن سبع عشرة سنة.

وما وصل إلينا من إنتاجه المسرحي لا يتجاوز إحدى عشرة مسرحية، ولكن أهمّها على الإطلاق مسرحيتان هما: السُّحب، والضفادع. وسنقف وقفة خاصّة عند أولاهما نموذجاً لكوميديّاته.

##### أ. مسرحية السُّحب: قراءة في المكوّنات

تتألّف مسرحية «السُّحب» لأريستوفانيس من (١٥١٠) أبيات، وتقع في ترجمتها العربية في جزأين: أولهما: يقع في (١٣٨) صفحة، ويضمُّ مقدّمتين أدبيّة للدكتور (أحمد عثمان)، ومقدّمة تاريخية للمراجع الدكتور عبد اللطيف أحمد علي، وهي من إصدارات سلسلة (من المسرح العالمي) العددان: ٢١٥ - ٢١٦، أول سبتمبر ١٩٨٧.

وثانيهما: يحتوي على النصّ المسرحي في مئة وست وعشرين صفحة، ومعجم الأعلام الأسطورية والتاريخية (ص ص ١٢٧ - ١٦٢).

[١]- تاريخ المسرح، ١: ٢١٧.

تتضمّن مسرحيّة «السحب» «أوضح مقارنة عقدها كاتب مسرحيُّ بين التقاليد الموروثة والأفكار الجديدة. إنَّها تصوّر كيف ينخدع أغلب الناس بالأفكار الجديدة، وكيف يريد كلُّ منهما بطريقته الخاصّة الاستفادة منها واستغلالها لتحقيق مآربه الشخصيّة»<sup>[١]</sup>.

تحكي المسرحيّة حال فلاّح أتياكي أرسل ابنه إلى مدرسة سقراط التي يتعلّم فيها التلاميذ الجدل والنّقاش، فقد ظنَّ الأب أنَّ ذلك سيعفيه من دفع الديون والفوائد التي ترتبت عليه. وسرعان ما يتعلّم الابن أسلوب الحجاج والجدال، إلّا أنّه يستخدم المنهج نفسه ضدَّ والده ليثبت له حقيقة أنّه ليس ثمة ما يمنع الابن من ضرب الوالد إذا وقع الأخير في الخطأ، وكان فهمه بطيئاً.

وهنا يشعر الأب بالندم على إرساله ابنه إلى مدرسة سقراط، ويأمر الخدم باقتحام ما يسمّى «دكان المعرفة» وأشعل النار فيها.

فسقراط -في هذه المسرحيّة- موضع سخرية أريستوفانيس، إذ يظهر «وهو جالس في سلّة معلّقة في الهواء. وبرّر أريستوفانيس ذلك -ساخراً متهمكماً- بأنَّ سقراط كان حينذاك يعالج بعض الموضوعات السماويّة اللاّواقعيّة، وفي هذا تعبير عن الانفصال عن الواقع، ولذلك وجب عليه أن يمزج تفكيره بالهواء، وأن يستلهم الأفكار الجديدة في أثناء وجوده بين السُّحب»<sup>[٢]</sup>، ومن هنا جاءت تسمية الكوميديا بـ«السُّحب Clouds».

وقد كانت حركة سقراط الفكرية نقطة تحوّل في تاريخ الحضارة اليونانيّة، فعلى يديه وُلدت الفلسفة الأثينيّة، إلّا أنَّ أريستوفانيس ارتكب مغالطة كبيرة عندما زجَّ باسمه كمعلّم من أساتذة السفسطة؛ فيما كان سقراط المحارب الأكبر لها. أضف إلى ذلك أنَّ من أهمِّ صفاته أنّه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، بحسب تعبير شيشرون، فاتّهام أريستوفانيس له بأنّه يعالج الموضوعات السماويّة اللاّواقعيّة دليل على جهل كبير عنده بنشاطاته الفلسفيّة. ولا ندري إن كان تشويه صورته بهذا الشكل مقصوداً من المؤلّف، أم أنّه بالفعل لم يكن يميّز بين أفكاره الأساسيّة وحججه للسفسطائيين. في كلّ الأحوال، جاءت مسرحيّة «السُّحب» صورة نقديّة للسفسطائيين وليس لسقراط؛ لكنّها مسرحيّة حافلة بالإشارات إلى الحياة السياسيّة والأدبيّة في أثينا<sup>[٣]</sup>.

[١]- مسرحيّة الضفادع، مقدّمة الترجمة، ص ٢٢.

[٢]- المرجع نفسه، مقدّمة، ص ٢٢.

[٣]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ٩٦.

إنَّ المسرحيّة برمّتها تعبير عن موقف أريستوفانيس من السفستائيين وهو الموقف نفسه الذي تفقهه العامّة. فالسفسطائيون ليسوا أكثر من مروّجي أساليب تربويّة مشبوهة، وأفكار تقدّميّة مرفوضة، وهم يعملون على إعلاء شأن النزعة الفرديّة، وفصم عرى العلاقة بين الفرد وأسرته، وتغليب المصلحة الفرديّة على مصلحة الجماعة، والشكّ في قيم المجتمع.

كان سقراط - في رأي أريستوفانيس- إمام السفستائيين، وحامل لوائهم، فكُلّهم يرمون عن قوسه، لذلك جعل منه هدفاً يصبّ إليه سهام نقده، فهجم عليه، وسخر منه، وأظهره في صورة هزليّة ماجنة، وهو عنده مفسد للشباب، وكافر بما تؤمن به المدينة من آلهة، ومؤمن بقوى أخرى<sup>[١]</sup>. ومع ذلك، فإنّه من غير المفهوم قيام أريستوفانيس بسوق تهمة الكفر بالآلهة المدينة إلى سقراط، ووضعها في سياق مثالب بدل وضعها في فضائله، لا سيّما أنه هو نفسه قد أخذ على عاتقه، كما يزعم، نقد هذه الآلهة، عبر الاستهزاء بها.

والرأي الذي نجنح إليه هو أنّ دوافع أريستوفانيس لم تكن بعيدة عن المكيدة التي كيدت لسقراط بعد سنين عدّة من هذه المسرحيّة، والتي وقف خلفها ثلاثة هم: «أنيّتوس» أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطيّة، و«ملاّتوس» شاعر شاب خامل، و«ليقون» خطيب لا بأس به<sup>[٢]</sup>. وقد كانت لائحة الاتّهامات التي أرسلها هؤلاء الثلاثة هي نفسها التي ركّز عليه أريستوفانيس: إنكار الآلهة وإفساد الشباب. وقد كان موقف الأخير السبب الرئيس في إسقاط مسرحيّته من لائحة المصادر المعبّرة، والتي يمكن التعويل عليها في استقصاء المعلومات عن حياة سقراط. ومع ذلك، فإنّه من الصعب تحديد أهدافه من عمليّة التشويه لهذه الشخصيّة، فهل هي جهله، أم حسده من شهرته، أم ثمة من دفع له للقيام بذلك؟

ويذهب بعض النقاد إلى أنّ كوميديا «السُّحب» هي تصوير نفسيّ للحقد الذي يعتمل في نفس أريستوفانيس، فهي جيّاشة بنقد المنهج التربويّ الحديث، وبالبلادة التي كانت مناط اهتمام سقراط، وتعمل على تقويض ضروب المعرفة ومناهجها التي يتبنّاها السفستائيون ويعلمونها للأجيال. ومن هنا جاء تصويره لسقراط على طرفيّ نقيض مع إرثه الفكريّ والفلسفيّ، فهو شخصيّة قائمة على التناقض، فيجمع بين الفقر والغنى، والنقش والتبذير،

[١]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ٩٦.

[٢]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مصر، منشورات هنداوي، ط ١، ٢٠١٤، ص ٧٣.

وروحانيّة الفيلسوف وماديّة الانتهازيّ الذي يلتذُّ بالعربدة<sup>[١]</sup>؛ لكننا لا نؤيّد هذا الرأي، بل الشواهد حول شخصيّة سقراط تعارضه؛ فكيف يمكن للانتهازيّ أن يرفض الهرب من الإعدام مقابل دفع مبلغ ماديّ تصدّى أصحابه لدفعه، مفضلاً البقاء في السّجن متظراً لحظة الإعدام؛ كي لا يُقال عنه أنّه جبان، وكي لا يكون الهرب دليلاً على صدق الاتّهامات التي وُجّهت إليه؟!

### ب. السُّحب: البنية الفكرية

إنّ قارئ مسرحيّة «السُّحب» قراءة متأنّية فاحصة، ليستطيع أن يستنطق كلّ بيت فيها، ويقف على أفكار مبثوثة هنا وهناك، نحو:

١. الرّغبة في التعلّم لا لأجل العلم والارتقاء بالذات والمجتمع، ولكن لاكتساب القدرة على التحايل على العدالة للإفلات من الدين<sup>[٢]</sup>. قال ستربسياديس:

«ولكن ما شأنني والقرارات الهامّة والخطيرة في مجلس الشعب؟ أنا لا أطمع في شيء سوى أن أتعلّم فنّ المراوغة لأتحايل على العدالة وأفلت من قبضة الدائنين»<sup>[٣]</sup>؛ ففي هذا تغليب الفرديّة على العامّ.

٢. الغاية تبرّر الوسيلة، وهذا هو موقف الحضارة الغربيّة عامّة، ففي كلام للشخصيّة السابقة نفسها يقول:

«دعهم يسلخوا جلدي ليصنعوا فيه كؤوس الخمر ما دمتُ سأتمكّن في النهاية من التخلّص من ديوني والتملّص من دائني»<sup>[٤]</sup>. ولعلّ هذا المبدأ هو ما اصطنعته السياسة الغربيّة على ما نشاهد في أيامنا، إذ ترتكب ما ترتكب من الموبقات تحت ذرائعيّة مقيّته.

٣. الوثنيّة، فسقراط يفسّر ظاهرة الرّعد تفسيراً طبيعياً وهو صحيح علمياً، لكنّه ينكر، بحسب ادّعاء أريستوفانيس، وجود قوّة عليا تسيّر الكون، فليس الإله «زيوس» هو الذي

[١]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ٩٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٤٨، ب ٣٤٠.

[٣]- المرجع نفسه ص ٤٨، ب ٣٤٠.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٤٩، ب ٤٤٠.

يجعل هذه السُّحب تسبح في الفضاء، ولكنها الطبيعة<sup>[١]</sup>، والطبيعة فحسب، وقد شدّد سقراط النكير على «ستربسياديس» الذي سأله عن تفسيره للصواعق، وستربسياديس يمثل شخصية المؤمن المعتقد بوجود إله يسير هذا الكون، فردّ عليه «سقراط» ساخراً من هذا الإيمان بقضايا خرافية، فلو كان «زيوس» هو الذي ينشئ الصواعق ويرمي بها من يشاء وما يشاء، ومع ذلك لم يحرق خصومه، يقول سقراط:

«وكيف يكون الأمر كما تقول أيُّها العجوز الخرف يا من تعيش بعقليّة الماضي العفن؟ إذا كان «زيوس» يرجم بالصاعقة كلَّ من حنث بأيمانه كما تقول، فكيف لم يحرق ويصعق سيمون وكليمونيموس؟»<sup>[٢]</sup>.

على أن نصّ أريستوفانيس، أو فلتقل مقارنته لكلام سقراط، يجافي الحقيقة، فمن المعلوم أنّ سقراط استهزأ بهذا النوع من الأقوال، والتي تصوّر الإله حاملاً رمحه ويطلق الصواعق بواسطته.

٤. الصراع بين الحق والباطل: فقد جعلهما شخصين من شخصيات المسرحيّة سمّي الأولى «منطق الباطل»، وسمّي الثاني «منطق الحق»، فهو يظهر الباطل بمظهر الأقوى الذي سيهزم الحق<sup>[٣]</sup>، فالمجتمع ينفر منه ويرعى الباطل ويؤويه. وينتهي الأمر بالباطل إلى الهزء والسخرية من الحق بقوله: «لن تكون أنت مدرّس هذا الشاب... فأنت عجوز خرف قد مضى زمنك»<sup>[٤]</sup>.

٥. الصراع بين القديم والجديد: جاء هذا على لسان «منطق الحق» إذ قال في خطابه الجمهور: «سأحدّثكم عن أسلوب التربية القديم الذي كان مستقرّاً وكنت أنا في ازدهار ونعيم، كنت لا أنطق إلاّ بالحق والعدل. وفي الأيام الخوالي سادت فضيلة الاعتدال»<sup>[٥]</sup>.

٥. وكأني بـ«أريستوفانيس» ينظر إلى توسّع المجتمع وتعدّد مكوناته وأثره في خلخلة بنية

[١]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ٤٤، ب ٣٧٥، و ٤٥ ب ٣٩٥، ٤٠٥، و ص ٧٦، ب ٨٢٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٤٨، ب ٣٤٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٨١ - ٨٤، ب ٨٩٠ - ٩٢٥.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٨٤، ب ٩٢٥ - ٩٣٠.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٨٦، ب ٩٧٠ - ٠.

النظام التربويّ السائد المُعرق في الفضيلة، وأنّ التربية الحديثة تميل إلى المُخاتلة والبُعد بالإنسان عن أصل الفطرة<sup>[١]</sup>، إنّه صراع الأجيال<sup>[٢]</sup>.

أثر تعطيل الحدود: ويُراد بذلك الرُدُّ على إشاعة الباطل للفحش، وأنّ الحقّ في إقامة الحدّ كائناً من كان مرتكب الإثم، فقد جاء على لسان «منطق الباطل» أنّ زيوس ربّ الأرباب خضع لأمر الحبّ وركع للنساء، فكيف بتعفُّف البشر، والبشر فان، ولا يمكن له أن يكون أكثر عفة من «زيوس»؟ فيجيب الجواب على لسان «منطق الحقّ» بأنّه «إذا أقيم عليه - على زيوس - الحدُّ ونزع شعره، أو لسعته الجمرة. فكيف ستثبت أنّه ليس فاسقاً فاجراً»<sup>[٣]</sup>.

ومع ما في هذا القول من تطاول على المقدّس لا نرضاه؛ فإنّ فيه دعوة إلى أن لا أحد فوق العدالة؟ ولعلّ هذا أحد الأركان الذي أقامت عليه الحضارة الغربيّة دولها. فإنّ الإسلام السّمح قد جاء بهذا العلاج المجتمعيّ الذي يطهر المجتمع، وتحققت في عهده النبوة وما تلاها مثاليّة قلّ نظيرها.

٦. نقد الحكّام والسّاسة والقائمين على أمور المجتمع: لقد خلع على السّاسة أسوأ الصّفات الخلقية والخلقية، فمن الأولى: قبح منظرهم، وتفشيّ الأمراض الجسديّة فيهم، ومن الثانية: التّفاهة، والجشع، والتحلُّل الخلقيّ، والشذوذ الجنسيّ، والأنانيّة، وتفشيّ الأمراض النفسيّة<sup>[٤]</sup>. ففي سؤال وجهه «منطق الباطل» إلى «منطق الحقّ» الذي أعلن الانكفاء على نفسه ومغادرة الواقع قائلاً: «بل سألوذ بالصمت وإلى الأبد»، فقال منطق الباطل: «حسناً... والآن أجبني على هذا... كيف ترى حال مندوبي الحكومة المدافعين عن المصالح العامّة؟ فيأتي الجواب: منحرفون جنسيّاً»، ويتابع «منطق الباطل»: «والزعماء الغوغائيّون الديماغوجيُّون؟» فيقول: منطق الحقّ: نفس الشيء... كلُّهم مأبون<sup>[٥]</sup>. أمّا الجمهور فهو ليس أحسن حالاً من حاكميه، وكأنّه يؤكّد مقولة: الناس على دين ملوكهم.

[١]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، ص ٨٦، ص ٨٦، ب ٩٦٠، وص ٨٩، ب ١٠٠٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٩٤، ب ١٠٧٠ - ١٠٨٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٩٥، ص ١٠٨٥.

[٤]- المرجع نفسه، ص ١٠١.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٩٥، ص ١٠٩٠.

ولا شك في أنّ «منطق الحقّ» الذي أراد الانكفاء والتواري ليس مصيباً في تصرّفه وموقفه، بل إنّ الواجب يحتمّ عليه البقاء في حال صمود أمام الباطل وصراع معه؛ فإذا كان للباطل جولة، فإنّ للحقّ جولات لا بدّ ستكون له الغلبة ولو تأخّرت.

ويمكننا أن نلخص أفكار المسرحيّة ومرامي «أريستوفانيس» منها في الأمور الآتية:

١. نقد السلطة السياسيّة، وما يجرّه السياسيون على البلاد من ويلات.
٢. نقد السلطة الدينيّة، وما تفسّر به ظواهر الطبيعة.
٣. نقد النظام التربويّ التقليديّ الذي لم ينمّ ملكة النقد والابتكار.
٤. نقد السلطة الفكريّة، من بحث علميٍّ، وثقافة، وتفكير تأمليّ.
٥. فهذه المسرحيّة وغيرها<sup>[١]</sup> تجعل «أريستوفانيس» رائداً في الفنّ المسرحيّ في بداية القرن الرابع قبل الميلاد، فلم يعرف هذا الفنّ «يوماً صيغةً قاربت بمثل هذا القدر، صراعات الحياة اليوميّة»<sup>[٢]</sup>. وكوميديّات «أريستوفانيس» دروس في النقد الأدبيّ، فالشعب في كلّ مستوياته مهتمّ بالفنّ والأدب، ولم تكن العروض المسرحيّة غير مهرجانات للفنّ والأدب، وللمسرح - كما لا يخفى - أثره الواضح في المتلقي<sup>[٣]</sup>.

#### ٥. أريستوفان: التأثير والامتداد

لقد كان «أريستوفانيس» موضع اهتمام من جاء بعده من المسرحيين والأدباء، وكان له تأثيره الواضح فيهم، فقد درس علماء الإسكندريّة آثاره، وذهب بعض النقاد إلى وجود أوجه تلاقٍ بين «أريستوفانيس» والشاعر الإيطاليّ «دانتي» في الكوميديا الإلهيّة، وتأثر به «ديودوروس» وأعلى من شأنه فقال: «إنّ أريستوفانيس المقدّس يرقد معي. وإنّ سألت: من يكون «أريستوفانيس»؛ فإنني أقول لك: إنّ الشاعر الكوميديّ الذي يحافظ على إحياء ذكرى الكوميديا القديمة»<sup>[٤]</sup>.

وتأثر به من الشعراء كلّ من غوته، وولف، وشليغل، ومن الفلاسفة هيغل الذي قال: «من

[١]- السُّحب، مقدّمة الترجمة، مقدّمة، ص ٨٣، والأدب والنقد في الغرب، ص ٤٣.

[٢]- تاريخ المسرح ١: ١٩٤.

[٣]- السُّحب، مقدّمة، ص ٦٢.

[٤]- Paton, The Greek anthology. [عن الضفادع، مقدّمة الترجمة، ص ٤٠].

دون قراءة أريستوفانيس يصبح من المستحيل ملاحظة كيف يعيش أفراد البشر السعداء»<sup>[١]</sup>، ذلك أن القارئ يحسُّ بمتعة جمالية من قراءة كوميدياته، لما كان يتمتع به «أريستوفانيس» من عبقرية فنية فيأضة، وجرأة في انتزاع الضحك من كلِّ شيء تقع عليه عينه، أسطورياً كان، أم سياسة، أم قضايا الحياة اليومية<sup>[٢]</sup>.

### سادساً: المسرح الكوميديُّ تحت المجهر

انطلاقاً ممَّا سبق، يمكننا أن نسجِّل على المسرح الإغريقيِّ، ولاسيَّما الكوميديا منه - إلى جانب ما سبق أن عرضنا له في تضاعيف البحث - جملة من الملحوظات التي تراءت لنا خلال مسيرتنا قضاياه، وهي بمنزلة النتائج التي لا تدَّعي اليقينَّة، ومنها:

- ١- العُبت بالمقدَّس: لا فرق بين الإله وغيره من البشر، فالإله يجسَّد في تمثال ويجعل نائباً عنه يستمتع بالكوميديا التي تمثِّل على المسرح، وكأنَّه واعٍ لأحداث المسرحية.
- ٢- التناول بالسخرية وتعميم النَّقد من غير تفريق بين سياسيٍّ وآخر، فكلُّهم أبناء عاهرات، ويتَّصفون بالجشع، ويرتكبون الموبقات، فكأنَّ المجتمع ليس فيه صالح، وهذا تعميم خاطئ.
- ٣- الإباحية التي تنطق بها الاحتفالات «الإيروتيكية»، وهي احتفالات تتَّفق ورمزية الإله «ديونيزوس» للخصب، ولعلَّ هذه الإباحية هي التي ألقت بظلالها على الحضارة الغربية حتى يوم الناس هذا.

٤- اصطناع الأوليَّة والتفوق؛ فديدن الحضارة الغربية منذ الأصول الاعتقاد بالأسبقية في الميادين العلمية والفنية، وهي أوليَّة لا نسلَّم بها، بل العكس هو الصحيح، وهو ما تشير إليه أدبيات المنصفين منهم.

٥- معاداة العقلية اليونانية للحداثة، فمدار كوميديَّة (السُّحب) هو السخرية من المنهج التربويِّ الجديد الذي اختطَّه «سقراط»، وهذا ما تجاوزه الحضارة الأوروبية إذ غدت مرتعاً لكلِّ جديد يقطع الصلَّة بالتراث ويتجاوزه.

٦- العقل الإغريقيُّ الطفوليُّ الذي يفسِّر الطبيعة من الداخل، ولا يؤمن إلاَّ بأهمة متعدِّدة لها كلُّ خصائص البشر، وما قد يسنُّون إليه في صراعاتهم التي تضيع البشرية في حمائها.

[١]- Hegle, Aristophanis. P.298. [المرجع نفسه، ص ٤٩].

[٢]- الأدب والنقد في الغرب، ص ٥٦.

## سابعاً: خاتمة المطاف

نخلص مما تقدّم إلى جملة من النتائج، منها:

١. لم يكن نشوء المسرح الإغريقيّ بتأثير المصادفة والطفرة، وإنما انبثق من رحم الشعر الغنائيّ، ومن نوع خاصّ منه سُمّي "الديثورامبوس".
٢. أسهمت العوامل الدينية إسهاماً بيّناً في نشأة المسرح الإغريقيّ، فكان لطقوس عبادة الإله "ديونيزوس" مساهمته العليا فيه.
٣. للكوميديا الإغريقيّة مراحل عدّة من النشوء والتطوّر والارتقاء والتبلور.
٤. يُعدُّ أريستوفانيس أمير شعراء الكوميديا الإغريقيّة، وأكثرهم حيويّة وإنتاجاً.
٥. تمثّل مسرحيّتا "السُّحب" و"الضفادع" ذروة سنام الفنّ الكوميديّ لدى أريستوفانيس.
٦. تتعدّد مستويات النقد في مسرحيّات "أريستوفانيس"، فلم يكن جانب من جوانب الحياة السياسيّة أو الاجتماعيّة أو القضائيّة بمنأى عن مبضعه النقديّ ولسعاته.
٧. لا نسلم بأخلاقيّات أريستوفانيس، ولا هو بعيد عمّا اتّهم به غيره.
٨. لا نسلم بأسبقيّة نشأة المسرح عند الإغريق، إذ لا تخلو حضارة من الحضارات من بذرة من بذور هذا الفنّ وملامح من طقوسه، إلّا أنّ استنبات هذه البذرة وتعهّدها هو الأكثر وضوحاً وتبلوراً في الحضارة الإغريقيّة لأسباب مرّ على ذكرها البحث.
٩. لا يخلو المسرح الكوميديّ الإغريقيّ من مثالب يستطيع الدارس المتمعّن أن يقف عليها، كالتناول على المقدّس والعبث به، والإباحيّة، وتعميم النّقد، والوقوف في وجه الأفكار الجديدة.
١٠. لا يمكن للباحث المنصف أن ينحّي جانباً الخلفيّة السياسيّة التي ينطلق منها نقد أريستوفانيس لسقراط، بل ربما الخلفيّة الشخصانيّة.
١١. تظهر مسرحيّة "السُّحب" سعة أفق أريستوفانيس، وقدرته على الغوص في أعماق السخرية والتقاط أدقّ الصور منها.
١٢. أبدية الصراع بين الحقّ والباطل، والقديم والجديد.

## قائمة المصادر والمراجع

### المصادر العربية:

١. الأدب والنقد في الغرب: د. فؤاد مرعي ود. محمد مرشحة، مطبوعات جامعة حلب.
٢. تاريخ المسرح: فيتو باندولفي، ترجمة الأب إلياس زحلاوي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٩م.
٣. جوانب من الأدب والنقد في الغرب: د. حسام الخطيب، جامعة دمشق.
٤. سيكولوجية فنون الأداء: ساجلين ويلسون، ترجمة شاكر عبد الحميد ود. محمد عناني، عالم المعرفة ع (٢٥٨)، الكويت، ٢٠٠٠م.
٥. الصَّحاح: الجوهرى، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
٦. في الشعر: نقله من السريانية إلى العربية أبو بشر متى بن يونس، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية الدكتور شكري عياد، كتبت مقدّمته سنة ١٩٥٢، ط. جامعة البعث، نسخة مصوّرة، بلا تاريخ.
٧. قصّة الحضارة: ول ديورانت، ترجمة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، جامعة الدول العربية، الجزء السادس.
٨. الكوميديا والتراجيديا: مولوين ميرشنت وكليفورد ليتش، ترجمة د. علي أحمد محمود، مراجعة د. شوقي السكري وعلي الراعي، عالم المعرفة، ع (١٨).
٩. المسرحية: نشأتها، وتاريخها، وأصولها: عمر الدسوقي، ط ٣، دار الفكر العربي، بلا تاريخ.
١٠. مسرحية السُّحب: أريستوفانيس، ترجمة وتقديم د. أحمد عثمان، ود. عبد اللطيف أحمد علي، ج ١ و ٢، سلسلة المسرح العالمي، العددان (٢١٥ و ٢١٦)، الكويت، ١٩٨٧م.
١١. مسرحية الضفادع: أريستوفانيس، ترجمة وتقديم د. عبد المعطي شعراوي، سلسلة المسرح العالمي، العدد (٣٥٨)، ط ١، ٢٠١٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٥م.
١٢. الوجيز في قصّة الحضارة: د. غازي طليمات، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٩-٢٠٠٠م.

### المصادر الأجنبية:

13. Id. comedy Encyclopedia Britannica. November 25, 2019 <https://www.Britannica.com/art/old-comedy>.web.7Aug2020.
14. Literary TERMS: J.A. Codon, PEGUIN BOOK, 1987. A dictionary of.
15. Richard Dutton. An introduction to literary criticism. Beirut: libraries du Liban and Longman, 1984, page 25.

## هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعية تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مآلها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيات والابتعاد عن الهفوات والسلبيات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالمية تغير خارطة الثقافة. إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفله الغرب بجدارته، بل إن هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلامية .  
نتمنى لكم رحلة معرفية ممتعة...



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>  
[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)