مقاربة تاريخية بأفق مفاهيمي لمسألة الميتافيزيقا

الأستاذ. ربوح البشير*

فرش إشكالي:

هل نحن أمام مصطلح فلسفي ينفتح أمامنا، بمجرد الاستئناس بالقواميس الفلسفية، والتبحّر في صفحاتها، أم أنّنا أمام مفهوم يحوز على حمولة معرفيّة حملها معه أثناء ترحاله، ونزوله ضيفاً دائما على الفكر الفلسفي؟؟ فرُبَّ تقابل يجرّنا إلى السّعي صوب الوقوف على معنى المصطلح ودلالة المفهوم[2] . وقبل طرق خطوة الفرش المعرفي نسعى جاهدين إلى التوفيق بين من يعتبر أن الشّرط الاصطلاحي، لازمة معرفية لفهم واستيعاب معنى الميتافيزيقا، حيث يغدو المصطلح في المجرى الإعرابي: « كلمة تتولى، داخل جملة، وظيفة تحديدية. وكذلك، في القاموس، الكلمة ليست هي العنوان بالمعنى الصارم، والمصطلح يستعمل تارة بحسب أنه مرادف للكلمة، للوحدة، للعنصر، بخاصة عندما يتعلّق الأمر بوصف بنية، لأن المصطلح يفيد ضمّنا صورة معرّفة بالعلاقات بين الوحدات في البنية[3]»، لكن دون أن يجرّنا إلى التورّط في إغواء النّبش اللاّنهائي في صحائف القواميس؛ لأنّ: «الفلسفة ليست قاموسا وهي لاتهتم بـ «دلالات الألفاظ»

---

1 قسم الفلسفة، جامعة باتنة 1

Abstract: Within the philosophical thinking, the metaphysical concept forms a fundamental concept in any progressive discussion in spite the strange beginning of this world. It is a result of a pedagogical classification only. But along with ideas usage it graduates to a philosophical concept according to termilogical concept it has a significant thought coming from Heraclites, Anaximander and Parmenides who conjugated thought to existence through poetical way. Then came the big change through which Plato searched for the truth of the world that's to say the real existence of the impure and varying perception which gave birth to Aristotle thinking based on searching through nature and its real reasons and causes, according to a logical course of events.

Keywords: Metaphysic, Existence, Word of Ideas, Four Causes, Reasons Logic.

2 جاء في معجم لالاند التقني والنقدي للفلسفة، (André Lalande Vocabulaire technique et critique PUF 1re édition 1926 p 160. أن المفهوم (concept/ Begriff) يتفرع إلى قسمين هما: مفاهيم قبلية (a priori) أو مفاهيم محضة، لم نستخلصها من التجربة/ مثلما هو موجود عند كانط، مفاهيم الوحدة، التعدد، وغيرها...ومفاهيم بعدية (a posteriori) أو أمبريقية. ويشير قاموس « Larousse grand dictionnaire de la philosophie sous la direction de Michel Blay CNRS édition 2005 p 171: « حسب أرسطو، المفهوم حصيلة نشاط ذهني الذي يقارن بين انطباعات متشابهة إلى غاية الحصول على ماهية صورية منفصلة عن خصائص حسية ومخصوصة، والتي تحمل معنى الشامل الحاضرة في الكل» ومن هذا التوجه تكون الفلسفة: « الأرسطية رائدة، أرسطو هو أول منطقي للمفهوم (الأورغانون هو عدة الفيلسوف المنطقي)».

3 Larousse dictionnaire de linguistique et de sciences du langage sous la direction de JEAN DUBOIS Larousse 1994 p 430

ولا تبحث عن بديل لفظي للعالم الذي نراه، وهي لا تحوّله إلى شيء مقول[1]». ومن يعقد عزم التعويل على التحرّك في فضاء المفهوم مستندا إلى تقليد أفلاطوني دشّنه بصياغة محاورات انبثقت أصلا من رغبة الفلاسفة، وأشباههم*، في: «التّحاجج، والتنقاد، والاعتراض، وبكلمة واحدة، طرح الأسئلة[2]» حول: الفضيلة، المعرفة، العدل، اللّغة، ... ومنه، يمكن أن يُفهم المسعى الهيغلي- باعتباره أحد مشتقات الأفلاطونية- في النظر إلى الفلسفة على أنها صنو «العلمية»، وأن: «الشّكل الحقُّ قد وضع في العلمية، - أو هو الشّيء نفسه، ما دامت الحقيقة تُثبتُ بمعنى أنّها تجد في المفهوم وحده أسقطس وجودها-[3]» ، ولم يتزحزح فلاسفة الاختلاف عن هذا التّمشّي المفهمي، بحيث حرص الفيلسوف الفرنسي «جيل دولوز» برفقة صديقه المعرفي «فليكس قواتاري»، على تثبيت هذا المسعى، من جهة التّعاطي مع وظيفة الفلسفة على أنها: «فنّ تكوين، وإبداع، وصناعة المفاهيم[4]».

على هذا الأساس، الذي قدمناه، ونجتهد في السّير على خطاه، سنتعاطى مع شبكة المفاهيم التي نلتقي بها ونشتغل عليها في أطروحتنا، أي من منظور يحتكم أوّلا إلى المصطلح في متونه القاموسية، ثم التوثّب جهة المفهوم في مختلف تشكّلاته المعرفيّة، والتي تتناغم مع إشكاليتنا،بحيث نستأنس بما هو منتشر في فضاء القواميس والمعاجم، وهذا لا يعني على الإطلاق السّكن داخل صحائفها، بل هو فعل أوّلي تقتضيه منهجية التّعاطي مع المصطلح/المفهوم، بغية تتبع مساره التّكويني وطريقة تحركّه في هذه الصّحائف، وانبساطه فيها على جهة المعنى.

مع إدراكنا بأنها مشكلة فلسفيّة انبثقت انبثاقاً مع لحظة بدء التّفكر اليوناني، حيث يحيلنا تاريخ الفلسفة إلى التّمييز بين: «فلسفات الفكرة وفلسفات المفهوم. بل إنّ أول خصومة حفظ لنا التّاريخ آثارها ومحتواها، قد دارت بين أرسطو وأستاذه أفلاطون حول هذه النّقطة المحدّدة: الفكرة أم المفهوم. هل أنّنا نعرف كيانا خارجاً عنّا وموجوداً في الواقع وجوداً أزلياً؟ كنموذج أو مثال لكلّ الأشياء من نفس الجنس التي توجد بالحسّ، أم نحن لا نعلم إلاّ ما تبنيه عقولنا أو ما نستخلصه من مقارنة الأشياء المحسوسة بعضها ببعض، وجمع خصائصها في تصّور موحّد[5]».

ويمكن أن نلتمس هذا الإشكال التقليد/ المعاصر، عندما نبدأ في معالجة هذا الزّمرة من الألفاظ مثل «العالم، الإله، والروح»، التي تواجدت في الخطاب الفلسفي الأفلاطوني، وشملها بعد ذلك الخطاب الكانطي، وهي في مجملها: «أفكار لأنها تشكّلت في لحظة- محدودة، في نشاط مبدأ العقل. إنهّم أفكار وليسوا مفاهيم،

1 عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2004، ص ص 39 40.

2 Michel Meyer, Qu'est ce que la philosophie? Librairie Générale Française 1997 Paris p 34.

3 هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1 2006، ص 121.

4 Gille Deleuse; Félix Goatari, Qu'est ce que la philosophie ? Les éditions de Minuit, 1991k p 8.

5 عمر الشّارني، المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلم، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، فيفري 1992ن ص 26.

لأن مواضيعهم خارج العالم، ولا نستطيع أن نمنح لها تعريفاً الذي يسمح بالتحكم في شروط وجودهم.[1]»، وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ الباحث «دانيال ليوتا» اجتهد في ضبط ثلاثة مواضيع للميتافيزيقا بصورة عامة، فالكوسمولوجيا تدرس «العالم» والثيولوجيا تعالج مسألة الإله، أما السيكولوجيا العقلانية فتنشغل بالروح، الذات، الوعي وما يتعالق معها من موضوعات مجاورة. وهي كلها، في صورة شاملة، ترتبط فيما بينها، مشكلة وحدة معرفيّة متناسقة ومتعاضدة، مداخلها هي مخارجها، وما يصدق على الرّوح يصدق بالضّرورة على فكرة العالم والإله، فـ: «فكرة العالم، التي تؤدّي في الغالب إلى بلورة فكرة عن علّة وجود العالم التي يمكن تسميتها إله[2]»، وفي لحظة وصول «العقل في نشاطه العادي إلّى حدوده، يدفعه إلى تكوين فكرة عن كائن خارق للعادة. وهذا ما نسمّيه باللّحظة الميتافيزيقية[3]». وهو بالتّحديد المجال الذّي يتحرك فيه التفكير الميتافيزيقي، في آفاقه الثّلاث، بعيد عن مسائل التّجربة والخبرة والحسّ والواقع والمادّة والطبيعة.

مقاربة اصطلاحية:

جاء في: «القاموس الكبير للفلسفة» أن كلمة ميتافيزيقا ذات مصدر يوناني، بحيث تعني: «***méta ta phusica*** بعد الفيزيقا، وفي منشورات أرسطو التي أخرجها أندرونيقوس الروديسي «القرن الأول». أطلق هذا الأخير عنوان ***méta ta phusica*** على مجموعة من البحوث التي وضعها بعد البحوث الطبيعية[4]»، وعلى النهج التعريفي نفسه، أشار أندريه لالاند « ***André lalande*** » في موسوعته الفلسفية إلى أن لفظ الميتافيزيقا: «أطلق على مؤلف أرسطو الذي نسميه نحن اليوم الميتافيزيقا، لأنه يتلو مباشرة مجموعة أعمال أرسطو حول الطبيعة، والتي جمعها أندرونيقوس الرّوديسي[5]»، ويمكن أن تقرأ هذه الـ« ***méta*** بصورة جديدة «في لفظة: «ميتافيزيقا» ويجب أن تترجم على أنها «بعيدا عن «لا بكونها «بعد»[6]» ، لأن: «حقيقة الميتافيزيقا في المقترح اليوناني بواسطتها تستهل»... ميتافيزيقا، التي تقع بعيداً عن التّجربة»[7]»، ويتحدّث الباحث المغربي الدّكتور»محمد الشيخ» على مستوى الاختلاف الذي أدركته لفظة الميتافيزيقا، فقد: «أسال وضع العبارة الدّالة على «الميتافيزيقا» باللّسان اليوناني، وباللّسان اللاتيني الكثير من المداد بين الباحثين. لا شكّ أنّهم اتّفقوا على أمرين:أأ

1- بأنّ عبارة «ميتافيزيقا» ما كانت من وضع صاحب أصول الميتافيزيقا نفسه - أرسطو- وإنما كانت من وضع أشياعه وتلامذته. وهذا مع اختلاف في تعيين هذا الواضع بالاسم: أهو نيقولا الدّمشقي، بحسب

1 Daniel Liotta, Cours de métaphysique moderne, Hermann éditions, Paris, 2012 p 23

2 Ibid. p 22

3 Ibid. p 25

4 Michel Meyer,Qu'est ce que la philosophe ? Librairie Générale Française 1997Parisp 671.

5 -André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume 1 Quadrige / PUF 3e édition 1993, novembre, p 611

6 Yves-Jean , Harder,Histoire et métaphysique ,Les éditions de la Transparence, 1re édition, 2006 avril, p 155

7 Ibid p p 154 155

ما هو شائع، أم هو أندرونيقوس الروديسي؟ أم هو أريسطون؟

-2 بأنها كانت في الأصل، لفظة واحدة ***métaphisica***، وعبارة ثلاثية الألفاظ ***metata phusica***، إن لم يكن رباعيتها ***meta ta ta phusica***، ما فتئت أن توحّدت عن طريق الآليّة التّوليدية اللغّوية المدعاة « النّحت»[1]».

وفي مسعاه التّوضيحي، يقول الباحث محمد الشّيخ: أن لفظة الميتافيزيقا كانت في البدء البحثي مجرّد إجراء تقني فرضته اقتضاءات بيداغوجية بخاصّة بعد الانتهاء من كتب الطّبيعة. غير أنّه تصير حدثاً فلسفياً بامتياز في مسار الفلسفة اليونانيّة والغربيّة، إذ: «هي اصطلاح «تقنيّ» عائد إلى عمل «تصنيفيّ» بحت. وذلك بحاد من الهوس البيداغوجي الذي استبد بشرح أرسطو، الذّي تحوّلت معه الفلسفة إلى «فلسفة مدرسية» فكانت أن تصنّفت الكتابات المدرسية، إلى ثلاثة أجناس: المنطقيّات والطبيعيّات والأخلاقيّات، فطرح الإشكال الآتي: أين تصنّف الكتابات التي لا تدخل في أي مبحث من هذه المباحث؟ وكان أن لُجئ، في خطة أولى، إلى طرح السؤال: أي مبحث أقرب إلى مَا نحن بصدده؟ وكان أن أجيب: مبحث «الطّبيعة». ولما كان لا يمكن دمج «الفلسفة الأولى». هو ذا اسم الميتافيزيقا القديم الذي سماها به أرسطو. في مبحث «الطبيعة»، فقد أرتُئي أن تصنف «إلى «جانب» و»وراء» و»بعد». هي دلالة البادئة ***Meta***. الطبيعة. وهكذا صار الترتيب: الكتابات المنطقيّة ثم الطبيعية فما وراءهما، وأخيرا الكتابات الأخلاقيّة والسياسية...إذا انتقلنا من كلمات متعاقبة «***meta taphusica***» إلى نحت كلمة واحدة لاتينية « ***metaphysica***[2] «. مفهوم تعني ما يوجد فيما وراء المحسوس (الطبيعة). وبهذا صارت «الميتافيزيقا» اسما يطلق على مبحث. قد تحقّق، أنه لم تكن للفظة «الميتافيزيقا»، في البدء، إلا دلالة تصنيفية. شكلية على كتبات من جنس خاص، لكنّها تبدّلت بعد ذلك على مضمون هذه الكتابات[3]»، وعلى إثر هذا التمشيّ تتصالب البحوث الفلسفية في هذا المجال، وتتفق على أن لفظة «ميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة»: «لا تحمل أية إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب. وهكذا جاءت التسمية

1 محمد الشيخ، بناء المفاهيم، وإعادة بنائها ..مفهوم ..»الميتافيزيقا» نموذجاً، مجلة عالم الفكر، العدد 2 المجلد 41 أكتوبر – ديسمبر 2012، ص ص 16 17

2 في نص كتاب الميتافيزيقا لأرسطو الذي ترجمه إلى الإنجليزية: ديفيد روس(السير دافيد روس هو المبادر الرئيس لإحياء أرسطو في جامعة أكسفورد، عبارة أوردها بيار أوبانك، في كتابه إشكالية الوجود عند أرسطو، ص 2)، وفي والمجلد الثاني، تظهر الكتب الرابعة عشر المكونة له، لكن المهم بالنسبة لنا، هو الكتاب الرابع وبالتحديد المقالة الرابعة «الجما Gamma» في هذه المقالة يدرس أرسطو علم مابعد الطبيعة، ويرى أنه البحث في الموجود بما هو موجود، والكتاب السابع وفيه نجد مقالة الزيتا ..Zeta التي يعالج فيها المشكلة الأساسية في الميتافيزيقا وهي مشكلة الجوهر. والجوهر هو الوجود على الإجمال وبأول معنى من معانيه. أما الكتاب الثالث عشر، فهو يحتوي على مقالة المو Mu وبالقرب منها معرفيا، مقالة النو Nu وهما مقالتان نقديتان تنقدان بالتفصيل المذاهب التي تضع مبدأ الحقيقة خارجا عنها، أي التي تقول بالصور أو « المثل الأفلاطونية» أو « الأعداد الفيتاغورية. والنزعة المتأثرة بالأفلاطونية في الأكاديمية قبل وفاة أفلاطون وبعد وفاته- وهاتان المقالتان تؤلفان معاً كلاً واحداً في نقد نظرية المثل والأعداد. ملاحظة تسعفنا لاحقا، في فهم تمشي نقد هيدغر لأفلاطون، باعتبار النص الأرسطي يشكل متكأً معرفياً بالنسبة لهيدغر. نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام من كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا...

3 محمد الشيخ، بناء المفاهيم، وإعادة بنائها مفهوم ..»الميتافيزيقا» نموذجاً من أرسطو إلى هايدغر، المرجع نفسه، ص 17.

عرضاً أو مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفاً للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، بمعنى أنّها العلم الذّي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يُعنى بدراسة الوجود بصفة عامة وملحقاته، أي المقولات التي تعبّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والعلاقات...الخ، وهي كلّها صفات كلية تصلح ملحقات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والرّوح وغيرها.

بل إن كلمة الميتافيزيقا لم تعد بعدئذ اسما لكتاب، بل «لعلم» بالمعنى الواسع الذي يدلّ على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسّقة التي تدور حول موضوع معين[1]». وفي مسطح التأثيل أقرّ الباحث ليو فرولر *Leo Freuler* في كتابه «كانط والميتافيزيقا التأملية» أن: «بالحقيق، من بين الشرّوحات القريبة جدا للّفظ ميتا- فيزيقا اعتماداً على تأثيليته، بصورة يمكن تأويلها على أنها معرفة تتنزل بالضد للفيزياء، مثل ميتا-فيزيقا التي تنشغل بالأشياء الغير ميتافيزيقية، اللاّمحسوسة، الفوقحسّية، أو معقولة[2]» ، أما الباحث «فريديريك ناف» في مؤلّفه ماهي الميتافيزيقا؟، فإنه يتحدث عن ضرورة الطّابع الاختزالي الذي انحبست فيه، وهو الطّابع الأنطولوجي، مُغفلة شبكة المفاهيم المؤثّثة للبيت الميتافيزيقي مثل:» الممكن، الجوهر، الموضوع والحدث[3]»

أما صفة ميتافيزيقي، فقد: «جرى استعمالها على بمعان متنوعة جداً، حيث تهيمن مع ذلك فكرة نظام معرفي أو نظام حقائق يتعارض مع الأشياء الحسية، ومع التمثّلات الطّبيعية التي يكونا الحسّ المشترك... أو ما يشكّل الكائنات أو ما يتعلق بها، كما هي في طبيعتها الخاصة، في مقابل مظهرها...أو ما يشكل أو ما يختص بدرجة رفيعة من توليف المعارف الجزئية[4]».

ومن زاوية بيداغوجية سعى أندريه لالاند إلى تقديم تقسيم ثنائي لمفهوم الميتافيزيقا يبدأ أولا بـــ: «الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا والتي تعالج المبادئ بطريقة عامة، ومجرّدة والتي تعتبر كما ذهب إلى ذلك أرسطو، الوجود كما هو موجود، ثانياً، الميتافيزيقا المخصوصة التي تعالج الموجودات، وتتفرع إلى ثلاث أقسام: البسيكولوجيا العقلانية أو علوم الروح، الكوسمولوجيا العقلانية أو فلسفة الطبيعة،نظرية العالم بصورة شاملة، وماهية المادة، الثّيولوجيا العقلانية[5]»، و الأو أمختماهموعلى ذات المنوال، ذهب الفيلسوف الفرنسي بول فولكي في مؤلفه «معجم اللغة الفلسفية» إلى تحديد ضروب عديدة من قراءات تعريفية للميتافيزيقا، وقد عرضها بصورة تراتبية، بدأ فيها من الأضيق إلى الأكثر رحابة وسعة وهي:

1 إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثالثة، يناير 2009، ص 26.

2 Léo Freuler, Kant et la métaphysique spéculative, vrin, Paris, 1992, p p 33 34

3 Frédéric Nef, Qu'est-ce que la métaphysique ?, folio essais Gallimard, Paris, 2004, p 16

4 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص800.

5 André Lalande, Ibid. p 620

- «بالمعنى الأكثر ضيقا، (الميتافيزيقا المنسوبة إلى الأنطولوجيا أو الفلسفة الأولى لأرسطو): علم الوجود بما هو موجود. المبادئ الضرورية للوجود والمعرفة؛
- وبالمعنى الأرحب، قسم من الفلسفةيبحث في التفسير العقلاني للواقع انطلاقاً من التجربة؛
- ولثلة من الفلاسفة بعد كانط، هي قسم من الفلسفة ينشغل بتحديد الشّروط القبلية للمعرفة؛
- وبالنّسبة لكانط، هذه الشروط هي محض ذاتية (الصّور القبلية للحساسية، مقولات الفاهمة)، فالميتافيزيقا تختزل في تطوير النسق؛
- بالنّسبة للفلاسفة، الذين يقرون بالقيم الموضوعية للشروط القبلية للمعرفة، الميتافيزيقا تشمل كذلك البحث عن الشروط القبلية للوجود[1]».

وفي قراءة طريفة طرحها الفيلسوف الفرنسي بيار أوبانك، تناولت مسألة ولادة لفظ «الميتافيزيقا» متسائلاً عن دور الحظ في نشأته، معتمدا على نصّ كانطي تحدث فيه قائلاً: «فيما يتعلق بلفظ بالميتافيزيقا، لا نعتقد أنه ولد بالصدفة، خاصة عندما تناسب مع هذا العلم ذاته: عندما نسمي الطبيعة، ولا يمكن أن ندركها إلى بواسطة التّجربة، أما العلم الذي يليها سمى الميتافيزيقا. هي علم يقع خارج، أو بصورة ما بعيدا عن ميدان الفيزيقا. وبالفعل، فالترجمة الجوهرية للفظ الميتافيزيقا هي الوحيدة التي نجدها عن القراء اليونانيين[2]»، ويؤكّد أيضاً أن:» كل شيء يدعونا للاعتقاد بأن لفظ الفلسفة الأولى لم تظهر تطبيقيّا على نحو كاف في مجمل كاتبات، جُمعت بصورة تقليدية داخلية، كان تحت نظره[3]» ، وفي نقاشه الهامشي على ذات الكتاب، أي في هامش صفحة 30، يذهب بيار أوبانك إلى أن:» الميتافيزيقا لا تأتي بعد أعمال الفيزيقا، بل بعد أعمال أو لوائح الرياضيات»

المحطات الكبرى لمفهوم الميتافيزيقا:

المحطة الإيلية: بارمنيدس والبحث عن الحقيقة

يجمع الباحثون في مجال الفلسفة اليونانية أن اللحظة البارمينيدية[4]، التي تنتمي إلى الفضاء الفكري الإيلي، تُشكل المنعطف الأكثر أصالة وجدة في التفكر الفلسفي الغربي،: «فإذا كان طاليس قد أدخل المنهج الطبيعي إلى بلاد اليونان مستبعداً بذلك المنهج الأسطوري واتبعه فيتاغورس بإحلاله المنهج الرياضي، فإنّ برمنيدس قد أسّس الميتافيزيقا والمنطق من ورائهما[5]»، وينظر إليها الباحث إمام عبد الفتاح إمام على أنّها علامة على انبثاق المرحلة الميتافيزيقية،و:»إن بداية الميتافيزيقية تنسب أكثر إلى بارمنيدس ***Parmenides***

1 Paul Foulquié , Dictionnaire de la langue philosophique , PUF ; 1re édition, 1962, p 439

2 Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote, PUF, 6e édition Quadrige , aout 2013, p 30

3 Ibid, p 34

4 يشير وولتر ستيس، في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 38، إلى أن: «المبدع الحقيقي للمدرسة الإيلية هو بارمنيدس غير أن بارمنيدس وجد بذورا معينة في تفكير اكزينوفان وحولها إلى مبادئ فلسفية» والملاحظ على هذا القول أن يحتوى على قدح في صيغة مدح في حق بارمنيدس.

5 محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدر العربية للعلوم، بيروت، ط1 2009، ص 177

الذي ازدهر حوالي 475 ق.م، إذ إن معظم الخصائص النمطية للميتافيزيقا كبحث فلسفي متميز تنسب إلى كتاباته المتبقية[1]«، وحيثيات ذلك تعود إلى جملة من الظروف التي أحاطت بحياة بارمنيدس الفكريّة، فهو:» أب الفلسفة وسيظلّ وجها فلسفياً شهيرا لكونه أول من صاغ مشكلة الوجود. كما يعتبر برمنيدس أوّل من صاغ أفكاره الفلسفية شعراً أي أنه اتخذّ الشعر أداة للتعبير عن فلسفته[2]».

وقد تجلى ذلك في الشّذرة الثانية من قصيدته، حيث يقول:

هيا بنا إذن، سأقول لك، أما أنت فاسمع واحفظ كلمتي،	الأخرى، بموجبها لا يكون واللاّ- كينونة ضرورية،
عن تصوّر طريقيّ الوحيدتين في البحث:	هذه الطريق، أقول لك، هي سبيل الجهل التام،
الواحدة، بموجبها يكون ولا يمكن ألا يكون	لأنّ اللاّكائن، لن تستطيع معرفته، -هذا المستحيل- ولا
هي طريق الإقناع، لأنها تتبع الحقيقة،	الإفصاح عنه.

لقد انشغل الفيلسوف الألماني غادامير بهذه المسألة/ المنعطف في الفكر اليوناني، مبينا أن محتوى الشّذرة الثّانية – وفق التفعيلة السداسية – تشير إلى: «طريقين للبحث يمكن تصوّرهما: الطريق الأولى: هي تلك الطّريق التي يُعلن فيها أن «الوجود» موجود، ولكن «اللاّوجود» غير موجود، وهذه هي طريق الحقيقة التي ترافقها قوة الإقناع. والطريق الأخرى: هي الطريق التي يُعلن فيها أن « اللاّكينونة» كائنة، ويتم تأكيد اللاّوجود. ولكن هذه طريق مسدودة تماماً. من دون ريب/ إن لدينا هنا نصًّا دقيقا إلى حدّ بعيد، ومصقولاً مفهومياً بحيث لا يتسنى تأويله بسهولة»[3]، انشغال مرده إلى تركيز غادامير على أن البيت الأخير من الشذرة الثانية يقول:» إنه من غير الممكن صوغ العدم، فهذا لا يمكن البحث فيه ولا إيصاله.»[4]، وعن طريق على هذه القراءة المفهومية دخل رأساً في سجال مع مارتن هيدغر، بخاصة عندما أوّل معنى الشّذرة الثالثة «**الفكر والكينونة متساويان**» قائلاً: «إن هذا التأويل الذي أقدمه للشّذرة الثالثة، كان، كما أذكر، موضوع مجادلة مع هيدغر، فهو لم يقبل تماماً بنظرتي للمعنى الواضح للقصيدة.

وأنا أستطيع أن أتفهّم جيداً لماذا أراد هيدغر أن يستمرّ في تبنّي الفكرة القائلة عن الهوية كانت أطروحة بارمنيدس الرئيسة. ويرى هيدغر أن هذا كان سيعني أن بارمنيدس نفسه سيتخطى كل طريقة ميتافيزيقية في الرؤية، وبذلك سوف يستبق أطروحة أُوْلتْ لا حقاً تأويلاً ميتافيزيقيا في الفلسفة الغربية، وقد اكتسبت حضورها من خلال فلسفة هيدغر فقط. ومع، ذلك فإن هيدغر نفسه أدرك في مقالاته الأخيرة

1 إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 103

2 محمد جديدي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 2 2013، ص ص 170 171.

4 هانز جورج غادامير، مرجع نفسه، ص 172.

أن هذا كان خطأً».[1]

والشّيء الذي يجعل من هذه اللحظة علامة فارقة في التفكر اليوناني هي التّنقيب عن «المبدأ الأول»، اعتقاداً منهم بأنّ وراء ما يظهر فوضى يوجد نظام معين يتحكم في مجريات الطّبيعة أو الفيزيس، فالبحث عن:» المبدأ الأول المنظم للكون وللوجود يعتبر في حد ذاته ثورة فكرية جريئة، سواء أكان هذا المبدأ في المادة (طاليس) أم في الهواء (أنكسيمنس) أم في النار (هرقليطس) أم في اللاوجود (انكسيمندروس). وهذه الثّورة هي التي جعلت الفكر العلمي والمبني على التعليل ممكنا»[2]. غير أن بارمنيدس في الشّذرة الأول من قصيدته «في الطبيعة» حيث استقبلته الألوهية، يشير إلى نصيحتها المتمثلة في إرشاده أولا، وبصورة سلبية، إلى وجوب ابتعاده عن طريق «الآراء البشرية» الفانية، دون تجاهلها معرفياً، حيث يقول: «يجب ألاّ تولي لهذه الآراء أية مصداقية حقيقية. غير أنه يجب أن تلمّ بها لكي تعرفالحكم الذي يجب أن تُكونه»[3].

أما طريق الحقيقة فهو طريق الوجود الذي يتميز بأنه: «موجود وإنه لا يمكن ألاّ يكون موجوداً، وإنه لطريق اليقين، لأنه يوافق الحقيقة. الطريق الآخر: هو ليس الوجود موجوداً، واللّاموجود هو بالضرورة موجود. إن هذا الطريق هو درب ضيق لا يمكننا أن نتعلم عليه شيئاً، ذلك أنه ليس بإمكاننا أن ندرك اللّاوجود بالفكر، لأنه خارج متناولنا، كما لا يمكننا أن نعبّر عنه بالعبارات، في الواقع إن الفكر والوجود هما نفس الشيء»[4].

رب نصّ يرجعنا إلى اللّحظة التي تحدثت الفلسفة اليونانية عن الوجود بهذه الصورة المطلقة، بحيث يكون: «الفكر والوجود شيء واحد واللغة هي الأداة الرابطة التي تربط الفكر بموضوعه، من حيث أن الفكر مصاغ بأثواب من اللغة»[5]، لذا، سيكون لزاماً أن يحدث اقتران غليظ بين الوجود واللّغة، والكلام، والظاهر، الذي يعتبره بامرنيدس مجرد ظن يحول بين رغبة الإنسان في الوصول إلى الحقيقة، وهي لا تسكن، كم نظّر لها هراقليطس، في التغير والصيرورة، بل في: «الدائم الثابت وسط التغير والحركة في الأشياء، بمعنى داخل التّغير وفق الطّرح الهراقليطي ولكن خارج التّغير»[6]. وعليه، يغدو برمنيدس: «أول من صاغ مشكلة الوجود صياغة جوهرية، إذ إنّ قصيدته عن الطّبيعة ترفض وضع الحقيقة في حركيّة العناصر الماديّة، فالحقيقة موجودة واقعاً في الواحد لا في الكثرة والتغيّر»[7].

وعندما قرر بارمنيدس أن الأصل الأنطولوجي يبدأ من الوجود الذي يتماهى مع التفكير، أي أن التفكير

1 هانز جورج غادامير، مرجع نفسه، ص 173.
2 فتحي التريكي، فلسفة التنوع، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 2009، ص ص 26 27.
3 هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص196.
4 هانز جورج غادامير، المرجع نفسه، ص 197.
5 محمد جديدي، المرجع نفسه، ص 181.
6 محمد جديدي، المرجع نفسه، ص 180.
7 فتحي التريكي، المرجع نفسه، ص 29.

يتفاعل مع ما هو موجود وحاضر أمامنا، بإمكاننا أن نتمثّله وننقده ونتجاوزه. أمّا ما هو غير موجود، فهو خارج مجال التّفكير، وغير معنى برؤيتنا وبتمثّلاتنا، ومنه كان الوجود هو المنطلق والمنتهى، نعرفه عن طريق اللغة، نجتهد في إدراكه بفضل العقل، نبتعد عن الكثرة الزائفة لكي نصل إلى الواحد الثابت، إذ أن:» الوجود موجود واللّاوجود غير موجود، تلك هي المسلّمة البدئية. ومنها نستخلص بأن الوجود لا يستطيع أن ينسب نفسه إلى الوجود. كما أنّ الوجود غير قابل للقسمة، إذا بماذا ينقسم؟ بوجود آخر؟ إنها الاستحالة نفسها. واحد أحد إذن، لا كمثله شيء، ودونما أعضاء، ذلك هو الوجود. كلُّ ما هو موجود، هو كذلك، وما ليس موجوداً، هو لا شيء، وبالتّالي لا قدرة له أبداً بأن يوجد، ما ليس موجوداً لن يكون له من وجود»[1]

كل هذا التّمشي البارمنيدي يكل بالنّسبة للكثير من الفلاسفة نقطة انطلاق حقيقية من أجل تشييد صروح فلسفية كبرى، فلقد:»اكتشف الميتافيزيقا، ذلك الفرع أو المبحث الذي، سيحتل بدءاً من أرسطو مركز الخطاب الفلسفي»[2] ومن صُلب رؤيته استند أفلاطون إلى:» الجانب المثالي في فلسفته ليقيم عليه بناءه الفكري. أما أرسطو فقد سعى إلى التوفيق بين الشطرين المتناقضين عند برمنيدس»[3]. والمسألة الكبرى عنده، هي أنه:»فتح المجال واسعا لتقليد فلسفي إبستيمولوجي ستظل الفلسفة اليونانية من بعده منشغلة به وباحثة عن كيفية تجاوز المعرفة الظنية والانتقال إلى المعرفة اليقينية»[4]

المحطة الأفلاطونية: المثل كأفقٍ متعالٍ

في وصف طريف أطلقته الموسوعة الموضوعاتية، يتعلق بأفلاطون تقول فيه:» يمكننا أن نكتب أن التاريخ الكلي للفلسفة يُلخص في سلسلة من النقاط المسجلة في أسفل الصفحات المقابلة لأعمال أفلاطون»[5]، وبذات المنطق تحدث الفيلسوف والرياضي الانجليزي ألفرد نورث وايتهد (1947/1861) حيث قال: «إنّ تاريخ الفلسفة الغربية بأسره يعتمد على سلسلة من الشروح والحواشي على ما قاله أفلاطون»[6].وفي إقرار أصدره وولتر ستيس في كتابه» تاريخ الفلسفة اليونانية مؤدّاه أنه: «لم يحدث إلاّ مع أفلاطون أن الجانب المثالي من المذهب البارمنيدي قد تطور وكانت عبقرية أفلاطون هي التي التقطت بذور المثالية من بارمنيدس وطورتها.

وقد تأثّر أفلاطون تأثراً بالغاً ببارمنيدس وكان مذهبه الرّئيس هو أن حقيقة العالم موجودة في الفكر،

1 آلان، مدخل إلى الفلسفة من سقراط إلى كونت، ترجمه عن الفرنسية سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط 1 2009، ص 33

2 محمد جديدي، المرجع نفسه، ص 184

3 محمد جديدي، المرجع نفسه، ص 188

4 محمد جديدي، المرجع نفسه، ص 184

5 Encyclopédie thématique, œuvre réalisée par les éditoriales et techniques d'encyclopédie Universalis, culture volume 8, édition Promotion Presse Media-sat, 2004 p 6185

6 قول أورده إمام عبد الفتاح إمام في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 243.

وفي المفاهيم، فيما يسمّيه (المثال)، ولقد وحَّد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس»[1]، غير أن قرار التّقسيم الذي دشنه الفكر اليوناني كان حدثاً إيلياً شكل بالنسبة للفكر الإنسانيّ نقطة تحوّل خطيرة سيقوم أفلاطون باستغلالها واستثمارها في خطابه الفلسفي، حيث توجد في الفلسفة الإيلية:» عالمان يتواجهان ويقومان جنباً إلى جنب دون تصالح- عالم الوجود الذي هو العالم الحقيقي وعالم الوقائع الذي هو عالم وهمي»[2]. وعليه، ودون أن نكترث بباقي المصادر التي استقى منها أفلاطون أفكاره مثل فلسفة هرقليطس بخاصة في حديثه عن مفهوم الصّيرورة، التي تنطلق أنطولوجياً من النّار، بحيث: «تتحوّل إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى تراب. وهو يطلق على هذا «الدّرب الهابط» ومقابله «الدرب الصاعد» وهم تحول التّراب إلى ماء والماء إلى هواء والهواء إلى نار»[3]، ومنه أخذ أفلاطون فكرة الجدل بنوعيه واستثمرها فيما بعد في نسقه المعرفيّ.

استثمار قاده إلى بناء وتشييد نسق فلسفي وكان بالفعل: « أوّل شخص في تاريخ العلم يبدع مذهباً شاملاً عظيما في الفلسفة وهو مذهب له تشعّباته في جميع أنحاء الفكر والواقع، وأفلاطون بهذا إنمّا جعل كل الفكر السّابق مجرد نوع من الإسهام في المذهب، وقد جمع الحصاد الكليّ للفلسفة اليونانية، وتجسّم في مذهبه خير ما عند الفيتاغوريين والايليين وهيرقليطس وسقراط. لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال في هذا الصدد فنظن أن أفلاطون كان مجرّد شخص ينتقي أو يلتقط خبرة أفكار الآخرين ويجعل منها كشكولاً فلسفياً خاصاً به. بل لقد كان على العكس مفكّراً أصيلاً بأعلى درجة. غير أن مذهبه نما في فكر المفكّرين السّابقين شأنه في هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى. لقد استولى بالفعل على أفكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط، ولكنه لم يتركها كما وجدها، لقد اعتبرها بذور تطوّر جديد، ولقد كانت هي الأسس الدّفينة في الأرض التي شيد عليها صرح الفلسفة وفي يديه أصبح الفكر السّابق كله موضوعاً تحت نور مبدأ جديد وأصيل»[4].

وبعيدا عن آرائه في الفرد، والمجتمع، والدولة، والفن، - وإن كان الاضطلاع بمعرفتها يُعد شرطا حتمياً لفهم نسق أفلاطون، والتمكن من معرفة محتوى رؤيته- سنجتهد في الاقتراب من مستوى التحليل الذي قدّمه أفلاطون لمعنى الحقيقة ودلالة النّفس، ومصدر المعرفة الإنسانية، وكيفية تشكّل الأنطولوجيا وعلاقة كل ذلك ببحثه الدؤوب عن مبدأ أصيل يكشف لنا النموذج المعرفي الذّي يتحرك فيه أفلاطون، وعلى هديه يشتغل ويحكم ويميز وينتقل به في حقول ودروب الفكر الفلسفي. هذا المبدأ الأفلاطوني تشكل في محض ابستيمولولجي تبلور عن سلسلة من الحوارات كان بطلها الرئيس أستاذه سقراط مثل: الدفاع، كريتون،

1 وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2005، ص 44.

2 ³ولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 54.

3 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص ص 60 61.

4 ³ولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 113.

بروتاغوراس، جورجياس، ثيتيتوس، السوفسطائي، السّياسي، بارمنيدس، كراتيلوس، وغيرها من المحاورات، وقد تمثل هذا المبدأ في «نظرية المثل»، إذ: « نجد المبدأ المحوري والسّائد في فلسفته، وهو نظرية المثل وكل ما عداها عزف عليها وهي تهيمن على أفكاره. وبمعنى ما من المعاني ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقّف عليها»[1].

ونستطيع أن نلحظ سريان هذا المبدأ، أي نظرية المثل، في محاوراته حيث: «تطبق محاورة (فيليبوس) نظرية المثل على مجال الأخلاق وتطبقها محاورة (طيماوس) على مجال الفيزياء وتطبّقها محاورة (الجمهورية) على مجال السّياسة. وتؤسّس محاورة (فيدون) عقيدة خلود النّفس على نظرية المثل»[2]، وتأتي خطورة هذا المبدأ من كونه ينحدر من المنهل السّقراطي أو هو بصورة أكثر جلاءً ثمرة هذا المنحى السقراطي في نشاطه التّهكمي مع مدّعيي المعرفة والمتاجرين بها، إذ يقول ميشال ماير:» أما سقراط، فهو يعرف أنه لا يعرف ولا يدعي الجواب على الأسئلة المطروحة، فهو يعرف أنها ستبقى كذلك، ويعرف أم من يدّعي معالجتها مخادع تم فضحه من حيث هو كذلك، وأنه من العبث العمل على احتلال منصب الأعيان باسم ادعاء معرفة للحلول في الواقع»[3]. وعلى أساس هذا التّمشي نكون أمام درب معرفي غير منتهي ولا نقدر على الإمساك بأي معرفة ثابتة على الأقل في المدى المنظور، مما شكل بالنسبة لأفلاطون شاغلاً حيوياً في مسعاه صوب «تأسيس اللوغوس على العقل» وفق التّوصيف الطريف لميشال ماير، فـ: «عندما نتساءل ما هو [س] كما يفعل سقراط فإنّنا لا نعلم ما نبحث عنه وإذن من المستحيل تحديد حصولنا على جواب أم لا؟ وإذا ما أكدّنا علمنا بما [س] بهذا الشّكل أو ذاك، فما الفائدة من التّساؤل؟»[4]

وابتعاداً عن هذا الخط السقراطي، يلجأ أفلاطون إلى إستراتيجية مغايرة تتمثل في تغيير منطق السّؤال المبني على: « الافتراض التالي: إذا ما تساءلنا ماهو؟ س فإننا نفترض بأن [س] شيء مـا وأن وجود [س] هو موضوع الجواب وإذن السؤال.»[5]، مؤدّى ذلك أن السّؤال ينطلق من افتراض سابق يقوم على وجود ماهية مسبقة قائمة ومستقلة عن تعدد الآراء، عماء المحسوس، تخريجات السّوفسطائين، أي أنه و:» بافتراضه أن السّؤال حول الأشياء هو تساؤل حول وجود قبلياً بالماهية *essence* «[6]. وعلى أساس ذلك تقدم أفلاطون خطوة مهمة في إطار مسعاه المعرفي إلى افتراض وجود عالم عقلي يحتوي على الماهيات أو الجواهر أو المثل، يقابله عالم المحسوس الذي يزخر بالأشياء وهو مفترض يصفه ميشال ماير بأنه « انزلاق أنطولوجي»: «والذي

1 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 119

2 ُولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 120

3 ميشال ماير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة وتقديم عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المع=غرب، ط1 2006، ص 11

4 ميشال ماير، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5 ميشال ماير، المرجع نفسه، ص 12

6 ميشال ماير، المرجع نفسه، ص 12

هو في الحقيقة مسلمة، لكن سيكون لها نتائج غير محسوبة لما تأسس كشهادة حقيقية لميلاد الأنطولوجيا»[1]. ويعني ذلك أن: «أفلاطون بإجرائه لهذا الانزلاق من «ما هو [س]؟ إلى «ما هو هذا الـ [س]؟»[2] يكون قد وصل إلى تخوم نظرية المثل، بحسبانها موطن وموضع لكل الجواهر الثابتة والماهيات التي تمنح للأشياء معناها الأنطولولجي؛ لأنّ أفلاطون كانت يعتقد في أنه: « من البداية، الماهية موجودة»[3]. وبصورة أكثر توضيحاً يقول آلان: «تعالوا نبدّل. إنّ خيالات الكهف هي تلك الظّهورات على جدار حواسّنا. أمّا الأشياء المجسّمة، فهي تلك الأشكال الحقيقيّة، كما هو حال المكعب الذي لم تره عينٌ ق»؛ وتلك هي المُثُل»[4].

يكون المثال على هذه الصّورة هو الذي يحدد مسار الأنطولوجيا في نسق أفلاطون، اعتمادا على أنه: «من داخل القول الأفلاطوني ذاته، فإن نظرية المثل والمشاركة هي التي عيّنت طبيعة وهيكل المساءلة الأصلية «ما هي (أو ما هو)...؟» باعتبارها الإجابة الضرورية عن سؤال الماهية، وحمّلت صاحبها على ابتداع ثم تطوير منهج الديالكتيقا، وأوجبت قرار تفريق وحدة الوجود الأصليّة إلى محسوس ومعقول، ونسجت الخيط الهادي الذّي نظّم شتات المحاورات ذوات المباحث المتشعّبة ووحَّد مختلف الحقب والصّياغات، والمراجعات النظرية التي عرفتها الفلسفة الأفلاطونية»[5].

وتتواجد المثل في هذا الموضع المعقول على صورة جواهر متعددة، فهناك مثل أخلاقية، ومثل للأشياء، ومثل للصفات، وللموادّ المصنوعة، وحتى مثل للأشياء القذرة، غير أن هذه الكثرة تنتظم في: «بناء هرمي من المثل، ولمّا كان المثال الواحد يترأس المثل الكثيرة الأولى وهو العنصر المشترك فيها، وفوق هذا المثال الأعلى مع مثل عديدة لا يزال هناك مثال أعلى يحكمها.... وبهذه الطّريقة فإن المثل تُكون هرماً، وهذا الهرم يجب أن تكون له قمّة، يجب أن يكون هناك المثال الأعلى الواحد الذي هو أسماها جميعا. وهذا المثال سيكون هو الموجود النهائي والمطلق الحقيقي الوحيد الذي هو الأساسي المطلق لذاته والمثل الأخرى والكون كلّه. وهذا المثال كما يقول أفلاطون هو مثال الخير»[6].

ولكن عندما نعود إلى «أمثولة الكهف» نجد أن مثال الخير يرمز له بالشّمس، و: «حسب الأسطورة، الشّمس هي صورة عن فكرة الخير، ولكن فيم تتمثّل في ماهية هذه الفكرة؟ الخير فكرة وبالتّالي فهو يلمع لمعانا يهبّ إمكانية البصر، ولأنه مرئيّ بنفسه، فإنّ معرفته ممكّنة»[7]، غير السؤال الذي ينتصب أمامنا هو: هل بالإمكان أن نضع المثل في مرتبة العلل الأنطولوجيّة المسؤولة عن تواجد الأشياء؟

1 ميشال ماير، المرجع نفسه، ص 12

2 ميشال ماير، المرجع نفسه، ص 31.

3 *Encyclopédie thématique, Ibid ; p 6193*

4 آلان، مرجع سابق، ص 56

5 وسف بن أحمد،أزمة نظرية المثل والمشاركة في محاورة برمنيدس لأفلاطون، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،مطبعة تونس – قرطاج- السنة العشرون، عدد 35/34، 2003، ص 32

6 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 134.

7 مارتن هايدغر، الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة، ترجمة وتقديم شهاب الدين اللّعلاعي، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2013، ص 78.

نجد في الموسوعة الموضوعاتية، إقرار فلسفي بأن: «المثل هي العلل، لكن المثل لا تنشئ الأشياء بصورة طبيعية، إنّها تُوجدها بجعلها مُسماة ومفكر فيها»[1]، واستنادا إلى نظرية المشاركة (*participation*) تنفتح أمامنا رؤيةً أولية تشير إلى أن:» الشيء أيا كانت كيفية وجوده لا يوجد إلا **بالمشاركة في مثال** معين، ولا يمكن أن يكون موضوع معرفة إلا بوصله مع مثال معقول، بحيث أنه لا وجود ولا علم إلا بالمثال. فمشاركة الشّيء في المثال هي التّي تعطي إذن الشّيء وجوده واسمه وقابلية معرفته فتجعل الشّيء المشارك في مثال الجمال جميلا، والمشارك في مثال العدل عادلاً، الخ...»[2]، وعليه تكون هذا النّظرية قد تقدّمت خطوة كبيرة، وليست نهائيّة، صوب الوقوف على طبيعة العلاقة بين المثل والأشياء، غير أنّها ستلتقي بعسر إشكالي على مستوى هذه العلاقة في حدّ ذاتها.

وباعتبار أنّ: « موضوعات الحواس هي نسخ للمثل مشكّلة من المادّة أو مدفوعة على المادّة. غير أن أفلاطون لا يفهم المادة ما نفهمه نحن المعاصرين منها، فالمادّة عندنا هي دائماً نوع محدّد من الماجدة فهي نحاس أو خشب أو حديد أو حجر، والمادّة هي التي لها طابع معيّن أو صفة محدّدة. غير أنّ حيازة الطّابع الخاص يعني أنها الماجة من نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل.

فلما كان الحديد يوجد بكميّات ضخمة في العالم وهناك عنصر مشترك في كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تصنف في فئة واحدة فيجب أن يكون هناك مثال مفهوم للحديد، ولهذا تشكلت من قبل نسخة لهذا المثال. إنّها تشارك في مثال الحديد. والملاحظات نفسها تنطبق على أي نوع محدّد آخر للمادة»[3]. وعلى أساس ذلك يتقوى افتراض مفاده أن المادّة قبل انطباع المثال عليها لا تملك على الإطلاق أية ملمح، فهي بالتالي هلامية، وفق التصور الأرسطي، وبالمثل: « **كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة؟**»[4].

في هذه النقطة العسيرة من الإشكال الأفلاطونيّ، أي في مستوى الحديث عن وجودة مادّة سابقة خاليّة من الملامح، وتواجد هذه الملامح في المثل، فكيف تحدّث عملية النّسخ؟؟، ينبثق عسر آخر يتمثل في كون المثل ثابتة ومستقرة وغير قادرة على الحركة، وبالتالي: «المثل ليس لها في ذاتها مبدأ الإنتاج الذّاتي والتّفسير العلمي للأشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا. ومن ثم فليس هناك إلا اللّجوء إلى الأسطورة. ولا يملك أفلاطون سوى أن يتخيل أن الأشياء هي من إنتاج مُشكل للعالم أو مصمم يقوم- وهو أشبه بالفنان الإنسان- بتشكيل المادة اللدنة إلى نسخ للمثل»[5]. وهذا المُشكل للعالم هو «الإله»[6] في الرؤية الأفلاطونية،

1 *Encyclopédie thématique, Ibid; p 6193*

2 يوسف بن أحمد، مرجع سابق، ص 47.

3 وولتر ستيس، مرجع سابق، ص 140.

4 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 141.

5 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 141.

6 يقول الباحث مصطفى حسن النشار:» فضلنا أن نغير في الترجمة العربية لهذا النص – وفي كل حديثنا عن لدى الفلاسفة السابقين

فهو: «يتناول المادة ويشكلها في هيئة نسخ للمثل»[1]، وبهذه الطّريقة يكون قد:» حطّ على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على أن يشكّل المادّة على صورة المثل» [2]. وبهذا، يكون أفلاطون قد أحدث: «المنعرج الفعليّ في تحديد مفهوم «الوجود» يبدأ حتماً مع أفلاطون داخل محاورة بارمنيد حيث يصبح الموجود جوهراً فمن خلال تعدّد الموجودات يمكن أن يتحوّل الوجود إلى كيف ويفرض قياساً على موجودات أخرى»[3]

يمكننا أن نقف على بعض الملاحظات المستقاة من تتبعنا لفلسفة أفلاطون بخاصة فيما يتعلق بنظرية المثل، إذ تعتبر: « المُثل الأفلاطونية مبدأ المعرفة والوجود معاً»[4]، ومنها أن تقسيم الوجود هو قرار أفلاطوني بمرجعيات فلسفية متعدّدة، وأن الوجود الحقيقيّ هو وجود المثل، ويكون بذلك أفلاطون قد دشّن مسار الميتافيزيقا في الفكر الغربيّ، فحينما ذهب إلى أن: « المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية»[5]، وأصدر حكما بأن: «المطلق يتألّف من المفاهيم، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر»[6]، يعني عند الفلاسفة المعاصرون أنّ: « أفلاطون هو المؤسّس والمشرع لكل المثالية، وهذا هو يعطيه مكانته الكبرى في تاريخ الفلسفة»[7]. وقد نلمس هذا السّبق الأولي في معارضة أفلاطون لرؤية بروتاغوراس، بحيث يعتبر: « الألوهية هي مقياس جميع الأشياء»[8]، ومنه تصبح: « السمة الأكثر بروزاً في الميتافيزيقا الأفلاطونية، في مرحلتها الصّفائية والزّهدية على الأقل، هي بالطبع هذا الهرب الصاعد نحو سماء التعالي»[9].

عن الإسلام_ كلمة «الله» بكلمة «الإله»، وذلك لأننا نرى أن «الله» اصطلاح إسلامي منزّه لم يكن موجوداً قبل الإسلام، ولم يرق في تصور اليونانيين لأكثر من استعمال لفظة «ثيوس» بمعنى الإله. وقد كتب ماكونالد *B.B. Macdonald* في «دائرة المعارف الإسلامية» أن كلمة «اللهّ كانت ولا تزال اسم العلم الذي يُطلق على الخالق عند المسلمين، وهي تقابل كلمة «ياهو» *Yahowe* عند اليهود، ولا كلمة «ألوهيم» Elo-him وليس لكلمة «الله» جمع وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجأون إلى جمع كلمة «إله» وهي اسم جنس يرجّح أن كلمة «الله» اشتقت منه. وكان محمد (صلعم) يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، والتي كان أهل مكة يشركونها مع الله. (سورة الأنعام،آية 19). وقد حذا حذوه المسلمون في ذلك ولو أنهم آثروا أن يطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزا لها. أنظر دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، نقله إلى العربية إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس وعباس العقاد، مادة «الله» ص 560)، من كتاب مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، هامش ص 111.

1 ڤولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 185.

2 ڤولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 175.

3 محسن صخري، فوكو قارئاً ديكارت، « دروس الجامعة التونسية» مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1 1997، ص 51

4 مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د ط، 2008، ص 104.

5 وولتر ستيس، مرجع سابق، ص 156.

6 ڤولتر ستيس، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7 ڤولتر ستيس، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

8 *Encyclopédie thématique, Ibid ; p 6103*

9 فلاديمير يانكلفيتش، فلسفة أولى مدخل إلى فلسة الـ «يكاد»، ترجمة د. سعاد حرب، مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2004، ص 21.

المحطة الأرسطية: الأفق المنطقي للوجود

تشكل لحظة أرسطو، في مسار التّفكر الغربي العام، نقطة تحول خطيرة على مسطح الفهم وأفق التحليل لفضاء الفلسفة بمفاهيمها المركبة مثل: العلم، الطبيعة، ما بعد الطبيعة، اللّوغوس، المعرفة، الحقيقة، اللّغة، وغيرها- تنماز عن فرضيات ومنطلقات أستاذه أفلاطون، إلا أن هناك: «توجه أساسي واضح يشترك فيه أفلاطون وأرسطو فكلاهما آثرّ التحليق في الكلمات [اللغة]»[1]. ولعلّ هذا التقاطع بينهما لا يمكن أن يغطي القواسم غير المشتركة القائمة بين الرجلين، ويظهر دلك في أن: « أفلاطون رياضي، بينما يُخلص لأرسطو لعلم الطبيعة، وقبل كل شيء لعلم الحياة»[2]، وعليه لم يتوان أرسطو في رفض نظرية المثل الأفلاطونية التي جاءت لتقديم تفسير ابستيمولوجي وأنطولولجي لمسألة الوجود، حيث: « يبدو جلياً أن أرسطو لم يكن مقتنعاً بالأساطير والمُثُل»[3]، مستبعدا كذلك مجال الرياضيات فـــ: «ما هو مهم هنا هو الطبيعة الحية ووجودها أكثر منه البنى الرياضية»[4]، ربَّ توجه يرمي إلى التعامل مع الطبيعة في حدّ ذاتها بصورة تبتغي الوقوف على العلل التي صنعت هذا الوجود الطبيعي، ويجب أن ندرك أن شد الرّحال من طرف أرسطو صوب العلة لم يكن الغرض منه ميتافيزيقاً، بل المعنى ليس: « إقامة ميتافيزيقا، بل في الحقيقة كان الفصل المُخصّص للعلل الأربعة في الأصل فصلاً من كتاب **الطبيعة**»[5].

ولم يكن أرسطو راضياً عن ما قدمه أستاذه في نظرية المُثل، لأن السؤال المركزي في صورته الغرائبية، والذي طرحه أرسطو هو: « من الغريب أن نسأل كيف يمكن للوجود بمعنى الماهية أن يكون كثيرا، وليس كيف يكون الكيف والكم كثيرا»[6]، فهده أسئلة تنتصب أمام نظرية المُثل في تفسيرها لمسألة الوجود، أي مسألة وجود هذا المختلف عن المُثل/ الجواهر، إذ كيف نستطيع أن نبحث في: « كثرة الموجودات، وليس في الموجودات التي تقع تحت مقولة واحدة.(السبب مثلاً في كثرة الموجودات تحت مقولة الجوهر، أو الكثرة تحت مقولة الطّيف) وإنمّا السّبب في كثرة كل ما هو موجود: أو كيف يكون الوجود ككل كثيراً، لأن بعضه جواهر، وبعضه تعيّن، وبعضه علاقات..*Relations*»[7]. بالإضافة إلى عُسر تفسيري آخر يتمثل في:» الصّعوبة التي تظهر من هذه الوقائع (وتواجه الأفلاطونيين) هي كيف توجد جواهر كثيرة بالفعل وليس جوهرا واحدا؟»[8] يقودنا هذا الحديث إلى الحلّ الأفلاطوني المتمثّل في علاقة المشاركة ***participation***، حيث: «لو صحّ- كما يؤكّد هؤلاء الفلاسفة بأن جميع الأشياء تشارك في العدد، وأن الأشياء المختلفة تقع

1 هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، ذار الكتاب الجديد، لبنان، الطبعة الثانية 2013، 113

2 هانز جورج غادامير، م ن، ص 114.

3 هانز جورج غادامير، م ن، ص 115.

4 هانز جورج غادامير، م ن، ص 114.

5 هانز جورج غادامير، مرجع سابق، ص 117.

6 أرسطو، الكتاب الرابع عشر: مقالة النو..Nu، ضمن كتاب إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 591

7 أرسطو، م ن، ص 592.

8 أرسطو، م ن، ص ص 592، 593.

تحت العدد نفسه.

ومن ثم فإذا كان العدد نفسه ينتمي إلى أشياء بعينها، فلا بد أن تكون هذه الأشياء هي بنفسها الواحد منها مثل الآخر، طالما أنه لا بد أن يكون نفس شكل العدد، فلا بد أن تكون الشمس والقمر، على سبيل المثال، شيئًا واحدا.»[1]، وعليه تغدو: «الفكرة الأفلاطونية حول «المشاركة» غير مقبولة «فحينما نتحدّث عن الأفكار بأنهم براديغمات وباقي الأشياء تشاركهم، فهي مجرّد ألفاظ فارغة واستعمال استعارات شعرية»[2]، لا ترتبط بأية علاقة مع الأشياء، ولا نستطيع أن نجد مسوّغاً معقولا نتّكئ عليه في فهم كيفية تواجد الأشياء في العالم الحسيّ، فمثلا:»يوجد أشياء بيضاء في الكون، ويقال لنا أن وجودها يفسره مثال البياض، ولكن لماذا ينتج مثال البياض أشياء بيضاء، إنه هو نفسه البياض الكامل، فلماذا لا يظلّ بذاته وبمعزل وساكن في عالم المثل كوال الأبدية؟ لا تستطيع أن نتبين المسألة ضرورة تدفعها نحو إعادة إنتاج نفسها وهذا يعني أنها ليس لها أي مبدأ لتفسير الأشياء»[3].

تأسيساً على ذلك: « كان على أفلاطون أن يقوم بمحاولة لمواجهة هذه الصعوبة. ولما كانت المثل هي نفسها عقيمة عن إنتاج الأشياء فان أفلاطون وقد عجز عن حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف. فقد حطّ على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على أنه يشكل المادّة على صورة المثل»[4]، وبهذا يكون أفلاطون قد: « تخلى من النّاحية العلمية عن نظريته في المثل ويرتد إلى نزعة مؤلهة فجة»[5].

إذ يمكن أن نسجل بعض الاعتراضات[6] التي قدمها أرسطو على نظرية المثل:

- أن العالم يتكون من كثرة من الأشياء، ومهمة الفلسفة شرح سبب وجودها. وعن طريق الشّرح كل ما يقوم به أفلاطون هو مجرد كثرة أخرى من الأشياء هي المثل. غير أنّ النّتيجة الوحيدة المترتبة على هذا هو مضاعفة عدد الأشياء التي ستشرح، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شيء؟
- حتّى ولو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فإنه لا يمكن شرح حركتها... فإنّه تبقى أنه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذي هو نسخة منها. وهكذا سيكون الكون سكونيّاً على نحو مطلق.
- غير أن أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك الذّي يلخّص الاعتراضات الأخرى، وفيه ذروة المقاصد والأغراض هو أن هذه النظرية تفترض أن المثل هي ماهيات الأشياء. ومع ذلك تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها. وأن ماهية شيء ما يجب تكون فيه لا خارجه. غير أن أفلاطون يفصل

1 أرسطو، م ن، ص 602.

2 *Louis Millet, Pour connaître Aristote, Bordas, Paris, 1987, P 118*

3 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 157.

4 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 157.

5 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 157.

6 وولتر ستيس،مرجع نفسه، صفحات 171، 172، 173.

المُثل عن الأشياء ويضع المُثل بعيدا في عالم غامض خاص بها.

ويجتهد الباحث في الأرسطيات الفرنسي «بيار أوبانك» في التّأكيد على العسر الموجود في نظرية المشاركة التي بين بواسطتها أفلاطون طبيعة العلاقة بين المثل والأشياء، من جهة الوجود، حيث وصل إلى نتيجة مفادها أن أفلاطون: « يدور حول المشكل نفسه، وحلوله هي أوجه استعارية. إنّ الحديث عن الرابط، عن الخليط، والمشاركة، والمحاكاة، لا يكفي لإيفاء العلاقة حقّها التي تؤسّس الحبك بين الموضوع والمحمول. لا يكفي فقط القول أن الإنسان يشارك في الحيوانيّة جوهره يختلط بالبياض، لأن اللّغة هي من جهة شارحة ومن جهة أخرى غامضة: الإنسان حيوان، وكذلك أبيض. يجب التفكير في معنى لفظ الوجود: وبعيدا عن ذلك لا توجد إلا « كلمات فارغة واستعارات شعرية»[1].

ومنه يكون الموقف الأفلاطوني قد: «قوّض الأنطولوجيا قبل أن يبنيها، لأنه يتوقف على إدخال اللاّوجود في الوجود»[2]، ويضع الحقيقة خارج العالم الذي يعيش فيه الإنسان، مما يعتبر في نظر أرسطو خروجا عن المنظور الطبيعي، فـ: «الحقيقة هي بدون شك هنا، كما هو الحال بالنسبة للكثير من المجالات، فأرسطو هو في خلاف مع أفلاطون حول الأساس وليس فقط حول الطريقة»[3]، ونعني بالأساس هنا أن: «الخبرة تحوي العقل، لكن يجب اكتشاف ذلك»[4]. فما اقترفه أفلاطون من خطأ فادح يعد عند أرسطو تحول خطير في نقل الوجود أو ربطه بمبدأ خارج الوجود، حيث يقر أن: «الخطأ الأساسي لأفلاطون هي أنه جعل من اللاوجود مبدأ يعامل كوجود»[5]. ويتوالى النقد الأرسطي لنسق أفلاطون من حيث أنه كان: « ضحية لمظاهر اللغة، وخطأ تحليل المعاني المتخفية، والمتعددة، خلف الكلمات»[6]، فتجده يصنع بواسطة اللغة الكثير من الأسماء الكليّة التي تطلق على ما يماثلها في الواقع الحسي، مثل الإنسان، الطاولة، الحصان، البياض، الصّوت، الشّكل، وبعدد الأشياء توجد المثل/ الألفاظ متوازية معها وجودا ولغة، طريقة فلسفيّة طرحت على ذهن أرسطو سؤال الوجود، فهل نحن هنا أمام تعدّد للوجود؟، وهل تكفي اللّغة وتعدّد الألفاظ لحلّ هذه المعضلة؟ وكيف يمكن لمُثل أن تخلق موجوداتها؟، وما هي طبيعة العلاقة بين الوجود والمعرفة؟؟

يقترح أرسطو مسلكاً فلسفياً يتمثل في:» التّخلّي عن نظرية المُثل التي لا تعرف إلا الضّرورة، لصالح رؤية جديدة متمركزة على استدماج الكثرة والعوارض، أي عن ألف التي يمكنها أن تكون»لا ألف» دون أن يكون للاوجود حق في الوجود مع ذلك، لكن كيف يمكن للوجود الذي هو عينه الضرورة أن يكون آخرا؟

1 *Pierre Aubenque, Le problème de l' être chez Aristote ; Essai sur la problématique aristotélicienne, quadrige, PUF, 6e éditions, 2013, p151*

2 *Ibid. p 151*

3 *Ibid. p 155*

4 *Ibid. p 33*

5 *Ibid. p 156*

6 *Ibid. p 157*

فالواحد متعدد على الأقل كإمكانية داخلية قبلياً، دون أن يكفّ الوجود، بمعنى أن يكون ضروريّاً، ولا يمكنه أن يكون واحدا ومتكثرا في آن واحد وضمن نفس الزاوية (مبدأ عدم التناقض).

لكن أرسطو سيقول إن الوجود واحد كذات ومتعدد. فالمكثرة المحموليّة تعود إلى جملة يسميّها مقولات الوجود. هكذا ولدت نظرية القضاياً مقنّنة في شكلها العشري، مع الموضوع والرّابطة لدمج الهوية المنسجمة.»[1]، وانطلاقاً من هذا الحديث الأرسطي يقترب أرسطو من فكرة الوجود الذي ينظر إليه بحسبانه واحداً بالجوهر ومتعددا من جهة الأعراض، وهناك علاقة وطيدة بين الوجود والجوهر، فكليهما يحيل على الآخر، فـ:» لمصطلح «الوجود» معانٍ شتّى سبق أن صنّفناها في مناقشتنا لعدد المعاني التي تستخدم فيها المصطلحات التي تدلّ أولاً على «ما هو» الشيء، أعني فرديته، ثم الكيف والكمّ، أو أية مقولة أخرى منة هذه المقولات، ومن بين كل تلك المعاني التي يحملها «الوجود». من الأوّل «لما هو» ← يشير إلى جوهر الشيء، ذلك لأننا عندما نصف كيف شيء جزئي معين فإننا نقول إنه «خير» أو «جميل» لأن كلنا نقول إن طوله «خمسة أقدام» أو أنه «إنسان» أو آلة. لكن عندما نصف «ما هو» فإنّنا لا نقول إنّه «أبيض» أو «حارّ» أو ارتفاعه «خمسة أقدام»بل نقول إنه «إنسان» أو «آلة» وجميع الأشياء الأخرى يقال إنها «موجودة» لأنها إما كماليات أو كيفيات أو انفعالات أو أشياء أخرى من هذا القبيل»[2].

إن التّقاطع بين الوجود والجوهر يصل عند أرسطو إلى درجة التّماهي بينهما، ويصبحان سؤالاً واحداً، و:»الواقع أن السؤال الذي طرح منذ زمن بعيد لا يزال قائما، وسوف يظلّ دائماً يربكنا وهو «ما الوجود؟»- وهو بعبارة أخرى- : «ما الجوهر؟»[3]، وعليه يمكن القول بأنّ:» الوجود هو جوهر، وكذلك عارض بالنسبة للجوهر، عارض، بمعنى أنه طريقة لوجود الجوهر.

وعند البحث في الجوهر يضع أرسطو جملة من الشّروط والتي يمكن أن تنقل الجوهر إلى مستوى الفهم، ونسمي هذه العملية بالتعريف*définition*، على أساس أن:» التّعريف هو صيغة الماهية، وأن الماهية تنتمي إلى إما إلى الجواهر وحدها، أو أنّها تنتمي إلى الجواهر بصفة خاصة وأولية وبصورة بسيطة»[4]. فلا يمكن تصور وجود حدّ فاصل بين الجوهر والتعريف، شرط أن يكون التّعريف منطقيا في صياغته، بالجنس والفصل بخاصة، فـ:» من المؤكد أن جميع الصفات في التعريف لابد أن تكون واحدة. لأن التعريف هو فكرة واحدة، وهو فكرة الجوهر، فينبغي إذن أن يكون فكرة موضوع واحد. لأن الجوهر يعني «واحدًا» وهو «هذا» كما سبق أن أكّدنا»[5]، أما الجوهر فهو عند أرسطو يتمثل في «الوجود»، لكن هل نستطيع أن ندرج الوجود ضمن المقولات؟، أي هل الوجود نوع مثل باقي الأنواع؟،وهل بالإمكان نعثر على معنى

1 ميشال ماير، مرجع سابق، ص 20

2 أرسطو، الكتاب السابع: مقالة الزيتا.Zeta.، ضمن كتاب إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 413

3 أرسطو، مرجع نفسه، ص 413

4 أرسطو، الكتاب السابع: مقالة الزيتا.Zeta.، ضمن كتاب إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 420

5 أرسطو، مرجع نفسه، ص 436

واحد للوجود؟؟

يتحرك أرسطو ضمن أفق السّؤال المركزي:» ما هو الموجود؟» لـ:» يصطدم بكثرة متعذّرة على الاختزال، من معاني الوجود: وجود الموجود ليس له معنى واحد، بل عدة معاني، الذي يدفعنا إلى القول بأن الوجود كما هو موجود لا جوهر له»،[1] ويقر أرسطو بأنّ:»سؤال ما هو الموجود؟ قد كان، وما زال دائما بالنسبة لنا، موضوع حيرة وبحث»[2]. وتعلّة ذلك تكمن في أنه إذا كان: « الوجود ليس بنوع، لكن كل نوع هو وجود، وكذلك، إذا كان الوجود ليس كليّاً. فإنه يجب الحديث عن الوجود، بالرّغم من أن كل حديث حول الوجود هو غامض»[3]،وإزاء كل هذا الغموض، و: «تعدّد المعاني بالنسبة للوجود، فإنّ أرسطو لا يبدو أنه يشكّ في إمكانية انبثاق خطاب متماسك حول الوجود، لأنه، في بداية *t* من الميتافيزيقا، يؤكّد، وبدون تردّد، عن وجود علم حول الوجود كما هو موجود»[4].

إن هذا العلم، الذي يأمل أرسطو في إنجازه على مستوى التقّعيد له، يشكل بالنسبة: « علم بكل شيء، لكنه علم بعلل جميع الأشياء، أي علم بالعلل الأولى»[5]، وهو بذلك يتقدّم بخطوة نحو الميتافيزيقا، فالتطوّر المشهود:» متوقّف على مذهبه في العلية»[6]، إلى حد كبير، ويتلوه تطور آخر، حيث يقسم أرسطو العلل إلى أربع «الفاعلة، المادية، الصورية، الغائية»، بالرغم من موقف الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير الّذي يذهب إلى التّأكيد على أن: «مبدأ العلل الأربعة هو، الأساس المفهومي لكتابه[أرسطو] **الطبيعة.** فهذا المبدأيتيح له رفض الأسطورة المروية في محاورة **طيماوس**والتغلب على التصور الرياضي، فإن المفهوم الأرسطي للعلل يتيح لعالم الأشياء اليومية المصنوعة يدوياً أن يكون في الطليعة»[7]، غير أنه في الأخير، يردّ:»هذه المبادئ الأربعة إلى مبدأين سماهما الهيولى والصورة»[8]، وبفضل الصورة تأخذ المادة مكانها في الوجود بالفعل، وتسعى إلى الانتقال من حال إلى حال أرقى بشكل كبير، أي من الأدنى إلى الأعلى، انسجاماً مع العلة الغائية، فـ:»تحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الأدنى إلى الأرقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية. ما يأتي في قمة السلم، الصورة المطلقة، يسميه أرسطو الله.»[9]. إنّ الله وفق هذا التصوّر يعدّ عند أرسطو الفاعل المطلق، ولما:» كان الله هو العلة الفاعلة فإن العلة المطلقة للحركة والصّيرورة. إنه المحرك الأول وعلى هذا فأن الله نفسه غير متحرك، وكان المحرك الأول غير متحرّك نتيجة ضرورية لتصوّر أرسطو

1 *Ibid. p 185*
2 *Ibid. p 186*
3 *Ibid. p 187*
4 *Ibid. p 206*
5 *Ibid. p 214*

6 وولتر ستيس، مرجع سابق، ص 175
7 هانز جورج غادامير، مرجع سابق، ص 126
8 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 178
9 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص 184.

له كغاية وكصورة، فالحركة هي انتقال الشيء نحو غاية، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك»[1].

إنّ ما توصّل إليه أرسطو من خلال تتبعه لمجرى التفكر في مسائل الوجود وما يجاورها من مفاهيم مثل الجوهر، العلّة، الهيولى، الصورة، الله، المحرك الأول الذي لا يتحرك، أو: « العلة التي لا علة لها، والتي هي المحرك الأول»[2] تظهر أن هذا المجال لا ينتمي إلى موضوع العلم الطبيعي، وتعلّة ذلك، أن مفهوم الإلهي دخل على الخط، وأضحى ثابتا معرفياً في صياغة الانطولوجيا الأرسطية، فلو أن:» الإلهي لا يوجد، فإن الفيزياء ستكون هي كل الفلسفة، أو على الأقل تستحقّ اسم الفلسفة الأولى[3]»، غير أنّ أرسطو، وبسبب تواجد الإلهي في محتوى هذا المجال المعرفي، فإنّ أرسطو يقر بدور الثّيولوجيا في نسج خيوط الانطولوجيا، إذأن:» الثّيولوجيا يسميها أرسطو بالفلسفة الأولى، لا لكون موضوعها هو الأوّل في نظام الوجود، بل كذلك، يجب أن يكون هو الأول في نظام المعرفة»[4]، أو هي بتعبير أدق: «الفلسفة الأولى، على حسب المعنى التّقليدي، هي الأنطولوجيا التّحليليّة التي تختبر الملامح الضّرورية لكل شيء يوجد، في هذا العالم وأي عالم آخر ممكن الوجود»[5] وبدَور المنطق أيضاً، في صياغة الجوهر «الوجود» ووضعه داخل قالب مقولّي خالص.

قـــائمة المصادر والمراجع:

بالعربية:

1. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، الطبعة الثالثة، يناير 2009.
2. آلان، مدخل إلى الفلسفة من سقراط إلى كونت، ترجمه عن الفرنسية سلمان حرفوش، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط 1، 2009.
3. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، 2001.
4. هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1 2006.
5. هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 2، 2013.
6. بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، ذار الكتاب الجديد، لبنان، ط2، 2013.

1 وولتر ستيس، مرجع نفسه، ص ص 184 148.

2 *Ibid. p 55*

3 *Ibid. p 38*

4 *Ibid. p 67*

5 *Donald C Williams, Des éléments de l être, Métaphysiquecontemporaine, textes réunis par E. Garcia et F. Nef, VRIN, paris 2007, p 33*

7. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 2005.
8. عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2004.
9. عمر الشَّارني، المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلم، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، فيفري 1992.
10. فلاديمير يانكلفيتش، فلسفة أولى مدخل إلى فلسة الـ «يكاد»، ترجمة د. سعاد حرب، مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2004.
11. محمد الشيخ، بناء المفاهيم، وإعادة بنائها ..مفهوم ..»الميتافيزيقا» نموذجاً، مجلة عالم الفكر، العدد 2 المجلد 41 أكتوبر – ديسمبر 2012.
12. محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدر العربية للعلوم، بيروت، ط1 2009.
13. ميشال ماير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، إدريس كثير، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المع=غرب، ط1، 2006.
14. مارتن هايدغر، الميتافيزيقا ومعضلة الحقيقة، ترجمة وتقديم: شهاب الدين اللّعلاعي، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2013.
15. محسن صخري، فوكو قارئاً ديكارت، « دروس الجامعة التونسية» مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1 1997،
16. مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د ط، 2008.

المجلات:

- يوسف بن أحمد، أزمة نظرية المثل والمشاركة في محاورة برمنيدس لأفلاطون، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، مطبعة تونس – قرطاج- السنة العشرون، عدد 35/34، 2003.

ب. بالأجنبية:

1. *Michel Meyer, Qu'est ce que la philosophie? Librairie Générale Française 1997 Paris.*
2. *Gille Deleuze; Félix Goatari, Qu'est ce que la philosophie ? Les éditions de Minuit, 1991k.*
3. *Daniel Liotta, Cours de métaphysique moderne, Hermann éditions, Paris, 2012.*
4. *Michel Meyer, Qu'est ce que la philosophe ? Librairie Générale Française 1997 Paris.*

5. *Yves-Jean, Harder, Histoire et métaphysique ,Les éditions de la Transparence, 1re édition, 2006 avril.*

6. *Léo Freuler, Kant et la métaphysique spéculative, vrin, Paris, 1992.*

7. *Frédéric Nef, Qu'est-ce que la métaphysique ?, folio essais Gallimard, Paris, 2004.*

8. *Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote, PUF, 6e édition Quadrige, aout 2013.*

9. *Louis Millet, Pour connaître Aristote, Bordas, Paris, 1987*

10. *Pierre Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote* ; *Essai sur la problématique aristotélicienne, quadrige, PUF, 6e éditions, 2013.*

11. *Donald C Williams, Des éléments de l être, Métaphysique contemporaine, textes réunis par E. Garcia et F. Nef, VRIN, paris 2007.*

القواميس والمعاجم:

1. *André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume 1 Quadrige | PUF 3e édition 1993, novembre.*

2. *Paul Foulquié , Dictionnaire de la langue philosophique , PUF* ; *1re édition, 1962.*

3. *Encyclopédie thématique, œuvre réalisée par les éditoriales et techniques d'encyclopédie Universalisa, culture volume 8, édition Promotion Presse Media-sat, 2004.*

4. *Larousse dictionnaire de linguistique et de sciences du langage sous la direction de JEAN DUBOIS Larousse 1994.*