

جميل حمداوي

الفلسفة اليونانية والكتابة الشذرية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المؤلف: جميل حمداوي
الكتاب: الفلسفة اليونانية والكتابة الشذرية
الطبعة الثالثة سنة 2020م
دار الريف للطبع والنشر الإلكتروني
الناظور - تطوان/المملكة المغربية
الهاتف: 0536333488/0672354338
حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الإهداء

أهدي هذا الكتاب إلى أسرتي الصغيرة والكبيرة

الفهرس

	الإهداء
4.....	الفهرس
5.....	مقدمة
8.....	الفصل الأول: مفهوم الكتابة الشذرية
25.....	الفصل الثاني: تطور الكتابة الشذرية
68.....	خاتمة
70.....	ثبت المصادر والمراجع

مقدمة

لقد استغرقت الفلسفة اليونانية فترة زمنية تقدر بأكثر من ألف ومائة عام. ومن ثم، فهي تنقسم - عموماً - إلى ثلاث مراحل كبرى:

① مرحلة ما قبل سقراط التي تمتد من الفيلسوف طاليس (القرن السادس ق.م) إلى مرحلة ظهور سقراط (القرن الرابع ق.م). وتستغرق هذه المرحلة مائتي سنة؛

② المرحلة السقراطية التي تمتد من عهد سقراط حتى ظهور المدرسة لإسكندرية (القرن الثاني الميلادي). وقد شهدت هذه المرحلة مجموعة من الفلسفات الكبرى (سقراط، وأفلاطون، وأرسطو)، وظهور المدرستين: الرواقية والأبيقورية. ودامت هذه المرحلة خمسة قرون؛

③ المرحلة الثالثة التي تتمثل في ظهور المدرسة الإسكندرية التي أسسها أمونيوس في أواخر القرن الثاني الميلادي حتى نهايتها في القرن السادس الميلادي. وقد دامت هذه المرحلة حوالي أربعة قرون ونيف. وقد تميزت هذه المرحلة بالانتقائية والتوفيقية بين آراء أفلاطون وأرسطو، كما يتضح ذلك جلياً في أعمال أفلوطين¹.

ومن جهة أخرى، يمكن تصنيف الفلسفة اليونانية حسب المدارس والمراكز. فهناك المدرسة الأيونية (أو المدرسة الملطية)، والمدرسة الإيطالية، والمدرسة الإيلية، والمدرسة الفيتاغورية، والمدرسة السوفسطائية، والمدرسة الطبيعية، والمدرسة الذرية، والمدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية، ومدرسة الإسكندرية، ومدرسة الفلاسفة الرواد (سقراط، وأفلاطون، وأرسطو...)...

وقد صنفت الفلسفة اليونانية تصنيفات عدة، إما حسب المراحل والفترات والعهود التاريخية، وإما حسب الجغرافيا (الملطيون، والإيليون، والإيطاليون، وفلاسفة الإسكندرية...)، وإما حسب المدارس (الرواقية، والأبيقورية...)، وإما حسب المذاهب (المذهب الذري، والمذهب الفيتاغوري...)، وإما حسب الأعلام الفلسفية (سقراط، وأفلاطون،

1 - الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مركز إنماء البحث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2013م، ص: 20-21.

وأرسطو...)، وإما حسب الموضوعات والاهتمامات الفكرية كالحديث عن الفلسفة الطبيعية أو الكوسمولوجية عند طاليس، وانكسمانس، وهرقليطس، وأمبادوقليس، وغيرهم؛ والفلسفة الأخلاقية عند سقراط والفيثاغورية والأبيقورية والرواقية؛ والفلسفة المدنية أو السياسية عند أفلاطون وأرسطو...

وثمة عدة مقاربات منهجية لدراسة الفلسفة اليونانية. فهناك المقاربة التاريخية مع أحمد أمين وزكي نجيب محمود في كتابهما (قصة الفلسفة اليونانية)²، ويوسف كرم في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية)³، ونجيب بلدي في (دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية)⁴، ومصطفى النشار في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي)⁵، وأحمد فؤاد الأهواني في كتابه (فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط)⁶...

وهناك أيضا المقاربة الموضوعية أو الموضوعاتية مع مصطفى النشار في كتابيه: (فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية)⁷ و(مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية)⁸، ومحمود مراد في

2 - أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1935م.

3 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1953م.

4 - نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، دار وبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1987م.

5 - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول والثاني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1984م.

6 - أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، طبعة 1954م.

7 - مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الجزء الأول والثاني، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2007م.

8 - مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، طبعة 2010م.

كتابه (دراسات في الفلسفة اليونانية)⁹، وأميرة حلمي مطر في كتابها (الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس)¹⁰...
وهناك كذلك المقاربة البيوغرافية مع أحمد فؤاد الأهواني في كتابه (أفلاطون)¹¹؛ والمقاربة السوسيولوجية مع الطيب بوعزة في كتابه (الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية)¹²؛ والمقاربة المنهجية مع الطاهر وعزيز في كتابه (المناهج الفلسفية)¹³؛ والمقاربة التكوينية التوثيقية مع مصطفى النشار في كتابه (المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية)¹⁴؛
وما يهمننا في هذه الدراسة هو تمثل المقاربة الأسلوبية (Stylistique) في دراسة الفلسفة اليونانية، برصد خصائص كتابتها منهاجاً، وتعبيراً، وأسلوباً؛ إذ يمكن الحديث عن مجموعة من المراحل الأسلوبية، مثل: مرحلة الكتابة الشذرية، ومرحلة الكتابة الحوارية التوليدية، ومرحلة الكتابة النسقية.
إذاً، ما خصائص الفلسفة اليونانية على مستوى الكتابة والمنهجية؟ وما مميزات الكتابة الشذرية؟ هذا ما سوف نتوقف عنده في موضوعنا هذا.

-
- 9 - محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة 2004م.
- 10 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار غريب، القاهرة، مصر، الطبعة السادسة، 1999م.
- 11 - أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ للطبعة.
- 12 - الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، المرجع المذكور سابقاً.
- 13 - طاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م.
- 14 - مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة 1997م.

الفصل الأول:

مفهوم الكتابة الشذرية

قبل الخوض في هذا الموضوع، لابد من تعريف الكتابة الشذرية لغة واصطلاحاً بغية استجلاء مختلف الدلالات القاموسية والسياقية التي ترد فيها لفظة الشذرة. لذلك، خصصنا المطلب الأول للتعريف بالكتابة الشذرية لغة. أما المطلب الثاني، فقد خصصناه للتعريف بالكتابة الشذرية اصطلاحاً، وفلسفة، وسياقاً، وتداولاً.

المطلب الأول: مفهوم الكتابة الشذرية

يعرف ابن منظور، في معجمه (لسان العرب)، لفظة "الشذرة" بقوله: "الشَّدْرُ: قِطْعٌ مِنَ الذَّهَبِ يُلْقَطُ مِنَ المَعْدِنِ مِنْ غَيْرِ إِذَابَةِ الحِجَارَةِ، وَمِمَّا يَصَاحُ مِنَ الذَّهَبِ فِرَائِدٌ يَفْصَلُ بِهَا اللُّوْلُوُ وَالجَوْهَرُ. وَالشَّدْرُ أَيْضاً: صِغَارُ اللُّوْلُوِ، شَبَّهَهَا بِالشَّدْرِ لِبَيَاضِهَا. وَقَالَ شَمْرٌ: الشَّدْرُ هَنَاتٌ صِغَارٌ كَأَنَّهَا رُؤُوسُ النَّمْلِ مِنَ الذَّهَبِ تَجْعَلُ فِي الخَوْقِ، وَقِيلَ: هُوَ خَرَزٌ يَفْصَلُ بِهِ النَّظْمُ، وَقِيلَ: هُوَ اللُّوْلُوُ الصَّغِيرُ، وَاحِدَتُهُ شَذْرَةٌ؛ قَالَ الشَّاعِرُ:

ذَهَبَ لَمَّا أَنْ رَأَاهَا تُرْمَلُهُ،
وَقَالَ: يَا قَوْمَ رَأَيْتُ مُنْكَرَهُ،
شَذْرَةٌ وَادٍ، وَرَأَيْتُ الزُّهْرَةَ

وَأَنشَدَ شَمْرٌ لِلْمَرَارِ الأَسَدِيِّ يَصِفُ ظَبِيًّا:

أَتَيْنَ عَلَى الِيمِينِ، كَأَنَّ شَدْرًا

تَتَابَعُ فِي النَّظَامِ لَهُ زَلِيلُ

وَشَدْرَ النَّظْمِ: فَصَلَّهُ. فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: شَدْرٌ كَلَامُهُ بِشِعْرِ، فَمَوْلَدٌ وَهُوَ عَلَى المَثَلِ. وَالتَّشْدَرُ: النَّشَاطُ وَالسَّرْعَةُ فِي الأَمْرِ. وَتَشْدَرَتِ النَّاقَةُ إِذَا رَأَتْ رِغِيًّا يَسُرُّهَا فَحَرَّكَتْ بِرَأْسِهَا مَرَحًا وَفَرَحًا. وَالتَّشْدَرُ: التَّهَدُّدُ؛ وَمِنْهُ قَوْلُ سَلِيمَانَ ابْنِ صُرْدٍ: بَلَّغَنِي عَنْ أَمِيرِ المُؤْمِنِينَ ذُرَّةً مِنْ قَوْلِ تَشْدَرٍ لِي فِيهِ بِشْتَمٌ وَإِعَادٌ فَسِرْتُ إِلَيْهِ جَوَادًا أَيَّ مَسْرَعًا؛ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: لَسْتُ أَشْكُ فِيهَا بِالدَّالِ، قَالَ: وَقَالَ بَعْضُهُمْ تَشْرَرٌ، بِالزَّايِ، كَأَنَّهُ مِنَ النَّظْرِ الشَّرْرِ، وَهُوَ نَظْرُ المُغْضَبِ، وَقِيلَ: التَّشْدَرُ التَّهَيُّؤُ لِلشَّرِّ، وَقِيلَ: التَّشْدَرُ التَّوَعْدُ وَالتَّهَدُّدُ؛ وَقَالَ لُبَيْدٌ:

غَلَبَ تَشْدَرٌ بِالدَّحُولِ، كَأَنَّهَا

جِنُّ البَدِيِّ، رَوَّاسِيًّا أَفْدَامُهَا

ابن الأعرابي: تَشَدَّرَ فلان وتَقَتَّرَ إذا تَشَمَّرَ وتَهَيَّأَ لِلْحَمَلَةِ. وفي حديث حُنَيْنٍ: أرى كتيبة حَرْشَفٍ كأنهم قد تَشَدَّرُوا أي تَهَيَّأُوا لها وتأهَّبُوا. ويقال: شَدَّرَ به وشَتَّرَ به إذا سَمَّعَ به. ويقال للقوم في الحرب إذا تطاولوا: تَشَدَّرُوا. وتَشَدَّرَ فلان إذا تَهَيَّأَ للقتال. وتَشَدَّرَ فَرَسُهُ أي ركبه من ورائه. وتَشَدَّرَتِ الناقةُ: جَمَعَتْ فُطْرِيهَا وشالت بذنبها. وتَشَدَّرَ السَّوْطُ: مال وتحرك؛ قال:

وكان ابنُ أجمالٍ، إذا ما تَشَدَّرَتِ
صُدُورُ السَّيِّاطِ، شَرَّعُهُنَّ الْمُخَوَّفُ

وتَشَدَّرَ القومُ: تفرقوا. وذهبوا في كل وجه شَدَّرَ مَدَّرَ وشَدَّرَ مَدَّرَ وبَدَّرَ أي ذهبوا في كل وجه، ولا يقال ذلك في الإقبال؛ وذهبت غنمك شَدَّرَ مَدَّرَ وشَدَّرَ مَدَّرَ: كذلك. وفي حديث عائشة، رضي الله عنها: أن عمر، رضي الله عنه، شَرَّدَ الشِّرْكَ شَدَّرَ مَدَّرَ أي فرقه وبَدَّده في كل وجه، ويروى بكسر الشين والميم وفتحهما. والتَشَدَّرُ بالثوب وبالذئب: هو الاستئثار به.¹⁵ وهكذا، تحيلنا لفظة (الشذرة) - لغويا- على مجموعة من الكلمات والدلالات المعجمية التي تنفعنا في استجلاء التعريف الاصطلاحي. ومن بين هذه المفاهيم الدلالية التي يمكن استكشافها القطع، والصياغة عن طريق الفصل، والحجم الصغير المتناهي والدقيق، والجودة، والروعة، والخفة، والمرح، والنظام، والوحدة، والتتابع، وتفصيل النظم، والتضمين، والاقْتَباس، والنشاط والسرعة في الأمر، والاستعداد والتأهب للحملة، والتسميع، والجمع والاتساق، والتفريق والتبديد...

ومن هنا، يتبين لنا أن الشذرات عبارة عن نص منقسم ومنفصل إلى مجموعة من القطع وال فقرات والمتواليات المستقلة بنفسها على المستوى البصري، والمتكاملة مع الشذرات الأخرى دلاليا، وتركيبيا، وتداوليا. ومن ثم، تتسم الشذرة بالتفكك والانفصال على مستوى الظاهر. بيد أنها تتميز على مستوى العمق البنيوي بالوحدة العضوية والموضوعية. فضلا عن

15 - ابن منظور: لسان العرب، الجزء السابع، دار صبح، بيروت، لبنان، وإديسوفت، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2006م، ص: 54-55.

الاتساق، والانسجام، والترابط، التماسك، والتلاحم الموضوعاتي والرؤيوي والمقصدي.

ويلاحظ أيضا أن الشذرات عبارة عن نصوص أدبية نثرية صغيرة الحجم، ومختصرة ومكثفة ومتناهية الدقة، بيد أنها تطرح أسئلة كبيرة ومؤرقة وعويصة. وتمتاز الشذرات كذلك بروعة الأسلوب، وجودة التعبير. علاوة على ذلك، فهي تتسم بالتكثيف، والإضمار، والإيجاز، والحذف، والتركيز، والتبئير. كما تتكئ على التتابع تارة، والانفصال تارة أخرى. وغالبا، ما تحمل مضامين الشذرات رؤى فلسفية وتأملية عميقة، تعبر عن علاقة المبدع بذاته، أو ارتباطه بواقعه الموضوعي، أو تفصح عن علاقته بالفن الذي يمارسه في إطار الميتاسردي أو الميتافيزيقي.

وعليه، فالشذرات عبارة عن تأملات ماورائية صارمة حول الحياة، وتعبير شاعري عميق عن تجارب ذاتية وموضوعية وفنية. كما أنها بمثابة جمل أو ملفوظات أو مقاطع أو نصوص نثرية أو شعرية أو فلسفية أو صوفية أو تأملية أو غيرها.

وهي كذلك متواليات مقطعية منفصلة عن بعضها البعض. بيد أنها قوية وجذابة، تحمل صورا دلالية عميقة، تقوم على الانزياح، والمفارقة، والسخرية، والإيحاء، والترميز، والإرباك، والإدهاش، والعصف الذهني.

علاوة على ذلك، يتميز تتابع هذه الشذرات بحركية إيقاعية سريعة قوامها الحركة، والنشاط، والدينامية، والدأب المستمر. ومن هنا، فالشذرات هي كتابات ممزقة ومتفرقة ومشتتة ومتشظية بامتياز، تبدو أنها ضد النسقية المنطقية الصارمة، وضد النظام النصي الصارم.

وعليه، فالشذرة هو أسلوب المقطع والنص الطليق، و" هو أسلوب معفى من كل ضرائب الطبخ والتحليل، ولا يلزم أحدا بهزاته وعواقبه إلا من باب التواطؤ الوجداني والتطوع الإرادي. وحين، يتيسر تحقيق هذين الشرطين، نكون قد دخلنا عالما فكريا لا أثر فيه لثقالة المعجم الفلسفي، ولا للغنائية الشعرية، أو النثر المفخم المتأنق، بل كل النصوص فيه محكومة

فقط بتدفقات مقطعية، لاتروم إلا الكلمة المواتية اللازمة، والبلاغة المقتصدة المصادمة...¹⁶

وتأسيسا على ما سبق، تعتمد الكتابة الشذرية على الأسلوب الشذري، والجملة الشذرية، والمقاطع المتشظية. ومن ثم، فالأسلوب الشذري هو أسلوب الكتابة اللانسقية الذي يعتمد على المقطع، أو الشذرة، أو النص الطليق. ومن ثم، فالشذرات مقاطع تأملية، وخطرات فلسفية، وقبسات صوفية، وشطحات عرفانية، وانطباعات عقلية ونفسية في شكل خواطر شاعرية، تعتمد على المسرود الذاتي، والخطاب غير المعروض، وتشغيل ضمير الحضور، واستدعاء الذات المتكلمة.

وقد تكون الشذرات، من الناحية الشكلية، مقاطع قصيرة أو طويلة، في شكل حكم عميقة وتأملية، وخلاصات ميتافيزيقية عامة، أو ترد في شكل انطباعات ذاتية وذهنية فلسفية يطبعها التجريد، ويسمها التجريب والانزياح، ويكسوها العمق الفلسفي، ويتخللها الصفاء الصوفي.

ويضاف إلى ذلك أنها مقاطع وجدانية إيحائية في أبعادها المجازية والتخييلية. ويلاحظ كذلك أن مقاطع الشذرات متفسخة ومتقطعة وقوية ذهنيا ووجدانيا، تنفر من النسقية والمقاييس العقلية والمنطقية، وتتمرد عن التفكير البرهاني أو الحجاجي.

وباختصار، تجمع الشذرة بين الفلسفة والشعر، وتتأرجح بين الذهن والوجدان، والشعور واللاشعور، والعقل واللاعقل، والصحة والهديان.

وعليه، تتمثل خصائص الكتابة الشذرية في مجموعة من الخاصيات والسمات، مثل: التركيز، والاختزال، والاقتضاب، والاقتصاد، والتحرك السريع، والتخلص من الحشو والإطناب والاستطراد، والاعتماد على بلاغة التكثيف؛ حيث تقدم الشذرة عصارة التجارب الذاتية أو الموضوعية، أو تكون خاتمة لتجارب ذهنية ووجدانية، خاضعة، بدورها،

16 - بنسالم حميش: معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1988م، ص:133.

لانطباعات ذاتية أو موضوعية، أو لضغوط داخلية أو خارجية، أو لإكراهات لا نسقية.¹⁷

المطلب الثاني: تطور الكتابة الشذرية

ظهرت الشذرة أول ما ظهرت عند فلاسفة اليونان، وبالضبط عند فلاسفة الطبيعة الكونيين (الكوسمولوجيين)، كطاليس، وأنكسيمندريس، وأنكسيمانس، وهيراقليطيس الإفسوسي المعروف بمؤلف وحيد (في الطبيعة)، ولم يبقَ منه إلا مائة وثلاثون شذرة، طرح فيه أفكاره بأسلوب غامض. لذا، لُقّب بالفيلسوف الغامض. ونستحضر كذلك فيثاغورس، وأكسانوفان، وبارمنيدس، وزينون الأيلي، وأنبادوقلس، وأنكساغوراس، ولوقيبوس، وديمقريطيس... وما يميز هؤلاء الفلاسفة ومحبي الحكمة أنهم قالوا بأن الكون له مجموعة من الأصول الطبيعية، كالماء، والهواء، والنار، والتراب، والذرة، واللامتناهي. ولكن لم يصلنا من كتاباتهم سوى شذرات قليلة في فترات متباعدة.

ونلفي أيضا في مجال العلم والمعرفة العامة أب الأطباء أبقراط في كتابه (**Aphorismi / الشذري**) ، ويحوي هذا المصنف نصائح وطرائق العلاج الطبي. كما كتب المؤرخ اليوناني تاسيت (Tacite) مجموعة من الشذرات والمقطعات التاريخية.

وهكذا، تتكون الشذرة في الفلسفة اليونانية من عدد قليل من الكلمات، وتتطرق لجميع المواضيع، السامية منها والوضيعة، العلمية وغير العلمية.

وقد كانت الشذرة في العصر الحديث، وخصوصا عند الفيلسوف والراهب الإنجليزي روجر باكون، تعبيرا عن فلسفة الشك، وكانت الشذرة، بعمقها اللافت للانتباه، عدوة السطحية والسطحيين. ذلك أنه ليس بإمكان أي كان الابداع في هذا المجال، إذا لم يكن مسلحا بما فيه الكفاية.

¹⁷ - جميل حمداوي: مقاربة النص الموازي وأنماط التخيل في روايات بنسالم حميش، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، جامعة محمد الأول بوجدة، السنة الجامعية: 2000-2001م، ص:194.

وقد انتصر الفيلسوف الفرنسي باسكال أيضا للشكل الشذري في كتابه (أفكار) ، وقد أسماه بنظام القلب أو الحدس.

واستعان بها روشفوكولد (la Rochefoucauld) في كتابه (الثوابت)، وأيضا شامفور (Chamfort) في كتاب بالعنوان نفسه. ونجد هذه الكتابة الشذرية كذلك في كتاب (الخصائص/Caractères) للابرويير (La Bruyère)...

وتعارض الكتابة الشذرية، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة الغربية، كل فكر نسقي متسق، ومنسجم، ومبني بشكل عضوي. وغالبا، ما تستعمل بمثابة سلاح هجائي ضد الزمن الراهن. ومن ثم، فروحها التمرد، والثورة، والرفض، والاختلاف، والتفكيك. وهي حقيقة مقلقة مبنية على أسئلة ماورائية وميتافيزيقية عويصة تعمل على الهدم، والتقويض، والتشظية. كما أنها فكر نقدي، لا نسقي، ولا قوانين لها غير قوانين الأنا. إنها كما قال نيتشه: "فن الخلود".

وتظهر الشذرة في هذه الفلسفة دائما في المابين، مع نهاية نظام قديم، وقبل بروز معالم نظام جديد. إنها شاهدة ومسجلة هذا التحول الدراماتيكي. هذا الفراغ الروحي، أو العراء المتعالي (الترنسدنتالي) الذي تعجز كل الأنساق عن فهمه، وتخاف الاقتراب منه. ويملك الشاذر (Aphoristiker) طبيعة مقاتلة. إنه لا يخاف الصراع، بل هو يعمل واعيا على إشعال فتيله. إنه المعارض الأبدي بامتياز، أو كما قال عنه شليغل: "يوجد دائما في وضع هجائي".

وكذلك كان كارل كراوس الفيلسوف الألماني، فقد كان هدفه الأسمى هو النضال ضد الزمن، وأخذ هذا النضال شكل نضال ضد لغة هذا الزمن. لقد فضل كراوس الشذرة على كل فنون القول الأخرى، ذلك أنها وحدها من تستحق اسم فن الهجاء بامتياز. ويعني هذا أن الكتابة الشذرية هي كتابة إشكالية وهجائية وتقويضية بامتياز، تطرح الأسئلة أكثر مما تطرح الأجوبة. إنها أسلوب عالم فقد ثقته بقيمه وأشكاله، عالم يحن إلى بدء جديد. ولهذا، فإن الشذرة- كما عبر عن ذلك فريدريش شليغل- فن يخاطب

المستقبل والأجيال القادمة، ويظل معاصروه عاجزين، في أغلب الأحيان ، عن فهمه أو تقبله.

ومن هنا، فقد اختار كثير من الفلاسفة والمتصوفة والمفكرين استعمال الشذرات طريقة في التعبير، والتفكير، والتصريح. ويعني هذا أن هؤلاء قد استعملوا أسلوباً مقطوعاً ينم عن حرية في الكتابة، ورغبة في الإفلات من الإكراهات والضغوط التي يفرضها كل فكر فلسفي نسقي صارم. بمعنى أن الكتابة الشذرية هي كتابة التفسخ، والتفكك، والاختلاف، والثورة على المقاييس المنطقية الصارمة، والتحلل من قواعد النسق الفلسفي المحدد. أي: كتابة الحكايات المتشظية والمبعثرة والمنكسرة والمتلاشية (Des histoires brisées)¹⁸.

ومن هؤلاء المفكرين والمبدعين الذين استثمروا الكتابة الشذرية أسلوباً ومنهجاً وطريقة ورؤية الفيلسوف الروماني: شبيرون (Cioran) كما في كتابه (مختصر التفسخ/ Précis de décomposition) ، وكتاب (أقيسة المرارة/ Syllogismes de l'amertume) ، وكتاب (اعترافات ولعنات/ Aveux et anathèmes)...¹⁹

ويرى شبيرون أن اختيار الكتابة الشذرية في الحقيقة لا " يعبر إلا عن نفور من التحليل والبرهنة، إلخ. إنه عبارة عن تنازل ليس أكثر ولا أقل. وفي الأخير، استقر ذوقي في هذا الشكل التعبيري الذي يتيح للمرء أن يترجم عن حالات مؤقتة ولحظات انفعالية، وإجمالاً عن حقائق مؤرخة، جزئية ومتحيزة.

...إن الشذرة عندي ليست هي كذلك، أو إن شئت فهي لاتولد أبداً من تلقاء ذاتها. إنها في غالب الأحيان خاتمة تحليل أو فكرة مكتوبة توفر على القارئ عناء خطى الفكر، فلا تعبر إلا عن وداع بيثه الفكر. لذا، لن تجد أي

¹⁸ - Des « histoires brisées », comme celles de Perros, de Cioran, de Blanchot, de Valéry, de Barthes, de Desnos, de Char, de Perec, de Quignard, de Jourdan...

فيلسوف جدي كآرسطو أو هيجل يكتب شذرات. أما نيتشه، فكان يفعل ذلك بسبب مرضه.²⁰

ونفهم من هذا أن الفلاسفة اليونانيين قد كانوا يستعملون الحوار التوليدي في بناء أنساقهم الفلسفية كما كان يفعل سقراط، أو يعتمدون على أبنية حجاجية منطقية صارمة، سواء أكانت استقرائية أم استنباطية كما لدى أرسطو أو ديكارت...

بيد أن هناك مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين وظفوا الشذرات كمارك أوريليوس، وموريس بلانشو، وباسكال، وجراسيان، وشنفور، وديسنوس، ونيتشه في كتابه (**هكذا تكلم زرادشت**)²¹، ومونتاني (Montaigne) في مقالاته، وفاليري، ورولان بارت، والبلغاري إلياس كانيتي كما في كتابه (**شذرات**)، وكافكا، وغيرهم.

و يقول شبيرون في حق الكتابة الشذرية: " في ما يخصني، حبي للتعبير المرح الخفيف الظل، وللأقتضائية والاختصار، هو الذي يحدوني إلى تبني التقليد الذي تتحدث عنه. وهذا الصنف، عموماً، مشكوك فيه تارة ودال طورا، بما أنه يعبر عن الإنسان في لاستمراريته وهشاشته. ثم، ما الفائدة من بناء أنسقة لا يفوتها أن تنهاوى وتضمحل؟

أما عن التقليد الذي تذكره [يقصد الكتابة الشذرية]، فمارك أوريليوس وباسكال هما حقا ممثلاه الأكثر جدارة، لأن في كتابتهما طابعا شخصيا حادا ووحدة مقام. وهذا ليس حاصلا عند فاليري الذي خلف على الرغم من ذلك شذرات جميلة جدا. أما جراسيان فإنه يهتم كثيرا بالتدليلات. وعلى أي حال، فالكتابة الشذرية لايسعها إلا أن تستمد قوتها من رؤيا خاصة جدا للحياة...²²

ويلاحظ على شبيرون الذي وظف كثيرا الكتابة الشذرية أنه يستعمل كتابة تقوم على قوة اللحظة والانفعال؛ مما يوقعه ذلك في التناقض والتكرار، كما يتجلى ذلك واضحا في نصوصه الكثيرة. ومن ثم، يؤكد شبيرون ذلك بقوله: " التناقض ملازم للحياة نفسها. وبالتالي، لا أعيره أي انتباه في

20 - بنسالم حميش: **معهم حيث هم**، ص:144.

21 - فريدريك نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية سنة 2011م.

22 - بنسالم حميش: نفسه، ص:144.

كتاباتني. أما التكرار، فإنه تأكيد وتعبير عن حالة ثابتة أو وسواس. إني من هؤلاء الناس الذين يتلقون الحياة كوسواس.²³

ويعني هذا أن شبيرون يكتب أفكاره التأملية والفلسفية في شكل مقاطع وتفاريق وشذرات، تتحلل من كل مقومات الفلسفة النسقية القائمة على صرامة الحجاج الفلسفي، وضوابط التحليل المنطقي الاستدلالي. إنها في غالب الأحيان خاتمة تحليل، أو فكرة مكثفة توفر للقارئ عناء خطي الفكر (...). كما تعبر عن الإنسان في لا استمراريته وهشاشته.

وتتطلب الكتابة الشذرية باعا علميا طويلا، وتستلزم جهدا معرفيا كبيرا حتى تخرج إلى النور. وتتخذ هذه الكتابة أيضا بعدا ميتافيزيقيا، أو موقفا من الإنسان، والحياة، والوجود، والمصير الإنساني. ومن هنا، فالنص الشذري نص نقدي، ونص رؤيوي ليس منغلقا، بل هو نص متعدد منفتح على قراءات لامتناهية العدد. وبالتالي، يهدف هذا النص المشتت إلى تخريب الهويات وتفكيكها، وتأكيد فلسفة الانفصال.

ومن هنا، يتبين لنا أن الشذرة فكرة مكثفة أو بؤرة مكثفة اقتصادية كما يرى جاك ديريدا، تعمل على توليد الاستعارات والانزياحات. ومن ثم، **فالشذرة في جوهرها هي استعارة كبرى**. ومن ثم، الاقتراب من الشعر وبلاغة التأمل الصامت. ومن هنا، يبدو أن كتابة الصور البلاغية ضمن الكتابة الشذرية كتابة شقية وعصية على الالتقاط.

وإذا كانت الفلسفة البنيوية تؤمن بالمنطق والعقل والنظام والاتساق، فإن الفلسفات اللاعقلانية والتفكيكية تؤمن بالاختلاف، والتفكيك، وانهيار المعنى والمدلول، وتعبر كذلك عن هشاشة الإنسان، وانهياره أنطولوجيا، ووجوديا، وقيميا، ومعرفيا.

وقد ساهمت الكتابة الإنجيلية والتوراتية في إغناء الكتابة الشذرية الغربية، وإثرائها كما وكيف. فضلا عن الشعر الرومانسي والفلسفي، والحكم والأمثال، والتأملات، والخطابة، والبلاغة، والرسائل، والخواطر، والهايكو، والفلسفة، واللاهوت الديني والأخلاقي، والمقاطع الشذرية عند الفلاسفة اليونانيين، والكتابة الفلسفية عند فريدريك نيتشه، ومارتن هيدغر، وسيوران... علاوة على الكتابات السريالية، والصوفية، والدادائية، وإبداع ما بعد الحداثة...

²³ - بنسالم حميش: نفسه، ص: 145.

وثمة مجموعة من المبدعين والأدباء الغربيين الذين وظفوا الشذرات في كتاباتهم، واستعملوا مقاطع معنونة وغير معنونة، كما فعل الشعراء الرومانسيون الألمان²⁴، والشاعر الإنجليزي توماس إليوت، والشاعر الفرنسي بول فاليري، ومالارمي، وريمبو، وبيير ألبير جوردان (Jourdan) في ديوانه الشعري (السلام والوداع) الصادر سنة 1991م، وغيرهم من الشعراء الذين أغرموا بالكتابة الشذرية باعتبارها طريقة في التعبير، ومسلكا منهجيا لصياغة رؤية تراجمية صاخبة ومتقززة، تفصح عن وضعية إنسانية هشة، قوامها الملل، والسأم، والاستلاب، والتفكك.

دون أن ننسى كذلك الكتابة الرمزية والكتابة السريالية التي أعلنت الرفض والتمرد، فتبنت الكتابة الشذرية وسيلة للتعبير عن غرابة الواقع ولا معقوليته.

ولا ننسى كذلك أدبيات المبدع الفرنسي إدموند جابي (Edmond Jabès) التي استعانت بالكتابة الشذرية طريقة في التعبير، ومنهجا في التشخيص، والبوح، والتأويل.

ومن جهة أخرى، فقد اعتمدت الرواية الشعرية الغربية، أو الرواية المنولوجية، أو رواية تيار الوعي، على الكتابة الشذرية منذ بدايات القرن العشرين، وبالضبط مع جيمس جويس، وفيرجينيا وولف، وصمويل بيكيت، ومارسيل بروست...

ونجد هذا النوع من الكتابة جليا في الرواية الجديدة عند ميشيل بوتور، ونتالي ساروت، والكاتب المغربي الفرانكفوني عبد الكبير الخطيبي...

وعليه، فمن أهم كتاب الكتابة الشذرية الغربية في القرن العشرين فرنسيس بيكابيا (Picabia)، وريجو (Regaut)، وجاكوب (Jacob)، وبول إلوار (Elward)، وشار (René Char)، وبول فاليري (Valéry)، وهنري ميشو (Michaux)، وريفيردي (Reverdy)، ولوران كريسو (Christian Bobin)، وكريستيان بوبان (Christian Bobin)، وجوردان (Jourdan)، وشازال (Chazal)، وسكوتونير (Scutenaire)، وإميل سيوران (Cioran)، ومونيي (Munier)، وبيرو (Perros)،

: L'absolu littéraire, Paris, Labarthe et J.-L. Nancy -Ph. Lacoue²⁴ seuil. Poétique, 1978.

وتوماس (Thomas)، وبلانشو (Blanchot)، وروي (Roy)، وجودران (Judrin)، وجاكوتيت (Jaccottet)، ... بل، ونجد هذه الكتابة الشذرية طريقة تعتمد في النقد والوصف والتأويل كما عند رولان بارت²⁵، وجاك دريدا، وموريس بلانشو، وعند كثير من النقاد الموضوعاتيين كجان ستاروبنسكي، وغاستون باشلار مثلاً... ومن أهم الدراسات النظرية والتطبيقية في مجال الكتابة الشذرية دراسة جان لوي كالاي (Jean-Louis Galay) بعنوان (مشاكل المؤلف الشذري: فاليري نموذجاً)²⁶، وكتاب (الفكر الشذري) لراف هينديلس (Ralph Heyndels)،²⁷ و(الكتابة الشذرية: التعريف والمخاطر) لفرانسوا سوسيني أناستوبولوس²⁸ (François Susini-Anastopoulos)، وقد نشرت هذه الدراسة بفرنسا سنة 1997م... وهناك كتاب آخر بعنوان (الكتابة الشذرية: نظريات وتطبيقات)، وهو عبارة عن نصوص ومقالات من جمع ريكار ريبول Ricard (Ripoll)²⁹، وكتاب (الكتابة الشذرية وتجربة اللاهوء) لتوماس فان ريمبيكي (Thomas Van Ruymbeke)³⁰، وكتاب فيليب موري () بعنوان (التقليد والمعاصرة في الكتابة الشذرية) عند الشاذريين الغربيين في القرن العشرين، أمثال: سيوران (Cioran)، وريفيردي (Reverdy)،

²⁵ -R. barthes : **Fragments d'un discours amoureux**, Éditions du Seuil, Paris, 1977 ; *Le Grain de la Voix : Entretiens, 1962-1980*, Éditions du Seuil, Paris, 1981 ; **Le Bruissement de la langue : Essais critiques IV**, Éditions du Seuil, Paris, 1984.

C. Jean-Louis Galay : (Problèmes de l'œuvre fragmentale : - ²⁶ Valéry), in **Poétique**, N° 31, Le Seuil, Sept. 1977.

²⁷ - Ralph Heyndels : **La pensée fragmentée**, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1985.

- François Susini- Anastopoulos: **L'écriture fragmentaire.** ²⁸ **Définitions et enjeux**. PUF, 1997.

²⁹ - Ricard Ripoll :(textes réunis par), **L'Écriture fragmentaire, théories et pratiques**, Presses Universitaires de Perpignan, Collection Études, 2002, 363.

: **L'Écriture fragmentale ou l'expérience** -Thomas Van Ruymbeke³⁰ **de l'Intranquillité**, Abstraction, 1 édition 2009.

وسكوتونير (Scutenaire)، وجوردان (Jourdan)، وشازال (Chazal)³¹...³²

ويمكن الحديث عن ببليوغرافيا شذرية طويلة في الحقل الثقافي الغربي مقارنة بما كتب في الحقل الثقافي العربي الذي سنتحدث عنه في الأسطر الموالية³³.

³¹ -Philippe Moret : **tradition et modernité de l'aphorisme**, Librairie Droz S.A, Genève, Suisse, 1997.

³²- Roland Barthes, « Littérature et discontinu », in *Critique*, 1962 (recueilli dans *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p.183) ; Pascal Quignard, *Une gêne technique à l'égard des fragments* (Genève, Furor, avril 1984 ; Paris, Fata Morgana, 1986 ; Paris, Galilée, 2005) ; Pierre Garrigues, *Poétiques du fragment* (Paris, Klincksieck, 1995) ; Thomas Van Ruymbeke, *L'Écriture fragmentale ou l'expérience de l'intranquillité* (Rennes, PUR, 2003 ; Rennes, Perséides, 2009).

- Citons ces livres : Héraclite d'Éphèse: Fragments (fin du VI^e siècle³³ av. J.-C.) ;

- François de La Rochefoucauld: *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1664) ;
- Blaise Pascal: *Pensées* (1669) ;
- Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort: *Maximes et pensées, caractères et anecdotes* (1795) ;
- Novalis: *Le brouillon général* (1797-1798) ;
- Johann Wilhelm Ritter: *Fragments posthumes tirés des papiers d'un jeune physicien* (1810) ;
- Giacomo Leopardi: *Zilbaldone* (1817-1832) ;
- Xavier Forneret: *Sans titre, par un homme noir blanc de visage* (1838) ;
- Paul Valéry: *Cahiers* (1892-1945) ;
- Ludwig Wittgenstein: *Tractatus* (1921) ;
- Franz Kafka: *Les aphorismes de Zürau* (1931) ;
- Félix Fénéon: *Nouvelles en trois lignes* (1948) ;
- Emil Cioran: *De l'inconvénient d'être né* (1973) ;
- Gustave Thibon: *L'illusion féconde* (1975) ;
- Roland Barthes: *Fragments d'un discours amoureux* (1977) ;

أما في ما يخص الثقافة العربية، فقد وجدنا مجموعة من الكتابات الشذرية والتجليات الصوفية والكتابات العرفانية التي اتخذت مع القرن الرابع الهجري شطحات وكتابات شذرية متشظية، كما يبدو ذلك واضحا عند الحلاج في طواسينه ؛ حيث يتكون كل طاسين من مجموعة من الشذرات³⁴، و ابن العربي في تجلياته خاصة³⁵، والنفري في مخاطباته ومواقفه وشذراته ومناجياته³⁶، وأبي يزيد البسطامي في شذراته... وقد عرفت الكتابة الشذرية كثيرا في حلقات التصوف أكثر مما عرفت في حقل الأدب والإبداع. وما الكرامات والمواقف والمخاطبات والمناجيات والأدعية الصوفية إلا دليل قاطع على انتشار الكتابة الشذرية عند المتصوفة العارفين، والأولياء الصالحين، والمجازيب العرفانيين. وثمة مجموعة من المصنفات التراثية التي كانت تحمل اسم الشذرات، مثل كتاب (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) لابن العماد الحنبلي، وكتاب (الفضة المضية في شرح الشذرات الذهبية) لابن زيد الحنبلي، وكتاب (الشذرات الذهبية في السيرة النبوية) للعلامة الأديب أبي أويس محمد بو خبزة الحسن التطوانى، وغيرها من الكتب التي كانت تنقر عنوانينا على لفظة الشذرة. وقد انتقلت الكتابة الشذرية حديثا إلى الشعر العربي المعاصر، فانصهرت في القصيدة النثرية كما عند أدونيس، ومحمد الماغوط، وأنسي الحاج،

-
- Henri Michaux: *Poteaux d'angle* (1978) ;
 - Ph. Lacoue-Labarthe/J.L. Nancy: *L'Absolu littéraire : Théorie de la littérature du romantisme allemand* (1978) ;
 - Maurice Blanchot: *L'écriture du désastre* (1980) ;
 - Roger Munier: *Le visiteur qui jamais ne vient* (1983) ;
 - *Anthologie : Fouilles archéobibliographiques (fragments)*, édition établie et préfacée par Fabrice Mundzik ;
 - Gary Girondin : *Préludes à l'Esthétique du paraître* (2014) ;

34 - الحلاج: ديوان الحلاج، ويليه أخباره وطواسينه، جمع وتقديم الدكتور سعدي ضناوي، دار صادر بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2008م، صص: 143-170.

35 - ابن عربي: رسائل ابن عربي، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1997م، صص: 414-455.

36 - النفري: ضاقت العبارة، المرجع المذكور سابقا.

ومحمود درويش ، ولاسيما في ديوانيه الشعريين (يوميات الحزن العادي (و(حضرة الغياب). فضلا عن محمد بنيس، وعبد الكريم الطبال، ومحمد الأشعري كما يبدو ذلك جليا في ديوان (كتاب الشظايا)، والشاعرة المغربية فاتحة مرشد في ديوانها الشعري(مالم يقل بيننا)...

وتعود القصيدة الشذرة ، في حقيقتها وأصولها ومنابتها، إلى القصيدة اليابانية (الهايكو) القائمة على سطور محددة. فضلا عن خاصيات: التركيز ، والتناغم، والتبئير، والتشطي ، والاختزال... والتأثر بالكتابة القرآنية والأحاديث النبوية. علاوة على التأثر بالحكم والأمثال، والحكايات، والخواطر، والبلاغة، والخطابة، والقصة القصيرة جدا، والومضة، الترسل، والتفلسف، والجنوح نحو التأملات الفلسفية...

وتتجلى الكتابة الشذرية - قصصيا وروائيا- في كثير من الأعمال السردية العربية شرقا وغربا، وخاصة عند الروائي المغربي بنسالم حميش في روايته التراثية(مجنون الحكم)؛ إذ حاول بنسالم حميش نقل الكتابة الشذرية من الحقل الفلسفي، كما في كتابه(الجرح والحكمة)، إلى الحقل الروائي، كما يتبين لنا ذلك جليا في مقاطع عدة من الرواية (أنا الدخان المبين- الجلوس في دهن البنفسج...) بغية خلق تقاطع فني ومعرفي بين الرواية والفلسفة.

وتتميز هذه المقاطع الشذرية في رواية (مجنون الحكم) بطابعها الوجداني الذاتي، ومقاطعها المسماة بعناوين فرعية. فضلا عن خاصيتها الشاعرية الإنشائية النثرية، وتدفعها الانسيابي، وتعدد الأنفاس الحكيمية، وكثرة الخطرات القهرية، والشطحات الصوفية. فهل يريد بنسالم حميش بهذه الكتابة أن يحول الرواية إلى تأملات شذرية، ومقاطع لانسقية، لتتحدث في المستقبل عن الرواية الشذرية على شاكلة رواية ما بعد الحداثة بدلا من الحديث عن الرواية أو الحوارية؟ فهل يخالف حميش بهذه الكتابة ماذهب إليه ميخائيل باختين عندما أرجع الرواية إلى طابعها الحوارية البوليفوني؟ لأن حميش يحول الرواية إلى خطاب شذري يقوم على التفرد، والتذويت، والمسرود الذاتي، والاستغوار النفسي، والتأمل الشعري، والشطح الصوفي. فهل ستنقل الرواية من النسقية والتزمين والسرطنة والتفضية والتعددية الشخوصية إلى رواية اللانسقية والحلولية والتوحد الفردي والاستبطان الذاتي!!؟

وهل سنخرج مستقبلا مع بنسالم حميش من الكتابة الروائية إلى الكتابة الشذرية؟؟؟ هذه أسئلة مفتوحة نروم طرحها؛ لأن الرواية جنس أدبي مفتوح قابل للتكون والتطور الديناميكي.

فثمة فعلا مجموعة من النقاد والباحثين والدارسين من يفكر - اليوم- في استبدال مصطلح الرواية بمفهوم الحوارية، وخاصة الروايات التي يطغى عليها الحوار من البداية حتى النهاية، كما يبدو ذلك واضحا في رواية (أوراق) للمبدع المغربي عبد الله العروي.

ونجد هذه الكتابة الشذرية كذلك، بشكل جلي، عند مجموعة من الأدباء والمبدعين في مجال السرديات، مثل: غادة السمان، وأحلام مستغانمي، ورجاء عالم.... ونلاحظها كذلك عند كتاب قصة القصيرة جدا ، مثل: محمد تنفو وجمال الدين الخضيري على سبيل التخصيص ...

ومن حيث الدراسات النقدية المواكبة للإبداع الشذري، فيمكن الحديث في هذا الشأن عن كتاب جميل حمداوي بعنوان (الكتابة الشذرية بين النظرية والتطبيق) الذي تحدث فيه عن مفهوم الكتابة الشذرية وخصائصها الموضوعية والفنية. كما أرسى مقاربة نقدية جديدة في الوطن العربي سماها بالمقاربة الشذرية ، وقد وضع مستوياتها المنهجية، وحدد مختلف آلياتها الإجرائية والتطبيقية. ويعد هذا الكتاب، على حد علمي ، أول كتاب على الصعيد العربي ينظر للكتابة الشذرية تصورا، وتطبيقا، ورؤية³⁷.

ومؤخرا، صدر كتاب لمحمد المسعودي بعنوان (الكتابة الشذرية في الأدب المغربي الحديث (نماذج مشارب))³⁸، تناول فيه الباحث مجموعة من النصوص الشعرية والشذرية ك(شجرة المحار) لمحمد الصباغ، و(التشطي) لعبد الحميد بن داود، والتجربة الشذرية عند أحمد بركات، وديوان (فقط) لعبد الدين حمروش، وديوان (أتعثر بالذهب) لمحمد الصالحي، وتجربتي أسعد البازي وخالد سليكي، و(أيام مستعملة) لعبد السلام الطويل، و(رسائل حب إلى زهرة الأرطانسيا) لأحمد لوغليمي،

37 - جميل حمداوي: الكتابة الشذرية بين النظرية والتطبيق، منشورات المعارف، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2014م.

38 - محمد المسعودي: الكتابة الشذرية في الأدب المغربي الحديث (نماذج ومشارب)، سليكي إخوان، طنجة، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2017م.

و(العزلة غيرت عناوينها باكرا) لأحمد الدمناتي، و(جمالية الجسد) لإيمان الخطابي، وديوان (في ذمة الضوء) لمصطفى قشني...

وخلص القول، تلکم- إذا- نظرة مختصرة إلى الكتابة الشذرية لغة ومفهوما. وقد تبين لنا أن الشذرة عبارة عن مقاطع أو فقرات أو متواليات أو تعابير وملفوظات مستقلة ومنعزلة عن بعضها البعض، ويراد منها الثورة الصاخبة على الكائن والسائد و المتعارف عليه، والتمرد عن الكتابة النسقية البنيوية التي تتسم بالاتساق اللفظي، والانسجام المعنوي، والترابط البنيوي العضوي.

الفصل الثاني:

تطور الكتابة الشذرية عند فلاسفة اليونان

المطلب الأول: نشأة الكتابة الشذرية عند فلاسفة اليونان

لقد ظهرت الشذرة ، لأول مرة، عند فلاسفة اليونان، وبالضبط عند فلاسفة الطبيعة الكونيين (الكوسمولوجيين)، أو فلاسفة ما قبل سقراط، أمثال: طاليس، وأنكسيمندريس، وأنكسيمانس، وهيراقليطيس، وفيثاغورس، وأكسانوفان، وبارمنيدس، وزينون الأيلي، وأنبادوقلس، وأنكساغوراس، ولوقيبوس، وديمقريطيس... وما يميز هؤلاء الفلاسفة، ومحبي الحكمة، أنهم قالوا: إن الكون له مجموعة من الأصول الطبيعية، كالماء، والهواء، والنار، والتراب، والذرة، واللامتناهي...

بيد أن كتاباتهم في الطبيعة قد ضاعت جلها، أو لم تدون كتابة. ومن ثم، لم يصلنا منها سوى شذرات متفرقة ومتقطعة، تفتقد متنها النصي الكلي، وتعدم سياقها التأويلي. ومن ثم، فهذه الشذرات المنقولة عبارة عن جملة واحدة، أو جملتين، أو عدة جمل لا تشكل متنا نصيا. وقد تعرضت هذه الشذرات للنحل، والانتحال، والتزييف، والتحوير؛ مما جعلها تفقد معناها الفلسفي الحقيقي، أو قد تنسب إلى فيلسوف ما، وهو بريء منها. وقد تتحول هذه الشذرات إلى حكم تعليمية، أو أقوال سائرة، أو خواطر شعرية مكثفة ومختزلة. وينطبق هذا على الكتابات الطبية في تلك الفترة، كما هو حال أبقراط في كتابه (Aphorismi)، حيث يحوي هذا المصنف نصائح وطرائق علاج طبية. كما كتب المؤرخ اليوناني تاسيت (Tacite) كذلك مجموعة من الشذرات والمقطعات التاريخية.

ويرى يوسف كرم، في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية)، أن ثمة مدارس فلسفية عديدة ومختلفة ومتنوعة كتابة، وتصورا، ورؤية، ومنهجيا، قد ظهرت باليونان، في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، أو قبل مرحلة سقراط، قد استعملت الكتابة الشذرية في التعبير عن مختلف التصورات والتأملات الفلسفية والفكرية. وهذه المدارس هي: المدرسة الأيونية التي عالجت العلم الطبيعي، يمثلها طاليس، وأنكسيمندريس، وأنكسيمانس، وهرقليطس؛ ثم المدرسة الإيطالية الصقلية التي يمثلها فيثاغوراس الرياضي؛ ثم المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت كما عند باريمندس، وأكسانوفان، وزينون، ومليسوس؛ ثم المدرسة التوفيقية التي يمثلها

أنبادوقليس، وديمقريطس، وأنكساغوراس. و" يذكر لكل هؤلاء أو لمعظم كتاب بعنوان (في الطبيعة) .أي: في الجوهر الأول الثابت تحت التغير والتحول. وليس يعني هذا أن أصحابها كانوا يسمونها بهذا الاسم، فإن المؤلفات النثرية القديمة لم تكن تعنون، وإنما كان الكاتب يذكر اسمه، ويشير إلى موضوع كتابه في العبارة الأولى، وقد قلنا: إن موضوعهم كان تفسير الوجود. ضاعت تلك الكتب جميعا. وظلت أخبار أولئك الفلاسفة ناقصة، وتوارى عنهم تقريبا. ونحن نعرفهم بما يرويه أفلاطون وأرسطو. ومن تراجم دونت في عهد متأخر، واختلط فيها الخيال بالحقيقة، ومن عبارات جمعت من مختلف الكتاب القدماء.³⁹

وعليه، فقد اهتمت المدرسة ما قبل السقراطية بالدراسات الفيزيائية (الطبيعة)، والأبحاث الميتافيزيقية (الفلسفة)، وخاصة التي تتعلق بالوجود والحركة والكون الكوسمولوجي. ويعني هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا أميل إلى الفيزياء من الفلسفة. وكانوا أيضا موسوعيين؛ إذ اهتموا بالرياضيات، والعلوم الطبيعية، والهندسة، والفلك، وعلم النفس، وعلوم الحياة... وتجاوزوا مرحلة الأسطورة والميتوس (Mythos) نحو مرحلة اللوغوس (Logos)، باستعمال العقل والاستدلال والتأمل والتخييل، على الرغم من التأثيرات الشعرية لهوميروس وهزيود. وقد كانت مرحلتهم توطئة للمدرسة الأكاديمية مع أفلاطون وأرسطو.

وقد تناول هؤلاء الفلاسفة عدة ثنائيات، مثل: ثنائية الوحدة والكثرة، وثنائية الوجود واللاوجود، وثنائية الثابت والمتحرك، وثنائية الامتلاء والخواء، وثنائية المادة والروح، وثنائية العقل والنفس، وثنائية اليابس والرطب، وثنائية الواحد والمتعدد، وثنائية الإنسان والحيوان، وثنائية المادة والذرة، وثنائية الحار والبارد، وثنائية المكثف والناذر، وثنائية القلة والكثرة، وثنائية المحبة والكرهية، وثنائية الواجد والموجود، وثنائية السماء والأرض، وثنائية الأسفل والأعلى، وثنائية المتشابه والمختلف، وثنائية الانسجام والتناقض، وثنائية الموت والحياة، وثنائية الطبيعة

39 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطابع الدجوي، القاهرة، الطبعة السادسة، 1976م، ص: 10-11.

وماوراء الطبيعة، وثنائية الفيزياء والميتافيزياء، وثنائية الهرمونيا والنشاز، وثنائية المتصل والمنفصل، وثنائية الفكر والروح...

وقد ألف هؤلاء كتبا تشترك في مبحث واحد هو (الطبيعة)، لكن هذه المصنفات ضاعات مع الزمن، ولم يبق منها سوى شذرات متفرقة، لاتعبر، بشكل يقيني، عن التصورات الفلسفية الحقيقية لدى هؤلاء الفلاسفة. بل أكثر من ذلك، تعرضت للزيف، والتزوير، والانتحال. ناهيك عن التعسف في الشرح والتأويل مع مجموعة من الباحثين والفلاسفة ومؤرخي الفكر كأرسطو، مثلا.

المطلب الثاني: فلاسفة الشذرة

سنتوقف عند مجموعة من الفلاسفة اليونانيين لاستجلاء خصائص الكتابة الشذرية بنية، ورؤية، وتعبيرا؛ بتبيان مقوماتها الفكرية والفنية والإيديولوجية، مع استكشاف سماتها النوعية والملازمة على النحو التالي:

الفرع الأول: ديوجين (- ق.م)

يعد ديوجين الأبولوني من أهم الفلاسفة اليونان الأوائل الذين اهتموا بالكتابة الشذرية، كما يبدو ذلك جليا في كتابه الفلسفي الوحيد (في الطبيعة). وقد اطلع عليه سمبليقوس، واقتبس منه كل شذراته، كما هي مثبتة في كتابه⁴⁰.

وينطلق ديوجين، في شذراته المتفرقة، من الفلسفة الواحدية المادية (مبدأ الهواء)، بإرجاع الكثرة إلى الجوهر الواحد، في عصر انتشر فيه دعاة الكثرة، كما هو حال أنبادوقليس، وأنكساغوراس، والذريبيين. وفي هذا الصدد، يقول ديوجين في شذرته التالية: "يستحيل خروج الأشياء إلى الوجود؛ وفناءها منه وتأثير بعضها في البعض الآخر بالدفع أو بالضرر وامتزاج بعضها بالبعض لو كانت هناك كثرة في المبادئ الأولى، وأن

40 - محمود بدوي: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة 2004م، ص:16.

هذه الأشياء لاتنتمي جميعا إلى جوهر واحد يتميز بالعديد من الصور والتحويلات"⁴¹.

يتبين لنا أن ديوجين يرفض فلسفة الكثرة، أو تعدد المبادئ الأنطولوجية. ومن ثم، فالوحدة هي الجوهر الأساس لهذه الأشياء كلها، وإلا لن يقع هناك فعل، أو انفعال إطلاقا، فلن يتحول الحار إلى بارد، ولن يتحقق العكس كذلك. ومن هنا، تنتقل المادة من الواحد إلى المتعدد.

وقد وفق ديوجين بين مبدأ الهواء عند إنكسيمانس، ومبدأ العقل عند أنكساغوراس.و" أخذ القول بالخلاء والدوامة الكونية من ليوقيبوس. وجاءت نظريته بسيطة الأسلوب، واضحة المعنى، لتكون خير شاهد على ما وصى به هو نفسه بضرورة أن يأتي عرض الموضوع واضحا بسيطا قائما على بديهيات مسلم بها من الجميع.⁴²"

ويعني هذا أن ديوجين قال بمبدأ الهواء؛ لأنه مبدأ ضروري للحياة الإنسانية، وهو الجوهر الأساس للموجودات في صورها المختلفة: البرودة والحرارة، وتحولاتهما المتبدلة في اللون والرائحة، وهو الذي يحرك الحياة، وينقلها من طابع إلى آخر. وفي هذا، يقول ديوجين في شذرتة:" هناك العديد من الصور للهواء، فهو يمر بالعديد من التحويلات، فيكون حارا وباردا جافا ورطبا ساكنا ومندفاعا، وله العديد من الصور الأخرى وعدد لامتناه من التحويلات في اللون والرائحة.⁴³"

ويعني هذا أن الهواء قد يتخذ عدة صور وجودية، ويتحكم في الكون علويا وسفليا. وفي هذا النطاق، يقول ديوجين:" إن هذا يحدث بفعل التكاثر والتخلخل، إذ في البدء كان الهواء في حالة حركة دائمة.فحدث أن أصبحت هناك كثافة في جهة، وخفة في جهة أخرى، فتجمعت الأشياء الكثيفة معا في أسفل، وكونت كتلة صلبة أصبحت هي الأرض، وبالطريقة نفسها

⁴¹ -J.Burnet: Early Greek Philosophy, 4th Ed, Adam and Charles Blak.London, 1975, p: 353.

⁴² - محمود بدوي: دراسات في الفلسفة اليونانية، ص:17.

⁴³ - J.Burnet: Early Greek Philosophy, p: 354.

صعدت الأشياء الخفيفة إلى أعلى، وشكلت في الموضع الأعلى الشمس."44

ومن ثم، يتميز الهواء بالحركة ، وهو بمثابة العقل الذي يدبر الكون، كما يقول ذلك في شذرته الخامسة: " يبدو لي أن ذلك الذي يملك العقل هو ما يسميه البشر الهواء، ولهذا السبب يسير ويوجه الأشياء جميعا."45

ومن هنا، فالهواء هو المبدأ العلي الأول لأنطولوجيا الكون ، فهو بمثابة العقل الذي يتحكم في حركة العالم تدبيراً وتوجيهاً وتسييراً. بل إن الهواء هو بمثابة إله للكون ، كما يوضح ذلك في هذه الشذرة: " هو المادة الأولى التي منها تصنع الأشياء جميعاً، وهو لانهائي في المدى والكمية، كما أنه أزلي أبدي، منظم ومسير للأشياء جميعاً، إنه إله في ذاته، قائم في كل مكان، مدبر لكل شيء، حال في كل شيء، لا يمكن أن يوجد شيء، ولا يشارك بنصيب فيه."46

ومن جهة أخرى، يقيم ديوجين مقارنة بين الهواء الخالد والموجودات الفانية، إذ يقول في شذرته الأخرى: " وهذا المبدأ في ذاته أزلي خالد، أما الموجودات الأخرى غيره، فإن وجود بعضها فناء لبعضها الآخر."47

والدليل على القدرة الخارقة للهواء قول ديوجين: " يبدو لي واضحاً أن هذا المبدأ عظيم وقوي وأبدي وخالد، وذو علم محيط بكل شيء."48

ويلاحظ ديوجين أن النفس التي تتحرك في أعماق الكائنات وأحشائها هي جزء من الهواء الكلي، كما يقول ديوجين في شذرته: " والنفس في كل

44 - J.Burnet: op cit, p: 354.

45 -Freeman: Ancilla to the pre-Socratic Philosophers, Cambridge University press, 1963, p: 88.

46 - Freeman: Ancilla to the pre-Socratic Philosophers, p: 88.

47 - J.Burnet: op cit, p: 355.

48 - J.Burnet: op cit, p: 355.

الحيوانات واحدة إنها الهواء، ولكنه هواء أكثر حرارة من ذلك الهواء المحيط بنا وأكثر برودة من الهواء المحيط بالشمس.⁴⁹

بيد أن هناك فوارق جلية بين نفوس البشر ونفوس الحيوانات، "ولاتكون درجة حرارة هواء نفوسنا مماثلة لدرجة هواء نفوس الحيوانات، بل ولاتكون متماثلة بين الموجودات البشرية المختلفة نفسها."⁵⁰

وتتنفس جميع الكائنات الهواء حتى المعادن والأسماك. وفي هذا، يقول ديوجين: "إن السمك عندما يخرج الماء من خياشيمه يقوم بإبقاء الهواء العالق به في الخلاء الموجود في الفم."⁵¹

وترتبط الحواس بالهواء، بشكل من الأشكال، كما تؤكد ذلك شذرتة: "يكون السمع أعظم قوة لدى أولئك الذين لديهم قليل من الهواء في رؤوسهم، إذ إن مثل هذا الهواء سوف يمتزج بسرعة شديدة، ويمر في قناة داخلية قصيرة... ويحدث الشم عند الإنسان عندما تكون الرائحة المنبعثة متسقة مع الهواء الداخلي فيه."⁵²

وأكثر من هذا، يحلل ديوجين مجموعة من الحالات النفسية في ضوء مبدأ الهواء، مثل: الألم والسرور. أي: إن الهواء هو الذي يتحكم في الحالات النفسية التي يمر بها الإنسان فرحا وترحا. وفي هذا، يقول: "يحس الإنسان بالمتعة عندما يكون الهواء المختلط بالدم مشابها للطبع، فينتشر الدم في كل مناطق الجسم فيحس الإنسان بالسرور، أما الألم فيحدث عندما تكون نوعية الهواء الممتزجة بالدم مخالفة للطبع، فيتخثر الدم، وتصبح حركته بطيئة، فيشعر الإنسان بالألم."⁵³

أضف إلى ذلك فقد ربط حياة الجنين أو حياة ميلاد الطفل بتدفق الهواء، "إن الأطفال يولدون وليس لديهم حياة، ولكن معهم الهواء الحار. وحالما

⁴⁹ - J.Burnet: op cit, p: 355.

⁵⁰ - نقلا عن محمود بدوي: نفسه، ص: 33.

⁵¹ - نقلا عن محمود بدوي: نفسه، ص: 17.

⁵² - W.K.C.Guthrie: **A history of Greek philosophy**, Vol 1, p: 375-376.

⁵³ -- J.Burnet: op cit, p: 358.

يولد الهواء الحار فيها فيوهب الجنين الحياة. فلحظة الميلاد مرتبطة بالنفس الأول.⁵⁴

وعليه، لم يبق من فكر ديوجين سوى مجموعة من الشذرات التي تشكل كتابه (في الطبيعة). وتتسم هذه الشذرات بقوة التأمل والإدراك والتفلسف، وانقسام رؤيته الأنطولوجية إلى مجموعة من المقاطع المتفرقة التي تحمل أطروحته الفلسفية التي تنبني على مبدأ الهواء المادي والطبيعي؛ إذ هو بمثابة الإله المقدس والعقل بالنسبة للإنسان.

الفرع الثاني: أكسانوفان (565-473 ق.م)

يعد أكسانوفان من أهم فلاسفة المدرسة الإيلية، وقد قال بوحدة الوجود، مع تنزية الإله الواحد، إذ يقول في إحدى شذراته: "إن الناس هم الذين استحدثوا الآلهة، وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم، فالأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف، ويقول أهل تراقية إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور، ولو استطاعت الثيران والخيل لصورت الآلهة على مثالها. وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملامة. ألا إنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركبا على هيئتنا، ولا مفكرا مثل تفكيرنا، ولا متحركا ولكنه ثابت، كله بصر، وكله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء."⁵⁵

ويعني هذا أن أكسانوفان قد استخدم الكتابة الشذرية لإثبات وحدانية الله، وتنزيه الذات الإلهية، والوقوف في وجه المشبهة والملحدين القائلين بتعدد الآلهات.

ويعني هذا أن يعد أكسانوفان من أهم فلاسفة اليونان الذين استخدموا الشذرة الشعرية في طرح أفكاره الفلسفية القائمة على نقد التقليد، ومهاجمة

⁵⁴ - W.K.C.Guthrie: A history of Greek philosophy, p: 376.

⁵⁵ - يوسف كرم: نفسه، ص: 28.

هوميروس وهزيود اللذين أساءا إلى الآلهة ، وألقا بها كثيرا من الأشياء التي تبعت على الازدراء والاحتقار. وفي هذا، يقول أكسانوفان: " لقد نسب كل من هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التي تبعت الخجل والاحتقار بين البشر كالسرقة والفسوق وخداع الواحد منها للآخر.⁵⁶"

كما رفض تشبيه الإله بصفات البشر الحسية المجسمة؛ لأن الإله لا يشبه أحدا من البشر على الإطلاق. وفي هذا، يقول أكسانوفان: " يتصور البشر الآلهة مولودة، وترتدي ثيابا مثل ثيابهم، ولها صوت مثلهم، وصورة كصورتهم". ويقول أيضا: " نعم وحتى لو كان للثيران والأفراس والأسود أيد، وكان بإمكانها أن ترسم بها كما يرسم البشر، فسوف ترسم الأفراس صورة الآلهة على صورتها ، والثيران على صورة الثيران، وكل جنس سوف يجعل أجسام الآلهة على صورته وهيئته الخاصة". ويقول كذلك: " يجعل الأحباش آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف ، ويجعلها التراقيون زرقاء العين حمراء الشعر."⁵⁷

وإذا كان هوميروس وهزيود قد أوردا مجموعة من الحكايات التي تتحدث عن أشكال التعذيب الذي ينتظر الإنسان في الآخرة، وفي أسفل الأرض. إلا أن أكسانوفان يرفض ذلك بقوله: " إن السطح الذي نراه يمتد أسفل أرجلنا ويلامس الهواء هو الحد الأعلى للأرض، أما حدها الأسفل فيمتد إلى ما لانهاية."⁵⁸

ويحمل أكسانوفان رؤية تفاعلية تجاه الآلهة؛ لأنها تسعد البشر: " لم توح الآلهة بكل شيء منذ البداية إلى البشر، وإنما يصل البشر إلى ما يكون الأفضل من خلال البحث الجاد وعلى مرور الوقت."⁵⁹

والدليل على أن أكسانوفان كتب الشذرات تلك الإشارات التي وردت في كتب الفلسفة ، فقد كتب أكسانوفان شذرة يسخر فيها من فيتاغوراس الذي كان يؤمن بالتناسخ. وفي هذا الصدد، يقول محمود بدوي: " وإذا كانت

⁵⁶ - J.Burnet: op cit, p119.

⁵⁷ - نقلا عن محمود بدوي: نفسه، ص:53.

⁵⁸ - J.Burnet: op cit, p120.

⁵⁹ - J.Burnet: op cit, p119.

كاثلين فريمان لاترى أن الشذرة قيلت على سبيل السخرية من فيتاغوراس، وربما قيلت بشكل محايد، فإننا نرى أنها في أساسها سخرية من فيتاغوراس، وخير دليل على ذلك أن كسينوفان يقول في مطلعها "وسوف أنتقل إلى حكاية أخرى." فإذا عرفنا أن الشذرة جاءت بعد الشذرة والتي يسخر فيها من بخل سمونيدس فلايستبعد أن السياق في جملته كان سياقاً ساخراً.⁶⁰

ويعني هذا أن الشذرة كانت تكتب شعراً أو نثراً، وقد كتبها أكسانوفان شعراً، وكانت تتأرجح بين الكتابة التأملية والنزعة الشاعرية، وكانت بنية الشذرة خاضعة للبداية والنهاية، وتستعمل في صيغة حكاية سردية، وتتأسس على السرد والسخرية والنقد والهجاء.

الفرع الثالث: طاليس (546-624 ق.م)

يعد طاليس من الفلاسفة الشذريين الأوائل، فهناك من يقول: إن طاليس قد كتب كتباً، لكنها ضاعت، ولم يبق منها سوى شذرات قليلة متفرقة. وهناك من ينفي عنه ذلك. وهناك من نسب إليه أقوالاً شذرية. وفي هذا، يقول الطيب بو عزة: "يقال إن طاليس لم يكتب شيئاً، ومن ثم فما نعلمه عنه مجرد أقوال منسوبة إليه. لكننا لاندرى على وجه التحقيق مقدار موثوقية هذا القيل؛ لأنه ليس ثمة توكيد جازم على أن طاليس كان بالفعل، مثل سقراط، مقتصرًا على تعليم ونقل أفكاره شفهيًا. كما أنه في المقابل ليس ثمة ما يؤكد أنه سطر أفكاره، ثم ضاع ذلك المسطور من بعد.

لكن في باب الموازنة بين القولين نميل إلى الأخذ بالقول الأول. بيد أن جمعا من الدارسين والمؤرخين ينزع نحو التشكيك فيه؛ حيث يرى هؤلاء أن الصواب هو القول بأنه كتب، ولكن مکتوباته ضاعت.⁶¹

ولكن باتريسيا أو غرا دي تثبت أن أرسطو كان يعتمد على كتابات موثوقة لطاليس: "ليس هناك دليل مباشر بأن أفلاطون وأرسطو كان بين يديهما

60 - محمود بدوي: نفسه، ص: 69.
61 - الطيب بو عزة: نفسه، ص: 337.

نص طاليسي... لكن كلمات أرسطو عن أقوال طاليس كلمات واثقة، ومن ثم فهي تفيد وجود مصدر موثوق، لعله كتابات طاليس نفسه!"⁶²

أثبت طاليس أن الماء هو العلة الأولى للوجود، وأنه الجوهر الأوحد الذي تنتج عنه مختلف الأشياء، وقد وردت هذه الفكرة في مجموعة من النصوص المرجعية السابقة، مثل: أشعار هوميروس، والتواراة، والأسطورة البابلية التي تقول: " في البدء قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر "⁶³.

وقد وردت أيضا في القصة المصرية التي تقول: " في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء "⁶⁴. بيد أن طاليس دعم رأيه بالأدلة والحجج البرهانية الطبيعية والعلمية والمنطقية، بعيدا عن التصورات الدينية والخرافية والأسطورية، فقال: " إن النبات والحيوان يغتذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يغتذي الشيء، فهو يتكون منه بالضرورة. ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة، فإن الجراثيم الحية رطبة، ومأمنه يولد الشيء، فهو مكون منه، بل إن التراب يتكون من الماء، ويطغى عليه شيئا فشيئا، كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي أنهر أيونية حيث يتراكم الطمي عاما بعد عام؛ وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها خرجت من الماء، وصارت قرصا طافيا على وجهه جزيرة كبرى في بحر عظيم، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفنقر إليها: فالماء أصل الأشياء."⁶⁵

وهكذا، يقول طاليس : إن الماء هو أصل الكون ، و هو القوة الوجودية الكبرى التي تتحكم في عوالمه الطبيعية المتفرعة عن هذا الجوهر الثابت الأوحد.

الفرع الرابع: أنكسميندرس (547-610 ق.م)

⁶² - Patricia O'Grady: Thales of Miletus, iep.utm.edu.2004.

⁶³ - يوسف كرم: نفسه، ص:12.

⁶⁴ - يوسف كرم: نفسه، ص:12.

⁶⁵ - يوسف كرم: نفسه، ص:13.

يتميز أنكسميندريس بأنه أول فيلسوف يكتب الفلسفة نثراً، بعد أن كانت تكتب في عصره شعراً، وقد اتسم أسلوبه بالغموض التجريدي لاقتراابه من اللغة الشعرية المجازية، كما يتبين ذلك في كتابه (عن الطبيعة) الذي لم يبق منه سوى شذرات قليلة متفرقة. و" إذا كان ما قبل عن حياته كان من الوجازة والندرة إلى حد يصعب معه ترسيم ملامح سيرته؛ فإن ما تبقى معرفياً من متنه، لايفي بتأسيس صورة واضحة عن تفكيره الفلسفي والكوسمولوجي. فحيثما وضعنا يدنا على رؤية أو مقولة إلا وسنجدها مقطعة تفتقر إلى البيان والإيضاح. وهذا ما يجعل موقفه الفلسفي مفتوحاً أمام اختلاف الرؤى وتباين التأويل. ولعل ما عمق التباين في فهم الدوكسوغرافيين، هو التقنية الأسلوبية التي انتهجها أنكسيمندر، حيث أشار ثيوفراستوس إلى أن أسلوبه كان غامضاً وأقرب إلى اللغة الشعرية. وبما أن كتاب أنكسيمندر ضاع منذ القدم، وبما أن المتبقى شذرة وحيدة، فلا بد من التوسع في قراءة القراءات الدوكسوغرافية والفلسفية له، واستنطاقها من أجل إعادة بناء رؤيته الفلسفية، مع الاحتراس من الانسياق مع تلك القراءات دون حذر وحس نقدي."⁶⁶

ولم يعترف أنكسمندر بسبب قوة الماء في خلق الأشياء والموجودات؛ لأن الماء، ولاسيما الجامد منه، قد يتحول إلى سائل بفعل الحرارة والبخار. ومن ثم، لايعود جوهرًا ثابتاً لهذا الكون الطبيعي. ومن هنا، فاللامتناهي، أو الأبيرون، هو الأصل الحقيقي للوجود، ويجمع بين المتناقضات والأضداد الجدلية الكمية والكيفية، ضمن بوتقة عليّة واحدة، تنتج عنها مجموعة من الأشياء المختلفة والكثرة الإنية المتفرقة. بمعنى أن اللامتناهي " مزيج من الأضداد جميعاً، كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها، إلا أن هذه الأضداد كانت في البدء مختلطة متعادلة غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك، ثم انفصلت بحركة المادة، ومازالت الحركة تفصل بعضها من بعض، وتجمع بعضها من بعض، بمقادير متفاوتة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها. وأول ما انفصل الحار والبارد فتصاعد البخار بفعل الحار، وكان من هذا البخار الهواء، أما الراسب فيبس بالتدريج، فكان منه البحر ثم الأرض. وتكون

66 - الطيب بو عزة: نفسه، ص: 423-424.

الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة. وتمزقت هذه الكرة النارية فتناثرت أجزاؤها ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هي الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها، فكل ما نراه من وجوه القمر، ومن كسوف وخسوف، ناشئ إما من انسداد الفوهات انسدادا كلياً أو جزئياً، أو مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حيناً وتغيب حيناً آخر. والأرض جسم أسطواني كذلك...⁶⁷

وقد قال أنكسمندرس بقانون التطور الذي ينتج عن اللامتناهي، وينبثق عن الأشياء ما يسمى بالأصل المتعدد، ثم تتكشف وتنجلي، ثم تعود إلى اللامتناهي، وهكذا دواليك، فالحركة في ديمومة مستمرة، والموجودات متغيرة، والمادة اللامتناهيّة باقية غير حادثة ولا مندثرة.⁶⁸

الفرع الخامس: أنكسيمانس (524-588 ق.م)

يعد أنكسيمانس من أهم فلاسفة اليونان في مرحلة ما قبل سقراط. ويعد من الفلاسفة الذين تركوا شذرات فلسفية تلخص آراءهم في الوجود، والمعرفة، والألوهية... وقد وصلتنا شذراته الفلسفية المتفرقة في متون كل من: أرسطو، وثيوفراست، وبلوتارك، وهيبوليت، وسمبليقيوس...

وقد أثبت أنكسيمانس أن الهواء هو أصل الموجودات. وبالتالي، فهو لامتناه يحيط بالعالم، ويحمل الأرض، ويتحكم فيها على صعيد الجاذبية الفيزيائية والكونية. ومن سمات الهواء اللطيف، والخفة، والكثافة، والتخلخل... أي: إن الهواء "اللطيف من الماء، وأنه لا يفتقر مثله إلى قاعدة، وأنه أسرع حركة وأوسع انتشاراً. ومن ثم، فهو أكثر تحقيقاً للامتناهي. وقد يكون أن علة وحدة الحي النفس، والنفس هواء، فالهواء نفس العالم وعلة وحدته. ومهما يكن السبب، فالمحقق أن المبدأ الأول عنده الهواء، وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل، فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب. وتكاثفه ينتج الرياح

67 - يوسف كرم: نفسه، ص: 14.

68 - يوسف كرم: نفسه، ص: 15.

فالسحاب فالمطر، وتكاثف الماء ينتج التراب(الطمي في الأنهر)
فالصخر.⁶⁹

وما يهمننا في هذه الدراسة هو أن أنكسيمانس قد وظف الكتابة الشذرية في التعبير عن أطروحاته الفلسفية والميتافيزيقية، ولم يستعمل الكتابة النسقية كما عند أرسطو وأتباعه.

الفرع السادس: هرقليطس(450-475)

يعد هرقليطس الأفسوسي من أهم الفلاسفة الطبيعيين الأيونيين الذين استخدموا الشذرة في كتابة تصوراتهم الفلسفية، وقد كان فيلسوفا ساخرا يتهم من عامة الناس الذين يرتكبون إلى العادات التقليدية السخيفة، ويأنسون بالخرافات والأباطيل المتوارثة، ويأخذون بالمعارف الشائعة العادية. كما انتقد الشعاعين اليونانيين المشهورين، في تلك الفترة، هوميروس وهزيود اللذين كانا ينشران الخرافات والأساطير بين الناس. وقد دافع هرقليطس عن الذين يأخذون العلم الكلي. وفي الوقت نفسه، انتقد الذين يأخذون بالعلم الجزئي كفيتاغوراس وإكسانوفان⁷⁰.

ولم يتبق من كتابه(في الطبيعة) سوى مائة وست وعشرين (126) شذرة ، يضاف إليها خمس عشرة (15) شذرة هي موضع شك.

ومن أهم مبادئ هرقليطس القول بمبدأ النار الذي يعد مصدر هذا الكون، والأصل الأنطولوجي العلي الذي تفرعت عنه هذه الكثرة الطبيعية. وأكثر من هذا فهي أكثر قوة من الماء الذي قال به طاليس. وتعد النار أيضا سريعة الحركة والتغير. ومن ثم، فالنار رمز للجدل والتبدل والصراع بين الأضداد. ويقوم تغير النار على التدرج من الأسفل إلى الأعلى، أو من الأعلى إلى الأسفل، فارتفاع النار يساهم في تبخر الماء (التدرج السفلي)، ويتحول البخار إلى ماء، وتنتج عنه الأمطار والوديان والبحور (التدرج العلوي). ومن هنا، "فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء، كما يستبدل الذهب بالسلع، وتستبدل السلع بالذهب، وهذا العالم لم

69 - يوسف كرم: نفسه، ص:16.

70 - يوسف كرم: نفسه، ص:17.

يصنعه أحد من الآلهة أو البشر. ولكنه كان أبداً، وهو كائن وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار وتنطفئ بمقدار. هذه النار هي الله، والله نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلم، وفرقة وقلّة، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها.⁷¹

أما النفس الإنسانية، فهي - حسب هرقليطس - عبارة عن بخار حار، والحرارة ضرورية للحياة، ولا سيما الإنسان منه. هي قبس من النار الإلهية تدبر الجسم، كما تدبر النار الألم، فيجب عليها أن تعلم قانونها الذي هو القانون الكلي، وتعمل به، فلا تتشبث بالجسم ومطالبه، تضع ذاتها في التيار العام، وتقمع الشهوة؛ لأن الشهوة توكيد للشخصية، والشخصية انتقاص على القانون الطبيعي، ومعارضة للتغير. والدين الحق هو مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي (لوغوس)، والفناء في النار العالمية.⁷²

في حين، يمثل الثبات والاستقرار الموت والعدم. وفي هذا، يقول هرقليطس في بعض شذراته الفلسفية المتقطعة: "والشقاق أبو الأشياء وملكها: لولا المرض لما اشتبهنا الصحة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة، ولولا الشر لما كان الخير، أليست النار تحيا موت الهواء، والهواء يحيا موت النار، والماء يحيا موت التراب، والتراب يحيا موت الماء، والحيوان يحيا موت النبات، والإنسان يحيا موت الاثنين؟ فالوجود موت يتلاشى، والموت وجود يزول؛ كذلك الخير شر يتلاشى، والشر خير يزول، فالخير والشر، والكون والفساد، أمور تتلازم وتتسجم في النظام العام، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء: "ماء البحر أنقى وأكدر ماء، يشربه السمك ولا يستسيغه الإنسان، هو نافع للأول، ضار بالثاني. ونحن ننزل النهر ولا ننزل (من حيث إن مياهه تتجدد بلا انقطاع)، ونحن موجودون وغير موجودين (من حيث إن الفناء يدب فينا في كل لحظة)، فكل شيء هو كذا وليس كذا، موجود وغير موجود".⁷³

71 - نقلا عن يوسف كرم: نفسه، ص: 18.

72 - يوسف كرم: نفسه، ص: 18-19.

73 - نقلا عن يوسف كرم: نفسه، ص: 17-18.

ومن خلال هذه الشذرات، يتبين لنا أن هرقليطس يؤمن بالصراع الجدلي، ويقول بصراع الأضداد في هذا الكون، وأن الحياة في تغير مستمر أساسه الحياة والموت، أو الوجود والفناء، أو الظهور والاختفاء. ومن ثم، فالعالم أساسه النار التي تنتصر على كل الأضداد الأخرى، مثل: الماء، والهواء، والتراب، والإنسان...

ومن هنا، فالأشياء في تغير متصل ومستمر، كما يتبين ذلك واضحا في شذرته السائرة " أنت لاتنزل في النهر الواحد مرتين، فإن مياهها جديدة تجري من حولك أبدا"⁷⁴.

هذا عن مبادئه الفكرية، فماذا عن كتابته الفلسفية؟

عرف هرقليطس بمؤلف فلسفي وحيد هو (في الطبيعة) ، ولم يبقَ منه إلا مائة وثلاثون شذرة، طرح فيه أفكاره بأسلوب تجريدي غامض؛ لذا لُقِبَ هرقليطس بالفيلسوف الغامض. وفي هذا، يقول يوسف كرم: " كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية، يخلع عليها أسلوبا فخما مبهما كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالغامض، وقد قال هو نفسه في أسلوبه " إنه لايفصح عن الفكر ولايخفيه، ولكنه يشير إليه". وإن الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية. غير أن العلم الجزئي تركه جاهلا بالطبيعة جهلا فاضحا، وهبط به إلى صف العامة، فقد اعتقد مثلا أن غروب الشمس انطفأؤها في الماء، وأنها تتجدد كل يوم، وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر، وغير ذلك من الأوهام. أما فلسفته، فعميقة قوية، وهي التي خلدت اسمه، وكان لها أثر بعيد."⁷⁵

ويتبين لنا ، من هذا كله، أن هراقليطس قد استخدم الكتابة الشذرية في التعبير عن المعاني الفلسفية الكلية. ومن سمات هذه الكتابة التشذير، والنقطيع، والغموض، والتجريد، والتعقيد، والتشبيه، والترميز، والإيحاء، والسيمياء (الإشارة)، والتكثيف، والاختزال، والإضمار...

74 - يوسف كرم: نفسه، ص:17.

75 - يوسف كرم: نفسه، ص:17.

الفرع السابع: فيتاغوراس (497-572ق.م)

يعد فيتاغوراس أول من سمى نفسه فيلسوفا (فيلوسوفوس) بمعنى حب الحكمة. وتعني كلمة (فيلو) محب، وتعني كلمة (صوفيا) الحكمة. ومن ثم، تضاف الحكمة إلى الآلهة، فهو ليس حكيما، بل عاشقا لها. وقد كان معجبا بالرياضيات والموسيقا. لذا قال: إن الكون عدد ونغم. بمعنى أن العالم يتكون من الأرقام والأعداد والأصوات والأنغام والأشكال الهندسية. أي: إن العالم عدد ونغم، بل إن النفس الإنسانية كذلك نغم.

وأكثر من هذا فقد وضع الفيتاغوريون الواحد فوق الأعداد والموجودات، وجعلوه مصدرا للجميع، وقد قالوا أيضا بتناسب الأضداد والمتناقضات انسجاما مع مبدأ النغم، وقد قالوا كذلك: " ليست النفس في القلب وإنما هي في الدماغ، والدماغ مركز التفكير، تصل إليه التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات دقيقة، ويقال: إنه أثبت رأيه بالتجربة، فبين بالتشريح أن كل اضطراب في المخ يفسد الوظائف الحاسة."⁷⁶

وهكذا، يتبين لنا أن " الفيتاغورية نهضة علمية متعددة الوجهات. هي نحلة دينية كانت أصدق نظرا في الدين من الأورفية. وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية؛ لفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة. وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقا والفلك والطب، وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية؛ ووضعت في الهندسة ألفاظا اصطلاحية. وهي هيئة سياسية ترمي إلى إقرار النظام في المدينة على أيدي الفلاسفة."⁷⁷

لكن ما يهمنا من هذا كله هو أن الفيتاغوريين قد استخدموا الكتابة الشذرية للتعبير عن تصوراتهم الفلسفية والميتافيزيقية بدل الاعتماد على الكتابة الحوارية كما لدى سقراط وأفلاطون، أو الكتابة النسقية كما لدى أرسطو وأتباعه.

الفرع الثامن: بارمنيدس (540-؟)

⁷⁶ - يوسف كرم: نفسه، ص: 25.

⁷⁷ - يوسف كرم: نفسه، ص: 26.

يعد باريمندس (*Parménide*) من أهم الفلاسفة الأنطولوجيين الذين اشتهروا بميتافيزيقا الوجود، إذ خصها بقصيدة شعرية تعنى بالطرائق التي يدرك بها الوجود الكائن، وتحمل هذه القصيدة المقطعية أو الشذرية مجموعة من التصورات التي تتخطى نطاق الطبيعة والحس والمادة إلى ما وراء الطبيعة، بمناقشة مواضيع مؤرقة جدا، مثل: موضوع الوجود، وموضوع الألوهية، وموضوع النفس، وموضوع الحركة والسكون، وموضوع المعرفة... ويلاحظ أن فلسفة باريمندس قد تجاوزت فلسفة العلل المادية الأولى التي كانت عند طاليس، وأنكسمنس، وأنكسمندرس، وأمبادوقليس، وهراقليطس... لتركز على وحدة الوجود، والإيمان بوجود الله الذي يتوسط الكون والمخلوقات، ويتوحد مع الموجودات والأشياء.

وقد عاش باريمندس (*Parménide*) في جنوب إيطاليا وصقلية، وولد فيما بين عامي 515 و510 قبل الميلاد، وفي رواية أخرى سنة 540 قبل الميلاد، وتوفي في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. ولا نعرف عن حياته الشيء الكثير سوى مقتطفات هنا وهناك. وقد نشأ في أسرة غنية ومحظوظة ومشهورة بحسبها ونسبها وجاهها وعلمها. وفي هذا السياق، يقول نجيب بلدي: "أما باريمندس فقد كان أيضا حكيم المدينة التي عاش فيها، ويمكن أن نقول عنه أيضا إنه كان متكبرا، بل هناك كلمة أقوى في التعبير عن أرسقراطيته، وهي الأنفة، هذه الأنفة التي تتجلى في نفور باريمندس من التفسير الوضعي والعامي للوجود. إن الحكمة طريق مخالف لطريق المعرفة العامية، معرفة الجمهور، إنها هذه الأنفة وهذا التباعد..."⁷⁸

ويعد أيضا من أهم الفلاسفة الأنطولوجيين اليونان الذين عاشوا قبل عصر سقراط، وقد تتلمذ على الفيتاغوريين، ولاسيما أمينيانس (*Ameinias*) وأكسينوفان (*Xénophane*)، فقد نشأ في مدينة إيليا (*Elea*) بجنوب إيطاليا، ووضع لها قانونا تشريعا كان مدار احترام الجميع. وقد أسس باريمندس المدرسة الإيلية التي تخرج منها زينون، وميليسوس، وجورجياس...

ويلاحظ أن فلاسفة المدرسة الإيلية " قد حولوا مسار البحث الفلسفي من البحث حول أصل العالم الطبيعي وتفسيره سواء من خلال العناصر

78 - نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1987م، ص:19.

الأربعة كما حاول ذلك الطبيعيون الأوائل، أو من خلال العدد كما فعل ذلك الفيتاغوريون، إلى البحث فيما وراء هذا العالم الطبيعي، إلى البحث في الوجود بما هو كذلك، أو بعبارة أخرى إلى البحث في ماهية الوجود ذاته.⁷⁹

هذا، ولم ينضج باريمندس فكريا وفلسفيا إلا في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد، وقد زار أثينا، واطلع على الفكر الفلسفي اليوناني، ولاسيما السقراطي منه⁸⁰. وترتكز نظريته الفلسفية على الثبات والسكون، كما هو جلي في قصيدته (عن الطبيعة). أي: إن الوجود هو ثابت وساكن ومناقض للضائر والمتغير والمتحول. ومن ثم، فباريمندس فيلسوف الوجود الثابت الواحد الدائم والمستمر.

ومن حيث مؤلفاته الفلسفية، فقد ترك لنا باريمندس قصيدة شعرية شذرية معروفة بقصيدة الوجود، وقد قال: "الوجود كائن، واللاوجود غير كائن".

وتنقسم قصيدته التي نظمها حول الوجود أو الطبيعة إلى قسمين رئيسيين هما: طريق الحق وطريق الظن، وتبتدئ القصيدة بمقدمة استهلالية ميثولوجية، يبين فيها باريمندس أن شعره وحي رباني، استلهمه من ربة العدالة (ديك/Dike). في حين، كان الشعراء الآخرون يستهلون قصائدهم بالتبرك بالهات متعددة أو بربات الشعر المتنوعة. ولم يبق من القصيدة سوى بعض المقاطع والشذرات القليلة التي تبلغ (160) بيت شعري.

ويعد باريمندس أول فيلسوف يقول بكروية الأرض ضمن منظوره الطبيعي والفيزيائي، وأنها كرة مستديرة متصلة ومتكاملة في شكلها وحجمها، وتتموقع في وسط الكون. ومن ثم، يقسم الأشياء إلى: أرض ونار. كما طرح نظرية المناطق المناخية التي تتحكم في الكرة الأرضية، حيث قسمها إلى خمس مناطق: منطقتين قطبيتين بارديتين لا يمكن العيش فيهما، ومنطقتين معتدلتين يمكن العيش فيهما، ومنطقة فاصلة بينهما هي حارة جدا.

ولقد تناول باريمندس، في قصيدة الوجود، مجموعة من القضايا الفلسفية الميتافيزيقية والأنطولوجية، مثل: قضية الوجود، وقضية الألوهية، وقضية النفس الإنسانية، وقضية المعرفة.

79 - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، طبعة 2007م، ص:165.

80 - برتراند رسل: حكمة الغرب، (الجزء الأول)، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، العدد:62، 1990م، ص:44.

1/ فلسفة الوجود:

يُميز باريمندس بين الوجود واللاوجود، فالوجود موجود، واللاوجود غير موجود. فلا يعقل أن يصدر الوجود عن اللاوجود أو العدم، لأنه غير موجود أصلاً، ولا يدركه الفكر أو العقل. وقد نشأ الكون مكتملاً وتاماً وممتلئاً. والفكر أساس الوجود، فبدون الوجود لا يمكن الحديث عن الفكر، وبوجود الفكر يتحقق الوجود. ومن ثم، فالوجود لا ماضي له ولا مستقبل، فهو حاضر ثابت لا يزول ولا يتغير ولا يتحرك. وبهذا، ينفي باريمندس الصيرورة الزمنية، والتغير الجدلي، والتحول التعاقبي، ويترتب عن ذلك غياب الفساد والتحول. وبالتالي، يكون الوجود والواحد متكافئين، إذ لا يمكن الحديث عن الفراغ أو العدم أو التحرك أو التغير، بل العالم بمثابة وجود واحد ثابت، مستمر في ثباته الدائم، ينصهر فيه الجميع في إطار وحدة متكاملة وتامة ومنسجمة غير ناقصة، ولا يوجد وجود آخر إلى جانب هذا الوجود الحقيقي. بل الوجود بمثابة كرة مستديرة متوازنة. ويعني هذا - حسب باريمندس- أن " الوجود واحد قديم ثابت كامل، وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود. فأثر هذا اليقين العقلي، وأنكر الكثرة والتغير، واعتبرهما وهما ظنياً: أليس التغير يعني أن الموجود كان موجوداً ولم يكن موجوداً (أما صار إليه) وأنه باق في الوجود، ومع ذلك فهو ليس موجوداً (على ما كان)؟ أو ليست الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي كذا أي وجود معين، وليست كذا أي ليست وجوداً؟ إذ إن قولنا عن شيء إنه ليس كذا، معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود، وهذا معنى غير معقول." 81

ومن هنا، يثبت باريمندس أن الأشياء واحد في العقل، وكثير في الحس. ومن هنا، فالفلسفة الميتافيزيقية يقينية، والعلم الطبيعي ظني وحسي وخادع.

وتتمثل الحقيقة عند باريمندس في وجود الواحد. وأما اللاوجود، فلا وجود له. ومن ثم، تعود الكثرة إلى الوجود الواحد. وبالتالي، فاللاوجود لا يمكن تعلمه، أو إدراكه، أو الوصول إليه، أو فهم كنهه، كما قال الفيلسوف الإنجليزي باركلي - فيما بعد - : إن الموجود هو المدرك، أما اللاوجود، فهو اللامدرك. أضف إلى ذلك أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا عن طريق الفكر والعقل والتأمل الميتافيزيقي الماورائي؛ " لأن الفكر هو عين

81 - يوسف كرم: نفسه، ص: 29.

الوجود"⁸². ومن هنا، ينبغي أن يتجه التفكير نحو الوجود الموجود أو إلى الشيء الموجود؛ أما اللاشيء أو اللاموجود، فهو غير موجود. وفي هذا، يقول بارميندس في شذرتة التالية:

" يجب التحدث عن الوجود الموجود والتفكير فيه ذلك أن الوجود موجود واللاشيء غير موجود. وأنا أمرك بقول ذلك، لأنني عن هذا السبيل الأول للبحث أزيحك، وعن السبيل الآخر أزيحك أيضا. ذلك السبيل الذي شكله الناس الجهلة المترددون لأن عجزا جاثما على صدورهم، يوجه على خط مستقيم فكرهم التائه، وهم مستسلمون لعملية نقلهم هنا وهناك صم، بكم، عمي في الوقت نفسه، أفواههم فاغرة حشود حيرانة، يشكل الوجود واللاوجود بالنسبة إليهم نفس الشيء ونقيضه، والطريق بالنسبة إليهم جميعا هي بمثابة عودة تترد إلى ذاتها.⁸³"

علاوة على ذلك، يؤمن بارميندس بوحدة الوجود، على أساس أن الموجودات والمخلوقات تشكل وحدة كلية متكاملة ونهائية، لايعترتها الفساد أو الموت أو الفناء. ومن ثم، لم ينبثق هذا الوجود الأزلي عن العدم، بل ظهر هذا الوجود الواحد كاملا وممتلئا ومنسجما وثابتا، بدون مسبب، وليس له بداية ولانهاية، ويتسم بالاستمرارية. ولايمكن أن يكون لهذا الوجود وجود مجاور له. وفي هذا السياق، يقول بارميندس في قصيدته (الوجود):

" وتبقى كلمة واحدة، كلمة طريق الوجود فعلى قارعة هذه الطريق توجد علامات متعددة تبين أن الوجود ليس له مسبب ولكنه غير فاسد، وأنه كامل، واحد، غير متأثر وأنه لانهائي، فهو لم يكن في أي حين ولن يكون أبدا

82 - نقلا عن عز الدين الخطابي وإدريس كثير: في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، المغرب، العدد48، الطبعة الأولى 2006م، ص:44.

83 - نقلا عن عز الدين الخطابي وإدريس كثير: في الحاجة إلى إبداع فلسفي، ص:44.

مادام موجودا الآن في تمامه ووحدانيتها واستمراريته.
وبالفعل، فعن أي أصل ستبحث لهذا الوجود؟
وما مصدر وكيفية ازدياده؟

إنني لن أسمح لك بأن تقول ولا أن تفكر في اللاوجود
فلو أخذ الوجود انطلاقة من العدم، فما الذي سيمنعه
من الانبثاق فيما بعد، بدل فيما قبل؟

هكذا، وجب أن يكون بالتمام أو لا يكون
نهائياً، ولا يمكن لقوة الإقناع أن تسمح أبداً
بأن ينبثق عن الوجود شيء ما مجاور له
... وهو أيضاً لا يتجزأ لأنه كامل

ومنسجم، لا يتضمن شيئاً زائداً
يمنعه من أن يبقى موحداً، ولا شيئاً
ناقصاً يمنع امتلاءه، فهو ممتلئ بالوجود
كامل كلية ومستمر.

ذلك لأنه وجود بجوار الوجود، أضف إلى ذلك أنه لا يتحرك
في حدود العلامات الهائلة، فلا بداية له
ولانهاية، لأن التكوين والفناء قد تم
طردهما بعيداً، فالاعتقاد الحق قد أبعدهما.
يبقى هو عينه، يتحرك بذاته.⁸⁴

ويثبت باريمندس أن الوجود واحد، لا يمكن تجزئته إلى عدة مبادئ أو
عناصر كما يذهب إلى ذلك أمبادوقليس الذي قال بأن الكون أصله
الأسطقسات الأربعة: النار، والهواء، والماء، والأرض (التراب). وقد
أضاف العنصر الخامس، وهو أميل إلى اللطف والسرعة، وهو الأثير.
ويعبر كل عنصر من هذه العناصر عن آلهة أسطورية خاصة. في حين،
يرفض باريمندس هذا التعدد، ويرى أن الوجود واحد لا ينقسم ولا يتجزأ،
فهو كامل، ومتصل، ومتناسق، ومنسجم. وبهذا، ينكر باريمندس الكثرة
والفراغ، فالوجود واحد وموحد، وليس هناك فراغ بين العناصر، فالكون

84 - نقلا عن عز الدين الخطابي وإدريس كثير: نفسه، صص: 45-47.

مثل: كرة مستديرة متصلة ومجموعة و مترابطة الحلقات، لا فراغ بينها ولا انفصال.

" والخلاصة أن باريمندس قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود، فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده، وألغى نموه وحركته، وألغى تعدده، ولم يبق للوجود من الصفات سوى الصفات المنتمية لمقولة الكم، أما ما يوصف بالكيف كالحار والبارد أو النور والظلام فيقول عنها" فقد تعود البشر تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق، وقد ميزوا من حيث تضادهما في الصورة، واستدلوا عليها بعلامات مختلفة إحداها النار في السماء، والصورة الأخرى تضادهما تماما، إنها الليل المظلم، جسم ثقيل كثيف."⁸⁵

إذا كان الفلاسفة الطبيعيون يؤمنون بالتعدد والكثرة والحركة في الطبيعة، فإن باريمندس ينكر هذا التعدد، ويعتبر الوجود واحدا وكاملا وممتلئا ونهائيا ومتصلا ومتناسقا وساكنًا. كما ينكر بدايته، وحركته، وتغيره، ونهايته. لذا، فهو يقول بالثبات المناقض للتغير والضرورة الجدلية عند هيراقليطس؛ لأن باريمندس لو آمن بفكرة الحركة، لاستلزم هذا الافتراض المنطقي انتقال الوجود من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود.

ويعني هذا كله أن باريمندس قد تناول، ميتافيزيقيا، إشكالية الثبات والتغير. وإذا كان هيراقليطس يؤمن بالحركية والتغير والجدل والضرورة، فإن باريمندس يؤمن بالوجود الثابت الساكن الكامل الذي لا يقبل الحركة والتغير والتحول.

وعليه، يرفض باريمندس تصورين سابقين عند فلاسفة الكوسمولوجيا: التصور الأول يرجع الكون إلى مبدأ أول مادي، والتصور الثاني يتحدث عن وجود مكان فارغ. ومن ثم، توصف المادة بقولنا: إنها موجودة، ويوصف المكان الفارغ بقولنا: إنه غير موجود. وكان الخطأ عند السابقين أن تحدثوا عن اللاموجود (الفراغ) كأنه موجود. بل نجد هيراقليطس يقول: إنه يوجد ولا يوجد في آن معا. في حين، يرى باريمندس أن التفكير في ماهو موجود موجود، ومالا يفكر فيه، فهو غير موجود⁸⁶.

85 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، طبعة 1998م، ص:93.

86 - يوسف كرم: نفسه، ص:44.

ويذهب برتراند رسل (B.Russel) ، في كتابه (حكمة الغرب) ، إلى أن " هذه الحجة تؤدي فوراً إلى بعض النتائج. فعبارة "إنه موجود" تعني أن العالم مليء في كل مكان بالمادة. أما المكان الفارغ، فهو ببساطة غير موجود، لا داخل العالم ولا خارجه. وفضلاً عن ذلك، فلا بد أن يوجد من المادة في مكان ما بقدر ما يوجد في مكان آخر، وإلا لتوجب أن نقول عن مكان ذي كثافة أقل إنه ليس موجوداً بمعنى ما. وهو محال. ولا بد أن يكون هذا الموجود حاضراً بالتساوي في جميع الاتجاهات. ويستحيل أن يمتد إلى ما لانهاية... إذ لو صح ذلك لكان معناه أنه غير مكتمل. ثم إن هذا الموجود غير مخلوق، وهو أزلي. لأن من المحال أن ينشأ من لا شيء ويرتد إليه بعد فناءه. أو أن ينشأ من شيء ما، مادام لا يوجد إلى جانبه شيء. وهكذا، نصل إلى صورة للعالم على أنه كرة مادية مصمتة، متناهية، متجانسة، بلازمان ولا حركة ولا تغيير. والحق إن تلك ضربة قاصمة لتصورنا العادي. غير أنها هي النتيجة المنطقية لمذهب مادي واحد متسق مع نفسه. فإن كان ذلك يجرح حواسنا، فالعيب عيب حواسنا، وينبغي علينا أن نستبعد التجربة الحسية بوصفها خداعة. وهذا بعينه ما فعله باريمندس، فهو إذ مضى بالنظرية الواحدة حتى نهايتها المريرة. قد أرغم المفكرين التاليين له على أن يبدأوا بداية جديدة. والحق أن الكرة الكونية التي تحدث عنها باريمندس إنما هي مثال لما كان يعنيه هرقليطس حين قال: إن الصراع لو انتهى لانتهى معه العالم."⁸⁷

وعليه، فهناك طريقان لفهم الوجود: طريق الحق الذي يعتبر الوجود واحداً وكاملاً وممتلئاً ومنسجماً ، وطريق الظن والوهم والحس المخادع الذي يجعل أصحابه غير قادرين عن التمييز بين الوجود واللاوجود، إذ يعتقدون أن الوجود مثل اللاوجود. وبذلك، يجمعون بين الأضداد والمتناقضات. في حين، يؤمن المنطق بمبدأي الهوية وعدم التناقض. وربما يشير باريمندس إلى الفيتاغوريين الذين فسروا الكون بأنه نشأ عن اختلاط قوتي النور و الظلام.⁸⁸

87 - برتراند رسل: حكمة الغرب، (الجزء الأول)، ص: 44-45.

88 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص: 94.

وهكذا، يتبين لنا أن أطروحة باريمندس الفلسفية هي أطروحة أنطولوجية وميتافيزيقية بامتياز؛ لأنه اهتم بالوجود المجرد، بعد أن كان التركيز - من قبل- على الوجود وفلسفة العلل الأولى ذات الطابع المادي والحسي. ومن ثم، فالوجود عند باريمندس واحد وثابت ومكتمل وأزلي ومستمر في ديموته الأبدية.

2/ ميتافيزيقا الألوهية:

ما يميز باريمندس عن الفلاسفة الكوسمولوجيين أنه لم يكن يفرق بين الوجود والآلهة⁸⁹. إذ يعتقد بوجود رب أو إله مدبر حكيم، خالق الموجودات كلها، وخالق هذا الكون الشاسع ظلمة ونورا، يتحكم في هذا الوجود المتناسق، ويسيره حسب مشيئته، إذ يقول باريمندس:

" ذلك أن الأفلاك الأكثر محدودية تكون مليئة بالنار

دون اختلاط، وتلك المجاورة لها مليئة بالليل

ومعها يتدفق سبل من شعلة، ووسطها يوجد رب

يسير كل شيء.

إنه يسير الولادة والتوحد

دافعا الأنثى إلى مجامعة الذكر وعكسيا"⁹⁰.

ويعني هذا المقطع أن الله هو الذي يتحكم في هذا الوجود، وقد توحد مع الموجودات والأشياء كلها، وأنه كروي في كينونته ووجوده. ومن ثم، فليس هناك انفصال بين الله والعالم، فهما معا يشكلان وحدة تامة وكلية. وبذلك، تنتفي الكثرة والتعدد، وتنتفي الثنائية التي تقسم الوجود إلى عالم مادي وإله خالق. وإذا كان الوجود واحدا وثابتا وقديما وأبديا، فالله كذلك يتسم بالصفات الإيجابية نفسها. أي: إنه واحد وثابت وقديم وأزلي وأبدي. وهنا، يتفق باريمندس مع أكسينوفان القائل بوحدة الوجود التي تجمع بين الله والعالم في وحدة كينونية واحدة. ويعني هذا أن الله يضم " داخله جميع الأشياء، ويظل دائما ثابتا في مكانه، تذوب في هذا الجوهر الواحد الثابت

89 - عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة 1943م، ص: 121.

90 - نقلا عن عز الدين الخطابي وإدريس كثير: نفسه، ص: 50.

كل الأشياء الجزئية"⁹¹. وربما يكون كسينوفان هو الذي تأثر بباريمندس، إذ قال كارل بوبر: "حقا قد يكون كسينوفان قد تلاقى مع الشاب باريمندس، لكن من المستبعد أن يكون قد أخذ القول بوحدة الوجود منه، وما أخذه على الأرجح من باريمندس هو القول بأن العالم كرة."⁹²

ومن هنا، يتخذ التصور اللاهوتي عند باريمندس طابعا مثاليا وصوفيا وعرفانيا، حينما يجمع بين الله والعالم في نسق وجودي عقلائي واحد، تذوب فيه الكثرة الحسية، ويغيب فيه التعدد الظاهري للعيان.

3/ ميتافيزيقا النفس:

لم تقتصر فلسفة باريمندس على ماهو كينوني ولاهوتي فحسب، بل تناول كذلك النفس الإنسانية على غرار الفلاسفة اليونانيين عامة. بيد أنه أثبت أن النفس هي عين وجود الإنسان، وهي أساس فكره، وهي التي تحركه عضويا وذهنيا ووجدانيا وحركيا. وهنا، تحضر الروح بدلالة النفس والعقل والفكر. وبالتالي، فالنفس أو الروح هي التي تتحكم في الإنسان، وتحرك نبضاته المتدفقة على مستوى الوجود والتواجد الحضوري.

"وكما يوجد في كل واحد خليطا

من الأعضاء ذات الحركات المختلفة

كذلك توجد الروح حاضرة لدى الناس

لأن ما يفكر في طبيعة الناس جماعة وفرادى

لأن المسيطر هو الفكر."⁹³

وانسجاما مع وحدة الوجود، يلاحظ أن باريمندس يجعل الفكر والنفس ذا طبيعة كينونية واحدة، فالفكر هو النفس، والنفس هي العقل كذلك. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على التصور المثالي لباريمندس الذي يرفض الفصل بين جوهرين عقليين وروحيين هما: الفكر والنفس.

4/ أشكال المعرفة:

لم تقتصر تصورات باريمندس على الوجود والألوهية والنفس فقط، بل تناول إشكالية المعرفة وفق رؤيته الأنطولوجية القائمة على وحدة الوجود. بمعنى أن ثمة نوعين من المعرفة: معرفة حسية وهمية تؤمن بالتعدد

91 - محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة 2004م، ص: 86.

92 - محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية، ص: 87..

93 - نقلا عن عز الدين الخطابي وإدريس كثير: نفسه، ص: 50-51.

والتغير موجودة لدى العامة ورعاع الناس؛ ومعرفة عقلية تؤمن بوحدة الوجود يمتلكها الأصفياء وذوو العقول النيرة من الفلاسفة والعلماء. وبتعبير آخر، إن عين الوجود هو الفكر أو العقل، فما يدركه العقل فهو وجود، وما لا يدركه العقل فليس بوجود. وبالتالي، لا ينبغي الاهتمام به. وبهذا، يكون العقل قد أنكر وجود العالم الخارجي، بل كان يعده وهما زائفاً وخادعاً. أما الوجود الحقيقي، فهو ذلك الوجود الذي يدركه العقل أو الفكر. وبهذا، يكون تصور باريمندس تصوراً مثالياً مثل تصور أفلاطون الذي يعطي أهمية كبرى للعقل المفارق للعالم المادي الحسي النسبي والمتغير.

وهكذا، يضع باريمندس حداً فاصلاً بين المعرفة الحسية الظنية المرتبطة بالعالم الخارجي غير الموجود، وغير المدرك؛ والمعرفة العقلية التي ترتبط بالوجود الثابت الحقيقي. ويعني هذا أن المعرفة الظنية هي معرفة نسبية وزائفة وغير حقيقية، مادامت تعتمد على الحواس الخادعة. أما المعرفة الحقيقية اليقينية، فهي التي تعتمد على العقل في إدراك الوجود الحقيقي. أما الوجود الذي يدركه العقل، فهو الوجود المطلق الواحد المجرد الأزلي الثابت الذي لا يتحيز في المكان، ولا يخضع للتعاقب الزمني، وهو مستمر دائماً في ثباته وديمومته. ومن هنا، فالوجود - عند باريمندس - يتصف بالفكر والامتداد على غرار تصورات سبينوزا (Spinoza). ويرى عبد الرحمن بدوي أن الوجود عند باريمندس " ليس هو الوجود الحسي، كما أنه ليس الوجود المنطقي الصرف، بل هو وجود حاول صاحبه أن يرتفع به عن الوجود الحسي؛ لكن درجة التجريد، فيما يتصل بالوجود، لم تكن كافية لكي تجعل من هذا الوجود وجوداً لاهسياً أو وجوداً منطقياً."⁹⁴

وهكذا، يتبين لنا أن هناك طريقتين لفهم الوجود وإدراكه واستيعابه: طريقة المعرفة الحسية الزائفة التي تعتمد على الظاهر، وطريقة المعرفة العقلية اليقينية التي تستند إلى التجريد والتأمل المتعالي الميتافيزيقي الذي يجعل الوجود الثابت هو الأساس.

5/ مميزات الكتابة الفلسفية:

يعد باريمندس أول فيلسوف يوناني استخدم الشعر في التعبير عن فلسفته الأنطولوجية، ومثله في ذلك أنبادوقليس. في حين، كنت كتابات الفلاسفة الآخرين، أمثال: طاليس، وهراقليطس، وأنكسمنس، وأنكسمندريس

94 - عبد الرحمن بدوي: نفسه، ص: 125.

شذرية، لم تصل بعد إلى الكتابة النسقية التي نجدها عند أرسطو على سبيل المثال؛ تلك الكتابة المنظمة الخاضعة للتحليل العلمي الرصين ، والاستدلال المنطقي المتماسك.

ومن ثم، تتميز كتابة باريمندس الفلسفية بطابعها الشعري الذي يتدفق بالصور البلاغية السامية، وينبض بالصور الشعرية الذهنية التي تتلاءم مع الكتابة الدينية الصوفية أو العرفانية (وحدة الوجود). ومن ثم، يختلط، في قصيدته الوجودية، البعد السردي الأسطوري مع البعدين: الغنائي والفلسفي، إذ تنقسم قصيدته حول الوجود إلى مجموعة من المقاطع التي تترنح بسكر الاستعارات والمجازات، وعبق المشابهة والمجاورة والرموز الموحية.

وتبدأ القصيدة الشعرية بمقدمة استهلالية ميثولوجية على غرار ملحمتي هزيود وهوميروس، يتغنى فيها بربة العدالة . وبعد ذلك، ينتقل إلى الحديث عن طريقين لفهم العالم: طريق الوهم والظن الخادع، وطريق الحق اليقيني.

وترى الدكتورة حلمي مطر أن باريمندس " ألف قصيدة على وزن الملحمة في الطبيعة، جمعت بين عمق التفكير المنطقي والتجربة الدينية وجمال الأسلوب، فكان أول من استخدم الشعر بدلا من النثر من بين الفلاسفة الأوائل ، وقد تبعه في ذلك أنبادوقليس من بعد، ويظهر في قصيدته تشابه واضح مع قصيدة هزيود في " الثيوجونيا" ، حيث تبدأ باستلهام الآلهة كما كانت قصيدة هزيود تبدأ باستلهام ربات الشعر، غير أن التشابه لربما كان عرضيا، إذ يبدو أنه قد أثر أن يعرض فلسفته من خلال إحساسه الديني، ويعبر عنها في أسلوب رمزي هو أنسب الأساليب لاتجاهه الميتافيزيقي المتأثر بالأسرار الدينية.⁹⁵"

ويعني هذا أن الرؤية الدينية الصوفية هي التي دفعت باريمندس إلى إفراغ فلسفته في قالب شعري رمزي (الليل رمز للطريق الظني، والنهار رمز للطريق الحقيقي)، وربما يكون الشعر أبلغ من اللغة النثرية العادية، وربما يكون سريع الإقناع والتأثير في المخاطب من الكتابة العادية التي يختارها الفلاسفة الشذريون السابقون، ولاسيما أن الكتابة الشعرية كتابة تجمع بين الإفادة والإمتاع.

وكذلك، يقول مصطفى النشار عن طبيعة هذه الكتابة الشعرية المتميزة، ودواعي استعمالها: " وقد اختلف المفسرون القدماء والمحدثون حول سبب

95 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص: 87.

اتخاذ باريمندس لهذا الأسلوب الشعري في التعبير عن فلسفته؛ فقال بلوتارك: إنه ربما شعر بوعورة الفلسفة إذا ما قدمت نثراً، وأن جمال النظم يضفي على الموضوع طلاوة تذهب بجفاف النثر، أو ربما كان يرى أن فلسفته وحيها إلهياً لا يليق أن يصاغ إلا في ذلك الأسلوب الشعري الذي يناسب كلام الآلهة. أما يبجر فيرى أنه ربما لجأ إلى الشعر حتى يفهمه جميع الأغريق؛ لأن المهاجرين الأيونيين حينما ذهبوا إلى جنوب إيطاليا وجدوا أن اللهجة الدورية هي السائدة.

وفي اعتقادي أنه ربما لجأ إلى الأسلوب الشعري للتعبير عن فلسفته تأثراً بأستاذه كسينوفان من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنه رأى سهولة حفظ الشعر وسمو تعبيراته وكثرة الصور التي تتيح له أن يعبر عن تلك النزعة الصوفية التي تخلت قصيدته عموماً ووضحت أكثر في مقدمتها.⁹⁶

وعليه، يمكن الحديث عن أنماط عدة من الكتابة في الفلسفة اليونانية، فهناك الكتابة الشذرية مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل (طاليس، وهرقليطس، وأنكسمانس، وأنكسمندريس...)، والكتابة الشعرية (أمبادوقليس وباريمندس...)، والكتابة الحوارية الجدلية (سقراط وأفلاطون)، والكتابة النسقية (أرسطو مثلاً).

يتضح لنا ، مما سبق ذكره، أن باريمندس هو فيلسوف الوجود الثابت الساكن الخالي من الحركة والزمان ، ذلك الوجود المجرد والمطلق الذي يدرك عن طريق العقل والتأمل الفلسفي. ومن ثم، يفضل باريمندس الميتافيزيقا على العلم الفيزيائي الطبيعي الذي يستند إلى الحواس والمعرفة الظنية الواهمة. ومن هنا، فقد آمن باريمندس بوحدة الوجود، وآمن بالألوهية الواحدة، واعتبر النفس والجسد وحدة متكاملة لا يمكن الفصل بينهما. ويلاحظ أيضاً أن باريمندس قد تجاوز الفلسفة الطبيعية الكوسمولوجية التي كانت تعنى بفلسفة المبادئ الأولى لينشغل بما هو أهم ألا وهو الوجود في تحققه واكتماله وثباته في الزمان والمكان. ومن هنا، يسعى باريمندس إلى إثبات الوجود، وإثبات ظهوره، وميلاده

96 - مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص: 167.

وازدهاره⁹⁷. وتتمثل خلاصة فلسفته في عبارته الشهيرة: " الوجود كائن، واللاوجود غير كائن، لاتخرج فكرك عن هذا"⁹⁸.

ويرى يوسف كرم أن باريمندس هو " فيلسوف الوجود المحض. تجاوز عالم الظواهر، وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود. ولقد بهره معنى الوجود، فلم يعد يرى غير أمر واحد هو " أن ماهو موجود فهو موجود، ولايمكن ألا يوجد، وأن الوجود موجود، واللاوجود ليس موجودا؛ ولامخرج من هذه الفكرة أبدا. وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، وأعلنهما صراحة، وجعل منهما أساس العقل الذي لايتزعزع، في الوقت نفسه الذي كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الأساس بكل قوته. ولئن لم يفتن باريمندس إلى أن الوجود والواحد يقالان على أنحاء عدة؛ ولم يفرق بين معانيهما المختلفة، فعذره أن هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد، وهي لن تتميز إلا على يد أرسطو. وحسبه فخرا أنه ارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا؛ واستحق أن يدعوه أفلاطون "باريمندس الكبير".⁹⁹

ويعني هذا أن باريمندس قد تميز بعدة خصائص، منها تأسيسه للأنطولوجيا أو علم الوجود¹⁰⁰، وبلورة قواعد المنطق الصوري (مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض)، وانتقاله من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة قصد دراسة الوجود، وتأسيسه للدرس الميتافيزيقي اليوناني باهتمامه بفلسفة الوجود، وتجاوزه لفلسفة العلل الأولى، وقوله بوحدة الوجود انطلاقا من رؤية دينية وصوفية، والتمهيد للتصور المثالي العقلاني، والتعبير عن فلسفته شعرا من خلال الجمع بين المنطق والأسطورة، بين معرفة الظن

97 - نجيب بلدي: نفسه، ص:20.

98 - نجيب بلدي: نفسه، ص:21.

99 - يوسف كرم: نفسه، ص:30.

100 - فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2005م، ص:74.

ومعرفة الحق اليقيني، بعد أن كانت الفلسفة - من قبل- تكتب نثرا ، و في شكل شذرات متقطعة.

وفي هذا الصدد، يقول الباحثان عز الدين الخطابي وإدريس كثير: "يبدو أن باريمندس قد شكل قطيعة مع إشكالية الأصل (Arkhé)، تلك الإشكالية المؤسسة للفكر الفلسفي في بدايته. فقد حقق بهذه القطيعة فعلا تدشينيا للميتافزيقا. وبالتالي للأنطولوجيا. وعلى الرغم من أن القطيعة في الحقيقة كانت مع إنشاد الأصل ومفهوم الزمن، إلا أنها استمرت إنشادا على مستوى التعبير، وانسيابا دافئا عبر مسالك المعرفة ومجاهلها.¹⁰¹"

ويلاحظ كذلك أن باريمندس قد تأثر بهرقليطس عندما أثبتا معا كينونة الوجود، لكن هذا الوجود الكائن ثابت عند باريمندس، ومتغير صائر عند هرقليطس. وفي الوقت نفسه، تأثر بفلسفة وحدة الوجود لدى كسينوفان الذي وحد بين الإله وبين العالم في وحدة واحدة. وأكثر من هذا فقد أكد " أن الكل واحد، وأن الإله متحد مع الأشياء جميعا ، وأنه كروي.¹⁰²"

وعليه، إذا كان هرقليطس يؤمن بالتغير والحركة والصيرورة الجدلية، فإن باريمندس يؤمن بالثبات والسكون. وبمعنى آخر، إذا كان هرقليطس معروفا بالوجود الصائر، فإن باريمندس معروف بالوجود الكائن. ومن ثم، فهما حكيمًا الوجود حسب مارتن هيدجر¹⁰³. وفي هذا، يقول برتراند رسل: " لقد كان باريمندس وهرقليطس هما القطبين المتنافرين من بين مفكري العصور السابقة لسقراط. ومن الجدير بالذكر أن الفلاسفة الذريين- فضلا عن أفلاطون- قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي النظر المتعارضتين هاتين. فمن باريمندس أخذوا الجزئيات الأولية الثابتة التي قالوا بها، ومن هرقليطس أخذوا فكرة الحركة التي لاتنقطع. وهذا في الواقع واحد من أوضح واقدام الأمثلة التي أوحى بالجدل الهيجلي من بداية الأمر. فمن المؤكد أن التقدم العقلي تصدق عليه الفكرة القائلة : إنه ينشأ

101 - عز الدين الخطابي وإدريس كثير: نفسه، ص:9.

102 - محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة 2004م، ص:85.

103 - نجيب بلدي: نفسه، ص:18.

عن مركب من هذا النوع ، يأتي بعد بحث دؤوب في موقفين متطرفين متعارضين.¹⁰⁴

وعلى الرغم من جدية التصور الأنطولوجي والميتافيزيقي عند باريمندس، فيمكن القول بأن أصل العالم هو العدم، خلقه رب واحد من الماشيء، فقال له: كن، فانبثق عن ذلك هذا العالم بمخلوقاته المتعددة. ويعني هذا أن الكثرة في المخلوقات والموجودات تعود إلى وحدة الذات الربانية الأزلية. كما أن العالم ليس ثابتاً وأزلياً، بل هو في طريق الفناء والزوال والعدم، لتبقى الذات الربانية مستمرة ودائمة لا يلحقها التغير أو الزوال أو الفناء. بل حتى الموجودات تنتقل إلى جوار الذات الربانية في فضاء وجودي آخر متعال عن الوجود الكوني الأرضي. ومن جهة أخرى، يمكن الحديث عن ثنائية وجودية (الله والعالم) كما عند الفقهاء والفلاسفة، أو وحدة الوجود (حضور الله في الوجود) كما عند المتصوفة وأهل العرفان والعشق.

وخلاصة القول، إن باريمندس من أهم أعضاء المدرسة الإيلية الذين اهتموا بفلسفة الكون، وأعطوا أهمية كبرى لميتافيزيقا الألوهية والنفس والوجود والمعرفة. وقد آمن بوحدة الوجود، وكتب الفلسفة شعراً، وقد قسم كتابه (في الطبيعة) إلى قسمين: قسم خاص بالحقيقة الفلسفية، وقسم خاص بالعلم الطبيعي. ومن ثم، فالمعرفة عنده نوعان: معرفة يقينية ثابتة وكاملة، ومعرفة ظنية قائمة على العرف والظن والحواس. ومن ثم، فالفيلسوف هو الذي يأخذ بالمعرفة اليقينية، ثم يفند المعرفة الثانية بالأدلة والحجج العقلية والمنطقية ليبين زيفها وهراءها وعقمها.

و قد آمن باريمندس بوحدة الوجود الميتافيزيقية، على أساس أن الوجود قديم وثابت ومتكامل ومتجانس وحاضر لا يزول، وأن العالم واحد، ولس هناك كثرة أو تغير أو تعدد، فذلك ظن وهمي ليس إلا. ومن هنا، فالأشياء هي الواحد في العقل، والكثرة في الحس والظاهر. لذا، ثار باريمندس على الظواهر الحسية التي ينتج عنها العلم الظني والعلم الطبيعي المحسوس. وميزة باريمندس الكبرى هي أنه فيلسوف الأنطولوجيا والميتافيزيقا والوجود المحض. فقد تجاوز عالم الظواهر والأعداد والأشكال، ليسمو بالفكر والعقل نحو الوجود المجرد والمطلق والمتعال.

الفرع التاسع: زينون الإيلي (470-490 ق.م) ومليسوس (440-؟)

104 - برتراند رسل: نفسه، ص: 46-47.

يعد زينون أيضا من أهم أعضاء المدرسة الإيلية، وكان تلميذا لباريميندس، وقد أنكر مبدأ الكثرة، ومبدأ الحركة، وقد وضع علم الجدل، و"كانت حججه داعية لتحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند أفلاطون، وبالأخص عند أرسطو.¹⁰⁵"

وقد استخدم الكتابة الشذرية بشكل واضح، والدليل على ذلك مقطعاته ونتاجاته ومروياته الفلسفية والميتافيزيقية.

و يعد مليسوس كذلك من أهم فلاسفة المذهب الإيلي في أيونية، وآخر رجاله. وقد وضع كتابا في الطبيعة. أي: في الوجود. وقد قال مليسوس: إن الوجود واحد متجانس ثابت مثل باريمندس، إلا أن الفرق بينهما أن مليسوس يجعل الوجود لامتناهيا. في حين، يرى باريميندس أن الوجود متناه. وفي هذا الصدد، يقول مليسوس: " كل ما يحدث فله مبدأ، وإذا كل ما لا يحدث ليس له مبدأ. وليس الوجود حادثا وإلا كان حادثا من اللاوجود وهذا خلق؛ وإذا ليس للوجود مبدأ ولانهاية، فهو متناه. واللامتناهي واحد فقط، إذ يتمتع أن يوجد شيء خارج اللامتناهي. وهو ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه. وهو ثابت لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحدا. وإذا فالوجود واحد لامتناه ساكن ثابت." ¹⁰⁶

إذاً، يعد مليسوس كذلك من أهم الفلاسفة اليونانيين الذين اختاروا الكتابة الشذرية أسلوبا في التعبير، ومنهجية في التحليل والتأمل واستجماع الأفكار والتجارب والمواقف.

الفرع العاشر: أنبادوقليس (430-490 ق.م)

يعد أنبادوقليس من الفلاسفة اليونانيين الذين قالوا: إن أصل الأشياء كثرة حقيقية، وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة. وهذا ما قال به كذلك أنكساغوراس وديمقريطيس، مع فوارق في تصور هذه الأصول العلية.

105 - يوسف كرم: نفسه، ص: 33.

106 - نقلا عن يوسف كرم: نفسه، ص: 33.

فقد قال أنبادوقليس بالأستقسات أو المواد الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، وكان أول من جعل التراب مبدأ، ولم يدرجه السابقون من الفلاسفة لثقله، وخفة العناصر الأخرى. وهذه المبادئ الأربعة هي التي تشكل هذا الكون، وتتحكم فيه، وليس هناك أية أولوية لمبدأ على آخر، فكلها مستقلة بنفسها، ومنسجمة ومتناسقة فيما بينها، ولاتفسد، ولايخرج عنصر من عنصر، لكل واحد كيفية خاصة، فالحر للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب. ويقع بين هذه الأشياء انضمام وافتراق بمقادير مختلفة، بالاحتكام إلى ثنائية المحبة والكراهية، وثنائية الإصلاح والإفساد. إذ تجمع المحبة بين العناصر وتصلحها، وتفصل الكراهية بينها وتفسدها. بيد أن هذا كله خاضع للتكرار الدوري، إذ ترجع الكثرة إلى الوحدة، وتتفرق الوحدة إلى الكثرة، وتتعاقب الأدوار كل منها بالتمام إلى ما لانهاية.¹⁰⁷

ويلاحظ أن أنبادوقليس قد وظف الشذرات على غرار الفلاسفة السابقين للتعبير عن تصورات ومواقفه وأطروحاته الفلسفية والميتافيزيقية.

الفرع الحادي عشر: ديموقريطس (361-470 ق.م)

كتب ديموقريطس مجموعة من المؤلفات في الأخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والعلوم والفنون والموسيقا والجغرافيا والزراعة والصنائع، ولكنها لم تصل إلينا، ولم يبق منها سوى شذرات متفرقة. وقد قال ديموقريطس بالذرة على أساس أنها المبدأ الأول للوجود الكوني، وأن الكون كله ملاء من الذرات الكثيرة المتحركة. كما أن النفس مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، من حيث إن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية¹⁰⁸.

الفرع الثاني عشر: إنكساغوراس (428-500 ق.م)

أثبت إنكساغوراس مجموعة من الحقائق الفلسفية التأملية، مثل: إن الأشياء متباينة بالذات، ولا يخرج الوجود من اللاوجود، وأن الكل يتولد من الكل،

107 - يوسف كرم: نفسه، ص:36.

108 - يوسف كرم: نفسه، ص:39.

أو أن أي شيء يتولد من أي شيء. وقد قال بوجود عدد لامتناه من الطبائع في الجسم المتناهي. ومن هنا، فقد تصور أنكساغوراس الوجود طبائع وماهيات. أي: أشياء عقلية ومعقولة. وقد استعمل في ذلك الكتابة الشذرية تحليلاً وتأملاً ومنهجية وأسلوباً ورؤية.

المطلب الثالث: المدرسة السفسطائية أو مدرسة الشك

ظهرت المدرسة السفسطائية في القرن الخامس قبل الميلاد، بعدما أن انتقل المجتمع الأثيني من طابع زراعي إقطاعي مرتبط بالقبيلة، إلى مجتمع تجاري يهتم بتطوير الصناعات، وتنمية الحرف، والاعتماد على الكفاءة الفردية والمبادرة الحرة¹⁰⁹. وأصبح المجتمع، في ظل صعود هذه الطبقة الاجتماعية الجديدة (رجال التجارة وأرباب الصناعات)، مجتمعاً ديمقراطياً يستند إلى حرية التعبير، والاحتكام إلى المجالس الانتخابية، والتصويت بالأغلبية. ولم يعد هناك ما يسمى بالحكم الوراثي، أو ما يسمى كذلك بالتفويض الإلهي، بل كل مواطن حر له الحق في الوصول إلى أعلى مراتب السلطة. لذلك، سارع أبناء الأغنياء لتعلم فن الخطابة والجدل السياسي لإفحام خصومهم السياسيين. وهنا، ظهر السفسطائيون ليزودوا هؤلاء بأسلحة الجدل والخطابة، واستعمال بلاغة الكلمة في المرافعات والمناظرات الحجاجية والخطابية. وقد تحولت الفلسفة إلى وسيلة لكسب الأرباح المادية، ولاسيما أن أغلب المتعلمين من طبقة الأغنياء.

ومن أهم الفلاسفة السفسطائيين جورجياس، وكاليكيس، وبروتاغوراس، وبرديكوس، وأنتيفون، وهيبياس ديليس...¹¹⁰

وقد ساهم هذا التيار الفلسفي - القائم على الشك، والتلاعب اللفظي، وتضيق الحقيقة، وعدم الاعتراف بها- في ظهور الفيلسوف سقراط الذي كان يرى أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بالظن والشك والفكر

¹⁰⁹- Dupréel, E., Les Sophistes. Gorgias, Protagoras, Prodicus [sic], Hippias, Neuchâtel, éd. Du Griffon, 1944.

¹¹⁰-Guthrie, W.K.C., Les Sophistes, trad. J.-P. Cottureau, Paris, Payot, 1971.

السفسطائي المغالطي، بل بالعقل والحوار الجدلي التوليدي، واستخدام اللوغوس والمنطق¹¹¹.

ويعد بروتوغوراس (410-480 ق.م) من أهم الفلاسفة السوفسطائيين الذين اهتموا بالقانون، وقد كتب مؤلفا عنوانه (الحقيقة)، وقد اتهم بالشك والإلحاد، وأحرقت كتبه، حينما قال شذرتة المعروفة: " لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإن أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة، وقصر الحياة"¹¹². وقال أيضا إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا. " هو مقياس وجود ما يوجد منا، ومقياس لا وجود ما لا يوجد."¹¹³

ويعد غورغياس (475-480 ق.م) أيضا من أهم الفلاسفة الذين ينتمون إلى المذهب السوفسطائي، وقد اختلف بتدريس البلاغة البيانية، وقد اشتغل بالطبيعيات واللغة والجدل والحجاج. وألف كتابا عنوانه (في اللاوجود)، ويرتكز على ثلاث قضايا أساسية هي: أولا، لا يوجد شيء. وثانيا، وإذا كان هناك شيء، فالإنسان قاصر عن إدراكه. وثالثا، إذا فرضنا أن إنسانا أدركه، فلن يستطيع أن يوصله إلى غيره من الناس.

المطلب الرابع: خصائص الشذرة الفلسفية في مرحلة ما قبل سقراط

تتميز الكتابة ما قبل السقراطية بكونها كتابة شذرية متقطعة قائمة على التجزيء والتشذير وغياب علامات الترقيم، ولم يتحقق بعد ما يسمى بالنص العضوي المتكامل، وقد يكون ذلك ناتجا عن ضياع مختلف الكتب والنصوص المتكاملة؛ أو ربما أن الكتابة الفلسفية لم تصل بعد إلى حد النضج والوعي بضرورة كتابة نصوص مترابطة ومتناسقة، كما نجد ذلك عند أفلاطون وأرسطو. وقد توزعت شذرات الفلاسفة الطبيعيين في كتب

¹¹¹-Romeyer-Dherbey, G., Les Sophistes, Paris, PUF: "Que sais-je?", 1985.

¹¹² - يوسف كرم: نفسه، ص:46.

¹¹³ - يوسف كرم: نفسه، ص:46.

الفلسفة المتفرقة، وشكلت متنا شذريا متقطعا ، يصعب استنتاجه بشكل كلي وواضح ودقيق، وتحليله أيضا ضمن رؤية نسقية عامة منسجمة ومتكاملة، بل توقعنا بعض الشذرات المتفرقة والمنتقاة في تناقضات جلية؛ بسبب تعدد مصادر هذه الشذرات الفلسفية، وتنوعها من كتاب جامع إلى آخر.

ويرى الطيب بو عزة في كتابه(الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية):"أول ملحوظة تستوقف الباحث في هذه المرحلة التأسيسية للفلسفة الغربية، هي أن معطياتها المعرفية توجد في صيغة شذرية، حيث ترد في الكتابة الفلسفية القديمة (أرسطو)، وكذا في الكتابة الدوكسوغرافية كآراء وأقوال مقتطعة من متنها، بسبب النمط الاجتزائي الذي اشتغل به المتن الدوكسوغرافي¹¹⁴؛ إذ من المعلوم أن العمل الدوكسوغرافي بسبب انشغاله بألية الاقتطاع والتجزيء، زاد من تجزئة المتن الفلسفي ما قبل السقراطي، وأقصد بهذا الخيار المنهجي أن كتاب الدوكسوغرافيا القديمة (ثيوقراطيس، بوزيدونيوس، ديديموس، ايتيوس...) أوردوا أقوال الفلاسفة القدماء ونصوصهم على نحو تصنيفي موضوعي، فكان ذلك تعميقا لعزل المقولة عن سياق ورودها وبنيتها الأصلية."¹¹⁵

ومن هنا، أخذ مجموعة من الدارسين والفلاسفة الأوائل نصوص هؤلاء الشذريين الطبيعيين ضمن رؤية تصنيفية موضوعية، قائمة على التقطيع التجزيئي الشذري، بل وجدنا صعوبة في تحديد بداية الشذرة ونهايتها، كما رأينا ذلك في العديد من الكتب التي تناولت الفلسفة اليونانية بالتأريخ والدراسة والتحليل، وقد تميزت تلك الشذرات بالاختزال والتكثيف وغياب علامات الترقيم في كثير من الاحيان، بل هناك شذرات أصبحت أقوالا سائرة ومعروفة، مثل شذرة بروتاغوراس: " الإنسان مقياس الأشياء."

114 - تعني كلمة (*doxographie*) كتابة الآراء.فكلمة دوکسا (*doxa*) هي المواقف والآراء.في حين، تحيل كلمة غرافي(*graphein*) على الكتابة.ويعني هذا كله دراسة المؤرخين لكتابات اليونانيين وتحقيق نصوصهم الفلسفية بغية استجلاء الحقيقة.ويعد تيوفراست من الدوكسوغرافيين الذين جمعوا آراء فلاسفة اليونان.

115 - الطيب بو عزة: نفسه، ص:177.

وللتعامل مع الشذرات الفلسفية القديمة، لابد من جمع متونها بغية تحقيقها وتوثيقها والبحث عن النسخ الأصلية الحقيقية، وإعادة بنائها وتجميعها، أو تصنيفها ضمن نسق أو تصور فلسفي متكامل، ضمن محاور وموضوعات وقضايا فلسفية متشابهة أو متجانسة، بغية تحديد رؤية الفيلسوف إلى العالم والوجود والمعرفة والقيم. فضلا عن تثبيت علامات الترقيم المناسبة، وتحديد بداية الشذرة ونهايتها، والتأكد من نسبة الشذرات إلى أصحابها الحقيقيين، واستبعاد المنحول من الشذرات والمشكوك فيها. وبعد ذلك، يمارس الباحث مشرح التأويل لخلق دلالات الشذرات المختلفة، واستجلاء أطروحاتها الفلسفية. وفي هذا النطاق، يقول الطيب بو عزة: " بما أن المتن الفلسفي ماقبل السقراطي قد ضاعت بنيته الأصلية، ولم يتبق منه سوى شذرات متفرقة، فإن القراءة التأويلية لابد أن تعامل هذا النتاج الشذري وكأنه طينة للتشكيل والبنينة، فيصير في كل كتاب يؤرخ له، موضوعا مبنيا من خلال منظور منهجي معين، قد لا يتناسب بالضرورة مع ماهيته الفلسفية ذاتها، ولا يتفق مع محصول قراءات أخرى تتوسل مداخل منهجية مغايرة؛ أي: إنه بسبب وضعها الشذري، من المفروض أن يكون مأل دلالة الفلسفة ما قبل السقراطية مرهونا بالمنطق التأويلي، وذلك راجع إلى الطبيعة اللسانية للشذرة الفلسفية، وانفتاحها على إمكانيات التأويل، إذ بفعل وجاتها واقتطاعها من سياقها المتنّي، فإن الشذرة ستكون بلاشك قابلة لتوليد إمكانيات تأويلية متعددة ومختلفة.

غير أن هذا الافتراض لا يصح إلا في مواضع محدودة جدا، تخص بعض المفاهيم والرؤى، أما التأويل الإجمالي العام، فلم يكن منفتحاً أمام تعددية التأويل. "116

أضف إلى ذلك أن اقتطاع الشذرة من سياقها المتنّي الكلي يسبب صعوبات على مستوى التأويل، أو يحد من طاقة التأويل الفعلية؛ مما أوقع هذا في تأويلات شذرية متشابهة أو غامضة بسبب غياب السياق، والرؤية النسقية الكلية، وضياح النص أو الكتاب أو المتن الكلي. ويعني هذا أن الشذرية" لم تكن في حالة الفلسفة ماقبل السقراطية، وقعة تسمح بتعدد التأويل، بقدر

116 - الطيب بو عزة: نفسه، ص: 179.

ما كانت مانعة له؛ من حيث إن النوع الشذري نتاج اقتطاع مقصود تحكمه خلفية تأويلية جاهزة. ومن ثم، فافتراض حصول تعددية واختلاف في تأويل النص الفلسفي ما قبل السقراطي، بفعل كونه نصا شذريا يفتقد إلى سياقه المتني الأصلي، يخالفه المعطى التاريخي ذاته، حيث إن ما يلفت الانتباه هو أن المتن الفلسفي لمرحلة ما قبل سقراط - رغم وروده مقتطعا على نحو شذري- لم يشهد خلال أزيد من ثلاثة وعشرين قرنا ؛ أي: تعدد نوعي في تأويله وقراءته! فباستثناء بعض الاختلافات القليلة في فهم بعض الشذرات - وخاصة الهيراقليطية سبب غموض أسلوبها الإشاري- فإن المعنى الإجمالي المحدد لطبيعة الرؤية الفلسفية لهذه المرحلة من تاريخ الفكر لم يكن مختلفا عليه، إذ منذ كتاب (الألف) من موسوعة الميتافيزيقا لأرسطو وإلى حدود نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، ساد منظور منهجي واحد، ألغى منظورات أخرى كان من الممكن أن تفتح الوعي أمام قراءات مغايرة لهذه المرحلة التأسيسية للوعي الفلسفي الإغريقي.

والاستثناء الوحيد في السياق التاريخي الأوروبي، هو مدرسة الإسكندرية التي أنتجت قراءة مغايرة للقراءة المادية الأرسطية للفلسفة ما قبل السقراطية، غير أنها بالغت في تحوير دلالات مفاهيم تلك اللحظة التأسيسية، كما أنها لم تعتن بالحجاج على موقفها، بل استدخلته في شكل مقولات وآراء مجتزأة نسبتها، دون استدلال، إلى فلاسفة ما قبل سقراط، مما جعل القراءة الأرسطية تبدو بلا منافس ولا منازع¹¹⁷.

ويضيف الباحث استثناء آخر هو القراءة الإسلامية بقوله: " كما يمكن أن نضيف إلى هذا استثناء آخر من خارج السياق الأوروبي، وهو القراءة الإسلامية التي أنتجها مؤرخو الفكر القدماء، أمثال: محمد الشهرستاني وشمس الدين محمد الشهرزوري... التي نراها سبقت زمنيا مؤرخي الفكر الفلسفي الغربي المعاصر في الإشارة إلى الصلة بين مفاهيم الفكر الفلسفي ما قبل السقراطي والثقافة الدينية الشرقية. غير أنها كانت قراءة موهلة في توكيد هذه الصلة، كما أنها بالغت في خلع الدلالات الدينية الإسلامية على

117 - الطيب بوعزة: نفسه، ص: 180-181.

تصورات فلاسفة ما قبل سقراط، على نحو أفقرها سمت الاستدلالي. ومن ثم لانجد لها داخل تاريخ الفكر العربي حضوراً مؤثراً حيث إن القراءة التي سادت هي قراءة المشائين والفلاسفة أمثال: يحيى بن عدي، وابن أبي علي الحسن بن السرح، وأبي بشر متى بن يونس القنائي، وابن رشد. وهي القراءة التي سارت مسار التأويل الأرسطي خاصة وانها أنتجت على سياق شرح المتون الأرسطية.¹¹⁸

وعليه، تتميز الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية بندرة النصوص، واتخاذها طابعاً شذرياً قائماً على التقطيع والتشذير والتجزئ، واقتطاعها من سياقها النصي الداخلي. وقد وردت هذه الشذرات ضمن كتابات وشروح فلسفية، مثل كتابات: أفلاطون، وأرسطو، وثيوفراست، وشيشرون، وأبولودروس، وديوجين اللايرسي، وديديموس، وهيبوليت، وبروكلوس، وأندرونيقوس، والإسكندر الأفروديسي، وسمبيليقيوس، وبلوتراك، وغيرهم...

وقد وردت إشارات كذلك عند مؤرخي الفكر الإسلامي كما عند محمد الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل): "وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم وذكر مقالاتهم رأساً، إلا نكتة شاذة نادرة ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم أشاروا إليها تزييفاً."¹¹⁹

ومن هنا، تطرح الشذرات عدة مشاكل تتعلق بالتوثيق، وندرته، وتقيد تأويلها بسبب هيمنة الطرح الأرسطي. وفي هذا الإطار، يقول الطيب بوعزة: "إن الكتابات الدوكسوغرافية، خاضعة لهيمنة التأويل الأرسطي، كما أنها من حيث المصدر المرجعي تعتمد بشكل ملحوظ على كتاب ثيوفراسطوس تلميذ أرسطو، لذا يجوز أن نؤكد ما بدأنا به بحثنا هذا، وهو هيمنة التأويل الأرسطي، وهي الهيمنة التي لا ينبغي أن ننتبه إليها في نص التفسير، بل ينبغي أن نستشعر احتمالاً آخر أكثر خطورة، وهو طريقة الاقتطاع الشذري ذاته عند ثيوفراسطوس، خاصة وأن كتاب هذا الأخير

118 - الطيب بوعزة: نفسه، ص: 181-182.

119 - الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، طبعة 1404 هـ ص: 60.

مرتب على المنظور الموضوعي. وهو المنظور الذي يستلزم اقتطاع النص، ليصير قابلاً للاندراج ضمن محور موضوعي. ومعلوم أن تجزيء أي متن لا بد أن تحكمه خلفية تأويلية.¹²⁰

هذا، ويعد الفيلولوجي الألماني هيرمان ألكسندر ديلز (Hermann Diels) (1848-1922م) من الجامعين للشذرات الفلسفية في مرحلة ما قبل سقراط، في كتابه القيم (الدوكسوغرافيا الإغريقية) (1879م)¹²¹، حيث جمع فيه جميع الشذرات التي كانت موجودة في كتابات أرسطو، وبلور تارك، وأريوس، وديوجين اللايرسي، وهيوليت، وأوسيب...، وقد ركز فيه أيضاً على سيرة الفيلسوف، وشذراته، وتأويلاتها.

وثمة قراءات وشروح وتأويلات عدة للكتابة الشذرية ما قبل السقراطية، مثل: قراءة أرسطو (Aristote)، وقراءة ثيوفراطيس، وقراءة هيرمان ديل ووالتر كرانز (Walter Kranz)، وقراءة موست جلين (Most Glenn)¹²²، وقراءة هيجل (Higel)¹²³، وقراءة نيتشه (Nietzsche) في كتابه (الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي)¹²⁴، حيث أشاد بالفلسفة الطبيعية والرواد الأوائل الذين كتبوا الشذرة الفلسفية بقوله: "إن كافة الشعوب تشعر بالخجل حين نتناول مجتمعاً من الفلاسفة نموذجياً بهذا الشكل البديع: مجتمع المعلمين الأول في اليونان: طاليس، وأنكسيمندريس، وهيراقليط، وبارمنيديس، وأنكساغوراس، وأنبادوقليس، وديمقريطس، وسقراط. إن كل هؤلاء الرجال مسكوبون قطعة واحدة وفي الصخرة نفسها. وهناك ضرورة صارمة تحكم العلاقة التي تربط فكرهم بسجيتهم. وكل اصطلاح يبقى غريباً عنهم، لأن طبقة الفلاسفة والعلماء لم تكن بعد موجودة في ذلك العصر. لقد كانوا جميعاً، في وحدتهم المهيبة، الوحيدين

120 - الطيب بو عزة: نفسه، ص: 187.

121 - الكتاب في أجزاء ثلاثة.

122 - Glenn W. Most: Les présocratiques dans la recherche des années 192, Les études philosophiques, Paris 2010, n93.

123 - Higel: Leçons sur l'histoire de la philosophie: Introduction, trad. Gilles Marmasse, Vrin, 2004.

124 - F. Nietzsche, La philosophie à l'époque tragique des Grecs, Gallimard, Folio essais, 1990.

الذين عاشوا حينذاك للمعرفة فقط. وكلهم يتمتعون بقوة القدامى المتينة التي يتفوقون بها على الأجيال اللاحقة، وهي تقوم على إيجاد شكلهم الخاص، وعلى مواصلة اكتماله، بفضل التحول، في أدق تفاصيله وفي أرحب اتساعه. إنهم لم يستعينوا بأي زي شائع كان يمكن أن يسهل مهمتهم. ولذلك هم يشكلون جميعاً، ما أطلق عليه شوبنهاور - بالتعارض مع جمهورية العلماء - اسم جمهورية العباقرة.¹²⁵

ويعني هذا أن الفلاسفة الأوائل فلاسفة الصفاء والنقاء والتأسيس. في حين، الذين جاؤوا بعده كانوا فلاسفة التهجين والتناص والانتقاء والخلط. وفي هذا الصدد يقول نيتشه: " لا عجب أن أتناول الفلاسفة السابقين لأفلاطون ، وإنهم مجتمع منسجم، وأن أسعى لأن أكرس لهم مجمل هذا الكتاب. إن أفلاطون يمثل بداية جديدة كلياً، أو، كما هو الحق أن أقول: إن شيئاً جوهرياً ينقص لدى الفلاسفة منذ أفلاطون، حين نقابلهم بجمهورية العباقرة تلك التي تمتد من طاليس إلى سقراط. إذا كنا نضمر سوء النية لهؤلاء المعلمين القدامى، فيمكننا أن نسمهم بالمحدودية وأن نقول عن ذريتهم، وعلى رأسهم أفلاطون ، إنهم أكثر تعقيداً، سنكون أكثر عدلاً وموضوعية لو اعتبرنا هؤلاء الأخيرين فلاسفة هجاء والأول النماذج الصافية. إن أفلاطون نفسه يتسم بكونه أول هجين كبير... إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيتغورية وهيراقليطية. لذلك، فهو لا يمثل نموذجاً صافياً."¹²⁶

ولم يقتصر هذا التقدير على نيتشه، بل نجد هيدغر (Heidegger) في كتابه (مقدمة إلى الميتافيزيقا) وكتاب (الوجود والزمان)¹²⁷ يشيد بفلاسفة ما قبل سقراط. دون أن ننسى كارل رينهاردت (Karl reinhardt)، وفيلهم نيسرتلي (W.Nestle)، وكاسيرر (E.Cassirer)، وإرنست هوفمان (Ernst Hofmann)، وبرونو سنيل (Bruno Snell)،

125 - نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص: 41.

126 - نيتشه: نفسه، ص: 43.

127 - M. Heidegger, Essais et Conférences, « Logos » ; « Moïra » ; « Aléthéia », Gallimard, Tel, 1980 ; Chemins qui ne mènent nulle part, « La parole d'Anaximandre », Gallimard, Tel, 1986.

خاتمة

وخلاصة القول، يتبين لنا، مما سبق ذكره، أن الفلسفة اليونانية قد عرفت ثلاثة أنواع أو أنماط من الكتابة أو الأسلوب أو المنهج، ويمكن حصرها في الكتابة الشذرية المقطعية، والكتابة الحوارية الجدلية التوليدية، والكتابة النسقية. ومن جهة أخرى، يمكن الحديث عن كتابة رابعة خطابية وبلاغية حاجية تشكيكية عند السوفسطائيين.

ومن هنا، فقد تمثل الفلاسفة اليونانيون، وأخص بالذكر الفلاسفة الطبيعيين والكوسمولوجيين منهم، ما يسمى **بالكتابة الشذرية** التي انبهر بها الفلاسفة ماقبل السقراطيين، فقد ضاعت كتبهم الفلسفية جميعها، وهي كتب تتناول الطبيعة وما بعد الطبيعة على حد سواء. ولم يصل إلينا منها سوى شذرات فلسفية متقطعة ومبثوثة هنا وهناك. وقد وجدنا هذه الشذرات متضمنة في الكتب الفلسفية لدى أفلاطون، أو أرسطو، أو عند شراح الفلسفة اليونانية بصفة عامة.

ومن ثم، تتميز الكتابة الشذرية بالتقطيع، والإيجاز، والاختصار، والتكثيف، والتنوع، واختلاف اللغة والأسلوب من شذرة إلى أخرى. علاوة على خاصية الغموض والإبهام في كثير من الأحيان؛ بسبب عدم اكتمال الشذرة مقطعا، وعدم وضوح دلالاتها الفلسفية سياقاً، ونصاً، ورؤية. وعليه، فالكتابة الشذرية بمثابة نمط أسلوبى في الكتابة الفلسفية والتأملية، ونوع فكري وذهني جديد، يعتمد على شعرية الانفصال، وخاصية التنوع، وبلاغة الصمت، والتجزئ، والتشذير، والتقطيع، واللاثبات، وبلورة كتاب متشظ، أو منكسر، أو مخلخل أجناسياً. ومن ثم، يمكن الحديث عن كتاب شذري، أو شذرية الكتاب، أو كتاب التشذير. ويمكن أن يتحول هذا الجنس إلى طريقة في الكتابة والتعبير، ويكون فن المستقبل في صياغة النص الفلسفي، أو النص الأدبي، أو النص الإبداعي، أو النص النقدي.

وعليه، فالشذرة الفلسفية بمثابة جزيرة منعزلة قائمة بنفسها، ومكتفية بذاتها، مبنية على الرغبة في التلاشي والاضمحلال والاختلاف، والتأرجح بين الأمل واليأس. ومن ثم، تهدف الكتابة الشذرية، في الحقيقة، إلى الثورة على الهوية، والتمرد عن الكينونة الموحدة، والتخلص من

صرامة المنطق الصوري والرمزي، والنفور من التحليل العلمي
والعقلاني الصارم، والابتعاد عن النسقية المنسجمة.

ثبت المصادر والمراجع

المصادر العامة:

- 1- ابن فاتك المبشر: مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1980م.
- 2- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، طبعة 2003م.

المراجع باللغة العربية:

- 3- أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1935م.
- 4- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، طبعة 1954م.
- 5- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، العدد: 62، 1990م.
- 6- بنسالم حميش: معهم حيث هم، بيت الحكمة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1988م.
- 7- جميل حمداوي: الكتابة الشذرية بين النظرية والتطبيق، منشورات المعارف، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2014م.
- 8- الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م.
- 9- الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، مركز إنماء البحث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2013م.
- 10- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة 1943م.
- 11- عز الدين الخطابي وإدريس كثير: في الحاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، المغرب، العدد 48، الطبعة الأولى 2006م.

- 12- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: د.سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2005م.
- 13- محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة 2004م.
- 14- محمد المسعودي: الكتابة الشذرية في الأدب المغربي الحديث (نماذج ومشارب)، سليكي إخوان، طنجة، المغرب، الطبعة الأولى سنة 2017م.
- 15- مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الجزء الأول والثاني، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2007م.
- 16- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، طبعة 2007م.
- 17- مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، طبعة 2010م.
- 18- نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، دار وبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1987م.
- 19- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 1953م.

المراجع الأجنبية:

- 20- André-Jean Festugière, Socrate, Paris, Flammarion, 1934.
- 21- A. N. Whitehead, Process et réalité, 1929, p. 63; Process and Reality: An Essay in Cosmology (1929). 1979 édition corrigée, éditée par David Ray Griffin & Donald W. Sherburne, Free Press.
- 22- Brian F. Chellas, Modal logic, an introduction, Cambridge University Press, 1980.

- 23- C. Castoriadis, **Ce qui fait la Grèce 1. D'Homère à Héraclite**, Seuil, 2004.
- 24- Dupréel, E., **Les Sophistes. Gorgias, Protagoras, Prodicus [sic], Hippias**, Neuchâtel, éd. Du Griffon, 1944.
- 25- François Châtelet, **Platon**, Gallimard, coll. « Folio », 1965 (réimpr. 1990).
- 26- Freeman: **Ancilla to the pre-Socratic Philosophers**, Cambridge University press, 1963.
- 27- F. Nietzsche, **La philosophie à l'époque tragique des Grecs**, Gallimard, Folio essais, 1990.
- 28- Higel: **Leçons sur l'histoire de la philosophie: Introduction**, trad. Gilles Marmasse, Vrin, 2004.
- 29- G. Bachelard, **La psychanalyse du feu**, Gallimard, Folio essais, 1985; *Fragments d'une poétique du feu*, PUF, 1988.
- 30- Glenn W. Most: **Les présocratiques dans la recherche des années 192**, Les études philosophiques, Paris 2010, n93.
- 31- Gregory Vlastos (trad. Catherine Dalimier), **Socrate: Ironie et philosophie morale** [« Socrates, Ironist and moral philosopher »], Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1994 (1^{re} éd. 1991).
- 32- Guthrie, W.K.C., **Les Sophistes**, trad. J.-P. Cottereau, Paris, Payot, 1971.
- 33- J. Burnet: **Early Greek Philosophy**, 4th Ed, Adam and Charles Black. London, 1975.
- 34- « Les écrits socratiques de Xénophon », **Les Études philosophiques**, 2004/2, n° 69.

- 35-Louis-André Dorion, L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon, Les Belles Lettres, coll. « L'Âne d'or », 2013
- 36-Marie-Dominique Richard, L'Enseignement oral de Platon, Paris, Le Cerf, 1986.
- 37-M. Heidegger, Essais et Conférences, « Logos » ; « Moira » ; « Alèthéia », Gallimard, Tel, 1980 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, « La parole d'Anaximandre », Gallimard, Tel, 1986.
- 38-Richard Rorty. L'homme spéculaire. Edition Seuil, Paris, 1990.
- 39- W.K.C.Guthrie: A history of Greek philosophy, Vol 1.

الأطاريح الجامعية:

- 40- جميل حمداوي: مقاربة النص الموازي وأنماط التخيل في روايات بنسالم حميش، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، جامعة محمد الأول بوجدة، السنة الجامعية: 2000-2001م.

جميل حمداوي



- جميل حمداوي من مواليد مدينة الناظور (المغرب).
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا سنة 1996م.
- حاصل على دكتوراه الدولة سنة 2001م.
- حاصل على إجازتين: الأولى في الأدب العربي، والثانية في الشريعة والقانون.
- أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالناظور.
- أستاذ الأدب العربي، ومناهج البحث التربوي، والإحصاء التربوي، وعلوم التربية، والتربية الفنية، والحضارة الأمازيغية، وديداكتيك التعليم الأولي...
- أديب ومبدع وناقد وباحث، يشتغل ضمن رؤية أكاديمية موسوعية.
- حصل على جائزة مؤسسة المثقف العربي (سيدني/أستراليا) لعام 2011م في النقد والدراسات الأدبية.
- حاصل على جائزة ناجي النعمان الأدبية سنة 2014م.
- رئيس الرابطة العربية للقصة القصيرة جدا.
- رئيس المهرجان العربي للقصة القصيرة جدا.
- رئيس الهيئة العربية لنقاد القصة القصيرة جدا.
- رئيس الهيئة العربية لنقاد الكتابة الشذرية ومبدعيها.
- رئيس جمعية الجسور للبحث في الثقافة والفنون.
- رئيس مختبر المسرح الأمازيغي.
- عضو الجمعية العربية لنقاد المسرح.
- عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

- عضو اتحاد كتاب العرب.
- عضو اتحاد كتاب الإنترنت العرب.
- عضو اتحاد كتاب المغرب.
- من منظري فن القصة القصيرة جدا وفن الكتابة الشذرية.
- خبير في البيداغوجيا والثقافة الأمازيغية.
- ترجمت مقالاته إلى اللغة الفرنسية و اللغة الكردية.
- شارك في مهرجانات عربية عدة في كل من: الجزائر، وتونس، ومصر، والأردن، والسعودية، والبحرين، والعراق، والإمارات العربية المتحدة،...
- مستشار في مجموعة من الصحف والمجلات والجرائد والدوريات الوطنية والعربية.
- نشر العديد من المقالات الورقية المحكمة وغير المحكمة، وعددا كثيرا من المقالات الرقمية. وله (124) كتاب ورقي، وأكثر من مائة كتاب رقمي منشور في موقعي (المتقف) وموقع (الألوكة).
- ومن أهم كتبه: فقه النوازل، ومفهوم الحقيقة في الفكر الإسلامي، ومحطات العمل الديداكتيكي، وتدبير الحياة المدرسية، وبيداغوجيا الأخطاء، ونحو تقويم تربوي جديد، والشذرات بين النظرية والتطبيق، والقصة القصيرة جدا بين التنظير والتطبيق، والرواية التاريخية، تصورات تربوية جديدة، والإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ومجزئات التكوين، ومن سيميوطيقا الذات إلى سيميوطيقا التوتر، والتربية الفنية، ومدخل إلى الأدب السعودي، والإحصاء التربوي، ونظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، ومقومات القصة القصيرة جدا عند جمال الدين الخضير، وأنواع الممثل في التيارات المسرحية الغربية والعربية، وفي نظرية الرواية: مقاربات جديدة، وأنطولوجيا القصة القصيرة جدا بالمغرب، والقصيدة الكونكرتية، ومن أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جدا، والسيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، والإخراج المسرحي، ومدخل إلى السينوغرافيا المسرحية، والمسرح الأمازيغي، ومسرح الشباب بالمغرب، والمدخل إلى الإخراج المسرحي، ومسرح الطفل بين التأليف والإخراج، ومسرح الأطفال بالمغرب، ونصوص مسرحية، ومدخل إلى السينما المغربية، ومناهج النقد العربي، والجديد في

التربية والتعليم، وببليوغرافيا أدب الأطفال بالمغرب، ومدخل إلى الشعر الإسلامي، والمدارس العتيقة بالمغرب، وأدب الأطفال بالمغرب، والقصة القصيرة جدا بالمغرب، والقصة القصيرة جدا عند السعودي علي حسن البطران، وأعلام الثقافة الأمازيغية...

- عنوان الباحث: جميل حمداوي، صندوق البريد 1799، الناظور 62000، المغرب.

- الهاتف النقال: 0672354338

- الهاتف المنزلي: 0536333488

- الإيميل: Hamdaouidocteur@gmail.com

Jamilhamdaoui@yahoo.fr

الغلاف الخارجي:

لقد استخدمت الفلسفة اليونانية ، في المرحلة الأولى من تطورها، وبالضبط مع فلاسفتها الأوائل، ما يسمى بالكتابة الشذرية شعرا ونثرا. والسبب في ذلك أن كتب الفلسفة اليونانية لم تصل إلينا كاملة أو مدونة أو جامعة، بل وصلت إلينا شذرات ومقاطع متفرقة ومجزأة ومبعثرة هنا وهناك. وقد احتوتها كتب الفلاسفة الرواد والشراح الأوائل ، وخاصة كتب أرسطو، وكتب فلاسفة العصور الوسطى، وكتب الفلاسفة الحديثة والمعاصرة، سواء أكان ذلك في الحقل الفلسفي الغربي أم في الحقل الفلسفي العربي.