

الوجود البارمنيدي وحضوره لدى الفلاسفة المسلمين

د. إبراهيم موحان تايه

جامعة ولسط - كلية الاداب

ملخص البحث

البحث: (الوجود البارمنيدي وحضوره لدى الفلاسفة المسلمين) من البحوث الفلسفية المقارنة ما بين دائرة الفلسفة اليونانية ممثلة بالفيلسوف اليوناني الشهير بارمنيدس وعدد من الفلاسفة المسلمين في بحث مهم من مباحث الفلسفة وهو الوجود.

لبارمنيدس حضور واضح ومتميز لدى الفلاسفة المسلمون وانعكس هذا الحضور على رؤيتهم الخاصة لمبحث الوجود وهذا ما بيناه من خلال البحث. وليس الهدف من هذه المقاربة بين بارمنيدس والفلاسفة المسلمين مسايرة الرأي القائل: ان الفلسفة الاسلامية هي فلسفة يونانية بحروف عربية، انما الغرض من هذه المقاربة هو تبين ان العالم من يقول مستندا إلى دليل ولا يكون ملزماً بأن يأتي بقول جديد بل قد يتبنى قولاً ويخف غيره في المقدمات الموصلة اليه، وان عقل الإنسان قد يصل إلى نتائج مشابهة لما وصل اليه غيره وان لم يكن مطلعاً على قول الغير وبهذا يضح ان اشتغال الفلاسفة المسلمون بالفلسفة جعلهم يصلون تارة إلى نتائج مشابهة لما وصل اليه الفلاسفة اليونان وخصوصاً بارمنيدس وذلك بتبني فُس الأدلة التي تبناها، وأخى إلى نتائج جديدة أصيلة لم يتطرق اليها غيرهم.

Abstract

(Parmenidean Ontology And Its Presence In Muslim

Philosophers): This is a comparative philosophical research between the sphere of Greek philosophy represented by Parmenides , and some of Muslim philosophers in an important field of philosophy i.e., ontology . Parmenides had an apparent and distinct presence in Muslim philosophers , which reflected on their own vision to ontology .

The purpose behind this approach is not to conform with the opinion that Islamic philosophy was Greek one in Arabic letters , but to state that scientist is that who argues on the basis of an evidence and not obligated to come with a new statement , that he may adopt an opinion and differ with another in its premises , and that human mind may arrive at conclusions similar to that of another one , even though it does not know about statement of the other . Then , it is obvious that Muslim philosophers' working on philosophy made them arrive sometimes at conclusions similar to that of Greek philosophers , especially Parmenides by adopting the same evidences of him , and sometimes at new original conclusions which were not arrived at before .

مقدمة:

بارمنيدس فيلسوف يوناني ويروى عنه أنه من أهم فلاسفة اليونان قبل سقراط وعند بعضهم هو أهم من هيرقليطس (٥٤٤ . ٤٨٤ ق.م) لأنه أثر تأثيراً كبيراً على أفلاطون (٤٢٨ . ٣٤٨ ق.م) وعلى أرسطو (٣٨٤ . ٣٢٢ ق.م) ولا يزال يدرس حتى اليوم ويحظى باهتمام فلسفي كبير^(١).

ولد حسب أرجح الروايات ما بين عامي (٥١٥ او ٥١٠ ق.م) وإن كنت هناك رواية أخرى تقول أنه ولد عام (٥٤٠ ق.م) وتستند هذه الرواية فيما يبدو إلى ما قاله ديوجين اللايرسي أن ازدهاره كان في الأولمبياد التاسع والستين أي بين عامي (٥٠٤ و ٥٠٠ ق.م) إلا أن الرواية الأولى هي الأرجح نظراً لأن أفلاطون قد صور في محاورة بارمنيدس لقاء سقراط حينما كان شاباً ببارمنيدس الشيخ وتلميذه زينون الذي كان في الأربعين من عمره أثناء زيارتهما لأثينا احتفالاً بعيدها الأكبر وكان عمر بارمنيدس آنذاك يقدر بخمسة وستين عاماً بينما كان سقراط في حوالي العشرين من عمره فإذا عرفنا أن سقراط قد توفي في عام (٣٩٩ ق.م) فإن زمان المحاورة كان حوالي عام (٤٥٠ ق.م) وبذلك يكون بارمنيدس قد ولد عام (٥١٥) تقريباً وبلغ ازدهاره بين عامي (٤٨٥ او ٤٧٥ ق.م) تقريباً^(٢).

له قصيدة فلسفية بقيت منها شذرات هامة تتعلق بالوجود^(٣) اخلف الباحثون حول حقيقة هذا الوجود فمنهم من قال إن بارمنيدس واحي ملني او أبو المادية لأنه قال إن الوجود ملأ باقي وآخرون يرون أنه أبو المثالية لأنه جعل من الوجود وجوداً عقلياً صرفاً ومنهم من قال إن بارمنيدس جعل الوجود وجوداً ميتافيزيقياً ومنهم من يجعله وجوداً منطقياً صرفاً^(٤).

ورغم هذا الاختلاف والتنوع في القراءة الا انهم متفقون على ان بارمنيدس اثر بشكل ملحوظ على الفلسفة (يونانية . وسيطة . حديثة . معاصرة) بشكل عام وعلى مبلعث الوجود بشكل خاص.

ولقد كان لبارمنيدس حضور واضح ومتميز لدى الفلاسفة المسلمون وانعكس هذا الحضور على رؤيتهم الخاصة لمبحث الوجود وهذا ما سنحاول تبينه من خلال هذا البحث وفق المحاور الآتية:

. معنى الوجود.

. الوجود البارمنيدي ومعناه.

. الوجود البارمنيدي وحضوره لدى الفلاسفة المسلمين.

معنى الوجود:

الوجود من المفاهيم الإشكالية في تاريخ الفلسفة ولعل بارمنيدس هو أول من خطا باتجاه معكس لصيرورة هيرقليطس بتجريد الوجود ويستمر هذا الاختلاف في تعيين الوجود التي يؤخذ في اعتباره علاقاته بعدد من الموضوعات الأخرى كالمادية والحركة والزمان والمكان والجوهر والعرض وما إليها من الموضوعات التي تجلّ فيها هذا الاختلاف ابتداء من اليونان ومروراً بالفلسفة العربية الإسلامية حيث ظل لخلاف قائماً بين المتكلمين والفلاسفة تارة وبين الفلاسفة أنفسهم ولقد استمر أيضاً هذا الخلاف إلى عصرنا (٥).

والوجود لفظ مشتق في اللغات الأوروبية مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية هو مشتق من اللغة اللاتينية ويفيد معنى الخروج من الشيء لأن تلك دلالته في هذه اللغة، أما في اللغة العربية فإنه يفيد أصلاً معنى الحضور، فيقال إن فلاناً موجود بمعنى أنه حاضر وهذا اللفظ يقابل في باب المتناقضات لفظ الغياب ويدل على معنى معنى مضاد لمعنى هذا اللفظ تماماً، وقد نزل اللفظ إلى معنى آخر هو الكون أو العالم العالم فاصبح لفظ الوجود رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه باعتبار أن الكون يفيد دائماً وفي أي مفهوم معنى للحضور أي المثل وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة ثم نقل البصيرة ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد قصوراً على الكون، ولعل مرد تلك إلى إن الإنسان

إن الإنسان كان دائماً في الفكر البشري رمزاً للكون ودليلاً على قيامه، ومن جلب آخر آخر فان المثل وعدم الغياب يصرفان إلى الفرد حين يراد اثبات حضوره ومن ثم يقال ثم يقال انه موجود، وهكذا أصبح لفظ الوجود في اللغة العربية معنى على الكون من من ناحية، وتعبيراً عن عالم الفرد من ناحية ثانية، وعندما يطلق اللفظ فانه يفيد هذا المعنى وذلك ما لم يتحدد بما يدل عليه من سياق الحديث او يلحق بلفظ آخر يخصه كأن يخصه كأن يقال: الوجود العام دلالة على الكون، والوجود لخاص او الوجود الفردي الفردي دلالة على عالم الفرد^(٦).

اما من حيث الاصطلاح فليس للوجود تعريف "لأنه ليس له حد وليس له رسم، إذ هو أبسط المعاني وأعمها فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود. وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به"^(٧)، ومع هذا الفهم هناك فهم آخر يرى ان الوجود هو تحقق لشيء في الذهن او في الخارج ومنه الوجود الملي او في التجربة، والوجود العقلي او المنطقي^(٨)، او هو الكون^(٩)، ولقد قدم الدكتور جميل صليبا في كتابه: (المعجم الفلسفي) تصور واسعا وشاملا لكل ما تقدم من تعريفات ووجد ان بعض التعريفات الاصطلاحية هي بالحقبة تعريفات لغوية لأن الوجود لا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهي بقوله: "الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي فلا يحتاج إلى تعريف الا من حيث انه مدلول لفظ دون آخر فيعرف تعريفاً قظياً يفيد فهمه من تلك اللفظ لا تصوره في نفسه، مثال ذلك تعريف الوجود بالكون، او الثبوت، او التحقق، او الوصول، او لشيئية، او بما به ينقسم لشيء إلى فاعل ومنفعل، والى حادث وقديم، او بما به يصح ان يعلم لشيء، ويخبر عنه فهذه كلها تعريفات لفظية أخفى من لشيء المعروف، ولا معنى لتعريف لشيء بما هو أخفى منه ولعلنا اذا اردنا توضيح معنى الوجود نستطيع ان نميزه عن غيره بما يلي:

١. إن الوجود هو كون لشيء حاصلًا في نفسه، مع انه لا يكون معلومًا لآخر، فوجوده اذن بذاته مستقل عن كونه معلومًا.
٢. إن الوجود هو كون لشيء حاصلًا في التجربة، اما حصولًا فعليًا فيكون موضوع ادراك حسي او وجداني، واما حصولًا تصوريًا فيكون موضوع استدلال عقلي.
٣. إن الوجود هو لحقيقة الواقعية الدائمة، او لحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة، والحقيقة النظرية.
٤. وقد يراد بالوجود مصدر وجد او كان فيكون معناه الوجود الحقيقي او الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود لشيء في ذاته، او على وجود لشيء بلشيء او للشيء" (١٠).

الوجود البارمنيدي ومعناه:

- لا يعد بارمنيدس في نظر بعض الباحثين مؤسس مدرسة فهب بل إنه أب الفلسفة وسيظل وجهها فلسفيًا شهيرًا لكونه أول من صاغ مشكلة الوجود (١١).
- قدم بارمنيدس تصوره عن الوجود شعراً (١٢) ولقد عكف عدد من الفلاسفة والباحثين على تلخيص مضامين بارمنيدس فيه بقولهم:
١. الوجود موجود، وانه لا يمكن ألا أن يكون موجوداً إنه لطريق اليقين (١٣) طريق الاقناع (١٤).
 ٢. ليس الوجود موجوداً، واللاموجود هو بضرورة موجود (١٥) إنه لطريق الجهل التام (١٦).
- ولقد سائر الدكتور امام عبد الفتاح امام التوجه المتقدم التي يرى ان بارمنيدس اراد ان يوضح قضيتين هما:
- ١" . ان الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود وهذا هو طريق اليقين لأنه يتبع الحق.

٢. أن الوجود غير موجود ويجب ألا يكون موجوداً وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه
لأنك لا تستطيع أن تعرف اللاوجود ولا تنطق به لأن الفكر والوجود واحد وفلس شيء"
(١٧)، اما محمد جدي فينكر إلى جلب هاتين القضيةتين ثلاثة قضايا أخرى هي:

"١. الوجود لا يمكن أن يتحول إلى اللاوجود أو إنكار التحول من الوجود إلى اللاوجود.

٢. اللاوجود لا يمكن أن يتحول إلى الوجود أو إنكار التحول من اللاوجود إلى الوجود.

٣. الوجود واللاوجود لا يجتمعان أو عدم اجتماع الوجود واللاوجود" (١٨).

ولكن بالرجوع إلى التشيد البارمنيدي وتحليله نلاحظ ان بارمنيدس يستخدم كلمة
ولصطلاح (الوجود) و (الموجود) على لشيء نفسه ودلالة معناه ولعل السبب في ذلك لانه
لم يكن اختلاف بين مدلول الكلمتين وانما اصبح التمييز بين الصطلحين في الفترة الحديثة
والمعاصرة (١٩).

ويرى الدكتور محمد حسين النجم في معرض حديثه عن الوجود والموجود عند
بارمنيدس ان "قطة الاطلاق عند بارمنيدس هي (to eon) التي اخف الباحثون
في معناها، حيث يترجمها البعض بـ. الوجود فيما يترجمها آخرون بـ. الموجود وهو
يقرر ذلك من خلال تقابلها مع اللاوجود لان البشر تعودوا تسمية صورتين ويجب ان
يمسكوا عن نكر أحدهما عند الانحراف عن لحن وقد ميزوا بينهما من حيث تضادهما في
صورة" (٢٠).

اما هانز جورج غادامير فيرى ان بارمنيدس وآخرون يمثلون طور الأول للبحث
الميتافيزيقي انما هم شهود على الانفتاح الأساسي للبداية حيث لم تكن
الألثيا (اللاتعب، لحقيقة) ذات علاقة بعد بمعيار صدق القضايا (أي تطابق القضية مع
الواقع الخارجي)، وفي الواقع لم تكن ذات علاقة بمجرد انكشاف كائن ما (٢١)، اما
بارمنيدس نفسه فيرى:

١ . الموجود لم يكن قط، ولن يكون أبداً لأنه الآن وفي آن واحد مكتمل الوجود فريد سرمني.

٢ . الموجود ليس له مولد.

٣ . الموجود لم ينبثق من اللاموجود.

٤ . الموجود لا يقبل التجزء.

٥ . الموجود صمد لا يتحول.

٦ . الموجود بلا بداية ولا نهاية.

٧ . انه مكتمل (٢٢).

هذه مجمل لصفات التي قدمها بارمنيدس عن (الوجود او الموجود) واخفف الباحثون حول الدلالة المطابقة لهذه الصفات فربط البعض بين اكرزيفونان

(٥٧٠ . ٤٧٨ ق.م) وبارمنيدس وذلك لأن الاول اول مفكر يوناني موحد بحق فقد نكر عنه أرسطو إنه القائل بأن الواحد هو الله ومن دون شك فإن لصورة التي جاء بها عن الإله الواحد التي لا يشبه الفانين لا من حيث لصورة الجسدية ولا من حيث الفهم ستجد صدى لدى برمنيدس والتي سيقط هذه البذرة لتتحول معه إلى فكرة فلسفية حقيقية وحتى وإن كان اكرزيفونان في عرف البعض ملحا دينيا أكثر منه فيلسوفا إلا أن قوله بالهضية (الكل هو واحد) ستجعله تحيل مكانته في الفلسفة وحول هذه الفكرة بنى برمنيدس لمس الفلسفة الإيلية (٢٣).

اذن لقت فلسفة بارمنيدس تفسيرات متعددة ومتعارضة، ولكن هناك اتفاق عام على أنه يشكل مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليوناني، وإن كل الفلاسفة الفلاسفة لطبيعيين التي جاؤوا من بعده أنبادوقليس (اشتهر حوالي ٤٤٤ ق.م)، أنكساجوراس (٤٩٦ او ٥٠٠ . ٤٢٧ ق.م) الذريون اضطروا إلى الرد عليه بشكل أو بشكل أو بآخر مع إتفاقهم معه حول بعض النقاط الرئيسية ومن جهة أخرى فما من شك أن شك أن لديه إشارات إلى أنكسامينيس (اشتهر ٥٤٦ ق.م) وإلى هيراقليس، وكذلك فمن

فمن المحتمل ان يكون في بدء حياته على صلة قوية بالفيثاغوريين وسيظهر هذا من جهة في وضعه فصيده الفلسفية في شكل ديني ومن جهة اخرى في تصويره للوجود للوجود^(٢٤).

يرى (برنت) أن لصفات التي قدمها بارمنيدس على الوجود تطبيق على الوجود الملي ولا صلة له بالالهية او الله، صحيح اننا نجده يصفه بصفات جرت العادة ابتداء بافلاطون وارسطو على وصف الله بها مثل انه واحد وثبت وأزلي وابدى وأنه قائم بذاته إلى اخره، الا ان بارمنيدس كان يقصد بهذه لصفات الموجودات لطبيعية المادية التي ترتبط جميعها بصفة واحدة وهي كونها مادية موجودة وكون الوجود هو ما يميزها عن العدم كما نستدل على مادية هذا الوجود عنده بأنه كروي وانه يبعد عن المركز بابعاد متساوية، اذن (برنت) ومن يتابعونه يرون في تحليلهم عبارة بارمنيدس على الوجود ان القصد بالموجود هنا إنما هو الموجود الملي، لأن هذه لصفات في نظره لا تنطبق إلا على كائن ملي وبخاصة القول بأنه كرة والكرة طبعاً من جملة الأشياء المادية^(٢٥).

اما الدكتور حسام محي الدين الالوسي (ت ٢٠١٣م) فيرى ان كل الأقوال التي تتحدث عن وجود غير ماي للوجود البارمنيدي خاطئة وخاصة الرأي القائل بأن بارمنيدس كان يقصد بذلك الصفات الله ويرى انه كان يقصد بهذه لصفات الوجود الملي^(٢٦)، وتفسير الدكتور الالوسي هذا نابع من توجهه الفلسفي لانه من لصار الاتجاه الملي، لذلك لابد ان يفرض في تفسير او تأويل يخلف هذا التوجه حتى مع ورود دلائل وشواهد تسمح بذلك ومن الملاحظ أيضاً انه ورغم تعدد لصفات الا انه يتسك بصفة واحدة وهي انه كروي ويبني عليها رؤيته مستبعداً باقي لصفات التي هي بخلاف الكروية والمادية، ومهما يكن فإن هذه المسألة ومن شخس الوجود في كرة مادية متصلة هي مع تلك واحدة غير منقسمة^(٢٧).

اما هيجل (١٧٧٠ . ١٨٣١م) واردمان واخرون فيرون بان الوجود البارمنيدي هو وجود مثالي وان بارمنيدس هو اب المثالية ويسندون إلى حجج وامثلة كثيرة في اثبات هذه الدعوى ومنها مثال: (البياض) بقولهم: اننا لا نستطيع ان نرى (البياض)، اننا نرى الاشياء البيضاء وليس (البياض) نفسه، فما هو اذن (البياض)؟ انه مفهوم، أي انه ليس شيئاً جزئياً، بل فكرة عامة تكونها بالتجريد وبالنظر في لصفة التي تشترك فيها كل الاشياء البيضاء وترك لصفات التي تختف فيها عنها، فاذا نظرنا في لصفة المشتركة لكل الاشياء في الكون وتركنا اختلافاتها فنجد ان العسر المشترك فيها جميعا هو بكل بسطة الوجود، الوجود اذن فكرة عامة او مفهوم أنه فكرة وليس شيئاً، ولهذا يضع بارمنيدس الحقيقة المطلقة للاشياء في فكرة، في الفكر، وان يكن تصورهما بطريقة مادية وحسية، ان الاطروحة الاساسية في المثالية هي بلضبط: ان الحقيقة المطلقة التي يعد العالم تجلياً لها تقوم في الفكر وفي المفاهيم، وبارمنيدس بهذا هو مثالي (٢٨).

اما (ري) فهو يمثل رأي ثالث هو عبارة عن موقف نقى للاتجاه الملى التي فسر الوجود البارمنيدي بالمادية، وموقف نقى للاتجاه المثالي التي فسر الوجود البارمنيدي بالمثالية لان (ري) يرى بان بارمنيدس في حديثه عن الوجود لم يكن لا مادياً ولا مثالياً، وأن المفسرين قد حملوا نوصه فوق ما يحتمل (٢٩).

اما احمد امين وزكي نجيب محمود ففي معرض قراءتهم للوجود البارمنيدي يرون ان بارمنيدس كان حلقة الاصل بين مرحلة طبيعية حسية سبقتها، ومرحلة عقلية ستجئ من بعده (٣٠).

اما اميرة حلمي مطر فقد نظرت إلى الوجود البارمنيدي ليس على اساس ملى او ملى او مثالي او الهى، انما نظرت إلى الوجود البارمنيدي من منظار اخر وهو المنطق المنطق فنقول: أما عن مذهبه في الوجود فقد أقامه على أساس منطقي صرف لا يعتمد يعتمد على أي خبرة حسية، كذلك سار فكر بارمنيدس على أساس منطق مترابط متسق متسق ينتقل من قضية إلى أخرى مترتبة عليها بالضرورة وقد بدأ بالتفرقة بين الوجود

الوجود واللاوجود واستدل من تلك على أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود موجود وجعل تلك القضيةتين مقدمة أساسية لبناء مذهبه، والخلاصة أن بارمنيدس قد قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده، وألغى نموه وألغى نموه وحركته وألغى تعدده، ولم يبق للوجود من الصفات سوى الصفات المنتمية المنتمية لمقولة الكم، أما ما يوصف بالكيف كالحر والبارد أو النور وظلام فيقول فيقول عنها: فقد تعود البشر تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن نكر احدهما عند عند الانحراف عن الحق وقد ميزوا من حيث تضادهما في صورة واستدلوا عليها عليها بعلامات مختلفة احدها النار في السماء وصورة الأخرى تضادهما تماماً، انها انها الليل المظلم، جسم ثقیل كثیف (٣١).

وهكذا اكتف الغموض طبيعة هذا الموجود، أهو العالم بأسره أم الإله (٣٢)، وقد فسر تفسيرات عديدة والسبب حب وجه نظرنا انه ضشعي ولشعر يحتمل التأويل، والقضية الثانية ان كل فيلسوف او بلحث قد اسقط ذاتيته وإنيته على الص فخرج فهمهم للص وفق رؤيتهم الفلسفية والعقائدية لتلك تعددت القراءات طس البارمنيدي وظل متجدد على الدوام ولم يقل بقراءة واحد رغم قدمه.

الوجود البارمنيدي وصوره لدى الفلاسفة المسلمين:

ليس الهدف من هذه المقاربة بين بارمنيدس والفلاسفة المسلمين مسايرة الرأي الرأي القائل: إن الاجاز الفلسفي عند المسلمين لم يعد أن يكون ترجمة لفلسفة اليونان اليونان إلى العربية عبر لسيانية أو غيرها أو قل هي فلسفة يونانية بحروف عربية عربية كما يحلو للبعض وصفه، إن مثل هذا الحكم على إجازات حضارية امتدت طوال طوال خمسة قرون (من الثاني . السابع الهجري) يفتقر إلى الموضوعية والدقة، لأنه لأنه يقتص على لجلب المشائي من الفكر المعرب وشروحه ونقوداته، أما علم الكلام الكلام والحكمة المشرقية، والعلوم لصرفة، والعمرانية وصولاً إلى الزهد والصوف والصوف والادب الفلسفي فلم تتدخل في حساب المستشرقين ومن تبعهم من الباحثين

الباحثين العرب^(٣٣)، انما الغرض من هذه المقاربة هو تبيان ان العالم من يقول مستنداً إلى دليل ولا يكون ملزماً بأن يأتي بقول جديد بل قد يتبنى قولاً ويخفف غيره غيره في المقدمات الموصلة اليه، وان عقل الانسان قد يصل إلى نتائج مشابهة لما وصل اليه غيره وان لم يكن مطلعاً على قول الغير وبهذا يتضح ان اشتغال الفلاسفة الفلاسفة المسلمين بالفلسفة جعلهم يصلون تارة إلى نتائج مشابهة لما وصل اليه الفلاسفة اليونان وخصوصاً بارمنيدس وذلك بتبنى فُس الادلة التي تبناها واخرى إلى نتائج جديدة اصيلة لم يتطرق اليها غيرهم وبعبارة اخرى: ان مفاهيم بارمنيدس بارمنيدس . اشكالاته . توصيفاته . حلوله الفلسفية كُلت حاضرة عند كثير من الفلاسفة المسلمين، سواء كانوا على علم بذلك ام لم يكونوا، صرحوا بذلك ام لم يصرحوا يصرحوا لان واقع الامر يدعونا إلى تبني هكذا رأي ولسوف نبين هذه الدعوى من خلال من خلال الاتي:

أولاً: صقلت (الوجود = الموجود):

ينهب بارمنيدس إلى ان الوجود مطلق لا يضاف إلى شئ ولا يضاف اليه شئ، وسائر الاشياء دون هذا الوجود وهم وخيال، وان الوجود قديم، اما ازليته فهي من حيث انه لو فرضنا حدوثه فاما ان يكون محدثاً لذاته او بوسطة غيره وكلا الفرضين باطلان، لان الاول لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة دون اخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته.

اما الثاني فهو لو فرضنا (الوجود) فيستحيل معه عند ذاك وجود كلي سلق عليه، بل هو قائم حيث ازليته واقدميته وبهذا لا يضع لكون ولا فساد^(٣٤)، والوجود والوجود حاضر خالد بلا زمان لا يوجد له ماضي ولا حاضر ولا مستقبل^(٣٥)، كل هذه لصفات التي منحها بارمنيدس للوجود اذا ما قاربناها مع قضيتين اشتغل عليها الفلاسفة المسلمون وهي (الوجود الالهي وتقسيم الوجود إلى صورتين) يتضح تشابه تشابه وتقارب كبير بين ما قدمه بارمنيدس وبين ما قدمه الفلاسفة المسلمين، ولا

يعنينا في هذا المقام من اجراء بحث تاريخي في التأكد من ان الفلاسفة المسلمين كانوا كانوا على اطلاع على ص بارمنيدس في الوجود ام لا وانما اشتغالنا على حضور بارمنيدس لدى الفلاسفة المسلمين من خلال اجراء مقارنة بين ص بارمنيدس وبين نصوص الفلاسفة المسلمين قضية الوجود وتقسيماته ليتضح مدى التقارب الكبير والواضح والواضح بين بارمنيدس من جهة وجملة من الفلاسفة المسلمين من جهة أخرى فمثلاً: فمثلاً: جابر بن حيان الكوفي (توفي حوالي ١٩٠ هـ) يرى في معرض مناقشته لصفات صفات القديم والمحدث " ان لخص صفة للقديم هو الوجود التي يستغنى به عن الفاعل، أي الفاعل، أي أنه وجود بغير موجد، وذلك لأنه موجود وجوداً أزلياً، ولو كان موجوداً بفعل موجوداً بفعل فاعل لكان هذا الفاعل أسبق منه وجوداً، ولما كُنَّ يتقدمه غيره في الوجود الوجود يكون محدثاً وغير أزلي، لكنه اذا كان الوجود صفة من صفات القديم، فهو كذلك كذلك صفة من صفات المحدثات، بل ان وجود المحدثات ليس عرضاً، بل هو وجود وجود بضرورة أيضاً، وذلك لأن الآثار تكون شبيهة بمؤثرها، واذا كان الأمر كذلك، كذلك، وجب الوجود للمحدث عن وجود القديم، والفرق بين الوجودين هو أن وجود القديم القديم يستغنى عن الفاعل، ويكون علة لوجود غيره، وأما وجود المحدث فهو يحتاج إلى يحتاج إلى فاعل يكون علة لغيره، ومن خواص القديم أيضاً ان تكون جميع المحدثات من المحدثات من فعله وأثره، اذ لا بد لجميعها من انتهاء اليه ورجوع إلى كونه علة لها . لها . اما قريبة واما بعيدة" (٣٦)، وهذا الص يدل على التقارب بمفهوم الوجود بين بارمنيدس وجابر بن حيان فقد وردت فيه اشارات قوية وواضحة على مدى التقارب التقارب بين المفهومين.

اما الكندي (ت ٢٥٢ هـ) فقد حضر بارمنيدس في نصوصه في قضيتين: وهما وهما (صفات الوجود الالهي وادلة وجود الله تعالى) فعندما يبين صفات الله تعالى يقول: ان الوجود الالهي واحد بالعدد وبالذات غير متكرر فاعل مبدع، لا يشبه خلقه لان الكثرة في كل لخلق، ولبيت فيه، دائم، وغير متبدل، لان ما يتبدل فهو غير دائم، دائم، وهو الواحد الحق بسيط غير مركب فوق الاضافة وفوق الانقسام والكثرة، وانه ليس

وانه ليس كيفية ولا حركة ولا هيولى ولا صورة ولا غصرا ولا جوهرًا ولا عقلا ولا
ولا نفسا لان هذه لو اضيفت إلى الله تعالى لألقت به الكثرة بوجه (٣٧).

اما حينما يستعرض الادلة في اثبات الوجود الالهي فانه في بعضها لا يخرج عن
مجل لصفات التي قدمها بارمنيدس ومنها: دليل العلة الفاعلة التي يرى فيه ان مصدر
الموجودات لا يتعدى مصدرين إما من شئ واما من لا شئ لانه ليس ممكنا أن يكون لشئ
علة كون ذاته لانه لا يخلو من أن يكون (أيسا = الوجود) وذاته (ليس = العدم) أو يكون
(ليسا = معدوما) وذاته (أيس = الوجود) أو يكون (ليسا = معدوما) وذاته (ليس =
العدم) أو يكون (أيسا = الوجود) وذاته (أيس = الوجود).

(أ) فان كان (ليسا = معدوما) وذاته (ليس = عدم) فهو لا شئ وذاته لا شئ ولا شئ،
لا علة ولا معلول، لان العلة والمعلول انما هما مقولان على شئ له وجود ما . فهو
اذا لا علة كون ذاته، اذ ليس هو علة مطلقا.

(ب) وكذلك يعرض ان كان (ليسا = معدوما) وذاته (أيس = وجود) لانه أيضا، اذ هو
(ليس = معدوم)، لا شئ، ولا شئ، لا علة ولا معلول . فهو اذا لا علة كون ذاته.

(ج) وكذلك يعرض ان كان (أيسا = موجودا) وذاته (ليس = عدم) . أعني أن تكون
ذاته غيره. اذ ما عرض لذاته. فيجب من ذلك أن يكون هو هو. وهو لا هو. وهذا خلف
لا يمكن.

(د) وكذلك يعرض ان كان (أيسا = موجودا) وذاته (أيس = موجودة) وكان علة كون
كون ذاته. كان علة ذاته المكونة لها. فذاته معلولته. والعلة غير المعلول فقد عرض له
عرض له اذا أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته. فذاته هي لا هو.
هو. وكل شئ فذاته هي هو. فيجب اذا أن يكون هو لا هو. وهو هو وهذا خلف (٣٨)،
(٣٨)، وقول الكندي هذا لا يتعدى قول بارمنيدس في قصيدته المشهورة عن الوجود

الوجود والتي قسم فيها الوجود إلى قسمين وهما (طريق لحق = الوجود) و (طريق لظن = (طريق لظن = الالاموجود = العدم).

اما الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ). فقد نكر في كتابه: الشفاء (لطبيعيات) (لطبيعيات) في الفصل الرابع - صل في تعقب ما قاله برمانيدس وماليوسوس في امر امر مبلى الوجود ما معناه ان ابن سينا الفيلسوف المسلم يعتقد ان معنى الوجود عند عند بارمنيدس وغيره من فلاسفة اليونان غير المسلمين يصل على الله تعالى واجب واجب الوجود وان أي فهم اخر قصده بارمنيدس غير وجود واجب الوجود فان ابن سينا ابن سينا متكل بقضه بقوله: وإذ قد بلغنا هذا المبلغ فقد سألنا بض أصحابنا أن نتكلم نتكلم عن المذهب المستفدة التي للقدماء في مبلى لطبيعيات قبل الكلام في لطبيعة. لطبيعة. وتلك المذهب مثل المنسوب إلى ماليوسوس وبرمانيدس أن الموجود واحد غير غير متحرك، ثم يقول ماليوسوس إنه غير متناه، ويقول برمانيدس إنه متناه، ومثل منذهب من قال إنه واحد غير متناه قابل للحركة إما ماء أو هواء أو غير ذلك، ومنذهب من جعل المبلى غير متناهية العدد، وإما أجزاء لا تتجزأ مبثوثة في الخلاء الخلاء وإما أجساما صغارا مشابهة لما يكون عنها مائية وهوائية وغير تلك مخططة مخططة كلها للكل، وسائر المذهب المذكورة في كتب المشائين. وأن نتكلم على النحو التي النحو التي قضوا به مذاهبهم، فنقول إن منذهب ماليوسوس وبرمانيدس فإننا غير مصلين له، مصلين له، ولا يمكننا أن ص على ما عرضهما فيه، ولا نظنهما يبلغان من لسفه لسفه والغبابة هذا المبلغ الذي يدل عليه ظاهر كلامهما، فلهما كلام أيضا في لطبيعيات لطبيعيات وعلى كثرة المبائ لها مثل قول برمانيدس بالأرض والنار، وعلى تركيب تركيب الكائنات منهما، فيكون وشيكا أن تكون إشارتهما إلى الموجود الواجب الوجود الوجود التي هو بالحققيقة موجود، كما تعلمه في موضعه، وأنه غير متناه ولا متحرك متحرك وأنه غير متناهى القوة أو أنه متناه على معنى أنه غاية ينتهى إليها كل شيء، والتي ينتهى إليه يتخيل أنه متناه من حيث أنه ينتهى إليه، أو يشبه أن يكون غرضهما شيئا آخر وهو أن طبيعة الوجود معنى واحد بالحد والرسم، وأن سائر

الماهيات هي غير فس طبيعة الوجود، لأنها أشياء يعرض لها الوجود ويلزمها كالإنسانية. فإن الإنسانية ماهية وليت فس الوجود ولا الوجود جزءا لها، بل الوجود الوجود خارج عن حدهما، عارض لها. فيشبه أن يكون من قال إنه متناه عنى أنه محدود في نفسه ليس طبائع ذاهبة في الكثرة، ومن قال إنه غير متناه عنى أنه يعرض يعرض لأشياء غير متناهية. وليس يخفى أن الإنسان بما هو إنسان ليس هو الوجود بما الوجود بما هو وجود، بل معناه خارج عنه، وكذلك كل شيء من الأمور الداخلة في في المقولات، بل كل شيء منها موضوع للوجود ويلزمه الوجود^(٣٩)، فس لبن سينا هذا سينا هذا فيه اشارات صريحة على ان الفلاسفة المسلمين حتى وان لم يصلوا مذهب مذهب بارمنيديس الا انهم لا يستطيعون ان يصفوا الوجود البارمنيدي بغير صفات الوجود الالهي ولجب الوجود وهو ما نحاول اثباته، والنضية الاخرى ان الفلاسفة المسلمين المسلمين قد عرفوا بارمنيديس ومذهبه ومنهم لبن سينا الا انه لم يقف على حقيقة مذهبه مذهبه بالكامل ومع هذا الا ان لبن سينا قد لطي رأيه بكل صراحة بالوجود البارمنيدي ومعناه.

ثانياً: أقسام الوجود:

من القضايا الاخرى التي حضرت لى الفلاسفة المسلمين بقوة هي تقسيم بارمنيديس بارمنيديس للوجود الى صورتين^(٤٠)، فلقد تقف عدد غير قليل منهم هذه الفكرة وروج وروج لها من خلال كتبهم ورسائلهم الفلسفية ويعد الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) اول فلاسفة المسلمين التي اقروا بهذه القسمة ولقد تبعه كل من لبن سينا^(٤١)، وبهمنيار بن بن المرزبان (ت ٤٥٨ هـ)^(٤٢)، ولبن باجه (ت ٥٣٣ هـ)^(٤٣)، وفخر الدين الرازي الرازي (ت ٦٠٦ هـ)^(٤٤)، ووزير الدين لطوسي (ت ٦٧٢ هـ)^(٤٥)، ولبن كمونة (ت ٦٨٣ هـ)^(٤٦)، والمحقق الدواني (ت ٩٠٨ هـ)^(٤٧)، وصدر الدين لشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ)^(٤٨)، ولقد صاغ الفارابي الدليل على الشكل التالي: "لا شك في أن أن شيئاً ما موجود؛ فلا يخلو من أن يكون واجبا أو ممكنا ضرورة لخصار الموجود الموجود فيهما. فإن كان واجبا ثبت المطلوب؛ وإن كان ممكنا فلا بد من الانتهاء إلى

إلى الواجب؛ لأن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته وإلا لزم الترجيح بلا مرجح؛ فتعين أن فتعين أن يوجد بغيره وذلك الغير يمتنع أن يكون ممكنا إلى غير النهاية لاستلزامه التسلسل؛ فتعين أن ينتهي إلى موجود غير ممكن وهو الواجب" (٤٩)، ولم يخرج أغلب الفلاسفة الذين تبنا هذه القسمة للوجود عن هذا الفهم لأنهم لطلقوا من معين واحد واحد وهو ان هناك صورتين للوجود لا ثالث لهما، اما واجب الوجود وهو التي اذا اذا تصورته غير موجود نجم عن تصورك محال لانه مكثفي بذاته وهو مظهر لغيره، اما لغيره، اما لصورة الثانية هي الوجود الممكن وهي بخلاف وجود الواجب لآك اذا تصورته تصورته غير موجود لم ينجم عن تصورك محال لانه محتاج في وجوده لغيره (٥٠).

هوامش ومصادر البحث

- (١). ينظر، عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ذات لسلسل، الكويت، ١٩٩٣م، ص٥٣.
- (٢). ينظر، صطفى التشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج١، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٨٧.
- (٣). ينظر، (فؤاد كمل) وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٣م، ص١٠٣.
- (٤). ينظر، عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ط٣، مكتبة النهضة للصربية، ١٩٥٨م، ص١٢٥.
- (٥). ينظر، ادريس هاني: ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م، ص١٣٠. ١٣١.
- (٦). ينظر، محمد سعيد العشملوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشوي، الدار القومية للنشر، صو، (ب) . ت)، ص ١١. ١٢.
- (٧). مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ط٥، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٦٧٩.

- (٨). ابراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٢١١.
- (٩). ينظر، جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق محمد ابراهيم عبادة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٤ هـ. ، ص ٧٢.
- (١٠). جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ٢، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٥٥٨.
- (١١). ينظر محمد جدي: الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٧٧.
- (١٢). ينظر، افلاطون: البرمنيدس، تحقيق وتقديم: أوغت ديس، تعريب: الأب فؤاد جرجي بربارة المشقي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م، ص ٦٠. ٦٣.
- (١٣). ينظر، فريدريك نيتشه: الفلسفة في الصر المأسلوي الأغريقي، تعريب: سهيل افش، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١١٤.
- (١٤). ينظر، ميشلين سوفاج: برمنيدس، ترجمة: بشارة صارجي، ط١، بيروت، ١٩٨١م، ص ٥٤.
- (١٥). ينظر، فريدريك نيتشه: الفلسفة في الصر المأسلوي الأغريقي، ص ١١٤.
- (١٦). ينظر، ميشلين سوفاج: برمنيدس، ص ٥٤.
- (١٧). امام عبد الفتاح امام: الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٦م، ص ٦١.
- (١٨). محمد جدي: الفلسفة الإغريقية، ص ١٨٣.
- (١٩). د. محمد حسين النجم: محاضرات مادة مشكلات فلسفية يونانية، مرحلة الدكتوراه، قسم الفلسفة، كلية الاداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٨ . ٢٠٠٩م.
- (٢٠). د. محمد حسين النجم: فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم واثرا عند اليونان، يت لحكمة، ط١، بغداد، ٢٠٠٣م، ص ١١٣.
- (٢١). ينظر، هلز جورج غادامير: طرق هيدغر، ترجمة: حسن نظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط١، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٩٢.
- (٢٢). ينظر، افلاطون: البرمنيدس، ص ٦٠.
- (٢٣). ينظر محمد جدي: الفلسفة الإغريقية، ص ١٧٦.
- (٢٤). ينظر، عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، ص ٥٤.
- (٢٥). ينظر، مصطفى التشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص ١٩٢.
- (٢٦). ينظر، حسام محي الدين الألوسي: الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، دار الحكمة، بغداد، ١٩٩١م، ص ٦٤.

- (٢٧). ينظر، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٣٦م، ص٣٩.
- (٢٨). ينظر، وولتر ستين: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، مصر، ١٩٨٤م، ص٤٩ . ٥١.
- (٢٩). ينظر، صطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص١٩٣.
- (٣٠). ينظر، احمد امين، زكي نقيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط٢، القاهرة، ١٩٣٥م، ص٤٤.
- (٣١). ينظر، اميره حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٩٠ . ٩٣.
- (٣٢). ينظر، ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١م، ص٤٢.
- (٣٣). ينظر، علي حسين الجابري: الفلسفة الاسلامية دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، ط١، دار الزمان، دمشق، ٢٠٠٩م، ص٩.
- (٣٤). ينظر، جعفر ال ياسين: فلاسفة يونانيون (للمر الاول)، ط١، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٧١م، ص٦٠.
- (٣٥). ينظر، وولتر ستين: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤١.
- (٣٦). زكي نقيب محمود: جابر بن حيان، سلسلة اعلام العرب (٣) ، المركز العربي للثقافة والعلوم، (ب . ت)، ص٢٥٧.
- (٣٧). الكتبي: رسائل الكتبي الفلسفية، جمع وتحقيق محمد عبد الهلي ابو ريده، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠م، ص٢٠٧.
- (٣٨). ينظر، مدني صالح: الوجود، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٥م، ص١١ . ١٢.
- (٣٩). ينظر، لبن سينا: لشفاء (لطبيعيات)، ج١، تحقيق: سعيد زايد، (ب . ط)، قم، ١٤٠٤ هـ، ص٢٧ . ٢٨.
- (٤٠). ينظر، افلاطون: البرميندس، ص٦٣.
- (٤١). ينظر، لبن سينا: النجاة.. في المطق والإلهيات، ج٢، تحقيق، د. عبد الرحمن عميرة، ط١، ط١، بيروت، ١٩٩٢م ص٧٧ . ١٠٣. والمبدأ والمعاد، إهتمام عبد الله نوراني، ط١، طهران، ١٤٠٤ هـ. ص ٢٣ . ٢. والأشارات والتنبهات مع شرح الخواجه نصير الدين لطوسي والمحاکمات

- والمحاكمات لقلب الدين الرازي، ج ٣، تحقيق، كريم فيضي، ط ١، قم، ١٣٨٣، ص ٧ . ٨٠ . وكتاب
وكتاب التعليقات، تحقيق وتقديم: دحسن مجيد العبيدي، ط ٢، دمشق، ٢٠١١م، ص ٣٧ . ٤٣٤ .
(٤٢). ينظر، بهمنيار بن المرزبان: التصيل، صحيح وتعليق: موسى مطهري، ط ٢، طهران، ١٤١٧ هـ،
ص ٢٩٠ . ٢٩١ .
(٤٣). ينظر، ابن باجة: رسأل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، (ب .
ط)، بيروت، (ب . ت) . ص ١٨٨ . ١٩٠ .
(٤٤). ينظر، ، فخر الدين الرازي: المبلث المشرقية في علم الإلهيات ولطبيعيات، ط ٢، قم،
١٤٠١ هـ، ص ٤٤٩ . ٤٥٠ .
(٤٥). ينظر، الخواجة نصير الدين لطوسي: مصارع المصارع، تحقيق لشيخ حسن المعري (طبع مع كتاب
مصارع الفلاسفة)، ط ١، قم، ١٤٠٥ هـ . ص ٤٤ . ٥٩ .
(٤٦). ينظر، سعد بن منصور بن كمونة: الجديد في الحكمة، دراسة وتحقيق، حميد مرعيد الكبيسي، (ب
ط)، بغداد، ١٩٨٢م، ص ٥١ .
(٤٧). ينظر، المحقق الدواني: ثلاث رسائل (وبذيله رسالة هياكل النور)، تحقيق الدكتور احمد التويسر
كاني، ط ١، مشهد، ١٤١١ هـ، ص ٨٣ .
(٤٨). ينظر، صدر المتالهي: المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تقديم وصحيح وتعليق: السيد
محمدلخامنئي، ط ١، طهران، ١٤٢٩ هـ، ص ٢٥ .
(٤٩). أبووضر الفارابي . السيد إسماعيل الغازاني: فصوص الحكمة وشرحه، تقديم وتحقيق، علي
أوجبي، ط ١، طهران، ١٣٣٤ هـ، ص ٩٠ .
(٥٠). ينظر، دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهلي ابو ريده، ط ٤،
١٩٥٧م، ص ٢٠٧ . ٢٠٩ . ٢٥٤ . ٢٥٥ . ومن الهلش (٤١) إلى (٤٩) .