

مكتاب
الفلسفة اليونانية

يوسف كرم

دار الكتب العلمية

بيروت لبنان
س. ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م



مرکز تحقیق تکثیر علوم اسلامی

طبعة جديدة

تصدير

لسنا بحاجة الى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر، فقد يكفي أن نذكر انها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الاسكندرية، وانها فلسفة الغرب منذ استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ، فعرفوا نبوغ المفلوبين واخذوا عنهم اسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة . واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ، ثم اصطنعها المفكرون المسلمون . ودخلت المدارس في الشرق والغرب ، فكانت العقول وهيمنت على وضع العلوم .

اجل لقد وجد العقل مع الانسان وبقي هو هو في جوهسه واستخدمته الامم الشرقية في الماضي السحيق فاستحدثت الصناعات والعلوم والفنون ولقنتها لليونان . فأغنتهم عن بذل الجهد والوقت في استكشافها بأنفسهم . وفضلا عن الفنون والعلوم ، نجد عند الامم الشرقية القديمة قصصا دينية وافكارا في العلم والحياة ، اذا اعتبرنا موضوعها ومغزاها رايناها حقيقة بأن تسمى فلسفة ، فقد نظروا في اسمى المسائل . مثل الوجود والتغير والخير والشر والاصل والمصير : فكان التوحيد والشرك ، وكانت الثنائية الفارسية ، وكانت وحدة الوجود عند الهنود ، وكان غير ذلك ، ولم تخرج الفلسفة فيما بعد عن هذه النظريات الكبرى ، بل قد نستطيع أن نجد لكل فكرة يونانية مثيلسة شرقية تقدمتها ، او أصلا قد تكون نبئت منه .

غير اننا اذا لحظنا صيغة القول ومنهج البحث عند الشرقيين ، لم ندع هذا الضرب من المعرفة والتفكير علما وفلسفة ، بل دعونا ما قبل العلم والفلسفة . فان علومهم جميعا ، من حساب وهندسة وفلك وغيرها ، لم تكن تعدو ملاحظات تجريبية أدت اليها حاجات عملية ، وفيها تعثر وتردد يدلان على انه لم يكن لدى اصحابها اية فكرة عامة عن المبادئ والعلل والبرهان . هذا رأي العلماء المحدثين (١) ، بل هل هذا رأي عالمنا الكبير

١ - «الكتب الهندية والبهاوية مصنفات عملية مقتصرة على منطق القواعد وشرح استعمال الجداول خالية عن البراهين وبيان العلل» الاستاذ فليبو في كتابه «علم الفلك تاريخه عند العرب» ص ٢١٤ طبع روما ١٩١١ . - وانظر التفصيل الوافي عند A. Rey. La science Orientale والمناقشة التي دارت معه في الجمعية الفرنسية للفلسفة في: avant les Grecs Bulletin de la Société Française de philosophie, janvier - fevrier 1931.

مقدمة

الفكر اليوناني قبل الفلسفة

١ - العالم اليوناني :

١ - كان اليونان يعتقدون انهم أصليون في جزيرتهم ، والحقيقة انهم جاءوا من آسيا فهم آريون او هنديون أوربيون . وكانوا اربع قبائل كبرى مختلفة خلقا ولهجة : الأيوليون والدوريون في الشمال ، والآخيون والأبونيون في الجنوب . ولكن هذا التقسيم اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ، اذ اغار اهل تساليا على شمال اليونان ، فهاجر الأيوليون الى آسيا واحتلوا جزيرة لسبوس والشاطئ من الدردنيل الى خليج آزميز ، فسميت هذه المنطقة ايولية . اما الدوريون فهبطوا المورة وأخضعوا الآخيين وتهددوا الأيونيين ، فجلا هؤلاء : فريق منهم صعد الى الأتيك في شمال المورة ، وفريق ابخر الى آسيا فاحتل جزيرتي خيوس وساموس والشاطئ من آزميز الى نهر مياندر ، فعرفت هذه المنطقة باسم أيونية ، وقامت فيها مدن شهيرة ، أهمها آزميز (اغتصبوها من الأيوليين) ، وفسوس وميلطية . ولم يقتصر الدوريون على فتح المورة ، بل استعمروا الجزر الممتدة من قيثارة الى رودس ، وقسما من الشاطئ الاسيوي الى جنوب أيونية ، وسمي هذا القسم بالدورية . وفي إغارتهم هذه دمروا حضارة مادية عظيمة كانت مزدهرة في شبه الجزيرة وفي بعض الجزر وعلى الخصوص كريت وهي المذكورة في الاساطير وفي بعض وقائع طروادة .

ب - وفي القرنين الثامن والسابع نشبت حروب أهلية بين الشعب والأشراف ، انتهت في أثينا وأسبرطة بديمقراطية مقيدة نظمها في الاولى دستور سولون ، وفي الثانية ، دستور ليقورغ . اما في غيرهما من المدن فكانت الحظوظ متباينة بين المعسكرين ، واضطرب المغلوبين للهجرة ، ولكنهم لم يذهبوا شرقا في هذه المرة ، بل قصدوا الى مناطق ثلاث : فمنهم من صعد الى الشمال فحل شواطئ تراقية وخليقية اي الروملي الحالية ؛ ومنهم من رحل الى الغرب فاستعمر ايطاليا الجنوبية (وقد سماها الرومان لذلك باليونان الكبرى) وصقلية والاندلس وجنوب فرنسا حيث أنشأوا مرسيليا ؛ ومنهم من يمم الجنوب فنزل قبرص ومصر وشمال افريقيا . وفي هذا العصر بنى بعض الدوريين مدينتين على

صفتي البوسفور : واحدة على الضفة الشرقية هي خلقيدونية (أشقودرة)،
والاخرى على الضفة الغربية هي بيزنطة (استامبول) .

ج - وكانت هذه المدن والمستعمرات مستقلة في السياسة والادارة ،
ولكنها كانت تؤلف عالما واحدا هو العالم اليوناني ، تجمع بين اجزائه
وحدة الجنس واللغة والدين ، فكانوا كلهم يعبدون تزوس ويحجون الى
هيكله الاكبر في اولبية بالمورة ، كما كانوا يأتون دلف في سفح جبل
برناس يستنزلون وحي ابولون ، ويبعثون بالمندوبين في الاعياد الكبرى
يحملونهم التقدّمات والقرايين . وكانت تلك الاعياد ازمّة حرما توقف فيها
الحروب ، وتقام الالعاب الرياضية ، واسواق الادب والفن ، فينشّد
الشعراء ، ويغني المغنون ؛ ويعرض المصورون والمثالون آياتهم ،
والمهاجرون يشاركون في كل ذلك . فكان هذا الاتصال المستمر بالوطن
الاول ، وتلاقى الجميع في آجال معينة ، وتبادل الافكار والسلع ، عاملا
قويا في انضاج الحضارة اليونانية على النحو الذي جعلها فذة في التاريخ .
ويرجع الفضل الاكبر فيها الى المستعمرين بالإجمال ، والايونيين منهم
بنوع خاص ، وكانوا انجب اليونان ، جاوروا الامم الشرقية فانتفعوا
بعلومها ، واصطنعوا وسائل مدنيّتها . فكانت بلادهم مهد الثقافة اليونانية،
فيها نظمت القصائد الهوميرية ، ومنها خرج العلم والفلسفة .



٢ - هوميروس :

١ - القصائد الهوميرية أقدم ما وصل اليّنا من شواهد الفكر اليوناني .
وهي تؤلف قصتين كبيرتين هما الإلياذة والأوديسا ، وتنسبان للسي
هوميروس منذ زمن بعيد . غير ان الشك قديم في حقيقته وفي نسبة
القصتين جميعا لشاعر واحد . وقد ذهب بعض النقاد المتأخرين السي
انهما لطبقتين من الشعراء ، بحيث ترجع الإلياذة الى القرن التاسع ،
وترجع الأوديسا الى اواخره والنصف الاول من القرن الثامن ، وأن
هوميروس أشهر أولئك الشعراء او انه أحدثهم عهدا ، حفظ القصائد
وانشدها فنسبت اليه باعتباره الجامع لها ، فان اسمه يعني «المنسّق» .
ويذهب فريق آخر من النقاد الى أن هوميروس ناظم القصائد . وليس
من شأننا الموازنة بين هذين الرايين وحسم الخلاف . وانما الذي يعنينا
تعرف افكار اليونان في ذلك العهد . ونحن نجد في القصتين افكارا في
الطبيعة والالهة والانسان والاخلاق .

ب - الطبيعة عند هوميروس حية مريدة . وقد يكون هذا متابعة منه
للتصور المعبر عنه بالبديهي ، كما يريد بعض المؤلفين ، ولكنه على اي
حال مألوف في الشعر الى ايامنا، فلا غرابة في قوله مثلا ان نهر زونتوس
استشاط غضبا لان «أخيل» ملأه بالجنث ، ولا في تشخيصه الليل

والظلمات والموت والنوم والحب والشهوة والعماية ؛ بل لا غرابة فسي تأليه الارض وقوله انها ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزدانة بالكواكب ، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب ، فولدت اقيانوس والانهار ، وان اقيانوس المصدر الاول للاشياء ؛ فان الاساطير القديمة في جملتها رموز تخفي وراءها مقاصد ، اذا ترجمناها الى لغتنا المعهودة بدت واضحة مقبولة .

ج - والآلهة في قمة الاولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها تروس . وكلهم في صورة بشرية ، الا ان سائلا عجيبا يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود ، وهم اقوى من الأبطال وأسرع حركة ، يظهرون للناس او يختفون كما يشاءون ؛ يسكنون قصورا في السماء فخمة ، يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم ، يأكلون ويشربون ويتزاوجون ، ترحمهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون . وهم حادثون وجدوا في الزمان ، وما يزالون خاضعين لتعاقب الايام ، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم يتفرقون احزابا ويتدخلون في منازعات البشر ، يؤيد بعضهم اليونان ، ويناصر البعض الآخر اهل طروادة ، ويتشائمون ويتضاربون ، يخونون ويغدرون ، لا يرعون من البشر الا من يتقرب اليهم كيفما كانت اخلاقه ، ويذهبون في رغبتهم لمختارهم الى ان يهبوهم التوفيق في الخديعة ، او المهارة في السرقة ، لا يحفلون بعدل او بظلم الا فيما ندر .

د - والانسان مركب من نفس وجسد . الجسد مكون من ماء وتراب ينحل اليهما بعد الموت ؛ والنفس هواء لطيف متحد بالجسد متشكل بشكله ، ينطلق بالموت شبحا دقيقا لا يحسه الأحياء ، فينزل الى مملكة الاموات في جوف الارض ، وقد احتفظ بالشعور وفقد القدرة على الحركة ، فهو يالم لذلك ، ويقضي هناك حياة باهتة تافهة خير منها ألف مرة الحياة على وجه الارض في ضوء النهار مهما تبلغ من البساطة والفقر . وليس في هذا العالم الآخر ثواب ولا عقاب الا في النادر ، يوزعهما الآلهة بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس ؛ فيحابون اصدقاءهم وينكرون بأعدائهم ، وليست صداقتهم عطفا على الخير او عداوتهم نقمة على الشر .

هـ - فنحن هنا في أحط دركات التشبيه ، وبإزاء أوقع اشكال الاستهتار . نرى العاطفة الدينية ضعيفة الى حد العدم ، والمبادئ الخلقية مقلوبة رأسا على عقب . غير أن الأوديسا اكثر احتراما للآلهة ، لا تصورهم منقسمين على انفسهم . بل انها تتحدث عن عدالة تروس . وهي أكثر تقديرا للفضيلة ، تمجد الرجل الحكيم الشجاع الصبور ، والزوجة الوفية ، والابن البار ، والخادم الأمين - ومع ذلك فهي تصور الآلهة يقضون بالقدر على البشر دون اعتبار لقيمة أفعالهم ، والقدر يسخر من

الفضيلة ، ويعبث بالارادة الصالحة . ولم يكن اليونان يجهلون الاخلاق القويمة ، او يستهترون بالالهة . فقد كانوا ، وكانت الاسر العريقة منهم بنوع خاص، على جانب عظيم من الاستمسك بالشرف ، يشيدون بتحكيم العقل، وقمع الشهوة، والتجلد للمصائب، وضبط اللسان، ومقت الكذب، ومراعاة العدل بين الجميع لخير الجميع ، واحترام الوالدين والعناية بهم في شيخوختهم والثار لهم اذا لزم الامر ، وحسن اختيار الصديق ثم الوفاء له . وكانوا يرون تكريم الالهة واجبا تقضي به العدالة عرفانا لجميلهم ، وتدفع اليه المصلحة استمدادا لعونهم ، ويوحى به الخوف دفعا لغضبهم ؛ وكانوا يحترمون القسم لوجوب احترام الالهة . فلا يعد الشعر الهومييري مرآة للموازن الاخلاقية والعواطف الدينية عند اليونان ، ولكنه شعر كان ينشد في بلاط امراء ايونية الذين كانوا على حظ وافر من الفنى والترف ، فلم يكن الشاعر يتغنى بغير ما يروقهم ، فتصور الحياة سهلة جميلة ، والشهوة غلبة لا يقفها وازع ، والقوة ممدوحة لذاتها لا يحدها حق . ولما كان اليونان قد درجوا على تدارس هذا الشعر جيلا بعد جيل ، وكان شعراؤهم قد نهلوا منه ونحوا نحوه ، فقد تأثروا به تأثرا قويا في الدين والاخلاق . وسوف لا يني الفلاسفة عن معارضته حتى تبلغ المعارضة أشدها عند افلاطون .



٣ - هزود :

مركز تحقيق التراث

١ - ولم يعد الضمير الانساني في ذلك العصر ، اي في القرن الثامن، صوتا يجهر بأحكامه المقدسة ، ويتكلم عن الدين والاخلاق في جسد ووقار - هو صوت هزود اقدم شاعر تعليمي في الغرب . نشأ في يويتيا فلاحا بعيدا عن بهرج الحضارة ، ونظم للفلاحين ديوانا أسماه «الاعمال والايام» ملاء حكما وأمثالا تسودها فكرة العدالة . ينقسم الديوان الى أربعة اقسام رئيسية . الاول درس اخلاقي في العمل وحث عليه ، يتخلل ذلك حكم متنوعة . الثاني نصائح في الزراعة ، يليها ارشادات في الملاحة . الثالث مجموعة عن الوصايا في الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية ، الرابع تقويم يدل على أيام السعد وأيام النحس ، ويحوي الشيء الكثير من الخرافات الشعبية . وأهم ما يهمنا هنا بعض اقواله في العدالة عند الالهة والبشر . يقول «السماك والوحش والطير يفترس بعضها بعضا لان العدالة معدومة بينهما ، أما الناس فقد منحهم تزوس العدالة وهي خير وأبقى» . وايضا «ان للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية ، أما تزوس فأحكامه قويمة» . ويقول «من يضر الغير يجلب الشر على نفسه . عين تزوس تبصر كل شيء . اذا كان الذي يربح الدعوة هو الاكثر طلاحا فمن الضار ان يكون الانسان صالحا ، ولكني لا أعتقد ان

يكون تزوس الحكيم جدا قد صنع مثل هذا . ان ساعة العقاب آتية لا محالة ، وان تزوس يهب القوة ، ويدل الاقوياء ، يضع السذي يطلب الظهور ، ويرفع الذي يقعد في الخفاء» وغير ذلك كثير خلاصته ان الحق فوق القوة والانسانية فوق الحيوانية .

ب - ويذكر لهزيرد ديوان آخر في «اصل الآلهة» يرى بعض العلماء انه منحول وانه متأخر عن عهده بقرن او يزيد ، وهو على الطريقة التعليمية ، حاول فيه الشاعر ان يؤلف مجموعة معقولة من الاساطير والمعارف القديمة . افتتحه بالضراعة الى إلهات الشعر ان توحى اليه ما كان وما هو كائن وما سيكون وان تعلن قوانين الاشياء جميعا . ثم مضى يسلسل الاشياء والآلهة : فوضع في البدء ثلاثة أصول «كاوس» ان الهاوية او الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات ؛ و«جايا» اي الارض الخصبة ؛ و«إيروس» اي الحب او قوة التوليد والانتاج . ثم تنتظم الكتلة الارضية ، وينبثق النور من الظلمات ، وترتفع السماء فوق الجبال ويتهادى البحر في مجراه العميق . ويدل ترتيب ظهور الاشياء على ان الشاعر راعى ما بينها من علاقات العلية ، وتمشى في تدرجه الى النظام على مبدا ان الاصفر يخرج من الاكبر ، فأخرج الجبال من الارض ، والانهار من اقيانوس ، وهكذا الى آلهة الاولب ، وهم آخر المواليد على اعتبار ان القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها . فهذا الديوان يعد اول محاولة في العلم الطبيعي بالرغم من ان نصيب الخيلة فيه اكبر من نصيب العقل ، وان الشاعر يروي ولا يفسر ، فان القصص الرمزي كان مألوفاً عند الاقدمين . وهذا نبغ في عهده وبعده بقليل غير واحد من الشعراء والكتاب الذين يدعوهم ارسطو باللاهوتيين لمعالجتهم العلم في صورة الاسطورة والذين كانوا حلقة بين هوميروس واولائل الفلاسفة .

٤ - الديانات السرية :

١ - كان لكل مدينة يونانية آلهتها ، وكان اليونان يصدرون فسي علاقتهم بالآلهة عن المواطن الثلاث التي ذكرناها ، وهي عرفان الجميل ، والمصلحة الخاصة ، وخوف العقاب ، اذ ان الآلهة كانوا يعتبرون بناة المدينة وحمايتها ، فكان تكريمهم واجبا وطنيا ، وكان الإلحاد في حقهم خيانة للوطن ، اي جريمة يعاقب عليها القانون . غير ان تيارات دينية اخرى ظهرت ، وقصدت الى تجاوز حدود المدينة ودعوة الناس جميعا ، حتى الاجانب والأرقاء ، الى حياة روحية اسمى واغوى . ذلك ان فريقا من اليونان لحظوا الفارق بين سيرة الانسان وما يعتقده من مثل أعلى في الاخلاق ، واستوقف نظرهم التعارض البارز بين شقاء الانسان وسعادة

الآلهة . فبدأ لهم أن قد يكون بالإمكان إيجاد علاقة بالآلهة غير علاقة العبد بالسيد ، علاقة تقرب فاتحاد تكفل للانسان المشاركة في السعادة الإلهية . ووجدوا عند الشرقيين غذاء لهذه النزعة . فنشأت «أسرار» أن نحل سرية تعلل مريديها بالنجاة من مصائب هذه الحياة وبالسعادة في الأخرى ، فيؤمنون شر المرض والفرق والخراب والحرب وما إليها ، ويضمنون لانفهم النجاح والتوفيق ، وبعد الموت النجاة من «الحمأة» واللحاق بالآلهة ، فيخلصون من الكابوس الذي كان جائئا على الصدور والذي يلخص في هذه العبارة : «ان حياة الانسان ظل زائل ، ووجوده بعد الموت ظل الظل» .

ب - وأشهر هذه النحل أسرار إلويسيس والأسرار الأورفية . نحلة إلويسيس تعبد «ديمثير» التي كانت إلهة الحرب عند هوميروس فصارت عندها إلهة العمل . كانت إلويسيس مدينة مستقلة ، ثم دخلت في سيطرة أثينا أثناء القرن السابع ؛ أي في الوقت الذي نشط فيه الإقبال على معبد الإلهة ؛ وما أن جاء القرن الخامس حتى كانت هذه النحلة قد غزت العالم ، فصارت المدينة طوال العصر القديم مزارا يتقاطر اليه اليونان والرومان ، بل ويحج اليه بعض أباطرة روما . وكانت تقام فيها أعياد فخمة تأخذ بمجامع القلوب . وتقوم العبادة في هذه النحلة على أسطورة غامضة وتعاليم ظلت سرا مكتوما مدى ألف عام ، وكان المريدون يمثلون قصة ميثولوجية لكي يبعثوا في نفوسهم العواطف التي انقل بها الآلهة ، ويتلون عبارات مبهمه ، ويرقصون ويصيحون على صوت موسيقى صاخبة ، لكي يحققوا حالة الجذب أو الاتحاد بالآلهة .

ج - أما الأورفية فتعبد ديونيسيسوس الذي كان عند هوميروس إله ترف الأشراف فصار عندها إله التضحية . وعبادة ديونيسيسوس معروفة منذ عهد قديم ، والأورفية إحدى صورها . ويقال انها ترجع الى شاعر من اهل تراقيا اسمه أورفيوس ، هو شخص يستحيل معرفة حياته وآرائه ومنشأ نحلته لكثرة ما روي عنه من الاخبار المتضاربة ، واضيف اليه من الكتب المتعارضة . ولكن التاريخ عرف الأورفية اول ما عرفها في القرن السادس ذائعة ذيوعا قويا ، وبخاصة في ايطاليا الجنوبية وصقلية . وهي قائمة على أسطورة مؤداها أن تزوس وهب طفله ديونيسيسوس (ابنه من ابنته برفون) السلطان على العالم . فغارت منه هيرا زوجة تزوس ، وألبت عليه طائفة من الآلهة الأشداء هم الطيطان ، فكان ديونيسيسوس يستحيل صورا مختلفة ويردهم عنه ؛ الى أن انقلب ثورا فقتلوه وقطعوه وأكلوه . غير أن الإلهة بلأس (مينرفا) استطاعت أن تختطف قلبه ، فبعثت من هذا القلب ديونيسيسوس الجديد . وصعد تزوس الطيطان . وخرج البشر من رمادهم . فالانسان مركب من عنصرين متعارضين : من العنصر الطيطاني وهو مبدأ الشر ، ومن دم ديونيسيسوس

وهو مبدأ الخير ، فالجسد بمثابة القبر للنفس ، وهو عدوها اللدود يجري معها على خصام دائم .

د - فواجب الانسان ان يتطهر من الشر ؛ وهذا امر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحدة ، بل لا بد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير الى آلاف السنين . ورتبوا على هذه العقيدة طقوسا كانسوسا يقيمونها ليلا : ومنها التطهير بالاستحمام باللبن او بالماء تضاف اليه مادة تلونه بلون اللبن ، وتقدمه القرايين غير الدموية ، وتمثيل قصة ديونيسيسوس بما في ذلك تقطيع نور واكل لحمه نيئا ، وتلاوة صلوات كالتي وردت في كتاب الموتى المعروف عن المصريين . فقد اكتشفت مقابر في ايطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح ذهبية عليها ارشادات للنفس عما يجب ان تسلك بعد الموت من طرق ، وتتلو من صلوات . فكانت هذه الصفائح دليلا قاطعا على انهم عرفوا كتاب الموتى واخذوا عنه ، كما انهم اخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود ، مباشرة او بواسطة الفرس . وكانوا يقولون ان الارض للبشر كالخطيرة للماشية ، فلا يحق للنفس ان تهرب من هذه الخطيرة ، وانما واجبها ان تنتظر الاجل المحدد من الالهة . فالانتحار كفر ، انه عدول عن الامتحان ، ومن ثمت عن الثواب وسيأتي اليوم الذي تنجو فيه النفس الصالحة من «دولاب الولادات» وتستعيد طبيعتها الإلهية فتحيا حياة روحية في العالم غير المنظور . ومن مبادئهم ايضا احترام الحياة حيشما وجدت : في الانسان والحيوان والنبات .

هـ - فالأورفية تمتاز بالايمان الراسخ بالعدالة الإلهية ، وبالعلم الروحاني ، وبالطهارة الباطنية ، بينما باقي «الاسرار» كانت تعتقد ان الطقوس وحدها كفيلة بتحقيق اغراضها دون التكمل خلقيا ، بسبل كانت تستبجح بعض المخازي وتدمجها في شعائرها . وتتصور العالم الآخر تصورا ماديا . وتمتاز الأورفية ببيان إلههم عديم النظر بين آلهة اليونان ، فهم يمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائي للضعيف صاحب الحق . وتمتاز ايضا بانها كانت شيعة الطبقة الوسطى المثقفة ، وفيها نبغ شعراء وكتاب واعتمدوا على التفكير الشخصي في معالجة مسألة نشوة العالم فهذبوا الاساطير القديمة وكانوا طليعة العلم الطبيعي . وقد كان للأورفية اثر فعال في الشعراء والمفكرين ، بل يمكن القول انها هي التي وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي فيثاغوراس وسقراط وأفلاطون ، فسجد عندهم عقائدها وتعابيرها كأصول يحاولون ترجمتها الى قضايا عقلية ثم البرهنة عليها . ولما اشتد اختلاط اليونان بالشرقيين ، شعر فلاسفتهم بالحاجة الى دين ، فعادوا الى «الاسرار» يشرحون اقوالها ، بل يصطنعون شعائرها او ينسجون على منوالها ، كما سنرى في آخر ادوار الفلسفة اليونانية عند الفيثاغورية الجديدة والافلاطونية الجديدة .

١ - ولما كان القرن السابع اشتدت الخصومات السياسية بين اليونان، وقويت حركة التوسع الاستعماري والتنظيم الاجتماعي ، ونبغ فيهم رجال معدودون أشهرهم «الحكماء السبعة» على ما هو متواتر ، ولو أن القدماء اختلفوا في عددهم وأسمائهم . ومنهم على كل حال سولون المشرع المعروف (٦٤٠ - ٥٥٨) وطاليس أول الفلاسفة : هؤلاء الحكماء كان مقصدهم الأكبر اصلاح النظم والاخلاق . وقد ذكر افلاطون بعض حكمهم فاذا هي عبر عملية استخرجوها من تجاربهم الشخصية ، وصاغوها في عبارات موجزة ذهب أمثالا . قال « واجتمعوا في دلف ، وأرادوا أن يقدموا لأبولون في هيكله بواكير حكمتهم ، فاختصوه بالآيات التي يرددها الناس الان مثل «اعرف نفسك» و«لا تسرف» و«الصلاح عسير» (١) فكانوا مصلحين ومشرعين ، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة ؛ وشاع هذا النوع من الحكمة ، وظهرت «أمثال إيسوب» وهو شخص أسطوري يرجع عهده الى النصف الثاني من القرن السابع . ثم ظهر الشعر الحكمي فيه أمثال منظومة ونقد لآخلاق الناس . ثم خطا العقل خطوة حاسمة وانتقل الى العلم والفلسفة .

٦ - أدوار الفلسفة اليونانية :

مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار : دور النشوء ، ودور النضوج ، ودور الذبول . وكان كل دور على وقتين ، فقسمننا الكتاب الى ستة ابواب :

يبدأ الدور الاول بالوقت المسمى عادة بما قبل سقراط ، وهو يمتاز بمحاولة تفسير العالم ، وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية . والوقت الثاني وقت السوفسطائيين وسقراط وبعض تلاميذه ، يمتاز باتجاه الفكر الى مناهج الجدل وأصول الاخلاق ، وفيه وضعت بذور الفلسفة العملية .

والدور الثاني يملؤه افلاطون وارسطو . اشتغل افلاطون بالمسائل الفلسفية كلها ، من نظرية وعملية . ومحصلها وزاد عليها وبلغ الى حقائق جليلة ؛ ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة . فلما جاء ارسطو عالج المسائل بالعقل الصرف ، ووفق الى وضع الفلسفة باقسامها الوضع النهائي .

والدور الثالث لا يبين عن كبير ابتكار . وانما هو يفيد من المذاهب السابقة فيجدها ويعدل فيها . فينتج الفلاسفة اولا الى الاخلاق بتأثير الشرق ، ويجعلون منها محور الفلسفة ثم يشتد تأثير الشرق فسيرى الفلاسفة ان يرتفعوا بالفلسفة الى مقام الدين والتصوف ؛ ويساهم الشرقيون في الفلسفة بلفتها اليونانية .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

الباب الاول

نشأة الفلسفة النظرية

(القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)

٧ - تمهيد :

أ - ان اول اتجاه الفكر انما يكون الى الخارج يطلب حقيقة الاشياء . فلما ان يستوقفه التغير ، وهو بالفعل اعم واخطر ظاهرة في الطبيعة ، سواء اكان عرضيا ، اي انقلاب الشيء من حال الى حال ، او جوهريا ، اي تحول الشيء الى شيء آخر ، كتحول الغذاء الى جسم الحي ، والخشب الى الرماد ، فيدرك ان الاجسام على اختلافها مصنوعة من مادة اولى هي محل التغيرات ، فيبحث عن هذه المادة التي تتكون منها الاجسام ، ثم تعود اليها . ولما ان يعنى بما في تركيب الاجسام من نظام ، وفي افعالها من اطراد ، ويعلم ان النظام في العدد ، فيصور العالم تصورا رياضيا . ولما ان يرى في ذات فكرة التغير تناقضا ، اذ يبدو له التغير صيرورة من لا شيء الى شيء ، ومن شيء الى لا شيء ، فينكره ويقول بالوجود الثابت . وتلك هي الوجهات الثلاث التي يمكن تبينها في الوجود ، وهي الوجهة الطبيعية ، والوجهة الرياضية ، والوجهة الميتافيزيقية .

ب - ومن الغريب ان قد وفق اليونان الى الكشف عن هذه الوجهات الثلاث لاول اشتغالهم بالفلسفة ، فظهرت ثلاث مدارس متعاصرة لكل منها مزاج ومذهب . ظهرت مدرسة في ايونية عالجت العلم الطبيعي : ثلاثة من رجالها نشأوا في ملطية ، وهم طاليس وآنكسيمندريس وآنكسيمانس ، ورابع نشأ في أفسوس ، هو هرقليطس . ولكن الفرس اغاروا على ايونية واخضعوها ، فانتقلت الحياة العقلية الى ايطاليا الجنوبية وصقلية ، فنبغ هناك فيثاغوراس صاحب الوجهة الرياضية ، وظهرت المدرسة الإيلسية القائلة بالوجود الثابت . ثم فلاسفة اخذوا من كل وجهة بطرف وحاولوا التوفيق بينها ، وهم أنبادوقليس وديموقريطس وآنكساغوراس .

ج - ويذكر لكل من هؤلاء او لمعظمهم كتاب بعنوان «في الطبيعة» اي في الجوهر الاول الثابت تحت التغير والتحول . وليس يعني هذا ان اصحابها كانوا يسمونها بهذا الاسم ، فان المؤلفات النثرية القديمة لم تكن

تعلنون، وإنما كان الكاتب يذكر اسمه ويشير الى موضوع كتابه في العبارة الاولى ، وقد قلنا ان موضوعهم كان تفسير الوجود . ضاعت تلك الكتب جميعا . وظلت أخبار أولئك الفلاسفة ناقصة ؛ وتوارى عنهم تقريبية . ونحن نعرفهم مما يرويه أفلاطون وأرسطو (١) . ومن تراجم دوت في عهد متأخر ، واختلط فيها الخيال بالحقيقة (٢) ، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب القدماء .



مركز بحوث المخطوطات الإسلامية

١ - جرت المادة في الإحالة الى أقوال أفلاطون باعتماد طبعة Henri-Estienne

اليون (١٥٧٨) وصفحاتها مقسمة خمسة أقسام يدل عليها بالاحرف a b c d e لتسهيل الرجوع الى الموضوع المقصود. ومعظم الطبقات الجزئية والترجمات الحديثة تشير في هوامشها الى هذه الصفحات وأقسامها . فرائنا أن تتبع هذا الاصطلاح مع استبدال الاحرف الابجدية ا ب ج د هـ بالاحرف الالفرنجية فنكتب مثلا : الجمهورية ص ٤٤٠ (ب) في مقابل : Rep. 440 b .

أما أقوال أرسطو فيحال فيها الى طبعة أكاديمية برلين ، وصفحاتها مقسمة الى عامودين يدل عليهما بحرفي a.b ؛ وفي كل عامود السطور مرقومة ، فيذكر مثلا De Anima 429 b 10-24 ونكتب نحن كتاب النفس ص ٤٢٩ ع ب س ١٠-٢٤ أي ص ٢٩ عامود ب سطر ١٠ - ٢١ . او نكتب في يذكر اسم الكتاب، ورقم الفقرة والفصل ، فان كتبه مقسمة الى مقالات وهذه الى فصول .

٢ - أشهرها كتاب ديوجانس اللايرتي في «حياة الفلاسفة» الذي يرجع الى القرن الثالث قبل الميلاد .

الفصل الأول

الأيونيون

أو نشأة العلم الطبيعي

٨ - طاليس (٦٢٤ - ٥٤٦) :

١ - هو احد الحكماء السبعة . انفرد بالعناية بالعلم ، وكانوا يعنون بالسياسة والاخلاق . جال اتحاء الشرق ، وتبحر في العلوم . ومما يذكر عنه انه عمل كمهندس حربي في خدمة قارون (آخر ملوك ليديا في آسيا الصغرى) وبرهن على ان الزوايا المرسومة في نصف الدائرة فهي قائمة ، وكان يحسب من فوق برج ابعاد السفن في البحر ، وانبأ بكسوف الشمس الكلي الذي وقع في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ، ووضع تقويما للملاحين من اهل وطنه ضمنه ارشادات فلكية وجوية ، منها ان الدب الاصفر ادق الكواكب دلالة على الشمال . وجاء مصر فاخذ علم المساحة ، وشغل بمسألة فيضان النيل ، ودل اساتذته المصريين على طريقة لقياس ارتفاع الاهرام ، وكانوا قد تعبوا في البحث عنها ، فنبههم الى ان ظل الشيء يساوي ارتفاعه في وقت من النهار ، فطول ظل الاهرام في ذلك الوقت هو مقدار ارتفاعها ، وان النسبة تبقى محفوظة بين طول الظل وارتفاع الشيء في اي وقت .

ب - اما اثره في الفلسفة فهو انه وضع المسألة الطبيعية وضعا نظريا بعد محاولات الشعراء واللاهوتيين ، فشق للفلسفة طريقها ، فبسطت باسمه ، قال ان الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذي تتكون منه الاشياء . وكان هذا القول مألوفاً عند الاقدمين . وقد مرت بنا عبارة هوميروس ان اقيانوس المصدر الاول للاشياء ، ومن قبل قالت اسطورة بابلية : «في البدء قبل ان تسمى السماء وان يعرف للارض اسم كان المحيط وكان البحر» - وجاء في قصة مصرية : «في البدء كان المحيط المظلم او الماء الاول حيث كان اتون وحده الإله الاول صانع الالهة والبشر والاشياء» - وجاء في التوراة : «في البدء خلق الله السماوات والارض ، وكانت الارض خاوية خالية ، وعلى وجه القمر ظلام ، وروح الله يرف

على وجه المياه» - ويعادل هذه الأقوال قول علمائنا الآن : ان تكوين العالم بدأ منذ أن تحولت الأبخرة الأولى ماء . ولكن طاليس يمتاز بأنه دعم رأيه بالدليل فقال (١) : «ان النبات والحيوان يغتذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء ، فما منه يفتدي الشيء فهو يتكون منه بالضرورة . ثم ان النبات والحيوان يولدان من الرطوبة ، فان الجراثيم الحية رطبة ، وما منه يولد الشيء فهو مكون منه ، بل ان التراب يتكون من الماء ويغطي عليه شيئا فشيئا ، كما يشاهد في الدلتا المصرية وفي انهر ايونيسة حيث يتراكم الطمي عاما بعد عام ؛ وما يشاهد في هذه الاحوال الجزئية ينطبق على الارض بالإجمال ، فانها خرجت من الماء وصارت قرصا طافيا على وجهه زيرة كبرى في بحر عظيم ، وهي تستمد من هذا المحيط اللامتناهي العناصر الغازية التي تفتقر اليها : فالماء أصل الاشياء» .

ج - وثمت قول آخر يذكره له أرسطو هو «ان العالم حافل بالآلهة (٢)» ويغلب أن يكون معناه انه حافل بالنفوس، أي ان كل فعل انما هو من النفس ، وأن النفس منبثة في العالم أجمع ، فتكون المادة حية ، ويكون الماء المؤلف من الاشياء حاصلا على قوة حيوية حاضرة فيه دائما وان لم تظهر دائما . ويشترك في هذا الرأي الأيونيون الذين نتكلم عنهم، لذلك دعوا «هيلوزويست» أي أصحاب المادة الحية . ومما يؤيد التأويل عبارة منسوبة لطاليس ويوردها أرسطو بتحفظ (٣) هي ان للحجر المغناطيسي نفسا لانه يحرك الحديد ، فانها تدل على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس ، ولما كانت الحركة كلية كانت النفس كلية كذلك .

د - هذا كل ما نعلم عن طاليس ، ويتبين منه أنه تمثل العلم البابلي والمصري وعمل على تقدمه ، ولكنه استبقاه تجريبيا ، حتى إنباؤه بالكسوف لم يكن صادرا عن أساس نظري ، من حيث انه كان يعتقد ان الارض قرص مسطح ، وانه على ما يذكر هيرودوت انما أنبا بكسوف تلك السنة فقط ، ومن غير أن يعلم ان كان هذا الكسوف يرى في بقعة من الارض معينة ؛ فقد يكون اهتدى اليه اتفاقا ، وقد يكون اعتمد على جداول البابليين . أما فلسفته فهي على العكس شيء جديد . فبدل أن يفسر تنوع الكائنات بتشخيص القوى الطبيعية والرواية عن الآلهة ، نظر اليها على أنها اشياء معروفة محسوسة ، وحاول الاستقراء والبرهنة . فهذا النظر وهذا المنهج هما الريح الذي عاد على الفلسفة . أما قوله

١ - ما بعد الطبيعة لأرسطو م ١ ف ٢ ص ٩٨٢ ع ب س ٢٠ ر ١٠ بعده .

٢ - كتاب النفس م ١ ف ٥ ص ٤١١ ع ١ س ٨-١٠ .

٣ - كتاب النفس م ١ ف ٢ ص ٤٠٥ ع ١ ص ١٩-٢١ .

بالماء فقد كان آخر صدى للتقليد القديم ، ولم يتابعه فيه خلفاؤه ولكنهم فهموا أن وجهته ومنهجه أمران لهما قيمتهما الخاصة ، وأنهما مستقلان عن كل قول معين .

٩ - أنكسيمندريس (٦١٠ - ٥٤٧) :

أ - هو تلميذ طاليس فيما يرجح ، وخليفته في ملطية . يذكرون عن مشاركته الشخصية في تقدم العلم أمورا كثيرة منها لم يثبت . فيقولون مثلا أنه مخترع المزولة ، والارجح أنه أخذها عن البابليين إذ قد كانت معروفة عندهم ؛ ويقال أنه صنع كرة فلكية ، ووضع خريطة أرضية استنادا إلى المعلومات التي كان يأتي بها اليونان إلى ملطية من أنحاء العالم المعروف وقتذاك ، فرسم اليابس يحيط ببحر ويحيط به بحر .

ب - ولكن المهم عندنا نظريته في العالم . فقد رأى أن الماء لا يصلح لأن يكون مبدأ أول ، وذلك لأنه استحالة الجامد (البارد) إلى سائل بالحرارة «فالحار والبارد» سابقان عليه ؛ ولأن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون معينا ، وأن لم نفهم أن أشياء متميزة تتركب منه . فدعا المادة الأولى باللامتناهي وقال أنها لامتناهية بمعنىين : من حيث الكيف أي لا معينة ، ومن حيث الكم أي لا محدودة : هي مزيج من الأضداد جميعا ، 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 ، وما زالت 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 فييس بالتدريج ، فكان منه البحر ثم الأرض . وتكون الحار كرة نارية حول الهواء كما تتكون القشرة حول الشجرة . وتمزقت هذه الكرة النارية فتأثرت أجزاؤها ودخلت أسطوانات هوائية مبططة هي الكواكب تشتعل فيها النار وتبدو لنا من فوهاتها ؛ فكل ما نراه من وجوه القمر ، ومن كسوف وخسوف ، ناشيء إما من انسداد الفوهات انسدادا كليا أو جزئيا ، أو مما للأسطوانات من حركة تجعل الفوهات تبدو حينها وتغيب حينها آخر . والأرض جسم أسطواني كذلك ، نسبة ارتفاعه إلى عرضه كنسبة ١ : ٣ ، ونحن نشغل قسمها الأعلى وهو منتفخ قليلا ، وليست تقوم على شيء بخلاف ما ارتأى طاليس ، إذ لا بد من سماء سفلى تجتازها الشمس والكواكب من الغرب لتعود فتظهر في الشرق ، كما أنها تجتاز السماء العليا من الشرق إلى الغرب ، فالأرض معلقة في

وسط السماء ، ثابتة في مكانها ، لأنها واقعة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية ، فليس هناك ما يجعلها تتحرك الى جهة دون أخرى ، ولأن النسبة المذكورة بين ارتفاعها وعرضها تكفل لها الاستقرار بذاتها .

ج - أما الاحياء فقد تولدت في الرطوبة بعد التبخر ، اي في طين البحر وهو مزاج من التراب والماء والهواء . فكانت في الاصل سمكاً مغطى بقشر شائك ، حتى اذا ما بلغ بعضها أشده نزع الى اليبس وعاش عليه ونقض عنه القشر ، والانسان لم يوجد اول ما وجد على ما نراه يوجد اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير اسباب معاشه ، وإلا لكان انقرض ؟ ولكنه منحدر هو ايضا من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع ، حملته في بطنها زمناً طويلاً الى أن نمت قواه وتم تكوينه ، فاستطاع ان يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه .

د - والتطور قانون عام : تخرج الاشياء من اللامتناهي ثم تنحسل وتعود اليه ، ويتكرر الدور ، وهلم دواليك . منها ما « يشرق ويفرب في آجال بعيدة » هي العوالم التي لا تحصى ؛ ومنها ما يتكون ويفسد في أوقات قصيرة « ويعوض بعضها البعض على مر الزمان » هي الجزئيات ، مثل الحرارة تشرب ماء الأرض فيرد البخار هذا الماء للأرض مطراً ، وهكذا الى نهاية الدور . فالحركة دائمة ، والوجودات متغيرة ، والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة .

هـ - فانكسيمندريس يفسر تكوين الاشياء تفسيراً آلياً ، اي بمجرد اجتماع عناصر مادية واقتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متمايضة ودون غائية . وهو في تصوره لهذا التكوين يكاد يقترب من تصور غير واحد من العلماء المحدثين (لابلاس مثلاً) ويكاد يقول بمذهب التطور في عالم الحياة ، بل يكاد يقول بقانون الجاذبية لولا أن رأيه يرجع - على حد تعبير أرسطو - الى أن الأرض المستقرة في مركز العالم تشبه رجلاً يهلك جوعاً لأنه لا يجد سبباً يحمله على الأكل من طبق دون آخر من أطباق تحيط به على مسافة واحدة ! وانكسيمندريس يمد الوجود الى غير حد في المكان وفي الزمان ، فيقول بعوالم لا تحصى ، وبدور عام يتكرر الى ما لا نهاية ، والقول الاول وليد المخيلة تأبى أن تتمثل حداً للمادة وخلاء ليس في شيء ، والقول الثاني قديم لعلة نشأ من ملاحظة أطراد حركات الافلاك ، وتأيد بتحول الأجسام بعضها الى بعض ، وتداول الفصول ؛ وهو على كل حال يعني ضرورة مطلقة وقانوناً كلياً يسيطر على الوجود ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهي - وهذه عقيدة شائعة بين فلاسفة اليونان يسميها الاسلاميون بالدهرية لقولها : ان الدهر دائر لا اول له ولا آخر . غير ان انكسيمندريس مع إنكاره على طاليس أن

د - فالمدرسة الملطية اذ توجهت الى العالم المحسوس تحاول معرفته بالملاحظة والاستدلال ، قد وضعت العلم الطبيعي . وهي اذ اعتبرت المادة قديمة حية او متحركة بذاتها ، وتخيلتها تتحول الى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية قد وضعت الاحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة والتي ترد الاشياء الى جوهر مادي واحد وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم ليس غير . وبهذه النظرية سيقول ايضا هرقليطس .

١١ - هرقليطس (٥٤٠ - ٤٧٥) :

أ - ولد في افسوس من اسرة عريقة في الحسب . ولكنه زهد كل جاهد وتوفر على التفكير . الا انه ظل ارسقراطيا بكل معنى الكلمة يعتمد بنفسه ، ويباعد بينه وبين الناس ؛ يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية ، وعباداتها السخيفة ، ومعارفها التقليدية ؛ وينتقم من هوميروس وهزيود انهما بثا فيها الخرافات والاضاليل ؛ ويستخرج من حكمها السياسي الشواهد على جهلها وعبثها ، فشبهها تارة بالاطفال ، واخرى بالكلاب ، وثالثة بالحمير . بل ان كبرياءه تعدى العامة الى العلماء ، فكان يزدرى العلم الجزئي «الذي لا يتقف العقل» وينعي على فيثاغوراس واكسانوفان اشتغالهما به ؛ فلم يحسب ولم يرسم ولم يجر التجارب ، ولكنه كان يعتبر العلم الجدير به التفكير العميق في المعاني الكلية يخلع عليها اسلوبا فخما مبهما كثير الرمز والتشبيه حتى لقب بالفامض ؛ وقد قال هو نفسه في أسلوبه : «انه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ، ولكنه يشير اليه» . وان الشذرات المائة والثلاثين التي بقيت لنا من كتابه لتدل على ذلك دلالة كافية . غير ان العلم الجزئي تركه جاهلا بالطبيعة جهلا فاضحا ، وهبط به الى صف العامة ، فقد اعتقد مثلا ان غروب الشمس انطفأؤها في الماء ، وانها تتجدد كل يوم ، وان قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر ، وغير ذلك من الاوهام . اما فلسفته فعميقة قوية ، وهي التي خلدت اسمه ، وكان لها اثر بعيد .

ب - «الاشياء في تغير متصل» : هذا قوله الاكبر وملخص مذهبه . وهو يمثل له بصورتين ، الواحدة جريان الاء فيقول : «انت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، فان مياهها جديدة تجري من حولك ابدا» والصورة الاخرى اضطرام النار . وهي احب لديه من الاولى لان النار اسرع حركة وادل على التغير ، ولانه يرى في النار المبدأ الاول الذي تصدر عنه الاشياء وترجع اليه . ولولا التغير لم يكن شيء ، فان الاستقرار موت وعدم . والتغير صراع بين الاضداد ليحل بعضها محل بعض «والشقاق

أبو الأشياء وملكها» : لولا المرض لما اشتبهنا الصحة ، ولولا العمل لما
 نعمنا بالراحة ، ولولا الخطر لما كانت الشجاعة ، ولولا الشر لما كان الخير .
 «ليست النار تحيا موت الهواء ، والهواء يحيا موت النار ، والماء يحيا
 موت التراب ، والتراب يحيا موت الماء ، والحيوان يحيا موت النبات ،
 والانسان يحيا موت الاثنين ؟» فالوجود موت يتلاشى ، والموت وجود
 يزول ؛ كذلك الخير شر يتلاشى ، والشر خير يزول . فالخير والشر ،
 والكون والفساد ، أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام . بحيث يمنع
 تعيين خصائص ثابتة للأشياء : «ماء البحر أنقى وأكدر ماء ، يشربه السمك
 ولا يستسيغه الانسان ، هو نافع للاول ، ضار بالثاني . ونحن ننزل
 النهر ولا ننزل (من حيث ان مياهه تتجدد بلا انقطاع) ونحسن موجودون
 وغير موجودين (من حيث ان الفناء يدب فينا في كل لحظة)» فكل شيء
 هو كذا وايس كذا ، موجود وغير موجود .

ج - قلنا انه يرى في النار المبدأ الاول الذي تصدر عنه الاشياء
 وترجع اليه - لا النار التي ندركها بالحواس ، بل نار إلهية لطيفة للغاية
 اثيرية ، نسمة حارة حية عاقلة ازلية أبدية هي حياة العالم وقانونه
 (لوغوس) - يعتربها وهن فتصير نارا محسوس ، ويتكاثف بعض النار
 فيصير بحرا ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضا . وترتفع من الأرض
 والبحر أبخرة رطبة تترامح سحبا ، فتلتهب وتنقدح منها البروق وتعود
 نارا ، او تنطفئ هذه السحب فتكون العاصفة وتعود النار الى البحر .
 ويرجع الدور . فالتغير يجري أبدا في طريقين متعارضين : طريق الى
 اسفل ، وطريق الى اعلا ، مع بقاء كمية المادة الاولى او النار واحدة ومن
 تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض . غير ان
 النار تخلص شيئا فشيئا مما تحولت اليه ، فيأتي وقت لا يبقى فيه سوى
 النار ، وهذا هو الدور التام او «السنة الكبرى» (١) تتكرر الى غير
 نهاية بموجب قانوني ذاتي ضروري (لوغوس) . «المبادلة متصلة من
 الاشياء الى النار ، ومن النار الى الاشياء ، كما يستبدل الذهب بالسلع،
 وتستبدل السلع بالذهب» . «وهذا العالم لم يصنعه احد من الآلهة
 او البشر ، ولكنه كان أبدا وهو كائن وسيكون نارا حية تستمر بمقدار
 وتنطفئ بمقدار» . هذه النار هي الله «والله نهار وليل ، شتاء وصيف .
 حرب وسلم ، وفرقة وقلعة ، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى
 باسم العطر الذي يفوح منها» . أما النفس الانسانية فهي بخار حसार

١ - وتسمى بالكور : «ان للفلك أشخاصه ... ادوارا كثيرة ... ولادوارها كور...
 اما الاكوار فهي استثنائاتها في ادوارها وعودتها الى مواضعها مرة بعد اخرى» رسائل
 اخوان الصفا، طبعة القاهرة ١٩٢٨ ج ٣ ص ٢٤٣-٢٤٤ .

- والحرارة ضرورية للحى - هي قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم ، فيجب عليها أن تعلم قانونها الذي هو القانون الكلى ، وأن تعمل به فلا تتشبث بالجسم ومطالبه ، تضع ذاتها في التيار العام ، وتقمع الشهوة لان الشهوة تؤكد للشخصية ، والشخصية انتقاص على القانون الطبيعي ومعارضة للتغير . والدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلى (لوغوس) والفناء في النار العالمية .

د - فهرقليطس يقول بوحدة الوجود مثل فلاسفة ملطية ، ويمتاز بشعوره القوي بالتغير ، وأن الفكرتين تستتبعان الشك حتما ؛ فوحدة الوجود تعني أن شيئا واحدا بعينه هو الوجود ، وأن ما عداه مظاهر وظواهر ؛ والتغير يعني أن كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آن واحد ، أو هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها ، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ، ويمتنع العلم . فلا عجب أن يقوم لهيرقليطس اتباع من السوفسطائيين يذهبون في الشك الى أقصى حد ، ولو أنه هو لم يكن يقصد الى هذه النتيجة ، فانه اذا قال باللوغوس (١) أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس ، وعلمنا يقينيا في الجوهر الواحد ، وفي العقل الانساني الذي يدركه . ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب اقوى من مقاصد صاحب المذهب ، فهرقليطس ، سواء أراد أو لم يرد ، هو الجد الاول للشك في الفلسفة اليونانية .

مركز تحقيقات كميونيزم إسلامي

١ - هو اول من قال به . وسيكون لهذه النظرية تاريخ . سيصطنعها الرافاييسون وهم مجددو مذهبه . وسيصطنعها فيلون اليهودي . وسيرى بعض أوائل المفكرين المسيحيين انها اقرب ما تكون الى عقيدة «الكلمة» او المسيح ، فيقولون ان هيرقليطس كان مسيحيا قبل المسيح . يقول القديس يوحنا في مفتتح انجيله : «في البدء كان الكلمة (لوغوس) ... كل به كون وبغيره لم يكون شيئا مما كون فيه كانت الحياة ...» ولكن يوحنا يقول : «والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» . فلا ينبغي ان يذهب اشراك اللفظ بما بين النظرتين من فارق عميق : فان هيرقليطس يقصد قانونا ذاتيا للعالم هو تعميم الاستقرار ، والمسيحية تقصد إلها مفارقا للعالم عاقلا وتلقه «كلمته» .

الفصل الثاني

الفيثاغوريون

أو نشأة العلم الرياضي

١٢ - فيثاغوراس وفرقته :

١ - نشأ فيثاغوراس (٥٧٢ - ٤٩٧) في ساموس ، وكانت جزيرة يونية زاهرة بحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها . طوّف في أنحاء الشرق . ولما ناهز الأربعين قصد الى ايطاليا الجنوبية ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدينة والثقافة . ونزل ثغر اقروطونا حيث كانت مدرسة طبية شهيرة . وما لبث ان عرف بالعلم والفضل . فطلب اليه مجلس الشيوخ ، فيما يذكر ، ان يعظ الشعب ، ففعل ، فذاع اسمه واقبل عليه المريئون من مختلف مدن ايطاليا الجنوبية وصقلية ومن روما . فانشأ فرقة دينية علمية تشبه الأورفية ، او هي اخذت عنها ثم اثرت فيها . وكانت فرقته مفتوحة للرجال والنساء من اليونان والاجانب على السواء ، يعيش اعضاءها في عفة وبساطة بموجب قانون ينص على اللبس والمأكل والصلاة والترتيل والدرس والرياضة البدنية . فكانوا منظمين تنظيما دقيقا يصدعون بما يؤمرون غير ناظرين الا الى «أن المعلم قد قال» . وكان المعلم متشعبا بعاطفة دينية قوية ، ومقتنعا بفكرة جليلة هي أن العلم وسيلة فعالة لتهديب الاخلاق وتقديس النفس ، فجعل من العلم رياضة دينية الى جانب الشعائر ، ووجه تلاميذه هذه الوجهة ، فاشتغلوا بالرياضيات والفلك والموسيقى والطب وشرح هوميروس وهزود .

ب - وكان طبيعيا من هذه الجماعة المثقفة المتضامنة الرامية الى اصلاح في بلد حديث خلو من التقليد كثير التقلبات الديمقراطية أن تفكر في السياسة وتميل الى نظام أرستقراطي يقر الامور في نصابها ، فتؤثر من هذه الناحية ايضا فيمن ينتمي اليها من الحكام والاهلين بل تتحول الى هيئة سياسية وتتولى الحكم بنفسها . وهذا ما حدث في اقروطونا وغيرها من المدن الايطالية في ظروف لم تصل اليها اخبارها . غير أن الشعب والاعيان المبعدين عن الحكم لم يرضوا عن هذا الانقلاب ؛

وما زال المعارضون يعملون في الخفاء حتى تألبوا ذات يوم على الدار التي كان زعماء الفرقة مجتمعين فيها فأحرقوها ، ولم ينج من الفيثاغوريين سوى اثنين . اما فيثاغوراس فقد قيل ان حملات أعدائه كانت اضطرته للهجرة ، وانه مات قبل الثورة ؛ وقيل بل كان في اقروطونا ولكنه كان متغيبا عن مركز الجمعية يوم الحريق ، فاستطاع ان ينجسوا بنفسه . وشبت الثورات على أنصاره في مختلف المدن ، فشتوا لها في مدينتي رجيوم وترنشا ، وعبر البحر الى القارة اليونانية من خذل منهم . ولما تعاضم شأن أثينا قدمها بعضهم فكان لهم اثر خطير في الفلسفة والعلوم . ثم تلاشت الجمعية في منتصف القرن الرابع ، ولم يبق منها سوى أفراد تناقلوا تعاليمها ، فكانوا حلقة الاتصال بين هذا العهد الاول وعهد ثان للجمعية بدأ في منتصف القرن الاول قبل الميلاد واستمر الى القرن الرابع بعده .

ج - هذا ما يقال بالإجمال عن فيثاغوراس وفرقته . وقد فقدت مصنفاتهم وكل ما ينسب لفيثاغوراس من «أشعار ذهبية» ومن «كتب ثلاثة» (المذهب والسياسي والطبيعي) فهو منحول يرجع الى العهد الثاني . كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه الاولين (وأشهرهم فيلولاوس) منحولة او مشكوك فيها الى حد كبير . أما أقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة ، فيجب ان تقابل بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر الى الغريب الشاذ ، ومن تأويل شخصي ، ومن أفكار وأمور لم تعرف الا بعدها ، منها الافلاطوني والرواقي بل البت ذي ايضا وحتى هيرودوت ، وقد عاش في الاوساط الفيثاغورية في ايطاليا الجنوبية وصقلية بعد وفاة فيثاغوراس بنصف قرن ، يخلط في كلامه عنه وعن جمعيته . ذلك بأن مخيلة الأتباع والانصار كانت قد تناولت فيثاغوراس ونسجت حوله الاساطير ، فقالوا انه ابن ابولون او هرمس . ورووا عنه من الخوارق كل عجيب غريب . كذلك الجمعية يروى عنها اشياء كثيرة : أشهرها انها كانت تحرم أكل الحيوان وبعض النبات ، ويقال ان هذا التحريم لم يكن مطلقا . ويذكر انها كانت سرية يتعارف أفرادها بإشارات خاصة ، ويتعهدون بكتمان تعاليمها ، الديني منها والعلمي ، وانهم أعدموا واحدا منهم غرقا لإفشائه سرا هندسيا وليس ما يمنع من التصديق بهذه السرية ، لاسيما ان أرسطو نفسه ، اذ يتحدث من المذهب لا يميز بين ما كان لفيثاغورس فيه من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله : «الذين يدعون بالفيثاغوريين» او «المدرسة الايطالية» مما يدل على ان الجمعية كانت وحدة توارت وراءها شخصيات أفرادها حتى تسربت آراؤهم ومكتشفاتهم الى الخارج فاندمجت في الثقافة اليونانية خالصة من كل شخصية .

١ - يذكر ان فيثاغوراس هو الذي وضع لفظ «فلسفة» اذ قال :
 «لست حكيمًا ، فان الحكمة لا تضاف لغير الالهة ، وما انا الا فيلسوف»
 أي محب للحكمة . وكان رياضيا وموسيقيا ؛ ولعل أهم آثاره في هذا
 الباب انه برهن على ان قوة الاصوات تابعة لطول الموجات الصوتية ، فبين
 ان الانغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالارقام ، فوضع
 الموسيقى علما بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها . ولا شك ان دراسة
 الفيثاغوريين للأعداد والاشكال والحركات والاصوات ، وما بينها من
 تقابل عجيب ، وما لها من قوانين ثابتة ، صرفت عقولهم الى ما في العالم
 من نظام وتناسب «فراوا ان هذا العالم اشبه بعالم الأعداد منه بالماء او
 النار او التراب ، وقالوا ان مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات ، او
 ان الموجودات أعداد ، وان العالم عدد ونغم» (١) ، او قالوا ايضا «ان
 الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات دون ان تكون هذه النماذج مفارقة
 لصورها» (٢) الا في الذهن . والقولان يرجعان الى واحد مؤداه التوحيد
 بين عالم الموجودات وعالم الأعداد . وقد ساعد على هذا التصور انهم لم
 يكونوا يتمثلون العدد مجموعا حسابيا ، بل مقدارا وشكلا ، ولم يكونوا
 يرمزون له بالارقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد،
 ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي : فالواحد النقطة ، والاثنان
 الخط ، والثلاثة المثلث ، والاربعة المربع ، وهكذا ؛ وكانوا من ثمت
 يصفون الأعداد بالاشكال فيقولون الأعداد المثلثة والمربعة والمستطيلة ، أي
 التي تصور بنقط مرتبة بشكل مخصوص . فخلطوا بين الحساب
 والهندسة ، ومددوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد او الكمية
 المنفصلة الى المقدار او الكمية المتصلة . ثم لم يجدهم ذلك شيئا فسي
 تفسير الطبيعة ، لانهم انما «أصابوا خصائص الجسم الرياضي لا خصائص
 الجسم الطبيعي ، ولم يفسروا الحركة والكون والفساد ، وهي أمور بادية
 في العالم المحسوس ، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء ، وخفة النار،
 وسائر الخصائص في الاجسام المحسوسة ، ولكنهم ركبوا الاجسام
 الطبيعية من الأعداد ، أي انهم ركبوا اشياء حاصلة على الثقل والخفة من
 اشياء ليس لها ثقل ولا خفة» (٣) .

١ - ارسطو ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ .

٢ - المرجع المذكور م ١ ف ٦ .

٣ - المرجع المذكور م ١ ف ٨ .

ب - وهذا هو السبب في أنهم لم يضعوا في العلم الطبيعي رأيا جديدا ، بل نقلوا عن انكسيمندريس وبالأخص عن انكسيمانس . فتصوروا العالم كائنا حيا - حيوانا كبيرا - يستوعب بالتنفس خلايا لا متناها هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضروري للفصل بين الاشياء ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحدا (١) . وقالوا بعوالم كثيرة ، ولكن في عدد متناه ، وجعلوا الاشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل ، لا يتحول بعضها الى بعض ، لان الأعداد نظام ثابت متجانس . وقالوا بالدور وعودة الاشياء هي بانفسها في آجال طويلة («السنة الكبرى») الى غير نهاية . ويروي في هذا الصدد ان اوديموس تلميذ ارسطو قال مخاطبا تلاميذه : «اذا صدقنا الفيشاغورين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان ، فتجلسون كما انتم لتستمعوا اليّ» ، واتحدث أنا اليكم كما افعل الان » .

ج - اما النفس فقد وصلت اليها عنهم اقوال متباينة فيها . فنحن نجد عند افلاطون رأيا لبعضهم يقول ان النفس نوع من النغم ؛ ومعنى ذلك ان الحي مركب من كميات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) والنغم توافق الاضداد وتناسبها ، بحيث تدوم الحياة ما دام هذا النغم وتنعدم بانعدامه (٢) . وهذه من غير شك نظرية أطباء الفرقة (او نفسر منهم) (صدروا فيها عن فكرتهم العامة) «العالم عدد ونغم» وخالفوا امورا جوهرية في مذهبهم : فان النغم نتيجة توافق الاضداد ، فاذا كانت النفس نغما ، لزم من جهة ان ليس لها وجود ذاتي - والفيشاغورية تؤمن بالخلود - ولزم من جهة اخرى ان ليس لها وجود سابق على عناصر البدن - والفيشاغورية تؤمن بالتناسخ (٣) . على ان ارسطو اذ يذكر هذه النظرية لا يعزوها للفيشاغورين (٤) ولكنه يضيف اليهم صراحة قولين : الواحد ان النفس هي الذرات المتطايرة في الهواء والتي تدق عن ادراك الحواس فلا تبصر الا في شعاع الشمس وتتحرك دائما حتى عند سكون الهواء - فكان اصحاب هذا الرأي ارادوا ان يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان ، فاعتقدوا ان هذه الذرات المتحركة دائما تدخل جسمه وتحركه . ولعلمهم ظنوا ان هذا التصور يفسر ايضا كون المولود يجد ساعة ميلاده نفسا تحل فيه . وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصورون

١ - ارسطو : السماع الطبيعي م ٤ ف ٦ .

٢ - فيدون : ص ٨٥ (هـ) - ٨٦ (د) .

٣ - فيدون : ص ٩٢ (ب ج) .

٤ - كتاب النفس : م ١ ف ٤ .

النفس مادية وان جعلوها مادة لطيفة جدا ، ويذهب القول الآخر الى ان النفس هي المبدأ الذي تتحرك به هذه الذرات (١) وهو قول يخيل الينا انه رأيهم الحق ، وهو أرقى من القولين السابقين وجامع لهما ، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ او علة توافق الأضداد في البدن ، وعالسة حركته جميعا .

د - بعد الموت تهبط النفس الى «الجحيم» تتطهر بالعذاب ، ثم تعود الى الارض تتقمص جسما بشريا او حيوانيا او نباتيا ، ولا تزال مترددة بين الارض والجحيم حتى يتم تطهيرها ، مثلما قالت الأورفية ، ويروي ان فيثاغوراس كان يدعي انه متجسد للمرة الخامسة ، وأنه يذكر حياته السابقة . وعند الفيثاغوريين ايضا ان ازمة التقمص قد حدها الآلهة ، ونحن ملوكهم ، فليس لنا ان نخالف النظام الذي وضعه بالانتحار ، او بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية . وقد يلوح ان نظرية التناسخ متمشية مع نظرية الدور يؤيدها وتفسرها فيما يختص بالأحياء، ولكن الغاية من التناسخ الطهارة التامة والسعادة الدائمة فكيف نوفق بين هذا الدوام وبين الدور؟

هـ - ولم تصل الينا نصوص صريحة عن عقيدتهم في الإلهية . اما ما يذكر من انهم كانوا يضعون «الواحد» فوق الأعداد والموجودات ، ويجعلونه مصدرا جميعا ، فتأويل أفلاطوني . وكل ما يمكن ان يقال انهم طهروا الشرك الشعبي من ادراجه ، ونزهوا الآلهة عما ألحقت بهم المخيلة العامة من نقائص ، وذلك بتأويل الاساطير تأويلا مجازيا (٩٤ د) .

١٤ - علومهم :

١ - واذا انتقلنا من تصورهم للمسائل الكلية الى آرائهم في العلوم الجزئية ، وجدنا فكرتهم الاساسية مهيمنة عليها كذلك . وقد مرت بنا الإشارة الى اطبايهم ، فنقول الان انهم اثروا اكبر تأثير في مدرسة اقروطونا وحولوها الى مذهبهم . بنوا الطب على تناسب الأضداد، فقالوا ان مبدأ الحياة الحار ملطفا بالبارد اي بالهواء الخارجي يجذب بالشهق ويدفع بالزفير ، فاذا اختلت النسبة بينهما كان المرض ، واذا زاد الاختلال كان الموت . فالحياة والصحة تناسب وتناسق ، والمرض والموت اختلال التناسب اي إفراط او تفريط بالاضافة الى الحد الملائم ، والتطبيب حفظ التناسب او إعادته . وطبقوا هذا الرأي تطبيقا عاما فقالوا مثلا ان خير مناخ هو مناخ المنطقة المعتدلة اي المتوسطة بين الحار

١ - كتاب النفس م ١ ف ٢ .

والبارد ، وهكذا . ومن نوابغهم في هذا الفن القيمون زعيم مدرسة
أقروطونا . ومما يذكر له قوله : ليست النفس في القلب (وكان هذا
اعتقاد القدماء) وإنما هي في الدماغ ، والدماغ مركز التفكير ، تصل إليه
التأثيرات الواقعة على أعضاء الحواس خلال قنوات دقيقة . ويقال أنه
أثبت رأيه بالتجربة ، فبين بالتشريح أن كل اضطراب في المخ يفسد
الوظائف الخاصة .

ب - وامتازوا في علم الفلك ، وصدروا فيه أيضا عن اعتباراتهم
الرياضية ، فمضوا يصورون العالم كما شاءت لهم غير حافلين بالواقع ،
كأنما كانت مهمتهم تكوين العالم لا تمثيله وتفسيره «فقالوا مثلا أن العدد
الكامل هو العشرة لأنه مؤلف من الأعداد جميعا وحاصل على خصائصها
جميعا ، فيلزم أن الأجرام السماوية المتحركة عشرة (لأن العالم كامل
وحاصل على خصائص الكامل) . ولكن لما كان المعروف المنظور منها
تسعة فقط (٦٤ ج) فقد وضعوا أرضا غير منظورة مقابلة لأرضنا إلى
أسفل ليكملوا العدد عشرة» (١) . كذلك ذهبوا إلى أن مركز العالم يجب
أن يكون مضيئا بذاته ، لأن الضوء خير من الظلمة ، ويجب أن يكون
ساكنا ، لأن السكون خير من الحركة : فليست الأرض مركز العالم وهي
مظلمة وفيها نقائص كثيرة ؛ ولكنه «نار مركزية» غير منظورة لأنها واقعة
هي أيضا إلى أسفل أرضنا ، والمأهول من الأرض في اعتقادهم نصفها
الأعلى . ولم يفتهم أن يعينوا لكل من النار المركزية والأرض الأخرى شأنا
في نظام العالم : النار المركزية تمد الشمس بحرارتها ، فتعكس الشمس
الحرارة على الأرضين وعلى القمر . والأرض الأخرى تفسر الكسوف
والخسوف بتوسطها بين النار المركزية وبين القمر ، أو الشمس (٢) .
ومهما يكن من قيمة استدلالهم ، فإن تنحيتهم الأرض من مركز العالم
كان ثورة على التصور القديم . وثمة ثورة أخرى هي قولهم بكروية
الأرض ، ولم يبلغ إلينا سبب هذا القول ، وقد يكون أن الدائرة خير
الاشكال لكمال انتظام جميع أجزائها بالنسبة للمركز ، على ما هو معروف
عنهم . وبديهي أن الخيال والعاطفة الدينية كانا يجدان غذاء في التصورات
التي يوحيان بها ، فالفيثاغوريون إذا اخترعوا النار المركزية ووضعوا في
وسط العالم ، مجدوها وأسموها أم الآلهة ، وقلعة تزوس ، والهيكسل
وموقد العالم . والمصدر الأول لكل حياة وكل حركة . على أن المتأخرين
منهم لم يترددوا في العدول عن النار المركزية والأرض الأخرى بعد أن بلغ
الاسكندر الهند ولم تظهر هذه ولا تلك . وقام واحد منهم هو أرسطرخوس

١ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ، وكتاب السماء م ٢ ف ١٢ .

٢ - أرسطو : كتاب السماء م ٢ ف ١٢ .

من علماء القرن الثالث فاستبدل الشمس بالنار المركزية ، فتم له الرأي المعول عليه الآن ، ولكنه لم يصادف قبولا عند أهل زمانه ، فبقي فسي بطون الكتب الى أن قرأه كوبرنيكوس في شيشرون فوضع نظريته .

ج - ومن الماثور عنهم قولهم أن لحركات الافلاك نغمات (١) . وحجتهم في ذلك أن الجسم اذا تحرك بشيء من السرعة احدث صوتا هو صوت اهتزاز الهواء او الاثير ، فلا بد أن يكون لحركات الافلاك في الاثير العلوي أصوات . وتتفاوت سرعة الافلاك بتفاوت مسافاتها ، كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول لاوتار ، فلا بد أن يكون في السماء الحان كالحن العود ، وأن كنا لا نشعر بها فذلك لاننا نحسها باتصال ، والصوت لا يشعر به الا بالإضافة الى السكوت . ولا يبعد أنهم كانوا يخرجون من هذا القول الى مثل ما خرج اليه اخوان الصفا حيث قالوا : «اذا تفكر ذو اللب تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذة وسرورا مثل ما في نغمات أوتار العيدان في هذا العالم . فعند ذلك تشوقت نفسه الى الصعود الى هناك والاستماع لها والنظر اليها . فاجتهد يا أخي في تصفية نفسك وتخليصها من بحر الهبولي وأسر الطبيعة وعبودية الشهوات الجسمانية ، فان هذه هي المانعة لها من الصعود الى هناك بعد الموت» (٢) .

د - فالفيثاغورية نهضة عظيمة متعددة الجهات . هي نحلة دينية كانت أصدق نظرا في الدين من الأرقية . وهي مذهب فلسفي يعد أول محاولة للارتفاع عن المادة التي وقف عندها فلاسفة أيونية ، وفهم العالم بقوانين واضحة وأعداد معينة . وهي مدرسة علمية عنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب وعرفت بوضع قضايا حسابية وهندسية ، ووضعت في الهندسة الفاظا اصطلاحية . وهي هيئة سياسية ترمي الى اقرار النظام في المدينة على أيدي الفلاسفة .

١ - أرسطو : كتاب السماء م ٢ ق ٩ .

٢ - الجزء الاول من ١٦٨ باختصار .

الفصل الثالث

الايليون

أو نشأة ما بعد الطبيعة

١٥ - اكسانوفان (٥٧٠ - ٤٨٠) :

أ - بارمنيدس هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الأيلية (والنسبة إلى إيليا مدينة بناها الإيونيون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية حوالي سنة ٥٤٠) ولكن كان قد سبقه فيها اكسانوفان الذي أعلن أصل المذهب ، ثم وضعه هو في صورته الكاملة . وجاء بعده زينون ، فنصب نفسه للدفاع عنه . ثم مليسوس أدخل عليه بعض التعديل دون أن يمس جوهره ؛ وكلهم «يقولون أن العالم موجود واحد ، وطبيعة واحدة . يقولون هذا لا كالطبيعيين الذين يفرضون موجودا واحدا (ماء أو هواء أو نارا) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتفسير العرضي (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل) بل يقولون أن العالم سأكُن» (١) فهم ينكرون الكثرة والحركة .

ب - ولد اكسانوفان في قولوفون من أعمال أيونيا بالقرب من أفسس . ويرجع أن غزوة الفرس لبلادهم هي التي حملته على مفادرتها . فطوف في أنحاء العالم اليوناني سنين عديدة إلى أن بلغ صقلية ، ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية واستقر في إيليا . كان شاعرا حكيما شريف النفس حر الفكر مر النقد : قال ساخرا من تكريم الناس للمصارعين «أن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيول» . وقال متهمكا على فيثاغورس لاعتقاده بالتناسخ : «أنه مر ذات يوم برجل يضرب كلبا ، فأخذته الشفقة ، فصاح وهو ينتحب : أمسك عن ضربه يا هذا ، أنها نفس صديق لي ، لقد عرفت من صوته» .

ج - ويقال بالإجمال أنه ارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء ، وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة المحسوسة ، ومن الرأي العام الجاهل المتقلب . وأهم أقواله «أن الناس هم الذين استحدثوا

١ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ .

الآلهة و اضافوا اليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم ، فالاحباش يقولون عن آلهتهم انهم سود فطس الأنوف ، ويقول اهل تراقية ان آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيال لصورت الآلهة على مثالها . وقد وصفهم هوميروس وهزبود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملاحة . الا انه لا يوجد غير إله واحد ، ارفع الموجودات السماوية والارضية ، ليس مركبا على هيئتنا ، ولا مفكرا مثل تفكيرنا ولا متحركا ولكنه ثابت ، كله بصر ، وكله فكر ، وكله سمع ، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء . هذا كلام قوي في التنزيه والتوحيد لم يعهد له مثيل في اليونان . غير أن أرسطو يذكر «انه نظر الى مجموع العالم وقال ان الاشياء جميعا عالم واحد ، ودعا هذا العالم الله ، ولم يقلد شيئا واضحا ، ولم يبين ان كان العالم عنده واحدا من حيث الصورة او من حيث المادة» (١) . فكانه كان حلوليا ، او كانه اخذ وحدة الوجود عن فلاسفة وطنه أيونية ، وتصور الوجود تصورا روحيا . وعلى اي حال فلعبارته قيمتها في نفسها ، وهي جديرة أن تجعل منه واضع « العلم الإلهي » .



١٦ - بارمنيدس (٥٤٠ - ؟)

أ - ولد في إيليا «ويقال انه تتلمذ لأكسانوفان» (٢) . ومن المحقق انه تأثر به فأمن بوحدة الوجود . وضع كتابه «في الطبيعة» شعرا فكان اول من نظم الشعر في الفلسفة . وكتابه قسمان : الاول في الحقيقة ، اي الفلسفة ، والثاني في الظن ، اي العلم الطبيعي ، فان المعرفة عنده نوعان : عقلية وهي ثابتة كاملة ، وظنية وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس . فالحكيم يأخذ بالاولى ويعول عليها كل التعويل ، ثم يلزم بالآخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه .

ب - والحقيقة الاولى هي «ان الوجود موجود ، ولا يمكن الا يكون موجودا» . اما اللاوجود «فلا يدرك اذ انه مستحيل لا يتحقق ابدا ، ولا

١ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب ص ٢٠-٢٤ ، وهذا النص دليل على ان كتاب «في أكسانوفان ومليوس وغورغياس» المنسوب الى أرسطو متحول ، لانه يضيف الى شاعرته جدلا دقيقا في المتنامي واللامتناهي ، والحركة والسكون ، لو صح لنقض العبارة المذكورة فوق ، فضلا عن انه بعيد من مزاج الشاعر . والكتاب لأرسطو طالبي من اهل القرن الاول للميلاد .

٢ - أرسطو : المرجع المتقدم .

يمبر عنه بالقول ؛ فلم يبق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود ، وأن نقول انه موجود» . والفكر قائم على الوجود ، ولولا الوجود لما وجد الفكر ، لان شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود» . ولما كان لاوجود موجودا ، فهو قديم بالضرورة اذ يمتنع أن يحدث من اللاوجود ، ويمتنع أن يرجع حدوثه مرجح في وقت دون آخر . فليس الوجود ماض ولا مستقبل ، ولكنه في حاضر لا يزول . وعلى ذلك «يمتنع الكون ، ولا يتصور الفساد» وينتفي التغير . والوجود والواحد متكافئان ، فيلزم أن الوجود واحد فقط متجانس «مملوء كله وجودا» . ويلزم انه ثابت ساكن في حدوده «مقيم كله في نفسه» اذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك ، وما اليه يسير . وهو كامل متناه اي معين «لا ينقصه شيء» اذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب . وهو تام التناهي والتعيين في جميع جهاته ، اذ لا يمكن أن يكون بعضه اقوى او اضعف من بعض ؛ مثله مثل كرة تامة الاستدارة ، متوازنة في جميع نقطها وبالجمله لما اقتنع بارمنيديس بأن العالم واحد ، رأى أن ما يطلق عليه بهذا الاعتبار هو انه وجود . وتأمل معنى الوجود مجردا ومفرعا من كل مفهوم سوى هذا المفهوم البسيط الهزيل الذي يعني الوجود بالاطلاق ، فأدرك أن الوجود واحد قديم ثابت كامل ، وأن هذه الصفات لازمة من معنى الوجود . فآثر هذا اليقين العقلي ، وأنكر الكثرة والتغير ، واعتبرهما وهما وظننا : اليس التغير يعني أن الموجود كان موجودا ولم يكن موجودا (أما صار اليه) وأنه باق في الوجود ، ومع ذلك فهو ليس موجودا (على ما كان) ؟ أوليست الكثرة تعني أن كل وحدة من وحداتها هي كذا اي وجود معين ، وليست كذا اي ليست وجودا ؟ اذ أن قولنا عن شيء انه ليس كذا ، معناه أن هذا الشيء حاصل على اللاوجود ، وهذا معنى غير معقول .

ج - «ولكنه اضطر أن يتبع الظواهر المحسوسة ؛ وقال أن الاشياء واحد في العقل ، كثير في الحس» (١) . فانتقل من يقين العقل الى ظن الحواس ، ومن الفلسفة الى العلم الطبيعي يحاول أن يفسر الظواهر ، وأن ورد ما يبلغ اليه الظن فيها . فقبل الوجود واللاوجود في آن واحد، وهو يعلم أن هذا طريق معارض للعقل ، ولكنه يعلم أيضا انه أهون عند العقل من طريق الذين يعتقدون «أن الوجود واللاوجود شيء واحد ، ثم انهما ليسا شيئاً واحدا» . يريد فيما يلوح معاصره هرقليطس . فتصور بارمنيديس الوجود الكامل غير المنقسم كرة مادية ، كما تصور الفيشاغوريون العدد ممتدا، وشرع يسرد آراء تذكر بقصص هزبود وأقوال انكسيمندريس

وانكسيمانس . فهل كان جادا في هذا القسم الثاني من الكتاب ، مغلوبا على امره كما يقول ارسطو ام انه يجمعه بين خيال هزيود وعلم الايونيين اراد ان يسخر من العلم الطبيعي ومن اصحابه ، وأن يؤيد بالخلف القسم الاول قيبين ان العالم المحسوس لا يفسر بغير ما يقتضيه التغير من اجتماع الوجود واللاوجود ، وان هذا الاجتماع غير معقول وأن التغير وهم ؟

د - ومهما يكن من هذه المسألة ، ومن تشخيص الوجود في كرة مادية متصلة هي مع ذلك واحدة غير منقسمة ، فان ميزة بارمنيدس هي انه فيلسوف الوجود المحض . تجاوز عالم الظواهر ، وعالم الأعداد والاشكال ، وبلغ الى الموضوع الاول للعقل وهو الوجود . ولقد بهره معنى الوجود ، فلم يعد يرى غير امر واحد هو «ان ما هو موجود فهو موجود ولا يمكن الا يوجد» وان «الوجود موجود واللاوجود ليس موجودا ، ولا مخرج من هذه الفكرة ابدا» . وكان اول فيلسوف جرد مبدا الذاتية (١) ومبدا عدم التناقض (٧١ ج) وأعلنهما صراحة ، وجعل منهما اساس العقل الذي لا يتزعزع ، في نفس الوقت الذي كان هرقليطس يهوى فيه على هذا الاساس بكل قوته . ولئن لم يفتن بارمنيدس الى ان الوجود والواحد يقالان على انحاء عدة ، ولم يفرق بين معانيهما المختلفة ؛ فعلمه ان هذه المعاني لم تكن قد تميزت بعد ، وهي لن تتميز الا على يد ارسطو (٢) . وحسبه فخرا انه ارتفع الى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق اليها ، فانشأ الفلسفة الاولى او الميتافيزيقا ، واستحق ان يدعوه افلاطون «بارمنيدس الكبير» .

١٧ - زينون الإيلي (٤٩٠ - ٤٣٠) :

١ - هو تلميذ بارمنيدس . نكاد لا نعرف شيئا عن حياته سوى انه اثمر بطاغية مدينته ، فانكشف امره ، فأذيق عذابا اليما احتمله بشبات عظيم حتى الموت . واذا اخذنا برواية افلاطون (٣) قايما انه وضع كتابا في شبابه قصد به الى تأييد مذهب معلمه ضد الذين سخروا منه وحاولوا ان يبينوا ان العقل بالوحدة يستتبع نتائج مضحكة ومناقضة له (وهؤلاء هم الفشاغوريون الذين يؤلفون العالم من أعداد اي من وحدات منفصلة).

١ - «كل موجود فهو موجود» .

٢ - انظر فيما بعد عدد ٦٠ ب ؛ ٧١ ب .

٣ - محاور «بارمنيدس» ص ١٢٧ (١) - ١٢٨ (ج) .

فحارب اصحاب الكثرة بأن الزمهم المحالات ، وبين ان لمذهبهم نتائج هي ادعى للضحك . فهو قد نهج منهجا جدليا بحثا يقوم على برهان الخلف ، ويرمي الى إفحام الخصم . ولم يصل اليها من المعلومات ما يكفي لتكوين فكرة مضبوطة عن كتابه وترتيب اقواله ، ولكن ارسطو اورد بعض حججه في امتناع الكثرة والحركة (١) .

ب - اما الكثرة فله عليها حجج اربع : يقول لا تخلو الكثرة ان تكون إما كثرة مقادير ممتدة في المكان ، او كثرة آحاد (اعداد) غير ممتدة ولا متجزئة . والحجة الاولى تنظر في الفرض الاول ، ومؤداها ان المقدار قابل للقسمة بالطبع ، فيمكن قسمة اي مقدار الى جزئين ، ثم السى جزئين ، وهكذا دون ان تنتهي القسمة الى آحاد غير متجزئة ، لان مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقدارا منقسما ؛ وإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويا اجزاء حقيقية غير متناهية العدد ، وهذا خلف . - الحجة الثانية تنظر في الفرض الثاني ، وهو ان الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة ، فتقول ان هذه الآحاد متناهية العدد ، لان الكثرة ان كانت حقيقية كانت معينة ؛ وهذه الآحاد منفصلة ، وإلا اختلط بعضها مع بعض ، وهي مفصولة حتما بأوساط ، وهذه الأوساط بأوساط ، وهكذا الى ما لا نهاية ، مما يناقض المفروض . فالكثرة بنوعها غير حقيقية . - والحجة الثالثة تدعي انه اذا كانت الكثرة حقيقية ، كان كل واحد من آحادها يشغل مكانا حقيقيا ؛ ولكن هذا المكان يجب ان يكون هو ايضا في مكان . وهكذا الى غير نهاية . فالكثرة غير حقيقية . - والحجة الرابعة تذهب الى انه اذا كانت الكثرة حقيقية وجب ان يقابل النسبة العددية بين كيلة الذرة و حبة الذرة و جزء على عشرة آلاف من الحبة ، نفس النسبة بين الاصوات الحادثة من سقوطها الى الارض ، ولكن الواقع أن لا ، وإذن ليست الكثرة حقيقية .

ج - وله حجج اربع كذلك ضد الحركة : الاولى تسمى حجة القسمة الثانية ، وهي مأخوذة من فرض المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية . وتقول ان الجسم المتحرك لن يبلغ الى غايته الا ان يقطع اولا نصف المسافة اليها ، ونصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية ؛ ولما كان اجتياز اللانهاية ممثنا ، كانت الحركة ممتنعة . - والحجة الثانية تمثيل الاولى وتسمى حجة أخيل ، مؤداها انه اذا فرضنا أخيل «ذا القدمين الخفيفتين» يسابق سلحفاة وهي ابطا الحيوان ، وان هذه السلحفاة متقدمة عليه

١ - السماع الطبيعى م ٤ ف ١ - ٢ م ٦ ف ٢ و ٩ - ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٤ .

مسافة قصيرة ، وانهما يبدأان الحركة في وقت واحد ، فان اخيل لن يدرك السلحفاة الا ان يقطع المسافة الاولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا الى ما لا نهاية . - والحجة الثالثة تسمى حجة السهم ، وهي قائمة على الزمان مؤلف من آتات غير متجزئة ، وترجع الى انه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له ، كان السهم في موقعه يشغل في كل آن من آتات الزمان مكانا مساويا له ، فهو اذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزء ، اي انه ساكن غير متحرك ، وهكذا في كل آن . - والحجة الرابعة تسمى حجة الملعب ، وتقوم كذلك على فرض الزمان مؤلفا من آتات غير متجزئة ، والمكان مركبا من نقطة غير منقسمة ، وتلخص كما يلي : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من اربع وحدات او نقط ، والثلاثة متوازية في ملعب ، احدها ← يشغل نصف الملعب السى اليمين ، وآخر يشغل نصفه السى اليسار ، والثالث في → الوسط . ولنفرض الاول والثاني يتحركان بسرعة واحدة كل منهما الى الجهة المقابلة ، بينما الثالث ساكن في مكانه : فان الواحد منهما يقطع طول الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يقضيه لقطع طول الساكن ، اي ان الانتقال من احدى نقط المجموع الساكن الى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من احدى نقط المجموع المتحرك الى النقطة التي تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث ان طول المجاميع واحد) في زمن معين وفي ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه ، هذا خلف ؛ واذن فالحركة وهم .

د - ولكن زينون يتجاهل ان كل واحد من المجموعين المتحركين يوفر بحركته نصف المسافة على الآخر ، بينما المجموع الساكن يبقيا على حالها ، وان هذا هو سبب الفرق في الزمن . كما انه يتجاهل ان المكان والزمان والحركة اشياء متصلة ، وانها مع قبولها للقسمة الى ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل الى اجزاء غير متناهية . نقول انه يتجاهل ولا نرميه بالجهل ، لانه لم يقصد الى نقد المقدار المتصل - والمقدار عند بارمنيدس خاصية من خواص الوجود - بل الى نقد المقدار المنفصل كما توهمه الفيثاغوريون ، فجاءت حججه «لهوا جديا» على حد تعبير افلاطون (١) . ولكنها جاءت امرا جديدا في الفلسفة ؛ فانه لم يستعمل الجدل عرضيا وطبعيا على ما يتفق لسليقة العقل ، وانما قصد اليه قصدا ، ووضعه في صيغة فنية . فكان اول واضع لعلم الجدل ، وكانت حججه داعية لتحليل

١ - في محاوره «بارمنيدس» ص ١٢٧ (ب) .

معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية عند افلاطون ،
وبالاحص عند أرسطو .

١٨ - ميلسوس (٤٠ - ؟) :

أ - هو أيوني من ساموس . كان أمير البحر على عمارتها في انتفاضها
على أثينا ، فانتصر على عمارة بركليس . فكان يجمع بين العلم والعمل
كمعظم فلاسفة هذا العصر الاول الذين كانوا يفكرون في الوجود ويشغلون
بالسياسة والاقتصاد . وضع كتابا «في الطبيعة اي في الوجود» دافع
فيه عن مذهب بارمنيدس لا ضد الفيشاغوريين كما فعل زينون ، بل ضد
مواطنيه الأيونيين . فهو ممثل المذهب الإيلي في أيونية وآخر رجاله .

ب - وتلخص مناقشته للمذاهب الأيونية القائلة بالكثرة والتغير كما
يلي : لو كانت الاشياء وكيافياتها حقيقية على ما تبدو في الحس ، ولو
كان هناك حقا تراب وماء ونار وذهب وحديد وأبيض وأسود ، لوجب ان
يبقى كل منها على حاله بدون تغير ، اذ ان ما يتغير يبطل أن يكون هو هو ،
وكيف نصدق ان شيئا هو بارد بعد ان نكون صدقنا انه حار ؟ ولو صح
التغير لكان معناه ان الوجود ينعدم ، وان اللاوجود يظهر ، ولكن
الطبيعيين أنفسهم يقولون ان شيئا لا يخرج من لا شيء ، ولا يعود الى لا شيء ،
فقولهم يرتد عليهم ، والمعرفة الحسية التي يعتمدون عليها كاذبة ، فانها
ترينا الوجود كثرة متغيرة ، والحق الواضح في العقل ان الوجود واحد
متجانس ثابت .

ويتلخص برهانه على هذه القضية في الاقوال الآتية : كل ما يحدث
فله مبدأ ، وإذن كل ما لا يحدث ليس له مبدأ . وليس الوجود حادثا
وإلا كان حادثا من اللاوجود وهذا خلف ؛ وإذن ليس للوجود مبدأ .
وما ليس له مبدأ ليس له نهاية ، وإذن ليس للوجود مبدأ ولا نهاية ، فهو
لا متناه . واللامتناهي واحد فقط ، اذ يمتنع ان يوجد شيء خارج
اللامتناهي . وهو ساكن من حيث انه لا يوجد مكان خارجه يتحرك اليه .
وهو ثابت لانه ان تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحدا . وإذن فالوجود
واحد لا متناه ساكن ثابت (١) .

د - وليس في هذه الاقوال من جديد سوى أن ميلسوس يجعل

١ - انظر أرسطو : السماع الطبيعي م ١ ف ٣ .

الوجود لامتناهيا ، وكان بارمنيدس قد ذهب الى انه متناه . وقد اعتقد
 مليسوس ان المطلق من حيث الزمان اي القديم مطلق كذلك من حيث
 المكان اي لامتناه ، فعاد الى رأي الايونيين . ولكنه لم يبرهن على صحة
 الانتقال من المعنى الاول الى الثاني ، واخذ لفظ المبدأ على وجهين فغلط
 او غلط ، اذ ان ما ليس بحادث وليس له مبدأ زمني ، قد يكون له
 مبدأ من حيث المقدار اي حد في المكان . كذلك نراه يخرج من اللاتناهي
 الى السكون مع انه يمكن تصور الوجود اللاتناهي يتحرك في مكانه (١) .
 ثم هو يفترق عن بارمنيدس في نقطة اخرى ؛ هي انه جرد لاوجود من
 الجسمية الكثيفة ليسلب عنه التجزئة ويصون وحدته ، دون ان يبين
 كيف يصح الا ينقسم اللاتناهي في المكان مهما كان لطيفا . وهناك فرق
 آخر يقربه من اكسانوفان ، هو انه يضيف للوجود حياة عاقلة ، فدل
 بهذا على ميله الى وجود روحاني ارقى من وجود بارمنيدس . والآن نظن
 الوجهات الثلاث التي اشرنا اليها في مفتتح هذا الباب قد توضحت
 للقارئ ، فعرف ماهية كل منها ، والفرق بينها ، وتدرجها من
 المحسوس الى المعقول .



مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

الفصل الرابع

عود إلى العلم الطبيعي

١٩ - انبادوقليس (٩٠ - ٤٣٠) :

١ - ندرس في هذا الفصل فلاسفة ثلاثة متعاصرين عادوا إلى معالجة المسألة الطبيعية وهم متأثرون بالإيلية والفيثاغورية . يشتركون في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية ، وأنه لا يوجد تحول من مادة إلى أخرى ، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة . ويفترقون في تصور هذه الأصول ، وطرائق انضمامها وانفصالها . هؤلاء الفلاسفة هم انكساغوراس وانبادوقليس وديموقريطس ، ولما كان الأول قد تأخر في نشر آرائه عن الثاني مع أنه أقدم منه (١) وكان من جهة أخرى قد عمر بعده ، وتفلسف في أثينا ، واستقرت فيها الفلسفة منذ ذلك الحين إلى زمن طويل ، فقد أخرجنا الكلام عليه .

ب - نشأ انبادوقليس في إغريفتنا ، وكانت من أعظم مدن صقلية عمراناً ، وفي أسرة من أوسع أسر المدينة ثروة ونفوذاً ، وكان هو من أنبغ أهل زمانه . اشتهر بالفلسفة والطب والشعر والخطابة ؛ وقال أرسطو أنه منشيء علم البيان أشبه فيثاغوراس في كثير من النواحي ، فكان قوي العاطفة الدينية إلى حد ادعاء النبوة قبل الألوهية ، واستخدم علمه في سبيل الخير فصدق الناس دعواه وكانوا يتسابقون إليه أينما حل . «يسأله البعض أن يهديهم طريق الصلاح ويطلب إليه آخرون أن يكشف لهم الغيب ، ويتوسل إليه غيرهم أن يسمعهم الكلمة التي تشفي المرض» على حد قوله هو . وزاد في احترام الناس له وتعلقهم به أنه كان يعطف على الشعب ويسعى لتحقيق المساواة ، ويبذل ماله في الإحسان فعرضوا عليه أن يتوج ملكاً على المدينة ، فأبى وعاون على إقامة الديموقراطية ودافع عنها . ثم شرع يجوب أنحاء صقلية وإيطاليا الجنوبية يؤدي نفس الرسالة . وعبر البحر إلى المورة ، وقضى هناك فيما يرجح . ج - لم يحاول رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة كما فعل الإونيون ، ولكنه اعتبر موادهم الثلاثة (الماء والهواء والنار) عناصر وأصولاً ، وزاد

١ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٢ .

عليها التراب ، فكان اول من وضع التراب مبدا ، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من اعتباره كذلك . قال ان هذه الاربعة مبادئ على السواء ليست بينها اول ولا ثان ، لا تتكون ولا تفسد ، فلا يخرج بعضها من بعض ، ولا يعود بعضها الى بعض . لكل منها كيفية خاصة : الحار للنار ، والبارد للهواء ، والرطب للماء ، واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات ولكن الاشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ، على نحو ما يخرج المصور بمزج الالوان صورا شبيهة بالاشياء الحقيقية . وانما تجتمع العناصر وتفرق بفعل قوتين كبيرتين يسميهما المحبة والكراهية (١) المحبة تضم الذرات المتشابهة عند التفرق، والكراهية تفصل بينها . ويتغلب كل منها حيناً في الدور الواحد من ادوار العالم ، دون ان تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة ، او للكراهية فتسود الكثرة المضطربة . فيمر العالم بدور محبة تتخلله الكراهية ، وتحاول إفساده ، ثم يدور كراهية تتخلله المحبة وتعمل على اصلاحه ، فتارة ترجع الكثرة الى الوحدة . وهي الكرة الاصلية الالهية تتحد فيها العناصر جميعا - وطورا تتفرق الوحدة الى الكثرة ، وتتعاقب الادوار كل منها كما كان بالتعام الى ما لا نهاية . والدور الذي نحن فيه الان تسيطر عليه الكراهية .

د - وتتكون الالهة والنفوس على النحو المتقدم (وهو الوحيد الذي ادخل التراب في تركيب النفس) . غير انها امزجة يغلب فيها الهسواء والنار ، لذلك كانت الطف وادق . فالالهة الحقنة عنده العناصر والمحبة والكراهية . وكذلك تتكون الاجسام الحية . تجتمع العناصر بمقادير معينة بفعل المحبة «فتنبت في الارض رؤوس بدون رقاب ، وتظهر اذرع مفصولة عن الاكتاف ، وعيون مستقلة عن الجباه» وتتقارب هذه الامزجة انفاقا على انحاء متعددة ، فتكون منها المسوخ ، وتكون المركبات الصالحة للحياة ، فتنقرض الاولى ، وتبقى الاخرى . فالحياة تعلل باسباب آلية هي اجتماع العناصر وتأثير البيئة . والحياة واحدة في الاحياء جميعا، لا تختلف الا بالضعف والقوة ، فللنبات شعور كما للحيوان ، ولكنسه اضعف . ويفسر الاحساس بأنه تقابل الاشياء وإدراك الشبيه للشبيه . تنبعث عن الاشياء ابخرة لطيفة ، فتتلافى الحواس ، وان كانت النسبة في التركيب متفقة في الجهتين ، دخل البخار المسام وكان الاحساس ، وهذا سبب ان الحاسة الواحدة لا تحس ما هو خاص بالآخرى ؛ ولهذا السبب ادخل انبادوقليس التراب في تركيب النفس ، اي لكي تدرك الاشياء الترابية . اما الفكر فمركزه عنده القلب . لان الدم اكمل

١ - وفي الكتب العربية ايضا : المحبة والقلبة - والمحبة والعدوان .

الأمزجة ، واختلاف الناس عقلا يرجع الى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزيعها وتمازجها . وإنما اخذ أنبادوقليس قوله ان القلب مركز الفكر عن مدرسة الطب في صقلية ، وقد مر بنا (١٤ - ١) ان القيمون إمام مدرسة أقروطونا كان يذهب الى ان مركز الفكر المخ - والنفوس البشرية آلهة خاطئة ، وقعت في سلطان الكراهية ، وقضى عليها ان تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء ، وان تنقص على التوالي جميع الصور الفانية . قال أنبادوقليس انه يذكر حيوانه الماضية ، ويعلم انه في المرحلة الأخيرة يبلغ بعدها الى مقامه القديم بعيدا عن الشر والألم - وقد كان فيثاغوراس قد قال مثل ذلك عن نفسه . ووسيلة النجاة التطهير والزهد وتغليب العقل على الحواس ، فان الحواس كثرة وشقاق ، تخذلنا بأمور زائلة ، والعقل وحدة ومحبة ، والغاية القصوى العودة الى المحبة والوحدة .

هـ - ولنا ندري كيف تتفق هذه الغاية مع الدور (١٣ - ج) ولا كيف تكون العناصر في وقت ما - مع تباينها تباينا جوهريا - كسرة متجانسة ، ثم تفصلها الكراهية مباديء متباينة ، ثم تضعها المحبة في كرة متجانسة . ولنا ندري ماهية المحبة والكراهية : أنتصوَرهما قوتين روحيتين ، فنسميهما الخير والشر ، أم قوتين طبيعيتين ، فنسميهما التجاذب والتنافر ؟ الفرض الأول يؤيده ان المحبة في رأي أنبادوقليس علة النظام والخير والجمال البادية في العالم ، والكراهية علة الاضطراب والشر القبيح (١) ؛ والعلة التي من النوع الأول على الأقل عاقلة بالضرورة ، ولكنه في تفسيره أصل الأحياء بصور المحبة تفعل فعلا آليا ، والأحياء تتألف اتفاقا ، بحيث يتراجع الفرض الثاني . ونحن على كل حال يازاء مذهب يعد مزاجا من المذاهب السابقة ومحاولة للملاءمة بينها . فقد عني بالعلم الطبيعي على طريقة الأيونيين ، ولم يؤثر عادة على أخرى ، بل جمع بين المواد الأربع ، الا انه خطأ خطوة الى الامام بفصله العلة عن المادة ولو في التصور ؛ ووضعها مستقلة باسم المحبة او الكراهية . وقد اخذ عن الفيثاغوريين التطهير والتناسخ والدور ، وفكرة ان الأشياء مركبات بمقادير معينة اي بنسب عددية . وتابع بارمنيدس في القول بالكرة الأصلية ، وفي انكار بعض التغير وهو التغير الكيفي ، فتصور حقائق الأشياء أصولا ثابتة الماهية ، وتصور التغير تنقل هذه الأصول .

١ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ .

١ - ولد في أبديرا من أعمال تراقية ، وكانت مدينة غنية ، بناها فريق من الأيونيين بالقرب من مناجم ذهب . وقد ذكر عن نفسه « ن احدا من اهل زمانه لم يقم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم ير مثل ما رأى من بلدان ، ولم يستمع الى مثل ما استمع اليه من اقوال العلماء ، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة ، حتى ولا المهندسون المصريون » . وفي مقدمة الذين استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس ، يرجح انه ولد في ملطية ، ورحل الى ايليا وأخذ عن زينون ، ثم جاء أبديرا وأنشأ فيها مدرسة ، وهذا كل ما نعرف عنه ، لذلك لا يفرد له مكان في تاريخ الفلسفة . وأرسطو نفسه يقرن اسمه دائما باسم ديموقريطس تلميذه وصديقه ، ويضيف اليهما مذهبا واحدا . وعرف هذا المذهب فسي القديم من كتب ديموقريطس ، وكانت تؤلف موسوعة كبرى في اسلوب تعليمي ، تناولت اصناف العلوم والفنون (الاخلاق والطبيعة والنفس والطب والنبات والحيوان والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والزراعة والصنائع) ولم يبق لنا منها سوى شذرات متفرقة .

ب - ويلوح ان اصل المذهب محاولة التوفيق بين الإيلية والتجربة ، وأن لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهة بقول الإيليين ان الوجود كله ملاء ، وان الحركة ممنوعة بدون خلاء ، والخلاء لا وجود ؛ ومن جهة اخرى بان الكثرة والحركة ظاهرتان لا تنكران . ودلتهم التجربة عن وجود ذرات مادية غاية في الدقة ، كالتي تتطاير في اشعة الشمس ، وكالذرات الملونة التي تذوب في الماء ، والذرات الرائحية التي تتصاعد مع الدخان او الهواء . ودلتهم التجربة ايضا على ان اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء ، وان الضوء يخترق الاجسام الشفافة ، وأن الحرارة تخترق جميع الاجسام تقريبا . فبدا لهما ان في كل جسم مسام خالية يستطيع جسم آخر ان ينفذ منها . وكانت طريقتهم في التوفيق ان قسما الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين ، الى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المحسوسة لتناهيتها في الدقة ، ووضعها في خلاء غير متناه تتحرك فيه ، فتتلاقى وتنفرد ، فتحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد . وقالوا انها قديمة من حيث ان الوجود لا يخرج من اللاوجود ؛ وانها دائمة من حيث ان الوجود لا ينتهي الى اللاوجود ؛ وانها متحركة بذاتها . وواحدتها الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ ، فانها جميعا امتداد فحسب ، او ملاء غير منقسم . فهي متشابهة بالطبيعة تمام التشابه ، وليست لها اية كيفية ، ولا تمتاز بغير خاصيتين لازمتين من معنى الامتداد ، وهما الشكل والمقدار : أما

الشكل فمثل NA, AN ومنها المستدير والمجوف والمجرف والمحدب والأملس والخشن الى غير ذلك ، وأما المقدار فيتفاوت مع إيائه القسمة ، وخلوه عن الثقل ، كذلك يتميز الخلاء الفاصل بينها بالمقدار والشكل . وليس الخلاء عدما ، ولكنه امتداد متصل متجانس ، يفترق عن الملاء بخلوه من الجسم والمقاومة . ويسمى لوقيبوس ، وديموقريطس الملاء وجودا ، والخلاء لا وجودا ، ويعتبر انهما علتين ماديتين على السواء (١)؛ ذلك انهما ظنا انه لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ، ولا تمتنع الحركة ، وأن القول بالحركة والكثرة يقتضي حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدا حقيقيا الى جانب الملاء .

ج - وتفصيل القول في كون الاشياء وفسادها ان الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم ، وتوجهها الى كل صوب في الخلاء الواسع ، فتقابل على انحاء لا تحصى ، وتتشابك بنتواتها وتتألف في مجاميع هي الموجودات . وانما تختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقدارا ، ثم باختلاف الجواهر المتشابهة الشكل ترتيبا ووضعها بعضها من بعض ؛ الترتيب مثل AN و NA ، والوضع مثل I و H او Z او N (٢) بحيث يمكن القول ان الاشياء منسمة وعدد . ولما تتكون المجاميع تكتسب الثقل والخفة ، فالأثقل هو الأكبر حجما والأقل خلاء ، يستقر بسهولة في المركز ، ويتحرك ببطء ؛ والأخف هو الأصغر حجما والأكثر خلاء ، ينتشر بسهولة نحو محيط المجموع ، سواء اكان هذا المجموع عالما او شيئا جزئيا في العالم الواحد . وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة ، من لون وطعم وحرارة وغيرها ، فان هذه الكيفيات تابعة من ناحية لتركيب الاشياء ومسافتها منا ووضعها ، ومن ناحية أخرى لتركيب الأشخاص وتغيرهم من حال الى حال ، والشواهد كثيرة (٣) . لذلك يقول ديموقريطس انها «اصطلاح» اي نسبة حادثة بين الجواهر فسي الاشياء وفي الحواس ، وانها موضوع معرفة غامضة . اما الجواهر والخلاء فانها موجودة حقا ، وهي الموضوع الوحيد للمعرفة الحقة .

د - والنفس مادية طبعا مؤلفة من ادق الجواهر وأسرعها حركة ، من حيث ان النفس مبدا الحركة في الاجسام الحية . ومثل هذه الجواهر

١ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ ؛ وكتاب الكون والفساد م ١ ف ٨ .

٢ - أرسطو : ما بعد الطبيعة : الموضوع المتقدم .

٣ - انظر أرسطو : الكون والفساد م ١ ف ٢ .

شي المستديرة التي تؤلف النار الطف المركبات واكثرها تحركا . فالنفس جسم ناري . وهذه الجواهر منتشرة في الهواء ، يدفعها الى الاجسام ، فتتغلغل في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس فسي كل آن . وما دام التنفس دامت الحياة والحركة (١) . وهي اوفر عددا في مراكز الاحساس والفكر . اي في اعضاء الحواس والقلب والكبد والمخ ، فانها تكتسب الحساسية اذا توافرت . وما دامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور ، فاذا ما فقد بعضها كان النوم والاشعور ، واذا فقد معظمها كان الموت الظاهر ، واذا فقدت جميعا كان الموت الحقيقي اي فناء الشخص . وتحقيق الادراك الحي ان بخارات لطيفة تتحلل من الاجسام في كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه ، فهي صور واشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء والحاسة فعل الخاتم او الطابع في الشمع ، وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك . وانما يختلف انفعاليا بها لاختلاف الجواهر المؤلفة للاجسام . فالخشنة منها تؤلف الاجسام الحامضة والمرة ، بينما الملساء تؤلف الاجسام الحلوة ، وهكذا . واما الفكر فما هو الا الحركة الباطنة التي تحدثها الاحساسات في المخ ، او هو الصورة المحسوسة ملطفة ، فان الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة - فلم تخرج عن المادة . واذن فليس للانسان ان يرجو خلودا ، وانها سعادته في طمأنينة النفس وخلوها من الخرافات والمخاوف وتتحقق هذه الطمأنينة بالعلم بقانون الوجود والتسليم له ، والتميز بين اللذات ، والتزام الحد الملائم فيها ، فان تجاوز الحد يجر الالم .

هـ - فديموقريطس مضى بالمذهب الآلي الى حده الاقصى ، ووضعه في صيفته النهائية ، فقال ان كل شيء امتداد وحركة فحسب ، ولم يستثن النفس الانسانية كما راينا ، ولم يستثن الآلهة : فذهب الى انهم مركبون من جواهر كالبشر ، الا ان تركيبهم ادق ، فهم لذلك احكم واقدر واطول عمرا بكثير . ولكنهم لا يخلدون ، كأنهم خاضعون للقانون العام ، اي للفساد بعد الكون واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من «المقاومة والحركة والتصادم» دون اية غائية او علة خارجة عن الجواهر ، مثل المحبة والكراهية ، ودون اية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ، ودون اية كيفية . فالمذهب غاية في البساطة ، ولكنسه حافل بالصعوبات : فما هذه الضرورة التي يزعمها ديموقريطس لاجتماع الجواهر وافتراقها على نظام مطرد وانواع ثابتة ؟ اليس الاصح ان عالمه عالم اتفاق ومصادفة ؟ بل ما هي علة الحركة ، منظمة كانت او مضطربة؟ ونحن نفهم ان الثقل غير لازم بالذات من الكمية ، ولكن سلبه عن الجواهر يسلب عنها الحركة ، فتبقى في سكون مطلق ، ثم كيف تتفاوت الجواهر

بالمقدار وتتفق في عدم الانقسام ؟ بل كيف يمكن أن يكون عدم الانقسام
خاصية أصلية للجوهر ، والجوهر امتداد بحث خلو من كل مبدأ يردده
للوحدة ؟ وما هو الخلاء ؟ وكيف يوجد امتداد غير مقاوم ؟ وديموقريطس
يعتبر المعرفة الحسية نسبية ، ويقول أن المعرفة الحقة في العقل ، ولكنه
يجعل العقل صدى الحس ، ولا يفسر كيف يتفق الاحساس والعقل
للطبيعة المادية ولكنه يجعل العقل صدى الحس ، ولا يفسر كيف يرتفع
العقل فوق الحس ويدرك اللامحسوسات ، مثل الجواهر والخلاء ، وكيف
يتفق الاحساس والعقل للطبيعة المادية بما هي مادية ؟

٢١ - انكساغوراس (٥٠٠ - ٤٢٨) :

أ - ولد في أقلازومين بالقرب من أزمير من أعمال أيونية ، فسي
أسرة شريفة . وتلقى العلم في مدرسة انكسيمانس على ما يرجح . ولما
ناهز الأربعين نزع الى أثينا ، وكانت قد بلغت مكانة عالية بعد انتصارها
على الفرس وصد غارتهم عن العالم اليوناني ، وكان بركليس يستقدم
اليها الادباء والعلماء ليجعل منها مركز اليونان في الثقافة والسياسة على
السواء . فلما دخلها انكساغوراس دخلت معه الفلسفة لأول مرة . أقام
فيها ثلاثين سنة ، كان في خلالها قطب الحركة الفكرية . ولما أذن نجم
بركليس صديقه وولي نعمته بالافول ، أصبح هدفا لكيد الخصوم
السياسيين ، واتهموه بالإلحاد آمليين أن ينالوا من الرجلين جميعا ،
واستشهدوا بما كان قد ذهب اليه من أن القمر أرض فيها جبال ووديان ،
وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة
الاجسام الأرضية ، كما يتبين من مقابلة الاحجار المتساقطة من السماء
بما عندنا من احجار ، ولم يكن الاثينيون يطبقون مثل هذا القول لاعتقادهم
أن كل ما هو سماوي فهو إلهي ، فاضطر لمغادرة المدينة وعاد الى آسيا
الصفري ومات فيها .

ب - وهو يعتقد أن الاشياء متباينة في الحقيقة كما تبدو لنا ، وأن
قسمة الاجسام ، باللغة ما بلغت ، تنتهي دائما الى أجزاء مجانسة للكل :
تنتهي الى لحم في اللحم ، والى عظم في العظم ، فلا تلاشي القسمة ابدا
طبيعة الشيء المقسم . وعلى ذلك فلا ترد الاشياء الى مادة واحدة او الى
بضع مواد معينة ، ومن باب أولي الى تنوع الكمية والحركة ، على أن
الذي حدا بالطبيين الى موافقهم هو المشاهد من تحول الاشياء بعضها
الى بعض ، وضرورة تفسير هذا التحول ؛ وانكساغوراس يعلم ذلك ، يعلم
مثلا أن الخبز الذي نأكله ، والماء الذي نشربه ، ينميان جميع اجزاء
البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر الخ ، ولكن يأبى أن

يتابعهم ، وإنما يقول اذا كان الوجود لا يخرج من اللاوجود - باتفاقهم جميعاً - « فكيف يخرج الشعر من اللشعر ، واللحم مما ليس لحماً ؟ أمامنا ثلاث قضايا كبرى : الواحدة ان الاشياء متباينة بالذات - والثانية ان لا يخرج الوجود من اللاوجود - والثالثة ان الكل يتولد من الكل (او ان اي شيء يتولد من اي شيء) . فاذا اردنا الاستمسك بها جميعاً ، قلنا ان الاشياء موجودة بعضها في بعضها على ما هي ، وأن الكل في الكل اي ان الوجود مكون من مبادئ لامتناهية عدداً وصفراً هي طبائع او جواهر مكيفة في انفسها ، تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة ، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد ، ويتمين لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه ، بحيث يكون كل جسم عالماً لامتناهياً يحوي الطبائع على اختلافها كلا منها بمقدار ، فيختلف الظواهر والاسماء . وإذن فالماء والخبز يحويان مبادئ لامتناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية . بل ان المبادئ جميعاً تلتقي في كل ذرة تقع تحت الحس ، فلا يوجد جسم محسوس هو متجانس مهما دق ، بل المتجانس الطبائع الاولى . لذلك سماها بالمتجانسات («متشابهة الاجزاء» عند الشهرستاني) وهي ادق من أن ينالها الحس ، ولا يوجد كل هو ابيض خالص ، او اسود او حلو او لحم او عظم ولكن ما يغلب في الشيء هو ما يلوح انه طبيعته ، فيعرف به ويتميز عما عداه . فالكون والفساد استحالة شيء الى شيء يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس ، او ينقص فيخفي عليها ويظهر غيره . وبعبارة اخرى «الكون ظهور عن كمون» (الشهرستاني) والفساد كمون بعد ظهور ، دون اي تغير في الكيفية» (١) .

ج - والطبائع قديمة . ولكنها ليست متحركة بذاتها ، وليس لها ما يجعلها تنتظم من تلقاء نفسها . كانت في الاصل مختلطة اشد اختلاطاً ، وكان هذا المزاج الاول متساوياً غاية التساوي ، لا يتميز فيه شيء من شيء على ما ارتأى انكسيمندريس حين وضع اللامتناهي . ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها . وليس هذا الفاعل الاتفاق ، فما الاتفاق الا لفظ نسترب به عجزنا عن اكتشاف العلة ؛ وليس هذا الفاعل القدر ، فما القدر الا لفظ أجوف اخترعه الشعراء . انها الفاعل العقل «الطف الاشياء واصفاها ، بسيط مفارق للطبائع كلها ، اذ لو كان ممزوجاً بشيء آخر ايا كان لشابه سائر الاشياء ، ولما استطاع وهو ممزوج ان يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص ، عليم بكل

١ - ارسطو : السماع الطبيعي م ١ ف ٤ كله . السكون والفساد م ١ ف ١ -

ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ .

شيء ، قد ير على كل شيء ، متحرك بذاته» حرك المزاج الاول في احدى نقطه ، فامتدت الحركة واتسعت في دوائر متتابعة حتى عمت الكل . وانفصلت الاجرام السماوية عن المركز (الارض) بالحركة الاولى ، وترتبت الاشياء كل في مكانه : الخفيف الى اعلى ، والثقيل الى اسفل . وستظل الاجرام السماوية مستقلة حتى تنفذ القوة التي تستبقيها في مداراتها فتعود الى المركز . اما الاجسام الحية فقد انتهت الحياة بمشاركة العقل، والعقل نفس تصدر عنها نفوس .

د - ولسنا نناقش انكساغوراس فيما يثير مذهبه من إشكالات أهمها وضعه عددا لامتناهيا من الطبائع في الجسم المتناهي . ونقتصر على ملاحظة انه يفسر الكون تفسيرا آليا مثل من تقدم من الطبيعيين (١) حتى انه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالارض ، ورقي الانسان على الحيوان بأن له يدين ، وأن اليد خير الآلات ونموذجها دون ان يضيف اي أثر للعقل الذي قال به علة محركة منظمة ، بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه «آلية كيفية» . الحق انه لم يفتن لخصب هذه الفكرة ، ولم يوفق الى استغلالها ، ولكنها فكرة جلية كافية لان تجعل له مكانا خاصا في هذا الدور من الفلسفة . قال بها «فبدا كانه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه» (٢) ؛ واهتمت لها نفس أفلاطون وانبعثت الى تفكير بعيد المدى (٣) . واذا أضفنا اليها تصور الوجود طبائع وماهيات ، اي اشياء عقلية ومعقولة ؛ عدنا انكساغوراس في طليعة الحركة السقراطية والفلسفة الروحية .

١- أفلاطون : فيدون ص ٩٨-٩٩ . أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٤ - وانظر

فيما بعد عدد ٣٩ .

٢ - أرسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٣ .

٣ - فيدون : ص ٩٧ وما بعدها .

الباب الثاني

نشأة الفلسفة العملية

(القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد)

٢٢ - تمهيد :

أ - بالرغم مما ذكرنا من عناية الفيشاغوريين بالاخلاق ، والإيليين بالمبادئ العقلية والجدل ، كان الفكر اليوناني في الدور الاول متجها نحو العالم الخارجي مستغرقا فيه . اما العالم الداخلي الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، واما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها فلم يعن بهما بالذات . ولكنه لم يلبث طويلا حتى طرأت عليه احوال ساقته الى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة . ذلك ان جماعة من معلمي البيان ، سمو بالسوفسطائية ، تشككوا في العقل وفي اصول الاخلاق ، وحاربهم سقراط ، والتف حوله تلاميذه ، فخاضوا كلهم في مسائل جدلية وخلقية كونت مواد الفلسفة العملية ، وكان هذا التطور مطابقا للتطور الطبيعي في الغرب ينظر اولا الى الخارج ، ولا يتجه الى الداخل الا فيما بعد .

الفصل الأول

السوفسطائيون

٢٣ - نشوء السوفسطائية :

أ - بعد أن دحرت أثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم ، مضى هؤلاء يستكملون أسباب الحضارة بهم جديدة ، ونبع فيهم العلماء والشعراء والفنانون ، والمؤرخون والأطباء والصناع ، وقويت الديمقراطية في جميع المدن ، وتعاظم التنافس بين الافراد ، فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم والمجالس الشعبية ، وشاع الجدل القضائي والسياسي . فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة الى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور ، ووجد فريق من المثقفين المحال واسعيا لاستغلال مواهبهم فاتقلبوا معلمي بيان ، وهؤلاء هم السوفسطائيون ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس .

ب - وكان اسم «سوفسطاوس» يدل في الاصل على المعلم في اي فرع كان من العلوم والصناعات ، وبنوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وافلاطون ، لان السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، وكانوا متجرين بالعلم . اما الخذل فقد وقفوا عليه جهدهم كله . خرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحدقونه ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد وتقيضه على السواء وبإيراد الحجج الخلافة في مختلف المسائل والمواقف . ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة ، بل عن وسائل الاقناع والتأثير الخطابي . ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في اللفاظ ودلالاتها ، والقضايا وأنواعها ، والحجج وشروطها ، والمغالطة وأساليبها ، فخلقوا في هذه الناحية من الثقافة أثرا حقيقيا بالذكر ، اما سائر العلوم فكانوا يلمون بها إلاما يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم ، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفية المروفة ، وعارضوا بعضها ببعض ، وتطرق عبثهم الى المبادئ الخلقية والاجتماعية ، فجادلوا في ان هناك حقا وباطلا ، وخيرا وشرا ، وعدلا وظلما بالذات ، وأذاعوا التشكك في الدين فسخروا من شعائره ، واختلقوا على آلهته

الاقاويل ، ومجدوا القوة والقلبة . وكان الامر الى الديموقراطية تتعدد فيها القوانين وتتناسخ ، فيدخل على النفوس ان القانون والحق ما يريده القوي .

ج - وأما تجارهم بالعلم فقد كان شائنا حقا : كانوا ينتقلون بين المدن يطلبون الشباب الثري ويتقاضونه الاجور الوفيرة . وكان هذا الشباب يهرع اليهم ليتقوى بالعلم فوق ما توفر له من اسباب الغلبة كالمسال والعصبية ؛ فيستمع الى خطبهم العلية ودروسهم الخاصة . فاصابوا مالا طائلا وجاها عريضا . ولكن اليونان كانوا يسفحون ان يباع العلم ويشترى ، وكانوا يفهمون التعليم على ان التلاميذ يفدون على المعلم يقيم في مكان دائم ، ولا يبدلون من المال الا الضروري لحاجات المدرسة ، فعكس السوفسطائيون الآية وتنزلوا بالعلم الى مستوى الحرف والصنائع ، فلحققتهم الزراية ، ولم ياخذوا بالعلم على انه معرفة الحقيقة ، ولم يكثرثوا لقيمته الذاتية ، ولا لفطرة العقل التي تدفعه لطلب الحق ، بل استعملوا العلم وسيلة لجر منفعة غريبة عن العلم ، وهزأوا من العقل ، فكانوا معلمين وخطباء ، ولم يكونوا حكماء . هذا هو الموقف الشاذ الائم الذي جعل اسمهم سبة على مر الاجيال - واشهرهم اثنان : بروتاغوراس وغورغياس .

٢٤ - بروتاغوراس (٤٨٠ - ٤١٠) :

١ - ولد في اديرا ، وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس . وبعد ان طاف انحاء ايطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة ، قدم اثينا حوالي سنة ٤٥٠ ، ولم تطل اقامته فيها لانه كان قد نشر كتابسا اسماء «الحقيقة» وردت في راسه هذه العبارة : «لا أستطيع ان اعلم ان كان الالهة موجودين ام غير موجودين ، فان امورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم ، اخصها غموض المسالة وقصر الحياة» فاتهم بالإلحاد ، وحكم عليه بالاعدام ، واحرقت كتبه علنا . ففر هاربا ، ومات غرقا في اناء فراره .

ب - وقد وصلت الينا من الكتاب المذكور عبارة اخرى هي قوله : «الانسان مقياس الاشياء جميعا . هو مقياس وجود ما يوجد منها . ومقياس لا وجود ما لا يوجد» . وشرحها افلاطون كما يلي قال (١) : يتبين معناها بالجمع بين رأي هرقليطس في التغير المتصل وقول ديموقريطس

١ - في محاوراة «پتيانوس» ص ١٥٢ .

ان الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فيخرج منها «ان الاشياء هي بالنسبة اليّ على ما تبدو لي ، وهي بالنسبة اليك على ما تبدو لك ، وانت انسان وانا انسان». فالمقصود بالانسان هنا الفرد من حيث هو كذلك ، لا الماهية النوعية . ولما كان الافراد يختلفون سنا وتكويننا وشعورا وكانت الاشياء تختلف وتتغير ، كانت الاحساسات متعددة ، بالضرورة متعارضة : ليس يحدث ان هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ، ويكون خفيفا على الواحد عنيفا على الآخر ، ويكون خفيفا على الواحد عنيفا على الآخر ؛ فماذا عسى ان يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته ؟ هل نقول انه بارد ، ام نقول انه ليس باردا ؟ ام نسلم انه بارد عند الذي يرتعش ، ليس ببارد عند الآخر ؟ «واذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن ان يسمى او ان يوصف بالضبط ... لان كل شيء في تحول مستمر» فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه ، وما ليس في حسنا فهو غير موجود . وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الاشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ويمتنع الخطأ اذ يمتنع ان نتصور نفسي وقت ما . - والنتيجة المنطقية ان ما يصدق على المعرفة يصدق ايضا على العمل ، وان الفرد مقياس النفع والضرر ، والخير والشر ، والعدل والظلم ؛ غير ان هذا لا يعني ترك الامور فوضى وإنكار الحكمة والحكيم ، فان من التصورات ما بعضه «خير» من بعض ، فالطبيب حكيم اذ يستخدم العقاقير لاستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض ، والاولى «خير» من الثانية والسوقسطائي او تلميذه حكيم اذ يحدث في السياسة مثل هذا الانقلاب . فما يسمى حقا في العمل هو النافع في وقت معين وظروف معينة (٢) .

ج - ويتابع أرسطو افلاطون في تاويل عبارة بروتاغوراس (٣) . على ان افلاطون محاورة اسمها «بروتاغوراس» أقدم من «تييتانوس» يصور فيها السوفسطائي حيا يرزق غير شاك لا كثيرا ولا قليلا ، بينما هو يقول عنه في المحاورة الاخرى انه مات من زمن طويل ، ويورد «مذهبه» على انه «رأي خاص» يختلف عما كان يعلنه للجمهور . ومما يلاحظ ايضا ان بروتاغوراس علل توقفه عن القول بالآلهة بصعوبة المسألة من جهة ، وبقصر العمر من جهة اخرى ، ولم يقل الآلهة موجودون بالاضافة الى من يؤمن بهم ، وغير موجودين بالاضافة الى من ينكرهم لهذا كله يمكن الارتياح في

١ - لهذا دعا الاسلاميون مذهبه بالمندية : راي كل فرد حق «عنده» وبالقيااس اليه.

٢ - محاورة «تييتانوس» ص ١٦٦ - ١٦٨ .

٣ - ما بعد الطبيعة م ٤ ف ٥ .

أن يكون بروتاغوراس قد ذهب الى هذا الحد من الشك ويبقى أن «مذهبه» يمثل النتيجة المحتومة لمذهب هرقليطس ، وأن أفلاطون اتخذ اسـم بروتاغوراس عنوانا لها ، وكل قصده أن يبرزها في صورة قوية .

٢٥ - غورغياس (٤٨٠ - ٣٧٥) :

أ - ولد في ليونتيوم من أعمال صقلية . وأخذ العلم عن أنبادوقليس . واشتغل بالطبيعات مثله . وعنى باللغة والبيان ، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم . قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستنصرها باسم مدينته على أهل سراقوسة فغلب الباب الاثينيين ببلاغته . وبصوره أفلاطون في الحوار المعنون باسمه مفاخرا بمقدرته على الإجابة عن أي سؤال يلقي عليه . مات في تساليا وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها ، وعظم صيته ، وضخمت ثروته .

ب - وضع كتابا «في اللاوجود» قصد به الى التمثيل لفنه والاعلان من مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل . وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث : الأولى : لا يوجد شيء - الثانية : إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن ادراكه - الثالثة : إذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس . أما عن الأولى فيقول : اللاوجود غير موجود من حيث أنه لا وجود والوجود غير موجود كذلك ، فإن هذا الوجود إما أن يكون قديما أو حادثا : فإن كان قديما فهذا يعني أن ليس مبدا ، وأنه لا متناه ، ولكنه محوي بالضرورة في مكان ، فيلزم أن مكانه مفاير له وأعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متناهيـسا ، وإذن فليس الوجود قديما . أما أن كان حادثا ، فإما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود : ففي الفرض الأول لا يصح أن يقال أنه حدث ، لأنه كان موجودا في الشيء الذي أحدثه ، فهو إذن قديم . وفي الفرض الثاني الامتناع واضح . - وأما عن القضية الثانية فإنه يقول : لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة العلوم بالعلم ، أي أن يكون الفكر مطابقا للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره . ولكن هذا باطل ، فكثيرا ما نتخذنا حواسنا ، وكثيرا ما تركيب المخيلة صورا لا حقيقة لها . - وأما عن القضية الثالثة فترجع حجة الى أن وسيلة التفاهم بين الناس ، هي اللغة ولكن الفاظ اللغة اشارات وضعية أي رموز ، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع ، والعكس بالعكس ؛ فإن ما هو موجود خارجا عنه مفاير للالفاظ . فنحن

ننقل للناس الفاظنا ولا ننقل لهم الاشياء ؛ فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان (١) .

ج - هذا مثال من عبث السوفسطائيين . ومهما يقل من انهم اخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها في الجمهور ، وانهم مهدوا للمنطق وللأخلاق ، فقد كادوا يقضون على الفلسفة لولا ان اقام الله سقراط ينتشلها من هذه الورطة المهلكة .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

١ - انظر الكتاب المنسوب الى ارسطو : «في ملبسوس واكنانوفان وغورغياني»

٢ - ولا - ويسمي الاسلاميون موقفه بالعنادية : ما من قضية إلا ولها معارضة يمثلها قوة.

الفصل الثاني

سقراط

(٤٦٩ - ٣٩٩)

٢٦ - حياته :

١ - نحن نعلم ان سقراط ولد في اثينا ، وعلم فيها ، واتهتم بالإلحاد ، وحكم عليه بالإعدام ، ونعلم انه أثار من الإعجاب والعداوة في آن واحد ما لا يتفق الا للرجال الممتازين . وان أثره كان من القوة بحيث ان اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . فاذا اردنا ان نصور شخصيته ، وان نقيد آراءه (وهو لم يعن بالكتابة قط) اعترضنا تضارب الروايات ، وتباين المذاهب الصادرة عنه (١) . واشهر الروايات ثلاث ثلاثة معاصرين هم : ارسطوفان وأفلاطون واكسانوفون . كان ارسطوفان شاعرا هزليا يعرض على المسرح ألوانا من أخلاق الناس ؛ وقد خصص لسقراط احدى قصصه وصوره فيها كواحد مفسن السوفسطائيين لا اكثر ؛ وسنعود اليها بعد قليل . وكان أفلاطون فيلسوفا فنانا ، وضع كتبه في شكل محاورات توارى فيها وراء شخص سقراط ينطقه بأفكاره ويضيف اليه ما يشاء حتى يجعل منه صورة حية للمثل الأعلى . وكان اكسانوفون أدبيا متفلسفا ، جمع «مذكرات» لسقراط لا تدري لها سندا ، وأبرز فيها البساطة المعروفة عنه حتى نزل بها الى حد التبدل ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر . وان هذا الخطر ليرجع رواية أفلاطون ، على أن نحسب للمبالغة البريئة حسابها (٢ ج) وان نعول على مؤلفاته الاولى القريبة العهد بسقراط ، يضاف الى ذلك عبارات صريحة لارسطو تعين على تصوير المذهب .

ب - بدأ سقراط بأن كان نحاتا كآبيه . ولكن الميل الى الحكمة اشتد به في سن مبكرة ، بتأثير الاوساط الفيشاغورية والأورفية بأثينا ، فاخذ يغذي عقله ويهذب نفسه ، وقد فهم الحكمة على انها كمال العلم لكمال العمل . فمن الناحية العقلية ، افاد من مناهج السوفسطائيين حتى كوّن لنفسه منهجا ، ولم يأخذ بشكوكهم . ونظر في الطبيعيات والرياضيات ، ولم يطل النظر لبعدها عن العمل ، فضلا عن تناقض

١ - مذعب أفلاطون (الباب الثالث) ومذعب «مفار السقراطيين» (في الفصل التالي).

الطبيعيين فيما بينهم واقتنع بان العلم انما هو العلم بالنفس لاجل تقويمها، واتخذ شعارا له كلمة قراها في معبد دلف هي «اعرف نفسك بنفسك». ومن الناحية الخلقية ، كان يغالب مزاجه الحاد ، ويقسو على جسمه القوي ليروضه على طاعة العقل .

ج - فلما تم له بعض غرضه ، طلع على الاثينيين يخوض معهم فيما كان يشبه السوفسطائيون من مسائل ادبية وخرق وخلق واجتماعية ، والاثينيون يقبلون عليه رغم دماثة خلقته ، معجبين بحديثه البسيط البليغ معا وبقوة عارضته وشدة مراسه في الجدل . ولم يكن له مدرسة بمعنى الكلمة بل كان يجتمع بالناس اينما اتفق ، فيجادل او يخطب او يشرح الشعراء . وكانت له مع ذلك حلقة من الاخوان والمريدين ؛ منهم الاثيني ، ومنهم الغريب يختلف الى اثينا من حين الى حين ليراه ويستمتع اليه ؛ منهم حديث العهد بالفلسفة ، ومنهم المعروف بالتمائه لمدرسة اخرى . وكان يؤثر التحدث الى الشباب لكسبي يصلح ما افسد السوفسطائيون من امرهم ، ويبصرهم بالحق والخير ، ليهيء للبلد مستقبلا طيبا على ايديهم . وحدث ان سأل احد مريديه كاهنة دلف الناطقة بوحى ابولون ان كان هناك رجل احكم من سقراط ، فكان الجواب بالسلب ، فعجب له سقراط ولم يكن يرى في نفسه شيئا من الحكمة . واراد ان يستبين غرض الإله ، فطلق يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ، ليتحقق ان كان احكم منهم . ويكشف عن باهية حكمته . كان يسألهم في حلقات واسعة تقسم اشياء الناس فيما حذقوه من فن ، فلا يلبث ان يتبين لهم انهم لا يعلمون شيئا ، وانهم انما يصدرون عن مجرد ظن ؛ او عن إلهام إلهي ، وكلاهما مبين للعلم (١) . وخرج من هذا الامتحان الطويل بان مراد الإله هو ان حكمته قائمة في علمه بجهله ، بينما غيره جاهل يدعي العلم . فمضى في مهمته يبذل الحكمة بلا ثمن . وهو يعتقد انه يحمل في عنقه امانة سماوية ، وأن الله اقامه مؤدبا عموميا مجانيا يرتضي الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية . وكان الى جانب هذا وطنيا صادقا وجنديا باسلا اشترك في حربين ، دامت الاولى من سنة ٤٣٢ الى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ ، وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ ، فدل في كل فرصة على رباطة جاش وشجاعة وصبر على مكاره الجندية ، ونجى من الموت القبياس في احدى المعارك ، واكسانوفون في اخرى ، أصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، فعرف بالزاهية واستقلال الرأي بين

الديموقراطيين ، والارستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفا للخطر صامدا للهياج . وما ان انقضت مدة انتخابه حتى عاد الى سابق امره من البحث والارشاد ، الى ان بلغ السبعين (١) .

٢٧ - فلسفته :

أ - انتهج سقراط منهجا جديدا في البحث والفلسفة . أما في البحث فكان له مرحلتان تدعيان «التهكم والتوليد» : ففي الاولى كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بتسليم اقوال محدثيه ، ثم يلقي الاسئلة ويعرض الشكوك ، شان من يطلب العلم والاستفادة ، بحيث ينتقل من اقوالهم الى اقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الاقرار بالجهل . فالتهمك السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل (٢) او تجاهل العالم ، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائي اي الزائف ، وإعداد لقبول الحق . وينتقل الى المرحلة الثانية ، فيساعد محدثيه بالاسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا على الوصول الى الحقيقة التي اقرروا انهم يجهلون ، فيصلون اليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون انهم استكشفوها بأنفسهم . فالتوليد هو استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول في هذا المعنى انه يحترف صناعة امه - وكانت قابلة - الا انه يولد نفوس الرجال (٣) . والامثلة كثيرة في محاورات افلاطون على هذين النهجين .

ب - وأما في الفلسفة فكان يرى ان لكل شيء طبيعة او ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ، ويعبر عنها بالحد ؛ وأن غاية العلم ادراك الماهيات ، اي تكوين معان تامة الحد . فكسان يستعين بالاستقراء ويتدرج من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل جدل الى الحد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، وما العدل وما الظلم ، ما الحكمة وما الجنون ، ما الشجاعة وما الجبن ، ما التقوى وما الإلحاد ، وهكذا . فكان يجتهد في حد الالفاظ والمعاني حدا جامعا مانعا ، ويصنف الاشياء في اجناس وانواع ، ليمتنع الخلط بينها ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الالفاظ وإيهام المعاني ، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة . فهو «اول من طلب

١ - انظر افلاطون : «احتجاج سقراط على اهل اثينا» .

٢ - افلاطون : «جمهورية» م ١ ص ٣٢٧ (١) .

٣ - افلاطون : «تيتيانوس» ص ١٤٩ - ١٥٢ .

الحد الكلي طلبا مطردا وتوسل اليه بالاستقراء . وانما يقوم العلم على هاتين الدعامتين : يكتسب الحد بالاستقراء ، ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع اليه في هذين الامرين (١) . ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية اكبر الاثر في مصير الفلسفة . فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغَيَّرَ روح العلم تغيرا تاما ، لانه ، اذا جعل الحد شرطا له ، قضى عليه ان يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيشاغوريون الى مقولة الكيفية . فهو موجد «فلسفة المعاني» او الماهيات ، المتجلية عند افلاطون وارسطو ، والتي ترى في الوجود مجموعة اشياء عقلية ومعقولة .

ج - سبقت الاشارة الى انه لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ؛ ولم يكن موقفه بإزاء النظريات العلمية ليختلف كثيرا عن موقف السوفسطائيين ، فأثر النظر في الانسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق (٢) باعتبارها اهم ما يهم الانسان - وهذا معنى قول شيشرون ان سقراط انزل الفلسفة من السماء الى الارض ، اي انه حول النظر من الفلك والعناصر الى النفس . وتدور الاخلاق على ماهية الانسان . وكان السوفسطائيون يذهبون الى ان الطبيعة الانسانية شهوة وهوى ، وان القوانين وضعها المشرعون لقمع الطبيعة ، وانها متغيرة بتغير العرف والظروف ، فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوي بالعصبية او بالمال او بالبأس او بالدهاء او بالجدل ، ان يستخف بها او ينسخها ويجري مع هوى الطبيعة . فقال سقراط : بل الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، ومطابقة للطبيعة الحققة ، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الالهة في قلوب البشر . فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي . وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله اذى في هذه الدنيا ، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة . والانسان يريد الخير دائما ، ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو انسان اراده حتما . اما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يعقل انه يرتكب الشر عمدا . وعلى ذلك فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل - وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ ايمانه بالعقل وحبه للخير . وان كان فيه إسراف فما أجمله من اسراف ! .

د - ولا شك ان ما بسطه افلاطون في محاورته «أوطيفرون» من رأي

١ - ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ ص ١٨٧ ع ب س ا - ٤ و م ١٣ ف ٤ ص ١٠٧٨ ع ب س ١٦ - ٣٠ باختصار .

٢ - ارسطو : في الموضعين المتقدمين .

في الدين ويرجع الى استاذة ويتفق مع تعاليم الفيشاغورية والأورفية . ونحن نقرأ فيها ان سقراط يأبى أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم ، وإلاّ أنهار الدين من أساسه ، ولم نعد نعلم أي الأعمال يروق في أعين الآلهة ، وأيها لا يروق ، ولا ان كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرذولا عند غيره . ويجد الدين بأنه تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية ، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطيف النفس بالإثم . كذلك كان يعتقد ان الآلهة يزعوننا ، وانهم عينوا لكل منا مهمة في هذه الدنيا ، وكان يؤمن بالخلود ، ويعتقد أن النفس متميزة من البدن فلا تفسده بفساده ، بل تخلص بالموت من سجنها ، وتعود الى صفاء طبيعتها . وليس يهمنا كثيرا أن نقف على شروحه وأدلته ، فقد اصطنعها أفلاطون بلا ريب وزاد عليها . وليس من غضاضة على سقراط ان يفني مجهوده في مجهود أفلاطون ؛ فحسبه انه باعث الفلسفة ، وموجهها وجهتها الروحية ، وشهيدها الأمين .

٢٨ - محاكمته ومماته :

١ - اذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الاثينيين وافاده شهرة واسعة ، فقد جلب عليه سخط الشعراء والخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه ، يعبت بهم في الجدل ، ويظهر الناس على فراغ رؤوسهم وبطلان دعاواهم . واقدم طعن وجه اليه فيما نعلم رواية «السحب» لأرسطوفان بصورة فيها ذائع الصيت العظيم النفوذ (وكان سقراط حينذاك في السابعة والاربعين) صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشة مشتركة في فقر وقذارة ، ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والآثار العلوية والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض . ويمثله جالسا في سلة مرفوعة في الفضاء يناجي السحب مأوى المفكرين الخياليين ، ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الأشياء ومبدأ الفكر ، ويتهمة بالكفر بآلهة المدينة ، وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق ، ويعلن ان القصاص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعا . - فأرسطوفان جمع فسي شخص سقراط خصائص الطبيعيين والسوفسطائيين واراد ان يهجو هذه الجماعة المتفلسفة المبتدعة ، وكان هو محافظا يفار على التقاليد . وقد يكون خدع بالمشابهة الظاهرية بين طريقة سقراط وطريقة السوفسطائيين ، اذ كان يجادل مثلهم ويخوض في مسائلهم ، بحيث لم يكن من اليسور تمييزه فهم الا للمقربين اليه الواقفين على آرائه ؛ فاختره بطلا لروايته لشهرته عند الاثينيين ، وغرابة هيئته ، وراه أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم .

وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن ، وافحمه امام الجمهور ، فأراد هو ان ينتقم لنفسه ولزملائه وان يوقع بهذا الخصم العنيد . ومهما يكن من الباعث له ، فان روايته لم تصادف اقبالا ، ولم تلحق اذى بسقراط ، بل ان سقراط كان يذهب لمشاهدتها ويضحك منها .

ب - وبعد ذلك بثلاث وعشرين سنة (٣٩٩) اخذ ثلاثة على انفسهم ان يعيشوا اتهامه ، وان يؤيدوه امام القضاء ، فتقدموا بعريضة يدعون فيها «انه ينكر آلهة المدينة ، ويقول بغيرهم ، ويفسد الشباب» ويطلبون الاعداد عقابا له . هؤلاء الثلاثة هم : انيتوس احد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية ، ومليتوس شاعر شاب خامل ، وليقون خطيب لا بأس به . اقام الدعوى مليتوس ، وانضم اليه ووقع على عريضته الاثنان الآخرا ؛ ولكن المحرك الاصلي انيتوس أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما ، فانه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى . فأسباب الاتهام شخصية وسياسية ، لان سقراط ، علاوة على تسفيه الشعراء والخطباء ، كثيرا ما كان يحمل على النظام الديمقراطي ، وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة ، وقوة العدد ، والانتخاب بالقرعة . ويلوح ان المقصود بالتهمة الاولى سخرية سقراط من قصص الآلهة ؛ وبالتهمة الثانية ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول انه يسمعه في نفسه ينهاه كلما اعتزم فعلا ضارا به وهو لا يدري ، وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسب له إله معين ؛ وبالتهمة الثالثة ان سقراط ، اذ يحدث تلاميذه ومستمعيه بأرائه في الآلهة ، ينفرهم من الديانة الموروثة ، ويحضهم على التفكير الشخصي دون مبالاة بالنقل والتقليد ، فيضعف من طاعتهم لوالديهم ، ومن اخلاصهم للدولة .

ج - اما المحكمة فكانت مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة ، ويظن ان عددهم كان خمسمائة واثنتين : فكانت المحكمة اذن جمعا حاشدا من النوبة والتجار يتأثرون بالنزعات الشعبية والتيارات الفجائية ، ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له . ودافع سقراط عن نفسه ولا تعلم ماذا قال ، ولكننا اذا رجعنا الى الدفاع الذي كتبه افلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه ، الفيناه يبدأ بالاعتذار من الكلام بلا تحضير ولا تنميق ، ثم يذكر خصومه المتقدمين والمتأخرين ، فيرد أولا على الشعراء الهزليين ، وبالاخص على أرسطوفان ، فينكر انه اشتغل بالعلوم الطبيعية ، وأنه عرض للآلهة بسوء ، ويعلل التحامل عليه بامتحانه المشهور ، ويلتمس عذرا لهذا الامتحان رغبته في التحقق من مراد أبولون . وينتقل الى مليتوس ، فيهزأ منه ويربكه بالاسئلة . ولكنه لا ييسط معتقده الديني ولا يدحض التهمة دحضا قاطعا ، وربما كان السبب في هذا

التحفظ أشفاقه أن تثار مثل هذه المسائل أمام مثل هذه المحكمة ،
وتحاشيه إهاجة الجمهور على غير طائل . ويعود الى رسالته ويقول : ان
ارادة إلهية أوحى اليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح ، وبعثته
فيهم مهمازا يحفزهم ، فهو نورهم وهدايتهم والمحسن اليهم بتعاليمه
ونصائحه ، يبذلها لهم ليؤدي واجبا ، ولا يتبغي عرضا من أعراض الدنيا .
ويعلم اليهم انه اذا صرف بريء الساحة فلن يغير من سيرته شيئا .
وكيف يغير وهو لا يخشى الموت ، بل يؤثره على الحياة مع خيانة
الواجب ؟ وأخيرا يفوض لهم الامر بعد أن يذكر انه يأبى أن يستعطفهم
وأن يتنزل الى ما يتنزل اليه غيره من ضروب الاسترحام المألوفة فسي
المحاكم الشعبية ، كالبكاء والاستبكاء في حضرة الآباء والأبناء . ولم يكن
هذا الشتم وهذا التحدي ليعجبان القضاء ، فيقترعون ؛ واذا بالغالبية
على أن سقراط مذنب . وكان القانون يخول المتهم حق مناقشة العقوبة
المطلوبة ، وتعيين العقوبة التي يرتضيها فيستأنف سقراط الكلام ويصرح
انه لا يدهش للقرار ، بل يدهش لانه صدر بغالبية ضئيلة لا تعدو ستين
صوتا ، كان يكفي أن ينحاز ثلاثون منها الى الاقلية حتى تتساويا .
ويرفض كل عقوبة لان الرضى بواحدة اية كانت اقرارا بالذنب ، وهو
بريء محسن يجب أن يثاب على احسانه ، والثواب اللائق به أن يعيش
في مجلس الشيوخ على نفقة الدولة . غير ان تلاميذه يلحسون عليه ،
فينتهي بأن يقبل تادية غرامة ، ويتقدم افلاطون وبعض الاصدقاء بكفالاته .
ولكن القضاة كانوا قد غضبوا عليه وكان خصومه يسرون بين الصفوف
ويحرضون عليه ؛ فيقترح القضاة ، فتحكم عليه بالاعدام أغلبية اعظم .
فيعاود الكلام ويقول : انه لا يأسف على شيء لانه لم يفعل ولم يقل الا ما
بدا له انه حق . ويختم بكلمة طيبة الى الذين اقترعوا في جانبه ؛ مؤكدا
لهم انه مفتبط بالموت ، وانه لا يعتبره شرا ، بل يرى فيه الخير كل
الخير سواء افترضناه سبانا ابديا ام بعثا لحياة جديدة (١) .

د - وكانت اثينا ترسل كل سنة حجيجا الى معبد ابولون في جزيرة
ديلوس فاتفق ان كللت مؤخرة المركب في اليوم السابق على صدور
الحكم . وكان قانونا مرعيا ان لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج .
وقد استغرق في تلك السنة ثلاثين يوما . فانتظر سقراط في سجنه
اوبة المركب . وكان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم ، يتلاقون عند الفجر
في المحكمة فاذا ما فتح باب السجن دخلوا . وكثيرا ما كانوا يقضون معه
النهار بأكمله . وكان هو ينظم في أوقات الفراغ ، فنظم أمثال يسوب ،

١ - افلاطون : «احتجاج سقراط على اهل اثينا» .

ونشيدا لأبولون . ولم يكن قد نظم الشعر من قبل وأتممنا نظم امثالنا لصوت طالما سمعه في المنام (١) . واثمر تلاميذه فهياًوا له اسباب الفرار ، ووفروا له وسائل العيش في تساليا . وكان الفرار مستطاعا، وكان العرف يعذر الفار في مثل هذه الحال . ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد ، وأن يخرج على قوانين بلاده ، والقوانين سياج الدولة ، في ظلها ينشأ الافراد ويحيون . فلئن كان الاتينيون ظلموه ، فبأي حق يستهين هو بالقوانين ويظلمها ؟ ثم كيف يهرب وهو لم يفادر أثينا قط الا للحرب دونها ، وهو اينما يذهب سيثابر على خطته من الوعظ والتأنيب، وإلا ضاع لديه كل معنى للحياة ، وأغضب الإله . فهل يكون الاجانب أوسع صدرا من مواطنيه ؟ (٢) .

هـ - ولما عادت المركب وحل الأجل ، بكر التلاميذ (ما خلا أفلاطون ، فقد كان مريضا) وجاء بعض الفيشاغوريون ، فادخلوا عليه ، فوجدوا زوجته جالسة بجانبه تحمل ابنهما الصغير . فلما وقع نظرها عليهم اخذت تنتحب وتندب ، فأمر أن تصرف الى المنزل فأخذها بعض الخدم وهي تصيح وتضرب صدرها (٣) . وجلس اليه مريدوه ، وكان هو سعيدا . وكان شيء من هذه السعادة ينتقل الى نفوسهم ، فيتحدثون معه على عاداتهم ويضحكون ، ثم يفكرون في موته فيكون ، ثم يستأنفون الحديث ، وهكذا (٤) ، وكان معظم حديثهم في خلود النفس . حتى اذا ما تقدم النهار قام فاستحم ليكفي النساء مؤونة إحمام جثة هامة . فلما رجع ادخل عليه قريباته ومعهن أولاده الثلاثة ، فكلهم ثم صرفهم . ولما أذنت الشمس بالمغيب دخل السجن وأبلغه ذو الساعة وأثنى على خلقه وبكى - وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم . فأمر سقراط بالسّم، فأحضر له مسحوقا في كأس ، فتناولها بثبات ، ودعا الآلهة أن يوفقوه في هذا الرحيل من العالم الفاني الى العالم الباقي ، وشرب الكأس حتى آخرها دون تردد ولا اشمئزاز . واجهش التلاميذ بالبكاء فانتهرهم ، وأخذ يتمشى ، حتى اذا ما احس بثقل رجلية استلقى على ظهره كما اوصاه صاحب السم . وأخذت البرودة تغشى جسمه من أسفل الى أعلا، فيفقد الاحساس شيئا فشيئا ، حتى بلغت القلب فاعترتة رجفة فاطبق أقریطون فمه وعينيّه (٥) .

١ - أفلاطون : «فيدون» ص ٥٨ - ٦١ .

٢ - أفلاطون : «أقریطون» .

٣ - أفلاطون : «فيدون» ص ٦٠ .

٤ - أفلاطون : «فيدون» ص ٥٨ (١) - ٥٩ .

٥ - أفلاطون : «فيدون» ص ١١٦ - ١١٨ .

الفصل الثالث

صغار السقراطيين

٢٩ - ثلاث مدارس :

١ - من أصحاب سقراط جماعة عثّموا في حياته او بعد معاته ، وكتبوا «مصنفات سقراطية» اجروا فيها على لسانه تأويلهم الشخصي لفكره ، مع ادعائهم جميعا صدورها عنه . أشهرهم ثلاثة : أفليدس مؤسس المدرسة الميفارية وانتستانس مؤسس المدرسة الكلية - وارستوبوس مؤسس المدرسة القورينائية . ظلت مدارسهم قائمة زمنا طويلا ، ومع ذلك لم يصلنا من كتبهم الكثيرة سوى بعض الشذرات ، وندرت الاخبار الصادقة عنهم حتى ليتعذر تصوير اشخاصهم ورواية آرائهم بشيء من الدقة والتفصيل . وقد اصطلح على تسميتهم بصغار السقراطيين او انصاف السقراطيين ، على تقدير ان افلاطون هو السقراطي الكبير والسقراطي الخالص . ويعترض البعض على هذه التسمية فيقول : اما ان افلاطون اعلاهم قدرا ، فهذا حكم قائم على ان كتبه قد وصلت الينا وضاعت كتبهم ؛ واما انه السقراطي الحقيقي ، فمن اين لنا ان تعاليم سقراط هي التي ذكرها افلاطون ؟ ونحن لا نرى بأسا بهذه التسمية ما دام الحظ قد خانهم الى هذا الحد ، واوصد دوننا كل سبيل لانصافهم ان كانوا يستحقون الانصاف . واغلب الظن انهم لا يستحقون ، فان ما بقي لنا من اقوالهم واخبارهم يدل على انهم مارسوا النقد السلبي المعروف عن السوفسطائيين ، في حين ان افلاطون وحده اقام مذهبا ايجابيا : فهو كبير وهم صغار . ثم ان الصورة التي بقيت للانسانية عن سقراط هي تلك التي رسمها افلاطون : فبالقياس اليها وبلاضافة الى حالة علمنا بهم ، يكون افلاطون السقراطي الكلي ، ويكونون هم انصاف سقراطيين .

٣٠ - أفليدس الميفاري (١) :

١ - عاد أفليدس الى وطنه ميفاري وانشأ بها مدرسة اشتهرت بالجدل . ولحق به بعض الاخوان ، منهم افلاطون . كان أفليدس قد

تلقى في اول أمره المذهب الإيلي مما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون . ثم عرف الحركة السوفسطائية ، فجاء مذهبه مزيجاً من الإيلية والسقراطية ، مع ميل كبير الى السفسطة . جمع بين الوجود البرمنيدي والخير السقراطي مطلب الارادة وقاعدة الاخلاق . فقال ان الوجود واحد ، والخير واحد كذلك ، وما ليس خيراً فلا وجود له ؛ ار - على حد تعبير أرسطو - الوجود والخير متساويان ، فالوجود خير والخير وجود . ولكن الخير يسمى بأسماء كثيرة ، فيقال له الله او العناية او العقل . ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الاصلية ، وليس لها وجود الا في الفكر . اما اذا اعتبرناها حقيقة امتنع كل قول وكل حكم ، لان وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة متميزة ثابتة ، فكيف تحمل واحدة على اخرى ؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية الى غيرها . فالحكم لغو ، والحركة وهم ، والماهيات واحدة وان تعددت الاسماء . - فافليدس إيلي عالج مذهب بارمنيدس بما اخذ عن سقراط من اقوال في المعنى الكلي والماهية والحكم والخير . وهو إيلي كذلك في منهجه ، اذ يقال انه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف ، وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من محالات ، دون التعرض للمقدمات . والجدل السقراطي قائم على الاستقراء بالامثلة ومهاجمة مقدمات الخصم .

٣١ - انتستانس الاثيني (٤٤٤ - ٣٦٨) :

١ - ولد انتستانس في اثينا . وتعلم لغورغياس فنشأ على السفسطة . ثم عرف سقراط ولزمه . وبعد وفاة سقراط اخذ يعلم . وكان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه «الكلب السريع» فاطلق عليهم اسم الكلبين . ولعل هذا الاسم لحقهم بالاكتر لسماجتهم وغرابة أطوارهم . فقد كان انتستانس معجباً بتواضع سقراط وبساطة معيشتة وحرية قوله ، فأسرف في محاكاته ، وأسرف تلاميذه .

ب - واذا اخذنا بشهادة افلاطون وأرسطو ، لم نضف اليه مقدرة فلسفية خاصة . فقد وصفه الاول «بالشيخ البليد العقل» ووصمه الثاني بأنه «رجل فظ أحقق» . تكلم في الماهية فأنكر ان تكون كلية وقال «اني أرى فرساً ، ولا أرى الفرسية» : فالماهية عنده فردية ، يصبر عنها بلفظ مفرد ، لا يحد مركب من لفظين او اكثر . وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ ؛ أما الحكم ، فلأنه يستحيل تصور شيء الا بتصور هذا الشيء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه الا بذكر اسمه ، فان الماهية إما ان تكون بسيطة ، فلا تحد بل تشبه بشيء آخر ؛ وإما ان تكون مركبة ، فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحد ، بل تشبه بغيرها ، وفي كلا الحالتين

تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبها . وكان يقول بهذا المعنى «بداية كل تعليم دراسة الاسماء» . فليست تضاف الماهيات بعضها الى بعض ، ولكنها تبقى منفصلة لتباينها ، مثل «الانسان» و«الطيب» : فكل ما يصح ان يقال هو الانسان انسان ، والطيب طيب . واما الجدل فمستحيل لان المتناظرين اما ان يتعلقا شيئا واحدا فهما متفقان ، واما ان يتعلقا اشياء مختلفة فلا معنى للمناظرة . واما استحالة الخطأ فلان المفهوم من الخطأ انه تصور ما ليس موجودا ، ويستحيل ان نتصور غير الموجود .

ج - هذا الرأي في التصور والحكم يستتبع ازدياد العلم ، من حيث ان العلم مجموعة معان واحكام . وكان انتستانس يزدرى العلوم بالفعل؛ ويعتبرها غير مفيدة للسيرة ، فقصر كلامه على الفضيلة ، وهي عنده الشيء الوحيد الضروري للحياة . وكان يحمل على اللذة واتباعها ويقول: «اني اؤثر ان ابتلي بالجنون على ان اشعر باللذة» . وبالطبع لم يستخدم في تعليم الفضيلة المنهج الاستدلالي الذي نقده ، بل كان يورد الامثال، ويذكر الابطال ، ويصوغ الحكم ، فيبرز الفضيلة في صورة حية ، ويحث عليها بإثارة المحاكاة لا بالبرهان . وكان يقول ان الفضيلة في الافعال ، والافعال لا تعلم ، ولكنها تكتسب بالكران . فليست الكلية اذن مذهبا فلسفيا وانما هي سيرة وحياة .

٣٢ - ارستوبوس القورينائي (٣٥ - ٢٦٦) : بدي

١ - نشأ ارستوبوس في قورينا (١) ثم رحل الى اثينا ، وانضم الى السوفسطائيين ، الى ان اتصل بسقراط فكان واحدا من تلاميذه المواظبين . وبعد ممات المعلم سافر الى جهات مختلفة ، وقضى مدة طويلة في بلاط سراقوسة ، والتقى هناك بأفلاطون ، ولكنه اصاب من النجاح اكثر مما اصاب صاحبه ، لما كان يظهره من الخنوع والملق استبقاء للنعمة . وفي اواخر حياته عاد الى قورينا وعلم فيها .

ب - ويستدل مما عرف عن مدرسته انه كان حسيا تصويريا مثل بروتاغوراس ، يقول انا لا ندرك سوى تصوراتنا ، ولا نبلغ الى الاشياء التي تسبب الاحساسات ، بل لا ندري ان كانت احساساتنا تشبه احساسات غيرنا من الناس ، لان الاحساس شخصي ونحن منعزلون عن

١ - هي الان قرية صغيرة تدعى قرنة في بلاد برقة (طرابلس الغرب) .

الخارج كأننا في مدينة محصورة ، ولا يشترك الناس في غير الالفاظ التي يسمون بها احساساتهم ، واللفظ الواحد يدل على شعور مختلف عند كل منهم . وإذن فلا حكم ولا علم . وكان أرسطوس هو ايضا يزدرى العلم النظري كالكلبيين ، اما الاخلاق فقائمة على هذا الاساس التصوري ، اي على الشعور باللذة والالم . وهذا الشعور حركة نفسية ، فان كانت الحركة خفيفة كان الشعور لذيذا ، وان كانت عنيفة كان مؤلما . فاللذة هي الخير الاعظم ، وهي مقياس القيم جميعا : هذا هو صوت الطبيعة ، فلا خجل ولا حياء . وما القيود والحدود الا من وضع العرف . اذن فالسعادة في اللذة ، وفي اللذة الحاضرة ، ولكن من غير تعلق بها ، لان التعلق مصدر قلق والهم ؛ ومن غير تفكير في المستقبل ، لان المستقبل غيب والتفكير فيه مصدر قلق والهم كذلك . فالحرية الحققة والسعادة الصحيحة في التخلص من الشهوة باللذة التي ترضيها ، او بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع .



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الباب الثالث

أفلاطون

(٤٢٧ - ٣٤٧ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٣٣ - حياته :

١ - ولد أفلاطون في أثينا أو في إيجينا (الجزيرة الواقعة قبالة أثينا) في أسرة عريقة الحسب ؛ كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الارستقراطي ، وشأن كبير في السياسة الأثينية . تشقّف كاحسن ما يتشقّف أبناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان ، وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلي . ثم أقبل على العلوم وأظهر ميلا خاصا للرياضيات . ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس ، واطلع على كتب الفلاسفة ، وكانت متداولة في الأوساط العملية . وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط ، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون (وهما محدثا سقراط في «الجمهورية») وبعض أقربائه . وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورأى فيهم الاستطلاع واللهو بالجدل . ولكن أفلاطون أعجب بفضل سقراط فلزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعسة أسبرطة ، أن يقلدوه «أعمالا تناسبه» فأثر الانتظار . وطفى الارستقراطيون وبغوا ، وأمعنوا في خصومهم نفيا وتقتيلا ، وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على أنفسهم ، فملأوا المدينة فسادا ، وملأوا قلبه غما . ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية ، انصفت بعض الشيء ، فأحس رغبة في السياسة ، يبغى المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة ، ولكن الديمقراطية أهدمت سقراط ، فيئس أفلاطون من السياسة ،

وايقن ان الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالا انما يجب التمهيد لها
بالتربية والتعليم (١) . فقضى حياته يفكر في السياسة ، ويمهد لها
بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

ب - وداخله من الحزن والسخط لمات معلمه ما دفعه الى مفارقة
اثينا ، فقصده الى ميغاري حيث كان بعض اخوانه قد سبقوه والتفؤوا
حول إقليدس أكبرهم سنا . مكث هناك نحو ثلاث سنين . ثم سافر
الى مصر (وهو يذكرها في غير ما موضع من كتبه ولاسيما «الجمهورية»
و«القوانين» ذكر من عرفها معرفة شخصية) ، وانتهر الفرصة فذهب الى
قورينا لزيارة عالمها الرياضي تيودوروس ومدرسته . وعاد الى مصر ،
فقضى زمنا في عين شمس ، واتصل بمدرستها الكهنوتية ، وأخذ
بنصيب من علم الفلك ، ولا بد ان يكون استفاد ايضا بملاحظة الديانة
والحكم والاخلاق والتقاليد ، فان في مؤلفاته الشواهد العديدة على
ذلك . ونشبت بين اسبرطة واثينا الحرب المعروفة بحرب قورنتية
سنة ٢٩٥ ، وحالف نفريس ملك مصر السفلى اسبرطة ، فاضطسر
افلاطون الى مفارقة مصر . وأقام في بلده طول الحرب اي الى سنة ٢٨٨
متوفرا على الدرس ، ناشرا من المحاورات ما أثار إعجاب الاثينيين . ولما
انتهت الحرب رحل الى جنوبي ايطاليا ، يقصد الى الوقوف على المذهب
الفيثاغوري في منبته ، وكان قد شغف به : فنزل ترنتا ، وزار رئيس
جمهوريةها القائد ارخيتاس وكان فيثاغوريا مذكورا ، وتوثقت بينهما
روابط الصداقة . وفيما هو هناك سمع بذكره ديونيسيوس ملك
سراقوسة ، وكان مثقفا ينظم القصائد والقصص التمثيلية . فاستقدمه
اليه ، فعبر افلاطون البحر الى صقلية ، ودخل سراقوسة ، فقابله الملك
بالحفاوة . ولكنه لم يلبث ان غضب عليه ، فان افلاطون استمال ديون
صهر الملك ، ولم يكن هذا يطمئن اليه ، بل لم يكن يطمئن الى احد ؛ وقد
يكون الفيلسوف أفصح عن بعض آرائه الاصلاحية وانكر الفساد المتفشي
في البلاط ، فأمر به الملك فاعتقل ووضع في سفينة اسبرطية أُلقي
ربانها الى جزيرة أجينا ، وكانت حينذاك حليفة لاسبرطة ضد اثينا ،
فعرض في سوق الرقيق فافتداه رجل من قورينا كان عرفه في تلك
المدينة .

ج - ورجع الى اثينا . وانشأ سنة ٣٨٧ مدرسة على أبواب المدينة ،
في ابنية تطل على بستان اكاديموس ، فسميت لذلك بالاكاديمية .
انشأها جمعية دينية علمية ، وكرسها لإلهات الشعر ، وأقام فيها معبدا ،
ونزل لها عن الابنية ومحتوياتها . وظل يعلم فيها ويكتب أربعين سنة ،

١ - الرسالة السابعة في مجموعة رسائله ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

ما خلا فترتين سافر فيهما الى سراقوسة : الاولى سنة ٣٦٧ ، والاخرى سنة ٣٦١ ، كان حظه فيهما مع ديونيسيوس الثاني مثل حظه مع ابيه المتوفي . ولم تصلنا اخبار مفصلة عن الاكاديمية ، ولكننا نعلم ان مستمعيه كانوا خليطا من الاثينيين ويونان الجزر وتراقية وآسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . ونستطيع ان نقول ان الحركة العلمية فيها كانت شديدة ، وان دروس المعلم كان يتخللها ويعقبها مناقشات تتعارض فيها الآراء وتتمحصر ، على النحو الذي نشاهده في المحاورات المكتوبة . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة وكان الى جانب افلاطون وتحت رياسته عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة ؛ فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والاخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم ، فكانت المدرسة جامعة وعت تراث اليونان العقلي من هوميروس الى سقراط . وتوفي افلاطون في اثناء حشر فيلبوس المقدوني على اثينا ، فلم يشهد ما اصاب وطنه من انحطاط لم تقم له من بعده قائمة .

٣٤ - مصنفاته :

١ - لم يحدث لكتب افلاطون مثل ما حدث لكتب الفلاسفة القدماء واقرائه تلاميذ سقراط ، فان كتبه حفظت لنا كلها ، بل وصل اليها كتب عدة نسبت اليه من عهد بعيد مع شيء من الشك ، فقطع النقد الحديث بانها منحولة ، ووضعا بعض اصحابه او بعض مقلديه . وليست كتبه مؤرخة ، ولا موضوعة وضعا تعليميا ، ولكنها محاورات كما قلنا ، كان يقيد فيها آراءه كلما عرضت . فرتبها الاقدمون على حسب شكل الحوار ، او موضوعة ، فقاربوا بين ما كتب في ازمنة مختلفة ، وباعدوا بين ما وضع في دور واحد ؛ نسبوا اليه ستة وثلاثين مصنفا ، منها محاورات ومنها رسائل ، وقسموها الى تسعة اقسام سميت رابوعات لاحتواء كل قسم على اربعة مصنفات . اما المحدثون فقد آثروا ان يرتبوا بحسب صدورها ليتمكن تتبع فكسر الفيلسوف في تطوره . فاستخدموا طرائق النقد «الباطن» وانعموا النظر في خصائص كل مصنف من حيث اللغة مفرداتها وتراكيبها ، ومن حيث الاسلوب الادبي والفلسفي ، فقسموها الى طوائف ثلاث تبعا لتقاربها في هذه الخصائص ، ثم عينوا مكانها بعضها من بعض بالقياس الى اسلوب «القوانين» (١) لما هو معلوم من ان هذا الكتاب آخر ما كتب افلاطون ، فوضعوا في دور الشيخوخة

الى المحاورات التي تشابهه ، في دور الشباب المحاورات المدومة فيها هذه المشابهة ، وفي دور الكهولة المحاورات التي تلتقي فيها خصائص الطائفتين ؛ فكان لهم ترتيب راجح فقط ، ولا يزال التقديم والتأخير موضع اخذ ورد .

ب - اما مصنفات الشباب ؛ فتسمى بالسقراطية لان منها ما هو دفاع عن سقراط واحتجاج على اعدامه وبيان لآرائه ؛ ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي . فمن الناحية الاولى نجد «احتجاج سقراط» او دفاعه امام المحكمة . و«أقريطون» يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من القرار ، وما كان من جواب سقراط ؛ ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف سقراط من الدين بإزاء هذا المتنبي المشهور الممثل لرأي الجمهور . ومن الناحية الثانية نجد «هيبياس الاصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل ؛ وفي ان الذي يأتي الشر عمدا هل هو احسن او اردا من الذي يأتيه عن غير عمد ؛ «والقبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان : الواحدة ان ما هو عدل فهو نافع ، فلا تنافي بين العدالة والمنفعة ؛ والاخرى ان معرفة الذات ليست معرفة الجسم ، بل معرفة النفس ، والنفس الانسانية فيها جزء إلهي هو العقل . و«هيبياس الاكبر» في الجمال ما هو ؛ ويظن ان الاكبر والاصغر يدلان على الاطول والاقصر . و«خرميدس» في الفضيلة ، ولها ثلاثة حدود : الاول انها الاعتدال في العمل ، والثاني انها عمل ما هو خاص بالانسان بما هو انسان ، والثالث انها علم الخير والشر . و«لاخيس» في تعريف الشجاعة . و«ليسيز» في الصداقة . و«بروتاغوراس» في السوفسطائي ما هو ، وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة وحدة ام كثرة ، وفي ان من يعلم الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر ، اذ ما من احد يريد الشر لنفسه . و«ايون» في الشعر وشرح الإلياذة . و«غورغياس» في نقد بيان السوفسطائيين ، وفي ان الفن شيء خطر من حيث انه يقدم الحجج للشهوة دون البحث في الخير والشر ، وفي اصول الاخلاق . والمقالة الاولى من «الجمهورية» في العدالة ، هل هي وضعيية ام طبيعية ؛ ويصح ان يترجم عنوان الكتاب («بوليتيا») بالدستور ، ولكن شيثرون قال Res Publica فشاع هذا اللفظ من بعده ، وقال الاسلاميون الجمهورية وقالوا السياسة المدنية ؛ فلا ينبغي ان يؤخذ اللفظ الاول على مفهومه عندنا الان - وكل هذه الكتب يدور الحوار فيها حول الفضيلة بالاجمال ، او حول فضيلة على الخصوص . وهي نقدية تذكر آراء السوفسطائيين وتعارضها ، وهي استقرائية تستعرض عددا من الجزئيات لتستخلص منها معنى كليا . وكثيرا منها لا ينتهي الى نتيجة حاسمة ؛ وانما ينتهي بعضها الى الشك ، وينتهي البعض الآخر

الى حل قلق مؤقت . فهي بكل هاته الصفات قريبة من عهد سقراط .

ج - واما محاورات الكهولة فقد كتبها بعد أوبته من سفرته الاولى الى ايطاليا الجنوبية وإنشائه الاكاديمية ، فان الافكار الفيثاغورية بادية فيها . وهي تنقسم الى طائفتين : تشمل الطائفة الاولى : «منكسينوس» يسط فيها رايه في البيان بعد ان نقد في «غورغياس» راي السوفسطائية فيه . و«مينون» يحاول فيها ان يجد الفضيلة ، فيعرض نظريته المشهورة في أن العلم ذكر معارف مكتسبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الارضية . و«أوتيديموس» يحمل فيها على السوفسطائية ، ويبين انه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية . و«اقراطيلوس» يفحص فيها عن اصل اللغة ، هل نشأت من محض الاصطلاح ؛ ام من محاكاة الاشياء وافعالها . وفي «المأدبة» او (سمبوسيون ؛ او النادي عند الاسلاميين) يدرس الحب ، ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي . وفي «فيدون» (او فادن عند الاسلاميين) يصور المثل الاعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط . - وتشمل الطائفة الثانية الباقي من «الجمهورية» (تسع مقالات) يراجع فيه الآراء المكتسبة ويستكملها ، ويرسم المدينة المثلى ؛ والراجع ان هذه المقالات كتبت في اوقات متباعدة على بضع سنين لطولها واهميتها . و«فيدروس» يعود فيها الى موضوع المأدبة وغورغياس وفيدون والجمهورية فيمحص آراءه ويهذبها ، ويشبه ان تكون هذه المحاور اعلانا عن الاكاديمية وبرنامجا لها . و«بارمنيدس» يراجع فيها نظريته في «المثل» ثم ينتقد المذهب الإيلي نقدا طويلا دقيقا . و«تيتياتوس» يجد فيها العلم ، ويعلل الخطأ ، ويشرح الحكم في حالتي الصدق والكذب . وهو في هذه الفترة مهتم اهتماما خاصا بمسائل المنطق والميتافيزيقا ، ومصنفاته جافة بالقياس الى التي سبقتها .

د - وتمتاز محاورات الشيخوخة كذلك بالجفاف والجدل الدقيق . ففي «السوفسطائي» «سوفسطوس» يحاول ان يجد حدا لهذا المخلوق العجيب ، ثم يتكلم في الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني الى انواع واجناس ، ويعود الى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود : وفي «السياسي» (بوليطيقوس او المدير ، او مدير المدينة عند الاسلاميين) يسأل ما هو ، ويعود الى مسائل «الجمهورية» مع شيء من الاعتدال . وفي «فيلابوس» ينظر في منهج البحث العلمي ، وفي الفن وشرائطه ، وفي اللذة والاخلاق . وفي «تيمائوس» يصور تكوين العالم ، فيذكر الصانع والطبيعة اجمالا وتفصيلا . وفي «أقريتياس» يقصد الى أن يصور المثل الاعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه

أثينا في زمن متقدم جدا ، ولكنه يترك الحوار ناقصا . وفي «القوانين»
تشريع ديني ومدني وجنائي في اثني عشرة مقالة ؛ وهذا الكتاب هو
الوحيد الذي خلا من شخص سقراط . - وقد جمعت له أيضا رسائل
خاصة . أما كتاب «التقسيمات» الذي يذكره له أرسطو ، فلم يصسل
إلينا ، والراجح أنه كان فهرسا مدرسيا . وأما حوارا «الفيلسوف»
و«هرموقراطس» فالراجح كذلك أن أفلاطون لم يكتبهما بعد أن أعلن عنهما .

٣٥ - منهجه :

١ - المحاوراة الأفلاطونية ينبوع خاص من أنواع الكتابة ، نجد فيها
فنونا ثلاثة مؤلفة بمقادير متفاوتة ، هي الدراماسا والمناقشة والشرح
المرسل . أما أنها دراما ، فإن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وسائر
الظروف ، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص ، يصورهم أدق تصوير ،
ويدمجهم في حوادث تستحث اهتمام القارئ وتستبقي انتباهه إلى
النهاية . ولا تخلو محاوراة ، مهما كانت الدراما فيها ضعيفة ، من
النكتة والهجو . وأهم الأشخاص سقراط يظهر في جميع أدوار حياته ،
ويظهر حوله بحسب المناسبات ، السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء
والشبان الموسرون والسياسيون ، مما يجعل كتب أفلاطون مرآة لعصره
تعكسه في جميع جهاته . - وأما المناقشة فهي نسيج المحاوراة ؛ هي
بحث في مسألة ومحاولة لحلها يتمحيز ما يقال فيها . يسأل سقراط
محدثيه رأيهم فيناقشه ، فيتحولون إلى غيره ، فيناقشه أيضا ، وهكذا .
وقد لا ينتهي الحديث إلى نتيجة ، ولكنه على كل حال طلب للحقيقة ،
بخلاف الجدل عند السوفسطائيين فإنه عبارة عن معارضة قولين لأجل
المعارضة ، ومناظرة خصمين كل منهما مصمم على موقفه . - والشرح
المتصل على نوعين في مؤلفات الدور الأول والثاني : هما الخطاب
والقصة ؛ الخطاب يؤيد قضية ، ويصدر نفي الغالب عن محدثي
سقراط ، يقلد به أفلاطون طريقة المتكلم ، ويغلو في التقليد ليهزأ منه ،
والمتكلم سوفسطائي أو شاعر أو خطيب . غير أن أفلاطون استعمل
الخطاب للتعبير عن فكره هو في محاورات الكهولة والشيخوخة ، مثل
فيدون والجمهورية والقوانين . وكانت القصة أولا حلية يزين بها
أفلاطون كلام السوفسطائي أو الخطيب ، ثم وردت منذ الدور الأول على
لسان سقراط ، يسردها لا مندمجة في خطاب بل مستقلة بعد انتهاء
المناقشة . ونحن نعلم أن القصة أول أسلوب اتخذ العلم عند قدماء
الشعراء اللاهوتيين ، فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا ينال
بالبرهان ، وليمثل الغيبيات على وجه الاحتمال . فهو تارة يروي تاريخ

النفس قبل اتصالها بالبدن او بعد مفارقتها ، ويصف عالم الارواح ويرسم خريطته على طريقة هوميروس في الأوديسية ؛ وطورا يصور ما كانت عليه الانسانية الاولى من حياة سعيدة قبل ظهور المجتمع السياسي ؛ ومرة يقص تاريخ الارض ويذكر قارة أتلانتيدا واهلها ، وأخسرى يسرد كيفية تكوين العالم الى غير ذلك (١) .

ب - أما منهجه في الفلسفة . فهو التوفيق والتنسيق : لم يرَ في تعارض المذاهب سببا للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤلف الاجزاء . وطريقة التوفيق حصر كل وجهة في دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضروري . فنحن نجد عنده تفسير هرقليطس ، ووجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين ، وعقيدتهم في النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل أنكساغوراس ، فضلا عن مذهب سقراط - وسندل على هذه الظاهرة كلما صادفناها . وثمة ظاهرة أخرى ، هي العمل على تحويل المعتقدات الارفية الى آراء فلسفية ، أي وضعها في صيغة عقلية ودعمها بالدليل . فهو لم يزد شيبا من تراث الماضي ، وأراد ان ينتفع بكل شيء ، ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه ، فتوسع وتعمق الى حد لم يسبق اليه .



مركز تحقيق تراث الفكر والحكمة

١ - انظر مثلا : غورغياس ص ٥٢٢ - الجمهورية م ١٠ ص ٦١٤ - فيدروس ص ٢٤٧ - نيدون ص ١٠٧ - افرتياس بأكملها - تيمائوس ص ٢١ - ٢٥ و ٢٨ وما بعدها .

الفصل الثاني

المعرفة

٢٦ - الجد الصاعد :

١ - لم يكن إشار أفلاطون للحوار عبثا او إرضاء لنزوعه الاول الى القصص التمثيلي ، ولكن معاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثر بالجدل ، واعتقد مع أستاذه ان الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة ، فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة الموهمة الى معنى المناقشة المخلصة التي تولد العلم . وهي مناقشة بين اثنين او اكثر ، او مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب الى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الاعلى الذي ليس بعده مناقشة ، وحدّ الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس الى المعقول دون ان يستخدم شيئا حسيّا بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان (١) وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الاولى والامور الدائمة ، يصل اليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه الى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرها ، فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل الى أعلى وبالعكس (٢) ، ومن حيث هو علم فهو يقابل ما تسميه الان نظرية المعرفة بمعنى أوسع يشمل المنطق والميتافيزيقا جميعا .

ب - وأفلاطون اول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها . وافاض فيها من جميع حياتها . وجد نفسه بين راين متعارضين : رأي بروتاغوراس واقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة الى الاحساس ، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله - ورأي سقراط الذي يضع المعرفة الحققة في العقل ، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ، فاستقصى انواع المعرفة ، فكانت اربعة : الاول الاحساس ، وهو إدراك عوارض الاجسام ، او أشباحها في اليقظة وصورها في المنام . الثاني الظن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك - والثالث الاستدلال ، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات.

١ - الجمهورية ص ٥١١ (ب) .

٢ - الجمهورية ص ٥٢٢ (ج) .

والرابع التعقل ، وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة . وهذه
الانواع مترتبة بعضها فوق بعض ، تتأدى النفس من الواحد الى الذي
يليه بحركة ضرورية الى أن تظمئن عند الاخير (١) وإليك البيان :

ج - الاحساس اول مراحل المعرفة . ويدعي الهرقليطيون ان المعرفة
مقصورة عليه وانه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة ابدا ، ليس لها جوهر تنقوم
به ولا قوة تصدر عنها ، ولكن لو كان الاحساس كل المعرفة كما يقولون ،
لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الاشياء ، ولصح
قول بروتاغوراس ان الانسان مقاس الاشياء ، وان ما يظهر لكل فرد فهو
عنده على ما يظهر ، فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء ،
المتناقض منها والمتضاد ، وامتنع القول ان شيئا هو كذا او كذا على
الاطلاق ، ليس فقط في النظريات ، بل في السياسة والاخلاق
والصناعات ايضا ، فيستحيل العلم والعمل ولكنهما ممكنان ، فالقول
مردود . وهو مردود كذلك من جهة انه ينكر الفكر كقوة خاصة ،
والواقع ان الذاكرة والشعور بالتبعة ينقضان هذه الدعوى ، من حيث
ان الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر . ثم ان فينا قوة تدرك
موضوعات الحواس على اختلافها وتركيبها معا في الادراك الظاهري ،
فتعلم ان هذا الاصفر حلو ، بينما الحواس لا يدرك كل منها الا موضوعا
خاصا وتفوته موضوعات سائر الحواس . وليس يكفي لفهم اللغة مثلا
رؤية الفاظها او سماعها ، وانما الاحساس ينه قوة في النفس لولاها
ما كان فهم ابدا . ومع اشتراك العالم والجاهل في الاحساس ، فان
العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ، ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل
على وجود قوة تعلم ، وقوانين ثابتة للاشياء . وهذه القوة تضاهي
الاحساسات بعضها ببعض ، وتصدر عليها احكاما مغيرة للحس بالمرة ،
فتقول عن صوت او لون مثلا انه عيّن نفسه وغيّر الآخر ، وانه واحد ،
وانهما اثنان ، وانهما متباينان : جميع هذه العلاقات بحكم بها المركب
المركب ؛ والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلا متميزان من الاحساس ، فليس
الاحساس ، ولكنه حكم النفس على الاحساس ؛ وبهذا الحكم يمتاز
الانسان على الحيوان الاعجم مع اشتراكهما بالاحساس (٢) .

د - ولكن الحكم يختلف باختلاف موضوعه . فاذا كان الموضوع
المحسوسات المتغيرة من حيث هي كذلك ، كان الحكم «ظنا» اي معرفة
غير مربوطة بالعلة ، فلا يعلم للغير . لان التعليم تبيان الامور بعلمها ؛ ولا

١ - الجمهورية م ٦ ص ٥١٠ - ٥١١ .

٢ - تيتياتوس ص ١٥٢ و ١٦٠ - ١٦٥ و ١٨٤ - ١٨٦ .

يبقى ثابتاً ، بل يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته : انظر الى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العملية والعلوم الطبيعية ، تجدها جميعاً متغيرة نسبياً لتعلقها بالمادة ، لا تتناولها المعرفة الا في حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذي تتوق اليه النفس ، اذ انه قد يكون صادقاً ، وقد يكون كاذباً ، والعلم صادق بالضرورة . والظن الصادق نفسه متميز من العلم لتمييز موضوعهما ، فان موضوع الظن الوجود المتغير ، وموضوع العلم الماهية الدائمة ، ثم ان العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية او إلهام لا اكتساب عقلي ، والظن بالاجمال قلق في النفس يدفعها الى طلب العلم (١) .

هـ - وترقى النفس درجة اخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى : كل هذه العلوم ، ولو انها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، الا ان لها موضوعات متميزة من المحسوسات ، ولها مناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزئيات كما يفعل التاجر ، ولكنه العلم الذي يفحص عن الاعداد انفسها بصرف النظر عن المعدودات . وليست الهندسة مسح الارض ، ولكنها النظر في الاشكال انفسها . ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة ، بينما الملاحظة البحتة لا تقع الا على حركات غير منتظمة (٢) . ويفترق العالم الذي يكشف النسب العددية المقومة للالحن ، عن الموسيقى الذي يضبط النغم بالتجربة . فهذه العلوم تضع امام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات ، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبية المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه ، ثم يستغني عن كل صورة حسية ، ويتأمل المعاني خالصة . وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله ، ويستخدم المنهج الفرضي الذي يضع المقدمات وضعاً ويستخرج النتائج : مثال ذلك قد تعرض مسألة للمهندس او الفلكي فيقول في نفسه : « افرض ان أحلها بالإيجاب » ، وانظر ما يلزم من نتائج » او : « افرض ان حلها بالسلب وانظر ما يخرج لي » . فاذا وجد ان نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما ، انتقل الى نقيض هذا

١ - مينون بأكملها ، وبالاخص ص ٩٧ ، ٩٨ . تيتيانوس ١٨٧ وما بعدها . الجمهورية نهاية المقالة الخامسة . تيماسوس ص ٥١ .

٢ - « كان غرض الفلكيين بيان ما يظهر للراصد من الحركات السماوية بأشكال هندسية بحيث يمكنهم حساب تلك الحركات وان كانت تلك الاشكال غير مطابقة لحقيقة الامور » : فلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ٢٣ - ٢١ . انظر ايضاً :

p. Duhem; Le système du monde, I. p. 103

الفرض وأخذ به . ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذي يقف عنده ، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة ؛ والثاني أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ، ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم . ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفي نفسها ، لأنها تضع مبادئها وضعا ، ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادئ عليا ؛ ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادئ يقينية . فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم : هي أرقى من الظن ، لأنها كلية تستخدم في الفنون والصناعات والعلوم ، وتعلمها ضروري لكل إنسان ؛ وهي أدنى من العلم لأنها استدلالية (١) .

د - فالتجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على إطراد سيره . ذلك بأنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات ، وغير متعلقة بمادة أصلا ، كأن يرى الشيء الواحد كبيرا بالإضافة إلى آخر ، صغيرا بالإضافة إلى ثالث ، مما يدل على أنه في نفسه ليس كبيرا أو صغيرا ، وأن الكبير والصغير معنيان مفرقان له نطبقهما عليه ، كأن يرى الشيء الواحد شبيها بآخر أو مضادا أو مابينا ، مساويا أو غير مساو ، جميلا خيرا عادلا ، إلى غير ذلك من الصفات المفارقة للأجسام ، والمتعلقة من غير معاونة الحواس . فيسأل عن الكبير والصغير والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما إليها ، كيف حصل عليها وهي ليست محسوسة ، وهي ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات فيلوح له أنها موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي (٢) . وهكذا يتدرج الفكر من الاحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض ، مدفوعا بقوة باطنة «وجدل صاعد» لأنه في الحقيقة يطلب العلم الكامل الذي يكفي نفسه ويصلح أساسا لغيره .

٣٧ - نظرية المثل :

١ - وللجدل الصاعد شوط آخر : فإن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع ، وتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك . فإذا فكرت النفس في هذه الماهيات الثابتة ، أدركت أولا أن لا بد لإطرادها في التجربة من مبدأ ثابت ، لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل ما هو حادث فله علة ثابتة ،

١ - الجمهورية م ٧ ص ٥٢١ (ج) - ٥٢٢ (ب) .

٢ - الجمهورية المواضع المذكورة وفيديون ص ٦٥ - ٦٦ و ٧٤ - ٧٥ .

ولا تتداعى العلل الى غير نهاية . وادركت ثانيا ان الفسرق بعيد بين المحسوسات وماهياتها ، فان هذه كاملة في العقل من كل وجه ، والمحسوسات ناقصة متفاوتة في تحقيق الماهية ، ولا تبلغ ابدا السى كمالها ، وادركت ثالثا ان هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة كالتي ذكرناها الان : فيلزم مما تقدم ان الكامل الثابت اول ، وان الناقص محاكاته وتساؤله ، وانه لا يمكن ان يكون الكامل الثابت قد حصل في العقل بالحواس عن الاجسام الجزئية المتحركة . ويقال مثل ذلك من باب اولي عن المجردات التي لا تتعلق بالمادة . فلا يبقى الا ان الماهيات جميعا حاصلة في العقل عن موجودات مجردة ضرورية مثلها ، لما هو واضح من ان المعرفة شبه المعروف حتما فتؤمن النفس بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس واصله ، يدرك بالعقل الصرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل ، مفارقة للمادة ، بريئة عن الكون والفساد : الانسان بالذات والعدالة بالذات والكبر والصغر والجمال والخير والشجر والفرس بالذات ، وهلم جرا . فهي مبادئ و«مثل» الوجود المحسوس والمعرفة جميعا : ذلك بان الاجسام انما يتعين كل منها في نوعه «بمشاركة» جزء من المادة في مثال من هذه المثل ، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ، ويسمى باسمه . فالمثال هو الشيء بالذات ، والجسم شبح للمثال . والمثال نموذج الجسم او مثله الاعلى ، متحققة فيه كمالات النوع الى اقصى حد ، بينما هي لا تتحقق في الاجسام الا متفاوتة ؛ بحيث اذا اردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة نارا بل قلنا انها شيء شبيه بالنار بالذات ، وان الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات ، وهكذا . اما ان المثل مبادئ المعرفة ايضا ، فلان النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الاشياء وتحكم عليها . المثل معايرنا الدائمة ؛ يحصل لنا العلم اولا وبالذات بحصول صورها في العقل . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، وهي علة حكمنا على النسبي المطلق ، وعلى الناقص بالكامل (١) .

ب - كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر فيما نعلم ؟ ان شيئا من التأمل يدلنا على اننا نستكشفها فسي النفس بالتفكير . فحينما تعرض لنا مسألة تقع في حيرة وتشعر بالجهل، ثم يتبين لنا «ظن صادق» يتحول الى علم بتفكيرنا الخاص اي بجدل باطن ، او بالاسئلة المرتبة يلقيها علينا ذو علم . وما علينا الا ان نجرب الامر في فتي لم يتلق الهندسة ، تجده يجيب عن الاسئلة اجابة محكمة

١ - فيدون والجمهورية في المواضع المذكورة . فيدون ص ٧٨ و ٩٩ و ١٠١ و ١٠٢ .

ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم . فاذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد ، فلا بد أن تكون النفس اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة (١) . كانت النفس قبل اتصالها بالبدن في صحبة الآلهة تشاهد «فيما وراء السماء» موجودات «ليست بذات لون ولا شكل» ثم ارتكبت إثما ، فهبطت الى البدن . فهي اذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل (٢) . «فالعالم ذكر والجهل نسيان» وكما ان الاحساس الحاضر ينبه في الذهن ما اقترن به في الماضي ، وما يشابهه او يضاده ، وكما اننا نذكر صديقا عند رؤية اسمه ، فكذلك نذكر الخير بالذات بمناسبة الخيرات الجزئية ، والمتساوي بالذات والجمال بالذات بمناسبة الاشياء المتساوية او الجميلة وهكذا . فما التجربة الا فرصة ملائمة لعودة المعنى الكلي الى الذهن ؛ وما الاستقرار الا وسيلة لتنبيهه ؛ اما هو في ذاته فموجود في النفس ومتصور بالمقل الصرف (٣) .

ج - هذا العالم المعقول مثلنا معه مثل أناس في كهف مند الطفولة ، واثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضا ولا مشيا ولا تلقا ، وأدير ت وجوههم الى داخل الكهف فلا يملكون النظر الا امامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار عظيمة ، وأشباح اشخاص واشياء تمر وراءهم . ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الاشباح ، فانهم يتوهمونها اعيانا . فاذا اطلقنا احدهم وادرنا وجهه للنار فجأة ، فانه ينهر ويتحسر على مقامه المظلم ، ويعتقد ان العلم الحق معرفة الاشباح . ثم يفيق من ذهوله وينظر الى الاشياء في ضوء الليل الباهت ، او الى صورها المنعكسة في الماء ، حتى تعتاد عيناه ضوء النهار ويستطيع ان ينظر الى الاشياء انفسها ، ثم الى الشمس مصدر كل نور . - فالكهف هو العالم المحسوس ، وإدراك الاشباح المعركة الحسية ، والخلص من الجمود ازاء الاشباح يتم بالجدل ، والاشياء المرئية في الليل او في الماء الانواع والاجناس والاشكال ، اي الامور الدائمة في هذه الدنيا ، والاشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير ارفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الاشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير الى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات (٤) .

١ - مينيون ص ٨٠ - ٨٦ .

٢ - فيدروس ص ٢٤٦ وما بعدها وفيدون ص ٧٢ وما بعدها .

٣ - فيدون ص ٧٠ و٧٧ .

٤ - مفتتح المقالة السابقة في الجمهورية .

د - والآن كيف تمت لفلاطون هذه النظرية ؟ لقد وصل اليها بالتفكير في المذاهب السابقة : «فانه اخذ عن اقراطيلوس وهرقليطس ان المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح ان تكون موضوع علم؛ وكان سقراط يطلب الكلي في الخلفيات ، فاعتقد افلاطون ان هذا الكلي لمغايرته للمحسوس يجب ان يكون متحققا في موجودات مغايرة للمحسوسات ، واسمى هذه الموجودات مثلا . اما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فانهم كانوا يقولون ان الاشياء تحاكي الاعداد او تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال ان الاشياء تشارك في المثل ، دون ان يبين ماهية هذه المشاركة . غير ان الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الاعداد مفارقة ، وانما قالوا ان الاشياء اعداد ؛ ولم يكن سقراط ينصب الماهيات اشياء قائمة بانفسها (١) ففطن افلاطون الى انه لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هي كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات» (٢) فتحقق له بها موضوع العلم ، وعلل صورية او نماذج المحسوسات ، وتحقق له ما كان يرمي اليه انبادوكليس بقوله بالمحبة او الخير ، وانكساغوراس بقوله بالعقل والنظام والكمال . ثم اخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة واحال التوليد السقراطي تذكيرا . فالقارئ يرى كيف تلاقت كل هذه المذاهب في مذهب افلاطون وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات .

هـ - ولم يكن افلاطون غافلا عن صعوبات نظريته . فقد عاد اليها يمتحنها (٣) فرأى ان المنطق يقضي عليه بان يضع مثلا للمشابهة والواحد والكثير والجمال والخير ، وما شاكلها ؛ ولكنه يقول انه كثيرا ما يردد في وضع مثل للانسان والنار والماء ؛ وانه يجد من القرابة بمكان عظيم ان يكون هناك مثل للشعر والوحل والوسخ وسائر الاشياء الحقيرة ، ثم ينتهي الى ان هذا التردد انما يعرض له لانه يلحظ رأي الناس ، ولأن الفلسفة لم تستول عليه بعد بالقوة التي يرجو ان تستولي يوما ، وحينئذ فلن يشعر في نفسه احتقارا لشيء . - وينتقل الى المشاركة فيقول : اذا كانت اشياء عدة تشترك في مثال واحد ، فيما ان يوجد المثال كله في كل واحد من هذه الاشياء ، وهذا يعني ان المثال يتحقق كله في نفسه؛ ومتحقق كله في كل واحد من الاشياء اي مفارق لنفسه ، وهذا خلف؛ واما ان يوجد مقسما في الاشياء المشاركة فيه ، وحينئذ يفقد بساطته من جهة ، ويلزم القول من جهة اخرى ان جزء الكبير بالذات ينقلب صغيرا

١ - ولا افلاطون في محاوراته الاولى ، ولكنها فيها مكتسبة بالاستقراء .

٢ - ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٦ و م ١٣ ف ٤ باختصار .

٣ - في محاوراة بارمنيدس ص ١٢٠ - ١٢٢ .

بالنسبة الى كل الكبير ، وأن كل الصغير بالذات يصبح كبيرا بالنسبة الى جزئه ، اي ان الشيء المشارك يصير على خلاف الشيء المشارك فيه ، وهذا خلف كذلك . ثم ان الغاية من نظرية المثل انما هو وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها ، ولكن هذه الوحدة ممتنعة ، لانه اذا ساغ لنا أن نضع الكبير بالذات فوق الكبار المتكثرة لتشابههما في هذه الصفة ، فان تشابه المثال والاشياء الكبيرة يحتم علينا أن نضع لنفس السبب كبيرا آخر فوقها جميعا ، وهكذا الى غير نهاية ، وليس يغني القول ان المثال تصور في العقل ، وانه من حيث هو كذلك يمكن أن يقال على كثيرين دون ان يفقد شيئا من وحدته ، فان العقل انما يتصور بالمثال شيئا حقيقيا هي الماهية المشتركة بين كثيرين ، وهذه الناحية المشتركة هي المثال ، فلم يتغير الموقف . اما ان قيل ان نسبة الجزئي الى المثال ليست كنسبة الجزء الى الكل ، وانما هي كنسبة الصورة الى النموذج ، امكن الاجابة بأن النموذج في هذه الحالة يشبه الصورة فيتعين أن نضع فوقهما نموذجا آخر يشتركان فيه ، وهكذا الى ما لا نهاية ... ولكن افلاطون يعود فيقول ان هذه الصعوبات ليست ممتنعة الحل ، وانما يتطلب حلها عقلا ممتازا . اما اذا وقفنا عندها وانكرنا المثل ، فلسنا ندري الى اين نوجه الفكر : الى التغير المتصل فيمتنع العلم ، ام الى الوجود الثابت فيمتنع العلم كذلك ؟ ان المثل «نقط ثابتة» فوق التغير تفسره ، وعليها هي يقع العلم .

٢٨ - الجدل النازل :

١ - ولكن العلم حكم بأن شيئا ما هو كذا ، والمثل قائمة بأنفسها فكتشف يمكن الحكم عليها والحكم يعني ان شيئا (هو الموضوع) مشارك في شيء (هو المحمول) ؟ هل المثل منفصلة بعضها عن بعض ، او مشاركة كلها في كلها ، او بعضها مشارك في بعض دون بعض ؟ الفرض الاول يرجع الى مذاهب بارمنيدس ، اي الى السكون التام ، فيستحيل معه الحكم ، فانه اذا لم تكن الحركة مشاركة في الوجود ، فليس هناك حركة واذا لم يكن السكون مشاكا في الوجود ، فليس هناك سكون . والفرض الثاني يرجع الى هيرقليطس ، اي الى الاختلاط العام والتغير المتصل ، فيستحيل معه الحكم كذلك ، فاننا اذا قبلناه لزم منه ان السكون في حركة ، وأن الحركة في سكون . يبقى الفرض الثالث وهو الصحيح والجدل هو الذي يتبين ملائمة المثل بعضها لبعض ، وهو رأس العلوم ، يجعل العلم ممكنا لانه يرى المثل مترتبة في انواع واجناس ، اي يرى بعضها مرتبطا ببعض بواسطة مثل أعلى وأعم ، وهذه مرتبطة كذلك

بمثل أعلى وأعم ، وهكذا الى مثال اول قائم فوقها جميعا هو الخير بالذات . ويرى مبادئ العلوم مترتبة من الاخص الى الاعم حتى يصل الى مبدئين اساسيين هما مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية : الاول قانون الفكر ، وهو يبين بنفسه لا يقام عليه برهان ولا اعتراض ، ويقسوى استمساكنا به اذا نظرنا الى ما يترتب على انكاره من نتائج . هي النتائج التي ينتهي اليها بروتاغوراس واضرابه . ومبدأ العلية قانون التغير ، وهو على شكلين : مبدأ العلة الفاعلية يحتم بأن لكل فعل فاعلا ، ومبدأ العلة الغائية يحتم بأن كل فاعل فهو يفعل لغاية . ويضع الجدل هذه العلاقات في احكام . فالحكم اذ يعني ان الشيء هو هو وفي آن واحد شيء آخر (المحمول) يعني ان المثال الواحد يشارك فيه مثال آخر (وفي غيره) مع بقائه هو هو . والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فان اُضاف مثلا لمثال يشارك فيه كان صادقا ، وان اُلف بين مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذبا (١) .

ب - كيف يمكن الحكم الكاذب او الخطأ ؟ ان الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجودا ، واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن ان يكون موضوع فكر او احساس او قول . كيف يمكن ان تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم ، او تعلم ما لا تعلم ؟ شغلت المسألة افلاطون فعالجها في «تيتياتوس» وعاد اليها في «السوفسطائي» . قال في المحاوراة الاولى : ينشأ الخطأ عندما نحاول ان نوفق بين احساس حاصر ومعنى سابق محفوظ في النفس ، كما اذا رايت سقراط قاضفت هذه الرؤية الى صورة ثيودورس ، وبالعكس ؟ فليس الخطأ معرفة كاذبة، بل ذكر كاذبا او تنافرا بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية . ولكن ما القول اذا كان الطرفان فكرتين مثل ان $11 = 7 + 5$ ؟ النفس تخطيء هنا في اختيار احد الاطراف من بين المعاني المحفوظة ، كما يخطيء الذي يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن اليس هذا عودا الى الصعوبة الاولى ، وهو ان النفس تعلم ما لا تعلم ، او لا تعلم ما تعلم ؟ وينتهي الحوار من غير حل . ولا يحل الإشكال الا في «السوفسطائي» فيهتدي افلاطون الى ان اللاوجود قد يعني ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود ما ، اي ما هو لا وجود اصلا ؛ وما هو لا وجود من وجه ، وان اللاوجود في الحكم هو من النوع الثاني ؛ فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير او المساوي ، اي نقصد وجودا هو غير الكبير . فالخطأ تفصيل او تركيب حيث لا ينبغي بين اطراف وجودية . وفي الخطأ يقع

١ - بارمنيدس والسوفسطائي في مواضع مختلفة . - فيدون ١٠٣ - ١٠٥ .

الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ، ويعلم نوعا من العلم . - وقد كان لهذا التمييز بين معنوي اللاوجودي شأن كبير ، فانه مهد السبيل لقول أرسطو ان الوجود يطلق على انحاء عدة ، ولحل إشكالات بارمنيدس .

ج - كيف يستكشف الجدل العلاقات بين المثل ليؤلفها في احكام ؟ وبعبارة اخرى : كيف يرتب المثل في اجناس وانواع ، فيتصور العالم المعقول على حقيقته ؟ بالنزول من ارفع المثل الى ادناها - وهذا هو الجدل النازل . ووسيلته القسمة . فان قسمة الجنس ممكنة بخصايص نوعية تنضاف اليه فتضيق ما صدقه ، وتجعل فيه اقساما مختلفة لها اسماء مختلفة وتشارك مع ذلك في معنى واحد (١) . وللقسمة قواعد تتبع ، ومخاطر تجتنب : يجب ان تطابق طبيعة الشيء ، فلا تقسم الا حيث تقتضي الطبيعة القسمة ، كما يجزأ الحيوان في مفاصله من غير تهشيم . ويجب ان تكون تامة ، فتستخرج من الجنس نوعين او ثلاثة ، ومن كل نوع صنفين او ثلاثة ، حتى تنتهي الى البساط . اما ما يتحرز منه ، فهو اعتبار المركب بسيطا ، والعرضي جوهريا . والقسمة المثلى هي الثنائية ، كان تقول ، السياسة علم ، والعلم نظري وعملي ، والسياسة تدخل في الطائفة الاولى ، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر ، والسياسة تدخل في الطائفة الاولى ؛ وهكذا حتى يتعين معنى السياسة (٢) - او كان تحاول تعريف السوفسطائي ، فنمضي من قسمة الى اخرى حتى نبلغ الى التعريف الذي لا ينطبق الا عليه (٣) . فالقسمة تبدأ من اللامعين ، وتندرج الى التعيين ، اي انها تتأدى من وحدة الجنس الى كثرة الأنوال ، ومن وحدة المبدأ الى كثرة النتائج . فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد ، وهو آمن منه واكفل ، باستيعاب الاقسام جميعا .

د - هذا ايجاز لباحث افلاطون في المعرفة . فيها منطق وفيها ميتافيزيقا كما قلنا : اخذ الحد والاستقراء عن سقراط ، وتعمق في تفسير الحكم ، ولكنه اقامه على مشاركة المثل بعضها في بعض ، وهي اغمض من مشاركة المحسوسات في المثل . واقترب من القياس بالقسمة الثنائية ، فانها عبارة عن وضع علاقة بين طرفين بواسطة طرف ثالث علاقته بهما معلومة ، ولكنها لا تشبه القياس الا من بعيد كما سيبين أرسطو . ونثار في اصول المعرفة نظرا دقيقا عميقا ، وبلغ الى عالم

١ - الجمهورية ص ٤٢٧ .

٢ - السياسي ص ٢٥٨ - ٢٦٧ .

٣ - السوفسطائي ص ٢١٨ - ٢٣١ .

معقول هو اساس المعرفة والوجود المحسوس ، فكان وضعه المثل جواهر قائمة بأنفسها توكيدا لهذا الوجود الاعلى لفت به الانسانية لفتا قويا الى الفرق بين الجزئي والكلي ، والمحسوس والمعقول ، فلن تنسى الانسانية هذا الفرق . غير انه في اواخر ايامه وفي دروسه الشفوية مال عمن سقراط الى الفيثاغورية فاستبدل الأعداد بالمثل ، وتابعه تلاميذه الاولون حتى قال ارسطو مؤرخ هذه المرحلة الأخيرة : «لقد أصبحت الرياضيات عند فلاسفة العصر الحاضر كل الفلسفة ، ولو انهم يقولون انها انما تدرس لأجل الباقي» (١) فكانه في محاولته البلوغ الى المعقولية التامة اراد ان يلقي المادة الكثيفة المستعصية على التجريد والتعقل ، وأن يرد الوجود كله أعدادا ونسبا عددية ، فيلغي الظن من المعرفة ، ولا يستبقي غير العلم في شكله الرياضي . وسيظل هذا الهدف مطمح انظار كثيرين من المفكرين ، يكفي ان نذكر منهم ديكارت لندل على شدة جاذبية هذه الوجهة.



مركز تحقيقات كميوتيز علوم اسلامی

١ - ما بعد الطبيعة م ١ ف ٩ ص ٩٩٢ ع ١ ص ٣٣ - ٣٥ . وانظر ايضا من هذه المرحلة الأخيرة المقالتين ١٣ و ١٤ من الكتاب المذكور .

الفصل الثالث

الوجود

٣٩ - الله :

١ - نظرية افلاطون في الوجود مماثلة لنظريته في المعرفة بمعنى انها تصعد من المحسوس الى المعقول ، وتخضع الاول للثاني . وقد قصص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعي فقال ما خلاصته (بلسان سقراط) : لما كنت شابا كثيرا ما قاسيت الامرّين في معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء . وسمعت ذات يوم قارئا يقرأ في كتساب لانكسافوراس «هو العقل الذي رتب الكل ، وهو علة الاشياء جميعا» ففرحت لمثل هذه العلة ، وتناولت الكتاب بشغف ، ولكنني ألفيت صاحبه لا يضيف للعقل اي شأن في العلل الجزئية لنظام الاشياء ، بل بالضد يذكر في هذا الصدد افعال الهواء والاثير والماء وما اليها ، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول ان سقراط في جميع أفعاله يفعل بعقله ، ثم يعمل جلوسي هنا (في السجن) بحركات عظامي وعضلاتي ، ويعمل حديثي بفعل الاصوات والهواء والسمع وما اشبه ، ولا يعني بذكر العلل الحققة وهي : لما كان الاثينيون قد رأوا احسن ان يحكموا عليّ ، وزايت انا احسن اي اقرب الى العدالة ان اتحمل القصاص الذي فرضوا عليّ ، فقد بقيت في هذا المكان ؛ ولولا ذلك لكانت عظامي وعضلاتي في ميغاري او في بويتيا حيث كان حملها تصور آخر للاحسن . فتسمية مثل هذه الاشياء عللا منتهى الضلالة . اما ان قيل : لولا العضلات والعظام فلست استطيع تحقيق أغراضي ، فهذا صحيح . وعلى ذلك فما هو علة حقا شيء ، وما بدونه لا تصير العلة شيء آخر (١) . اي ان العلة الحققة عاقلة تلاحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل اليه ، فان شيئا لا يفعل الا اذا قصد (او قصد به) الى غاية ، والغاية لا تتمثل الا في العقل ، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلي . ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس» (٢) كانت العلل العاقلة نفوسا تتحرك حركة ذاتية وكانت المادة شرطا لفعالها او علة ثانوية خلوا من العقل ، تتحرك حركة قسريّة

١ - فيثون ص ٩٦ (هـ) - (ج) .

٢ - تيمارس ص ٤٦ (د) .

وتعمل اتفاقا إلا ان تستخدمها العلة العاقلة وسيلة وموضوعا وتوجهها الى أغراضها (١) . والنفس غير منظورة بينما العناصر والاجسام جميعها منظورة (٢) فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق الى عالم معقول بصفة بأنه إلهي لاشتراكه في الروحية والعقل . ولكنه يعين فيه مراتب ، ويضع في قمته الله .

ب - يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين - وجهة الحركة ووجهة النظام : فمن الوجهة الاولى يقرر ان الحركات سبع ، حركة دائرية ، وحركة من يمين الى يسار ، ومن يسار الى يمين ، ومن امام الى خلف ، ومن خلف الى امام ، ومن أعلا الى أسفل ، ومن أسفل الى أعلا ؛ وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاقلة ، وهذه العلة هي الله ، اعطى العالم حركسة دائرية على نفسه وحرمة الحركات الست الاخرى (وهي طبيعية) فمنعه من ان يجري بها على غير هدي (٣) . - ومن الوجهة الثانية يقول ان العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن ان يكون النظام البادي فيما بين الاشياء بالاجمال ، وفيما بين اجزاء كل منها بالتفصيل ، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد (٤) .

ج - وثمت برهان آخر : فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لانه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها ، فدلله هذا التفاوت على ان الصفات ليست لها بالذات ، ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات ، وخص بالذكر مثال الجمال في المادية ، ومثال الخير في الجمهورية ، فقال عن الاول : انه علة الجمال المتفرق في الاشياء ، والمقصد الاسمي للارادة في نزوعها الى المطلق ، والغاية القصوى للعقل في جدله ؛ لا يوصف ، اي لا يضاف اليه اي محمول لانه غير مشترك في شيء ولكنه هو هو (٥) . وقال عن الثاني : في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير ، هذا المثال الذي لا يدرك الا بصعوبة ، ولكننا لا ندركه الا ونوقن انه علة كل ما هو جميل وخير ؛ هو السذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ، ويمنح النفس قوة الادراك ، فهو مبدأ العلم والحق ، يفوقهما جمالا مهما يكن لهما من جمال . هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف ، والغاية من الجدل تعقله ، وان جماله ليعجز

١ - انظر ايضا القوانين م ١٠ ص ٨٩٤ - ٨٩٦ .

٢ - تيمائوس ص ٤٦ (د) .

٣ - تيمائوس ٣٤ (أ) و ٤٣ (ب) .

٤ - تيمائوس ص ٢٨ (أ) - ٢٩ (ب) .

٥ - المادية ص ٢١٠ - ٢١١ .

كل بيان ، لا يوصف الا سلبا ، ولا يعين ايجابا الا بنوع من التمثيل الناقص . وكما ان الشمس تجعل المرئيات مرئية ؛ وتهبها الكون والنمو والغذاء دون ان تكون هي شيئا من ذلك ، فان العقولات تستمد معقوليتها من الخير ، بل وجودها وماهيتها ، ولو ان الخير نفسه ليس ماهية (معينة) وانما شيء اسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة . اعلم ان الخير والشمس ملكان ، الواحد على العالم المعقول ، والآخر على العالم المحسوس (١) . - ومقصد افلاطون واضح : هو ان التفسير النهائي للوجود هو «ان الخير رباط كل شيء واساسه» (٢) من حيث ان العلة الحقة عاقلة ، وان العاقل يتوخى الخير بالضرورة .

د - قاله روح عاقل محرك جميل خيّر عادل كامل . وهو بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ولا يتشكل اشكالا مختلفة كما صورّه هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء (٣) . وهو كله في حاضر مستمر ، فان اقسام الزمان لا تلائم الا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل الى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ، ندل على اننا نجهل طبيعته ، اذ لا يلائمه سوى الحاضر (٤) . وهو معني بالعلم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الاشارة ، فان الله ان كان لا يعني بسيرتنا فذلك إما لانه عاجز عن ضبط الاشياء ، وهذا محال ، وإما لان السيرة الانسانية اتفه عنده من ان تستحق عنايته ، وهذا محال كذلك ، لان كل صانع يعلم ان للاجزاء شأنها في المجموع فيعنى بها ، فهل يكون الله اقل علما من الانسان ؟ ان ساعة الاشارة آتية لا محالة . هذا عن الشر الخلفي . أما الشر الطبيعي ، فما هو في ذاته الا نقص في الوجود ، او خير اقل ، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب . لم يردده الله ، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم . ويستحيل ان يكون العالم المصنوع خيرا محضا فيشابهه نموذجه الدائم . هو اذن ناقص ، ولكنه احسن عالم ممكن . وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات ايضا بالقدر الذي يتفق مع الكليات ونحن نرى الطبيب يرعى الكل قبل الجزء ؛ والفنان يدبر أفعاله مقتضى الغاية ويرمي الى اعظم كمال ممكن للكل ، فيصنع الجزء لاجل الكل ، لا الكل لاجل الجزء . كذلك حال الصانع الاكبر ؛ فان تدمير الانسان ؛ فلانه يجهل ان خيره الخاص يتعلق به وبالكل معا على مقتضى قوانين

١ - الجمهورية م و ٦٧ في مواضع مختلفة وبالأخص ص ٥٠٦ - ٥٠٩ .

٢ - قيدون ص ٩٩ (ج) .

٣ - الجمهورية م ٢ ص ٢٧٩ .

٤ - تيمائوس ص ٢٧ (هـ) .

الكل . - فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها ، وإنكارها جملة او فرادى جريمة ضد الدولة يجب ان يعاقب عليها القضاء ، لان هذا الانكار يؤدي مباشرة الى فساد السيرة ، فهو إخلال بالنظام الاجتماعي . وقد ينكر المرء الله بتاتا ، وقد يؤمن به وينكر عنايته ، وقد يؤمن به بعنايته وينكر كماله وعدالته ، فيتوهم انه يستطيع شراء رضائسه بالتقدمات والقرايين دون النية الصالحة . والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لان الاهانة فيها اعظم والثانية أشنع من الاولى لنفس السبب ، فان انكار الله أهون من إنكار عنايته مع الايمان به ، وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيا . الاولى والثانية جديرتان بالناقشة ، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتنفيذ (١) .

٤٠ - الطبيعة :

١ - لما أراد افلاطون ان يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الاجسام ، أنطق «تيمائوس» الفيثاغوري بقصة التكوين . وانما اورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لانها قائمة على مبادئ عقلية رياضية . وقد أثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على ان العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية ، فليس امام العقل البشري الا الظن والتشبيه (٢) . قال تيمائوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد «بدا من طرف اول» لانه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغيير والحدوث ، وله صانع . ولما كان الصانع خيرا ، والخير بريئا من الحسد ، فقد اراد ان تحدث الاشياء شبيهة به على قدر الامكان . فرأى ان العاقل أجمل من غير العاقل ، وأن العقل لا يوجد الا في النفس ، فصور العالم كائنا حيا عاقلا ، لا على مثال شيء حادث ، بل على مثال «الحسي بالذات» (طبقا لنظرية المثل ولان كل صانع انما يحتذي مثالا) أجمل الاحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الاحياء كما ان العالم يحوي جميع الاحياء التي من نوعه . فالعالم واحد لان صانعه واحد ، ونموذجه واحد ؛ وهو كل محدود ، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده ، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروي لان الدائرة اكمل الاشكال ، متجانس يدور على نفسه

١ - القوانين م ١٠ - هذه المقالة مرجع هام . يقول فيها افلاطون ان للالحاد مصدرين كبيرين : الواحد دعوى الطبيعيين ان العالم وجزئياته ، بما فيها النفس ، نتاج حركة العناصر المادية غير العاقلة ؛ والاخر دعوى السوفسطائيين ان المبادئ الخلقية وضعية ، وأن ليس هناك خير وشر بالذات . ثم يعرض في البرهنة على وجود الله وعنايته - وعدالته . وهو يذكر الالهة بالجمع ، وسنعرض لهذه المسألة فيما بعد .

٢ - تيمائوس ص ٢٩ (ج) و ٤٨ (ج د) و ٥٩ (د) .

في مكانه . أما نفسه فهي سابقة على الجسم ، صنعها الله «من الجوهر الإلهي البسيط ، والجوهر الطبيعي المنقسم ، ومزاج من الاثنين» فكانت غلافا مستديرا للعالم تحويه من كل جانب ؛ وتحرك حركة دائرية ، وتحرك الباقي ؛ وتترك المحسوس المنقسم والعقول البسيط ، وتنفلج بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتملك ان تخالف قانون العقل فتصير شريرة حمقاء ، وتضطرب حركتها فتتزل النكبات بالعالم . وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه اخذ نارا ليحعله مرثيا؛ وترابا ليحعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء في الوسط (١) .

ب - غير ان هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وانما كان العالم في الاصل «مادة رخوة» اي غير معينة ، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال ، كل ما نعلمه عنها انها موضوع التغير ، او المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعينة ، لانه اذا كان الاصل معينا وكان له صورة ذاتية ، فليس يفهم التغير الذاتي . وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الاشياء ، لانها معينة من جهة ، ولانها من جهة اخرى تتحول بعضها الى بعض ، فيدلنا هذا التحول على انها صورة مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته . الست ترى ان ما نسميه ماء اذا تكاثف صار ترابا وحجارة ، واذا تخلخل صار هواء وريحا ، وأن الهواء اذا اشتعل تحول نارا ، وأن النار اذا تقلصت وانطقت عادت هواء ، وأن الهواء اذا تكاثف صار سحباً وضباباً ، وأن هذه اذا تكاثفت جرت ماء ، وهكذا دواليك ؟ (٢) . هذه المادة الاولى كانت تتحرك حركات اتفاقية، تلك الحركات الست التي قلنا ان الاشياء تتحرك بها اذا تركت وشأنها من غير نفس تدبرها . فاتخذت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل ، وألفت العناصر الاربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمية ، اي ذات اربعة اوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت اسرع الاجسام وانفذاها ؛ والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية اوجه ، اي هرمين ؛ والماء من ذرات ذات عشرين وجها ، والتراب أثقل الاجسام من ذرات مكعبة . وبعد ان تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر اربعة - هو اقصى ما تستطيع ان تبلغ اليه بذاتها - ظلت العناصر مضطربة هوجاء «كما يكون الشيء وهو خلو من الإله» حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته (٣) .

ج - ثم فكر الصانع فيما عسى ان يزيد العالم شبيها بنموذجه . ولما

١ - تيمائوس ص ٢٧ (د) - ٢٧ (ج) .

٢ - تيمائوس ص ٤٨ - ٥٨ .

٣ - تيمائوس ص ٥٢ - ٥٧ .

كان النموذج حيا ابديا ، فقد توخى ان يجعل العالم ابديا ، لكن لا كابدية النموذج ؛ فانها ممتنعة على الكائن الحادث ، فعني بصنع «صورة متحركة للابدية الثابتة» فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الايام والليالي والشهور والفصول ، ولم تكن من قبل . وراى الصانع ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فاخذ نارا وصنع الشمس والقمر والكواكب الاخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفسا تحركه وتديره . ولما كان مبدا التدبير إلهيا بالضرورة ، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ؛ الا انه جعل تركيبها اقل من تركيب هذه ، فكانت ادنى منها مرتبة ، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة ، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها (وكان أفلاطون قد ذهب الى هذا الراي في المقالة العاشرة من الجمهورية) بل من خيرية الصانع تأبى عليه ان يعدم أحسن ما صنع (١) .

د - ثم اتخذ منها أعوانا تصنع نفوس الأحياء المائتين . وانما مست الحاجة الى هذه النفوس لتحقيق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من أرفع الصور الى أدناها ، وليكون العالم كلا حقا . وانما وكل أمر صنعها الى النفوس الكواكب لان كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الاول لا يصنع الا نفوسا إلهية ، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب . اخذ اذن ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث ، وصنع مزيجا قسمه على الكواكب وكلف آلهتها ان تنزل اجزاء في اجسام مهيأة لقبولسه ، وان تضم اليه نفسين مائتين ، احدهما انفعالية ، والاخرى غذائية . اما الانفعالية ففضبية وشهوانية ، تحس اللذة والالم والخوف والإقـدام والشهوة والرجاء ، يضعونها في اعلى الصدر بين العنق والحجاب لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس . واما الغذائية فيضعونها في اسفل الحجاب . فصنع الآلهة الرجل كاملا بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب الى الكوكب الذي هبط منه ، ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة إله الكوكب . اما الرجل الطالح ، فان نفسه تولد ثانية امرأة ؛ فان أصرت على شقاوتها ولدت ثلاثة حيوانا شبيها بخطيئتها ، وهكذا ، بحيث لا تخلص من آلامها ولا تعود الى حالتها الاولى حتى تغلب العقل على الشهوة ، وتصعد السلم فترجع رجلا صالحا . ودرجات هذا السلم المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ؛ أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الارض درجة فدرجة ، «وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان واليوم ايضا ، يتحول بعضهم الى بعض بحسب

ما يكسبون أو يخسرون من العقل» (١) . - وأراد الآلهة أن يلقفوا أثر الحرارة والهواء في الإنسان - مع ضرورتهما له - وأن يوفروا له الغذاء ، فمزجوا جوهرًا مماثلاً لجوهر الإنسان بكيفيات أخرى وأوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنباتات والبذور ، تحيا بنفس غذائية ؛ وليست هذه النفس عاقلة ، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة ، فهي منفعة ، وليست فاعلة إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض (٢) .

هـ - هذه خلاصة حديث تيمائوس في مواضعه الفلسفية ، وهذا الحديث مثال آخر لنزعة أفلاطون التوفيقية ومقدرته التنسيقية ، فقد أخذ بالعقل الذي قال به انكساغوراس ، وبين عيب المذهب الآلي ، وأقام الغائية على أساس متين ؛ ثم استبقى الآلية في الكلبيات والجزئيات . حتى في الظواهر الحيوية كالإغذاء وحركة الدم والتنفس والشيخوخة والموت (٣) وصور الأجسام جميعاً مركبة من نفس العناصر ، متمشية على نفس القوانين ، لا يميز في ذلك من ديموقريطس إلا أن هذه الآلية خاضعة لتدبير الصانع يفرض عليها غاياته من خارج ، فتحققها هي بوسائلها الخاصة ، أي بحركة تلك الأشكال الهندسية التي للعناصر . وأخذ أفلاطون صفات العالم عن الإبلين - وبالأخص عن أكسانوفان - فجعله واحداً كروياً متناهيًا حياً عاقلاً ، ولكنه استبقاه حادثاً متغيراً ، وأضاف الثبات والضرورة للعالم المعقول . ونفذ رأي الطبيعيين في الأجسام السماوية وانحاز إلى العقيدة القديمة القائلة أن «كل ما هو سماوي فهو إلهي» وأقامها على افتقار الحركة الدائرية إلى محرك عاقل ، فحصل بها على حلقات في سلسلة الموجودات الروحية ، وأمكنه لخلود النفوس

١ - تيمائوس ص ٢٩ (ج) - ٧١ (أ) و ٩٠ (هـ) و ٩١ (د) - ٩٢ (ج) . - وأيضاً فيدون ص ٨٠ (هـ) - ٨٢ (ج) . وفي الجمهورية (م ١٠ ص ٦١٤ (أ) وما بعدها) قصة تقول: كل ألف سنة تدعى النفوس إلى اختيار حياة أرضية جديدة - إلا النفوس المقضى عليها بتكفير أطول - فتعرض عليها نماذج حيوات بشرية وحيوانية متفقة مع مجرى الكواكب ، ويقال لها أن كل نفس مسؤولة عن اختيارها ، وأن لا دخل للاله فيه . فتختار النفوس وتهبط إلى الأرض . وهذه قصة مشهورة أراد بها أفلاطون أن يبين ارتباط مصر النفوس بنظام العالم ، وأن الحرية تقوم في اختيار المصير ، لا في الأفعال الجزئية المنطوية عليها ، فيبقى العالم خاضعاً كله للآلية ، أي بما فيه الأفعال الإنسانية ، ولا يفيد الاستماع إلى أقوال الفلاسفة إلا في تهيئة النفس لإحسان الاختيار بعد ألف سنة ؛ وسيمتنع كمنظ نظرية مثل هذه لنفس الغرض ، وللغرض الآخر الذي يتوخاه أفلاطون من التنازع ، وهو إمكان التقدم في الصلاح والبلوغ إلى السعادة .

٢ - تيمائوس ص ٧٧ .

٣ - تيمائوس ص ٧٧ - ٨٢ وغيرها .

الانسانية . واخذ التناسخ عن الفيشافوريين ، ومع انه اضاف الاحساس للنبات ، فقد قصر التناسخ على الحيوان ، وكانوا يمدونه الى جميع الاحياء ، وبنى عليه فكرته الغريبة في التطور النازل من الرجل الى المرأة الى ادنى انواع الحيوان تبعا للخطيئة ونقص العقل ، فكان امينا لمبدئه «ان النقص تضاول الكمال» .

و - يبقى مسالتان : الواحدة ما معنى حدوث العالم في القصة ؟ والاخرى ما هي بالضبط فكرة الله عند افلاطون بعد ما راينا من اشتراك الالهية وكثرة الآلهة ؟ اما عن المسألة الاولى فالواقع ان أسلوب هسده القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال ارسطو « ان الاقدمين جميعا ما عدا افلاطون اعتقدوا ان الزمان قديم ، اما هو فقد جعله حادثا ، اذ قال انه وجد مع السماء وان السماء حادثة » (١) . وقد مر بنا ذلك ، وراينا ان يضع دورا خاضعا للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الاقل ان العالم حادث في الزمان من حيث الصورة . واذا اعتبرنا قوله : ان النفس العالمية سابقة على جسم العالم وانها مصنوعة ؛ لزم ان جسم العالم المصنوع ايضا وان العالم حادث مادة وصورة ، فآخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف اول» بحرفيتها . على ان تلاميذه الاولين ومن جاء بعدهم من الاتباع عارضوا ارسطو في اجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا ان «تيمائوس» قصة ، وان للقصة عند افلاطون حكما غير حكم الحوار والخطاب ، وان الغرض من تصويره العالم مبتدئا في الزمان ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط . والحق ان فكرتي حدوث العالم والابداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان ، ولا يوجد في كتب افلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ؛ ولكنها جميعا ناطقة بأن النظام من الله ، وهذا كاف لإقامة المذهب الروحي .

ز - ولكن ما الله عند افلاطون ؟ فقد قيل من ناحية : ان ارسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن ليس الصانع شخصا قائما بذاته ، ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعلية في المادة . والرد على هذا التأويل ان نفس البرهان وارد في «القوانين» وهي ليست قصة . - وقيل من ناحية اخرى : ان كل شيء عند افلاطون إله او إلهي : المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحي بالذات والنفس العالمية والجزء الناطق من النفس الانسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير) فأبسن

الله بين هؤلاء ؟ وكيف وحدنا بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم ، بل تركهم متفرقين ؟ مفتاح الجواب ما أشرنا إليه من اشتراك لفظ الله والإلهي في لفته ؛ وهو يقصد «مبدأ التدبير» متميزا من المادة كل للتمايز ، فحيثما وجد التدبير والنظام ، وجد العقل ، ووجدت الألوهية أي الروحية ، ولكن متفاوتة بتفاوت الوجود . فالنفس الكلية وآلهة الكواكب (وأفلاطون لا يذكر آلهة الميثولوجيا إلا تماحيا وبشيء من التهكم ظاهر) مدينون للصانع بوجودهم وخلودهم ، فهم آلهة باشتراك الاسم فقط . أما الصانع والخير والجمال والنموذج فتوحيدهم لا يكلف كبير عناء ، فهم من جهة موضوعون على قدم المساواة ، كل في قمة نوع و«مقولة» : الصانع الفاعل الأول ، والخير غاية العقل القصوى ، والجمال المطمح الاسمي للارادة ، والنموذج أو المثل وحاويها جميعا . وهم من جهة أخرى موصوفون بعضهم ببعض : الصانع خير ، ومثال الخير مصدر المثل ، والنموذج محلها ، وكلهم جميل ، وكلهم أجمل الموجودات . فالله الصانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة «على نحو يصعب وصفه» ؛ وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى ؛ وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب . صفات لواحد ميزها أفلاطون بحسب المناسبات ، وكان همه موجهها لوضع المذهب الروحي ضد الطبيعيين والسوفسطائيين ولم يكن لمسألة التوحيد في أيامه مثل ما صار لها من الأهمية فيما بعد ، فلما أحل الأعداد محل المثل في دروسه الأخيرة عبر عن الله بالواحد - «الواحد بالذات» .

مركزية في الفكر والعلوم

٤١ - النفس الإنسانية :

١ - رأينا نظرية المثل تتضمن القول بالنفس موجودة قبل اتصالها بالبدن ، من حيث أن هذه المثل ليست متحققة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس ، فلا بد من قوة روحية تعقلها ، أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها . ورأينا تفسير الحركة يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة ، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالاجمال ، وعلى كل جسم بالخصوص . وإذن فللإنسان نفس . وقد يقول قائل : ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن ، وليس لها وجود ذاتي ، وإنما هي كالنغم بالاضافة إلى الآلة والأوتار (١) ولكن التوافق والنغم نتيجة ، والنتيجة لا تبين المقدمات ، والنفس تدبر

١ - فيدون ص ٨٥ - ٨٦ . وانظر ما ذكرناه في عدد ١٢ (ج) .

البدن ، وتحكم في الاعضاء ، وتقاوم البدن بالارادة متى كانت حكيمة ، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه . فليست نفما ، ولكنها الموسيقي الخفي الذي يحدث النغم (١) . وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها ، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتديره بمقتضى الحكمة .

ب - على ان رأي افلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض . ففي المحاوراة الواحدة (فيدون) يحد النفس تارة بأنها فكر خالص ؛ وطورا بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم ، دون ان يبين ارتباط هاتين الخاصتين ، ولا ايتهما الاساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم ، فتارة يعتبرهما متميزين تمام التمايز ، فيقول ان الانسان النفس ، وان الجسم آلة ؛ وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة ، فيذهب الى ان الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ؛ وانها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه (٢) دون ان يبين ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل الى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم (٣) وقيام الشعور والادراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين . - وفي الجمهورية يرد الافعال النفسية الى ثلاثة : الادراك والغضب والشهوة ، ويسأل هل يفعل الانسان بمبادئ ثلاثة مختلفة ، ام ان مبدأ واحدا بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر ان المبادئ عدة ، لان شيئا ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف اليه حالات متضادة الا بتمييز اجزاء فيه ، فيجب ان نميز في النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع الى موضوعها والعقل ينهي عنه . ولنفس السبب يجب ان نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة الى هذا ، وطورا الى تلك ، ولكنه يشور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم اذا اعتقدنا انه على حق ، لذلك كثيرا ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة (٤) . وهذا كلام لا غبار عليه اذا اريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة ؛ ولكننا رأينا افلاطون

١ - فيدون ص ١٢ - ١٥ .

٢ - فيدون ص ٦٤ - ٦٦ .

٣ - نيمائوس ص ٨٢ - ٨٦ .

٤ - الجمهورية م ٤ ص ٤٣٦ - ٤٤٠ .

في «تيمائوس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها محلا في الجسم ، فيضيف الى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وبينما هو في «فيدروس» يشبه النفس في حياتها السماوية الاولى بمركبة مجنحة ، الحسودي فيها العقل ، والجوادان الارادة والشهوة (١) ، واذا بكلامه في «تيمائوس» يشعر بأن القضية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الارضية والوظائف البدنية .

ج - وقد اختص افلاطون مسألة الخلود بقسط كبير من عنايته . ذكرها في جميع كتبه ، وخصص لها «فيدون» . وكان يحس احساسا قويا بخطورتها ووجوب بحثها . يدور الحديث في «فيدون» بين سقراط واثنين من الفيثاغوريين ، هما سمياس وقابس ، فنجد فيها ثلاثة أدلة على خلود النفس : يبدأ افلاطون بأسهلها تناولا وهو التناسخ وتداول الاجيال البشرية (تلك العقيدة القديمة الاورفية الفيثاغورية) فيقول : اذا كان صحيحا أن النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر كانت ذهبت اليه بعد موت سابق ، وأن الأحياء يبعثون من الاموات ، ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . ولكن هذا تسليم برأي متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى واستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : اذا نظرنا في التغير بالاجمال ، وهو قانون العالم المحسوس ، وجدناه تبادلا دائريا بين الاضداد ، يتولد الاكبر من الاصغر ، والاحسن من الاسوأ ، وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبث من الموت . ولو لم يكن الامر كذلك لكانت الاشياء قد انتهت الى السكون المطلق . وإذن فقد كانت النفس قبل الولادة ، وستبقى بعد الموت . ويتأيد هذا الدليل من ناحية اخرى : ذلك ان هناك ضدين هما العلم والجهل ، وبعثا من نوع آخر هو تذكر المثل بعد نسيانها ، فاذا كانت النفس قد عرفت المثل قبل هبوطها الى الارض فليس ما يمنع بقاءها بعد الموت (٢) . - والدليل الثاني يدور على تعقل المثل : فان هذه بسيطة ، ومن ثمت فهي ثابتة ، اذ ان المركب هو الذي ينحل الى بسائطه ويتحول ، اما البسيط فلا يجوز عليه تحول او انحلال ، فلا بد ان تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها ، على حسب القول القديم «الشبيه يدرك الشبيه» . وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة (٣) .

١ - ص ٢٤٦ .

٢ - ص ٧٧ - ٧٨ .

٣ - ص ٧٨ - ٨٤ . وهذا الدليل وارد في الجمهورية بفرعين : النفس بسيطة فلا

تنحل بانحلال الجسم - والنفس تعقل المثل الدائمة فهي دائمة مثلها (م) ١٠ ص ٦٠٨ وما بعدها .

ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول سيمياس : ان العلم بحقيقة مثل هذه الامور ممتنع او عسير جدا في هذه الحياة ، ولكن من الجبن الياس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيجب إما الاستيثاق من الحق ، وإما - ان امتنع ذلك - استكشاف الدليل الاقوى والتذرع به في اجتياز الحياة ، كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب ، ما دام لا سبيل لنا الى مركب آمن وآمن ، أعني الى وحي إلهي» (ص ٨٥) ويقول قابس : ان كل ما يلزم من الدليل الاول بفروعه الثلاثة هو ان النفس كانت قبل الولادة ، ومن الثاني انها شبيهة بالمثل ، فمن هذين الوجهين لا تتنافى خصائصها مع البقاء . اما البقاء نفسه فلما يقيم الدليل عليه ، اذ من يدرينا ؟ لعل النفس تغنى بتلاشي قوتها بعد ان تكون تجمعت اجساما عدة (١) . هنا يلجأ افلاطون الى نظريته في المشاركة ويقدم دليلا ثالثا فيقول : لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات ، ومنافسة للموت بالطبع وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها ، فالنفس لا تقبل الموت (٢) . - فيقتنع قابس ، ويعلن سيمياس انه مقتنع ايضا ، الا ان شعوره المزدوج بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره الى بعض التحفظ بإزاء هذه الادلة على وجاهتها . فيسلم لسه سقراط بحقه في هذا التحفظ ، ويريد قائلا : بل ان المقدمات انفسها مفتقرة الى بحث اوكد (٣) .

د - واذا رحنا نحن نقوم أدلته ونمتحن مقدماتها كما يريد ، وجدنا الاول يسلم بالدور تسليما ، فلا يحاول دعمه حتى يقع في غلط هو أشبه بالمغالطة حين يدعي ان الضد يخرج من الضد ، وكلامه يدل فقط على ان الشيء لا يقبل ضدا بعد آخر حتى يتلاشى هذا الآخر اولا كالحر والبارد، او يكسب او يخسر شيئا ، كالصغير يصير كبيرا وبالعكس . اما التذكر فليس التفسير الوحيد لتعقل الكليات ، فقد نجردها من الجزئيات على مذهب أرسطو . واما ان النفس حياة وحركة ، فلا يدل قطعا على بقاء النفوس ، الا صح ان الحركة والحياة لها بذاتها ، او ان مشاركتها في

١ - ص ٨٦ - ٨٨ .

٢ - ص ١٠٥ - ١٠٧ . وفي «القوانين» (م ١٠ ص ٨٩٥ - ٨٩٦) يعرض دليلا مستمدا من تعريف النفس بأنها مبدأ متحرك بذاته محرك للجسم فيقول من ناحية : ان ما يتحرك بذاته فهو خالد ، من حيث انه لا يوجد فيه ولا في غيره ما يقف حربه - ومن ناحية اخرى : النفوس علة الحركات الطبيعية ، فهي باقية ، اذ لو كانت تنتهي لانتهت الطبيعة ايضا - فنعود الى الدليل الاول في «فيدون» وفي «فيدروس» ص ٢٤٥ كلام قريب من هذا .

٣ - ص ١٠٧ (١ ب) .

الحياة بالذات لا يجوز أن تكون مؤقتة كسائر المشاركات أو أن دوام العالم قضية ضرورية . يبقى تعقل المثل ، وهو الدليل الاقوى فيما نرى . فانه ينظر الى النفس في ذاتها لا بالإضافة الى الجسم والطبيعة ، ويراهـا روحية تدرك الروحيات ، وتتوق اليها ، وتعلم ما بينها وبين المادة من تغاير ، وأن حياتها الخاصة لا تتحقق تماما الا بخلاصها من المادة في عالم روحي مثلها . وهذا لب عقيدة افلاطون ، وما عداه محاولة لتوكيدها ، وسواء افلحت هذه المحاولة ام اخفقت فالعقيدة ثابتة « يدافع عنها بشدة » (١) هي ثابتة من مذهبه بأكمله ، اذ يستحيل على من اقتنع بالعقل والروح والفضيلة أن يصدق بفناء النفس وغلبة المادة وبطلان الحياة الانسانية . وكيف لا نعجب بهذا الرجاء ، وهذا الشوق الى السماء وهذا الاسف الرائع لان وحيا إلهيا ينزل ليحيل الرجاء الجميل يقينا وطيدا ؟ نقطة واحدة تشوب هذا المذهب : هي التناسخ . وقد كان في وسع افلاطون أن يمحوها وهو القائل : « أن النفس الحيوانية التي لم تدرك الحقيقة قط لا تستطيع أن تقوم في جسد انساني » (٢) فكيف تقوم نفس انسانية في جسم حيواني ؟ نحن نعلم ان التناسخ ركن من اركان مذهبـه ولكن كان في وسعه أن يضع نفسا للمرأة ، ونفوسا حيوانية مترتبة بترتب الانواع (كما وضع نفسا نباتية) وأن يحصر التناسخ في دائرة النوع . الخيال هو الذي طفى هنا على المنطق .

مركز تحقيق مكتبة العلوم الإنسانية

١ - «فيدون» ص ٦٢ (ج) :
٢ - «فيدروس» ص ٢٤٩ (ب ج) .

الفصل الرابع

الأخلاق

٤٢ - القانون الخلقي والطبيعة :

١ - لما كان أفلاطون قد ميز بين العقل والحس ، والنفس والجسم ، فقد ميز فسي الاخلاق بين اللذة والالم من جهة ، والفضيلة والرذيلة من جهة اخرى . وكما انه حارب الحسين فسي المعرفة ، والاليين ، في الطبيعة ، فقد أعلن الحرب على السوفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة . عرض نظريتهم في اقوى صورها وأبعد نتائجها ، ثم فنئدها تفنيدها (١) . قالوا ان القانون الخلقي الذي يخشاه الناس انما هو من وضع الناس كالقانون المدني ، لا من وضع الطبيعة (بل ان الطبيعة تعارضه وتباه : فبحسب الطبيعة الامر الاقبح هو الاخر ، والاخر تحمل الظلم ؛ وبحسب القانون الخلقي ارتكاب الظلم هو الاخر الاقبح . ولقد نشأ هذا التباين من ان القانون سنه الضعفاء والسواد الاعظم بالاضافة الى مصلحتهم الخاصة ، فقصدوا الى تخويف الاقوياء وصدهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا الى ان الظلم يقوم بالذات في ارادة التسامي على الآخرين ولكن الطبيعة تقدم الدليل على ان العدالة الصحيحة تقضي بأن يتفوق الاحسن الاقدر ، فترينا ان هذا هو الواقع في كل موطن : في الحيوان والانسان ، في الاسر والمدن ، وان علامة العدالة سيادة القوي على الضعيف ، وإذعان الضعيف لهذه السيادة . - هذا من ناحية ؛ ومن ناحية اخرى الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع ان يعيش سعيدا من يخضع لاي شيء كان ، قاتونا ام انسانا ؟ الا ان العدالة والفضيلة والسعادة بحسب الطبيعة ان يتعهد الانسان في نفسه اقوى الشهوات ، ثم يستخدم ذكائه ، وشجاعته لارضائها مهما تبلغ من قوة ، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي . لذا ترى العامة تعنف الذين تعجز عن مجاراتهم لتخفي بهذا التعنيف ضعفها وخجلها من هذا الضعف ، وتعلن ان الإسراف عيب محاولة ان تستبعد من ميزته الطبيعية من الرجال ، وتشيد

١ - انظر في «غورغياس» القسم الثالث بأكمله وفي «الجمهورية» م ١ و ٢ و ٩ .

بالعفة لقصورها عن ارضاء شهواتها الارضاء التام ، وبالعذالة لجبنها وقعودها عن عظام الامور . ولو صح ما تقول من ان السعادة في الخلو من الحاجات والرغائب ، لوجب ان ندعو الاحجار والاموات سعداء .

ب - هذه دعاوي السوفسطائيين . فلنسألهم اولا : اليس يتفق مع الطبيعة ان الكثرة اقدر من الفرد ؟ فان كانت الكثرة هي التي فرضت القانون فهي الاحسن من حيث انها الاقدر ، وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لانها قوانين الاقدر . وان كانت ترى ان العذالة تقوم في المساواة ، وان الظلم اقبح من الانظلام ، فرائها مطابق للطبيعة . واذن فلا تعارض بين الطبيعة والقانون . - ولنسألهم ثانيا : من هو الاحسن الاقدر الذي يتمدحون به ؟ وهل هاتان الصفتان متلازمتان ، ام يمكن ان يكون انسان حسنا ضعيفا معا ، قويا رديئا معا ؟ مهما نقلب المسألة فلا محيص من التسليم بأن الاحسن هو الاحكم في عمله ، ايا كان هذا العمل ، وان الحكيم بالاجمال هو الملتزم جادة القصد والاعتدال ، والحكيم فسي السياسة على الخصوص هو الذي يحقق في نفسه هذا الاعتدال ؛ ويضبط شهواته قبل ان يحكم الآخرين ، وإلا ساءت حاله وحالهم جميعا . ولنتصور رجلهم الاقوى الذي يقيمونه مثلا اعلى وقد بلغ الى قمة السلطان فصار طاغية لا يردعه رادع من ضميره ولا من الناس ، ولا تشتهي نفسه شيئا حتى تنال من اللذات اصنافا - هل هو سعيد ؟ كلا ، بسل ان حياته مخيفة تعسة . فان جزء النفس الذي تقوم فيه الشهوة لا يعرف القصد ، ولكنه يميل بالطبع الى الاسراف ، ولما كان الاشتهاء لما من الحرمان ، كان انماء الشهوات لاجل ارضائها عبارة عن تعهد آلام في النفس لا تهدي ، وكانت حياة الشهوة موتا متكررا ، مثلها مثل الدن المثقوب تصب فيه فلا يمتلئ ، او مثل الاجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب ، او مثل مدينة رعامها هائلة مائجة ، او مثل مسخ متعدد الرؤوس ، وسبع جائع تمزقه المشهوات وتتغذى بلحمه ودمه وهو لا يملك فككا بعد ان ارتمى بين ايديها عبدا وضحية . هذا المخلوق لا يمكن ان يحبه الناس ، ولا ترضى الالهة عنه ، بل لا تمكن معاشرته ، فلا يذوق لذة الصداقة . فهو شقي للغاية ، والدولة التي يحكمها اشقى الدول .

ج - فلا تقل ان السعادة تقوم في الشهوة القوية وفي اللذة بالاطلاق ، وانما قل ان الانسان اسعد حالا في النظام منه في الإسراف . ولو اتبعنا حساب اصحاب اللذة بشرط ان تضبط الحساب ، لوجدنا ان الحياة الفاضلة هي الذ حياة . . تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والالم ، ولكن اللذة فيها اغلب وادوم ؛ في حين ان الالم اغلب وادوم في حياة الرذيلة . فالقاتلون باللذة لا يقدرّون مرمى قولهم ، ولا يدرون ما يريدون : يطلبون السعادة وفق الطبيعة ، فتنكل بهم الطبيعة شر تنكيل ، وتؤيد القانون

الذي يسخرون منه . وما ذلك الا لان القانون مستخرج من الطبيعة مفهومة على حقيقتها . وهي تضطر الناظر في السيرة الانسانية ان يعدل عن اللذة الى المنفعة ، وان يحكم على الاولى بالثانية ، فيقر ان من اللذات ما هو حسن اي نافع ، وما هو رديء اي ضار ، وان من الآلام ما هو حسن نافع ، كتعاطي الدواء وتحمل العلاج ، وما هو رديء ضار ؛ وان اللذات والآلام الحسنة هي التي تطلب ، واللذات والآلام الرديئة هي التي تجتنب ؛ وان النافع ما يجلب الخير ، والضار ما يجلب الشر ، والمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء ، والضرر الذي يوسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء او يقضي عليه ، فان كل شيء انما يقوم بالنظام والتناسب ، فاذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته . ان الذين نسميهم اخيارا واشارارا يحسون اللذة والالم على السواء ، فليس الاخيار اخيارا باللذة ، بل بالخير ، وليس الاشارار اشارارا بالالم بل بالشر . وكما ان الكيفية التي تحدث في الجسم عن النظام والتناسب تدعي الصحة والقوة ، فان النظام والتناسب فسي النفس يسميان القانون والفضيلة .

٤٣ - الفضيلة :

١ - الفضائل ثلاث تدير قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق - والعفة فضيلة القوة الشهوانية تطف الاهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرا - ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم اغراء اللذة ومخافة الالم . والحكمة اولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها ، وانقادت لها الغضبية . ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتشرفان بخدمتها ، لما خرجتا من دائرة المنفعة الى دائرة الفضيلة ، اذ «ما الهرب من لذة لنيل لذة اعظم، سوى عفة مصدرها الشره ؛ وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر ، سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات واحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فان النقد الجيد الوحيد الذي يجب ان يستبدل بسائر الاشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شيء ونحصل على كل الفضائل ؛ اما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات ، فهي فضيلة عبدة^(١) . فالفضيلة اذن من جنس العقل

١ - «فيدون» ص ٦٨ - ٦٩ باختصار .

والنفس ، ولا يسوغ أن نذكرها الا بالإضافة اليهما ؛ والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها او منفعتها ، بل من هذه الاضافة . ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ الى معنى الفضيلة .

ب - واذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للفضبية والغضببية للعقل ، تحقق في النفس النظام والتناسب . ويسمى افلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ، باعتبار أن العدالة بوجه عام اعطاء كل شيء حقه ؛ فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ، ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . أما العدالة الاجتماعية ، فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الافراد ، فان الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته ، والعكس بالعكس - بل ان العدالة تستتبع الاحسان تاما شاملا ، فلا نحدها بأنها الاحسان الى الاصدقاء والاساءة الى الاعداء ، لان الاساءة اساءة الى النفس اولا . فالذي يقابل الشر يفقد عدالته ، ويزيد الشرير شرا ، فنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين ، وهذا خلف . استمع الى سقراط يتحدث السوفسطائيين ويقلب آيتهم راسا على عقب حيث يقول : «أنا لا ابتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله ، لكن اذا وجب الاختيار فانا اختار الثاني» ويقول : «أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفح ظلما، أو أن تقطع أعضائي ، أو أن أسلب مالي ؛ وأدعي أن العار يلحق المعتدي، وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لصحيته» (١) .

ج - وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه الحياة ، لان العدالة خير النفس ، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعا . قد تنزل بالعدل المصائب ويتهم كذبا ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على الصليب ، وهو سعيد بعدالته . وأما الطاغية الذي ينكل بالناس ، وأما السياسي الذي يوقع بخصومه ، فكلاهما شقي حقيقي بالرثاء ، لان الظلم أعظم الشرور . وليست المسألة بيننا وبين السوفسطائيين أن كان الظالم منتصرا دائما غير منتصر ، ولكن ان كان سعيدا أم شقيا . وقد أوردنا لها حلا اول لما خاطبناهم بلغتهم وجادلناهم من وجهتهم ، فبيننا أنه تعس معذب في جسمه وشعوره . والآن وقد عرفنا النفس والفضيلة نستطيع أن نسلم لهم جدلا بأنه موفق هائى في ظلمه ، ونؤكد مع ذلك أنه شقي غاية الشقاء لانه ظالم ، وأن العادل سعيد لانه عادل . بل نتحداهم مرة أخرى ونذهب الى ان الظالم اشقى حالا ان لم يكفر عن آثامه . ومعنى التكفير تحمل القصاص العادل؛

وكل ما هو عادل فهو جميل ؛ فتحمل القصاص جميل ، وهو خير يستقيم به النظام ، وتخلص به النفس من شرها الذي هو اعظم الشرور لانه شر النفس . وكما ان علاج الطبيب مفيد ولو لم يكن مستحباً ، وان السعادة الكبرى للجسم ان لا يمرض ابداً ، ويليها ان يشفيه الطب اذا مرض . فان اسعد الناس البريء من الشر ، ويليهِ الذي يشفى من شره . اما الذي يحتفظ بشره فاشقى الناس ، لا يدري ان مصاحبة الجسم المريض لا تعد شيئاً مذكوراً بالقياس الى مصاحبة النفس المريضة . وكما ان المريض يسعى الى الطبيب ويتحمل الكي والثقب ، كذلك يجب على الخاطئ ان يسعى الى القاضي بنفسه ، فيعترف بخطيئته ولا يكتُمها في صدره ، ويطلب العقاب ولا يتهرب منه . فان استحق الجلد قدم جسمه للوط ، او استحق الغرامة اداها ، او النفي رحل عن وطنه ، او الموت تجرعه ؛ فان التكفير افضل الخيرات بعد البر .

د - «هذه حقائق قائمة على أدلة من حديد وماس» من يعلمها بادلتها ومراميها يأت الخير حتماً ، من حيث ان الانسان يطلب الخير بالضرورة ويستحيل عليه ان يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً . اما الذي يعلم ويأتي الشر فعلمه ناقص ، وحقيقته انه «ظن» غارٍ من الأصول والنتائج ، لا يقوى على اغراء اللذة والمنفعة (١) . فالفضيلة علم ، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، يعرف ما يجب ان يفعل في كل حالة ، لان نظره شاخص دائماً الى الخير المطبق ، فالفاضل دليل يجب الاسترشاد بفكره كما يسترشد بالقياسي لتعلم العزف على القيثارة . اما الرذيلة فجهل بالخير الحقيقي ، واغترار بالخير الزائف .

٤٤ - الاخلاق والجدل الصاعد :

١ - كل هذا الحوار ، وكل هذا الجهد في اقامة الاخلاق ، اضطر اليهما افلاطون لمحاربة جهل السوفسطائيين . ولكنه سلك طريقاً آخر معبداً هيناً ، هو طريق الجدل : فان للارادة جدلاً ، كما ان للعقل جدله - طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ، ويتقابلان عند نفس الغاية في اللانهاية... غاية تتلاشى دونها الغايات ، وتسقط الاعتراضات ، وتستقر عندها النفس في غبطة ليس بعدها غبطة . فلنمض اذن وراء افلاطون نرى ان الحياة الحكيمة هي المطلب الحقيقي للنفس ، وان الجهل

١ - بهذا التمييز بين العلم والظن اراد افلاطون ان يصحح موقف سقراط (٢٧ ج) .

٢ - «غورغياس» والجمهورية م ١ و ٢ في مواضع مختلفة .

هو علة الإعراض عنها والامتناع عليها . ذلك بأننا اذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها ابدا هي الحب . والحب اشتهاه صادر عن الحرمان ، اذ ما من احد يشتهي ما هو حاصل له . هو فلق دائم وشوق الى الخير ، اي الى ما شأنه ان يعوض من الحرمان وجودا ، فيملأ فراغ النفس . فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير ، هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان الى الوجود الذي لا يقنى . هو اشتهاه الحصول على الخير حصولا دائما . هو جهد الكائن الفاني في سبيل الخلود ، فان اشتهاه الخلود متحد باشتهاه الخير ، وليس يعقل ان يطلب الخير الى اجل .

ب - ويتجه الحب اول ما يتجه الى جمال الاجسام والاشكال . عند هذا الجمال يقف الاكثرون ظانين انه الغاية ، ولكن النفس الحكيمة تدرك انه زائف زائل ، لا يبرد شوقها ، ولا ينضب معين حبها ، فتجاوز هذا الوهم وتدرك ان الجمال المتحقق في جسم هو اخ للجمال المتحقق في سائر الاجسام ، وان الجمالات الجسمية اشباه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها في وحدته ، هو مثال الجمال المحسوس . فتخلص النفس من التعلق بواحد ، وتمتد احبابها ومحبتها الى الجمال الحسي اينما تالق لعينها . ثم تدرك ان ما تحب في الاجسام انما هي صفاتها ، وان هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ؛ فترتفع من المعلوم الى العلة ، وتنفذ الى النفس بهما كان غلافها دميما لعلمها ان النفس جميلة في ذاتها ، فتتعلق بها . ثم تعلم ان النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي ، فتصعد من جمال النفوس الى جمال الفنون ، فالى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم الى علم حتى تبلغ الى الجمال كله ، فتقف متأملة وتتهيا بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق الفاني ، الذي لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال ، الجمال بالذات الذي يحب لذاته . من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . ان ما يعطي قيمة لهذه الحياة انما هي مشاهدة الجمال السرمدى نقيا لا تشوبه شائبة ، بسيطا لا تغطيه اشكال والوان مصيرها الى الفناء . هذه مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته وشفاء غليله ، فهو وسيط ومساعد يحفز النفس الى الكمال ، ويهيج فيها الذكرى القديمة ، ذكرى المثل والحياة السماوية الاولى ، ذكرى الفردوس المفقود تحن اليه بكسل جوارحها . فالحب الحقيقي الكامل (الافلاطوني) هو الفيلسوف ، يزدرى الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنونا ، ليتعلق بالجمال الدائم (١) .

ج - انظر الان الى افلاطون يصور هذا المحب الكامل والحكيم العادل رجلا حياً يشعر ويعقل ويتكلم : هذا الرجل هو سقراط كان طول حياته معرضاً عن متاع الدنيا ، هائماً بالجمال الاسي ، داعياً اليه . وكان يشند به الهيام فيغيب عن العالم المحسوس ، ويستغرق في التأمل حتى يمكث واقفاً بلا حراك ساعات متوالية ، بل يوماً بليلاً (١) . ثم انظر اليه في سجنه وقد دنا أجله ، ليس يكفي القول في وصف حاله انه لا يخشى الموت ، او انه ينتظره بشجاعة فهو مفتبط به اشد اغتباط . هو يعلم اننا ملك الالهة وان الانتحار انتقاض على ارادتهم ، ولكنه يرحب بالموت يأتي على يد غيره ، لأن الفيلسوف يحس الشوق الى الإلهيات ويحس ثقل الجسم يعوقه عن اللحاق بها . فالموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة مع الالهة . والفيلسوف الحق يجتهد ساعة فساعة أن يعيش في هذه الدنيا الميشة الروحية التي يشتهيها وان يتعجل الحياة الاخرى بممارسة العفة بمعناها الاسمي وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت ، فيبلي جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لانه يعلم ان سعادته في التشبه بالله (٢) .



مركز تحقيقات فلسفه اسلامی

- ١ - «المأدبة» ص ١٧٥ (ب) ، و ٢٢٠ (ج) ، وكل تقریظ سقراط من ص ٢١٥ الى ٢٢٢ .
- ٢ - «فيدون» ص ٦١ (ج) - ٦٨ (ج) . - وقد رسم افلاطون في «فيلايوس» (وهي متأخرة عن المحاورات التي ذكرناها في هذا الفصل) صورة لحياة «معتدلة» يقول بعض مؤرخي الفلسفة انه ترقق فيها وعوف للذة حقها ، فنسخ بهذه الصورة تلك الحیاسة «العلوية» التي وصفناها . وعندنا ان هذا التمازض ظاهر يرفع باعتبار الحياة العلوية مثلاً أعلى يطمح اليه ويهتدى الى ان يتحقق ، واعتبار الحياة المعتدلة ضرورة واهنة خاضعة لاختها . فان اللذة في «فيلايوس» مأخوذة بمعنى واسع يشمل الاغتباط بالحكمة وبالفلسفة ؛ أما اللذة الحسية فموصوفة بأنها خداعة تمنى النفس بأكثر مما تعطىها ، من يجر وراءها يحیی حياة كئيبة ؛ وهي ليست شيئاً مبنياً ، ولكنها حركة في النفس تتعين بموضوعها ، فان كان الموضوع خيراً يكمل النفس كانت هي خيراً ، ولكنها خسر بالإضافة وادنى الخيرات جميعاً . لذلك يؤلف افلاطون مزاج الحياة المعتدلة أولاً من كل ما هو حكمة . الجدل فالعلوم فالفنون فالظنون الصادقة في الحياة العملية - وثانياً من اللذات التي تصاحب الفضيلة . فهو باق على عهده ، أمين لنظرية المثال : اراد ان يرضي نزوعه الى التوفيق وتأليف الامزجة ، ولم يغير شيئاً من مدبجه . والتشبه بالله ما يزال الغاية في «القوانين» يؤكد بها بكل قوة (ص ٧١٦) .

الفصل الخامس

السياسة

٤٥ - المدينة الفاضلة :

١ - السياسة عند أفلاطون : العدالة في المدينة ، كما ان الفضيلة
العدالة في الفرد . لذلك بفتح القول في «الجمهورية» بالرد على
السوفسطائيين والبرهنة على أن العدالة قائمة على الطبيعة لا على
العرف ؛ وغرضه ان يبني مدينته على اساس من العدالة متين . ثم
ينظر في الاجتماع فيقرر انه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد
وعجزه عن قضائها وحده . تالف الناس اولا جماعات صغيرة تعاونت على
توفير الماكل والسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى الفوا مدينة . فلم
تستطع أن تكفي نفسها بنفسها ، فلجأت الى التجارة والملاحة . هذه
المدينة الاولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من
حاجات الا الضرورية ، وهي قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعر
والقمح والخضر والثمار والخمر الخفيفة ، فيعيشون عيشة سليمة
ويعمرون . لا يعرفون الفاقة ولا الحرب . ولكن هذا العصر الذهبي
انقضى يوم فطن الناس الى جمال الترف والفن ، فنبتت فيهم حاجات
جديدة ، واستحدثوا صناعات لإرضائها . وضاعت الأرض بمن عليها ،
فنشبت الحروب وتآلفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة
المتحضرة وهي عسكرية . فعلى اية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها
العدالة ؛ يجب أن نشخص ببصارنا الى «المدينة بالذات» : فنجد ان
بينها وبين النفس شباها قويا : فان للمدينة ثلاث وظائف : الإدارة
والدفاع والانتاج تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والفضيصة
والشهوانية . وهذه الوظائف متباينة ، فلا يمكن ان تتركب المدينة من
أفراد متساوين متشابهين ، وانما يجب ان تتركب من طبقات متفاوتة ،
لكل منها وظيفة وكفاية خاصة لهذه الوظيفة ، وأن يؤلف مجموعها وحدة
تشبه وحدة النفس في قواها الثلاث . فترتب الطبقات فيما بينها
كترتب القوى النفسية والفضائل الخلقية . وإلا توزعت الجهود وبذلت
اتفاقات وفات الناس الغرض من الاجتماع . هذه الطبقات الثلاث هي
الحكام والجند والشعب . والطبقتان الاولى والثانية حراس المدينة
فكيف نحصل على حراس أشد فضلاء (١) .

١ - الجمهورية م ٢ ص ٢٦٩ (ب) وما بعدها .

ب - يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود ان يميزوا من بين الاحداث اصحاب الاستعداد الحربي ، فيفضلوهم طائفة مستقلة ويتعهدوهم بالتربية . عليهم ان يرتبوا لهم رياضة بدنية تنشئهم اصحاء اقوياء . وعليهم ان يقدوا نفوسهم بالآداب والفنون . فتكون التربية واحدة للجميع الى حوالي الثامنة عشرة ؛ وتكون سهلة لذيدة لان الإكراه لا يكون الرجال الاحرار ؛ وتكون فاضلة : تبدأ بالفصص الجدية البريئة الحائثة على الخير ، وتستبعد منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحوهم من الشعراء ، فانها مرذولة من حيث المادة ومن حيث الصورة . اما من حيث المادة فقد سممت عقول اليونان وفسدت ضمائرهم بما تروي عن الآلهة والابطال من اخبار الخصومات وقبيح الافعال ، وبما لا تفتأ تردده من ان الرجل العادل يعمل لخير غيره وشقاء نفسه ، وبما تصف من هول الموت وتفاهة الحياة الاخرى ، مما يوهن العزيمة ويقعد عن الجهاد في سبيل الوطن . واما من حيث الصورة فان الفن يقوم بالمحاكاة ويخلق المحاكاة ، والشعر بالفاظه وأوزانه يحاكي كل شيء : القوى الطبيعية والحيوانية والبشر والنزعات الرفيعة والشهوات الدنيئة، فيبعث في النفس مثل ما يصف من العواطف والافعال . والمحاكاة المتصلة تصير عادة ، فتلقين الحراسي القصص القديمة يفسد طبيعتهم . فنحن مع اعجابنا بمحاسن هذا الشعر نعتبه بأنه معلم وهم ، ونعتمد الى صاحبه فنضع اكليلا على راسه ونشيعة الى حدود المدينة فننفيه منها ونحن نترنم بمدحيه ، ولا نستبقي غير الشاعر عف اللسان سديد الراي هادىء النسق يحاكي الخير ليس إلا (١) .

ج - وينتقل أفلاطون من الشعر الهوميري الى الفن بالاجمال (٢) ويتحامل عليه ويتعسف في نقده . فهو لا يرى الفن شيئا اول له قيمة في ذاته ، ولكنه يضعه في المرتبة الثالثة بعد المثال او الوجود الحق ، وبعد صورته المحسوسة المتحققة في الطبيعة ، فان الفن يحاكي الوجود الطبيعي ، وهذا الوجود يحاكي المثال ، فالفن صورة الصورة وشبه الشبح : يصنع النجار السرير محاكيا مثال السرير ، ويصور المصور سرير النجار . فهو ليس حاصلا على العلم الحق الذي موضوعه المثال او الشيء بالذات ، ولا على الظن الصادق ، وانما هو جاهل مخادع يأخذ على نفسه محاكاة الاشياء الطبيعية فيبرزها مشوهة في غير نسبها الحقيقية من حيث المقدار والشكل . ولكنه لا يخدع الا عن بعد ، ولا يخدع الا الجهلاء . كذلك قل في الشاعر ، فانه لو كان يعلم حقا ما

١ - الجمهورية م ٢ و ٣ .

٢ - الجمهورية م ١٠ .

ينتظر بعلمه ، لكان يعمل بدل ان يقول ، ولكن يقود الجيوش او يشرع القوانين ، وهو مبرور لم يفعل شيئا من ذلك ، ولكن يؤثر ان يحيا حياة مجيدة ، وهو مبرور ارتضى لنفسه ان يكون قصاصا للحياة المجيدة وراوية . فالفن بالاجمال اداة ايها وتخيل ، والشعر دجل كالتصوير ، اذا نزع عنه سحر اللفظ والتوقيع بدا شاحبا فقيرا ، يستطيع وصف العواطف ، وهي متقلبة متنوعة ، ولا يجد له موضوعا في العقل الثابت الهادئ ، فيهيح العواطف ويشل العقل ، مثله مثل طاغية يقلد السلطة للاشرار ويضطهد الاخيار . فانه يوحى بالمعطف على افعال وانفعالات رديئة ، ويضعف إشرافنا على الجزء الشهوي من النفس ، فيحرك فينا البكاء تارة ، والضحك طورا ، ويدفعنا ونحسن نشهد التمثيل الذى استحسان ما ننكره في الحياة الحقيقية والى التصفيق لما نقضب له في الواقع . والتراجيديون لا يرمون لغير احراز اعجاب الجمهور ، والجمهور لا يميل الى الاشخاص الحكماء الرزينين ، بل يطلب اشخاصا شهيويين متقلبين ، تملأ تقلباتهم وشهواتهم القصة ، فيلهو بها ويميل معها الى كل جانب . واما الكوميديا فهي رديئة بالذات ، تضحك من اخواننا في الانسانية ، وتنمي حاجة المزاج والسخرية . وإذن فعلى الشارع ان يراقب جميع مظاهر الفن ، وجميع الفنانين من شعراء ومغنين وممثلين ومصورين وغيرهم ، فيخلق بيئة كلها جمال سليم رزين ، وينشئ مواطنين كاملين يتوجهون الى الفضائل عفوا ، ويصون نفوسهم من كل خدش ، اذ ليست الغاية من الفن توفير اللذة ، بل التهذيب والتطهير .

د - ولا شك ان وضع افلاطون الفن في المرتبة الثالثة بعد المثال وشبحة المحسوس ، تحامل وتعسف ، وكان المعقول ان يساوي بين الفنانين والصناع ، فيعترف للأولين بأنهم يحاكون المثل مباشرة كما يحاكيها الآخرون . ولكنها حماسة النضال دفعته الى المغالاة ، والغيرة الحارة على الخير نبهته الى مخاطر الفن ، فراح يمتننه ويذله وهو الفنان العظيم . وعلى اي حال لم يكن في وسع افلاطون ان يتابع القائلين بالفن لاجل الفن ، بعد ان ميز بين الخير والشر ، ونصب الطهارة مثلا أعلى للانسان . وهو يعلن ان المسالة مسألة العدالة ، وان الواجب إشرار العدالة على كل شيء . وانما شدد التفكير على الشعر الهوميري لان هذا الشعر كان قوة هائلة ، يأخذ عنه اليونان جيلا بعد جيل حكمة الحياة في الاخلاق والدين والسياسة والحرب والصناعات ، فكان خطره عظيما وسحره فعلا . وكما ان افلاطون حارب السوفسطائيين وعارض بيانهم بالفلسفة ، فقد اراد ان يخضع لها الفن ايضا ويقيده بحدودها - ولنعد الى منهج التربية .

أ - وعند الثامنة عشر ينقطع الحراس عن الدرس ، ويأولسون الرياضات البدنية والتمارين العسكرية . فإذا ما بلغوا العشرين فصل الأجدرون منهم طائفة على حدة يعكفون على دراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، وهي العلوم التي تستفني عن التجربة وتستخدم البرهان ، فتنبه الروح الفلسفي ، وواضح انهم لا يستطيعون ، مع ما لهم من المقام الرفيع وما عليهم من التكاليف العديدة ، ان يسعوا لتحصيل معاشهم ، فيجب ان توفره لهم ونحن بهذا التوفير نهى لهم الفراغ اللازم لاستكمال تهذيبهم ، ونبعد عنهم كل ما من شأنه ان يغريهم بأن يحولوا وظيفتهم الى تسلط واستمتاع ، فينقلوا اسيادا وطفاة ونحن نريدهم حراسا ليس غير . لذلك يعيشون معا ويأكلون معا ، ويقدم لهم الشعب مؤونتهم ، فلا يحتاجون لذهب ولا فضة ، فيحظر عليهم اقتناء اي شيء منهما ، سواء اكان نقودا او آنية او حليا ، ويحظر عليهم التصرف بشيء من ذلك ، بل رؤيته ان أمكن ، اذ ان الحكم خدمة لا استغلال ، والحرس لاجل المدينة وليست المدينة لاجل الحراس . يحمد هؤلاء للشعب إطعامه اياهم ، ويحمد الشعب لهم حراستهم اياه . فينتفي الحسد والنزاع (١) . يرى القاري ان ما يضاف عادة لأفلاطون من اشتراكية او شيوعية انما هو قاصر على طبقة الحراس ، ولهم عنده وظيفتان ، الادارة والدفاع ؛ أما الإنتاج ، وبه تتم للمدينة وظائفها الثلاث ، فمتروك للشعب من زراع وصناع وتجار ، يملكون مصادره وآلاته تملكا شخصيا ويستغلونها ويتاجرون بنتائجها كما يرون ، على شرط ان يؤدوا لمن فوقهم الضريبة الواجبة ، وان تحصر الملكية في حدود معقولة ، بحيث لا يشري الشعب فيتهاون في العمل او يتركه ، ولا تسوء حاله فيعوزه المال للصناعة والتجارة ، ولا يشري البعض دون البعض فينقسم طائفتين متنازعتين : الاغنياء والفقراء ، وهذا الانقسام آفة الدول غير المنظمة تنظيما عقليا وليس تحريم الملك على الحراس تشريعا اقتصاديا ولكنه تدبير سياسي يرمي الى الفصل بين السلطة التنفيذية والمال ، لكيلا تفسد به ، ويقوم الصراع في نفوس الحراس بين الواجب العام والمنفعة الذاتية .

ب - والحراس ذكور وإناث على السواء ، يسري عليهم جميعا نفس النظام . نعم ان المرأة اضعف من الرجل ، ونحن لا نقضي عن هذا

التفاوت ، إلا انها مهياة النفس الوظائف ، فقد تصلح للطلب او للموسيقى او للرياضة او للحرب او لفلسفة كما تصلح للاعمال المنزلية . فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة اذا ساوين الرجال في الكفاية لها ، فان الاصل في الوظيفة انها لخير المجموع ، وانها تقلد للكفاء دون اي اعتبار آخر . وإذن فنحن نكلف المرأة الاستعداد كل أعمال الحراس ؛ تقوم بها ملتحفة فضيلتها ، وتدع الحمقى يضحكون والغاية من اخذ النساء بهذه التربية ان توفر للدولة نساء ممتازات الى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز ، فمصلحة الدولة هي التي تقتضي ذلك ، وتتطلب منا التفاضل عن العرف ، كما اننا انتزعنا من نفوس الحراس شهوات الحياة المادية وشواغلها ، فاننا ننتزع منها ايضا عواطف الاسرة وشواغلها ، فيحظر على الحراس ان تكون لهم أسرة ، ويكونون جميعا للجميع ، لكن لا اتفاقا ، بل يقيم الحكام كل سنة في احسن الاوقات واسعد الطوالع حفلات دينية يجتمعون فيها الحراس من الجنسين ، ويوهمونهم ان اقترانهم سيكون بالقرعة ، تفاديا من التحاسد والتخاصم ، والحكام يقصدون في الحقيقة ان يعقدوا لكل كفاء على كفته ، فيعقدون زواجا رسميا ولكنه مؤقت ، الغرض منه الإنسال على قدر حاجة الدولة ، وتحسين النسل بمقتضى القواعد المرعية في الحيوان . ويوضع الاطفال في مكان مشترك يعنى بهم فيه اناس خصيصون وتأتي الامهات يرضعنهم دون ان يعرفهم فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعا أسرة واحدة ، يعتبر بعضهم بعضا قريبا ، ويعامل بعضهم بعضا على هذا الاعتبار ، فيتسع مجال التعاطف والتحاب . هذا والاسرة مباحة للشعب ، مع شيء من المراقبة لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان . فان ولد للشعب او للحراس اطفال في غير الزمن المحدد اعدموا ، كما يعدم الطفل ناقص التركيب ، الوالد فاسد الاخلاق والضعيف عديم النفع ، والمريض الذي لا يرجى له شفاء ، لان الغاية هي ان يبقى عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة ، وان يحتفظ بقيمتهم البدنية والخلقية (١) .

ج - واذا ما بلغ الحراس الثلاثين يميز من بينهم اهل الكفاية الفلسفية رجالا ونساء الذين يتوفر فيهم محبة الحق وشرف النفس وضعف الشهوة وسهولة الحفظ . واجتماع هذه الصفات نادر ، وتاليفها بالقدر اللازم غير ، فالحراس الفلاسفة اقلية . يقضون خمس سنين في دراسة الفلسفة والمران على المناهج العلمية ، ليجيدوا فيهم الحقيقة والدفاع عنها . ثم يزج بهم في الحياة العامة ، وبعد اليهم بالوظائف الحربية

والادارية الى سن الخمسين . فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر ، يرقون الى مرتبة الحكام ، ويدعون الحراس الكاملين ، فهم خلاصة الخلاصة ، زال من نفوسهم في هذه السن الطمع ، وما زال النشاط . فيعيشون فلاسفة متوفرين على تأمل المعقولات الصرفة والخير المطلق ؛ ويتناوبون الحكم ، يزاوله بدوره (وهذه هي الموناركية اي حكم الفرد العادل) او جماعة جماعة (وهذه هي الارستقراطية اي حكم الطائفة العادلة) على حد سواء ما داموا محافظين على المبادئ .

د - وانما نريد الحكام فلاسفة، لان التربية الاولى خلقت في الحراس ظنونا صادقة وعواطف طيبة ، مستمينة بالطبع والتطبيع لا بالعلم ، فيمكن ان تضعف الظنون بالنسيان ، وان تلين العواطف للخوف او للاغراء ، فلا بد ان يكون الحكام فلاسفة يعلمون الخير ويريدونه ارادة صادقة . والفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع ان يتصور القوانين العادلة تصورا علميا ، وان يلقتها للآخرين بأصولها وبراهينها ، فتدوم في المدينة ، بينا تصور السياسيين العمليين ان اصاب فهو ظني لا ينقل للغير ، فيقبر معهم . وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة لوضع سياسة محكمة مستديمة . ويجب تحضير اذهان الجمهور لهذا الانقلاب ، والجمهور ميال لاعتقاد ان الفلسفة عديمة النفع للمدينة ، ولكن متى استخدمت فلم تفلح ؟ هم السوفسطائيون الذين وضعوا الفلسفة موضع سخرية بمغالطاتهم ومخالطاتهم ، وساعد على الاستخفاف بها ان كثيرا ما يتصدى لها الجهلاء الادعياء ، وان الشبان يلجونها قبل الاوان ويتركونها قبل الاوان ، كانها فترة انتقال بين زمن التحصيل والحياة العملية ، ويعتبرونها حلية يحسن ان يتحلوا بها ، ولكن على ان تكون خفيفة سريعة ، وقد قلنا انه لا ينبغي الاشتغال بها قبل الثلاثين ، وانه يجب التهيو لها بالفضيلة التي تخلص النفس من الشهوات وتعدها لقبول الحق ، فان الحق لا ينكشف للنفس تطلبه وهي منقسمة على نفسها ، بل للنفس المخلصة تتوجه اليه بكلينتها . فلنعمل على علاج هذه الحال لعل الشعب يدرك يوما ان الفلاسفة اصلح الناس لاقامة شيء من النظام الإلهي على هذه الارض ؛ او لعله يولد للملوك أبناء ذوو استعداد للفلسفة يحتفظون بهذا الاستعداد حتى اذا ما آل اليهم السلطان أسلموه للفلاسفة ، فيتم انشاء المدينة المثلى على اسرع الوجوه وأيسرها . وتدوم المدينة المثلى ما دام الحكام معنيين بالاطفال ، مستبقين طبقة الحراس في المستوى اللائق ، ينزلون الى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطا من اولاد الحراس ، ويرقون الى الحراسة من يتوسمون فيه الصلاحية لها من اولاد الشعب ، فنظل المدينة واحدة متحدة حكيمة من حيث ان اولي الامر فيها حكماء ، شجاعة من حيث ان التربية الفاضلة قد طبعت

العدالة في قلوب الحراس فعرفوا ما يُطلب وما يجتنب ، عفيفة تكبح شهواتها وتنظم ملذاتها وتحارب الترف والفقر على السواء (١) .

هـ - هذا نموذج يحتذى ولا يحقق على وجه التمام لان كمال المثال ممتنع على كل ما هو محسوس . وما يحقق من هذا النموذج لا يدوم لان كل ما يتكون فهو عرضة للفساد لا محالة . واذا فسدت مدينتنا تدهورت من حكومة الى اخرى اردا منها ، حتى تبلغ أسوأ الحكومات وكأنها مدفوعة بقوة قاهرة وقانون ضروري . والحكومات خمس : فقد سبق القول ان الحكومة الفاضلة اما ان يتولاها فرد فتسمى موناركية او ملكية . واما ان يتولاها جماعة فتسمى ارستقراطية ؛ ولا فرق بين الحكومتين ، وانما هما واحد في الحقيقة . ويحدث ان يخطيء الرئيس او الرؤساء في اختيار الوقت الملائم للتزويج ، فينجب للدولة اولاد حين لا ينبغي - او ان يخلطوا بين الأكفاء وغير الأكفاء ، فينجب للدولة اولاد بعيدون عن مشابة آبائهم حكمة واعتدالا - او ان يتهاونوا في تربية الاحداث - فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، ولكن الحكام والجنود يتغلبون آخر الامر ، لانهم ما يزالون ممتازين ، وما تزال القوة في أيديهم . غير انهم لا يعيدون النظام الى نصابه وقد انحطت قيمتهم بفساد الوراثة او التربية ، بل يستغلون غلبتهم لمنفعتهم الذاتية ، فيقتسمون الاراضي والدور ، ويستخدمون الشعب في شؤونهم الزراعية والصناعية ، بعد ان كان الشعب حرا يوفر لهم اسباب المعاش ؛ ويهملون الدرس والنظر مؤثرين المال والسلطان ؛ وهذه هي الطيموقراطية او حكومة الطماعين . ويصبح للمال أهمية عظيمة ، ويشري البعض دون البعض ، ويقتضى نصاب مالي لولاية الوظائف العامة ؛ فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة الى اثنتين : الاغنياء والفقراء ، وتسود الشهوات الدنيئة ، ويكثر اللصوص ؛ وهذه هي الاوليفاركية او حكومة الاغنياء . ويزداد الاغنياء طلبا للثروة ، فيقرضون الشباب المومنين مالا بالربا بنفقة هؤلاء في الملذات فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم ، فيبدوا لهم ان يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيروا الشعب ، فيفوز الفقراء الاقوياء على الاغنياء المترفين ؛ وهذه هي الديمقراطية او حكومة الكثرة ، وشعار الحرية والمساواة المطلقة ، دون اعتبار لقيم الرجال . ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب أشدهم عنفا وأكثرهم دهاء ، فينفي الاغنياء او يعدمهم ، ويلقي الديون ، ويقسم الاراضي ، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات ، فيفتبظ به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكسي يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويدبم الحاجة اليه بشهر الحرب على

جيرانه ، بعد ان كان قد سالمهم ليفرغ الى تحقيق امنيته في الداخل ، ويقطع رأس كل منافس او ناقد ، ويقصي عنه كل رجل فاضل ، ويقرب اليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيهم من مدينتنا فيكيلون له المديح كيلا . وينهب الهياكل ، ويعتصر الشعب ليطعم حرسه وأعوانه . فيدرك الشعب انه انتقل من الحرية الى الطغيان: وهذه هي الحكومة الاخيرة . والحكومات الاربع الفاسدة مراحل تمثّل استفحال الشر ، وافتئات الطبقات السفلى في المجتمع ، والقوى السفلى في النفس ، على الطبقات والقوى العليا : فالطيموقراطي مولع بالمجد والسلطان ؛ هو الشجاعة خرجت من طور العقل - والاوليفركسي شره للمال ، خلو من كل عاطفة شريفة - والديمقراطي منقلب مع الالهواء ، ليس لحياته قاعدة ، وليس فيها إكراه ، يتوهم خيره في الحرية المسرفة ، فيقتله هذا الإسراف - والطاغية منتهك جلال سارق مجرم ، خائف ابداً ، لا يعاشر غير الاشرار ، ويعاشرونه ليفيدوا منه . الا أن العدالة وحدها تكفل السعادة للفرد وللجماعة ، وأقل حيدة عنها تؤدي بهما جميعاً (١) .

و - هذا تلخيص المقالات السياسية في الجمهورية . يتبين منه القارئ ان أفلاطون نهج منهج الرياضي يضع الاصول ويستخرج نتائجها دون التجاء الى التجربة ، كان بني الانسان آحاد مجردة او اشكال هندسية ، وكان طبائع الاجتماع تطيع المشرع كما يطيع الصلصال يد الخزاف . ولقد ظن الفيلسوف انه يحتاط للامر بما فيه الكفاية ، اذ هو اراد المدينة على ان تكون صغيرة لا تزيد ولا تنقص ، فيسهل تحقيق العدالة فيها على النحو الذي تصور . لكنه وضع لذلك قيوداً فظيعة وقوانين وحشية ، وبالحق في تقدير القوة البدنية وفي تمثيل الانسان بالحيوان . ولو انه ذكر في هذا الموقف مذهبه في النفس الناطقة وشرفها وجمالها ، لكان نبأ عن هذه المخازي التي اخذها عن الإسبرطيين الفلظاء كما اخذ عنهم بدعة المرأة الجندية ، فأخطأ فهم طبيعة المرأة وحقيقة شأنها في المجتمع ، وهو الذي اقام مدينته على تفاوت الاستعدادات ، وعرف ان المرأة أضعف من الرجل بالطبع ، لم يفتن الى ان لا خسر للجندية في المرأة ، ولا للمرأة في الجندية . ولو انه ذكر مذهبه في النفس ، لكان احترم النفس في كل جسم ولم يزهرها جزافاً ، ولكان فهم الزواج الانساني على انه اتحاد النفس بالنفس ، لا يخضع لارادة غريبة تعقده وتحله كما تشاء ، ولكان فهم ان روابط الاسرة اكبر عامل على تهذيب الطبع وترقيق الشعور وتمدين الانسانية ، فان انفصمت لم

تُمنحُ الانانية كما توهم ، بل محيت المحبة ، وانما تنشأ المحبة من هذه الروابط المعروفة المحسوسة بين افراد الاسرة . ولم يكن افلاطون اكثر توفيقا في مسألتي الحرب والرق ، فانه يكيل هنا بكيلين ، الواحد لليونان والآخر للأعاجم . ينصح للمدن اليونانية ان تتعهد فيما بينها العلائق الودية ، بل ان تتحالف وتؤلف أسرة واحدة ؛ فان تحاربت فلا تدمر ولا تخرق ولا يسحق الغالب جميع اهل المدينة المغلوبة كأنهم اعداء ، بل يضرب الاقلية التي اثارت الخصام ، ويعامل الباقي معاملة الاصدقاء ، ويقصر التدمير والتحريق والسحق على محاربة الأعاجم . ثم يصرح بأن اليونان لا يسترق بعضهم بعضا ، وانما يسترقون الأعاجم ، لأن الرجل العدل لا يسترق قريبه وصديقه ، بل يسترق عدوه (١) . الحق ان قارئ «الجمهورية» لينتظر من صاحبها غير هذه العدالة المنقوصة ، وان هو التمس له العذر بأن الحرب ضرورة يمتنع تفاديها ، وان الرق كان قديما في حكم الضرورة ، فهو لا يفهم ان تقصر العدالة على اليونان دون سائر خلق الله ، بعد ان علم ان الاساءة الى العدو هي اولا وقبل كل شيء إساءة الى الذات . لقد بدا لأفلاطون ان يطالع مثال الانسان وهو ينظم حياة الفرد ، ثم فاته ان يطالعه وهو ينظم المدينة والانسانية .



٧ - المدينة الانسانية :

١ - عرض افلاطون «الموجات ثلاث» (٢) هي : تجنيد المرأة، وشيوعية النساء والاولاد ، وحكومة الفلاسفة ، وجهد نفسه في اجتيازها ، وظن بعد كفاحه الجدلي انه افلح وبلغ الشاطئ الامين . فتكفلت الايام برده الى الحق ، وأقنعتة بأن مدينته المثلى ممتنعة التحقق لامتناع وجود الفيلسوف الكامل ؛ وهو انما بناها لاعتقاده الذي ما يزال راسخا في نفسه ان الفيلسوف هو الحاكم الاكمل والملك الحق ، يرجع لحكمته في كل ظرف وبحكم بما توحى اليه ، فهو يفضل القانون الموضوع ، لان الاحوال الانسانية دائمة التغير ، والقانون صلب لا يلين لجميع المناسبات ، فالفيلسوف هو القانون الحي ، وحكمه هو الحكم العدل . اما سائر الحكومات فالأخرى ان تسمى عصابات . ولكن هذا الحاكم الامثل حديث خرافة او ما يشبه ذلك ، والناس لا يصدقون ان انسانا مثلهم يستطيع ان يضطلع بالسلطة المطلقة دون ان تنتابه نشوة القوة فيفقد كل عقل وكل صفة انسانية . فيجب ان نعدل عن حلمنا الجميل ، وان

١ - الجمهورية م ٥ ص ٤٦٩ (ب) - ٤٧١ (ج) .

٢ - الجمهورية م ٥ ص ٤٥٧ (ب) .

نقنع بحكومة أدنى وأقرب الى حال الانسان ، هي حكومة قائمة على مسمى دستور. فمثل هذه الحكومة الديمقراطية أقل صلاحية من الارستقراطية، وهذه أقل صلاحية من الملكية ، لأن الفرد أقدر على تطبيق الدستور من الكثرة ، والكثرة أقدر من الكافة . اما الحكومة التي لا يقيدتها دستور، فان حالتها تسوء حتما اذ ان حكم الفرد فيها طغيان ، وحكم الكثرة اوليغركية ، وأقل منهما ضررا الديمقراطية لان تداول السلطة فيها يؤدي الى تعارض النزعات الضارة وتناسخها (١) .

ب - فالواجب ان يكون للدولة دستور - وهذه الفكرة اصل كتاب «القوانين» الذي هو آخر وأوسع كتب افلاطون . موضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته «الجمهورية» لكن مع مراعاة طاقة الانسان ومقتضيات الحياة . وهو ينقسم بالإجمال ثلاثة أقسام : المقالات ١ - ٤ : مقدمة عامة في أن التشريع يجب ان يقوم على الفضيلة والعدالة - والمقالات ٥ - ٨ في نظام الدولة السياسي وقوانينها - والمقالات ٩ - ١٢ في الجزاءات من ثواب وعقاب . ففي المقالة الاولى ينعي افلاطون على المشرعين والسياسيين رأيهم ان الدولة حربية قبل كل شيء . وأن النصر المبين قهر العدو الخارجي ؛ ويذهب الى انه التغلب على العناصر الرديئة في النفس وفي المدينة ، وتمهدها حتى تنصلح . فخير الحالات السلم لا الحرب ، وهو الغاية التي يجب على المشرع ان يتوخاها في وضع دستوره . والشجاعة الحربية أدنى نوعي الشجاعة، والنوع الارفع والأشق مغالبة اللذة وقمع الشهوة ؛ فالشجاعة الحربية في المحل الرابع بعد الحكمة والعفة والشجاعة الادبية . وتأخذ من المقالة الثالثة ان خير حكومة هي الارستقراطية المقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة . وهي وسط بين الطغيان والديمقراطية: الطغيان يسرف في حب السلطة ، والديمقراطية تغلو في حب الحرية، فكلاهما رديء في ذاته ، ولكن المزج بينهما بالقدر الملائم ينتج النظام الأمثل في هذه الحياة الدنيا .

ج - ولا يذكر افلاطون الطبقات الثلاث المقابلة للقوى النفسية ؛ ويصطنع قسمة أخرى ثلاثية كذلك ، فيضع المواطنين وعبيدهم فسي ناحية ، والصناع والفرياء يحترفون التجارة في ناحية أخرى ، وجيشا أهليا في ناحية ثالثة . ويعدل عن الشيوعية ، ولو انه ما يزال يرى فيها دواء الأثرة ، إلا انه أيقن ان البشر «يولدون وينشأون كما نرى اليوم» لا قبل لهم بها ، وانها انما تصلح لموجودات اسمى من البشر . فهو يقول

بالملكية ، ولكنه يحض المالك على ان يعتبر ملكه خاصا بالمدينة كما هو خاص به . وهو يقول بالاسرة ويشيد بكرامة الزواج ، ولكنه يبقى على رايه في تحديد النسل ، لانه يستبقي مدينته صغيرة ، ويحدد عدد الأسر بخمسة آلاف وأربعين «لان هذا العدد ينقسم بالتعام على الأعداد الاثني عشر الاولى ما خلا أحد عشر» (!!) ويختص كل أسرة بحصة من الأرض لا تباع ولا تجزأ ، بل يورثها الاب لمن يختار من أبنائه الذكور . ويعتبر في تقدير الحصة نوع التربة بحيث لا يغبن أحد . والحصة قسمان : الواحد قريب من المدينة والآخر بعيد ؛ ويغلب أن يكون القصد حمل المواطنين على محبة المدينة كلها والدفاع عن القلب والأطراف على السواء . وتكتفي الأسرة بغلاتها ، فلا تقتني ذهباً ولا فضة . وتحظر الحكومة تداول النقد إلا بمقدار ما يلزم لشراء الضروريات وصرف أجور العمال ، فلا تزيد الثروة ؛ وهذا خير للدولة ، لان فلاحها يقوم بالفضيلة وحدها أما تفاوت الأسر في الثروة فسيب للحسد والشقاق (م ٥) .

د - والسلطات سبع : (١) حراس الدستور ، وعددهم ٣٧ ، يحافظون عليه ويحولون دون تعديله . (٢) القواد ، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش . (٣) مجلس الشيوخ ، وأعضاؤه ٣٦٠ يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور ، فيتداولون السلطة ، كل ثلاثين منهم شهراً ، وفي باقي السنة يعنون بشؤونهم الخاصة . (٤) الكهنة والكاهنات في عدد يكفي لأقامة الطقوس والعناية بالهيكل . (٥) الشرطة . (٦) «وزير للتربية» ينتخبه الشيوخ لخمس سنين . (٧) المحاكم وهي ثلاث : واحدة لفض الخلافات الشخصية ، وتؤلف من جيران المتخاصمين ؛ وأخرى تستأنف إليها الخصومات التي تعجز المحكمة الأولى عن فضها ؛ والثالثة للحكم في الجنح والجنايات . وأفلاطون يريد التربية فاضلة بالطبع ، ولكنه يلطف من صرامته بإزاء التراجيديا والكوميديا ، فيسمح بهما على شرط أن تعرض القصص على «قلم مراقبة» ، والا يتعاطى مهنة التمثيل الرذولة سوى العبيد والأجانب . وهو يعلن هنا أن الرق ضرورة يقبلها على كر ، وأن السبب في انحطاط الرقيق ليس الطبيعة بل سوء المعاملة (م ٦) .

هـ - ويمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات . ويعني بأن يمد لكل قانون «بمذكرة إيضاحية» وأن يعقب عليه بعظة خلقية ، لان القانون الخلق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم ، يصدر للعقل فيولد العلم ، ولأن حقيقة الشارع انه هادٍ ومربٍ يقنع قبل ان يأمر (م ٤) . ويرتقي أفلاطون الى أصل القوانين والمبدأ الذي تستمد منه سلطاتها ، فيقول ان الله لا يحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذي وهبنا ، فالقوانين التي يقررها العقل تحاكي قوانين العناية الإلهية ، وترمي الى الخير العام ، فالخضوع لها واجب . ولكنه يسرف في التفنين والتنظيم ،

ويتدخل في أدق الشؤون ، فيبين أن عقليته الرياضية لم يتفارق عنه ، وأنه ما يزال يرنو إلى مدينته الأولى ، ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون . وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية كلها دفعة واحدة ، ليحلها محله ، ناسيا ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير ، وأن القانون أصلب من أن يتلاءم مع كل حال . وهو يرمي إلى إقامة حكم العقل والعدل ، واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأثرة الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع ، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهي تخلق كل استقلال في الفكر ، وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبداء للدولة . فهو ينتهي إلى صورة من الحكم المطلق هي أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة . غير أنه خلف لنا عددا كبيرا من الآراء الجزئية هي ربح صافٍ للاجتماع والسياسة .

٤٨ - خاتمة الباب الثالث :

أ - نرجو أن نكون قد وفقنا في أثناء تصويرنا مذهب أفلاطون إلى إشعار القارئ بعض الشيء بسمو روحه ، وعمق فكره ، وتنوع أسلوبه . جمع أفلاطون في شخصه كل مزايا العقل اليوناني فأبلغها إلى أقصى وأبهى مظاهرها : الجراءة والتؤدة ، والحدس والاستدلال ، العاطفة والملاحظة ، الفن والرياضة ، واستوعب جميع الأفكار ، فمحصها إلى حد بعيد ، وسلكها في نظام واحد بديع . وأحس جميع النزعات الروحية ، فاستخلصها من الأرفية وسائر الأسرار ، ووضحها وأحالها معاني عقلية ، فنقل الدين إلى الفلسفة : قال أن المطهرين الذين يتحدث عنهم الأسرار ما هم إلا الذين يعنون بالفلسفة بمعناها الصحيح (١) وأن الفلسفة هي التي تخلص النفس وتدخلها النعيم (٢) وأعلى كلمة الفلسفة فوق كل كلمة . فكان بكل هذه المزايا أحد ينبوعي حكمة نهلت منه العقول من أيامه إلى أيامنا ، ولن تزال تردده إلى ما شاء الله . والينبوع الآخر تلميذه أرسطوطاليس .

ب - أما الأكاديمية فتولاها من بعده قريب له اسمه أسبوسيبوس . وخلفه أكسانوقراطيس . والاثنان «أحالا الفلسفة رياضيات» على حد قول أرسطو المذكور آنفا (٣٨ - د) . وتوالت على المدرسة حفظ شتى . وبقيت قائمة إلى سنة ٥٢٩ ميلادية ، أي إلى أن أغلق يوستينيانوس المدارس الفلسفية بأثينا .

١ - «فيدون» ص ٦٩ (ج د) .

٢ - «فيدون» ص ٨٢ (ب) - ٨٤ (ب) .

الباب الرابع

أرسطوطاليس

(٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٤٩ - حياته :

أ - ولد أرسطو في اسطاغيرا ، وكانت مدينة أيونية قديمة متاخمة لمقدونية على بحر إيجه . وفي عهده استولى عليها المقدونيون وخربوها : وسميت فيما بعد اسطافرو . وكانت أسرته معروفة بالطب كابرا عن كابر ؛ وكان أبوه نيقوماخوس طبيبا للملك المقدوني أنتاس الثاني أبي فيليب أبي الاسكندر ؛ توفي وما يزال أرسطو حدثا ، فلم يأخذ عنه . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم أثينا ليستكمل علمه ، فدخل الأكاديمية ، وما لبث أن امتاز بين أقرانه ، فسماه أفلاطون «العقل» لدكائه الخارق ، و«القرءاء» ، لاطلاعه الواسع . ثم أقامه معلما للخطابة فيما يقال . ولزم أرسطو الأكاديمية عشرين سنة ، أي الى وفاة صاحبها . وحسبنا هذا دليلا على بطلان ما جرت به بعض الاقاويل من مجافاته أستاذه في العهد الأخير ، او على مغالاتها فيما قد يكون وقع بينهما من المنافسة العلمية . فان أرسطو كان قد نقد نظرية المثل ؛ ولعله كان قد كوّن مذهبه ، ونقد نظريات أخرى ، فهو في كتبه لم يدع قولا لأفلاطون الا تناوله بالتجريح في لفظ جاف وإلحاح عنيف ، اللهم الا مرة واحدة حيث قال كلمته المشهورة «أحب أفلاطون وأحب الحق» ، وأوثر الحق على أفلاطون» (١) . وبقاؤه في الأكاديمية يدل على انه عرف كيف يوفق بين إشار الحق وبين احترامه لأستاذه وعرفانه لجميله .

ب - ولما توفي أفلاطون غادر أرسطو أثينا . وتريد هاته الاقاويل ان يكون سبب ارتحاله حنقه من ترؤس غيره على المدرسة . ويقضي

١ - هي مشهورة بهذا النص . انظر ترجمة العبارة كاملة فيما بعد عدد ٧٦ (ج) .

الانصاف ان نذكر ان موقفه في المدينة كان تحرّج اذ تألف فيها حزب وطني بزعامة ديموستين لمقاومة فيليب ، وكانت علاقة أسرة أرسطو بالبلاط المقدوني معلومة للجميع . قصد اذن الى آسيا الصغرى ، ومكث فيها مدة وتزوج . وفيما هو هناك استقدمه فيليب ليعهد اليه بتثقيف ابنه الاسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة . ولا نعلم كيف كان منهجه مع تلميذه ، ولكننا نعلم ان فيليب أمر باعادة بناء أسطاغيرا من ماله الخاص ، فدل بذلك على عظيم مكانة الفيلسوف عنده . واستمر أرسطو على العناية بولي العهد أربع سنوات متصلة ، حتى اذا ما بلغ الاسكندر السابعة عشرة شارك الجيش في حروبه وذاق لذة النصر ، فتباعدت الصلة بينهما . ولما ناهز العشرين نودي به ملكا بعد ابيه المقتول غيلة . فتوفر على توطيد حكمه وتوسيع سلطانه . وعاد أرسطو الى اثينا في اواخر سنة ٣٣٥ ، وكانت قد خضعت لقوة فيليب .

ج - فلما استقر بها انشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون ، فعرفت بهذا الاسم ولكنه لم يكن صاحبها القانوني ، لانه كان اجنبيا . فسجلها باسم ثاوفراسطوس صديقه وتلميذه ، ووهبه لهذا الغرض منازل وبساتين ابتاعها في المدينة . وقسم رجال المدرسة طائفتين : اعضاء مسنين ينتخبون الرئيس ، واطفاء احدثا ، وكان من عادته ان يفشى ممشي الى جانب الملعب ، فيوافيه التلاميذ ، فيلقي عليهم دروسه وهو يتمشى وهم يسرون من حوله ، فلقب لذلك هو واتباعه بالمشائين ، ويقال ان دروسه كانت على نوعين : صباحية مخصصة للتلاميذ تدور على الفلسفة ، ومساءية عامة تدور على الخطابة . ويذكر كذلك انه انشأ مكتبة كانت الاولى من نوعها في العصر القديم ، ومعملا للتاريخ الطبيعي . ويشهد ما وصل الينا من كتبه وكتب تلاميذه بأن العمل كان كثيرا ، والبحث شاملا لجميع فروع العلم .

د - وبعد اثنتي عشرة سنة اضطر أرسطو ان يرحل اثينا مرة ثانية . فان الاسكندر مات بالحمى سنة ٣٢٣ ، فعاد ديموستين وحزبه آمالهم ، وعادوا الى نشاطهم ، واخذوا يطاردون الاجانب واتجهت الانظار الى أرسطو ، مع انه لم يشتغل بالسياسة قط ، ومع ان العلائق كانت توترت بينه وبين الاسكندر من قبل سنتين ، اذ علم الملك بمؤامرة عليه ، وقتل فيمن قتل من المتآمرين ابن أخت استاذه ، لم يبال الاثينيون بذلك ، ولجأوا الى حيلة طالما اصطنعوها من قبل ، فاتهموه بالإلحاد . فعهد بالمدرسة الى ثاوفراسطوس وغادر المدينة وهو يقول متهمكا : « لا حاجة لان أهبيء للأثينيين فرصة جديدة للأجرام ضد الفلسفة » . وقصد الى مدينة خلكيس في جزيرة أوبا . وكان ميمودا منذ زمن طويل ، فمات بمرضه عن زوجته الثانية (وكانت زوجته الاولى قد توفيت) وابنة من هذه ، وابن من تلك اسمه نيقوماخوس كجده .

أ - يذكر بعض القدماء أن مخطوطات أرسطو تداولتها بعض الأيدي، إلى أن اكتشفت مكدسة في قبر وقد نال منها التعفن ، فتداولتها أيدي أخرى ، حتى اضطلع بمراجعتها وإصلاح ما فسد منها أندرونيقوس الرودسي ، الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد أرسطو ، وأخرج للناس نسخا صحيحة في منتصف القرن الأول قبل الميلاد . هذه القصة موضوعة من غير شك ، إذ كيف يعقل أن مكتبة اللوقيون لم تكن تحتوي على نسخ من مصنفات أرسطو يرجع إليها المعلمون والتلاميذ ؟ وكان للمدرسة فروع ، منها فرع زودس أنشأه أوديموس تلميذ أرسطو وأخرج منه أندرونيقوس ، فكيف يمكن الاعتقاد بأن هذه المدارس كانت خلوا من نسخ تعول عليها ؟ يلوح أن الأصل في وضع القصة أن الجمهور المثقف لم يكن يعرف من أرسطو غير المصنفات التي أذاعها في دور الشباب ، وأن تأليفه العلمية بقيت وفقا على مدارسه إلى أن نشرها أندرونيقوس . وقد نسلم بصحة القصة أجمالا ، فلا يلزم منها سوى أن ما ترويه من الأحداث أصاب نسخا من كتب أرسطو لم تكن هي مخطوطاته ، ولا النسخ الوحيدة ، لما قدمنا من سبب .

ب - أما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعا . وكل ما نعلمه عنها مستمد من فهارس قديمة وإشارات ومقتضيات وردت لدى قدماء الكتاب . هي محاورات على طريقة أفلاطون في عهده الأخير . بل أن الحوار فيها قصير جدا لا يتعدى افتتاح الكلام ووضع المسألة ، ثم يشرح المؤلف رأيه في خطاب كما يشرح سقراط رأي أفلاطون . يذكرون منها : السياسي ، السوفسطائي ، منكسينوس ، المأدبة ، فسي البيان ، أسكندر ، في العدالة ، في الشعراء ، في الصحة ، فسي الصلاة ، في اللذة . ويذكرون «أوديموس» في خلوص النفس ، ويقولون أن هذا الكتاب موضوع على غرار «فيدون» وأنه كان يتضمن القول بحياة سابقة وبالتناسخ والتذكر - وكتبا «في الفلسفة أو في الخير» وضعه في الوقت الذي كان يتحرر فيه من تأثير أفلاطون ؛ بداهة بفعل ذلك عن تاريخ الفكر وتقدم الإنسانية ، وتطرق إلى نقد نظرية المثل ونظرية حدوث العالم ، وانتهى بالبرهنة على انوهمية الكواكب .

ج - وأما مصنفات الكهولة فقد بقي معظمها ، وليس للحوار أثر فيها ، وإنما هي موضوعة في قالب تعليمي ، لم تكن معدة للنشر ، ولكنها مذكرات ، بعض أجزاء منها محررة تحريرا نهائيا ، والباقي منه ما دونه لنفسه (وهو الأكثر) ومنه ما دونه تلامذته عنه وراجعته هو .

وهذا يفسر صعوبة أسلوبها ، وافتقارها للشرح منذ القديم ، وكونها لم تتداول الا في المدرسة حتى نشرها اندرونيقوس كما قلنا . ولسنا بحاجة الى تاريخها ، فان لكل منها موضوعا خاصا لا يخرج عنه ، والكلام فيها مرتب ترتيبا منطقيًا ، والمذهب فيها واحد متناسق . ولسنا نصف هنا محتوياتها ، فان هذا الوصف سيأتي في سياق عرض المذهب . فنقتصر على ذكر اسمائها . وهي تنقسم خمسة اقسام :

(١) الكتب المنطقية الملقبة بأورغانون منذ القرن السادس للميلاد ، اي الآلة (الفكرية) : المقولات ، العبارة ، التحليلات الاولى او القياس ، التحليلات الثانية او البرهان ، الجدل ، الأغاليظ . وقد جرت عادة الفلاسفة الاسلاميين ان يذكروها باسمائها اليونانية فيقولون: قاطيفوريوس، باري ارمنياس ، انالوطيكا الاولى ، انالوطيكا الثانية ، طوبيقسا ، سوفسطيكا .

(٢) الكتب الطبيعية، ومنها كتب كلية يتعلم منها الامور التي تعم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم منها الامور التي تخص كل واحد من الطبائع . وهي : السماع الطبيعي او سماع الكيان (هو كتاب كلي في الطبيعة) ، السماء ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، اي الظاهر الجوية ، المسائل الحيلية (الآليات) يشك البعض في امكان نسبتها اليه، ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلي) يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم «الطبيعيات الصغرى» هي: الحس والمحسوس، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الاحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكويين الحيوان ، مشي الحيوان ، حركة الحيوان .

(٣) الكتب الميتافيزيقية اي ما بعد الطبيعة : يلوح ان اندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ ايامه ، ووسمها بهذا الاسم لانها تأتي بعد الطبيعيات . وكان أرسطو قد سمى موضوعها بالعلم الإلهي ، وبالفلسفة الاولى . وهي تعرف عند الاسلاميين بهذه الاسماء الثلاثة ، وايضا بكتاب الحروف لانها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

(٤) الكتب الخلقية والسياسية : الاخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) ، والاخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والاخلاق الكبرى (في مقالتين) . والكتابان الاول والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية ؛ ولكن الاول اقدم لانه اقرب الى أفلاطون ، والثاني اقرب الى مذهب

أرسطو واكمل ، لان المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الاول ضاعت فوضعت مكانها المقالات المقابلة لها في الثاني . اما الثالث فهو تلخيص الكتابين بالرغم من فخامة اسمه . ولم نقل الاخلاق «الى» نيقوماخوس و«الى» أوديموس ، لان الاخصائيين الان يعدلون عن هذه الترجمة ، ويقولون ان العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معان : الواحد «الاخلاق الى ...» يعني ان الكتاب مهدي الى ... والآخر «اخلاق نيقوماخوس» يعني اسم الناشر ، والثالث «الاخلاق النيقوماخية» وان ليس هناك ما يؤيد المعنى الاول او الثاني . فيبقى المعنى الثالث الذي هو مبهم كالأصل . اما الكتب السياسية فهي : كتاب السياسة ؛ وكتاب النظم السياسية ، وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية لم يصل إلينا منها سوى دستور أثينا وجد في مصر على بردى سنة ١٨٩٠ .

(٥) الكتب الفنية وهي : الخطابة ، والشعر .

د - ونذكر له كتب أخرى اثبت النقد انها منحولة : منها كتاب العالم ، كان قد ضم الى كتاب السماء ولقبا بالسماء والعالم ، ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الأرسطوطالية . ومنها تدبير المنزل ، وكتاب المسائل يتناول مسائل من مختلف العلوم ، وهو يرجع الى المدرسة . وكتاب «في مليسوس واكسانوفان وغورغياس» وهو بقلم أرسطوطالي من اهل القرن الاول للميلاد «انظر ما قلناه في الحاشية على عدد ١٥ - ب» . وكتاب المناظر ، وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الاسلاميين «بأوتولوجيا أرسطوطاليس» وبكتاب الربوبية وهو مجموعة مقتطفات من افلوطين . ويتبين من هذا الفهرس ان مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا الرياضيات . ولئن بليت أجزاء منها بتقدم العلوم ، فان كتبه الفلسفية ، وكثيرا من نظرياته المنبثة في كتبه الجزئية خالدة ، ليس فقط من حيث أهميتها التاريخية ، بل أيضا وعلى الاخص من حيث قيمتها الذاتية .

٥١ - أسلوبه ومنهجه :

١ - كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو ، وقد قال شيشرون ان أسلوبه يتدفق كنهر من تهر . ولا شك ان هذا الاعجاب كان منصبا على مصنفاته الاولى ، فان كتبه العلمية جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شيء

مما يتميز به أسلوب أفلاطون . وكان أرسطو قد دل على هذا الاتجاه منذ المرحلة الاولى ، اذ قسم للحوار نصيبا ضئيلا ، وللشرح النصيب الاوفر . على ان الكتب العلمية تحمل البيانات على صدق اعجاب القدماء ، فكتبه في الجدل والشعر والخطابة تدل على رسوخ قدمه في الادب وسمو ذوقه . ثم هو قد عني عناية عظيمة بتحديد معاني الالفاظ . ووضع الفاظا جديدة في العلوم وفي الفلسفة ذاعت في لغته ، ونقلت الى اللغات الاوربية والى اللغة العربية ، بحيث يصح ان يقال انه الواضع الحقيقي للغة العلمية العامة .

ب - اما منهجه في التأليف فله مراحل اربع : فهو اولا يعين موضوع البحث ، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحصها (وهو بالفعل قد جهد نفسه للوقوف على الآراء في جميع فروع العلم) ثم يسجل «الصعوبات» اي المسائل المشككة في الموضوع ، وتعريف «الصعوبة» : «انها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها» (١) واخيرا ينقر في المسائل انفسها ويفحص عن حلولها مستعينا بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة . وإليك نصا بما تقدم : «من الضروري ان يبدأ العلم بالفحص عن مسائله ، لان العقل انما يبلغ الى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته ، ثم لان الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشى الذي لا يدري الى اي جهة هو متوجه ، بل هو مستهدف لعدم معرفة ان كان قد وجد ما يبحث عنه ام لم يجد ، من حيث انه لا يتوخى غاية ؛ واما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات ، فهو الذي يستطيع ان يعين لنفسه غاية . واخيرا ان الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعا يكون موقفه افضل للحكم» (٢) . ولتعيين الموضوع سيرة اخرى ، هي تعيين نوع الدليل الذي يلائمه ، فان «البعض لا يقبل الا لفظة رياضية ، والبعض لا يريد الا امثلة ، والبعض يريد الاستشهاد بالشعر ، والبعض يحتم في كل بحث برهانا محكما ، بينما غيره يعتبر هذا الاحكام اسرافا . . . (ولكن) يجب ان يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم . . . فلا تقتضي الدقة الرياضية في كل موضوع ، وانما فقط في الكلام على المجردات ، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي ، لان الطبيعة تحتوي على المادة» (٣) .

١ - كتاب الجدل م ٦ ف ٦ ص ١٤٥ ع ب س ١٧ .

٢ - ما بعد الطبيعة م ٣ ف ١ ص ٩٩٥ ع ١ س ٢٤ - ص ٩٩٥ ع ب س ١ باختصار .

٣ - ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٣ ص ٩٩٥ ع ١ س ٥ - ١٧ باختصار .

الفصل الثاني

المنطق

٥٢ - المنطق واقسامه :

١ - كان ارسطو اول من نظر الى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم يتمثل في مجموعة كتبه . فالعلم عنده ينقسم اولا الى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي اليها : العلم النظري ينتهي الى مجرد المعرفة ، ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس ، وهذا هو العلم الطبيعي ؛ ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهذا هو العلم الرياضي (١) ؛ ومن حيث هو وجود بالاطلاق ، وهذا هو ما بعد الطبيعة . اما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي الى غاية متميزة منها ، وهذه الغاية هي تدبير الافعال الانسانية ، وذلك إما في نفسها ، وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود ؛ وإما بالنسبة الى موضوع يؤلف ويصنع ، وهذا هو الفن . ويدبر العلم العملي افعال الانسان بما هو انسان من ثلاث نواح : في شخصه ، وهو الاخلاق بمعنى ضيق ، وفي الاسرة ، وهو تدبير المنزل ؛ وفي الدولة ، وهو السياسة . ويدبر الفن افعال الخيلة والاعضاء ، ويحدث موضوعات مفيدة او جميلة ، وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها . والعلم النظري اشرف ، لان كمال العقل اسمى قوى الانسان ، ولانه العلم للعلم لا لغرض آخر يرتب اليه ويتبعه . واشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة ، لسو موضوعه وبعده من التغير . كذلك العلم العملي اشرف من الفن ، لشرف موضوعه وبعده من المحسوس بالقياس الى موضوع الفن (٢) .

ب - ولم يدخل ارسطو المنطق في اقسام العلم النظري ، لان موضوعه ليس وجوديا ولكنه ذهني ، اذ هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر وعلى ذلك فهو علم يتعلم قبل الخوض في اي علم آخر ، ليعلم به اي القضايا يطلب البرهان عليه ، واي برهان يطلب لكل قضية (٣) فان من الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد ،

١ - ويسمى ايضا في الكتب العربية بالتعليمي ، لان اللفظ اليوناني الدال على الرياضيات Mathematike يدل ايضا على التعليم .

٢ - كتاب الجدل م ٦ ف ٦ و م ٨ ف ١ - والاخلاق النيقوماخية م ٦ ف ٢ -

وما بعد الطبيعة م ٦ ف ١ - وانظر فيما بعد عدد ٧١ : ١ ب .

٣ - التحليلات الثانية م ١ ف ١ - وما بعد الطبيعة م ٤ ف ٣ .

وليس هذا ولا ذاك سهل التناول (١) . وإذن فالمنطق آلة العلوم (أورغانون) أو هو علم جديد ينشأ من رجوع العقل على نفسه لتقرير المنهج العلمي . فموضوعه صورة العلم لا مادته . ولم يرد لفظ «لوجيكا» في كتب أرسطو كاسم لهذا العلم . ثم ورد في عصر شيشرون بمعنى الجدل ، إلى أن استعمله أسكندر الأفروديسي بمعنى المنطق . ويقول أرسطو بهذا المعنى «العلم التحليلي» أي العلم الذي يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله ، وإن كانت «التحليلات» تدل بالذات على تحليل القياس إلى أشكاله ، فلا مانع من إطلاق الاسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى الفاظ .

ج - موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . ولما كانت أفعال العقل ثلاثة : التصور الساذج ، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها ، والاستدلال أو الحكم بواسطة (٢) فقد جاءت كتب أرسطو المنطقية موزعة أولا إلى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصورا ساذجا ؛ وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالأجمال أي من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة إما برهانيا صادرا عن مبادئ كلية يقينية ومؤدبا للعلم ، وإما جدليا مركبا من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائيا مؤلفا من مقدمات كاذبة تحتوي على النتيجة احتواء ظاهريا لا حقيقيا ، خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد في التحليلات الثانية أو البرهان ، والثاني في الجدل ، والآخر في الإغاليط . وواضح أن هذا «المنطق المادي» يختلف عن المراد بهذا الاسم عند المحدثين ، وهو «منطق العلوم» . على أن أرسطو لم يغفل هذا النوع من النظر كما يتجنون عليه ، وكل ما هناك أنه لم يجمعه في كتاب واحد ، فقد مر بنا قوله أن لكل موضوع نوعا من الدليل أو البرهان يلائمه . وكتابه «التحليلات الثانية» منطق العلوم المجردة ، وله في أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم . أما قوانين الاستقراء فقد كانت معروفة ؛ كان معروفا أن العلة متى وضعت وضع المعلوم ، ومتى ارتفعت ارتفع ، ومتى تعدلت تعدل . وبالجمللة لسنا نرى بحثا من أبحاث ستوارت مل في منطق الاستقراء إلا وفي كتب أرسطو ما يقابله ، أو مبادئ تمكن معالجته بها - وليس الغرض هنا تلخيص الكتب المنطقية ، فإن هذا التلخيص بين أيدي الجميع في الكتب العربية القديمة ؛ وإنما نقتصر على إشارات تصور كل كتاب بالأجمال ، متوخين جلاء بعض النقط وشرح بعض المسائل لتؤدي واجب التاريخ .

١ - ما بعد الطبيعة م ٢ ف ٢ .

٢ - كتاب النفس م ٢ ف ٦ .

أ - هي عشر مذكورة هنا بتمامها ، ومذكورة تارة كلها ، ونسبارة بعضها ، في جميع كتب أرسطو تقريبا . وهي : الجوهر مثل رجل ، الكمية مثل ثلاثة أشبار ، الكيفية مثل ابيض ، الاضافة مثل نصف ، المكان مثل السوق ، الزمان مثل امس ، الوضع مثل جالس ، الملك مثل شاكي السلاح ، العقل مثل القطع ، الانفعال مثل مقطوع . الكتاب مقدمة لكتاب العبارة اي القضية . ولفظ « قاطيفورياس » يعني عند أرسطو الاضافة او الاسناد . فعلى ذلك المقولات أمور مضافة او مستندة او « مقولة » اي محمولات ؛ او بتعريف أدق : المقولة معنى كلي يمكن ان يدخل محمولا في قضية . ولا يخرج الجوهر عن هذا التعريف مهما بتبادر الى الذهن من ان المقولات التسع تحمل عليه وهو لا يحمل على شيء : فان الجوهر اول وثان : الاول هو الجزئي الموجود في الواقع ، وهو الذي لا يضاف الى موضوع ، وليس حاصلًا في موضوع ، مثل سقراط . والثاني هو النوع والجنس ، اي ما يعبر عن ماهية الجوهر الاول ، ويتدرج تحته الجوهر الاول ، مثل انسان وحيوان ، وهو يضاف الى موضوع كقولنا « سقراط انسان » ، ولو ان الجوهر الاول يمكن ان يضاف بالعرض ، مثل « هذا العالم هو سقراط » الا انه دائما موضوع بالذات كما تقدم . والجوهر الذي هو مقولة هي الجوهر الثاني . ويختلف الجوهر عن باقي المقولات في أمور : أهمها قبوله الأضداد ، بينما هي لا تقبل أضدادها ، وذلك لانه موضوع التغير ، فيمكن ان ينقلب من ابيض الى اسود ، ومن طيب الى رديء ، أما هي فتغيرها زوالها ، والجوهر الاول مقدم في الجوهرية على الثاني ، اي ان الجزئي مقدم على الكلي ، لانه هو الذي يوجد حقا ويقبل العوارض ، بينما الكلي لا يوجد من حيث هو كذلك الا في الذهمن . ومن بين الجواهر الثانية ، النوع جوهر أكثر من الجنس ، لانه أقرب الى الوجود الحقيقي يتشخص في الجزئي ، اما الجنس فلا يتشخص الا بواسطة النوع . وهذا الترتيب يعارض الترتيب الافلاطوني النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة ، الى الجزئيات المعتبرة أشباحا ؛ ويدل على الاتجاه الواقعي عند أرسطو ، الى جانب اعتقاده بأن العلم موضوعه الكلي ، وأن ما يزيده الجزئي على الماهية الكلية انما هو آت من المادة المحسوبة التي لا تدخل العلم .

ب - قلنا ان المقولات محمولات : هي أوائل المحمولات او اجناسها العليا ، تمثل وجوه الوجود المختلفة ، لا بمعنى انها أقسام او طوائف كل منها متحقق على حدة ، بل بمعنى انها وجهات متميزة في كل شيء ؛

فان الشيء الواحد يمكن ان يعتبر من جهة ما هو جوهر او كم او كيف الخ ، بحيث ان اي محمول يضاف اليه فهو داخل في واحدة من المقولات . وكان أفلاطون قد قال بأجناس عليا (الوجود والذاتية والتغاير والسكون والحركة) وبمعاني مشتركة (التشابه والتباين ، الوجود واللاوجود ، الذاتية والتغاير ، الزوج والفرد ، الوحدة والعدد) (١) ولكن لا علاقة بين هذه وبين المقولات . وقد وردت في أفلاطون معاني الجوهر والكم والكيف والاضافة والفعل والانفعال ، ولكنه لم ينظر اليها نظرة أرسطو ، ولم يحاول ردها الى نظام واحد .

ج - لم يذكر أرسطو المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات . فذهب بعض المؤلفين الى انه جمعها جمعا تجريبيا . ولسنا نظن ذلك . وعلى كل حال يمكن وضعها وضعا منطقيا . وقد فعل ذلك القديس توما الأكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة (المقالة الخامسة ، الدرس التاسع) على النحو الآتي قال : قد تكون نسبة المحمول الى الموضوع على ثلاثة اوجه : فإما ان يكون المحمول هو الموضوع وإما ان يؤخذ من ذات الموضوع ، وإما ان يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع . فمن الوجه الاول ، المحمول هو الموضوع في قولنا «سقراط انسان» فان سقراط هو ما هو انسان ، المحمول هنا يعبر عن الجوهر (الاول) . ومن الوجه الثاني ، المحمول صفة الموضوع ، وهذه الصفة إما ان تكون لازمة للموضوع من مادته ، وهذا هو الكم ؛ او من صورته ، وهذا هو الكيف ، وإما ان تكون له بالاضافة الى آخر ، وهذه هي الاضافة . ومن الوجه الثالث ، المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرءة ، وإما بعض الشيء ؛ والخارج بالمرءة ، اما ملك ، واما مقاس ، والمقاس اما زمان ، واما مكان ، والمكان اما «اين» غير ملحوظ فيه ترتيب اجزاء الجوهر في المكان ، وإما «وضع» ملحوظ فيه ذلك والخارج بعض الشيء ، إما ان يكون الموضوع مبدأ له ، وهذا هو الفعل ، وإما ان يكون نهاية ، وهذا هو الانفعال .

٥٤ - العبارة :

١ - كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات ، ومقسم الى مقالتين في الترجمة اللاتينية . والعبارة «صوت مفرد او مركب دال بنفسه دلالة وضعية» . فهي اذن غير الصوت الدال بالطبع الصادر عن البهائم والانسان كالتأوه والانيـن - وغير الحروف فانها لا تدل

١ - في «بارمنيدس» وفي «الوسطاني» .

بنفسها بل مع غيرها . والصوت المفرد هو الاسم والفعل والأداة ، أي الحرف - والصوت المركب هو المؤلف ، وهو الاجدر باسم العبارة أو القضية ، لانه وحده يتضمن الصدق أو الكذب ، ويصح السكوت عليه ، أما الاسم والفعل فجزأ العبارة . وينظر فيها الكتاب بهذا الاعتبار ، فيستبعد عن العبارة التمني والدعاء والاستفهام ، لان العبارة تركيب محمول مع موضوع بالرابطة ، أي بلفظة دالة على نسبة بينهما . وقد تطوي هذه الرابطة ، فتسمى العبارة ثنائية كقولنا سقراط يتكلم - وقد تعلن ، فتسمى العبارة ثلاثية ، مثل سقراط هو كاتب . ولو كان الانسان حيوانا أعجم لاكتفى بما يقوم في نفسه من الانفعالات عن الاشياء ، واقتصر على الاصوات الطبيعية ، التي تترجم عن الانفعال الحاضر ، ولكنه حيوان ناطق مدني فاحتاج الى انفعالاته للآخرين ، فاصطنع الالفاظ والكتابة : الكتابة دلالة الالفاظ ، والالفاظ دلالات انفعالات النفس ، والانفعالات مثل الاشياء ، لان الشيء انما تدركه النفس بمثال منه في الحس أو في العقل . ولكن دلالة الكتابة على الالفاظ وضعية باتفاق الجميع ، ودلالة الالفاظ على الانفعالات وضعية كذلك ، خلافا لما ذهب اليه افلاطون في «اقراطيلوس» اذ لو كانت طبيعية لاتفقت عند الناس اتفاق الاصوات الطبيعية ، وأما دلالة الانفعالات على الاشياء فطبيعية ، لذلك كانت واحدة عند الكل .

ب - فالكتاب ينظر في الاصوات الدالة بالإجمال ، ثم في الاسم والفعل والأداة . وينتقل الى العبارة وقسمتها الى بسيطة ومركبة ، وموجبة وسالبة ، وصادقة وكاذبة . ثم الى تقابل البسيطة وقوانينه في التناقض والتضاد ، وتقابل التناقض في قضايا الممكن المستقبل . ثم يبحث في القضايا المحصلة والمعدولة ، والقضايا المركبة ، والقضايا الموجهة وتقابلها . وكل هذا وارد في كتب المنطق كما ذكره أرسطو ، فلا نقف الا عند امر واحد هو تقابل التناقض في القضايا الممكنة المستقبلية ، لأهمية هذا الامر في مسألة الحرية الإنسانية ، فان أرسطو يقول : ان القضيتين المتناقضتين ، الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والاخرى كاذبة بالضرورة ، فيما سوى الممكنات المستقبلات ، أي الافعال الاتفاقية والافعال المتعلقة باختيار الانسان ، فنحن نعلم ان افعالنا المستقبلية لها بداية في مشورتنا ، وأن من الاشياء ما يمكن ان يوجد أو لا يوجد على السواء ، وإذن فبعض الاشياء لا يقع بالضرورة ، وليس الإيجاب فيها قبل الحدوث بأصدق من السلب (١) .

١ - يدرس أرسطو الاتفاق في السماع الطبيعي ، وحرية الاختيار في الاخلاق النيقوماخية : انظر فيما بعد عدد ٦١ د ، ٧٨ ب .

١ - التحليلات اتاها اسمها من موضوعها ومنهجها . فموضوعها اجزاء القياس والبرهان ، وهما آلة العلم الكامل . ومنهجها تحليل القياس والبرهان الى اجزائهما ، فان العلم الكامل إدراك الشيء بمبادئه ، ولا يتسنى هذا الإدراك الا بالتحليل . والبرهان ينظر اليه من حيث صورته ، ومن حيث مادته : فهو ينحل الى مبادئ صورية وأخرى مادية . والتحليلات التي ترد البرهان الى المبادئ الصورية التي تتعلق بها لزوم التالي من المقدم لزوما بينا ضروريا بصرف النظر عن مادة البرهان - تسمى بالاولى ، وهي مقالتان . والتحليلات التي تترد البرهان الى المبادئ المادية التي تتعلق بها صدق التالي - تسمى بالثانية ، وهي مقالتان كذلك .

ب - القياس قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا . فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري ، حتى ان المقدمتين الكاذبتين قد لزوم عنهما نتيجة صادقة لا من حيث مادتهما بل من حيث تأليفهما معا ، فان النتيجة لا تخرج الا باجتماعهما في الدهن وإدراك ما بينهما من نسبة ، فلا وجه لادعاء قدماء الشكاك وستوارت مل بأن القياس مصادرة على المطلوب الاول ، اذ ان النتيجة في القياس متضمنة في المقدمتين مجتمعتين ، اما في المصادرة فالنتيجة مضمنة في مقدمة واحدة (١) . وقد نتوهم ان النتيجة متضمنة في القضية الكبرى في الشكل الاول ، ولكن هذا الوهم يتبدد في الاشكال الاخرى ، فان لزوم النتيجة فيها من المقدمتين معا واضح غاية الوضوح . وتركيب أرسطو للقياس يختلف عن التركيب المألوف ، فهو لا يضع الموضوع في اول القضية بل المحمول ، ويركب القياس هكذا: اذا كان ا (مأنت) مقولا على كل ب (حيوان) - وكان كل ب مقولا على كل ج (انسان) - فان ا (مأنت) مقولا . على كل ج (انسان) وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب : الحد الاوسط بين الطرفين (مأنت وإنسان) والطرفان الواحد منهما أكبر من الاوسط ، والآخر أصغر من الاوسط ، بحيث يتأدى الفكر من الأكبر (او الاول) الى الاوسط ، ومن الاوسط الى الأصغر (او الاخير) : وهذا هو الشكل الكامل او الاول . اما وضع الاوسط قبل الطرفين او بعدهما ، فانه ينتج شكلين غير كاملين ، النتيجة فيهما لا

١ - المصادرة على المطلوب الاول ان نجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس ياد به انتاجه : فتكون الكبرى والنتيجة شيئا واحدا (النجاة لابن سينا) .

١
تلتزم رأسا من المقدمتين كما تلتزم في الشكل الاول ، وهذا الشكل اول
ايضا لان النتيجة فيه يمكن ان تكون احدى القضايا الاربع : كلية موجبة
او سالبة ، وجزئية موجبة او سالبة ، ومبداه عنده «حينما تكون نسبة
الحدود بعضها الى بعض بحيث يكون الاخير متضمنا في الاوسط ،
والاوسط متضمنا او غير متضمن في الاول ، فحينئذ يكون بالضرورة
قياس كامل يربط الاول والاخير» . ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق ،
لان هذه الوجهة اسهل واكثر اوضحا لماهية القياس . ولكنه حين ينظر
الى الحكم ، يعتبر المفهوم ، لان الحكم عنده وصف شيء بشيء قبل ان
يكون إدراج شيء تحت شيء . واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي الى
ان إشكال القياس ثلاثة فقط : ذلك بأن الاوسط إما ان يكون اكبر من
طرف واصغر من آخر ، وإما ان يكون اكبر منهما ، وإما ان يكون اصغر
منهما . اما الشكل الرابع فلا يلزم الا من نظر آخر هو اعتبار موضع
الاوسط ، على ما فعل جالينوس من بعد ؛ فخرج له تصنيف جديد هو
المذكور في الكتب الحديثة المتداولة . على ان أرسطو يذكر موضع
الاوسط في كل شكل ، الا ان هذه الوجهة ثانوية عنده . ثم هو
يعترف ضمنا بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة . فجعلها تلميذه
ثاؤفراسطس أضربا تابعة للشكل الاول .

ج - ولتعيين أضرب كل شكل ، لم يؤلف أرسطو القضايا الاربع
بعضها مع بعض الا في المقدمات وأهمل النتائج ، فخرج له ١٦ ضربا
ممكنا بدلا من ٦٤ في كل شكل ، وهذا اخصر واصوب ، لان النتائج
تابعة للمقدمات وليس لها احكام خاصة . ولتعيين الاضرب المنتجة ،
يبدأ بمراجعة الاضرب التي مقدماتها كلية ، ثم ينتقل الى الاضرب التي
تحتوي على مقدمة جزئية ، ويستبعد جملة الاضرب التي مقدماتها
جزئيتان . ومع انه استخرج اهم قواعد القياس كما سنشير الى ذلك ،
نراه يراجع بالامثلة لا بتطبيق القواعد . ولما كان الاوسط في الشكلين
الثاني والثالث ليس كالاوسط في الاول ، اي ليس بـ «توسطا بين الطرفين
من حيث الماصدق ، فانه يعالجه لجعله متوسطا ، ولرد الشكلين غير
الكاملين الى الاول الكامل ، وله في ذلك ثلاث طرائق : طريقة مباشرة
بعكس القضايا ، وطريقتان غير مباشرتين : الواحدة بنقل الكبرى صفرى
والصفرى كبرى ، والاخرى بالخلف اي ببيان انه اذا لم تسلم نتيجة
القياس تسلم نتيجة مناقضة لقضية سلمت . وفي العكس يذكر ان الكلية
السالبة تنعكس مثل نفسها ، والكلية الموجبة تنعكس جزئية موجبة ،
والجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ، واما الجزئية السالبة فيقول انها
لا تنعكس : ولا يذكر عكس النقيض ، لانه لا يفيد في رد الأقيسة .
وأرسطو لا يتكلم عن العكس في كتاب العبارة (كما نفعل الان اذ ندرسه

في باب القضية) بل في التحليلات بمناسبة القياس . وبعد ان يرد ضرب الشككين الثاني والثالث الى ضرب الاول ، يرد الضربين الجزئيين في الاول الى الضربين الكليين ، فلا يستبقي في النهاية غير هذين الاخيرين ، الواحد موجب ، والاخر سالب . ويذكر الاقيسة الموجهة ، ويركبها بعضها مع بعض على كل الانحاء ، وينظر في ماهية النتيجة في كسل قياس ، فيستفرق في ذلك خمسة عشر فصلا مطولا . فاختصر ثاو فراسطس الطريق بتطبيقه قاعدة ان النتيجة تتبع اضعف المقدمتين . وبعد ان يستعرض جميع الاقيسة ، يقرر القواعد العامة المستخلصة من الملاحظات الجزئية ، وهذه القواعد خمس : (١) يتألف القياس من ثلاثة حدود لا اكثر . (٢) في كل قياس لا بد من مقدمة موجبة ، اي لا تلزم نتيجة عن سالتين . (٣) في كل قياس لا بد من مقدمة كلية ، اي لا تلزم نتيجة عن جزئيتين . (٤) النتيجة الكلية لا تلزم الا عن كليتين ، اي اذا كانت احدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية حتما . (٥) النتيجة الموجبة لا تلزم الا عن موجبتين ، اي اذا كانت احدى المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة حتما . وقد جمعت بعد ذلك القاعدتان الاخيرتان في واحدة هي ان النتيجة تتبع اضعف (او اخس) المقدمتين .

د - اذا تأملنا القياس ، وجدنا ان نتيجته كانت قبل تركيبه «مطلوبا» اي انها هي المسألة التي عرضت أولا (هل المحمول يوافق الموضوع ام لا يوافقه ؟) ثم ركب القياس لحلها . وانما ركب بالاوسط ، فلا بد من منهج لاستكشاف هذا الاوسط . والمنهج ان يوضع ثبتان : واحد لكل الموضوعات الممكنة للاكبر (المحمول) وآخر لكل المحمولات الممكنة للاصغر (الموضوع) دون الذهاب الى ابعد من الجنس القريب . فالحد الاوسط يوجد بالضرورة في الجزء المشترك بين الثبتين . وبعبارة اخرى ، توجد اشياء هي دائما موضوعات ولا تكون غير ذلك كالجواهر ، واخرى هي دائما محمولات كالاجناس العالية ، وطائفة ثالثة قد تكون موضوعات وقد تكون محمولات كالانواع . ولما كان الاوسط يجب ان يكون موضوعا محمولا ، فان البحث عنه يجب ان يتجه الى النوع ، اي يجب البحث عن حد مشترك بين موضوع النتيجة ومحمولها في كل ما يمكن ايجابه لاحدهما ، وفي كل ما يمكن ان يوجب له الآخر ، او - ان كانت النتيجة سالبة - في كل ما يمكن سلبه عن الواحد او عن الآخر ، فليكن هذا المطلوب : هل سقراط مائت ؟ الانسان واحد من المحمولات التي يمكن اسنادها لسقراط ، وواحد من الموضوعات التي يمكن ان يسند اليها مائت ، فيمكن ان يقوم حدا اوسط بين سقراط ومائت . فاستكشاف

الحد الاوسط يقتضي إنعام الفكر والنفاذ الى الماهيات . وإذن فليس القياس قاصرا على انه عرض البرهان ، ولكنه ايضا آلة للاستكشاف وإقامة البرهان ، فان محاولة تركيب القياس شيء ، وتركيبه بالفعل شيء آخر . وهذا ما لم ينتبه اليه نقاد القياس المتقدمون والمتأخرون . فان قالوا ان الاستكشاف العلمي سابق على تركيب القياس ، فالقياس فعل لاحق عقيم ، أجبتنا ان الرائد في الاستكشاف انما هي طبيعة القياس القائمة على حد اوسط متعلق بالماهية ، فالقياس علة غائية ، ومعلوم ان الغاية تتصور اولاً ثم تحقق .

هـ - بعد تعريف القياس وتحليله، يقارن أرسطو بين القياس والقسمـة الافلاطونية (٣٨ ج) فيقول : ان هذه القسمـة قياس ضعيف او عاجز ، لانها خلـو من حد اوسط ، فهي تقول مثلاً : الكائنات إما حية ، وإما غير حية ، فلنضع الانسان في الحية ، والحيوانات إما ارضية وإما مائية فلنضع الانسان في الارضية ، وهكذا حتى تحصي جميع خصائص الانسان ؛ ولكنها لا تبين علة اضافة خاصة دون الخاصة المقابلة ، وانما تضعها وضعا . فما لا نجده عند افلاطون هي فكرة ان الاستدلال اقامة البرهان على ان المحمول يوافق الموضوع ، وهذا لا يتحقق في القسمـة . بل ان القسمـة مصادرة على المطلوب الاول في جميع مراحلها . فان صح ان القسمـة الافلاطونية هي التي أدت بأرسطو الى القياس ، فان الفرق بعيد بين الطريقتين .

ومسائل المقالة الثانية قياس الدور في الاشكال الثلاثة ، وقياس الخلف فيها ، والفرق بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف ، ورد كل منهما للآخر في كل من الاشكال الثلاثة ، والاقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب الاول ، ثم لواحق القياس وأهمها الاستقراء والتمثيل . وقد كثر الكلام في الاستقراء الارسطوطالي لان صاحبه يشترط فيه ذكر الجزئيات جميعا ، فقال النقاد ان الفيلسوف لم يفهم الاستقراء على حقيقته ، ولم يفتن الى امكان إقامته على جزئيات معدودة، بل على جزئي واحد ، والى ان الجزئيات لا تقع تحت حصر . هذا اتهام باطل لا يعقل انه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الاولى والعلم الطبيعي . وانما ساق أرسطو عبارته هذه في واحد من الكتب التي تبحث فسي المنطق الصوري ، فلم ينظر فيه لغير صورة الاستقراء ، ودل على الشرط الذي يمكن بموجبـه عد الاستقراء بين الاقيسة ، وهذا الشرط امكان عكس الصفرى عكسا مستويا ؛ ولا مشاحة في ان الانتقال من الجزئيات الى الكلي يقتصر الجزئيات جميعا ليكون صحيحا من الوجهة الصورية ، وإلا كان التالي اعم من المقدم ، وبأن الاستقراء سفسطة . ولكن أرسطو لم

يقول أن هذا الشرط يمكن تحقيقه . ونفس المثال الذي يورده دليل على ذلك ، إذ أن الجزئيات فيه غير تامة وأرسطو يعلم ذلك : «الإنسان والفرس والثور طويل العمر - والإنسان والفرس والثور قليل المראה - إذن فكل حيوان قليل المראה فهو طويل العمر» . وحتى ولو تحقق الشرط لما عده أرسطو كافيا ، إذ أن العلم عنده لا يؤلف من حقائق واقعة ، بل من حقائق ضرورية . ولأرسطو في هذه النقطة كلام ليس أصرح ولا أقوى منه ، قاله في التحليلات الثانية ، وهو الكتاب الذي يبحث في البرهان والعلم اليقيني . قال : «أن من يبين ببرهان واحد (تذكر فيه الجزئيات) أو ببراهين عدة (كل منها خاص بجزئي) أن كلا من المثلث متساوي الأضلاع ، وغير متساويهما ، ومتساوي الضلعين ، مجموع زواياه يساوي قائمتين ، فليس يحصل له العلم بأن نفس المثلث تساوي زواياه قائمتين ، اللهم إلا على وجه سوفسطائي (أي جدلي قائم على أن هذه الثلاثة هي جميع المثلثات) وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلي ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر ، ذلك بأنه لا يعلم من أجل المثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد ، أما من حيث الصورة (الماهية) فليس يعلم مثلث كل ولو لم يوجد مثلث إلا هو يعرفه . وإنما يعلم علما كليا متى قام عنده ماهية المثلث وجميع المثلثات وأحادة ، بحيث أن وضع المثلث ورفعت المثلثات وفاققه المحمول» (١) . إذن فالعلم معرفة الماهية ، ولا يؤدي إليه الاستقراء مهما بلغ عدد الجزئيات إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين المحمول والموضوع في نتيجته ، فإن لم تدرك بقي الاستقراء علما ناقصا يحفز العقل إلى طلب علة اطراد المحمول للموضوع: فكيف يمكن القول مع القائلين أن القياس قلب صناعي للاستقراء بوضع الخاصة التي بينها نتيجة الاستقراء موضع الوسط والعلة ، وأن العلم الضروري عند أرسطو ما هو إلا صورة مجردة للنظام الطبيعي المستخلص من التجربة ؟ هؤلاء القائلون ينسون أو يتناسون معنى «إدراك الماهية» . ولقد ميز أرسطو بين الاستقراء والقياس تمييزا تاما قال (٢) : الاستقراء أبين من القياس بالإضافة البنا ، لأنه يبدأ من الجزئيات ، أما القياس فأبين بالذات ، لأنه يبدأ من الكلّيات ، فيبين علة النتيجة ، بخلاف الاستقراء الذي يضع النتيجة من أجل ما شوهد في الجزئيات ؛ والحد الأوسط فيه أوسط من حيث الشكل فقط ، لأن الاستقراء يضيف الأكبر للأوسط بالأصغر ، كما يتبين من المثال المذكور آنفا ، ولا يختلف

١ - التحليلات الثانية م ١ ف ٥ .

٢ - التحليلات الأولى م ٢ ف ٢٢ وهو الخاص بالاستقراء .

الايوسط عن الاصفر من حيث الماصدق ، لانه مكتسب بوضع حد كلي في موضع الجزئيات ، وهذا الوضع هو نفس الاستقراء .

ز - ولا يذكر ارسطو القضية الاضافية التي بين موضوعها ومحمولها نسبة اضافة ، مثل ب اكبر من ج ، او ب الى يمين ج ، وما اشبهه . ولا بد ان يكون السبب في هذا الإغفال ان تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول ، لا انه جهل هذا النوع من القضايا الكثير الاستعمال في الرياضيات ، وارسطو يلحظ الراضيات في منطقته ، ويأخذ منها بعض مصطلحاته المنطقية ، مثل الحد والشكل ، ويمثل لكل واحد من أشكال القياس بشكل هندسي خاص ، الخطوط فيه تمثل القضايا . والنقط تمثل الحدود . كذلك لم يذكر القضية الشرطية بنوعها متصلة ومنفصلة ، لانها تنحلان الى حصيلتين . وأهمل الاقيسة المقابلة لهذه القضايا ، لان القياس الاضافي لا يخرج عن تعريف القياس بالاجمال ، ولان القياس الاستثنائي يرد الى قياس اقترانسي بتحويل القضية الشرطية الى قياس إضماري ، مثل قولنا «اذا كان الله ثابتا فهو فعل محض» (شرطية متصلة) ، فانه يرجع الى «الله ثابت فهو فعل محض» ، ثم بالتصريح بالقضية الكبرى المطوية في هذا القياس يخرج لنا «كل ما هو ثابت فهو فعل محض ، والله ثابت ، اذن فالله فعل محض» - ومثل قولنا «العدد إما فرد وإما زوج» (شرطية منفصلة) فقد يرد الى السابق «اذا لم يكن العدد فردا فهو زوج» او الى حليلة مباشرة «كل ما ليس فردا فهو زوج» .

٥٦ - التحليلات الثانية :

١ - تقع في متالتين كالاولى : الواحدة تدور على ماهيصة العلم ، وشرائط مقدماته ، وخصائص البرهان مما هو برهان ، اي من حيث إبانته عن علة حصول المحمول للموضوع . وتدور الثانية على خصائص البرهان من حيث هو وسيلة لحد المحمولات ، وعلى المطالب العلمية اي الاسئلة التي تقع في العلوم ، وعلى الحد وعلاقته بالبرهان . - يبدأ ارسطو بالبحث في اساس العلم فيقول : ان كل علم وكل تعلم انما يستند الى علم سابق ، لكن لا بتسلسل العلم الى غير نهاية فلا يتم ابدا ، ولا يتوقف بعضه على بعض فيقع في دور . وللقول بالتسلسل والدور مصدر واحد ، هو توهم ان البرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة . ولكن هناك مقدمات اولية لا تفتقر الى برهان ، ولا تحتل البرهان ، وانما هي اصول البراهين . والبرهان تعرف اول ظاهري بالعلة الغائية ، هو انه

«قياس منتج للعلم» والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود من حيث هو قسيم الاستقراء ، ولفظ العلم يعني معرفة العلة ، وهي معرفة ثابتة ضرورية ، بينما الاحساس والظن يقعان على الحادث والممكن ؛ وقد يقع لموضوع واحد بعينه أن يكون موضع علم عند شخص ، وموضع ظن عند شخص آخر ، فلا ينتفي التمييز بين العلم والظن ، لان موقف كل شخص من هذا الموضوع غير موقف الآخر ؛ فالشخصان يستطيعان ان يحكما بأن الانسان حيوان ، ولكن احدهما يعتبر الحيوان من ماهية الانسان ، ويعتبره الآخر محمولا حاصلًا بالفعل ، والفرق ظاهر بين هذين النوعين من المعرفة . - وللبرهان تعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له ، هو انه «القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها» . ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول ، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين ، ووجب أن يعلم قبل البرهان ان الموضوع موجود ، وما هو ، ومسا المحمول او ما يعني اسمه ، وأن المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان ، والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة ذاتية اي جوهريّة فتصير المقدمة أولية ، وإلا افتقرت الى برهان ولم تصلح أساسا يستند اليه .

ب - ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام : الأول مقدمات أولية بالاطلاق ، وتسمى «علومًا متعارفة» مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية ، وهي لا تدخل عادة في القياس ، بل يتمشى القياس بموجبها دون ذكرها ، اي انها مقدمات بالقوة لا بالفعل ؛ وهي ليست غريزة في العقل ، لكن العقل يكتسبها بالحدس فتبدو كالغريزة . والقسم الثاني مقدمات تسمى «أصولًا موضوعية» ليست أولية ، ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس . والقسم الثالث مقدمات تسمى «مصادرات» يطلب الى المتعلم تسليمها ، فيسلمها مع عناد في نفسه ، ويصبر عليها الى أن تبين له في علم آخر . - فحينما تكون المقدمات أولية ، ويستدل على المعلول بالعلة ، يسمى البرهان «برهان لم» يفيد علة حصول النتيجة ، ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول ، وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الاكمل . وهناك برهان آخر يسمى «برهان إن» ، وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة ، او الذي يستدل على العلة بالمعلول ، وهو برهان بالمعنى الواسع لانه يترك للعقل مجالا للتساؤل ، كبرهان الطبيب الذي يستند الى نتائج الرياضيات ، فيقول ان الجروح المستديرة أبطأ اندمالا من سواها ، وكبراهين علوم المناظر والموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلا . - وفي هذا القدر كفاية بعد الذي ذكرناه عن القياس ، ليس لنا كلام خاص في باقي مسائل الكتاب وهي مبسطة في كتب المنطق .

أ - كان افلاطون قد رفع الجدل الى مقام العلم والمنهج العلمي (٣٦ ، ١) ولكن أرسطو عاد به الى معناه المتعارف ، فحدّثه بأنه «الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض ، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة» . وليس يمكن ذلك بالاستناد الى حقائق الأشياء ، لان المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد فلا يدور الجدل الا بمقدمات محتملة ، اي آراء متواترة مقبولة عند العامة او عند العلماء . فالقياس الجدلي يتفق مع البرهان في انه استدلال صحيح ، ويختلف عنه في ان مقدماته محتملة . ولا يتفق مع السوفسطائي في شيء ، لان هذا يستند الى قضايا موهمة ، والاستدلال فيه قد يكون صحيحا او فاسدا . وإذن فليس الجدل علما او منهج العلم ، كما اراد افلاطون ، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال ، ويستعمل في الخطابة بنوع خاص .

ب - وللجدل فوائد ، منها : انه رياضة عقلية ؛ وانه منهج يستطيع العالم والجاهل أن يمتحن بوجه مدعى العلم ، بل أن له فائدة علمية ، هي انه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم ، يبحث الآراء العامة وآراء العلماء في موضوع ذلك العلم ، فان العلوم الجزئية لا تبرهن بنفسها على مبادئها الخاصة . فامتحان الآراء يعين العقل على الاقتراب من المبادئ ووضع المسائل . وقد كان أرسطو القدوة في هذا المنهج علما وعملا ، ففي كل علم وكل مسألة سرد اقوال المتقدمين ومحصلها ، ومهد بذلك لدراسة المسألة في ذاتها ، بحيث يمكن ان يستخرج من كتبه تاريخ الفلسفة والعلم والفن .

ج - ولما كان الجدل قياسا واستقراء لإضافة محمول الى موضوع ، فيلزم النظر في هذه الاضافة ، وتعيين أنواعها ، والكلام في كل نوع . فالمحمول اما أن يكون مساويا للموضوع في الماصدق ، او لا يكون : فان كان مساويا (اي ينعكس) فإما أن يكون ماهية الموضوع ، وهو اذن حده ، او لا يكونها ، وهو اذن خاصته . وان لم يكن مساويا ، فإما أن يكون جزءا من الحد ، وهو اذن جنس الموضوع او فصله النوعي ، او لا يكون جزءا من الحد ، وهو اذن عرض ، فكل موضوع يوصف من هذه الوجوهات ، تحصل لنا به معرفة ؛ وكل مقدمة وكل مسألة ترجع الى واحدة من هذه الوجوهات ، لان المحمول لا يخلو ان يكون اما جنسا او خاصة او فصلا او عرضا ، فهذه الوجوهات هي المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء . وهذا

موضوع الكتاب ، ومن هنا أتى اسمه ، فان «طوبيقا» من «طوبوي» أي
الامكنة التي تؤخذ منها الاستدلالات الخطابية وتجد في كتاب النجاة لابن
سينا تلخيصا للمقالات السبع في الفصل المعنون «في بيان وجوه الغلط
في الاقوال الشارحة» . اما المقالة الثامنة والاخيرة ، فتدور على تركيب
الجدل ، أي على قواعد السؤال والجواب .

د - هذا تعيين الكليات وتصنيفها عند أرسطو . وقد تناولها
فورفوريوس وجعلها موضوعا لكتاب خاص أسماه «المدخل الى مقولات
أرسطو» (إيساغوجي المدخل) فانقسم الكلام في التصور الساذج الى
قسمين : الكليات والمقولات . وانما وضعت الكليات أولا لانها ذهنية
صرفة والصق بالمنطق ، اما المقولات فذهنية من حيث هي أقسام تندرج
تحتها الموضوعات والمحمولات ، وحقيقية من حيث هي أقسام تترتب
فيها الاشياء نفسها . ثم ان البحث في الكليات عقيد بل ضروري للحد
والقسمة ، وهما مستعملان في كتاب المقولات . غير ان الكليات عند
أرسطو اربعة ، زاد عليها فورفوريوس كليا خامسا هو النوع ، ولم يكن
أرسطو يعتبره واحدا من الكليات ، وانما كان يعتبره الموضوع نفسه ،
من حيث ان الاحكام العلمية صادرة على الانواع لا على الافراد ، والنوع
لا يضاف الا للفرد ، مثل قولنا سقراط انسان .

مركز تحقيق تكملة علوم أرسطو

٥٨ - الأغاليط :

أ - كتاب الأغاليط او تفنيد الحجج السوفسطائية في مقاليتين . تبدأ
الاولى بتعريف الغلط او السفسطة بأنها قياس في الظاهر فقط لا في
الحقيقة . وتستطرد الى بيان العلاقة بين هذا الكتاب وسائر الكتب
المنطقية ، وان «أفعال السوفسطائية اما في القياس المطلوب به انتاج
شيء ، وإما في أشياء خارجة عن القياس» : فالمغالطات في القياس
«إما أن تقع في اللفظ ، او في المعنى ، او في صورة القياس ، او في
مادته ، وإما أن تكون غلطا او مغالطة» والاشياء الخارجة عن القياس «مثل
تخجيل الخصم ، وترذيل أقواله ، والاستهزاء به ، وقطع كلامه ،
والإغراب عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب ، وما
يجري مجرى ذلك» (١) . والمقالة الثانية في حل هذه الاشكالات .

ب - ويقول أرسطو في الفصل الاخير من الكتاب : ان العلم او الفن
يوضع شيئا فشيئا بان يزيد المتأخرون على ما يخلفه المتقدمون ، وأنه
هو قد سبق الى فنون كثيرة ، فتلقى البيان مثلا عن الاقدمين وأكمله ،

اما القياس والبرهان والجدل والسفسطة ، فلم يسبقه اليها احد . نعم ان السوفسطائيين ، وإمامهم غورغياس ، كانوا يعلمون الحاجة ، ولكنهم كانوا يقتصرون على تلقين تلاميذهم بعض حجج عامة ، وتدريبهم على تركيب بعض المغالطات بطريقة تجريبية ، مما هو بعض ادخل في علم البيان . اما الفن ذاته ، بما له من موضوع محدد ومبادئ ونتائج ، فقد استكشفه من عند نفسه في زمن طويل . انتهى كلامه . والحق ان من يقابل بين ما عرفتة المدارس السابقة من المنطق وما ورد في افلاطون ، وقد آلت اليه الفلسفة اليونانية ، من ابحاث متفرقة ضعيفة في الحد والقسمة والاستقراء ، وبين كتب ارسطو الفنية العميقة ، ليدعش من عظم الفرق ، ويوقن ان القياس بمبادئه واشكاله وقواعده ، وان البرهان بأصوله وأنواعه وشروطه ، وان الاستقراء بماهيته ومكانه من العلم ، أمور جديدة في تاريخ الفكر أصبحت من يوم وجدت جزءا من الفلسفة لا يتجزأ . واذا كان العلم الكامل هو علم الذي يعلم انه يعلم ، أي الذي يبرهن على علمه ويدفع عنه الشبه والاعتراضات وهو على بينة من أمره ، فان أرسطو بوضعه المنطق قد يسر للناس مثل هذا العلم ، وبصر العقل بنفسه ، وأبلغه رشده .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

الفصل الثالث

الطبيعة

٥٩ - العلم الطبيعي وأقسامه :

أ - الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن . فإننا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا فسي لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها . وكل ما هو مادي فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعي الوجود المتحرك حركية محسوسة بالفعل أو بالقوة . والحركة على أنواع . ولأجل تعيين هذه الأنواع ، يجب الرجوع الى معنى أعم من الحركة هو التغير أو الصيرورة : كل تغير فهو من طرف الى طرف ضده ؛ وعلى ذلك فلا تغير من اللاوجود الى الوجود . إذ ليس بينهما تضاد ، وإنما التغير من اللاوجود الى الوجود ، ويسمى كونا ؛ ومن الوجود الى اللاوجود ، ويسمى فسادا ، ومن الوجود الى الوجود ، أي انتقال الشيء من حال الى حال ، ويسمى حركة . الكون والفساد آنيان لأنه لا وسط بين طرفيهما . والحركة متدرجة في الزمان . ويتحرك الشيء حركات مختلفة ، لكن لا من حيث الجوهر ، فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير ؛ ولا من حيث جميع المقولات الأخرى ، بل من حيث بعضها : فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها ، وإنما توجد بطرفيها ، فتغيرها تابع لتغيرهما ، والفعل والانفعال هما تغير ، ولا تغير للتغير ، والزمان مقياس الحركة ، فليس هو الذي يتحرك . يبقى أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان : فالحركة التي في الكيفية «استحالة» : والتي في الكمية «نمو ونقصان» . والتي في المكان «نقلة» . وفي هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد الى ضد . والنقلة شرط الحركتين الأخيرتين . إذ لا بد فيهما من تماس المحرك والمتحرك ، ولا بد لتمامهما من تقاربهما . والنمو والنقصان حركة الجسم الحي ، فهو يبدأ صغيرا ، فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته ، ثم يمتريه الذبول (١) .

ب - وعلى ذلك ينقسم العلم الطبيعي الى الكلام في الوجود الطبيعي بالاجمال . وهذا موضوع كتاب السماع الطبيعي ، ثم في الوجود الطبيعي بالتفصيل ، أي أولا في الوجود الطبيعي المتحرك بالنقلة ، وهذا

١ - السماع الطبيعي م ١ ف ٢ و م ٥ ف ٢ .

موضوع كتاب السماء اي العالم ، وثانيا في الوجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية الى فساد جوهر وكون آخر . وهذا موضوع كتاب الكون والفساد ، وثالثا في الوجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان ، اي الجسم الحي ، وهذا موضوع كتاب النفس ولواحقه الطبيعية الصفري وكتاب الحيوان . وسندرس هذا الفصل الكتب الثلاثة الاولى ، ونخصص الفصل الآتي للكلام على النفس . والاصل في اسم «السماع الطبيعي» على قول البعض ان ارسطو القاه دروسا فدوتسه التلاميذ ، وعلى قول البعض الآخر انه يتعذر فهمه من غير الاستماع الى معلم . والكتاب في ثعاني مقالات : الأولى في تجوهر الاجسام الطبيعية اي تركيبها - والثانية في العلية والاتفاق والضرورة والغائية - والثالثة في تعريف الحركة وفي اللانهاية - والرابعة في المكان والخلأ والزمان ، وسنلخص هذه المقالات تلخيصا وافيا ، وكان ارسطو يعتبرها قسما تاما يسميه «في المبادئ» (الطبيعية) ويعتبر الباقي قسما آخر يسميه «في الحركة» . وسنهمل هذا الباقي هنا ، الامسألة واحدة منه ، فسان المقالة الخامسة تدور على تفصيلات في الحركة لا نرى فائدة في تتبعها - والمقالة السادسة تبحث في اتصال الجسم والمكان والزمان ، وأهم ما فيها وارد في الكلام على اللانهاية - والمقالة السابعة تعني بتفصيلات أخرى في الحركة ، وقد وردت في روايتين بظن انهما لبعض التلاميذ وقد اقتحمتا على الكتاب - والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم - والمقالة الثامنة تدلل على قدم حركة العالم (وهذه هي المسألة التي سنذكرها) وتبرهن على وجود المحرك الاول ، وهذا بحث سيعود اليه ارسطو في «ما بعد الطبيعة» فنرجئه نحن تفاديا من التكرار ، ولانه ادخل في هذا العلم الاخير . وبعد ذلك نقول كلمة في كتاب السماء وأخرى في كتاب الكون والفساد .

٦٠ - تجوهر الأجسام الطبيعية :

١ - العلم معرفة العلل والمبادئ والاصول : وقد تعددت الآراء في المبادئ الطبيعية : فمن الفلاسفة من وضع مبدأ واحدا ثابتا ، مثل بارمنيدس ومليسوس - ومنهم من وضع مبدأ واحدا متحركا ، ماء او هواء او نارا ، وهم طاليس وانكسيمانس وهرقليطس - ومنهم من قال بمبادئ عدة متناهية العدد ، مثل انبادوقليس - ومنهم من قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد ، وهم طائفتان : واحدة ذهبت الى ان هذه المبادئ متفقة جنسا مختلفة شكلا ، مثل لوقيبوس وديموقريطس - وطائفة أخرى ذهبت الى ان المبادئ متباينة ، مثل انكسيمندريس وانكساغوراس .

ب - أما رأي بارمنيدس فهو عبارة عن إنكار العلم الطبيعي ، اذ ان الاجسام الطبيعية متميزة ومتغيرة ، وهو يجعل الطبيعة كلها واحدا ساكنا . فهو لم يفتن الى ان الوجود يقال على انحاء المقولات العشر ، لا على نحو واحد ، وأن كل مقولة تقال كذلك على انحاء ، فيقال جوهر للانسان والفرس والنفس ، ويقال كيفية للابيض والحر ومما اشبهه . فعبارته «كل ما خلا الوجود فهو لا وجود» غير صحيحة ، فان ما خلا الوجود من وجه ، اي من حيث الجوهر مثلا ، او من حيث جوهر معين ، فقد يكون وجودا من وجه آخر اي مرضا ، او جوهر اخر ، وإذن فليس يلزم انه لا شيء . كذلك الواحد يؤخذ بمعان مختلفة ، فيقال على المقدار وعلى غير المنقسم وعلى الماهية : فان قيل على المقدار ، كان الواحد كثيرا بالقوة ، لان المقدار ينقسم الى اجزاء ؛ وان قيل على غير المنقسم ، بطلت الكمية ولم يعد الوجود متناها كما يرى بارمنيدس ، ولا لامتناهيا كما يرى مليسوس ؛ وان قيل على الماهية ، فيجب ان يفهم قول ان الوجود واحد بمعنى ان كل موجود اي كل ماهية فهو واحد في ذاته ، لا بمعنى ان الموجودات جميعا واحد ، وإلا وقعنا في مذهب هرقليطس فاستوى معنى الخير ومعنى الشر ، ومعنى الانسان ومعنى الفرس ، ومعنى الكيفية ومعنى الكمية ، وهذا خلف ، ولاتجه القول الى عدم الوجود لا الى وحدة الوجود . وبارمنيدس يتحدث عن الوجود كانه ماهية متحققة في الخارج على مثال تحققها في الذهن ؛ ولما رأى ان الاشياء واحد على نحو ما ، من حيث انها تدخل تحت معنى الوجود ، توهم ان الاشياء واحد على نحو لا يتفق معه ان تكون موجودات متكررة . والواقع ان في الخارج ماهيات مشاركة في الوجود ، وأن معنى الوجود جرده العقل ، وأنه يقال على كل موجود بحسب هذا الوجود ، من حيث هو جوهر (فيوجد في ذاته) او عرض (فيوجد في غيره) او ماهية معينة (فيوجد بحسب هذه الماهية) .

ج - وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك . فسان تركيب الاجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها تمايزا جوهريا ، ويجعلها متميزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم ، في حين ان الملاحظة تدل على انها تتباين بالخصائص ، وأن العقل يدل على ان الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافا في الجوهر . وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد كلها معينة ومجموعة بمقادير ، قد يعلل تميزه من غيره الى حد ما ، ولكنه يبطل وحدته ، اذ ان ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن ان يكون واحدا في ذاته ما لم نفرض مبدا يرد العناصر الى الوحدة . وتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الاقل ، فانه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه ، وانما هو واحد بشيء

آخر غير الاجزاء ، هي النفس . زد على ذلك ان مبادئ الاجسام الطبيعية لا يمكن ان تكون كلها معينة - وإلا صارت التغيرات جميعا عرضية وانتفى التغير الجوهرى ، وهو مشاهد على الاقل في الحي يتغير الى غير الحي بالموت والانحلال ، وفي غير الحي يتغير الى الحي بالاغتذاء والتوليد .

د - فلأجل تفسير الاجسام الطبيعية وتغيراتها ، يجب القول بأن المبادئ ثلاثة فقط : ويتبين ذلك من النظر في التغير ، فانه يقتضي اولاً موضوعاً يتم فيه ، وثانياً كون هذا الموضوع غير معين في نفسه ، وإلا لم يمكن ان يصير شيئاً آخر . وثالثاً ما يعين الموضوع بعد اللاتعيين : فالاول الهولي او المادة الاولى ، والثاني العدم ، والثالث الصورة . فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد ، ولكنه يحتوي على مبدئين : احدهما يبقى بالرغم من التغير ، والاخر يحل ضده محله ؛ ولا بد من مبدأ ثالث لإمكان التغير ، هو عدم الضد لقبول الضد الآخر . وهي مبادئ بمعنى الكلمة ، اي انها اولية لا مكونة من اشياء اخرى ، وانها متضادة لا مكونة بعضها من بعض ، الا ان للهولي والصورة مبدأ الماهية ، اما العدم فمبدأ بالعرض ، اي انه نقطة نهاية صورة وبداية صورة ، وليس شيئاً ثالثاً محوياً في الجسم ، لان الكائن انما يكون بارتفاع العدم لا بوجوده - ولما كانت الهولي موضوعاً غير معين فسي نفسه ، فهي ليست ماهية ولا كمية ولا كيفية ولا شيئاً داخلياً فسي المقولات التي هي اقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها ، وانما نضطر لوضعها ، وندرکها كما ندرک الخط شيئاً بغير صورة لانه تارة يكون في صورة ، وظورا في اخرى . واما الصورة فهي كمال اول لهذا الموضوع ، او فعل اول لهذه القوة ، اي انها ما يعطي الهولسي الوجود بالفعل في ماهية معينة ، فهي معقولة لانها فعل ، بل هي ما تفعل من الشيء . وباتخاذ هذين المبدئين اتحاداً جوعرياً يتكون كائن واحد ، من حيث ان كلا منهما ناقص في ذاته مفتقر للآخر متمم له . فهما يتميزان بالفكر ، ولا ينفصلان في الحقيقة ، فلا توجد الهولي مفارقة ، ولكنها دائماً متحدة بصورة ، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة ، اللهم الا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن ، وبعد انفصالها عنه بالموت (٦٩ هـ و ز) . وهناك صورة مفارقة أصلاً ، هي الله والعقول محركة الكواكب (٧٤ د هـ) . وما خلا هذه الصور ، فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب ايله افلاطون ، ولكنها حائلة فسي المادة حلول الفعل في القوة ، وليست المادة متشبهة بالمعقولات او مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، ولكنها متقومة بها . وإذن فالجسم الطبيعي موجود حقيقي ، وهو واحد بوحدة حقيقية .

١ - انزل ارسطو اذن المثال الافلاطوني من السماء الى الارض وبسماه صورة ؛ وسماه ايضا «طبيعة» فانه يقول : ونستطيع ان نبحث مسألة تجوهر الاجسام من وجهة اخرى ، فنلاحظ ان من الموجودات ما هو بالطبع . ومنها ما هو بالصناعة او الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق اي المصادفة . والاجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها . والنباتات والعناصر ؛ وهي تختلف اختلافا بينا عن التي ليست بالطبع ، فان الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالاضافة الى المكان ، او الى النمو والذبول ، او الى الاستحالة ؛ اما المصنوعات ، كالسرير والرداء وما اشبه ، فان اعتبرناها بما هي مصنوعات ، لم نجد فيها اي نزوع طبيعي للحركة ، فان تحركت فذلك اما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، وإما بفعل الصانع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة . فالطبيعة «مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه اولا وبالذات لا بالعرض» : وقد عرفنا ما هي الحركة ، وسنعود اليها . اما السكون فهو غاية الحركة ، فان جميع الحركات الطبيعية - ما عدا حركات الاجرام السماوية - من نقلة العناصر الارضية ومركباتها ، ومن استحالة ، ومن نمو النباتات والحيوان ، لها حد تنتهي اليه بالطبع وتسكن عنده ؛ فلا يوجد كائن يفعل اي شيء كان ، او يفعل بأي حال من اي كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون اي موجود عن اي موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء الى اي شيء . اما قولنا «القائمة فيه اولا وبالذات» فللتمييز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة او بالاتفاق . واما قولنا «لا بالعرض» فيتضح معناه من ملاحظة ان الطبيب الذي يداوي نفسه فيبرا . ليس علة للصحة من حيث هو مريض ، بل عرض ان رجلا بعينه هو طبيب وقابل للصحة . لذلك قد تفرق هاتان الكيفيتان فتوجد احدهما في شخص ، والاخرى في شخص آخر . وهكذا الحال في جميع المصنوعات ، فليس واحد منها حاصل على مبدأ صنعه وحركته ، انما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لانفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم . وليست الطبيعة نفسا كما ظن افلاطون ، فان الفرق بعيد بين حركة الحسي الذي يتحرك ويسكن بذاته وحركة الجماد الذي لا يستطيع ان يبدأ الحركة ولا ان يقفها . وانما الطبيعة هي الصورة ؛ والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء ، فانه يبقى هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته . اما الهولسي فليست طبيعة ، لانها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج الى الفعل ، اي يتخذ صورة وماهية . ويفترق ارسطو عن افلاطون في نقطة اخرى : فهو حين يطلق لفظ الطبيعة على العالم ، لا

يقصد ان يدل على موجود واحد مركب من نفس وجسم ، بل يريد مجموع الاجسام مرتبة في نظام واحد ؛ وحين يضيف اليها خصائص وافعالا ، لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ، بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال .

ب - وتعريف الطبيعة يستتبع البحث فيما يتميز به العلم الطبيعي من العلم الرياضي . فان السطوح والحجوم والخطوط والنقط ، التي هي موضوع الرياضي ، متحققة في الاجسام الطبيعية ؛ فكيف يتميز العلمان ؟ انهما يتميزان بأن الرياضي يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعي وحركاته وكيفياته المحسوسة ، من ثقل وخفة وصلابة وليونة وحرارة وبرودة . ولا يحتمل هذا التجريد اي خطأ ، من حيث ان العقل يدرك ان التجريد فعله الخاص . وانما الخطأ في محاولة افلاطون ان يجرد عن المادة اشياء مادية بالذات مثل اللحم والعظم والانسان والشجر ، لا يمكن دراستها الا في المادة ، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الانف ، بينما المنحني مثلا لا تدخل فيه مادة بالذات . فالعلم الرياضي يستبقي المادة المعقولة التي هي امتداد فحسب ، ويصرف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة في الحركة . والعلم الطبيعي ينظر في المادة والصورة جميعا غير منفصلتين . اما الصور المفارقة ، فدراستها من شأن الفلسفة الاولى او ما بعد الطبيعة .

ج - الان عرفنا الجسم الطبيعي على الوجه الذي يقتضيه العلم ، اي بالعلة ؛ فان الهولي والصورة علتان ذاتيتان يتكون منهما الشيء ، ويعلم بهما ، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون . على ان العلة تقال ايضا على نحوين آخرين : الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ؛ والثاني الغاية التي تقصد اليها الحركة . فتكون العلل اربعا: علة مادية وصورية وفاعلية وغائية . يعني الطبيعي بها جميعا ، من حيث ان غرضه تفسير الحركة ، بينما الرياضي ينظر في صورة صرفة وماهية مجردة ، فلا يحتاج في معرفة موضوعه لاكثر من اعتباره في ذاته . وللحركة مبدءا محرك بالضرورة ، لان الشيء لا يتحرك بذاته من جهة ما هو قابل لان يتحرك . وللحركة غاية تقصد اليها بالضرورة ، وإلا لم تكن حركة أصلا . ونستطيع ان نرد العلتين الفاعلية والغائية الى الصورة على نحو ما ، فان الفاعل انما يفعل على حسب صورته ، ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فاذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وعلى حسبها . أما الغاية فانها مرسمة في صورة المحرك يقصد اليها ، وفي صورة المتحرك يوجه اليها ، بحيث تنتهي الى ان العلل طائفتان : العلة المادية ، والعلل الثلاث الاخرى مختصرة في الصورة او الطبيعة التي

بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن (انظر أيضا ما بعد الطبيعة
م ٥ ف ٢) .

د - على انه يقال ايضا ان الاتفاق والبخت او الحظ علة . والاتفاق
والبخت واحد ، الا ان البخت اخص ، يطلق على الامور الانسانية ، اي
تلك التي تتعلق بالاختيار ، ويطلق الاتفاق على الامور الطبيعية ، اي
تلك التي تصدر عن الجماد والحيوان والطفل ، وهم جميعا عاطلون من
الاختيار ، فلا يقال للحجارة التي يشيد بها الهيكل انها سعيدة الحظ
بالقياس الى التي توطأ بالأقدام الا مجازا ، ولا يقال لمجيء الفرس حظ
اذا كان الفرس بهذا المجيء قد نجا من الهلاك دون قصد الى النجاة ،
ولكنه اتفاق . وبعد فما معنى العلة هنا ؟ نلاحظ اولاً ان من الظواهر
ما يقع دائماً على نحو واحد ، ومنها ما يقع في الأكثر ، ومنها ما يقع
استثناءً ، وأن هذا النوع الأخير وحده هو الذي يقال عنه انه يقع
بالاتفاق . ونلاحظ ثانياً ان الظواهر التي تقع دائماً او في الأكثر ، تتبع
لأجل غاية هي التي ينتهي إليها البعض بالاختيار ، والبعض بالطبع ، فان
كل ما يحدث لأجل غاية إنما يحدث عن الفكر او عن الطبيعة ، بينما
الظواهر الاتفاقية تقع لا لغاية ، أي أنها تنتهي عند غاية ليست مهياً لها
بالذات . فمثلاً لقاء المدين بالسوق ، والحصول على الدين ، أمر كان
يمكن ان يكون غاية للدائن لو انه علم انه سيلقي مدينه ، ولكنه ذهب من
غير ان يعلم ، ولغير هذه الغاية ، فعرض له اذا جاء السوق انه جساء
نقبض دينه ، فكان هذا حظاً ، أما اذا كان يعلم ، او اذا كان من عادته
ان يذهب الى السوق لاستيفاء أمواله ، فان الامر لا يعد حينئذ من قبيل
الحظ . وعلى ذلك فالاتفاق «تقابل علل طبيعية او ارادية تقابلاً
بالعرض» من حيث انها لم تفعل لأجل هذا التقابل . فهو داخل في العلة
الفاعلية ، مع هذا الفارق وهو انه لما كانت العلة الفاعلية إما فكرياً وإما
طبيعية ، كان الاتفاق لاحقاً للفكر وللطبيعة ، لا سابقاً كما توهم بعض
القدماء ، لانه علة عرضية لمعولات يحدثها الفكر والطبيعة بالذات ، وما
هو بالعرض فهو لاحق لما هو بالذات . هو اذن علة غير معينة ، محجوبة
عن الانسان ، معارضة للعقل لان العقل يعقل الامور التي تقع دائماً او
في الأكثر ، لا الامور الاستثنائية . لذلك لا يحكم بين نقيضين
ممكنين (٥٤ ب) .

هـ - فاعلل اربع كما قلنا . ولا يمكن قصر العلة على المادة والفاعل،
والقول بأن الاشياء لازمة عن سوابقها المادية والفاعلية بالضرورة ، كما
ارتأى كثير من القدماء . ان مثلهم مثل قائل ان الحائط يحدث ضرورة لان
الاجسام الثقيلة كالحجارة تسقط الى أسفل فتؤلف الاساس ، وتصد

الاجسام الاخف كالتراب فوق الحجارة ، والاخف كالخشب الى اعلى . نحن بالفن نراعي هذا الترتيب ونضع الاشياء هذا الوضع . ولكن ليس في الاشياء ما يجعلها تتألف من انفسها على هذا الشكل . والفن يحاكي الطبيعة ، او يصنع ما الطبيعة عاجزة عن تحقيقه ؛ وهو فسي الحالين يصنع لغاية . فكيف يعقل ان الطبيعة تصنع لا لغاية ؟ لو كان البيت شيئا يحدث بالطبيعة ، لكان يحدث كما يحدثه الفن ؛ ولو كانت الاشياء الطبيعية تحدث ايضا بالفن ، لاحدثها الفن كما تحدثها الطبيعة . فان نفس النسبة لازمة بين السوابق واللاحق في المصنوعات والطبيعات على السواء . والامر اوضح في النبات والحيوان . وكلاهما يفعل بالطبع من غير بحث ولا مشورة ؛ فاذا كان السنونو يبني عشه بدافع طبيعي ولاجل غاية ، وكان العنكبوت ينسج خيوطه ، وكانت النمل والنحل تقوم بوظائفها المعروفة ، وكان النبات ينتج ورقه لحماية ثمره ويرسل جذوره لا الى اعلى بل الى اسفل لامتصاص الغذاء ، فمن البين ان الغاية متحققة في الطبيعة . ولا يقدح فيها ان الطبيعة تنتج احيانا مسوخا فتفوتها الغاية ، فان الحي الذي لا يتحقق فيه نوعه ، صادر عن مادة فاسدة غير مطاوعة ، او عن فاعل عاجز ، لا عن عدم اتجاه الطبيعة الى الغاية . وانما يقال مسوخ بالقياس الى الاصل الذي تتوخاه الطبيعة ، كما يقال خطأ او لحن بالقياس الى القاعدة النحوية . فالغائية القاعدة ، والمسوخ الاخطاء . واذا تقرر ذلك كانت السوابق المادية شرطا ضروريا للغاية ، ولم تكن الغاية نتيجة ضرورية لها ، فتعكس الآية ويخرج لنا معنى للضرورة لا يتنافى مع الغائية ، بل يدخل فيها : هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية ، بحيث تكون الغاية متقدمة على المادة مع افتقارها اليها . فبناء البيت ، من الضروري فيه ترتيب اجزائه على ما ذكر ، والسبب الغاية منه ، اي الايواء والصيانة ، وكذلك اذا اردنا نشر الخشب ، وجب ان نصنع المنشار من حديد ، وعلى الصورة المعروفة وإلا لم تتحقق غايتنا . فالضرورة تقال عن المادة لانه من الضروري ان تكون المادة كذا ، وان ترتب على نحو كذا ؛ ولكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة ، بحيث ان الضرورة المتحققة في العالم هي الضرورة الشرطية لا الضرورة المطلقة . هذا حل أرسطو للمسألة الطبيعية : يخضع المادة للعقل ، والآلية للغاية ، ويحطم النطاق الضروري الذي اقامه قدماء الفلاسفة حول العالم ، ويفتح مجالا لامكان بنوعيه : الاتفاق والحرية .

٦٢ - الحركة ولواحقها :

١ - عرفنا الطبيعة بأنها مبدا حركة . فدراسة الحركة داخلية فسي

هذا العلم . وللحركة لواحق : فانها خاصة بالاجسام الطبيعية المتصلة ، والمتصل اما أن يكون متناهيًا او لا متناهيًا ، فيتعين النظر في ذلك . ثم ان حركة ممتنعة بغير مكان وخلاء وزمان ، فيجب البحث في هذه الامور ايضا . نقول عن الحركة : لما كان الوجود اما بالقوة وإما بالفعل ، كانت الحركة «فعل ما هو بالقوة» اي تدرجا من القوة الى الفعل ، ووسطا بين القوة البحتة والفعل التام ، فان ما هو بالقوة اصلا غير متحرك ، وما هو فعل تام متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل : فالحركة فعل ناقص يتجه الى التمام . والفعل الناقص عسير الفهم ، ولكنّه مقبول عند العقل . وينطبق هذا التعريف على جميع أقسام الحركة : ففي المستحيل من حيث هو قابل للاستحالة ، الفعل هو الاستحالة ؛ وفي النامي من حيث هو قابل للزيادة والنقصان ، الفعل زيادة او نقصان ؛ وفي ما هو قابل للكون والفساد ، الفعل كون او فساد ، وفي ما هو قابل للحركة المكانية ، الفعل النقلة .

ب - واذا نظرنا في المحرك والمتحرك خرجت لنا قضيتان : الواحدة ان المحرك الطبيعي متحرك هو ايضا من جهة ما هو بالقوة ، لانه انما يؤثر في المتحرك بالتماس ، فيفعل بهذا التماس في نفس الوقت . والقضية الاخرى ان الحركة واحدة في المحرك والمتحرك ، الا انها تسمى فعلا باعتبارها صادرة عن المحرك ، وتسمى انفعالا باعتبارها حاصلة في المتحرك ، كما يقال صعود وتزول والطريق واحدة . فسان قيل ان المقدوف يشد عن هاتين القضيتين من حيث انه يتحرك بعد انفصاله عن المحرك ، اجاب ارسطو جوابا غريبا هو ان هذه الحركة تفسر بانتقال الدفع الاصلي الى الوسط اي الهواء الذي يجتازه المتحرك ، فتنبيه في هذا الوسط قوة التحريك ، تضعف بالتدرج بسبب ثقل المتحرك ومقاومته ، حتى يسكن المتحرك . فكل وسط يعتبر محركا يحرك بالتماس . غير ان هذا التفسير بمحركات كثيرة هي اجزاء الوسط الذي يجتازه المقدوف ، يبطل اتصال الحركة اتصالا حقيقيا فلم لا نقول ان فعل المحرك ينبه في المتحرك قوة معادلة تخرج الى الفعل تدرجا ، بحيث يكون المقدوف ، بعد انفصاله ، محركا ومتحركا من جهتين مختلفتين .

ج - اما اللامتناهي ، فحده انه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمقدار ، او في الاضافة اليه كالعدد . والقسمة والاضافة ترجعان الى واحد ، اذ ان انقسام المقدار الى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة الى غير نهاية . وعلى ذلك وبهذا المعنى لا يمكن ان يوجد اللامتناهي بالفعل ، سواء اكان جوهرًا مفارقا ، ام جسما ، ام عددا : فانه ان كان جوهرًا مفارقا ، كان غير مستقيم ، ومن ثمة لم يكن لامتناهيًا . وان كان جسما طبيعيا او رياضيا ، كان متناهيًا ، لان الجسم يحده سطح

بالضرورة ؛ ولا عبرة بوهـم الخيال ، لان الزيادة والنقصان تحصلان في التخيـل لا في نفس الشيء . وان كان عددا ، كان قابلا للعد وممكن العبور ، فلم يكن لا متناهيـا . وإنكار اللامتناهي بالفعل لا يبطل اعتبارات الرياضيين ، اذ انهم بغير حاجة اليه ، ولا هم يستعملونه ، ولكنهم يستعملون مقادير مهما يفرضوا لها من عظم فهي متناهية . على ان اللامتناهي ، ان لم يوجد بالفعل ، فهو موجود بالقوة ، لا القوة التي تخرج كلهما الى الفعل بل التي تخرج الى الفصل بحيث لا تقف عند نهاية خيرة ليس وراءها مزيد . فلا ينبغي اخذ لفظ « بالقوة » كما يؤخذ في قولنا « هذا تمثال بالقوة » اي سيكون تمثالا ، كأن هناك شيئا لامتناهيا سيتحقق بالفعل ؛ كلا ، وانما اللامتناهي بالقوة يبقى دائما بالقوة ، ويزيد باستمرار ، فهو متناه من غير شك مع اختلافه انقطاع . وعلى ذلك فليس اللامتناهي ما قد قال القدماء من انه ما لا شيء خارجه ، ولكنه على العكس ما خارجه شيء دائما فهو ضد التام والكامل اي المحدود . وهو مدرك بما لا هو متناه ، لانه مادة من غير صورة وقوة لا تنتهي الى فعل . وبذلك يتضح بطلان حجج زينون (١٧ ب ح) فانها قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من اجزاء غير متناهية ، والحقيقة انهما متصلان متناهيان ، وقابلان للقسمة الى اجزاء غير متناهية . فعدد اجزاء المكان والزمان متناه ولامتناه في آن واحد ، لكن لا من جهة واحدة : هو متناه بالفعل ، لامتناه بالقوة ، بحيث ان المقدار المتصل هو غير المقسوم القابل للقسمة . وإذن فاخيل يلحق السلحفاة ، لان المسافة بينهما متناهية ؛ والسهم متحرك لان المكان والزمان متصلان كما قلنا ، وليس مؤلفين من اجزاء غير متناهية بالفعل ؛ اما حجة « الملعب » فالغلط فيها ناشئ من توهم ان الجرمين المتساويين المتحركين بسرعة متساوية يقطع كلاهما في زمن متساو طول المتحرك الآخر وطول الساكن على السواء (١) .

د - واما المكان فنوعان : مكان مشترك يوجد فيه جسمان او اكثر ، ومكان خاص يوجد فيه كل جسم اولا . فمثلا انت الان في السماء لانك في الهواء والهواء في السماء ، ثم انت في الهواء لانك على الارض ، وانت على الارض لانك في هذا المكان الذي لا يحوي شيئا غيرك . فاذا كان المكان الخاص هو الحاوي الاول للجسم ، كان مفارقا للجسم خارجا عنه ، لان الجسم يتنقل ويتخذ له امكنة على التوالي . وعلى ذلك يكون المكان الخاص « سطح الجسم الحاوي » اعني السطح الباطن المماس للمحوي . وقد يتحرك الجسم الحاوي ، فيبقى الجسم المحوي ساكنا

بذاته متحركا بالعرض ، ويبقى مكانه ثابتا . ويلزم مما تقدم ان للمكان طولاً وعرضاً دون عمق ، لانه سطح ؛ ويلزم ايضا ان الجسم يقال انه في مكان متى وُجد جسم يحويه ، اما اذا لم يوجد ، لم يكن في مكان الا بالقوة ، كالارض فهي في الماء ، والماء في الهواء ، والهواء في الاثير ، والاثير في العالم ، والعالم ليس في شيء ولا في مكان . فقول زينون مردود (١٧ ب) لان سطح الجسم الحاوي (اي المكان) هو في الجسم الحاوي لا كانه في مكان ، بل كالحد في الشيء المجسود ، فليس صحيحا ان كل ما هو موجود فهو في مكان ويلزم اخيرا ان من الاشياء ما هو في المكان بالذات ، مثل كل جسم جزئي ، ومنها ما هو في المكان بالعرض ، مثل النفس التي ليست جسما ولكنها متعلقة بجسم .

هـ - وثمة مسألة متصلة بالسابقة هي مسألة الخلاء . فان القائلين به يعتبرون نوعا من المكان ، اي امتداد خلوا من كل جسم حتى من الهواء ، يصير ملاء حين يحل فيه جسم وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئا واحدا يختلف بالتصور . هم يقولون : ان الملاء لا يقبل شيئا . وإلا لا يمكن ان يحل جسمان في مكان واحد ، ولا يمكن ذلك لاي عدد من الاجسام ، فاحتوي الاصغر الاكبر ، وهذا خلف ، فاذا سلمنا بذلك ، وجب التسليم بضرورة الخلاء للنقلة ، وتكاثف الجسم اللبيمي ، ونمو الجسم الحي ، فالنقلة حلول المتنقل في امكنة متعاقبة ، والتكاثف امتلاء الخلاء المتخلل الجسم . ويحصل النمو بحلول الغذاء في خلاء . وهم يؤيدون حجتهم هذه بالإناء الذي يقبل من الماء وهو ممتلئ رمادا ، بقدر ما يقبل وهو خاو ، ولو لم يكن في الرماد خلاء لكان ذلك مممتنا . ولكن هذه الاقاويل ليست ملزمة . فالخلاء غير ضروري للنقلة ، اذ ان الاجسام تستطيع ان يحل بعضها محل الآخر دون فرض خلاء ، كما يدفع الماء بعضه بعضا حين يلقى فيه حجر . اما التكاثف فليس يحدث بالانضغاط في الخلاء ، بل يطرد الهواء او اي جسم آخر يتخلل الجسم المتكاثف ، وهذا هو الحال في الإناء المملوء رمادا ، فان الماء المسكوب فيه يطرد الهواء المتخلل الرماد ويحل محله . والتكاثف والتخلل انقباض المادة نفسها ، او انبساطها ، بما لها من قوة باطنة ولا دخل للخلاء فيهما . واما النمو فان احتجاجهم به يرتد عليهم ، اذ ان الجسم انما ينمو في جميع اجزائه ، فاما ان يكون في المكان الحال فيه الغذاء جسم ، وحينئذ يتداخل الجسمان ، وهذا باطل ، وإما ان لا يكون جسم بل خلاء ، فيكون الحي كله خلاء ، وهذا باطل كذلك ، وبعد ان يبين أرسطو ان الخلاء غير ضروري على ما قدمنا ، يشرع في التدليل على انه مممتنع ؛ وأدلتها كلها قائمة على العلم القديم تقتضي شروحا طويلة . فنضرب عنها صفحا وننتقل الى مسألة الزمان .

و - يلوح أن الزمان غير موجود ، أو ان ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لان الماضي فات ، والمستقبل غيب ، والحاضر في نقص مستمر . هذا التقضي يوحى الى الفكر بأن الزمان حركة : ولكسن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا ؛ ثم ان الحركة سريعة او بطيئة ، والزمان راتب ليس له سرعة . على ان الزمان ، ان لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة ، ونحن حينما لا تتغير حالتنا النفسية ، او حينما لا ندرك تغيرها ، فليس يبدو لنا ان زمانا قد تقضى ؛ وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الاسطورة انهم اذ ينامون في هيكل سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفات الابطال ويستيقظون يصلون لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم كان لم يكن بين اللحظتين زمان ، لان هذا الزمان خلو من الشعور . اذن بين الزمان والحركة علاقة . والواقع ان الزمان متصل لانه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لانها في مكان متصل ، فالكان هو المتصل الاول ثم انا نجد في الزمان متقدما ومتاخرا لانا نجدها في الحركة ، ولما كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالاضافة الى المكان اولا ، والى الحركة ثانيا ، والى الزمان ثالثا . وعلى ذلك يحد الزمان بأنه «عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر» اي انه يقوم في مراحل متميزة بعضها من بعض بحصولها بعضها تلو بعض ، ومن ثمة معدودة . ولما كانت النفس الناطقة هي التي تعد ، فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد زمان ، بل وجد اصل الزمان اي الحركة غير معدودة . وإذن فاعتبار الزمان كلا مؤلفا من ماض ومستقبل ، هو من النفس . اما ماهيته فقائمة في «الآن» يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان متصل بواسطة الآن : ومقسم بحسبه بالقوة ، اي ان الآن يصل الماضي بالمستقبل ، فاذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء ونهاية جزء . فالآن حد الزمان وليس جزءا من الزمان كما ان النقطة ليست جزء الخط ، بل ان خطين هما جزءا خط واحد ، ذلك لانه لا يوجد حد أصغر للزمان ولا للخط ، وهما متصلان وكل متصل فهو ينقسم . - ويلزم من تعلق الزمان بالحركة ان الموجودات الدائمة ليست في الزمان ، لانها ليست متحركة ، وليس الوجود في الزمان مرادفا للوجود مع الزمان . وانما الموجودات المتحركة او القابلة لان تتحرك هي التي في الزمان يقيس حركتها وسكونها . والحركة التي يقيسها الزمان قد تكون الكون او الفساد والنمو والاستحالة والنقلة ، ولكن هذه اولى انواع الحركة بأن تعد : لانها الوحيدة التي تقضى على نحو راتب . والصورة الاولى للنقلة هي النقلة الدائرية : ومن هنا نشأ التصور القديم الذي كان يجمع بين الزمان وحركة السماء ، والتصور الذي يعتبر التغير والزمان ، بما في ذلك الشؤون الانسانية خاضعة للدور .

١ - كان أرسطو يعتقد بقدم العالم و قدم الحركة . وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء ، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفا ، وهي في الواقع اغاليط ان لم نقل مغالطات . وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ، ولكنها قائمة على مبدا كلي ، فيجب تقديمها وهي تلخص فيما يلي : العلة الاولى ثابتة (٧٤ ب) هي هي دائما . لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول ، فلو فرضنا وقتا لم يكن فيه حركة ، لزم عن الفرض ان لا تكون حركة ابدا ، ولو فرضنا على العكس ان الحركة كانت قدما ، لزم انها تبقى دائما . لقد ظن انكساغوراس ان العقل ظل ساكنا زمنا لا متناهيا ، ثم حرك الاشياء ، ولكن هذا الظن يضيف التغير لليلة الاولى - وهذا محال - ثم لا يبين المرجح لتدخلها لا فسي نفسها ولا في وقت دون آخر من اوقات الزمان المتجانس . وقد تخيل انبادوقليس ان العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة ، وهكذا الى غير نهاية ، ولكن هذا التصور لا يقوم على اساس ، فما دام مبدا الحركة واحدا ثابتا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط (١) . والرد على هذه الحجة ان القول بحدوث العالم لا يعني ان مرجحا قد استجد (مهما يكن من تصور انكساغوراس وانبادوقليس) وانما يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الاولى ، ويعني ان ارادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم في الزمان ، فلما كان العالم لم يحدث تغير في العلة من حيث ان الارادة قديمة وان مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول ، الا اذا كان المعلول من شأنه ان يصدر عن علته صدورا ضروريا ، ولا يكون هذا شأنه الا اذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ وليس العالم ضروريا لله فليس من شأن الله ان يحرك (او يخلق) بالضرورة .

ب - والحجج الاخرى مركبة على نمط واحد حتى تكون حجة واحدة في الحقيقة . هي طائفتان : طائفة خاصة بقدم العالم ، واخرى خاصة بقدم الحركة . ففي قدم العالم يذهب أرسطو الى ان الهولي ازلية أبدية ويقول : لو كانت الهولي حادثة لحدثت عن موضوع (٦٠ د) ولكنها هي موضوع تحدث عنه الاشياء ، بحيث يلزم ان توجد قبل ان تحدث ، وهذا

١ - السماع الطبيعي م ٨ بداية ف ١ و م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ب س ٢٢ -

ص ٢٦٠ ع ١ س ١ - ١١ .

خلف ، ولو كانت فاسدة لوجبت هيولي أخرى تبقى لتحدث عنها
الاشياء ، بحيث تبقى الهيولي بعد ان تفسد ، وهذا خلف كذلك (١) .
نقول : صحيح في التغيرات الجزئية ان الهيولي ليست حادثة لانها
موضوع تحدث فيه الصورة ، ولكن اذا وضعنا حدوث العالم فما الذي
يمنع ان تحدث الهيولي ؟ ونلاحظ على الشق الثاني (لو كانت الهيولي
فاسدة ...) انه قائم على الاعتقاد بأبدية العالم ، وليست هذه الابدية
ضرورية . شأنها شأن الازلية سواء بسواء .

ج - يقول ارسطو (٢) : وننبين ضرورة القول بقدم الحركة من
اعتبار المتحرك والمحرك والزمان اما المتحرك فلا يخلو ان يكون إما
قديما او حادثا ، فان كان حادثا وكان الحدوث او الكون يقتضي
الحركة (٥٦ ا) كان كونه تغيرا اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة
للحركة . وهذا خلف ؛ وان كان قديما فهو متحرك لا ساكن ، لان
السكون ما هو الا عدم الحركة ، فهو متأخر عنها ، يقتضي إحداثه حركة
اولى قبل الحركة ، وهذا خلف . واما من جهة المحرك فان عدم الحركة
يعني ان المحرك والمتحرك بعيدان الواحد من الآخر ، فلأجل ان تبدأ
الحركة لا بد من حركة تقرب بينهما . وهذه الحركة تكون سابقة على
بداية الحركة ، وهذا خلف . واما الزمان فهو مقياس الحركة او هو نوع
من الحركة . فان كان قديما كانت الحركة قديمة ، وقد اخطأ افلاطون
في معارضته قدم الزمان (١٠٤ ح -) فان الزمان يقوم بالآن ، والآن وسط
بين مدتين . هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، فليس للزمان بداية ولا
نهاية . وإلا لزم ان لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكن قبل وبعد
يتضمنان الزمان . فهذا خلف . نقول عن الحجة الاولى الخاصة
بالمحرك : ليس الخلق كونا بأنواع الكون المشاهدة في هذا العالم والتي
تم في موضوع بتأثير محرك مادي ، ولكنه إحداث من لا شيء ، فهو
ليس حركة ، ولا يقتضي الحركة كما ظن ارسطو . وعن الحجة الثانية
بالمحرك نقول : لما كان الخلق إبداع الشيء بمادته وصورته ، فلا يمكن ان
يصور بأنه حركة من العلة نحو موضوع . ثم ان العلة الاولى عند ارسطو
ليست محركة كعلة فاعلية ، بل كعلة غائية (٧٤ هـ) وليس يقتضي فعل
الغاية تماسا واقترابا . فالحجة ساقطة من الجهتين ونجيب عن الحجة
الثالث الخاصة بالزمان بان الآن وسط بين مدتين متى بدأ الزمان ، اما
عند بدايته فالآن الاول اول بالاطلاق ، ولا يمكن وضع زمان قبل الزمان

١ - السماع الطبيعي م ١ ف ٩ ص ١٩٢ ع ١ ص ٢٥ - ٢٤ .

٢ - السماع الطبيعي م ٨ ف ١ ص ٢٥١ ع ١ ص ٨ - ٢٥١ ع ب ص ٢٨ .

المحدث الا بالوهم ، مثل المكان الوهمي الذي نتخيله خارج العالم سواء بسواء ، وأرسطو نفسه يقول انه ليس خارج العالم خلاء ، فنقول كذلك ليس قبل الزمان زمان ، وكما ان «خارج» يدل في قولنا «خارج العالم» على مكان بالقوة لا بالفعل ، فان «قبل» يدل على زمان بالقوة لا بالفعل . هذه حجج أرسطو ركبها للتدليل على قدم الحركة ، وهي لا تستقيم الا مع الاعتقاد بهذا القدم ، فأولى بها ان تسمى مصادرات ، لا حججا او ادلة . ونظن انه انما تورط فيها لاعتقاده ان ثبات العلة الاولى يستتبع بالضرورة دوام المعلول ، وكان يكفي ان يلحظ ما بينهما من تفاوت كما ذكرنا ، فيعلم ان هذا التفاوت يبطل ضرورة العالم ، ويعلم ان فعل العلة الاولى غير ضروري كذلك ، وانما هو فعل حر ؛ ثم يرقى بالتنزيه فيتصور الحرية في الله بحيث لا تتنافى مع الثبات - ولكن هذه الخطوات لم يخطها العقل الا في المسيحية بعد أرسطو بزمان طويل .

د - وبعد ان دلل أرسطو على قدم الحركة قال انها ابدية ايضا ؛ وعرض حجة ذات شقين : الاول انه لو سكنت الحركة لبقيت الاشياء القادرة على التحريك والتحرك ، فتستأنف الحركة . ولكن ما القول اذا فرضنا المحرك والمتحرك بعيدين الواحد من الآخر ومن اين تأتي الحركة التي تقرب بينهما لتستأنف الحركة ؟ - الشق الثاني : فالحركة لا تنتهي الا بإعدام الموجودات المحركة والمتحركة ، والعلة الثابتة مفعولها ثابت ، فهذا الاعدام يعني ان علته خادثة فاسدة ، وإعدام هذه العلة علة فاسدة ، وهكذا الى غير نهاية ، بحيث لا تقف الحركة ابدا . ولكن العلة العاقلة المريدة تستطيع ان تعدم في لحظة اذا كانت ارادتها القديمة قد تعلق بالاعدام بعد الإحداث . - وهكذا تمكن معارضة كل حجة . ولعل أرسطو كان يدرك تمام ذلك الادراك حين قال في كتاب الجدل (م ١ ف ٩) ان قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية ، اي التي تحتمل قولين . ولقد كان لهذه المسألة شأن خطير في المسيحية والاسلام ، ونظن القارئ قد تبين أن خطرهما أهون مما يقدر معظم الناس . فاذا أضفنا الى هذه المعارضة السلبية ان الزمان عدد الحركة ، وأن العدد متناه . (والقضيتان لأرسطو) وان للزمان طرفا اخيرا هو الآن الحاضر ، خرج لنا ان للزمان طرفا اول بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم .

٦٤ - السماء :

أ - السماء بمعنى واسع مرادفة للعالم لانها تحوي الاشياء الطبيعية جميعا او هي مكانها المشترك . والكلام في كتاب السماء يدور على العالم بالإجمال من جهة ما هو متحرك بالنقلة . وهو يقع في اربع مقالات :

الاولى والثانية تقرران صفات العالم ، وهي انه متناه واحد منظم أزلي ابدى كرى ؛ ثم تبحثان في السماء بمعناها المتعارف وهو انها مجموع الكواكب . وتبحث المقالتان الثالثة والرابعة في حركة العناصر الارضية . والعالم عند ارسطو قسمان كبيران متفاوتان مقدارا وكمالا : ما فوق فلك القمر ، وما تحته ، ونحن نجعل الكتاب في نقط ثلاث : صفات العالم - الأجرام السماوية ، العناصر الارضية .

ب - العالم متناه لانه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة (٦٢ ج) . اما ان العالم واحد فله عليه دليل تؤخره الى نهاية هذا العدد ، ودليل آخر في «ما بعد الطبيعة» (٧٤ د) والعالم منظم ، هو آية فنية ، هو جميل وحسن بقدر ما تسمح المادة ومطاوعتها للصورة ، وقد بينا ذلك بإسهاب . والعالم قديم بمادته وصورته وحركته وأنواع موجوداته ، لا يكون ولا يفسد فيه سوى جزئيات الانواع . والعالم كرى لان الدائرة اكمل الاشكال ، ولانها الشكل الوحيد الذي يمكن معه للمجموع ان يتحرك حركة أزلية أبدية ومن غير خلاء خارجه . وإليك بضع قضايا توضح ما تقدم ، وهي مأخوذة من كتاب السماء ومن السماع الطبيعي (م ٨ ف ٧ - ١٠) : لكي تكون الحركة قديمة يجب ان تكون متصلة ، ولكي تكون متصلة يجب ان تكون واحدة لا سلسلة حركات متميزة متعاقبة ، ولكي تكون واحدة يجب ان تكون في متحرك واحد وعن محرك واحد ثابت . هذه الحركة نقلة ، لان النقلة اول انواع الحركة وشرطها (٥٩ أ) وهي الحركة الوحيدة التي يمكن ان تكون متصلة : اما الاستحالة والنمو ، فلهما طرفان . وبين انواع النقلة ، النوع الاول النقلة الدائرية ، وهي وحدها التي يمكن ان تكون واحدة متصلة لا متناهية ، فان الحركة اللامتناهية لا تتم على خط مستقيم ، ولا على خط منحني مفتوح لان لكل منهما طرفين يحدان الحركة ، وحتى لو فرضنا المتحرك يعود ادراجه ويستأنف نفس الحركة ، كانت كل حركة متناهية ، ومهما جمعنا المتناهيات فلن تبلغ الى اللامتناهي ؛ فلا بد للحركة الازلية الابدية من خط منحني مقفل لا يصادف المتحرك عليه طرفا يقف حركته ويقسمها الى اجزاء متناهية ؛ وهذا الخط المنحني المقفل دائرة تامة الاستدارة لان العلة التي يرسم بفعلها هذا الخط مساوية لنفسها دائما ، فليس هناك من سبب يجعل الحركة تنحني في نقطة اكثر او اقل منها في نقطة اخرى .

ج - دوام الأجرام السماوية ودوام حركتها دليل على ان مادتهما تختلف عن مادة الأجسام الارضية المتغيرة تغيرا متصلا . ومادتها الاثير او العنصر الخامس ، وهو جسم ليس له ضد فهو لذلك غير متغير ، وطبيعته انه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية بينما العناصر الاربعة

ومركباتها فاسدة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل وبالعكس .
وليس يعني هذا ، كما توهم بعض المؤلفين ، ان السماء تتحرك بالطبع
وان الحركة الدائرية غير مفقودة الى محرك ، بخلاف ما ارتأى افلاطون
(٢٩ ب) فان ارسطو يقول بمحرك اول ، ولكن المقصود ان تكون الحركة
الدائرية ، وهي اكمل الحركات ، ممثلة في العالم بالطبع لا بالقمر كما
ان الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الاربعة . والطبع قوة
مفقودة الى محرك يخرجها الى الفعل . والكواكب اجسام كرية ، منها
سبعة يقال لها السيارة ، وهي من اعلا الى اسفل : زحل فالمشتري
فالمرخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ، والباقية يقال لها ثابتة ، وهي
وراء السبعة . ولكل كوكب من السيارة فلك يخصه او افلاك كما سترى ،
والافلاك اجسام كرية مشقة مجوفة . يضاف اليها فلك الكواكب الثابتة ، فالفلك
المحيط ورائها جميعا ، مركبة بعضها في جوف بعض . والكواكب كلها
ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها ؛ اما الذي يدور هو الفلك الحامل
للكوكب . ولما كانت حركة الافلاك سريعة جدا ، فانها تسخن بالحرارة
وتصير مضيئة . الفلك المحيط او السماء الاولى هو المتحرك الاول عن
المحرك الاول ، وهو « غلاف العالم » مواز لخط الاستواء باق دائما على
مسافة واحدة من الارض . وهو دائم الدوران ، يدور من المشرق الى
المغرب فوق الارض ، ومن المغرب الى المشرق تحتها ، في كل يوم وليلة
دورة واحدة . ولما كانت الافلاك بعضها في جوف بعض ، فهي متسامتة
ذات مركز واحد ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة ،
بحيث ان كلا منها متحرك بما فوقه محرك لما تحته ، الى ان تنتهي الى
فلك القمر المتحرك غير المحرك . وعلى ذلك فالفلك المحيط يدور سائر
الافلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في ٢٤ ساعة ، وليس
لها حركة خاصة ؛ اما السيارة فلها حركات خاصة ، اي انها تدور ايضا
في اتجاهات مختلفة عن اتجاه الفلك المحيط ، ولكل حركة فلك ، ولكل
فلك محرك مفارق غير المحرك الاول وادنى منه . والفلك المحيط علة
دوران الشمس حول الارض ، فهو علة تعاقب الليل والنهار ، وعلة
الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الارض ؛ وهو علة
حركتها السنوية على فلك البروج ، وعلة ما ينشأ عن هذه الحركة من
تعاقب الفصول وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد بحسب
اقتراب الشمس من الارض وابتعادها ، فان ميل فلك البروج سبب
الاختلاف في تولد الحرارة والضوء على فصول السنة في مختلف مناطق
الارض ، وهذا اصل الدور في الكون والفساد : تتحول العناصر بعضها
الى بعض ، وتتكون الاحياء وتنمو وتذبل ، بتفاعيل القوتين الفاعلتين
وهما الحار والبارد ، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس ، تحت
تأثير فلك الثوابت الذي هو بمثابة الصورة العليا ، والارض بمثابة المادة

الدنيا (١) . اما الارض فهي ساكنة في مركز العالم لانها من تراب ،
والمكان الطبيعي للتراب هو اسفل . وهي كرية : ولأرسطو على ذلك أدلة
نذكر منها اثنين : الواحد ما يقع في منظر دوران السماء من اختلاف
باختلاف عروض البلدان ؛ والآخر ظل الارض المستدير على سطح القمر
في خسوفه الجزئي . وكل علماء اليونان في عصر أرسطو متفقين على
كروية الارض (٢) وهو يقدر محيطها بما يقرب من ٧٣٠٠٠ كيلومترا ، اي
نحو ضعف طوله الحقيقي . وبهذه المناسبة يرتئي ان المسافة ليست
بعيدة بين اسبانيا والهند عن طريق المحيط الغربي ، وكان هذا الرأي احد
الاسباب الهامة التي حملت كولبوس على سفرته المشهورة .

د - وما دون فلك القمر اقل اتساعا من السماء ، ويختلف عنها
بسبب بعده من الحركة الاولى ، فهو دار الكون والفساد ، فيه موجودات
جمادية واحياء غير عاقلة ، فيه الامراض والمسوخ والخطا والخطيئة والاتفاق ،
بينما السماء دائمة . والعناصر التي تكوّن متضادة فيما بينها ، في حين ان
الاثير لا ضد له . هي متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف : فهي
ثقيلة او خفيفة بالذات ، وهي حارة او باردة او رطبة او يابسة . وهذا
التضاد اصل ما نراه من تحول العناصر بعضها الى بعض ، وهبوطها
وصعودها ، بينما الاثير لا كيف له ، ولا ثقل ولا خفة ، لا يتحول ولا
يحيد عن مجراه . ولكل واحد من العناصر الاربعة مكان طبيعي ، وحركة
طبيعية الى هذا المكان على خط مستقيم ان لم يعترضه عائق : النار الى
اعلا فهي الخفيف المطلق ، والتراب الى اسفل فهو الثقيل المطلق ، والهواء
تحت النار فهو الخفيف بالاضافة ، والماء تحت الهواء وفوق التراب فهو
الثقل بالاضافة . واعلى واسفل ، ويمين ويسار ، وامام وخلف ،
اجزاء وانواع للمكان ، وهي تسمى باسمائها لا بالاضافة اليها فقط ،
فانها من هذا الوجه غير مطردة تختلف باختلاف اتجاهها ، بل بالاضافة
الى الطبيعة اولا وبالاطلاق (٣) . واذ تقرر ذلك ، فالعالم واحد ، وليس
يمكن ان يكون هناك غير هذا العالم ، لان الجهات التي تتحرك العناصر
اليها وتستقر عندها هي الجهات المطلقة ، فكل مادة - ان وجدت -
يجب ان تتجه اليها ، اي تتحد بمادة هذا العالم ، وكل اثير يجب ان
يتحرك حول مركز هذا العالم .

١ - انظر ايضا : السماع الطبيعي م ٨ ف ٢ - ٩ والكون والفساد م ٢ ف ١٠ .

٢ - انظر فلتو : علم الفلك تاريخه عند العرب ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

٣ - انظر السماع الطبيعي م ٤ ف ١ ص ٢٠٨ ع ب س ٨ - ٢٢ .

١ - هذا الكتاب تنمة المقالتين الثالثة والرابعة من كتاب السماء . وهو في مقالتين تبحثان في الاجسام التي تحت فلك القمر لا من جهة النقلة ، بل من جهة تأليفها من العناصر الاربعة . وبعد الذي قلناه في هذا الفصل . نقتصر على اشارات وجيزة فيما لا بد منه ، فنقول : القدماء فريقان في الكون والفساد : الفريق القائل بمادة واحدة يعتبرهما تغيرا كيفيا في هذه المادة الواحدة اي تكاثفا وتخلخلا ؛ والفريق القائل بمواد عدة يعتبر الكون اجتماع الاجزاء المؤلفة للجسم ، والفساد افتراقها . والرايان لا يفران التغير الجوهرى ، اي تحول الشيء بكيته مسن طبيعة الى اخرى (٦٠ ح) . فيتعين الرجوع الى المذهب المذكور فسي السماع الطبيعى ، والقول بان العلة المادية للكون والفساد هي الهولي القابلة للصور على التوالي ، ففساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس . فليس الكون كونا من لا شيء ، وليس الفساد عودا الى العدم ، ولكنهما وجهان لتحول واحد . على ان تحول جوهر ادنى الى جوهر اعلى احق باسم الكون ، وتحول جوهر اعلى الى جوهر ادنى احق باسم الفساد ، مثل حدوث النار من التراب فانه كون بالاطلاق لان الحار صورة والبرودة عدمها . ولزيادة التعريف بالكون ندل على ما يتميز به من سائر انواع التغير : انه يتميز من الاستحالة وهي التغير بالكيفية ، فان الكيفية الجديدة كيفية لموضوع محسوس باق ؛ اما في الكون فالموضوع الباقي غير محسوس وهو الهولي . وان اتفق للكون ان كيفية ما لجوهر ما ظهرت في الجوهر الكائن عنه ، فليست هذه الكيفية متخلفة عن الاول ، وممكنها كيفية للثاني . ويتميز الكون من نمو الحي ، فان النمو تغير يتناول الحجم . والمقدار ، اي انه يتضمن تغيرا مكانيا ليس هو نقلة ولا دورانا ، ولكنه انتشار في المكان مع بقاء طبيعة النامي هي ، فان النامي ينمو في جميع اجزائه على السواء ؛ اما الكون فتغير يتناول الجوهر .

ب- كيف يحدث الكون ؟ العناصر في ذاتها مركبات من هولي وصورة . وبهذا المعنى ليست مبادئ كما زعم انبادوقليس . غير ان الهولي لا توجد مفارقة ، وهي موجودة اولا في هذه البسائط . فبالقياس الى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ وأصول ، لا تنحل الى أبسط منها ، ولكنها تتحول بعضها الى بعض ، وهي الموضوع المباشر للكون . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة ، اي صورة في هولي ، ويسمى مزيجا (كالماء عندنا الان) . وليس المزيج اجتماع اجزاء احسد المتمزجين الى اجزاء الاخر ، فان مثل هذا الاجتماع يسمى خليطا ،

ويبقى فيه كل من المختلطين قائما بالفعل ، وهو عبارة عن تجاورهما وتماسهما ، بينما المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزائه شبيهه بالكل وبأي جزء آخر . فالكون بالاجمال يقتضي فعلا وانفعالا ، ويقتضي الفعل والانفعال التماس . ويجب ان يكون الفاعل والمنفعل متفقين بالجنس مختلفين بالنوع ، اي ان يكونا ضدّين او وسطين بين ضدّين وكان بعض القدماء يقول : بل يجب ان يكونا متباينين ليحصل تحول - وكان البعض الآخر يقول : بل يجب ان يكونا متشابهين ليتمكن تأثير الواحد في الآخر . ولكن الحق في الموقف الوسط الذي ذكرناه ، فان الشيء لا يدخل اي تغيير على شبيهه ، ولا يؤثر فيما هو مباين له بالمرّة ، والكون تشبيهه المنفعل بالفاعل ، فليس يخرج اي شيء من اي شيء . وفي المزيج لا يبقى المتزجان هما هما ، ولا يفسدان بالكلية ، ولكنهما يتفاعلان فيفسد كل منهما صورة الآخر حتى يحيله طبيعة متوسطة بين طبيعتهما الاصليتين ، فتظهر الصورة الجديدة ، وتبقى الصورتان الاوليان بالقوة ، وتعودان فتظهران بالتحليل ، كما نشاهد الان بتركيب الاوكسجين والهيدروجين ماء ، ثم بتحليل الماء اليهما ، وبهذا يتم هدم المذهب الآلي الذي تضطره مبادئه الى رد المزيج الى الخليط بالرغم من الظواهر المحسوسة ، وبهذا يتم تفسير الاشياء بأنها طبائع وماهيات . ومن يدري ؟ لعل الكيمياء ترجع الى هذا التفسير يوم تفرغ الفلسفة الحديثة من الخضوع للآلية ، والعلم تابع للفلسفة مهما ادعى الاستقلال عنها ، فيكون لأرسطو فضل السبق في هذه النقطة كما في كثير غيرها .

الفصل الرابع

النفس

٦٦ - تعريف النفس :

أ - يتألف كتاب النفس من مقالات ثلاث : الاولى مقدمة في علم النفس ، حصر مسائله ، وآراء الفلاسفة وتمحيصها . والثانية في حد النفس بالإجمال ، وفي النفس النامية ، والنفس الحاسة . والثالثة في النفس الناطقة ، وفي القوى المحركة . وسنجد في هذا العدد المقالة الاولى والقسم الاول من الثانية ، ثم نلخص باقي الاقسام على التوالي . اما «الطبيعيات الصغرى» فنقتبس منها اشياء قليلة في الكلام على المخيلة والذاكرة .

ب - النفس للجسم الحي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي ، اي انها مبدأ الافعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي ، لان موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو اشرف جزء ، لانه يفحص عن اكمل واشرف صورة من بين الصور الطبيعية وهو عظيم الفائدة في الفحص عن الحقيقة بأكملها (لان العلوم العقلية الخلقية انما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها) . والمنهاج القويم في هذا العلم مزاج من الاستقرار والقياس ، فنحن لا ندرك النفس فسي ذاتها . فيجب ان نبدا بالظواهر النفسية ، اي الافعال الصادرة عن الحي من حيث هو كذلك ، وهذه الظواهر ، اذ ترتب ترتيبا علميا ، تعرفنا بمصادرها المباشر وهي القوى النفسية ، وهذه تعرفنا بالنفس . بل يجب احيانا ، قبل النظر في بعض الافعال ، دراسة موضوعاتها ، فمثلا في دراسة القوة الحاسة ، المحسوس هو الاول الذي يعرفنا بالاحساس ، وفي دراسة القوة العاقلة ، المعقول هو الذي يعرفنا بالتعقل (١) لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع .

ج - قلنا ان علم النفس جزء من العلم الطبيعي . وقد يسلم بذلك من جهة الحياة النباتية ولكن الامر يحتاج الى ايضاح من جهة الحياة الحسية والعقلية ، لما يبدو من مباينة أفعالهما للمادة مباينة ظاهرة . وأرسطو يقرر ان الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح

والبغض والمحبة) لا يمكن ان تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم - كما سنبين الان - وأن الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المد لإدراك المحسوس كالعين والأذن - وأن التعقل ، ولو انه خاص بالنفس ، الا انه مفتقر للتخيل ، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم - وإذن فجميع الافعال النفسية في الاجسام الحية متعلقة بالجسم ، وداخلة في العلم الطبيعي . وسيأتي الدليل على القضيتين الثانية والثالثة (٦٨ ١ ، ٦٩ ب) . اما الاولى فيدل عليها اولا انه في نفس الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم ؛ وثانيا ان المرء قد يعرض له ما هو خليق ان يشعره بالخوف او بالغضب فلا يخاف ولا يغضب ، ثم تجده احيانا اخرى يحتاج لأهـون الاسباب لان جسمه مهتاج او مجهد - وثالثا يمكن استشعار الخوف دون اي سبب خارجي مثلما نرى عند العصبيين والسوداويين ، فان الهمس والجزع ناشئان عندهم من اختلال الجسم . فاذا كان ذلك فواضح ان الانفعالات صور متحققة في مادة؛ ويجب ان يشتمل حدها على العنصرين، فلا يقال مثلا على طريقة الجدليين : ان الغضب شهوة الانتقام ، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين : ان الغضب غليان الدم حول القلب ، بل يجتمع بين الحدين فيقال : الغضب توارد الدم الى القلب مع شهوة الانتقام . وعلى ذلك فليس التعبير الصحيح ان يقال ان النفس تخاف او تغضب ، بل ان الانسان يغضب او يخاف بالنفس ، من حيث ان الانفعال يحدث عندما تحكم النفس بأن الحال تدعو اليه ، كما انه لا يصح القول ان النفس تبني او تحيك ، وانما يجب ان يقول ان الانسان يحيك ويبني بالنفس . ولسنا نقصد بهذا ان الحركة هي في النفس بل انها تسارة تصدر عنها ، وطورا تنتهي اليها (١) . فآرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد ، متحدتين اتحاد الهولي والصورة ، لا جوهرين تامين كما يفعل افلاطون : ونظرفته في الانفعالات اصدق من نظرية ديكارت ولنجي ووليم جيمس وغيرهم من المحدثين الذين يضعون الجسم من جهة ، والنفس (او الظواهر النفسية) من جهة ، ثم يحاورون فسي التوفيق بينهما .

د - ويستعرض آرسطو الآراء على عادته للافادة من حقها واجتناب باطلها واستخراج مسائل العلم فيقول : ان الفلاسفة جميعا لاحظوا ان الحي يمتاز من غير الحي بخاصيتين هما الحركة الذاتية والادراك . فمن قال منهم بمبدأ واحد ، تصور هذا المبدأ متحركا وعالما ، وجعل النفس شيئا منه، مثل طاليس وآنكسمانس وهرقليطس ؛ او تصور المبدأ متحركا

فقط ، ثم حاول ان يعلل به الادراك ، مثل ديموقريطس . ومن قال بمبادئ عدة . الف النفس منها جميعا ، مثل أنبادوقليس وأفلاطون ، لكي تدرك النفس بكل واحد من اجزائها العنصر الشبيه به في الاشياء ، ثم ان كثرتهم اضافت للنفس اللطافة والبعد عن كثافة الجسمية ما أمكن (١) . وردود أرسطو طويلة نجتزئ منها بالنقط الآتية : لا يمكن ان تكون النفس جسما ، فان التخيل والتذكر والاحساس ، لا تشبهه ظواهر النار ولا الهواء ولا اي جسم آخر : انها إدراك ، والادراك غير منقسم ، لا يتصور له نصف او ربع ، فمحال ان يصدر عن الامتداد المنقسم . ويقال مثل ذلك من باب أولي عن التعقل . يضاف اليه ان الوجدان برد مختلف الظواهر النفسية الى الوحدة ، فكيف كان يتسنى ذلك لو كانت النفس مجموعة ذرات ؟ وكيف كانت النفس تدرك الكثرة لو لم تكن واحدة غير منقسمة ؟ (٢) . وإذن فقد أصاب أفلاطون اذ وضع النفس روحية (بالرغم من بعض تعبيراته) ولكنه يعرفها بأنها متحركة بذاتها ، معنى هذا انها في المكان بالذات لا بالمعرض ، والواقع انها في الجسم ، وان الجسم هو الذي في المكان . ثم ان التعقل - وهو عنده الوظيفة الاخرى للنفس - يبدو كأنه سكون لا حركة ، والاخص التعقل الإلهي ، فانه دائما هو هو دون تعاقب ولا تكرار وليس يجدي تعريف أفلاطون للنفس في تفسير الحركة البادية في الطبيعة ، فان النفس اذا كانت تتحرك بذاتها كانت تستطيع أيضا ان لا تتحرك ، فتصبح الحركة العالمية ممكنة لا ضرورية . ولقد ذهب أفلاطون الى ان للانسان نفوسا ثلاثة ، ولكن هذا التصور يهدم وحدة الحي ، فان الحي لا يستمد وحدته من الجسم ، والجسم مفتقر بطبيعته لمبدأ يرده واحدا . والواقع ان النفس واحدة ، وانها كلها في الجسم كله ، يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة . يدل على ذلك ان النباتات والحيوانات الدنيا اذا قسمت كان من اقسامها احياء من ذات النوع ، كل منها حاصل على جميع قوى النفس المقسومة ، قائم بجميع وظائف نوعه . والتعليل الوحيد ان النفس واحدة بالفعل ، كثيرة بالقوة . ولا يقدر في ذلك ان الحشرات الناتجة عن القسمة لا تعمر ، فان قصر عمرها راجع الى ان القسمة تضعف فيها آلات البقاء (٣) .

هـ - وبعد النقد ووضع المسائل ، يعرض أرسطو تعريفين للنفس ،

١ - م ١ ف ٢ .

٢ - م ١ ف ٣ و ٥ .

٣ - م ١ ف ٥ ص ١١ ع ١ س ٢٦ وما بعده - و م ٢ ف ٢ ص ١٣ ع ١٣

وما بعده .

ونحن نمهد لهما بالتقسيمات الآتية مأخوذة من مجموع كلامه ، وإن لم ترد على هذا الوجه في موضع واحد فنقول : انواع الحياة ثلاثة : نامية وحاسة وناقطة . والحاس ، منه ما هو ثابت في الارض ، ومنه ما هو متحرك ، فتكون درجات الحياة اربعا : النامية والحاسة والمتحركة بالنقلة والناقطة ثم ان الحاس والناطق نازع طبعا الى الخير الذي يدركه بالحس او بالمقل ، فتكون اجناس القوى النفسية خمسة : النامية والحاسة والناقطة والنازعة والمحركة . ويظهر من هذا ان الحياة والنفس لا تقالان بالتواطؤ بل بالمائلة ، بحيث لا تعد النفس جنسا تحته انواع ، بل شبه جنس ، لان كل نفس فهي قائمة براسها . - والان ناتي الى التعريفين : فمن جهة كونها شبه جنس ، يعرفها ارسطو بأنها «كمال اول الجسم طبيعي آلي» وهو يعني بقوله «كمال اول» ان النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، كما ان قوة الإبصار صورة الحدقة ، اما الافعال الثانية فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس ، اي هي الحاصلة باستعمال الوظائف؛ ويقول «الجسم طبيعي» ان الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي ، والموجود بالذات اجزاؤه ؛ ويقول آلي انه مؤلف من آلات (اي اعضاء) وهي اجزاء متباينة مرتبة لوظائف متباينة . اما البذرة فهي حية بالقوة البعيدة ، لانها قابلة للالات وللنفس ، ولكنها خلوة منها . - باعتبار انحاء الحياة ، يعرف النفس بأنها « ما به نحيا ونحس وننتقل في المكان ونعقل اولا» وهذا تعريف بالمعلومات الصادرة عن النفس ، وهو ابين بالاضافة اليها من التعريف الاول المأخوذ من العلة . ولتعدد الانواع الحية لا تؤخذ واو العطف («نحيا ونحس و...») على التركيب ، بل على التفصيل ، فان النفس مبدأ الحياة على جميع انحائها متى وجدت هذه الانحاء كلها او بعضها (١) .

٦٧ - النفس النامية :

١ - تقال الحياة اولا على النامية . لانها مشتركة بين الاجسام الحية جميعا . فهي موجودة في النبات دون الحس والعقل ، ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الأعجم والانسان . وللنفس النامية وظيفتان: النمو والتوليد . والحي ينمو او يتناقص في جميع اجزائه على السواء، لا كالجماد الذي يزداد في جهة واحدة ، أعلا وأسفل ، يمينا او شمالا . والحي يحيا وينمو ما دام يقبل الغذاء . وليست التغذية مجرد اضافة مادية ؛ وليس نمو الحي ناتجا من مجرد فعل العناصر الداخلة فسي

١ - من التعريف الاول : م ٢ ف ١ - من الثاني : م ٢ ف ٢ .

تركيبه ، كما يزعم أنبادوقليس وديموقريطس ؛ وإنما هذه العناصر مساعدة فقط ، والفاعل النفس ، والتغذية تمثيل شأنه أن يحول المباين شبيها ، أي أن الغذاء يفقد صورته ويتخذ صورة المفتسذي . على أن الغذاء ليس مباينا بالمرّة ، لأن التغذية لا تتم بأي شيء ، ولكنه مباين بالفعل شبيه بالقوة ، لذلك نرى الحي يختار مواد معينة يأكلها ويشربها ، ويختار في هذه المواد ما يلائمه فيتمثله ، ويفرز ما لا يلائمه . فالغذاء لحم ودم وعظم بالقوة ، والشيء لا يصير كذا بالفعل إلا وهو كذا بالقوة . - ثم أن للنمو والمقدار في المركب الطبيعي حدا ونسبة ، أما في الصناعي فلا ؛ وليس ينمو الحي اتفاقا وإلى غير نهاية ، بل هو يتخذ حجما وشكلا هما في كل نوع . والنسبة والحد تابعان للصورة لا للمادة ، أي للنفس لا للجسم ، فإن المادة لا تترتب بذاتها بل بمرتب . - وأما التوليد فيحفظ النوع ، كما أن الاغتذاء يحفظ الفرد « والتوليد مشاركة في الدوام والألوهية بقدر ما يستطيع الكائن المائت وهذه المشاركة مطلب جميع الموجودات وغاية أفعالها الطبيعية ، فبالتوليد يبقى الكائن المائت ، لا هو هو ، بل شبيها بنفسه ، لا واحدا بالعدد ، بل واحدا بالنوع » (١) .

ب - فالمذهب الآلي عاجز عن تفسير الاغتذاء والتمثيل ، وتكون الحي في صورة ومقدار معينين ، وولادة الحي حيا شبيها به . على أن أرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أي بتولدها اتفاقا من الطين أو من مواد متعفنة (٢) « بقوة المادة » . وقد اضطر إلى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقته للواقع ؛ وهو يريد بالمادة هنا جسما ماديا له كفيّاته ، لا الهولي ، ويشبه قوة المادة هذه تحدث كائنا حيا من غير جرثومة تحت تأثير الحرارة - بقوة الجسم المريض يبرا بحرارة عارضة دون تدخل الطبيب ، فإن من شأن الطبيب أن يحدث الحرارة بالفن ، فتعمل الطبيعة على البرء ، فإذا ما حدثت الحرارة اتفاقا ، قامت الطبيعة بعملها كذلك .

٦٨ - النفس الحاسة :

١ - والمذهب الآلي عاجز عن تفسير النفس الحاسة . فإنها لو كانت مؤلفة من العناصر فحسب ، للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها ، وأن الحواس تحس أعضائها ، وأنها تحس في غير حضور المحسوسات ، من

١ - م ٢ ف ٤ (وهو الخامس بالحياة النامية) من ١٥ ع ١٤ و ب .
٢ - تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ ع ١ ص ٨ ؛ وما بعد الطبيعة .

حيث انها حاصلة على العناصر التي هي حاسة ومحسوسة . والواقع ينقض هاتين النتيجةين ، والسبب ان العضو ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وان القوة الحاسة ليست بالفعل ، بل بالقوة فقط ، وتخرج الى الفعل بتأثير المحسوس . فانها لا تحس دائما ، حتى اللمس ، وهو منتشر في الجسم كله ، لا يؤدي وظيفته دائما ، او على الاقل لا يحس دائما جميع الكيفيات التي يستطيع ان يحسها . ليست اذن القوى الحاسبة مادية . ويتبين ذلك ايضا من ان انفعالها ليس من قبيل الحركة او الاستحالة المعروفة في الطبيعيات ، والتي شأنها ان يفسد بها المنفعل شيئا فشيئا بتأثير الفاعل ، وانما هو انفعال من نوع آخر ، ليس له اسم خاص ، وليس فيه تدرج ، لا يفسد به الخس ، لانه قوة صرفة من غير صورة ، ولكنه يخرج من القوة ، فيقبل صورة المحسوس ويتكامل بها مع بقائه هو هو (١) والعضو نفسه يجب ان يحقق هذا الشرط بالقدر الذي تطيقه المادة ؛ وهو في الواقع نوع من المزاج والوسط بين الكيفيات في المحسوسات بحيث لا يحس الا ما يزيد عن كلفيته هو . ان ما يجب ان يدرك الابيض والاسود ، ينبغي ان لا يكون بالفعل لا هذا ولا ذاك ، بل ان يكون كليهما بالقوة . وعضو اللمس لا ينبغي ان يكون بالفعل حارا ولا باردا (٢) . فوضع الحس قوة غير معينة ، والعضو وسطا بين الكيفيات ، ضروري لفهم الاحساس ، فان الاحساس تمثيل كالاغتذاء ، ولكنهما يفترقان في ان المفتدي يتمثل الغذاء بمادته ، اي يحيله الى ذاته ، بينما الحاس يتمثل بالمحسوس اي يستحيل الى صورة المحسوس استحالة طبيعية في العضو (كتمثيل الشبكية بصورة الشيء) ومعنوية في القوة الحاسة . والاستحالة الطبيعية شرط لادراك الحس ولكنها غير كافية لتفسير الاحساس : فالهواء ينفع بالرائحة ويصير ذا رائحة ، لكن لا مدركا للرائحة ، ونحن هنا يزاء حالة من حالات اتحاد النفس بالجسم الذي ذكرناه عند الكلام على الانفعالات النفسية بالإجمال (٦٦ - ج) . والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه : «فليس الحجر هو الذي في النفس ، بل صورته» (٣) . ولكون النبات خلوا من اعضاء متوسطة بين الكيفيات ومن مبداء كليل بقبول صور المحسوسات دون مادتها ، فهو لا يحس ، مع انفعاله بالمحسوسات كالحرارة والبرودة انفعالا ماديا وانقلابه حارا او باردا (٤) . ولكون الحس قوة صرفة فالاحساس

١ - م ٢ ف ٥ م ٦ ف ٧ ص ١٠٢٢ ع ١٠٢٤ ع ب س - ٦ - ٤ .

٢ - م ٢ ف ١١ . ويقال مثل ذلك في سائر الحواس .

٣ - م ٢ ف ٨ ص ٤٣١ ع ب س ٢٠ .

٤ - م ٢ ف ١٢ .

«موضوعي» : اذا ما تأثر الحس بالصورة المحسوسة ، اضافها حالاً وبالطبع الى علتها الخارجية لانه يشعر باتحاده بهذه العلة ، ويدرك حضور الشيء طبقاً للمبدأ الذي تقرر في الطبيعة (٦٢ ب) من ان الفعل والانفعال يقومان في المنفعل . وعلى ذلك فالحس بالفعل والمحسوس بالفعل شيء واحد ، وحينما يرن الصوت مثلاً ويسمعه السامع ، في هذه اللحظة يحدث معاً الصوت بالفعل والسمع بالفعل . فقول ديموقريطس ان الاحساس اختراع او اصطلاح ، قول باطل ، لان الاحساس يقتضي المحسوس ، كما يقتضي المتحرك الحرك (١) . فمسألة وجود العالم الخارجي تحل بهذا التحليل الدقيق للاحساس ، وبالتمييز بين المحسوسات الخاصة والمحسوسات المشتركة (في الفقرة التالية) وبالتمييز بين الاحساس والتخيل (في فقرة هـ من هذا العدد) وبالرد على منكسري الموضوعية (٧١ د هـ) .

ب - ويدل لفظ المحسوس على ثلاثة انواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات . والثالث بالعرض . اما الاثنان الاولان فاحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً . ونعني بالمحسوس الخاص ذلك الذي له حاسة معينة معدة لقبوله ، بحيث لا تستطيع حاسة اخرى ان تحسه ، والذي يمتنع الخطأ فيه متى كانت الحواس سليمة ، ولم تؤثر فيها المخيلة والشهوة : فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، والطعم محسوس الذوق؛ اما اللمس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الاملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . وان أخطأ الحس فليس يخطئ في موضوعه ، اي في اللون او الصوت مثلاً ، بل في ماهية الشيء الملون او الصائت ، وفي مكانه فان الحس انما يفعل بالشيء لا من حيث ان هذا الشيء هو شيء معين ، بل من حيث ان له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس . - واما المحسوسات المشتركة فهي : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . تدركها الحواس جميعاً . وتدركها بالحركة . فمثلاً ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به ، غير ان اليد تدركه بواسطة الصلاة ، وتدركه العين بواسطة اللون . وبإدراك المقدار ندرك الشكل ، اذ ان الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد او بالعين تحسان اشياء منفصلة . - واخيراً المحسوس بالعرض . فهو مثل ان ندرك ان هذا الابيض ابن فلان ، فان هذا الادراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً بالابيض ، ولان

الحس لا يفعل به من حيث هو كذلك (١) - وهذا التقسيم أوفى وأدق من التقسيم الذي اذاعه جون لوك الى كيفيات أولية هي المحسوسات المشتركة مضاف اليها المقاومة (الصلابة) وكيفيات ثانوية هي المحسوسات الخاصة ما عدا المقاومة ؛ فان لوك قسمها الى ما هو موضوعي ، وما هو غير موضوعي في اعتباره ، وأما أرسطو فقد اعتبرها كلها موضوعية ، وقسمها بحسب ادراكنا إياها ، وقد رأينا أن المحسوسات المشتركة ندرك تبعاً للمحسوسات الخاصة ، فكيف تكون هذه ذاتية ، وتكون تلك موضوعية ؟ وكيف تكون المقاومة موضوعية ، وتكون باقي المحسوسات الخاصة ذاتية ، وكلها محسوسة على السواء ؟ ثم ان لتمييز أرسطو بين انواع المحسوسات أهمية كبرى في تقدير ما يسمى عادة بخطأ الحواس ، وما هو في الحقيقة الا خطأ تأويل ، او تصديق حاسة في غير موضوعها الخاص . ونحن نصصح الأخطاء بسهولة : نصصح الاحساس الحاضر بالتجربة السابقة ، مثل ما نصصح احساسنا حركة الشاطئ ونحن في السفينة بعلمنا ان الشاطئ غير متحرك ، فنحكم بأن السفينة هي التي تتحرك . ونصحح الاحساس الحاضر بالتجربة الحاضرة مثل ما اذا حركنا بين الاصابع شيئاً من لب الخبز فلحسه بعد برهة اثنين ، ولكن البصر لا يرى سوى واحد (٢) . ونصحح الاحساس بالعقل والبرهان ؛ فانا نعلم بالعقل ان الشمس لكي ترسل أشعتها على الأرض يجب ان تكون بعيدة جداً ، ولكي تنطبع صورتها على العين مع بعد المسافة يجب ان تكون عظيمة المقدار ، فليست هي اذن بالمقدار الذي يراه البصر (٣) .

ج - والحواس آلات حياة كما انها آلات إدراك . وهي تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها مدركة ، البصر اول ، لانه يظهرنا على موضوعات اكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وعلى فوارق اكثر ، فان الأشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخلية في نطاقه . والسمع في المحل الثاني ، لانه وسيلة التفاهم والتعليم والترقي ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا ان هذا الفضل ليس له بالدات بما هو حسن الاصوات ، ولكنه يرجع الى العقل الذي يدرك دلالات الاصوات . ثم الشم ، لمشابهته البصر والسمع في بعد علته عن جسم

١ - م ٢ ف ٦ و م ٣ ف ١ ص ٤٢٥ ع ١ س ١٥ - ٢٠ . وما بعد الطبيعة م ٤

ف ٥ ص ١٠١٠ ع ب س ٢ - ٢٨ .

٢ - وهذه التجربة معروفة باسم «أرسطو» .

٣ - كتاب تفسير الرؤيا في الأحلام ف ٢ .

الحاس . واخيرا الذوق ، فاللمس ، والسبب واضح مما تقدم (١) .
وبالنظر الى اهمية الحواس في حفظ حياة الحيوان ، اللمس اول ، لانه
ضروري بالاطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من اجله يقال للحي انه
حساس ، يدرك به النافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو اساس النزوع
من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لانه حاسة الحمار
والبارد والرطب واليابس التي هي كيفيات المأكول والمشروب . اما سائر
الحواس ، فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا قد لا توجد في بعض
الحيوان مع وجود اللمس . اصف الى ذلك انه اساسها جميعا ، فهو
منبث في الجسم كله ، وهي مركبة عليه . ويليه الذوق ، لانه مرتب
كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه . ثم الشم ، فانه اقل ضرورة منهما .
اما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ، ولئن ظهرت لهما فائدة
حيوية في الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات (٢) .

د - وبعد الحواس الظاهرة الحواس الباطنة ، وهي : الحس المشترك
والمخيلة والذاكرة (٣) . فاما الحس المشترك فله ثلاث وظائف : الواحدة
إدراك المحسوسات المشتركة (بما فيها الزمان) والمحسوسات بالعرض ،
فان هذا الادراك يستعين بالتخيل والتذكر ، فلا بد من قوة واحدة يلتقي
عندها الاحساس الظاهر والتجربة السابقة . الوظيفة الثانية ادراك
الادراك ، اي الشعور ، فبالحس المشترك يدرك الانسان نفسه رائيا او
سامعا ... اذ ان الحس لا ينمكس على ذاته لارتباطه بعضو مادي ، وليس
فعله من جنس موضوعه حتى يدركه ، فالرؤية ليست ملونة ، ولا السمع
صائتا ، وهكذا ، فلا بد ان تنتهي الحواس الظاهرة الى مركز مشترك .
الوظيفة الثالثة التمييز بين المحسوسات في كل حس باعتباره جنسا ،
كالتمييز بين الابيض والاخضر ، والحامض والمالح ؛ وبين موضوعات
الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الابيض والحلو مثلا ، فان هذا التمييز لا
يمكن ان يصدر عن الحواس انفسها ، اذ ان كلا منها معين الى موضوع ،
فيجب ان يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الاحساسات فتضاهسي
بينها . اما مركز الحس المشترك فهو عند ارسطو القلب ، وحجته في ذلك
ان شرط الاحساس الحرارة ، وأن القلب هو الذي يوزع الحرارة مع الدم
في اطراف الجسم (٤) .

١ - م ٢ ف ٧ - ١١ في مواضع متفرقة .

٢ - م ٢ ف ١٢ . ويقول بعض العلماء الان : ان الحواس تظهر في الجنين على
هذا الترتيب .

٣ - هنا تبدأ المقالة الثالثة باليونانية ، ولكنها عند العرب وبعض اللاتين لا تبدأ
الا بالفصل الرابع في اليونانية ، ا ان المقالة الثانية عندهم تحوي كل الكلام على
الحواس الباطنة ، تبدأ الثالثة بالكلام على العقل .

٤ - م ٣ ف ١ و ٢ .

هـ - ويترك الاحساس اثره يبقى في قوة باطنة هي المخيلة ، فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه . فالتخيل احساس ضعيف . وبينهما فوارق : الاول ان الاحساس متعلق بالشيء ، والتخيل مستقل عنه . الثاني ان الاحساس صورة مطابقة للشيء ، وقد يكون التخيل اختراعا اي تأليفا ، وهو كذلك اما عفوا ، كما في الحياة الحسية المشتركة بين الحيوان والانسان ، واما بالتفكير عند الانسان وحده . الفارق الثالث ان الاحساس مفروض علينا ، والتخيل تابع للارادة في موضوعه وفي زمنه ، نتخيل ما نشاء ومتى نشاء . - والمخيلة تساعد على تأويل الاحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها . وهي التي تكون «الصور اللاحقة» من ايجابية وسلبية ، مثال ذلك : اذا تأملنا مدة من الزمن لونا ما ابيض او اخضر ، ثم حولنا البصر الى شيء ، فانا نرى هذا اللون منبسطا على الشيء ؛ واذا حددنا في الشمس او في لون ساطع ، ثم اغمضنا العينين ، فان هذا اللون يبدو الى الامام في الاتجاه المعتسب للبصر ، ثم ينقلب قرمزيا فأرجوانيا فأسود ، ثم يتلاشى . والتعليل ان التأثير القوي ينتشر في العضو كله ويتمكن فيه ويعاند التأثيرات الاخرى . - وللمخيلة شأن كبير في الاحلام ، فهي المصدر الذي تنبعث منه صور الاحساس السابقة فتظهر في النوم وتخدع الحالم ، لان ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة باخرى . وكذلك القول في التخيل في حالة المرض او الانفعال القوي ، فانهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق ، فتخيّل اشياء كثيرة (١) .

و - الذاكرة قائمة على المخيلة ، فان الذكر ممتنع من غير التخيل . وهما في بعض الحالات يتشابهان الى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير انهما يفترقان في ان المخيلة تقتصر على ادراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك ان هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق ادراكه ، فهي تتعلق بالماضي . ومما يدل على تمايزهما انه قد توجد في الذاكرة صورة ، فنعتبرها مجرد صورة ، وهي شيء عرض لنا في الماضي . وقد توجد في الذاكرة صورة هي مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفوا ، وقد تستحثها الارادة ، ويسمى هذا النوع الثاني تذكرا ، وهو خاص بالانسان لانه يستلزم التكفير . وتستعين الارادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الاحساس ، وبالحركات البدنية ايضا (اي المخيطة) فان هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقا سابقتها على حسب قوانين معينة ،

١ - م ٣ ف ٣ ص ٤٢٨ ع ب س ١٠ وما بعده . كتاب تعبير الرؤيا في الاحلام ف ١ - ٣ .

كما يتبين اذا اردنا ان نتذكر جملة او بيتا من الشعر ، فإننا نأخذ فسي ترديد اللفظة الاولى ولا نزال في ذلك حتى نظفر بالكل . فالذكر والتذكر متوقفان على تداعي او ترابط الصور والحركات وعلاقة اللاحق بالسابق اما ضرورية ، كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فان كلا منهما يذكر بالآخر ؛ وإما ناشئة بالعادة ، وهو الاغلب ، وفي هذه الحالة اللاحق اما شبيهه السابق او ضده ، او قد قارنه في الملاحظة الاولى . وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين ، فتنتقل من الواحد الى الآخر عفوا بفعل العادة . وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان الاحساس قويا ، او اهتمامنا به شديدا (١) .

٦٩ - النفس الناطقة :

أ - ارتأى الاقدمون ان العقل نوع من الحس اي انه قوة جسمية ، بحجة ان العقل يدرك الجسميات ، وان الشبيه يدرك الشبيه . ولكن هذا القول لا يمكن اطلاقه ، اذ ان الادراك الخاطيء ليس ادراك الشبيه؛ ثم نأ جسم الحيوان يحس ، ولكن اقله يعقل وهو الانسان . وإذن فليس التعقل والحس واحدا ، والا لكان جميع الحيوان يعقل ، مسن حيث ان جميعه يحس . - ويمتاز العقل من المخيلة ايضا ، فان التخيل متعلق بإرادتنا كما ذكرنا ، اما الحكم على الاشياء - وهو فعل العقل - فلا يتعلق بالإرادة ، اذ انه صادق او كاذب بالضرورة ، اما الصورة فلا ، ونحن حينما نحكم على شيء بأنه مخيف نشعر بالخوف ، ولكننا بإزاء الصورة المخيفة قد لا نفعل ، او نفعل قليلا جدا ، ولا يكون الانفعال مصحوبا بتصديق (٢) . هذا الى ان العقل يدرك الصورة الكلية اي الماهية ، بينما الحس يدرك الصورة الجزئية ، أي العوارض المتشخصة فيها الماهية .

ب - والعقل قوة صرفة كالحس ، وإلا لما استطاع ان يتعقل الموضوع كما هو ، اذ لو كانت له صورة او كيفية خاصة ، لحالت دون الصورة المعقولة ان تتحقق فيه . فطبيعته انه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل . غير انه أمعن من الحس في معنى القوة ، اذ انه يدرك ماهيات الاشياء جميعا ، في حين ان الحس لا يدرك سوى المحسوسات مسن حيث هي كذلك . فالفعل «مفارق» اي ليس له عضو يعينه الى موضوع ويشاركه في فعله . وهذه المفارقة تفسر لنا ايضا كيف ان انفعاله يختلف عن انفعال الحس : فان الحس لا يستطيع الادراك بعد التأثير العنيف ،

١ - كتاب الذكر والتذكر .

٢ - كتاب النفس م ٣ ف ٣ .

كالسمع لا يدرك الصوت بعد اصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد الوان ساطعة وروائح شديدة ، اما العقل فبالعكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد او المعقولة ان يتعقل موضوعات أدنى معقولة . والسبب في ذلك ان الحس لا يجاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشيء فيه ، بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالا طبيعيا كالحواس . - يلي هذه القوة الصرفة قوة اقرب ، فان العقل بعد ان يخرج السى الفعل . يحفظ صورة الموضوع الذي تعقله ويستطيع ان يستعيد لها . فهو بالاضافة الى هذه الاستعادة بقوة اقرب الى الفعل من القوة الاولى السابقة على العلم (ويسمى حينئذ عقلا بالملكة) .

ج - والعقل يدرك الماهيات مباشرة ، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعا ، ولكن باختلاف : فهو يدرك ماهية الماء ويدرك ان هذا المعلوم بالحس ماء (١) . فباعتباره مدركا للماهيات في انفسها . يسمى عقلا نظريا ، فاذا ما حكم على الجزئيات بانها خير او شر ، فحرك النزاع اليها او النفور منها ، سمي عقلا عمليا . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة ان الحس يدرك اللاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة ، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل (٢) .

د - والمعقولات موجودة بالقوة في الصور المحسوسة ، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب اليه افلاطون) . لهذا لا يمكن التعلم او الفهم من غير الاحساس ، فان المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، ولهذا يجب ان تصاحب التعقل صورة خيالية ، ولو ان التخيل متمايز من الايجاب والسلب كما قدمنا ، وليست المخيلة مشاركة للعقل في تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار ، وانما هي لازمة لتقديم مادة التعقل (٣) . ولما كان العقل بالقوة ، فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ، وبطبع بها العقل ، فيخرجه الى الفعل . أجل «يجب ان يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين

١ - م ٣ ف ٤ . وإدراك العقل للجزئيات مذكور في ص ٤٢٩ ع ب س ١٠ - ٢٤ من هذا الفصل ولكن النص غامض جدا . وقد عولنا على نص أصرح وارد في ف ٧ ص ٤٣١ ع ب س ١ - ٢٠ .

٢ - م ٣ ف ٧ من ص ٤٣١ ع ب الى نهاية الفصل .

٣ - م ٣ ف ٨ ، و م ١ ف ١ ص ٤٠٣ ع ١ س ٦ - ١٠ .

المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة . وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل للمادة من حيث انه يصير جميع المعقولات ، ومن جهة اخرى العقل (المائل لليلة الفاعلية) لانه يحولها جميعا . وهو بالاضافة الى المعقول كالضوء بالاضافة الى الالوان يحولها من الوان بالقوة (في الظلمة) الى الوان بالفعل» (١) . هذا النص صريح بأن في النفس عقلا «فعالا» وآخر «منفعلا» (٢) . وهما «مفارقان» على السواء لنفس السبب ، اي روحيان . العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ، ويتيح للعقل المنفعل ان يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالمنفعل هو المتعقل ، والفاعل هو المجرد ، وذلك طبقا للمبدأ الكلي «ان ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل» . وهكذا يفسر أرسطو اصل معاني الكلية ، وتصل بينها وبين التجربة المثلثة في الصور الخيالية ، وذلك بوساطة العقل الفعال ، خلافا لأفلاطون الذي يجعل المعاني الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل ، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة . واذا استثنينا نظرية أرسطو هذه ، لم نجد في تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما ، وانما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين : طائفة الحسنيين الذين يردون المعاني الى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم . وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة يفسرون موضوعية العلم .

هـ - على ان لأرسطو كلاماً في العقليين واردا بعد النص المتقدم مباشرة، لا يخلو من غموض . فهو يقول : وهذا العقل (الفعال) هو الفاعل للمفارقة ، وهو غير منفعل (اصلاً) غير ممزوج بمادة ، لان ماهيته انه فعل ، والفاعل اشرف دائماً من المنفعل . والمبدأ (اي العلة) اشرف من المادة» . هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل، ولكن أرسطو قال عكس ذلك الفصل السابق ، فالمراد «وهذا العقل ايضا» لان السبب واحد من الجهتين ، وهو ان ادراك العقل للمجردات يستلزم ان يكون هو مجرداً . وقوله «قابل للمفارقة» هو المقصود ، لا مفسارق بالفعل ، ولو ان اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين ، وذلك لما رأينا ان من ان أرسطو يجعل العقليين في النفس . غير ان قوله «والفاعل اشرف من المنفعل» يدل على مفاضلة بين العقليين ، وتفضيل الفاعل على المنفعل ،

١ - م ٣ بداية ف ٥ .

٢ - لم ترد هاتان التسميتان في كتب أرسطو، ولكن الشراح وضموها بناء على الفاظه.

وهذا إشكال ، أو هو يدل على أنه إذا كان المنفعل مفارقا ، فالفعال أخرى أن يكون مفارقا ، من حيث أنه أشرف . وقوله «غير منفعل» يعني أنه دائما بالفعل . وليس فيه شيء بالقوة يتطلب التحقق . وقوله «تفسير ممتزج بمادة» ويعني أنه غير متحد بعضو ، وأنه يعمل دون عضو ، كما سبق .

و - ثم تجيء عبارات هي في غاية الأهمية بالإضافة الى مسألة خلود النفس ، ولكنها أيضا في غاية الافتقار الى التأويل . يقول : «وبعد أن يفارق يعود ما هو بحسب ماهيته ، وهو وحده من حيث هو كذلك خالد دائم ، غير أننا لا نتذكر (في حال المفارقة) لأنه غير منفعل ، بينما العقل المنفعل فاسد ، ومن غير هذا فليس شيء يفكر» . أما قوله : «وبعد أن يفارق» فيؤيد ما نذهب اليه من أن العقل الفعال في النفس ، ويبدد كل شك ، ومحصل كلامه أن العقل الفعال ، ولو أنه غير منفعل ، إلا أن اتصاله بالجسم ينظم طبيعته ، فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال . وكان أرسطو ينفي الخلود عن العقل المنفعل ، وقد سبق له القول بعكس ذلك ، وهو يذكر أن العقل الفعال ، لما كان غير منفعل ، فليس يحفظ أي أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق انعدمت الذاكرة ، لأن «الفكر كالمحبة والبغض ليس انفعال العقل ، بل انفعال الشخص ، لهذا حين يفسد الشخص لا تبقى ذكرى ولا صداقة» (١) . وهذا مطابق لمذهبه في أن النفس كلها صورة الجسم كله ، وأن قوى النفس صبور لأجزاء الجسم ، وأن هذه القوى لا تبقى (فاعلة) بعد فساد مادتها ، إلا العقل فإنه باق لأنه ليس صورة لمادة (٢) . فالنفس المفارقة لا تذكر شيئا من أحوال هذه الحياة . وهنا الموضع الوحيد الذي ورد فيه لفظ «العقل المنفعل» وقوله عند أنه فاسد . فليس يصح تقييد أرسطو بلفظ لم يطلقه هو صراحة على ما سمي بعده بالعقل المنفعل . لذلك يذهب بعض الشراح إلى أن العقل المنفعل المذكور هنا إنما المقصود به المخلية ، وهي قوة للمركب ، وتسمى عقلا بالمشاركة من جهة أنها تطيع العقل وتتبع أشارته ، ومن جهة أن العقل يعتمد على ما تقدمه اليه من الصور الجزئية يجرد منها العقولات (٣) ، وأرسطو نفسه يقول عن التخيل أنه نوع من التعقل (٤) ،

١ - م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ٢٦ - ٣٠ .

٢ - م ٢ ف ١ ص ٤١٣ ع أ س ٤ و م ٢ ف ٢ ق ٤١٣ ع ب س ٢٤ .

٣ - تاسيوس واتباعه القديس توما في شرحه على كتاب النفس م ٣ درس ١٠ .

٤ - م ٣ بداية ف ١٠ .

ويقول ابن سينا : « وهذا الشيء يسمى ... عقلا فعلا ، كما يسمى العقل الهولاني بالقياس اليه عقلا منفعلا ، أو يسمى الخيال بالقياس اليه عقلا منفعلا آخر » (١) . سيما وأن أرسطو قد أثبت أن العقل بالاطلاق غير فاسد ، ورد على الاعتراض المأخوذ من الشيخوخة بأنها ناشئة ، لا من انفعال النفس ؛ بل من انفعال الشخص القائمة فيه . كما يحدث في السكر والمرض . وأن مثل العقل كمثل الحس . فالشيخ ان استعاد عينا جيدة ابصر كالشباب ، وإذن ففعل العقل يضعف بفساد (أو بضعف) عضو باطن . أما العقل في ذاته فغير منفعل (٢) ، أو يمكن تفسير النص الذي نحن بصددده بأن فعل التمثل ينتهي لارتباطه بالتخيل وامتناع التخيل بفساد الجسم ، وأما العقل نفسه فباق . والعبارة الأخيرة «ومن غير هذا فليس شيء يفكر» يدل ظاهرها على أن «هذا» يعود على العقل المنفعل المذكور قبله مباشرة (ويستقيم المعنى أيا كان الرد المراد بالعقل المنفعل) ولكن بعض الشراح يرده الى العقل الفعال ، ويضع الجملة السابقة بين قوسين - وهذا التأويل وتأويلات أخرى كثيرة إنما اصطنعها الناظرون في هذا الموضع من المقالة الثالثة لغموض أقوال أرسطو واضطرابها ، وقد حاولنا أن نوضحها ونلائم بينها بقدر الإمكان .

ز - تبقى مسألة أصل هذا العقل الخالد (أو النفس الناطقة) . ونحن نجد عند أرسطو قولاً فيها تنقيحاً مع رأيه في مبادئ العقل للمادة وسموه عليها ، وأن كان يعوزه بعض البيان : هذا القول هو «أما العقل فيلوح تماماً أنه يأتي فينا وهو حاصل على وجود ماتي وغير فاسد» (٣) بينما سائر الصور الطبيعية تخرج من «قوة المادة» وتعود اليها . ولسنا نستطيع أن نقول أن النفس الناطقة مخلوقة ، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق ، ولا أن نقول بالتناسخ ، لأنه يلح في أن العلة الفاعلية فقط لها وجود سابق على معلولاتها ، أما العلة الصورية كالنفس فمساوقة لمعلولاتها في الوجود ، وأن كل ما يمكن الفحص عنه هو بقاء الصورة بعد انحسار المركب ، لا سبقها على تأليفه (٤) ، وإذن فمن أين يأتي العقل ؟ المسألة معقدة .

١ - كتاب النجاة ص ٣١٥ - ٣١٦ .

٢ - م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ - ٢٦ .

٣ - م ١ ف ٤ ص ٤٠٨ ع ب س ١٨ . وفي كتاب «تكوين الحيوان» م ٢ ف ٢

ص ٧٢٦ ع ب س ٢٨ : «إن العقل الفعال يأتي من خارج ويحل في الجنين» .

٤ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٣ . وتكوين الحيوان في الموضع المذكور .

الفصل الخامس

ما بعد الطبيعة

٧٠ - وصف الكتاب :

١ - يشتمل الكتاب على اربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية ، غير ان ما فيها من تكرار كثير ، وما بينها من قلة التناسق ، يحمل على الاعتقاد بان أرسطو لم يقصد الى جمعها كلها في مؤلف واحد وترتيبها على النحو الذي نراه . لذلك اسماها البعض «الكتب الميتافيزيقية» ، الا ان بعضا آخر يذهب الى انه يمكن تعيين ترتيب مقبول لها . فالمقالة الاولى تعرف الحكمة بانها علم العلة الاولى ، وتعرض مذاهب الفلاسفة في هذه العلة ، ثم تنقدها . - والمقالة الثانية مرسومة بالالف الصفري ، مما يدل على انها اضيفت الى الكتاب بعد ان تم جمعه ، فوسمت المقالة الاولى بالالف الكبرى ؛ وكان الاقدمون يعزونها الى احد التلاميذ ، ولكن اسكندر الافروديسي يقرر انها لأرسطو ، وعلى كل حال فأسلوبها ومضمونها أرسطوطاليان ، والفرض منها بيان امكان هذا العلم بإبطال التداعي الى غير نهاية في سلسلة العلة ، وإظهار وجوب الوقوف عند علة اولى . - والمقالة الثالثة تعرض مسائل هذا العلم وما يقوم من إشكالات بصدد كل منها ؛ ولما كانت هذه المسائل ستعالج في المقالات التالية ، فان هذه المقالة تبين وحدة الكتاب . - والمقالة الرابعة في موضوع هذا العلم ، اي في الوجود بما هو وجود ، وفي المبادئ الاولى وبخاصة في مبداء عدم التناقض والثالث المرفوع ، والدفاع عنهما ضد هرقليطس واقراطيلوس وبروتاغوراس . - والمقالة الخامسة معجم فلسفي يعرف ثلاثين لفظا او اكثر ، وهي بهذه الصفة لا تلتئم مع ترتيب الكتاب ، ولكن أرسطو يحيل اليها في عدة مقالات منه وفي السماء الطبيعي وفي الكون والفساد ، فهي بمثابة تمهيد لما بعد الطبيعة . - والمقالة السادسة في تقسيم العلوم النظرية ، وفي انه لا يوجد علم بالعرض ، وفي ماهية العرض ، وفي الوجود المقول في الحكم ، اي في اضافة المحمول الى موضوع . - والمقالة السابعة في الوجود من حيث قسمته الى جوهر وعرض ، وفي الهيولي والصورة جزأي الجوهر المحسوس ، وفي الرد

على نظرية المثل اي إبطال كون الكليات جواهر . - والمقالة الثامنة في الهولي والصورة أيضا من الوجهة الميتافيزيقية ، اي بالإضافة السى الوجود ، لا بالإضافة الى التغير كما في العلم الطبيعي . - والمقالة التاسعة في القوة والفعل . - والمقالة العاشرة في الواحد والكثير المقولين على الوجود . - والمقالة الحادية عشرة قسما : الاول (ف ١ - ٧) تكرر الثالثة والرابعة والسادسة ، والقسم الثاني (ف ٨ - ١٢) تكرر لما في المقالتين الثالثة والرابعة من السماع الطبيعي عن الحركة والتفسير واللامتناهي - والصلة بين القسمين ضعيفة ، فقد تكون هذه المقالة تلخيصا حرره احد التلاميذ . - والمقالة الثانية عشرة في ضرورة محرك اول دائم ، وفي ماهية المحرك الاول ، وفي عقول الكواكب - فهي ان تنتم المقالة الثامنة من السماع الطبيعي ، وتعرف عند الاسلاميين بمقالة اللام . - والمقالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة متصلتان بالاولى وبالثالثة، وموضوعهما عرض آراء أفلاطون الاخيرة في المثل والأعداد ، ونقد هذه الآراء . ولم يشرحهما ابن رشد ولكنه يشير اليهما مرارا . وفيهما صعوبات كبيرة فهمها عسير جدا .

ب - فاذا استبعدنا المقالة الثالثة لأنها مجرد ذكر مسائل ، والخامسة لأنها معجم الفاظ وأردة في الكتاب ، والحادية عشرة لأنها تكرر ، تبقى لنا احدى عشرة مقالة . فاذا ضمنا الثالثة عشرة والرابعة عشرة الى الاولى كان لنا منها مقدمة في العلم والمذاهب ، ونحن نفعل المذاهب بعد الذي قلناه عنها في فصل الطبيعة ، ونرجى نقد أرسطو لنظرية المثل الى الكلام على الجوهر . واذا ضمنا الثانية الى الرابعة كان لنا منها مقدمة في امكان هذا العلم ، واذا ضمنا السادسة الى السابعة والثامنة والعاشرة كان لنا منها بحث في الجوهر ولواحقه . ثم تجيء التاسعة في القوة والفعل ، والثانية عشرة في الإلهيات . وهذا هو الترتيب الذي اعتمدناه في هذا الفصل .

٧١ - ما بعد الطبيعة :

١ - كل الناس يشتهون المعرفة بالطبع : يدل على ذلك ان الاحساس يعجبهم لذاته بصرف النظر عن نفعه ، وبالاخص احساس البصر ، فنحن نؤثره على غيره ليس فقط حينما نقصد الى العمل ، بل حينما نتوخى اي عمل . والسبب ان البصر اكثر الحواس اكتسابا للمعارف واكتشافا للفوارق . والحس الطبيعي للحيوان ، ولكنه يولد الذاكرة في بعض دون بعض ، لهذا كان الفريق الاول اذكى واقدر على التعلم من الفريق الذي لا يذكر . والحيوان الاعجم مقصور على الخيال والذاكرة . اما الانسان

فان ذكريات عدة متعلقة بشيء واحد ، تنتهي بأن تكون عنده «تجربة» . وبواسطة التجربة يبلغ الى الفن والعلم ، فان الفن يظهر حينما يستخلص من معارف تجريبية عدة حكم كلي يطبق على جميع الحالات المتشابهة . فمثلا الحكم بأن الدواء الفلاني شفي كاليأس من المرض الفلاني ثم سقراط ثم آخرين ، كلا بمفرده ، فهو يرجع للتجربة ؛ اما الحكم بأن الدواء الفلاني يشفي جميع المصابين بالمرض الفلاني فيرجع للفن . وتعمدت الفنون ، بعضها للضروريات ، وبعضها للذة وزينة الحياة . ثم اكتشفت العلوم التي لا تتصل بالذات ولا بالضروريات : نشأت في البلاد التي فيها الفراغ بفضل الحضارة ، مثلما كانت مصر مهد الرياضيات لما كان متروكا فيها للكهنة من فراغ كثير . وآخر مراحل العليسم الفلسفة ، وموضوعها العلل والمبادئ الاولى . وهذا الترتيب التاريخي ترتيب من حيث القيمة ايضا : فالتجربة اعلى من المعرفة الحسية البحتة ، والفن اعلى من التجربة (مع تفاوت بين الفن العملي والفن الجميل) ، والعلوم النظرية اعلى من العلوم العملية (١) . وذلك لاعتبارات : منها اولا ان العلم بالعلة وبالكلي اعلى من العلم بالواقع فقط ، لان صاحبه يعلم بالقوة جميع الجزئيات المندرجة تحت الكلي ، والكلي يتفاوت فتتفاوت مراتب العلوم على النحو الذي بيناه (٥٢) . ثالثا ان الذي يعلم العلة اقدر على التعليم ؛ وتتفاوت هذه القدرة ايضا بتفاوت العلم بالعلة . ثالثا ان معنى العلم اكثر تحققا في طلب العلم لذاته لا لمنفعة اية كانت ، فان العجب هو الذي يدفع الناس الى الهرب من الجهل ، اي الى طلب العلم ، وهذه الخاصية اكثر تحققا في الجزء النظري من الفلسفة ، فانه هو الذي يبطل كل عجب (٢) .

ب - واعلى العلوم النظرية «الحكمة» للاعتبارات عينها ، هي علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءا من الوجود ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الاولى واعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود يرجع اليه بالذات هذه العلل والمبادئ (٢) . ذلك بأن الوجود يؤخذ على عدة انحاء (٦٠ ب) . وفي كل نحو منها يؤخذ بالاضافة الى طرف بعينه ، اي الى طبيعة واحدة : فمثلا «صحي» راجع للصحة ، ويقال على ما يحفظها ؛ وما يحدثها ، وما هو اثر لها وعلامة ، وما هو معد لقبولها . فلفظ «صحي» لا يطلق على هذه الامور بالتواطؤ ، بل بالمائلة . وكما ان علما

واحدا يبحث في كل ما هو صحي ، وأن الحال كذلك في سائر الأشياء ، فإن الفحص عن جميع الموجودات بما هي موجودات يرجع لعلم واحد . ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود . كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادئ الجوهر وعلة ولواحقه الكلية (١) . فإذا كانت الفلسفة حكمة . فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة ، لأنه ينظر في العلة الأولى بالاطلاق . بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلة التي هي أولى في جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ؛ يشبه أن يكون جنسا لسائر العلوم ، والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهي . لأنه يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث (٢) .

ج - ويرجع إلى الفلسفة الأولى أيضا النظر في المبادئ الكلية التي تعم جميع الموجودات . نعم أن الناس يستخدمونها ، ولكن عفوا وبالقدر الذي يلائم موضوع براهينهم ، ولا يعرض أحد من أصحاب العلوم الجزئية للخوض في صدقها أو كذبها ؛ فيتعين هذا الخوض على الفيلسوف الذي يدرس الكلي والجوهر الأول . ولوكد هذه المبادئ يجب أن تتوفر فيه شروط . يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه (وإلا لم يبق شيء ثابتا في العقل) وأن يكون أوليا بذاته ، أي غير صادر عن آخر ، وأوليا بالاضافة إلينا ؛ أي حاصلا لنا قبل كل اكتساب (وإلا لم يكن مبدءا ، وافتقر هو . وافتقرنا نحن ، إلى مبدء سابق عليه) هذا المبدء هو : «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وأن لا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة» (٣) . وهو حائز للشروط المذكورة ، إذ ليس من الممكن البتة تصور أن شيئا بعينه هو موجود وغير موجود كما يعتقد البعض أن هرقليطس قد قال ؛ وقد يكون قال ، ولكن ليس من الضروري أن يعقل القائل كل ما يقول (٤) . وهو المبدء الأعلى والآخر ، إليه يستند كل برهان ، ولم يطلب بعض الفلاسفة البرهان عليه إلا لجهلهم بالمنطق ، وعدم تمييزهم بين ما يفتقر إلى برهان وما لا يفتقر ؛ فهم يطلبون علة لما

١ - م ٤ ف ٢ .

٢ - م ٤ ف ٢ .

٣ - يلاحظ أن أرسطو لم يقل «يمتنع إيجاب نفس لمحمول...» لأن الامتناع المنطقي

قائم على امتناع حصول الضدين معا في الوجود . فالمبدء وجودي أولا ؛ منطقي ثانيا لا منطق فقط كما يدعي معظم الحديثين .

٤ - م ٤ ف ٢ .

ليس له علة . ومن المستحيل البرهنة على كل قضية والتداعي الى غير نهاية ، فان مبدا البرهان ليس برهانا . ولكن هناك حقائق لا يطلب عليها برهان . وهذا المبدأ أقلها اقتضاء للبرهان . وكل ما نستطيعه بصدده ، هو اولا اقامة برهان الخلف ضد منكره ؛ اي بيان انه لم يبنه ان ينكره يقررون بصدقه وثانيا ادحاض الحجج التي يعرضونها لانكاره .

د - فمن الناحية الاولى ، نطلب الى الخصم ان يقول شيئا ، فان لم يقل كان من المضحك ان نبدي اسبابنا لمن لا يستطيع ابداء سبب اصلا فاشبه النبات ، ونحن لا نطلب اليه ان يقول ان شيئا ما هو موجود او غير موجود (اي ان يلفظ قضية تامة) اذ قد يظن ان في هذا مصادرة على المطلوب . بل نكتفي منه بلفظ واحد له مفهوم عنده او عند غيره ، وإلا كان عاجزا عن التفكير والتفاهم فيما بينه وبين نفسه ، وفيما بينه وبين غيره . فليقل مثلا «انسان» وحينئذ فهو يعني ماهية معينة يستحيل ان تكون «لا إنسانا» فيقر ضمنا ان ما هو انسان لا انسانا ، اي يقر بصدق المبدأ ، وبصدق الفوارق بين الاشياء . والواقع ان احدا من الناس لا ينكر ذلك ، وإلا فلم يتوجه فيلسوفنا الى ميفاري بدل ان يفكر انه متوجه اليها ويلزم داره ؟ ولم يحاذر السقوط في بئر تصادفه كأنه يعتقد ان السقوط ليس خيرا وشرا على السواء (١) ؟.

هـ - اما الحجج التي يعرضها بروتاغوراس وامثاله فهي إشكالات قامت في فكرهم بصدد العالم المحسوس : (١) فقد رأوا الأضداد (كالحر والبارد) تتفق لشيء واحد ، فقالوا انها كانت فيه جميعا ، لان من المحال ان يخرج وجود من لاوجود . نجيب على ذلك بأن من الممكن ان يكون الشيء الواحد وجودا ولا جودا في آن واحد ، لكن لا من جهة واحدة : فمن جهة القوة من الممكن ان يكون الشيء الأضداد في آن واحد ، اي قابلا لها ، واما من جهة حصولها فيه بالفعل فلا . - (٢) ولاحظوا ان الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلوا للبعض مرا للبعض ، او يبدو لذات الشخص تارة حلوا وتارة مرا ، فقالوا ان ليس احساس اصدق من احساس ، لان الاحساس مجرد انفعال ، ولأن كل انسان يعتقد ان من لا يوافقه فهو مخطيء ، وإذن كالأحاسيس الواحد والرأي الواحد صادق وكاذب في نفس الوقت . ونحن نقول : ليس بصحيح ان كل ما يبدو فهو حقيقي ، اذ ما من شك في ان المقادير والالوان هي كما تبدو عس قرب لا عن بعد ، وكما تبدو للأصحاء لا للمرضى ، وان الحقيقة ما نراه

في اليقظة لا في المنام ، وأن المستقبل يتحقق على ما يتوقع العالم لا الجاهل ، وقد نبه على ذلك أفلاطون (١) . ثم ان شهادة الحس اوثق في موضوعه الخاص منها في موضوع مشترك . وليس يحدث ان حسا ما ينبئنا في وقت واحد وعن موضوع واحد انه كذا وليس كذا (٢) واعتقدوا ان الحسوسات هي كل الموجودات ، ولما كانوا يرون الحسوسات في حركة متصلة ، فقد ظنوا انه يستحيل التعبير عن اية حقيقة بخصوصها ، ومن هنا نشأ ابعث المذاهب تطرفا بين اتباع هرقليطس ، وهو مذهب اقراطيلوس ، فان هذا الاخير انتهى الى تحريم الكلام ، وكان يقتصر على تحريك اصبعه ، ويلوم هرقليطس لقوله انه لا يمكن النزول في النهر الواحد مرتين ، ويعلن انه لا يمكن النزول فيه حتى مرة واحدة . ولكنهم وهموا في تصورهم هذا ، فان الاشياء لا تتغير من كل وجه ، بل تذهب الصورة وتبقى الهيولي تحل فيها صورة اخرى ، وما دام الشيء دامت صورته وتغير من حيث العوارض فقط ؛ ونحن انما نعلم الاشياء بالصورة لا بالعوارض . ثم ان القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم في الحقيقة ان الاشياء ساكنة لا انها متحركة ، اذ لا يبقى هناك شيء تتحول اليه ما دامت جميع المحولات حاصلة لجميع الموضوعات (٣) . - وهكذا ينتهي مذهب هرقليطس الى مذهب بارمنيدس ، وكلاهما زائف . فالفلسفة الاولى ممكنة ، وإلا وجب العدول عن كل تفكير .

مركز تحقيق وتطوير علوم إرسى

٧٢ - الجوهر :

أ - موضوع الفلسفة الاولى الوجود الثابت . غير ان الوجود قد يعني ايضا الوجود العرضي ، والاتفاق ، والوجود من حيث هو حق ، اي المعبر عنه بالرابطه في القضية - وكل هذه المعاني خارجة عن نطاق هذا العلم ؛ فالوجود العرضي لا يصح ان يكون موضوع علم ايا كان ، لان العوارض عديدة لا تحصى ، وزائلة غير ثابتة . وكذلك يقال في الاتفاق ، معلول عرضي ، وليس يعنى العلم الا بالضروري . أما الوجود

١ - في «تيتياتوس» ص ١٧٨ (ج د هـ) .

٢ - م ٤ ف ٥ . وفي الاصل يورد أرسطو الحجة الاولى ويرد عليها ، ثم الثانية فالثالثة ، فالرد على هذه ، كالرد على تلك . وقد أثبتنا ان تتبع كل حجة بردها . وبعد دما غير موجود فراغه من هذا البحث ، بمقد فصلا للدفاع عن مبدأ الثالث المرفوع («الوجود اما موجود وإما غير موجود» او «لا وسط بين تقيضتين») ولا يخرج هذا الفصل عما تقدم ، لان مبدأ الثالث المرفوع ما عدا مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية .

من حيث هو حق ، فلا يتعلق بالأشياء ، بل بالعقل ، فهو يرجع إلى المنطق . وإذا قلنا «شيء كاذب» وأردنا أنه غير موجود ، فهذا معنى آخر غير معنى الصدق والكذب بالذات . وإذا قلنا «شيء كاذب» وعنيينا شيئا له مظهر شيء آخر (كقولنا ذهب كاذب ، وكالصورة أو الحلم) فهذا يرجع إلى علم النفس (١) . فموضوع الفلسفة الأولى الجوهر .

ب - الجوهر أحق المقولات باسم الوجود ؛ أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات إلا بالتبعية ، لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها ، فإنها تتقوم به ، وهو يتقوم بذاته . وليس يعني أرسطو بقوله «تتقوم به» أنها تنضاف إليه إضافة خارجية : كلا ، بل أن الجوهر هو الشيء بمقولاته ، ونحن إذ قلنا «سقراط ابيض» إنما نعني أن البياض هو لشخص حاصل عليه وعلى غيره من المحمولات مؤتلفة فيه . فليس الجوهر «شيئا مجهولا» تحت المحمولات ، متمائزا منها في الوجود ، كما يتخيل كثير من المحدثين ، ولكنه الموضوع الذي يتصف بها ، وقد يتصف بغيرها بعدها ، كما يدل عليه التغير ، فإن التغير لا يفهم من غير هذا التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر والعرض . - ويقال الجوهر على الهيولي موضوع الصورة ، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض ، وعلى المركب من الصورة والهيولي . ومبدأ تشخص الجوهر المادي الهيولي لا الصورة ، فإن الهيولي هي التي تقبل الصورة وتقبضها في وجود جزئي . وهي تختلف باختلاف بالأفراد . ولما كانت غير معلومة بالذات ، فإن الأفراد لا يعلمون من حيث هم أفراد إلا بالجلوس ، ولا يقع الجدل إلا على الصورة النوعية أو الماهية (٢) . - وبناء على هذا القول ، ذهب الأرسطوطاليون من الفلاسفة المسيحيين إلى أن الملك (وهو روح مفارق) نوع قائم برأسه أو صورة متشخصة بذاتها ، وأن الملائكة جنس له أنواع هي في ذات الوقت اشخاص .

ج - أما الجوهر الثواني (الاجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ارتأى أفلاطون . ولقد أفاض أرسطو في نقد نظرية المثل واشتد في الحملة عليها إلى حد التحامل والتعسف ومجانية الحق أحيانا . ونحن نقتصر هنا على حجج أربع . الأولى أنه

١ - م ٦ ف ٢ - ٤ .

٢ - م ١ ف ٩ وفي هذا الموضع يقول غير مرة «نحن الأفلاطونيون» مما يدل على أنه كتب هذا النقد وهو ما يزال في الأكاديمية ، وأن ما قلناه (في ٣٧ - هـ) عن محاورة «بارمنيدس» إنما يشير إليه . انظر أيضا م ٧ وم ١٢ في مواضع متفرقة .

يُمتنع قيام مثل للجواهر المحسوسة ، فإن المادة جزء منها ولا يوجسد لإنسان مثلاً إلا في لحم وعظم ، فإذا فرضنا المثل مفارقة ، كانت معارضة لطبيعة الأشياء التي هي مثلها ، وإذا فرضناها متحققة في مادة ، صارت متشخصة جزئية وفاتنا المقصود منها وهو أن تكون مجردة ضرورية . الحجة الثانية : أن من المعاني الكلية ما ليس يدل على جوهر ، فلا يمكن أن يقابله مثال ، وذلك مثل الماهيات الرياضية والاجناس والعوارض والإضافات ، فإن الشكل الرياضي حد المقدار ومتحقق في مادة طبعاً ، فحكمه حكم الجوهر المحسوس في الحجة السابقة وحكم العرض الذي لا يتقوم بذاته ؛ والجنس ، كالحي والنبات والحيوان والمثلث ، لا يتقوم بنفسه بل بأنواعه ، والعرض متقوم بجوهر بالضرورة ، والإضافة علاقة بين طرفين ليس لها وجود ذاتي - فإذا كانت كل هذه المعاني ذهنية صرفة ، فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعاً في العقل دون أن يقابلها مثل . الحجة الثالثة : إذا كان كل ما هو مشترك بين أشياء عدة يرفع إلى مقام المثال ، فإن ما هو مشترك بين إنسان المحسوس ومثال الإنسان يعتبر إنساناً ثالثاً ، وما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس يعتبر إنساناً رابعاً ، وهكذا إلى غير نهاية (١) . الحجة الرابعة : ليست النظرية مجدية شيئاً ، فلم يبين أفلاطون نوع العلاقة بين المثل والجزئيات ، وكيفية مشاركة هذه في تلك ، فلا يظهر أن للمثل أثراً في إحداث المحسوسات ، ولا في سبقاتها في الوجود ؛ ولا يظهر أن للمثل أثراً في علمنا بالمحسوسات ، فإنها مفارقة لها بعيدة منها ، فالقول بأنها مثلها وأن المحسوسات مشاركة فيها استعارة شعرية لا طائل تحتها ؛ وكل ما فعله أفلاطون أنه أقسام عالماً خيالياً فيه من المسميات بقدر ما في العالم الحقيقي ، فكان الأول بمثابة «بطانة» للثاني عديمة الفائدة . نقول : ومع ذلك أليس كل حادث يستند إلى ضروري ، وكل صورة إلى نموذج ؟ لقد أصاب أفلاطون في فكرته هذه ، وأخطأ في تشخيص المعاني - وأصاب أرسطو في بيان ما يلحق هذا التشخيص من محالات ، وأخطأ في نبذ الفكرة الأساسية . وسيقوم من المسيحيين من يقول أن المعاني هي معاني الله وهي ثابتة دائمة مثله ، والله خالق طبقاً لمعانيه ، فيوفق بين الموفقين أحسن توفيق .

١ - هذه الحجة مشهورة باسم «حجة الإنسان الثالث» وهي واهية لاستحالة التداعي إلى غير نهاية كما يقرر أرسطو نفسه ؛ ولعدم الحاجة إلى هذا التداعي ، فإن المثال طرف أول ثابت ترجع إليه الجزئيات الزائلة .

أ - ينقسم الموجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية : القوة الفعلية هي قدرة شيء على إحداث تغير في شيء آخر ، او في نفسه من حيث هو آخر ، اي من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل ، كالرجل الذي يبرئ نفسه ، لا من حيث هو مريض ، بل من حيث هو طبيب . والقوة الانفعالية هي قدرة المنفعل على الانتقال من حال الى حال بتأثير موجود آخر ، او بتأثيره هو من حيث هو آخر (١) . والطبيعية ايضا مبدأ حركة ، لكن لا في موجود آخر ، بل في نفس الموجود من حيث هو هو ، فهي قوة بمعنى واسع (٢) . والقوى منها ما في المادة ، ومنها ما في النفس الناطقة ، فهي اذن نظقية وغير نظقية . لذلك كانت الفنون جميعا قوى لانها مبادئ تغير في آخر ، او في الفنان نفسه من حيث هو آخر . والقوى النظرية قوى الاضداد تفعل أحدها او الآخر ؛ أما غير النظرية فمحدودة بالطبع الى معلول واحد ، مثل الحرارة فهي قوة التسخين ليس غير ، في حين ان الطب قوة المرض والصحة جميعا . والسبب في ذلك ان العلم علة الاشياء في العقل ونفس العلة تفسر الشيء وعدمه ، ولما كانت النفس مبدأ حركة ، فهي تحدث الضدين المتعلقين بعلة واحدة (٣) : تحدث أحدهما او الآخر باختيار الارادة (٤) ويؤخذ الفعل نارة كالحرية بالإضافة الى القوة ، وطورا كالصورة بالإضافة الى المادة . ولكن الحركة فعل ناقص ، اما الفعل الكامل فمثل الإبصار والتفكر . وما بالقوة منه ما يخرج الى الفعل ، مثل المبصر بالقوة اذا أبصر ، ومنه ما لا يخرج خروجاً تاماً ، مثل الخلاء وقسمة الجسم الى غير نهاية (٥) . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هي التي لا تفتقر لفعل واحد للخروج الى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر الى تهيئة ، مثل البذرة فهي نبات بالقوة البعيدة ، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لان تكون نباتاً (٦) .

ب - ومن الفلاسفة من يدعي ان القوة لا توجد الا متى وجد بالفعل ، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء ، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني . ولنا على هذه الدعوى أربعة ردود : الاول ان فن البناء مكتسب ،

- | | |
|-------------|----------------------------------|
| ١ - ٩ م ف ١ | ٢ - ٩ م ف ٨ ، وما قلناه في ١٦١ . |
| ٢ - ٩ م ف ٢ | ٤ - ٩ م ف ٥ . |
| ٥ - ٩ م ف ٦ | ٦ - ٩ م ف ٧ . |

وصاحبه يستطيع ان يبني بعد ان يكون انقطع عن البناء ، بخلاف الذي يتعلمه : فكيف اكتسب الفن وكيف استعادته ؟ الثاني ان الحال كذلك في القوى غير النطقية ، فان للمحسوس قوة التأثير في الحاس . وإلا وجب رد المحسوس الى الحاس على مذهب بروثاغوراس . والثالث ان إنكار القوة يلزم عنه وصف الانسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات في اليوم ، أي كلما انقطع عن الرؤية والسمع ، والحقيقة انه راء سامع تارة بالقوة وطورا بالفعل . والرابع ان ما لا قوة له فهو لا يفعل ، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون الى إبطال الحركة والتغير من حيث ارادوا رفع التمييز بين القوة والفعل ، والاقتصار على الفعل وحده (١) .

ج - وتمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر ، ومن حيث الحسن والقبح . فمن الوجه الاول نجد من ناحية ان الفعل متقدم بالطبع على القوة ، لانه يدخل في حدها ، اذ ان القوة الفعلية انما هي قوة لانها تستطيع ان تفعل ، مثل قوة البناء هي في الذي يستطيع البناء ، وقوة الإبصار في الذي يستطيع الإبصار ، وهكذا الحال في القوة الانفعالية ، بحيث ان معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة ، مثل ان معرفة شجرة الزيتون سابقة على معرفة قوة البذرة على انتاجها ، وأن رؤية البناء يبني سابقة على معرفة قوته على البناء ، وهكذا ، فالفعل معقول بذاته ، والقوة معقولة بالاضافة اليه . ونجد من ناحية اخرى ان الشيء الواحد الذي هو تارة بالقوة وتارة بالفعل ، القوة فيه متقدمة على الفعل تقديما زمانيا ، ولكن الفعل متقدم على القوة بالاطلاق ، لان الشيء كان بالقوة قبل ان يوجد وخرج منها الى الفعل بتأثير شيء بالفعل (٢) ، ومن الوجه الثاني الفعل الحسن أحسن من القوة عليه ، لان القوة ليست شيئا معيناً وانما هي قوة الضدين ، فالفعل الحسن تعيين لحد وإبطال لآخر . والفعل القبيح أقبح من القوة عليه ، والسبب واضح مما تقدم . وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ للشر في العالم قائم بذاته ، لان الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير ، فهو متأخر بالطبع عن القوة ، وهو اذن في موجودات بالفعل تخالطها القوة ، وهي الموجودات الارضية ، اما الموجودات الدائمة ، فاما كانت بالفعل وخلوا من القوة ، فهي خلو من الشر . فليس يوجد الشر بذاته (٣) . (وفي هذا رد على ثنائية زرادشت وأبادوقليس ، وإبطال للقول بأنه للشر ، او مبدأ كله كراهية) .

٧٤ - الإلهيات :

أ - موضوع هذا العلم الجوهر . فيتمتعين علينا «ان نبين انه يوجد

١ - م ٩ ف ٢ .

٢ - م ٩ ف ٦ .

٣ - م ٩ ف ٨ .

بالضرورة جوهر دائم غير متحرك» فنقول : «الجواهر أوائل الموجودات ، فلو كانت كلها فاسدة ، لكانت الموجودات كلها فاسدة » ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان (٦٣ ج) والحركة عرض لجوهر ، والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة (١) - هكذا يفتح أرسطو القول في إلهيات ما بعد الطبيعة ، وهكذا يتكلم أيضا في السماع الطبيعي (٢) ولنا على هذا النص ملاحظتان : الأولى أنه يدل على دوام الجوهر الأول بدوام الحركة ، وهذا دليل ساقط عندنا بعد ما أثبتناه من أن الأدلة على أزلية الحركة وأبديتها غير منتجة ، ثم أنه مفتقر لدليل آخر على أن كل ما يتحرك فهو يتحرك بغيره ؛ وقد جاء أرسطو بهذا الدليل الآخر ، وبذل كل العناية في تأييده ، وهو الدليل المتين ، وسنذكره الآن . الملاحظة الثانية أن أرسطو ينتقل من الجوهر بصيغة المفرد إلى الجواهر بصيغة الجمع ، وسيجيء الكلام على هذه النقطة .

ب - كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر . الأمر بين في الكائن الحي الذي وإن قلنا أنه يتحرك بذاته ، إلا أن المحرك والمتحرك فيسه يختلغان ، من حيث أنه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضها ، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج ، فتسخن أو تبرد ، وترطب أو تجف ، وتحدث فيه عن كل ذلك حركات . والحي العارف يدرك الأشياء ، فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع ، وعن النزوع حركة في المكان . والأمر بين كذلك في غير الحي ، أو هو أبين ، فإن غير الحي متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك ، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجي هو علة كونه وصورته ، أو رافع العائق له عن حركته الطبيعية الصادرة عن الصورة . وإذن فالقضية صادقة بالاطلاق (٣) . ولكن قولنا أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، قد يعني حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك ، أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد واليد بالإرادة ؛ ففي هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ، ويمتنع التداعي إلى غير نهاية في سلسلتها ، فنصل إلى المحرك الأول المطلوب . فإن كان متحركا فهو متحرك بذاته . وتتضح ضرورة تنامي عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من المحرك إلى المتحرك ، بدل التأدي من المتحرك إلى المحرك : فإننا نرى

١ - م ١٢ بداية ف ٦ .

٢ - م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ ف ١٢ - ٢٠ وقع مواضع أخرى .

٣ - السماع الطبيعي م ٨ ف ٤ .

حينئذ امتناع البلوغ الى المتحرك اذا لم تكن الوسائط متناهية . ولا يمكن ان يكون المحرك الاول متحركا بذاته كما سلمنا جدلا ، وإلا وجب ان ينقسم الى جزء محرك وجزء متحرك ، لان شيئا واحدا بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها ، كما ان الذي يعلم الهندسة لا يتعلمها في نفس الوقت . فان وجد فيه جزء محرك ، فهذا الجزء هو المحرك الاول ، اي ان المحرك الاول غير متحرك بالضرورة . وان قيل ان اجزائه جميعا محرك ومتحركة في آن واحد ، اي انها تحرك بعضها بعضا ، اجبنا ان في هذا القول انكارا لبداية الحركة ؛ ومن ثمة انكارا للحركة نفسها ، وهي واقعة . فالنتيجة ان لحركة العالم علة اولى ثابتة غير متحركة (١) .

ج - فالجوهر الاول فعال ، لا كالمثل الافلاطونية . بل انه محض لا تخالطه قوة ، وإلا لم تتحقق ازلية الحركة وابديتها ، اذ من الممكن ان ما هو حاصل على القوة لا يفعل كما ان من الممكن ان ما هو بالقوة ينعدم من الوجود ، ففعل التحريك هو ماهية الجوهر الاول . والفعل سابق على القوة اطلاقا . واذن فقد اخطأ اللاهوتيون الذين وضعوا في الاصل الليل (اي العدم) والسديم (اي الاختلاط والقوة) زمنا غير متناه ؛ واطأ ديموقريطس وانبادوقليس وافلاطون الذين قاموا بحالة اتفاق وفوضى قبل حالة النظام ، اذ لو صح قولهم لكانت القوة اولا ، ولما امكن ان تخرج الاشياء من القوة الى الفعل ومن الفوضى الى النظام من حيث ان ما هو بالقوة انما يخرج الى الفعل بتأثير شيء هو بالفعل ؛ فيجب القول بان المبدأ ليس البذرة اي القوة ، بل الموجود التام ، اي الفعل الذي تصدر عنه البذرة ، وبان نفس الاشياء (اي الأنواع) قد وجدت دائما (٢) . - وقد لاحظ القاريء من غير شك ان ارسطو في هذا النص ينتقل من سبق الفعل على القوة - وهذا مبدا مسلم به - الى قدم العالم ، وهذا غير ضروري كما بينا آنفا .

د - لما كانت الحركة ازلية ، كان المحرك الاول ازليا . واذا كان هناك حركات ازلية عدة ، وجب القول بمحركين أوائل ازليين ، على راسهم اولا هو مبدا حركة سائر الاشياء (٣) . والواقع انه توجد ، الى جانب الحركة الاولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الاول ، حركات اخرى خاصة للسيارات (٦٤ ج) قد نصل في حسابها الى ٥٥ او ٤٧ ، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة . والعقيدة القديمة صادقة اذ تقول ان الكواكب آلهة . والكواكب إلهية حقا بشرط ان ننظر اليها في انفسها ، مجردة عما اضيف اليها فيما بعد من أساطير وتصاوير

١ - المرجع المذكور ف ٥ .

٢ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

٣ - نفس القول في السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١٠ ما بعد .

بشرية وحيوانية ، لإقناع العامة وخدمة القوايين والمصالح المشتركة (١) .
ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الاول ؟ يلوح من جهة ان
المحرك الاول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض ، وأن المحركين
الآخرين متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها
الذي تحركه (٢) . ويلوح من جهة أخرى ان المحرك الاول خارج العالم ،
بينما الباقون في أفلاكهم ، دون ان يكون اتصالهم بها اتصال الصورة
باليولي ، لانهم عقول مفارقة . ولكن هذين الفارقين عرضيان ، ويزيدنا
حيرة ان أرسطو ، بعد ما تقدم ، يقرر ان العالم واحد ويبرهن على هذه
الوحدانية بما يلي : لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة
متفقة بالنوع مختلفة بالعدد ، ولكن الموجود الاول بريء عن المادة فلا يمكن
ان يتكرر من حيث ان المادة هي التي تكثر الصورة ، فالمحرك الاول واحد ،
والعالم واحد (٣) . فما القول اذن في المحركين الخمسة والخمسين او
السبعة والاربعين وهم بريئون عن المادة كذلك ؟ كيف أمكن ان يتكثروا مع
كونهم أفعالا محضة ؟ لقد خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة ،
وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه ، لنفس السبب الذي جعله يتشبث
بقدم العالم ؛ وهو ان الله يفعل ضرورة لا اختيارا ، وأن الفعل الضروري
محدود الى مفعول واحد ، فكان مشركا بأدق معنى لكلمة الشرك ، لا
كأفلاطون الذي يجعل آلهة الكواكب مصنوعين ، ولا كالمخيلة العامة التي
تضع بين الآلهة تفاوتات حقيقيا بتولييعهم الى إله أعلى وآلهة أدنين .

هـ - نعود مع أرسطو الى المحرك الاول نتعرف ماهيته ، فنجد ثلاث
قضايا على : ان المحرك الاول ليس جسميا - وأنه يحرك كفاية - وأنه
معقول ومعشوق فلننظر في كل منها . القضية الاولى : ليس المحرك
الاول جسميا ، لانه ان كان جسميا فلا يخلو ان يكون اما لا متناهيا ، او
متناهيا . ولا يمكن ان يكون جسم لا متناهيا (٦٢ ج) ولا يمكن ان يكون
المحرك الاول جسما متناهيا ، لانه يمتنع ان قوة متناهية تحرك حركة
لا متناهية منذ الازل والى الابد (٤) . ونحن نفضل على هذا الدليل دليلا
اعمق يذكره في موضع آخر هو : ان المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر
دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلا ليس غير ، فهي اذن مفارقة للمادة (هـ) .
و - القضية الثانية : «المحرك الاول يحرك دون ان يتحرك ، وهذا
شأن المعشوق والمعقول» اي شأن العلة الغائية ، لان المحرك الطبيعي ينفعل

١ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأمله .

٢ - السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٢٠ وما بعده .

٣ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٧٤ ع ١ س ٢١ الى نهاية الصفحة .

٤ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ س ٥ - ١٢ ، والسماع الطبيعي

م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ الى نهاية الفصل .

٥ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ - ٢٢ .

طبيعيا (٦٢ ب) والمحرك الاداري ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به . فالمحرك الاول «هو الخير بالذات ، فهو مبدا الحركة ، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة» (١) ، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هي : كيف يمكن ان موجودا غير مادي يبعث حركة مادية ، والتحريك عنده بالجذب او بالدفع وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة ، فارتأى مرة ان الله عند محيط العالم ، وان التماس ضروري ليحرك الله العالم كعلة فاعلية (٢) . وما معنى هذا والله غير جسمي ؟ وارتأى مرة اخرى انه اذا كان الفاعل يماس المنفعل دائما ، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادي ، بحيث يكفي ان يماس الله العالم دون ان يماسه العالم (٣) ، وكيف يماس اللامادي ويحركه حركة مادية ؟ وقال في موضع آخر : ان المحرك الاول ليس في مكان (٤) وهذا لازم من انه غير جسمي ، فيبقى ان القول بأن الله علّة غائية لحركة العالم ، وبانه لذلك في غير حاجة الى مقر معين ، ولا الى فعل خاص يبذله - اقرب الى مذهب أرسطو . ولكن هذا الموقف يشير صعوبات من نوع آخر . فقيم كان الالاحاح بأن المحرك فعال ، وفيه كان التعريض بالمثل الافلاطونية وهي نماذج وغايات ؟ وكيف يدرك العالم الله ، وكيف يشاق اليه ، وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية ؟ يقول أرسطو : ان السماوات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما امكن ، ولكنها لا تستطيع لانها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية (٥) . هذا كلام ادخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الافلاطونية اضطر أرسطو اليه والى غيره مما مر بنا ، لانه استبعد فكرة الخلق ، وقصر فعل الله بالاضافة الى العالم على التحريك فقط ، وجعل هذا التحريك فعلا ضروريا لا حرا ، وفاته التمييز بين فعل الله ، اي ارادته القديمة ، وبين مفعوله في الخارج الذي يمكن ان يحدث وان يتغير وان يفسد بالارادة القديمة ، دون ان يلحق الله من ذلك تغير ما .

ز - القضية الثالثة : ان الله يحرك كمعقول ومعشوق . هو معقول لانه فعل محض ، وفعله التعقل ، فهو التعقل القائم بذاته . والتعقل بالذات تعقل الاحسن بالذات . اي الخير الاعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق اعلى كمال ، ونحن لا نحياها الا اوقاتا قصارا ،

١ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ ص ٢٦ - ١٠٧٢ ع ب ص ١٥٠ .

٢ - السماع الطبيعي م ٢ ف ٢ ص ٢٠٢ ع ١ ص ٧ و م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٦ ع ب ص ٢٨ .

٣ - الكون والفساد م ١ ف ٦ ص ٢٢٢ ع ١ ص ٢١ - ٢٢ و ف ٧ ص ٢٢٤ .

٤ - كتاب السماء ص ٢٧٩ ع ١ ص ١٨ - ٢٢ .

٥ - السماع الطبيعي ص ٢٦٥ ع ب ص ١ .

أما هو فيحيها دائما وأبدا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا (١) ومعقوله ذاته لا شيء آخر ، فانه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته ، وأنحطت قيمة فعله ، فان من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ... فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد (٢) . كلام طيب . ولكنه يستتبع في مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به ؛ ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنبادوقليس مرتين لانه أخرج من علم الله جزءا من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها ، فجعل الله أقل الموجودات حكمة (٣) غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط ، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل في مناقشة الفلاسفة ، فانه يذكر حجة أنبادوقليس وإذا هي تشبه حجته تمام المشابهة : ينزه أنبادوقليس الله عن العلم بالكراهية لانه محبة صرفة ، وسعيد غاية السعادة . وإذا جاز لنا أن نعتبر أرسطو جادا في هذا النقد ، استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات في انفسها كموضوعات يتلقى عنها علمه ، ولكنه يعلمها في ماهيته التي هي نموذج الوجود - والله اعلم ! - أما من جهة أن الله معشوق ، فهو «علة الخير في العالم ، فاننا نرى كل شيء منظما فسي ذاته ، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، وكما أن خير الجيش نظامه ، وأن القائد خيره أيضا وبدرجة أعظم لانه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه ، وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام» (٤) . - وهذا أيضا كلام طيب كنا نود أن نختم به هذا الفصل من غير تعليق ؛ ولكن ما معناه في مذهب يقصر عليه الله على العلية الغائية ، وأن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائري ليس غير ، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه ، فتخرج الشمس الصور من «قوة المادة» أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج (٦٤ ج) فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به . أن الله عند أرسطو يشبه قائدا وقف كالتمثال اعترازا بكرامته ، وكان هناك عساكر من خشب اخذت تحاكيه على قدر استطاعتها ، فتنظمت جيشا حقيقيا ؟ الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فعال ، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقا دقيقا شاملا ، يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ، ليس فط إلى محرك ، بل أيضا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغيير ، وتفسر به الفاعلية في الطبيعة ، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دفاعا ، ثم تركها معلقة . ولكن أرسطو هو الذي قال أن الحقيقة الكاملة عميرة المنال ، لا تنال إلا بتعاون الجهود (٥) . وسبحان العليم الحكيم .

١ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ - ٢٠ .

٢ - ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده .

٣ - ما بعد الطبيعة م ٣ ف ٤ ص ١٠٠٠ ع ب س ٢ ، وكتاب النفس م ١ ف ٥

س ٤١٠ ع ب س ٤ .

٤ - ما بعد الطبيعة م ١٢ بداية ف ١٠ .

٥ - ما بعد الطبيعة م ٢ بداية ف ١ .

الفصل السادس

الأخلاق

٧٥ - الأخلاق ومنهجها :

أ - الموعول في هذا الفصل على «الأخلاق النيقوماخية» وهي في عشر مقالات : الأولى بحث في غاية الحياة ، ولكنه بحث تمهيدي جدلي ، أي قائم على استقصاء الآراء وتمحيصها ، ويتخلله كلام في منهج هذا العلم لخصناه على حدة في هذا العدد . المقالة الثانية في الفضيلة . والثالثة قسمان : الواحد في الإرادة والاختيار ، وهما الأصل في الفضيلة ، والقسم الآخر بداية تفصيل القول في الفضائل والردائل . ويستمر هذا التفصيل إلى نهاية المقالة التاسعة . أما العاشرة والآخرى فبحث ثان في غاية الحياة ، لا كما يرى السواد ، بل كما يرى الفيلسوف .

ب - ينظر علم الأخلاق في أفعال الإنسان مما هو إنسان ، ويدبرها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملي . والإنسان مدني بالطبع ، لا يبلغ إلى كماله إلا في المدينة وبمعونتها . ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي . فكما أن الفرد جزء من المدينة ، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسي ؛ والعلم السياسي رأس العلوم العملية جميعاً ، يستخدمها لغايتها وخيره : يستخدم فن الحرب والاقتصاد والبيان ، ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه ، أي لتنظيم الحياة بالقانون . فغايتها تشمل غايات العلوم الأخرى . وهذه الغاية هي بعينها غاية الفرد وخيره ، إلا أنها أرفع وأجمل ، من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله (١) . ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية . والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول ، ولا يتجنبون الشر إلا خوفاً من القصاص . أن الأسباب التي تعاون على تحقيق الفضيلة ثلاثة : الطبيعة والعادة والتعليم . فأما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بنا ولا حيلة لنا فيها . وأما تعليم الأخلاق الفاضلة فليس يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة ، أي التربية ، فإن العادة طبيعة ثابتة وميل يتطلب الإرضاء ، فمتى وجدت

عادة الفضيلة بالتربية اجدى التعليم وسهل الاخذ به . ولا يُحسن القيام على التربية والتعليم غير الدولة ، لانها هي الحاصلة على العلم بالخبر الكلي الذي تصدر عنه القوانين ، فيجب ان تكون في الدولة قوانين ، تنظم تربية النشء وسيرتهم ، بل البالغين ايضا طول حياتهم . أجل : ان التربية المنزلية مزايا ، فهي تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والابناء ، وتراعي الطبائع الفردية بدقة اكثر . ولكنها مع ذلك ادنى من تربية الدولة ، لان للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب او لأي فرد آخر ، ولان الوالدين غالبا ما يكونان عاطلين من العلم اللازم ، وان افترضنا فيهم تجربة ، فان هذه التجربة لا تغني عن العلم ، ولا يغني عنه جميع التجارب وانتقاء احسنها ، ولان هذا الانتقاء نفسه يقتضي العلم بالكلي . فلأجل ان يكون علم الاخلاق تاما يجب الكلام في العلم السياسي (١) . هذا رأي أرسطو في علاقة الاخلاق بالسياسة ، يذكره في بدء الكتاب ، ويعود اليه في ختامه . ان مراده هو ان الدولة اقدر على تحقيق الاخلاق ، فإخضاعه الاخلاق للسياسة بعيد كل البعد مما يفهم البعض ؛ وان أمكن مناقشته فيما يخول الدولة من كفاية وسلطة مطلقتين ، فلا يمكن الخلط بينه وبين ما يذهب اليه بعض المحدثين ، وبخاصة الالمان منهم ، من ان للدولة أخلاقا غير أخلاق الفرد ، فان أرسطو يصرح بأن غاية الفرد وغاية المدينة شيء واحد ، وينبذ قول السوفسطائيين ان الاخلاق وضعية متغيرة كما كان قد نبذ افلاطون (٢) .

ج - اما منهج هذا العلم ، فيجب ان يناسب موضوعه . واذا نحن صرفنا النظر عن الاسس الطبيعية للأخلاق ، وجدنا الاخلاق مختلفة متغيرة جدا ، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة . ويشاهد مثل هذا الاختلاف ايضا في الخيرات التي يسعى الناس وراءها ، فما اكثر ما يلحقهم منها الاذى ، بعضهم تهلكه الثروة ، والبعض تهلكه الشجاعة . لذا كان هذا العلم من اعقد العلوم ، ومن اقلها احتمالا للضبط ، ومن اكثرها اقتضاء للخبرة والحكمة ، موضوعاته امور هي كذا في الاكثر ، ويمكن ان تكون بخلاف ، لا كالرياضيات التي موضوعاتها كذا بالضرورة ، يتعلمها الحدث ، ولا يستطيع فهم الاخلاق فيجب ان نقنع في هذه الدراسة ببيان الحقيقة بالاجمال ، لاننا اذ نتكلم عما يقع في الاكثر ، لا بد ان نتأدى الى نتائج من نفس الجنس . وليس يصلح الحدث لدراسة الاخلاق ، لان كلا انما يحسن الحكم فيما يعلم ، والحدث يكاد يكون عديم الخبرة بأمور الحياة ، وهي مبادئ هذا العلم ومادته .

١ - م ١٠ ف ٩ .

٢ - م ٥ ف ٧ .

ثم انه ميال لاتباع الاهواء ، فان استمع للدروس فلا يفيد منها ، والغاية هاهنا العمل لا العلم . وسواء في ذلك حدث السن وحدث الخلق ، فان النقص ليس آتيا من الزمن ، بل من الجري وراء الاهواء والظواهر . اما الذين يضبطون شهواتهم وافعالهم ، فيربحون كثيرا من تحصيل هذا العلم (١) . يلزم مما تقدم ان المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد السى المبادئ (اي الاستقرار) لا الذي يصدر عنها (اي القياسي) ذلك لان المعاني الخلقية معقدة متغيرة كما قلنا ، وليس من اليسير كشف العللة فيها . فيجب ان نبدأ بما هو ابين بالاضافة اليها ، لا بما هو ابين بالذات وأغمض بالاضافة اليها ، فنستقرىء الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ ، وعلى الاخص بخبرة الفضلاء ، لان الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صريحة عن هذا الخير ، واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمنا (٢) . ومثل هذا المنهج لا يعدو الاحتمال كما سبق ، فالاخلاق علم جدلي (٣) . - ويرى القارىء ان ارسطو يقصد بالاخلاق ، لا العلم النظري الذي يمكن ان يودع الكتب ويعلم دون ان يتحقق بالفعل ، بل العلم الحاصل في العقل مع حسن البصر بالظروف ومطاوعة الارادة وخضوع الشهوة والاستعداد القريب للعمل ، فان العلم الاول لا يفهم تمام الفهم الا بهذه الشروط ، فان انعدمت كان صاحبه اشبه بالبيغاء . لهذا نجده يقول : ان الانسان يجب ان يكون على شيء من الفضيلة ليصير قاضيا . ولهذا نجد في كتابه ، الى جانب الاستدلالات الفلسفية ، كثيرا من الوصف والتصوير للتشويق والحث على المحاكاة ، فان الوصف وسيلة للتهذيب انجع من المبادئ متى كانت هذ قلقة الاساس ، كما هو عند الكثيرين .

٧٦ - غاية الحياة : بحث اول :

١ - «كل فن ، وكل فحصى عقلي ، وكل فعل ، وكل اختيار مروي ، فهي ترمي الى خير ما لذلك رسم الخير بحق بانه ما اليه يقصد الكل» ، بهذه العبارة يستهل ارسطو الكتاب . ولا غرو ، فان الغائية ، ان كانت ظاهرة في الطبيعة ، فهي في الانسان اظهر ؛ ولما كان هذا العلم علما عمليا ، وكان العمل متجها بالضرورة الى تحقيق غاية لولاها لما فعل الفاعل ، فمن الطبيعي ان يبدأ البحث بمحاولة تعيين غاية الحياة ، نقول «غاية الحياة» لان الغايات ، وان تعددت فهي مترتبة فيما بينها ، يخضع بعضها لبعض ويؤدي اليه ، ولا بد من الوقوف عند حد في سلسلتها ، اي الانتهاء الى غاية قصوى لها قيمتها بذاتها ، وتتوجه اليها الافعال

١ - م ١ ف ٣ . ٢ - م ١ ف ٤ .

٣ - انظر ايضا م ١ نهاية ف ٧ - م ٤ ف ١٢ .

جميعا . هذه الغاية هي من غير شك الخير الاعظم ، وان معرفتها لتهمنا الى اكبر حد ، لان على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة (١) .

ب - ويذهب كافة الناس الى انها السعادة . ولكنهم يختلفون في فهم السعادة ، وهم انما يحكمون عليها عادة بحسب السير ، والسير ثلاث : سيرة اللذة ، وسيرة الكرامة السياسية ، وسيرة النظر او الحكمة . اما اللذة فغاية العبيد والبهائم ، وهي حياة العوام الاجلاف ؛ الا انسه يجب النظر فيها وعددها من الخيرات ، لان كثيرا من اهل المناصب يطلبونها هم ايضا . واما الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون الشيطون ، ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليها اكثر منها بالذي يتقبلها ، وكم من رجل رفعه الناس ثم اسقطوه ، والخير يجب ان يكون ذاتيا لا يمنح ولا ينتزع ؛ ان طالبها يريد ان ليقتنع بفضلها ، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن اهل بيئته ، ويطلبه لفضل اي كمال في نفسه ، فالفضيلة خير من الكرامة ، والصق بالنفس . ولكن الفضيلة هي ايضا لا تكفي ، اذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام ، فتغص عليه سعادته . تبقى الحكمة . ويرجى أرسطو الكلام عليها (لان هذا البحث تمهيدي جدلي كما اسلفنا) ويقول انه لم ينحصر الغنى بين السير والخيرات ، لان الغنى وسيلة وليس غاية (٢) .

ج - ثم يقول : «لندع هذا جانبا - وقد يكون أولى بنا ان نفحص عن الخير الكلي ، ولو ان مثل هذا الفحص امر دقيق ، لان اصحاب المثل اصدقاؤنا . غير ان كلا يعترف بلا شك ان الافضل بل الواجب التضحية بأمر الاشياء دون الحقيقة ، وان هذا على الفيلسوف اوجب . فمع ان الصداقة والحقيقة عزيزتان علينا ، فالواجب المحقق ايشار الحقيقة» . ويحشد أرسطو على نظرية الخير الكلي اعتراضات لا نرى الا انها جدل متعمل ؛ وأهمها اثنان : الواحد ان الخير كالوجود مقبول على المقولات جميعا ، فلا يمكن ان يكون شيئا كليا وواحدا ؛ وإلا وجب ان يقال على مقولة واحدة فقط - وهذا اعتراض مردود بإقرار أرسطو نفسه ان كل ما يقال على كثيرين انما يقال اولا وبالذات على طرف واحد بعينه (٧١ - ب) فان وجد الوجود الاعظم ، كان هو الخير الاعظم ، وأطلق الخير على ما عداه بالمائلة ، كما يطلق الوجود ، وكما يشير اليه أرسطو في آخر الفصل الذي نحن بصدده ، ولكنه لا يكاد يشير حتى يرجى القول الى علم آخر ، كانه يتهرب . ثم الا يصف هو المحرك الاول بأنه الخير بالذات والمعشوق الاول (٧٤ - ز) ؟ - الاعتراض الآخر : لو سلمنا

١ - ١ م ٢ ف ٢ .

٢ - ١ م ٢ ف ٥ .

بالخير مثالا مفارقا ، كان من الواضح ان الانسان لا يستطيع ان يحققه ، ولا ان يحصل عليه ، ونحن انما نبحث عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه . واي فائدة يرجو الحائك او النجار لفنه من معرفة الخير بالذات ؟ (١) . نقول من جهة : ان افلاطون قد بين ان السعادة انما تحقق بتأمل الخير الاعظم والاتحاد به ، وسرى ان السعادة عند أرسطو تبقى معلقة لانه لم يعين لها موضوعا كقوا لها كما فعل افلاطون . ونقول من جهة اخرى : ان الفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الانسان من حيث هو نجار او حائك او طبيب ، بل من حيث هو انسان . وإذن فمعرفة الخير الاعظم هامة ، بل ضرورية ، كما ذكرنا عنه الان .

د - ما هو اذن خير الانسان ؟ يجب ان يتوفر فيه شرطان : الاول ان يكون غاية قصوى او خيرا تاما يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية ابعد . الثاني ان يكون كافيا بنفسه ، اي كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر . وهذان الشرطان متحققان في السعادة ، فان الخيرات التي ذكرناها انما يطلبها الناس لاجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر . فالسعادة هي هذا الخير ، وفيه تقوم سعادة الانسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، ويقوم كمال الموجود او خيره في تمام وتادية وظيفته . وللانسان بما هو انسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الخاصة ، ولكنها الحياة الناطقة . وإذن فخير الانسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على اكمل حال ، اي ان السعادة في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، فان كانت هناك كمالات عدة ، فحسب احسن كمال ، وذلك طول الحياة ، فانه كما ان خطافا واحدا لا يبشر بالربيع ، ولا يوما واحدا (معتدل الهواء) فكل ذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان (٢) . هذه النتيجة التي وصلنا اليها بالاستدلال ، مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة ايضا . ذلك بأن الخيرات تقسم عادة الى خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات الجسم ، مع اعتبار خيرات النفس اكثر تحقيقا لمعنى الخير ، ونحن قد وضعنا السعادة فعلا نفسيا . ويعتقد الناس ان السعادة تقوم في الكمال بالاجمال ، او في كمال جزئي . مثل الحكمة ، او في الكمالات جميعا مع اللذة والنجاح الخارجي . وحدتنا للسعادة مطابق لهذه الاعتقادات ، فقد عرفناها بأنها العمل بحسب الكمال ، وهذا العمل مصدر لذة حقيقية ، ونحن نعترف بضرورة النجاح الخارجي

للسعادة ، من حيث انه من الممتع ، او على الاقل مسن العسير ، أن يصنع الانسان الخير اذا كان معدما ، وأن الاصدقاء والمال والنفسود السياسي وسائل الى افعال كثيرة . ثم ان الحسب ، والذرية السعيدة ، وجمال الخلقة ، عناصر للسعادة ان عدت أفدتها ، اذ ليس يمكن ان يكون انسان تام السعادة وهو كربه الصورة ، او وضع الاصل ، او وحيد في الدنيا ليس له بنون . واشد وطاة على السعادة فجور الابناء او الاصدقاء ، او موتهم ان كانوا صالحين (١) . ويعتقد الناس ان السعادة يجب ان تكون ثابتة : فهل المقصود ان ننتظر موت الانسان لنستطيع ان نعلن انه قد بلغ الى السعادة حقا ؟ ولكن قد عرفنا السعادة بانها العمل الكامل ، ومثل هذا العمل ثابت كما سنبين (في العدد الآتي) . واذن فالسعادة ثابتة . وقد يسطع جمال الحياة الفاضلة في المصائب ، والرجل الفاضل اسعد من الشرير اية كانت الظروف ، فانه يأتي في كل حالة اجمل ما تسمح به ظروفه من افعال ؛ وفضيلته هي السعادة الجوهرية ، وما عداها من خيرات فهو سعادة عرضية (٢) . - الى هذا ينتهي أرسطو في فحصه الجدلي . وقد كان اليونان يؤلفون السعادة من الخيرات جميعا ، فيجعلونها نادرة بل مستحيلة ، فميز هو بين الجوهرية والعرضية ، وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الانسان بما هو انسان ، مع تقديره للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان . ولم يخلفهم فيما عينوه للسعادة من خصائص وشرائط ، ولكنه بين انها تنطبق على حده هو ولا تنافيه ، فجاءت محاولته هذه مثالا جدليا في تحويل الآراء العامة الى الوجهة الصحيحة ، كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدا العلم من الأقوال المأثورة .

٧٧ - الفضيلة :

١ - ليست الفضيلة طبيعية، وانما الطبيعي فينا قوي واستعدادات. وتكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة ، اي بطبعها على حالات معينة . وتتعلم كما يتعلم اي فن ، بإتيان افعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد بإتيان افعال مضادة . والافعال المطابقة تخلق ملكات او قوى فعلية تجعلنا أقدر على اتيانها : وبهذا يبدو ما للتربية من أهمية كبرى (٣) . كيف تنشأ هذه الملكات ؟ يجب ان يلاحظ انه في كل فن عملي ، كالطب مثلا ، النظر غير كاف. بإزاء الحالات الجزئية ، ولا بد من ملاءمة يقوم بها صاحب

٢ - ١ م ف ١٠ .

١ - ١ م ف ٨ .

٢ - ٢ م ف ١ .

الفن بين النظر والجزئيات بإشراف العقل . ويجب ان يلاحظ ايضا ان الاشياء التي نجني منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بإفراط او تفريط: فالغذاء المفرط ، والغذاء غير الكافي ، يمنحان الصحة على السواء ، بينما الغذاء المعتدل يحدثها وينميها . وكذلك الحال فيما يختص بالنفس ، فان الإفراط في التعرض للمخاطر يجعل الانسان متهورا ، وقلة التعرض لها يجعله جباناً ، وكلاهما يمنع الشجاعة التي انما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر . والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها ، في الفضيلة وفي كل فن . والفعل الذي يصير الانسان شجاعاً مثلاً هو شبيه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة شبيهاً ظاهرياً فقط ، لان الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة ، وهو اقدر سيطرة على أفعاله . فليست توجد الفضيلة حقاً الا اذا صارت ملكة او عادة ، وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به من الفعل عن الطبيعة من سهولة . ولا يعد الرجل عدلاً او عفواً حقاً الا اذا عدل او عف من غير عناء ، بل بلذة . نعم بلذة ، فان علامة لا تخطيء على مبلغ المرء من الفضيلة ، او من الاستعداد لها ، هو ما يشعر به من لذة او ألم حين يأتي أفعالا مطابقة لها : ان لذ بهذه الأفعال ، كان حسن الاستعداد لها او راسخ القدم فيها ، وان ألم كان قليل الاستعداد . ليست اللذات والآلام خارجة عن الفضيلة مهما يظن البعض . انها ترشدنا في أفعالنا ، وتصحب هذه الأفعال ، والمؤدبون يحرسون على استخدامها وسيلة للتهذيب . وليس من ينكر ان الاسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل ، لا اللذة نفسها . فان نلذ فيما ينبغي وحين ينبغي ؟ وأن نألم او نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي ، كل اولئك فضيلة ، اذ ان الميول ليست بخير ولا شر بالذات ، ولكنها وسائل للعمل ، تصير خيرة باتباع العقل ، وشريرة بعصيانته (٢) . وكون الفضيلة ملكة يستتبع انها كالفن كيفية للفاعل فوق انها كيفية للفعل ، مع هذا الفارق وهو ان الآلة الفنية ، لكي تدعي كذلك ، يكفي ان تحقق بعض كفايات لا تتطلب في الفنان اكثر من علمه بما يفعل ، بينما الفضيلة تتطلب ، علاوة على العلم وقبل كل شيء ، أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما : استقامة النية ، اي اختيار الفعل لذاته ، ثم المثابرة ، اي ان يصدر الفعل عن ملكة ثابتة . ومن يتوهم ان المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال ، مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله (٢) .

ب - بعد هذه التمهيدات يعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما

بإزاء الانفعالات ، ناشيء من نمو قوة بالمران . وبيان هذا التعريف ان كل فعل انما تسبقه قوة من نوعه ، والفضيلة قوة الفعل الخلقي ، ولكنها ليست مجرد قوة ، وليست انفعالا مؤقتا ، كالغضب او الشفقة ، وانما هي استعداد او ملكة او حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات ، من حيث ان التكرار يولد طبيعة ثانية (١) . على ان قولنا ان الفضيلة ملكة او كيفية للنفس ، يعطينا الجنس فقط : فما هو الفصل النوعي ؟ ما هو موقف الفضيلة بإزاء الشهوات ؟ هو ان تختار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة . وليس هذا الوسط كالوسط الرياضي الذي نعينه في المقدار المتصل على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، وانما هو وسط بالاضافة اليها ، متغير تبعا للأفراد والاحوال : فمثلا الوسط الحقيقي بين الحد الاقصى والحد الأدنى لما يستطيع الانسان ان يتناوله من غذاء ، يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع . فالتزام الوسط الفاضل يجب ان يراعى فيه (من واين ومتى وكيف ولم) (٢) ، وعلى ذلك فالفضيلة «ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة» : فان الشهوة ليس لها بذاتها حد تلزمه ، فالعقل هو الذي يعين الحد ، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة . وهذا التعيين قد يقوم به الفاعل ، وقد يدله عليه غيره ، ولكن الحال الاول اكمل ولا تكون الفضيلة فضيلة بمعنى الكلمة الا اذا صدر الحكم فيها من عقل صاحبها واتبعته ارادته . على ان الفضيلة ، ان كانت من حيث الماهية وسطا بين طرفين مزدولين ، فانها من حيث الخير ، حد اقصى وقمة ، اذ ان الوسط هو ما تحكم الحكمة ، بعد تقدير جميع الظروف ، بانه ما يجب فعله «هنا والآن» فهو خير بالاطلاق . ومما تجب ملاحظته ايضا ان من الافعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فان من الانفعالات (كالحسد والغيرة) ومن الافعال (كالسرقة والقتل) ما مجرد اسمه يدل على إثم ، وما هو مذموم بلا استثناء ، واية كانت الظروف ، لانه رذيلة بالذات ، لا بسبب الافراط فيه او التفريط . هي شرور قد تتفاوت في الشر ، لكن لا في الافراط والتفريط الواقعة بينهما الفضيلة . فهي اذن غير قابلة للوسط الفاضل . كما ان مثل هذا الوسط لا يوجد بين خيرين الواحد اكبر والآخر اصغر ، من حيث ان الفضيلة قمة في الخير كما قلنا (٣) . - واذا تدبرنا هذه التحديدات اقتنعنا بأن الذين ينقدون نظرية الفضيلة عند أرسطو ما يزالون يتوهمونها وسطا حسابيا ، او شيئا بين بين وموقفا هينا لينا ، على حين انها في كل حالة حد

أقصى ليس بعده للفاعل حد . ومما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي ، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه ، هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر ، مثل الشجاعة فهي أقرب للتهور منها للجبن ، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل ، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشه (١) . وكون الفضيلة مثل هذا الوسط يجعل ممارستها أمرا دقيقا صعبا . والسبيل إلى إصابة الوسط هو الذهاب إلى الطرف الأقرب إليه ، ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط (٢) .

٧٨ - الإرادة :

١ - عرفنا الآن أن الفضيلة ملكة تقوم في وسط . ولكنها ملكة اختيار ، فيتعين علينا أن نفحص عن هذا الجزء من أجزاء التعريف . وهناك معنى أعم يقدمه عليه ، هو معنى الفعل الإرادي : فإن الاختيار صادر عن الإرادة ، ولكن ليس كل فعل إرادي اختيارا . الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع ، فالإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين ، فيأتي إما معارضا للنزوع ، وهو الفعل القسري اللازم من كرام خارجي ، وإما خلوا من المعرفة ، وهو الناشئ من الجهل . أما الأفعال التي تأتيها عن خوف ، اتقاء شر أعظم ، أو ابتغاء خير أعظم ، فهي مزاج من الإرادي والإرادي ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية : هي إرادية لأن صاحبها يريد بها ويفعلها طلبا لل غاية ، مثل القاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة - وهي لا إرادية لأن أحدا ليس يريد بها لذاتها وبغض النظر عن الظروف - أي هي إرادية بالاطلاق ، ولا إرادية بالإضافة . وعلى ذلك فالذي يفعل ما لا ينبغي تحت تأثير الخوف ، أن كان فعله ذنبا خفيفا يأتيه اتقاء شر يفوق الطاقة البشرية فهو معذور ؛ أما أن كان فعله ذنبا ثقيلا فليس يعذر مهما يكن الدافع ، فإن من الأفعال ما العذاب بل الموت خير من ارتكابه . - والإرادي الناشئ من الجهل هو الذي يفعل مع جهل المفعول ، أو جهل ظرف من ظروفه ، بحيث لو علم الفاعل هذا أو ذاك لما فعل . وعلامته أنه يشير الأسف في نفس الفاعل (كما لو أصاب إنسان إنسانا ، ظانا أنه يرمي حيوانا . فإذا كان المقتول عدوا يلتمس قتله ، فإن الجهل هنا لا يحيل الفعل لا إراديا إلا من حيث إن المجهول ليس مرادا بالفعل مع كونه مرادا بالقوة . لذلك هو لا يشير أسفا ولا ألما) . وليس سواء الفعل عن جهل ، أي بسبب الجهل ، والفعل جهلا ، أي جهل الفاعل ما يفعل : فمثلا السكران والفضبان يفعلان أمورا كثيرة جهلا ، لكن لا عن جهل ، بل عن غضب أو سكر ، وكل من

السكر والفضب علة في ان صاحبه يجهل ما يفعل ، ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علتة ، والفعل مع هذا الجهل فعل لاإرادي . وإذا كان الفاعل عامدا في جهله كان فعله اراديا ، لان جهله ارادي (١) .

ب - والاختيار اضيق من الارادي ، أي انه نوع تحت جنس ، فان افعال الاطفال والحيوانات ، وافعالنا الفجائية ، ارادية كلها ، ولكنها ليست نتيجة اختيار . ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين : الواحد ان الإرادة مجرد اشتها ، والاختيار تقرير ما يفعل بمسند مشورة . وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته وبالإضافة إلينا ، فانه الى جانب ما في العالم من أمور ضرورية ، يوجد مجال للامكان وتوجد أمور لا تقع دائما على نحو واحد ، فتعينها الإرادة بالمشورة . وعلى ذلك قد نريد المستحيل ، او نريد ممكنا لا يتعلق بفعلنا الشخصي ، ولكننا لا نستطيع اختيارهما . الوجه الآخر ان موضوع الإرادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل (فان المشورة لا تكون الا بحث الإرادة للعقل ، ولا تحت الإرادة العقل الا اذا كانت متوخية غاية ، فان الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية ابعد ، وهكذا الى ان ننتهي الى غاية اخيرة هي موضوع ارادة) . فالغاية مفروضة دائما ، والمشورة بحث في اختيار الوسيلة اليها - ويفترق الاختيار ايضا عن الحكم النظري : ذلك بأن الحكم يتناول الاشياء جميعا ، الممكن منها والواجب والمتنع ، اما الاختيار فليس يقع الا على الجزئي الممكن الذي في مقدورنا كما اسلفنا . ثم ان الحكم ينقسم الى صادق وكاذب ، اما الاختيار فإلى حسن وقبيح . واخيرا لو كان الاختيار والحكم واحدا ، لكان الذي يحسن الحكم يحسن الاختيار ايضا . والواقع يدل على خلاف ذلك احيانا كثيرة بسبب فساد الخلق ، وهذا ما اغفله سقراط وافلاطون (٢) .

ج - وتتم الإرادة في الاختيار بمراحل هي: اشتها الغاية ، فالمشورة او الموازنة بين الوسائل ، فإدراك الوسيلة الملائمة «هنا والآن» فاختيار الإرادة هذه الوسيلة ، فالفعل . وعلى ذلك فلا تكون المشورة الا في حالة الامكان وعدم التعيين . وهي تتركب اقيسة عملية مقدمتها الكبرى قاعدة (مثل «اللحم الخفية صحية») والصغرى إدراك («هذا اللحم خفيف») والنتيجة الحكم العملي المؤدي مباشرة الى الفعل (او التترك ان كانت احدى المقدمتين سالبة) . فالاختيار هو «الاشتها المروى لاشياء هي فسي مقدورنا» او هو «العقل المشتها او الشهوة العاقلة» لا بمعنى ان الاختيار هو الشهوة والعقل ، بل بمعنى انه يتضمن الاثنين متفاعلين ، أي الشهوة يقودها العقل ، او العقل تستحثه الشهوة (٣) .

وموضوع الإرادة هو دائما الخير بإطلاقه ، اي ما يلوح للشخص انه خير . والرجل الفاضل يعرف ان يميز الخير الحقيقي ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالبا على الخير الظاهر ، لان رائده اللذة والالم ، يتوهم اللذة خيرا والالم شرا ، فيسيء الاختيار (١) . - ينتج من كل ما تقدم ان الفضيلة ارادية ، وهذا مما لا شك فيه ، فالرذيلة ارادية كذلك ، لانه اذا كان الفعل متعلقا بنا كان الترك متعلقا بنا ايضا . والانسان رب افعاله صالحة وطالحة ، يشهد بذلك الضمير ، وتصرف الشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحريصة والإكراه ، والجهل غير المقصود .

٧٩ - الفضائل :

١ - لما كانت الفضيلة تمام تأدية القوة لوظيفتها ، وكان الانسان عقلا ونزوعا يطبع العقل ويعصاه ؛ فقد انقسمت الفضائل الى عقلية وخلقية . ويبدأ أرسطو بالثانية ، لانها تكتسب قبل الاولى بالتربية والاعتياد ، ولانها هي التي تروض النفس فتسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص . ويسرد أرسطو عددا منها ، ويصنفها نوعا من التصنيف قائما على الانفعالات والافعال ، لا على قوى النفس كما فعل افلاطون ، فيدخل في جدول الفضائل المذكورة عند افلاطون وفضائل اخرى . وهذا هو ملخص الجدول :

١ - بالإضافة الى الخوف والجسارة : الوسط الشجاعة ، وله إفراطان : واحد سببه انتفاء الخوف ، وليس له اسم في اللغة ، وآخر ناشئ من الجسارة ، وهو التهور . أما التفريط فهو الجبن ، اي قسط الخوف وانعدام الجسارة .

٢ - بالإضافة الى بعض اللذات والى بعض اقل من الالام : الوسط الاعتدال ، الإفراط الشره ، والتفريط ، هو الاسراف في اجتناب اللذات ، نستطيع ان نسميه جمود الشهوة ، اذ لم يوضع له اسم لندرة أصحابه .

٣ - بالإضافة الى الخيرات الخارجية :

(أ) عند الرجل قليل المال : الوسط السخاء ، والإفراط التبذير ، والتفريط البخل .

٤ - (ب) عند الثري : سخاؤه المناسب مع ثروته يسمى الأريحية ، وهي وسط بين إفراط هو الزهو او الفخفة ، وتفريط هو التقير .

٥ - بالاضافة الى الكرامة :

(أ) في الكرامات العالية : الوسط كبر النفس ، والإفراط شيء قد نسميه النفخة ، والتفريط الهوان .

٦ - (ب) في الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له او هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع (مع الدعوى) والتفريط لا اسم له او هو عدم الطمع .

٧ - بالاضافة الى الانفعالات : الوسط الوداعة ، والإفراط الحدة ، والتفريط الخمود .

٨ - بالاضافة الى العلاقات الاجتماعية بالاقوال والافعال : ثلاث ملكات : واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا ، واثنان موضوعهما الانبساط في اوقات اللهو او في الحياة الجارية : (أ) ففيما يختص بالحقيقة ، الصراحة او الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النفج او تكبر الامور وافتخار المرء بما ليس فيه ، وتصنع بتفريط هو التعمية او تصغير الامور .

٩ - (ب) وفيما يختص باللهو ، الوسط الدعابة ، والإفراط المجون ، والتفريط الغفظة .

١٠ - (ج) وفيما يختص بالحياة الجارية اي بالانبساط المستديم ، الوسط الصداقة ، وله إفراطان : واحد مع نزاهة هو ولع الارضاء ، وآخر يراد به نفع ذاتي هو الملق . والتفريط الشراسة .

١١ - بالاضافة ، لا الى الشهوات ، بل الى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة او رذيلة بالذات ، ولكنه يمدح او يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة ، والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل او الاحمرار من كل شيء ، والتفريط السفه او القحة .

١٢ - بالاضافة الى انفعالنا بما يقع للغير : الوسط روح العدالة ، وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير اهل ؛ والإفراط الحسد ، يحزن صاحبه لكل خير ؛ والتفريط الفرح السيئ للشر غير المستحق .

١٣ - اما العداوة فتقال على أنحاء . لذلك سنبين فيما بعد الوسط في كل قسم من أقسامها (١) .

١ - م ٢ ف ٧ . والتفصيل من م ٢ ف ٦ الى نهاية م ٩ .

ونحن نجتزئ بما تقدم ، فان تحليلات أرسطو وتميزاته الدقيقة
تقرأ ولا تلخص ، ولكننا نقول كلمة في العدالة ، وعليها تدور المقالة
الخامسة بأكملها .

ب - للفظ العدالة معنيان ؛ فهو قد يعني المطابقة للقانون الخلقي ،
قد يعني المساواة ؛ وبالمعنى الاول ، العدالة مرادفة للصالح والفضيلة ،
كما هي عند أفلاطون ، فهي العدالة «الكلية» . وبالمعنى الثاني ، هي
فضيلة خاصة «جزئية» ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله . وانما اتى
اشتراك اللفظ من ان الانسان مدني بالطبع ، وان سيرته لا بد ان تمس
المجتمع فتلائمه او تفتت عليه ، فالرجل الصالح او الفاضل عدل بهذا
المعنى ، والشرير ظالم بهذا المعنى ؛ الا ان لفظ العدالة يتعلق بما لكل
فضيلة من ناحية اجتماعية ، بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه
الناحية (١) . - والعدالة الجزئية نوعان : توزيعية وتعويضية . ترجع
الاولى الى الدولة وتتولى قسمة الاموال والكرامات بين المواطنين . وترجع
الثانية الى القضاء وتتولى تعويض المظلوم من الظالم ، وذلك اما في
المعاملات الارادية ، اي الناشئة عن ارادة الطرفين كالبيع والشراء
والإقراض وما اليها، وإما في المعاملات غير الارادية كالسرقة والاعتداء(٢) .
وسميت هذه العدالة تعويضية لان مهمة القاضي في الحالين رد الامور
الى نصابها ، والتعويض عن الغبن . وقد كان اليونان ينظرون الى
المعاملات غير الارادية من هذه الوجهة ، وكذلك يفعل أرسطو . اما كونها
جنحا وجرائم : فهي ذنوب ضد الدولة لا ضد الافراد ، وتدخل في
العدالة الكلية . - والمبدأ واحد في اقسام العدالة الجزئية ، وهو
المساواة الا ان المساواة في التوزيعية قائمة بالنسبة الهندسية ، وفي
التعويضية بالنسبة الحسابية : ذلك ان التوزيعية تراعي فضل الافراد
فتمطي كلا على قدر فضله ، بينما التعويضية تلحظ الظلم الواقع فقط ،
وتعتبر الطرفين متساويين ، فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه . وهي
وان شذت عن قانون الوسط الاعتباري من حيث موضوعها المعين تعيينا
حسابيا ، الا انها مطابقة له من حيث الفاعل ، فان العدالة فيه وسط
بين الظلم والانظلام (٣) . - وثمت نوع من العدالة اسمى من عدالة
القانون ، هو «الانصاف» وهو تصحيح القانون حيث يهن القانون لعمومه:
ذلك ان القانون عام بالضرورة ينص على ما يقع في الاكثر ولا يدعي الإحاطة
بجميع الحالات ؛ وقد تعرض حالات لو طبقنا عليها النص العام لبدا حكمنا

١ - م ٥ ف ١ - ٢ .

٢ - م ٥ ف ٢ .

٣ - م ٥ ف ٣ - ٤ .

جائرا ، فالمنصف يقيم نفسه مقام الشارع ، ويستوحي روحه ، فيصححه نصه ويقضي كما كان الشارع يقضي لو كان حاضرا (١) .

ج - وموضوع المقالة السادسة الفضائل العقلية . ويتعين النظر في هذه الفضائل لسببين : الاول اننا عرفنا الفضيلة بأنها العمل بمقتضى الحكمة . وعرفنا الرجل الفاضل بأنه الذي يعمل بموجب القاعدة القويمة؛ وتقرير هذه القاعدة فعل عقلي ، والحكمة ملكة عقلية فيجب ان نفحص عنها ليتم لنا معرفة حد الفضيلة . السبب الثاني اننا عرفنا السعادة بأنها فعل النفس طبقا لاشرف فضيلة، فاذا اردنا ان نعلم ما هي السعادة، وجب علينا ان ننظر في الفضائل العقلية كما نظرنا في الفضائل الخلقية . وان نفحص عن احسن فضيلة بين فضائل الطائفتين . نقول اذن : العقل، على ما هو معلوم ، نظري موضوعه الكلّي الضروري ، وعملي او «حاسب» موضوعه الوسائل الجزئية لارضاء الشهوة المستقيمة . ويشترك العقلان في انهما يطلبان الحقيقة ؛ لكن النظري يطلب الحقيقة الدائمة ، والعملّي يطلب الحقيقة في موقف ما ، لذا كان هو الذي يحرك ويدفع الى العمل . ويختلف العقلان في منهج البحث : فان النظري ينزل من المبادئ الى النتائج ، ويطرق العمل من آخر نتيجة الى أعلى مبدا ، اي ان آخر طرف يصل اليه النظري هو اول وسيلة يدركها العملي : فمثلا العقل النظري يعلم ان الصحة تقوم في نسبة ما بين اخلاط الجسم ، وان هذه النسبة متوقفة على وجود مقدار ما من الحرارة او البرودة في الجسم ، وان هذا المقدار متعلق بحالة هذا العضو او ذاك ، وان هذه الحالة يحدثها دواء معين . فلاجل تحقيق الصحة ، ما علينا الا ان نعود القهقري فنرى الدواء وسيلة لإحداث حالة ما في عضو ما ، وهذه الحالة سببا في زيادة حرارة الجسم او برودته ، وهذه الزيادة سببا في النسبة المطلوبة للصحة (٢) .

د - والفضائل العقلية هي : العلم والفن والحكمة العملية والفهم والحكمة النظرية . العلم معرفة الكلّي الضروري ؛ ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان ، كان العلم «الملكة التي تؤهلنا للبرهنة» . والبرهان مبادئ اولى يدركها العقل بالفهم بعد استقراء جزئيات ، وهذا الاستقراء يختلف عن الاستقراء المنطقي التام والناقص في ان موضوعه اعم ، وان نتيجته بينة بنفسها . ومن فهم المبادئ الاولى ومن العلم في أعلى الموضوعات تتألف الحكمة النظرية . - اما الفن فهو «الملكة التي تؤهلنا لان نحدث مصنوعات طبقا لقواعد محكمة» . واما الحكمة العملية فهي «ملكة

١ - م ٥ ف ١١ .

٢ - هذا المثال مأخوذ من كتاب ما بعد الطبيعة م ٧ ف ٧ ص ١٠٢٢ ع ب ص ١٥-٢٠ .

المشورة الجيدة في الاشياء الحسنة والرديئة بالإضافة الى الانسان مما هو انسان» . وهذه الملكة يمكن ان تفسد باللذة والالم . اما الملكة النظرية فلا ، وذلك لان الرذيلة انما تتوخى اللذة وتهرب من الالم ، فتلاشي «المبدأ الاول» اي المقدمة الكبرى في القياس العملي المستقيم ، وهي «ان غاية العمل الخير» وتحول دون ان نعرف الموضوعات التي يجب ان توجه اليها الحياة . والحكمة العملية اذا تناولت شؤون الدولة فهي «العلم السياسي» . ويجب ان تتناول هذه الشؤون ، لان الفرد لا يستطيع ان يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة . والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع ، هما الشورى والقضاء . والحكمة العملية تتضمن الفضيلة ، والفضيلة تتضمن الحكمة العملية ، لان الفضيلة بمعنى الكلمة ليست العمل تبعا لاستعداد طيب او طبع عفيف ، ولكنها عمل الخير لانه الخير ، اي مع معرفته ومعرفة اصوله ونتائجه . لذلك كان الذي يعمل الخير بناء على اشارة آخر ادنى من الذي يعمل بناء على حكمته الخاصة . والحكمة العملية تتضمن الفضائل جميعا ، فان غايتها قيادة الانسان نحو خيره الاعظم ، وموضوعها تدبير القوى والانفعالات بما يحقق هذه الغاية ، فمتى وجدت قضت في كل الامور على نحو واحد لا يكون انسان فاضلا في ناحية ، رذيل في ناحية اخرى ، الا في الظاهر فقط ، وتكون فضيلته المزعومة صادرة عن غير الحكمة العملية .

مركزية كويتية علمية

هـ - هذا التمييز بين العقلين والحكمتين يسمح بحل الإشكال الذي اثاره سقراط حين قال «الفضيلة علم والرذيلة جهل» . وكان سقراط قد اصطدم بحقيقة واقعة هي ان كثيرين يأتون الشر مع علمهم بالخير ، فارتأى ان علمهم ظن ، وانهم انما يخالفون الظن . ولكن ميزة العلم عنده وعند افلاطون انه مصحوب باعتقاد قوي ، ومثل هذا الاعتقاد قد يصاحب الظن ، فاذا كان اهل الظن يخطئون مع الاعتقاد القوي ، فما الذي يعصم اهل العلم ؟ اذن فليس يكفي هذا القول في تفسير الحقيقة الواقعة . وانما هي تفسر على النحو الآتي : (١) ان فعل الشر ممكن حين يكون العلم بالخير كامنا بالقوة ، ولكنه ممتنع حين يكون العلم بالخير مائلا بالفعل في العقل وقت العمل ، فاننا اذا سلمنا بالمقدمة الكبرى ثم بالصغرى سلمنا بالنتيجة وعملناها . (٢) يمكن الحصول بالعقل على المقدمة الكبرى مثل «الاطعمة اليابسة نافعة للانسان» والحصول بالفعل ايضا على إحدى المقدمات الصغرى (وهي تطبيقات شخصية) مثل «الطعام الذي من النوع الفلاني يابس» و«انا انسان» ولكن اذا لم تكن الصغرى الاخيرة «هذا الطعام هو من النوع المذكور» حاصلة بالفعل ، فيمكن ان نجاري الشهوة .

(٣) يمكن الحصول على الصغرى الأخيرة بالفعل مع عدم فهمها ، وحينئذ لا ننتقيد بها ، فان من شأن الشهوة ان تجعل صاحبها كالحالم او السكران او المجنون ، بما تدخله من اضطراب على النفس ، ومن تغير على الجسم ، فيفعل الشر ويقول الخير دون علم به ، مثله مثل المجنون او السكران ينشد اشعارا لا يبادوقليس ولا يفقه لها معنى . (٤) يجب أن نذكر ان للشهوة منطقها ، وقياسها العملي يعارض قياس الحكمة ؛ فاذا حضرت الكبرى والصغرى في ذهن صاحبها ، خرج منهما الى النتيجة وفعلها مع علمه بالقضية الكلية المضادة لكلية قياس الشهوة . - وعلى ذلك نصح راي سقراط بأن نقول: ان الفضيلة علم بالصغرى الجزئية الأخيرة المدرجة تحت القاعدة الكلية ، وان الرذيلة جهل بهذه الصغرى مع العلم بالقاعدة الكلية . فان الصغرى الجزئية هي العلم المحرك الى العمل . ووضع هذه الصغرى تابع للحكمة العملية التي هي فضيلة تكتسب بالمران ، لا للحكمة النظرية كما ظن سقراط (١) .

و - ويخصص أرسطو مقالتين للصدقة (الثامنة والتاسعة) . والسبب في ذلك ان اللفظ اليوناني معنى اوسع من اللفظ الذي نترجمه به ، فهو يدل على كل تعاطف او تضامن بين شخصين ، فيشمل جميع الروابط الاجتماعية ، من روابط الاسرة الى رابطة المدينة الى رابطة الانسانية . والصدقة ضرورية للحياة ، فليس احد يرضى او يستطيع ان يعيش بلا اصدقاء ولو توفرت له جميع الخبرات ، بل ان صاحب الخبرات لا يحصلها ولا يحفظها الا بمعونة الاصدقاء ، ولا يتم استمتاعه بها بدون اصدقاء يشركهم فيها . الاصدقاء ملاذنا في الشدة ، يبذلون لنا النصيحة في شبابنا ، ويعنون بنا في شيخوختنا (٢) . والصدقة على انواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة اللذة . في النوعين الثاني والثالث يحب الانسان لا شخص الصديق ، بل ما يعود عليه من منفعة او لذة ؛ فالصدقات التي من هذا القبيل دينية واهية تنقضي بانقضاء الحاجة ، وهذه الحاجة دائمة القلب . وصداقة الفضيلة هي الصداقة الكاملة الباقية ، هي نادرة لندرة الفضيلة . ليس فيها رجوع على الذات ، ولو انها مصدر لذة قوية رفيعة . تريد الخير للصديق ، وتعينه على ان يحيا احسن حياة عقليا وخلقا ، فتلتقي عندها الانانية والغيرة كما تلتقيان عند الام تالم لوجع ابنها مثل ما تالم لوجعها . وليست كل انانية ممقوتة ، بل فقط تلك التي تطلب اللذات والمنافع ، فان هذه المطالب كلما ازداد حظ الفرد منها نقص حظ الآخرين . اما

صداقة الفضيلة فانها قائمة على بذل المحبة والجهد والمال ، والبذل فرح يحظه الأوفى ، مغتبط بالفعل الخير الجميل . وحتى الذي يموت دون صديقه يربح اكثر مما يخسر (١) .

٨٠ - غاية الحياة : بحث ثان :

١ - ويعود ارسطو الى غاية الحياة . فانه لما استعرض الغايات في المقالة الاولى ، استبعد اللذة بعبارة واحدة ، وأرجأ الكلام على حياة النظر او الحكمة . وهو يدرس اللذة في موضعين (٢) . وهما ملخص اقواله : اللذة ظاهرة نفسية . الاصل في نشوتها ان للانسان قوى تتطلب العمل ، ولكل منها موضوع تتجه اليه طبعاً ، فاذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية في الاصل ، وانما الغاية الموضوع لانه هو الذي يكمل القوة ، وما اللذة الا ظاهرة مصاحبة لفعل القوة . ولا يكون الفعل لذيذاً الا بشرط ان تفعل القوة حرة لا يعوقها عائق ، ومعتدلة بين إفراط وتفریط : فان العائق يستثير المقاومة ، او يبطل العمل ، وفي كلا الحالتين يسبب المأثم وكذلك الإفراط يعقبه الم ، لانه يجهد القوة وقد يفسدها ، والتفریط قد يعدل عدم الفعل ، او فعلاً ضعيفاً جداً ، وفي كلا الحالتين لا يحدث لذة . اذن ليست اللذة شيئاً متميزاً عن الفعل ، ولكنها عبارة عن كمال الفعل ، تنضاف اليه كالنضارة الى الشبّاب ، فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع . فلا يجوز القول بالاطلاق انها حسنة او انها رديئة . غير انها بعد حصولها اول مرة ، تصير موضوعاً للشهوة وغاية تجعل الفعل اشهى وأحب ، لانها هي مشتهاة ، وتبعث فينا النشاط فتؤدي الفعل على وجه أحسن ، بحيث انها ، بعد ان كانت معلول الفعل ، تصير علّة كماله . فمن هذه الناحية ، اي من حيث صيرورة اللذة غاية متميزة من غاية الفعل ، يتعين على العقل ملاحظتها وتديرها ، لانها ان طلبت لذاتها أودت بالشخص وفوتت عليه الغايات الاولى ، فصارت رديئة ، ولكن الافعال هي التي توصف اولا بالخير او بالشر ، واللذات تابعة لها . فاللذة الحسنة او الحقّة تنشأ من الفعل الفاضل ، ويتذوقها الرجل الفاضل وحده ، معرضاً عن اللذة الكاذبة التي يطلبها الرذيل . فما هي الافعال ، او ما هو الفعل الكفيل بأن يكمل طبيعتنا ويجلب لنا اللذة القصوى او السعادة ؟

ب - رأينا ان السعادة يجب ان تكون الفعل المطابق لاشرف فضيلة (٧٦ د) . وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري . لانه أشرف

١ - م ٨ ف ٢ - ه . وبلي ذلك تعطيلات كثيرة .

٢ - م ٧ ف ١٢ . الى نهاية المقالة و م ١٠ ف ١ - ه .

جزء فينا ، وموضوعه اشرف الموضوعات ، أعني الموجودات الدائمة الثابتة ، والنظر هو من الفعل الذي نستطيع ان نزاوله زمنا أطول من اي فعل آخر ، وهو يعود علينا بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواما ، وهو محبوب لذاته بينما سائر الافعال مرتبة لاشياء اسمى منها . ان العقل يشغل مكانا ضئيلا ، ولكنه يفوق جميع القوى بما لا يقاس قوة وكرامة . فلا ينبغي ان نتبع قول القائلين اننا بشر وانه يجب ان نقف فكريا عند الاشياء البشرية ، بل يجب ان نتعلق بالحياة الدائمة بقدر المستطاع ، وان نبذل كل جهد لكي نحيا ارفع حياة تطيقها طبيعتنا ، فانها هي أسعد حياة . اما حياة الحكمة العملية فهي حياة المركب الانساني ، لا حياة العقل المجرد ، وهي مفتقرة الى الغير والى الخيرات الخارجية كموضوع لفعالها ، والعقل في غنى عن اولئك جميعا ، وهي توفر سعادة يمكن تسميتها سعادة انسانية ، ولكنها سعادة ثانوية نطلبها لاننا لسنا عقلا صرفا فلا نستطيع ان نحيا حياة نظرية باستمرار ، ولانها تساعدنا على البلوغ الى الحياة النظرية بقرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل . ويقول أرسطو : ان النظر حياة الآلهة وفضيلتهم الوحيدة . فانهم ، لما كانوا عقولا مفارقة ، فليس يضاف اليهم فضائل خلقية او فنية . وان الانسان انما يزاول النظر بما فيه من جزء إلهي هو العقل ، ولكنه لا يزاوله الا اوقاتا قصارا ، فسعادته به ناقصة ، وكان يكون النظر السعادة الكاملة للانسان لو أمكن ان يملأ حياته بأكملها (١) . ولا يذكر أرسطو ان النظر سيكون بالفعل حياة النفس الناطقة بعد مفارقتها البدن (٦٩ و) . وإذن فالانسان قد فاته غايته ، بينما سائر الموجودات تحقق غايتها وذلك في مذهب الغائية ؛ هنا نلمس النقص في اساس الاخلاق : اذا كانت القوة مرتبة للفعل ، وكان الفعل مرتبا للموضوع ، فلم انكر أرسطو على افلاطون إقامته مثال الخير غاية للحياة ، وموضوعا للتأمل السعيد ؟ واذا كان هذا التأمل هو سعادة الانسان ، وكان لا يتحقق تماما وباستمرار الا للعقل المفارق ، أفليست تقتضي الغائية ان تتحقق سعادة الانسان في حياة اخرى ؟ بلى ، وان هذا لبرهان قوي على الخلود ، كان أرسطو اصطنعه من غير شك لولا ما قام عنده من صعوبات بصدد العقل الانساني والله قعدت به عن مجازاة افلاطون في صعوده ، وجنحت به الى القناعة بسعادة ناقصة ايما نقصان - مكرها متحصرا .

الفصل السابع

المياسة

٨١ - الأسرة :

١ - كتاب السياسة من الكتب المطولة . وهو يقع في ثمانين مقالات يرجع ترتيبها المؤلف الى القرن الاول قبل الميلاد على اقل تقدير . ولكن الترتيب موضع نقاش بين العلماء . ويبدو الكتاب كأنه مجموعة رسائل خمس تتفاوت طولاً . (١) المقالة الاولى في تدبير المنزل وهي مقدمة لدراسة الدولة . (٢) المقالة الثانية في الحكومات المقترحة على انها مثلى ، وفي اكثر الدساتير اعتباراً . (٣) المقالة الثالثة في الدولة والمواطن ، وفي تصنيف الدساتير . (٤) المقالات الرابعة والخامسة والسادسة في الدساتير الوضعية . (٥) المقالتان السابعة والثامنة في الدولة المثلى . وجميع هذه المقالات ، ما خلا الثانية ، ناقصة او مشوهة وفيها تكرار كثير ، وتفصيلات طويلة في كل شكل من اشكال الحكم . ونحن نقتصر هنا على بعض النقاط الهامة .

ب - كيف تتكون الجماعة السياسية ؟ اما من حيث الزمان ، فان اول جماعة هي الاسرة ، الفرض منها القيام بالحاجات اليومية ، تليها القرية هي اجتماع عدة أسر لتوفير شيء اكثر من الحاجات اليومية . لا يذكر أرسطو هذا الشيء ، ويمكن القول ان القرية تسمح اكثر من الاسرة بتقسيم العمل ، وإرضاء حاجات اكثر تنوعاً ، وبحماية اتم من غارة الانسان والحيوان . والدور الثالث اجتماع عدة قرى في هيئة تامة هي المدينة ، أرقى الجماعات ، تكفي نفسها بنفسها ، وتضمن للأفراد ، ليس فقط المعاش ، بل ايضاً حسن المعاش - وهذا هو فصلها النوعي . فمهمة المدينة توفير الاسباب لكي يبلغ أفرادها سعادتهم . وهذه الاسباب مادية وأدبية . والاولى خاضعة للثانية ، لان سعادة الانسان خلقية عقلية . فالمعاش الحسن يشمل شيئين : العمل الخلقى ، والعمل العقلي . من الوجهة الاولى تعاون المدينة الافراد على اكتساب الفضائل ، وتقدم لهم فرصاً لمزاولة هذه الفضائل في العلاقات الاجتماعية المتعددة . ومن الوجهة الثانية تنشط المدينة العمل العقلي مما تسمح به من تنظيم اكثر ، واتصال العقول بعضها ببعض - والحالة التي يزدهر فيها العملان الخلقى والعقلي هي حالة السلم والرخاء والفراغ . وما الحرب الا وسيلة

للدفاع عن الحق او للحصول عليه ، ولا تبرر بحق الفتح الا اذا شهرت على شعوب وضيفة متأخرة تعود عليها السيطرة الاجنبية بالخير . فلا تطلب المدينة الحرب لذاتها فتكون حرية كاسبرطة ، ولا الفنى لذاته فتكون تجارية تبني السفن وتفزو البلاد . ان قيمة المدينة تقاس بقيمة افرادها من حيث العلم والخلق ليس غير . ويتبين مما سبق ان المدينة وان كانت آخر الجماعات من حيث الزمان ، الا انها الاولى من حيث الطبيعة والحقيقة ، كما ان الكل أول بالاضافة الى الاجزاء ، لانه علتها الفائية وشرط تحققها على اكمل وجه . وقد رأينا ان المدينة شرط ترقى الفرد وتحقيق جميع قواه . فاذا كانت الهيئات الاولى طبيعية ، كانت المدينة طبيعية كذلك ، لانها غايتها جميعا . ويلزم من هذا ان الانسان حيوان مدني بالطبع ، «والذي لا يستطيع ان يعيش في جماعة ، او الذي ليست له حاجات اجتماعية لانه يكفي نفسه بنفسه ، فهو اما بهيمة واما إله» ، وإذن فليست المدينة وليدة العرف كما يدعي السوفسطائيون ، ولكنها قائمة على الطبيعة الانسانية النازعة الى كمالها . وليس القانون حدا عرفيا للحرية ، ولكنه وسيلة توفير الحرية ، فيه نجاة الافراد من الفوضى والفناء (١) .

ج - وتتألف الاسرة من الزوج والزوجة والبنين والعبيد . الرجل رأس الاسرة ، لان الطبيعة حبته العقل الكامل ، فاليه تعود امور المنزل والمدينة . اما المرأة فأقل عقلا ، وليس بصحيح ان الطبيعة هيأتها للمشاركة في الجندية والسياسة ، وانما وظيفتها العناية بالاولاد وبالمنازل تحت اشراف الرجل . ويرجع الى العبيد تحصيل الثروة الضرورية لقوام الاسرة . ويعتبر أرسطو الرق نظاما طبيعيا ، ويحد العبد بأنه «آلة للحياة» ضرورية لضرورة الاعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر . والعبد آلة «منزلية» اي انه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل ، ولا يعمل في الحقل او في المصنع . من هو العبد ؟ الطبيعة هي التي تعينه ، اي جملة العوامل الوراثية والبيئية والاجتماعية : ان تقابل الاعلى والادنى مشاهد في الطبيعة بأكملها : هو مشاهد بين النفس والجسم ، بين العقل والنزوع ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والانثى . وكلما وجد هذا التقابل كان من خير المتقابلين ان يسيطر الاعلى على الادنى . والطبيعة تميل الى ايجاد مثل هذا التمايز بين البشر بان تجعل بعضهم قليلي الذكاء أقوياء البنية . وبعضهم أكفاء للحياة السياسية . وعلى ذلك فمن الناس من هم أحرار طبعاً . ومن هم عبيد طبعاً : «ان شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان ، لهذا لا يكدر احد عليهم صفو حريتهم ،

ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والانظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . اما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلو من الشجاعة ، ولهذا هم مغلوبون ومستعبدون الى الابد . واما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين ، الشجاعة والذكاء ، كما ان بلده متوسط الموقع . لهذا هو يحتفظ بالحرية ولو اتاحت له الوحدة لتسلط على الجميع» . اذن فاليوناني سيد حر ، والاجنبي (البربري) عبد له ، ولا يستعبد اليوناني اخاه باي حال (١) . هذه فكرة «الشعب المختار» فلنأرسلو اولى كلية ضرورية، ولم يستطع ان يسمو فوق عرف عصره، فيفطن الى ان الدهر قلب ، وأن المزايا تفقد وتكتسب، وان الانظمة تتحول . بل لم يستمسك بمذهبه هو ان الماهية واحدة ثابتة ، وأن العوارض لا تحدث بين جزئياتها مثل هذه الهوة . ان العبد انسان ، وهذه الصفة تتعارض مع اعتباره مجرد آلة حية ؛ وتفاوت الناس خلقا وذكاء لا يخلق انواعا جديدة ، ولا يخرج جزءا من الاجزاء عن نوعه وطبيعته . — على ان هناك اعتبارات تشفع لأرسطو : منها قوله ان التمايز بين الحر والعبد ليس واضحا دائما . وان ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط ابيه ، فان لم يرثه لم يكن عبدا بالطبع ، وانفتح امامه باب العتق . وأرسطو نفسه لما حضرته الوفاة اوصى فيما اوصى بعق عبده . اعتبار آخر هو انه لا يقر الاستعباد بالفتح . لان هذا الاستعباد قائم على القوة لا على الطبيعة . فليست القوة مرادفة دائما للتفوق الادبي ، ولا تستطيع القوة ان تقلب وضع الطبيعة ، فالحر حر رغم القوة . واذا افترضنا الغلبة ناتجة من مزايا ذاتية ، فقد لا تكون الحرب عادلة ، فيسقط حق الاستعباد ؛ ولما كان الرق ناشئا في معظمه من الحرب ، فهو ممقوت طبيعا . اعتبار ثالث هو ان أرسطو يرى مصالح السيد والعبد واحدة ، ويوجب على السيد ان يحسن استعمال سلطانه، وأن يتفاهم مع العبد قبل ان يأمره ، بل ان يكون صديقا له بقدر ما تسمح الحال . اعتبار رابع وآخر : ان الرق عند اليونان كان في الاكثر بريئا من الفظائع التي شائته عند الرومان وفي العصر الحديث ، فلم يكن لأرسطو ان ينفر منه مثل نفورنا، وانما كان ينظر اليه نظرا الى الخدم الان.

د — والاسرة بحاجة للثروة، وتحصل الثروة عنى نحوين: الواحد طبيعي، هو جمع النتاج الطبيعي اللازم للحياة ، وينقسم الى ثلاثة انواع : تربية الماشية ، والقنص ، والزراعة — والقنص مأخوذ هنا بأوسع معانيه بحيث

يشمل القرصنة (اي صيد الرقيق) وقطع الطريق ، وصيد السمك والطيور وسائر الحيوان . والنحو الآخر صناعي ، هو المبادلة ، وينقسم كذلك الى ثلاثة انواع : التجارة برية وبحرية ، والقرض ، والأجر . وتنشأ المبادلة من قلة الانتاج في اشياء وزيادته في اشياء ، فتضطر الحال الى الاستيراد والاصدار . ومن هنا تمس الحاجة للنقد وسيلة ورمزا للمبادلة؛ ولكن الناس لا يلبثون ان يتخذوا النقد غاية ، فيصير الانتاج غاية كذلك ، لا وسيلة لارضاء الحاجات الطبيعية ، فتضطرب الحياة الاجتماعية اذ تبطل غايتها ان تكون السعادة بالفضيلة ، وتنقلب الغاية اللذة ، ويصبح من المستحيل ، وقد تحولت الوسائل غايات تعيين غاية قصوى للوسائل ، وتعيين حد لتحصيل الثروة . تبعا لهذا النظر يقول أرسطو ان مبادلة اشياء بأشياء امر مطابق للطبيعة ما دامت الغاية لارضاء حاجات الحياة . اما مبادلة الاشياء بالمال ، اي التجارة ، فهي غير طبيعية ، لانها مجاوزة للحد الضروري للحياة ، وطلب للثروة الى غير حد . واما الربا ، فهو أبشع الوسائل غير الطبيعية لتحصيل الثروة ، لانه مبادلة المال ، وهو اختراع غير طبيعي ، لا بالاشياء ، وهي طبيعية ، بل بالمال نفسه . ان «الفائدة» تنتج من حقل او من ماشية ؛ اما المعدن فلا يمكن ان ينتج او ان يلد والربا نقد ناتج او مولود من نقد هو في الحقيقة عقيم ، وهذا مخالف للطبيعة (١) . - ولكن أرسطو لم يكن يقصد من غير شك القرض للصناعة ، بل القرض المنفق في غير سبيل الانتاج . وهو على كل حال يبين في ما تقدم عن نفوره من الطمع في اكتساب الثروة ، وهو إشاره معيشة قدماء اليونان القائمة على الملكية العقارية ؛ لانها اقرب الى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المدينة بالاخلاق الفاضلة ، وانفى لاسباب النزاع في الداخل والحرب في الخارج .

٨٢ - المدينة :

١ - في المقالة الثانية يستعرض أرسطو ما تصوره المفكرون من حكومات مثلى ، وما عُرف من الدساتير والشرائع الممتازة ، ليستخلص احسن الآراء على حسب عاداته . ويبدأ بنقد جمهورية أفلاطون ، فينكر ان الدولة يجب ان تكون متحدة اعظم اتحاد ، الى حد ان يضحي فسي سبلها بالاسرة والملكية ، الى الوحدة الحقيقية هي للفرد ، اما الدولة فكثرة ، وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية ، لا بالوسائل التي اشار بها أفلاطون . وان الاسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع

والعرف ، فالفاؤهما معارض لميل الطبيعة ولخير الدولة جميعا، ويستحيل التنفيذ . وليست المرأة مساوية للرجل ، وما قياسها بأنثى الحيوان تقوم بجميع أعمال الذكر ، الا قياس مع الفارق : فان للانسان منزلا ، وليس للحيوان منزل . وشيوعية النساء تؤدي الى شيوعية الاولاد ، وهذه تؤدي الى تزاوي الاقارب ، والى انتفاء المحبة والاحترام ، فان الولد الذي هو ولد الجميع ليس ولد احد ، ولن يجد احدا يشعر نحوه بعواطف الاب او الام ، ولن يشعر هو بعواطف الابن . هذا ان امكن ان تظل القرابة خافية ، ولم يعمل احد على كشفها ، ولم يدل عليها تشابه الاولاد والوالدين ، فتنتفي الشيوعية - اما الملكية الخاصة فلا ينكر ان لها مساويء ، لكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات كثيرة ايضا ، وهما تقتلان الرغبة في العمل ، فان الانسان لا يعني عادة بغير نفسه واهله ، ويتواكل فيما يختص بالصالح العام . ثم ان الشعور بالملكية مصدر لذة، لانه نوع من حب الذات . واستخدام الملكية لمساعدة الاصدقاء والمعارف ، وللضيافة ، مصدر آخر للذة ، وفرصة لفعل الفضيلة ، كالسخاء والمفة ، فان المعدم لا يستطيع ان يسخر ، ولا ان يسمي حرمانه المكروه عفة . وانما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لفساد الناس لا لكونها خاصة ، ولو انصفوا لاشرك بعضهم بعضا في نتائجها ، فعوض الذي عنده اكثر على الذي عنده اقل ، فتلتقي حسنات الملكية والشيوعية ، وتبقى المدينة في مستوى المعيشة الحسنة ، لا تعدوه الى الإثراء للثراء .

ب - اما الحكومة فتختلف اشكالها باختلاف الغاية التي ترمي اليها وعدد الحكام . فمن الوجهة الاولى ، الحكومة صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى توخى الحكام مصالحهم الخاصة ، فيخرج لنا جنسان تحتها انواع تتعين من الوجهة الثانية اي بعدد الحكام :

الحكومات الصالحة : الحكومات الفاسدة :

- | | |
|------------------|-----------------|
| ١ - الملكية | ١ - الطغيان |
| ٢ - الارستقراطية | ٢ - الاوليفركية |
| ٣ - الديمقراطية | ٣ - الديماغوغية |

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل ، والارستقراطية حكومة الاقلية الفاضلة العادلة ، والديموقراطية حكومة الاغلبية الفقيرة ، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور . اما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم ، والاوليفركية حكومة الاغنياء والاعيان ، والديماغوغية حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة . - وتبدو الملكية لأول نظرة انها الحكم الامثل ، ولكن الفرد الممتاز بالفضل لا يوجد الا نادرا ، او لا يوجد اصلا ، والمملك

يرغب طبعا في ان ينتقل سلطانه الى اعقابيه ، وليس هناك ما يضمن ان يكون هؤلاء جديرين بالحكم . والسلطة المطلقة تميل بالطبع الى الاسراف؛ وللملك حرس خاص ، فمن السهل عليه ان يستبد اعتمادا على قواته . ثم ان الفرد لا يستطيع ان يرى كل شيء بعينه ، فهو مفتقر دائما الى معاونين يشاركونه في مباشرة الحكم ؛ وإذن فلم لا توضع هذه المشاركة من الاصل ، بدل ان تترك لارادة فرد واحد ؟ والواقع ان حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد لا يفوقهم فضلا . ولكن الارستقراطية غير ممكنة التحقق كذلك (١) . اما الديمقراطية فليست تصلح الا اذا قصرت سلطة الشعب على انتخاب الحكام ، فزاول هؤلاء الحكم باشراف الشعب، ولكن كثيرا من المخاطر تهدد هذا النظام - وهنا يردد أرسطو نقدا افلاطون (٢) .

جـ - كيف تكون اذن الحكومة المثلى ؟ الحق ان كل شكل من الاشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن اثار أحدها واعتباره كاملا . فيجب ان نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الاخلاق ، وهو «ان خير الأمور الوسط» . وان نجد طبقة من الشعب تكون مزاجا من ضدين ووسطا بين طرفين : هذه الطبقة هي الوسطى ، ويسمىها أرسطو «بوليتية» أي الدستورية ، وهي مؤلفة من اصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغا من الوقت، فلا يعقدون الا الجلسات الضرورية ، ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الاوليفركية والديمقراطية ، مع ميل الى هذه وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الاحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف ان يتحد خصومهم عليهم ، فانهم لما كانوا وسطا ، كانت المسافة بينهم وبين كل ضد اقرب منها بين ضد وآخر ؛ يثق بهم كل فريق اكثر مما يشق بأضداده ، هذا مع اعتراف أرسطو بأن تقرير الحكومة الصالحة لشعب ما ، يجب ان يقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب . فهو لا يبني دولة نظرية ، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع ، وهو يأخذ على اللذين عالجوا هذه المسألة قبله انهم توهموا أشكال الحكومة أنواعا ثابتة ، والواقع ان لكل نوع أصنافا تبعا للظروف ، فليس هناك ديمقراطية او اوليفركية واحدة بعينها ، بل ديمقراطيات وأوليفرقيات بحسب ما تكون كثرة الشعب زراعا (وهم أميل الى الاعتدال) او صناعا (وهم أميل الى التطرف) او تجارا - وبحسب ما تكون الاقلية ممتازة بالثروة المكتسبة

او الموروثة او بالحسب . فهؤلاء الفلاسفة يردون التنوع الحقيقي الى وحدة مجردة ، لذلك نراهم يبحثون عن الاحسن بالاطلاق ، لا عن احسن ما يمكن بالاضافة الى الاحوال ، ونجدهم يشرعون بالاطلاق ، لا بالاضافة الى شكل الحكومة ، فان القوانين تختلف حتما باختلافه .

د - والشروط الكفيلة بصلاح المدينة ترجع الى الثلاثة الآتية : الاول خاص بعدد الاهالي ، وكان ارسطو يرى كأفلاطون ان المدينة ارقى صور الحياة السياسية ، وأن كل مجموعة اوسع (كالامبراطورية الفارسية او المقدونية) فهي مركب غير متجانس ، وأن الغاية من الاجتماع الحياة الفاضلة ، لا الإثراء والغلبة بكثرة العدد ، فيجب الا ينقص العدد عن الحد الأدنى الضروري لكفاية المدينة نفسها ، والا يعدو حدا أقصى نستطيع ان نقدره بمائة الف مع المبالغة ، او تعذر الحكم الصالح واختل النظام ، فان المواطنين ، لكي يحسنوا تدبير الشؤون وتوزيع المناصب حسب الكفاية ، يجب ان يعرف بعضهم بعضا حق المعرفة ، اما اذا تعاضم عددهم ، فان الامور تجري اتفاقا . ولاستبقاء عدد الاهالي في المستوى الملائم ، يقول ارسطو بالاجهاض قبل ان يصير الجنين حاسا ، وبإعدام الاطفال المشوهين ، مع ان الايمان بالنفس كان خليقا ان يعدل به عن هذين القولين ، فان الجنين انسان بالقوة والنفس قيمة تفوق القيم الدنيوية جميعا ، فالخيلولة دون تكامل الجنين منع لخير هو اعظم مما قد ينتج من ضرر مزعوم ؛ ثم ان للطفل المشوه نفسا ، فحياته جديرة بالاحترام . - الشرط الثاني خاص بمساحة المدينة ، فانها يجب ان تكون بحيث تقوم بحاجات الاهلين ، وتوفر لهم حياة سهلة ، دون ان يتجاوز ذلك الى الترف ؛ ويجب ان تكون منيعة ضد الاعادي ، سهلة الصلة بالبحر لتسهيل التموين . ويجب ان تقسم بين المواطنين بحيث يكون لكل منهم حصتان : واحدة قريبة من المدينة ، واخرى قريبة من الحدود، مع مراعاة العدالة في القسمة ، فتكون لجميع المواطنين مصلحة في الدفاع عن المدينة كلها . ومع ان ارسطو يعارض الاشتراكية ، فانه ينصح بجعل جزء من الارض ملكا للدولة تنفق منه على الهياكل والمآدب المشتركة ، فتقرب بهما بين المواطنين ، وتستبقى وحدة الدولة . - الشرط الثالث خاص بوظائف الدولة او طوائف المدينة ، وهي ثمان : الزراعة والصناع والتجار والجند (للحرب الدفاعية) والطبقة الفنية والكهنة والحكام والموظفون ، لكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاية خاصة ، بحيث لا يقوم بعضهم مقام بعض . وليسوا جميعا «مواطنين» فان المواطن هو الرجل الممتاز من بين الرجال الاحرار ، المشارك في سياسة الدولة مشاركة فعلية . هو جندي في شبابه ، حاكم فسي

كهولته ، كاهن في شيخوخته . فهو متفرغ طول حياته لخدمة الدولة ، لا يزاول عملا يدويا اصلا ، فان العمل اليدوي فضلا عن انه يصرفه عن سياسة الدولة ، لا يطبق بالرجل الحر ، اذ انه يشوه هيئة الجسم ، ويجعل صاحبه خاضعا له ولما يعود عليه من اجر او منفعة ، فيحط من قدر النفس ويسلبها الكفاية لإتيان افعال فاضلة جميلة مستنيرة . حتى الفنون الجميلة من حيث اقتضاؤها افعالا جسمية : اليس العزف بالناي يفسد تناسب الوجه ؟ وحتى العمل العقلي اذا كان صادرا عن طلب المال (كما هو حال السوفسطائيين) فانه يحرم صاحبه من الفراغ وحرية التفكير . وجملة القول ان المواطنين طبقة محتارة تحاول ان تحقق المثل الاعلى للانسان كما رسمته «الاخلاق» . وهم عماد الدولة ، وعلى الدولة ان تعنى بهم خاصة ، فلا تترك أمرهم للوالدين ، بل تتعهدهم بتربية واحدة تعدهم لوظائفهم المستقبلية (١) - فكان ارسطو يعود الى فكرة «الحراس» عند افلاطون بعد تنقيحها وجعلها اقرب الى التنفيذ . والفيلسوفان متشبعان بفكرة الترتيب والنظام ، ومقتنعان بأن العقل مصدر النظام والرأس في كل شيء .



٨٢ - خاتمة الباب الرابع :

١ - «من العدل ان نعترف بأن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وانها لا تنال الا تدريجا بتعاون الجهود ، بحيث ان انتاج كل واحد مسن الفلاسفة يكاد لا يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج خصبة . ومن العدل ان نحمد ، ليس فقط للمفكرين الذين نشاطهم آراءهم ، بل كذلك للذين عرضوا تفسيرات سطحية ، لانهم هم ايضا شاركوا فسي اقامة العلم وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية» (٢) . فكم يجب ان نحمد لارسطو مجهوده العظيم في اقامة العلم ، ومساعدته التي لا تدانيها مساعدة على تنمية قوتنا الفكرية اجيالا متطاولة ! كل من عانى التفكير يعلم مقدار صعوبة الحد والتعريف ، والبلوغ الى الحقيقة . وقد اعطانا ارسطو حدودا وتعاريف لا تحصى في جميع فروع المعرفة ، وهدانا الى حقائق لا تقدر . صنف العلوم ، واشتغل بها علما علما ، فكان «المعلم الاول» في كل منها ، وخلف لنا كتبا كانت ولا تزال اصولا لا غنى عنها ولن تزال مرجع المفكرين .

ب - لم يكن لمدرسته في الزمن الاول نفوذ يذكر ، وكانت مهمته

٢ - ما بعد الطبيعة م ٢ ف ١ .

١ - م ٧ ف ٤ - ١٢ .

بالميل الى مقدونية ومضطهدة ، حتى اضطر ثاوفراسطوس الى الرحيل عن أثينا ، بعد ان ترأس المدرسة من سنة ٣٢٢ الى ٢٨٧ وهو فسي الخامسة والثمانين . وكان اكثر اشتغاله واشتغال اخوانه بالعلوم الطبيعية ، وتاريخها بوحى أرسطو وإشرافه ، فمما يذكر من كتب ثاوفراسطوس ، «آراء الطبيعيين» و«تاريخ النبات» ، وأبحاث في العرق والتعب والدوار والإغماء والشلل والرياح وعلامات الجو والاحجار والنار وغيرها ، ولم يصل اليها سوى عنواناتها ؛ ورسائل في المنطق ، وعلى الخصوص في القضايا الموجهة والاقيسة الشرطية ؛ ورسائل فسي الفلسفة الطبيعية والإلهية ، وفي السياسة والخطابة . وله كتاب مشهور في الآداب العالمية وهو كتاب «الاخلاق» اي وصف اخلاق الناس من الوجهة النفسية ، وكتابات أدبية كانت موضع اعجاب المتقدمين .

ج - ومن اخوانه «أديموس» مؤسس فرع المدرسة في رودس ، وضع كتابا في تاريخ الهندسة والحساب والفلك بقيت منه صحف هامة جدا لتاريخ هذه العلوم . و«مينون» أرخ الطب و«فانياس» أرخ الشعر والمدارس السقراطية . و«ديقارخوس» أرخ المدنية اليونانية ، ووضع كتابا في الجغرافية اسمه «سياحة في الارض» ، «أرسطوقسانس» كتب في تاريخ الموسيقى وفي الآلات الموسيقية وفي مبادئ الالحن . وأشهر رجال الجيل الثاني اشتراتون اللبساقي ، خليفة ثاوفراسطوس على المدرسة مدة ثماني عشرة سنة (توفي حوالي ٢٧٠) وكان قد قضى زمنا في الاسكندرية ببلاط بطليموس سوتر (من سنة ٣٠٠ الى ٢٩٤) يؤدب ابنه فيلادلف . ذهب في بعض المسائل الطبيعية مذهبا اقرب الى ديموقريطس منه الى أرسطو ، فقال بالخلاء ؛ وانكر الامكنة الطبيعية ، وقال ان النفس هواء ، ونقد حجج افلاطون في خلودها ، وفسر الفكر بأنه احساس ضعيف .

الباب الخامس

الفلسفة والاخلاق

(من القرن الثالث الى القرن الاول قبل الميلاد)

٨٤ - تمهيد :

١ - بعد وفاة الاسكندر (سنة ٣٢٣) وتجزؤ ملكه انتشرت الثقافة اليونانية في بلدان البحر المتوسط ، وتعارف العالم اليوناني والعالم الشرقي ، وتأثر كل منهما بالآخر ، وساهم الشرقيون - ولاسيما الساميون منهم - في العلم والفلسفة ، وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة ، في مقدمتها الاسكندرية وبرغاما ورودى ، مع بقاء أثينا مركز الفلسفة . ولكنه دور تناقص فيه الابداع الفلسفي ، وعكف رجاله على تجديد المذاهب القديمة ، مع عناية خاصة بالاخلاق تبعا لموقف سقراط ولل فكرة الاساسية عند افلاطون . فجدد ابيقورس مذهب ديموقريطس ، وجدد الرواقيون مذهب هرقليطس ، وأغرب تلاميذ «صغار السقراطيين» في تعاليمهم وفي سيرتهم ، وكان العقول قد شاخت والنفوس تراخت ، فضعفت الثقة بالعقل ، ونبت مذهب الشك وطفى على الاكاديمية نفسها .

ب - على ان لهذا الدور فضلا كبيرا على العلوم والصناعات . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من اخصب عصور العلم القديم ، نشأ فيه اخصائيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها ، وتوالى العمل على هذا المنوال الى نهاية العصر القديم . نذكر من رجال هذا القرن الثالث اقليدس (٣٣٠ - ٢٧٠) ، صاحب «مبادئ الهندسة» جمعها ورتبها وعلم بالاسكندرية . وارشميدس السراقوصي (٢٨٧ - ٢١٢) جاء الاسكندرية في شبابه ، ولكنه قضى معظم حياته في وطنه . كان يجمع بين النظر والعمل ؛ له ابحاث عويصة في الرياضيات ، وله اختراعات كثيرة ، منها آلات حربية ، ومرايا محرقة ، وآلة سماوية تمثل الحركات الظاهرة للافلاك بدقة عجيبة . وارسطرخوس الساموسي الفلكي الكبير الذي قال ان الشمس مركز العالم (١٤ ب) .

الفصل الأول

المدارس السقراطية

٨٥ = المدرسة الميفارية :

أ - سبق القول (٢٩ ، أ) أن «صغار السقراطيين» أسسوا مدارس دامت زمنا طويلا . ونحن نذكر هنا أشهر رجالها .

ب - جاء بعد اقليدس الميفاري ابوليدس الملطي ؛ وكان خصما عنيدا لأرسطو . استخدم برهان الخلف ووضع حججا من طراز حجج زينون ، يلوح انه قصد بها الى معارضة المنطق الارسطوطالي . وعلى الخصوص مبدا عدم التناقض الذي يقضي بأن المسألة الواحدة لا تحتل الايجاب والسلب في آن واحد ، ولكنه تناسى الشرط الذي اضافه ارسطو بقوله «ومن جهة واحدة» فجاءت حججه اغاليط مكشوفة ، منها قوله : اذا قلت أنك تكذب وكنت صادقا في قولك ، فأنت كاذب وصادق في آن واحد . ومنها : من لم يفقد شيئا فهو حاصل عليه ، وأنت لم تفقد قرنين اذن لك قرنان . ومنها : اذا تقدم ابوك اليك وكان مقتعا فأنتك لا تعرفه ، اذن أنت تعرف أباك ولا تعرفه في آن واحد . ومنها سؤاله : كم يلزم من الحبوب لتكون كومة قمح ؟ فان الحبة الواحدة ليست كومة ، ولا الحبثان ولا الثلاث ، فمتى يصح ان يقال «كومة» مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فان الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة؟ او كم شعرة يلزم ان تسقط من رأس الرجل ليقال انه أصلع : وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع . ويذكر له غير ذلك من «الفكاهات المنطقية» .

ج - وجاء بعده استلبون الميفاري ، نحا نحوه فأصاب اقبالا كبيرا ، اذ يقال ان تلاميذ ثاوفراسطس وتلاميذ المدرسة القورينائية كانوا يختلفون اليه ويستمعون لدروسه . وقد وجه نقده لنظرية المثال الافلاطونية معتمدا على برهان الخلف ايضا ، وذكرت له حجج ، منها : ليس مثال الانسان فلانا او فلانا ، ولا متكلما مثلا او غير متكلم ، وإذن فليس يسوغ القول ان الرجل الذي يتكلم انسان، اذ انه لا يطابق المثال . حجة اخرى : مثال البقل قديم ، فليس هذا الذي تعرضه علي بقلا من حيث انه غير قديم . حجة ثالثة : اذا اردت ان تقول ان هذا الشخص يحقق معنى الانسان وكان هذا الشخص في ميفاري ، فيلزمك القول انه

لا يوجد انسان في اثينا من حيث ان المثال واحد لا يتعدد . - وعرض لمسألة الحكم ، فذهب الى ان التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة افلاطون وارسطو يؤدي الى امتناع الحكم ، لان الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متميزتين مثل : «ان الفرس يعدو» و«ان الانسان طيب» وهذا يعني ان كلا من الفرس والانسان هو شيء آخر غير ذاته . واذا قلت ان الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو انسان ، لم يسف لك اضافة الطيب الى الدواء مثلا او الى الغذاء . - والخلاصة ان الميغاريين علوا بالنقد ولم يعنوا بالانشاء ، فلم يمتازوا عن السوفسطائيين في شيء .

٨٦ - المدرسة الكلية :

١ - كان الكليون يشترطون للانضمام الى زمريتهم ان يعدل المريد عن خيرات الدنيا ، وان ينزل عن مكانته الاجتماعية ، فيلبس لباس عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية . ولما تغير الزي الشعبي بتاثير المقدونيين ، احتفظوا هم بزيهم ، فكان دلالة عليهم . وكانوا يحملون العصا بايديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون في التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين او كرهبان الهنود وليس لهم من مأوى سوى المعابد وغيرها من الامكنة العامة . وكان فيهم كثير من الشذوذ ، مثل ان يقف الواحد منهم عربانا تحت المطر في برد الشتاء ، او يمكث في شمس الصيف المحرقة ، ليظهر قوة احتماله . وما الى ذلك ، كانوا يفشون المجالس ويتطفلون على الموائد ، فيجابهون الحضور بنقائصهم في قول جريء الى حد البذاءة ، لا يستحيون ولا يفرقون بين المقامات ، بل يدعون انهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الاله تروس ، هي ملاحظة العيوب والتشهير بها ، ويتخذون من اسمهم تشبيها فيقولون انهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة ، كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر .

ب - فبعد انتستانس قام ديوجانس (٤١٣ - ٣٢٧) وهو بعد احسن مثال للمدرسة بما اضيف اليه من حكايات ، بعضها مشهور . هذه الحكايات مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة نتيين فيها شخصين متميزين : الواحد ملحد مستهتر ، والاخر فاضل جليل . والارجح ان ديوجانس كان هذا الشخص الثاني استنادا الى ان اوائل الكليبيين كانوا ولا ريب حريصين على زهد شيخهم انتستانس . والارجح كذلك ان الحكايات التي تمثله متهتكا ، انما وضعت بعده بزمان طويل لما مال الكليون ، او البعض منهم ، الى مذهب اللذة ، واخذوا به جهارا في

غير كلفة ولا استحياء . كان ديوجانس يحتقر العلوم كأستاذة ، ويشبهه
فلسفته بالفنون الآلية ، ويريد الناس على أن يروضوا أنفسهم على
الفضيلة فيجيدوها ، كما يجيد الصانع الذي يزاوِل مهنته ، كالرياضة
سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء . ويعني بالرياضة البدنية
منها والنفسية ، الواحدة متممة للآخرى ، وكل منهما مرببة للارادة .
وكان يحتقر العرف ، ويقول بالطبيعة الانسانية يستوحيا الحكيم
ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية والاصطلاح السائر . وكان ينظر
الى الفرد مستقلا عن الجماعة وماهية منفصلة ، ويرى الفضيلة ممكنة له
بهذا الاعتبار ، على عكس افلاطون وارسطو اللذين كانا يجعلان المدينة
شرط الفضيلة . وكان الكليون بالاجمال اقل اهل زمانهم شعورا بالوطنية
وحرصا عليها ، وأكثرهم ميلا للانسانية يستحبون الدول الكبرى ،
كدولة الفرس ودولة الاسكندر ، دون الاوطان الضيقة اي المدن اليونانية
وعصبياتها . وهذا اتجاه جديد سيسير فيه الرواقيون ، وهو متلائم مع
القول بالماهيات منفصلة ليس بينها علاقات توضع في احكام : فماهية
الانسان لا تتضمن علاقة وطنية او سياسية ، ولا ترجع الى اية ماهية
اخرى ، فهي مطلق لا يحتمل الاضافة ، وهي الحقيقة ، وما عداها فهو
عرف لا وزن له عند الحكيم . فيتين من هذا ان المذهب الكليبي وحدة
متماسكة الاجزاء .



٨٧ - المدرسة القورينية :

١ - كان من الظواهر الطريفة ان ابنة ارستيبوس تراست من بعده .
وخلفها ابنها ارستيبوس الصغير . ويقال انه هو الذي علم مذهب اللذة ،
فأضيف المذهب الى جده . وقد يكون هذا القول صحيحا بدليل ان
ارسطو لا يذكر ارستيبوس في كلامه عن اللذة . ومهما يكن من هذه
النقطة ، فقد غلا رجال المدرسة في الحسية وعلموا الإلحاد ، فقال واحد
منهم ان الآلهة في الاصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم .

ب - وآخر ممثلي المدرسة «هجسياس» ذهب الى ان اللذة التي هي
الخير الاوحد لا تتحقق قوة خالصة الا في النادر ، وأن مجموع آلام
الحياة يربي على لذاتها ، فالسعادة أمنية مستحيلة ، وطلب اللذة عبث
بل تناقض ، لان اللذة تخلف الالم دائما . فالحكمة تنحصر في اتقاء
الالم ، ولا يتسنى ذلك الا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة . ولكن
الطبيعة ، اذا قهرت على هذا النحو ، عادت خامدة لا خير فيها ، وصارت
الحياة معادلة للموت . فما على المتعب من الحياة الا ان يستشفسي
بالموت . فلقب هجسياس «بالناصح بالموت» واستمع له كثيرون ، واقتنع
البعض بأقواله فانتحروا . وخشي الملك بطليموس ان تمتد عدوى الانتحار ،
فنفي هجسياس وأغلق المدرسة في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . وان
في هذا الاستدلال لعبرة !

الفصل الثاني

أبيقورس

(٢٤١ - ٢٧٠ قبل الميلاد)

٨٨ - حياته ومصنفاته :

أ - ولد أبيقورس في ساموس من أسرة أثينية . وكان أبوه معلما ، وكانت أمه ساحرة تعزم في المنازل للتطبيب والتطهير . ولما بلغ الثامنة عشر قصد الى أثينا ، ولم تطل إقامته بها ، فرحل الى آسيا الصغرى ، وعلم في بعض مدنها . ثم عاد الى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٢٠٦ . فأقبل عليه التلاميذ رجالا ونساء ، يتعلمون منه «حياة اللذة السهلة» . وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء ، يتجاذبون أطراف الحديث في الاخلاق ، فقبل لذلك «حديقة أبيقورس» . كان ضعيف البنية ، ولكنه كان قوي النفس ، شديد التجلد للمرض . وكان كثير الاعتداد بنفسه ، يدعي أن مذهبه وليد فكره ، ويأبى ان يعترف بفضل عليه لاحد ممن تقدمه وعاصره من الفلاسفة ، فهجاهم جميعا ، نخصص بالذكر ديموقريطس وارسطو ثم رجلين كان قد استمع الى دروسهما : الواحد أفلاطوني ، والآخر ديموقريطي . ولكنه كان طيب القلب مع اصدقائه وتلاميذه ، بارا بهم ، اوقف عليهم البناء والحديقة ، واوصاهم ان يعيشوا جماعة مؤتلفة متحابية . وكانوا هم يحبونه ويجلونسه أكبر إجلال . وانتشرت تعاليمه ، فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن أيونية وفي مصر (ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته) . ومرض بالحصوة ومات بها بعد ان احتمل آلامها بشجاعة نادرة كانت مثالا عاليا لمريديه . ولفرط اعجابهم به في حياته ومماته اعتبروه إلها جاء العالم بوحي جديد ، وكانوا يكرمون ذكراه تكريما دينيا .

ب - وتذكر له كتابات كثيرة ، منها كتاب «في الطبيعة» ، وآخر في المنطق اسمه «القانون» ورسائل الى مريديه في الخارج . وكل ما تبقى لنا ثلاث من هذه الرسائل : واحدة في الطبيعة ، وأخرى في الآثار العلوية ربما كانت منحولة ، والثالثة في الاخلاق . ثم «الافكار الرئيسية» وهي عبارة عن ملخص المذهب في مائة واحد وعشرين فكرة ، احدى

وثمانون منها اكتشفت سنة ١٨٨٨ ، وأربعون كانت معروفة من قبل .

٨٩ - المنطق :

١ - كان أبيقورس يشبه سقراط والسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالاخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة . فكانت الاخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، يخدمها «العلم القانوني» (أي المنطق) والعلم الطبيعي . وكان تعريفه للفلسفة انها «الحكمة العملية التي توفر السعادة بالادلة والافكار» . وهي بهذا المعنى ميسورة لكل انسان في كل سن ، فكانت المدرسة مفتوحة لكل «طالب نجاة» ملم بالقراءة وكفى . وبهذا المعنى ايضا كان أبيقورس يباهي بأنه بدأ يتفلسف في الرابعة عشرة ، ويقول : «الا لا يبطن الشاب في التفلسف ولا يكلن الشيخ من التفلسف ، فان كل سن ملائمة للعناية بالنفس ، وان القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد ، او انها فاتت ، معناه ان ساعة طلب السعادة لم تحن بعد ، او انها فاتت» .

ب - فهو اذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمي ، وانما وجه همه الى نقد المعرفة ، والنظر في علامات الحقيقة ، وفي الطريق الى اليقين او الطمأنينة العقلية التي تؤدي الى السعادة . والمعرفة عند اربعة انواع : الانفعال ، والاحساس ، والمعنى الكلي ، والحدس الفكري . فالانفعال هو الشعور باللذة والاليم ، والاحساس الادراك الظاهري ؛ وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية اي التي تحدثة فينا ؛ فان الاحساسات صادقة على السواء ، اي انها صور مطابقة للاشياء ، بخلاف ما ذهب اليه ديموقريطس من ان الكيفيات المحسوسة «اصطلاح» . اما خطأ الحواس فليس يقع في الادراك ، بل في الحكم الذي يضيفه العقل الى الادراك ، فنحن لا نخطئ ان قلنا عن برج بعيد إنا نراه مستديرا ، ولكننا نخطئ ان اعتقدنا انه مستدير بالفعل ، واننا سنراه كذلك ان اقتربنا منه . وأما تناقض الحواس ، فليس يقع بين الاحساسات ، لان لكل احساس مجاله الخاص ، وانما هو يقع بين الاحكام التي تضاف اليها . - فأبيقورس يشق بالاحساس ، ويتم إضافات العقل .

ج - ومتى تكرر الاحساس احدث في الذهن معنى كليا أثبتناه في لفظ . ولما كان هذا المعنى الكلي صادرا عن الاحساس ، فهو صورة حقيقية مثله وبعد ان يتكون يبقى في الذهن «فكرة سابقة» نطبقها على الجزئيات

كلما عرضت لنا في التجربة ؛ فهو الذي يسمع لنا بأن نسأل مثلاً : « هذا الحيوان الماشي أهو فرس ام نور ؟ » . وهو الذي يسمع لنا بأن نصدر احكاما تجاوز التجربة الراهنة ، مثل قولنا : « هذا الشبح الذي أبصره هناك هو شجرة » . فان الاسئلة والاحكام التي من هذا القبيل تعني اننا حاصلون على المعاني المذكورة فيها حصولا سابقا على الاحساس السدي حملنا على السؤال والحكم على ان مثل هذه الاحكام لا تصير تصديقات إلا اذا أبدها الاحساس .

د - والحدس الفكري استدلال . وله منهجان : فهو من ناحية يؤدي بنا الى التصديق بأشياء ليست واقعة في التجربة ، ولكن اما ان تقتضيها كعلة او شرط ، وإما الا تبطلها ، مثل الجوهر الفرد ، فان التجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعي ، ومثل الخلاء ، فانه شرط الحركة من حيث ان الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكانا يتحرك فيه ، والحركة ظاهرة محسوسة جلية ، فشرطها موجود ، ومثل لا نهاية المادة ، فان التجربة ، ان لم تؤيدها ، فهي لا تبطلها . هذه الاشياء يسميها أبيقورس باللامحسوسات ، ولكنه لا يعني انها لاماديات ، كما هو واضح من الامثلة المذكورة ومن ان مذهبه حسي . - ومن ناحية اخرى الحدس الفكري استدلال يودي الى استخراج تفاصيل العالم من « نظرة اجمالية » مثل استخراج الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر . وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات في انفسها ، لا في علاقاتها بالمحسوسات - وسنرى امثلة على ذلك فيما يلي .

٩٠ - الطبيعة :

اصطنع أبيقورس مذهب ديموقريطس . ولكنه نظر اليه نظرة خاصة ، وادخل عليه بعض التعديل . هذه النظرة وهذا التعديل هما عذره في ادعائه الابتكار وإنكاره فضل سلفه الكبير . اما التعديل فسوف نشير اليه في سياق الكلام . واما النظرة الخاصة فهي ان ليس للعلم الطبيعي قيمة ذاتية ، ولا يعتبر مطابقا لحقيقة الوجود ، وانما هو ، مع استقلاله بقضاياه وبراهينه ، مرتب لعلم الاخلاق . ذلك لان الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن اكثر من علة ، فهي لذلك تحتل اكثر من تفسير : فالعلم الطبيعي مجموعة تفسيرات ممكنة ، قد يستطاع وضع تفسيرات غيرها ممكنة ، والفرض منه على كل حال « تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية والموت » . فالتفسيرات سواء ما دامت تفي بهذا الفرض ، مثال ذلك : قد تكون علة الكسوف توسط القمر ، وقد تكون توسط جسم غير منظور ، وقد تكون انطفاء الشمس وقتيا (!) ولا حاجة لإشار تفسير

آخر ، فان اي واحد منها يكفي لتبديد الخوف من الكسوف ، وهذا هو المقصود . ولا حاجة كذلك لاستقصاء تفاصيل العالم ، فان «نظرة اجمالية» تكفي ، اذ ليس العلم الطبيعي مطلوبا لذاته ، بل نعلم الاخلاق وبالقدر اللازم له فحسب . - وهذا موقف له مثيله في العصر الحاضر مع تقدم العلوم واستكمال آلاتها ، فان كثيرين من فلاسفتنا وعلمائنا يرون القوانين العلمية نسبية او «فروضا نافعة» ، ويظنون ان هذه النسبية هي الطريقة الوحيدة لتخليص الانسان من سيطرة الضرورة المطلقة وإقامة الاخلاق .

ب - الجواهر الفردة موجودة ولو لم تكن منظورة ، ليست قوة الريح والاصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان ، البطيئان ، امورا حقيقية غير منظورة ؟ (وهذا تطبيق لاحد منهجي الحدس الفكري) . اما اتصال المادة الذي يلوح ان الحواس تشهد به ، فهو وهم يشبه رؤية قطع الغنم من بعيد بقعة ثابتة . الجواهر الفردة موجودة اذن ، وهي في عدد غير متناه ، تؤلف عوالم غير متناهية ، لكل عالم شكله وموجوداته وقتا ما ، ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم الى آخر . وليست الجواهر متجانسة كما ارتأى ديموقريطس ، وليس يمكن تركيب اي شيء من اي الجواهر ، فان بقاء الانواع يقتضي ان تكون الاجزاء التي تدخل في تركيب افراد النوع حاصلة على مقدار وصور لا يتغيران ، ولو انها لم تثبت في مركباتها الا بعد محاولات عديدة . والجواهر متحركة ابدا في خلاء لامتناه وعلة الحركة باطنة فيها ، وهي الثقل - وكان ديموقريطس قد سلبها الثقل ، فترك الحركة من غير علة . بالثقل اذن تتحرك الجواهر في خط مستقيم من اعلى الى اسفل (كما يشهد به سقوط الاجسام) وبسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها ، فان تفاوت السرعة انما يتأتى عن تفاوت مقاومة الاوساط التي يجتازها الجسم المتحرك ، والخلاء عديم المقاومة ، فالسرعة فيه متساوية غير ان للجواهر انحرافا عن خط سقوطها ، تنحرف من تلقاء انفسها مقدارا صغيرا للغاية ، فتلتقي وتؤلف المركبات . ولا يحتج بان التجربة لا تظهرنا على هذا الانحراف ، فلولاها لاستمرت الجواهر تسقط في الخلاء بلا انقطاع دون ان تلتقي ابدا لتأليف الاشياء ؛ والاشياء موجودة ، فيلزم ان شرط وجودها حقيقي ، من حيث ان الانحراف هو الفرض الوحيد الذي يفسر تلاقي الجواهر . هذا من جهة وتطبيقا لاحد منهجي الحدس الفكري . ومن جهة اخرى وتطبيقا للمنهج الثاني نقول : انا نحس في انفسنا الارادة الحرة ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية ، والارادة هي الانحراف في الانسان . فاذا كان الانحراف متحققا فينا فهو متحقق في الجواهر ، اذ لا يمكن ان نعتبر الانسان استثناء في الطبيعة ، ولا يمكن ان تخرج الحرية

من اللاهوتية . - وهذه نقطة أخرى يفترق فيها أبيقورس عن ديموقريطس، فيخرج على الضرورة المطلقة ، ويقول بالحرية شرطا للاخلاق ، ولو ان هذه الحرية عنده انحراف آلي ليس غير .

ج - والاحياء أعقد المركبات . نشأت اتفاقا على ما قال أنبادوقليس وديموقريطس ، وبقي الاصلح وثبت نوعه . والنفس الانسانية جسم حار لطيف للغاية ، تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله . وهي اثنان اولها وظيفتان : الواحدة حيوية ، وهي بث الحياة في الجسم والاخرى وجدانية ، وهي الشعور والفكر والارادة . تؤدي الوظيفة الاولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله ؛ وتؤدي الوظيفة الثانية بجواهر الطف محلها القلب . الاولى شرط الثانية ، والجسم شرط النفس كلها ، فانه اذا انفصلت جواهر الجسم انطلقت النفس وتبددت جواهرها . والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم ؛ اما النفس المفكرة او «نفس النفس» فان لها من الاستقلال ما تستطيع معه ان تكون سعيدة مهما يكن من حال الجسم .

د - ويفسر الاحساس بأن «نشورا» رقيقة غاية الرقصة تنبعث باستمرار من سطح الاشياء ؛ وتتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الاشياء المنبعثة عنها - فهي «اشياء» لها - حتى اذا ما صادفت الحواس وبلغت منها الى القلب ، أحدثت الاحساس . وفي الهسواء اشياء لا يحصيها العد متطايرة ، ليس فقط من الاشياء القريبة ، بل ايضا من الاشياء البعيدة والماضية ، وهذه الاشياء اصل خيالات المنام واليقظة؛ فالمخيلة تجري على نسق النحس تماما ، والخيالات احساسات لا صور مستعادة ؛ ولو توهمنا عكس ذلك من اننا نتخيل ما نشاء ، فالحقيقة ان الوفا من الاشياء تزدهم على الفكر في كل وقت فلا يتأثر الفكر الا بالتى يوجه اليها انتباهه ، فنظن اننا نستعيد صوراً ماضية . وهذه الاشياء عرضة لان يختلط بعضها ببعض في مجاريها او تلتوي او تنقسم ، وهذا اصل اخطاء الحواس ، كرؤية البرج المربع مستديرا ، وهذا اصل تصورات الحيوانات الخرافية التي لم توجد قط . وإذن فلا موجب للخوف مما يبدو لنا في الاحلام ، ولا الى اعتباره نذيرا من لدن الآلهة .

هـ - والآلهة موجودون . يدل على وجودهم اولا انهم موضوع «فكرة سابقة» شائعة في الانسانية جمعاء ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الاحساس وكل احساس فهو صادق . وأساس هذه الفكرة السابقة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة ، والتي لا بد ان تكون منبعثة من الآلهة انفسهم . ثانيا عندنا فكرة وجود دائم سعيد ، والآلهة يقابلون هذه الفكرة . ثالثا لكل شيء ضد يحقق المعادلة في الوجود ، فلا

بد ان يقابل الوجود الغائي المتألم وجود دائم سعيد . - ويجب ان نتصور الالهة على حسب احسن شيء فينا : اجسامهم لطيفة غاية اللطافة ، متحركة ابدا بين العوالم بمعزل عنها فلا ينالهم ما ينالها من دثور ، ولكنهم مخلدون . ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا ، فهم لا يعنون بنا ، ولا يكدرون صفوهم بشؤوننا ، ولا يعلنون عن ارادتهم بالنذر ، كما تعتقد العامة . هذه المعتقدات وما تفرع عليها من خرافات ، مثل تقديم القرابين للالهة - واحيانا القرابين البشرية - لطلب مددهم ورضائهم . تناقض الفكرة السابقة عنهم ، اذ يستحيل ان يكون الالهة سعداء مطمئنين مع ما نضيفه اليهم من عواطف وشواغل . فعلى ان نطمئن نحن من جهتهم ، وان ننفي عن نفوسنا الخوف منهم . - ولقد كان هذا الخوف عظيما في اليونان بما توارثوه من اساطير عن القدر يعبت بالبشر عبثا ، وبما حشدت هذه الاساطير في العالم الآخر من حيوانات هائلة وعذاب اليم ، فاراد ابيقورس ان يرفع عنهم هذا الكابوس ؛ وكان في وسعه ان يحول انظارهم الى جنات افلاطون ، فآثر ان يمحو الجنة والجحيم جميعا بهذا المذهب المتهافت السخيف . ومع اعتقاده هذا في حق الالهة ، فقد كان يختلف الى المعابد ويشارك في الشعائر ولعله كان يفعل استرضاء للعامة وتفاديا من الخصومة معهم وهو فيلسوف الراحة والطمأنينة كما ستري .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

٩١ - الاخلاق :

١ - في هذا المذهب ، السعادة هي اللذة الجسمية حتما ، من حيث انه لا يعترف بغير المادة . وفي الواقع يقر ابيقورس ان غاية الحياة اللذة . ولكنه لا يتابع ارسطوس ، بل يعالج فكرة اللذة بحدق ومنطق حتى يحيلها نوعا من السعادة النفسية ، ويستبقي : الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل ، مما يجعل لمذهبه الخلقي مكانا خاصا بين المذاهب . يقول : تشهد التجربة باننا نطلب اللذة ، وان الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكير ولا تعليم . فالطبيعة هي التي تحكم بما يلائمها ، لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسي : وكيف يستطيع ذلك وجميع افكارنا ترجع الى احساسات ، ومن ثم الى لذات وآلام ؟ واذا نحن استبعدنا الحس من الانسان فليس يبقى شيء . ومتى تقرر ان اللذة غاية ، لزم ان الوسيلة اليها فضيلة ، وان العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها الى الغاية المنشودة ، وهي الحياة اللذيذة السعيدة ، فليس من الحق وصف اللذة بانها جميلة او قيحة ، شريفة او خسيسة ، فان كل لذة خير ، وكل

وسيلة الى اللذة خير كذلك ، بشرط ان تكون اللذة لذة ، وان تكون الوسيلة مؤدية الى لذة . ومعنى هذا الشرط ان للذة عواقب ، وقد لا تكون جميع عواقبها خيرا : فان الشره مثلا يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالآلم ، واجتناب اللذة التي تجر آلاما ، واعتبارها وسيلة سببة السعادة . وللآلم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شرا . فيجب تعديل الآلم باللذة ، وتقبل الآلم الذي يجز لذة اعظم . - وبهذا يستحيل مذهب اللذة الى مذهب المنفعة : ولقد كان أرسطوس يرد كل لذة الى اللذة الحاضرة مخافة ان يفوتنا المستقبل ، وان ينقلب حساب العواقب قيذا وعبودية . ولكن اليس في محاولة التحرز من المستقبل عبودية للحاضر ؟ ان السعي لغاية بعينها طول الحياة ، يعود بحرية اوسع من حرية مجاراة الاهواء على ما يتفق . وإذن فما يجب طلبه هو أكبر مجموع ممكن من اللذات مدى الحياة .

ب - ويستتبع هذا الموقف تصنيف اللذات . وقد كان أرسطوس يدعي انها جميعا سواء ، وربما صح هذا اذا نظرنا اليها في انفسها على انها لذات اما اذا اعتبرنا صلتها بالطبيعة ، وعواقبها في الحياة بأكملها ، وجدناها تتفاوت . وفي الواقع يمكن ردها الى طوائف ثلاث : الاولى لذات صادرة من نزعات طبيعية وضرورية ، وهي تلك التي تسكن الآما طبيعية ، مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش . والثانية لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية ، وهي تلك التي تنوع اللذة فقط ، ولا ترمي الى تسكين ألم طبيعي ، مثل لذة الاغذية المترفة . والثالثة لذات صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ، ولكنها تقوم في النفس بناء على ظن باطل ، مثل لذة المال والكرامات الاجتماعية . فالحكيم يصفى دائما الى نزعات الطائفة الاولى : وهي أبسط النزعات وألزمها ، تقوم بذاتها وتقوم النزعات الاخرى عليها ؛ وإرضائها سهل ميسور . والحكيم يقهر نزعات الطائفة الثالثة ، ويرفض لذائدها بالكلية . اما نزعات الطائفة الثانية ، فينظر ان كان يرضيها او يقمعها ، ويرجع في هذا النظر الى الحكمة العملية ، فان حكمت بقبولها أرضاها ، ولكن بتؤدة خشية ان يحولها بالشغف الى نزعات ضرورية فينقلب عبدا لها .

ج - وانما تنشأ النزعات من اختلال توازن الجسم ؛ فاذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمان وسكن . هذه الطمانينة هي اللذة ، تنتهي ويعود الآلم اذا عاد الجسم الى الاختلال فالنزوع وسط بين سكونين وهو حركة يريد بها الكائن الحي ان يدفع الآلم عن نفسه اي ان يستعيد توازنه وسكونه . وليس السكون فراغا من اللذة او حالة شبيهة بالنوم او الموت فان مثل هذه الحالة ليس سعادة ، ولكنه هو اللذة بعينها ، وهو

الاستمتاع بالتوازن ، فان اللذة تنشأ حالما يزول الألم ، واذا انتفى كل ألم فهناك اللذة العظمى . وإذن فغايتنا القصوى يجب ان تكون التوازن التام ؛ والطمأنينة التامة ، بمان من كل اختلال واضطراب . - ولكن الجسم معرض دائما للألم ، فمن هذه الجهة تبدو غايتنا مستحيلة . غير أننا نستطيع دائما أن نوجد ، الى جانب الألم الجسمي ، لذة عقلية نلطفه بها مهما اشتد ، ونحقق الطمأنينة : ذلك بأن النفس تلذ ليس فقط باللذة الحاضرة ، بل ايضا بذكرى اللذة الماضية ، وبرجاء اللذة المستقبلية ، فتستطيع في الوقت الذي تألم فيه ان تذكر اللذة المضادة لآلمها ، وان ترجوها . وعلى ذلك تكون لذة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية ، مستطاعة للنفس دائما . فساعدتنا تتوقف على النفس ، ويجب ان يتوجه جهدها الى توفير الطمأنينة للنفس ، كما نحاول ان نوفر للجسم توازنه . وأول اسباب اضطراب النفس الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات . اما الحكيم فيعلم ان الاشياء متمشية على نظام ثابت ، فهو لا يخاف الظواهر الجوية ، ولا القدر ، ولا الآلهة ، بل لا يخاف الموت ، فان خوف الموت من فعل المخيلة تتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذها الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم . اما الحكيم فيعلم ان الموت فناء تام ، هو يعلم أنه حين نوجد فليس يوجد الموت ، وحين يوجد الموت نعدم ، لذلك يبطل خوفه منه . وهو يعلم ان الخلود مستحيل ، فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه . ان المهم في السعادة قوة اللذة لا مدتها ، اذ ان المدة لا تزيد في اللذة .

د - ولكن أبيقورس كان قد قال عكس ذلك لما خالف أرسيتوس وآثر اللذة المتصلة مدى الحياة . فاذا كانت اللذة هي الغاية ، وكان كل شيء ينتهي عند الموت فما هو الفاصل بين المذهبين ، ولم تفضل الحياة الطويلة الخفيفة اللذة ، الحياة القصيرة القوية اللذة ؟ وقال أبيقورس عكس ذلك ايضا لما عرف لرجاء اللذة اثره في النفس ، فاذا كان هذا الرجاء لاذا الى حد تلطيف ألم جسمي محسوس ، فان رجاء استمرار اللذة يزيد فيها من غير شك ، وأن توقع انقضائها ينفصها ويلاشيها . ولقد كان أبيقورس بارعا في انتقاله من اللذة الى المنفعة ، ثم في انتقاله من لذة الحواس الى لذة النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة ، دون أن يضع بين الجسم والنفس فرقا جوهريا ، ودون أن يغير معنى اللذة . ولكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد الا بالانتقال من المنفعة الى الخير ، وبلاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة ، وإلا كانت الاخلاق لفوا ، وكان الموقف المعقول ان نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرسيتوس ، حتى اذا ما نالنا الإعياء ، وأصابنا المرض او أدركتنا الشيخوخة ، انتحرنا على قول هجسياس .

هـ - قلنا ان أبيقورس يستبقي الفضائل المعروفة . والحقيقة التي وضحت الان انه لا يستبقيها الا في الظاهر ، والى الحد الذي يتفق مع المنفعة ، ويكفل الطمأنينة . فالعفة تقتصر على الذات الطبيعية الضرورية ، وتقتنع منها بمقدار ، خشية الاضطراب والالم وترجع الشجاعة الى تحمل الالم في سبيل اللذة ، والتسليم بما لا مفر منه . والصدقة نافعة لذيدة ، فالحكيم يتعهدا كوسيلة للسعادة . ولكنه يتجنب الحب ، لانه مصدر اضطراب للنفس . كذلك لا يتزوج الحكيم في الاكثر ، لما يجره الزواج من شواغل متعددة . والسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية ، وينفض يديه من الشؤون العامة . اما العدالة فموضوعها الا يضر بعضنا بعضا مخافة رد الفعل ، وهي في الاصل تعاقد قائم على المنفعة ، بحيث لو انتفى التعاقد ، او تعارضت معه المنفعة ، اصبحنا في حل من هذه العدالة . وبعبارة اخرى اننا نقبل القانون لنحتمي من العدوان لا اكثر ، فاذا رأينا في الخروج على القانون منفعة لنا ، وامكنا ان نخرج عليه دون ان ينالنا اذى ، قلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير . ولنا ان نستوحي المنفعة من باب اولي حين لا يكون هناك عقد ، اذ لا حق لمن لا يستطيع او لا يريد التعاقد ، فردا كان او شعبا ، فلا عدالة ولا ظلم . ولكننا في الغالب لا نأمن انتقام الفير ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ، ومن خوف الانتقام ، وليحتفظ بالطمأنينة وهي خير الاعظم : - وكل هذا منطقي في هذا المذهب الحسي قال به السوفسطائيون قبل أبيقورس ، وقال به من بعده الحسيون المحدثون . وغاية ما فعله فيلسوفنا انه احتال على مبادئه حتى طابق بينها وبين الطبيعة الانسانية كما تفهمها فطرة العقل ، فاعترف بهذه الطبيعة من حيث لم يرد . غير ان هذه المطابقة ظاهرية فقط كما اسلفنا . فلم تقو طويلا على المبادئ ، ولم يلبث الأبيقوريون ان شابهوا القورينائيين ، حتى اتخذ العرف اسم أبيقورس عنوانا للمذهب اللذة والاستهتار ، فظلمه شخصيا ، ولكنه انصف مذهبه في جوهره ، وفي سيرة اتباعه ، وقد تعاقبوا اجيالا الى ما بعد المسيحية يعيشون عيشة «اللذة السهلة» .

الفصل الثالث

الرواقية

٩٢ - مؤسسو الرواقية :

أ - الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها . وضع أصولها زينون ، وكمثلها تابعان من بعده ، وثلاثتهم اسيويون . فزينون (٣٣٦ - ٢٦٤) ولد في كتيوم من أعمال قبرص وكان أبوه فيما يروى تاجرا قبرصيا يختلف الى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين . فقرأها ابنه ورغب في الاتصال بأصحابها . قدم أثينا حوالي سنة ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضا بالتجارة ، فاستمع الى ثاوفراسطس والى اقرطيس تلميذ ديوجانس الكلبي والى استلبون الميفاري والى رجال الاكاديمية ، ثم أنشأ مدرسة في رواق «ستوي» باليونانية) كان فيما سلف محل اجتماع الشعراء ، فدعي وأصحابه بالرواقيين . (ويسمىهم الاسلاميون أيضا بأصحاب المظلة ، وأصحاب الاصطوان) . وكان مستمعوه كثيرين معجبين بسمو أخلاقه .

ب - وخلفه افلاينتوس (٣٢١ - ٢٢٢) جاء من أسوس ، وانضم الى المدرسة ، ثم ترأسها من وفاة زينون الى وفاته . وكان مصارعا قبل أن يتوفر على الفلسفة . وامتاز بقوة إيمانه بالذهب ، وشدة تعصبه له ولكنه كان قليل الحظ من المقدرة الجدلية ، قليل التوفيق في مناقشاته مع الإبيقوريين ، فتقهقرت المدرسة في أيامه .

ج - ولكنها عادت فازدهرت بزعامة افريسيوبوس (٢٨٢ - ٢٠٩) : ولد في سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرسوس من أعمال كيليكية . ودخل المدرسة ، فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة ، واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية . - ولم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشذرات . لذلك يصعب تعيين نصيب كل منهم في مجموع المذهب كما أمكن تركيبه .

٩٣ - المنطق :

أ - إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة ، قلنا انها مذهب هرقليطس أفاد من تقدم الفكر في ثلاثة قرون . فهي تقول بالنار

الحية ، وباللغوس او العقل منبثا في العلم ، وتسمية الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ، وتقيم الاخلاق على الواجب ، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية ، وتنقصي الالهة خارج العوالم ، وتقيم الاخلاق على اللذة . ووجه افادة الرواقية من تقدم الفكر ، انها اشتغلت بالمنطق اكثر واحسن مما اشتغل أبيقورس واتباعه ، واصطنعت آراء أفلاطونية ، وفصلت القول في الاخلاق . والفلسفة عندها «محبة الحكمة ومزاولتها» . والحكمة «علم الاشياء الإلهية والانسانية» تنقسم الى ثلاثة اقسام : العلم الطبيعي والجدل (اي المنطق) والاخلاق . ولكن هذا التقسيم اعتباري فقط : فان العلم الطبيعي يعلمنا وحسدة الوجود ، فالعقل الذي يعلم هذا ويربط المعلومات بالعلل في الطبيعة ، هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق ، وهو الذي يطابق بين افعاله وبين قوانين الوجود في الاخلاق . وبعبارة اخرى : المنطق صورة الطبيعة في العقل ، والاخلاق خضوع العقل للطبيعة ، بحيث ان الرجل الفاضل طبيعي وجدلي ، وان الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة ، وبحيث ان «الحكمة تشبه حقلا أرضه الخصبة العلم الطبيعي ، وسياجه الجدل ، وثماره الاخلاق» . وسيتضح ذلك من مجمل هذا الفصل .

ب - والرواقيون ماديون . فكل معرفة هي عندهم معرفة حسية ، او ترجع الى الحس . والاصل في المعرفة اي الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر ، لا بواسطة «اشياء» كما يقول الأبيقوريون . والمعرفة التي من هذا القبيل «فكرة حقيقية» يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح ، وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ، ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة اخرى . والافكار الحقيقية هي الدرجة الاولى من درجات المعرفة ، يشبهها زينون باليد المبسوطة . والدرجة الثانية يشبهها باليد المقبوضة قبضا خفيفا ، ويعني بها التصديق الذي يقوم في النفس مجاوبة على التأثير الخارجي ، وهذا التصديق متعلق بالارادة ، ولو انه يصدر حتما كلما تصورت النفس فكرة حقيقية . والدرجة الثانية الفهم ، يشبه اليد المقبوضة تمام القبض . والدرجة الرابعة والاخيرة العلم ، يشبه اليد مقبوضة بقوة ومضغوطة عليها باليد الاخرى . والعلم تنظيم المعرفة الحسية ، اي جميع الادراكات الجزئية ، وسلكتها في مجموعة متناسقة تصور وحدة الوجود ، فتكتسب بهذا الاتساق يقينا كاملا ثابتا اقوى من اليقين الاول المصاحب للاحساس المفرد . ولكن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه الكلية الا آثار الاحساسات ، تحدث عفوا في كل انسان دون قصد ولا تفكير ، فهي غريزية فطرية بهذا المعنى . فالعلم اذن مجموع القضايا المتعلقة بالاشياء . واذا اعتبرنا القضايا

والحجج التي نركبها نحن بمناسبة الاشياء ، وصرفنا النظر عن الاشياء
انفسها ، كان لنا علم المنطق .

ج - وكون الموجود جسميا ، والمعرفة حسية ، يستتبع ان موضوع
القضية جزئي ، وقد يكون معينا يشار اليه بالبنان ، مثل قولنا «هذا» ،
او غير معين ، مثل قولنا «بعض» او نصف معين ، مثل قولنا «سقراط»
دون اشارة بالبنان الى شخص المسمى . والمحمول فعل صادر عن
الموضوع ، او حدث عارض له ، مثل «سقراط يتكلم» بحيث تترجم
القضية عن فعل جسم في جسم ، او انفعال جسم بجسم ، فان لكل
شيء في كل ظرف صورة واحدة بعينها هي موضوع التصديق .
والجزئيات متميزة بعضها من بعض في وجودها وتفاصيل تكوينها مهما
تشابهت ، وإلا امتنع تمييز شيء من شيء . فالقضية هي العبارة الدالة
على صدور فعل عن فاعل ؛ وليست وضع نسبة بين معنيين ، كما هو
الحال عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العالم مجموعة جزئيات مترابطة
متفاعلة ، كان اهم القضايا وأصدقها تعبيرا عن الوجود ، وأولها بالعناية ،
هي التي تتضمن نسبة بين شيئين ، أي بين قضيتين ، للترجمة عن
النسب الحقيقية بين الاشياء . وبعبارة أخرى : هي القضايا المركبة .
وبهذه النظرية يظن الرواقيون انهم يتفادون انصعوبة التي كان قد اثارها
السوفسطائيون والسقراطيون في امكان اسناد ماهية الى أخرى . وهم
يهملون المفهوم والمصدق ، وما يترتب عليهما من عكس القضايا ، وقواعد
القياس .

د - ولذلك لم يعنوا بغير القياس الاستثنائي ، وهو الذي يستخرج
النتيجة من قضية مركبة فيها نسبة بين حدثين او اكثر ، معبر عن كل
حدث بقضية حملية . والقضايا المركبة عندهم خمس ، فالاقيسة خمسة :
(١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة ، مثل : اذا كان النهار طالعا
فالشمس ساطعة ، والنهار طالع ، اذن فالشمس ساطعة ؛ (٢) قياس
مقدمته الكبرى شرطية منفصلة ، مثل : إما النهار طالع وإما الليل مخيم ،
والليل مخيم ، اذن فليس النهار طالعا ، او : والنهار طالع ؛ اذن فليس
الليل مخيما ، (٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد ، او
بالتناقض ، مثل : ليس بصحيح ان يكون أفلاطون قد مات وأن يكون
حيا ، ولكن أفلاطون قد مات ، اذن فليس أفلاطون حيا ، او : ولكن
أفلاطون حي ، اذن ليس بصحيح ان أفلاطون مات ، (٤) قياس قضيته
الكبرى سببية مثل : من حيث ان (او لان) الشمس طالعة فالنهار
موجود ، (٥) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة ، مثل : زيد أعلم او اقل
علما من عمرو . وبالجمل ، هذه الاقيسة تربط حدثين او تفرق بينهما ،

في الانسان فان للنفس أن تدبرها ، أن قبلتها صدرت ، وأن رفضتها بطلت . والقبول والرفض ميسران للانسان بفضل العقل ، والانسان عاقل من دون الحيوان .

ب - وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم : فالعالم حي له نفس حار هو نفس عاقلة تربط اجزائه وتؤلف منها كلا متماسكا . فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل ، والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار في الخلاء اللامتناهي ، ولم يكن عداها شيء ، وتوترت فتحولت هواء ، وتوتر الهواء فتحول ماء ، وتوتر الماء فتحول ترابا . وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه «بذرة مركزية» وهي قانون («لوغوس») بمعنى انها تحسوي جميع الاجسام وجميع بذور الاحياء منظوية بعضها على بعض ، أو كامنة بعضها في بعض ، بحيث إن كل حي فهو «مزاج كلي» من ذريته جمعاء . فانظم العالم بجميع اجزائه دفعة واحدة ، واخذت الموجودات تخرج من كونها شيئا فشيئا وما تزال تخرج بقانون ضروري أو «قدر» ليس فيه مجال للاتفاق . وإن نظام الطبيعة ليدل على انها ليست وليدة الاتفاق ، ولا الضرورة العمياء ، بل الضرورة العاقلة . فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية . ونحن إذ نتحدث عن أشياء مخالفة للطبيعة ، إنما ننظر إلى طبيعة موجود معين ونفصله عن المجموع . - ولكن النار تعسود فتخلص بالتدرج من العناصر الأخرى ، فلا تأتي «السنة الكبرى» حتى يكون قد تم الاحتراق العام . ثم يعود الدور على نفس النسق ، بنفس الموجودات ، ونفس الاحداث ، وهكذا إلى غير نهاية .

ج - فالعالم قديم ، ولكن نظامه حادث (خلافًا لما ذهب اليه أرسطو):
فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار ؛ والبحر ينحسر باستمرار ، فلو كان نظام العالم قديما لكانت الأرض قد صارت مسطحة ، وكان البحر قد نضب ثم إنا نرى جميع اجزاء العالم تفسد، فكيف لا يفسد مجموعه ؟ وثالثا أن كثيرا من الفنون والصناعات الضرورية للانسان والتي وجدت معه في وقت واحد لضرورتها ، مسا تزال في أوائلها ، فلا يمكن أن يرتقي النوع الانساني إلى عهد بعيد . - والعالم جسم كامل كروي ، كله وجود أي ملاء ، وخارجه إلى مالا نهاية اللاوجود أي الخلاء أما اجزائه فليست كاملة ، لانها لا توجد بذاتها ولذاتها ، ولكنها تتعلق بالكل . - والعالم واحد بوحدة القوة الحالة فيه، يحده فلك الثوابت ؛ وزينة الكواكب وهي احياء عاقلة تدور بالارادة . والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هي الالهة والجن . والأرض ثابتة في المركز أما لان الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة

في وسط الانبوبة المنفوخة ، او لان ثقلها على صفرها يوازي ثقل بقية العالم ويوازنه . ولما كان انعام واحدا كانت جميع اجزائه مترابطة متضامنة ، تنتقل الحركات بينها رغم المسافات ، كما تنتقل الحركة في الحيوان من جزء الى آخر . والتأثيرات السماوية علة الاحداث الارضية؛ تناول المعلولات الكلية وهي فصول السنة ، والمعلولات الجزئية بالتفصيل على ما يبين علم التعجيم - وكان هذا العلم قد انتشر منذ القرن الثالث، فاشتغل به الرواقيون ، واشتغلوا بالعرافة وتعبير الاحلام .

و - والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الاولى والوحيدة ؛ وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر - وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولة التامة في الاشياء . وهذه المعقولة تقتضي القول بالعلل القائية ، وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الامثلة الكثيرة من الجماد والنبيسات والحيوان ، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الفايات . وكذلك ظنوا ان هذه المعقولة تقتضي إنكار القوة المقابلة للفعل ؛ وهي في الواقع غير معقولة بذاتها ، ولا تعقل الا بالاضافة الى الفعل ، فانكروها ورفضوا حشد ارسطو للحركة ، وقالوا ان الحركة هو ما هو في كل آن ؛ اي انه في كل آن بالفعل لا بالقوة . وما نظرتهم في كمون الاشياء بعضها في بعض، وخروجها بعضها من بعض خروجاً آلياً ، سوى نتيجة لإنكار القوة . اذن العالم إلهي معقول تماما . وهم يذكرون الله ويتوجهون اليه بالصلاة ، ويقصدون النار وقانونها ، او «اللوغوس» ذلك العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الاحداث الماضية ، وتقع الاحداث الحاضرة ، وستقع الاحداث المستقبلية» . وخير ما يمثل اللوغوس فكرة «الطبيعة» كما حدها ارسطو حين قال انها مبدأ حركة وسكون في ذات الموجود ، وانها تعمل لغاية . وهم يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية ، فيجاريون الديانة الشعبية في الظاهر ، ويعنون في الحقيقة ما ترمز له عندهم هذه الاسماء من الكواكب والعناصر والاحداث الكونية ، فانهم اصطنعوا لهذا الغرض التأويل المجازي الذي كان ابتكره الفيشاغوريون ، فقالوا مثلاً ان كرونوس هو الزمان ، وحين يقال ان تزوس قيده ، فان هذا يعني ان الزمان مقدر بدوران السماء ، اذ ان تزوس هو السماء ، ولذا يقال انه يرعد ويصعق .. وجونون التي يقال انها اخت تزوس وزوجته ، هي الهواء لان الهواء شبيه بالسماء ومتحد بها . وهكذا كانوا يجدون في الميثولوجيا كل العلم الطبيعي ، ويؤولون قصصها الفاضحة المعيبة تأويلاً مقبولا ، فينتهون الى ان اسماء الآلهة ما هي الا اسماء تزوس تطلق عليه بحسب مناطق الارض التي يعمل فيها والافعال الصادرة عنه . الآلهة مظاهر تزوس ، خرجوا

منه بتطوره ، وسيمودون اليه بالاحتراق العام ، ثم يخرجون منه ويمودون اليه ، وهكذا الى غير نهاية .

هـ - وهم يذكرون العناية الإلهية ، ويريدون بها تلك الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات . ويبرثونها من الشر بقولهم ان لكل شيء ضده ، فالشر ضروري للعالم كضد الخير ، وان الله يريد الخير طبعاً ، ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل لا تكون خيراً من كل وجه . اما الشر الخلقي او الخطيئة ، فيعزونها الى حرية الانسان ، ويحاولون التوفيق بين هذه الحرية وبين القدر والضرورة بقولهم ان الظروف الخارجية ، اي مناسبات افعالنا محتومة ، ولكنها ليست محتومة بذاتها ، فان افراداً مختلفين خلقا ، ان وجدوا في نفس الظروف ، لم يأتوا نفس الافعال . فالظروف تحرك الانسان ، وخلقها يعين سيرته . اجل ان الخلق من فعل القدر ، وكل ما نأتيه متضمن في القدر ، ولكن القدر لا يستتبع القمود والتواكل ، فنحن نعلم ان الظروف الخارجية غير محتومة للفعل ، ونجهل العلة التي تحتم الفعل ، فالفعل بالاضافة اليها غير محتوم ، ولنا ان نعمل كأننا أحرار .



٩٥ - الأخلاق :

أ - تتجه الطبيعة الى غاياتها عفواً دون تصور ولا شعور في الجماد والنبات ، والغريزة مع تصور وشعور في الحيوان ، وتتخذ فسي الانسان طريقاً آخر هو العقل ، اكمل الطريق لتحقيق اسمى الغايات . فوظيفة الانسان ان يستكشف في نفسه العقل الطبيعي ، وان يترجم عنه بأفعاله ، اي ان يحيا وفق الطبيعة والعقل ، وقد وهبتنا الطبيعة حب البقاء ميلاً أساسياً يهدينا الى التمييز بين ما هو موافق لها وما هو مضاد . فنحن نطلب ما ينفعنا ونجتذب ما يضرنا بالطبع ، عملاً بهذا الميل الاولي . ومن الخطأ القول مع الابيقوريين ان الميل الاولي منصرف الى اللذة : فما اللذة الا عرض ينشأ حين يحصل الكائن على ما يوافق طبيعته ويستبقي كيانه ، والى جانب هذا الميل العام وهبتنا الطبيعة ميلاً خاصة كلها طيبة ، وموضوعاتها موافقة للطبيعة ، وبالعقل يدرك الانسان الحكيم انه جزء من الطبيعة الكلية ، وان حبه للبقاء متصل بارادة الطبيعة الكلية ان تبقى ، وتابع لها . فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة ارادته للارادة الكلية ، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع او مضار ، ولا يراها جذيرة بأن تسمى خيرات وشروراً . فان هاته الموضوعات اشياء جزئية ، متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ، ونسبية اليها اما الارادة

الصالحة فشيء مطلق كالارادة الكلية ، ومدرک بالعقل : وهاتان صفتان تميزان الخير مما عداه : والخير مفاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم ، فلا ينال بجمع بعضها الى بعض ، او بزيادتها الى نهاياتها القصوى . وهو ممدوح لذاته ، وهي لا تمدح مستقلة عنه ، وقد تعرض للحكيم ظروف تصرفه عنها دون ان تجعله مذموما . والخير الفضيلة ، فليس للفضيلة موضوع خارجي تتوجه اليه ، ولكنها تنتهي عند نفسها ، وتقوم في ارادة المطابقة مع الطبيعة . وليست تقاس قيمتها بغاية تحققها ولكنها هي الغاية تشتهي لذاتها . فهي كاملة منذ البداية ، تامة في جميع اجزائها ، وما هذه الاجزاء سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الاحوال . الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتمالها ، والعفة هي الحكمة في اختيار الاشياء والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق . فالحكيم او الانسان الكامل هو الذي يعلم ان كل شيء في الطبيعة انما يقع بالعقل الكلي او بالارادة الالهية او بالقدر ، فيعتبر ميوله وظائف لتحقيق مدة الارادة الكلية ، ويقبل مفاعيل القدر طوعا . - ولكن اليس القول بالقدر من ناحية ، وحصر الخير في الارادة من ناحية اخرى ، يزهدان الانسان في كل عمل ، وينتهيان به الى الجمود ، اذ تتساوى عنده الاشياء ، فلا يقوم لديه سبب لاختيار بعضها دون بعض ؟ كلا ، فان القدر مغيب عنا كما اسلفنا ، والموضوعات الخارجية ، وان لم تكن خيرات وشرورا بالذات ، الا انها مادة الارادة ، ولولاها لبقيت الارادة قوة صرفة ولم تخرج الى الفعل ولم تحقق الخير ، وهي انما تفعل بالاختيار بينها . فالانسان الكامل يعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار ، والموضوعات المضادة لها منبوذة ، دون ان يتعلق بموضوع ، ودون ان يريده كما يريد الخير . فاذا ابتلي بمرض او اصابته مصيبة ، اثر ذلك لعلمه انه مقدر عليه ، فيتوفر له الخير الحقيقي في كل حال . اللهم الا اذا نزلت به فواح لا تطاق ، فله حينئذ ان ينتحر ويتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابقا للطبيعة . وفيما خلا هذه الشدائد ، فانه يصمد للدهر ، لا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يندم ، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء ، ويحتفظ بحريته ، وينعم بفضيلته .

ب - وادنى من الانسان الكامل مرتبة انسان ناقص يعلم وظائفه وحدودها ولكنه لا يرتقي بعقله وإرادته الى الطبيعة الكلية ، فلا يرى في الوظائف توابع لارادته بل يعتبرها واجبات مفروضة ويؤديها على هذا الاعتبار ، واحدة بعد اخرى متفرقة ، لا تجمعها فكرة الطبيعة الكلية ، فتظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيرا ولا شرا ، ينقصها لكي تصير خيرا وفضيلة ، أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي ، ولأجل هذه المطابقة . والنقصان على درجات : درجة دنيا ، الانسان فيها بريء من

معظم النقائص لا منها جميعا ، ودرجة تالية ، الانسان فيها بريء من جميع
 الاهواء ، ولكنه عرضة للسقوط فيها ، ودرجة ثالثة واخيرة ، الانسان
 فيها آمن خطر السقوط ، ولا يفتقر كي يكون حكيما لغير الشمسور
 بالحكمة . ولكنه ناقص ما دام يبلغ الى هذا الشعور ، وفي اية درجة
 كان ؛ مثله مثل الغريق فانه مختنق سواء اكان في قاع الماء او قريبا من
 السطح ، او مثل الرامي ، فانه مخطيء سواء اجاء سهمه قريبا من
 الهدف او بعيدا منه . ذلك بأن الحكمة شيء غير منقسم لا يحتمل
 التدرج ، هي استقامة الارادة ، اما ان توجد او لا توجد ، كما ان الخط
 اما مستقيم او منحرف ، ولا وسط .

ج - ويليه الانسان الشرير او الضال ، غابت عنه فكرة الطبيعة
 الكلية ، فاتخذ نفسه مركزا للوجود ، وانحرفت ميوله عن استقامتها
 الاولى ، فعارض الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية او المنافع ،
 وحصر سعادته فيها ، فتعرض لشتى الهموم والآلام . أفعاله متناقضة
 للحكمة كل المناقضة ، كلها عصيان للعقل وللطبيعة ، فكلها متساوية ،
 ليس بينها خفيف وثقيل ، الا من جهة ان منها ما يتضمن معاصي اكثر
 من غيره فيعد أثقل ، كقتل الاب مثلا ، فانه يتضمن إزهاق النفس والغدر
 ونكران الجميل . وتتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار ، وتنحرف الميول
 باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضا وغاية ، وتساعد البيئة على ذلك
 بما تفرضه على الاطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع والالم على أنواعه ،
 فتقنعهم بأن كل ألم شر ، وبإشادتها طوال مدة تربيتهم باللذة والمال
 والكرامة ، بلسان الاهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين .
 فتتقلب الميول انفعالات واهواء ، اي ميولا مرفقة مضادة للعقل ، تزعج
 النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة ، وليس الانفعال او الهوى
 الاحساس اللاذ او المؤلم الحادث في النفس عن الاشياء ، ولكنه قبول
 النفس لهذا الاحساس . والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن ، او
 بين اللذة والغبطة : فان الحزن والغبطة موقفان للانسان بما هو موجود
 عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حالان للانسان بما هو حاس . فالانفعال
 صادر عن رضى النفس او نفورها بإزاء إحساس ما او حدث ما ، اي انه
 حكم : مثال ذلك ، ليس حكما بأن «موت الصديق مصيبة» هو الذي
 يحرك النفس ، بل الحكم بأنه «من اللازم او اللائق ان نحزن لهذه
 المصيبة» بحيث اذا اردنا ان نستبعد الحزن وجب ان نستبعد هذا الحكم ،
 لا الحكم الاول ، وقس على ذلك سائر الانفعالات : فالانفعالات مخالفة
 للطبيعة وللعقل من هذه الناحية ، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب
 النفس بها . وهي جميعا رديئة يجب استئصالها . وهي أمعن في عدم

المعقولة ، فان زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم الى حد ما ، اذ نرى الحزن مثلا اشد عند قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضا في النفس يتعذر علاجه ، وهذا ادنى الدركات . - فالرواقيون يعيدون الى راي سقراط ان الفضيلة علم والرديلة جهل ، ويقولون ان الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة ، او انه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس ، وجريها مع الميل المرف والحكم الكاذب . ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدورا ضروريا ؟.

د - اذا انحصر الخير في الارادة ، وكانت الاشياء لا خيرا ولا شرا ، نتج ان الاخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرقية بحتة ، كما كان يقول السوفسطائيون والكلبيون . اما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة ، صادر عن الاسرة ، وهي جماعة طبيعية ، بامتداد التعاطف الى خارج نطاقها خلافا لما يقول ابيقور . ولا ينبغي ان يقف هذا التعاطف عند حد ، ولا ان يتفرق الناس مدنا وشعوبا لكل منها عصبية وقانون ، فانهم جميعا اخوة ، ليس بينهم اسياد وعبيد ، وهم جميعا مواطنون من حيث انهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي امهم وقانونهم . فوطن الحكيم الدنيا بأسرها - وما ابعدا عن افلاطون وارسطو ! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن ، بخلاف ما يريده الابيقوريون ، فيؤسس اسرة ، ويعنى بالسياسة . ولكنه لا يثور على النظام القائم ، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى ، بل يعتبر النظام السياسة سواء ، ويجتهد في حسن التصرف بها .

هـ - ولقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشم وشجاعة ، وان لم يخل اصحابها من العجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم احيانا الى حد الانتحار اظهارا لشجاعتهم وفضيلتهم ، مع ان مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضا لحب البقاء ، وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الاساسي . وعرفت المدرسة عصرا ثانيا هو «الرواقية المتوسطة» في القرنين الثاني والاول قبل الميلاد ، اهم رجاله اسيويون كذلك ، من طرسوس وسلوقية وصيدا ، خالف بعضهم الزعماء الاولين في مسائل ثانوية . ثم عصرا آخر رومانيا هو «الرواقية الجديدة» في ايام القيصرية ، أشهر اسمائه سنيكا وابيكتاتوس والامبراطور مرقس أوراليوس ، وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم الينا كاملة ، وهي متأخرة اربعة قرون على تأسيس المدرسة . ولم تكن الرواقية قط فلسفة شعبية ، ومن مبادئها ان جميع افعال الحكيم فاضلة وجميع افعال الجاهل رديئة . ولم يبذل رجالها اي مجهود لتخليص الجهلاء من شقائهم ، بل كانوا يتعالون عليهم ويعتبرونهم بمثابة اطفال يتركسون

وشأنهم ولا يؤبه لمصيرهم . غير ان اثرها كان قويا على مر العصور ؛ فمع شدة منافاة مبادئها للعقائد المسيحية ، افاد المفكرون المسيحيون منذ القرن الثاني بما جاءت به من تفصيل القول في الفضائل والردائل ، وفي صفات الله ، وفي العناية الإلهية (١٠٧ د) ، وان تكن هي مدينية للأفلاطونية بالشيء الكثير في هاتين المسألتين وما يتصل بهما . وتسرب كثير من آرائها الى الفلسفة الاسلامية ، ونحن نجد في رسائل اخوان الصفاء مثلا طائفة منها في وحدة الطبيعة وفي القدر والحرية والاخلاق والتنجيم . وما الاخلاق عند ديكارت الا الاخلاق الرواقية . وما مذهب سينوزا الا المذهب الرواقي في ثوب ديكارتي . وما الاخلاق عند كنط الا اخلاق الرواقيين في لغة جديدة (١) .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

١ - «انظر الفلسفة الرواقية» للدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٥ . كتاب جامع قيم .

الفصل الرابع

الشكاك

٩٦ - الشك الخلقي : بيرون :

أ - ليس الشك جديدا في الفلسفة اليونانية: فقديما اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية ، واتهم اتباع هرقليطس المعرفة العقلية ، واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب والاخلاق والعادات ذريعة قوية للشك. ولكننا الان بإزاء شك جديد له أسبابه ومميزاته : فقد ازداد عدد المذاهب واشتد تعارضها ، وفتح الاسكندر بلادا رأى فيها اليونان الوانا من العادات والاخلاق ، ولما قضى وتمزق ملكه وراح اليونان يتقاتلون ، كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم ، وتعاضل حاجة العقلاء للراحة ، فقامت الى جانب المدارس القديمة النظرية مدارس توجهت الى طلب العظمائية والسعادة اولا وقبل كل شيء ، على ما رأينا . وكانت منها المدرسة الشكية . لم يكن الشك في هذا الدور نافيا متهمكما كالسوفسطائي ، ولكنه رجل مغلوب على امره ، فقد الايمان بالحق والخير في بيئة تبلبلت فيها الافكار وفسدت الاخلاق الى حد بعيد ، فانهزل في نفسه لا يوجب ولا ينفي ، وانما يقول : لا ادري . ولم يكن كالسوفسطائي مزهوا بفنه طالبا للمال ، ولكنه كان جادا ، معرضا عن متاع الدنيا ، اقرب في اخلاقه الى الرواقية منه الى الابيقورية . ولم يكن هداما مثله ، ولكنه كان يرى في الاخلاق الى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة الى الراحة والاطمئنان . وكان السوفسطائيون مبتدئين يحتاجون بلا ترتيب ولا منهج ، اما الشكاك فاناس انتفعوا بتقدم الفكر اليوناني فاتقنوا الحاجة على اصولها ، وابلغوا الشك أشده واقاموه مذهباً بين المذاهب .

ب - وإمامهم بيرون (٣٦٥ - ٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاادرية المنكر للعلم واليقين . ولد في إيليس . تتلمذ لأحد الميغاريين، وعرف أحد اتباع ديموقريطس ، ووافق وإياه حملة الاسكندر على الشرق، فرأى «فقراء» الهنود ، وأعجب بما كانوا يبدون من عدم مبالاة بالحياة وثبات في الآلام . وبعد وفاة الاسكندر عاد الى وطنه ، قضى فيه حياة هادئة بسيطة ، وكان موضع إجلال مواطنيه ، عينوه كاهنا أعظم ، واقاموا له تمثالا بعد موته .

ج - لم يدون آراءه ، وإنما ذكرها تلاميذه . ويرجع ما بقي لنا من أقوالهم الى ما يأتي كل قضية فهي تحتل قولين ، ويمكن ايجابها وسلبها بقوة متعادلة . فالحكمة في العدول عن الايجاب والسلب ، والامتناع عن الجدل ، والوقوف عند الظواهر . (فان الشك لا يتناول الظواهر ، وهي بيئة في النفس ، ولكنه يتناول الاشياء في انفسها ، والشاك يقر بأن الشيء الفلاني يبدو له ابيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلوا ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشيء ابيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق) . وعلى ذلك ليس هناك خير وشر بالذات ، وكل ما هنالك عرف واصطلاح يسير عليهما الناس . الشيء الواحد تارة يكون خيرا وتارة شرا . وكل شيء فهو زائل ، الخير والشر على السواء . فالتاس يخطئون اذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم فسي الاشياء انفسها ويعتمدون عليها كأنها باقية . اما اذا اقتنعوا بأن الاشياء زائلة والاحوال متقلبة ، انتفى تصديقهم بها ، وانعدم ميلهم اليها أو جزعهم منها ، ونعموا بالطمأنينة اي السعادة مهما تكن الظروف . - ويلوح ان أقواله كانت من هذا الطراز الاخير ، وأن الشك عنده كان خلقيا اكثر منه منطقيًا ، وكان موجها لقيمة الاشياء بالاضافة الى السعادة ، لا الى قيمة المعرفة في ذاتها . ولم يذكر عنه انه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعي وعني بالرد على أصحابهما ، كما سيفعل المنتمون اليه في عهد متأخر .

مركز تحقيق تكملة علوم إسلامي

٩٧ - الاكاديمية الجديدة او مذهب الاحتمال :

ا - قبل هذا العهد ، وإلى جانب تلاميذ بيرون ، نجد الشك في مدرسة كانت تظن ابعد المدارس عنه ، هي مدرسة أفلاطون . واول من قال به من رجالها أرقاسيلاس (٣١٦ - ٢٤١) ونهجت المدرسة نهجه الى منتصف القرن الاول قبل الميلاد، فعرفت لهذا العهد بالاكاديمية الجديدة . ولد أرقاسيلاس في ايولية . وجاء اثينا فاستمع الى ثاوفراسطس ، ثم اختلف الى الاكاديمية وبقي فيها وتراسها من سنة ٢٦٨ الى وفاته وكان على جانب عظيم من البراعة الخطابية والمقدرة الجدلية ، فتقاطرت عليه جماهير التلاميذ . وقد كان يناقش ولا يكتب ، لانه اراد ان يعود الى منهج سقراط في الجدل وتصنع الجهل ، او الى منهج أفلاطون الذي كان من عادته ان يناقش القولين المتناقضين في قضية واحدة وأن يستعمل صيغا شكية مثل «يلوح ، وقد يكون» وما الى ذلك : - وجه الى منازلة زينون وأصحابه ، وزعزعة ثقتهم باليقين ، فهاجم نظرية «الفكرة الحقيقية» فانكر أولا أن يقع التصديق على فكرة ، وهو اما يقع

على قضية ، وقال ثانيا أن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من اخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية وغسير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة . وإذا كانت التصورات سواء ، كانت الحكمة في تعليق الحكم على الشيء في ذاته . غير أن من الآراء ما يبدو معقولا ، ومن الافعال ما يبدو مستقيما ، هي تلك التي يمكن الدفاع عنها بعد استعراض الحجج المؤيدة لها والمعارضة ، دون أن يؤخذ هذا الدفاع برهانا على مطابقتها لحقيقة ممتنة الإدراك . فأرقاسيلاس كان احتماليا أو مرجحا ، يعتقد بالعقل في هذه الحدود ، فيختلف من هذه الناحية عن بيرون وتلاميذه الذين كانوا يخضعون للعادة والقانون المرعي خضوعا أعمى ، ويحتفظ بشيء من سقراط وأفلاطون .

ب - وتوالى على المدرسة زعماء ثلاثة نحو هذا المنحى ولم يزيدوا شيئا . وجاء بعدهم قرنيادس (٢١٤ - ١٢٨) نشأ في قورينا . ودخل الأكاديمية ، ثم صار زعيمها قبل سنة ١٥٦ إلى وفاته ، ومما يذكر عنه أن أثينا كانت قد خربت مدينة أوبية ، ف قضى عليها مجلس الشيوخ الروماني بقرامة - وكان قد صار الحكم بين المدن اليونانية بعد فتح اليونان سنة ١٤٦ - فأوفد الأثينيون إلى روما سفراء ثلاثة يدافعون عن قضيتهم اختاروهم من ثلاث مدارس فلسفية : واحد رواقى ، وآخر أرسطوطالى ، وثالث أكاديمي هو قرنيادس ؛ فكان لخطبهم تأثير كبير في المجلس وفي الجمهور . وخطب هو الجمهور يومين متواليين ، أورد في اليوم الأول الحجج المؤيدة للأخلاق ، وفي اليوم الثاني الحجج المعارضة ، فكان اعجاب القوم بالخطبة الثانية أعظم ، وخافت السلطة لدى العقائد الموروثة فطلبت إليه أن يبرح المدينة .

ج - لم يكتب ، ولكنه جادل . جادل الرواقيين على الخصوص ، وانكر أن تكون هناك علامة للحقيقة ، نقد الحواس والعقل والعرف ، وقال بالاحتمال والترجيح ، ووضع لذلك ثلاثة شروط : الأول الانتباه ، فكل ما انتبهنا إليه من التصورات وبدا واضحا قويا ، صدقناه مع الاحتفاظ برأينا أنه قد يكون كاذبا ، أي اعتبرناه محتملا . الشرط الثاني عدم تناقض التصورات ، مثال ذلك : إذا أبصرت شخصا ، فاني أبصر وجهه وقامته ولونه وحركاته وثيابه والأشياء المحيطة به ، فإذا اجتمعت هذه كلها صدقت الرؤية ، أي اعتبرتها محتملة ، أما أن غاب بعضها فقد وجب علي الحذر . الشرط الثالث امتحان التصورات في جميع تفاصيلها ، مثال ذلك : إذا أبصرت جبلا وظننته ثعبانا ، فاني أضربه

بالعصا فأعلم ما هو ، بهذه الشروط نستطيع ان نطمئن الى التصور ، ولكنها لا تخولنا الحق في الحكم على الشيء في ذاته . هي محق للتصور فقط ، والاحتمال المستند اليها معادل عمليا للحقيقة الممتنعة الإدراك .

٩٨ - الشك الجدلي : اناسيداموس واغريبا :

أ - وتوالى تلاميذ بيرون من جهتهم يحاكون استاذهم ، الى ان قام اناسيداموس فوضع المذهب وضعا علميا ودعمه بالحجج . ولسنا ندري زمانه بالضبط ، فانه يتراوح بين اوائل القرن الاول قبل الميلاد واواخر القرن الاول بعده . وكل ما يقال عنه انه علم بالاسكندرية في وقت غير معين ، وتذكر له كتب لم تصل اليها . اما آراؤه فمروية في الكتب القديمة ، وتلخص فيما يلي : انتمي صراحة الى بيرون ، وميز الشكاك من الاكاديميين بأن هؤلاء يقولون ان لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل ، والخير والشر ، والحكمة والحماقة ، فيقعون فسي التناقض ، اما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلا . وأورد حججا عسرا لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم .

ب - وهذه هي الحجج العشرة ، جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الاكاديمية الجديدة : الاولى ان اختلاف الاعضاء الحاسة في الحيوان والانسان يستتبع ان لكل نوع احساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلا تختلف باختلاف تركيب العين ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فان منه المغطى بصدف او ريش او قشر او شعر ، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان وببوسته ؛ وإذن فلنا ان نقول عن الشيء المدرك بالحواس انه يبدو لنا كذا ، لا انه كذا في ذاته ، اذن لا يسوغ لنا ان نفرض ان احساساتنا اصدق من احساساتهم الحيوان . - الحجة الثانية : ان اختلاف الناس جسما ونفسا يستتبع اختلاف احساساتهم واحكامهم فكيف الاختيار ؟ هل نرجع للاغلبية ؟ ولكن التجربة لا يمكن ان تتناول الناس جميعا ؛ ثم ان الاغلبية تختلف بين بلد وبلد ، بين عصر وعصر ، فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم . - الحجة الثالثة : ان الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد ، فالبصر يدرك برورا في الصورة واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم مؤذبة للذوق وما المطر مفيد للعين ضار للرئة ؛ ومن يدرينا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا ؛ وإذن فنحن هنا ايضا ندرك الظواهر لا

الحقائق - الحجة الرابعة : ان إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال وهدوء وغير ذلك . فمثلا العسل يبدو مرا في الحمى ، وتبدو الاشياء صفراء للمصاب باليرقان ، وان قيل ان مثل هذه الحالات مرضية استثنائية ، اجاب الشكاك : وكيف نعلم ان الصحة ليست ظرفا يغير الظواهر ؟ - والحجة الخامسة : ان الاشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والامكنة والاوزاع ، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة ، فاذا ما اقتربت او اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة ، والبرج المربع يبدو مستديرا عن بعد ، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ، وضوء الصباح يبدو ضئيلا في الشمس ساطعا في الظلام ، واذا نظرنا الى صورة عن بعد رأينا فيها بروزا ، فاذا نظرنا اليها عن قرب بدت مسطحة ؛ وعنشق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل الى معرفة الاشياء بفض النظر عن المكان الذي تشغله ، والاوزاع التي تتخذها ، والمسافات التي تفضلنا عنها ؟ - الحجة السادسة : ان الاشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به او تتحد به من هواء او حرارة او ضوء او برد او حركة ، فلون الوجه يختلف في الحر وفي البرد ، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف ، ويختلف لون الارجوان في ضوء الشمس وفي ضوء الصباح ، ونحن لا ندرك الاشياء الا بواسطة أعضاء الحواس ، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة فكيف السبيل الى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به . - الحجة السابعة : ان أشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية ، فمثلا قرن المعزي يبدو اسود بينما قشوره تبدو بيضاء ، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة ، والنبذ يقوينا اذا تعاطيناه باعتدال ، ويضعفنا اذا اسرفنا . - الحجة الثامنة : ان كل شيء نسبي بالإضافة الى الاشياء المدركة ؛ والى الشخص المدرك ، فالشيء ليس الى اليمين او اليسار ، الى اعلا او الى اسفل بنفسه ، بل بالنسبة الى شيء آخر ، وكذلك الكبير والصغير ، والاب والابن ؛ وليس شيء مدركا في نفسه . الحجة التاسعة : ان الاشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر ، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته ، ولولا اننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة ، فليست صفات الاشياء هي علة أحكامنا عليها ؛ بل كثرة ورودها او ندرته . - الحجة العاشرة : اختلاف العادات والقوانين والآراء ؛ فالمصريون يحنطون الموتى ، والرومانيون يحرقونهم ، وبعض الشعوب يلقبهم في المستنقعات . ويجيز الفرس زواج الابناء من أمهاتهم ، ويجيز المصريون زواج الاخوة من أخواتهم ، ويحظر القانسون اليوناني كل ذلك . واختلاف الأديان ، ومذاهب الفلاسفة ؛ وقصص

الشعراء ، معلومة للجميع ، وإذن فكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا ، أي ما بدا أو يبدو لهم حقا ، لا الحق في ذاته . - وهذه الحجج أنواع يمكن ردها الى واحدة هي حجة النسبية نعتبرها جنسا عاليا تحته اجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك ، ويشمل الحجج الأربع الاولى ، وجنس خاص بالموضوع المدرك ، ويشمل الحججتين السابعة والعاشرة ؛ وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعا ، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة .

ج - ونقده للعلم يعتبر اثره الخاص في المذهب . وكان لا بد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحكم . وتعريف العلم بأنه معرفة العلل بالظواهر : فله حجة تبطل المعرفة بمعنى انها معرفة الحقيقة ، وأخرى تنقد العلية ، وثالثة تنفي امكان التأدي من الظواهر الى العلل . فالحجة الاولى تقول ان وجدت الحقيقة فهي لا تخلو ان تكون اما محسوسة وإما معقولة ، ولكنها ليست محسوسة ، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس ؛ وليست الحقيقة مدركة بالحس ، لأن الاحساس بذاته خلو من البرهان ، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان ، فليست الحقيقة محسوسة ، وهي ليست معقولة ، وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا ، وهذا باطل . - الحجة الثانية : لا يستطيع الجسم ان يحدث جسما ، اذ يستحيل ان يحدث شيء شيئا لم يكن موجودا ، وان يصير الواحد اثنين ، ولا يستطيع الاجسمي ان يحدث لاجسميا وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو ان الفعل والانفعال يقتضيان التماس ، واللاجسمي منزّه عن التماس فلا يفعل ولا ينفع ، ولا يستطيع الجسم ان يحدث لاجسميا ، ولا اللاجسمي ان يحدث جسما ، لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي ، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم ، فالعلة ممتنعة . - الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم الى ان الظواهر علامات العلل الخفية ؛ ولكن الظواهر او العلامات تظهر واحدة للجميع ، ولا تفسر على نحو واحد ، مثل اعراض الامراض تظهر للاطباء ويختلفون في تأويلها ، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة ، فالعلم ممتنع .

د - وكان لانسيداموس اتباع لم يحفظ التاريخ شيئا عنهم ، فلا تفيدنا أسماؤهم . واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله ؛ هو (أغريبا) يوضع في القرن الاول او القرن الثاني للميلاد ، ونذكره هنا استيفاء للكلام عن الشك . له خمس حجج : الاولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين العامة . - الثانية نسبية أحكامنا اليئنا ، او بعضها الى بعض . وفي هاتين الحججتين تدخل حجج أناسيداموس

العشر . - الحجة الثالثة : التداعي الى غير نهاية في البرهان ، بمعنى ان كل قضية فهي تتطلب برهاناً ، وهكذا الى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان ابداً . - الحجة الرابعة : ان المبادئ التي يعتمد عليها اصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان ، فروض غير مبرهنة ، فهي ليست ابين من نقائضها . - الحجة الخامسة : اذا اردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة ، والنتيجة على المقدمة ، فالبرهان ممتنع على كل حال . - والحجتان الاولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة ؛ او بالمعرفة الحسية ، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة او بأصول المعرفة العقلية . والقسم الاول يرمي الى ان اليقين غير موجود بالفعل ، والقسم الثاني يرمي الى ان اليقين لا يمكن ان يوجد .

٩٩ - الشك التجريبي : سكستوس :

أ - ونشأت طائفة من الاطباء اعتنقوا الشك ، او طائفة من الشكاك احترقوا الطب، اخذوا بالموقف الهادم السلبي الذي هو تراث اسلافهم ، وزادوا عليه موقفا ايجابيا أوحى به صناعتهم ، هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها ، دون التجاء الى العقل او حكم على حقائق الاشياء ، فأقاموا الفن بدلا من العلم ، وعرفوا لذلك بالتجريبيين . اشهرهم سكستوس امبريقوس اي التجريبي : نكاد لا نعرف شيئا عن حياته . عاش في القرن الثاني للميلاد على ما تذكر بعض الروايات ، وفي القرن الثالث على ما جاء في روايات أخرى . له كتب هي موسوعة المذهب الشكي ، فيها اخبار الشكاك وحججهم ، وقد وصلت اليها منها ثلاثة : واحد يدعى «الحجج البيرونية» وهو موجز المذهب ، وآخر عنوانه «الرد على الفلاسفة» ، والثالث في «الرد على العلماء» ولعلهما كتاب واحد .

ب - والقسم السلبي في كتبه تكرر لما سبق اليه من أقوال الشك موزعة على ثلاثة اقسام : ضد المناطق ، وضد الطبيعيين ، وضد الخلقيين ، وهو ينبه على ان دحض اصحاب اليقين لا يعني البرهان على انهم مخطئون (فان مثل هذا البرهان حجم موجب) ولكنه يعني انهم غير محقين ، او بالاحرى انه يمكن دائما معارضة أقاويلهم بأقويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطق نقده القياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : ان المقدمة الكبرى «كل انسان فهو حيوان» لم يقلها القائل الا لعلمه ان سقراط وأفلاطون وديون هم اناسي وحيوانات في آن واحد ، فاذا اُضيف قوله «وسقراط انسان ، اذن فسقراط حيوان» كان هذا منه مصادرة على المطلوب الاول ؛ لان القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة الا اذا كانت النتيجة معلومة من قبل . ويقول عن الاستقراء :

انه اذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية، لعدم جواز الانتقال من البعض الى الكل ، ولا يمكن ان يتناول جميع الجزئيات ، لان عددها غير متناه ، فالاستقراء ، تاما كان او ناقصا ، ممتنع ، والبرهان بنوعيه (قياس واستقراء) ممتنع .

ج - اما القسم الايجابي فلم يعرضه صراحة ، ولكنه ظاهر من عباراته ، فهو يقول : «لسنا نريد معارضة الراي العام ، ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة» . ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة تكفي للحياة ، وهي ترجع الى ثلاثة امور : الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ، ويلبي سائر الحاجات الطبيعة كما يفعل كافة الناس ، والشاك يتبع القوانين والعادات لانها مفروضة عليه ، والشاك يدرك الظواهر وترابطها ، فكسب تجربة تؤدي به عفوا الى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن اي على جملة نتائج الملاحظات في موضوع ما ؛ فيأخذ بهذه النتائج غفلا مما يعتمد عليه اصحاب اليقين من مبادئ كلية ، ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دون ان يكون لهذا التوقع اساس في الحقيقة ، او مبرر في عقله فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات الى فقه اللغة ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ؛ ويستخدم العدد دون الخوض في علم الحساب ، وينبئ بالمطر والصحو والزلازل بناء على الملاحظة الصرفة ؛ دون نظر الى علم الفلك او علم التنجيم ، ويطبب دون ادعاء معرفة ماهيات الامراض وتعيين عللها .

د - ومعنى هذا ان اليأس من البلوغ الى العلم يرد الشاك الى موقف الرجل الساذج ، مع هذا الفارق وهو ان الساذج لا يعنى بالبحث عن تفسير الاشياء ، والشاك يعتقد ان ليس هناك تفسير يبحث عنه ، او ان هذا التفسير ممتنع لمنال . ولكن مهما يحرص الشاك على تعليق الحكم ، فان الحياة تضطره الى قبول اليقين ، فاذا قبلوه الى هذا الحد المتواضع الذي ذكرنا ، لم يعد هناك مانع من قبوله الى حد اكبر ، بل ان فطرة العقل تدفعه الى امتحان اسباب اليقين ايا كان مقداره ؛ وتؤدي به الى الاسباب الاولى التي هي اصول العلم وما من حجة من حجج الشك الا وهي مردودة ولم يكونوا ليغفروا بها لو انهم نظروا نظراً جدياً في تنفيذ افلاطون وأرسطو دعاوى السوفسطائيين والميغاريين . ولكن الناس ، كما انهم لا يتعظون بحوادث التاريخ او ينسونها ، فهم لا ينظرون في آراء من تقدمهم ، بحيث ان الفلسفة كالتاريخ تعيد نفسها ولقد عاد الشك في العصر الحديث فائر في فكر ديكارت ، وتغلب على فكر هيوم ، وايقظ كمنط من «سبائه اليقيني» فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي ، وقدم لستوارت مل الاركان الاساسية لمنطقة الاستقراء . بما في ذلك نقده للقياس وتلمسه اساسا للاستقراء .

الباب السادس

الفلسفة والدين

(من القرن الاول للميلاد الى القرن السابع)

١٠٠ - تمهيد :

١ - رأينا في الباب السابق ان الفلسفة اليونانية نفذت الى الشرق . وفي الوقت الاخير الذي نؤرخه في هذا الباب نحن في العالم اليوناني الروماني المنبسط حول البحر المتوسط من فارس الى المحيط الاطلسي ، مركز الحضارة العالية في المعمورة وقلبها النابض . كانت حملة الاسكندر على الشرق قد اظهرت اليونان على ثقافات لم يعرفوها من قبل الا لاما ، ونشرت ثقافتهم في بلاد ظلت بمعزل عنها الى ذلك الحين . فلما دانوا للرومان ودان الشرق ، اتحد الشرق والغرب في دولة واسعة اختلطت فيها الحضارات وتمازجت . كانت هذه الدولة رومانية الهيكل يونانية الروح ، فكانت اللغة اليونانية بمثابة لغة دولية الى جانب اللغات المحلية ، يتكلمها الشرقيون في بلادهم وفي مختلف انحاء الامبراطورية الرومانية ، ويعرفها الخاصة من الرومان انفسهم لانها كانت لغة العلم والادب الرفيع ، حتى لقد كتب بها الامبراطور الفيلسوف مرقس اوريليوس افكاره وخواتمه الفلسفية . وكان لقيام تلك الامبراطورية اثر بعيد المدى بالاضافة الى الاديان ومنها المسيحية ، هو زوال عهد المدن المستقلة ، فزال معه التقيد القديم بديانة الآباء والاجداد واصبح الناس واذا هم اعضاء في امبراطورية بعد ان كانوا مواطنين في مدينة ؛ احرار في اختيار من يطمنون اليهم من الالهة المحليين والاجانب ، وما يروقههم من العبادات ايا كان مصدرها ، فاضحت الديانة امرا شخصا بعد ان كانت تقليدا وطنيا واضحت الدعوة مستطاعة قابلة للاستجابة .

ب - في هذا الوسط تحولت الفلسفة الى الدين والتصوف بتأثير الشرق في رجالها من اليونان ، وبفعل الشرقيين انفسهم من وثنيين ويهود ومسيحيين الاخذين من الثقافة اليونانية بنصيب . ففي القرن الثاني قبل الميلاد نهضت الافلاطونية في عدة مدن بين اهل الطبقة الراقية .

وفي القرن التالي نهضت الفيثاغورية وأقام بعض أتباعها المعابد ، ورتبوا لهم طقوسا ترمز الى معانٍ فلسفية . واختلطت النزعتان عند كثير من المفكرين ، وتأثرتا بالديانات الشرقية . وفي القرنين الاول والثاني للميلاد زاد الإقبال على كتب افلاطون ووضعت عليها الشروح ، وبالاخص على «تيمائوس» وقام الجدل فيما يذكر هذا الكتاب عن أصل العالم ، فكانت الكثرة على ان العالم عند افلاطون قديم ، وكان اليهود والمسيحيون على انه حادث مصنوع . وسنفصل القول في مختلف وجوه هذه الحركة ، وبخاصة في الاسكندرية التي خلفت أثينا كمركز للفلسفة ، واكتظت بالعلماء .

ج - واستمر العمل في العلوم والصناعات . نذكر من رجال القرن الثاني للميلاد ، ثاون الأزميري ، وأقلاديوس بظليموس ، عرضا العلم في الصورة التي كان قد بلغ إليها في عصرهما . والثاني مشهور بكتاب «المجسطي» (بكر الميم والجيم وتخفيف الياء) وهو أول كتاب دون كل فروع علم الفلك القديم . نقل الى العربية وكان المرجع الأكبر في هذا العلم . واللفظ اليوناني «مجسطوس» يعني العظيم ، وترجمة العنوان الكامل «التصنيف التعليمي العظيم» (١) . - وتقدم الطب كذلك ، ورجاله فرق : منهم العقليون أتباع أبقراط ، ومنهم التجريبيون ، ومنهم الانتخابيون ، وأشهر هؤلاء جالينوس البرغامى ، اشتغل أيضا بالمنطق وجعل أشكال القياس أربعة على حسب مكان الحد الأوسط فيه (هـ ب) ولخص محاورات افلاطون ونقل السريان والاسلاميون تلخيصاته . - وتقدمت الجغرافية بالرحلات ، وأشهر رجالها استرابون وألينوس الكبير . وشاع التنجيم والسحر والكيمياء بين العلماء والفلاسفة . وبالجمله تكونت العلوم في هذا الدور ، وبقيت كتبها معتبرة يتناقلها الشرقيون والغربيون الى النهضة الحديثة .

١ - انظر نلينو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب ص ١٢١ - ٢٢٢ .

الفصل الأول

الغنوسية

١٠١ - تعريفها :

١ - هي شعبة دينية فلسفية متعددة الصور ؛ تمثل ميول العصر خير تمثيل ، ويدل اسمها على مبدئها وغايتها . ان اللفظ اليوناني «غنوسيس» يعني «معرفة» . فمبدؤها ان العرفان الحق ليس العلم بوساطة المعانسي المجردة والاستدلال كالفلسفة ، وانما هو العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف . واما غايتها فهي الوصول الى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . فالغنوسية صوفية تزعم انها المثل الاعلى للمعرفة ، وترجع بأصلها الى وحي انزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الاسرار الإلهية وتحقيق النجاة . فكان العامة منهم يؤخذون بسحر طقوسها ، وكان الخاصة يتعلمون بتعاليمها النظرية . هذه التعاليم مزيج من الآراء والاساطير التي كانت شائعة حينذاك ، وكان العهد عهد تخير بين الآراء وتوفيق بينها بعد تعارف الشعوب واختلاطها . فكانت الغنوسية تعدو على الاديان والمذاهب بالتأويل والتحوير ، مدعية تحويلها الى معنى اعمق . فقلت ذلك مع الاديان الوثنية ومع اليهودية فالمسيحية ، ففرقت فرقا كثيرة في انحاء العالم اليوناني الروماني .

ب - آراؤها الرئيسية المشتركة بين جميع الفرق ترجع الى ما يأتي :
في قمة الوجود الله الموجود المفارق للامدرك ، السكون ، الهاوية . صدرت عنه ارواح يسمونها ابونات واراكنة ؛ صدرت زوجا فزوجا ، ذكرا وانثى ، متضائلة في الالوهية كلما ابتعدت من المصدر . اراد احدها ان يرتفع الى مقام الله ، فطرده من العالم المعقول . عن هذا الايون او الاركون الخاطيء صدرت ارواح شريرة مثله ، وصدر العالم المحسوس الذي لم يكن ليوجد لولا الخطيئة ، لانه عالم شر ونقص ، صانعه شرير ، والمادة المصنوع منها رديئة . وذلك الايون هو الذي حبس النفوس البشرية في اجسامها ، فكون الانسان . ولكن النفوس تتوق الى النجاة : نجاة في الحياة العاجلة من الجبرية المسيطرة على العالم السفلي بتأثير النجوم ونجاة في الحياة الاجلة بالرغم من كيد الشياطين . غير ان الناجين قليل ، فان الناس طوائف ثلاث متميزة بالطبيعة لا بالنية والارادة

فحسب : الطائفة الاولى الروحانيون ، وهم من اصل إلهي يكفل لهم النجاة ، أولئك هم الفنوسيون صفوة البشر ؛ والطائفة الثانية الماديون مركبون من المادة ، وهي تعوقهم عن الصعود فوق العالم السفلي ، والطائفة الثالثة الحيوانيون يؤلفون طبقة وسطى قابلة للارتفاع والسقوط ، للنجاة والهلاك . ووسيلة النجاة قهر الجسم واطراح كل ما يشغل النفس ويمنعها من البلوغ الى المقر الروحاني التوراتي الذي هبطت منه . هذا في رأي فريق ، بينما فريق آخر اطلق العنان للشهوة بحجة ان الجسم شيء دنيء عديم القيمة لا حساب له .

١٠٢ - أصلها :

١ - ليس من العسير ان نتبين اصول هذا المذهب اذا ذكرنا ان اصحابه افلاطونيون في جملتهم ، فهو محاولة لتفسير الشر والنجاة منه ، وكانت مسألة الشر الشغل الشاغل للأديان الشرقية ، والمحور الذي تدور عليه ، وكلها تبين انها جازعة من الشر ، متشعبة بفكرة التطهير والتفكير . وكانت الثنائية الفارسية قد ظنت انها وفقت الى الحل المنشود بالقول بإلهين الواحد خير والآخر شرير . وكان ارسطو قراطس (٨ ب) عرض تأويلاً ثنائياً لمذهب افلاطون ، فوضع مبدئين أوليين ، أحدهما خير سماه «الواحد» والآخر شرير سماه «الاثنيين» . ولكن الفنوسيين رأوا ان الشر لا يمكن ان يكون ماهية أولى مقابلة لماهية الخير سواء بسواء ، وقد قال افلاطون ان الكمال اول والنقص تضاؤله ، فوقفوا عند ثنائية نسبية لا تقول بمبدئين متكافئين ، بل تعتبر صانع العالم المحسوس إلهاً ثانوياً صار شريراً بإرادته بعد ان كان خيراً بطبيعته ، فكانوا هنا متابعين افلاطون من ناحية منحرفين عنه من ناحية : فان افلاطون يرجع تنظيم العالم المادي الى صانع هو عنده ادنى من المثال الاعلى فيما يلوح انه يصوره يتأمل المثل ويصنع الاشياء على غرارها ، ولكنه يجعل هذا الصانع خيراً ويجعل صنعه فيضاً من خيره ، حتى اذا ما اراد ان يبين اصل الشر عزاه الى خطيئة ارتكبتها النفس في حياتها الاولى الروحية الخالصة - غير ان خطيئة النفس لا تفسر سوى شرها هي ، والمطلوب تفسير الشر كله ، وهو يبدو ملازماً للعالم المحسوس ، فوضعوا الخطيئة في إله ادنى وجعلوا منه صانع العالم . بذلك نزحوا الله عن الدنس بمماسة المادة ، وعن نسبة الشر اليه ، ووضعوه في مكان قصي لا يدركه الفكر ، وانما تبلغ اليه النفس بال جذب او بإشراق فجائي ، وقد قال افلاطون عن مثال الجمال انه لا يوصف ، اي لا يضاف اليه محمول ما ، وعن مثال الخير انه لا

يوصف الا سلبا ، ولا يعين ايجابا الا بضرب من التمثيل الناقص .

ب - ولكنهم وجدوا الفراغ عظيما بين الله والعالم ، ان تركوه على حالة استحالة رجوع النفس الى الله لبعد الشقة عليها ، فاحتاجوا الى ان يملؤوه فقالوا بالأيونات تصدر عن الله مترتبة ، وكان افلاطون قد قال بألهة الكواكب ، فتوفر لهم بذلك علة لعالم المادة ، وسلسلة من الوسطاء بين النفس والله : تنجو النفس بوساطتهم ، فتجتاز افلاك السيارات السبع ، وتقول «كلمة السر» لكل أيون تصادفه ، وتتحول الى صورته ، حتى تبلغ خاتمة المطاف . وقد كان القول بالوسطاء شائعا ، وكان البعض يسميهم «مثلا» اخذا عن الافلاطونية ، والبعض يسميهم «كلمات» تمشيا مع الرواقيين الذين كانوا يعنون بها القوى الطبيعية الكبرى ، والبعض يدمج الكلمات في «الكلمة» ؛ وفيلون اليهودي الاسكندري يدعوهم بالقوات او بالملائكة ، وغيره يدعوهم بالجن . ولم يقتصد الغنوسيون في عدد الوسطاء وفي تصور احوالهم ، فبدلوا خيالا خصباً في تكثيرهم وفي نسج القصص القريبة الغامضة عنهم وعن العالم والنفس ، على ما كان يفعل سائر الوثنيين بالاضافة الى آلهتهم ، وسنرى امثلة من ذلك عند الكلام على الغنوسية المسيحية .



مركز تحقيق الفكر الإسلامي

الفصل الثاني

اليهودية والفلسفة اليونانية

فيلون الاسكندري

(٢٠ قبل الميلاد - ٥٠ بعده)

١٠٣ - حياته ومصنفاته :

١ - هو اكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في ذلك العصر. وقد كان بين اليهودية والوثنية اتصال وتفاعل . فمن جهة ، كان مسن الوثنيين من يخصصون «العلي» إله اليهود بعبادة الى جانب عبادتهم لآلهتهم ، وكان آخرون يعتنقون عقائد اليهودية ويختلفون الى معابدها ، وآخرون يدخلون في الملة اليهودية . ومن جهة اخرى ، كان اليهود يتأثرون بالفلسفة اليونانية . أعلاهم شأنًا وأعظمهم نفوذًا في اخوانهم يهود الاسكندرية ، وكانوا يؤلفون جالية غنية زاهرة آخذة بحظ كبير من الثقافة اليونانية ، حتى أنهم لم يكونوا يقرأون التوراة الا في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية (١) ، وكانوا يضيفون اليها مثل ما للاصل من كرامة وعصمة . ولكن كان منهم الكفار أضلّتهم السفسطية اليونانية فأعرضوا عن الله وشريعته . وكان آخرون يدينون بدينهم ويتحللون من قيود الشريعة بالتأويل المجازي . على ان كثرتهم بقيت متمسكة بدينها القومي ، امينة لأوامره ونواهيه . وكانوا كثيري التأليف يذيعون باليونانية معتقداتهم وآمالهم في كتب يعزونها الى اسماء معتبرة من قدماء الشعراء والفلاسفة ، وقد ضاع معظم هذه الكتب ؛ غير ان ما بقي منها يحمل الدلالة الكافية على اهم التيارات الدينية والفلسفية بينهم .

ب - وفيلون اشهر هؤلاء المؤلفين . كان كبير القدر في قومه . ومما يذكر عنه انه في أواخر ايامه ذهب في وفد الى روما يشكو معاملته الحاكم الروماني على مصر لاهل ملته . وهو ايضا لم يكن يعرف العبرانية ، فقرأ التوراة باليونانية ، وشرحها بهذه اللغة ، قاصدا الى ان يبين لليونان

١ - هي أقدم الترجمات وأشهرها . قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد ، تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف ، أثناء وسبعون عالما . بو . مصر : وهذا العدد هو اصل التسمية .

ان في التوراة فلسفة اقدم واسمى من فلسفتها ، على ما كان قد حاوله غيره من اخوانه في الدين . وهو يدمج في شرحه الضخم آراء الفلاسفة مبشرة من غير ترتيب ، ولا يعني بتلخيص آرائه وتحديد معاني الفاظه ، بل لا يحجم احيانا كثيرة عن الجمع بين آراء متنافرة وهو يقارب بين بعض الافكار اليونانية واقوال التوراة ، ولكنه يعترف للمفكرين اليونان بالابتكار والعبقرية . ومن بعده صارت فكرة اخذ اليونان عن التوراة مالوفة بين اليهود والمسيحيين . وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ، ولكنه يتخذ الدين أصلا ، ويشرحه بالفلسفة ، ويعده له بها غير مرة . وعلى انه دون بعض الكتب الفلسفية البحتة ، مثل كتاب « في دوام العالم » وآخر « في العناية » .

١٠٤ - التأويل الرمزي :

١ - كان يهود الاسكندرية يشرحون التوراة شرحا رمزيا ، على غرار شرح الفيثاغوريين والافلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا وعبادات الاسرار . التوراة في جملتها تاريخ بني اسرائيل وما اصابوا من نعم حين كانوا يرعون شريعة الله ، وما عانوا من نقم حين كانوا يعصونها : فقالوا انها تمثل قصة النفس مع الله ، تدنو النفس من الله بقدر ابتعادها عن الشهوة فتصيب رضاه ، وتبتعد منه بقدر انصياعها للشهوة فينزل بها سخطه وكانوا يؤولون الفصل الاول من سفر التكوين مثلا بأن الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل هو الانسان المعقول ، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا اقرب الى الارض (هو آدم) ، واعطاه الحس (وهي حواء) معونة ضرورية له ، فطاوع العقل الحس واتقاذ للذة (الممثلة بالحياة التي وسوست لحواء) فولدت النفس في ذاتها الكبرياء (وهو قابيل) وجميع الشرور ، وانتفى منها الخير (وهو هابيل) وماتت موتا خلقيا . وعبروا البحر الاحمر يؤول بأنه رمز لخروج النفس من الحياة الحسية ، وسبعة اغصان الشمعدان ، بأنها رمز للسيارات السبع ، والحجران الكريمان اللذان يحملهما الكاهن الاكبر ، بأنهما رمز للشمس والقمر او لنصفي الكرة الارضية ، والآباء الذين يعود اليهم ابراهيم ، بأنهم رمز للكواكب ، او للعناصر الاربعة ، او للمثل ، والفصح بأنه رمز لترك النفس للجسم وشهواته ، وشجرة الحياة في الفردوس الارضي ، بأنها رمز لاعسم الفضائل وهي الطيبة . افتتان ابراهيم بسارة ، بأنه رمز لاتحاد الانسان الصالح بالفضيلة . وغير ذلك كثير .

ب - يصطنع فيلون هذا الضرب من التأويل ، غير انه يقف عند

حد ، ويقبل المعنى الحرفي ، لايمانه الوطيد بالله وشريعته وبالتقاليسد القومية ، وان كان يتابع الفلاسفة أحيانا على خلاف قصد الشريعة . وهو يصطنع أيضا الرمز العددي المأثور عن الفيثاغورية القديمة والجديدة ، فيقول مثلا ان الواحد غير منقسم ، فهو صورة العلة الاولى وموجد النفس والحياة ، وان الاثنين منقسم ، فهو مبدأ الشقاق وأخو الشر ، وهكذا . واتجاهه العام في شرحه للشريعة هو وضع المعنى الخلقي بإزاء المعنى الحرفي ، او نقل الثاني الى الاول أحيانا : فيرى في الطقوس الدينية علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة ، وفي تحريم الحيوانات النجسة وجوب قمع الشهوات الرديئة . ومثل هذا النقل ينزع عن الشريعة صفتها الظاهرية او المدنية ، ويحولها الى قانون باطن . وقد استبعد فيلون من اليهودية كل طموح سياسي ، وقال ان اليهودي يهوى دينا لا جنسية ، ويجب عليه ان يكون مواطنا في البلد الذي يقيم فيه . ونقل الوعود الإلهية الواردة في التوراة بخيرات دنيوية ومستقبل سعيد لشعب اسرائيل الى وعود بخيرات روحية للنفس الصالحة وبسيادة الشريعة على العالم ، حتى التئام شمل اليهود في بلد واحد بعد توبتهم ، ويؤوله بمعنى اجتماع الفضائل في النفس وتناسقها بعد ما تحدثه الرذيلة من تشتت . والمسيح عنده بمثابة الحكيم الملك عند الافلاطونيين والرواقيين ، بفرض سلطانه بصفاته الخلقية ليس غير ، من وقار يوحى بالاحترام ، وهيبة توحى بالخوف ، وإحسان يوحى بالمحبة .

١٠٥ - الوجود :

١ - تصرير فيلون للوجود مزيج من العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية . فالله عنده مفارق للعالم ، خالق له ، معني به ، ولكنه من البعد عما يدركه العقل بحيث لا نستطيع ان نعلم عنه شيئا آخر . فكل ما ورد في التوراة من تشبيه يجب ان يؤول بحسب هذا الاعتبار . وليس الله عنده إله اسرائيل فحسب ، وانما هو إله العالم أجمع وأسمائه تدل على الكلية ، فهو الموجود ، والموجود حقا ، وهو العلة الاولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه ، فان صادف قول التوراة «إله ابراهيم وإسحق ويعقوب» اول ابراهيم بالعلم . وإسحق بالطبيعة ، ويعقوب بالزهد ؛ بحيث لا تدل الاسماء الثلاثة الا على مصادرنا الثلاثة لمعرفة الله . وهو يسمي الله شمس الشمس ، والشمس المعقولة للشمس المحسوسة؛ اخذا عن افلاطون ؛ ويتابع افلاطون في قوله ان الله صنع العالم لمحضر خيريته ، ثم يجاوز جميع فلاسفة اليونان فيقول : «لو اراد الله ان يدين الناس بلا رحمة لقضى عليهم بالهلاك ، لان احدا منهم لا يستطيع بنفسه

أن يجري شوطه كاملا دون أن يسقط واو عن غير قصد . لذا يجمع الله الرحمة الى العدالة لكي يخلص الناس وهو لا يرحم بعد الإدانة ؛ ولكنه يدين بعد الرحمة ، لان الرحمة عنده سابقة على العدالة .

ب - غير أن عليا الله عنده نوعان : عليا مطلقة واخرى نسبية ، تبدوان في هذه العبارة : « أن الله لم يخرج الاشياء الى النور فحسب ، ولكنه صنع ايضا الاشياء التي لم تكن من قبل ، وهو ليس صانعا فقط ، ولكنه خالق » يريد أن العالم المعقول خلق من العدم ، فان الارواح خلو من المادة ، ولدها الله كما يلد العقل أفكاره ، اما العالم المحسوس نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة ، او نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة . كما يذهب اليه افلاطون . ويعلل فيلون هذه التفرقة بأن الخلق صادر عن قدرة الله وعن خيرته ، فلا يخلق من الله وحده الا الموجود الكفيل بقبول هذه الخيرية . ويقول أن الله حين قال « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » خاطب وسطاء ووكل اليهم صنع الجزء الثاني من نفسنا على النحو الذي صنع هو الجزء النطقي ، لان الانسان مزاج من خير وشر ، والله منزه عن الشر ، فكان لا بد ممن يصنع مبدا الشر في الانسان من دون الله . ولكن فيلون يفترق عن الافلاطونية والغنوسية في انه يجعل المخلوقات التي هي ادنى من الانسان مصنوعات لله ، لانها ليست بذات اخلاق ، والشر هو الشر الخلق . ومن الوجهة الروحية عليا الله مباشرة وغير مباشرة : بين الانسان العاجز والله العلي لا بد ايضا من وسطاء ، فان النفس لا تستطيع الوصول الى الله دفعة واحدة ، فتتدرج في صعودها اليه . دعا فلاسفة اليونان هؤلاء الوسطاء آلهة وابطالا ، ودعاهم موسى ملائكة اي رسلا ، فكان اكثر توفيقا اذ انهم يبلغون اوامر الله الى ابنائه ويحملون صلوات الابناء الى الله .

ج - الوسطاء طبقات : الوسط الاول هو « اللوغوس » او الكلمة ابن الله نموذج العالم . ويلييه الحكمة ، فرجل الله او آدم الاول ، فالملائكة فنفس الله وأخيرا « القوات » وهي كثيرة من ملائكة وجن نارية او هوائية تنفذ الاوامر الإلهية . على أن هناك نصوصا تشعر بأن الوسطاء ما هم الا وجهات مختلفة للعلية الإلهية ، وانهم انما يتمايزون في الذهن فقط ، ويرمزون الى آثار الله او حالات النفس . وقد اطل الباحثون النظر في اقواله عن اللوغوس لقرب عهده من المسيحية واحتمال تأثيره في القديس يوحنا الانجيلي (١١ ج) ولكن هذه اقوال متعددة متباينة . فاللوغوس تارة الوسيط الذي به خلق الله العالم ، كما يصنع الفنان بآلة ، والذي به نعرف الله ، والذي يشفع لنا عند الله ، وهو طورا ملاك الله الذي ظهر

للآباء وأعلن اليهم أوامر الله ، على ما تذكر التوراة ، وهو مرة قانون العالم وقدره ، على مذهب هرقليطس والرواقيين ، ومرة أخرى ابن الله البكر ، ومرة ثالثة مثال الإنسان أو الإنسان الأعلى ، إلى غير ذلك من الصور . وما نقوله بصفة قاطعة هو أنه لا يوجد عند فيلون قول بالثالوث ، ولا قول قريب منه ، وإذا كان يسمى الكلمة إلها في بعض المواضع ، فذلك منه تمثيلاً مع الكتاب المقدس ، دون أن يدرك كل مدلول التسمية . بل أنه يجتهد في تخفيف مدلولها فيقول « يمكن تسميته بإلهنا نحن الناقصين » و « بإله ثانوي » وهو إلى ذلك يطلق التسمية على موجودات هي عنده أقل استحقاقاً لها من اللوغوس . كالعالم والكواكب ، على ما يفعل فلاسفة اليونان . فاللوغوس وسيط الله والعالم « ليس غير مولود كإله ، ولا مولوداً كالبشر » ولكننا لا نتبين طبيعة هذا التوسط . والنظرية برمتها تنطوي على تناقض : إذا كانت المسافة بين الله والخلقة غير متناهية ، فأي وسيط يستطيع الوصل بينهما ، إذا كان إلهاً ، كان هو أيضاً فوق متناول الخلقة ، وإذا كان مخلوقاً كان الله فوق متناوله ، لذا كان فهم العقيدة المسيحية في الكلمة على طريقة فيلون معارضة للمسيحية .



١٠٦ - الحياة الروحية :

مركزية كميتر على موسى

١ - على هذا التصور للوجود يقيم فيلون تصوره للحياة الروحية . إن غاية النفس عنده الوصول إلى الله والاتحاد به . ومعرفتنا لله على أربع درجات : معرفة ناقصة جداً تكتسب بالنظر في مصنوعات الله ، وعند هذه الدرجة يقف الأكثرون ، ومعرفة ترقى سلسلماً الوسطاء ؛ وثالثة تدرك اللوغوس الوسيط الأعظم ؛ ورابعة تدرك الله ذاته ، وهي خاصة بأهل الكمال ، مثل موسى . وإنما تسرع النفس في صعود سلم الوسطاء حالما تتطهر بالزهد ، وعلى الأخص بالعبادة الباطنة . ويبدأ التطهير والصعود حين يعلم الإنسان بطلان المحسوسات وزوالها . ويدلل فيلون على هذا البطلان بحجج أنا سيداموس . فهو يستند إلى الشك ليضع الإنسان أمام عجزه ويدفعه صوب الله .

ب - وهو يلجأ إلى الشك مرة أخرى ليبين أن النبوة من لدن الله ، وأن العرافة الإنسانية إذا زعمت تجاوز المألوف المحتمل من الأحداث إلى الإنبياء بالغيب ، وكانت باطلة ، لأن كل شيء مقدور لله ، فالله وحده يعلم المستقبل ، والله وحده يصنع المعجزات . ليست المعجزة معارضة لقانون الطبيعة ، فإن قانون الطبيعة هو العقل الإلهي ، وإنما هي معارضة

لتوقعنا ، وهذا التوقع قائم على الظنون التي نركبها عن مجرى الطبيعة والمستقبل ، فنرى هنا الايمان بالقدرة الإلهية يميل بفيلون الى اعتبار العلوم الطبيعية احتمالية ليس غير . وسيذهب غير واحد مثل هذا المذهب لنفس السبب ، نذكر الفزالي مثلا في كتابه «تهافت الفلاسفة» . ج - ولقد كان لفيلون اثر قوي : ففي القرون الاولى للميلاد استخدم نفر من المفكرين المسيحيين كتبه للوقوف على الفلسفة اليونانية ، وحاكى بعضهم منهجه في شرح الكتب المقدسة ، وظنه بعض مؤرخيهم مسيحيا ، وفي العصر الوسيط دخلت قطع عديدة منه «المنتخبات» التي كانت شائعة .



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

الفصل الثالث

المسيحية والفلسفة اليونانية

(أ) نشوء البدع

١٠٧ - اتصال المسيحية بالثقافة اليونانية :

أ - لما انطلق الحواريون يبشرون العالم بالوحي الجديد ، اصطنعوا واصطنع تلاميذهم اللغة اليونانية في الخطابة والكتابة ، ففي فلسطين وسوريا ومصر وآسيا الصغرى وشبه جزيرة اليونان . قدم بولس الرسول اثينا « فكان يفاوض اليهود والمتعبدين في المجمع ، ومن يوجد في السوق كل يوم . فباحثه قوم من الفلاسفة الابيقوريين والرواقيين . وجاءوا به الى محفل أريوس ياغوس (الحكمة العليا) قائلين: هل يكون لنا ان نعرف ما هذا التعليم الذي تتكلم به ؟ » فخطبهم « فلما سمعوا بقيامة الاموات استهزا بعض منهم » وقال غيرهم : « سنسمع منك عن هذا مرة اخرى » . وهكذا خرج بولس من بينهم ، ولزمه أناس وآمنوا ، منهم « ديونيسيوس الأريوباغي » (١) . وباليونانية كتب بولس رسالته الى الرومانيين ، ثم كتب بها في روما رسائل عدة الى الكنائس الشرقية ، وبها كتب مرقس إنجيله . كذلك كانت اليونانية لغة المسيحيين في الغرب وفي شمال افريقيا ، فقد كانت غالبيتهم من المهاجرين الشرقيين ، واستمر الحال على ذلك زمن طويلا ، فكانوا يعرفون اليونانية ، فاستخدمتها الكنائس ، ومنها كنيسة روما . ولم تحل اللاتينية محلها في الكتابة والعبادة والوعظ الا في منتصف القرن الثالث ، اذ كتب الافريقيون بها فتبعهم اهل روما وأهل غوليا وترجمت الكتب المقدسة من اليونانية ، وترجمت الكتب المسيحية المعتبرة .

ب - وقد اصطدم المسيحيون بالفلسفة اليونانية من اول أمرهم ، وما الشاهد الذي أوردناه مما جرى للقديس بولس في اثينا الا واحد من شواهد عديدة . كان في ذلك المجتمع فلاسفة محترفون اضطلعوا بمهمة الوعظ وبالارشاد . فكانوا يمضون ، بلحيتهم وردائهم ، ينشرون تعاليمهم الخلقية في الأسر والجماعات ، كل بحسب مذهبه ، فيلتقي بهم

١ - أعمال الرسل ف ١٧ ؛ في الكتاب المقدس ، طبعة الآباء اليسوعيين ، بيروت ١٨٩٧ .

المسيحيون ويناقدونهم . وكان من بين المسيحيين جماعة آمنوا بعد فلسفة ، فكان طبيعيا ان يصدروا عن ثقافتهم السابقة في تبيان عقيدتهم ونقد الوثنية ، فيوفق البعض الى الحق ، ويضل البعض فتنشأ البدع ، وتقوم المناقشات الكلامية والكتابية لتحديد معالم الديسن في فوضى المذاهب والملل . وهكذا خلقت الفلسفة المسيحية منذ القرن الثاني .

ج - كانت المذاهب الفلسفية الكبرى اربعة . الافلاطونية والرواقية والارسطوطالية والابيقورية ، مرتبة بحسب حظوتها لدى المفكرين المسيحيين لذلك العهد . اما الافلاطونية فكانت المذهب المفضل عندهم ، عرفوها بوقوفهم على بعض محاورات افلاطون ، وعن طريق مختلف الكتاب ، وبخاصة فيلون الاسكندري . اجل كانوا يرفضون اقوالا فيها تخالف ايمانهم وآدابهم ، مثل الشرك البادي في جميع كتب الفيلسوف ، اذ تتحدث عن الله والالهة والالهة دون فارق ولا تمييز ، ومثل قدم المادة ، وقصر عمل الإله الصانع على تشكيلها وتنظيم العالم مستعينا في ذلك بالهة أدنين . ومثل التناسخ ، وإلغاء الاسرة ، وتحديد النسل ، وإعدام الاطفال الضعاف والمشوهين . وكانوا يذكرون ان تلاميذ افلاطون اسرفوا في الرضيات وفي الجدل العقيم الى ان وقعوا في الشك . ولكنهم كانوا يعجبون بنواح أخرى ويستشهدون بها : كان يعجبهم القول بعالم معقول فوق العالم المحسوس ، وبإله هو الخير بالذات ، وشمس العالم المعقول ، وصانع العالم المحسوس بما فيه من خير وجمال وبنفس انسانية روحية هابطة من العالم المعقول تائقة العودة اليه ، وبتحقيق الجسم والحياة العاجلة ، والاشادة بالزهد والتطهير والخلود والاتحاد بالله . وما زالوا يعتبرون الافلاطونية اسمى المذاهب اليونانية واقربها الى المسيحية ، حتى اذا ما جددتها مدرسة الاسكندرية في القرن الثالث متأثرة باليهودية والمسيحية ، استفلوا الافلاطونية الجديدة ايضا .

د - واما الرواقية فكانوا ينكرون منها قولها بوحدة الوجود ، وبالمادية المطلقة ، والضرورة العاتية ، وفناء الشخصية بالموت ، وجواز الانتحار . وكانوا يأخذون على اصحابها تناقضهم في تقواهم وهم لا يعترفون لله بوجود مفارق وشخصية مستقلة . بيد انها كانت منذ البدء مدرسة فضيلة وإباء وتدين ، واستمك رجالها بهذا الموقف وامعنوا فيه فدعوا بحرارة الى عبادة الله ومحبة ، وسموه ابا ، وحلوا الحياة الروحية تحليلا دقيقا ، وفصلوا القول في الفضائل وانواعها في مختلف الظروف ، فزادوا من هذه الناحية اشياء كثيرة على الفلسفة اليونانية وكانت الرواقية المذهب السائد في روما اوائل المسيحية ، اذ كانت النفوس الكريمة تستقوي بتعليمها الترفع عن أحداث الزمان ، والاعتصام في الإرادة

الصالحة ، والتسليم لاحكام القدر ، بينما كان الاباطرة يسرفون في الاستبداد . واقطاب الرواقية الرومانية ثلاثة هم : سنيكا (قبل الميلاد - ٦٥ بعده) وابيكتاتوس (٦٠ - ١٤٠) والامبراطور مرقس أوربليوس (١٢١ - ١٨٠) ، والاثنان الاخيران كتبوا باليونانية . وقد اقتبس المفكرون المسيحيون من الرواقية ، وخصوصا في الخلفيات ، وكان معظمهم قد تنصروا بعد رواقية او رواقية افلاطونية ، وكانوا يعدون هاتين المدرستين ، لتزعتهما الروحية بمثابة المدخل الى المسيحية .

هـ - وكان الحال على العكس بالنسبة للمدرستين الاخرتين . فقد نفروا من الارسطوطالية وهي لم تكن معروفة خارج مدارسها الا من مختصرات شوهتها بما أغفلت من نظريات سليمة عميقة ، وما ابرزت من اقوال معارضة للمسيحية ، مثل ان المحرك الاول لا يحرك حركة فاعلية بل حركة غائية ، وانه ليس خالقا ولا منظما للعالم ، ولكنه متوحد في ذاته لا يعلم الموجودات ولا يعنى بها ، وان العالم قديم ضروري بمادته وصوره ، وان هناك محركا اول لكل فلك ، فالمحركون الاوائل والآلهة كثير ، وان النفس الانسانية صورة الجسم لا تقوم بدونه ، او كذلك كان يقال لغموض كلام ارسطو في هذه النقطة وما يتصل بها من نقاط ، وان الفيلسوف ينكر على افلاطون وضعه مثال الخير غاية قصوى للانسان ، فيدع الاخلاق بغير اساس ، وانه يحتم خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتحقيق السعادة . يضاف الى ذلك ان رجال المدرسة كانوا قد مالوا الى العلم الطبيعي منذ الجيل الاول بعد استاذهم ، فشاع عن ارسطو انه «طبيعي» او «ملحد» .

و - كذلك اجمعوا على نبذ الابيقورية وازدراءها ، فقد كانت تؤلف الموجودات من ذرات مادية ليس غير ، حتى الآلهة والنفوس البشرية ، وتنكر الخلود ، وتقتصر الحياة الانسانية على طلب اللذة ، وكان اتباعها يسرفون في هذا الطلب ، حتى صار لفظ «ابيقوري» عنوانا على الإلحاد والاستهتار .

١٠٨ - الفنوسية المسيحية :

١ - ما كادت المسيحية تظهر حتى تناولتها الفنوسية ، فتزيت بزيتها ونافستها منافسة قوية من سوريا الى روما ، فكانت خطرا كبيرا عليها طوال القرون الاربعة الاولى . كان اول ظهورها في السامرة ، ثم في الاسكندرية ، اي في الاوساط التي كانت الفنوسية الوثنية ناشطة فيها بنوع خاص . ففي السامرة كان رجل اسمه سمعان يسحس ويدهش

الشعب ، ويعلم ضربا من الغنوسية . كان على جانب من العلم ، يروي اشعار اليونان ويعرف فلاسفتهم وبخاصة افلاطون ، ويعرف فيلسوفين ويصطنع منهجه في تأويل التوراة تأويلا رمزيا . فجاء السامرة فيليب الرسول يبشر بالمسيح ، فلما سمعوا أقواله وعايروا الآيات التي صنعها ، آمنوا واعتمدوا ، ودهش سمعان ايضا لما كان يجري من الآيات العظيمة ، فأمن واعتمد ولزم فيليب . ولما قدم بطرس ويوحنا عرض عليهما ان يتناع منهما القدرة على منح الروح القدس ، فنهزه بطرس قائلا له ان قلبه غير مستقيم امام الله ، وحته على التوبة (١) . ولكنه استأنف دعايته ، وزعم ان الإله الاعلى اظهر نفسه للسامريين كآب في شخصه هو ، اظهر نفسه لليهود كآب في شخص المسيح ، واظهر نفسه في البلاد الاخرى كروح قدس . وواضح من هذا انه اراد محاكاة المسيح . وقد انتشرت شيعته وكانت حربا على المسيحية ، تعتمد في الاكثر على الخرافة والسحر فتروج عند العامة .

ب - وفي القرن الثاني ظهر غنوسيون مسيحيون متفلسفون ، اصابوا نجاحا كبيرا ، فنهضت الكنائس باشراف كنيسة روما توثق عرى الاتحاد بينها ، وتحدد عقيدتها ، وتفرض على طلاب المعمودية تعليما مطولا دقيقا لتحميمهم من البدع بتفقيهم في الدين واشهر هؤلاء الغنوسيين ثلاثة : باسيليديس ، وفالنتين ، ومرقيون . باسيليديس علم بدعته بالاسكندرية فيما بين سنتي ١٢٠ و ١٤٠ ، وفالنتين ولد في شمال مصر وتعلم بالاسكندرية وعلم بها ، ثم قصد الى روما واقام بها ثلاثين سنة (١٣٦ - ١٦٥) ، وهناك انشق عن الكنيسة وكون شيعته ، ومرقيون هبط روما من آسيا الصغرى حوالي ١٤٠ ، ولما شرع يعلم اقلق بال الرؤساء ، فنشر رسالة يبين فيها معتقده ، فكانت سببا في فصله من الكنيسة ، فشايعته جماعة ، وتكاثر فأنشأ كنيسة انتشرت انتشارا سريعا في المسيحية كلها ، ودامت الى آخر القرن الرابع . ويشترك هؤلاء الثلاثة في قوة العاطفة الدينية وفي الجزع من سلطان الاهواء على النفس ، وفي تنصرهم لاعتقادهم انهم يجدون في النصرانية رضاء حاجاتهم العقلية والروحية ، ويتحررون من نير الاهواء ، وفي انقلابهم الى الغنوسية .

ج - والغنوسيون المسيحيون بالاجمال يؤولون عقائد المسيحية تبعا لمذهبهم ، ويصوغون أساطيرهم بالفاظها . فهم يقيمون الثنائية على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والانجيل ، اذ يقولون ان التوراة تصور إلهيا قاسيا جبارا ، بينما الانجيل يكشف لنا عن إله وديع حلیم خير للغاية ، وذهب باسيليديس الى ان إله العهد القديم ما هو الا رئيس الملائكة الاشرار ، والح مرقيون في هذا المعنى والسف كتابا أسماه

١ - انظر «أعمال الرسل» ف ٨ ، آية وما بعدها .

«الأضداد» جمع فيه آيات متقابلة في حرفها ليستنتج منها تغاير الإلهين والشريعتين . إله العهد الجديد هو الإله الاعلى ؛ الإله الحق ، الالهة الأب ، خالق العالم المعقول ، أبو المسيح وإله المسيحيين ، وإله العهد القديم صانع العالم المحسوس وإله اليهود عني بهم وقهر أعداءهم من أجلهم . الاول يعلم العالم المعقول والعالم المحسوس وصانعه ، والثاني يجهل الاول جهلا تاما ، فاستطاع ان يقول : انا الإله الاوحد وليس فوقى إله آخر ، ولم يعرف أنبياءه شيئا عن الإله الاعلى بما فيهم آخرهم يوحنا المعمدان . . . الشريعة القديمة قائمة على ان العين بالعين والسن بالسن ، والشريعة الجديدة هي العظة على الجبل . ولا صلة بين المسيح المخلص وبين المسيح الخري الذي وعد به انبياء العهد القديم الناطقون عن وحي إلههم ، ولكن المسيح جاء لتحقيق رسالة معاوضة للمسيحية التي ينتظرها اليهود . فكان الغنوسيون ينبذون التوراة نبذا تاما ، ويقبلون من بين الاناجيل والرسائل ما يروقهم ، ويحذفون مما يقبلون الفصول والآيات المناقضة لآرائهم .

د - أما صدور الموجودات عن الإله الاعلى ، فلمهم فيه حكايات مطولة . يضع باسيليديس بعد (الأب) ثماني مجردات مشخصة صدر بعضها عن بعض ، الواحد تلو الآخر ، منها الحكمة والعدالة والسلام ، ويقول ان الملائكة الاول الصادرين عن الحكمة صنعوا السماء الاولى ، والملائكة الصادرين عنهم صنعوا السماء الثانية ، هكذا صنعت على التوالي ثلاثمائة وخمسة وستون سماء ، وذلك هو السبب في ان السنة تعد ٣٦٥ يوما ! ويذهب فالتنين الى ان الحياة الإلهية انتشرت بصدورات مزدوجة لا مفردة . فيضع الشهوة في الأيونات او الملائكة يتزاوجسون ويلدوا أيونات اخرى فيها شهوة كذلك . والأيون الاخير «صوفيا» لما رأى ان الأيونات ولدت بالتزاوج ، وان الأب ولد بمفرده ، اراد ان يحاكيه ناسيا انه مخلوق وان الأب غير مخلوق ، فولد شيئا مشوشا لا صورة له هو الذي عناه موسى بقوله «وكانت الارض كدرة» ، فانزعج العالم الإلهي لهذا المولود ، وتضرع الأيونات الى الأب ان يتحنن على صوفيا .

هـ - واراد الأب ان يقضي على العمل المشئوم الذي عمله الصانع ، وأن يخلص الانسانية التعسة التي لم يخلقها ، والتي لم تكن تعرفه فنزل المسيح من السماء . لم يولد من العذراء مريم ، بل ظهر تام التكوين ، وأخذ يعلم ويعرف الناس بالأب ، ولم يتخذ له جسما ماديا ، ظهر في شبه جسم ، لان المادة رديئة ، ولانها مك الصانع . ويختلف الراي بين الغنوسيين ، فيقول البعض ان المسيح لم يتالم ولم يمت ، ولكن الشيطان

تألم ومات مكانه وبصورته . ويقول مرقيون : بل مات من أجل البشر ؛ فحررهم من سلطان الصانع . وكان بعضهم يضع المسيح في مرتبة أدنى من الملائكة ، وبعض آخر يضعه في مرتبة أعلى .

و - وافترقوا كذلك فيما يترتب على رداءة المادة واحتقار الجسم ، فذهب فريق الى منع الزواج ، وذهب فريق آخر الى إباحة جميع الافعال ، وإعفاء النفس من تبعة ضعف الجسم . والزعماء الثلاثة الذين ذكرناهم كانوا على الرأي الاول ، فقال باسيليدس ان الشهوة الجنسية ، ولو انها طبيعية الا انها ليست حاجة ضرورية ، ومنع مرقيون الزواج بغية العمل على انقراض البشرية بأسرع ما يمكن ويتفقون جميعا في إنكار بعث الأجسام ، ويؤوله البعض بأن المقصود به المعمودية تبعث النفس الخاطئة من الموت الروحي الى الحياة الروحية .

ز - وكان المسيحيون ينكرون كل ذلك أشد الانكار ، كما كانوا ينكرون القضايا الأساسية في الغنوسية ، وهي ان للعالم صانعا مغايرا لله ، وأن للنفس حياة سابقة على الحياة الأرضية ، وأن الخطيئة الأصلية ارتكبت في العالم المعقول ، وأن المادة رديئة بالذات ، وأن الأجسام لا تبعث . ولما كانت هذه القضايا أفلاطونية ، وكان الغنوسيون يستشهدون بأفلاطون في صدها ، فقد دعاها بعض المسيحيين بأبي البدع ، في الوقت الذي كان فيه غيرهم يعتبره خيرا ممهدا للمسيحية .

مركز تحقيقات كويت للعلوم الإسلامية

١٠٩ - المانوية :

أ - وفي القرن الثالث عادت النظرية الفارسية فظهرت بدعة مسيحية ثنائية صريحة ، هي المانوية نسبة الى مؤسسها ماني بن فائك . ولد ماني في مملكة بابل حوالي ٢١٥ ، وكانت بابل أحد المراكز الجامعة للشعوب والديانات المواتية للتخير ، وتأليف المذاهب ، وكان أبوه فارسيا ينتمي الى شيعة ثنائية ، فأنشأ عليها . قرأ ماني الكتب الدينية على اختلافها ومنها كتب الغنوسيين ، ولما بلغ الرابعة والعشرين ادعى النبوة وشرع يعظ ثم قصد الى الهند وأعلن هناك «أمل الحياة» . ولما ارتقى شابور عرش فارس (٢٤١) استدعاه وأذن له ان يعظ في أنحاء المملكة ، ولكن مذهبه لقي معارضة شديدة لخروجه على الزرادشتية ، فأمر به الشاه بهرام بن شابور فأعدم سنة ٢٧٢ .

ب - قال ماني بما قال زرادشت عن ان العالم مبدآن ، أحدهما نور والآخر ظلمة . ولكنه رمى الى وضع دين جديد تتحد فيه سائر الأديان ، قال : «لقد اندمجت الكتب القديمة في كتبتي ، فتألفت منها حكمة كبرى لا نظير لها في كل ما أعلن للاجيال السالفة» . هذا الدين الجديد

تغلب عليه المسيحية ، وقد قال ماثي انه رابع ثلاثة تقدموه : المسيح وزرادشت وبوذا ، ترجموا عن حكمة واحدة ، ويمتاز هو عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ . وهو يقدم المسيح على الاثنين الآخرين ، ويقول عن نفسه انه «الفارقليط» الذي قال عنه يسوع : «حينما اذهب ارسل اليكم المعزي» اي الروح القدس . فهو يصل تعليمه بالمسيحية ، ويدعي انه جاء بالوحي الذي وعد به يسوع تلاميذه ، وانه خاتم المرسلين . ولكنه كان يتصرف في الاناجيل على ما يروقه حذفاً وإثباتاً ، وكان يأخذ عن الاناجيل المنحولة التي كانت شائعة في ايامه ، ويذهب الى ان المسيح لم يولد ، بل جاء رجلاً كاملاً ، وانه لم يمت على الصليب بل الذي صلب الشيطان . وكان يرفض العهد القديم ، ويتهكم على انبياء اسرائيل ، ويحمل على اليهود - وكل ذلك مأخوذ عن الغنوسيين .

ج - والناس عنده طوائف ثلاث : طائفة الصديقين او المختارين ، وهم اتباعه الاوفياء علماً وعملًا ، وطائفة المستمعين (او السماعين كما يقول ابن النديم في الفهرست) وهم المعتنقون مذهبه غير العاملين به بعد ، وطائفة الخطاة ، وهم اهل الاديان الاخرى ، فالصديقون لا يتزوجون ، ويتولون مناصباً عاملاً ، ولا يحملون سلاحاً ولا يحاربون ، ولا يذبحون الحيوان ولا يأكلونه ، ولا يشربون الخمر ، هؤلاء تصعد نفوسهم الى النعيم بعد الموت توا . والسماعون يشاركون في جميع الشعائر ، ولكنهم لا يقوون على القيام بسائر التكاليف ، هم انهم ملزمون ، ان تزوجوا ، بالاقتصار على امرأة واحدة ، والاجتهاد في ان لا يعقبوا من الزواج ، وبالاحسان الى الصديقين تكفيراً عن تقصيرهم في اللحاق بهم ، وهؤلاء تبقى نفوسهم بعد الموت في هذا العالم ، فتدخل جسماً آخر فأخر حتى تنتهي الى جسم صديق وتلك هي المرحلة الاخيرة قبل الصعود الى النعيم . اما الخطاة فهالكون في جهنم .

د - وكانت المانوية منظمة في «كنيسة» على رأسها «الإمام» مقره بابل ، ويليها اثنا عشر معلماً تشبها بالحواريين الاثني عشر ، يليهم اثنان وسبعون اسقفًا ، فجماعة الكهنة والشماسة . وكان لها «سران» يمنحان للصديقين : المعمودية والقربان . وكانت لها طقوس واعياد : انتشرت في الشرق حتى الصين ، وفي الغرب حول البحر المتوسط . فكانت آخر البدع الغنوسية واقواها وأدومها ، ثبتت الى القرن الثالث عشر ،

وكانت لها فيه هبة هائلة تهددت المسيحية في إيطاليا وفرنسا . وكانت كتبها معروفة بالسريرية منذ القرن الرابع . ونقل عبد الله بن المقفع كتب ماني ، ولخص المؤلفون المسلمون أقوال المانوية ونقلوا قطعا منها ، نذكر من بينهم ابن النديم في كتاب «الفهرست» والشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» ؛ وتعد رواياتهم عنها أهم المراجع فيها لأن كتبها ضاعت جميعا . وهم يتحدثون عن مرقبون أيضا في زمرة «أصحاب الاثنين» . وقد كان للغنوسية بالأجمال تأثير على الفلسفة ، فما لا شك فيه أن الافلاطونية الجديدة أخذت عنها في غير ما موضع ، مع هذا الفارق وهو ان افلوطين واضرا به فلاسفة يعولون على الاستدلال ، والغنوسيون واضعو اساطير يجرون مع الخيال .



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الفصل الرابع

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ب) المحامون عن الدين

١١٠ - تمهيد :

أ - هم طائفة من الكتاب قاموا في مختلف البلدان يوجهون رسائل الى الإباطرة يدافعون فيها عن الدين الذي اعتنقوه بعد أن شبوا على الوثنية والفلسفة ، ويحتجون على الاضطهاد ، ويلتمسون رفعه . وقد دعوا بالمحتجين أو المحامين عن الدين ، وجاءت احتجاجاتهم اول محاولة لنقد الفلسفة بالعقل الصرف وتمثيل الصالح منها . وهم فريقان : فريق يحمل على المذاهب اليونانية ، ويدلل على أنها مصدر البدع في الكنيسة . ويعارضها «بالحقيقة المسيحية» ، وفريق يعجب بالفلسفة اليونانية ، ويتحرى ما بلغت اليه من حقائق اعلنتها المسيحية من جهتها ؛ ويخلص من ذلك الى أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين ، بل ان الفلسفة تمهد السبيل للدين ، فالاتفاق ممكن بينهما . هذان الموقفان سيظلان ممثلين بين المسيحيين ، ففي كل عصر ستلقى الفلسفة نقدا من البعض وتأييدا من البعض . ورجال الفريق الثاني هم الذين يهوننا بنوع خاص . وقد بلغ رجال الفريقين الاثني عشر على الاقل ؛ صدرت دفاعاتهم او احتجاجاتهم متتالية على طول القرن الثاني . واشهرهم ثلاثة : اثنان يمثلان نزعة التوفيق بين المسيحية والفلسفة ، هما القديس جوستين واثنافوراس ، وواحد يمثل الهجوم العنيف على الفلسفة ، هو تاتيان . نجد عندهم جميع المعاني التي يشترك فيها الآخرون ، لذلك نقنصر عليهم ، سيما وأن المعروف عن الباقي قليل .

ب - وترجع المعاني التي طرقتها الى ثلاثة كبرى : فقد نقسّدوا المعتقدات والأخلاق الوثنية ، وشرحوا الإيمان المسيحي ، وأشادوا بأخلاق المسيحيين . أما المعنى الأول فلم يأتوا فيه بجديد ، فقد كان اليهود سبقوهم الى نقد الوثنية والدفاع عن التوحيد ، بل كان الفلاسفة الوثنيون أنفسهم حملوا على الخرافات الشعبية ، وكانت المدارس الفلسفية نقدت بعضها بعضا فاستعان الكتاب المسيحيون بكل ذلك . وأما

المعنيان الثاني والثالث ، فقد بذلوا فيهما مجهودا خاصا : شرحوا عقائدهم بالاسلوب الذي افاده من ثقافتهم ؛ فوردت على اقلامهم الفاظ وعبارات فلسفية ، وبخاصة افلاطونية ورواقية ، راوها صالحة لاداء مرادهم ولتأديته الى الوثنيين من قرائهم ، فادخلوا الفلسفة على الدين ، وناثوا يوفقون احيانا في تحويل اللفظ الفلسفي الى الوجه الذي يتفق مع العقيدة ، ويقصرون احيانا فيلتبس المعنى . هذا من جهة ومن جهة اخرى الحوا في بيان سمو الاخلاق المسيحية ، واجمعوا على ملاحظة ان هذه الاخلاق تتألق على السواء في المثقفين وفي الجهلاء الفقراء اصحاب الحرف اليدوية ، في حين ان الفلسفة ، على اختلاف مدارسها ، بقيت مقصورة على نفر من الخاصة يحتقرون العامة ، ويدعونها الى خرافاتها عامدين ، فلم تستطع الفلسفة ان تغير من اخلاق المجتمع ، واستطاعت المسيحية ، فكان ذلك دليلا على قوة خفية كامنة فيها .

١١١ - القديس جوستين (١٠٢ - ١٦٧) :

١ - هو أشهر الثلاثة . ولد في نابلس من أبوين وثنيين ، وكانت المدينة وثنية عامرة باليونان والرومان ، وكان فيها جالية يهودية . تثقف ودرس الفلسفة يحدوه «الشوق الى معرفة الله» فطاف بمذاهبها حتى اطمأن الى الافلاطونية . ترك فلسطين وذهب الى افسس فأقام فيها مدة تنصر في اثنائها ، حوالي سنة ١٣٠ على أبعد تقدير ، وشرع ينشر دينه بالخطاب والنقاش على ما كان مألوفاً . ثم قصد الى روما ، وفتح فيها مدرسة ، وظل يعلم الى ان استشهد هو وستة من تلاميذه . والمظنون ان فيلسوفا كلبيا هو الذي سعى بهم . وانما يظن ذلك لما يروي جوستين في احد كتبه من ان الكلبى كان يناقشه في حلقات علنية ويحمل عليه بين الجمهور ، وأنه كان يتوقع ان يبلغ أمره الى الحاكم .

ب - وهو في روما ، وفي اثناء الخمس عشرة سنة الاخيرة من حياته ، دون ثلاثة كتب تعتبر خلاصة تفكيره وتعليمه . الاول «احتجاج مرفوع الى الامبراطور انطونان وولديه (احدهما مرقس اوريليوس) ومجلس الشيوخ والشعب الروماني» . يفتتحه ببيان الغرض منه ، وهو إبراء ذمته بإثارة اولي الامر وتحميلهم تبعة تقتيل المسيحيين ، ثم يحتج على الاضطهاد فيقول ان الحكام يقيمون الدعوى على المسيحيين لمجرد كونهم مسيحيين لا لاقترافهم ذنبا يعاقب عليه القانون ، وهذا ظلم صارخ . وينتقل الى عرض الحقيقة المسيحية والتدليل عليها . والكتاب الثاني احتجاج ايضا وضعه بعد الاول بزمان وجيز ، بمناسبة استشهاد فريق من المسيحيين ، يعيد فيه احتجاجه ويكمل بعض النقط التي كان قد

عرض لها . والكتاب الثالث «حوار مع تريفون» يقص فيه تاريخ ثقافته الفلسفية واعتناقه المسيحية ، ويعود الى عرض الايمان المسيحي . وتذكر له كتب اخرى فقدت ، منها كتاب في «الرد على البدع» وآخر في «الرد على مرقيون» .

ج - صلته بالفلسفة اليونانية يُستدل عليها بأنه يذكر عدة محاورات لأفلاطون : الجمهورية ، تيمائوس ، فييدون ، فيدروس ، فيلابوس ، غورسياس ، احتجاج سقراط . غير أنه لم يدرسها دراسة جيدة ، فان معرفته بأفلاطون تبدو مختصرة ومختلطة بأفكار غريبة عنه أهمها افكار رواقية ، وكانت الافلاطونية تعلم على هذا النحو في زمانه ، زمان التخير والتوفيق . وهو في مواضع كثيرة يحذو حذو «احتجاج سقراط» ، وكتابه «حوار مع تريفون» حوار مروي كحوار «فيدون» ومهدي الى صديق . وكان معجبا بموت سقراط . اما المذاهب الاخرى فكان ملما بها ، وبالاخص المذهب الرواقي ، ولكن من غير تعمق .

د - وهو يطرق مسائل فلسفية هامة ، فانه يعنى ببيان الفرق بين المسيحية والفلسفة اليونانية ، كما يعنى ببيان وجوه الشبه بينهما ؛ يصنع ذلك في معرض الدفاع عن المسيحيين اذ يقول : «انا متفقون في بعض النقط مع افضل فلاسفتكم وشعرائكم ، وفي نقط اخرى نتحدث عن الله خيرا مما يتحدثون ؛ فلم تبعضونا ؟» ويسوقه الكلام في النبوءات الى البحث في امكان التوفيق بينها وبين الحرية : ويعود الى مسألة الحرية بصدد الكلام على العناية الإلهية ومدى تدبيرها ، ويعالج مسألة العناية بمناسبة سؤال كان يتردد على الافواه : لم يسمح الله بالشور التي تنزل بالمسيحيين ؟ ويبحث في ماهية الله ومعرفتنا إياه ، وفي النفس وخلودها . غير ان بحثه فطير ، وتأليفه قليل الاحكام كثير الاسطراد ، بحيث يصعب تتبعه وتلخيص كتبه تلخيصاً يتمشى مع سياقها . ونحن نجتزئ ببعض مواقفه البارزة .

هـ - يعرف الفلسفة بأنها علم الوجود والحق ، ويأن الغاية منها تحقيق السعادة . وانما تتحقق السعادة بمعانة الله ، الحق بالذات والخير الاعظم . هذا يبدو له معقولا ، وقدّر تعلمه من أفلاطون وراقه منه . وهو يتناول نصا من «فيدون» منصبا على معرفة المثل بالاجمال فيخصصه بمعرفة الله ويورده هكذا : «قال أفلاطون : ان عين النفس اعطيت لنا كي نستطيع ان نتأمل ذلك الوجود الحق الذي هو علة جميع الموجودات المعقولة ، والذي لا لون له ولا شكل ولا مقدار ولا شيء مما يدركه البصر ، ولكنه موجود يجاوز كل ماهية فلا يوصف ، وهو وحده جميل وخير بالذات ؛ يظهر فجأة في النفوس الشريفة بسبب ما بينها

وبينه من شبه في الطبيعة ، وبسبب شوقها الى رؤيته (١) . هذا النص أفلاطوني ما عدا العبارة الاخيرة عن الظهور الفجائي ، فانها اضافة من الكاتب تعبر عن نزوعه الخاص ومذهبه المسيحي . فهو يقرر ان لنا ثلاثة علوم بالله : الاول طبيعي ، فان «العقل يستطيع ان يعلم ان هناك إلها ، وانه هو الموجود دائما ، وهو هو دائما ، وهو علة وجود ما عداه» . ولكن العقل يقف عند هذا الحد ، ولا تؤدي الفلسفة الى معاينة الله ، ولم يعاين الفلاسفة الله ، لان الانسان لا يستطيع البلوغ الى تلك المعاينة بقوته البحتة ، وقد اعتقد فيثاغوراس وأفلاطون بالتناسخ ، فافسدا معنى الخلود . — على ان الحياة الروحية لا تقنع بذلك العلم المجرد ، والنفس تواقة الى ان تعلم الله كما تعلم شخصا حيا لها به صلة ، ولقد تفضل الله فمحننا علما آخر بذاته ، اذ أظهر نفسه للانبياء فعرفونا به ، لم يتكلموا «بأسلوب برهاني ، بل كشهود للحق» فوصفوا الله ، بينما الفلاسفة لم يستطيعوا ان يقولوا عنه سوى انه لا يوصف . غير ان هذا الوحي الخارجي الواصل الينا من الانبياء ليس يكفي ، بل يجب ايضا استنارة النفس بالروح القدس ، وذلك هو العلم الثالث والاخير في الحياة الدنيا . فالمسيحية هي الفلسفة الكاملة التي تحقق الغاية من الفلسفة .

و — بيد ان الفلسفة الانسانية لا تخلو من الحق على نقصها . كيف وصل الفلاسفة الى هذا الحق ؟ نجد عند جوستين رايين في الموضوع : رأي كان اليهود قد قالوا به وتناقله عنهم كثير من المسيحيين ، يرجع وجوه الشبه بين الفلسفة والدين الى اخذ الفلاسفة عن التوراة مباشرة او عن طريق غير مباشر . يقول جوستين : «قال أفلاطون ان الله ، لكي يصنع العالم ، صور مادة غير معينة ، وهذا مأخوذ عن سفر التكوين ، كذلك الحال في الاحتراق العام الذي يقول به الرواقيون ، فانه مأخوذ عن موسى ايضا . وكل ما قاله الفلاسفة والشعراء عن خلود النفس ، وعن الجزاء الذي يلي الموت ، وعن تأمل الامور السماوية ، وغير ذلك من العقائد ، انما تلقوا مبادئه من الانبياء فاستطاعوا ان يتصوروه ويعبروا عنه» . وهو حين يعرض هذا الرأي يخرج منه الى هذه النتيجة «لسنا نحن الذين ينقلون اقوال الآخرين ، ولكنهم هم الذين يحاكون ما نقول» . وهذه دعوى واهية لا سند لها ، وحجة مرسلة في معرض الدفاع والمفاخرة . ومهما يكن ظن جوستين بها فان رايه الآخر نظرية عميقة تعترف للعقل الانساني بطبيعة ثابتة وقدرة على كشف الحق .

ز — هذا الرأي الآخر هو ان المسيح كلمة الله او «اللوغوس» يشير

العقول البشرية منذ البدء ، فأخصبت بذورا منه واهتدت الى بعض الحقائق : «كل ما قاله الفلاسفة والمشرعون وما اكتشفوه من جميل ، انما بلفوا اليه بفضل تأثير جزئي من اللوغوس . ولما كانوا لم يعرفوا اللوغوس بأكمله ، فقد اخطاوا احيانا ، وناقض بعضهم بعضا . فكل ما قيل من حق في كل زمن وفي الانسانية جمعاء فهو ملكنا نحن المسيحيين» . ومن الحق الذي استكشف بالعقل الطبيعي (ان هنالك إلها) كما أسلفنا ، وأن الخير والشر متغايران ، وأن العدالة والفضيلة جميلتان . ويترتب على هذا ان الانسان مقيد بضميره ولو لم يبلغ الوحي اليه . (نقول ان المسيح ولد منذ مائة وخمسين سنة ، فيعترض علينا بأن جميع من سبقوه كانوا اذن غير مسؤولين عن أفعالهم ، فنجيب ان المسيح هو المولود الاول من الله ، وانه كلمته الذي يشارك فيه الناس جميعا ، فالذين عاشوا بحسب اللوغوس هم مسيحيون حتى ولو كانوا اعتبروا ملحدين ، كسقراط وهرقليطس وامثالهما عند اليونان، وابراهيم وحنانيا وغيرهما عند البرابرة ، وهم كثير» . وبدلنا جوستين على علامة ظاهرة تعرف بها احكام اللوغوس فيقول : «الذين عملوا الخير ، اي عملوا ما هو خير عند الجميع وبالطبع ودائما ، هؤلاء محبوبون من الله وسيخلصهم المسيح يوم القيامة» . ويقول ايضا : «لقد بين الله الخير والعدل في كل امة . وان كل امة لتعرف ان الزنا والقتل شر ، وقد يرتكب الجميع الشر ويظلمون عالمين انه شر ، اللهم الا الذين استولى عليهم روح خبيث ، او افسدتهم التربية والعادات الفبيحة ، فانهم يفقدون المعاني الطبيعية ، او بالاحرى يحجبونها ، فاننا نراهم يابون احتمال ما يفرضونه من شر على الآخرين ، ويلوم بعضهم بعضا فيما بينهم وبين انفسهم على ما يقتربون» .

ج - هذه النصوص على جانب عظيم من الاهمية ، فهي تبين لنا بجلاء في فجر المسيحية الموقف الحق من العقل والايمان : العقل صادق في دائرة الطبيعة ، وآيته تلك الاحكام التي يصدرها بالطبع ودائما فتجيء واحدة عند الناس جميعا ، وتكفل الخلاص لكل ذي ارادة سالحة يهتدى بهديها ، والايمان مكمل للعقل لا مبطل له ، لان مصدرهما واحد ، يضاف الى ذلك ان هذه النصوص تقدم لنا مثالا حسنا لما أشرنا اليه من اصطناع المسيحيين المصطلحات اليونانية وحملها على معان جديدة . فلفظ «لوغوس» وارد عند هرقليطس والفيشاغوريين الرواقيين وفيلون ، وقد اصطنعه يوحنا الانجيلي ، ولكن اليونان عنوا به مبدا معنويا او قانونا عقليا ، وعنى به فيلون موجودا أدنى من الله ؛ وأراد به يوحنا شخصا تاريخيا عرفه هو واحبه وآمن انه كلمة الله . وكذلك حال جوستين ، يقول اللوغوس ، ويعرض رأيه فيه بالفاظ رواقية ، والفرق كبير بين

مقصوده ومقصود الرواقيين ، فاللوغوس عند هؤلاء مبدا مادي منبث في العالم متحد به ، وهو عنده موجود روحي مفارق للعالم مبطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة .

ط - وقد كان جوستين جديرا بإصابة مثل هذا التوفيق في مواطن أخرى ، ولكنه قصر فيها وأخفق : فمن مواضع الضعف عنده كلامه في الخلق ، فانه يقول مرتين ، مرة في سياق المقارنة بين سفر التكوين وتيماوس ، وأخرى في سياق عرض التوحيد المسيحي ، «ان الله أخرج الكون من المادة الخاوية» - كما يقول أفلاطون في محاورته - دون ان يذكر صراحة الخلق من العدم . ومن العسير ان نحكم ان كان قد اقتصر على التعبير عن فكره تعبيرا مقتضبا ، او انه لم يفتن الى اهمية المسألة . ومنها ان النفس مادة لطيفة متشكلة بشكل الجسم ، نقول انها لا جسمية او تكاد تكون لا جسمية بالقياس اليه - وهذه فكرة مشتركة بينه وبين بعض المفكرين المسيحيين المعاصرين له : لم يبلغوا الى فكرة الروح المحض وكان في مقدورهم ان يبلغوا اليها لو انهم تعمقوا في دراسة أفلاطون . وفي موضع آخر يقرر ان خلود النفس منحة من الله ، ويعارض الأفلاطونيين بقوله : لو كانت النفس خالدة بذاتها لكانت غير مخلوقة ، وهذا باطل لان الله وحده غير مخلوق» يريد ان يقول ان ما لا نهاية له بذاته فلا مبدا له ، ولكنه يخلط بين الخلود والرمدية ، فقد تكون النفس حادثة وتكون مع ذلك خالدة بالطبع .

مركز تحقيق تكملة مركز دراسات

١١٢ - تاتيان (١٢٠ - ١٨٠) :

أ - آشوري او سوري ولد في اسرة وثنية . تنصر وقصد الى روما حيث تتلمذ لجوستين ، ثم علم بدوره . ولكنه كان قليل الشبه بأستاذه ، كان ساذجا فخورا حاد الطبع . وبعد استشهاد جوستين غادر روما الى الشرق ، وهناك انتقل من السنة الى الفنوسية وأسس مدرسة .

ب - هو معروف «بخطاب الى اليونان» دونه قبل ارتداده واودعه ترجمته وآراءه يقصد باليونان «الامم» غير المسيحية ، اي انه يقصد المعنى الديني لا المعنى العنصري . يقول في ترجمته لحياته «عرفت فسي حدائتي الفلسفات والاسرار الوثنية ، طوفت بكثير من البلدان ، وعلمت مذاهبكم ، ووقفت على كثير من المؤلفات والمكتشفات» ، كان اذن جواب آفاق كسوفسطائي عصره ، كان سوفسطائيا مال الى الرواقية والكلبية ، وكانت هذه قد صارت قريبة جدا من تلك . ثم يقول : «ولكنني اشأزرت مما رايت في الوثنية من شعائر مخجلة ووقعت بين يدي» «كتب بربرية» (هي الكتب المقدسة) اقدم من مذاهب اليونان واسمى من ان تقارن

بأباطيلهم ؛ قراتها ، فحملني على الايمان بها بساطة اسلوبها ووضوح تفسيرها لخلق العالم ، وإنباؤها بالمستقبل ، ومبادئها العالية ، وتوحيدها ؛ كذلك راعتني أخلاق المسيحيين ، فانفصلت عن حكمتكم وكنت من ابنه ممثليها (!) » .

ج - وهو لا يرى اي فضل لليونان ، فهم في نظره لم يبتكروا شيئا ، لا في الفن ولا في الادب ولا في الفلسفة ، ولكنهم قلدوا غيرهم ، وأخذوا عن موسى دون أن يعترفوا بهذا الاخذ : ما الفلسفة الا نسيج من النقائض ، وما الطب الا نوع من السحر ، وما الفن الا تمجيد للدعارة وإفساد للنفوس . أما الفلاسفة فمتهمون في أخلاقهم ، من ذلك أن افلاطون كان نهما ، وأن أرسطو تملق الاسكتندر ، ذلك المجنون الهائج .

د - ومن الوجهة الفلسفية نجده يدافع عن التوحيد ، ويفند الشرك والحلول الرواقي ، وينتقد التنجيم والسحر والاسرار الوثنية . يستعير من الرواقيين بعض العبارات وبعض النظريات ، ولكنه يعد لها حتى تطابق المسيحية . ويعرض عقيدة الكلمة على مبادئ جوستين ويذهب مثله ولعين السبب الى ان النفس الانسانية فانية بالطبع ، ولكنها تبعث ثم لا تفنى . وكلامه عن النفس والشياطين والمادة وأصل الشر ، يبين عن مبلغ صلته بالفلسفة ، وبالرواقية منها بنوع خاص ، بالرغم من حملته عليها ، كما يبين عن ميل الى الفنوسية التي انتهى اليها . وهو بالاجمال يؤكد العقائد المسيحية ولا يحاول البرهنة عليها ، يفاخر ويهاثر اكثر مما يفلسف .

١٣٣ - اثناغوراس :

أ - « له التماس من الفيلسوف المسيحي اثناغوراس الاثيني ، لاجل المسيحيين » مرفوع الى الامبراطور مرقس اوريليوس وابنه سنة ١٧٧ . وهو يطلب فيه الوفاق مع الامبراطورية كما حاول جوستين ، ويرى بعكس تاتيان ان اغلاظ القول لا يفيد سوى زيادة الحق . وكذلك شأنه في النظر ، فانه يدل عن طيب خاطر الى مواضع الاتفاق بين الفلسفة والايمان ، ويناقش الوثنية مناقشة هادئة متزنة ، ويعلم انه يخاطب الفلاسفة اولاً ، وانه يحاول اقامة الحقائق الاساسية في الحكمة المسيحية بالاعتماد على افلاطون ومدرسته ، كما يعتمد المرء على شهادة خصوم عدول . فقد كان يعتقد بقدرة العقل على استكشاف بعض الحقائق ، ولم يتهم اليونان بالاخذ عن التوراة ، وافلاطون عنده اقرب الفلاسفة الى الحق وهو يرجع اليه بالاكثير ؛ ويورد نصوصاً من تيمائوس وغورغياس وفيدروس والسياسي ، ويعرف احتجاج سقراط . ولكن

يتعذر الحكم ان كان قرأ هذه الكتب ، ام استخرج شواهد مسن المختصرات التي كانت متداولة . اما أرسطو ، فيلوح انه كان يجهله تماما ، يذكره مرة فيقول : «أرسطو وأتباعه يقولون بإله واحد شبيه بوجود حي مركب من نفس وجسم ، جسمه عندهم العنصر الاثري أي الأجرام السماوية ، ونفسه العقل المدبر لحركة الجسم دون ان تكون هي متحركة» . هذا الإله ليس إله أرسطو ، ولكنه إله كتاب «العالم» الذي عزي الى أرسطو وضم الى كتاب «السما» ، وهو يرجع في الحقيقة الى أرسطوطالي متأثر بالرواقية .

ب - أخص ما يذكر عن اثناغوراس كلامه في الله ، فهو يرى ان شعراء اليونان وفلاسفتهم فطنوا الى المسيحيين بإله واحد خالق ، ولكنهم اختلفوا وتخطبوا فيما يختص بطبيعة الله ، لانهم عولوا في هذا البحث على العقل وحده ، ولم يسعفهم وحى من عند الله . ويشير الى الدليل على وجود الله بنظام العالم وجماله ، كدليل مدرك بالعقل الطبيعي . ثم يشرع في البرهنة على وحدانية الله ، فكان اول مفكر مسيحي حاول ذلك . يسوق دليلين : يرجع الاول الى ما يأتي : الإله بسيط غسبير مركب ، لان المركب يقتضي علة مركبة فلا يكون إلهها . فاذا كان الإله بسيطاً لم يمكن ان يكون آلهة عدة لوجوب تمايزهم بشيء مع اتفاقهم في الالهية ، فيكون كل واحد منهم مركباً ، وهذا خلف . مؤدى الدليل الثاني ان كل موجود فهو مخلوق بفعل واحد بالضرورة .

ج - وجملته القول في «المحامين عن الدين» انهم لم يكونوا فلاسفة اخصائيين ، ولا مفكرين عبقرين ، ولكنهم رجال مثقفون وجدوا انفسهم بين الفلسفة والمسيحية فأحسوا الحاجة لتحديد الموقف في الصراع الفكري الذي كان ناشباً حولهم ، فشقوا الطريق الى فلسفة جديدة . في ذلك تنحصر اهميتهم بالاضافة الى تاريخ الفلسفة .

الفصل الخامس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(ج) كليمان الاسكندري

(١٥٠ - ٢١٧)

١١٤ - حياته :

أ - في القرن الثاني عرفت الاسكندرية ، فيما عرفت من مدارس ، مدرسة مسيحية سنّية . بدأت متواضعة ، فكان الأستاذ يستقبل في منزله كل طارق ، مسيحيا كان أو وثنيا ، ويعلم بلا أجر ، كان يعلم وحده أو يتخذ له مساعدا يتولى قسما من التعليم . واغلب الظن ان التعليم كان في بادئ الامر دينيا صرفا ، على ما كان الحال في مدرسة جوستين بروما . ولكنه ما لبث ان اتسع شيئا فشيئا حتى احتوى الفلسفة والعلوم ، فكان البرنامج يبدأ بعلوم اللغة ، وينتقل منها الى العلوم الرياضية والطبيعية ، ثم الفلسفة والاخلاق ، وينتهي بشرح الكتب المقدسة ، فاشبهت المدرسة المسيحية المدرسة الوثنية والمدرسة اليهودية ، وكانتا تتناولان المعارف جميعا . ولم يكن من ذلك بد لتمام الاحاطة بالدين من جهة ولضرورة مقابلة الفنوسيين والوثنيين في مستواهم من جهة اخرى . وكليمان اول استاذ وصلتنا عنه اخبار مفصلة ، وحفظت لنا منه كتب ، بينما الاساتذة الذين سبقوه لم يبلغنا عنهم سوى اسمائهم .

ب - ولد كليمان وثنيا بالاسكندرية في رواية ، وبأثينا في رواية اخرى . ويخبرنا هو في احد كتبه انه جال في شبابه انحاء فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا ، يتفرج على البلاد ويدرس على مشاهير المعلمين . فعرف الاسرار الوثنية ، والمذاهب الفلسفية ، وانتهى بتفضيل الافلاطونية ، ثم لم يتحقق له فيها شيء من آمانيه الروحية ، فاعتنق المسيحية ، فهو اذن سلك نفس الطريق الذي سلكه جوستين وكثير غيرهما . وحوالي سنة ١٨٠ قدم الاسكندرية ولزم زعيم المدرسة المسيحية فيها اذ ذاك . وبعد عشر سنين ارسل استاذة الى الهند ، فتزعم هو المدرسة . وفي سنة ٢٠٢ صدر امر امبراطوري باضطهاد المسيحيين ، فكف عن التعليم ، ثم رحل الى آسيا الصغرى وعمل على نشر الدين في ارجائها وتوفي بها .

أ - وضع لتصنيفه برنامجا منطقيا أبان عنه بقوله : «أن المرشد السماوي ، اللوغوس ، يسمى «الهادي» حين يدعو الناس إلى النجاة ، ويسمى «المؤدب» حين يعالج النفس ويهذبها ، ويسمى «المعلم» حين يلقيها الوحي . وهذه هي الطريقة المثلى التي يتبعها اللوغوس إذ يريد أن يحقق خلاصنا مرحلة بعد أخرى» . وهذه هي الطريقة التي أراد كليمان أن يتوخاها في الكتابة .

ب - جاء كتابه «الهادي» شبيها برسائل المحامين عن الدين ، يخاطب فيه الوثنيين بقصد أن يهديهم إلى الإيمان . يقول لهم : «أنكم تؤمنون بأفاسيص غاية في الغرابة ، ولا تؤمنون بالحق الذي نعلنه . ان كلمة الله المقولة منذ البدء رنت في الأسماع حديثا باتخاذها اسما جديدا هو اسم المسيح» . ثم ينتقد تعدد الآلهة والأسرار والقرايين والأصنام . على أنه يعترف بأن الفلاسفة والشعراء ، وبخاصة افلاطون ، قد أدركوا بضع حقائق بإلهام من اللوغوس الإلهي ، وأخذ عن التوراة .

ج - وكتاب «المؤدب» مؤلف من ثلاث مقالات ، الأولى في شخص المؤدب ، والثانية والثالثة في تعليمه . مؤدبنا هو ابن الله في صورة بشرية ، هو مثلنا الأعلى يجب علينا الاقتداء به ، وهكذا يصطنع كليمان (التشبه بالله) الذي وجدته عند افلاطون ، ولكن بمعنى جديد هو تكوين الإنسان الظاهر والباطن على صورة المسيح . أما المقالتان الباقيتان فليس فيهما إلا ما هو معلوم من الأخلاق العملية .

د - وكتاب «المعلم» كان يرمي به إلى تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية، ولكنه لم يدوته ، وإنما بقي لنا منه كتاب باسم «الطنافس» قد يكون المادة التي أعدها لكتاب «المعلم» وألقاها دروسا شفوية ، فانه عبارة عن مذكرات جمعها دون ترتيب فجاءت متنوعة كوشى الطنافس ، وهو في مجموعه كتاب أخلاق المسيحي الكامل بعد «المؤدب» الذي هو كتاب الأخلاق العادية . و«الطنافس» سبع مقالات تلحق بها رسالة في المنطق باسم «الطنفسة الثامنة» .

١١٦ - دفاعه عن الفلسفة :

أ - كان كليمان أول مفكر مسيحي اشتد وأسهب في تحبيد الفلسفة، وكان إلحاحه ردا على حركة قوية قامت ضدها في أنحاء الكنيسة ، إذ نهض الشعب المسيحي يندد بالبدع ويحمل الفلسفة تبعثها ، وينعت.

الفلسفة بأنها «بدعة أثيمة» ابتدعها الشيطان الخبيث لتسميم حياة البشر ، ويتظنن باللاهوت العلمي ورجاله ، ويدعو الى الايمان الساذج . وكان الخلاف بين الخاصة والعامة على أشده بالاسكندرية ، فصمد له كليمان ، وأيد موقفه بكل ما أوتي من بيان نراه يقول مثلاً : «كيف تمنع من الكتابة فيخلو الجو لمؤلفي القصص الدنسة والملحدين ؟» وإيضاً : «يروى بعض الناس ، ممن يظنون بأنفسهم الذكاء ، الاقتصار على الايمان ، والانصراف عن الفلسفة والعلوم ، هؤلاء مثلهم مثل من يأبى تعهد الكرم ، ويريد ان يجني منه عنباً . أجل انه يصرح بأن الفلسفة ليست وسيلة محتومة للمرء ذي الإرادة الصالحة لكي يؤمن ، فقد آمن كثيرون بدونها . ولا للمؤمن لكي يتذوق الحقائق الموحاة ، فانه في كل عقل رشيد ناضج ، ولو كان أمياً ، تستطيع فلسفة طبيعية تصلح اساساً للايمان ، ولكنها حد أدنى ، والفلسفة العلمية تفحص عنها وتعلنها وتؤيدها . ولهذه الفلسفة العلمية فوائد جزيلة .

ب - «قبل مجيء الرب كانت الفلسفة ضرورية لليونان كي يمارسوا العدالة ، وهي الآن مفيدة للتقوى ، وهي تمهيد ضروري للذين يأتون الى الايمان عن طريق الاستدلال . ان الله مصدر كل حقيقة ، ولكن من الحقائق ما يصدر عنه بصفة أولية ، مثل حقائق العهد القديم والعهد الجديد ، ومنها ما يصدر عنه بصفة ثانوية مثل الحقائق الفلسفية . على ان من الراجح ان الله نفسه اعطى اليونان الفلسفة ريثما يدعوهم الى الانجيل . وفي الواقع لقد كانت الفلسفة بين اليونان بمثابة المؤدب ، على ما كانت الشريعة بين اليهود . ان الفلسفة هي «العهد» الخاص باليونان ، واساس الدين المسيحي» . هذا نص جامع لمزايا الفلسفة ، وكان كليمان يتوخى من اصطناعها في الدين افراضاً عدة : كان يريد ان يبين للوثنيين ان عقيدة المسيح لا تقل شأنًا عن اي علم انساني ؛ وكان يريد ان يدحض الغنوسيين ، ولم يكن ذلك ليتسنى له بغير معارضة فلسفتهم الباطلة بالفلسفة الحقّة ؛ وكان يرى ان واجب المسيحي المثقف نحو نفسه يقضي عليه بالتفقه في الدين ، وان الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية . وفي بيان هذه النقطة الاخيرة يذهب الى نوع من القنوسية لا بأس منه على العقيدة ، ولكنه يقتضي شديد الحذر . فقد كان تسرب شيء من اعتقاد الاوساط الغنوسية بالاسكندرية الى المدرسة المسيحية بها ، فكان طلابها يتعلمون حال دخولهم ان الحياة المسيحية تدرج في تلقي العلم الإلهي ، وكان برنامجها يرتبهم ويرتب المسيحيين بالاجمال طائفتين : السذج والكمّل ، وكان هؤلاء يغالون في التعالي على العامة ، ويقولون

بوحى شخصي يفيض على المسيحي العالم معرفة بحقائق الايمان غير مكتسبة بالنظر العقلي وممتنعة على العامة . غير ان كليمان كان يصحح هذه النزعة باعترافه ان الفلسفة ليست ضرورية للايمان ، كما اسلفنا ، وان المرء يصير مسيحيا كاملا حال العمودية ، وان الايمان الاول لا يختلف ماهية عن كماله وتماحه . فنحن هنا بإزاء غنوسية حريصة على الاستمسك بالسنة والطاعة للكنيسة .

ج - واذا سألنا كليمان : ما الفلسفة ؟ اجاب «انها ليست كل ما قال فلاسفة اليونان ، ولكنها كل ما قيل من حق في اي مذهب كان» . والافلاطونية عنده خير المذاهب ، وافلاطون «صديق الحقيقة اللهم من الله ، او الذي يكاد يكون ملهما» . يقصد افلاطون صاحب تلك الآراء المتفقة مع المسيحية والتي يصطنعها هو بالفعل ؛ وهو ينقل عنه نصوصا مطولة ، ومصدره الاكبر كتب فيلون . ثم هو يفيد مما وجد عند الرواقيين من تحليل دقيق للفضائل والرذائل ، ويلطف من شدتهم ، وينبذ سائر آرائهم . اما ارسطو ، فلم يعرفه الا بالواسطة ، وبواسطة سيئة نقلت اليه ان ارسطو طبيعي يجعل من الله نفس العالم ، ويقصر العناية الالهية على العالم العلوي حتى فلك القمر ، فرأى تناقضا بين هذين القولين ، لانه اذا كان الله نفس العالم ، فيلزم ان العناية شاملة للعالم اجمع . وقد اخذ عليه ايضا تحميمه خيرات الجسم والخيرات الخارجية لتمام السعادة ، وقال انه مدين لاستاذه افلاطون باحسن افكاره . اما ابيقور فهو امير المادية والإلحاد ، مؤله اللذة ، لا يستحق غير الازدراء . وكذلك المذاهب الطبيعية التي سبقت سقراط ، فانها فلسفية مشوهة فاسدة . وهكذا لم يعد إلمام كليمان بالفلسفة اليونانية ما كان متداولاً في ايامه ، فكان مجال تخيره «لكل ما قيل من حق في جميع المذاهب» مقصوراً في الواقع على الافلاطونية والرواقية .

١١٧ - الله والنفس والاخلاق :

أ - ومما يلفت النظر من بين افكاره الفلسفية اقواله في الله والنفس والاخلاق . فهو يرى ان كل عقل مستقيم في نفس فاضلة يؤمن بوجود الله . الايمان بالله نتيجة استدلال واضح سريع بآثار الله في العالم وفي النفس : اما في العالم ، فان النظام يدلنا على ضرورة المنظم ، كذلك تدلنا القوى الفعالة في الموجودات على ضرورة علة فاعلية أولى . واما النفس الانسانية ، فهي مرآة الله بما اختصت به من عقل وإرادة . ويلج كليمان في اثبات وحدانية الله ضد الثنائية الغنوسية ، ويرجع دليله الى ان الله هو الموجود الكامل ، وان كمال الوجود لا يكون الا في واحد .

ب - اما ماهية الله ، فيمتنع علينا تعريفها ، لان الله «ليس جنسا ولا نوعا ولا عددا ولا عرضا ولا موضوع اعراض ولا كليا من الكليات لا ينبغي تسميته «بالكل» كالرواقيين ، بل يجب القول انه ابو عموم الاشياء . ولا ينبغي البحث فيه عن تركيب وكثرة اذ لا قسمة فسي الواحد . وان قلنا عنه انه لامتناه ، فليس يكون معنى ذلك انه كمية لا تعبر ، بل انه ما لا امتداد له ولا شكل ولا اسم مطلقا . وان دعونا له الواحد والخير والروح والكائن والاب والله والخالق والرب ، فليست هذه الالفاظ اسما له ، ولكن لامتناع الاسم الحق نستعمل هذه التسميات الجميلة لكي يستطيع عقلنا التفكير في الله دون خطأ . فلسنا هنا بإزاء علم برهاني ، فان مثل هذا العلم يصدر عن مفدمات هي اسبق وأوضح من المعلوم ، وليس قبل الموجود الالمخلوق شيء ، وانما ينكشف المجهول الالهي لعقلنا بفضل نعمته وبفضل كلمته .

ج - يظن كليمان النفس الانسانية مادية ، ولكنه يجعلها لطيفة الى حد بعيد «حتى ليقال انها لاجسمية» ويضعها فوق الماديات جميعا لما تمتاز به من فكرة وإرادة يؤهلانها لإدراك الله ومحبة وكذلك يتصور الملائكة والشياطين ، مما يدل على انه هو ايضا لم يكن واقفا على دقائق الفلسفة الافلاطونية ، وهذه نقطة ضعف تفوت عليه البرهنة على خلود النفس بروحانيتها ، فلا يقدم سوى دليل «خارجي» مستمد من ابدية العقاب والثواب المذكورة في الكتب المقدسة ، ثم لا يقيم الدليل على وجوب ابدية الجزاء .

د - واساس الاخلاق عنده ان في كل انسان قوة طبيعية للحكم فيها ، بالمعنى الذي اوردناه عن العلم بوجود هذه القوة مشاركة في الكلمة الالهية . فتبدأ الحياة الخلقية باتباع احكامها وحسن استعمال الحرية ، ثم تتربى في النفس فضائل متساندة متشابكة تصل في النهاية الى تكوين الغنوسي الحق ، وهو ذلك الذي «يلبي دعوة الله ، ويسير الى معرفته تعالى لا عن خوف من ضر ولا عن طلب للذة ، فانه لا ينظر الى شيء من ذلك ، ولكنه يتجذب بحب الموجود الجدير بالحب ... ولو جاءه الإذن من الله أن يفعل المحظور مع الامان من العقاب ، بل مع التوكيد بأنه ان فعل نال سعادة المختارين ، فلن يقبل ان يحيد عن حكم العقل القويم بعد ان اختار الجميل بذاته المحبوب لذاته» . هذا ايجاز للحياة الخلقية يبين المبدأ والوسط والنهاية ، ومبلغ الايمان بالعقل . على ان الوصول الى قمة العرفان لا تكفي له القدرة الطبيعية ، ولكنه يستلزم النعمة الإلهية .

الفصل السادس

المسيحية والفلسفة اليونانية

(د) أوريجين الاسكندري

(١٨٥ - ٢٥٤)

١١٨ - حياته :

١ - هو تلميذ كليمان ، حضر عليه في صباه ، ثم حصل علمه بنفسه ، ففاق استاذة عمق فكر ووفرة انتاج وبعد اثر . وهو اول مسيحي اراد ان يرسم الحدود بين العقل والوحي ، ووضع كتابا فلسفيا بحثا ضمنه مذهبا في الوجود طفت عليه الافكار اليونانية فازاغتته عن الدين في غير ما مسالة . ولد بالاسكندرية في اسرة وثنية ما لبثت ان تنصرت ، فان اسمه متصل بالميثولوجيا المصرية ، ومعناه «ابن هوروس» او «عطية هوروس» ، ولكن المحقق انه نشأ على المسيحية . كان ابوه مثقفا يقتني مكتبة حافلة بالمؤلفات ، فتعلم أوريجين الكتاب المقدس عليه ، واخذ عن كليمان العلوم والفلسفة . وكان في السابعة عشرة لما عصفت بالكنيسة المصرية ذلك الاضطهاد الذي اضطر كليمان لوقف تعليمه ومغادرة مصر ، فاعتقل ابوه فيمن اعتقل ، واراد هو ان يلحق به فامسكت به امه بكل ما اوتيت من قوة فبقي على مضض ، وكتب الى ابيه رسالة حارة يحثه فيها على الثبات ويقول : «لا تتخذ طريقا آخر من اجلنا» . وأعدم ابوه وصودرت املاكه ، ولزم هو امه وإخوة ستة اصغر منه .

ب - وجد المدرسة المسيحية قد خلت من استاذها والتلاميذ ، فأعادها من تلقاء نفسه ، فأقره الاسقف وأمره ان يحل محل كليمان ، فاضطلع بذلك المنصب وهو في الثامنة عشرة ، فأصاب كثيرا من النجاح . وبعد اثنتي عشرة سنة قصد الى روما ، ولكنه لم يطل المكث فيها ، فعاد الى الاسكندرية ، فتقاطر اليه التلاميذ من المدارس الفلسفية والفرق الغنوسية . وشغل بمسألة البعث ، وكانت مثار خلاف شديد بين الكنيسة من جهة وبين الوثنيين والمسيحيين المبتدعة من جهة اخرى ،

فدوّّن فيها رسالة ، ولكنه شعر بالحاجة الى الاستزادة من الفلسفة ، فذهب الى المدرسة الوثنية ، وكان يعلم فيها حينذاك ، اي حوالي سنة ٢٢٠ ، أمونيوس ساكاس ، أحد مؤسسي الافلاطونية الجديدة ، كما سنذكر في الفصل التالي ، فأخذ عنه ، وعرف عنده افلوطين . ويلوح ان كل ما أفاد منه هو التأثير بالوجهة المخالفة للمسيحية مسن الافلاطونية ، فان ثقافته الفلسفية ، كما تبدو في كتبه ، لا تمتاز بشيء من الدقة او السعة على ثقافة كليمان ، وآراؤه في ارسطو والرواقيين وأبيقور هي الآراء التي ذكرناها عن أستاذه ، ولعله اعرف بأرسطو شيئا قليلا ، وقد كان أمونيوس يعنى به ويحاول التوفيق بينه وبين افلاطون .

ج - ومضت اثنتا عشرة سنة اخرى ، واذا بالوالي الروماني على جزيرة العرب يستقدمه اليه ليتعلم منه المسيحية ، فيلبي الطلب . ولما عاد الى الاسكندرية وجدها في محنة شديدة من الاضطهاد ، فقصد الى فلسطين ، فطلب اليه اسقف اورشليم واسقف قيصرية ان يشرح الكتب المقدسة في الكنائس ، ففعل . ثم رجع الى الاسكندرية ، ولكن اسقفها حظر عليه التعليم لانحرافه عن العقيدة ، وأيد الاسقفان التاليان هذا الحظر ، مع انهما كانا من تلاميذه ، فرحل الى فلسطين . وفيما هو هناك شب اضطهاد هائل سنة ٢٥٠ ، فاعتقل وعذب عذابا اليما احتمله بشجاعة فائقة ، ولكن صحته تأثرت تأثرا بليغا ، فتوفي بمدينة صور . وكان قد أعلن عن رجوعه عن الآراء التي غيرت السلطة الدينية عليه .

١١٩ - مصنفاته :

أ - كان أوريجين كاتباً خصباً . دوّن مؤلفات ضخمة لم يبق منها سوى الثلث تقريبا ، ومعظمها شروح على الكتب المقدسة . في هذه الشروح كثير من العلم والتحقيق ، والوان مختلفة من الكتابة على ما يقتضي المقام او يوحى به ، مع كثير من الإطناب والاستطراد وهما آفتا المعلم يريد ان يرسخ الفكرة في العقول ، وأن يبين العلاقات بين الافكار او الاشياء مهما بعدت . ولكي يحقق نصوص الكتب المقدسة ومعانيها تعلم العبرية ، وقابل بين الترجمات اليونانية بعضها وبعض ، وبينها وبين الاصول ، ودوّّن ذلك في صحائف مقسمة الى أنهر بعدد النسخ . وقد فقدت هذه الصحائف ، ولو قد بقيت لكانت مرجعا نفيسا .

ب - والكتاب الفلسفي الذي اشرنا اليه اسمه «المبادئ» ، صنفه بعد الفراغ من الاستماع الى أمونيوس ، فيما بين سنتي ٢٢٠ و ٢٢٥ ، وعرض فيه مذهبا كاملا قائما على العقل فحسب ، يقول فيه انه تحرير

من «الفلسفة الدنيوية» وأنه لا يرجع لغير «مذهب المسيح» ولا يذكر افلاطون ولا احدا من فلاسفة اليونان ، والحقيقة ان للفلسفة في الكتاب اكبر نصيب ، ويتبين ذلك من وجهين : الواحد انه كثيرا ما يقدم المناقشة العقلية على الحجج النقلية ، والآخر انه يصطنع آراء يونانية مخالفة للدين ، ويحاول تحويل الدين اليها او تنقيحه بها فالكتاب تأمل فلسفي في العقائد . والمقصود باسم «المبادئ» الحقائق الاساسية ، وايضا بدايات الاشياء او مصادرها ، اي ان الكتاب «قصة إلهية» تروي صدور الكائنات عن الله ، فانصرافها عنه ، فهبوطها ، فعودتها اليه .

ج - وثمت كتاب يمت الى الفلسفة بصلة ، هو «الرد على كلسس» دونه سنة ٤٢٨ ، اي في اواخر حياته . كان كلسس من عمال الدولة الرومانية ، وكان واسع الاطلاع في الادب والفلسفة ، غيورا على تقاليد الامبراطورية وقوانينها . الف كتابا اسماه «المقال الحق» هاجم فيه اليهودية والمسيحية هجوما عنيفا ، ترجع اسلحته فيه الى ثلاثة : افتراء على موسى والانبياء والمسيح ، وسوء فهم للكتب المقدسة ، وحسبان الاساطير الفنوسية عقائد مسيحية . فلما اطلع عليه اوريجين الفاه كتابا لا يستاهل الرد «واعمال المسيح تدافع عنه بما فيه الكفاية ، كما تدافع عنه سيرة اتباعه» . ولكنه عاد فكتب . ومن كتابه نعرف كتاب كلسس اذ انه ضاع ، فهو يورد اقواله بحروفها في معظم الاحيان ويرد عليها ، فنرى شعوره بما للمسيحية من اساس عقلي يتضح ويتبين بدافسع النضال عنها .

١٢٠ - قصة الخلق واليماد :

١ - في مقدمة كتاب «المبادئ» ، يبين اوريجين الحد الفاصل بين الفلسفة والدين فيقول : حيث العقيدة واضحة صريحة يجب الاستمسك بها ونظمتها في مجموعة متسقة يبرهن على اصولها بالعقل ؛ وحيث العقيدة غير صريحة ، او حيث لا عقيدة ، الباب مفتوح امام العقل للمناقشة والتحصيل . ثم يشرع في التمييز على الوجه الآتي : إله العهد القديم وإله العهد الجديد اله واحد من غير شك ، فالغنوسيون خارجون على العقيدة الثابتة . اما روحانية الله فلم تعرف بعد ، ولكنها ثابتة . الحرية والتبعة الشخصية والثواب والعقاب الاخرويان امور ثابتة . اما اصل النفس فمسألة ما تزال معلقة . الملائكة موجودون ، ولكن احدا لم يبين بوضوح وقت حقهم ، ولا كنه طبيعتهم . والشياطين موجودون كذلك ، ولكن طبيعتهم غير معينة بوضوح ، على ان الرأي الغالب هو ان ابليس كان ملكا فتمرد واغوى ملائكة آخرين . العالم مخلوق ، وله

بداية ونهاية ، ولكن الكنيسة لا تقول بوضوح ماذا كان قبله وماذا سيكون بعده . أما ان كان للكواكب نفوس ام لا ، فأمر غير مقطوع به وبعد هذا التمييز يتعين فهم العقائد على حقيقتها ، وحل المسائل الحسرة بالحكم السديد ، وتلك مهمة «الروحانيين» الحاصلين على الفنوسية او (العرفان) بالمعنى الذي صادفناه عند كليمان ، فانهم ينفذون الى المعاني الخفية ، لا كالمؤمنين البسطاء الذين يقفون عند حرف الكتابة ، ويتصورون الله والملائكة والبعث والنعيم والجحيم تصورا ماديا . وأوريجين يأخذ على عاتقه ان يعرض تأويل للمسيحية أعمق من التصور الذي كان شائعا بين عامة المؤمنين وإليك هذا التأويل :

ب - يقول سفر التكوين : « في البدء خلق الله السموات والارض » . وليس يعني ذلك « في بدء الزمان » بل « في المبدأ » اي في « الكلمة » ، فان الله ثابت لا يتغير من لا خلق الى خلق ، ولا من خلق الى لا خلق ، ولكنه يزاول قدرته ويجود بخيرته منذ الازل ، وسيستمر على ذلك الى الابد : ان الله ملك الوجود ، فكيف يمكن ان يبقى بلا رعية وقتا ما ، منذ الازل خلق الله الارواح ، وسيحفظها الى الابد ، لانه ثابت في ماهيته وتدبيره كما قلنا . ولا حرج من ان تكون الارواح ازلية أبدية كالله ، فانها تختلف عنه بأمرين جوهريين : احدهما التغير وامكان التقدم والتأخر في الصلاح ، اذ ان المخلوقات حاصلة على الخير لا بذاتها بل كعرض منضاف الى ماهيتها ، فزواله عنها ممكن ، وذلك اصل الشر ، والله بريء منه . الامر الثاني هو ان الله روح محض ، بينما الارواح المخلوقة متصلة جميعا بأجسام تميزها بعضها من بعض .

ج - خلق الله الارواح متساوية كاملة كما تقتضي العدالة الإلهية ، وانما حدث التفاوت عن حريرتها . روح واحدة انتفعت خير من حالة الكمال الاولى ، فاتحدت بالله واستحقت ان تصير نفس المسيح وان تعصم من كل زلة . أما سائر الارواح فقد تراخت في تأملها الله ، وعادت على ذاتها تلتذ بها . وتفاوتت في التراخي والالتذاذ ، ففقدت من كمالها بقدر تراخيها ، فصار بعضها شياطين ، وبعضها نفوسا بشرية . وفقدت هذه النفوس اجسامها التي خلقها الله في الاصل للارواح جميعا ، تلك الاجسام اللطيفة النيرة الطيبة ، واتصلت بالاجسام المعروفة في تجربتنا ، تتفاوت نقسا وكثافة وجموحا بتفاوت الخطيئة الاصلية ، فانحط العالم ، ودخلته المصائب والالام .

د - على ان الخلاص ما يزال ممكنا ، لان النفس الساقطة ما تزال محتفظة بحريرتها . أجل ان حريرتها منقوصة بالخطيئة الاصلية ، ولكنها

باقية وقادرة على استعادة كمالها الاول ، والترقي من حال النفس الى حال الروح . وليس يتقرر مصيرها عند الموت وإلا لكان معنى ذلك انها فقدت حريتها ، والحرية خاصة لازمة للكائن العاقل لا تنفك عنه . فالارواح الساقطة على العموم تحتفظ بحريتها بعد الموت ، وتستطيع النهوض من كبوتها ، حتى اذا ما عادت جميعا الى طهارتها الاولى ، تلاشى العالم المحسوس المخلوق لتطهيرها ، وانتظمت مادته عالما آخر تبعا لسقطة اخرى ، وهكذا ، بحيث اذا رجعنا الى الكتاب المقدس ووجدناه ينص على ان للعالم اولا وآخرا ، فهما ذلك عن عالمنا الراهن ، وعن كل عالم من العوالم المتعاقبة منذ الازل ، لا عن الخلق نفسه ، فان الكتاب المقدس يتحدث ايضا عن «سماوات جديدة وأرض جديدة» يعني ان المادة تتحول من عالم الى آخر مختلف . نقول «مختلف» ونريد ان العوالم المتعاقبة ليست متماثلة كما ارتأى القائلون بالدور او بالكور من اليونان ، ولكنها متباينة وخاصة من جراء الحرية ، فانها تمنع التكرار ، ونحن المسيحيين نعلم بالايمان ان تجسد المسيح حدث فذ لا تكرر له .

هـ - هل تتعاقب العوالم الى غير نهاية ؟ يقول اوريجين ان المسألة عسيرة ، وانه لا يتناولها الا بخوف وحذر . وهو انما يتناولها لاعتقاده ان الايمان يتركها مفتوحة ، ولا يدعي تحديد الايمان بصدها ، بل يعالجها من قبيل المناقشة الحرة ليس غير . ففي بعض المواضع نراه يميل الى الرد بالايجاب ، تمشيا مع قوله بثبات الله وقوله ان الحرية خاصية جوهرية للروح ، وان المخلوق الحر عرضة للسقوط دائما . ولكنه في مواضع اخرى يقول بالخلاص العام ، مستندا الى ان الحرية هي التدرج نحو الكمال للنكوص عنه ، وان الروح التي تعود الى الله تمنعها المحبة من الانصراف عنه والسقوط ، اذ «ان قوة المحبة تجذب اليها كل شيء مع بقاء الحرية» بحيث تنتهي الارواح جميعا بالعصمة في المحبة ، والاستقرار في السعادة . ولكن الم تكن الارواح في الاصل متحدة بالله ؟ فكيف سقطت ، وما الذي يمنع من تجدد سقوطها ؟ غير ان اوريجين يقدم اعتبارا آخر دينيا ، هو ان افتداء المسيح يعم المخلوقات العاقلة بلا استثناء ، ويستحق لكل روح نعمة الاحتفاظ بالكمال بعد استعادته ، ويحقق الملكوت الإلهي .

و - ذلك تصور اوريجين للخلق والمعاد ، ولا نظننا بحاجة الى التنبيه على انه مخالف للمسيحية في نقط عدة . في القول يقدم العالم ظنا منه ان حدوث العالم يستلزم التغير في الله ، وفي القول بسبق وجود نفس المسيح والنفوس البشرية بالاجمال ، وفي وضع الخطيئة الاصلية في حياة سابقة ؛ وفي العدول عن اعتبار الحياة العاجلة امتحانا نهائيا ، ومن زمن الامتحان الى ما بعد المات ؛ وفي إنكار أبدية الجحيم بقوله بالخلاص

العام ، الشامل للشياطين أيضا . ولا شك ان نصيب الافلاطونية والغنوسية في هذا التصور اكبر من نصيب المسيحية ، وهذا مثال آخر من امثلة طغيان الفلسفة على الدين وتشويه معالمه . ولكن اوريجين لم يكن مجرد ناقل ، ففي تضاعيف مذهبه هذا تحقيقات فلسفية كان الباعث عليها تجاوز المسيحية والفلسفة اليونانية في عقل واحد ، فجاءت شيئا جديدا يجب ان نظهره ، فلنعد الى النقط السالفة نستخلص ما يؤيدها او يصاحبها من فلسفة شخصية .

١٢١ - الله :

أ - يذكر اوريجين ان لنا طريقين الى إدراك وجود الله ، هما العالم الخارجي والضمير . ولكنه يكتفي بالإشارة الى هذين الدليلين ، فلا يبرهن على امكان العالم ، ولا على تعلق الضمير بمشرع وديان . وهو يهتم بتحديد فكرتنا عن الله اكثر من اهتمامه بالبرهنة على وجود الله . والله عنده روح محض كما تقدم ، لا يشبهه في ذلك مخلوق . واذا كان الكتاب المقدس يضيف الى الله صفات ، فيدعوه او يشبهه بالنار او بالنفس او بالنور ، فيجب ان نحمل هذه الالفاظ وامثالها على المعنى الرمزي لا المعنى الحرفي ، «من عادة الكتاب المقدس استخدام لفظ نفس او لفظ روح للدلالة على ما هو ضد الثقل الحثاماني. وما نسميه نحن معقولا» . لو كان الله جسميا لكان متغيرا . ولو كانت روحانيته من جنس روحانية عقلنا لكان ناقصا ولم يكن الله . الله اذن روح عاقل حر غير منظور ، اسطع من الشمس الى غير حد ، والشمس اسطع ما نشاهد ، واكمل من عقلنا ، وعقلنا اكمل ما نعرف . والله من ثمت مستقل كل الاستقلال عن الزمان والمكان وكل حد مادي . وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل ، فان الله ، لما كان روحا كاملا او كمال الروحانية ، فهو كمال هذه المقولات الى حد يمتنع علينا ادراكه والتعبير عنه .

ب - والله خالق ، وخالق منذ الازل . ويعتبر قول اوريجين بقديم المادة وحدثت العوالم متتالية ، توفيقا بين الكتب المقدسة والتصوير اليوناني ، وبخاصة تصور ارسطو . واسناده قدم الحركة الى قدم فعل المحرك الاول واستحالة التغير فيه . ولكن السنة المسيحية تآبى تأويل عبارة الوحي بهذا المعنى ، ولا ترى ان حدوث العالم يستتبع حدوثا وتغيرا في الله . بل تقول ان الارادة الالهية قديمة مثل الله وان مفعولاتها هي الحادثة . ولم يفتن اوريجين الى انه يجعل الخلق ضروريا لا حرا ، مع انه يسلم بان الله حر في ان يخلق العالم على صورة دون اخرى ، فكيف لا يكون الله حرا في ان يخلق او لا يخلق ؟ وحين يقول ان الله

ملك الوجود ولا بد له من رعية فليس قوله بالمنتج ، اذ ما دام الله كاملا فهو لا يزيد بشيء آخر ، ولا ينقص بعدم شيء ؛ ويسمى ملك الوجود على كل حال باعتباره حاصلًا على كمال الوجود ، قادرا ان يوجد .

ج - على ان اوريجين ينبذ رأي فلاسفة اليونان اذ يضعون بإزاء الله مادة غير مخلوقة ، ويقرر ان هذا الرأي عديم الجدوى معارض لسمو الله . اما انه عديم الجدوى فلان القائلين به يسلمون بعدم كفاية الصدفة في تنظيم العالم ، ويرون ضرورة القول بالصانع ، فما الذي يمنعهم من التسليم بخلق المادة والذي يستطيع تنظيمها يستطيع خلقها ؟ وأما ان ذلك الرأي معارض لسمو الله فلما يترتب عليه من انه لو لم توجد المادة لما صار الله صانعا ولا ابا ولا محسنا وهذا باطل ، فليس الله بحاجة الى شيء لكي يصنع ، وليس يمكن اخضاع تدبيره لشرط سابق . ويرد اوريجين على القائلين بافتقار كل صانع الى مادة يصنع منها بأن هذا التشبيه لا يجوز هنا ، وبانه يجب تطهير هذه الصورة الساذجة عند الكلام عن الله . وعلى ذلك فليس يعني قدم المادة انها موجودة دون فعل الله ، بل انها مخلوقة من العدم دون ابتداء . بيد انها متناهية من حيث المقدار ، فان عددا لا متناهيا بالفعل يناقض للعقل ، في حين ان وجودها منذ الازل والى الابد غير مناقض ، لان العدد هنا ليس تاما بالفعل بل متعاقبا .

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

١٢٢ - الانسان :

١ - يمتاز اوريجين على المفكرين المسيحيين الذين مروا بنا للآن بفهم صحيح لروحانية النفس واستدلال عقلي عليها . فالنفس الانسانية عنده لا مادية بالمرة ، ويتبين وجودها باعتبار موضوعات الفكر ، وكيفيسة إدراكنا اياها ، كما جاء عند افلاطون وارسطو يقول : لو لم تكن لنا نفس روحية فكيف كنا ندرك الامور السامية العسيرة ، وكيف كنا نحكم عليها؟ هل التذكر وتامل الالاسميات وظيفة جسمية ؟ وماذا نقول في تعقلنا عقائدنا الإلهية ، وهي لاجسمية كما هو معلوم ؟ ومن يذكر اللون في معرض الكلام عن النفس وطبيعتها وافكارها ؟ اذن فليس يمكن ان تكون النفس الا روحية وليس هناك ما يمنع من وجود الارواح التي تتحدث عنها الكتب المقدسة .

ب - ومن أخص خصائص النفس الناطقة الحرية . وقد راينا اوريجين يفسر بالحرية تفاوت الارواح ، ويستبقيها لها الى الابد . وهو يعرض للتدليل عليها ، ولتحديد العلاقة بينها وبين سبق علم الله

بالمستقبلات والعناية الالهية، فيعالج مسائل لم تعرفها الفلسفة اليونانية، وأثارتها المسيحية . اما دليله على الحرية ، بعد شهادة الكتب المقدسة ، فهي شهادة الوجدان اذ يظهرنا على اننا نسيطر على تصوراتنا ، ونقدر لها قيما ، ونختار ما نراه الاصلح من بينها ، ثم نفعل وفقا للاختيار . والاختيار مسيب دائما ، وهو فعلنا الخاص . واذا قال قائل ان المؤثرات الخارجية قاهرة ، فليفحص انفعالاته ير أن هناك قبولا منه لمؤثر من تلك المؤثرات التي تتنازعه . ليس من الحق ، ولا من النبل ، أن نتنصل من ضعفنا ونلقي التبعة على الاحداث الخارجية كأنما نحن قطع من خشب او احجار لا تتحرك الا من خارج .

ج - كيف التوفيق بين حرية الانسان وسبق علم الله بالحوادث والافعال ؟ اجل ان الله ، وهو الموجود اللامتناهي ، يعلم كيفية استعمالنا الحرية علما مؤكدا ، ولكن الحرية لا ينالها من ذلك اي اثر ، فان الكائن العاقل لا يجبر ضد حريته ، اذ ان الجبر بالاضافة اليه يعني تحصيل طبيعته ، وهذا محال . واذا انزعج انسان ظانا ان الضرورة قد تغفلت في الاشياء من حيث ان الله لا يخطئ في علمه بالمستقبل ، أجبتاه ان الله يعلم ضرورة ان فلانا سيريد الخير او الشر ، لكن لا بإرادة ضرورية . فالحرية مصونة ، والله لا يقيدنا سلفا . ولكنه ، وهو الخير بالذات ، يوجه الجميع للخير بفعل مستقل شامل هو العناية ، ويدع لكل ان يطاوع التوجيه او يتأبى عليه . ولو لم يكن الحال كذلك لاضحى الامر والنهي، والوعد والوعيد ، أمورا غير مفهومة ، ولاضحت الحياة الدينية عقيمة . اما استشهاد الغنوسيين ببعض الآيات في تأييد دعواهم بأن من النفوس الخير بالطبع والشرير بالطبع ، فليس يجديهم شيئا ، بل ان تلك الآيات ترد عليهم . اجل اننا نقرأ في التوراة قول الله : «ساقسي قلب فرعون» و«سأنتزع قلوبهم الحجرية وأضع فيهم قلوبا لحمية» ، وقول بولس الرسول «ان الله يحدث فينا الارادة والفعل» وأمثال هذه العبارات كثيرة، ولكن لو صحت دعوى الغنوسية لما احتاج الله أن يقسي القلوب او يلينها، وان يصفح او يعاقب ، ولما كان له ان يأمر او ينهي . ولا ننسى فوق ذلك ، ان النفوس البشرية تهبط هذا العالم وقد قدمت في حياتها السابقة أفعالا تتفاوت خطورة ، وإذن فقد أحب الله يعقوب وأبغض عيسى قبل ان يولدا ، بسبب ما سبق منهما في العالم العلوي . فعدالة الله فوق كل شبهة ، ومعاملته لنا تابعة لاستحقاقنا . وهذه النقطة الاخيرة خاصة بأوريجين يحاكي فيها افلاطون ، وقد اعتقد مثله بحياة النفس سابقة على اتصالها بالجسم ، فقد اراد افلاطون ان يحل هذه المسألة : كيف نفس ميلاد النفوس غير متساوية دون المساس بعدالة الله ؟ فذهب الى ان النفوس هي التي تختار مصيرها قبل الميلاد (٤٠ د) .

د - وإذا كانت طبيعة النفس تقتضي الحرية ، فهي تقتضي كذلك الخلود ، فان بينها وبين الله والجواهر الدائمة شباها ، من حيث انها تشارك في وظائفهم الروحية من تعقل وإرادة فهي اذن تشارك طبيعتهم ، وهي اذن خالدة . الوظيفة تدل على الطبيعة ، وتدل الطبيعة على المصير . وهذا احد ادلة افلاطون على الخلود في (فيدون) . ويعرض اوريجين دليلا آخر فيقول : الانسان نازع طبعا لتجاوز الحقائق الناقصة المكتسبة في الحياة الراهنة ، وهذا النزوع هو الذي يحركنا الى طلب الحق وعمل الخير فيجب ان نحصل على الحقيقة الكاملة في حياة اخرى ، وإلا كان هذا النزوع غير معقول لانعدام سببه وغايته .

١٢٣ - المصاد :

أ - هل تخلد النفس مفارقة ام تستعيد جسمها ؟ كان الافلاطونيون ينفرون اشد النفور من قول المسيحية بالبعث ، لانهم يعتبرون الجسم شيئا رديئا ، واتصال النفس به عقابا ، وحياتها معه سجنا تتوق للهرب منه ، اما اوريجين فقد افترق عنهم من وجهين : الوجه الواحد ان الجسم عنده من صنع الله ، فليس الجسم شيئا رديئا بالذات ، والوجه الآخر اعتقاده ان كل روح فهي متصلة بجسم تتميز به ، فلم يشق عليه ان يعتقد بالبعث ، بل رأى من العدل ان يخلد الجسم مع النفس بعد ان كان آلتها في الخير وفي الشر ، في العفة وفي العذاب من اجل الدين والاستشهاد في سبيله او في الخطيئة بأنواعها . وحاول ان يجيب عن اسئلة المسيحيين : هل يكون الجسم المبعوث عين الجسم السابق بكل مادته ، ام جسما آخر ، وكيف يكون هذا الجسم الآخر ، وما العلاقة بينه وبين النفس ولم يسبق لهما اتصال . فلاحظ اولا ان كل جسم حي ، نباتا كان او حيوانا ، فهو يتجدد باستمرار بالتمثيل والإفراز ، ويشبه النهر فلا تبقى مادته هي هي يومين اثنين ، ومع ذلك يبقى الشخص هو هو ، فيحتفظ الجسم بشكله وبميزاته ، فنرى مثلا آثار جروح الطفولة وبعض علامات اخرى كالشامات تستمر طول الحياة . فليس من الضروري ، ولا من الممكن ، ان تعود اليها جميع الذرات التي تدخل في تركيب جسمنا الحالي ، وهي كثيرة جدا تؤلف اجساما عديدة ، بل يكفي ان تحل النفس في مادة لها الصورة الجسمية الخاصة بها .

ب - كيف تتحقق في المادة تلك الصورة الجسمية ؟ تتحقق بفعل مبدأ شبيه بالمبدأ الذي يحيي حب القمح المتعفن في جوف الارض ، وينميه سنبله بشكل خاص وحجم خاص فليست السنبله هي الحبة ، ومع ذلك هي منها . كذلك في الانسان قوة طبيعية او «بذرة اصلية»

تعطي الجسم صورته ، وتحفظها له بالرغم من تغير المادة ، وتبقى بعد الموت وتفوز على الموت فتؤلف جسما جديدا مما يتوافر لها من ذرات . فأوريجين يفسر بقاء الصورة الجسمية في الحياة العاجلة بنظرية البذرة الأصلية هذه ، المستمدة من الرواقية ، ولم يكن يعرف أو لم يكن يعتقد نظرية أرسطو في اتحاد النفس بالجسم اتحادا مباشرا يجعله جسما حيا وجسما معينا ، ويفسر أيضا بعث الجسم تفسيراً طبيعياً دون التجاء إلى المعجزة ، فلا ينفر الفلاسفة . ويذهب إلى أن الجسم سيكون مناسباً للحياة الجديدة ؛ سيكون جسماً روحياً أي نورانياً بعيداً عما نعهده في المادة من كثافة ونقص . ولا صعوبة في ذلك ، فإن المادة مرنة تنتقل من حال إلى حال . السنا نرى الخشب مثلاً يتحول نارا ، والنار تصير دخاناً فهواء ؟ ومادة جسم الإنسان تابعة لحال النفس ، وتستطيع النفس أن تعدل في الجسم وفي وظائفه ، وكل تقدم في الحياة الروحية فهو يروض الجسم ويجعل منه آلة أطوع فاطوع ، والأعضاء آلات النفس تابعة لحاجاتها ، فإذا ما فرغت حاجة النفس منها زالت أو تطورت تبعاً للبيئة الجديدة ، ففي العالم الروحي يدق الجسم ويلطف ، فيعتاد أن يرى ويسمع أشياء كانت تفوقه في الحياة الأرضية . أن الحالة الكثيفة التي هي حالة جسمنا الآن نتيجة تناقص القوة الروحية في النفس ، ولكن إذا عادت النفس إلى اتحادها الأول بالله ، فإن الجسم كله يعاين الله ويسمعه ويدركه .

مركز تحقيق كويت علوم إسلامي

ج - تقوم السعادة الأخروية في معاينة الله ، لا في لذة حسية أية كانت . ويروق أوريجين أن يتخيل ترحال الأرواح على نسق الغنوسيين ، فيمثلها تخلص من المادة شيئاً فشيئاً ، وتجتاز السماوات سماء بعد سماء أخرى ، فتعرف الكواكب ، ثم ترقى إلى معرفة غير المنظورات ، وترقى في هذه حتى تصل إلى المرحلة الأخيرة وهي تأمل الله . كذلك الشقاء الأخروي معنوي كله ، إذ ليس الجزاء ثأراً موقفاً من خارج ، ولكنه نتيجة لازمة عن الخطيئة لزوماً طبيعياً . إنما يتوخى الله من العقاب العلاج والإصلاح ، فالعقاب الذي ينزله بالخطيئة هو أن يجعله يستحضر في ذاكرته خطاياها كلها دفعة واحدة ، فتشغل هذه الذكرى ضرباً مسنناً الحمى تولد في نفسه مثل ما يولد بعض الأهواء العنيفة من شهوة هائلة وغيره ملحة ، وحزن عميق . وثمت مصدر آخر للحزن والالام ، هو شعور الخطيئة بالحرمان من الله وفقدانه خيره الأعظم وغايته القصوى . فما من سبب لعذابه إلا هو ، هو الذي يتهم نفسه في الدعوى القائمة في ضميره ، وهذا الاتهام هو «النار التي لا تنطفئ» و«الدود الذي لا يموت» الوارد ذكرهما في الكتاب المقدس . ولكن أوريجين ارتأى وجوب

البعث بسبب ان الجسم آلة النفس في الخير والشر اثناء الحياة الارضية ، فكيف لا يشرك الجسم في العقاب ؟

د - وقد رجع عن هذه الآراء ، ففي مقدمة المجلد الخامس من شرحه على انجيل يوحنا يدفع عن نفسه ما وجه اليه من مأخذ بعد كتاب (المبادئ) والشروح السالفة ، فينكر القول بأن الحياة الارضية عقاب ، وبأن للنفس وجودا سابقا عليها ، وبأن الحرية باقية الى غير نهاية ، وبأن الخلاص سيكون كليا يشمل ابليس والخاطئين جميعا . ومما لا شك فيه انه كان صادق الولاء للكنيسة ، شديد التمسك بالايمان ، متوجها بكليته نحو الحياة الروحية : دل على ذلك بحياته كلها ، وخاصة بما احتمل من اضطهاد في اواخرها : ولكن اختلط عليه الامر بين الفلسفة والدين ، ولم يوفق الى تعيين الحدود بينهما . وقد أجمل ذلك فورفوربوس تلميذ افلوطين حيث قال : «انه كان مسيحيا في سيرته ، اما في المعتقدات الخاصة بالإلهيات فكان يونانيا ، وكان ينقل فن اليونان الى الخرافات الاجنبية» يعني المسيحية . على ان اوريجين لم يكن يونانيا صرفا في الإلهيات ، وقد مر بنا اكثر من شاهد على معارضته لليونان في نقط اساسية . ولم تحل تلك المعارضة ، ولم يحل رجوعه عن آرائه المنكرة ، دون قيام خصوم يحملون عليها ، واتباع يؤيدونها في الاسكندريسة وفلسطين وآسيا الصغرى . ولكن لم يظهر بين هؤلاء وأولئك مفكرون مبتكرون ، وكان معظم همهم جميعا موجها للناحية اللاهوتية .

مركز تحقيقات كميونيزم عربي

الفصل السابع

الأفلاطونية الجديدة

١٢٤ - نومنيوس :

أ - بعد وفاة أفلاطون أخذ أتباعه يكونون «لاهوتاً» على مذهبه ، وما زالوا يعملون حتى أنضجوه وأنموه في القرنين الثاني والثالث للميلاد . ويمكن تعريف هذه الأفلاطونية الجديدة بأنها محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف . هي مذهب قام على أصول أفلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب ، فلسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة . غير أن رجاله حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليوناني خالصا ، أي بالعقلية العلمية التي تنظر إلى الوجود كأنه هندسة كبرى ، فتستبعد منه ، بقدر المستطاع ، الممكن والحادث ، وتخضعه للضرورة . وبذا يعارضون الديانات جميعا ، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها ، ويعارضون أفلاطون نفسه في تصويره الصانع يتدخل تدخلا شخصيا طوعا لخيريته ، وينظم العالم وفقا للمثل ، فيتوخى غايات ويخلق الزمان ، ويقولون بوجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليه من المعاني الفلسفية (٤٠ و) . والأفلاطونية الجديدة سورية اسكندرية أثينية .

ب - نومنيوس (من أهل القرن الثاني للميلاد) أشهر الأفلاطونيين السوريين ، وهو يعد زعيم المذهب ، وإن كان يعد فيثاغوريا جديدا أيضا ، وقد كان له مقام كبير عند الأفلاطونيين الجدد في القرن الثالث . كان يجل «حكمة اليهود» ويدمجها في تعليمه بتأويلها تأويلا رمزيا . وعنى بحياة المسيح ، وأولها كذلك تأويلا رمزيا . وهو الذي دعا أفلاطون «موسى الأتيك» و«موسى يتكلم اليونانية» واعتبره نبيا وضع كتابا في «مذاهب أفلاطون السرية» شرح فيه قصصه عن النفس في فيدروس وفي الجمهورية . وهو يذهب إلى أن ليس يليق إضافة صنع العالم إلى الإله الأعلى ، وإنما هو الابن أو الصانع الذي نظم الكتلة ، المادية مطاوعة لخيريته ؛ يتأمل النموذج تارة ويتحول عنه طورا لكي يحرك الفلك فيصير حينئذ النفس الكلية . والمادة أصل الشرور والمفاسد والضرورة العمياء . فالوجود منقسم إلى مملكتين : مملكة العناية ، تشمل الأرواح العاقلة ،

ومملكة المادة ، يسودها الجبر بتأثير الكواكب . فليس الشر والنقص من الله . وعلم الله قاصر على الاحداث الضرورية .

١٢٥ - امونيوس ساكاس (١٧٥ - ٢٥٠) :

١ - هو ابرز افلاطوني الاسكندرية في النصف الاول من القرن الثالث . ولد من ابوين مسيحيين ، ونشأ مسيحيا . كان حملا (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف الى اسمه) فلما تفلسف ارتد عن المسيحية . ولسنا ندري عنه شيئا كثيرا ، فانه لم يدون آرائه ، ولم يصلنا تفصيلها ، وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليدا للاسرار اليونانية . وانما يقال بالاجمال انه كان يحاول التوفيق بين افلاطون وارسطو «في أهم النقط وأكثرها ضرورة» وهي : الله والعالم والنفس . وترجع آراؤه في هذه النقط الثلاث الى ما يأتي :

ب - صنع الله العالم دون ان يستخرجه من مادة سابقة . وفي العالم الاجسام خاضعة للارواح بحيث يتألف من المرتبتين كل مترابط الاجزاء ، وبحيث تدبر كل سماء السماء التي تليها مباشرة ، فسان للموجودات جميعا شعورا متفاوت الوضوح بما للحكمة الالهية من تأمل سرمدى لمعانيها ، او هو انعكاس النظام الإلهي على عقول متفاوتة النورانية . فالعناية الالهية هي ما للخالق على المخلوق من سلطان أبوي ، والقدر هو نظام العدالة اللازم من هذا السلطان اما النفس فهي جوهر روحي قائم بذاته ، فلا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم ، وهذا الاتصال عبارة عن ميل منها الى الجسم وفعل فيه شبيه بفعل الله في العالم ، وهي تستطيع ان تتقمص أجساما بشرية على التوالي ، ولكنها لا تتصل بأجسام حيوانية لانها انسانية . - هذه الأقوال وغيرها مما قد يذكر له لا تغني في ايقافنا على مذهبه . ولا شك ان أوريجين اخذ عنه بعض الآراء ، وأن افلوطين كان اقرب الى مقاصده ، وقد صنف رسائل عديدة حفظت لنا كلها فاغنت عن جميع المحاولات التي سبقته .

١٢٦ - افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) :

١ - واد في ليغوبوليس من اعمال مصر الوسطى . ولا نعرف شيئا عن أسرته «لانه كان يخجل من وجوده في جسم ، ويأبى ان يذكر شيئا عن اهله ووطنه» كما يقول فورفوروريوس تلميذه والمترجم لحياته . تثقف في مدينته على استاذ كان يعلم القراءة والكتابة والحساب والاجرومية ، ويشرح الشعراء . وفي الثامنة والعشرين قصد الى الاسكندرية ، واخذ يختلف الى اساتذتها ، فلم يرقه منهم احد حتى قادة صديق الى امونيوس ،

والسادسة بالوجود الدائم او العالم العلوي . وقد بقيت جميعا .

١٢٧ - منهجه الصاعد :

١ - « أين ينبغي الذهاب الى الخير والى المبدأ الاول . وهناك سبيلان للذين يصعدون : الاول يبدأ من أسفل ، والثاني سبيل الذين وصلوا الى العالم المعقول ، فواجبهم ان يتقدموا فيه الى قمته » (١) . فاذا نظرنا في الموجودات ، رأينا انها هي ما هي بالوحدة . الجيش والجوقة والقطيع لا توجد ان لم تكن جيشا واحدا وجوقة واحدة وقطيعا واحدا . والبيت والسفينة ايضا لا يوجدان ان لم يكونا حاصلين على الوحدة . والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة يتغير وجوده . وكذلك الحال في النبات والحيوان : كل منها جسم واحد . فاذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له ، وصار الى موجودات اخرى كل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق في الجسم ، ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الاجزاء ، وتوجد الفضيلة في النفس حين يبلغ اتحاد اجزائها الى الوحدة والتوافق . والنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام ، فتدرك الكل الى الوحدة . وما يقال عن الوجود الجزئي يقال عن العالم في جملته : ان علة النظام فيه نفس كلية ، ولكنها اكثر وحدة من النفوس الجزئية ، فان كل موجود انما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده : كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد وجوده زادت وحدته . على ان النفس بالاطلاق متكثرة ، فيها قوى عدة ، قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك مجموعة في وحدة . فالنفس ، وهي موجود واحد ، وهي تدخل الوحدة في الموجودات ، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك في الوحدة ، اي انها تقبلها من فعل موجود آخر . هذا الوجود اشد وحدة من النفس الكلية ، هو العقل الكلي الحاوي فسي ذاته جميع مثل الموجودات . ان المعقولات مترابطة متضامنة ، وتقتضي عقلا كلياً يحويها ويدرك ترابطها . ولكنه ليس الحد الاول ، فانه موجود عاقل ، ولا يخلو موضوع تعقله ان يكون اما هو نفسه ، فيكون مزدوجا لا بسيطا ، او مغايرا له ، فيكون الموضوع اعلى منه وسابقا عليه . فنرتقي الى الواحد بالذات ، وقد تدرجنا في الوحدة من البعيد الى الاقرب فالاقرب . هذا الحد الاول ، يجب ان نشأمله بالعقل الصرف . فما دام قبل العقل الكلي ، فهو ليس عقلا ، فان العقل موجود معين ، والحد الاول متقدم على كل موجود ، فهو بريء من كل صورة ، حتى الصورة المعقولة ، اذ انه لما كانت طبيعة الواحد مولدة للكل ، فهي ليست شيئا

مما له . واذا كنا نقول انه علة ، فمعنى ذلك اننا حاصلون على شيء منه ، بينما هو باق في ذاته ، وليس شيئاً من الاشياء التي هو علتها . فيجب ان ننفي عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الاشياء .

ب - اذا اردنا ان نتأمله فلا ندع فكرنا يسرع الى خارج ؛ انه حاضر لمن يستطيع مماسته ، غائب عن لا يستطيع . ليس يمكن التفكير في موضوع اذا كنا نفكر في آخر ؛ فيجب ان تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من ان تمتلئ وتستثير بالموجود الأول . لنعزل العالم الخارجي ، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل ، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل ، وبعد الاتحاد به ، لنذهب ونقل للآخرين ، ان استطعنا القول ، ماهية الاتحاد هناك ؛ او لنمكث ، ان اردنا ، في تلك المنطقة العلوية ، فهذه حال الذي أدمن التأمل . اذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت ان حركتها الطبيعية حركة دائرية ، لا حول نقطة خارجية ، بل حول المركز ، وان المركز أصل الدائرة ، فستدور حول المركز الذي خرجت منه ، وستتعلق به . اننا في حالتنا الراهنة جزءان : جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدما في الماء ، وباقي الجسم فوق) ، فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الذي لا يسبح فيه ، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلي ، ونجد فيه راحتنا . ان الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة ، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما في الطبيعة . الاجسام يمنع بعضها بعضا من الاشتراك فيما بينها ، اما الموجودات الالاجسمية فليس يعوقها الجسم ، وليس يباعد بينهما المكان ، بل التغير والاختلاف ، وحين يزولان ، وتصير الموجودات غير مختلفة ، تصير حاضرة بعضها لدى بعض . وإذن فهو حاضر دائماً، لانه لا يتضمن اي اختلاف ، ولكننا لا نحضر لديه الا حين يزول منساق التغير . انه لا يميل اليها بحيث يحيط بنا ، وانما نحن الذين نميل اليه ونحيط به . وحينما تكف عن الإحاطة به ، يحل بنا الدمار الكلي ، وننعدم من الوجود ، وحينما ننظر صوبه ، فتلك غايتنا وراحتنا . في هذه الحياة العاجلة نستطيع ان نراه وأن نرى انفسنا ، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية ، نرى انفسنا ساطعين نورا ، مليئين نورا معقولا ، او بالاحرى نصير نحن نورا خالصا ، وموجودا خفيفا غير ذي ثقل ، وتصير إلها متقدما حيا . الى ان نعود فنسقط تحت الثقل ، وتذبل تلك الزهرة . تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء : أعني التحرر من اشياء هذه الدنيا ، والضيق بها ، والهرب وحدنا اليه وحده .

ج - وتلك نظرية افلوطين في الجدل الصاعد الى المبدأ الاول ، وفي

عودة النفس الى هذا المبدأ ؛ أوردناها بعبارات رسالة «في الخير بالذات او في الواحد» التي هي التاسعة من التساعية السادسة ، والتي هي اوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع ، لكي نقدم مثالا على طريقته في التأمل والكتابة ؛ انه يبين التدرج في الوحدة تبعا للتدرج في الوجود ، وكان الرواقيون قد سبقوه الى ذلك حين قالوا ان تفاوت الموجودات في الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها ؛ ففي الاسفل الاشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالحيش ، وفوقها الاشياء التي أجزاؤها منفصلة بالفعل ، ولكنها متلاصقة كالبيت ، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالفعل بل بالقوة فقط ، ثم الاحياء ، وبالخصوص الاحياء الذين يحققون كمالهم القائم في الصحة والقوة . وينكر قول الرواقيين ان اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة ، ويقول ان من شأن المادة التفكك والتشتت ، وأنه يجب تصور وحدة الوجود على مثال وحدة العقل والعلم ، فان العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة ، اذ ان كل قضية فهي تحتوي على سائر القضايا بالقوة ، فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذي يدرجها ، فالنظر في معنى الوجود وفي ضرورة وحدته ، يؤدي بنا من الجسمي الى اللاجسمي ، اي ان علّة الوحدة في الوجود الأدنى هي تأمله المبدأ الأعلى ، فان كل موجود انما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول ، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذي تحاول ان تحاكيه ، وهو العقل الكلي ، ولا يقف افلوطين عند النفس ، لانها كثرة قوى فهي مفطرة الى مبدأ أعلى يفسر وحدتها . ولا يقف عند هذا المبدأ الأعلى ، لانه كثرة مثل . فيصل الى مبدأ أول عاطل من العقولات ، ومن التعقل كي يكون بسيطا تام البساطة ، ولكنه يفهم البساطة فهما رياضيا ، ويتصور الموجود الاول كما نتصور النقطة الرياضية . ولو رجع الى أرسطو لوجد عنده أولا وجوب اضافة العلم لله ، اذ ان سلب العلم عن الله يعني جعله كالتائم ، ومن ثمت اقلل الموجودات حكمة وكرامة ، وان مبدأ التعقل الروحانية ، والله روحي الى أقصى حد ، فهو عقل ؛ ولوجد ثانيا ان العلم الإلهي لا يستبسع اردواجا في الله (٧٤ ز) .

د - وأما تصوفه ، على سموه وحرارته ، فموضوع نظر كذلك . ان اتصال النفس بالواحد في مذهبه ، لا يتم بحدس عقلي ، من حيث ان المعين هو الذي يمكن ان يكون موضوع إدراك ، والواحد غير معين . ان الاتصال بالواحد ضرب من «التماس» لا يستطيع الإبانة عنه الا الذين يذوقونه وهم قليل ، وهو نادر عندهم ، وأفلوطين نفسه لم يبلغ اليه سوى أربع مرات فيما يروي فورفوريوس نثلا عنه (في ف ٢٣ من ترجمته له) . وماذا عساهم ان يقولوا وهذا الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا

في اللاشعور الإلهي ؟ وكيف يكون فقدان الشعور سعادة ؟ وكيف يكون الاول الواحد موضوع سعادة وهو لا يدرك ولا يذاق ؟ ان الجذب الافلوطيني لا يختلف في شيء عن غيبوبة فقراء الهنود ، وما ابعدها عن السعادة التي ينشدها الانسان . وثمت نقطة اخرى : ان هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وان حب الانسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله ، والواقع انه لن يكون اتصال الا بتنزل من الله وتفضل ، لانه هو الذي يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التي تفصل بينه وبين النفس ، اما النفس فلا تستطيع ، ولكن مثل هذا التفصيل يفترض في المبدأ الاول ادراكا وإرادة ، وافلوطين يرفض هذا الافتراض ، والقول بإمكان الوصول الى الله بفوتنا الذاتية ، يلقي تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد ومعلولاته في جنس واحد ، اي يجعل المعلولات مظاهر الواحد . فنقع في وحدة الوجود ، وافلوطين يرفضها كذلك ، وان يكن موقفا اليها من ناحية القول بان صدور المعلولات هو صدور ضروري ، فلا تكون الا من جنس المبدأ الصادرة عنه .



١٢٨ - منهجه النازل :

١ - «كيف يأتي الى الوجود من الواحد كما هو في نظرنا . كثر ما وكيف لم يبق الواحد في ذاته ؟ ان الواحد غير متحرك ، اذ ليس خارجه حد يتحرك اليه . فاذا جاء شيء بعده ، فلا يجيء الشيء الى الوجود الا اذا كان الواحد متجها الى ذاته ابدا . ويجب القول ان ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة دون ميل ، دون ارادة . وماذا نتصور حوله اذا كان ساكنا ؟ نتصور إشعاعا آتيا منه وهو ساكن ، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائما (من جهة الماهية في عرف القدماء) على ان كل موجود ما دام في الوجود ، يحدث بالضرورة حوله ، من ذات ماهيته ، شيئا يتجه الى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة . هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه ؛ فعثلا النار تولد الحرارة ، ولا يحفظ الثلج بكل برودته ، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك ، ما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل الجيرة يضاف الى ما تقدم ان كل موجود يصل الى كماله يلد . وإذن فالموجود الكامل يلد دائما، يلد موضوعا سرمديا ، يلد موجودا أدنى منه ، ولكنه الاعظم بعده . هذا الاعظم بعده هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته . ولكن الواحد ليس عقلا ، فكيف يلد العقل ؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه الى ذاته ، وهذه الرؤية هي العقل (الكلي) .

ب - وفي العغل ايضا توجد وحدة . ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الاشياء ؛ فيتأمل العقل جميع الاشياء التي في قدرة الواحد ، فينقسم على نحو ما تبعا لهذه القدرة ، وبغير ذلك لا يكون عقلا . انه يستمد من ذاته ضربا من الشعور بما له من قارة ان يلد بذاته ماهية وان يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد ، فيرى ان الحياة والتعقل والاشياء جميعا تنشأ من انه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم لذا كانت هذه الاشياء ماهيات ، اذ ان كلا منها له حد وضرب من الصورة . فحالما يحدث يلد منه جميع الموجودات ، ولكنه يبتلعها ان جاز هذا التعبير ، ويستبقيها في ذاته ، ويمنعها من الهبوط في المادة والتكثر ، ويلد النفس الكلية ، اذ ان الموجود التام يلد بالضرورة . ان العقل الكلي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدي . ولسم يحاول التغير ما دام خيرا ؟ الى اين يذهب ما دام حاصل على كل شيء؟ ولم يحاول الاستكبار ما دام كاملا ؟ ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الاول . ان للتعقل علة مختلفة عنه ، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون : الحركة من حيث ان هناك تعقلا ، والسكون لاجل ان يبقى التعقل هو . والتغاير لكي يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متميزة فيما بينها ، اما اذا حذفنا التغاير كانت الوحدة اللامتمايزة والسكون ، واخيرا الذاتية من حيث ان الاشياء المعقولة وحدة بالذات ، وان فيها جميعا شيئا مشتركا ، وفصلها النوعي هو التغاير . من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم ، وخاصية كل موجود الكيف . ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتي سائر الاشياء .

ج - والنفس الكلية كلمة العقل الكلي وفعله ، كما ان العقل الكلي كلمة الواحد وفعله ، وكما ان الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة . ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلي ، فهي تنظر صوبه ، كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد كي يكون عقلا . كل موجود مولود يشترك الى الموجود الذي ولده ويحبه ، فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلي ممثلة منسبه مستمتعة به وهي تتعقل ، اذ انها حين تنظر اليه تحصل في باطنها على معانيها ولكنها من جهة اخرى متصلة بما يأتي بعدها ، او بالاحرى هي ايضا تلد موجودات ادنى منها . هي التي خلقت جميع الحيوانات بان نفخت فيها ، الحيوانات التي تغذيها الارض والبحر ، والتي في الهواء والكواكب الإلهية في السماء ، خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام ، واعطتها حركة دائرية راتبة . اما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات ، فنستطيع ان نتصوره اذا افترضنا ان كل ما يحيط بنا قد سكن ، الارض والبحر والهواء والسماء ؛ وتخيلنا في هذه

السماء الساكنة نفساً آتية من خارج ، تنساب فيها ، ان جاز التعبير ، وتفيض فيها ؛ تدخلها من كل صوب وتنيرها ، توقظها من سكونها وتمنحها الحياة ، كما تنير أشعة الشمس سحابة قائمة فتجعلها ساطعة ذهبية . فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس ، الحاضرة كلها في كل مكان ، والتي تحركها كلا وتفصيلاً حركة سرمدية . وبهذه النفس العالم إله ، والشمس والكواكب ، لأنها متنفسة . وإذا كان فينا شيء إلهي ، فبسبب هذه النفس (١) .

د - كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون ان تنقسم الى أجزاء . أما الفوارق بين النفوس الجزئية في الخلق والافعال المروية ، فناشئة من اجسامها ، ومن حياتها السابقة (على ما قال افلاطون : ٤٠ د) . ولكن اذا اعتبرنا طبيعة النفس بالاجمال ، راينا الفوارق ناشئة من انه ، ولو ان جميع النفوس هي جميع الاشياء . الا ان كل نفس فهي مطابقة للقوة الفعالة فيها : فواحدة متحدة الان بالمعقولات ، واخرى متحدة بها بالمعرفة فقط ، واخرى بالشوق . وكل نفس ، اذ تتأمل اشياء مختلفة ؛ تصير ما تتأمله . ولكنها كلها تؤلف مجموعة متنوعة منظمة (٢) . وتفيض النفس الكلية الهولي ، وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل في الهولي وتصورها دون علم ، كما يطبع الخاتم صورته في الشمع ، او كما يعكس الشيء صورته في الماء . هذه الاصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلي ، فهو الذي يعطيها للنفس الكلية ، فتوجد فيها لاعلى ما للمثل في العقل الكلي من وحدة وبساطة ، بل بأجزاء متميزة لم تبسط بعد في المكان ، ولم تنم بعد في الزمان ، فاذا ما اتحدت بالهولي اوجدت الاشياء التي فسي المكان والزمان . فليست الاصول البذرية مجرد معان في النفس الكلية ، ولكنها قوة طبيعية موجودة . ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه الى الاتفاق او الصدفة ؛ ان النفس الكلية تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الاصول البذرية . ان ما له قيمة في البذرة ليس هو الرطوبة . بل ما لا يرى فيها ، أعني عدداً وأصلاً بذرياً ، والعدد صورة . فالاصول البذرية تدفع بالكائن الى تحقيق ماهيته وكماله ، فاذا

١ - الرسالة الاولى من التساعية الخامسة «في الاقائيم الثلاثة التي هي مبادئ» . غير ان افلاطون يبدأ من النفس الجزئية ؛ ثم يرتقي منها الى النفس الكلية ، فان العقل الكلي قال الواحد . وقد عكس هذا الترتيب ؛ كما فعل هو في الفصل العاشر الذي يلخص الرسالة .

٢ - الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة ، ف ٨ . - والى مثل هذا النصور بالضبط سيذهب ليبتر في طبيعة النفوس («الونادات») وفي الفوارق التي تميزها .

قصر كانت المادة هي السبب بعدم مطاوعتها للمثال والنموذج (١) . وحين يحل الاصل البدري في الهيولي يحدث الجسم ، فان الجسمية صورة؛ او بنده ثم ينضاف الى الجسم صور العناصر ، والى هذه الصور صور اخرى ، حتى ليتعذر استكشاف الهيولي وهي مخبوءة تحت هذا القدر من الصور . فكل شيء هو كله صورة ، اذ ان نموذجه صورة ، وهو جملة صور (٢) . والنور الصادر عن جسم هو فعل الجسم المنير يظهر في الخارج . والنور الذي في اجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون . فيجب اعتبار النور موجودا لاجسامها ولو انه فعل جسم ، هو طبيعة سابقة على الجسم ، قائمة بنفسها ، وليست خاصة بجسم ، ولكن الاجسام تشارك فيها دون ان ينقل النور او ينقسم . والنور ينتشر انتشارا آتيا في خط مستقيم (٣) .

هـ - لما كانت جميع اشياء صادرة عن موجود واحد ، كانت مترابطة متطابقة ، ولما كانت جميع الاحداث متناسقة ، كان بعضها علامات على بعض ، وامكن التنبؤ بهذه تبعا لتلك . ان بين الاشياء المشابهة توافقا ، وبين الاشياء المتضادة تنافرا : المحبة والكراهية ، اي التجاذب والتدافع ، يعملان في الكون . وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم في وحدة الكون . فالساحر لا يفعل الا ان يصل بالتماس بين موجودات مرتبطة فيما بينها بالطبع ، سواء كانت اجساما او نفوسا ، وهذا اصل بعث الحب بالسحر . ان للاشكال التي يستخدمها الساهر ، وللأوضاع التي يتخذها هو ، قوى خاصة ، فهو يجذب اليه هذه القوى ويركزها في نفسه ، وهو يتصرف في الاشياء لكونه يجربها في مجاريها ، ويعرف وسائل نقل قوة من هذه القوى الى شيء مغاير . هذه الوسائل هي الصلاة والتعزيم مرتلا حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة . فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل ، لا ينبغي ان يضاف اليها ، بل الى طبيعة الفعل الذي تقوم به (٤) . فالعرافة والسحر علمان طبيعان .

١ - الرسالة الثالثة من التساعية الثانية ، ف ١٦-١٧ ؛ والرسالة الثانية من التساعية الثالثة ، ف ١ ، والرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ، ف ١٦ ، والرسالة الاولى من التساعية الخامسة ، ف ٥ . في المرجع الاول ؛ وفي مواضع اخرى ، يقول انلوطين عن هذه الاصول ان (العقل الكلي يعطيها للنفس الكلية ؛ وللنفس الكلية تعطيها للنفس العالمية بالاشراف عليها ؛ والنفس العالمية تحدث الاشياء) فيضع نفسين كليتين خلافا لما يقول في نصوص اخرى .

٢ - الرسالة السابعة من التساعية الثانية ، ف ٢ ، والرسالة الثامنة من التساعية الخامسة ؛ ف ٧ .

٣ - الرسالة الخامسة من التساعية الرابعة ، ف ٧ ؛ والرسالة الرابعة من التساعية السادسة ، ف ٨ .

٤ - الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ف ٢٨ و د .

و - أما الحرية الانسانية ، فلا تتأثر بحركة السماء ، فان هذه الحركة انما تساهم في الاحداث على النحو الذي به تساهم الجسميات ، فتؤثر في الكيفيات الجسمية من حرارة وبرودة ، وفي الامزجة الجسمية الناتجة عنها . اما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع ، فامور مباينة للجسمية فكيف تحدثها الكواكب ؟ وكيف يكون للكواكب دخل في الرذائل والكواكب آلهة ؟ اننا اذا اعتبرنا النفس في ذاتها وفي صلتها بالجسم ، قلنا انها ليست خاضعة للطبيعة او الكواكب . اما اذا اتحدت بالجسم ، فقد صارت جزءا من الطبيعة وعبدة للقدر الذي تساهم فيه الكواكب . فالافعال الصادرة عن التأثير بالاشياء الخارجية ، والافعال الرديئة ، ليست جديرة بأن تسمى إرادية . ولكن حين تسترشد النفس بالعقل المجرد ، فحينئذ يجب القول ان افعالها متعلقة بها . ليس نظام العالم موجودا بذاته ، ولكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقا للعقل . فليس للفضيلة سيد ، وهي تدخل افعالها في نسيج الكون لان المحسوسات تابعة للمعقولات (١) .

ز - هذا التعليل يثير مسألة الشر . ان الجسم اخلاط وكيفيات محسوسة : فكيف يأتي منه الجهل ، وتأتي الرغبات الرديئة ؟ واذا كانت النفس هي التي تصنع الشر بطبيعتها واصلها البذري ، كان الشر جزءا من الوجود راجعا الى المبدأ الاول . خاشا ان يكون الامر كذلك . (الفنوسيون والمانوويون هم الذين رجعوا بالشر الى إله أعلى او أدنى) . ان الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات ، والعقل الكلي اول فعل للخير بالذات ، وخارج العقل الكلي وحوله تدور النفس الكلية: فالى هنا لا يوجد الشر أصلا . ولما كانت الاقانيم الثلاثة الكبرى هي الوجود الحق ، كان الحق فيما ليس يوجد ، اي في الاشياء المشوبة باللاوجود ، وهي المحسوسات وكيفياتها ، وهي مشوبة باللاوجود لانها صور متحققة في مادة ، والمادة لا وجود ، هي في ذاتها غير مصورة ؛ ومن ثمت غير معينة . فالشر عدم الصورة ، وعدم الحد او الاعتدال ، والمادة عين جوهر الشر ، اذ انه يجب ان يكون هناك شر بالذات يرجع اليه الشر كصفة ، كما ان هناك خيرا بالذات يرجع اليه الخير كصفة . وليست النفس شريرة بذاتها ، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال او يقصر دونه ، وجزءها العاقل مضطرب هو ايضا تمنعه الاهواء من رؤية الحق والخير ، وتميل به نحو المادة . وإذن فالنفس الكاملة هي دائما مفارقة ، لا تقارب ذلك الشيء الرديء الذي هو المادة . فللشر وجود ذاتي ، ولكنه

١ - الرسالة الثالثة من التسامية الثمانية ، ف ٩ - ١٠ - ١٢ - ١٣ والرسالة

الاولى من التسامية الثالثة ، ف ٥ - ٦ - ٩ .

ليس إلها أو نفسا ، وإنما هو المادة ، والشر الذي في النفس يأتي من اتصالها بهذا الشر بالذات ، ولما كانت المادة عنصرا ضروريا في نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق ، كان الشر ضروريا في العالم كذلك (١) .

ج - هذي معالم مذهب أفلوطين . ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد ، أي لوضع الوجود في صيغة علمية بحتة . وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلي ثابت عنده يجعل من العالم عقلا ومعقولا ، فيقول فيما يقول : «أن جميع الموجودات تصدر عن تأمل ، وهي أنفسها موضوعات تأمل ... كل شوق فهو شوق إلى المعرفة ... التوليد يمضي من فعل تأمل وينتهي إلى صورة هي موضوع تأمل» (٢) . وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن «لا شيء يجيء إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً» . ولكن ما معنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه ، أي إلى عارف ومعارف ؟ فمن العبث أن يقول لنا أفلوطين أن العقل الكلي يصدر عن الواحد لأن الواحد «يرى» باتجاهه إلى ذاته . أن الواحد في مذهبه لا يرى شيئاً ، وإذن يمتنع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى . ويضيف أفلوطين اعتباراً آخر حيث يقول : أن كل موجود فهو يلد بالضرورة ، ولا سيما الموجود الكامل ، وأن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولا ، وإنما هو «إشعاع» لا يوضحه أفلوطين بغير أمثلة مستمدة من المحسوسات ، أي من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى الفعل ؛ أما الفعل المحض ، البسيط من كل وجه ، فكيف يشع عنه شيء ؟ أو بالأحرى : كيف يشع عنه شيء لا يكون هو هو ؟ فانه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً ، كان الصادر كفواً للصادر عنه ، لا أدنى منه كما يقول أفلوطين ، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود . ولكن العالم أدنى من الواحد فهو ليس صادراً منه صدوراً طبيعياً . يبقى أنه صادر عن فعل حر ، وهذه قضية يرفضها أفلوطين بقوة ، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم .

ط - أما باقي المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها ، اللهم إلا المسألة الأخيرة ، مسألة الشر ، فانها تتطلب بعض الإيضاح . يقول أفلوطين : لما كان الشر عدم الخير ، وكان الخير وجوداً ، كان الشر لاوجوداً ، ولما كانت المادة لاوجوداً أي غير معينة أو مصورة في ذاتها

١ - الرسالة الثامنة من التساعية الأولى في الشرور ومصدرها .

٢ - الرسالة الثامنة من التساعية ، ف ٧ .

وكانت الصورة خيرا ، كانت المادة او عدم الصورة هي الشر بالذات .
والواقع ان المادة لأوجود نسبي من جهة ما هي موضوع غير معين بصورة ،
ولكنها وجود بالاطلاق من جهة ما هي موضوع يقبل الصورة ويدخل في
تركيب الوجود المحسوس . والوجود خير بقدر ما هو موجود ، وهذه
قضية يقرها افلوطين بعد أرسطو وأفلاطون ، فتكون المادة خيرا بقدر ما
لها من وجود ، ولا يمكن تصورها شرا ، فضلا عن تصورها الشر المطلق .
ولم يفسر لنا افلوطين كيف ينتهي الصدور عن الخير المحض الى الشر
المحض . انه اخذ بالعقيدة الأورفية القديمة القائلة ان المادة شر ، والتي
اصطنعها أفلاطون دون ان يجعل مع ذلك من المادة الشر بالذات ، من
حيث انه اضاف الى النفس خطيئة ارتكبتها في العالم المعقول . ولو تدبر
افلوطين لراى ان الشر بالذات ، الشر الذي كله شر ، لا يمكن ان يوجد .
وانما الذي يوجد شر جزئي اي عدم خير جزئي شأنه ان يوجد لموجود هو
خير بما هو وجود ، كالصم فهو عدم خير جزئي في الانسان او الحيوان
الذي شأنه ان يسمع ، والانسان او الحيوان الأصم خير من جهمة
أخرى ؛ واذا كان الموجود الملحوظ هو النفس ، كان الشر او الرذيلة عدم
خير في النفس شأنه ان يوجد لها وأن تطلبه بما هي نفس انسانية .
فأفلوطين يشخص الشر مثل الفئوسيين والمناويين ، كأنما كان لهذا
اللفظ معنى محصل ، ومعناه في الواقع معدول ، اي انه «لا خير» .

ي - وقد كان أثر افلوطين متصلا عميقا ، ترجمت بعض رسائله الى
اللاتينية في القرن الرابع ؛ فوجد فيها القديس أوغسطين عونا كبيرا ،
ووضع الافلاطونية المسيحية . ونقل بعض السريان الى لغته قطعا من
التساعيات الثلاث الأخيرة ، وجعل عنوانها «أوتولوجيا أرسطوطاليس»
فنقلت الى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية في العصر
العباسي ، واصطنع الفلاسفة الاسلاميون ما جاء فيها من نظريات الى
جانب نظريات أرسطو . وفي العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيرا من
نظرياته ، وجدوها في كتب القديس أوغسطين وفي كتب أخرى ؛ منها
نظرية الصورة الجسمية ، ونظرية تعدد الصور في الوجود الواحد
بحسب درجته في سلم المحسوسات ، ونظرية النور التي ألحقت بنظرية
الاشراق الإلهي ، واستخدمها البعض في إقامة علم طبيعي رياضي يرد
الاشياء الى نور ينتشر في خطوط وزوايا . وتصور غير واحد منهم عقيدة
الثالوث الاقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة ، فخالفوا النسبة
المسيحية التي تعلم ان الآب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة في إله
واحد . وفي عصر النهضة ترجمت رسائله كلها الى اللاتينية ، فشاعت
آراؤه ، ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين .

١ - ورد ذكره غير مرة فيما سبق . هو ملخوس السوري الملقب بفورفوروريوس اظهر تلاميذ افلوطين . ولد في صور . وعرف افلوطين في روما سنة ٢٦٣ ، فلزمه ، واتبع طريقته وجذب مرة واحدة في الثامنة والستين على ما يذكر هو . شرح محاورات افلاطون الكبرى وشرح من كتب ارسطو المقولات والاخلاق والطبيعة والالهيات . ووضع «المدخل الى المعقولات» اجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم المعقول اخذا عن التسايعيات . وكتبا «في الامتناع عن اللحوم» نيزع فيه منزع الفيثاغورية . وآخر «في اخبار الفلاسفة» لغاية افلاطون ، بقي منه اجزاء . ولكنه مشهور بكتاب «ايساغوجي» اي «المدخل الى مقولات ارسطو» (٥٧ د) . وكتب ايضا ضد النصرانية ، ودافع عن السحر والعرافة والتنجيم ، وكانت الكنيسة تحاربها .

١٣٠ - يامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠) :

١ - هو اظهر الافلاطونيين السوريين في القرن الرابع . ولد في خلقيس من اعمال سوريا . وتعلم لفورفوروريوس بعد ان اخذ عن تلميذ له اسمه اناطوليوس كان ارسطوطاليا ؛ فقد كانوا في ذلك العصر يجمعون بين افلاطون وارسطو مع تقليد احدي النزعتين بحسب المزاج الشخصي . دوّن يامبليخوس شروحا على افلاطون ، وشروحا على ارسطو . ووضع من عند نفسه كتبا فلسفية ورياضية ودينية ، نذكر منها : كتاب الالهيات الخلقيسية الكاملة - رسالة في الحياة الفيثاغورية - رسالة في الحس على الفلسفة - كتاب العلم الرياضي بالاجمال - المدخل لكتاب نيقوماخوس في الحساب - كتاب جملة آراء فيثاغوراس ، وكان كتابا ضخما لم يبق منه سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب - كتاب اسرار المصريين ، اي معتقداتهم الدينية . ويتبين من هذه الاسماء ان يامبليخوس كان يمزج بين الدين والفلسفة والرياضة ، وقد كان هذا المزج مألوقا في عصره ، عصر اختلاط الشعوب وتفاعل المذاهب .

ب - قال بصدور الموجودات بعضها عن بعض ، ولكنه كثر مراتب الوجود ، وجعل في كل مرتبة ثلاثة حدود . رأى ان تسمية افلوطين للواحد بالخير بالذات تعين له ، فوضع فوقه واحدا غير معين أصلا (١)

١ - الواقع ان افلوطين يقول أحيانا ان الواحد فوق الخير .

ووضع بعده العالم المعقول ، فصاروا ثلاثة حدود . ويشمل العالم المعقول ثلاثة حدود: العقل والصانع وبينهما القدرة الإلهية . ولما كانت الأفلاطونية تميز بين العقل الاستدلالي والعقل الذي يقدم مبادئ الاستدلال (٣٦ هـ) فقد وضع في المرتبة الثالثة للعالم الاستدلالي يشمل الموجودات التي تستخدم الاستدلال ، وجعل حدوده الثلاثة : الأب والقوة والفهم . ويلوح أنه قسم كلا من هذه الحدود إلى سبعة أخرى . ثم يجيء عالم النفس ، وهو ينقسم أيضا قسمة ثلاثة : فهناك نفس مفارقة للعالم ، ونفسان أخريان صدرتا عنها . أما العالم فيجري نظامه بواسطة ثلاث طوائف من الآلهة أو القوات : الملائكة والجن والباطال . ويفيد يامبليخوس من تكثيره لمراتب الوجود وحدودها بأن يجمع في مذهبه بين آلهة اليونان وآلهة الشرقيين ؛ ويؤولهم تأويلا رمزيا ، فيحاول أن يتصورهم بصورة رياضية على نسق الفيثاغورية ، ويرتبهم ترتيبا غريبا .

ج - وعنده أن العقل الإنساني قاصر على ادراك ماهية الواحد الاول كما يقول أفلوطين ؛ وأيضا عن ادراك ماهيات جميع الجواهر المفارقة . نحن نعلم وجودها فقط ، نعلمه بالفطرة قبل كل فحص ، فان النفس مغطورة على هذا العلم كما انها مغطورة على طلب الخير . ويتبين قصور العقل من وجهين : أحدهما أن كل علم فهو يقوم على تمييز بين ذات عارفة وموضوع معروف ، وليس بيننا وبين الله تمييز ، وإنما بيننا وبينه صلة مباشرة دائمة ، والوجه الثاني أننا في المعرفة على العموم نشبت حدا من حدين متقابلتين وننتفي الآخر ، وصلتنا بالله فوق مثل هذا التقابل . ومع ذلك يمضي يامبليخوس في الاستدلال بصدد الجواهر المفارقة لاستكناه ماهيتها وترتيبها . وهذا التناقض مشترك بين جميع رجال الأفلاطونية الجديدة الذين ارادوا أن يفلسفوا الدين .

١٣١ - أبروقلوس (٤١٠ - ٤٨٥) :

١ - نعود الى أثينا بعد أن هجرناها زمنا طويلا ، فنجد مدارسها دأبة على عملها ، والأفلاطونية الجديدة ناشطة فيها . أبروقلوس آخر وأشهر ممثليها . ولد بالقسطنطينية . وتلقى الفلسفة في الإسكندرية ثم في أثينا حيث صار زعيم المدرسة . صنف كتباً كثيرة ، أهمها : شروحه على محاورات أفلاطون ، تيمائوس والسياسي وبارمنيدس والقيبيداس وأقراطيلوس وشرح على «مبادئ» أفليدس الرياضي ، وآخر على «المجسطي» لبطليموس ، وكتاب مطول في «الإلهيات الأفلاطونية» وآخر موجز في «مبادئ الإلهيات» مؤلف من قضايا مبرهنة على طريقة أفليدس ، وكتاب «في العشرة شكوك الخاصة بالعناية» وكتاب «في

العناية وفي القدر» وكتاب «في الشرور وقيامها بأنفسها» : هذه الكتب الثلاثة الأخيرة ضاعت أصولها اليونانية ، ولم يبق سوى ترجمتها اللاتينية بقلم جيوم دي موربكي في القرن الثالث عشر . وله كتب أخرى لا نعرف عناوينها أو اشارات الى موضوعاتها .

ب - غلا هو ايضا في المزج بين الفلسفة والرياضيات . وكان هو ايضا يجلب إجلالا كبيرا لاساطير اليونان والشرقيين وعقائدهم . وقد حفلت بها كتبه ، كل منها في موضوع معين ، وكلها مرتبطة فيما بينها بجدل دقيق . والنقطة الجوهرية في مذهبه ان كل حد من حدود الصدورات فهو قائم في مبدئه ، ثم خارج منه ، ثم راجع اليه . ذلك بأن كلا منها حاصل على شيء مشترك بينه وبين مبدئه المباشر طبقا لمقتضى العلية ، وعلى شيء مباين يميزه منه . فبموجب الاشتراك يظل في مبدئه ، وبموجب التمييز يخرج منه ، وبموجب شوقه الى الخير بالذات يتوجه صوب مبدئه اي يرجع اليه ، فكل حد ينقسم قسمة ثلاثية ، وهكذا في إسراف كبير . أما وجود الشر في العالم ، فلم يرده الآلهة . الشر ناشئ من نقص في المراتب الوسطى والدنيا وقصورها عن قبول الخير الإلهي . وهذا النقص ضرورة ميتافيزيقية من حيث ان المنقسم والكثير يجيء بالضرورة بعد الواحد البسيط ؛ والمتحرك بعد الثابت ، والامتزج بعد النفي . ولا يمكن القول ان المائل رديئة وإضافة الشر اليها ، لانها هي ايضا خلقها الآلهة لضرورتها للعالم .

ج - ونجد عنده نظرية في النفس وردت عند فورفوريوس ويامبليخوس وغيرهما ، ولكن يبدو انه كان أكثر تصفقا فيها وشرحا لها . يذهب الى ان وظيفة النفس إحياء الجسم - وهذه قضية أرسطوطالية - فيلزم ان يكون للنفس جسم دائم مثلها تؤدي فيه وظيفتها ، ومثل هذا الجسم يجب ان يكون اثريا أو نورانيا وسطا بينها وبين جسمها المادي ، كما يقتضي مبدأ التوسط أو التدرج المتصل ، وهو مبدأ أساسي في الافلاطونية الجديدة ، بل ان أبروقلوس يضع جسما آخر بين الجسم النوراني والجسم المادي تطبيقا لهذا المبدأ : وهو يضيف الى الجسم النوراني رؤية التجليات الإلهية التي تبدو لنا في حالتها البقطة والنوم ، لانه يرى ان هذه الرؤية ليست من فعل الجسم المادي من حيث ان الآلهة لاماديون . وهو يرى ان الجسم النوراني يسمح للنفوس بالتعارف ، وعلى نحو أوضح مما يسمح به الجسم المادي وهكذا يبني أبروقلوس نظرياته لتفسير المعتقدات القديمة .

د - وقد كان له أثر ملحوظ في اذاعة الافلاطونية في العصر الوسيط . فان أسقفا سوريا من اهل القرن الخامس اخذ عنه ونقل نصوصا من كتبه وهو يسميه باسم موضوع ؛ وتسمى هو باسم ديونيسيوس

الارويباغي (١٠٧ ، ١) فوصلت مصنفاته الى الغرب في القرن التاسع و ترجمت الى اللاتينية باعتبارها لتلميذ بولس الرسول ، فكانت مصدرا هاما في الفلسفة واللاهوت ، ولم يشك احد في صحة نسبتها حتى نقل جيوم دي موربكي كتب ابروقلوس في القرن الثالث عشر . ونقل السريان مختارات من «مبادئ الإلهيات» واسموها «الإيضاح في الخير المحض» وأضافوها الى أرسطو ، ثم نقلت الى العربية ، فتلقاها الاسلاميون بهذا الاعتبار (ما خلا ابن رشد ، فانه اظهر أرسطو على حقيقته ، الا بعض تأويلات خاصة) وبدأ لهم ما فيها ، وما في كتاب «أوثولوجيا أرسطوطاليس» (١٢٨ ي) من صوفية اشراقية تنمط طبيعية لكتب الحكمة الانسانية، فجاءت فلسفتهم مزيجا من الارسطوطالية والافلاطونية الجديدة وهم لا يدرون . وفي القرن الثاني نقل جيراردو دي كريمونا كتاب «الإيضاح» الى اللاتينية ، ولما كان هذا الكتاب يدور على مبحث العلل ، عرف بكتاب العلل ؛ وتلقاه الغربيون على انه لأرسطو ، حتى نقل جيوم دي موربكي في القرن التالي كتاب «مبادئ الإلهيات» بأكمله ، فعرفوا حينذاك ان كتاب العلل جزء منه (١) .

هـ - وبعد وفاة ابروقلوس بأقل من نصف قرن ، اي في سنة ٥٢٩ ، أصدر الامبراطور جوستنيان مرسوما يحظر تدريس الفلسفة باثينا ، فأغلقت مدارسها ، وكانت قد أقفرت من التلاميذ ، وتناقص عدد العلماء فيها . وكانت الاسكندرية قد فقدت مكانتها . فانتهدت الفلسفة اليونانية عند هذا الحد . ولم يبق علما سوى ان نقول كلمات في شراح لأرسطو يرجعون الى هذا الدور الاخير ، وكان لهم فيما بعد اثر مذكور . فقد عرفهم الاسلاميون وتأثروا بهم ، وانتقل هذا التأثير الى الغربيين بترجمة الكتب العربية الى اللاتينية .

١ - انظر في كتابنا (تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط) (القاهرة ١٩٤٦) الصفحات المخصصة للترجمة من العربية واليونانية الى اللاتينية .

الفصل الثامن

شراح أرسطو

١٢٢ - اسكندر الأفروديسي :

أ - ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى . وتفقه في الفلسفة على أساتذة أرسطوطالبيين ، أشهرهم أرسطوقليس . وفيما بين سنتي ١٦٨ و ٢١١ عَلم الأرسطوطالية في أثينا ، فكان أكبر شراح أرسطو أثرا وأبعدهم صيتا ، حتى لقبه خلفاؤه بأرسطو الثاني . قصد في شروحه إلى تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى ، وبخاصة الرواقية . ولكنه في الواقع انحرف عن أرسطو في مواضع هامة ، اخصها متصل بمسائل النفس والعقل . ضاع شرحه على كتاب النفس لأرسطو ، وبقي كتاب له في النفس هو الذي استخرج منه اسحق بن حنين رسالة (العقل والمعقول) التي كانت أصلا نسج عليه الفلاسفة الاسلاميون نظرياتهم في العقل .

ب - في هذه الرسالة يميز الاسكندر أربعة عقول : احدها العقل الهولاني ، ويقول انه يدعو ذلك لانه بالقوة كالهولي ، وعقل بالملكة هو العقل الهولاني وقد حصل على موضوع معقول ولكنه لا يتعقله بالفعل ، والعقل الفعال الذي يجرد موضوعات الاحساس من مشخصاتها المادية بفعل نوراني ، ويجعلها معقولة ، فيخرج العقل الهولاني من القوة الى الفعل : وفي هذا التمييز يعبر الاسكندر بأسماء واضحة عما يقوله أرسطو بالفاظ غير واضحة ، واخيرا يسمي العقل الفعال من جهة اخراجه العقل الهولاني الى الفعل ، بالعقل المستفاد ، او ان العقل المستفاد عبارة عن حال اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال .

ج - الى هنا لا نرى بأسا في الاسماء ومدلولاتها . ولكن الاسكندر يشرح مذهب أرسطو في النفس والعقل كما يأتي : النفس صورة الجسم ، وليس للصورة والهولي في المركب وجود خاص او مفارق ، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية ، فالنفس شيء من الجسم ، وعلى ذلك فالعقل الهولاني فاسد بفساد الجسم ، اما العقل الفعال ، فلما كان هو الذي يجعل صور الماديات معقولة ، فيجب ان يكون معقولا ، فهو مفارق وليس جزءا من النفس ، ولكنه يفعل في النفس من خارج ، هو الله العلة الاولى . (انظر ٦٩ ب د ه و) .

١٢٣ - ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٨٨) :

أ - تثقف بالقسطنطينية ، وعلم بها وبمدن أخرى غربيها ، فأصاب شهرة واسعة ، ونال حظوة كبيرة لدى الإباطرة المسيحيين ، وبالاخص عند قسطنطين وتيودوس ، فتقلد مناصب سياسية عالية مع بقاءه وثنيا . ولما تولى الامبراطور جوليان واراد بعث الوثنية ، كان من المحبذيين والمؤيدين . أما مصنفاته فقد ضاع كثير منها ، وبقي من شروحه على ارسطو : التحليلات الثانية ، السماع الطبيعي ، النفس ، السماء ، ومقالة اللام (وهي الثانية عشرة الخاصة بالإلهيات) من كتاب ما بعد الطبيعة .

ب - شرح ارسطو مع انه كان افلاطونيا جديدا ، أن كان يجمع بين ارسطو وافلاطون ؛ ويرى أن مواضع الخلاف بينهما ليست شيئا يذكر بجانب المواضع المشتركة ، ويستشهد احيانا بافلاطون ويناصره ، كما كان بعض افلاطوني الاسكندرية ينصر ارسطو احيانا . فالعصر عصر تخبر ، او بالاحرى عصر توفيق يحاول ان يجمع بين مختلف المدارس اليونانية .

ج - ولثامسطيوس رأي معروف في مسألة العقل : فقد ذهب الى أن الحجج التي تضطر الى اعتبار العقل الفعال مفارقا ، تضطر الى اعتبار العقل المنفصل مفارقا كذلك ، من حيث انه يعقل المقولات ، فكلا العقليين مفارق دائم واحد بالاضافة الى بني الانسان جميعا . فابن سينا اذن من اشياء الاسكندر ، وابن رشد من اشياء ثامسطيوس .

١٢٤ - سمبليقيوس :

أ - تلقى الفلسفة باثينا والاسكندرية . ولما اغلقت المدارس الاثينية (١٣١ هـ) رحل مع بعض رجالها الى بلاد فارس ، فلقوا رعاية كبيرة في بلاط كسرى انوشروان صديق الفلسفة . وبعد اربع سنين حصل كسرى من الامبراطور جوستينيان على الاذن لهم بالعودة الى اثينا والاقامة فيها مع الاحتفاظ بمعتقداتهم ، فعادوا سنة ٥٣٣ هـ .

ب - الباقي من شروحه على ارسطو : المقولات ، السماع الطبيعي ، السماء ، النفس وهي شروح نفيسة بدقتها العلمية ، وبما اثبت فيها من اقوال الفلاسفة الذين تقدموا سبقراط وفقدت كتبهم ، وبخاصة في الشرح وعلى السماع الطبيعي . ومذهبه ان بين افلاطون وارسطو اتفاقا تاما في النقط الجوهرية ، وأن التعارض بينهما يرجع الى اختلاف الالفاظ ليس غير ، اذ كان هو ايضا افلاطونيا جديدا .

١٣٥ - يوحنا النحوي :

١ - يرجع الى النصف الاول من القرن السادس ، اي انه معاصر سمبليقيوس . اعتنق المسيحية بعد وثنية . شروحه على أرسطو : التحليلات الثانية (نشرتها اكاديمية برلين) والمقولات والعبارة والكمون والفساد (يذكرها له ابن النديم في «الفهرست») .

ب - ومن عهده المسيحي بقي كتابان : الاول (في قدم العالم) يعارض فيه هذه القضية ، ويحمل محاوره (تيماوس) على محمل تكوين العالم في الزمان ، فيظهر إجلالا كبيرا لأفلاطون ، ويورد الكثير من النصوص القديمة الخاصة بالموضوع ، ولا يورد من التوراة سوى بعض آيات متفرقة في الكتاب ، ولكنه يزعم ان أفلاطون انما استمد آراءه من التوراة ؛ ويقرب بينه وبين المسيحية ، فاذا تعمسذر التقريب حاول الاعتذار عنه . والكتاب في جملة فلسفي يرمي الى تأييد العقيدة بالعقل . فآخذه بعض المسيحيين على عنايته بالتوراة ، فصنف كتابا «في صنع العالم» جعل فيه المحل الأكبر للتوراة ومفسريها من المسيحيين ، والمحل الأصغر للفلسفة اليونانية ، ورد قوله بأخذ أفلاطون وقدماء الفلاسفة عن التوراة .

مركز تحقيق وتطوير المحتوى

١٣٦ - خاتمة الكتاب :

هكذا انتهت الفلسفة اليونانية بعد حياة استطالت احد عشر قرنا ، وحفلت بأسمى وابهى نتاج العقل . ولكنها بقيت بما هي فلسفة ، تناولتها عقول جديدة في الشرق والغرب فأصطنعت منها اشياء ، وانكرت اشياء ، وهي على الحالين تعتبرها أصلا وتنهج نهجها ، على نحو ما رأينا في الكلام على فيلون اليهودي وأوائل المفكرين المسيحيين : وما تاريخ الفلسفة بعد الان الا تاريخ تطور الفلسفة اليونانية عند الاسلاميين والمسيحيين . ولا شك ان الفضل الأكبر فيها يرجع الى أفلاطون وأرسطو : فقد جاءت كتبهما من السعة والعمق والسمو بما لم يعرف عن غيرهما من السابقين واللاحقين ، ولولاهما لبدت المدارس السابقة أضال من ان تكون فلسفة ، ولما وجدت المدارس اللاحقة في أغلب الظن ، او لوجدت هزيلة ضئيلة هي ايضا . لقد وفق هذان الرجلان الى ان يكونا القطبين اللذين يتردد بينهما العقل الانساني ؛ يميل تارة الى هذا ، وطورا الى ذاك ، او يقف بين بين . ولعل العقل الانساني لسن يخرج عن هذه المواقف ابدا مهما تشكل تفكيره وتنوع .

مراجع

المراجع كثيرة للغاية في اللغات القديمة والحديثة . وقد اقتصرنا هنا على بعض الكتب العربية القديمة ، وعلى طائفة من الكتب الفرنسية والانجليزية الحديثة : يجسد فيها طالب المزيد طاقة كبيرة مما أغفلناه .

١ - مراجع عامة

تاريخ اليعقوبي : الجزء الاول فيما قبل الاسلام ونيه فصل عن اليونان والجزء الثاني في الاسلام حتى سنة ٢٥٨ هـ . لندن ١٨٨٣ .

الفهرست لابن أبي يعقوب النديم ، انهى تأليفه سنة ٣٧٧ هـ ليبرز ١٨٧٢ .

طبقات الامم لصاعد الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ . بيروت ١٩١٢ .

الملل والنحل للشهرستاني ٤٧٩ - ٥٤٨ هـ . ليبسك ١٩٢٣ .

إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن الفظلي او القفطي فقط . صنفه بعد سنة ٦٢٤ هـ

مستعينا بالفهرست وطبقات الامم . ليبسك ١٩٠٣ .

عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة ، ولد بعد سنة ٥٩٠ هـ بقليل وتوفى

سنة ٦٦٨ . وضع كتابه لأول مدة حوالي سنة ٦٤٠ ثم أعاد تصنيفه فزاد وتقع مستعينا

بكتاب القفطي ونشره سنة ٦٦٧ . القاهرة ١٨٨٢ وملحق ١٨٨١ اولر كونفسبرغ .

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة . ولد حوالي ١٠١٠ هـ

بالقسطنطينية وتوفى سنة ١٠٦٨ . ليبسك ١٨٢٥ - ١٨٥٨ م والقاهرة ١٢٧٢ هـ - ١٨٥٧ .

١٨٥٨ . - ليست هذه الكتب مصادر بمعنى الكلمة لتاريخ الفلسفة اليونانية ، فان

هذا التاريخ قد تقرر بالرجوع الى الاصول ؛ وفي الكتب المذكورة خلط كثير ، وتقديم

وتأخير ، فتجب قراءتها بكل حذر ، ولكنها هامة للوقوف على ما عرفه الاسلاميون عن هذه

الفلسفة ورجالها ، وما وضعوه من مصطلحات في نقلها .

Zeller (Ed.), The philosophy of the Greeks in its historical development, 1877-1897, 6 vol. — Outlines of the history of Greek philosophy, 13 ed, 1931.

Comperz (Th.) Greek Thinkers, 1901 - 1905, 4 Vol - Les penseurs de la Grèce, 1908 - 1909, 3 Vol.

هذه الكتب المانية الاصل . الاول اوسع المراجع وأكثرها اعتبارا . والثاني موجز .

والثالث معتبر كذلك ، ولكن يشوبه إطناب واستطراد .

Benn (A. W.), The Greek philosophers, 1882; ed. 1914.

Burnet (John), Greek philosophy. Part 1 : Thales to Plato 1927.

توفي المؤلف قبل ان يصدر باقي الكتاب .
Robin (L.) La pensée grecque, 1923.
Aréhier (E.), Histoire, de la philosophie, tome I, 1926.

ب - مراجع خاصة

١ - ما قبل سقراط

Rivaud (A.), Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, 1905.

Burnet (John), Early Greek philosophy, 4 ed. 1923.

في هذا الكتاب ترجمة الشذرات الباقية من الفلاسفة الاقدمين، وقد نقله الى الفرنسية
A. Reymond بعنوان : L'aurore de la philosophie grecque, 1919.

٢ - سقراط

Robin (L.), Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate (Année philosophique, 1910). —
Sur une hypothèse récente à Socrate (Revue des Etudes grecques, XXIX, 1916).

Diès (Aug.) Autour de Platon, tome 1, 1927.

فيه عرض ونقد لمختلف الآراء في شخصية سقراط .
Taylor (A.E.), Socrates, 1923.

٣ - افلاطون

Oeuvres complètes de Platon (texte et traduction), éditées
par l'Association Guillaume Budé, Paris, 1921 et suiv.

هذه الترجمة تقوم بها طائفة من اساتذة جامعات فرنسا . وهي اولى ترجمة . يزيد
في فائدتها مقدمات مطولة وشروح .

Diès (Aug.), Autour de Platon, tome II, 1927.

Taylor (A.E.), 3d ed. 1929.

Robin (L.), Platon, 1935.

٤ - أرسطو

ترجمة علمية

The works of Aristotle Oxford 1928.

Physique, trad, Carteron : 1926, 1931.

Métaphysique, 1932, 2 vol. ; De l'Ame, 1934; De la Génération et de la Corruption, 1935; L'Organon, 6 vol. 1935 et suiv; — Trad : J. Tricot.

ترجمة قيمة مع تعليقات مفيدة .

Ravaisson (F.), Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1er vol. 1936. (réimprimé en 1920).

كتاب قيم مشهور .

Hamelin (O.), Le Système d'Aristote, 1920.

كتاب وافي متين فيما تناوله من تحقيق مؤلفات أرسطو ومن عرض للمنطق والطبيعة. ولكنه يوجز علم النفس وما بعد الطبيعة في صفحات ، ولا يتضمن الاخلاق ولا السياسة.
Ross (W.D.), Aristotle, 1923; trad. française, 1930.

كتاب يلخص مؤلفات أرسطو للخيار حسنا . صاحبه من كبار الاخصائيين في أرسطو . هو المشرف على ترجمة اكسفورد المذكورة آنفا .

Sobin (L.), Aristote, 1944.

مركز تحقيق مكتبة جامعة القاهرة

الباب الخامس بالإجمال

Ravaisson (F.) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2e vol.

٦ - إبيقورس

Trois lettres, Trad. O. Hamélin, Revue de métaphysique et de morale, 1920 tome XVIII.

Doctrine et Maxime, trad. Solovine, 1925.

Lucrèce et la Nature, texte et trad, par Ernout, 1920; commentaire par l' Robin, 1925 - 1926.

Lettre et pensées maîtresses, trad, Ernout dans le commentaire déjà mentionnée de Robin, 1er volume 1912.

Bailey (C.), Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes, 1926.

Guyau (M.), La morale d'Epicure, 2 ed. 1881.

Joyau (E.), Epicure, 1.

٧ - الرواقية

Bréhier (E.), Chrysippe, 1910.

Rodier (G.), Etudes de philosophie grecque, 1926 : Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme, pp. 219-269; La cohérence de la morale stoïcienne, pp. 270-303.

Brochard (V.), Etudes de philosophie ancienne et moderne, 1912 : La logique des stoïciens, pp. 221-281.

Hamelin (O.), Sur la logique des Stoïciens, Année philosophique 1902, p. 23 sqq.

٨ - الشكاك والأكاديمية الجديدة

Brochard (V.), Les Sceptiques grecs, 1887 ; 2e éd, 1932.

Robin (L.), Pyrrhon et le scepticisme grec, 1944.

٩ - فيلون

Philon, Allégories des Saintes Lois, édit, et trad, par E. Bréhier, 1908.

Bréhier (E.), Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 2e éd, 1924.

١٠ - الفنوسية

Faye (E. de) Gnostiques et Gnosticisme, 2e éd. 1925.

١١ - المسيحية والفلسفة اليونانية

Festugière (A.) L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile 1932 .

Lebreton (J.), Histoire du dogme de la Trinité, 2 vol, 1927

- Puch (A.), Les apologistes grecs du 11^e siècle, 1912.
- Freppel (Mgr.), Les apologistes chrétiens du 11^e siècle, 2 vol. 1859-60, Lagrange, Saint Justin, 1914.
- Faye (E. de), Clément d'Alexandrie, 2^e éd, 1906 - De l'originalité de la philosophie religieuse de Clément d'Alexandrie, 1919.
- Tolinton (R.B.), Clement of Alexandria, 2 vol. 1914.
- Bardy (G.), Clément d'Alexandrie, 1926.
- Prat (F.), Origène, 1907.
- Faye (E. de.), Origène. 3 vol., 1923, 27, 28.
- Bardy (G.), Origène, 1931.
- Cadiou (R.), Introduction au système d'Origène, 1932. — La jeunesse d'Origène, 1935.

١٢ - الأفلاطونية الجديدة

- Plotin, Ennéades, Texte et trad, Par E. Bréhier, 1924-1938.
- عمل جليل . كل رسالة مبنية بفضل يمينها ويعلق عليها .
- Bréhier (E.), La philosophie de Plotin, 1931.
- Whittaker (E.), The Neoplatonists, 2d ed. 1918.
- Inge (W.R.), The philosophy of Piptinus, 1918.

١٣ - اسكندر الأفروديسي

- Théry (G.), Alexandre d'Aphrodise, 1926.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قاموس الأعلام^(١)

اناسيداموس : ٢٢٧ - ٢٢٩ ، ٢٥١
 انبادوقليس : ٣٥ - ٣٧ ، ٤٨ ، ٧٥ ، ١٤٥
 ١٥١ ، ١٨٢
 انستانس : ٥٩
 انكساغوراس : ٣٥ ، ٤١ - ٤٣ ، ٧٥ ،
 ١٤٥ ، ٨٠
 انكيمانس : ١٦
 انكيمندريس : ١٤ - ١٦
 اوبوليدس : ٢١١
 اوريجين : ٢٧٤ - ٢٨٤
 ايليون : ٢٧ - ٢٤
 بارمنيدس : ٢٧ ، ٢٨ - ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣
 ٣٤ ، ٥٨ ، ٨٦ ، ١٢٤ - ١٣٥
 بروثاغوراس : ٤٦ - ٤٨ ، ١٧٢ - ١٧٣
 بطليموس : ٢٤٣
 بيرون : ٢٣٤
 تامسطيوس : ٣٠٣
 ثاوفراسطوس : ١١٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ٢٠٩
 جالينوس : ١٢٤ ، ٢٤٣
 جوستين : ٢٦٢ - ٢٦٦
 ديموقريطس : ٢٨ - ٤١ ، ٢١٦
 ديوجانس : ٢١٢
 رواقيون : ٢٢٣ - ٢٢٣ ، ٢٥٥
 زينون الايلي : ٣٠ - ٣٢ ، ٣٨ ، ١٤٢
 زينون الرواقي : ٢٢٣ ، ٢٣٥

ابروقلوس : ٢٩٩ - ٣٠١
 ابن رشد : ٣٠٣
 ابن سينا : ٣٠٣
 ابيقورس : ٢١٤ - ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ،
 ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٥٥
 ابيكتاتوس : ٢٣٢ ، ٢٥٥
 اثناغوراس : ٢٦٧
 ارستوبس : ٦٠ ، ٢١٣ ، ٢١٩ - ٢٢١
 ارسطرخوس : ٢٥ ، ٢١٠
 ارسطوطاليس : ١١٢ - ٢٠٩ ، ٢١١ ،
 ٢٥٥ ، ٣٠٢ - ٣٠٤
 ارسطوفان : ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٥
 ارشميدس : ٢١٠
 ارقاسيلاس : ٢٣٥
 اسكندر الافروديسي : ١١٩ ، ٣٠٢
 افريبا : ٢٣٩
 افلاطون : ٥٠ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٢ - ١١١ ،
 ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
 ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٤ ،
 ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٦ ، ١٩٣ ،
 ١٩٧ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ - ٢٠٥ ، ٢٠٨ ،
 ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨
 افلاطونية جديدة : ٢٦٠ ، ٢٨٥ - ٣٠١
 افلوطين : ١١٦ ، ٢٧٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٧
 اقراطيلوس : ٦٢ ، ٧٥ ، ١٧٢
 افريسيبوس : ٢٢٣
 افلاينتوس : ٢٢٣
 اقليدس (الميفاري) : ٥٨
 اقليدس (الرياضي) : ٢١٠
 اكسانوفان : ١٧ ، ٢٧ - ٢٨ ، ٢٤
 اكسانوفون : ٥٠ ، ٥١
 القميون : ٢٥
 امانوس ساكاس : ٢٧٥ ، ٢٨٦

١ - اقتصرننا على اهم الاسماء وأهم المواضع .

سقراط : ۵۰ - ۵۷ ، ۶۲ ، ۷۵ ، ۹۷ ، ۱۱۲

۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۲۲۲

سکستوس : ۲۴۰

سمپلیقیوس : ۲۰۳

سنیکا : ۲۲۲ - ۲۵۵

سوفسطائیون : ۴۵ - ۴۹ ، ۵۲ ، ۶۲-۶۴

طاليس : ۱۲ - ۱۴

عثمان امين : ۲۲۳

غورغیاس : ۴۸

فورفوریوس : ۱۲۱ ، ۲۸۷ ، ۲۹۸ ، ۳۰۰

فیثاغوراس : ۱۷ ، ۲۰ - ۲۶ ، ۲۷

فیثاغوربه : ۲۰-۲۶ : ۳۰ ، ۶۶ ، ۷۵

۷۹ : ۲۴۳

فیلون : ۲۴۷ - ۳۵۲

فرنیادس : ۲۳۶

قورینالیون : ۶۰ ، ۲۱۲

کلیون : ۵۹ ، ۲۱۲

کلیمان : ۲۶۹ - ۲۷۳

لوقیپوس : ۲۸

ماني بن فاذك : ۲۵۸ - ۲۶۰

مرقس اوریلیوس : ۲۳۲ ، ۲۴۲ ، ۲۵۵

مسیسوس : ۲۲

نومنیوس : ۲۸۵

عجیاس : ۲۱۲

هرقلیطس : ۱۷ - ۱۹ ، ۲۹ ، ۳۰ ، ۴۸

۷۵ ، ۷۶ ، ۱۳۵ : ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۲۲۳

هزیود : ۴ - ۵ ، ۱۷ ، ۲۸ ، ۱۰۱

هومیروس : ۲ - ۴ : ۱۷ ، ۲۸ ، ۶۸

۱۰۱ ، ۱۰۳

یامبلیخوس : ۲۹۸ ، ۳۰۰

یوحنا النحوي : ۳۰۴



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد

فهرس الكتاب

صفحة	صفحة	تصدير	تنبيهات
٢٨	١٦ - بارمنيدس	ج	هـ
٣٠	١٧ - زينون الايلي	مقدمة	
٣٣	١٨ - مليسوس	الفكر اليوناني قبل الفلسفة	
	الفصل الرابع		
	- عود الى العلم الطبيعي		
٣٥	١٩ - انبانوقليس	١ - العالم اليوناني	
٣٨	٢٠ - ديموقريطس	٢ - هوميروس	
٤١	٢١ - انكسافوراس	٣ - هزبود	
		٤ - اللبانات السرية	
		٥ - الحكماء	
		٦ - ادوار الفلسفة اليونانية	
	الباب الثاني		
	نشأة الفلسفة العملية	الباب الاول	
٤٤	٢٢ - ستميد	نشأة الفلسفة النظرية	
	الفصل الاول - السوفسطائيون	٧ - تميد	
٤٥	٢٣ - نشوء السوفسطائية	الفصل الاول - الايونيون	
٤٦	٢٤ - بروتاغوراس	٨ - طاليس	
٤٨	٢٥ - غورغياس	٩ - انكسيمندريس	
	الفصل الثاني - سقراط	١٠ - انكسيمانس	
٥٠	٢٦ - حياته	١١ - هرقليطس	
٥٢	٢٧ - فلسفته	الفصل الثاني - الفيثاغوريون	
٥٤	٢٨ - محاكمته ومماته	١٢ - فيثاغوراس وفرقة	
	الفصل الثالث - صفار السقراطيين	١٣ - ملهيم	
٥٨	٢٩ - ثلاث مدارس	١٤ - علومهم	
٥٨	٣٠ - افليدس الميفار	الفصل الثالث - الإيليون	
٥٩	٣١ - انتستانس الاليني	١٥ - اكسانوفان	
٦٠	٣٢ - ارستيبوس القورينالي		

الباب الثالث أفلاطون

الفصل الاول - حياته ومصنفاته

صفحة

٢٢	٢٢ - حياته
٢٤	٢٤ - مصنفاته
٢٥	٢٥ - منهجه

الفصل الثاني - المعرفة

٢٦	٢٦ - الجدل الصاعد
٢٧	٢٧ - نظرية المثل
٢٨	٢٨ - الجدل النازل

الفصل الثالث - الوجود

٢٩	٢٩ - الله
٤٠	٤٠ - الطبيعة
٤١	٤١ - النفس الانسانية

الفصل الرابع - الاخلاق

٩٢	٩٢ - القانون الخلقي والطبيعة
٩٥	٩٥ - الفضيلة
٩٧	٩٧ - الاخلاق والجدل الصاعد

الفصل الخامس - السياسة

١٠٠	١٠٠ - المدينة الفاضلة
١٠٢	١٠٢ - الحكومة المثلى
١٠٨	١٠٨ - المدينة الانسانية
١١١	١١١ - خاتمة الباب الثالث

الباب الرابع

أرسطوطاليس

الفصل الاول - حياته ومصنفاته

١١٢	٤٩ - حياته
-----	------------

صفحة

١١٤	٥٠ - مصنفاته
١١٦	٥١ - أسلوبه ومنهجه

الفصل الثاني - المنطق

١١٨	٥٢ - المنطق واتسامه
١٢٠	٥٣ - المقولات
١٢١	٥٤ - العبارة
١٢٢	٥٥ - التحليلات الاولى
١٢٨	٥٦ - التحليلات الثانية
١٣٠	٥٧ - الجدل
١٣١	٥٨ - الاغاليط

الفصل الثالث - الطبيعة

١٣٢	٥٩ - العلم الطبيعي واتسامه
١٣٤	٦٠ - تجوهر الاجسام الطبيعية
١٣٧	٦١ - الملية والاتفاق
١٤٠	٦٢ - الحركة ولواحقها
١٤٥	٦٣ - قدم العالم والحركة
١٤٧	٦٤ - السماء
١٥٠	٦٥ - الكون والفساد

الفصل الرابع - النفس

١٥٣	٦٦ - تعريف النفس
١٥٦	٦٧ - النفس النامية
١٥٧	٦٨ - النفس الحاسة
١٦٣	٦٩ - النفس الناطقة

الفصل الخامس - ما بعد الطبيعة

١٦٨	٧٠ - وصف الكتاب
١٦٩	٧١ - ما بعد الطبيعة
١٧٢	٧٢ - الجوهر
١٧٥	٧٣ - القوة والفعل
١٧٧	٧٤ - الالهيات

الفصل السادس - الاخلاق

١٨٢	٧٥ - الاخلاق ومنهجها
-----	----------------------

الفصل الرابع - الشكالكه

- ٢٢٤ ١٦ - الشك الخلقى : بيرون
١٧ - الأكاديمية الجديدة او مذهب
الاحتمال
٢٢٥ ١٥ - الشك الجدلى : اناسيداموس
وأفريقيا
٢٢٧ ١٦ - الشك التخريبي : سكوس
٢٤٠

الباب السادس

الفلسفة والدين

- ٢٤٢ ١٠٠ - تمهيد

الفصل الاول الفنونسية

- ٢٤٤ ١٠١ - تعريفها
٢٤٥ ١٠٢ - أصلها

الفصل الثانى - اليهودية

والفلسفة اليونانية - فيلون

الاسكندرى

٢٤٧. ١٠٣ - حياته ومصنفاته
٢٤٨ ١٠٤ - التأويل الرمزي
٢٤٩ ١٠٥ - الوجود
٢٥١ ١٠٦ - الحياة الروحية

الفصل الثالث - المسيحية

والفلسفة اليونانية

(أ) نشوء البدع

- ١٠٧ - اتصال المسيحية بالثقافة
اليونانية
٢٥٢
٢٥٥ ١٠٨ - الفنونسية المسيحية

- ٧٦ - غاية الحياة : بحث اول
١٨٨
٧٧ - الفضيلة
١٩١
٧٨ - الارادة
١٩٢
٧٩ - الفضائل
١٩٩
٨٠ - غاية الحياة : بحث ثان

الفصل السابع - السياسة

- ٢٠١ ٨١ - الاسرة
٢٠٤ ٨٢ - المدينة
٢٠٨ ٨٣ - خاتمة الباب الرابع

الباب الخامس

الفلسفة والاخلاق

- ٨٤ - تمهيد

الفصل الاول - المدارس السقراطية

- ٢١١ ٨٥ - المدرسة الميغارية
٢١٢ ٨٦ - المدرسة الكلية
٢١٣ ٨٧ - المدرسة الفوريثانية

الفصل الثانى - ابيقورس

- ٢١٤ ٨٨ - حياته ومصنفاته
٢١٥ ٨٩ - المنطق
٢١٦ ٩٠ - الطبعة
٢١٩ ٩١ - الاخلاق

الفصل الثالث - الرواقية

- ٢٢٢ ٩٢ - مؤسس الرواقية
٢٢٣ ٩٣ - المنطق
٢٢٦ ٩٤ - الطبعة
٢٢٩ ٩٥ - الاخلاق

الفصل السابع - الافلاطونية الجديدة

٢٨٥	١٢٤ - فومنيوس
٢٨٦	١٢٥ - أمونيوس ساكاس
٢٨٦	١٢٦ - أفلوطين : حياته ومصنفاته
٢٨٨	١٢٧ - منهجه الصاعد
٢٩١	١٢٨ - منهجه النازل
٢٩٨	١٢٩ - فورفوريوس
٢٩٨	١٣٠ - يامبليخوس
٢٩٩	١٣١ - ابروقلوس

الفصل الثامن - شراح أرسطو

٣٠٢	١٣٢ - اسكندر الافروديسي
٣٠٣	١٣٣ - ثامسطيوس
٣٠٣	١٣٤ - سمبليقيوس
٣٠٤	١٣٥ - يوحنا النحوي
٣٠٤	١٣٦ - خاتمة الكتاب
٣٠٥	مراجع
٣٠٩	قاموس الاعلام
٣١١	فهرس الكتاب

الفصل الرابع : (ب) المحامون عن الدين

٢٦١	١١٠ - تمهيد
٢٦٢	١١١ - القديس جوستين
٢٦٦	١١٢ - تاتيان
٢٦٧	١١٣ - اثناغوراس

الفصل الخامس : (ج) كليمان الاسكندري

٢٦٩	١١٤ - حياته
٢٧٠	١١٥ - مصنفاته
٢٧٠	١١٦ - دفاعه عن الفلسفة
٢٧٢	١١٧ - الله والنفس والاخلاق

الفصل السادس : (د) أوريجين الاسكندري

٢٧٤	١١٨ - حياته
٢٧٥	١١٩ - مصنفاته
٢٧٦	١٢٠ - قصة الخلق والماد
٢٧٩	١٢١ - الله
٢٨٠	١٢٢ - الانسان

يسر دار القلم لصاحبها احمد اكرم الطباع - شارع سوريا بنايسة
درويش ص.ب ٢٨٧٤ تلفسون ٢٣٠٤١٨ - ٢٤٤٠٠١ - ٢٤٩٠٣٦ -
برقيا قلمطاب بان تقدم الكتب التالية :

ماذا يبقى من طه حسين

سامح كريم

طه حسين في معاركه الادبية والفكرية

سامح كريم

عناصر الاسلام وطرق هديه

العلامة معوض عوض ابراهيم

الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية

محمد العربي القروي

القوانين الفقهية

لابن جزي

الفكر الاسلامي المعاصر

غازي توبه

الحركات السرية في الاسلام

محمود اسماعيل

معالم الفلسفة الاسلامية

محمد جواد مغنية

سيرة المصطفى - نظرة جديدة

هاشم معروف

سيف اللهب

بابلو نيرودا

الفن والانسان

عز الدين اسماعيل

الفن والمجتمع

هربرت ريد

الشعر في اطار العصر الثوري
عز الدين اسماعيل

النثر العربي

علي شلق

نقاط التطور في الادب العربي
علي شلق

رسالة الغفران

تحقيق علي شلق

النظام السياسي والاقتصادي في الاسلام
يوسف حامد العالم

دراسات ماركسية في الشعر والرواية
ميشال سليمان

الاشتراكية والفن

ارنست فيشر

العقد الاجتماعي

جان جاك روسو

الحكاية الخرافية

نبيلة ابراهيم وعز الدين اسماعيل

تُخِيف بين القصة والمرح

حياة شرارة